

# Weltflucht und Weltverantwortung im spätantiken Mönchtum nach der *Historia Lausiaca* des Palladios von Helenopolis

*Andreas Müller*

## 1. Einleitung

Spätantikes Mönchtum wird in der Regel mit Weltflucht in Verbindung gebracht. Weltflüchtige Mönche haben sich nach der geläufigen Ansicht schon zur Zeit der Anfänge des christlichen Mönchtums aus dem Leben in der Welt zurückgezogen und somit der Verantwortung für dieselbe entzogen. Weltflucht des Mönchtums und Weltverantwortung werden dementsprechend üblicherweise als Gegensätze verstanden. *Anachoresis*, wie sie beim vermeintlichen Urvater der Mönche Antonius paradigmatisch geschildert wird, ist aber in spätantiken Berichten über Mönche keineswegs von der Weltverantwortung losgelöst. Vielmehr lassen sich in spätantiken Erzählungen über Mönche und auch Nonnen eine ausgeprägte Zuwendung zur Welt und eine Sorge für dieselbe feststellen.<sup>1</sup> Dabei ist keineswegs nur an koinobitische Klöster zu denken, die z. B. in Ägypten in vielen Fällen die Getreideversorgung der Bevölkerung übernommen haben. Ferner ist keineswegs eine Fokussierung auf große diakonisch-karitative Einrichtungen wie die Basileias in Kaisareia oder die Xenodochien u. a. in Sebaste notwendig,<sup>2</sup> um Züge von Weltverantwortung im frühchristlichen Mönchtum zu beobachten. Vielmehr lässt sich sogar bei Anachoreten und Semianachoreten die Tendenz beobachten, mit der vermeintlichen Flucht aus der Welt die Verantwortung für die Welt nicht aufzugeben. Diesem Phänomen werde ich im Folgenden anhand einer Sammlung von

---

<sup>1</sup> Vgl. z. B. *Moschos, Dimitrios*: Eschatologie im ägyptischen Mönchtum. Die Rolle christlicher eschatologischer Denkvarianten in der Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums und seiner sozialen Funktion, STAC 59, Tübingen 2010, 227f. Moschos geht hier auch auf karitative Praktiken bei den Melitianern ein. – Für Hilfe bei der Fertigstellung des Manuskripts danke ich sehr herzlich meiner Hilfskraft Rieke Kruse.

<sup>2</sup> Vgl. zur Basileias und dem Xenodocheion in Sebaste *Müller, Andreas*: „All das ist Zierde für den Ort ...“. Das diakonisch-karitative Großprojekt des Basileios von Kaisareia, ZAC 13, 2009, 452–474.

Mönchsgeschichten nachgehen, die in der Regel als *Historia Lausiaca* (= h. Laus.) bezeichnet wird, aber auch die Titel *Leben der Hl. Väter* oder einfach nur *Paradies* trägt. Ich widme mich dieser Schrift, weil Kollege Gemeinhardt darum gebeten hat, die kleinasiatischen Aspekte des spätantiken Mönchtums vorzustellen. Zwar beschäftigt sich die *Historia Lausiaca materialiter* stark mit dem Mönchtum in Ägypten, ist aber in Kleinasien geschrieben und enthält auch Geschichten aus dem kleinasiatischen Umfeld.

Weltverantwortung des Asketen wird in der *Historia Lausiaca* in vielfältiger Weise entfaltet. Dazu gehört – ganz nach dem Vorbild des Antonios<sup>3</sup> – nicht nur die Beratung sogar von Kaisern (vgl. h. Laus. 35) und das missionarische Werben für ein asketisches Tugend-Ideal in der Welt,<sup>4</sup> sondern vor allem auch die diakonisch-karitative Tätigkeit, die im Folgenden besonders fokussiert werden soll.

Ich werde zunächst einleitend einige Bemerkungen zu der Schrift und ihrem Autor machen, bevor ich den verschiedenen Aspekten des Verhältnisses von Weltflucht und Weltverantwortung nachgehe. Anschließend wird die Frage zu stellen sein, warum in der *Historia Lausiaca* der Aspekt der Weltverantwortung so stark betont wird. Eben diese Frage, warum in einem monastischen Text des beginnenden 5. Jahrhunderts Weltflucht und Weltverantwortung nicht voneinander getrennt werden, steht im Zentrum meines Beitrages.

## 2. Einleitung zur *Historia Lausiaca*

Die *Historia Lausiaca* ist in der von Cuthbert Butler edierten Form um 420 n. Chr. entstanden.<sup>5</sup> Ihr Verfasser war zur Zeit der Abfassung Bischof in Aspona in der *Galatia prima* auf dem Weg von Ankyra nach Kaisareia. So unbekannt und unbedeutend diese Stadt in der galatischen Heimat des Palladios auch gewesen sein mag, pflegte ihr Bischof doch Kontakte zu hochgestellten Persönlichkeiten selbst in der Hauptstadt Konstantinopel. Diese Kontakte waren im Rahmen seiner Karriere als Mönch und auch als Bischof zustande gekommen. Für die Frage nach dem Sitz im Leben der *Historia Lausiaca* ist ein Blick auf einige Stationen der Biographie ihres Autors unumgänglich, die fast ausschließlich aus seinen Werken rekonstruiert werden müssen.<sup>6</sup> Ich

<sup>3</sup> Vgl. zuletzt Gemeinhardt, Peter: Antonius. Der erste Mönch. Leben – Lehre – Legende, München 2013, 81.

<sup>4</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 37 (The lausiaca history of Palladius. The Greek text, ed. Cuthbert Butler, TaS 6,2, Cambridge 1904, 109,8 f.).

<sup>5</sup> Vgl. Katos, Demetrios S.: Palladius of Helenopolis. The Origenist Advocate, The Oxford Early Christian Studies, Oxford 2011, 99.

<sup>6</sup> Zur Biographie des Palladios vgl. Schwartz, Eduard: Palladiana, ZNW 36, 1937, 161–

folge weitgehend der Rekonstruktion der Biographie von Cuthbert Butler.<sup>7</sup>

Geboren ca. 363/64 wurde Palladios mit 20 Jahren Mönch. Er begab sich nach Jerusalem, um dort auf dem Ölberg mit dem Asketen Innozenz drei Jahre gemeinsam zu verbringen. Aus dieser Zeit stammen seine ersten Kontakte zu den römischen Aristokraten, die auf dem Ölberg ansässig waren.<sup>8</sup> Weitere Kontakte knüpfte er in Ägypten ab ca. 388 n. Chr. Dort lernte er nach einiger Zeit in Alexandria und der Nitria das Wüstenmönchtum in den Kellia kennen. Kontakte zu prägenden Mönchsvätern und Theologen wie insbesondere Evagrius Pontikos<sup>9</sup> und Didymos dem Blinden stammen aus dieser Zeit. Nach dem Tod des Evagrius verließ er Ägypten und begab sich über das Heilige Land, wo er u. a. die Kontakte zu Rufin und Melania vertiefte, nach Kleinasien zurück.<sup>10</sup> Seine Geschichte war hier eng verbunden mit dem Schicksal der sogenannten Langen Brüder, origenistisch orientierter Mönche, die wegen Auseinandersetzungen mit dem alexandrinischen Erzbischof Theophilus ebenfalls über Palästina nach Konstantinopel flohen. Auf Vorschlag des konstantinopolitanischen Erzbischofs Johannes Chrysostomos (ca. 349–407) wurde Palladios um 400 zum Bischof von Helenopolis in Bithynien geweiht. Als Parteigänger von Johannes nahm er nicht nur an der Eichensynode bei Chalkedon im Jahr 403 teil, sondern verwendete sich nach der Amtsenthebung des Erzbischofs für diesen bei Innozenz I. und Kaiser Honorius in Rom. Palladios selbst war durch die Eichensynode als Origenist verurteilt worden. Als er mit einer Delegation zur Rehabilitierung des Chrysostomos 406 nach Konstantinopel zog, wurde er als dessen Parteigänger inhaftiert und schließlich nach Syene in Oberägypten verbannt. Nach dem Tod des Johannes verfasste er um 408 eine biographische Apologie auf denselben. Mit der Rehabilitierung des Johannes Chrysostomos durfte Palladios 412 oder 413 nach Kleinasien zurückkehren. Nach Aufenthalt u. a. in Ankyra wurde er möglicherweise<sup>11</sup> 417 als Bischof nach Aspona in seiner galatischen Heimat versetzt,<sup>12</sup> wo er vor 431 gestorben ist. Seine bewegte Biographie macht deutlich, wie stark

---

204; Häuptli, Bruno W.: Art. Palladios von Helenopolis, BBKL 24, Ergänzungen 6, 2005, 1149–1154; zuletzt ausführlich Katos: Palladius.

