

U N T E R S U C H U N G E N

Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert

Von Rudolf Lorenz

INHALT: 1. Einleitung. – 2. Die Anfänge des Mönchtums in den Kernländern des Abendlandes a) Rom und Italien b) Gallien c) Spanien d) Nordafrika. – 3. Zusammenfassende Übersicht über das abendländische Mönchtum des 4. Jahrhunderts a) phänomenologisch b) entwicklungsgeschichtlich c) Ansatzpunkte künftiger Probleme d) theologiegeschichtlich. – 4. Der augustinische Impuls für das abendländische Mönchtum a) Charakteristika des augustinischen Mönchtums b) die Regula Augustini.

1. Einleitung

Es fehlt bisher an einer zureichenden Monographie über den Beginn des Mönchtums im lateinischen Reichsteil. Im Wesentlichen ist man immer noch auf Mabillon, *Annales Ordinis S. Benedicti*¹ angewiesen. Montalembert² bringt für unseren Zeitraum nichts über Mabillon hinaus, außer Belletristik. Bei Spreitzenhofer,³ der auch jetzt noch heranzuziehen ist, muß man selbst das Brauchbare vom Unbrauchbaren scheiden. An neueren Monographien, die sich nicht auf Einzelprobleme beschränken, ist eigentlich nur die gute Dissertation von W. Schatz⁴ zu nennen, die stark von den Ideen Richard Reitzensteins⁵ befruchtet ist. Aber sie begrenzt sich für das 4. Jahrhundert in der Hauptsache auf eine Darstellung Martins v. Tours und Priszillians. Die zahlreichen Aufsätze zu einzelnen Fragen, Personen, Territorien⁶ harren noch

Abkürzungen nach „Die Religion in Gesch. u. Gegenwart“³ 1957 ff.

¹ *J. Mabillon*, *Annales Ordinis S. Benedicti*. Bd. I Lucae 1729.

² *Ch. F. Montalembert*, *Les Moines d'occident*, Paris 1873–77.

³ *E. Spreitzenhofer*, *Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien von seinen ersten Anfängen bis zum Auftreten des hl. Benedikt*, Wien 1894. – Wenig ergiebig für unser Thema: G. Turbessi, *Ascetismo e monachesimo prebenedettino*, Rom 1961.

⁴ *W. Schatz*, *Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums*. Diss. Freiburg (Breisgau) 1957 (Masch.).

⁵ *R. Reitzenstein*, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der Begriffe Gnostiker und Pneumatiker. Göttingen 1916.

⁶ Ich nenne nur einige Sammelbände: *Sanctus Augustinus, Vitae spiritalis magister*, *Settimana internazionale di Spiritualità Agostiniana*. Roma 22–27 ottobre 1956, 2 Bde. – *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Bd. IV, Spoleto 1957. – *Saint Martin et son temps. Mémorial du XVI^e centenaire des débuts du monachisme en Gaule 361–1961*. *Studia Anselm.* fasc. 46, Rom 1961.

einer Zusammenfassung.⁷ Es erscheint darum nicht überflüssig, eine kurze, jedoch hinreichend detaillierte Übersicht über die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert zu geben – zumal auch in angesehenen Werken Ungenaueres darüber zu lesen ist.⁸

Während die ältere Forschung zum Teil (z. B. Spreitzenhofer)⁹ sich bemüht, ein autochthones Mönchtum im Abendlande schon für die ersten Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts nachzuweisen, das dann durch den Einfluß des Orients weiterentwickelt und umgeformt worden sei, herrscht gegenwärtig die Ansicht, das okzidentale Mönchtum sei ein aus dem Orient, näherhin Ägypten, importiertes Gewächs. Athanasius erscheint als der große Vermittler. Er hat durch seinen Besuch in Rom 339/41, vielleicht auch bei seinem Aufenthalt in Trier und Aquileja, besonders aber durch die Lebensbeschreibung des Antonius die abendländische Welt mit dem Phänomen des Mönchtums bekannt gemacht. Die *Vita Antonii* scheint, wie aus dem Prolog hervorgeht, sogar für bestimmte Kreise des Westens geschrieben zu sein und wurde bald nach 360 ins Lateinische übersetzt.¹⁰ In diese Zeit fällt auch das Auftreten Martins v. Tours. Man neigt also jetzt zu einer Spätdatierung des abendländischen Mönchtums in die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts, es wird als geschichtliche Größe um 360 für uns sichtbar.¹¹

Um zu einem Urteil in dieser Frage zu kommen, müssen wir uns die Nachrichten, über die wir verfügen, kurz vorführen. Dabei ist zu beachten, daß Mönchtum in dieser frühen Zeit ein noch vieldeutiger, schillernder Begriff ist. Eine Definition von Orosius,¹² dem Zeitgenossen Augustins, zeigt das gut: Mönche sind Christen, die sich auf das eine Werk des Glaubens beschränken, unter Verzicht auf die vielgeschäftige Tätigkeit in der Welt. Die Grundidee des Mönchtums ist die Beschränkung des Lebens auf das Streben nach christlicher Vollkommenheit. Insofern liegt das Mönchtum dem Christentum im Blut, das Mönchtum ist eine Bewegung für entschiedenes Christentum. Be-

⁷ Auch P. de Labriolle, *Les débuts du monachisme en Occident*, in Fliche-Martin, *Hist. de l'Eglise* Bd. 3 (1947) S. 348–54 kann nicht als solche gelten. – Auf S. 353 wird hier Augustins Gartenkloster in Hippo mit seiner Hausgemeinschaft in Thagaste durcheinander gebracht. – C. Lialine, *Monachisme oriental et monachisme occidental*, *Irénikon* 33 (1961) 435–59 bewegt sich im farblosen Allgemeinen.

⁸ „Der erste Bischof, der im Westen – wie Ambrosius es ausdrückte – die bis dahin getrennten Sphären, klösterliche Disziplin und seelsorgerliche Praxis vereinigte . . . war Eusebius v. Vercelli, der nach einer Reise nach Ägypten um 340 mit der *vita communis* den Anfang machte. Dann folgten Paulin v. Nola, der ehemalige Soldat *Victricius v. Rouen*, zwischen 391 und 396 Augustinus und kurz darauf jener andere berühmte Soldat, Martin v. Tours.“ Die Unterstreichungen sind von mir. Davon, daß *Victricius* mit seinem Klerus mönchisch gelebt habe, steht nichts in den Quellen. F. Van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*, dt. Übersetzung, Köln 1953, S. 215.

⁹ *Grütmacher*, Artikel Mönchtum, *RE* 13 (1903), S. 228, 1 wendet sich gegen Autochthonie des abendländischen Mönchtums.

¹⁰ Literatur zu den beiden lateinischen Übersetzungen bei B. Altaner, *Patrologie* 6 1960, S. 245–46.

¹¹ G. M. Columbás, *El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V*. *Studia Monastica* I (1959) Monserrat S. 257–342; G. Penco, *Il concetto di monaco e di vita monastica in Occidente nel secolo VI* ebd. S. 7–50.

¹² Orosius, *Adv.* pag. 7, 33. *CSEL* 5, S. 515–16.

schränkung auf Vollkommenheit in dem Einen, das man für christlich hielt, bedeutet freilich Askese. In der Durchführung des vollkommenen Lebens ergeben sich die verschiedensten Spielarten: ehelos lebende Asketen innerhalb des Gemeindeverbands (Euseb v. Caesarea bezeichnet sie als *μόναχοι*),¹³ Zusammenleben dieser Gleichgesinnten innerhalb der Gemeinde, Absonderung einzelner, Absonderung von Gruppen, schließlich das organisierte Leben unter einer Regel und einem Abt. Man wird mit Heussi¹⁴ die Absonderung vom Gemeindeverband als das eigentliche Kriterium des Mönchtums ansehen müssen. Diese Komplexität des werdenden Mönchtums muß im Auge behalten werden, wenn man die abendländische Entwicklung richtig würdigen will.

Ich gebe zunächst eine Bestandsaufnahme der wichtigsten Nachrichten nach Ländern getrennt, beginnend mit Rom und Italien, dann Gallien, Spanien, Nordafrika – wobei ich Illyrien¹⁵ wegen der desparaten Quellenlage und das am Rande liegende Britannien beiseite lasse. Daran schließe ich eine zusammenfassende Übersicht und versuche zum Schluß, die von Augustin auf das abendländische Mönchtum ausgehenden Impulse zu würdigen.

2. Die Anfänge des Mönchtums in den Kernländern des Abendlandes

a) Rom und Italien¹

In der römischen Gemeinde, wie wohl überall in der Christenheit, gab es von frühesten Zeiten an asketisch lebende Männer und Frauen.² Der erste uns bekannte Fall räumlicher Absonderung eines Asketen in Rom begegnet um 249/50. Der römische Presbyter Novatian zieht sich zeitweise von der Ausübung seiner Amtsgeschäfte zurück, schließt sich in einer Zelle ein und

¹³ O. Zöckler, Askese und Mönchtum, Bd. I², Frankfurt/M. 1897, S. 180–82 (Euseb, Psalmenkommentar zu Ps. 67, 7 und 83, 4, PG 23, 689 B/C u. 1008 C).

¹⁴ K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, S. 53–58.

¹⁵ In Illyrien ist natürlich wie überall der Stand der Jungfrauen bezeugt, wir hören von *virgines*, die den Märtyrertod starben: J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris 1918, S. 84. Auch die Arianer in Sirmium haben *virgines* (Paulinus, *Vita Ambrosii* 11, PL 14 (1882), 33 A). Das Mönchtum muß in dieser Berührungszone beider Reichshälften ziemlich früh bekanntgeworden sein. Athanasius weilte 343 in Serdica, Martin v. Tours 356 in Sabaria. Die häufige Residenz des Hofes in Illyrien muß immer wieder Leute herbeigezogen haben, welche Kenntnis vom orientalischen Mönchtum besaßen. Acholius v. Thessalonich, der 383 starb, wurde schon als Knabe in ein Kloster aufgenommen: *Ille se monasterio puer dedit, et intra Achaia angusto clausus tugurio gratia tamen multarum terrarum peragravit divortia*. Ambrosius, ep. 15, 12. PL 16 (1880), 999 B.

¹ D. Gorce, *La lectio divina des origines du cénobitisme à St. Benoît et Cassiodore*, Bd. I, St. Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain. Paris 1925. – Ph. Schmitz, *La première communauté de vierges à Rome*, RBén 38 (1926) 189–95. – G. D. Gordini, *Forme di vita ascetica a Roma nel IV secolo*. *Scrinium Theologicum* 1 (1953) 9–54. – Ders., *Origini e sviluppi del monachesimo a Roma*. *Gregorianum* 37 (1956) 220–60. – R. Metz, *La consécration des vierges dans l'église romaine*. Paris 1954. – G. Ferrari, *Early Roman Monasteries* (setzt erst mit dem 5. Jh. ein). Città del Vaticano, Rom 1957.

² Hermas, Sim. 9, 10, 11; Justin, Apol. I, 15; Minucius Felix, Octav. 31.

führt dort ein Leben der Philosophie.³ Sein Gegner, der römische Bischof Cornelius, deutet dies, zweifellos verleumderisch, als Feigheit in der Verfolgung. Novatian hat sich vielmehr eine Zeit lang als Asket in die Einsamkeit zurückgezogen. Ältestes christliches Eremitentum im Abendlande verbindet sich bei ihm mit der antiken Form philosophischen Lebens.⁴ Dieser Bericht über Novatian läßt die Angaben des Palladius über frühe Asketen in Rom, so Domnio, einen angeblichen Schüler des Origenes und eine anachoretisch lebende Jungfrau⁵ nicht als ganz unmöglich erscheinen.

Sehr fraglich ist dagegen die Annahme, bei der Kirche S. Agnese habe schon in konstantinischer Zeit ein Nonnenkloster oder eine Jungfrauengemeinschaft bestanden,⁶ die von Konstantins Tochter Constantina begründet worden sei.^{6a} Die Erörterung dieser Frage durch Ferrari⁷ zeigt, daß größte Skepsis angebracht ist. Sicheren Boden betreten wir erst wieder mit den Nachrichten, die Hieronymus vor allem in seinen Briefen bietet.

Das Temperament dieses Heiligen war von Streitsucht nicht frei und so unterrichtet er uns etwas einseitig über die asketischen Kreise, die zu seinen Anhängern zählten. Das waren Damen der hohen Aristokratie, die sich der Virginität ergeben hatten. Hieronymus führt den Einbruch des asketisch-mönchischen Ideals in die vornehme Damenwelt Roms auf den Einfluß des Athanasius zurück. Als dieser 339 nach Rom floh, kannte, so Hieronymus, keine der adligen römischen Damen das Mönchtum. Die vornehme Marcella erfuhr nun durch Athanasius und später durch Petrus von Alexandrien vom Leben des Anachoreten Antonius sowie von den Klöstern des Pachomius und lernte die Lebensordnung der Jungfrauen und Witwen kennen und befolgen.⁸ Man hat diese Nachricht mit einer Notiz des Kirchenhistorikers Sokrates⁹ verknüpft, nach der Athanasius von 2 ägyptischen Mönchen begleitet war und hat die Anfänge des abendländischen Mönchtums auf den Besuch des Athanasius in Rom datiert. Daran ist etwas Richtiges, aber die Dinge sind wesentlich komplizierter.

Aus der Hieronymusstelle kann man nicht den Schluß ziehen, das ägyptische Mönchtum sei um 340 in Rom völlig unbekannt gewesen, denn sie spricht einerseits nur von der Neuheit des Mönchtums für die adligen Damen, und

³ Euseb, hist. eccl. 6, 43, 16.

⁴ F. J. Dölger, Zum Oikiskos des Novatianus. Klausnerhäuschen oder Versteck? AuC 6, Münster 1950, 61–64.

⁵ Palladius, Hist. Laus. 37. Natürlich bleiben die chronologischen Schwierigkeiten – wir wissen nicht, wann Serapion Sindonites in Rom gewesen ist.

⁶ So Spreitzenhofer (s. o. Teil 1, Anm. 3), S. 11–12; Ph. Schmitz (s. Anm. 1); R. Metz (s. Anm. 1), S. 81–82.

^{6a} Nicht Constantia, vgl. F. Savio, Constantina, figlia dell' imperatore Constantino Magno e la basilica S. Agnese a Roma (Atti della Accademia delle scienze di Torino 42 (1906–1907) S. 668 ff.

⁷ Ferrari (s. o. Anm. 1), S. 27 ff. Die Märtyrerakten der Agnes (wohl aus dem 5. Jh.) AASS Jan. II 715–718 sprechen von der Befolgung des Beispiels der hl. Agnes durch viele römische virgines, aber nicht von einem Kloster bei S. Agnese. Ebenso urteilt Gordini, Origini (s. o. Anm. 1), S. 230.

⁸ Hier. ep. 127, 5. CSEL 56, S. 149.

⁹ Socr. h. e. 4, 23. PG 67, 522.

behauptet andererseits, das Mönchtum habe allgemein damals für schimpflich gegolten. Damit läßt sich garnichts anfangen. Marcella¹⁰ hat sich auf keinen Fall anlässlich des römischen Aufenthalts des Athanasius zum Mönchtum bekehrt. Wenn wir ihr bei ihrem Tode im Jahre 410 ein Alter von 80 Jahren zubilligen, war sie 340 ein Kind von etwa 10 bis 11 Jahren. Sie heiratete dann und erst als junge Witwe, vielleicht um das Jahr 355, beginnt ihre asketische Laufbahn. Sie zeigt, was christliche Witwenschaft ist,¹¹ schränkt ihre Beziehungen zur Umwelt ein, kleidet sich einfach, studiert die Bibel und veranstaltet schließlich exegetische Jungfrauenzirkel in ihrem Hause. Als Hieronymus 382 nach Rom kommt, wird er die Seele dieses Bibelkreises und die Damen lernen unter seinem Einfluß Hebräisch. Marcella geht also von den schon vorhandenen abendländischen Formen der Witwenschaft und Virginität aus, erfährt die Einwirkung der ägyptisch-mönchischen Askese des Antonius und Pachomius, wohl weniger durch die persönliche Begegnung mit Athanasius im Jahre 339/41 als später durch seine um 360 verfaßte Vita Antonii, und dann durch das Zusammentreffen mit Petrus von Alexandrien im Jahre 373. Hieronymus wirkt als weiterer Propagator des ägyptischen Mönchtums, und erst nach seiner Abreise aus Rom, also nach 385, geht Marcella zu einer Art mönchischer Lebensform über, indem sie sich mit anderen Jungfrauen in die Einsamkeit eines ihrer Landgüter vor Rom zurückzieht und dort wie in einem monasterium lebte.¹² Das mag eine Nachwirkung der Anschauungen des Hieronymus sein, der das Verlassen der Stadt vom Mönche fordert.¹³

Ein ähnliches Bild ergibt sich, wenn wir das Leben einer anderen römischen Aristokratin, der Asella, betrachten. Asella wird schon vor ihrer Geburt von ihrem Vater auf Grund eines Traumes zur Virginität bestimmt. Das ist im Jahre 334, an Einfluß des Orients und des Athanasius ist dabei keinesfalls zu denken. Im 10. Lebensjahr, 344, wird sie zur Jungfrau geweiht,¹⁴ zwei Jahre später, als sie 12 Jahre alt ist (der Verdacht regt sich, daß der 12jährige Jesus hier als Stilelement im Bericht des Hieronymus die Dinge ungenau macht¹⁵), geht sie aus eigenem Antrieb und gegen den Willen der Eltern zu strengerer Askese über, verschafft sich geringere Kleidung, schließt sich in einer Zelle von der Umwelt ab, verrichtet Handarbeit, psalmodiert, fastet 2 bis 3 Tage und nähert sich so den Märtyrern¹⁶ (auch dem heiligen Hierony-

¹⁰ *L. Pauthe*, S. Marcelle, la vie religieuse chez les patriciens à Rome au IV^e siècle. Paris 1880. — *H. Leclercq*, Art. Marcella, DACL 10, 2 (1931). Wichtig ist Gordini (s. o. Anm. 1).

¹¹ Hier. ep. 127, 3. CSEL 56, S. 147, 16. ¹² Hier. ep. 127, 8. CSEL 56, S. 151, 25.

¹³ Hier. ep. 14, 7. CSEL 54, S. 54, 17: monachum perfectum in patria sua esse non posse; ep. 125, 8. CSEL 56, S. 127, 1–2: Quid desideramus urbium frequentiam, qui de singularitate censemur?

¹⁴ Hier. ep. 24, 2 CSEL 54, S. 215. Die Chronologie ergibt sich aus diesem Brief, bei dessen Abfassung (384) Asella ein Alter von 50 Jahren hat.

¹⁵ Auch Martin v. Tours soll mit 10 Jahren Aufnahme in den Katechumenat verlangt und mit 12 Jahren Sehnsucht nach dem Einsiedlerleben empfunden haben. Sulp. Severus, Vita Martini 2, 3–4. CSEL 1, S. 112, 2–6. Die Sucht nach Parallelisierung der Biographie mit dem Leben biblischer Personen auch bei Paulin v. Nolas Lebensabriß der älteren Melania: ep. 29, 7–14. CSEL 29, S. 252–62.

¹⁶ Hier. ep. 24, 3–4. CSEL 54, S. 215–16.

mus fiel der Verzicht auf gutes Essen schwerer als die Trennung von seinen Verwandten). Dies alles wird allmählich geschehen sein, aber orientalischer Einfluß ist dabei unverkennbar. Noch als Asella 50 Jahre ist, im Jahre 384, lebt sie so abgeschlossen.¹⁷ Palladius, der 405 in Rom weilte, berichtet dann, sie befinde sich in einer klösterlichen Gemeinschaft.¹⁸

Auch bei den übrigen Vertreterinnen der asketischen Prominenz Roms beobachten wir die Umschmelzung überlieferter altkirchlich-abendländischer Formen der Askese zur Lebensform des Mönchtums. Marcellina, die Schwester des Ambrosius, läßt sich 353 zur Jungfrau weihen und lebt in althergebrachter Weise im Hause der Mutter, mit einer anderen Jungfrau als Gefährtin.¹⁹ Nach einiger Zeit aber verläßt sie die Stadt und zieht sich ganz allein auf das Land zurück. Das ist ein mönchischer Zug. Ambrosius behauptet, sie habe diesen Schritt ohne fremden Einfluß getan.²⁰ Das schließt natürlich die Wirkung orientalischer Vorbilder nicht aus. Diese tritt deutlich zutage bei Lea, die 384 starb und ihre asketische Gemeinschaft auch aufs Land, in die Nähe von Ostia, verlegt hatte. Ihre Askese: Vernachlässigung der Kleidung, Schlafentzug und Beschränkung der Speisen, wirkt jedenfalls orientalisches.²¹

Das römische Mönchtum wächst vielfach aus einer asketischen Hausgemeinschaft hervor.²² Adlige Damen verwandeln ihre Häuser in Orte der Abschließung und suchen zum Teil schließlich mit ihrer Gemeinschaft die Einsamkeit des Landes auf. Wir kennen schon die Gruppen um Marcella und Lea. Paula²³ lebt seit 379 mit ihren Töchtern und einigen Sklavinnen in Virginitätsgemeinschaft.²⁴ Auch Sklaven werden von ihr zu Mönchen gemacht.²⁵ Dasselbe tun um das Jahr 400 die jüngere Melania und ihr Gatte Pinianus.²⁶ Eine weitere Gruppe von virgines sammelt sich im Hause der Proba aus der gens Anicia.²⁷ Hier wirkte Pelagius als seelischer Berater.

Das Verlassen der Vaterstadt geschieht gern in der Form der Übersiedelung in den Orient, das gelobte Land des Mönchtums. Die ältere Melania,²⁸ die

¹⁷ Hier. ep. 24, 1. CSEL 54, S. 214.

¹⁸ Palladius, Hist. Laus. 41.

¹⁹ Paulinus, Vita Ambrosii 4. PL 14, 30.

²⁰ Ambr. De virg. 3, 4, 37. PL 16 (1880), 244.

²¹ Hier. ep. 23, 2. CSEL 54, S. 215.

²² Diese Formulierungen schließen sich an *Gordini* an. Vgl. Origini (s. o. Anm. 1), S. 239.

²³ Zu Paula: *V. Petrillo*, *S. Paola Romana e il suo tempo*. Napoli 1950. G. Del Ton, *S. Paola Romana*. Milano 1950.

²⁴ Hier. Ep. 108, 2, 2. CSEL 55, S. 308, 4–8; ep. 108, 5, 1–2, S. 310; ep. 22, 29, 3. CSEL 54, S. 187, 12: Paulas Tochter Eustochium lebt im Jahre 384 gemeinsam mit ihnen zur Virginität bekehrten Sklavinnen.

²⁵ Hier. ep. 108, 2. CSEL 55, S. 308, 5.

²⁶ Palladius. Hist. Laus. 61. Zur jüngeren Melania: M. card. *Rampolla del Tindaro*, *Santa Melania giuniore, senatrice Romana*. Roma 1905.

²⁷ Hier. ep. 130, 7. CSEL 56, S. 182.

²⁸ Artikel Melania PW 15 (1931) 455. – *F. X. Murphy*, *Melania the Elder*, *A Biographical Note*. *Traditio* 5 (1947) 59–77. Wir verwenden statt der philologisch richtigeren Namensform Melanius die eingebürgerte Form Melania.

zunächst als Witwe in Rom, wohl in Fühlung mit den dortigen asketischen Zirkeln, gelebt hatte,²⁹ begibt sich³⁰ im Jahre 372 von Rom über Ägypten, wo sie die Wüstenväter besucht, nach Jerusalem und begründet dort ein Kloster.³¹ Ebenso handelt die Witwe Paula 10 Jahre später, sie wird durch die Bischöfe Epiphanius von Salamis und Paulin von Antiochien, die 382 in Rom weilen, zum Verlassen der patria entflammt und reist unter Zurücklassung ihrer Kinder trockenen Auges in den Orient.³² In Bethlehem baute sie in Seelengemeinschaft mit dem heiligen Hieronymus ein Kloster und hinterließ ihrer Tochter das Vorbild ihres Glaubens und ihre Schulden.³³

Einige der ältesten monastischen Gruppen entstehen so aus einem Familienkern.

Das Zusammenfließen der von jeher im Abendland geübten Virginität mit den vom Orient kommenden Anregungen wird an Papst Damasus deutlich. Er verfaßt Schriften über Virginität in Versen und Prosa,³⁴ seine Schwester Irene war geweihte Jungfrau³⁵ – andererseits begünstigt er den Hieronymus, der für orientalische Askese und die Formen des ägyptischen Mönchtums wirbt.³⁶

Es könnte scheinen, als sei die monastische Bewegung in Rom vor allem von der aristokratischen Damenwelt getragen worden. Aber es existiert daneben eine Reihe anderer asketischer Lebensformen, die auf das Mönchtum hin tendieren und an denen auch Männer beteiligt sind. Das Syneisaktentum, das Zusammenleben von Jungfrauen und männlichen Asketen, gegen das Hieronymus polemisiert,³⁷ zeigt, daß es weiterhin männliche Asketen gibt – so auch in der Gemeinde der Luciferaner³⁸ – und daß die vormönchischen Formen der Askese sich zäh bewahren. Wichtig sind die Jungfrauen und Asketen, die offenbar Pneumatiker sind und sich über die Geschlechtsunterschiede hinwegsetzen: die Jungfrauen tragen Männerkleidung, schneiden sich die Haare kurz, andere affektieren die Rückkehr ins unschuldige Kindesalter und tragen Kinderkapuzen. Die Männern lassen sich die Haare lang wachsen wie Frauen,

²⁹ Vgl. den schwülstigen Bericht des Paulin v. Nola, ep. 29, 7–14. CSEL 29. S. 252–62.

³⁰ Einer ihrer Sklaven hat schon zuvor Rom verlassen, um im Orient Mönch zu werden. Hier. ep. 3, 3. CSEL 54, S. 14. Zur Abreise 372 s. *Murphy* (s. o. Anm. 28) S. 66–67.

³¹ Palladius, Hist. Laus. 46. S. 134–36 (Butler) Zur Chronologie vgl. *Rampolla* (s. o. Anm. 26) S. 65–67.

³² Hier. ep. 108, 6, 1–4. CSEL 55, S. 310, 21–312, 6.

³³ Hier. ep. 108, 30, 1. CSEL 55, S. 348, 22–24: Testis est Iesus ne unum quidem nummum ab ea filiae derelictum, sed ut ante iam dixi, derelictum magnum aes alienum . . . Ähnlich drückt sich, wenn ich nicht irre, *F. Cavallera*, S. Jérôme, Löwen 1922, aus.

³⁴ Hier. ep. 22, 22, 3. CSEL 54, S. 175, 2–4.

³⁵ *Gordini*, *Origini* (s. o. Anm. 1) S. 231 zu Irene.

³⁶ Damasus las die Briefe, die Hieronymus in der Wüste verfaßt hatte und schrieb sie sich ab, Hier. ep. 35, 1 (Damasi ad Hier.) CSEL 54, S. 265, 9–11.

³⁷ Hier. ep. 22, 14. CSEL 54, S. 161–62.

³⁸ Der Presbyter Macarius. Marcellinus et Faustinus, De conf. uerae fidei. CSEL 35, 1, S. 28, 14–21.

beladen sich mit Ketten, tragen Bart, schwarzes Pallium und gehen barfuß in der Kälte.³⁹ Dazu gibt es orientalische Parallelen. Wir stoßen hier auf die frühe, pneumatisch-gnostische Schicht des Mönchtums, die Reitzenstein aufgedeckt hat. Diese Asketen führen das engelgleiche Leben, sie sind durch Askese Pneumatiker und als solche schon im Stand der Endvollendung, wo es weder Mann noch Weib mehr gibt, sondern alle werden sein wie die Engel Gottes. Diese Askese ist zugleich das philosophische Leben, Bart und Pallium der Männer zeigen den Einfluß der philosophischen Askese auf das mönchische Leben, wie schon bei Novatian. Neben diesen Leuten gibt es Gruppen von Männern, die zu zweien, dreien oder wenig mehr zusammenleben, ohne Obere, sich von Handarbeit ernähren, Kleideraskese und eine strenge Fastenpraxis beobachten. Auch dies ist ein archaischer Typ, der in die Zeit vor der Entstehung des eigentlichen Mönchtums zurückreicht. Denn diese Asketen behalten ihren Wohnsitz in der Stadt und verlassen sie nicht, wie die eigentlichen Mönche. Auf Import dieses Typus aus dem Orient könnte die koptische Bezeichnung *remnuoth* bei Hieronymus⁴⁰ deuten, aber dieser Schluß ist keineswegs zwingend. Hieronymus liebt es, seine Briefprosa mit exotischen Ausdrücken zu verfremden, zudem hat er an der betreffenden Stelle zunächst ägyptische Verhältnisse im Blick. Daß diese Gruppe in Rom und Italien nach dem Zeugnis des Hieronymus die größte Zahl von Asketen stellt, weist vielmehr auf eine längere, selbständige Entwicklung im Abendlande hin.⁴¹

Endlich finden wir 387 richtige Männer- und Frauenklöster in Rom, Augustin hat sie in diesem Jahre kennen gelernt. Seine Beschreibung: Organisation unter einem Abt, Handarbeit, strenge aber nicht gesetzliche Nahrungsaskese, die auf das Ziel der Liebe hin ausgerichtet ist – niemand soll dadurch betrübt und zurückgesetzt werden⁴² – deutet auf pachomianischen Typ dieser Klöster.⁴³ Das eigne Mönchtum Augustins ist durch dieses römische Mönchtum pachomianisch mitgeprägt worden.

Das Gesagte zeigt, daß die Rolle des Athanasius für das werdende Mönchtum in Rom nicht überschätzt werden darf. Die pneumatischen Asketen und die *remnuoth* können nicht auf ihn zurückgeführt werden. Neben ihm muß der Einfluß der Wandermönche in Rechnung gestellt werden, die vom Orient nach Rom kamen,⁴⁴ auch Martin v. Tours weilte als wandernder Anachoret kurz vor 360 in Rom.⁴⁵

³⁹ Hier. ep. 22, 27–28. CSEL 54, S. 184–85.

⁴⁰ Hier. ep. 22, 34. CSEL 54, S. 196, 16–197, 13. Benedikt, Reg. 1, 6 nennt sie *sarabaitae*.

