

MYKOLA EZERSKYI

**Das ruthenische Mönchtum
im 11. Jahrhundert:
Seine Entstehung und Entwicklung
unter dem Einfluss
der monastischen Traditionen
Ägyptens und Palästinas**

Компанія «Манускрипт»
Lviv 2015

Ezerskyi, Mykola:

Das ruthenische Mönchtum im 11. Jahrhundert: Seine Entstehung und Entwicklung unter dem Einfluss der monastischen Traditionen Ägyptens und Palästinas / Lviv: Компанія «Манускрипт», 2015. – 382 S.

© 2015 by Mykola Ezerskyi
All rights reserved.

ISBN

**Das ruthenische Mönchtum
im 11. Jahrhundert:
Seine Entstehung und Entwicklung
unter dem Einfluss
der monastischen Traditionen
Ägyptens und Palästinas**

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Theologie
an der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von
Mykola Ezerskyi
aus Lviv
2013

Erstgutachter: Prof. Dr. Manfred Heim

Zweitgutachter: Prof. em. Dr. Christian Hannick

Mündliche Prüfung: 26.11.2013

„...und aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen“.
(Hos 11:1; Revidierte Elbenfelder Bibel 1993).

*„...ich werde sie locken und sie in die Wüste führen
und ihr zum Herzen reden“*
(Hos 2:16; Revidierte Elbenfelder Bibel 1993).

INHALT

1 Einleitende Vorbemerkungen	11
1.1 Gegenstand der Untersuchung und Forschungsthese	11
1.2 Forschungsstand.....	13
1.3 Untersuchungsverlauf	21
2 Askese und Mönchtum in der alten Kirche	23
2.1 Die Anfänge des christlichen Mönchtums	25
2.1.1 Die Essener und die Anfänge des christlichen Mönchtums.....	30
2.1.2 Der hl. Antonius und die Anfänge des Mönchtums.....	48
2.1.3 Der hl. Pachomius und das cönobitische Ideal	59
2.1.3.1 Das cönobitische Leben als Einheitlichkeit des Lebens.....	66
2.1.3.2 Das cönobitische Leben als das Leben nach der Regel.....	68
2.1.3.3 Das cönobitische Leben als „gewöhnliches“ Leben.....	70
2.1.3.4 Die Beweggründe bei der Entwicklung des cönobitischen Ideals.....	71
3 Das ägyptische Mönchtum.....	74
3.1 Die Geschichte der Entstehung	74
3.1.1 Die Eremiten.....	89
3.1.2 Das Klosterwesen – die Cönobiten.....	92
3.1.3 Die Sarabaiten.....	93
3.2 Das Gebet und die Arbeit.....	94
3.3 Die Architektur.....	109
3.4 Das Begräbnis	117

4 Das Mönchtum in Palästina.....	121
4.1 Die Geschichte der Entstehung.....	122
4.1.1 Die ersten christlichen Märtyrer in Palästina.....	126
4.1.2 Der hl. Hilarion.....	130
4.1.3 Der hl. Epiphanius.....	134
4.1.4 Der hl. Chariton.....	135
4.1.5 Der hl. Euthymius.....	140
4.2 Klosterarten in der Wüste von Judäa.....	145
4.2.1 Die Laura.....	145
4.2.1.1 Die Felsen-Laura.....	149
4.2.1.2 Die Laura in der Ebene.....	153
4.2.2 Das Cönobium.....	155
4.2.2.1 Das Felsen-Cönobium.....	156
4.2.2.2 Das Cönobium in der Ebene.....	160
4.2.3 Das Festungskloster.....	164
4.2.4 Die Klöster neben Gedenkkirchen.....	168
4.3 Das tägliche Leben der Mönche.....	170
4.3.1 Die Entstehung eines Klosters.....	171
4.3.2 Der Eintritt in ein Kloster.....	173
4.3.3 Die Größe einer Gemeinschaft.....	175
4.4 Das Gebet und die Arbeit.....	177
4.4.1 Das Gebet.....	178
4.4.1.1 Der tägliche und wöchentliche Gebetszyklus in den Klöstern von Palästina.....	178
4.4.1.1.1 Die tägliche Gebetsordnung in den Klöstern der Wüste von Judäa.....	183
4.4.1.1.2 Das Aufbleiben in der Nacht.....	188
4.4.1.1.3 Die ganznächtliche Wache von Samstag zum Sonntag.....	191
4.4.1.2 Die Eucharistiefeier.....	194
4.4.1.2.1 Eine Übersicht.....	195
4.4.1.2.2 Die Eucharistiefeier in den Klöstern der Wüste von Judäa.....	203

