

Andreas Müller

Das spätantike Mönchtum als „konfessionelle“ und regionale Grenzen überschreitendes Phänomen

1 Einleitung

Insbesondere im westlichen Christentum ist das Bild vom spätantiken Mönchtum und dessen Möglichkeiten, „konfessionelle“ und regionale Grenzen zu überschreiten, stark von der *Regula Benedicti* bestimmt. Eine wichtige Eigenschaft desselben wäre dementsprechend die *stabilitas loci*, die Mönchen und Nonnen eine Begegnung mit anders denkenden Christen oder gar anderen Kulturen kaum eröffnete.¹ Schon in seinem einleitenden Kapitel 4 über die Instrumente der guten Werke forderte Benedikt ja neben der Abgeschlossenheit des Klosters auch die *stabilitas in congregatione*, also die örtliche Konzentration auf einen bestimmten monastischen Konvent.² In den Kapiteln, in denen Benedikt auf keine Vorlage zurückgreift, wird diese Forderung besonders verstärkt. So verspricht der Novize in Gegenwart des gesamten Konvents vor seinem Eintritt nicht nur mönchischen Lebenswandel und Gehorsam gegenüber Gott und den Heiligen, sondern auch *stabilitas*.³ Die Möglichkeit, mit anderen Mönchen und somit auch anderen Kulturen in Kontakt zu treten, bestand nach der *Regula Benedicti* allenfalls durch Gäste, die ins eigene Kloster kamen. Von solchen kann man sogar liebevolle Kritik annehmen, ja sie als Vorbild im Kloster besonders ehren.⁴ Benedikt stellte in diesem Zusammenhang fest, dass die Mönche an allen Orten „dem gleichen Herrn als Sklave, dem gleichen König als Soldat“ dienen würden.⁵ Dennoch ist die geschilderte Art der Kontaktaufnahme und der interkulturellen Begegnung in der *Regula Benedicti* die einzig vorgesehene. Lediglich im Auftrag des Konventes können Brüder auf Reisen geschickt werden.⁶ In diesem Fall dürfen die zurückgekehrten Brüder keineswegs alles berichten, was

1 Für eine gründliche Durchsicht des Manuskripts und Ergänzungen danke ich Frederike Kruse.

2 Vgl. *Benedictus Nursinus*, *Regula monachorum* IV 78 (im Folgenden: *Bened. reg.*), in: *Benedicti Regula*, hrsg. v. Rudolph Hanslik. Wien 1960. Benedikt geht an dieser Stelle über die seiner Schrift zugrunde liegende *Regula Magistri* hinaus, die nur die Abgeschlossenheit des Klosters einforderte.

3 Vgl. *Bened. reg.* LVIII 17 (wie Anm. 2). Auch Kleriker haben bei Eintritt in das Kloster *stabilitas* zu versprechen vgl. *Bened. reg.* LX 9. Ebenso haben fremde Mönche, die im Kloster zu bleiben beabsichtigen, die *stabilitas* zu geloben, vgl. *Bened. reg.* LXI 5.

4 Vgl. ebd., LXI 4,9.

5 Vgl. ebd., LXI 10: ... *et quia in omni loco uni Domino servitur, uni Regi militatur.*

6 Vgl. ebd., LXVII.

sie außerhalb des Klosters gesehen oder gehört haben, um keinen großen Schaden anzurichten.⁷

Die deutliche Sorge um die Identität einer monastischen Gemeinschaft, wie sie in Benedikts Regel zum Ausdruck kommt, findet sich keineswegs nur im westlichen Mönchtum. Kein geringerer als der römische Kaiser selber sorgte auch im Osten des Reiches zur gleichen Zeit für eine vertiefte Form der *stabilitas*. Im 6. Jahrhundert war das Kaiserhaus nämlich davon überzeugt, dass durch das Mönchtum die Einheit der Kirche im Reich gefährdet werden könne. Allerdings ließen sich in dieser Zeit stark divergierende Positionen im Mönchtum u. a. ab 536 n. Chr. in Palästina beobachten. Kai Trampedach hat festgehalten, dass dort ein „Reden mit einer Stimme“ keineswegs mehr gewährleistet war.⁸ Kaiser Justinian ging auf vielfältige Weise gegen Mönche vor, die von der nun propagierten „Reichsreligion“ abwichen. Eine Maßnahme gegen „häretische Mönche“ bestand im kaiserlichen Einfordern der *stabilitas loci*. Wenn diese auch schon in den *Canones* des Konzils von Chalkedon⁹ 451 n. Chr. festgesetzt worden war, so ist die Propagierung derselben in der Mitte des 6. Jahrhunderts nicht nur durch den Mönchsvater Benedikt, sondern auch durch den Kaiser in dem Sinne zu verstehen, dass Netzwerke häretischer Mönche unterbunden werden sollten.¹⁰ Dementsprechend wurde in der kaiserlichen Novelle CXXIII aus dem Jahr 546 n. Chr. die *stabilitas loci* betont eingefordert. Einsiedler und Anachoreten, die einen starken Einfluss auf die ländliche Bevölkerung ausübten, waren besonders schwer staatlich bzw. kirchlich zu kontrollieren.¹¹ Daher versuchte der Kaiser durch die Förderung koinobitischen Mönchtums auch diese ganz stark in ein staatlich bestimmtes kirchliches System einzubinden. Dennoch ist die Mobilität im Mönchtum, die nicht nur

⁷ Vgl. ebd., LXVII 5.