⁴¹ Sie könnten unter den *continentes* mitgemeint sein, denen ein Gesetz Valentians I. v. J. 370 (PL 13, 575–76) die Erbschleicherei verbietet. Hier. ep. 52, 6 nennt diese *continentes monachi*. Schon *Grütmacher*, Art. *Sarabaiten*, RE 17 (1906) S. 481, 55–56 sieht in ihnen Fortsetzer des alten Asketenstandes.

⁴² *De mor. eccl. cath.* 1, 70–71.

⁴³ Vgl. den Bericht des Palladius über die ägyptischen Pachomiusklöster *Hist. Laus.* 32.

⁴⁴ Vgl. Palladius, *Hist. Laus.* 37 und 45, S. 109 ff.; 132 f. (Butler). Zur Wanderaskese s. *H. von Campenhausen*, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchl. u. frühmittelalterlichen Mönchtum*. Tübingen 1930.

⁴⁵ Sulpicius Severus, *Vita Martini* 6, 7. CSEL 1, S. 117.

Für das übrige Italien⁴⁶ haben wir Nachrichten nur dort, wo eine bedeutende Persönlichkeit auch Licht über ihre Umgebung verbreitet, so aus dem Umkreis des Ambrosius und Hieronymus. Die ersten Spuren des Mönchtums zeigen sich um 350 oder kurz zuvor in Vercelli. Wir hören von Ambrosius, daß Eusebius, Bischof von Vercelli, sich der Virginität ergeben hatte⁴⁷ und schon vor seinem Exil, also vor 355, in mönchischer Form lebte.⁴⁸ Das Mönchtum des Eusebius von Vercelli ist zweifellos ein Ableger der römischen asketischen Bewegung, denn Euseb war Lektor in Rom gewesen.⁴⁹ Ambrosius freilich breitet die orientalischen Farben der Wüstenanachorese über die Askese des Euseb, sein Exil stellt er als einen Fall asketischer Heimatlosigkeit dar.⁵⁰ Für den Abendländer schwebt um das orientalische Mönchtum ein Hauch von 1001 Nacht, auch Hieronymus umgibt seine asketische Schriftstellerei mit dem lockenden Reiz orientalischer Basare.⁵¹ – Euseb bewog seine Kleriker zum asketischen Leben, sodaß in Vercelli eine Art von Klerikerkloster entstand.⁵² Wir wissen nicht, ob das vor seinem Exil oder nach seiner Rückkehr aus dem Orient, die nicht vor 363 erfolgte, geschehen ist.

Neben Vercelli bietet Mailand die frühesten Zeugnisse. In Mailand lebt Martin v. Tours um 357 als Klausner in einer Zelle, bis er von dem arianischen Bischof vertrieben wird.⁵³ Mit Ambrosius⁵⁴ beginnt das eigentliche Mönchtum in Mailand. Auch hier wirken römische Einflüsse. Ambrosius ist von Rom her, wo in seiner Knabenzeit seine Schwester Marcellina im mütterlichen Hause als virgo lebte, mit asketischen Lebensformen vertraut. Er kennt auch das orientalische Mönchtum. Als er sich seiner Wahl zum Bischof entziehen will, erwägt er den Rückzug in die Philosophie, und das heißt doch wohl das Ausweichen in die Anachorese.⁵⁵ So wirbt⁵⁶ er für die im Abend-

⁴⁶ *Gregorio Penco*, La Vita monastica in Italia all'epoca di S. Martino di Tours (S. Martin et son temps. Mémorial du XVI^e centenaire des débuts du monachisme en Gaule. Stud. Anselm. 46, Rom 1961, S. 67–83). – *Ders.*, Storia del monachesimo in Italia dalle origine alla fine del Medio Evo, cap. I: Il monachesimo in Italia prima di S. Benedetto. Roma 1961.

⁴⁷ *Propositum virginitatis instituit*. Ambrosius, Serm. 56, 3. PL 17, 744. E. Crovella, S. Eusebio di Vercelli. Vercelli 1961.

⁴⁸ *Ambr. ep. 63, 71*. Das Leben in der Zelle (monasterium) stahlte Euseb für die Entbehrungen des Exils.

⁴⁹ *Hier. De vir. ill. 96*.

⁵⁰ *Ambr. ep. 63, 68*.

⁵¹ Er hat Paulus von Concordia seine Vita Pauli übersandt und kündigt mehr dergleichen an: *habemus et alia condita, quae cum plurimis orientalibus mercibus ad te . . . nauigabunt*. ep. 10, 3. CSEL 54, S. 38, 5–12.

⁵² *Ambr. Serm. 56, 4*.

⁵³ *Sulp. Sev., Vita Mart. 6, 4*. CSEL 1, S. 116.

⁵⁴ *Ernst Bickel*, Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustinus, Neue Jahrb. für das klass. Altertum Bd. 19, Leipzig-Berlin 1916, S. 437–474. – *L. Th. Lefort*, Athanase, Ambroise et Chenoute sur la virginité. Muséon 38 (1935) 55–73. – *A. Roberti*, S. Ambrogio e il monachismo. La Scuola cattolica 68 (1942) 140–59; 231–52.

⁵⁵ *Paulinus, Vita Ambrosii 7* (ed. G. Krabinger, S. Ambrosii De off. ministr. cum Paulini libello de Vita S. Ambrosii, Tübingen 1857, S. 4.)

⁵⁶ Daß sich Jungfrauen aus Mauretanien von Ambrosius weihen lassen, ist freilich

land seit jeher bekannte *virginitas* im Anschluß an die römische Praxis⁵⁷ mit gewissen orientalischen Einschlägen.⁵⁸ er bewundert die Anachoreten⁵⁹ und in den kirchlich aktiven Kreisen Mailands wird die *Vita Antonii* eifrig gelesen, so daß sie von daher auch Augustin bekannt wird.⁶⁰ Vor allem befindet sich unter der Schutzherrschaft des Ambrosius ein Männerkloster vor den Mauern Mailands, aber noch im bebauten Stadtgebiet.⁶¹ Es steht unter Leitung eines Presbyters,⁶² dem Ambrosius selbst direkte Weisungen in Klosterangelegenheiten erteilt.⁶³ Zu dieser straffen Bindung an die Autorität des Bischofs paßt auch die materielle Unterhaltung des Klosters durch Ambrosius.⁶⁴ Sollten wir die Ordnung dieses mailänder Klosters in dem zur *Regula Augustini* gerechneten *Ordo monasterii* vor uns haben?⁶⁵

Ambrosius interessiert sich auch für die Schicksale einer Gemeinschaft von Jungfrauen in Verona, die er selbst als *monasterium* bezeichnet⁶⁶ und einer anderen in Bonona,⁶⁷ die 20 Jungfrauen umfaßt. Ihr Tageslauf besteht in Psalmodie und Handarbeit für den Lebensunterhalt. Daneben gibt es in Bonona noch *virgines*, die in Privathäusern leben.⁶⁸

Für Aquileja bezeugt Rufin ein Männerkloster im Jahre 370.⁶⁹ Es scheint, daß der Klerus in Aquileja damals asketisch lebte.⁷⁰ In der weiteren Umgebung Aquilejas gibt es zur gleichen Zeit in Haemona eine Gemeinschaft von *virgines*⁷¹ und auch ein Mönch daselbst taucht in der Korrespondenz des Hieronymus auf.⁷² Natürlich ist es nicht ausgeschlossen, das Mönchtum in

weniger auf Ausstrahlung der *Virginitätspropaganda* des Ambrosius nach Afrika zurückzuführen, als darauf, daß diese Jungfrauen durch Barbareneinfälle aus ihrer Heimat vertrieben worden waren. Ambr. De *virginibus* 1, 10, 57 und 59. PL 16 (1880), 216 A/B.

⁵⁷ De *virginibus* 3, 1–2: Wiedergabe der Rede des Papstes Liberius über *Virginität*. Dazu E. Caspar, ZKG 46 (1927) 346–355.

⁵⁸ Die *virginitas* als engelgleiches Leben De *virg.* 1, 3; 11, 11; 1, 52. Doch siehe unten das zu Cyprian Bemerkte. Die Stichworte der *angelorum militia* sind nach Ambr. ep. 63, 82: *Dei laudes*, Bußstimmung, *lectio*, ständige Beschäftigung. Die *virginitas* ist Kampf mit den Dämonen: De *virg.* 1, 4, 19. PL 19 (1880), 205.

⁵⁹ Exaem. 3, 5, 23. CSEL 32, S. 74.

⁶⁰ Confess. 8, 6, 14.

⁶¹ *Extra urbis moenia* Conf. 8, 6, 15; das Kloster gehört zu denen qui in *civitatibus* degunt, De *Mor. eccl. cath.* 1, 70.

⁶² De *mor. eccl. c.* 1, 33.

⁶³ Ambrosius verfügt, daß zwei entlaufene Mönche, die Wiederaufnahme begehrt haben, ausgeschlossen bleiben. Ambr. ep. 63, 8–9. PL 16, 1242.

⁶⁴ Sub *Ambrosio nutritore*. Aug. Conf. 8, 6, 15. – Auf engen Zusammenhang des Klosters mit Ambrosius deutet auch die Aufbewahrung eines Briefes an Ambrosius aus dem Orient, der erst nach seinem Tode eintraf, in diesem Kloster. Paulinus, *Vita S. Ambrosii* 49 (ed. G. Krabinger (s. o. Anm. 55), S. 25).

⁶⁵ Siehe unten zu Anm. 50b, Teil 4b.

⁶⁶ Ambr. ep. 5, 19. PL 16, 935.

⁶⁷ Ambr. De *virgin.* 1, 10, 16. PL 16, 216.

⁶⁸ Ambr. ep. 5, 16–17. PL 16, 934–35.

⁶⁹ Rufinus, *Apol.* 1, 4. PL 21, 543.

⁷⁰ Hier. *Chronik* z. J. 378: *Aquileienses clericis quasi chorus beatorum habentur.*

⁷¹ Hier. ep. 11. CSEL 54, 39–40.

⁷² Hier. ep. 12, 4. CSEL 54, S. 42, 14: *conseruo sermonem conseruus inperitias.*

Aquileja mit dem Aufenthalt des Athanasius im Jahre 345 in Verbindung zu bringen.⁷³ Aber es gibt so viele andere Möglichkeiten, daß man sich hier des Urteils enthalten sollte – so ist z. B. nach Hieronymus der palästinensische Mönchpatriarch Hilarion mit einem Begleiter bis nach Dalmatien gekommen.⁷⁴

Eine wichtige Erscheinung im italienischen Mönchtum des 4. Jahrhunderts sind die Inseleremiten, die sich in die Einöde der Inseln vor der italienischen Küste zurückziehen. Auch hier eröffnet für uns Martin v. Tours die Reihe, der sich um 358 nach seiner Austreibung aus Mailand mit einem Gefährten auf die Insel Gallinaria begibt und dort im Stil eines ägyptischen Wüstenheiligen lebt.⁷⁵ Etwa 374 geht Bonosus, ein Freund des Hieronymus, als Eremit auf eine Felseninsel⁷⁶ und viele Unbekannte handeln ähnlich. Es bilden sich auf den Inseln Eremitenkolonien und Inselklöster, Ambrosius schwärmt von der Psalmodie der Heiligen, die sich mit dem ewigen Rauschen des Meeres vermischt.⁷⁷

Dazu gibt es in den Städten Italiens die kleinen Asketengruppen, die Hieronymus *remnuoth* nennt.

Während wir über Nord- und Mittelitalien doch einige Nachrichten haben,⁷⁸ wissen wir über die Anfänge des Mönchtums in Süditalien gar nichts. Der Anachoret Hilarion soll zwar, wie Hieronymus behauptet,⁷⁹ auch in Sizilien gewesen sein. Auf festem Boden stehen wir aber erst, als der Gallier Paulinus sich 395 in Nola niederläßt und dort mit seiner Frau und seinen Begleitern eine asketische Gemeinschaft bildet. Die jüngere Melania und ihr Gatte Pinianus, die der römischen asketischen Bewegung angehören, richten zwischen 406 und 410 auf ihren Gütern in Campanien und Sizilien Hausklöster ein.⁸⁰

Bei einer zusammenfassenden Übersicht über das italienische Mönchtum des 4. Jahrhunderts ist es schwierig, das beginnende Mönchtum von den alten Formen der abendländischen Virginität abzuheben. Das, was beginnendes

⁷³ Spreitzenhofer (s. o. Teil 1, Anm. 3), S. 19.

⁷⁴ Hier. Vita Hilarionis 39. PL 23 (1883), 50. – Sozomenos h. e. 5, 10 (von Hieronymus abhängig). Ob Hieronymus hier seinem Heimatland bloß eine literarische Reverenz erweist?

⁷⁵ Sulp. Sev. Vita Mart. 6, 5. CSEL 1, S. 116–17.

⁷⁶ Hier. ep. 3, 4. CSEL 54, S. 15–16.

⁷⁷ Exaem. 3, 5, 23. Augustin korrespondiert mit den Mönchen der Insel Capraria, ep. 48 (verf. ca. 398). Die römische Witwe Fabiola unterstützt die Mönche auf den Inseln, an der Küste des adriatischen Meeres und in Volscorum provincia, Hier. ep. 77, 6. CSEL 55, S. 44, 5–9. Im Jahre 418 erregt sich Rutilius Namatianus (De reditu suo, v. 439–52; 515–26) über das schmutzige, lichtscheue Gesindel der Mönche, welches die Inseln bevölkert. – Zur archäologischen Ergänzung der literarischen Quellen vgl. T. O. De Negri, Incontri di storia e di archeologia. Il cenobio del Tinetto e il monachesimo nelle „isole“ del Golfo. Bolletino Ligustico 9 (1957) 45–62.

⁷⁸ Klöster in Volscorum provincia sind durch Hier. ep. 77, 6 bezeugt. Über die Provinz Valeria s. C. Rivera, Per la storia dei precursori di S. Benedetto nella provincia Valeria (Bulletino dell'Istituto Storico Italiano 47, Rom 1932, 25–49). Es ergibt sich nichts Zuverlässiges für das 4. Jahrhundert. – Die Lage des Klosters Pinetum, in dem Rufin um 398 weilte (Praef. in Regul. S. Basilii, Holstenius, Codex Regularum I, Augsburg 1759, S. 67) ist ungewiß.

⁷⁹ Hier. Vita Hilar. 35–36. PL 23 (1883), 48–49.

⁸⁰ Palladius, Hist. Laus. 61, S. 156, 21–23 (Butler).

Mönchtum anzeigt: die Verschärfung und Systematisierung der Askese, die Trennung von der Umwelt, die bis zum Verlassen der Stadt geht, vollzieht sich teils im Rahmen der alten Formen, teils in Übernahme orientalischer Formen. Wir finden zwischen 350 und 360 einzelne Fälle von Mönchtum in Rom und Norditalien (Asella, Euseb v. Vercelli, Martin v. Tours, wahrscheinlich auch die remnuoth und die pneumatischen Mönche.)⁸¹ Zwischen 370 und 380 akzentuiert sich die Bewegung, wir hören von einem Kloster in Aquileja, der Zug der monastischen Gruppen aufs Land verstärkt sich, die Anachorese auf die Inseln kommt in Mode, die Hochschätzung des ägyptischen Mönchtums drückt sich in Pilgerfahrten zu den Vätern der Wüste aus.⁸² Um 385 sind uns Klöster in Mailand und Rom bezeugt.

Neben dem stetigen Einfluß des Orients durch Wandermönche, Reisende und die literarische Wirkung der Vita Antonii, zu der die etwa 373 einsetzende monastische Propaganda des Hieronymus tritt,⁸³ ist die Ausstrahlungskraft der asketischen Bewegung in Rom bemerkenswert. Sie wirkt auf Vercelli durch Eusebius, auf Mailand und darüber hinaus⁸⁴ durch Ambrosius und auf Süditalien durch die jüngere Melania. Ja, Einflüsse nach Gallien durch die ältere Melania⁸⁵ und nach Nordafrika durch Augustin und die adligen Familien sind feststellbar. Diese Ausstrahlung ist weithin ein soziologisches Phänomen, sie ist mitbedingt durch die hohe soziale Stellung und die weltweiten Verbindungen der Träger dieser Askese.⁸⁶

b) Gallien¹

Die Anfänge des Mönchtums in Gallien werden gewöhnlich auf Martin v. Tours zurückgeführt, allenfalls weist man noch auf den Aufenthalt des Athanasius in Trier (336/37) hin. Über die vormönchische Askese in Gallien hören wir wenig. Unter den Märtyrern von Lyon und Vienne im Jahre 177

⁸¹ Der zu den „Pneumatikern“ gehörende Asket Antimus lebte geraume Zeit vor 384 in Rom. Hier. ep. 22, 28. CSEL 54, S. 188, 5.

⁸² Wir akzeptieren hier Ergebnisse *Gordinis* (s. o. Anm. 1).

⁸³ Fabiola kann die ep. 14 des Hieronymus, welche einen Lobpreis der Anachorese enthält, auswendig. Hier. ep. 77, 9. Zum Mönchtum des Hieronymus vgl. *P. Antin*, Le monachisme de S. Jérôme. Mém. Bénédictins, publiées à l'occasion du XIV^e centenaire de la mort de S. Benoît. Abbaye S. Wandrille 1947, S. 71. 113.

⁸⁴ Die Jungfrau Indicia in Bologna (= Bonona) hat in Rom mit Ambrosius Schwester Marcellina zusammengelebt. Ambr. ep. 5, 21. PL 16 (1880), 936.

⁸⁵ S. unten das zu Paulin von Nola Gesagte.

⁸⁶ Die ältere Melania reist 403 nach Sizilien und Nordafrika ab, Rampolla (s. o. Anm. 26) S. 103 u. 105. Später kommt die jüngere Melania und andere auf der Flucht vor den Westgoten nach Nordafrika, sie gründet Klöster in Thagaste.

¹ Eine Übersicht über das frühe gallische Mönchtum bei *Mabillon*, Annales Ord. S. Benedicti, Buch I c. 20–83. – *J. M. Besse*, La vie des premiers moines gallo-romains. RBén. 18 (1901) 262–79. – *Ders.* Les moines de l'ancienne France (Période gallo-romaine et mérovingienne) Paris 1906. – *Terence P. Mc. Laughlin*, Le très ancien droit monastique de l'occident. Diss. Straßburg. Poitiers 1935 (behandelt die merovingische Epoche). – *Chr. Courtois*, L'évolution du monachisme en Gaule de St. Martin à St. Columban (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Bd. IV, Spoleto 1957, 47–72). – *P. Andrieu-Guitrancourt*, La vie

wird ein Asket erwähnt,² und so hat es natürlich auch virgines gegeben, obwohl sie erst im Jahre 368 durch einen Text des Codex Theodosianus ausdrücklich bezeugt werden.³ Als Martin v. Tours Bischof ist, also nach 370, existieren virgines, die abgeschlossen in ihrem Hause leben⁴ und Jungfrauen-gemeinschaften,⁵ die sich klösterlichen Formen nähern.⁶ Andererseits setzen virgines alten Stils den orientalischen monastischen Ideen Widerstand entgegen.⁷ Das alles beweist, daß es die vormönchische Schicht der virgines in Gallien ebenso wie in den anderen Provinzen gegeben hat. Wahrscheinlich gehört auch Hilarius v. Poitiers in die Vorgeschichte des gallischen Mönchtums. Dafür spricht der energische Wunsch Martins, nachdem er die asketische Laufbahn im Jahre 356 eingeschlagen hat, mit Hilarius zusammen zu sein.⁸ Und die von Sulpicius Severus erwähnten fratres in der Umgebung des Hilarius⁹ sind sicher Asketen¹⁰ und zwar abendländischen Typs, da Hilarius vor seinem Exil keine Beziehungen zum Orient hatte. Auch Sozomenos nennt Hilarius unter den Abendländern, die philosophisch, d. h. mönchisch lebten.¹¹ Man muß also damit rechnen, daß es vor und neben Martin v. Tours in Gallien eine asketische Bewegung gibt, die auf das Mönchtum hin tendiert.

Der eigentliche Propagator des Mönchtums in Gallien ist natürlich Martin v. Tours.¹² Martin hat nach seiner Entlassung aus dem Militärdienst i. J.

ascétique à Rouen au temps de saint Victrice. RechSR 40 (1951/52) (Mél. Jules Lebreton Bd. II) 90–106. – S. G. Luff, A Survey of Primitive Monasticism in Central Gaul (c. 350 to 700). The Downside Review 70 (1952) 180–203.

² Euseb, h. e. 5, 3: Alkibiades, der nur Brot und Wasser genießt, aber zurechtgewiesen wird.

³ CTh 13, 10, 4. Die Quellenzeugnisse über die Virgines in Gallien bei R. Metz, Les vierges chrétiennes en Gaule au IV^e siècle (Saint Martin et son temps, s. o. Teil 1, Anm. 6) S. 109–32.

⁴ Sulp. Sev. Dial. 2, 12, 1–6. CSEL 1, S. 194.

⁵ Sulp. Sev. Dial. 2, 8, 7–9 ibid. S. 190.

⁶ Monasterium puellarum. Sulp. Sev. Dial. 2, 11, 1. S. 192.

⁷ Sulp. Sev. Dial. 2, 8, 3. S. 190.

⁸ Sulp. Sev., Vita Mart. 5, 1.

⁹ Sulp. Sev. Vita Mart. 5, 3.

¹⁰ J. M. Besse, RBén 18 (1901), S. 265 u. Anm. 3; Courtois (s. o. Anm. 1) S. 47, Anm. 1.

¹¹ Sozomenos, h. e. 3, 14, 41 (GCS 50, S. 125).

¹² E. Ch. Babut, S. Martin de Tours. Paris 1912. – H. Delehay, S. Martin et Sulpice Sévère. Anal. Boll. 38, Brüssel 1920, S. 5–136 (Kritik an Babut). – C. Jullian, Notes Gallo-Romaines. Remarques critiques sur les sources de la vie de S. Martin. RevEtAnc. 24 (1922) 37–47; 123–28; 229–35; 306–12 und 25 (1923) 49–55; 139–43; 234–49. – E. Griffe, La Gaule chrétienne, Bd. I, Paris 1947, S. 199–220. – W. Schatz, Studien zur Gesch. und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums, Diss. (Masch) Freiburg/Br. 1957. Hier Kritik der Chronologie von Delehay auf S. 270–78; 285–86. – Saint Martin et son temps, Stud. Anselm. 46, Rom 1961. Darin: E. Griffe, S. Martin et le monachisme gaulois, S. 3–24; J. Fontaine, Vérité et fiction dans la chronologie de la Vita Martini, S. 189–236. – E. Griffe, La chronologie des années de jeunesse de saint Martin. Bull. litt. ecclés. 62, Toulouse 1961, S. 114–18. – J. Fontaine, Sulpice Sévère a-t-il travesti S. Martin en martyr militaire? Anal. Boll. 81 (1963) 31–58.

356¹³ und nach kurzem Aufenthalt in Poitiers zunächst das Leben eines Wanderasketen geführt. Wir hörten schon von seiner Zelle in Mailand und seinem Eremitenleben auf der Insel Gallinaria. Als Hilarius v. Poitiers 360 aus dem Exil zurückkehrt, läßt sich Martin in der Nähe von Poitiers¹⁴ nieder. Man darf nicht von einer Klostergründung sprechen. Martin lebt als Anachoret in einer Zelle und in seiner Nähe siedeln sich allmählich Jünger an,¹⁵ es handelt sich um eine Anachoretenkolonie. Dasselbe ist der Fall bei dem sogenannten Kloster Marmoutiers, das Martin kurz nach 370, als er Bischof von Tours geworden war, gründete. Wieder baut er sich eine Zelle und wieder sammeln sich fratres um ihn, die sich am Abhang des Loire-Ufers, jeder für sich, Höhlen ausgraben. Allerdings finden sich Anfänge einer Organisation gemeinschaftlichen Lebens. Der einzelne Mönch darf keinen Besitz haben, alles Gut wird gemeinsam verwaltet. Es gibt gemeinsame Mahlzeiten und Gebetsversammlungen, als Kleidung dienen Gewebe aus Kamelhaaren.¹⁶ Die Brüder arbeiten nicht, die Kirche von Tours sorgt für ihren Unterhalt.¹⁷ Nur die jüngeren Mönche schreiben Bücher ab, die älteren widmen sich dem Gebet. Mönche, die meinen, der Vollkommenheit nahe gelangt zu sein, verlassen die Gemeinschaft und bauen sich eine Zelle in der Einsamkeit, die wieder zum Keim einer Anachoretengemeinschaft wird.¹⁸ Das Mönchtum Martins ist orientalischen und zwar antonianischen Typs. Von Pachomius unterscheidet ihn die Ablehnung der Arbeit und die lockere Organisation, die mehr auf die Person Martins als auf eine feste Regel gegründet ist.¹⁹ Wir finden in Ägypten Mönchskolonien unter Jüngern des Antonius, die dem sogenannten Kloster von Marmoutiers sehr ähnlich sehen.²⁰ Man muß annehmen, daß Martin als Soldat auch im Orient gedient hat und dort das ägyptische Mönchtum kennen lernte.²¹

Die Vorstellungswelt Martins geht, wie seine von Sulpicius Severus überlieferten Äußerungen zeigen, von den altkirchlichen Anschauungen über das christliche Leben aus, die Orient und Okzident gemeinsam sind: Almosengeben, Virginität²² und Verlassen der Welt in der Nachfolge Christi.²³ Das

¹³ Für die schwierigen Probleme, welche die Chronologie der Vita Martini aufgibt, verweise ich auf die in Anm. 12 genannten Schriften von *Delehaye*, *Schatz* und *Fontaine*.

¹⁴ In Ligugé. Gregor v. Tours, *Virtutes S. Martini*, 4, 30: Locotigiacense monasterium.

¹⁵ Sulp. Sev. *Vita Mart.* 7, 1–5. Beachte die fratres auf S. 117, 17.

¹⁶ *Vita Mart.* 10, 3–9. S. 120, 4–27.

¹⁷ Sulp. Sev. *Dial.* 3, 14, 6. CSEL 1, S. 212, 23–24.

¹⁸ So der Mönch Clarus, *Vita Mart.* 23, 1–2, S. 132. Vgl. *Schatz*. S. 375.

¹⁹ Siehe *Schatz* aaO.

²⁰ . . . redeuntes ex Thebaide vidimus montem quemdam praeruptum fluvio inminentem, elatione minacis saxi, aspectu etiam ipso terribilem, in quo erant per ipsa praecipitia speluncae difficilis adscensus. In his monachorum plurimi commanebant, quorum pater erat nomine Pithyrion. Hic et ex discipulis beati Antonii fuit . . . Rufinus, *Hist. Monach.* 13, PL 21 (1878), 432 C.

²¹ Diese Vermutung äußern unabhängig voneinander *Schatz* S. 284 und *Fontaine* (s. o. Anm. 12), *Vérité et fiction* S. 205.

²² Sulp. Sev. *Dial.* 2, 10, 1–6.

²³ *Vita Mart.* 25, 4.

Mönchtum ist eben zunächst entschiedene Verwirklichung des christlichen Lebens oder dessen, was man dafür hielt. Dazu gehört auch die Nachahmung der Apostel durch die Armut des einzelnen, durch gemeinsame Verwaltung des Besitzes in Marmoutiers²⁴ und durch Wanderungen im Dienste der Verkündigung.²⁵ Die Missionstätigkeit Martins ist zudem im Rahmen des mönchischen Kampfes gegen die Dämonen zu verstehen – das Mönchsleben ist ein ständiges Ringen mit den Dämonen.²⁶ Die Mission bezweckt in erster Linie die Zerstörung der Wohnsitze der Dämonen, der heidnischen Heiligtümer, und dadurch die Gewinnung der bisher gefangenen Seelen.²⁷ Auf das frühe, orientalische Mönchtum weist der starke charismatische Einschlag bei Martin. Die Frucht seiner Askese ist zeitweise Begnadung mit der Vollmacht des Geistes.²⁸ Die Einzelheiten: Wunderkraft bis zur Totenerweckung,²⁹ Prophetie,³⁰ Unterscheidung der Geister,³¹ Leidenschaftslosigkeit³² und Verstehen der Schrift,³³ sind auf die hagiographische Übermalung durch Sulpicius Severus zurückzuführen, die sich an orientalischer Mönchsspiritualität orientiert.³⁴

Martin hat sich um Verbreitung des Mönchtums bemüht, an Stelle der zerstörten heidnischen Tempel gründet er Kirchen oder Klöster,³⁵ die wahrscheinlich zunächst mit Jüngern bevölkert wurden, die er mitbrachte. Trotz des oft ephemeren Charakters dieser Gründungen – die Mönche Martins sind ebensowenig dauernd sesshaft, wie er selbst³⁶ und zerstreuen sich offenbar größtenteils nach seinem Tode³⁷ – ist in der Gegend zwischen Seine und Garonne das Mönchtum im 5. und 6. Jahrhundert durchaus von Martin bestimmt. Man pflegt die Erinnerung an ihn und huldigt demselben individua-

²⁴ Nemo ibi quicquam proprium habebat, Vita Mart. 10, 6. S. 120, 14, bezieht sich auf Act. 4, 32 und entspricht ägyptischen Vorbildern, vgl. Athanasius, Vita Antonii 2.

²⁵ Vita Mart. 12 ff. Martin ist vere apostolicus, Vita M. 7, 7.

²⁶ Vita Mart. 6, 2. Dazu Schatz, S. 53–55.

²⁷ Vita Mart. 13, 1; 14, 1; 15, 1 usw.

²⁸ Uirtutum gratia. Sulp. Sev. Dial. 2, 4, 1 (Referat über eine Äußerung Martins).

²⁹ Vita Mart. 7, 16, 1 curationum . . . gratia.

³⁰ Sulp. Sev. Dial. 2, 14, 1–4.

³¹ Vita Mart. 11; 23, 2–11.

³² Vita Mart. 27, 1.

³³ Vita Mart. 25, 6.

³⁴ Vgl. die Analyse der Vita Martini bei Schatz, S. 53–68, die ergiebiger ist, als der Aufsatz von J. Gribomont, L'influence du monachisme oriental sur Sulpice Sévère (S. Martin et son temps, Rom 1961, S. 135–49).

³⁵ Vita Mart. 13, 9.

³⁶ Sie begleiten ihn auf seinen Wanderungen in wechselnder Zahl: Sulp. Sev. Dial. 2, 3, 1 S. 183, 1–2 iter cum eo . . . agebamus. Vita Mart. 11, 3 S. 121, 12 (paucis secum adhibitis fratribus); ep. 3, 7 S. 147, 21 (ita profectus cum suo illo, ut semper, frequentissimo discipulorum comitatu . . .). Ein Jünger Martins, Maximus, begibt sich in ein Kloster auf der Insula Barbari bei Lyon und verläßt dieses später wieder. Gregor v. Tours, De glor. conf. 22.