<sup>7</sup> Zu Butlers Rekonstruktion der Biographie des Palladios vgl. zuletzt Katos: Palladius, 11, Anm. 5.

<sup>8</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 44, (131,3 B.).

<sup>9</sup> Zur Beeinflussung der h. Laus. durch Evagrius vgl. u. a. *Draguet, René*: L'Histoire Lausiaque. Une oeuvre écrite dans l'esprit d'Évagre, RHE 41, 1946, 321–364, ferner *Bousset, Wilhelm*: Komposition und Charakter der Historia Lausiaca, NGWG.PH, Berlin 1917, 173–217, hier 174–176; *Hunt, E. D.*: Palladius of Helenopolis. A Party and its Supporters in the Church of the Late Fourth Century, JThS 24, 1973, 456–480, hier 467 f.

<sup>10</sup> Vgl. zu Melania und deren Beziehung zu Palladios u. a. den Überblick bei *Fisher, Arthur L.*: Women and Gender in Palladius' Lausiaca History, StMon 33, 1991, 23–50, hier 29 f.

<sup>11</sup> Unsicherheit im Blick auf das Datum der Einsetzung des Palladios in Aspona signalisiert Katos: Palladius, 99.

<sup>12</sup> Vgl. Sokr., h.e. VII 36,15.

Palladios nicht nur mit der Geschichte des christlichen Mönchtums verwoben war, sondern auch kirchenpolitisch an entscheidenden Ereignissen insbesondere im 5. Jahrhundert mitgewirkt hat.

Die *Historia Lausiaca* ist vor dem Hintergrund dieser Biographie entstanden. Einerseits gab Palladios viele persönlich gesammelte Informationen wieder, andererseits wurde er dazu von dem kaiserlichen Eunuchen und Kämmerer Lausus aufgefordert, den Palladios vielleicht schon zu Beginn seines Aufenthaltes in Ägypten kennen gelernt hatte.<sup>13</sup> Bis heute nicht endgültig geklärt sind die Fragen nach der Überlieferungsgeschichte. Der äußerst beliebte Text ist häufig durch Interpolationen und Kontaminationen mit anderen monastischen Traditionen verändert worden.

Neben den von Cuthbert Butler herausgegebenen griechischen Handschriften edierte René Draguet syrische Varianten.<sup>14</sup> Einige davon stimmen mit zwei griechischen Rezensionen des Textes überein, die entscheidend von der Butlerschen Edition abweichen.<sup>15</sup> Auch nur im Syrischen existierende Rezensionen wurden von Draguet ediert.<sup>16</sup> Die in der *Patrologia Latina* herausgegebene lateinische Übersetzung ist neuzeitlich<sup>17</sup> und mit der angeblich von Timotheos von Alexandria verfassten *Historia Monachorum* kontaminiert. Die wohl bereits aus dem 5. Jahrhundert stammende lateinische Übersetzung,<sup>18</sup> die in etwa der griechischen Kurzfassung der *Historia* bei Butler entspricht, ist von Adelheid Wellhausen in ihrer Göttinger Dissertation

<sup>13</sup> Vgl. *Katos*: Palladius, 100. Nach seiner eigenen Aussage hat Palladios Lausus demnach schon um 391 in Ägypten kennengelernt. *Katos* tendiert aber eher zu einer späteren Datierung der ersten Begegnung, nämlich nach der Rückkehr des Palladios in die Galatia oder nach der Einsetzung ins Bischofsamt von Aspona. Eine derartige Spätdatierung gegen die eigene Aussage des Verfassers der h. Laus. scheint mir nicht zwingend zu sein.

<sup>14</sup> *Draguet, René* (Hrsg.): Les formes syriaques de la matière de l'Histoire lausiaque. I. Les manuscrits. Édition des pièces liminaires et des ch. 1–19, CSCO 389 Syr. 169, Louvain 1978; *Draguet, René*: (Hrsg.): Les formes syriaques de la matière de l'Histoire lausiaque. II. Édition des ch. 20 – 71. Epilogue [72–73], CSCO 398 Syr. 173, Louvain 1978.

<sup>15</sup> Es handelt sich um die Rezensionen B und G, vgl. hierzu zuletzt *Nickau, Klaus*: Eine *Historia Lausiaca* ohne Lausus. Überlegungen zur Hypothese von René Draguet über den Ursprung der *Historia Lausiaca*, ZAC 5, 2001, 131–139.

<sup>16</sup> Vgl. a. hierzu *Nickau*: *Historia Lausiaca*, der für die Rezensionen R1 und R2, die sich an eine weibliche Person als Adressaten richten, entweder eine potentielle erste griechische Auflage oder einen koptischen Text als Vorlage vermutet. Dieser hätte bereits eine Umarbeitung des griechischen Textes für ein koptisches Publikum dargestellt. Weitere Hypothesen zu einem *monobiblon* des Palladios, das auch in die koptische Tradition nachgewirkt hat und als Grundlage für die Ausarbeitung der h. Laus. diente, finden sich bei *Bunge, Gabriel*: *Palladiana I. Introduction aux fragments coptes de l'histoire Lausiaque*, StMon 32, 1990, 79–129. Vgl. hierzu zusammenfassend *Katos*: Palladius, 102 f., Anm. 23.

<sup>17</sup> Sie stammt aus der Feder des Gertius Hervey (1499–1584), vgl. *Wellhausen, Adelheid*: Die lateinische Übersetzung der *Historia Lausiaca* des Palladius. Textausgabe mit Einleitung, PTS 51, Berlin/New York 2003, 53–59.

<sup>18</sup> Zur Datierung vgl. *Wellhausen*: Übersetzung, 470 u. a.

hervorragend ediert. Außerdem existieren Übersetzungen in armenischer, georgischer, koptischer,<sup>19</sup> äthiopischer, arabischer und palaeo-slawischer Sprache, die allesamt von der Popularität des Werkes zeugen.

Die *Historia Lausiaca* ist unter verschiedensten Fragestellungen untersucht worden. Neben den philologischen,<sup>20</sup> literaturhistorischen und religionsgeschichtlichen Fragestellungen, die u. a. in Göttingen von Richard Reitzenstein<sup>21</sup> und Klaus Nickau<sup>22</sup> verfolgt worden sind,<sup>23</sup> interessierte sich z. B. Eduard Schwartz für die *Historia Lausiaca* insbesondere im Rahmen der Auseinandersetzung über den Origenismus um die Wende zum 5. Jahrhundert. Dabei fokussierte er die Lebensdaten des Palladios.<sup>24</sup> Selbst im Blick auf die Rolle von Frauen in spätantiken Asketenkreisen hat die *Historia Lausiaca* interessantes Material zu bieten, was die Ausführungen von Anne Jensen besonders unterstrichen haben.<sup>25</sup> Während die Schrift des Palladios lange Zeit vornehmlich als Quelle für die Geschichte des altkirchlichen Mönchtums gelesen wurde,<sup>26</sup> ist in den letzten Jahren vermehrt die Frage nach Intention und Funktion der Schrift des Palladios gestellt worden, also gerade auch die

<sup>19</sup> Vgl. hierzu auch *Bunge*: Palladiana I; *Vogüé, Adalbert De*: Palladiana II. La version copte de l'Histoire Lausique. I. Le Prologue et la Vie de Pambo, StMon 32, 1990, 323–340; *Bunge, Gabriel / Vogüé, Adalbert De (Hrsgg.)*: Palladiana III. La version copte de l'Histoire Lausique. II. La Vie d'Évagre, StMon 33, 1991, 7–22; *Amélineau, Émile*: De Historia Lausiaca. Quenam sit hujus ad monachorum Aegyptiorum historiam scribendam utilitas, Paris 1887; *Chaîne Marius*: La double recension de l'Histoire Lausique dans la version copte, ROC 25, 1925 f., 232–275.

<sup>20</sup> Vgl. u. a. *Linnér, Sture*: Syntaktische und lexikalische Studien zur Historia Lausiaca des Palladios, UUÅ 1943:2, Uppsala/Leipzig 1943.

<sup>21</sup> Vgl. *Reitzenstein, Richard*: Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker, FRLANT NS 7, Göttingen 1916. Die Studien von Reitzenstein hat *Bousset*: Komposition, 173–217 fortgeführt. Er hat besonders untersucht, wie Palladios mit Quellenmaterial umgegangen ist.