⁸ Vgl. Kai Trampedach, Reichsmönchtum? Das politische Selbstverständnis der Mönche Palästinas im 6. Jahrhundert und die historische Methode des Cyrill von Skythopolis, in: Millennium 2 (2005), S. 272–295.

⁹ Vgl. zu den Kanones von Chalkedon über das Mönchtum, ihren historischen Rahmen und ihrer Rezeption Heinrich Bacht, Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (S. 431–519), in: Aloys Grillmeier/Heinrich Bacht (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart II. Würzburg 1953, S. 193–314; Leo Ueding, Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus, in: Ebd., S. 569–676; Johannes Roldanus, Stützen und Störenfriede. Mönchische Einmischung in die doktrinäre und kirchenpolitische Rezeption von Chalkedon, in: J. van Oort/J. Roldanus (Hrsg.), Chalkedon. Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon. Leuven 1997, S. 123–146.

¹⁰ Vgl. Iustinianus, Novellae CXXIII 42 (im Folgenden: Novell. Iust.), in: Corpus Iuris Civilis, Bd. 3: Novellae, hrsg. v. Rudolf Schoell/Wilhelm Kroll. Berlin 1899, S. 623, ferner Novell. Iust. V 7. Zur Vorgeschichte der Einforderung der *stabilitas loci* vgl. bereits die Konstitution des Kaisers Leo I. vom 1.6.471, Codex Iustinianus I 3,29, in: Codex Iustinianus I 3,53 § 1 finden sich tatsächlich auch (auf einer älteren vorjustinianischen Konstitution aufbauenden) Aussagen, in denen die *stabilitas loci* mit dem Problem des Aufwiegelns von Städten durch Mönche in Verbindung gebracht wird.

¹¹ Vgl. auch John F. Haldon, Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture. Cambridge 1990, S. 294.

dem Bilden häretischer Netzwerke, sondern auch der interkulturellen Begegnung dienen konnte, im 6. Jahrhundert noch gepflegt worden. Im Folgenden soll dementsprechend zunächst deutlich gemacht werden, dass das sowohl in Mönchsregeln als auch in kaiserlichen Novellen eingeforderte Ideal der *stabilitas* keineswegs von allen Mönchen gepflegt worden ist.

2 Die Reisetätigkeit spätantiker Asketen

Gegen Ende des 6. Jahrhunderts berichtet Johannes Moschos in seiner Sammlung von Mönchsvätergeschichten, dem sogenannten *Leimonarion*, in Kapitel 180:

Es erzählte uns der sehr heilige Dionysios, der Presbyter und Schatzwächter der allerheiligsten Kirche von Askalon, über den Altvater Johannes, den Anachoreten, indem er sprach: ‚Ein Mensch im gegenwärtigen Geschlecht war wahrhaft groß vor Gott geworden.‘ Und um vorzustellen, wie jener vor Gott Gefallen gefunden hatte, erzählte er dieses Wunder, welches jenem zugeordnet wird: Der Geron saß, so sagte er, in der Gegend der Ansiedlung Socho, keine 20 Meilen von Jerusalem entfernt, in einer Höhle. Er hatte aber eine Ikone unserer allheiligen und unbefleckten Herrin, der Gottesmutter und immerwährenden Jungfrau Maria, die auf ihren Armen unseren Gott trägt. Sowie er nun an irgendeinen Ort reisen wollte, entweder in ferne Wüsten oder nach Jerusalem, um zum Hl. Kreuz und den verehrten Orten zu pilgern, oder um am Berg Sinai zu beten und bei Märtyrern, die viele und lange Tagesreisen von Jerusalem entfernt waren (der Geron liebte nämlich die Märtyrer, und mal ging er zum Hl. Johannes nach Ephesos, mal zum Hl. Theodor nach Euchaïta, mal zur [Heiligen] der Isaurier, zu Thekla nach Seleukia, mal zum Hl. Sergios nach Saphas, und gelegentlich reiste er zu diesem, gelegentlich zu jenem Heiligen), bereitete er entsprechend seiner Gewohnheit die Öllampe zu und zündete sie an. Und nachdem er sich zur Bitte um Schutz hingestellt und Gott angefleht hatte, ihm den Weg zu ebnen, sagte er zur Herrin, indem er sich an ihre Ikone richtete: Heilige Herrin, Gottesgebäerin, da ich einen langen Weg gehen werde, der viele Tage lang dauern wird, kümmere Dich um Deine Öllampe und bewahre sie gemäß meinem Vorsatz davor zu erlöschen. Ich gehe nämlich fort, indem ich Deine Hilfe als Reisegefährten habe. Und wenn er dies zu der Ikone gesagt hatte, ging er fort. Und wenn er die geplante Reise gemacht hatte, kehrte er mal nach einem, mal nach zwei oder drei, gelegentlich auch nach fünf oder sechs Monaten zurück. Und dann fand er die Öllampe zubereitet und angezündet vor, wie er sie gelassen hatte, als er zu seiner Reise aufgebrochen war. Und niemals sah er sie von selbst ausgelöscht, weder wenn er vom Schlaf aufstand, noch wenn er von einer Reise zurückkehrte, noch wenn er aus der Wüste in die Höhle hin- und herging.¹²