³⁷ Wir finden einige seiner Mönche in der Umgebung des Sulpicius Severus wieder: Gallus (Dial. 1, 1, 1; 1, 1, 5), Sabbatius (Vita Mart. 23, 7; Dial. 3, 1, 4), Euagrius (Dial. 3, 2, 8; 3, 1, 4), Refrigerius (Dial. 3, 1, 3), Victor (Paulin v. Nola ep. 23, 3). Siehe Besse, Les moines de l'anc. France (s. o. Anm. 1) S. 16–17; Schatz S. 262 A. 6.

listischen Wandertrieb.³⁸ Noch zu Lebzeiten Martins wurden aus dem Kreise seiner Mönche, unter denen sich auch Aristokraten befanden, einige zu Bischöfen gewählt und verbreiteten natürlich seine Ideen weiter.³⁹ Den wichtigsten Beitrag zur Nachwirkung Martins stiftete jedoch Sulpicius Severus mit seiner *Vita Martini*, die ungefähr gleichzeitig mit Augustins *Confessiones* entstand und den Namen Martins weit über die Grenzen Galliens hinaus berühmt machte.

Die anderen monastischen Ansätze im Gallien des 4. Jahrhunderts stehen für uns im Schatten Martins und sind in ihrer Eigenart nur schlecht erkennbar. Von den „Eremiten“, die um 380 in der Umgebung von Trier lebten⁴⁰ – eigentlich trifft die Bezeichnung „Eremiten“ nicht ganz zu, denn sie wohnen zu mehreren in einer Behausung – wissen wir nur, daß sie die *Vita Antonii* lasen. Woher in der kaiserlichen Residenz Trier, in der Athanasius, Martin v. Tours und zahlreiche Orientalen gewilt haben, die mönchischen Anregungen kamen, ist müßige Spekulation. Die „Eremiten“ von Trier sind ebenso wie die Mönche, die sich Ende des 4. Jahrhunderts auf den Inseln der gallischen Küste ansiedeln,⁴¹ eine Parallele zu gleichzeitigen Erscheinungen in Italien. Das legt nahe, daß wir sowohl mit mönchischen Berufungen unter direktem Einfluß des Orients rechnen müssen,⁴² wie mit wechselseitiger Beeinflussung zwischen Italien und Gallien.

Von Victricius von Rouen,⁴³ der in seiner späteren Lebenszeit mit Martin in Verbindung steht,⁴⁴ läßt sich nur sagen, daß er das Mönchtum im nördlichen Gallien gefördert hat.⁴⁵ Soweit sich aus den spärlichen Andeutungen

³⁸ *Malnory*, *Saint Césaire évêque d'Arles*, Paris 1894, S. 247–48. Eine angebliche 2. Auflage dieses Buches, die in den Bibliographien herumpunkt (z. B. bei *Altaner*, *Patrol.* 6 1960, S. 440) hat es nie gegeben.

³⁹ *Vita Mart.* 10, 8–9. Heros, Bischof v. Arles, der 412 vertrieben wurde, ist ein Schüler Martins: *Prosper chron.* z. J. 412.

⁴⁰ Augustin, *Conf.* 8, 6, 15: (quaedam casa) ubi *habitabant* quidam servi tui . . . F. Cavallera, *S. Jérôme, sa vie et son oeuvre*, Löwen 1922, S. 18–19 meint, Hieronymus sei in Trier mit dem Mönchtum in Berührung gekommen. Dann müßten die Trierer Mönche auf die Zeit vor 374 datiert werden. Vgl. die Hypothese v. *P. Courcelle* (*Recherches sur les confessions de S. Augustin*, Paris 1950 S. 181. 87), daß Hieronymus und Bonosus die von Pontitianus erwähnten Bekehrten seien.

⁴¹ *Mabillon*, *Annales Ord. S. Bened. lib. I c. 46*, S. 17–18.

⁴² Es sei auf die gallischen Pilgerreisen in den Orient hingewiesen, *Griffe*, *La Gaule chrétienne* Bd. I, Paris 1947, S. 290–91.

⁴³ *J. Mulders*, *Victricius van Rouaan. Leven en leer. Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 17 (1956) 1–25; 18 (1957) 19–40; 270–89.

⁴⁴ Victricius ist jünger als Martin. Er quittiert seinen Militärdienst ca. 366/67 (?) (*Griffe*, *Gaule chrét.* I, S. 227) infolge einer Berufung: *Christi amore succensus*. Paulin v. Nola, ep. 18. 7. *CSEL* 29, S. 134, 2. Vielleicht ist die legendäre Ausschmückung dieser Vorgänge in Paulins Brief (*ibid.* 7, S. 133. 35) auch ein Grund gewesen, aus dem Victricius einer Begegnung mit Paulinus auswich, Paulin. ep. 37, 1. *CSEL* 29, S. 317, 16–18. Zur Zeit dieser Berufung kann Martin noch nicht allzu bekannt gewesen sein. Später finden wir Victricius zusammen mit Martin in Vienne, Paulinus ep. 18, 9. *CSEL* 29, S. 136, 10–24 (um 386, *Griffe*, *Gaule chrét.* I, S. 227) in Chartres, *Sulp. Sev. Dial.* 3, 2 (i. J. 395? *Griffe*, *aaO.* S. 228).

⁴⁵ Im Gebiet der Moriner und Nervier und auf den Inseln, Paulinus *Nol.* ep. 18, 4. *CSEL* 29, S. 131, 7. 15. 22.

des Victricius etwas schließen läßt, scheint für ihn die Askese im Allgemeinen wichtig gewesen zu sein und erst von daher die Lebensform des Mönchtums.⁴⁶ Die Askese auch der Witwen und der continentes bezwingt die dämonischen Mächte.⁴⁷ Die Annahme von P. Andrieu-Guitrancourt, bei den monasteria im Sprengel des Victricius scheine es sich um isoliert lebende Asketen zu handeln, die nur die Mahlzeiten gemeinsam einnehmen,⁴⁸ ist möglich, aber aus den Quellen nicht zu belegen. Victricius ist für die Geschichte des Reliquienkultes eine ergiebigere Quelle als für die Geschichte des Mönchtums – er nimmt eine Realpräsenz der Heiligen (die zu einer göttlichen Substanz geworden sind) in den Reliquienpartikeln an⁴⁹ und versucht eine logische⁵⁰ und eine spekulative⁵¹ Begründung dafür. Diese massiv-magischen Vorstellungen charakterisieren freilich die Atmosphäre früher Mönchsfrömmigkeit.

Bei der spektakulären Bekehrung des aus Bordeaux stammenden Paulin von Nola, der sich 390 unter Aufgabe seiner Güter aus der Welt zurückzieht, wirken verschiedene Faktoren mit. Paulin kennt die römische asketische Bewegung. Die ältere Melania ist seine Verwandte,⁵² zudem hat er als hoher Beamter in Italien gewirkt. Er ist auch Martin von Tours begegnet und nennt ihn mit Ehrfurcht.⁵³ Aber erst schwere persönliche Schicksale bringen die von verschiedenen Seiten kommenden mönchischen Anregungen zum Durchbruch.

Endlich zeigt das Beispiel des Sulpicius Severus, daß in dieser Werdezeit des Mönchtums in Gallien neben dem Einfluß Martins noch andere Elemente im Spiel sind. Sulpicius Severus vollzieht trotz seiner Verehrung für Martin und trotz der Mahnungen seines Freundes Paulinus⁵⁴ nicht die Trennung von

⁴⁶ Er erwähnt die Mönche nur kurz und hebt ihre Askese hervor: Hinc monachorum limata jejuniis caterva densatur, De laude sanct. 3, PL 20 (1845), 445 B/C. Auf die Mönche (es folgen in der Aufzählung virgines, viduae, continentes) geht auch die Stelle: fides est quae jejunas et seras et aridas escas in humilitate deposcit, ibid. 12, col. 456 B. Dagegen werden den continentes (enthaltam lebende Eheleute) und den keusch lebenden Witwen breite Ausführungen gewidmet, col. 445 C–446 B.

⁴⁷ Irritatio potestatum est viduarum et continentium multitudo. De laude sanct. 3, PL 20 (1845) 446 A.

⁴⁸ P. Andrieu-Guitrancourt (s. o. Anm. 1) S. 93.

⁴⁹ Realpräsenz: In reliquiis igitur sunt (scil. die Apostel und Märtyrer) totius vinculo aeternitatis astricti, De laud. sanct. 11, PL 20, 454 B. Ebenda: Qui curat et vivit, qui vivit in reliquiis est. Die Parallele zum Abendmahl De laude s. 9, PL 20, 451 B–452 A. Victricius will angesichts der Zerteilung der Reliquien nachweisen: in parte totum esse posse (col. 452 C).

⁵⁰ Victricius bringt einige Scholien an die aristotelische Kategorienlehre und Logik, De laude s. 10, 452 B/C, nicht ohne sie zu beschimpfen: ibid. 11, 453 C.

⁵¹ Den Märtyrern sind die Eigenschaften der göttlichen Substanz verliehen worden. Ergo hoc martyr, quod prima virtus, et absoluta, inenarrabilisque substantia deitatis? dico idem esse per beneficium, non per proprietatem, per adoptionem, non per naturam. De laude s. 8. PL 20 (1845) 350 C. Es sind im Grunde dieselben Probleme wie in der Abendmahlslehre, vgl. Anm. 49.

⁵² Paulinus Nol. ep. 29, 4. CSEL 29, S. 251, 12.

⁵³ Paulinus Nol. ep. 18, 9. CSEL 29, S. 136, 10–12.

⁵⁴ Paulinus Nol. ep. 1 im Ganzen.

der Heimat, er zieht es vor, auf seinem Besitz⁵⁵ mit einigen Angehörigen und Freunden in mönchischer Askese zu leben. Damit knüpft Sulpicius Severus an die altkirchliche und abendländische Tradition der continentes an, die in ihren Häusern lebten⁵⁶ und modifiziert sie nach dem Vorbild der Askese Martins und der orientalischen Mönchsspiritualität.⁵⁷ Bei Sulpicius Severus kommt auch so etwas wie ein abendländisches Selbstbewußtsein zu Wort, welches die blinde Nachahmung der ägyptischen Askese im Abendland für unmöglich hält.⁵⁸ In beidem: Übernahme östlicher Spiritualität und Achtsamkeit auf die anderen Lebensbedingungen des Abendlandes, ist der Weg angedeutet, auf dem Cassian weiterschreiten wird.⁵⁹

c) Spanien¹

Für die Anfänge des spanischen Mönchtums lassen uns die Quellen fast völlig im Stich. Zwar ist Askese schon früh bezeugt² und Ossius von Cordoba, Konstantins erster Hofbischof, hat eine Schrift über Virginität geschrieben.³ Athanasius behauptet, daß man auch in Spanien von Antonius

⁵⁵ In Primuliacum, ep. 31, 1. CSEL 29, S. 267, 13; 32, 7, S. 282, 22. Zur Lokalisation von Primuliac s. *Griffe*, S. Martin et le monachisme gaulois (s. o. Anm. 12), S. 9 Anm. 16.

⁵⁶ Virgines und continentes auch in Rouen, Victricius, De laude s. 3, PL 20 (1845), 445.

⁵⁷ Die Kenntnis dieser Mönchsspiritualität, die sich nicht völlig mit der athanasianischen der Vita Antonii deckt, sondern zuweilen an Euagrius Ponticus erinnert, geht aus den Beobachtungen, die *Schatz* S. 52 ff. zur Vita Martini macht, hervor. Sulpicius Severus ist aber auch mit der mönchischen Propaganda des Hieronymus vertraut. Dial. 1, 9–10 ist Hier. ep. 22 für die Schilderung des ägyptischen Mönchtums benutzt.

⁵⁸ Sulp. Sev. Dial. 1, 4, 6. CSEL 1, S. 156, 21–24, Worte des Gallus: sed facies inhumane, qui nos Gallos homines cogis exemplo angelorum vivere. Dazu teilweise Zurückweisung der Kritik des Hieronymus (ep. 22) am abendländischen Mönchtum: Dial. 1, 8, S. 159–60.

⁵⁹ *Salvatore Marsili*, Giovanni Cassiano et Evagrio Pontico (Stud. Anselm. 5) Rom 1936. – O. Chadwick, John Cassian. A Study in Primitive Monasticism. London 1950. – H. O. Weber, Die Stellung des Joh. Cassianus zur außerpachomianischen Mönchstradition. Münster 1961.

Der literarische Einfluß des Hieronymus auf die gallische Askese ist beträchtlich. Auf die Benutzung von Hier. ep. 22 durch Sulpicius Severus wurde schon Anm. 58 hingewiesen. Den Mönchen Minervius und Alexander bei Tolosa widmet Hieronymus seinen Kommentar zu Sacharja (*Mabillon*, Annales Ord. S. Benedicti, lib. 1 cap. 11, S. 5; vgl. Hier. ep. 119, CSEL 55, S. 446–469). Bischof Proculus v. Marseille (seit etwa 380 daselbst Bischof) ist mit der asketischen Richtung verbunden, vgl. Hier. ep. 125, 20. O. Chadwick (s. o. Anm. 59) vermutet, daß Cassian durch die mönchischen Sympathien des Proculus nach Marseille gezogen wurde.

¹ J. Perez de Urbel, Los monjes Españoles en la Edad Media² Madrid 1945. – Ders., Le monachisme en Espagne au temps de S. Martin (S. Martin et son temps S. 45–65, s. o. Teil 2b Anm. 1). – A. Mundò, Il monachesimo nella penisola Iberica fino al sec. VII. (Settimana di Studio . . . S. 73–108, s. o. Teil 1, Anm. 6). Dort ältere Literatur auf S. 73, Anm. 1–7. J. M. F. Catón, Manifestaciones ascéticas en la Iglesia hispano-romana del siglo IV. Leon, Archivo hist. diocesano, 1962 (beachtenswert).

² can. 13 des Konzils v. Elvira spricht von virgines quae se deo dicaverunt, vgl. can. 27. Mansi Bd. 2, col. 8.

³ Isidor v. Sevilla, de vir. ill. 5 PL 83, 1086.

gehört habe,⁴ das wäre also vor 360 und ist nicht unwahrscheinlich. Denn die ersten Nachrichten über spanisches Mönchtum, die aus den Jahren 380/85 stammen, zeigen schon eine ziemliche Verbreitung und Mannigfaltigkeit mönchischer Bestrebungen. Das Konzil von Saragossa 380 sieht sich genötigt, gegen das Überwecheln von Klerikern in den Mönchsstand vorzugehen,⁵ und im Jahre 385 finden wir Klöster in der Provinz Tarragona.⁶ Die Pilgerin Egeria oder Aetheria⁷ gehört wahrscheinlich in das mönchische Milieu Galiciens. Die mönchische Tendenz des Rückzugs aus der Stadt ist deutlich zu beobachten. Bachiarius erwähnt ein in der Einsamkeit gelegenes Kloster, das aus einzeln stehenden Zellen besteht, also dem Martins ähnelt.⁸ Manche Fromme ziehen sich um die Zeit des Jahreswechsels in ein solches Kloster oder eine solche Zelle zurück,⁹ doch sieht das nach priszillianistischen Bräuchen aus. Bald bevölkern sich auch die spanischen Mittelmeerinseln mit Klöstern, in denen die Psalmodie gepflegt wird.¹⁰ Es gibt um 380 Wandermönche¹¹ und gottgeweihte Asketen alten Stils, die in den Städten leben.¹² An Einwirkungen des gallischen Mönchtums wird es nicht gefehlt haben, wir wissen nur von dem Aufenthalt Paulins von Nola und seiner Frau, die Verehrer Martins von Tours waren, in Barcelona (von 390 bis 394).

Die stärkste asketische Strömung im Spanien des 4. Jahrhunderts ist der Priscillianismus, der im Jahre 380 in unseren Gesichtskreis tritt. Es scheint insofern, als gehöre Priszillan in die Entstehungsgeschichte des abendländischen Mönchtums mit hinein. Seine Askese trägt orientalisch-mönchische Züge: völlige Absage an die Welt in der Übergabe des Lebens an Gott,¹³

⁴ Vita Antonii c. 93.

⁵ can. 6 Mansi 3, Sp. 635. Dabei ist allerdings die priszillianistische Askese gemeint.

⁶ Papst Siricius, ep. 1, 6, PL 13, 1137 bezeugt Koinobitentum daselbst.

⁷ Zur Namensform: *H. Chivat*, RMAL 5 (1949) 151–52. – *E. Dekkers*, De datum der „Peregrinatio Egeriae“, Sacris Erudiri 1 (1948) 181–205. – *De Urbel*, Los Monjes Españoles (s. o. Anm. 1), S. 183.

⁸ Gegen die Nachstellungen in der Welt ecce sex refugii civitates (Josua 20, 2 ff.), quas, si placet, ingredi . . . est Bosor ultra Jordanem in solitudine, quae interpretatur angustia; id est cellula monasterii parva vel modica . . . Bachiarius, De lapso 15, PL 20, 1052 A. Vgl. *J. Duhr*, Aperçus sur l'Espagne chrétienne du IV^e siècle ou le De lapso de Bachiarius, 1934, S. 18.

⁹ Vgl. den Briefwechsel zweier Damen aus dem Ende des 4. Jh. s. MGHA VIII, 265 ff; s. G. Morin, RBén 40 (1928) 289–310. *De Urbel*, Monjes (s. o. Anm. 1), S. 155.

¹⁰ Die Epistula ad omnem ecclesiam des Bischofs Severus v. Minorca, PL 20, 731 ff. bezeugt für 417 ein solches Kloster auf Minorca. Vgl. *De Urbel*, Monjes (s. o. Anm. 1), S. 155.

¹¹ So Bachiarius nach Gennadius, De vir. ill. 24; Bachiarius, De fide 2, PL 20, 1024: Ut quid, rogo, quaeritur provincia mea? Peregrinus ego sum sicut omnes patres mei. Vgl. *Mundò* (s. o. Anm. 1), S. 78; *De Urbel*, Le monachisme en Espagne (s. o. Anm. 1), S. 51–52.

¹² Luciferanische Asketen in Illiberis: Marcellinus und Faustinus, De confess. uerae fidei 74, CSEL 35, 1, S. 27, 8–9 certa Christo deo deuota ministeria . . . fustibus eliserunt. – Das asketische Ehepaar Lucinus und Theodora, Hier. ep. 71 und 75.

¹³ Priscillianus, tract. 2, 43, CSEL 18, S. 36, 1–6. (Für Priszillan als Autor der Traktate tritt *Schatz* (s. o. Teil 1, Anm. 4) erneut mit guten Gründen ein). – Die Ab-

Trennung von Familie, Ehre und grundsätzlich auch vom Besitz.¹⁴ Durch Askese kehrt man in den Stand paradiesischer Unschuld zurück, daher die Sitte, nackt zu beten.¹⁵ Auch zeitweise Anachorese wird bei den Priszillianisten geübt, in der Zeit vor Ostern und vor Epiphanius ziehen sie sich in ihre Häuser oder in die Einsamkeit der Berge zurück.¹⁶ Sie wollen den 40-tägigen Aufenthalt des Herrn in der Wüste nachahmen.¹⁷ Aus dieser Begründung, die man im Rahmen der anderen Quadragesimalbräuche der Priszillianisten sehen muß,¹⁸ geht hervor, daß es sich bei dieser Anachorese nicht um ein primär mönchisches Motiv handelt, sondern um sektenhaftes Brauchtum, welches in einer eigentümlichen Theologie wurzelt.

Dasselbe gilt von einem anderen Zug, den Priszillian mit dem Mönchtum gemeinsam zu haben scheint: das Verständnis der Schrift wird dem durch Askese gereinigten Menschen geschenkt,¹⁹ der Asketiker ist auch Lehrer der Schrift. So spielen die *doctores*, die an die urchristlichen *διδάσκαλοι* erinnern, eine große Rolle bei den Priszillianisten.²⁰ Diese Verbindung von Schriftverständnis und Askese gemahnt an Origenes, Pamphilus von Caesarea,²¹ Methodios, auch bei Martin v. Tours findet sich Ähnliches.²² Schatz²³ möchte deshalb Priszillian in die Linie einordnen, die von Clemens Alexandrinus und Origenes zum Mönchtum führt. Zweifellos liegt ein verwandtes Motiv vor. Aber das Schriftstudium der Priszillianisten vollzieht sich in abgesonderten Kreisen und im Dienste einer Theologie, die alle diese mönchisch wirkenden Erscheinungen umgreift, und die dualistisch-gnostische Züge

sage geschieht bei der Taufe: Tr. 1, 2, S. 4, 14–5, 4. Dagegen nennt Hieronymus, ep. 39, 3 das mönchische propositum eine zweite Taufe. Bei Rufin scheint die Taufe eine Bekräftigung seiner Wendung zum Mönchtum darzustellen, vgl. Apol. 1, 4. PL 21 (1878), 543.

¹⁴ Priscillian. can. 37, CSEL 18, S. 125, 18: *Beata uoluntaria paupertas*. Jedoch verfügt Priszillian über Gelder zur Bestechung des magister officiorum Macedonius, Sulp. Severus Chron. 2, 48, 5. CSEL 1, S. 101, 26. Zur Nahrungsaskese bei Priszillian: can. 35, S. 125, 3–6; vgl. Schatz (s. o. Teil 1, Anm. 4) S. 124 f.

¹⁵ *nudumque orare solitum*, Sulp. Sev. Chron. 2, 50, 8, CSEL 1, S. 103, 28. Priscillian. tr. 7, 114, CSEL 18, S. 83, 18–19: *estote tales, quales nos pater deus fecit* . . . Dazu gibt es orientalische Parallelen: Apophth. Pauli, PG 65, 381 A: *ἐάν τις κτήσεται καθαρότητα, πάντα ὑποτάσσεται αὐτῷ, ὡς τῷ Ἀδὰμ ὅτε ἦν ἐν παραδείσῳ*. – Nackte Mönche am Sinai: Sulp. Sev., Dial. 1, 17, CSEL 1, S. 169, 24. Siehe auch P. Nagel, Die Wiedergewinnung des Paradieses durch Askese, (Forschungen u. Fortschritte 34) Berlin 1960, 375–77.

¹⁶ Concil. Caesaraug. can. 2 und 4, Mansi 3, 634.

¹⁷ *quadraginta dierum erimum domini in euangelio ieiunantes imitati*. Priscillian. tr. 4, 79, CSEL 18, S. 60, 9–12.

¹⁸ vgl. de Vorschrift des völligen Verzehrs der Opfertgaben im Kreise Gleichgesinnter in der Ostervigil, Priscillian. tr. 6, 109, CSEL 18, S. 80, 8–17.

¹⁹ Priscillian. tr. 10, 137. CSEL 18, S. 100, 5–101, 6.

²⁰ Priscillian. can. 39 (*doctores*), CSEL 18, S. 126, 18; can. 48 (*magistri*), S. 130, 7; can. 44 (*euangelio cooperantes*), S. 128, 16–19. Concil. Caesaraug. can. 7: *Ne quis doctoris sibi nomen imponat*, Mansi 3, 635.

²¹ Heussi, Ursprung des Mönchtums S. 52.

²² siehe zu Teil 2b, Anm. 33.

²³ a.a.O. S. 135 und S. 156–159.

trägt,²⁴ trotz aller modernen Versuche, Priszillian für orthodox zu erklären.²⁵

Der Ansatz der priszillianistischen canones²⁶ ist auch in der orthodoxen Überarbeitung durch „Peregrinus“²⁷ noch entschieden dualistisch. Auf der einen Seite steht Gott, der nicht in sich gespalten ist,²⁸ auf der anderen das Uneinige, Zerspaltene, die natio praua.²⁹ Dem entspricht der Gegensatz zweier Arten von Geistern,³⁰ zweier Weisheiten,³¹ zweier Völker,³² zweier Reiche³³ und, allgemein, von Licht und Finsternis.³⁴ Dieser Dualismus kann nicht mit Babut³⁵ als bloß ethisch bezeichnet werden. Das Ethische fehlt nicht,³⁶ aber alles läuft auf den metaphysischen Gegensatz von deus – zabalus, bzw. Christus – fera³⁷ hinaus. Gewisse bestiae (grifi, aquilae, asini, elefanti) sind Figuren der einen bestia, in der sich das Geheimnis des Verderbens verkörpert. Priszillian wendet sich gegen eine Schriftexegese, welche diese Tiere als mysterium diuinae religionis auffaßt.³⁸ Gegen die metaphysische Deutung des priszillianistischen Dualismus sprechen weder die Anathematismen, die er gegen gnostische Sekten³⁹ und die Manichäer⁴⁰ richtet, noch das Festhalten Priszillians am biblischen Schöpfungsglauben.⁴¹ Der Spanier wußte sich unter anderem durch diesen Schöpfungsglauben vom Manichäismus geschieden und konnte ihn deshalb verdammen. Überhaupt beweisen die Anathematismen Priszillians nichts gegen dualistisch-gnostische Tendenzen bei ihm selbst. So ist die Polemik gegen die Verehrung des Dämons Saclas⁴² ein manichäischer Zug, denn Saclas ist der Lenker der geschlechtlichen Vereinigungen.⁴³ Die Verdammung gnostischer Äonenreihen in tract. 1, 35⁴⁴ besagt weiter nichts,

²⁴ siehe Anm. 46.

²⁵ Zuletzt *Schatz*, S. 216.

²⁶ CSEL 18, S. 109–147.

²⁷ Prooemium Peregrini, *ibid.* S. 109, 5–6.

²⁸ in quo non inuenitur est et non, sed est tantummodo, can. 1, S. 113, 1–2.

²⁹ In der manichäischen *Epistula fundamenti* ist von den tenebrae und ihren nationes die Rede (*Adam*, Texte z. Manichäismus, KfT 175, BerlN 1954, S. 28, 53). Die manichäische gens tenebrarum häufig bei Augustin. Vgl. aber auch Phil. 2, 15 zu natio prava.

³⁰ can. 3, S. 113–114.

³¹ can. 4, S. 114, 7–8.

³² tr. 10, 134, S. 98, 11–12.

³³ tr. 10, 135, S. 99, 5–6: sinagoga satanae – ecclesia mandatorum dei.

³⁴ tr. 1, 7, S. 8, 20 u. ö.

³⁵ *Ch. Babut*, Priscillian et le priscillianisme, Paris 1909, S. 113–14.

³⁶ z. B. tr. 1, 17, S. 15, 22–33.

³⁷ tr. 1, 14, S. 13, 15–17.

³⁸ tr. 1, 6, S. 7, 26–8, 21.

³⁹ z. B. die Nicholaiten tr. 1, 6, S. 7, 24; Ophiten usw. tr. 1, 27, S. 23, 7 ff.

⁴⁰ tr. 1, 26, S. 22, 13; tr. 2, 47, S. 39, 8.

⁴¹ Gegen *Babut* (s. o. Anm. 35), S. 114 und *Schatz*, S. 198 ff.

⁴² tr. 1, 20, S. 17, 29 ff.

⁴³ *A. Adam*, GGA 215 (1963) S. 32 A. Adam macht mich brieflich auf diesen Sachverhalt aufmerksam.

⁴⁴ CSEL 18, S. 29, 13–15: neque Armaziel neque Mariame neque Joel neque Balsamus neque Barbilon deus est, sed Jesus Christus . . .

als daß diese Äonen nicht als Gott anerkannt werden. Welche Rolle sie sonst spielen, bleibt im Dunkel. Der Glaube an den Schöpfergott ist durchaus mit einem Dualismus vereinbar, der ins Metaphysische hineinreicht,⁴⁵ von Arnobius und Lactanz angefangen, bis zu Priszillian. Die Gnosis Priszillians⁴⁶ ist Schriftgnosis – Erfassen der Geheimnisse Gottes mit Hilfe der Prophetie auch der Apokryphen, am Leitfaden der heiligen Schrift.⁴⁷ Schatz⁴⁸ meint, das Festhalten an der ganzen Schrift als Vehikel der Erkenntnis sei unvereinbar mit einem metaphysisch-dualistischen System der alten hellenistischen Gnosis. Abgesehen davon, daß es sich bei Priszillian um einen abgewandelten Dualismus handelt, ist das Entscheidende die Auslegung der Schrift. Diese geschieht durch Inspiration des Christus deus.⁴⁹ Hier bleibt ein freier Spielraum für Priszillian. Auch wenn man sich nicht auf den Standpunkt von Madoz⁵⁰ stellt, das Zeugnis der Tradition genüge zum Erweis der Häresie Priszillians, so reichen doch die priszillianistischen canones und Traktate als Zeugen dafür hin, daß die Vorwürfe gegen Priszillian nicht ganz aus der Luft gegriffen sind.⁵¹

Von da her rücken manche der von Schatz mönchisch gedeuteten Motive in einen anderen Horizont. So folgt Priszillian nach Schatz⁵² dem Leitbild der mönchischen Apatheia. Hinblickend auf das Göttliche und das Irdische in der Person Christi soll der Mensch in Selbsterkenntnis bei sich eine Trennung vornehmen, das Leibliche durch Askese zerstören, das Göttliche impassibilis bewahren.⁵³ Das hat mit der philosophisch-mönchischen Apatheia nichts zu tun, sondern ist dualistisch: das Göttliche im Menschen, welches seiner Natur nach impassibilis ist, soll rein bewahrt werden. Die christologische Parallele macht diese Deutung sicher.

⁴⁵ das böse Prinzip wird dann geringer an Macht gedacht als das gute.

⁴⁶ Sulp. Severus Chron. 2, 46, 1–2, CSEL 1, S. 99, 13–19 führt die priszillianistische Gnosis auf Markus v. Memphis zurück. Dazu s. E. Griffe, *Le gnostique Markos est-il venu en Gaule?* Bull. de litt. eccl. publ. par l'Inst. cath. de Toulouse 1953, S. 243–45. Zu Priszillians Gnosis vgl. Schatz, S. 242 ff., der sich der Hypothese von Babut anschließt, die Anklage auf Gnosis sei eine Erfindung des Ithacius und von dort zu Sulp. Severus und Hieronymus gedrungen.

⁴⁷ Stellen zur Schriftgnosis Priszillians: tr. 8, 119, CSEL 18, S. 87, 10–15; tr. 10, 26, S. 93, 13–18; tr. 10, 137–38, S. 100, 5–101, 6 (Askese als Ermöglichung des Schriftverständnisses) usw.