<sup>22</sup> Vgl. *Nickau*: Historia Lausiaca.

<sup>23</sup> Auch sprachwissenschaftliche Studien sind zur h. Laus. durchgeführt worden, vgl. *Linnér*: Syntaktische und lexikalische Studien.

<sup>24</sup> Vgl. *Schwartz*: Palladiana. Eine kirchenpolitische Einordnung der h. Laus. unternimmt auch *Hunt*: Palladius.

<sup>25</sup> Vgl. *Jensen, Anne*: Frauen in der Asketengeschichte „Das Paradies“ von Palladios (Historia Lausiaca), EuA 77, 2001, 99–116; Vgl. ferner *Heine, Marie*: Die Spiritualität von Asketinnen. Von den Wüstenmüttern zum städtischen Asketinnenentum im östlichen Mittelmeerraum und in Rom vom 3. bis zum 5. Jahrhundert, Theologie der Spiritualität 13, Berlin 2008, 114 ff.; *Fisher*: Women and Gender.

<sup>26</sup> Vgl. etwa die Ausführungen von *Bousset*: Komposition, 187; *Chitty, Derwas James*: The desert a city. An introduction to the study of Egyptian and Palestinian monasticism under the Christian Empire, Chrestwood / New York 1977., 12; 15 f.; 21 f.; 24 f.; 29–31; 33; 39; 41–45; 50–53 (Biographie des Palladios); 59 f.; 62–64; 67 f.; 70 f. Zur kritischen Beurteilung der historischen Glaubwürdigkeit des Palladios, vgl. die Übersicht bei *Wellhausen*: Übersetzung, 39 f.

Frage nach dem *Sitz im Leben* des Textes. So hat Claudia Rapp die *Historia Lausiaca* mit Blick auf die Intentionen des Verfassers und seines Auftraggebers interpretiert. Lausus habe die Abfassung des Textes veranlasst, um eine Versöhnung zwischen konstantinopolitanischen Kreisen im Umfeld des Kaiserpalastes und Parteigängern des Johannes Chrysostomos zu bewirken.<sup>27</sup> Palladios wiederum habe sich darum bemüht, eine Definition des Mönchtums zu propagieren, das zwischen seinem eigenen frühen, um spirituelle Perfektion bemühten Evagrianismus und den asketischen Praktiken in Konstantinopel vermittelte.<sup>28</sup>

Die Frage nach der Intention stellt sich auch im Blick auf die starke Betonung diakonisch-karitativen Engagements der Asketen durch Palladios. Bevor wir uns ihr stellen, gehen wir zunächst einmal den einzelnen Aspekten von Wohltätigkeit in der *Historia Lausiaca* nach.

### 3. Aspekte von Weltverantwortung in der *Historia Lausiaca*

Der Aspekt der Weltverantwortung hat bei der Analyse der *Historia Lausiaca* bisher wenig Beachtung erfahren. Asketinnen und Asketen haben sich nach Palladios aber nicht nur gegenseitig unterstützt,<sup>29</sup> sondern auch über ihre Asketenkreise hinaus in die Welt hinein gewirkt. Der Gründer des koinobitischen Mönchtums Pachomios wird dementsprechend als *φιλάνθρωπος* und *φιλάδελφος* zugleich charakterisiert.<sup>30</sup> Gerade dieser Aspekt der Philanthropie ist in der Schrift des Palladios noch stärker betont als in anderen Mönchserzählungen der Spätantike.

<sup>27</sup> Vgl. Rapp, *Claudia*: Palladius, Lausus and the *Historia Lausiaca*, in: *Novum Millennium. Studies in Byzantine History and Culture. FS Paul Speck*, hg. von Claudia Sode / Sarolta Takács, Aldershot u. a. 2001, 279–289, hier 279: „... I will highlight the importance of Lausus as Palladius’s (sic) literary patron and then examine Palladius’ response in formulating a spiritual idea specifically tailored to Lausus’ situation.“ Ferner a. a. O., 282: „The commissioning of Palladius to write his monastic memoirs, which were completed in 420, must be understood in the larger policy of reconciliation with the Johannites.“ Außerdem a. a. O., 284: „Lausus’ intention in commissioning the *Historia Lausiaca* was to generate an instrument of reconciliation with a prominent advocate of John Chrysostom’s cause.“ Vgl. zur Intention des Palladios in ähnlicher Weise auch Frank, *Georgia: The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity, The Transformation of the Classical Heritage* 30, Berkeley / Los Angeles / London 2000, 68 f.

<sup>28</sup> Vgl. Rapp: Palladius, 285.

<sup>29</sup> Vgl. z. B. Pall., h. Laus. 13 (37,1–3 B.) zu den Diensten des Apollonios an Kranken. Moses der Räuber versorgte heimlich die ältesten und strengsten Asketen mit Wasser, vgl. Pall., h. Laus. 19 (61,9–14 B.).

<sup>30</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 32 (88,3 f. B.).

### 3.1. Asketen als Verteiler von Gaben

Asketen<sup>31</sup> und Asketengemeinschaften erwirtschafteten selber Besitz, um aus diesem zu verteilen. Paradigmatisch dafür stehen die Pachomianerklöster. So berichtet Palladios über das Kloster in Panopolis, in dem nach seinen Angaben 300 Mönche gelebt haben:

[In diesem Kloster bemerkte ich fünfzehn Schneider, sieben Schmiede, vier Zimmerleute, zwölf Kameltreiber und fünfzehn Walker.] Sie betrieben jede Art von Handwerk, und mit dem, was ihnen übrigbleibt, sorgen sie für den Unterhalt von Frauenklöstern und Gefängnissen.<sup>32</sup>

Die Asketen gaben keineswegs nur von ihrem eigenen Besitz. Vielmehr berichtet Palladios auch davon, dass sie empfangene Gaben weiterleiteten.<sup>33</sup> Dabei berücksichtigten sie keineswegs immer in erster Linie die eigene Umgebung. So bestimmte z. B. Pambo, der immerhin über einen eigenen Verwalter (*oikonomos*) verfügte,<sup>34</sup> die Gaben der Melania an die Klöster in Libyen und auf den Inseln zu verteilen, weil diese bedürftiger als die Mönche Ägyptens seien.<sup>35</sup> Gerade ihre Weltflucht hat die Asketen dazu prädestiniert, Gaben zur Verteilung zu erhalten. Bei ihnen wussten die Geber sie in guten Händen. Erzählungen wie die über Pambo machen deutlich, dass die selber an dem Geld nicht interessierten Mönche dieses verantwortungsvoll weiterleiteten. Andere Mönche delegierten dementsprechend die Aufgabe des Verteilens an solche Brüder, die besser wissen, Gelder ohne Schaden zu verwalten und zum Nutzen der Armen zu verteilen.<sup>36</sup> Dass Missbrauch von Gütern im Mönchtum kaum möglich sei, thematisierte Palladios ebenfalls. In der Erzählung von Makarios dem Ägypter wird ein Anrecht der Bedürftigen auf Almosen erwähnt. Der Schüler des Makarios namens Johannes wurde mit Krankheit gestraft, weil er aus Habsucht die Armen um diese Unterstützung betrogen hatte.<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Vgl. z. B. Philoromos, der zweihundert Goldstücke durch Handarbeit erworben und den Krüppeln geschenkt hatte, Pall., h. Laus. 45 (133,16–19 B.).

<sup>32</sup> Pall., h. Laus. 32, tr. *Laager, Jacques*: Palladius. *Historia Lausiaca*. Die frühen Heiligen in der Wüste, Zürich 1987, 165.

<sup>33</sup> Vgl. die Aufforderung zur Versorgung der Armen z. B. Pall., h. Laus. 37 (110,15 f. B.).

<sup>34</sup> Vgl. ähnlich auch Evagrius nach der koptischen Vita h. Laus. 38, tr. *Bunge / Vogüé*: *Palladiana* III, 14; 17. Auch in der koptischen Vita des Pambo finden sich ähnliche Angaben, vgl. *Vogüé*: *Palladiana* II, bes. 337 f.

<sup>35</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 10 (30,11–14 B.).

<sup>36</sup> So der Priester Dorotheos, der von Melania der Jüngeren mit fünfhundert Goldstücken beschenkt wurde, vgl. Pall., h. Laus. 58 (152,1–3 B.). Er stellt zu seinem Mitbruder Diokles fest: *δύναται αὐτὰ* (scil. das Geld) *ἀβλαβῶς διοικῆσαι, ἐπιστάμενος τοῦς ὀφείλοντας ἐπικουρῆσαι εὐλόγως*.