12 Johannes Moschos, *Leimonarion* CLXXX, in: Prokopii Gazaei, *Christiani rhetoris et hermenetae, operae quae reperiri potuerunt omnia*, hrsg. v. Jacques Paul Migne. Paris 1857–1866, Sp. 3052 AC. Übersetzung Andreas Müller. – Altrussische Entsprechung: Sinajskij paterik, hrsg. v. S. Golyšenko/V. F. Dudrovina. Moskau 1967, S. 288–289, Nr. 257, Übersetzung ins Neurrussische: *Blažennyj Ioann Mosch*, *Lug duchovnyj. Limonar' ili „Sinajskij paterik“*, in: *Biblioteka Svjatyč otcov i Učitelej Cerkvi* Nr. 180, in URL: http://azbyka.ru/otechnik/?Ioann_Mosh/lug-dukhovnyj#0_180 (7. Nov. 2013).

Nach der Quellenangabe des Johannes Moschos, die auf eine Persönlichkeit zu seinen Lebzeiten zurück schließen lässt, scheint sich der Altvater Johannes im ausgehenden 6. Jahrhundert auf Reisen begeben zu haben. Reisen wie diese dienten nicht nur dem Aufsuchen von Martyrien. Vielmehr kam es sicher auch zu zahlreichen Begegnungen vor Ort. Solche Formen der Begegnung waren seit den Anfängen des Mönchtums üblich. Mönche und Asketen reisten nachweislich seit dem 4. Jahrhundert weit – der bekannte Pilgerbericht der Asketin Egeria legt davon ebenso Zeugnis ab¹³ wie die monastische Bildungsreise des Basileios von Kaisareia.¹⁴ Basileios wollte durch den Besuch monastischer Stätten in Ägypten auf der Basis der von ihm gesammelten Kenntnisse das Mönchtum im Herzen Kleinasiens fördern.

Reisende Mönche und Nonnen nahmen nicht nur Informationen von den besuchten Orten in der Fremde selbst mit nach Hause. Auch der Austausch an den besuchten Orten belegt einen weiten internationalen und interkulturellen Horizont im Mönchtum. Davon zeugt eine andere Geschichte aus dem *Leimonarion* des Johannes Moschos, die von einer Begegnung des Johannes und Sophronios mit Abbas Palladios vom Lithazomenon-Kloster in Alexandria berichtet.¹⁵ Jene fragten diesen nach seiner Herkunft und nach den Gründen, warum er Mönch geworden sei. Der Altvater erzählte von seiner Herkunft aus Thessaloniki und der Begegnung mit dem Reklusen David, der wiederum aus Mesopotamien gekommen war. In seiner Erzählung schildert Palladios die besondere Situation der Stadt Thessaloniki, die den Angriffen der „Barbaren“ ausgesetzt gewesen sei. In dieser Situation habe David Wunder vollbracht, die auch Palladios so sehr beeindruckt hätten, dass er sich für das Mönchtum entschieden habe. Johannes Moschos schildert Geschichten wie diese oder auch die folgende über Adolas von Mesopotamien in Thessaloniki (pr. spir. 70)¹⁶ womöglich, um zu verdeutlichen, dass monastische Wunder überall im Römischen Reich zu beobachten sind, und um dementsprechend die monastische Bewegung in besonderer Weise zu stärken. Geschichten aus der Fremde dienten somit der Förderung der eigenen monastischen Identität. Sie konnten deutlich machen, dass das Mönchtum sich überall im Römischen Reich glich und dass an allen Orten dieselben göttlichen Kräfte am Werk war.

¹³ Vgl. *Egeria*, Itinerarium, übers. v. Georg Röwekamp. Freiburg i. B. u. a. 1995. Zu dem schwer zu bestimmenden Stand der Egeria, vgl. ebd., S. 13–15.

¹⁴ Vgl. *Basileios*, Epistulae CCXXIII 2, in: Lettres. Saint Basile III, hrsg. v. Yves Courtonne. Paris 1966, S. 10, Z. 20–23.

¹⁵ *Moschos*, *Leimonarion* LXIX (wie Anm. 12).