⁴⁸ a.a.O. 167.

⁴⁹ Nos autem scientes quia lex spiritalis est et omnis profetia interpretatione indiget, habentes Christum deum in sensu demonstratorem, per quem etiam si aliter sentiremus et haec nobis reuelabantur, seruire instituimus iustitiae domini in sanctificationem. Tr. 1, 9, S. 9, 25–10, 2.

⁵⁰ Die Ablehnung Priszillians durch Damasus, Ambrosius usw.: José Madoz, *Segundo decenio de estudios sobre patristica española (1940–1950)*, Madrid 1951 (Estudios Onienses, Serie I, vol. 5), S. 67.

⁵¹ Ich kann mich dem Urteil von Schatz nicht anschließen, die Hypothese vom ketzerischen Gehalt der Lehre Priszillians sei unhaltbar (a.a.O., S. 216).

⁵² a.a.O., S. 132–34.

⁵³ Nach christologischen Ausführungen heißt es: et ipse se homo diuidens, deo in se cuncta monstrante, deprahendat, quid ad destruendum opus mundi castigato corpore in cruce[m] figi oporteat, quid immaculatum in se deo tribui, quid, quia diuinum habitat in nobis, impassibile seruari . . . tr. 6, 101, S. 75, 21–76, 4.

Ähnlich steht es mit der angeblichen Befreiung des Asketen von der zeitlichen Seinsweise.⁵⁴ *Intemporabilis factus (homo)*⁵⁵ bedeutet einfach, daß Priszillian Befreiung vom astrologischen Zwang der Tage, Zeiten, Jahre der Gestirne verheißt.⁵⁶

Der Priszillianismus ist von Anfang an ein Kreis theologisch Gleichgesinnter, die sich bei ihrer Taufe durch ein gemeinsames *propositum* verbunden haben⁵⁷ und von einem energischen Drang nach kirchlicher Wirksamkeit be-seelt sind.⁵⁸ Im Unterschied zu der mönchischen Bewegung, die Martin v. Tours entfachte, ist der Priszillianismus gleich zu Beginn als Gemeinschaft im Schoß der Gemeinden da, die nicht räumlich, sondern theologisch von ihnen getrennt ist. Er ist nicht als Glied in der Entwicklung der frühchristlichen Askese zum Mönchtum zu begreifen, sondern stellt eine Sonderbildung dar. Das spanische Mönchtum wuchs neben Priszillian heran.

d) Nordafrika¹

Die Vorbereitung des Mönchtums im Stande der *virgines* ist besonders gut in Nordafrika zu beobachten. Männliche und weibliche Asketen sind früh bezeugt.² Das geschwisterliche Zusammenleben männlicher und weiblicher „Jungfrauen“, gegen das Cyprian einschreitet,³ ist schon eine Vorstufe des gemeinsamen Lebens der Asketen. Bei Cyprian ist zudem bereits erkennbar,

⁵⁴ *Schatz*, S. 146 f.

⁵⁵ tr. 6, 106, S. 78, 22.

⁵⁶ Vgl. tr. 6, 97, S. 73, 4 ff. mit 6, 106, S. 78.

⁵⁷ Priscillian, tr. 2, 41–42, S. 34, 19–35, 3.

⁵⁸ tr. 2, 42, S. 35, 3–4. – Priszillian verfißt das Recht, frei von Christus zu reden. Der geisterfüllte Laie, dem der Sinn der Schrift enthüllt ist, soll und darf diese ungehindert auslegen. tr. 1, 39, S. 32, 14–17.

¹ *J. M. Besse*, *Le monachisme africain*. Extrait de la Revue du monde catholique. Paris-Poitiers 1900. – *J. M. del Estal*, *Un cenobitismo preagustiniano en Africa?* CiuD (= La Ciudad de Dios) 169 (1956) 375–408; 171 (1958) 161–195. – *G. Folliet*, *Des moines euchites à Carthage en 400–401*, *Studia Patristica* II, TU 64, Berlin 1957, 386–399. – *J. M. del Estal*, *Desacertado opinión moderna sobre los monjes de Cartago*, CiuD 172 (1959), 596–616. – *L. Cilleruelo*, *ibid.* S. 365–69. – *G. Folliet*, *Aux origines de l'ascétisme et du cénobitisme africain* (S. Martin et son temps (s. o. Teil 1, Anm. 6), S. 25–44. – *A. Manrique*, *San Agustino y el monaquismo africano*. CiuD 173 (1960), 118–43. Weitere Literatur unten zum Text und in Abschnitt 4.

² Tertullian, *De exhort. cast.* 13, 4, CCh. SL 2. 1035, 35–38: *Quanti igitur et quantae in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur, qui deo nubere maluerunt, qui carni suo honorem restituerunt, – quique se jam illius aevi filios dicauerunt . . . Zeugnisse für männliche virgines in voraugustinischer Zeit stellt Folliet, Aux origines (s. o. Anm. 1) S. 28–31 zusammen. Siehe auch Concil. Carthag. vom Jahre 349, can. 3, Mansi 3, 146, wo Männer als abstinentes erwähnt werden.*

³ Cyprian, ep. 4, CSEL 3, 2, S. 473; ebenso das Konzil v. Karthago 349, can. 3, Mansi 3, 146: *Nullus igitur, nullaque sanctimoniae et virginitati deserviens, propter blasphemiam ecclesiae, si vobis placet, in una domo cum extraneis penitus commorari debent . . . Et non solum non habitare simul, sed nec habere ad se aliquem accessum.*

daß sich ein gemeinsames Leben der virgines anbahnt,⁴ die sich damit langsam in eine Art von Nonnen wandeln.⁵ Der Versuch, die Einführung des gemeinsamen Lebens der virgines erst Augustin zuzuschreiben, muß als gescheitert gelten.⁶

In Nordafrika kommen in der diokletianischen Verfolgung schon vereinzelte Fälle von Anachorese vor, die offenbar unabhängig vom Orient sind. Der Veteran Typasius⁷ erbaute sich nach seiner Entlassung vom Militär auf seinem Grundstück ein monasterium, eine Zelle, wo er als Eremit lebt, bis die Zeit seines Martyriums kommt.⁸ Auch die Jungfrau Marciana lebt vor ihrem selbstprovozierten Leiden im Jahre 304 oder 305 in Cäsarea zurückgezogen in einer Zelle.⁹ Wir stoßen hier auf eine Verbindung von beginnendem Mönchtum und Martyrium. Das spätere Mönchtum ist nicht nur Ersatz für das nach Konstantin d. Gr. nur noch in Ausnahmefällen erreichbare Martyrium.¹⁰ Schon das Martyrium nimmt, wenigstens in der Spätphase des Märtyrerbegriffs, seinen Ursprung aus asketisch-mönchischer Gesinnung: nach Tertullian bietet der Kerker dem Christen das, was die Wüste dem Propheten war, er verschafft ihm in der Absonderung von der Welt die Freiheit ungestörten Gebetes.¹¹ Die Verfolgungen haben zweifellos zur Hervortreibung des Mönchtums mit beigetragen. Das Martyrium als Vollendung der Askese verleiht dieser einen unerhörten Glanz. Diese Entwicklung ist in Nordafrika schon eingeleitet, ehe das ägyptische Mönchtum wirksam wird.

⁴ Die sich schmückenden Jungfrauen sind von der heiligen und reinen Herde der Jungfrauen zu trennen, Cyprian De hab. virg. 17, CSEL 3, 1, S. 200, 3; die virgines sollen sich gegenseitig ermahnen und anfeuern, ebd. 24, S. 205. Vgl. *Folliet, Aux origines* (s. o. Anm. 1), S. 33.

⁵ So P. Monceaux, *Hist. littéraire de l'Afrique chrétienne*, Bd. III, Paris 1905, S. 77–78. Monceaux verweist auf die Bezeichnungen sanctimonialis, ancilla Christi, castimonialis.

⁶ Diesen Versuch hat noch einmal *Del Estal* (s. o. Anm. 1) gemacht, auch in der Besprechung von R. Metz, *La consécration des vierges* (s. o. Teil 1, Anm. 12) in *CiudD* 170 (1957) 335–60. *Del Estal* stützt sich darauf, daß das Konzil von Hippo 393, can. 31, Mansi 3, 923, verfügt: Jungfrauen, deren Eltern gestorben sind, sollen unter der Obhut ehrwürdiger Frauen gemeinsam leben. Das Konzil v. Karthago 397, can. 33, Mansi 3, 885, habe den Zusatz in monasterio virginum und bezeuge damit den erst durch Augustin eingeführten Koinobitismus. Folliet, *Aux origines* (s. o. Anm. 1), S. 32 und Anm. 38 zeigt, daß dies eine Interpolation ist, welche auf die späte *Collectio Isidoriana* zurückgeht. Damit entfallen die Folgerungen *Del Estals*.

⁷ *Passio Typasii*, *Anal. Boll.* IX (1890) 116–23.

⁸ Die *Passio Typasii* entstammt dem Ende des 4. Jahrhunderts und ist ziemlich zuverlässig (vgl. die Vorrede, *Anal. Boll.* IX (1890) S. 109 und Monceaux, *Miscellanea Agostiniana*, Rom 1930/31, Bd. II, S. 73), trotz einiger anachronistischer Übermalungen (Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chr.* Bd. III, S. 78–79).

⁹ *Acta Sanctorum*, Januarii t. I, S. 569, vgl. Monceaux, Bd. III, S. 78 f.

¹⁰ H. v. Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen 1936, S. 140–144. – Edward E. Malone, *The Monk and the Martyr*, Washington 1950.

¹¹ Tertullian, *Ad martyras* 2, 8 CCh. SL 1, 4, 31 ff. Vgl. Pontius, *Vita Caec. Cypr.* 19: die innige Hingabe an Gott wird den ihm Geweihten als Martyrium angerechnet. Askese und Martyrium sind im Ursprung miteinander verschlungen. Ebenso Cyprian, *De hab. virg.* 21, CSEL 3, 1, S. 202 (bei den virgines) ut apud martyras non est *carnis et saeculi cogitatio* . . .

Wir haben für diesen orientalischen Einfluß wenig Belege. Antonius ist vor 360 in gewissen Kreisen Nordafrikas bekannt.¹² Bei den lebhaften Beziehungen der Hafenstadt Karthago zum Orient¹³ ist wahrscheinlich, daß die Kunde von den orientalischen Mönchen bald nach Nordafrika durchsickerte. Es gibt jedenfalls zu Augustins Zeit in Karthago auch mönchische Gruppen nicht-augustinischen Typs mit deutlich orientalischen Zügen. Sie arbeiten nicht,¹⁴ halten sich für das Gebet frei,¹⁵ schließen sich zeitweise von der Außenwelt ab,¹⁶ tragen langes Haar und halten durch ihre Askese die Geschlechtsunterschiede für aufgehoben.¹⁷ Baronius sah sie als Messalianer an,¹⁸ eine These, die von Besse und kürzlich von Folliet¹⁹ erneuert worden ist. Sie sind jedenfalls Vertreter eines pneumatischen Mönchtums und haben manche Züge mit der priszillianistischen Askese, andere mit den von Hieronymus getadelten römischen Asketen²⁰ gemeinsam. Diese Verwandtschaft mit anderen Gruppen beweist, daß es eben keine augustinischen Mönche sind. Es gibt also neben dem von Augustin verbreiteten Koinobitenum in Nordafrika ein Mönchtum, welches auf Einfluß des Orients zurückzuführen ist.²¹ Ein weiteres Zeichen für diesen Einfluß ist das Auftreten von Wandermönchen in Nordafrika.²² Wenn die *Consultationes Zacchaei et Apollonii* aus Nordafrika stammen,²³ so belegt

¹² Athanasius, *Vita Antonii* 93.

¹³ z. B. hat sich von Ägypten der Manichäismus sofort nach Nordafrika verbreitet. Wenn Salvian im 5. Jahrhundert von der Anwesenheit orientalischer Mönche in Karthago spricht (*De gub. Dei* 8, 4, PL 53, 156) so gilt das auch für das Ende des 4. Jahrhunderts. Vgl. *A. Manrique* (s. o. Anm. 1), S. 123: la presencia de virgines y monjes in Africa anteriormente a S. Augustin, es un hecho histórico, cierto y seguro.

¹⁴ Augustin, *Retract.* 2, 21; *De op. mon.* 1, 2 u. ö.

¹⁵ *De op. mon.* 1, 2; 17, 20.

¹⁶ *ibid.* 23, 29.

¹⁷ *ibid.* 31, 39.

¹⁸ *Baronius*, *Annales eccl.* a. 308 n. LXX–LXXII.

¹⁹ *G. Folliet*, *Des moines euchites à Carthage* (s. o. Anm. 1), *Folliet* scheint unabhängig von *Baronius* zu seiner Ansicht gekommen zu sein. Auch *Besse* (s. o. Anm. 1) S. 60 zieht die Parallele zu den syrischen und kleinasiatischen Messalianern. Gegen *Folliet* ohne durchschlagende Gründe *L. Cilleruelo* (s. o. Anm. 1).

²⁰ s. o. zu Teil 2 a, Anm. 39.

²¹ Eine ähnliche These hat *E. Hendrikx* auf der Internationalen Woche der augustinischen Spiritualität, Rom 22.–27. 10. 1956, mündlich vertreten (Notiz in *CiudD* 169 (1956) 692–93), aber heftigen Widerspruch gefunden: *L. Cilleruelo*, *Los monjes de Cartago y San Augustin*, *CiudD* 169 (1956) 456–63. *Cilleruelo* hält die von Augustin bekämpften Gruppen für Mönche, die Augustins Grundsätze lediglich übertreiben, Augustin sei der Vater des nordafrikanischen Mönchtums. *Derselbe*: *Un episodio en el primitivo monacato agustiniano*, *CiudD* 172 (1959) 357–64. *Manrique* (s. o. Anm. 1) S. 131 will aus Augustins Anreden an die karthagischen Mönche (z. B. *De op. mon.* 28, 36; 29, 37) schließen, daß es augustinische Mönche seien. Dieses Argument überzeugt nicht. Die Anrede filii und fratres ist ein Mittel, sie zu gewinnen: Augustin sagt zu Aurelius: sine me paululum, sancte frater... eos ipsos alloqui filios et fratres nostros.

²² Augustin, *De op. mon.* 28, 36; ep. 262, 5. Pseudo Prosper, *De prom. et praem.* Dei 18, PL 51.

²³ Vgl. *P. Courcelle*, *Date, source et genèse des Consultationes Zacchaei et Apollonii*, *RHR* 146 (1954) 174–93.

die dort geschilderte *multiplex observantia*²⁴ zumindest die Kenntnis nicht-augustinischer monastischer Formen in der Zeit Augustins.

A. Manrique²⁵ weist auf italienische Einflüsse in der Byzacena hin. Das Kloster Hadrumentum läßt seine Presbyter (= Äbte) *de transmarinis partibus*, d. h. aus Italien kommen²⁶ und im Kloster des Abtes Petrus sind Brüder *de diversis locis Africanis, vel de transmarinis* zusammengekommen.²⁷ Die Vermutung Manriques, daß diese Gründungen ebenso wie die der jüngeren Melania und Pinians in Thagaste mit den Barbareneinfällen in Italien zusammenhängen, wird das Richtige treffen.²⁸ Da auch Augustin italienisches Mönchtum nach Afrika verpflanzte, ist das nordafrikanische Mönchtum aus der vereinten Einwirkung des Orients und Italiens erwachsen. Jedenfalls ist Augustin nicht der einzige Vater des nordafrikanischen Mönchtums.²⁹

Die Donatisten haben an der Ende des 3. Jahrhunderts erreichten Stufe der Virginitätsaskese festgehalten.³⁰ Das liegt nicht nur am konservativen Charakter der donatistischen Kirche, sondern auch daran, daß die Donatisten als unterdrückte Partei weiterhin Märtyrer hatten oder sich Gelegenheit zum Martyrium suchten. Ihnen stand hier der Weg zur höchsten Vollkommenheit offen. Die Entwicklung geht bei den Donatisten nicht auf das Mönchtum hin, sondern auf Intensivierung des Märtyrertums. Die Circumcellionen sind nicht primär, wie Reitzenstein³¹ wollte, wandernde Asketen, obwohl asketische Züge nicht fehlen,³² sondern religiös fanatisierte Erntearbeiter. Darauf deutet die, soweit ich sehe, bisher noch nicht erklärte und wahrscheinlich punische Bezeichnung *cotopitae*,³³ welche mit *agrestes* wiedergegeben wird und die ich mit der semitischen Wurzel *qtp*: Früchte, Ähren einsammeln, zusammenbringen möchte.³⁴ Die asketischen Neigungen des Circumcellionentums erklären sich daraus, daß der Circumcellione das Martyrium erstrebt. Der Märtyrer aber hat der Welt entsagt.

²⁴ Cons. Zacch. et Apoll. 3, 3, ed. G. Morin (Florilegium Patristicum) Bonn 1935, S. 100, 24.

²⁵ CiudD 173 (1960) 118–43 (s. o. Anm. 1).

²⁶ Synode v. Karthago 525, Mansi 8, 653 E.

²⁷ *ibid.* 8, 653 B.

²⁸ CiudD 173 (1960) S. 135.

²⁹ Augustin berichtet, daß der Donatist Petilianus ihn getadelt habe, *quod hoc genus vitae (das Mönchtum) a me fuerit institutum*. C. litt. Petil. 3, 40, 48. Daraus ist nur zu entnehmen, daß Augustin Klöster eingerichtet hat, jedoch nicht, daß er als erster das Mönchtum in Afrika bekanntgemacht habe.

³⁰ Vgl. P. Monceaux, Hist. litt. de l'afr. chrét. IV, S. 144–45.

³¹ Hist. Mon. (s. o. Teil 1, Anm. 5) S. 50–52.

³² *inauditum hominum genus perversum ac violentum, velut sub professione continentium ambulantes, qui circumcelliones dicebantur*. Possidius, Vita Aug. 10, PL 32, 41.

³³ Isidor v. Sevilla, Orig. 8, 5, 53: *circumcelliones dicti eo quod agrestes sunt, quos cotopitas vocant*.

³⁴ Mit der Isidorstelle berührt sich Beatus, In Apocalipsin, praef. 53–55 (ed. H. A. Sanders, Rom 1930, S. 32–33): *alius est supprestitiosus (sic!). supprestitio dicta eo quod sit superflua aut super instituta religionis observatio. et ista non vivit aequaliter ut ceteri fratres sed quasi amore martyrium semetipso perimunt, ut violenter de hac vita discedentes martyres nominentur. Hi Graeco vocabulo cotopitas dicun-*

3. Zusammenfassende Übersicht über das abendländische Mönchtum des 4. Jahrhunderts

a) phänomenologisch

Wir versuchen nunmehr, einen Gesamtüberblick zu gewinnen. Wählen wir als Stichjahr etwa das Jahr 380, so stellen wir im Abendland folgende Formen des mönchischen und asketischen Lebens fest. Es besteht fort das Institut der männlichen und weiblichen Virginität, zum Teil unverändert in der alten Form:¹ Leben der virgines im Elternhause² oder im eigenen Hause,³ zum Teil in Gemeinschaften Enthaltamer,⁴ von denen sich manche in Richtung auf Klöster hin entwickeln.⁵ Es gibt Hausklöster, d. h. ein Mann⁶ oder eine Frau⁷ leben mit Verwandten, Gleichgesinnten, ja auch mit ihren Sklaven asketisch-klösterlich in ihrem Hause.⁸ Wir finden Anachoreten und Gemeinschaften, die sich an diese Anachoreten ankrystallisieren,⁹ pneumatische

tur, quos nos latine circilliones dicimus, eo quod agrestes sint. circumeunt provincias, quia non sinunt se uno in loco cum fratribus uno esse consilio, et unam vitam habere communem, ut anima una et cor unum vivant apostolico modo, sed ut diximus diversas terras circuire et sanctorum sepulcra praevidere, quasi pro salute animae suae; sed nihil ei (sic!) proderit, quia hoc sine consilio commune fratrum facit. Man hat vermutet, daß Tyconius hinter der Stelle steht, vgl. *P. Monceaux*, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.* Bd. V, S. 206, der sich auf *T. Hahn*, *Tyconius-Studien*, Leipzig 1900, stützt. Dabei ist freilich Vorsicht geboten, vgl. *H. L. Ramsay*, *Le commentaire de l'Apocalypse par Beatus de Liebana*, *Rev. d'hist. et de litt. rel.* 7 (1902), 419–447, bes. S. 436–38. Außerdem erweckt die Beatusstelle den Verdacht, daß der Text erweitert wurde. Die Polemik gegen die circelliones berührt sich sehr nahe mit den Ausführungen Augustins, *Enarr.* in ps. 132 n. 6–7, wo Act. 4, 32 zitiert und kommentiert wird. – Die Meinung cotopitae sei eine griechische Form, ist zweifellos ein Irrtum. Die Circumcellionen sprachen punisch: *Aug. ep.* 108, 5, 14. Vgl. *M. Simon*, *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, Paris 1962, S. 93. Zum Circumcellionenproblem s. E. Tengström, *Donatisten u. Katholiken*, Göteborg 1964, S. 24 ff.

¹ *R. Metz*, *La consécration des vierges* (s. o. Teil 2a, Anm. 1), S. 86.

² Augustins Freund Nebridius in Nordafrika (nach 386). *S. Goldbacher*, *CSEL* 58, Index s. v. Nebridius. Das Conc. Hippo. von 393, can. 31, Mansi 3, 923 setzt voraus, daß die Jungfrauen bei Lebzeiten der Eltern in deren Hause wohnen.

³ Heliodorus nach Hieronymus *ep.* 14, 2, 1, *CSEL* 54, S. 46, 3–4; Indicia in Verona, Ambrosius *ep.* 5, 17, *PL* 16, 935; die gallische Jungfrau Sulp. Severus, *Dial.* 2, 12, 1–6; das spanische Ehepaar Lucinus und Theodora, *Hier. ep.* 71 und 75; der römische Senator Pammachius lebt zwar in seinem Hause, doch im Stile mönchischer Askese, *Hier. ep.* 66.

⁴ Zusammenschluß von 2 oder 3 männlichen Asketen, auch mehr: *Hier. ep.* 22, 24; die fratres um Hilarius v. Poitiers, *Sulp. Sev., Vita Mart.* 5, 3.

⁵ Siehe das oben zu Rom Ausgeführte; Bonona (*Ambr. De virg.* 1, 10, 16, *PL* 16, 216); Verona (*Ambr. ep.* 5, 19, *PL* 16, 935); Haemona (s. o. zu Teil 2a, Anm. 71); Gallien (*Sulp. Sev. Dial.* 2, 11, 1); sicher in Nordafrika.

⁶ Sulpicius Severus in *Primuliacum*.

⁷ Paula, Eustochium u. a. in Rom; die jüngere Melania und Pinianus; vgl. später in Spanien die Klagen des Fructuosus v. Braga über Hausklöster: *Reg. S. Fructuosi cap.* 1, *Holstenius, Codex Regularum* I, S. 208.

⁸ Ähnliche Formen finden sich im Orient, vgl. *Palladius, Hist. Laus* 14, ed. C. Butler, S. 38, 6–10.

⁹ S. o. Martin v. Tours.

Asketen, die sich dem Paradieseszustand wieder nähern,¹⁰ Wandermönche, welche die asketische Heimatlosigkeit praktizieren. Endlich sind für die Zeit um 385 in Italien und Spanien Koinobitenklöster bezeugt. Doch ist unsere Überlieferung sehr zufällig und lückenhaft.¹¹ Wenn wir noch die ziemlich ephemeren Klerikergemeinschaften von Vercelli und Aquileja erwähnen, dürfte das Erscheinungsbild des abendländischen Mönchtums ziemlich vollständig dargestellt sein.¹² Die Gegner des Mönchtums, an denen es im christlichen¹³ und heidnischen¹⁴ Lager nicht fehlt – Hieronymus muß infolge antimönchischer Krawalle Rom verlassen¹⁵ – können sich gegen die steigende asketische Flut nicht durchsetzen.

b) entwicklungsgeschichtlich

Diese Phänomenologie entwicklungsgeschichtlich zu ordnen, ist fast unmöglich. Es kann lediglich nach dem Beitrag des Abendlandes gefragt werden. Wenn auch der Zusammenhang zwischen der frühchristlichen Askese und dem Mönchtum unbestritten ist, so wird doch das Gewicht der abendländischen Virginitätsaskese für die Ausbildung des abendländischen Mönchtums meist unterschätzt. Man darf nicht übersehen, wie stark auf abendländischem Boden, etwa in der Darstellung der Virginitätsidee und der christlichen Vollkommenheit bei Cyprian die Spiritualität des späteren Mönchtums auch terminologisch vorbereitet ist. Die uirgines sind Dei seruae,¹⁶ wie später die Mönche servi Dei, sie halten sich frei für Gott und Christus,¹⁷ sie führen ein engelgleiches Leben.¹⁸ Cyprian orientiert die Virginität am Ideal der christlichen Vollkommenheit, das ist ein wichtiger Schritt auf das Mönchtum hin. Die uirgines wandeln auf dem engen Pfad, der zum Leben führt,¹⁹ sie verwirklichen das eigentliche Christentum. Dieses ist himmlischer Kriegsdienst

¹⁰ S. o. die Belege für Rom (zu Teil 2a, Anm. 39) und etwas später für Karthago.

¹¹ Obwohl es ein Kloster in Mailand gibt, bleibt diese Tatsache dem Augustin, der ja am Ort lebt, jahrelang verborgen. Conf. 8, 6, 15.

¹² Versuche zu einer Typologie bei Hieronymus, ep. 22, 34, CSEL 54, S. 196–97; in den Consultationes Zachaei et Apollonii 3, 3, PL 20, 1152–23.

¹³ Jovinianus, Helvidius, Vigilantius. Vgl. L. Gougaud, Les critiques formulées contre les premiers moines d'occident, Rev. Mabillon 24 (1934) 145–63.

¹⁴ z. B. Rutilius Namatianus. *P. de Labriolle*, Rutilius Claudius Namatianus et les moines, REL 6 (1928) 30–41.

¹⁵ Hier. ep. 39, 6, 2, CSEL 54, S. 306, 8–14.

¹⁶ Cyprian, De hab. virg. 17, CSEL 3, S. 199, 25.

¹⁷ Deo et Christo uacantes, De hab. virg. 24, CSEL 3, 1, S. 204, 24. Auch: iugiter Deo uiuere, ibid. S. 187, 2–4. Vgl. Rufin, Hist. Mon. 1, PL 21, 391 B: der Eremit Joannes ist soli Deo vacans; Basilius/Rufin: der Mönch soll vacare zu ständigem Gedenken an Gott, Reg. Interr. 2, Holstenius I, S. 71. Die uirgo ist Christo dicata (Cypr. ep. 62, 3, CSEL 3, 2 S. 699), dicata Deo (Konzil v. Elvira can. 17, Mansi 2, 10). Augustin, De ver. rel. 3, 5 spricht von den Asketen, die uni Deo vitam dicare wollen.

¹⁸ Cyprian, De hab. virg. 22, CSEL 3, 1, S. 203, 15; vgl. Hier. ep. 22, 10, CSEL 54, S. 171, 9; Ambr. De virg. 1, 3, 11, PL 16 (1880) 202; ibid. 1, 8, 52 col. 214: castitas enim angelos fecit.

¹⁹ Cyprian, De hab. virg. 21, S. 202, 11–12.

mit anhaltendem Gebet und Schriftlesung,²⁰ Nachahmung Christi²¹ und der urchristlichen Gemeinde, die in der Apostelgeschichte beschrieben ist²² – lauter Motive, welche im Mönchtum eine beherrschende Rolle spielen werden.²³ Im Leben der virgines erweist sich die Kraft der Taufe,²⁴ bei der ja die Christen die Absage an die Welt vollzogen haben,²⁵ und so zu Fremden in ihrer Vaterstadt wurden.²⁶ Die auf dem Weg der Gerechtigkeit fortschreiten, erhalten vom hl. Geist die Gabe der Vollmacht, Gift unwirksam zu machen, Friede zu stiften und die Dämonen zu besiegen²⁷ – wie später die Mönche in den ägyptischen Mönchsviten oder Martin v. Tours in der Vita Martini.

Auf den Zusammenhang von Askese und Martyrium, der auch bei Cyprian da ist²⁸ und seine Bedeutung für den Ursprung des Mönchtums haben wir schon hingewiesen.²⁹

Im Abendland ist also gegen Ende des 3. Jahrhunderts ein Ideal des christlichen Lebens vorhanden, welches das Mönchtum vorbereitet. Das Mönchtum entspringt einer bestimmten Lebensauffassung; man kann deshalb, wie bei der Gnosis, die Möglichkeit mehrerer Ursprungsherde nicht von vornherein aus-

²⁰ Cyprian, Ad Donat. 15, CSEL 3, 1 S. 15, 15–18. Vgl. Passio Typasii (s. o. Teil 2 c, Anm. 22), S. 120, 14–15 (Typasius lebt in seiner Zelle und sagt): modo milito Christo, qui antea militaveram saeculo; Sulp. Sev., Vita Mart. 4, 3: Hactenus, dixit ad Caesarem, militaui tibi: patere ut nunc militem Deo. Ähnlich Bachiarus, Prof. fidei PL 20, 1038.

²¹ Cyprian De hab. virg. 7, CSEL 3, 1, S. 193, 5–17.

²² Cyprian, De opere et elemos. 25, CSEL 3, 1, S. 393, 9–24; vgl. *Folliet*, Aux origines (s. o. Teil 2 a, Anm. 1) S. 26–27.

²³ Cyprian zitiert Act. 4, 32; vgl. Antonius (Athanasius, Vita Antonii 2); Pachomius (*Tb. Lefort*, Les vies coptes de S. Pachôme et de ses premiers successeurs, Löwen 1943, S. 65; 268–69); Basilius/Rufin (Reg. Interr. 3, Holstenius I, S. 73; 29, S. 81; 94, S. 90; 111, S. 92). Siehe *G. Penco*, Il concetto di monaco e di vita monastica in occidente nel secolo VI, *Studia Monastica* 1 (1959) 7–50, auf S. 18; *Gordini* (s. o. Teil 2 a, Anm. 1), *Forme*, S. 46; *G. M. Columbás*, El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V, *Studia Monastica* 1 (1959) 257–342, auf S. 326–29.

²⁴ s. o. Teil 2 c Anm. 13.