<sup>37</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 17 (44,18 B.): *ἠλεφαντίασε νοσφισάμενος τὰ τῶν πτωχῶν*.

In manchen Fällen führte das Mitleid mit den Armen zu absurden Formen: Abbas Innozenz bestahl sogar seine Mitbrüder, um den Bedürftigen etwas geben zu können.<sup>38</sup>

### 3.2. Institutionen für Fremde und Bedürftige

Sorge um Bedürftige wurde auch im größeren Rahmen durchgeführt. Im Kapitel 7 über die Klöster in der Nitria berichtet Palladios erstmals über größere Institutionen, die gemeinsam von den Asketen zugunsten Bedürftiger betrieben wurden. In diesem Fall ist von einem Hospiz (ξενοδοχείον) für Fremde die Rede, in dem diese selbst zwei oder drei Jahre Aufnahme finden konnten.<sup>39</sup> Die Fremden wurden allerdings zur Arbeit im Garten, in der Küche oder in der Bäckerei eingesetzt.<sup>40</sup>

Asketen haben sich in Krisenzeiten sogar aktiv in die Welt begeben und größere Institutionen aufgebaut, um zur Linderung der Not beizutragen. Palladios berichtet von Ephraim dem Syrer, der sich aus der „stillen Lebensweise“ (τὸν ἡσυχὸν βίον) nach Edessa begab. Wörtlich heißt es im Kapitel 40 der h. Laus.:

Als eine große Hungersnot über die Stadt Edessa gekommen war, jammerte ihn (scil. Ephraim) des ganzen Landes, das dahinsiechte, und so ging er zu denen, die in materiellem Überfluß standen, und sprach zu ihnen: ‚Warum habt ihr kein Erbarmen mit der dahinsiehenden menschlichen Natur, sondern laßt zur Verdammnis eurer Seelen euren Reichtum verfaulen?‘ Nach einiger Überlegung antworteten sie ihm: ‚Wir haben niemanden, dem wir unser Vertrauen schenken könnten, um den Hungernden Hilfe zu leisten (gr. Οὐκ ἔχομεν τίνι πιστεύσομεν πρὸς τὸ διακονῆσαι τοῖς λιμώττουσι), denn alle versuchen mit der gegenwärtigen Lage Geschäfte zu machen!‘ Da sagte er ihnen: ‚Und was denkt ihr von mir?‘ Er stand aber bei allen in großem Ansehen, das nicht auf Täuschung, sondern auf Wahrheit beruhte. Sie antworteten ihm: ‚Wir wissen, daß Du ein Mann Gottes bist!‘ Und er sagte: ‚So schenkt mir denn Vertrauen! Euretwegen also will ich mich selbst zum Betreuer (gr. ξενοδόχον) der Bedürftigen ernennen!‘ Und nachdem er die Geldmittel erhalten hatte, unterteilte er die Säulenhallen (τοὺς ἐμβόλους) mit Trennwänden, stellte an die dreihundert Betten hinein und sorgte sich um die Ausgehungen, begrub die Toten und pflegte die, die noch Hoffnung auf Leben haben konnten, kurz, aus den ihm zur Verfügung gestellten Mitteln gewährte er Tag für Tag allen, die der Hungersnot wegen herbeikamen, gastliche Aufnahme und Hilfe. – Als

<sup>38</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 44 (131,13–16 B.).

<sup>39</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 7 (25,20–23 B.).

<sup>40</sup> Um fremde Pilger kümmerten sich auch Melania die Ältere und Rufin auf dem Ölberg bei Jerusalem, vgl. Pall., h. Laus. 46 (136,4–7 B.); ferner Pall., h. Laus. 54 (146,7–9 B.). In ähnlicher Weise unterstützte Magna Fremdenhospize, Arme und umherziehende Bischöfe (ξενοδοχείους καὶ πτωχοὺς καὶ διοδεύουσιν ἐπισκόπους) in Ankyra mit allem, was sie selber zum Leben nicht brauchte, vgl. Pall., h. Laus. 67 (163,20–24 B.). Sie setzte für ihre Hilfsmaßnahmen auch ihre Diener ein. Fremde wurden aber auch von Einsiedlern, die selber arm waren, gastlich aufgenommen. In diesem Fall dient ein solches Verhalten auch dem Beschämen der Reichen, vgl. Sisinnios nach Pall., h. Laus. 49 (144,5–7 B.).



das Jahr vorüber war und in der Folge wieder Überfluß eintrat, zogen alle nach Hause. Da er nun nichts mehr zu tun hatte, kehrte er in seine Zelle zurück, und nach einem Monat verschied er.<sup>41</sup>

Ephraim übernahm hier – einem Patron gleich – öffentliche Aufgaben, allerdings nur während der Zeit der Not. Er richtete dabei mit Hilfe der Stadtaristokratie eine vorübergehende größere Institution ein. Seine asketische Grundhaltung, seine Eigenschaft als „Mann Gottes“, qualifizierte ihn besonders für diese Aufgabe. Gerade die um Distanz zur Welt bemühte Askese befähigte den Edessener für die Übernahme von diakonisch-karitativem Handeln. Diese Dialektik ist auch nach anderen Stellen der h. Laus. für die besondere Rolle des Mönchtums in der Welt charakteristisch.

### 3.3. *Der Asket als Anwalt*

Von der besonderen Rolle des Asketen in der Welt zeugt auch die Erzählung von einem anonymen Mönch aus Ankyra, der seine Priesterweihe verweigert hatte:

Er verweilt beim Bischof der Stadt und ist von solcher Menschenliebe und Barmherzigkeit (φιλόανθρωπος καὶ ἐλεήμων) erfüllt, daß er auch des Nachts umhergeht und denen mitleidig beisteht, die der Hilfe bedürfen. Weder Gefängnis noch Spital (νοσοκομείον), weder Arme noch Reiche läßt er außer acht, sondern gewährt allen Hilfe (πᾶσιν ἐπικουρεῖ): Zu den einen, die unbarmherzig sind, spricht er von Barmherzigkeit, andern gewährt er Schutz (τῶν δὲ προϊστάμενος); die einen söhnt er aus, und bei anderen sorgt er für die Bedürfnisse des Leibes und für ihre Kleidung. ... Sich in ein Buch zu vertiefen ist ihm unmöglich, vertreibt ihn doch seine Liebe zu den Menschen (φιλόανθρωπία) von jeglichem Lesen.<sup>42</sup>

Der Anonymus, der in diesem Fall im kirchlichen Rahmen arbeitete, vermochte nicht nur in besonderer Weise materiell für die Bedürftigen zu sorgen. Er hatte auch explizit eine vermittelnde Tätigkeit, die wiederum der Aufgabe von Patronen in der römischen Gesellschaft nahe kam.

### 3.4. *Asketen als Wunderheiler*

Sorge für Bedürftige fand nach der h. Laus. – ähnlich wie in der *Vita Antonii* – auch durch Heilungen statt. Heilungen wurden nicht in Form von medizinischen Einsätzen, sondern in einer für einen nach historischen Berichten über das frühe Mönchtum suchenden Leser kaum nachzuvollziehenden Art und Weise in Form von Wundern vollzogen. Selbst postum vermochten die Asketen noch Wunder zu wirken. So berichtet Palladios von Wunderheilungen für Fieberkranke am Grab Ammonios des Langen in der Rufiniani-

<sup>41</sup> Pall., h. Laus. 40 (126,8–127,11 B.), tr. *Laager*: Palladius, 212–214.

<sup>42</sup> Pall., h. Laus. 68 (163,28–164,5; 164,16 f. B.), tr. *Laager*: Palladius, 292–294.

schen Märtyrerkirche in Konstantinopel.<sup>43</sup> Der Asket Benjamin heilte schon zu Lebzeiten in der Nitria durch Handauflegung oder Ölsalbung alle Arten von Krankheit, sogar als er bereits selber krank war.<sup>44</sup> Ähnliches gilt von Makarios dem Ägypter, der sogar einen eigenen Diener (ὕπηρέτης) brauchte „wegen der vielen Leute, die kamen, um geheilt zu werden“.<sup>45</sup> Die Frage nach der historischen Zuverlässigkeit dieser Berichte zu stellen ist müßig. Es soll in ihnen vielmehr darum gehen, die besonderen Fähigkeiten der Asketen zur Heilungsvermittlung zu unterstreichen. Da sie als Weltflüchtige eben nicht mehr von der Welt waren, vermochten sie in der Welt mit den „jenseitigen“ Kräften zu wirken.