¹⁶ In dieser Erzählung wird die spezifische Bedrohung der Stadt durch die „Barbaren“ erneut erwähnt.

3 Die Niederlassungen von Asketen in der Fremde

Große Mobilität führte auch zur Niederlassung von Mönchen in der Fremde. So lassen sich Asketen aus der östlichen Reichshälfte im Westen des Römischen Reiches finden. Ein bekanntes Beispiel aus Palästina stellt Hilarion von Gaza dar, der 371 n. Chr. bei Paphos auf Zypern starb.¹⁷ Der aus Tabatha bei Gaza stammende Hilarion hatte – nach den Angaben in der von Hieronymus abgefassten, allerdings sehr legendarisch geprägten *Vita* – nicht nur in Alexandrien studiert. Er ist vielmehr auch in Ägypten zum Mönch geworden. Nach einem langen Aufenthalt in Palästina floh er vor den großen Scharen seiner Bewunderer zunächst in die ägyptische Wüste, dann nach Sizilien¹⁸, Dalmatien¹⁹ und schließlich nach Paphos.²⁰ Sein Wirken im Westen des Reiches wird in der *Vita Hilarionis* des Hieronymus nicht genauer beschrieben. Es ist aber davon auszugehen, dass er – wie die in Augustins *Confessiones* in Trier erwähnten Einsiedler²¹ oder der später in Gregors des Großen Dialogen präsentierte Mönch Isaak aus dem Osten²² – seine monastischen Ideale im Westen bekannt machte. In seiner legendarischen *Vita Hilarionis* berichtet Hieronymus in erster Linie von den Wundern des Heiligen im Westen. Zumindes seine streng asketische Lebensweise sei aber auch darüber hinaus in weiten Kreisen bekannt geworden.²³

Neben den östlichen Mönchen im Westen sind vor allem westliche Asketen in Palästina zu beobachten. Angezogen durch die attraktiven Pilgerstätten hielten sich nicht nur reiche Asketinnen, sondern auch gelehrte Mönche vor Ort auf. Zu erinnern ist etwa an die Kreise um Hieronymus²⁴ und Rufin, die in Bethlechem und auf dem Ölberg ansässig waren. Ein interessantes Zeugnis von diesen aus einer fremden Kultur stammenden Asketen und Asketinnen bietet u. a. die *Historia Lausiaca* des Palladios von

17 Vgl. *Hieronymus*, *Vita Hilarionis* (im Folgenden: Hier. Hilar.), in: Jérôme. *Trois Vies de Moines* (Paul, Malchus, Hilarion), hrsg. v. Edgardo M. Morales/Pierre Leclerc. Paris 2007, S. 212–299.

18 Hier. Hilar. XXXVII (wie Anm. 16). Hilarion hielt sich demnach in Pachynum auf.

19 Vgl. Hier. Hilar. XXXIXf. (wie Anm. 17). Hilarion hielt sich demnach in Epidauros, der antiken Vorgängerstadt des ca. 20 km westlich gelegenen Ragusa-Dubrovnik, auf.

20 Vgl. Hier. Hilar. ILII (wie Anm. 17).

21 Vgl. *Augustinus*, *Confessiones* VIII 6,15 (im Folgenden: Aug. conf.), in: *Aurelii Augustini opera*, Bd. 1-2, *Confessionum libri* 13, hrsg. v. Lucas Verheijen. Turnholt 1981, S. 122 f.

22 Vgl. *Gregorius Magnus*, *Dialogorum de vita et miraculis patrum Italicorum* III 14, in: Grégoire le Grand. *Dialoges*. Tome II (Livres I-III), hrsg. v. Adalbert de Vogüé/Paul Antin. Paris 1979.

23 Vgl. Hier. Hilar. XXXVIII (wie Anm. 17).

24 Zu den Kreisen um Hieronymus vgl. u. a. *Palladios*, *Historia Lausiaca* XLI (im Folgenden: Pall. h. Laus), in: *The lausiaca History of Palladius*, II. *The greek text*, hrsg. v. Cuthbert Butler. Cambridge 1904 (zu Paula und Eustochium); ferner *Stefan Rebenich*, *Hieronymus und sein Kreis*. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen. Stuttgart 1992; darüber hinaus auch *Griet Petersen-Szemerédy*, *Zwischen Weltstadt und Wüste*. Römische Asketinnen in der Spätantike. Göttingen 1993; *Maria Heine*, *Die Spiritualität von Asketinnen*. Von den Wüstenmüttern zum städtischen Asketenentum im östlichen Mittelmeerraum und Rom vom 3. bis zum 5. Jahrhundert. Berlin u. a. 2008.