²⁵ (mundus) cuius *pompis* et deliciis iam tunc *renuntiauimus*, cum meliore transgressu ad deum unimus. Cyprian, De hab. virg. 7, CSEL 3, 1 S. 192, 20. Vgl. das Virginitätsgelübde bei Hieronymus, ep. 130, 7, 14 (ad Demetriadem), CSEL 56, S. 186, 16; *renuntio* tibi, diabole, et saeculo tuo et *pompae* tuae et operibus tuis. Zur mönchischen apotaxis *Reitzenstein*, *Hist. Mon.* (s. o. Teil 1, Anm. 5) S. 107, Anm. 1; S. 258. Über *pompa diaboli* Waszink, *Vig Chr* 1 (1947) 13–41.

²⁶ Pontius, Vita Cypr. 11, CSEL 3, 3, S. CI, 19–20.

²⁷ Cyprian. Ad Donat. 5, CSEL 3, 1 S. 7, 12–8, 8.

²⁸ ut apud martyras non est carnis et saeculi cogitatio... sed et in uobis (den virgines), quarum ad gratiam merces secunda est, sit et uirtus ad tolerantiam proxima. Cyprian. De hab. virg. 21, CSEL 3, 1 S. 202, 16–18. Vgl. *M. Viller*, Le martyre et l'ascèse, *Rev. d'ascét.* et de myst. 1925, 105–142; *Folliet*, *Aux origines* (s. o. Teil 2 d Anm. 1) S. 25–27.

²⁹ Dieselben Zusammenhänge bestehen im Orient, vgl. *Schatz*, S. 309 über die gegenseitige Bedingtheit von Askese, *ξεντεία* und Martyrium bei Euseb v. Caesarea. Vgl. Teil 2 d Anm. 10.

schließen.³⁰ Darauf deutet auch das Auftreten mönchischer Elemente im antiken, philosophischen Heidentum.³¹

Entwicklungsgeschichtlich läßt sich daraus Folgendes ableiten. Die männliche und weibliche Virginitätsaskese im Abendland richtet sich, wie unsere Analyse Cyprians zeigt, in zunehmendem Maße am Ideal der christlichen Vollkommenheit aus, gewinnt so umfassenderen Charakter und bereitet die mönchische Spiritualität vor. Das führt zu vereinzelt Fällen von Anachorese, sowie zu Gruppenbildungen innerhalb der Gemeinden. Auf diese durchaus autochthone abendländische Bewegung trifft der Anreiz des inzwischen ausgebildeten orientalischen Mönchtums, stimuliert sie, bildet mit ihr Mischformen, unter denen die Hausklöster die wichtigsten sind,³² wandelt die alten Formen allmählich in die seinen um oder stellt seine Formen unvermittelt neben das Alte. Die abendländische Anachorese der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts ist Nachahmung der ägyptischen Wüstenanachorese, das Wanderasketentum inspiriert sich offenbar an der enthusiastischen Xeniteia des Orients, von dort kommt die zur Selbstpeinigung radikalisierte Askese und vor allem das Leben in Unterordnung unter den Befehl eines Abtes. Gegen Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts spielen die lateinischen Klöster in Palästina eine wichtige Rolle für die Vermittlung ägyptischer (und kappadozischer?)³³ Einflüsse ins Abendland.³⁴ Für Bedürfnisse dieser Klöster entstanden des Hieronymus lateinische Übersetzung der Regel des Pachomius³⁵ und Rufins lateinische *Historia Monachorum*³⁶ und wurden so dem Abendland zugänglich.³⁷

³⁰ Siehe den Versuch einer manichäischen Klostergründung in Rom durch den Manichäer Consentius (Augustin, *De mor. eccl.* c. 2, 74; der Name Consentius bei Aug. C. Faust. 5, 7).

³¹ *Reitzenstein*, *Hist. Mon.* (s. o. Teil 1, Anm. 5) S. 1; 96; 211. – *A. J. Festugière*, *Sur une nouvelle édition de De vita pythagorica de Jamblique*. *RevEtGr* 50 (1937) 470–94, auf S. 476–78. – *Ders.*, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Bd. I, Paris 1949 S. 31–32; 45–46. – *J. Geffcken*, *Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums*, Heidelberg 1929 S. 197; 312 Anm. 2. – *Dölger*, *Antike u. Christentum* Bd. 2, S. 85 Anm. 6. – Beispiele heidnischer Askese bei *F. Cumont*, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, Leipzig-Berlin 1931, S. 219 Anm. 39. Über Mönchtum als philosophisches Leben s. *Penco*, *Studia monastica* 1 (1959), S. 79–84; 92. Vgl. auch *Schatz* (s. o. Teil 1 Anm. 4) S. 187 mit Anm. 4; S. 188. – Augustin faßt den Plan einer asketisch-philosophischen Gemeinschaft ohne Kenntnis des Mönchtums. *Confess.* 6, 14.

³² Ähnliches kommt im Orient vor, *Palladius*, *Hist. Laus.* 14, S. 38, 6–10 (Butler); *Reitzenstein*, *Hist. Mon.* S. 134 (das asketische Leben des einzelnen in seinem Hause, *Diadochus v. Photike*, *Keph. Gnostica*, ed. *Weiß-Liebersdorf*, Leipzig 1912, cap. 53). Man wird hier nicht an Beeinflussungen denken, sondern an Parallelbildungen.

³³ *Rufin* wird die Regel des Basilius in Palästina kennen gelernt haben.

³⁴ *G. D. Gordini*, *Il monachesimo romano in Palestina nel IV secolo* (S. Martin et son temps, *Stud. Anselm* 46, Rom 1961, S. 85–107).

³⁵ *A. Boon*, *Pachomiana latina*, Löwen 1932, Praef. Hieronymi S. 4, 3–5, 10.

³⁶ *Rufin*, *Hist. Mon.* Prologus PL 21, 387–88. Vgl. *E. Preuschen*, *Palladius und Rufinus*, Gießen 1897, S. 170.

³⁷ *Gordini* (s. o. Anm. 34) S. 86; 107 hat auf diese Vermittlerrolle der palästinensischen Klöster nachdrücklich hingewiesen. Siehe auch *F. Cavallera*, *S. Jérôme*, Löwen 1922, S. 33 u. 35.

Außer dem ägyptischen Mönchtum wirkt auch das kappadozische des Basilius ein, vielleicht schon bei Ambrosius,³⁸ dann durch Rufin, der die sogenannte Regel des Basilius übersetzt.³⁹

c) Ansatzpunkte künftiger Probleme

In den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts beginnt man, die Vielfalt der mönchischen Lebensformen als Problem zu empfinden. Man versucht, sie zu klassifizieren und in ihrem Werte zu bestimmen.⁴⁰ Das Anachoretentum gilt allgemein als höchste Stufe, doch fehlt das Gefühl für seine Unzuträglichkeiten nicht. Hieronymus geht vom Preis der Anachorese zur Empfehlung klösterlichen Lebens über⁴¹ und Augustin verhehlt bei aller Bewunderung der Eremiten seine Kritik nicht.⁴² Für das Verhältnis von Eremiten- und Koinobitentum wird in der Folgezeit von Cassian bis Benedikt eifrig nach Lösungen gesucht.⁴³ Aber auch das Koinobitentum wirft eine Reihe von Problemen

³⁸ Ambrosius entwickelt seine Lehre vom Fasten in *De Helia et ieiunio* im Anschluß an Basilius (*E. Bickel*) (s. o. Teil 2 a, Anm. 54 S. 457–58). Die Weigerung des Ambrosius, entlaufene Mönche wieder aufzunehmen, berührt sich mit Basilius, *Reg. fus. tr.* 14, PG 31, 949 D–952 A. Es sei auch an die Freundschaft des Ambrosius mit Acholius v. Thessalonich erinnert, dessen monastische Neigungen bekannt sind (s. o. Teil 1, Anm. 15).

³⁹ Ein Vermächtnis des kappadozischen Mönchtums an das Abendland ist die Vorlesung bei Tisch, Cassian, *Inst.* 4, 17. Vgl. *Zöckler*, *Askese und Mönchtum*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1897, S. 345.

⁴⁰ Hier. ep. 22, 34 CSEL 54, S. 196–97 unterscheidet Koinobiten, Anachoreten und in Städten wohnende kleine Gruppen (*remnuoth*). Ähnlich Rufin, *Hist. Mon. Prol PL*, 21, 390: *Sunt autem alii in suburbanis locis, alii per rura, plures autem et egregii per eremum dispersi*. Beide beziehen sich auf ägyptische Verhältnisse, Hieronymus jedoch mit einem Seitenblick auf Italien. Dieselbe Einteilung bei Augustin, *De mor. eccl. c.*: Anachoreten (1, 31, 66), Koinobiten fern der Welt (1, 31, 67), Koinobiten in Städten (Mailand und Rom 1, 33, 70). Etwas abweichend die *Consultationes Zacchaei et Apollonii* 3, 3 S. 100–102 (ed. Morin, s. o. Teil 2 d, Anm. 24): Virginitäts- (bzw. Wiwen-)Askese alten Stils (S. 101, 20–35), Koinobiten, die an abgeschiedenen Orten wohnen, auch wenn sie in Städten leben (S. 101, 37–102, 14) Eremiten in verlassenen Gegenden, in Höhlen usw. Sie zeigen orientalischen Typ und werden am höchsten bewertet (S. 102, 15–28). Vgl. *F. Cavallera*, *Un exposé sur la vie spirituelle et monastique au IV^e siècle*. *Rev. d'ascét. et de myst.* 16 (1935) 132–146. Weitere Klassifizierungen bei Cassian, *Coll.* 18, 4, 2 ff.; *Reg. Bened.* 1 *De generibus monachorum*.

⁴¹ Aufforderung zur Anachorese ep. 14, CSEL 54, 44 ff. Dagegen ep. 125, 15, 2 (*ut doceam te*) *uiuere debere sub unius disciplina patris consortioque multorum* ... CSEL 56, S. 133, 20–21.

⁴² s. unten Abschnitt 4 und dort Anm. 28.

⁴³ Cassian sieht zwar im Anachoretentum die höchste Stufe, rät aber im Grunde davon ab. Vgl. *O. Chadwick*, *J. Cassianus, A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge 1950, S. 51; 52; 57. Lerinum sucht beide Formen zu verbinden, *J. M. Besse*, *Les moines de l'ancienne France* (s. o. Teil 2 b, Anm. 1) S. 70. Severinus geht vom Anachoretentum zum Koinobitentum über, *Schatz* (s. o. Teil 1, Anm. 4) S. 74. Auf der Linie Cassians bewegt sich Benedikt (*Reg. Bened.* 1, 3–5). Zur Frage vgl. *G. A. Luff*, *Transition from Solitary to Cenobitic Life c. 250 to 400*, *Irish Eccles. Record* 84 (1955) 164–84.

auf. Die Lebensordnung wechselt von Kloster zu Kloster.⁴⁴ Rufin erfaßt die Aufgabe der Vereinheitlichung des abendländischen Mönchtums und übersetzt deshalb kurz vor 400 die Regel des Basilius.⁴⁵ Es bricht die Zeit schriftlich fixierter lateinischer Regeln an. Erst der Sieg der Regula Benedicti löst das von Rufin gesehene Problem.

Noch dringlicher ist die Regelung des Verhältnisses zwischen Mönchtum und Kirche. Sie bedrängt das Koinobitentum eigentlich noch mehr als die Anachoreten, welche sich radikaler von der Umwelt gelöst haben. Gegenüber der von Athanasius eingeleiteten Bindung des Mönchtums an die Kirche, der auch die Ordination von Mönchen zu Klerikern dienen sollte, machen sich Gegenströmungen geltend. Mönchische Demut und Furcht, von der Kontemplation abgezogen zu werden, verbinden sich in der Ablehnung kirchlicher Ämter. Diese Untertöne fehlen auch bei Hieronymus⁴⁶ und Rufin⁴⁷ nicht, die doch beide die Priesterweihe empfangen hatten. Sulpicius Severus vergleicht die Ruhe und Freiheit der Anachoreten mit den tumultuarischen Geschäften des Bischofsamtes,⁴⁸ und Cassian rät dem Mönch von der Übernahme kirchlicher Ämter ab.⁴⁹ Aber die Verbindung von Mönchtum und Klerikertum, die wir bei Eusebius von Vercelli, in dem Kloster von Mailand⁵⁰ und wohl auch Aquileja, bei Martin v. Tours,⁵¹ bei Augustin finden, dringt vor.⁵² Mönche

⁴⁴ Darauf weist *Maillon*, *Annales Ord. S. Benedicti lib. I c. 13*, S. 6 hin, der Cassian, *Inst. 2, 2* zitiert: es gibt soviel Typen und Regeln wie cellae und monasteria.

⁴⁵ Der Abt des Klosters Pinetum Ursacius (bzw. Urseus, zur Namensform vgl. J. Fontanus in PL 21, 117 B) soll Exemplare verschicken, ut secundum instar Cappadociae omnia monasteria eisdem et non diversis vel institutis vel observationibus vivant. Praefatio Rufini bei Holstenius, *Codex Regularum*, Bd. I, Augsburg 1759, S. 67. F. X. Murphy, *Rufinus of Aquileia (345–411), His Life and Works*, Diss. Washington 1945, S. 50, Anm. 86 setzt die Übertragung auf 397 an. – Im 6. Jh. gibt es in Gallien und Spanien regionale Konzile von Äbten, die vom Bischof einberufen werden. Sie dienen ebenfalls der Vereinheitlichung, Akten solcher Versammlungen sind uns als „Regeln“ überliefert, A. *Mundó* (s. o. Teil 2c, Anm. 1) S. 97–98 und schon T. *Laughlin* (s. o. Teil 2b, Anm. 1) S. 138. Eine ähnliche Vorschrift gibt schon Basilius: die Oberen mehrerer Klöster sollen öfter zur Beratung zusammenkommen, *Reg. fus. tr. 54*, PG 31, 1044.

⁴⁶ Hier. ep. 14, 8, 1 CSEL 54, S. 55, 7–8: sed alia, ut ante praestruxi, monachi causa est, alia clericorum. Andererseits sieht Hieronymus das Kloster als beste Vorbereitung für den Klerikerstand an: ita ergo age et uiue in monasterio, ut clericus esse merearis . . . ep. 125, 17, 2 CSEL 56, S. 136, 19.

⁴⁷ Bei Rufin, *Hist. Mon. 1* PL 21, 397 B sagt der Eremit Johannes: neque fugiendum omnimodis dicimus clericatum vel sacerdotium, neque rursus omnimodis expetendum . . .

⁴⁸ Sulp. Severus, *Dial. 1, 24, 2–3* CSEL 1, S. 176, 29–147, 7.

⁴⁹ C. *Chadwick* (s. o. Anm. 43) S. 64.

⁵⁰ quibus unus presbyter praerat, Aug. *De mor. eccl. c. 1, 33, 70*. Prebyter ist hier wohl doch als „Priester“ zu fassen.

⁵¹ In der Person Martins und bei manchen seiner Mönche: der Diakon Cato ist wirtschaftlicher Verwalter des Klosters v. Marmoutiers (Sulp. Sev. *Dial. 3, 10, 2* CSEL 1, S. 207, 17–18). Mönche aus Marmoutiers werden Bischöfe, *Vita Martini 10, 9* *ibid.* S. 120, 25–27. Die Schrift *De septem ordinibus ecclesiae*, die nach E. Griffe (*Bull. de lit. ecclés. 57* (1956) 215–24) aus dem Ende des 4. Jhs. stammt und an einen gallischen Bischof gerichtet ist, ermahnt den Bischof, taugliche Mönche auszuwählen und zu bilden. Siehe auch Griffe (s. o. Teil 2b, Anm. 12) S. 18.

werden Kleriker, wie auch umgekehrt Kleriker Mönche. Das Vorhandensein von Klerikern im Kloster (wo sie z. T. gottesdienstliche Funktionen ausüben) ist freilich eine Einfallspforte für die Ausdehnung der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt über die Klöster. Der Stoff liegt bereit für die kirchenrechtlichen Auseinandersetzungen zwischen Bischöfen und Klöstern im 5. und 6. Jahrhundert in Gallien, Spanien, Nordafrika, Italien.⁵³

Die Verklammerung des Mönchtums mit der Kirche führt dazu, daß Mönchsgemeinschaften in der Nähe der Bischofs- oder Parochialkirche entstehen. Das ist überall dort wahrscheinlich, wo der Klerus mönchisch lebt oder ein Kleriker bzw. Bischof ein Kloster stiftet.⁵⁴ Bei den Laienmönchen mag das religiöse Motiv mitwirken, immer in der Nähe des Gotteshauses zu weilen (Lk. 2, 37).⁵⁵ Jedenfalls ist die räumliche Nachbarschaft von Kloster und Basilika und die Tätigkeit von Klerikermönchen an diesen Kirchen die Vorstufe zu den Basilikalklöstern, die im 5. Jahrhundert in Erscheinung treten.⁵⁶

Nur mittelbar wird in unserer Epoche das Verhältnis des Mönchtums zur Kirche berührt durch die große Rolle, welche das Schriftstudium bei den

⁵² Die Haltung der Päpste schwankt. Siricius (ep. 1, 13, 17 PL 13, 1144) wünscht die Ordination von Mönchen zu Klerikern. Papst Coelestin (ep. 4, PL 50, 430) tritt dagegen für die Rekrutierung der Bischöfe aus dem Diözesanklerus, statt aus dem Kreise der Eremiten, ein. Über die Regelung dieser Fragen durch Gregor d. Gr. siehe *Laughlin* (s. o. Teil 2b, Anm. 1) S. 120–21; 151.

⁵³ Diese Dinge sind am besten dargestellt bei *T. Laughlin* (s. o. Teil 2b, Anm. 1) S. 87 ff.; 153 ff.; 210; 237 Anm. u. ö.

⁵⁴ Das Gartenkloster in Hippo, welches der Presbyter Augustinus begründet, lag bei der Kirche, Possidius, *Vita Aug.* 5 PL 32, 3): intra ecclesiam. Vielleicht befand sich auch das in der Vorstadt gelegene Mailänder Kloster (s. o. Teil 2a, Anm. 61) in der Nähe einer der von Ambrosius außerhalb der Stadtmauer erbauten Basiliken. Weitere Beispiele für die Nachbarschaft von Basiliken und Klöstern bei *E. Griffe* (s. o. Teil 2b, Anm. 12) S. 18–19. Doch darf Martin v. Tours hier nicht genannt werden. Dieser erbaut anstelle zerstörter Götzentempel nicht Kirchen und Klöster, sondern aut ecclesias aut monasteria, *Vita Mart.* 13, 9 CSEL 1, S. 123, 25–26.

⁵⁵ *De Urbel*, Los Monjes Españoles (s. o. Teil 2c, Anm. 1) S. 89 deutet die Worte des Marcellinus u. Faustinus *De conf. uerae fidei* CSEL 35, 1, S. 27, 8–10 certa Christo deuota ministeria, quae illic (in oder bei der Basilika) inuenta sunt, ita fustibus eliserunt, ut... expirarent auf Leben der luciferanischen Asketen bei der Kirche. Das ist jedoch nicht sicher, sie können auch in die Kirche gegangen sein. Paulin v. Nola läßt sich in der Nähe des Grabes und der Basilika des hl. Felix nieder *Carm.* XII, 6–7 CSEL 30, S. 44. Weitere Stellen *ibid.* Index s. v. Paulinus. Sulpicius Severus erweitert und vergrößert am Orte seiner asketischen Hausgemeinschaft die Parochialbasilika, Paulin. *Nol.* ep. 31, 1 CSEL 29, S. 267, 1–3. Vgl. Paulin. *Nol.* ep. 32, 1 (auf die Bautätigkeit von Sulpicius und Paulin bezogen): eodem tempore basilicas dominicis adicientes ouilibus, *ibid.* S. 275, 15. Das Kloster der Paula in Bethlehem liegt neben der Kirche, *Hier.* ep. 108, 20, 2 CSEL 55, S. 335, 11.

⁵⁶ Klöster, die einer Basilika angeschlossen sind, damit die Mönche dort den Chordienst verrichten, Ferrari (s. o. Teil 2a, Anm. 1) S. XVIII. Bereits das von Sixtus III. (432–440) nach *Lib. Pontif.* I, 234 (Duchesne) gegründete Kloster dürfte ein Basilikalkloster für den Chordienst in der St. Sebastianskirche gewesen sein, *Ferrari*, S. 163; 372 Anm. 18. Siehe daselbst den ganzen Abschnitt *Roman Basilical Monasteries* S. 365–75.

Mönchen spielt, die ja überwiegend Laien sind.⁵⁷ Das Vorhandensein mönchischer Kreise, in denen die hl. Schrift gelesen wird, fordert den Lehrer der Schrift – das archaische Institut des didaskalos scheint sich hier und da neu zu beleben: was Hieronymus und Pelagius in Rom tun, ist garnicht so sehr verschieden vom Wirken des Origenes und des Methodios (fälschlich genannt „von Olympos“)⁵⁸ in ihren asketischen Zirkeln. Die hier möglichen Konflikte⁵⁹ werden durch das Streben des Mönchtums nach Orthodoxie⁶⁰ und die immer enger werdende Synthese des Mönchischen und des Kirchlichen abgelenkt.⁶¹ Jedoch ist die *lectio divina*, um derentwillen schon Pachomius fordert, daß jeder Mönch die Kunst des Lesens beherrsche,⁶² die Stelle (neben dem Unterricht der etwa ins Kloster aufgenommenen Knaben), an welcher die wissenschaftliche Arbeit eine Stätte im Mönchtum finden wird, bei Hieronymus, Augustin, Cassiodor.

Die Organisation der Klöster als geschlossener Gemeinschaften wirft eine Reihe soziologischer Probleme auf. Zunächst im Verhältnis zu der sich in starre Kasten verhärtenden spätrömischen Gesellschaft: der Mönch wird aus seinen bisherigen sozialen Bindungen gelöst. Das bedarf bei Sklaven, Kolonen, Kurialen, Verheirateten usw. der rechtlichen Regelung. Diese Fragen tauchen schon bei Pachomius auf.⁶³ Bei den Sklaven und Unfreien wird die Zustimmung ihrer Herren zum Eintritt ins Kloster gefordert.⁶⁴ Einer Anzahl von Menschen wird so auf Grund ihrer sozialen Stellung der – nach damaliger Ansicht – Weg zur höheren Vollkommenheit versperrt. Aber hier wurden einfach bestehende Gesetze und Rechtstitel beachtet. Für das Mönchtum, das in seinem Zurücklenken zur apostolischen Urgemeinde zum Teil als reakt-

⁵⁷ Das hat Gorce, *Lectio divina* (s. o. Teil 2a, Anm. 1) ein für allemal gezeigt. Martin v. Tours ist ständig mit Gebet und Schriftlesung beschäftigt, *Vita Mart.* 26, 3 CSEL 1, S. 136, 15–16. Die jüngere Melanie pflegt drei- bis viermal im Jahr AT und NT zu lesen, *Vita Mel.* 26, *Rampolla* S. 16.

⁵⁸ Dazu Kurt Quensell, *Die wahre kirchliche Stellung und Tätigkeit des fälschlich sogenannten Bischofs Methodios v. Olympos*. Diss. Heidelberg 1952 (Masch.).

⁵⁹ z. B. mit dem Anspruch der Priszillianisten, Lehrer der Schrift zu sein. Auch gegen Equitius, der offenbar aus der Lehrvollmacht des Mönches als Prediger auftritt, wird der römische Bischof in Bewegung gesetzt. Vgl. *Rivera* (s. o. Teil 2a, Anm. 78) S. 39–40.

⁶⁰ Martin v. Tours z. B. tritt gegen die Arianer in Illyrien auf, *Vita Mart.* 6, 4 CSEL 1, S. 116, 17–21. Das Streben des Hieronymus nach Rechtgläubigkeit bedarf keiner Erwähnung.

⁶¹ Zu dem sich über Jahrhunderte hinziehenden Vorgang der Klerikalisierung des Mönchtums vgl. *T. Laughlin* (s. o. Teil 2b, Anm. 1) S. 111–117.

⁶² *Praecepta Pachomii* 139 (ed. A. Boon, *Pachomiana latina*, Löwen 1932, S. 50, 1–7).

⁶³ In der *praec. Pachom.* (s. o. Anm. 35) 49, S. 25, 16: der Bewerber wird nach seiner Vergangenheit gefragt, *ne forte mali quidpiam fecerit... aut sub aliqua potestate sit ...* – Über curiales, die Mönch werden wollen, *Basilius Reg. brev. tr.* 94, PG 31, 1148 unter Zitierung von „Gebt dem Kaiser...“ (Lk. 20, 22–24). Von Sklaven und Eheleuten handelt *Basilius Reg. fus. tr.* 11 und 12, PG 31, 948–49.

⁶⁴ Das besagen schon die in der vorigen Anm. zitierten Stellen. Ausdrücklich fordert es Augustin, *De op. mon.* 22, 24. Vgl. *J. Gaudemet*, *L'église dans l'empire Romain*, Paris o. J. (1959), S. 200.

tionär repristinierende Bewegung betrachtet werden muß,⁶⁵ stellt sich noch einmal das Problem Christentum und Weltordnung und man findet keine andere Lösung als die Kirche, welche das Bestehende anerkannt hatte. Ja, die Klöster werden selbst zu Besitzern von Sklaven.⁶⁶ Prinzipiell steht seitens der Kirche den Sklaven (wenn das Einverständnis der Herren vorliegt)⁶⁷ der Weg ins Kloster offen und Augustin hält ihre Zurückweisung für eine schwere Sünde.⁶⁸ Innerhalb des Klosters sind die Sklaven Brüder.⁶⁹ Aber die sozialen Unterschiede wirken bis ins Innere der Klöster hinein.⁷⁰ Das Auftreten solcher Phänomene im westgotischen Spanien darf deshalb nicht auf germanischen Einfluß zurückgeführt werden.⁷¹

Damit ist eine Reihe von Ansatzpunkten künftiger Entwicklungen genannt. So sehr der oben herausgearbeitete Einfluß der eigenen, vormönchischen Tendenzen des Abendlandes und das Weiterbestehen ihrer Formen (häusliche Askese, Sarabaiten) mit zu veranschlagen ist, so hatte sich doch die vormönchische Virginitätsaskese des Abendlandes schon auf das mönchische Ideal zubewegt und darum gegenüber dem vom Orient eindringenden Mönchtum keine Zukunft mehr. Am Ende des 4. Jahrhunderts bilden die vom Orient gekommenen Formen des Anachoreten- und Koinobitentums die Basis der weiteren abendländischen Geschichte des Mönchtums.

d) theologiegeschichtlich

Zur Übertragung der Lebensformen des östlichen Mönchtums kommt das Einströmen einer Mönchstheologie. Schon die Vita Antonii des Athanasius

⁶⁵ Auch im Wiederaufleben der *διδασκαλοι* und der Charismata. Aber auf die oben ausgesprochene Einschränkung ist Gewicht zu legen.

⁶⁶ Beispiele für den Besitz von Sklaven durch Klöster bei *J. Chapman*, *St. Benedict and the sixth Century*, London 1929, S. 167–169.

⁶⁷ Im einzelnen kamen hier Durchbrechungen der staatlichen und kirchlichen Rechtsordnung vor. Dagegen wendet sich Papst Gelasius I, ep. 14, 14 (Thiel 370). Für die Kolonen und Sklaven bedeutete der Eintritt ins Kloster eine Verbesserung ihres Lebensstandards (Augustin, *De op. mon.* 22, 35: *vitam inopem et laboriosam fugientes*) und auch dieser Umstand bewegt die Kirche zur Vorsicht.

⁶⁸ Augustin, *De op. mon.* 22, 25. Augustin setzt hier die vorherige Freilassung des Sklaven voraus.

⁶⁹ Hier. ep. 22, 29, 3 CSEL 54, S. 187, 12–15.

⁷⁰ Die Mönche kommen oft aus der Aristokratie, schon bei Martin in Marmoutiers: *multi inter eos nobiles habebantur*, Sulp. Sev. *Vita Mart.* 10, 8, S. 120, 23. Sie unterziehen sich denselben Entbehrungen wie die anderen. Dagegen ist Nachwirken der Standesunterschiede bei Paula zu beobachten, in ihrem Nonnenkloster in Bethlehem: *plures uirgines, quas e diuersis prouinciis congregarat, tam nobiles, quam medii et infimi generis, in tres turmas monasteriaque diuisit, ita dumtaxat, ut in opere et cibo separatae psalmodiis et orationibus iungerentur*. Hier. ep. 108, 20, 1 CSEL 55, S. 335, 1–4. Das widerspricht der Anregung des Hieronymus ep. 22, 29, 3 CSEL 54, S. 187, 15: *cur mensa diuersa sit?* Augustin tritt *De op. mon.* 25, 33 für eine Berücksichtigung der sozialen Herkunft bei der Zuteilung der Arbeit im Kloster ein. Das ist jedoch durch praktische und seelsorgerliche Gesichtspunkte bedingt.

⁷¹ Reg. S. Leandri cap. 13, Holstenius, *Codex Reg. I*, S. 414: *Quae (scil. virgo) potuit honorari in mundo, et dives fuit in saeculo, blandius fovenda est in monasterio: et quae reliquit in saeculo vestem pretiosam, cultiorem in monasterio meretur*. *J. Perez de Urbel*, *Los monjes Españoles* (s. o. Teil 2c, Anm. 1) I, S. 222 möchte darin (zu Unrecht) westgotischen Einfluß erblicken.

enthält eine bestimmte theologische Sicht des Mönchtums. Dann verbreitet Rufin durch Übersetzungen die origenistische Mönchsspiritualität des Euagrius Ponticus⁷² und arbeitet damit Johannes Cassian vor, der ebenfalls in Anlehnung an Euagrius dem abendländischen Mönchtum die geistliche Theorie des mönchischen Lebens gegeben hat.⁷³ Über das Mönchtum ist ein Stück des Origenismus ins Abendland eingedrungen – gegen die Opposition des Hieronymus⁷⁴ – und hat in der Frömmigkeitsgeschichte weitergewirkt.