Den Lesern der h. Laus. wurde somit vor Augen geführt, dass Asketinnen und Asketen in besonderer Weise geeignet sind, wohlthätig zu sein. Im Weiteren stellt sich die Frage, was die Weltflüchtigen selber überhaupt dazu motivierte, sich für die Welt verantwortlich zu fühlen. Eng verbunden damit ist die Frage, warum „Weltmenschen“ die Weltflüchtigen in ihrer Weltverantwortung überhaupt unterstützen sollten.

### 3.5. Zu den Motivationen der Wohlfahrt

Askese wie Wohlfahrt verfolgen in erster Linie das Ziel, die eigene Seele zu gewinnen. Ein Asket, der wohlthätig handelt, wird wie ein Märtyrer bekrönt.<sup>46</sup> Dies wird in bemerkenswerter Weise in der Erzählung über Paisios und Isaias veranschaulicht.<sup>47</sup> Zwei Brüder entschlossen sich nach dieser Geschichte, das reiche Erbe ihres Vaters für ihr Seelenheil einzusetzen und Mönche zu werden.<sup>48</sup> Der eine wählte den Weg der radikalen Askese, entäußerte das gesamte Erbe zugunsten von Kirchen, Klöstern und Gefängnissen und verdiente sich sein Brot durch eigener Hände Arbeit. Der andere hingegen baute mit dem

<sup>43</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 11 (34,15 f. B.).

<sup>44</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 12 (35,2–5; 36,6 f. B.).

<sup>45</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 17 (44,5 f. B.). Von Heilungen ist auch bei Makarios dem Ägypter die Rede: Er heilte einen besessenen Jüngling, vgl. Pall., h. Laus. 17 (47,1–17 B.). Makarios der Alexandriner heilte Besessene und Gelähmte, vgl. Pall., h. Laus. 18 (51,17–20; 54,22–55,7 B.). Die gelähmte Jungfrau, von der hier die Rede ist, kam sogar aus Thessaloniki. Ausführlich wird die Heilung eines sündigen Priesters durch denselben Makarios beschrieben, vgl. Pall., h. Laus. 18 (54,3–21 B.). Makarios dachte sogar durch Ehrgeiz getrieben darüber nach, für Krankenheilungen nach Rom (τὴν Ῥωμαίων) zu reisen, vgl. Pall., h. Laus. 18 (54,8–11 B.). Paulus der Einfache trieb böse Geister aus und heilte Kranke, vgl. Pall., h. Laus. 22 (73,8 f. B.). Julian erhielt am Lebensende die Gabe der Krankenheilung, vgl. Pall., h. Laus. 42 (129,18 f. B.).

<sup>46</sup> Vgl. die die Auszeichnung Ephraims des Syrers mit dem Siegeskranz (στέφανος) in Pall., h. Laus. 40 (127,12 B.).

<sup>47</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 14 (37–39 B.).

<sup>48</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 14 (37,22 f. B.).

Erbe ein Kloster, in dem er nicht nur andere Brüder, sondern auch Fremdlinge, Kranke, Alte und Arme aufnahm und versorgte. Er setzte seinen Reichtum also unmittelbar für sich und andere ein. Nach dem Tod der beiden ergab sich eine Diskussion darüber, welcher von beiden vollkommener gewesen sei, der Asket oder der Wohltäter. Abbas Pambo setzte diesen mit Abraham, jenen mit Elia gleich und beurteilte beide Wege als gleichwertig.<sup>49</sup> Mit dieser Erzählung stellte Palladios die *vita contemplativa* und die asketische *vita activa* bewusst nebeneinander: beide seien Wege ins Paradies.<sup>50</sup>

Wohlfahrt gegenüber Bedürftigen hatte also nicht nur diese selber zum Ziel, sondern galt auch als eine Möglichkeit, Seelenheil zu erlangen. In einer ähnlichen Richtung machte Pambo Melania deutlich, dass sie ihre Gaben nicht den Mönchen zur Verfügung stellt, sondern vielmehr Gott selber schenkt.<sup>51</sup> Bemerkungen wie diese sind im Sinne von Mt 25 zu interpretieren: Die Zuwendung zum Bedürftigen galt – wie insbesondere von Basileios von Kaisareia unterstrichen – als Zuwendung zu Gott. In derselben Erzählung betont Pambo, dass Melania von Gott den entsprechenden Lohn zu erwarten habe.<sup>52</sup> In einer anderen Erzählung betont Pambo in diesem Sinne, dass derjenige, der die Fremden aufnahm (*ἀναπαύων!*), selber mit Aufnahme rechnen könne.<sup>53</sup>

Auch in der Erzählung von Eulogios und einem Krüppel wird die Motivation zur Sorge um Bedürftige thematisiert. Eulogios nahm demnach einen Krüppel vom Marktplatz in sein Kellion mit und schloss dabei im Gebet einen Vertrag mit Gott: „Herr, in deinem Namen will ich diesen Krüppel aufnehmen und bis zu seinem Tod pflegen, damit auch ich durch ihn gerettet werde (ἵνα διὰ τούτου κἀγὼ σωθῶ)! Gib mir die Gnade, in seinem Dienste zu

<sup>49</sup> Die Gegenüberstellung mit dem Leben Abrahams, des Moses, des Elias und des Johannes findet sich auch bereits im Prolog von Pall., h. Laus. (11,20 f. B.).

<sup>50</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 14 (37–39 B.). *Reitzenstein*: Historia, 47 sieht ebenfalls zwei unterschiedliche Formen von Askese in der Erzählung präsent: „In Wahrheit wird eine ältere und eine jüngere Form der Enthaltensamkeit miteinander verglichen. Die ältere beschränkt sich auf die sexuelle Askese, gestattet aber sonst ein Leben in der Welt, die jüngere verlangt den Verzicht auf eigenen Besitz und die κόποι in Hunger und Durst. Diese Art Asketen erhebt gegenüber den Weltchristen, auch solchen, die ehelos leben, den Anspruch, einen höheren Stand zu bilden: sie allein sind vollkommen, führen das prophetische Leben und üben die Nachfolge Christi genau nach dem Worte des Evangeliums. Diesem Anspruch tritt die moralische Novelle entgegen.“ Für *Draguet*: Histoire, 356 liegen der Erzählung evagrianeische Gedanken zugrunde. Auch Evagrius habe unterschiedliche Wege zur ἀνάπαυσις πνευματική gesehen. Unter dem Paradies sei bei Evagrius der spirituelle Ort des Gnostikers verstanden. Die ausführlichere koptische Variante über das Leben des Evagrius h. Laus. 38 findet sich in Übersetzung bei *Bunge / Vogüé*: Palladiana III, 7–21.

<sup>51</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 10 (30,21–23 B.).

<sup>52</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 10 (30,11 B.).

<sup>53</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 14 (39,4 f. B.).

verharren!<sup>54</sup> Die Sorge um den Bedürftigen hat also gleichsam eine soteriologische Funktion. In der Erzählung wird diese Funktion im Folgenden problematisiert. Der Krüppel wurde krank und von Eulogios aufopfernd gepflegt. Anstatt ihm dies zu danken, wurde er zunehmend aggressiv gegenüber dem Asketen und klagte ihn an, durch die Wohlfahrt Heil verdienen zu wollen. Schließlich wurde die Sache vor Abbas Antonios gebracht, der den Krüppel zurechtwies. Er machte deutlich, dass durch Eulogios Christus selbst ihn um-sorgt habe. Um Christi willen habe Eulogios seinen Dienst übernommen.<sup>55</sup> In der Erzählung über Eulogios klingt bereits ein Motiv an, das sich auch sonst in der *Historia Lausiaca* wiederfindet: Wohltätiges Handeln wird von Palladios auch als Bußhandeln vorgestellt. So büßte z. B. eine namenlose Asketin für ihren Geschlechtsverkehr mit einem Psalmensänger nicht nur durch harte Askese, sondern auch durch die Zuwendung zu Kranken und Krüppeln. Dadurch sei ihr Gottes Gnade in besonderem Maße zugefallen.<sup>56</sup>

Palladios führt nicht nur positiv zu wertende Motivationen von Wohlfahrt an. Er tadelt vielmehr auch falsche Vorsätze und verkehrte Formen der Durchführung von Almosen:

So kommt es oft vor, daß ein Zügelloser in verdorbener Absicht und im Hinblick auf ein schimpfliches Ziel jüngeren Frauen ein Almosen gibt – und dabei ist doch die Tatsache, daß er einer Waise, einer Verlassenen oder einer Asketin Hilfe zukommen läßt, gewiß eine lobenswerte Handlung! – Es kommt aber auch vor, daß man in richtiger Absicht Kranken, Alten und Verarmten ein Almosen gibt, jedoch mit Murren und in geiziger Weise. Hier ist die Absicht zwar richtig, die Ausführung jedoch unwürdig. Denn wer Erbarmen zeigt, soll dies heiter und freigebig tun.<sup>57</sup>

In der Regel ist Weltverantwortung nach der h. Laus. hingegen positiv motiviert. Eine enge Verbindung zwischen Weltverantwortung und Weltflucht wird dementsprechend nicht nur von Asketen im engeren Sinn berichtet. Gerade der Verzicht auf Reichtum zugunsten Bedürftiger ist ein wichtiges Thema des Palladios, dem wir uns den Überblick abschließend noch zuwenden wollen.