Helenopolis.²⁵ Dieser verfasste seine Mönchsviten wiederum für Leser in Konstantinopel und vermittelte somit zwischen unterschiedlichen Kulturen.²⁶ Vom großen Einfluss der römischen Asketinnen auf Menschen anderer kultureller Herkunft zeugt in der *Historia Lausiaca* u. a. die Vita des Evagrius Pontikos.²⁷ Er wurde von der Römerin Melania²⁸ auf dem Ölberg für die monastische Lebensweise gewonnen und auch im Sinne der Melania und Rufins geprägt. Melania erzählte Besuchern wiederum, was sie von Mönchen in Alexandria über andere Mönche in Ägypten gehört hat – sie besetzte gleichsam eine wichtige Position in einem internationalen und interkulturellen monastischen Netzwerk des ausgehenden 4. und beginnenden 5. Jahrhunderts.²⁹ Nach Palladios hat sie auf dem Ölberg ein Kloster gegründet, in dem etwa 50 Nonnen und Rufin lebten. In diesem Kloster nahm der Konvent Jerusalempilger auf, Bischöfe, Mönche und Nonnen. Nach dem – allerdings tendenziell stark gefärbten – Bericht des Palladios sorgten Melania und ihre Mitasketen auch für die Beilegung von Schismen und überwandern somit in gewisser Weise „konfessionelle“ Grenzen.³⁰

Ähnlich wie Evagrius stammten auch bedeutende Gestalten des palästinischen Mönchslebens aus Kleinasien bzw. der Pontos-Region.³¹ Zu erinnern ist etwa an den Mönchsvater Sabbas, auf den die bedeutende Lavra bei Bethlehem zurückgeht. Von dessen bewegter, „internationaler“ Biographie legt die von Kyrill von Skythopolis verfasste *Vita Sabbae* ein beeindruckendes Zeugnis ab. Der in der Sabbas-Lavra ansässige Johannes Sabbaites stammte ebenfalls aus Kleinasien. Nach den Informationen in der *Klimax* des Johannes Sinaites kam der Sabbaites aus der *Asia*, war mindestens 16 Jahre Mönch in einem Kloster im Pontos und wurde anschließend zu einem ange-

25 In der *Historia Lausiaca* werden auch internationale Kontakte von Mönchen außerhalb Palästinas vorgestellt. So heilt z. B. Makarios von Alexandrien in den Kellia eine vornehme Jungfrau aus Thessaloniki, vgl. Pall. h. Laus. XVIII (wie Anm. 23). Auch von Äthiopiern wie Moses dem Räuber (vgl. Pall. h. Laus. XIX), Libyern wie Stephanus (Pall. h. Laus. XXIV), Palästinensern wie Valens (Pall. h. Laus. XXV) in der ägyptischen Wüste ist hier die Rede. Ferner finden sich Texte über Ephraim den Syrer aus Edessa (Pall. h. Laus. XL).

26 Zu Palladios vgl. zuletzt *Demetrios S. Katos*, Palladius of Helenopolis. The Origenist Advocate. Oxford 2011.

27 Vgl. Pall. h. Laus. XXXVIII (wie Anm. 23).

28 Zu Melania, der Palladios auch spanische Wurzeln bescheinigt, vgl. besonders Pall. h. Laus. XLVI (wie Anm. 23). Diese hatte, bevor sie nach Jerusalem gekommen war, eine große Rundreise durch Ägypten gemacht und dort zahlreiche Mönchsväter kennen gelernt. Differierende Angaben zu Melania finden sich in Pall. h. Laus. LIV (wie Anm. 23), das sich ebenfalls mit der Asketin beschäftigt. So heißt es in XLVI, dass Melania 27, in LIV, dass sie 37 Jahre als Asketin tätig war.

29 Vgl. Pall. h. Laus. X (wie Anm. 23) über den Mönch Pambo.

30 Vgl. Pall. h. Laus. XLVI (wie Anm. 23). Die Rede ist hier vom Schisma der Paulinus, d. h. wohl Paulinians. Ferner ist davon die Rede, dass sie Irrlehrer im Blick auf die Pneumatologie, also möglicherweise Pneumatomachen, in die Kirchengemeinschaft zurückgeführt hätten.

31 Vgl. auch Adolius von Tarsus in Jerusalem, Pall. h. Laus. XLIII (wie Anm. 23); Elpidios von Kapadokien, Pall. h. Laus. XLVIII (wie Anm. 23). Bei letzterem und seinen Mitbrüdern lernte Palladios verschiedene Formen asketischer Lebensart kennen.

sehenen Mönch in der Sabbas-Lavra.³² Dort wurde er zum Lehrer jüngerer Mönche.³³ Dies bedeutet, dass er, obwohl er aus einem anderen kulturellen Kontext kam, in Palästina das Mönchtum, ähnlich wie der Namenspatron seines Klosters, entscheidend mit prägen konnte.