Ebenso bedeutsam ist der direkte Einfluß, den das Mönchtum auf die Entwicklung der abendländischen Theologie durch die Vorbereitung des Pelagianismus ausgeübt hat. Das läßt sich am Beispiel der sogenannten Regel des Basilius zeigen, die Rufin übertragen hat. Basilius wird vor die Frage gestellt, ob die Erfüllung der Gebote Gottes möglich ist und er bejaht sie mit Entschiedenheit. Denn Gott hat das Vermögen (die *δυνάμεις*, virtutes) dazu in unsere Natur gelegt.⁷⁵ Das Gebot der Gottesliebe knüpft an die natürliche Liebesfähigkeit der Seele,⁷⁶ an die im Menschen vorhandene Liebe zum Guten an.⁷⁷ Das Gesetz appelliert an das natürliche posse des Menschen, wie bei Pelagius.⁷⁸ Demgemäß erscheint die Gnade als schöpfungsmäßige Ausstattung des Menschen und das Gesetz als *adjutorium gratiae*.⁷⁹ Die Sünde wird unter

⁷² Hier. ep. 133, 3 CSEL 56, S. 246 7–9. Vgl. A. Wilmaert, Les versions latines des sentences d'Evagre pour les vierges, RBén 28 (1911) 143–53. P. Courcelle, Les lettres grecques en occident, Paris² 1948.

⁷³ Vgl. die in Teil 2b, Anm. 59 genannte Literatur.

⁷⁴ Hieronymus wendet sich ep. 133, 3 CSEL 56, S. 246, 1–6 gegen Euagrius Ponticus und die *ἀπάθεια*. Die jüngere Melania dagegen ahmt die Leidenschaftslosigkeit der Engel nach, Vita Mel. cap. 70.

⁷⁵ *illud ante omnia designantes, quod omnium mandatorum, quae a Deo accepimus, virtutes in nobismet ipsis insitas gerimus. Quo scilicet neque difficultas in nobis sit, tamquam novum aliquid et alienum a nobis expetatur: neque rursus elationis nobis videatur occasio, si putemus nos plus aliquid offerre Deo, quam ab ipso in natura nostrae creationis accepimus. Quoniam quidem ea quae nobis a Deo insita sunt, si recte et competenter moveamus in opus, hoc est secundum virtutem vivere.* Basilius, in der Übersetzung Rufins, Interr. 2 (L. Holstenius, Codex Reg. Monastic. Bd. I, Augsburg 1759, S. 68 b. Mit a und b bezeichne ich die beiden Spalten der Seiten) = Basilius Reg. fus. tr. 2 PG 31, 909 A.

⁷⁶ *Dilectionis virtutem (= τὴν ἀγαπητικὴν δύναμιν) in ipsa statim prima conditione a Deo anima sibi insitam gerit . . .* Basilius/Rufin Interr. 2, S. 68b Holsten.

⁷⁷ *Omnis homo desiderat omne quod bonum est, et affectu quodam naturali constringimur ad omne quod bonum putamus.* Basilius/Rufin Interr. 2, S. 68b Holsten. Der griechische Text zeigt die Bezüge zur stoischen *οἰκειώσις*: *Τῶν τε γὰρ καλῶν ἐσμεν ἐπιθυμητικοὶ φυσικῶς, εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἄλλω ἄλλο φαίνεται καλὸν καὶ σπορῆν πρὸς τὸ οἰκεῖον καὶ συγγενὲς ἔχομεν ἀδιδάκτως, καὶ τοῖς εὐεργέταις ἐκουσίως πᾶσαν εὐνοίαν ἐκπληροῦμεν.* = Reg. fus. tr. 2, PG 31, 909 B.

⁷⁸ *Et quidem quoniam lex eas virtutes, quae animae a creatore insitae sunt (= τῶν σπερματικῶς ἐνυπαρχουσῶν ἡμῖν δυνάμεων), elimet et excolat, jam superior diximus.* Basilius/Rufin, Interr. 2, Holsten. I, S. 70 a = Reg. fus. tr. 3 PG 31, 916 D–917 A.

⁷⁹ *et quamvis reticere gratiam non sit possibile . . . hoc inquam quantum est, quod scientiam sui donavit homini Deus, et rationabile animal esse fecit in terris, et ineffabilis paradisi abuti voluptate (Änderung Rufins! Basilius hat statt abuti ἐντροφᾶν) ac decore concessit? quemque serpentis arte deceptum, et in peccatum lapsam ac per peccatum in mortem devolutum nequaquam despexit; sed legem in*

dem Aspekt der sündigen *consuetudo* gesehen, die durch das mönchische Leben beseitigt werden kann.⁸⁰ Dementsprechend ist Sündlosigkeit theoretisch möglich.⁸¹ Wenn auf die Frage: Wer ist reinen Herzens? geantwortet wird: Wer sich selbst nicht tadelt, daß er ein Gebot Gottes übertreten, verachtet oder vernachlässigt hat,⁸² dann ist man ganz in der Nähe des berüchtigten Gebetes des Pelagius.⁸³ Die Begründung des Lebens auf die Gebote der Bergpredigt⁸⁴ – wobei das Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium ähnlich wie bei Pelagius bestimmt wird: das Gesetz verbietet böse Taten, das Evangelium sogar böse Gedanken,⁸⁵ das Evangelium ist Verschärfung des Gesetzes – und die für das Mönchtum charakteristische Hervorhebung des künftigen Gerichts⁸⁶ ist bei Pelagius ebenfalls vorhanden. Trotz der Betonung des Liebesgebotes geht ein strenger, gesetzlicher Zug durch die Regel des Basilius,⁸⁷ wenn etwas an der Erfüllung der Gebote fehlt, ist alles andere vergebens.⁸⁸ Man darf der Basiliusregel eine *anima naturaliter pelagiana* nachsagen.⁸⁹ Die Verbindung von Schöpfungstheologie mit stoischen Philosophemen im Dienste mönchisch-asketischer Gesinnung zeigt eine große Nähe zu Pelagius. Damit soll nicht die Abhängigkeit des Pelagius von Basilius behauptet werden – eine

adjutorium dedit . . . Basilius/Rufin, Interr. 2, Holsten. I, S. 69 b = Reg. fus. tr. 2 PG 31, 913 B. Die Folge des Falles ist in erster Linie das Todesverhängnis. Die von Gott schöpfungsmäßig in den Menschen gelegten *virtutum semina* (Basilius/Rufin Interr. 2, Holsten. I, S. 70a), an die Gott anknüpft, sind *copiosioris gratiae pondus*, ebd. S. 70 b.

⁸⁰ Das mönchische Leben entfernt den Anreiz zur Sünde. *Igitur neque per oculos, neque per aures recipiamus illecebras ad peccandum, et paulatim longo usu inhaereamus consuetudini pessimae*. Es kostet freilich Mühe sich a priori non bona consuetudine loszureißen, denn diese hat fast vim quodammodo naturae erlangt. Basilius/Rufin, Interr 2, Holsten. I, S. 71 a = Reg. fus. tr. 6 PG 31, 925 B.

⁸¹ Hauptkriterium der Sündlosigkeit ist der Haß gegen die Sünde und die Betrübnis über sie. *Ὅταν ὄνν ἢ ἐπὶ τοῖς ἰδίοις ἁμαρτήμασιν ἢ ἐπ' ἄλλοις, κατὰ τὰ προειρημένα ἐξ ἀρχῆς, οὕτω διακειμένην καταμάθῃ τις ἑαυτοῦ τὴν ψυχὴν, τότε πληροφροσηθήτω, ὅτι καθαρεύει ἀπὸ ἁμαρτίας*. Reg. brev. tr. 296 PG 31, 1292 B.

⁸² Basilius/Rufin, Interr. 148, Holsten. I, S. 99 a = Reg. brev. tr. 280 PG 31, 1280 B.

⁸³ *Ille ad Deum digne levat manus, ille orationem bona conscientia effundit qui potest dicere, tu nosti, domine, quam sanctae et innocentes et mundaes sunt ab omni molestia et iniquitate et rapina quas ad te extendo manus . . . ut mihi miserearis*. Pelagius im Trostbrief an Livanian (bei Augustin, De gest. Pel. 16, 19).

⁸⁵ Basilius, ep. 22, 1 (*περὶ τελειότητος βίου μοναχῶν*) PG 32, 288 C: *ὅτι δεῖ τὸν χριστιανὸν, κρεῖττονα τῶν κατὰ τὸν νόμον δικαιομάτων γενόμενον ἐν πᾶσι, μὴτε ὀνειν, μὴτε ψεύδεσθαι* usw. Dieselbe Rolle spielt die Bergpredigt in der Reg. Basilius: Bas./Rufin Interr. 77 (Holsten. I, s. 87); 125 (S. 95); 139 (S. 98); 140 (S. 98); 145 (S. 98); 160 (S. 101) usw.

⁸⁵ *Moralia* 43 PG 31, 761 C.

⁸⁶ Reg. brev. tr. 1 PG 31, 1081 B (= Rufin, Interr. 12, Holsten. I, S. 78 a); 209 col. 1221 (= Rufin, Interr. 138, S. 97 b).

⁸⁷ Vgl. die Hinweise auf das Halten der Gebote, Reg. brev. tr. 204 und 205 PG 31, 1217 = Rufin, Interr. 124 u. 125, Holsten. I, S. 95 a-b).

⁸⁸ Reg. brev. tr. 233 PG 31, 1237 D–1240 A.

⁸⁹ Dieses Urteil soll hier nur für die Regel gelten, die ja, abgesehen vom Ganzen der Theologie des Basilius, isoliert gewirkt hat, im Lebenszusammenhang des Mönchtums.

solche Untersuchung müßte auf breiterer Basis geführt werden. Die Regula Basilii dient hier nur als Typus zur Veranschaulichung des vorpelagianischen mönchischen Denkens, das Pelagius konsequent weitergeführt hat. Diese pelagianische asketische Theologie stößt auf den Augustinismus. So hat das Mönchtum entscheidenden Anteil an der Gestaltung der theologischen Situation des Abendlandes zu Beginn des 5. Jahrhunderts.

4. Der augustinische Impuls für das abendländische Mönchtum¹

Neben der kritiklosen Übernahme der ägyptischen Ideale werden Ende des 4. Jahrhunderts auch Ansätze zu ihrer selbständigen Modifikation sichtbar und damit Anfänge eines nicht nur geographisch, sondern auch wesensmäßig abendländischen Mönchtums. Wir haben schon bei Sulpicius Severus ein beginnendes „abendländisches“ Bewußtsein festgestellt,² welches eine Milderung der Askese anstrebt. Diese Tendenz tritt dann auch bei Cassian und Augustin³ auf, der in Nordafrika die asketischen Extravaganzen der jüngeren Melania vor Augen hatte.⁴ Während aber bei Cassian lediglich eine Anpassung an abendländische Verhältnisse vorliegt,⁵ schreitet Augustin weiter zu einer selbständigen Durchdringung der Mönchsidee. Als Quelle seiner Auffassung des Mönchtums genügen seine Schriften, wir lassen die Regula Augustini zunächst beiseite.

a) Charakteristika des augustinischen Mönchtums

Augustin kannte durch mündliche und literarische Berichte das ägyptische Mönchtum und seine Nachahmung im Abendland⁶ und durch eigne An-

¹ Lit. zum Mönchtum Augustins bei T. Van Bavel, Rép. bibliographique de S. Augustin 1950–1960, Steenbrugge 1963, Nr. 356–395. – Hier sei nur genannt: P. Monceaux, S. Augustin et S. Antoine, Miscell. Agostin. Bd. II, Rom 1931, 61–89. – A. Zumkeller, Das Mönchtum des hl. Augustinus, Würzburg 1950 (Dazu E. Hendrikx, Augustinus als monnik, Augustiniana 3 (1953) 341–53). – A. Manrique, La vida monástica en S. Agustino, El Escorial 1959.

² In den Äußerungen des Gallus, Sulp. Severus, Dial. 1, 4,6 CSEL 13, S. 156.

³ Augustin wendet sich gegen Leibfeindschaft De doct. christ. 1, 24, 25. Es gibt an seiner Tafel immer etwas Wein (Possidius, Vita Aug. 22, 2), während es in den Vitae Patrum 5, 5, 31 PL 73, 868 heißt: Vinum monachorum omnino non est.

⁴ Diese setzte sich in ihrem Kloster in Thagaste zwecks Kasteiung in einen engen, hölzernen Käfig, Vita Mel. 32 (Rampolla).

⁵ Ebenfalls im 5. Jahrhundert wird in der Recensio brevis der lateinischen Pachomiusregel und in der Regula Vigilii der Versuch gemacht, die Regel des Pachomius auf die abendländischen Verhältnisse auszurichten. Vgl. Ch. De Clercq, L'influence de la règle de S. Pachôme en Occident. Mém. d'hist. du moyen-âge, dédiées à la mémoire de L. Halphen, Paris 1951, S. 173 u. 176.

⁶ Augustin hörte von den Einsiedlern bei Trier, Conf. 8, 6, 15. Er kannte die Vita Antonii, sicher den 22. Brief des Hieronymus (A. Zumkeller (s. o. Anm. 1), S. 44 Anm. 3), jedoch enthält der Bericht Augustins über das pachomianische Mönchtum in De mor. eccl. c. 1, 31, 67–68 einige Einzelheiten, die bei Hier. ep. 22, 35 fehlen. Später las Augustin die Hist. Mon. Rufins (B. Altaner, Augustin u. die griech. Patriстик, RBén 62 (1952) 201–215, auf S. 213–14). Er kannte die Vita Martini des Sulp. Severus (Paulinus, Vita Ambrosii 1, ed. Krabinger (s. o. Teil 2a, Anm. 55) S. 1.

schauung die Klöster in Mailand⁷ und Rom. So sind die Grundgedanken des augustinischen Mönchtums durchaus nicht originell. Das mönchische Leben ist Streben nach Vollkommenheit, die in Keuschheit, im Besitzverzicht,⁸ der das Verlassen der Welt deutlich macht, und im gemeinsamen Leben nach dem Vorbild der apostolischen Urgemeinde besteht.⁹ Das Leben des Mönchs, traditionell als göttlicher Kriegsdienst aufgefaßt,¹⁰ vollzieht sich im Wechsel von Handarbeit, Lesung, Gebet¹¹ in zeitlich geregelter Ordnung¹² wie im pachomianischen Mönchtum. Es fehlt nicht die für das frühe Mönchtum so bezeichnende Bußstimmung.¹³

Die übernommene mönchische Tradition wird aber bei Augustin neu durchdacht. Sein Bericht über die römischen Klöster¹⁴ enthält in Wahrheit ein theologisches Programm: die Verschmelzung von Mönchtum und Paulinismus. Die paulinische Freiheit vom Gesetz, die aus der Liebe fließt,¹⁵ und die paulinische Liebesordnung der Eintracht wird im Kloster geübt.¹⁶ Diese Interpretation des römischen Klosterlebens trägt die persönliche Note Augustins, sie unterscheidet sich von der Häufung von Pauluszitaten, die man auch anderswo findet. Durch sein tieferes Paulusverständnis entreißt Augustin grundsätzlich das Mönchtum der Konsequenz des Pelagianismus, der ja ein echtes Kind des mönchischen Vollkommenheitsstrebens ist.

Zum Paulinismus tritt bei Augustin eine erneute Begegnung von Mönchtum und Philosophie. Seine philosophischen Anschauungen kamen dem Mönchtum entgegen. Schon vor seiner Bekehrung plant er mit Freunden ein

⁷ Zweifellos hat Augustin von Ambrosius die enge Verbindung zwischen Bischof und Kloster übernommen.

⁸ *continentia* und *paupertas*, Possidius, *Vita Aug.* 11. – Mt 19, 21 ist Augustin wichtig (s. u. Anm. 9), hier liegt sicher Einfluß von *Vita Antonii* cap. 2 vor.

⁹ *Ego, qui haec scribo, perfectionem de qua dominus locutus est quando ait diviti adolescenti: Uade, uende omnia quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo et ueni, sequere me (Mt. 19, 21), uehementer adamaui et non meis uiribus sed gratia ipsius adiuuante sic feci. neque enim, quia diues non fui, ideo minus mihi inputabitur; nam neque ipsi apostoli, qui priores hoc fecerunt, diuites fuerunt. sed totum mundum dimittit, qui et illud, quod habet et quod optat habere, dimittit. Ep. 157, 39 CSEL 44, S. 485, 15–23 (Goldbacher). Dazu Possidius, *Vita Aug.* 5: Augustin lebt im Gartenkloster *secundum modum et regulam sub apostolis constitutam*. Vgl. *Sermo* 355, 6; 356, 1–2; *De op. mon.* 22, 36 (*disciplina secundum apostolicam normam*); 25, 32 (*anima una et cor unum, Act. 4, 32*).*

¹⁰ *Aug. De op. mon.* 16, 19.

¹¹ *ibid.* 29, 37.

¹² *ibid.* 17, 20; 18, 21.

¹³ Augustin will, durch seine Sünden erschreckt, Eremit werden: *Conf.* 10, 43, 70. Vgl. *Hier. ep.* 22, 7, 2 CSEL 54, 153; ob gehennae metum. Die Bußtränen Augustins auf dem Sterbebett (Possidius, *Vita Aug.* 31, PL 32, 63) sind ein mönchischer Zug. Vg. A. Gómez, *Compunctio lacrymarum. Doctrina de la compunción en el monacato latino de los siglos IV–VI*. (Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatum, Westmalle (Belgien) 23 (1961) 232–53).

¹⁴ *De mor. eccl.* 1, 32, 70–73.

¹⁵ *christiana charitate, sanctitate et libertate viventibus, De mor. eccl.* c. 1, 32, 70; dazu die Pauluszitate in 71–72.

¹⁶ Starke und Schwache, *ibid.* n. 72; *coitur in unam conspiraturque charitatem, ibid.* 73.

gemeinsames philosophisches Leben in Abgeschlossenheit von der Welt.¹⁷ Die Herrschaft des Weisen über die Affekte, welche er beim Tode seiner Mutter zeigt,¹⁸ sieht der mönchischen Apatheia sehr ähnlich. Von der Philosophie aus begründet Augustin die mönchische Askese.¹⁹ Und endlich befruchtet die antike Sozialphilosophie, die ihm durch Cicero und Varro²⁰ vermittelt wurde, sein Mönchtum. Der stoische Freundschaftsgedanke²¹ findet seine Erfüllung in der klösterlichen Gemeinschaft.²² Von sozialphilosophischen Erwägungen aus entdeckt Augustin die soziologische Funktion der Gottesliebe. Die gemeinsame Hinwendung zu einem Dritten, seien es irdische Interessen, sei es Gott, stiftet Sympathie und Gemeinschaft unter den Menschen.²³ Besonders die Gottesliebe läßt das eigne Interesse hinter dem Gemeinwohl zurücktreten.²⁴ Das ist im Kloster der Fall. Der irdische Staat, für den Scipio alle seine Privatangelegenheiten vernachlässigte, wird parallelisiert mit der Klostergemeinschaft, wo die Sorge um das Privatvermögen der Liebe zur Gemeinschaft geopfert wird – das Kloster ist die *respublica terrena* des Bürgers der *civitas Dei*.²⁵ Von der soziologischen Funktion der Gottesliebe her, einer Funktion, die sich im christlichen Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe²⁶ und beispielhaft in Christi Handeln darstellt,²⁷ fällt Augustin seine Entscheidung gegen das Eremitentum, das sich um die Belange der Mitmenschen nicht kümmert,²⁸ und nimmt in der vielverhandelten philosophischen Frage, ob das

¹⁷ Conf. 6, 14, 24.

¹⁸ Conf. 9, 12, 29 u. 31. Vgl. Hier. ep. 108, 29, 1 CSEL 55, S. 358, 1–3: beim Tod der Paula gab es kein Geheul, wie bei den Weltmenschen, sondern Psalmengesang.

¹⁹ Grundsätzlich von dem philosophischen Gemeinplatz her, daß der Leib der Herrschaft des Geistes unterworfen werden muß (vgl. dazu R. Lorenz, Der Augustinismus Prospers v. Aquitanien, ZKG 73 (1962) S. 231). Dann neuplatonisch: *per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus* – mit der augustinischen Reflexion: *minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat.* Conf. 10, 29, 40.

²⁰ De civ. Buch 19 beruht weithin auf Varro. Vgl. H. Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke, Berlin 1926.

²¹ Freundschaft als Übereinstimmung in göttlichen und menschlichen Dingen Augustin, C. Acad. 3, 6, 13. Die Definition stammt wörtlich aus Cicero, Laelius 6, 20.

²² (Ratio) Sed quaero abs te, cur eos homines quos diligis, vel vivere vel tecum vivere cupias? Aug. Ut animas nostras et Deum simul concorditer inquiramus. Sol. 1, 12, 20. – Freundschaft als Geschenk des hl. Geistes: Conf. 4, 4, 7.

²³ De doct. chr. 1, 29, 30 (Beispiel der Zuschaueremenge in einem Theater).

²⁴ (amor dei) communi utilitati consulens propter supernam societatem, De gen. ad litt. 11, 15 CSEL 28, 1 (1894), S. 347.

²⁵ quo animo debet esse in *republicam suam* (das ist das Kloster) civis aeternae illius civitatis Jerusalem caelestis, nisi ut illud ipsum quod propriis manibus elaborat, in commune habeat cum fratre. De op. mon. 25, 32.

²⁶ Über die soziologische Auswirkung des Doppelgebotes der Liebe: De civ. 19, 14; De doct. chr. 1, 26, 27.

²⁷ Beleg s. Anm. 28.

²⁸ Gott hindert Augustin am anachoretischen Leben u. sagt ihm: ideo Christus pro omnibus mortuus est, ut et qui vivunt non sibi vivant, sed ei qui pro omnibus mortuus est (2 Kor. 5, 15) Conf. 10, 43, 70. Vgl. Basiliius Reg. fus. tr. 7 PG 31,

aktive oder das kontemplative Leben zu bevorzugen sei, eine vermittelnde Haltung ein. Da sich aus der Gottesliebe eine Reihe sozialer Tugenden ableitet (Friedfertigkeit, Sorge für das Wohl des anderen usw.),²⁹ darf der Mönch nicht in dem an sich höherstehenden Leben kontemplativer Muße verharren, sondern muß sich den Aufgaben der Kirche zur Verfügung halten.³⁰ Die sozialphilosophischen (oder, wenn man so will, sozialtheologischen) Ideen Augustins haben seine Auffassung des Mönchtums stark beeinflusst.

In der Annäherung von Philosophie und mönchisch-asketischer Lebenshaltung berührt sich Augustin mit den Alexandrinern, besonders mit Clemens Alexandrinus. Das Mönchtum als wahre Philosophie ist ja eine vor allem im Orient geläufige Idee.³¹ Es ist möglich, daß Augustin schon in seiner Mailänder Zeit mit der alexandrinischen Religionsphilosophie in Berührung gekommen ist.³² Die Verbindung von Askese und Philosophie bei ihm wurzelt aber schon in seinem Hortensiuserlebnis,³³ und für seine Sozialphilosophie schöpft er durchaus aus lateinischen Quellen, so daß er im Wesentlichen selbständig ist. Augustin ergriff von sich aus das Mönchtum als gelebte Philosophie.

Eine dritte Eigentümlichkeit des augustinischen Mönchtums, das mönchische Zusammenleben der Kleriker, fügt sich zwar gut in die Synthese des Mönchischen und Kirchlichen, die wir schon beobachtet haben, scheint aber ganz spontan³⁴ aus praktischen Erwägungen Augustins entstanden zu sein. Augustin wollte die Unruhe des Publikumsverkehrs, welche sein Bischofsamt mit sich brachte, von dem Gartenkloster in Hippo, in dem er bisher gelebt hatte, fernhalten und schuf deshalb bei sich im bischöflichen Hause eine zweite klösterliche Gemeinschaft, die aus ihm und den Klerikern seiner Kirche bestand.³⁵

Die Einrichtung eines Klerikerklosters durch Augustin hat im Institut der mittelalterlichen Regularkanoniker ihre geschichtliche Wirksamkeit entfaltet. Die eigentliche Bedeutung Augustins für die Geschichte des Mönchtums liegt darin, daß er tiefer als je einer vor ihm die paulinische Theologie in das

929 A: das anachoretische Leben widerspricht dem Gesetz der Liebe. Leise Kritik Augustins an der anachoretischen Lebensweise schon in *De mor. eccl.* c. 1, 31, 67: *sed si hoc excedit nostram tolerantiam...*

²⁹ *De gen. litt.* 11, 15.

³⁰ *ep.* 48, 2 CSEL 34, 2, S. 138. – *Nec sic esse quisque debet otiosus ut in eodem otio utilitatem non cogit proximi...* *De civ.* 19, 19.

³¹ *Reitzenstein*, *Hist. Mon.* (s. o. Teil 1, Anm. 5) S. 96. – *G. Bardy*, *Philosophie et philosophe dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles*. *Mél. M. Viler, Rev. d'ascét. et de myst.* 25 (1949) 97–108. – *G. Penco*, *La vita ascetica come „filosofia“ nell'antica tradizione monastica*. *Studia monastica* 2 (1960) 79–93. – *V. Warnach*, *Das Mönchtum als pneumatistische Philosophie in den Nilusbriefen (Vom christl. Mysterium. Zum Gedächtnis v. O. Casel, Düsseldorf 1963, S. 135–51).*

³² Dazu *R. Holte*, *Béatitude et sagesse*, Paris 1962, S. 187–90.

³³ *Viluit mihi repente omnis vana spes, Conf.* 3, 4, 7. – *Deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te*, *ibid.* 3, 4, 8.

³⁴ Die Sache stünde anders, wenn *F. H. Dudden*, *The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford 1935, Bd. I, S. 177 Anm. 5 mit seiner Behauptung recht hätte, Ambrosius habe nach dem Tode des Satyrus seinen Klerus zu sich ins Haus genommen, um mit ihm nach asketischer Regel und dem Muster Eusebs v. Vercelli zusammen zu leben. Aber *Dudden* bleibt den Beweis dafür schuldig.

³⁵ *Aug. Serm.* 355, 2; *Possidius, Vita* 11, PL 32, 42; 25 col. 54.

Mönchtum hineingenommen hat und die Gesetzlichkeit des Vollkommenheitsstrebens durch die paulinischen Gedanken von der Freiheit der Liebe und der Gnade durchbrochen hat. Das Wichtigste ist jedoch, daß er durch seine Verchristlichung der antiken Sozialphilosophie das Mönchtum für die Erfordernisse der kirchlichen Gemeinschaft offen hielt und der längst eingeleiteten Verkirchlichung des Mönchtums eine selbständige denkerische Begründung gab, die bis zu Gregor dem Großen und Benedikt weiterwirkt.³⁶ Erst die Verbindung des Augustinismus mit dem Mönchtum gibt dem abendländischen Mönchtum eine eigene Note und eröffnet seine selbständige Geschichte.

b) Die *Regula Augustini*

Das findet seinen Ausdruck darin, daß die älteste Mönchsregel des Abendlandes den Namen Augustins trägt.³⁷ Auf die schwierigen Probleme, die RA aufgibt, kann hier nicht erschöpfend eingegangen werden, die Literatur dar-

³⁶ In der Bestimmung des Verhältnisses von *vita activa* und *contemplativa* und dem Begriff des *paterfamilias*, der um des Dienens willen herrscht (De civ. 19, 14) Vgl. dazu ZKG 73 (1962), S. 231.

³⁷ Zur Orientierung in dem grotesken Wirrwar der Bezeichnungen für die Augustin zugeschriebenen Regeln diene folgende Tabelle:

Editionen des 16. Jh. (nach Mandonnet)	Vega	Arbesmann-Hümpfner	De Bruyne	Mandonnet	Augustintext
	Die unechte Reg. consensoria wird v. Vega Regula prima genannt.				PL 66, 993-995.
Reg. prima	Reg. quarta		EA (= epistula 211)	Transkription (der RA ins Weibliche)	Aug. ep. 211, 5-16. CSEL 57, 359-71 (Goldbacher).
Reg. secunda	Reg. secunda	Reg. prima	OM (= Ordo monasterii)	DM (= Disciplina monasterii)	PL 32, 1449-1452.
Reg. tertia	Reg. tertia	Reg. secunda	RA (= Regula Augustini)	Kommentar zu DM	PL 32, 1377-1384.

Vega = A. C. Vega, La regla de san Agustin. Edición critica precedida de un estudio sobre la misma y los códices de El Escorial. El Escorial 1933. - *Arbesmann-Hümpfner* = R. Arbesmann - W. Hümpfner, Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum, New York 1943. Enthält S. 485-504 eine kritische Edition der in obiger Tabelle genannten Texte, die aber auch nicht endgültig ist. Vgl. A. Zumkeller, Zur handschriftlichen Überlieferung und ursprünglichen Textgestalt der Augustinerregel (aus dem Nachlaß des P. W. Hümpfner), Augustiniana 11 (1961) 425-433. Im fol-

über verspricht ähnlich umfangreich zu werden,³⁸ wie über die *Regula Magistri*. Auch die Gegner einer Autorschaft Augustins geben jetzt zu, daß die Regel, welche von Caesarius von Arles, und zwar schon in der Zusammenstellung von OM und RA,³⁹ benutzt wird,⁴⁰ sehr alt ist, während A. Hauck⁴¹ sie noch für eine mittelalterliche Fälschung hielt. Den letzten umfangreichen Angriff gegen die Echtheit sämtlicher „Augustineregeln“ (OM, RA, EA) hat F. Chatillon⁴² geführt. Die Gründe, die gegen Augustin als Verfasser von OM sprechen – sie wurden schon bei dem lange vergessenen und von Mandonnet wieder ans Licht geholten Eusebius Amort⁴³ erörtert –, sind von Casamassa^{43a} in Polemik gegen Mandonnet sehr klar dargelegt worden. Er hat, wie schon vorher E. Hendriks,⁴⁴ bewiesen, daß OM nicht in Thagaste verfaßt sein kann, weil OM Sonnabend und Sonntag Wein gestattet, während in Thagaste sonnabends gefastet wurde.⁴⁵ Die Gründe Casamassas gegen Hippo sind jedoch nicht durchschlagend. Wenn nach Possidius⁴⁶ auf Augustins Tisch alle Tage Wein kam (OM erlaubt ihn nur Sonnabend und Sonntag) und es während der Mahlzeit Unterhaltung gab (OM ordnet schweigendes Anhören der Lesung an),⁴⁷ so muß der Unterschied zwischen dem Gartenkloster und dem Klerikerkloster berücksichtigt werden. Der Bischof mußte in seinem Klerikerkloster fortwährend Gäste empfangen, das bedingt andere Regeln bei Tisch. Doch kommt auch im Klerikerkloster Vorlesung während der Mahlzeit vor.⁴⁸ Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde in Hippo sonnabends nicht ge-

gungen wird diese Ausgabe benützt. – *de Bruyne* = de Bruyne, *La regula consensoria. Une règle de moines priscillianistes*, RBén 25 (1908) 82–88. *Ders.*, *La première Règle de S. Benoît*, RBén 42 (1930) 316–42. – *Mandonnet* = P. Mandonnet, *Saint Dominique Bd. II*, Paris o. J. (1938) S. 103–162: *De la règle de S. Augustin à la règle de S. Dominique*, par P. Mandonnet et M. H. Vicaire. – Wir verwenden die Siglen de Bruynes.