<sup>54</sup> Pall., h. Laus. 21 (64,17–21 B.), tr. Laager: Palladius, 116.

<sup>55</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 21 (67,20–68,1 B.).

<sup>56</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 69. In der syrischen Rezension kann Dienst an den Kranken und Armen auch als Demuts- und Bußübung eines bis dahin hochmütigen Mönches verstanden werden, vgl. Bousset: Komposition, 213.

<sup>57</sup> Pall., h. Laus. 47, tr. Laager, Palladius, 236 f. Das Problem des Missbrauches von Almosen gegenüber hilfsbedürftigen Frauen wird auch in der syrischen Fassung der h. Laus. thematisiert, vgl. Bousset: Komposition, 210.

### 3.6. Verzicht auf Reichtum insbesondere bei Frauen

An mehreren Stellen in der *Historia Lausiaca* wird betont, dass die Asketen über großen Reichtum und viele Güter verfügten bzw. verfügt hatten.<sup>58</sup> Schon in seiner ersten Erzählung über den Priester Isidor aus Alexandrien berichtet Palladios davon (h. Laus. 1). Dieser habe allerdings nicht einmal zugunsten seiner Schwestern ein Testament verfasst und auch kein Geld hinterlassen, was wohl in dem Sinne zu verstehen ist, dass Isidor seine gesamte Habe den Bedürftigen zur Verfügung gestellt hat. Neben der Feststellung, dass es durchaus Reichtum unter den Asketen gab, wird so zugleich deren innere Distanz von demselben hervorgehoben.

Innere Distanz oder gar Reichtumsverzicht hebt Palladios besonders bei reichen, oft aristokratischen Frauen hervor.<sup>59</sup> Veneria, die Tochter des *comes* Vallovicus, habe z. B. auf die Last des Reichtums verzichtet und ihren Besitz verteilt. Dadurch habe sie sich den Wunden entzogen, die die Materie zufügt.<sup>60</sup> Geradezu panegyrisch beschreibt Palladios den materiellen Einsatz Melanias der Älteren, die ihm persönlich über Jahre nahe gestanden hat. In Kapitel 46 konstatiert er die Unterstützung u. a. von verfolgten Klerikern durch den Erlös aus dem Verkauf ihrer beweglichen Habe,<sup>61</sup> in Kapitel 54 stellt er allgemein fest:

Wie viele materielle Güter sie, in ihrem Eifer für Gott gleichsam wie von einem Feuer entbrannt, aufgewendet hat, das zu erzählen ist nicht meine, sondern eher die Sache jener, die Persien bewohnen, stand doch niemand abseits von ihrer Wohltätigkeit, weder der Osten noch der Westen, weder der Norden noch der Süden. Denn während der siebenunddreißig Jahre, da sie als Fremde in der Welt lebte, half sie mit ihren eigenen Mitteln Kirchen, Klöstern, Fremden und Gefängnissen, wobei ihre Verwandten, ihr Sohn und ihre Verwalter, die Geldmittel beschafften. – An ihrem Vorsatz, der Welt zu entsagen, hielt sie so sehr fest, daß sie nicht einmal eine Spanne Boden besaß ...<sup>62</sup>

Auch andere Frauen aus reichem Haus entschieden sich für die Askese und den Besitzverzicht zugunsten der Armen, so Candida, Tochter des Heerführers (*στρατηλάτου*) Trajan.<sup>63</sup>

Mit den Erzählungen über beispielhaften Besitzverzicht fokussiert Palladios eine bestimmte Gesellschaftsschicht, in der auch der Auftraggeber und erste Adressat der h. Laus. beheimatet ist.

<sup>58</sup> Vgl. a. die Erzählung über den aus konsularischem Haus stammenden Pammachios Pall., h. Laus. 62, der seinen Besitz teils zu Lebzeiten, teil auch nach seinem Tod den Armen überließ.

<sup>59</sup> Zur Rolle der Frauen in der h. Laus. vgl. bes. nochmals *Jensen*: Frauen.

<sup>60</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 41 (128,14–16 B.).

<sup>61</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 46 (135,2 f. B.).

<sup>62</sup> Pall., h. Laus. 54 (146,3–12 B.), tr. *Laager*: Palladius, 253 f.

<sup>63</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 57 (150,18 f. B.).

#### 4. Der Adressat der *Historia Lausiaca*

Palladios von Helenopolis widmete seine *Historia Lausiaca* keinem geringeren als dem hochgestellten Hofbeamten Lausus. Diesen kannte er möglicherweise schon seit jungen Jahren. Kennengelernt haben sie sich – wie bereits festgestellt – womöglich in Alexandria oder in der nitrischen Wüste.<sup>64</sup> Trotz seiner Karriere am Kaiserhof scheint Lausus weiterhin am Mönchtum interessiert gewesen zu sein.<sup>65</sup> Mit seinem Reichtum unterstützte er nicht nur karitative Einrichtungen,<sup>66</sup> sondern auch Klöster wie dasjenige Melanias der Jüngeren auf dem Ölberg.<sup>67</sup>

Über die genaue politische Karriere des Lausus gibt es nur vereinzelte Nachrichten. Palladios hat ihn um 420 als *praepositus sacri cubiculi* tituliert. Damit war er einer der höchsten Beamten am Kaiserhof. Seine Macht erstreckte sich auf weite Gebiete Kleinasiens und somit auch auf die Diözese des Palladios.<sup>68</sup> Claudia Rapp hat deutlich gemacht, dass er diese Rolle in den folgenden Jahren nicht kontinuierlich innehatte.<sup>69</sup> Dennoch blieb er auf der politischen Bühne von Bedeutung. So versuchte Kyrill von Alexandrien 431 bei Pulcheria, der Schwester Theodosios' II., zu erreichen, dass Lausus zum kaiserlichen Administrator für das Konzil von Ephesos ernannt wird.<sup>70</sup> Er kann noch in dieser Zeit als eine Art Mittlerfigur zwischen dem ägyptisch-monastischen Milieu und dem Kaiser gelten. 436 begegnete Melania die Jüngere ihm wiederum als *praepositus* in Konstantinopel.<sup>71</sup>

Als *praepositus* war Lausus nicht nur Eunuch, er hatte auch unmittelbaren Zugang zu den Frauenquartieren am kaiserlichen Hof. Damit standen ihm die Türen zu führenden Kreisen Konstantinopels, besonders aber auch zum Hof-

<sup>64</sup> Vgl. *Nickau*: *Historia Lausiaca*, hier 135, Anm. 9. Eine solche Vermutung baut auf der Bemerkung in Pall., h. Laus., Epilog (169,6 B.) auf, nach der Palladios den Lausus seit dem Konsulat des Tatianos kannte, also seit dem Jahr 391. Die beiden müssten sich kennengelernt haben, als Palladios seinen ständigen Wohnsitz bei den Asketen im Umfeld Alexandriens hatte. Schwartz, *Palladiana*, 192 geht davon aus, dass die beiden sich in Alexandria selber kennen gelernt haben.

<sup>65</sup> Vgl. auch *Rapp*: *Palladius*, 282.

<sup>66</sup> Vgl. Pall., h. Laus., Prolog (12,8f. B.). Vgl. auch Firmus von Caesarea, ep. 9 und 20 (PG 77, 1488C–1489A; 1497A).

<sup>67</sup> Vgl. *Vita Melaniae iunioris*, Lat. version cap. 41 (Santa Melania giuniore, ed. Rampolla del Tindaro, Rome 1905, 24,5–8), zitiert bei *Rapp*: *Palladius*, 282.

<sup>68</sup> Vgl. *Katos*: *Palladius*, 101.

<sup>69</sup> Vgl. *Rapp*: *Palladius*, 283.