4 International orientierte Gemeinschaften

Neben einzelnen Asketinnen und Asketen, die sich in der Fremde niederließen, trugen auch vereinzelt Konvente selber einen „internationalen“ Charakter. Das Dornbuschkloster am Sinai scheint sich bereits kurz nach seiner Gründung als ein internationales Zentrum entwickelt zu haben. Der im 6. Jahrhundert reisende anonyme Pilger von Piacenza hat das Kloster besucht. In seinem Pilgerbericht schreibt er:

Am Fuße des letzteren Berges ist die Quelle, wo Mose das Wunderzeichen des brennenden Dornbusches sah, in dessen Nähe er die Schafe tränkte. Diese Quelle ist in ein Kloster eingeschlossen, und das Kloster ist von Schanzmauern umgeben; darin gibt es drei sprachkundige Altväter [*tres abbates, scientes linguas*], die Latein, Griechisch, Syrisch, Ägyptisch und Bessisch³⁴ können, auch viele Dolmetscher der einzelnen Sprachen [*multi interpretes singularum linguarum*] ...³⁵

Der Pilger macht in seinem Bericht nicht deutlich, ob es sich um Mönche aus anderen Regionen des Römischen Reiches gehandelt hat, die der Fremdsprachen mächtig waren oder um Mönche, die diese neben ihrer Muttersprache gelernt haben. Bemerkenswert ist in jedem Fall, dass man sich im Kloster auf die Notwendigkeit eingestellt hat, Pilgern anderer Zunge entsprechend zu begegnen. Das setzt auch voraus, dass das Mönchtum vor Ort Möglichkeiten der interkulturellen Begegnung bot. Dass die Pilgergruppe von den Mönchen ehrerbietig aufgenommen wurde, berichtet der Anonymos selber. Sogar Dolmetscher waren neben den Mönchen für die Verständigung zwischen den Besuchergruppen und den Mönchen im Einsatz. Angezogen durch das

³² Zu Johannes Sabbaites und den Quellen über ihn vgl. *Andreas Müller*, Das Konzept des geistlichen Gehorsams bei Johannes Sinaites. Zur Entwicklungsgeschichte eines Elements orthodoxer Konfessionskultur. Tübingen 2006, S. 38–47.

³³ Vgl. *Johannes Sinaites*, Klimax, in: Sancti patris nostri Joannis Scholastici, vulgo Climaci, abbatis Montis Sina, opera omnia, hrsg. v. Matthäus Rader. Paris 1860, Sp. 721D.

³⁴ Es ist eine längere Diskussion darüber geführt worden, was mit dem Bessischen gemeint sein könnte, auf die ich hier nicht weiter eingehen möchte. *Herbert Donner*, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.–7. Jahrhundert). Stuttgart 2002, S. 282, Anm. 171, geht davon aus, dass es sich um das Arabische oder das Abessinische = Äthiopische handelt.

³⁵ *Anonymos von Piacenza*, Itinerarium XXXVII, in: Itinera Hierosolymitana Saeculi IIII–VIII, hrsg. v. Paulus Geyer. Wien u. a. 1898, S. 183 f. Übersetzung nach *Donner*, Pilgerfahrt (wie Anm. 33), S. 281 f. mit Korrekturen.

Pilgerzentrum konnte man im Dornbuschkloster in jedem Fall ins Gespräch mit Vertretern anderer Kulturen, ja sogar anderer „Konfessionskulturen“, kommen.

Von der internationalen Ausrichtung des Dornbuschklosters zeugt nicht nur der Bericht des Anonymos. Vielmehr verweisen auch die zahlreichen nichtgriechischen Handschriften darauf, dass der Konvent möglicherweise Mönche anderer Zunge beherbergte oder zumindest solche, die Texte in anderen Sprachen lasen.³⁶ Im frühen Mittelalter sind tatsächlich eindeutig multiethnische Konvente belegt. Ein bekanntes Beispiel dafür stellt das Kloster der Iberer auf dem Berg Athos dar, in dem seit dem 10. Jahrhundert georgische und griechische Mönche gemeinsam lebten.³⁷ Möglicherweise hat es auch im Dornbuschkloster selber größere Gruppen von Mönchen anderen kulturellen Hintergrundes gegeben.

Das Dornbuschkloster ist nicht nur ein gutes Beispiel für einen möglicherweise „multikulturellen“ Konvent. Vielmehr kamen hierher auch Pilger aus anderen Konfessionskulturen. Zu erwähnen sind etwa die Armenier, die sich nach den im 7. Jahrhundert redigierten *Diegemata* des Anastasios Sinaites in großen Scharen zum Sinai begeben haben. Zahlreiche armenische Inschriften zeugen noch heute am Sinai davon, dass sich Armenier hierher auf Pilgerfahrt begeben haben.³⁸ Freilich ist unseren Quellen kaum zu entnehmen, wie stark die Kulturkontakte zwischen den Sinaimönchen und den armenischen Reisegruppen tatsächlich gewesen sind. Möglicherweise haben diese sogar eigene, nonchalkedonensische Konvente aufsuchen können. Das *Diegema* XXXVIII des Anastasios Sinaites berichtet jedenfalls davon,