³⁸ Übersicht über die Geschichte der älteren Forschung zu RA bei *Mandonnet* (s. o. Anm. 37) S. 113–199. Über die Forschung seit dem Neuerwachen des Interesses für RA durch den Artikel von C. Lambot: *Un code monastique précurseur de la Règle Bénédictine*, Rev. liturg. et monast. 14 (1929) 51–57, siehe F. Chatillon, *La règle de saint Augustin, Etude historique et critique*, Thèse pour le doctorat en théologie, Straßburg 1956 (Masch.) S. 147; 217–26. Forschungsberichte bieten auch A. Casamassa, *Note sulla „Regula secunda S. Augustini“* in *Sanctus Augustinus, Vitae spir. magister* (s. o. Teil I Anm. 6), S. 357–89, und U. Dominguez del Val, *La Regla de San Agustino y los últimos estudios sobre la misma*, Revista española de teología 17 (1957) 481–529. – Bibliographie bei A. Manrique, *La vida monastica en S. Agustin, El Escorial-Salamanca 1959*, S. 479–96.

³⁹ Zu den Siglen s. Anm. 37.

⁴⁰ Nachgewiesen von C. Lambot: *La règle de S. Augustin et S. Césaire*. Rev. Bénéd. 41 (1929) 333–341. Ebenso Casamassa (s. o. Anm. 38), S. 385.

⁴¹ A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Bd. 3, Neudruck Leipzig 1952 (= 1902), S. 358.

⁴² s. o. Anm. 38.

⁴³ E. Amort, *Vetus Disciplina Canoniorum Regularium*, 1747, Bd. I, S. 137 ff.; 144 ff.

^{43a} s. o. Anm. 38.

⁴⁴ Augustinus als monnik (s. o. Anm. 1) S. 352–53.

⁴⁵ Casamassa (s. o. Anm. 38) S. 385. ⁴⁶ Possidius, *Vita Aug.* 22, PL 32, 51.

⁴⁷ OM 7: *sedentes ad mensam taceant audientes lectionem.*

⁴⁸ *Et in ipsa mensa magis lectionem vel disputationem quam epulationem potationemque diligebat.* Possidius, *Vita Aug.* 22, 6.

fastet. Augustins Vorgänger Valerius war Grieche und wird deshalb in seiner Gemeinde das Sonnabendfasten nicht geübt haben, zudem steht Augustins ep. 36 diesem römischen Brauch, der sich in Afrika nur vereinzelt durchgesetzt hatte,⁴⁹ nicht allzu freundlich gegenüber. – Auch das Argument, Augustin würde die in OM vorgesehene Prügelstrafe nicht gebilligt haben, trifft nicht zu: zur Pflicht des *pius pater* gehört notfalls der Zwang durch Schläge.^{49a} Damit ist der von Casamassa gegen Hippo als Anwendungsort von OM versuchte Beweis hinfällig. Dieses Ergebnis sichert natürlich noch nicht die Autorschaft Augustins. Obwohl die Verbindung zwischen OM und RA schon in der frühesten Überlieferungsschicht da ist, und obwohl beide denselben Typ des Mönchtums repräsentieren, scheinen sie nicht von demselben Verfasser zu stammen – dazu sind die stilistischen Unterschiede zu groß, trotz vulgärlateinischer Färbung in beiden Texten.⁵⁰ Die These von Verheijen,^{50a} daß OM bloß von Augustin adaptiert worden sei, wird dem Sachverhalt am besten gerecht. Wenn OM ein von Augustin übernommener Text ist, liegt es nahe, italienischen Ursprung, und zwar aus Mailand, anzunehmen.^{50b} Aus Rom kann OM nicht stammen, da in Rom sonnabends gefastet wurde.^{50c} Manrique^{50d} denkt an Süditalien. Die Verwandtschaft in der Ordnung des Stundengebets bei Cassiodor mit dem *Ordo officii* von OM erklärt sich jedoch durch den Einfluß von Afrikanern, die aus dem Vandalenreich nach Süditalien flohen.^{50e} Die von Manrique genannten Argumente würden auch für Mailand gelten. Die Kombination ägyptischer und kappadozischer Einflüsse, die in OM zu beobachten ist,^{50f} wäre in Mailand gut denkbar. Aber hier kommt man über ein Gerüst von Hypothesen nicht hinaus.

Aus Andeutungen Augustins in *De opere monachorum* geht hervor, daß er die von ihm begründeten und abhängigen Klöster mit einer Ordnung versehen hat, die freilich auch in mündlicher Anweisung bestanden haben kann. Wenn in gut geleiteten Klöstern die Tageseinteilung in Arbeit, Gebetszeiten, Lektüre mit Meditation und Auswendiglernen von Teilen der Schrift be-

⁴⁹ ep. 133, 2, CSEL 44, S. 82, 1–8. Es ist hier von der Pflicht des *iudex* gegen die Donatisten die Rede. Aber der Rahmenbegriff des *pius pater* gibt der Bemerkung Allgemeinbedeutung. Augustin lobt hier übrigens den Marcellinus für den Verzicht auf die eigentliche Folter beim Verhör.

^{49a} Aug. ep. 36, 32, CSEL 34, 2 (Goldb.) S. 62, 18–20.

⁵⁰ Einige Beobachtungen zu Vulgarismen bei *de Bruyne*, Rev. Bénéd. 42 (s. o. Anm. 37) S. 328 u. 333.

^{50a} *M. Verheijen*, Remarques sur le style de la „Regula secunda“ de S. Augustin. Son rédacteur. Augustinus Magister, Paris 1954, S. 255–63.

^{50b} So schon C. *Lambot*: Un „ordo officii“ du V^e siècle. Rev. Bénéd. 42 (1930) 77–80 auf S. 80.

^{50c} Aug. ep. 36 passim; Cassian, Inst. 3, 10. CSEL 17, S. 44. Römischen Ursprung von OM vermutete E. Boularand, Bull. de litt. ecl. publié par l'Inst. cath. de Toulouse 64 (1963) auf S. 176 f.

^{50d} La vida monastica (s. o. Anm. 1) S. 472.

^{50e} G. *Morin*, L'ordre des heures canoniales dans les monastères de Cassiodore. Rev. Bénéd. 43 (1931) 145–52, bes. S. 151.

^{50f} Das Ergebnis unserer weiter unten durchgeführten Analyse von RA gilt auch für OM.

steht,⁵¹ dann ist selbstverständlich, daß Augustin selbst auch so verfahren ist. Possidius bezeugt, daß die Regel sich am Vorbild der Apostelgeschichte orientierte.⁵² Alle diese für die zu postulierende Regel Augustins erschließbaren Einzelheiten treffen auf OM und RA zu.

T. van Bavel hat in einer lehrreichen Abhandlung⁵³ den Sprachgebrauch von RA mit dem Augustinus verglichen und mit zahlreichen Parallelen aus Augustin belegt. Er tritt dafür ein, daß es sich um keine Zusammenflickung augustinuscher Wendungen durch einen Späteren handelt.⁵⁴ Obwohl van Bavel seine Schlüsse sehr zurückhaltend formuliert, hat sein Aufsatz in Verbindung mit den Ergebnissen von Manrique klargestellt, daß die Regel Augustin sehr nahe steht.

Der Versuch, die Eigenart von RA durch einen Vergleich mit der Regel des Basilius und den Lebensordnungen des pachomianischen Mönchtums näher zu bestimmen, stößt auf zwei Schwierigkeiten. Das Leben im Klosterverband erzeugt überall ähnliche Vorfälle und Lagen, die durch Vorschriften geregelt werden, die sich gleichen, ohne daß Abhängigkeit vorliegt. So steht es mit Murren und Streitigkeiten der Mönche,⁵⁵ auch der Fall des Priesters Januarus im Klerikerkloster zu Hippo, der entgegen der Vorschrift etwas Vermögen zurückbehalten hatte und es bei seinem Tode der Kirche vermachte,⁵⁷ ist bereits im Liber Orsiesii vorgesehen und geregelt.⁵⁸ Zum anderen besitzt das Mönchtum überall einen Schatz gemeinsamer Vorstellungen, etwa die Berufung auf das in Apostelgesch. 4, 32–35 gegebene Vorbild oder auf das Doppelgebot der Liebe,⁵⁹ sodaß Übereinstimmungen hier nichts über direkte Abhängigkeit besagen.

Wir stellen eine Reihe von Vergleichspunkten zwischen RA, den pachomianischen Regeln in der Übersetzung des Hieronymus und der sogenannten Regel des Basilius auf, ohne damit mehr als einen ersten Versuch zu bieten.⁶⁰

⁵¹ De op. mon. 29, 37. Ibid. 18, 27: Et ipsa est optima gubernatio, ut omnia suis temporibus distributa ex ordine gerantur. Vgl. 17, 20.

⁵² Possidius, Vita Aug. 5, PL 32, 37.

⁵³ T. Van Bavel: Parallèles, vocabulaire et citations bibliques de la „Regula sancti Augustini“. Contribution au problème de son authenticité. Augustiniana 9 (1959) 12–77.

⁵⁴ a.a.O., S. 76–77.

⁵⁵ s. o. Anm. 38, S. 417–31.

⁵⁶ Pachomius, Praec. atque iudicia 164, S. 65, 9 ff. (Boon); Liber Orsiesii 19, S. 121, 3 (Boon). Basilius, Reg. fus. tr. 29 PG 31, 989 D – 992 C. Hier (992 A) dieselbe Strafandrohung wie OM 5: ut non simili iudicio murmuratum pereat. Der Verweis auf 1 Kor. 10, 10 dürfte ein monastischer Topos sein. Zum Murren noch Basilius/Rufin interr. 71 Holsten. I, S. 87 a = Reg. brev. tr. 39 PG 31, 1108 C.

⁵⁷ Augustin, Sermo 355.

⁵⁸ Niemand sage in seinem Herzen: Quando morior, tunc dono fratribus, quod habuero. Es folgt ein Hinweis auf Act. 4, 34. Liber Ors. 27, S. 127, 25–128, 5 (Boon).

⁵⁹ Doppelgebot: Lib. Orsies. 38, S. 134, 22–24; Basilius Rufin Interr. 1 Holsten. S. 68 = Reg. fus. tr. 1 PG 31, 906 B–907 A. Die Formel Ante omnia Basilius/Rufin Interr. 2, S. 68 (Holstenius).

⁶⁰ RA wird nach *Arbesmann-Hümpfner* (s. o. Anm. 37) und deren Zeilenzählung zitiert, Pachomius (Orsiesius) nach *A. Boon*, Pachomiana latina, Löwen 1932, Basilius nach Migne PG 31.

RA

1) *Apostolisches Leben*

Primum propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deo. Et non dicatis aliquid proprium, sed sint vobis omnia communia (Act. 4, 32). Z. 4-6.

PACHOMIUS

cum omnia in commune sint praeparata. Orsies. 21, S. 123, 7; vgl. Ors. 27, S. 128, 4; 50, S. 142, 17 (Act. 4, 32 wird zitiert).

BASILIUS

ὅταν οὖν πλείους, πρὸς τὸν αὐτὸν βλέποντες τῆς σωτηρίας σκοπὸν, τὴν μετ' ἀλλήλων ζῶν καταδέξονται, χρῆ τοῦτο πρὸ πάντων ἐν αὐτοῖς κρατηθῆναι, τὸ μίαν ἐν πᾶσι καρδίαν εἶναι, καὶ θέλημα ἓν, καὶ μίαν ἐπιθυμίαν. . . Prol. ascet. PG 31, 881 C. Reg. fus. tr. 32, 1 PG 31, 996 C: Verbot des Eigentums mit Act. 4, 32 begründet. Ebenso Reg. brev. tr. 85, 1144 A (= Rufin Interr. 29, Holst. I, S. 81 a). Reg. brev. tr. 183, 1204 D - 1205 A: ein Herz und eine Seele. Vgl. ep. 295 (μονάζουσι), PG 32, 1037 C: μίμημα τῆς ἀποστολικῆς πολιτείας, Reg. fus. tr. 7, 4 PG 31, 933 C: das gemeinsame Leben an Act. 4, 32 orientiert.

2) *Gleichheit und Ungleichheit im Kloster. Reich und Arm*

a) (et distribuatur unicuique vestrum) non aequaliter omnibus, quia non aequaliter valetis omnes, sed potius unicuique sicut opus fuerit. Sic enim legitis in Actibus Apostolorum, quia erant eis omnia communia et distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat. (Act. 4, 32. 35). Z. 6-11.
dum tamen unicuique prout cuique opus est, non negetur. Z. 127.

b) das necessarium u. necessitas als Maßstab. Z. 15; 65; 145-146; 151; 167.

a) Kranke, von Arbeit Erschöpfte usw. sollen zusätzliche Ration erhalten, gemäß Act. 4, 35 Reg. fus. tr. 19, 1 col. 968 B. Dazu Reg. brev. tr. 135 col. 1172 B/C.

Der cellarius u. alle Träger ähnlicher Ämter sollen τὴν ἐκάστον χροίαν gemäß Act. 4, 35 bedenken. Reg. brev. tr. 148 col. 1180 C. Ebenso Reg. brev. tr. 252 col. 1252 B.

b) Das Notwendige als Maßstab. Reg. fus. tr. 19, 1 col. 968 B/C; 20, 3 col. 973 C; ep. 22, 2 PG 32, 289 D.

RA

c) Divites u. pauperes. Warnung vor Überbewertung des Materiellen u. vor Hochmut an beide. Z. 11–30.

Omnes ergo unanimiter et concorditer vivite... Z. 31

d) unterschiedliche Behandlung einstiger Reicher u. Armer in Nahrung, Kleidung, Decken (die Verzärtelung der Reichen ist wie Krankheit zu werten). Z. 46–67.

3) Behandlung des Besitzes der Novizen

Qui aliquid habebant in saeculo, quando ingressi sunt monasterium, libenter illud velint esse commune. Z. 11–12. Nec extollantur, si communi vitae de suis facultatibus aliquid contulerunt. Z. 25. Vgl. Basilus, Ziffer 2c.

PACHOMIUS

Idecirco fratres aequales simus, a minimo usque ad maximum, tam dives quam pauper, concordia et humilitate perfecti... Orsies. 23, S. 124, 24–25.

Cassian, Inst. 4,4 (CSEL 17, S. 50, 15–18): die divites sollen se pauperioribus fratribus coaequare.

d) Gleichheits-Prinzip: nemo plus alteri dabit, quam alter acceperit (außer bei Krankheit). Praec. Pachom. 40, S. 23, 3–6. Vgl. die Texte zu 2c.

BASILIUS

c) Problem von Reich u. Arm bei Novizen. Wenn die Verwandten dem reichen Bekehrten sein jetzt Gott gehöriges Vermögen auszahlen, ist dieser in Gefahr des Stolzes u. der arme Klosterbewerber in Gefahr der Traurigkeit. Reg. brev. tr. 187 col. 1208 B

d) Act. 4,35 ermöglicht, wo Notwendigkeit vorliegt, gewisse Unterschiede in der Behandlung, so bei Kranken u. Erschöpften. Texte s. Nr. 2a.

Der Besitz des ins Kloster Eintretenden ist Gott geheiligt und den Armen sorgfältig auszuteilen) (*οικονομεῖν*) (geht also nicht an das Kloster!) Reg. fus. tr. 9 col. 941 B. Wenn der Verwalter der örtlichen Gemeinde (*ὁ τὴν φροντίδα τῶν κατὰ τόπον ἐκκλησιῶν πεπιστευμένος*) *πιστός* und wirtschaftlich befähigt ist, soll das Vermögen ihm übergeben werden, nach Act. 4,35 – wohl doch zur Verteilung an die Armen nach seinem Ermessen. Reg. brev. tr. 187 col. 1208 B/C. Bei Übergabe von Oblaten sind Geschenke der Angehörigen an die Bruderschaft zurückzuweisen. Reg. brev. tr. 304 col. 1300 A. Ebenso Geschenke Außenstehender, Reg. brev. tr. 305 col. 1300 B.

Reg. brev. tr. 279: *τί ἐστι τὸ ψάλατε σννετῶς; ὅπερ*

4) Sinnvolles Psalmodieren

Psalms et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur

RA

in corde, quod profertur
in voce. Z. 36–37.

5) *Fasten*

Carnem vestram domate
ieiuniis et abstinentia escae
et potus, quantum valetudo
permittit. Quando autem
aliquis non potest ieiunare,
non tamen extra horam
prandii aliquid alimentorum
sumat, nisi cum aegrotat. Z. 39–42.

6) *Lesung bei Tisch*

Cum acceditis ad mensam,
donec inde surgatis, quod
vobis secundum consuetudinem
legitur, sine tumultu
et contentionibus audite,
nec solae vobis fauces sumant
cibum, sed et aures
esuriant Dei verbum. Z.
42–45.

7) *Kleidung*

Non sit notabilis habitus
vester; nec affectetis vestibus
placere, sed moribus. Z.
68–69.

8) *Ausgang*

Quando proceditis, simul
ambulate; cum veneritis

PACHOMIUS

Die Wahl zwischen gewöhnlicher und strengerer abstinentia steht den Mönchen frei. Praec. Pachom. 80, S. 36, 3–10.

Absolutes Schweigen bei Tisch. Praec. Pachom. 31, S. 21, 1 ff.

Et in vestimento et in habitu suo nihil novi praeter caeteros causa decoris inveniet. Praec. Pachom. 97, S. 40, 12–13.

BASILIUS

ἔστι ἐπὶ τῶν βρωμάτων ἡ αἰσθησις τῆς ποιότητος ἐκαστου βρώματος, τοῦτό ἐστιν ἐπὶ τῶν ὀημάτων τῆς ἁγίας γραφῆς ἢ σύνεσις.

Das Maß des Fastens wird von der Gemeinschaft bestimmt und zwar (reg. fus. tr. 19, 1 col. 968 A/B) für alle gesunden Asketen. Auf Kranke u. Alte wird Rücksicht genommen. Reg. brev. tr. 129 col 1169 (= Rufin, Interr. 89, Holsten. I. S. 89 b). Jedes eigenwillige Fasten ist verboten. Reg. brev. tr. 137 col. 1173 A; 138 col. 1173 B.

Das bei Tisch Vorgelesene soll so aufgenommen werden ἵνα δευχθῆ ὁ νοῦς μὴ μετεωριζόμενος εἰς τὰς τοῦ σώματος ἡδονάς.

Es folgt Ps. 18, 11. Reg. brev. tr. 180 col. 1204 A
Illud autem, ut reficientibus fratribus sacrae lectiones in coenobiis recitentur, non de Aegyptiorum typo processisse, sed de Cappadocum nouerimus. Cassian, Inst. 4, 17, CSEL 17, S. 58, 13–15.

Die Kleidung soll der Demut des Christen entsprechen. Reg. fus. tr. 22, 1 col. 977 A.

Auch das Streben nach möglichst geringer Kleidung kann ein Zeichen sein, daß man Menschen gefallen will. Reg. brev. tr. 50 col. 1116–1117.

Müssen Klostererzeugnisse nach auswärts verkauft

RA

quo itis, simul state. Z.
68-70.

Nec eant ad balneas sive
quocumque ire necesse
fuerit, minus quam duo vel
tres. Et ille qui habet ali-
quo eundi necessitatem
cum quibus praepositus
iusserit, ire debebit. Z. 158
-160.

9) *Deus inspector*

Wer meint, sein Vergehen
werde von keinem Men-
schen gesehen, quid faciet
de illo desuper inspectore,
quem latere nihil potest?
Z. 83-85.

An ideo putandus est non
videre, quia tanto videt
patientius quanto sapien-
tius? Z. 85-86.

10) *Ermahnung*

a) als Pflicht der Brüder:
bei oculi petulantia (u. an-
deren Vergehen Z. 114
-116) statim admonete . . .
Si autem et post admoni-
tionem iterum vel alio quo-
cumque die idipsum eum
facere videretis, iam velut
vulneratum sanandum pro-
dat quicumque hoc potest
invenire, prius tamen et
alteri vel tertio demonstra-
tum, ut duorum vel trium
possit ore convinci et com-

PACHOMIUS

Nullus solus foras mitta-
tur ad aliquod negotium,
nisi juncto et altero. Praec.
Pachom. 56, S. 30, 15-16.

Scito, quoniam Dominus
corda omnium novit. Or-
sies. 25, S. 126. 17-18.

nec patientiam Dei exi-
stimemus ignorantiam. Or-
sies. 3, S. 110, 12-13.

a) Pflicht des praepositus
zur Ermahnung der ande-
ren. Praec. et inst. 154,
S. 57, 8-10; Orsies. 8, S.
113, 5-20; 9, S. 113, 21-
23.

Die Brüder haben die
Pflicht, den Ermahnten
nicht zu verteidigen, son-
dern durch ihren Wandel
ihm zu zeigen quae sancta
sunt. Orsies. 25, S. 126, 8
-17.

BASILIUS

werden, so ist erforderlich
*πλείονας ὁμοῦ συνδρομεῖν
τῶν ἀδελφῶν, ἕκαστον τὰ
ἐκ τῆς οἰκειᾶς ἐργασίας
ἐπιφερόμενον. Καὶ κοινήν
μὲν τὴν ἀποδημίαν στέλλει-
σθαι (der Weg ist unter
Psalmengesang zurückzule-
gen). Καὶ ἐπὶ τὸν τόπον δὲ
γενομένους, τὰς αὐτὰς αἰ-
ρεῖσθαι καταγωγὰς. . .*
Reg. fus. tr. 39, 1020 A.

θεὸς ἐπόπτης Reg. brev. tr.
29, col. 1101 C; 127, 1168
C; 306, 1300 D; *ἡ τοῦ θεοῦ
ἐπιτομία* Reg. brev. tr. 200,
col. 1216 B; ständige Ge-
genwart Gottes Reg. brev.
tr. 34, 1105 A; 37, 1108 A.

Pflicht der Brüder ist es,
bei Vergehen nach Mt. 18,
15-17 zu verfahren: Er-
mahnung unter 4 Augen,
Zuziehung eines oder
zweier Zeugen, Anklage
vor der Gemeinde. Reg.
brev. tr. 47, col. 1113 A/B;
232, col. 1237 B; 293, 1289
A.

RA

petenti severitate coerceri.
Z. 93–99 (Mt. 18, 15–17).

Sed antequam aliis demonstratur, per quos convincendus est, si negaverit, prius praeposito debet ostendi, si admonitus neglexerit corrigi, ne forte possit, secretius correctus, non innotescere ceteris. Z. 105–108.

b) Die Zurechtweisung wegen Verstößen gegen die Regel ad praepositum praecipue pertinebit, ut ad presbyterum, cuius est auctoritas, referat quod modum vel vires eius excedit. Z. 192–197.

c) Nicht die Anzeige eines Vergehens ist Böswilligkeit, sondern sein Verschweigen. Si enim frater tuus vulnus haberet in corpore, quod velit occultari cum timet secari, nonne crudeliter abs te sileretur et misericorditer indicaretur? Z. 99–104.

d) Aufdeckung, Tadel und Bestrafung der Sünde soll geschehen cum dilectione hominum et odio vitiorum. Z. 117.

11) Geschenke

Verbot heimlicher Annahme von Briefen und Geschenken. Z. 117–121
Bringen Verwandte einem Mönche Kleidung oder andere necessaria, dann non

PACHOMIUS

b) Bei Vergehen gegen die schriftlich niedergelegte Ordnung genügen die praepositi zur Ermahnung, si quid autem novi fuerit in delicto referetur ad principem monasterii. Praec. Pach. 133, S. 48, 9–12.

c) Nicht Ermahnung wegen Sünde, sondern Schweigen ist unbarmherzig, gleich als ließe man bei einem von einem giftigen Biß Verwundeten das Gift in der Wunde. Reg. brev. tr. 4, 1084 C. Vergleich der Ermahnung mit dem Schneiden des Arztes. Reg. fus. tr. 55, 3 col. 1045 D–1048 A.

d) Der ermahnende προσεσιώς: ἀπόδειξιν δώσει τοῦ μὴ τὸν ἡμαρτηκότα μισεῖν, ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν ἀποστρέφεισθαι. Reg. fus. tr. 50, 1040 B

Lebensmittelgeschenke von Verwandten sind unter Aufsicht des Torhüters zu empfangen; dieser darf dem Beschenkten sofort einen Teil Naschwerk oder

BASILIUS

Dem προσεσιώς sind alle Verfehlungen mitzuteilen entweder von den Sündern selbst oder von den Brüdern, die darum wissen, nachdem ihre Ermahnungen vergeblich waren. Reg. fus. tr. 393, 1036 A. Vgl. ep. 22, 3 PG 32, 292 C. Der προσεσιώς hat die Pflicht zur Ermahnung der Sünder. Reg. fus. tr. 25, 984 C/D.

c) Nicht Ermahnung wegen Sünde, sondern Schweigen ist unbarmherzig, gleich als ließe man bei einem von einem giftigen Biß Verwundeten das Gift in der Wunde. Reg. brev. tr. 4, 1084 C. Vergleich der Ermahnung mit dem Schneiden des Arztes. Reg. fus. tr. 55, 3 col. 1045 D–1048 A.

d) Der ermahnende προσεσιώς: ἀπόδειξιν δώσει τοῦ μὴ τὸν ἡμαρτηκότα μισεῖν, ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν ἀποστρέφεισθαι. Reg. fus. tr. 50, 1040 B

Beschränkung der Kontakte zu Verwandten auf missionarische Einwirkung. Reg. fus. tr. 32, 993 D–996 D.

RA

occulte accipiatur, sed sit in potestate praepositi, ut, in rem communem redactum, cui necessarium fuerit praebeatur. Z. 142–147.

PACHOMIUS

Obst aushändigen; von der Zukost zum Brot darf der Beschenkte einmal in der Krankenzelle essen, wohin ihn der praepositus führt. Der Rest kommt den Kranken zugute. Praec. Pach. 52, S. 28, 5–29, 10. Kleidung darf nicht angenommen werden. Orsies. 39, S. 134, 28–135,4.

BASILIIUS

12) Gemeinsame Kleiderkammer

a) Gemeinsame Aufbewahrung der Kleidung in einer Kleiderkammer. Kein Anspruch auf Zurückerhalt desselben Stückes. Z. 122–128. Ausnahmen von letzterer Bestimmung sind möglich, aber gemeinsame Aufbewahrung ist unerlässlich. Z. 133–135.

b) Gegen Klagen, man habe ein schlechteres Gewand aus der Kammer empfangen, als das abgegebene. Z. 128–132.

a) Kleiderkammer Praec. Pach. 105, S. 42, 5; Ors. 26, S. 127, 6–7. Vgl. Pach. Praec. ac leges 192, S. 74, 13–17.

b) Gegen Eintausch besserer Kleidung für schlechtere und umgekehrt. Praec. Pach. 97, S. 40, 9–11.

a) Die Existenz einer Kleiderkammer ist Reg. brev. tr. 50, 1116 D–1117 A und 168, 1194 A vorausgesetzt.

b) Abgetragene und alte Kleidung darf nicht zurückgewiesen werden. Reg. brev. tr. 178, 1194 A.

13) Arbeit

nullus sibi aliquid operetur, sed omnia opera vestra in unum fiant maiore studio et frequentiore alacritate quam si vobis singulis faceretis propria. Caritas enim, de qua scriptum est, quod non quaerit quae sua sunt, sic intelligitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponeat. Z. 135–139.

Praec. Pach. 26, S. 19, 12ff.; S. 31–32; Praec. et inst. 146, S. 54 usw. geben lediglich praktische Anweisungen für das Verhalten bei der Arbeit.

Arbeit nicht für das eigene Bedürfnis, sondern zwecks Wohltun und Mitteilen. Reg. fus. tr. 42, 1025 A; Reg. brev. tr. 207, 1220–1221; 252, 1252 A/B. Begründung der Arbeit mit dem Gebot des Herrn, dem Nächsten zu helfen (Nächstenliebe). Was wir dem Nächsten tun, tun wir dem Herren selbst. Reg. brev. tr. 207, 1220 C–1221 A = Basilius/Rufin Inter. 127 Holst. I, S. 95–96.

Die ägyptischen Klöster verpflichten die Mönche zur Arbeit, non tam prop-

Die Arbeit als Mittel der Konzentration auf Gott. Reg. fus. tr. 37, 2–3, 1012

R A

PACHOMIUS

ter uictus necessaria quam propter animae salutem, ne uagetur perniciosis cogitationibus. Hier.ep. 125,11. CSEL 56, S. 131,4–8.

BASILIUS

C–1013 A. Vgl. Basilius/Rufin Interr. 192, Holst. I, S. 106.

14) Waschen der Kleidung

Indumenta vestra secundum arbitrium praepositi laventur, sive a vobis, sive a fullonibus, ne interiores animae sordes contrahat mundae vestis nimius appetitus. Z. 148–150.

Nec vadant ad lavandum nisi omnibus unum signum insonuerit, sequenturque praepositum suum, et lavabunt taciti cum disciplina. Praec. Pach. 68, S. 33,17–19. Vgl. 67–72, S. 33–34; Orsies. 26, S. 127,3–10.

15) Baden

Lavacrum etiam corpori, cuius infirmitatis necessitas cogit, minime denegatur; fiat sine murmure de consilio medicinae, ita ut, etiam si nolit, iubente praeposito, faciat quod faciendum est pro salute. Z. 150–153.

Totum autem corpus nemo perunguet nisi causa infirmitatis, nec lavabitur, nec aqua omnino nudo corpore perfundetur, nisi languor perspicuus sit. Praec. Pach. 92, S. 39, 15–18.

Bei Krankheit ist von den Heilmitteln der Medizin Gebrauch zu machen. Joh. 9,6–7 befiehlt der Herr dem Kranken, sich im Teich Siloah zu waschen. Reg. fus. tr. 55, 1044 B–1052 C; bes. col. 1045 C.

In ep. 211,13. CSEL 57, S. 367,11–13 wird allen Nonnen monatlich ein Bad zugestanden.

16) Krankheit

Denique si latens est dolor in corpore, famulo Dei dicenti, quid sibi doleat, sine dubitatione credatur; sed tamen utrum sanando illi dolori quod delectat expediat, si non est certum, medicus consoletur. Z. 155 158.