<sup>70</sup> Vgl. *Martindale, John Robert*: Art. Lausus 2. The prosopography of the later Roman Empire. Vol. 2: A.D. 395–527, 1980, 660f. Lausus war auch als ästhetisch-orientierter Kunstsammler bekannt. Vgl. zu diesem Aspekt zuletzt *Guberti Bassett, Sarah*: ‚Excellent Offerings‘. The Lausus Collection in Constantinople, ArtB 82, 2000, 6–25.

<sup>71</sup> Vgl. *Vita Melaniae iunioris*, cap. 53 (Vie de Sainte Mélanie, ed. Denys Gorce, SC 90, Paris 1962, 230).

staat offen. Er konnte diese nicht nur politisch, sondern auch mit einem bestimmten asketischen Ideal beeinflussen. Palladios hat mit solch einer Form der Einflussnahme wohl insbesondere vermittels Pulcheria explizit gerechnet<sup>72</sup> – jedenfalls ermuntert er Lausus, Seelenführer (ὀδηγός) für die überaus frommen Kaiser zu sein.<sup>73</sup> Lausus selbst hat sich nach der Vorrede des Palladios an ihn nicht nur durch innige Frömmigkeit und Gottesliebe ausgezeichnet (ἄνδρός ... τῆ καρδίᾳ εὐσεβοῦς καὶ τῆ διανοίᾳ θεοφιλοῦς), sondern auch durch die Fürsorge für die Armen.<sup>74</sup> Seinen Reichtum habe er nämlich höchst zufrieden unter die Armen verteilt und so für seine Tugend eingesetzt.<sup>75</sup>

## 5. Die Intentionen der *Historia Lausiaca*

Von dem bzw. den Adressaten her lässt sich gut erklären, warum Palladios den Einsatz der Asketinnen und Asketen in der Welt so hervorhebt. Wir haben gesehen, dass er insbesondere die konstantinopolitanische Stadtaristokratie zu erreichen bemüht war. Frauen in höchsten Stellen am Hof wie die Kaiserschwester Pulcheria standen asketischen Idealen ohnehin sehr nahe<sup>76</sup> und waren daher empfänglich für die Geschichten des Palladios.<sup>77</sup> Die Selektion seiner Geschichten und auch die Betonung von Wohlfahrt und *caritas* haben gerade mit diesem Adressatenkreis zu tun.

Dementsprechend reflektiert Palladios selbst an mehreren Stellen seiner h. Laus., warum er bestimmte Geschichten erzählt. So findet sich in Kapitel 64 ein Abschluss, der möglicherweise ursprünglich einen ganzen Kranz von Erzählungen über Asketinnen abgeschlossen hat:

Die Tugenden all dieser Frauen habe ich nicht etwa nur beiläufig (παρέργως) erwähnt, sondern damit wir daraus erfahren, wie wir auf mancherlei Weise Verdienste erwerben (κερδαίνειν) können, wenn wir nur wollen!<sup>78</sup>

Wenn Palladios von der Weltverantwortung der Asketinnen und Asketen spricht, so hat er dies – auch nach seinen eigenen Ausführungen in der Vorrede an Lausus<sup>79</sup> – insbesondere zur moralischen Erbauung seiner Leserinnen

<sup>72</sup> Vgl. Rapp, Palladius, 284.

<sup>73</sup> Vgl. Pall., h. Laus., Prolog (10,16 f. B.).

<sup>74</sup> Vgl. Pall., h. Laus., Vorrede an Lausus (3,9 f. B.).

<sup>75</sup> Vgl. Pall., h. Laus., Prolog (12,8 f. B.): αὐτάρκως αὐτὸν συμκρύνας τῆ διαδόσει τῶν χρειᾶν ἐχόντων διὰ τὴν ἐκ τούτου τῆς ἀρετῆς ὑπηρεσίαν.

<sup>76</sup> Vgl. nochmals Rapp, Palladius, 284. Pulcheria hatte sich mit 14 Jahren sogar selbst der ewigen Jungfrauenschaft verpflichtet, vgl. Soz., h.e. IX 1,3.

<sup>77</sup> Vgl. auch Katos, Palladius, 104, der Pulcheria für eine der anvisierten Adressatinnen der h. Laus. hält.

<sup>78</sup> Pall., h. Laus. 64 (160,15–17 B.).

<sup>79</sup> Vgl. die – überlieferungskritisch freilich umstrittene – Vorrede an Lausus (3,3 f. B.).

und Leser getan:<sup>80</sup> Sie sollen angestachelt werden, in ihrem Umfeld eine für sie lebbar Form von Askese zu gestalten. Dies gilt vor allem bei der Schilderung seiner weiblichen Protagonisten wie Melania der Älteren. In seinem zweiten Kapitel über dieselbe lässt Palladios die sich jahrzehntelang in Askese übende römische Aristokratin an die Senatoren und vornehmen Frauen in Rom wenden, die sie an ihrem Besitzverzicht hindern wollten. Ihre Äußerungen sind so formuliert, dass sie die Adressaten der h. Laus. unmittelbar angesprochen haben dürften:

Kinder, vor vierhundert Jahren ist geschrieben worden: ‚Es ist die letzte Stunde.‘ Was verweilt ihr denn so gerne bei der Eitelkeit dieses Lebens? Könnten doch die Tage des Antichrists euch erreichen und ihr wäret nicht mehr in der Lage, euren eigenen Reichtum und die von den Vorfahren stammenden Güter zu genießen.<sup>81</sup>

Palladios konstatiert im Anschluss an die Wiedergabe der Rede:

Und nachdem sie alle diese Menschen zur Freiheit gebracht hatte (ἐλευθερώσασα), führte sie sie zu einem Leben in Abgeschiedenheit (ἐπὶ τὸν μονήρη βίον). ... Darauf verkaufte sie ihren restlichen Besitz, nahm den Erlös mit sich und ging nach Jerusalem zurück. Und nachdem sie alles verteilt hatte, entschlief sie innerhalb vierzig Tagen in hohem Alter und tiefstem Frieden.<sup>82</sup>

Ähnlich vorbildlich wie Melania werden auch Verus von Ankyra und seine Frau Bosporia dargestellt. In Kapitel 66 schreibt Palladios:

Beide sind in ihrer edlen Hoffnung so weit vorangeschritten, daß sie auch auf ihre eigenen Kinder keine Rücksicht mehr nehmen, schauen sie doch in der Tat nur auf das, was künftig sein wird. – Die Einnahmen aus ihren Landgütern verwenden sie nämlich für die Armen, obwohl sie zwei Töchter und vier Söhne haben, denen sie auch nicht das geringste geben, außer den Töchtern, wenn sie eine Ehe eingegangen sind, wobei sie ihnen zu sagen pflegen: ‚Nach unserem Ableben gehört alles euch!‘ Die Erträge, die sie aus ihren Besitztümern gewinnen, verteilen sie in Kirchen von Städten und Dörfern.

Ihre Tugend (ἐνάρητον) zeigt sich aber besonders an folgendem Verhalten: Als eine Hungersnot ausgebrochen war, die bis ins Innerste der Menschen ihre Auswirkungen hatte,

---

Die Erzählungen seien dementsprechend wiedergegeben ... πρὸς ζῆλον καὶ μίμησιν τῶν οὐράνιων πολιτειῶν ἐθελόντων κατορθοῦν ...

<sup>80</sup> Vgl. auch *Pollmann, Karla*: Art. Palladios von Helenopolis, *LACL*<sup>3</sup>, 2002, 542: „Sein Ziel ist die moralische Erbauung der Leser, da er durch die Darstellung dieser Asketen um Christi willen andere anspornen will, die nach ebensolcher tugendhafter Vervollkommnung streben.“ *Hunt*: Palladius, 459 spricht von der h. Laus. als „manual of spiritual edification“. Vgl. ferner *Wellhausen*: Übersetzung, 40: „Heute setzt sich die Einstellung durch, daß die Fragestellung nach der Historizität dem literarischen Genus des Werkes nicht gerecht wird: Mit seiner Sammlung von Mönchsgeschichten verfolgte Palladius nicht das Ziel, wahre Begebenheiten zu berichten, sondern anhand von Beispielen asketischer Lebensformen geistliche Erbauung zu bieten.“ Von der Absicht des Lausos, Erbauung (οἰκοδομή) zu erhalten, spricht auch Palladios selbst in seinem Begleitschreiben an jenen. Vgl. Pall., h. Laus., Begleitschreiben (6,5 B.).

<sup>81</sup> Pall., h. Laus. 54 (147,11–14 B.).