36 Vgl. Paul Géhin u. a., La bibliothèque de Sainte-Catherine du Sinaï. Fonds ancien et nouvelles découvertes, in: Le Sinai durant l'Antiquité et le Moyen Âge. 4000 ans d'histoire pour un désert. Actes du colloque „Sinai“ qui s'est tenu à l'Unesco du 19 au 21 septembre 1997, hrsg. v. D. Valbelle/C. Bonnet. Paris 1998, S. 157–164; Catalogue of Syriac fragments (new finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai, hrsg. v. Sebastian P. Brock. Athen 1995; <Mutter> *Philothea*, Nouveaux manuscrits syriaques du Sinaï. Athen 2008; *Kenneth W. Clark*, Checklist of Manuscripts in St. Catherine's Monastery, Mount Sinai. Microfiched for the Library of Congress, 1950. Washington 1952; *Murad Kamil*, Catalogue of all Manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai. Wiesbaden 1970; *Aziz Suryal Atiya*, The Arabic Manuscripts of Mount Sinai. Baltimore 1955; *O. A.*, Τὰ νέα εὐρήματα τοῦ Σινᾶ. Athen 1998. Generell zu den Buchbeständen in ägyptischen Klosterbibliotheken, die bereits in der Spätantike oft mehrsprachig bestückt waren, vgl. *Herwig Maehler*, Bücher in den frühen Klöstern Ägyptens, in: Harald Froschauer/Cornelia E. Römer (Hrsg.), Spätantike Bibliotheken. Leben und Lesen in den frühen Klöstern Ägyptens. Wien 2008, S. 39–47, bes. S. 40.

37 Vgl. zum Kloster der Iberer auf dem Athos u. a. *Andreas Müller*, Berg Athos. Geschichte einer Mönchsrepublik. München 2005, S. 79–82; *Andreas M. Wittig*, Art. „Iberon (Ivion)“, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 5. München/Zürich 1991, Sp. 312.

38 Vgl. *Michael E. Stone*, The Armenian Inscriptions from the Sinai. Cambridge/MA 1982. Zum armenischen Pilgerwesen auf dem Sinai generell vgl. u. a. ders., Holy Land Pilgrimage of Armenians before the Arab Conquest, in: *Revue biblique* 93 (1986), S. 93–110; *Philip Mayerson*, The Pilgrim Routes to Mount Sinai and the Armenians, in: Ders. (Hrsg.), Monks, Martyrs, Soldiers and Saracens. Papers on the Near East in late Antiquity (1962–1993). Jerusalem 1994, S. 183–196.

dass sogar sehr große Gruppen von bis zu 800 Armeniern zum Sinai kamen.³⁹ Der Sinaite betont dabei, dass es ein Brauch bei den Armeniern sei, häufig zum Berg Sinai zu kommen. In der Erzählung wird allerdings nichts von unmittelbaren Begegnungen vor Ort berichtet. Vielmehr schildert Anastasios, dass die große Gruppe auf dem Berggipfel eine Art Feuervision hatte. Immerhin habe man für die Heimat eine Art Erinnerungszeichen erhalten: Die Wanderstöcke seien nämlich verkohlt. Zumindest von einer Art Pilgerandenken ist also in diesem *Diegema* die Rede. Es ist wahrscheinlich, dass einige der Pilger mit den Mönchen im Dornbuschkloster gesprochen haben. Große Gruppen wurden nach den *Diegemata* von den Mönchen des Dornbuschklosters jedenfalls gespeist.⁴⁰ Kontakte zwischen armenischen und mehrheitskirchlichen Mönchen sind auch anderswo bei Anastasios belegt. So berichtet er in *Diegema* XXXI davon, dass er in Gouddas mit Kosmas dem Armenier zusammen gewohnt habe. Auch Elissaïos, der offensichtlich zum Konvent des Dornbuschkloster gehörte und seinen Dienst auf dem Gipfel des Berges versah, war der Herkunft nach Armenier (vgl. *Diegema* XXXVII). Bei diesen Mönchen ist es allerdings möglich, dass sie zum chalcedonischen Glauben konvertiert sind oder gar nur aus der Provinz Armenien kamen. Es ist dennoch nicht auszuschließen, dass die Begegnungen im Kloster, vielleicht sogar die Begegnungen zwischen Mönchen, „konfessionelle“ Grenzen zu überschreiten halfen.

5 Inhaltliche Ergebnisse des interkulturellen Austausch

Festzuhalten für das spätantike Mönchtum ist also sowohl die intensive Mobilität als auch die Möglichkeit zum interkulturellen Austausch vor Ort. Inhalte und Ergebnisse der Vermittlungsprozesse zwischen unterschiedlichen monastischen Kulturen lassen sich heute allerdings allenfalls noch indirekt erschließen. Abschließend möchte ich an drei Punkten solche Ergebnisse festmachen:

1. Es ging um die Vermittlung von Modellen monastischer Lebensweise vor Ort, die durchaus die eigene Identität der Reisenden prägen konnte. Selbst im Westen konnten durch „interkulturelle“ Kontakte mit Mönchen aus dem Osten sogar Entscheidungen für das Mönchtum ausgelöst werden. Das bekannteste Beispiel

³⁹ Vgl. François Nau (Hrsg.), *Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinai*, in: *Oriens Christianus* 2 (1902), S. 58–89, hier S. 81 f.