... si obtendetur infirmitas, praepositus domus perget ad ministros aegrotantium, et ab his quae necessaria sunt accipiet. Der Kranke darf nicht selbst hingehen et comedere quod desiderat. Praec. Pach. 40–43, S. 23–24.

Qui dicit; quia laedit me hoc et contristatur, si ei alius cibus non fuerit datus, qualis est? In der Antwort: Verum tamen absolute neque de his quae laedunt, neque de his quae prosunt, permittitur unicuique iudicio suo vel voluntate aliquid agere; sed ejus qui praeest iudicio committendum est. Dabei steht der Nutzen der Seele über dem des Körpers. Basilius/Rufin 92, Holst. I, S. 90 a = Reg. brev. tr. 132, 1169 D–1172 A. Wenn

RA

PACHOMIUS

Aegrotantium cura und die Sorge für Genesende und Geschwächte uni alicui debet iniungi, ut ipse de cellario petat quod cuique opus esse perspexerit. Z. 160–163.

Die praepositi domus sorgen für die Kranken (Orsies. 21, S. 122, 26–123, 1: languore corpusculi) und holen für sie das Notwendige. Praec. Pach. 40, S. 23, 4–6. Außerdem gibt es ein Lazarett (locus aegrotantium, Praec. Pach. 42, S. 23, 13) mit ministri aegrotantium, Praec. Pach. 40, S. 23, 5, wohin der praepositus die Erkrankten führt. Praec. Pach. 42, S. 23, 14–15.

17) Bibliothek (Schriftstudium)

Codices certa hora singulis diebus petantur; extra horam qui petierit, non accipiat. Z. 165–166.

Die codices werden den Brüdern (die nicht im Kloster herumlaufen sollen, Praec. ac leges 183, S. 72, 11–14) von den ministri gebracht. Praec. et inst. 144, S. 54, 7.

Die codices sind abends an dem dafür bestimmten Schalter (fenestra) abzugeben, vom „secundus“ zu zählen und zu verschließen. Praec. Pach. 100, S. 41, 1–5.

18) Ämter

Die Inhaber von Ämtern (in Küche, Kleiderkammer, Bibliothek) sine murmure serviant fratribus suis. Z. 163–165.

Sie sollen benötigte Kleidung und Schuhwerk ausleihen und nicht auf Kammer zurückhalten. Z. 166–168.

(verstreute praktische Anweisungen für Inhaber von Ämtern).

Grundsätzlich: Cui ministerium aliquod et dispensatio monasterii creditur et si ex ea lucrum faciat, scelus putetur . . . Orsies. 22, S. 123, 20–22.

BASILIUS

kein Zeichen von Erkrankung erkennbar ist, soll die Aussage des Mönches als Ausflucht betrachtet werden. Reg. brev. tr. 67, 1132 B

Reg. brev. tr. 286, 1284 B fragt, ob der erkrankte Mönch in das ξενοδοχείον (das also „außen“ ist) geführt werden soll.

Die Inhaber von Ämtern sollen den Dienst an den Brüdern als Dienst am Herrn betrachten. Warnung vor Zurückhalten benötigter Dinge aus Parteilichkeit. Reg. fus. tr. 34, 1000 B–1001 D; Reg. brev. tr. 148–150, 1180 C–1181 B; 160. 1188 A.

RA

19) Streitigkeiten

a) Streit, Zorn und Vergeltung. Z. 169–184.

b) Versöhnung. Si autem invicem laeserint, invicem sibi debita relaxare debent propter orationes vestras... Z. 174–175.

20) Die Leitung des Klosters

a) praepositus und (über ihm) der presbyter als Leiter des Klosters. Z. 191–196. Vgl. Z. 110.

b) Ipse vero qui vobis praeest, non se existimet potestate dominante, sed caritate serviente felicem. Z. 196–197.

c) circa omnes se ipsum bonorum operum praebeat exemplum. Z. 199.

Corripiat inquietos, consoletur pusillanimes, suscipiat infirmos, patiens sit ad omnes... (1 Thess. 5,14) Z. 199–201.

PACHOMIUS

a) Streit, Zorn und strafende Ermahnung. Praec. atque jud. 160–162, S. 63–65.

Meminerimus esse praecceptum quoties peccanti in nos ignoscere debemus et munus nostrum relinquere ante altare... ut possimus dicere: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Orsies. 54, S. 146, 8–13. (Mt. 5,23 f.)

a) praepositi und der princeps monasterii. Hier. praef. 2 zur Reg. Pachom., Boon S. 5, 11–14; Praec. Pach. 22, S. 18, 8–10.

b) Die praepositi werden vor superbia gewarnt. Praec. et inst. 159, S. 60, 9–10.

An die principes: estote solliciti, et adhibete omnem curam pro fratribus... nec abutemini potestate in superbia. Orsies. 13, S. 116, 23–25.

c) Anrede an den praepositus: höre nicht auf teipsum bonorum operum praeberere exemplum. Orsies. 9, S. 113, 22–23.

Monete eos qui inordinati sunt: consolamini pusillanimes; sustinete infirmos; patienter agite ad omnes. Orsies. 15, S. 118, 5–7.

BASILIUS

a) Streit, Schlichtung. Reg. fus. tr. 99, 1037 C–1040 A.

Das Wort Mt. 5,23–24: wenn du deine Gabe am Altar darbringst usw. gilt über die Priester hinaus für uns alle. Reg. brev. tr. 265, 1261 D–1264 A.

a) Ein *προεστώς*, der auch presbyter genannt wird. Prologus asceticus, PG 31, 884 B; Reg. fus. tr. 25, 1, 984 C; 30, 993 A; 43, 1028 B; 45, 1032 B/C usw.: *προεσβύτερος*; Reg. brev. tr. 103, 1153 C; 110 u. 111, 1157 A.

b) Der *προεστώς* soll nicht hochmütig durch seine Würde werden, *ἀλλ' ἐκείνο πεπεϊσθῶ, ὅτι ἡ τῶν πλειόνων ἐπιμέλεια πλειόνων ἐστὶν ὑπερησία*. Reg. fus. tr. 30, 993 A (fehlt bei Rufin).

c) der *προεστώς* als *τύπος* Reg. fus. tr. 43, 1028 B.

RA

d) semper cogitans Deo se pro vobis redditurum esse rationem. Z. 203.

e) Zu vermeiden ist eine Demut der Vorgesetzten (Bitte um Vergebung für zu harten Tadel Untergebener – Z. 184 ist *minoribus* zu lesen) welche die *auctoritas* beeinträchtigt. Z. 183–190.

PACHOMIUS

d) Alle, denen die Sorge um die Brüder anvertraut ist, müssen Rechenschaft vor Gott ablegen. Orsies. 10, S. 114, 23–115, 2; 40, S. 135, 5–8.

e) Die Demut (Sitzen des *praepositus* auf geringem Platz) soll die Autorität nicht beeinträchtigen. Praec. et inst. 159, S. 58, 8–9; Orsies. 9, S. 114, 1–4.

BASILIIUS

d) Der *προεστώς* muß Rechenschaft für die ihm Anvertrauten geben. Reg. fus. tr. 25, 1, 984 C; 30, 993 A.

21) Liebe zur göttlichen Schönheit

Donet Dominus, ut observetis haec omnia tamquam spiritualis pulchritudinis amatores... Z. 207–208.

Τί οὖν κάλλους θείου θαυμασιώτερον; ... ποῖος πόθος ψυχῆς οὕτω δομῆς καὶ ἀφόρητος, ὡς ὁ ἀπὸ θεοῦ ἐγγινόμενος τῇ ἀπὸ πάσης κακίας κεκαθαυμένη ψυχῇ, καὶ ἀπὸ ἀληθινῆς διαθέσεως λεγοῦση, ὅτι τερωμένη ἀγάπης ἐγὼ εἰμι;
Reg. fus. tr. 2, 909 C.

22) Einprägung der Regel

(die Regel) ne per oblivionem aliquid negligatis, semel in septimana vobis legatur. Z. 211.

et singula mandata Patris nostri (= Pachomius) et eorum qui nos docuerunt, corde sollicito pertractemus. Orsies. 5, S. 111, 15–17.

Der *praepositus* soll zweimal (dreimal nach Praec. Pach. 21, S. 18, 4–5) wöchentlich eine *disputatio* (= Katechese) halten. Praec. et inst. 156, S. 57, 14–15.

Unterricht der *praepositi* über die Disziplin bei den Mahlzeiten. Praec. Pach. 31. S. 21, 1–2.

RA

PACHOMIUS

BASILIUS

23) *Bedenken von Vergangenheit und Zukunft als Mittel der Besserung*

Wer noch Mängel an sich
entdeckt doleat de prae-
terito, caveat de futuro.
Z. 214.

*Μέγα γὰρ ὄφελος ἡ ἐπίσκε-
ψις τῶν παρελθόντων πρὸς
τὸ μὴ τοῖς ὁμοίοις αὐθις
περιπεσεῖν.*

Reg. fus. tr. 37, 5, 1016 A.

Nimmt man eine „Grob-sortierung“ dieser Vergleichungspunkte vor hinsichtlich ihres Aussagewertes für eine eventuelle Abhängigkeit der RA von den durch die Regeln des Pachomius und Basilius repräsentierten Typen, so ergibt sich zunächst folgendes Bild:

I.	II.	III.	
a) allgemein verbreitete monastische Grundsätze	b) Regelung von Klosterproblemen, die überall in gleicher Weise auftauchen	Ähnlichkeiten durch gemeinsamen geistigen Hintergrund	Abhängigkeiten
1 (apostolisches Leben)	2 (Nachwirkung der sozialen Stellung in der Welt)	9 (Gott als Herzenskenner. Act. 1, 24 usw.)	6 (von Basilius)
4 (sinnvolles Psalmodieren)	10 (Zurechtweisung der Mönche)	10 a (Ermahnung nach Mt. 18, 15–17)	20 (von Pachomius)
5 (Fasten)	11 (Geschenke von Verwandten)	19 b (Vergebung nach Mt. 5, 23–24)	
7 (gegen Eitelkeit der Kleidung)	13 (Arbeit der Mönche)	20 b (Herrschen als Dienst. Gal. 5, 17. Doch vgl. Augustin, De civ. 19, 13: antike Staatstheorie?)	
8 (Ausgang nie allein)	14 (Waschen der Kleidung)	20 c (1 Thess. 5, 14)	
10 d (odisse vitia, diligere homines)	16 (Krankheit)	21 (neuplatonisch. Vgl. Plotin, Enn. 1, 6, 7. Bréhier I, S. 103, 14–24)	
12 (gemeinsame Kleiderkammer)	18 (Ämter)	23 („gnomisch“)	
15 (Mißtrauen gegen Bäder)	19 (Streit unter den Mönchen)		
17 (Schriftstudium)	22 (Einprägung der Vorschriften)		
20 d (Verantwortung des Abtes vor Gott)			

Bei den in Spalte III notierten Abhängigkeiten handelt es sich natürlich nicht um literarische Benutzung.⁶¹ Die Übersetzung der Basiliusregel durch Rufin ist nicht von RA verwendet worden, gerade Nr. 6 (Lesung bei Tisch) fehlt bei Rufin.

Während die Tabelle vor einer eiligen Konstruktion von Abhängigkeiten

⁶¹ Wenn man der – immerhin recht hypothetischen – Ansetzung von RA auf 397–400 (*Van Bavel*, Augustiniana 9, 1959, S. 75) folgen will, so ergeben sich chronologische Schwierigkeiten: Hieronymus hat die Pachomiusregeln erst 404 übersetzt.

warnet, kann man bei genauerer Betrachtung der einzelnen Punkte doch noch etwas weiter kommen.

So zeigt sich bei Nr. 1, daß das Motiv des apostolischen Lebens nach Act. 4, 32–35 in RA weit stärker zur Geltung gebracht und straffer durchgeführt wird, als in den beiden anderen Regeln. Es steht programmatisch am Anfang (Nr. 1) und dient als Prinzip einer Reihe von Bestimmungen: der unterschiedlichen Behandlung Reicher und Armer (2a und d), des Verfahrens mit dem Besitz der Novizen (Nr. 3), des Festhaltens an einer gemeinsamen Kleiderkammer (Nr. 12), der Beschlagnahme von Geschenken für die Gemeinschaft (Nr. 11), der Begründung eines Arbeitsethos (Nr. 13 *communia propriis antepone*), welches sich von der Bewertung der Arbeit in der Basiliusregel und im ägyptischen Mönchtum deutlich unterscheidet. Diese zielbewußte Hervorhebung des überlieferten urgemeindlich-mönchischen Motivs ist ein Charakteristikum von RA.

Eine zweite Eigenart ist die große Rolle, welche den sozialen Unterschieden zwischen Reich und Arm in RA anscheinend eingeräumt wird (Nr. 2). Unsere Zusammenstellung rückt diese Bestimmungen in ihren historischen Rahmen. Bei Pachomius erfahren Reiche und Arme die gleiche Behandlung, nur Krankheit begründet eine Sonderbehandlung. Basilius zieht für die Besserstellung von Kranken und Erschöpften Act. 4, 35 heran und RA tut den letzten Schritt. Die aus dem Reichtum herkommenden Brüder sind gleichsam Kranke und Schwache, mit ihnen ist nach Act. 4, 35 zu verfahren. RA hält die grundsätzliche Gleichheit des Pachomius in der Form fest, daß sie das Liebesgebot einschärft.

Die sich bei Nr. 2 andeutenden Verbindungslinien von RA zu Pachomius und Basilius lassen sich auch sonst beobachten.

Pachomius fordert vom Novizen einfach den Besitzverzicht, ohne ausdrücklich^{61a} auf Act. 4 zu reflektieren (Nr. 3). Bei Basilius wird dieser Besitz als gottgeheiligt betrachtet und soll in bestimmten Fällen dem Vorsteher der Gemeinde (ursprünglich scheidet Basilius nicht sicher zwischen Gesamtgemeinde und Mönchsgemeinde) nach dem Vorbild der Urgemeinde zu Füßen gelegt werden – wobei schon die in RA berücksichtigten sozialen Probleme auftauchen. RA setzt Übergabe des Besitzes an die Mönchsgemeinde als das Normale voraus.

Die Vorschriften über die Annahme von Geschenken, welche von Verwandten gebracht werden (Nr. 11), stehen in RA der pachomianischen Tradition näher, als der Strenge des Basilius. Doch ist RA insofern strenger als Pachomius, als dem Beschenkten kein Anteil am Geschenk „garantiert“ wird.

Die Fastenregelung (Nr. 5) ist bei Pachomius individuell – der einzelne kann über das Maß seines Fastens und die Teilnahme an den gemeinsamen Mahlzeiten entscheiden. Basilius setzt dagegen eine kollektive Fastenvorschrift für die gesunden Asketen und verbietet Eigenmächtigkeiten. RA wirkt wie

^{61a} Sachlich ist die Beziehung auf Act. 4, 32 im pachomianischen Mönchtum da. Vgl. L. Th. Lefort, *Les vies coptes de S. Pachôme*, Louvain 1943. S. 3, 30; 65, 28.

eine „Vermittlung“ – das Maß des Fastens wird von der Gesundheit des einzelnen abhängig gemacht, doch wird die Verbindlichkeit der allgemein festgesetzten Speisezeit eingeschränkt.

Wenn RA über den Ausgang anordnet (Nr. 8), daß die Mönche das Kloster nur zu mehreren (simul) verlassen und gemeinsam Herberge machen sollen, so kann das zwar im Sinne der pachomianischen Vorschrift (Ausgang zu zweien, vgl. RA Z. 158–160) gedeutet werden, erinnert aber gleichzeitig an Basilius (mehrere Weggenossen, gemeinsames Quartier).

Lehrreich sind die Bestimmungen der RA über die Ermahnung der Sünder (Nr. 10). Im pachomianischen Mönchtum erfolgt die Ermahnung von oben, durch den praepositus, es ist gleichsam eine militärische Ordnung. Lediglich ein Beschwerderecht der Brüder wird erwähnt, wenn der praepositus zu nachlässig oder zu hart ist.⁶² Basilius ordnet seine Gemeinschaft als christliche Gemeinde⁶³ und schreibt deshalb das Verfahren nach Mt. 18, 15–17 vor. Daneben besteht die Anzeigepflicht an den *προεστώς*. RA versucht, die Anzeige an den praepositus in den Instanzenzug von Mt. 18 einzuordnen.

Die Pflicht das praepositus, schwierige Fälle an den presbyter zu berichten, ist ein pachomianischer Zug in RA. Dagegen wird man den Vergleich der Ermahnung mit dem Schneiden des Arztes wegen der Geläufigkeit dieses Bildes besser nicht als Berührung mit Basilius buchen.

Bestimmungen über das Waschen der Kleidung (Nr. 14) ergeben sich aus der Situation. Dennoch wirkt es sonderbar, daß RA, welche wichtige Punkte, die der Regelung bedurft hätten, übergeht (z. B. die Aufnahme der Novizen), sich über diese Einzelheit verbreitet. Angesichts der Wichtigkeit, welche der Kleiderwäsche in den pachomianischen Regeln beigemessen wird, liegt in RA wahrscheinlich eine pachomianische Reminiszenz vor, zumal der Waschtermin ebenfalls vom Befehl des praepositus abhängig gemacht wird.

In der Organisation der Klosterleitung (Nr. 20) lehnt sich RA an Pachomius an, natürlich unter Berücksichtigung der wesentlich kleineren Verhältnisse. Während bei Basilius ein Mann an der Spitze des Klosters steht, der sich nur für den Fall seiner Abwesenheit einen Vertreter heranziehen soll,⁶⁴ übernimmt RA die pachomianische Zweiheit von princeps (pater) monasterii und praepositus.

Die Parallele zwischen der Anweisung an den praepositus in RA und bei Orsiesius (Nr. 20c) ist zwar durch den Hinweis auf 1 Thess. 5, 14 hinreichend erklärt. Auffällig ist jedoch, daß in beiden Fällen die Aufforderung des Apostels an alle Brüder zu einer Anweisung an den praepositus gemacht wird. Doch könnte das durch Vers 12 des Textes nahegelegt worden sein.

Bezeichnet nun presbyter in RA lediglich die oberste Autorität im Kloster oder ist damit ein Priester, ja (falls die Regel von Augustin stammt) der Bischof Augustinus selbst gemeint?⁶⁵ Diese Frage ist schwierig zu entscheiden.

⁶² Praec. et inst. 158, S. 58, 1–7 (Boon).

⁶³ Der Gemeindegedanke fehlt freilich auch im pachomianischen Mönchtum nicht, Orsies. 40, S. 135, 5–10 (Boon): pascere ecclesiam Dei.

⁶⁴ Reg. fus. tr. 45 PG 31, 1032 B/C.

⁶⁵ So *Zumkeller* (s. o. Anm. 1) S. 69 Anm. 1.

Presbyter kommt zur Bezeichnung des Abtes vor, bei Basilius,⁶⁶ in Mailand,⁶⁷ in Hadrumetum,⁶⁸ bei Eugippius.⁶⁹ Dabei ist die Bedeutung Priester durchaus nicht ausgeschlossen. Zwar ist die von Basilius dem *προεστώς* bzw. *προεβύτερος* zugeschriebene Beichtgewalt⁷⁰ noch kein Beweis für seine priesterliche Qualität.⁷¹ Immerhin finden sich bei Cassian und Eugippius Belege dafür, daß der presbyter genannte Abt auch Priester ist.⁷²

In den augustianischen Klöstern zu Hippo ist der Presbyter ein Priester, denn sie sind alle von Presbytern gegründet worden – das Gartenkloster von dem Priester Augustin, die beiden anderen von den Priestern Leporius und Barnabas. Diese Gründer kümmern sich weiterhin um ihre Stiftungen und stellen offenbar deren oberste Autorität dar.⁷³ Da die Priester durch ihre kirchlichen Aufgaben stark beansprucht sind, muß für eine ständige Leitung der einzelnen Klöster, eben einen *praepositus*, gesorgt werden.⁷⁴ Manrique⁷⁵ bestreitet das und behauptet, in den augustianischen Klöstern gäbe es den Dualismus *praepositus*-presbyter nicht. Aber er verwirrt die Dinge, indem er den *praepositus* des jeweiligen Klosters mit dem *praepositus domus ecclesiae* identifiziert, einem jährlich wechselnden Priester, dem Augustin die Vermögensverwaltung seiner Kirche übertrug.⁷⁶ Auch M. Verheijen, der für eine doppelte Autorität im augustianischen Klerikerkloster eintritt,⁷⁷ vollzieht diese Identifizierung. Sie ist jedoch völlig unmöglich, weil die kontinuierliche Leitung eines Klosters von jährlich wechselnden Priestern, zumal wenn sie das gesamte Kirchenvermögen verwalten, nicht ausgeübt werden kann. Zudem spricht Possidius von *praepositi*, welche den einzelnen Klöstern fest zugeord-

⁶⁶ Nr. 20 unserer Vergleichung. *Προεβύτερα* als Äbtin Reg. brev. tr. 111, PG 31, 1157. Im Plural gebraucht Basilius *προεβύτεροι* für alte Mönche Reg. fus. tr. 33, 2, 997 C/D; Reg. brev. tr. 82, 1141 A.

⁶⁷ Augustin, De mor. eccl. c. 1, 33.

⁶⁸ Karthagisches Konzil v. 525, Mansi 8, 653 E. Vgl. A. Manrique, La vida monastica (s. o. Anm. 1) S. 460 Anm. 21.

⁶⁹ Eugippius, Vita S. Severini 11, 2; 37, 1; 46, 1 (ed. R. Noll, Schriften und Quellen d. alten Welt, Bd. II, Berlin 1963). Doch spricht 41, 1 dafür, daß der presbyter genannte Abt Lucillus (44, 5) auch Priester ist.

⁷⁰ Reg. brev. tr. 110, 1157 A; 288, 1284 D.

⁷¹ Die Beichte soll vor denen geschehen, die seelsorgerliches Charisma besitzen, Reg. brev. tr. 229, 1236 A. Vgl. Karl Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, 1898.

⁷² *uidimus itaque abbatem Pinufium, qui cum esset inmanis coenobii presbyter, quod est in Aegypto non longe a Panephyssi civitate, et pro ipsa reuerentia uel uitae suae uel aetatis uel sacerdotii cunctis honorabilis ac uenerandus existeret.* Cassian, Inst. 4, 30, 2, CSEL 17, S. 68, 18–21. Vgl. Anm. 69 zu dem Presbyter und Abt Lucillus.

⁷³ Leporius sorgt durch Geldzuwendungen für sein Kloster, Augustin Serm. 356, 10. Barnabas läßt eine Schenkungsurkunde auf sein Kloster umschreiben, Serm. 356, 15.

⁷⁴ Augustin hinterließ vollbesetzte Klöster *cum suis praepositis*. Possidius, Vita Aug. 31, PL 32, 64.

⁷⁵ Vida monastica (s. o. Anm. 1) S. 455–56.

⁷⁶ Possidius, Vita, 24 PL 32, 53; *ibid.* 31 col. 64.

⁷⁷ Augustiniana 11 (1961) S. 417.

net sind,⁷⁸ auch Aug. ep. 211, 4 kennt eine doppelte Autorität im Nonnenkloster zu Hippo.

Es ergibt sich also, daß die Klöster von Hippo einen praepositus hatten, der nicht mit dem praepositus domus ecclesiae verwechselt werden darf, und über ihm einen presbyter, der Priester war. Für die Interpretation von RA wäre damit freilich nur etwas gewonnen, wenn ihr augustinischer Ursprung feststünde.

Die schon erwähnten Argumente Van Bavel⁷⁹ für die „Echtheit“ von RA sind eindrucksvoll. Freilich bleibt ein Unbehagen. Die Latinität der Regel, die sich auf den Stil Benedikts zubewegt,⁸⁰ müßte in ähnlicher Weise philologisch untersucht werden, wie Linderbauer⁸¹ das für die Regula Benedicti getan hat. Im Aufbau der Regel selbst zeigt sich eine gewisse Uneinheitlichkeit. Einmal trägt sie das Gepräge eines überlegenen Geistes, der aus dem Motiv des apostolischen Lebens folgerichtig die einzelnen Bestimmungen ableitet und der in knappen Sätzen praktische Anweisung mit geistlicher Begründung verbindet. Wie geschlossen wirkt der „Abtsspiegel“ Z. 191–206 im Vergleich mit den breiten Ausführungen bei Pachomius und Orsiesius! Aber das ist nur die eine Linie. Daneben finden sich Unbeholfenheiten des Ausdrucks⁸² und assoziative Aneinanderreihungen, die zu Brüchen im Gedankengange führen. Die Gewährung von Vorzügen für die einstigen Reichen im Kloster soll durch ihren Vergleich mit Kranken einleuchtend gemacht werden (Z. 58). Schon der Beginn des Vergleiches mit quemadmodum aegrotantes necesse habent minus accipere ist ungeschickt. Assoziativ gerät der Verfasser dann auf die Krankenbehandlung für Arme und findet erst in Zeile 66 zum Gegenstand zurück. Ein ähnlicher Bruch liegt in Z. 135 vor. Im vorausgehenden Abschnitt ist von der Kleiderkammer die Rede. Niemand hat Anspruch darauf, dasselbe Gewand wieder zu erhalten, welches er (wegen des Wechsels der Jahreszeit? zwecks Wäsche?) auf Kammer abgegeben hatte. Wird ihm das dennoch zugestanden, so soll doch in jedem Falle an der gemeinsamen Aufbewahrung der abgegebenen Kleidung festgehalten werden. Nun fährt der Verfasser mit Ita sane fort, als wolle er eine weitere Erläuterung geben, springt aber zu einem völlig anderen Gegenstand über, nämlich der Arbeit: Ita sane, ut nullus sibi aliquid operetur. Die Verbindung liegt lediglich in dem assoziativen Gedanken „Gemeinsamkeit der Güter“. Daran schließt sich Z. 142 mit Consequens ergo est, die Weisung, auch Geschenke der Allgemeinheit zuzuführen, wobei das Stichwort vestis (Z. 144) einen Zusammenhang mit dem Abschnitt über

⁷⁸ s. o. Anm. 74.

⁷⁹ in seinen Aufsätzen „Ante omnia“ et „in Deum“ dans la „Regula Sancti Augustini“ Vig. Christ. 12 (1958) 157–65 und Parallèles usw. (s. o. Anm. 53).

⁸⁰ so im häufigen Gebrauch des Komparativs, in der volkstümlich-pleonastischen Redeweise (z. B. Z. 29 statt cum anima superior efficitur heißt es cum anima misera superior efficitur).

⁸¹ S. Benedicti Regula Monachorum, hrsg. u. philologisch erklärt von B. Linderbauer, Metten 1922. Der Aufsatz von M. Verbeijen, Remarques sur le Style de la Regula secunda (s. o. Anm. 50*) beschäftigt sich mit OM.

⁸² monotone Wiederholungen desselben Verbums (Z. 16–17 dreimal invenire; Z. 36–37 viermal cantare usw.).

die Kleiderkammer herstellen soll, während es seinerseits wieder die Assoziation hervorrufft: *Indumenta vestra secundum arbitrium praepositi laventur* (Z. 148). *Lavare* führt dann zu Vorschriften über Baden usw. (Z. 150 ff.).

Das gleiche Schweifen der Gedanken, verbunden mit umständlichen Wiederholungen, die das Gemeinte doch nicht klar ausdrücken, findet sich in dem Kapitel über die Ermahnung (Z. 93–121). Zunächst wird gesagt: Ermahnung des Sünders unter vier Augen, dann Einweihung eines oder zweier Brüder, schließlich Anzeige (Z. 93–99). Es folgt eine Abschweifung über das ethische Recht einer solchen Anzeige (Z. 100–105). Nun wird das Verfahren nochmals präzisiert, wobei die Reihenfolge zwischen Einweihung der Zeugen und Anzeige anscheinend umgekehrt wird. Z. 97–98 hieß es: *prodat quicumque hoc potuit invenire, prius tamen et alteri vel tertio demonstratum*; Z. 105 dagegen: *sed antequam aliis demonstretur, per quos convincendus est, si negaverit, prius praeposito debet ostendi*. Natürlich ist das nicht die Meinung des Verfassers, er meint mit dem *prodere* in Z. 97 wahrscheinlich die Anzeige vor der Klostersgemeinde, die Z. 109 als letzter Vorgang erwähnt wird, und Z. 106–108 sichert nur die Einschaltung des *praepositi*. Die ganze Ausdrucksweise zeugt aber von volkstümlich-umständlichem Mangel an Genauigkeit. Das Denken des Verfassers haftet zunächst an Einzelheiten (z. B. *oculi petulantia* Z. 72 ff.) und tastet sich von daher erst zu dem größerem Umkreis zu berücksichtigender Dinge vor (Z. 115).

Dieses doppelte Antlitz der RA legt die Annahme nahe, daß sie zwar auf Grundsätze und Formulierungen Augustins zurückgeht, aber nicht von ihm selbst, sondern von einem Manne aus seiner Umgebung zusammengestellt wurde – vielleicht sogar erst nach Augustins Tode. Damit würde sich am besten erklären, daß Augustin in *sermo* 355 und 356 nicht auf die Regel, sondern auf Apostelgeschichte 4 zurückgreift und daß sie im *Indiculus* des Possidius fehlt.

Das Ergebnis unserer Analyse kann so formuliert werden: In RA liegt ein Mönchtum vor, das auf pachomianischen Traditionen mit einem Einschlag kappadozischer Überlieferungen beruht und welches durch eine selbständige Persönlichkeit geformt ist. RA ist das Echo der mündlichen monastischen Unterweisungen Augustins. Diese Selbständigkeit zeigt sich in der Sicherheit, mit der Act. 4 zum Fundament der Regel gemacht wird, in dem seelsorgerlichen Takt bei der Behandlung des Problems Reich und Arm, in der Begründung der Arbeit mit der Hingabe an die Gemeinschaft,⁸³ in der meisterhaften Zeichnung der Aufgabe und Autorität des Abtes, die schon an Benedikt erinnert. Mit der RA schlägt das Mönchtum des Abendlandes den Weg ein, der zu Benedikt führt.

⁸³ Im ägyptischen Mönchtum ist die Arbeit bloßes Beschäftigungs- und Konzentrationsmittel, O. Chadwick, *Cassian* (s. o. Teil 2b Anm. 59) S. 62–63; bei Basilius dient die Arbeit der Hilfe am Nächsten, *Reg. brev. tr.* 207 PG 31, 1220–1221. S. Nr. 13 unserer „Synopsis“.