<sup>82</sup> Pall., h. Laus. 54 (147,14 f.; 147,17–148,2 B.), tr. Laager, Palladius, 255 f.



brachten sie die Häretiker zum wahren Glauben zurück, indem sie in vielen Dörfern ihre Getreidekammern zur Verfügung stellten, um die Armen zu ernähren.

Was ihre übrige Lebensform betrifft, so führen sie ein sehr strenges und einfaches Dasein; sie tragen nur wertlose Kleider, ernähren sich von einfachster Speise, leben zu Ehren Gottes in Enthaltsamkeit, verweilen meistens auf ihren Landgütern, fliehen die Städte aus Angst, sie könnten daran Gefallen finden, von der Unruhe (θορόβων), die in den Städten herrscht, erfaßt werden und so von ihrem Vorsatz abkommen.<sup>83</sup>

Palladios geht es also einerseits darum, zu Besitzverzicht und Einsatz für die Armen anhand von Vorbildern zu ermuntern. Andererseits hat er – wie wir bereits ausführlicher gesehen haben – gerade auch für ein Publikum aus oberen Schichten die Asketinnen und Asketen als geeignetes Gegenüber gekennzeichnet. Durch ihre Weltflucht sind sie als Mittlerfiguren im Bereich der Weltverantwortung vor allem von der askesewilligen Oberschicht besonders gut einzusetzen.

## 6. Schluss

Claudia Rapp ist sicher zuzustimmen, dass es bei der *Historia Lausiaca* um ein Dokument der Versöhnung ging. Dabei stand m. E. aber nicht eine Ausöhnung zwischen einem evagrianischen und einem konstantinopolitanischen Mönchtumskonzept, zwischen geistlicher Kontemplation und frommem Aktivismus bestimmter monastischer Kreise im Vordergrund.<sup>84</sup> Vielmehr würde ich über Rapp hinaus festhalten: Es ging vor allem um die Frage, auf welche Weise das Ideal einer geistlichen Perfektion mitten in den Strukturen von Welt, ja sogar am Kaiserhof zu leben ist.<sup>85</sup> Palladios wollte also anhand seiner Mönchsgeschichten verdeutlichen, dass Askese keineswegs Weltflucht in Form von radikaler Anachorese bedeuten muss, dass es vielmehr u. a. durch Besitzverzicht und Almosengeben auch in der Welt sogar als Nichtmönch möglich ist, der Welt zu entfliehen. Indem Palladios bei den von ihm geschilderten Asketinnen und Asketen Weltflucht und gleichzeitig Formen von Weltverantwortung in eine unmittelbare Korrelation setzte, lieferte er auch höchsten aristokratischen Kreisen – m. E. durchaus im Sinne des Johannes Chrysostomos – eine Möglichkeit zu der von diesen angestrebten geistlichen Vervollkommnung.

---

<sup>83</sup> Pall., h. Laus. 66 (162,12–163,9 B.), tr. Laager, Palladius, 288 f.

<sup>84</sup> Die Gegenüberstellung von „pious activism“ des konstantinopolitanischen Mönchtums und „spiritual contemplation“ evagrianischer Prägung nimmt Rapp: Palladius, 286 vor.

<sup>85</sup> Ähnlich formuliert es auch Rapp: Palladius, 286: „Regardless of location, the true monastic virtues are a state of mind rather than a condition of the body.“

## Bibliographie

- Amélineau, Émile*: De Historia Lausiaca. Quaenam sit hujus ad monachorum Aegyptiorum historiam scribendam utilitas, Paris 1887.
- Bousset, Wilhelm*: Komposition und Charakter der Historia Lausiaca, NGWG.PH, Berlin 1917, 173–217.
- Bunge, Gabriel*: Palladiana I. Introduction aux fragments coptes de l'histoire Lausiaque, StMon 32, 1990, 79–129.
- Bunge, Gabriel / Vogüé, Adalbert De (Hrsg.)*: Palladiana III. La version copte de l'Histoire Lausique. II. La Vie d'Évagre, StMon 33, 1991, 7–22.
- Butler, Cuthbert (Hrsg.)*: The lausiaca history of Palladius. The Greek text, TaS 6,2, Cambridge 1904, 109,8f.
- Chaïne, Marius*: La double recension de l'Histoire Lausiaque dans la version copte, ROC 25, 1925 f., 232–275.
- Chitty, Derwas James*: The desert a city. An introduction to the study of Egyptian and Palestinian monasticism under the Christian Empire, Chrestwood / New York 1977.
- Draguet, René*: L'Histoire Lausiaque. Une oeuvre écrite dans l'esprit d'Évagre, RHE 41, 1946, 321–364.
- (Hrsg.): Les formes syriaques de la matière de l' Histoire lausiaque. I. Les manuscrits. Édition des pièces liminaires et des ch. 1–19, CSCO 389 Syr. 169, Louvain 1978.
- (Hrsg.): Les formes syriaques de la matière de l' Histoire lausiaque. II. Édition des des ch. 20 – 71. Epilogue [72–73], CSCO 398 Syr. 173, Louvain 1978.
- Fisher, Arthur L.*: Women and Gender in Palladius' Lausiaca History, StMon 33, 1991, 23–50.
- Frank, Georgia*: The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity, The Transformation of the Classical Heritage 30, Berkeley / Los Angeles / London 2000.
- Gemeinhardt, Peter*: Antonius. Der erste Mönch. Leben – Lehre – Legende, München 2013.
- Gorce, Denys (Hrsg.)*: Vie de Sainte Mélanie, SC 90, Paris 1962, 230.
- Guberti Bassett, Sarah*: ‚Excellent Offerings‘. The Lausus Collection in Constantinople, ArtB 82, 2000, 6–25.
- Hauptli, Bruno W.*: Art. Palladios von Helenopolis, BBKL 24, Ergänzungen 6, 2005, 1149–1154.
- Heine, Marie*: Die Spiritualität von Asketinnen. Von den Wüstenmüttern zum städtischen Asketinnenentum im östlichen Mittelmeerraum und in Rom vom 3. bis zum 5. Jahrhundert, Theologie der Spiritualität 13, Berlin 2008.
- Hunt, E. D.*: Palladius of Helenopolis. A Party and its Supporters in the Church of the Late Fourth Century, JThS 24, 1973, 456–480.
- Jensen, Anne*: Frauen in der Asketengeschichte „Das Paradies“ von Palladios (Historia Lausiaca), EuA 77, 2001, 99–116.
- Katos, Demetrios S.*: Palladius of Helenopolis. The Origenist Advocate, The Oxford Early Christian Studies, Oxford 2011.
- Laager, Jacques*: Palladius. Historia Lausiaca. Die frühen Heiligen in der Wüste, Zürich 1987.
- Linnér, Sture*: Syntaktische und lexikalische Studien zur Historia Lausiaca des Palladios, UUÅ 1943:2, Uppsala/Leipzig 1943.
- Martindale, John Robert*: Art. Lausus 2. The prosopography of the later Roman Empire. Vol. 2: A.D. 395–527, 1980, 660 f.

- Moschos, Dimitrios*: Eschatologie im ägyptischen Mönchtum. Die Rolle christlicher eschatologischer Denkvarianten in der Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums und seiner sozialen Funktion, STAC 59, Tübingen 2010, 227f.
- Müller, Andreas*: „All das ist Zierde für den Ort ...“. Das diakonisch-karitative Großprojekt des Basileios von Kaisareia, ZAC 13, 2009, 452–474.
- Nickau, Klaus*: Eine Historia Lausiaca ohne Lausus. Überlegungen zur Hypothese von René Draguet über den Ursprung der Historia Lausiaca, ZAC 5, 2001, 131–139.
- Pollmann, Karla*: Art. Palladios von Helenopolis, LACL<sup>3</sup>, 2002, 542.
- Rapp, Claudia*: Palladius, Lausus and the Historia Lausiaca, in: Novum Millennium. Studies in Byzantine History and Culture. FS Paul Speck, hg. von Claudia Sode / Sarolta Takács, Aldershot u. a. 2001, 279–289.
- Reitzenstein, Richard*: Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker, FRLANT NS 7, Göttingen 1916.
- Schwartz, Eduard*: Palladiana, ZNW 36, 1937, 161–204.
- Vogüé, Adalbert De*: Palladiana II. La version copte de l’Histoire Lausique. I. Le Prologue et la Vie de Pambo, StMon 32, 1990, 323–340.
- Wellhausen, Adelheid*: Die lateinische Übersetzung der Historia Lausiaca des Palladius. Textausgabe mit Einleitung, PTS 51, Berlin/New York 2003, 53–59.