INHALT

4.4.2 Die gemeinsamen Mahlzeiten am Wochenende	214
4.4.3 Die Pflichten der Mönche	215
4.4.4 Die Nahrung der Mönche	224
4.4.5 Die Kleidung der Mönche	236
4.5 Das Leben der Einsiedler	240
4.6 Die Architektur der sakralen Bauten	248
4.6.1 Die Kirche	249
4.6.1.1 Der monastische Typ der Kirche	252
4.6.1.2 Die Höhlenkirchen	253
4.6.1.3 Die Kirchen von Basilika-Typ	258
4.6.2 Die Gebetsräume	259
4.7 Grabstätten und Begräbnisrituale	263
5 Das ruthenische Mönchtum	274
5.1 Zur Bedeutung des Wortes „ <i>ruthenisch</i> “	274
5.2 Die Geschichte der Entstehung des ruthenischen Mönchtums	285
5.2.1 Die Quellen	285
5.2.2 Die ersten Informationen über die Klöster der Ruś-Ukraine (Ruthenia)	289
5.2.3 Die Entstehung der Kiewer Höhlenlaura	291
5.2.4 Das Verhältnis der ruthenischen Mönche zur weltlichen Gewalt im 11. Jahrhundert in der Ruś-Ukraine	302
5.3 Das Gebet und die Arbeit	308
5.3.1 Der Hesychasmus und das ruthenische Mönchtum	308
5.3.2 Das Leben der Höhlenmönche	315
5.4 Die Architektur	321
5.4.1 Die Zelle eines Einsiedlers	329
5.4.2 Die Nischen mit dem „Sitz“ – die Gebetsnischen?	330
5.5 Das Begräbnis	332
5.5.1 Der Bestattungsritus in der Kiewer Höhlenlaura	332
5.5.2 Die Bestattungsarten im Illinskijkloster	345

INHALT

6 Schlussbetrachtung.....	351
7 Auswahlbibliographie	359
7.1 Quellen.....	359
7.2 Sekundärliteratur.....	367

1 Einleitende Vorbemerkungen

Das Thema der vorliegenden Arbeit lautet: „Das ruthenische Mönchtum im 11. Jahrhundert: Seine Entstehung und Entwicklung unter dem Einfluss der monastischen Traditionen Ägyptens und Palästinas“. In folgenden Kapiteln sollen der Gegenstand der Untersuchung und die Forschungsthese vorgestellt werden. Danach wird auf den gegenwärtigen Forschungsstand bezüglich des Themas eingegangen. Schließlich, am Ende der Einleitung, werden die einzelnen Schritte der Untersuchung präsentiert.

1.1 Gegenstand der Untersuchung und Forschungsthese

Diese Arbeit untersucht die Anfänge des ruthenischen Mönchtums. Dabei wird von der These ausgegangen, dass dieses Mönchtum in seinen Anfängen vieles aus der alten ägyptischen und palästinischen monastischen Tradition übernommen hat.

Zuerst sind einige Begriffe zu klären. Das ruthenische Mönchtum ist das Mönchtum von der *Ruś* oder *Kiever Ruś*, dem Vorläuferstaat der heutigen Ukraine. Das Wort „ruthenisch“ leitet sich von der *Ruś* ab und ist die lateinische Bezeichnung für alles, was mit der *Ruś* zu tun hat: Volk, Sprache, Kultur usw. Das, was hier als „ruthenisch“ bezeichnet ist, wurde in den Geschichtsbüchern sehr oft als „russisch“ übersetzt, was falsch ist, da es sofort mit dem heutigen Russland konnotiert wird. Diesem in seiner Bedeutung nicht zuletzt für den aktuellen gesellschaftspolitischen Diskurs kaum zu überschätzenden Punkt wird in dieser Arbeit ein eigenes Kapitel gewidmet. Dort werden die Missverständnisse geklärt.