⁴⁰ Anastasios berichtet in *Diegema* VII davon, dass 600 Fremde im Dornbuschkloster mit Speisen versorgt worden seien. Wenn diese hohe Zahl hier wohl auch vor allem dazu dient, eine große Zeugnenschaft für das Wirken des Mose beim Tischdienst anzuführen, so muss nach diesem *Diegema* die Versorgung großer Gruppen im Dornbuschkloster dennoch möglich gewesen sein, um eine solche Erzählung zu entwickeln.

dafür bietet – wie bereits erwähnt – Augustin in seinen *Confessiones*: Der Kontakt mit Mönchen in Trier, die wahrscheinlich aus dem Osten stammten, zumindest aber über ein Exemplar der *Vita Antonii* verfügten, löste bei deren Besuchern sogar die Entscheidung für das Mönchtum aus.⁴¹

2. Die Prägung der eigenen Identität konnte auch indirekt durch schriftliche Berichte ermöglicht werden. Paradigmen monastischer Lebensbeschreibung boten im Westen etwa die Berichte des Johannes Cassian über das östliche Mönchtum.⁴² Man brauchte also gar nicht einmal selber zu reisen, um mit fremden monastischen Kulturen konfrontiert zu werden. Im Osten des Reiches kann Palladios von Helenopolis als ein entsprechender Mittler monastischer Traditionen gelten. Ähnlich wie Johannes Cassian oder Johannes Moschos basierten seine Berichte auf unmittelbarem Kontakt vor Ort. In der Einleitung seiner *Historia Lausiaca* gibt Palladios nicht nur seine Quellen an, sondern zählt auch viele monastische Kulturen auf, von denen er berichtet.⁴³ Seine Erzählungen bauen also sowohl auf den Berichten anderer als auch auf seiner eigenen Anschauung auf. Die unmittelbare Begegnung und der Austausch mit Asketinnen und Asketen anderer Herkunft dienten demnach der Erbauung des Adressaten und weiterer Rezipienten der *Historia Lausiaca* – insbesondere durch die schriftliche Vermittlung von Vorbildern. Palladios berichtet, dass er so Informationen über Asketen in der ägyptischen Wüste, in Libyen, der Thebais und in Syene, in Mesopotamien, Palästina und Syrien, ja selbst in den Landstrichen des Westens, in Rom, Kampanien und den angrenzenden Gebieten erhalten habe.⁴⁴
3. Transkulturelle Kontakte ermöglichten letztlich die Übertragung monastischer Erbauungsbücher in die Sprachen anderer Konfessionskulturen. Auf die Übersetzungen im Dornbuschkloster habe ich bereits hingewiesen. Meines Erachtens ist noch viel zu wenig erforscht, wie sich Übersetzungsprozesse von mehrheitskirchlichen Texten wie den *Apophthegmata Patrum* in die Sprachen z. B. miaphysitischer Kirchen auf die Textgestalt ausgewirkt haben. Immerhin sind solche Sammlungen u. a. ins Armenische, Koptische, Syrische und Äthiopische übertragen worden. Möglicherweise sind spezifisch chaledonisch geprägte Elemente der *Apophthegmata* dabei umgeformt worden. In der Forschung sind solche inhaltlichen Umprägungen meines Wissens bisher aber nicht herausgearbeitet. In jedem Fall machen die Übersetzungen deutlich, dass monastische Literatur unabhängig vom jeweiligen „konfessionellen“ Hintergrund gelesen werden konnte. Gerade

⁴¹ Vgl. nochmals Aug. conf. VIII 6,15, in: Aurelii Augustini opera, Bd. 1-2 (wie Anm. 20), S. 122 f.

⁴² Vgl. u. a. die Editionen von *Jean Cassien*, Conférences I–VII, hrsg. v. E. Pichery. Paris 1955; ders., Institutions cénobitiques, hrsg. v. Jean-Claude Guy. Paris 1965.

⁴³ Pall. h. Laus. (wie Anm. 23), s. Einleitung.

⁴⁴ Informationen aus Rom und Kampanien scheint Palladios selber gesammelt zu haben. Er berichtet jedenfalls von Melania der Jüngeren, die sich dort aufhielt, in Pall. h. Laus. LXI (wie Anm. 23).

monastische Spiritualität wird in den Übersetzungen unabhängig vom konfessionskulturellen Hintergrund vermittelt. Spätantikes Mönchtum kann dementsprechend zumindest an ausgewählten Stellen als ein konfessionelle Grenzen ignorierendes oder überschreitendes Phänomen gelten.