Die *Ruś* wurde um 988 von Byzanz aus christianisiert. Als der Anfang des ruthenischen Mönchtums gilt die Gründung des Kiewer Höhlenklosters im 11. Jahrhundert. Obwohl im Land gewiss schon vorher einige Klöster existierten, war das Höhlenkloster das wichtigste, das alle Klöster und auch das Christentum in der *Ruś*

nachhaltig prägen sollte. Die Untersuchung der Anfänge des Mönchtums in der Ruś muss darum notwendigerweise mit der Untersuchung der Entstehungsgeschichte dieses Klosters verbunden werden.

In der wissenschaftlichen Welt, worauf weiter unten noch näher eingegangen wird, herrscht fast einhellig die Überzeugung vor, dass die Entstehung des Mönchtums in der Ruś eng mit dem byzantinischen Mönchtum und besonders mit dem auf dem Berg Athos zusammenhängt. Von dort habe das Mönchtum in der Ruś „seine entscheidenden Impulse“¹ erhalten, behauptet stellvertretend beispielsweise Gerhard Podskalsky. Seine Annahme basiert auf zwei Hinweisen in zwei ruthenischen Quellen, worüber an anderer Stelle berichtet wird. Nicht wenig zu dieser Auffassung trägt die Tatsache bei, dass die Ruś von Byzanz aus christianisiert wurde und viele ruthenische Metropoliten Griechen waren.

Die ukrainische Wissenschaftlerin Marjana Nikitenko, die das Kiewer Höhlenkloster untersuchte, wies im Unterschied zu anderen Forschern hingegen zum ersten Mal darauf hin, dass viele Elemente der äußeren Form dieses Klosters und die Bräuche der hier lebenden Mönche eine viel größere Ähnlichkeit zur Tradition des alten Mönchtums von Ägypten und Palästina aufweisen, als zum Mönchtum von Berg Athos. Es wurden von Nikitenko einige Untersuchungen unter diesem Blickwinkel angestellt, die aber kein vollständiges Bild liefern. Bis heute blieb der – mögliche – Bezug des ruthenischen Mönchtums zum ägyptischen und palästinischen nicht untersucht. Vor dem Hintergrund der Ausgangsthese versucht diese Arbeit darum mit einer fundierten und ausführlichen Darstellung einzelner Elemente mönchischen Lebens im Kiewer Höhlenkloster und des Klosters selbst im Vergleich mit dem Mönchtum von Ägypten und Palästina den Nachweis zu führen, dass die Tradition des Kiewer Höhlenklosters der ägyptischen und palästinischen Mönchstradition näher steht als der athonitischen.

Die Untersuchung wird auf der Grundlage der zur Verfügung stehenden Quellen, der existierenden Forschungsberichte zu diesen Quellen sowie der Ergebnisse archäologischer Ausgrabungen früherer und heutiger Zeit durchgeführt.

¹ Gerhard Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiewer Rus' (988-1237)*, München 1982, 50f.

1.2 Forschungsstand

Zur Geschichte des Kiewer Höhlenklosters existieren nur zwei wichtige Quellen. Die erste ist die im 11. Jahrhundert entstandene Chronik von der Ruś, die sog. *Nestorchronik*. Von dieser Chronik gibt es eine moderne kritische Edition auf Deutsch von Ludolf Müller.² Daneben liegt noch eine frühere Edition der Chronik von Reinhold Trutmann vor, wobei es sich um die Auszüge aus dem Originaltext der Chronik in Altruthenisch handelt.³ In diese Chronik wurden Berichte über die Entstehung des Kiewer Höhlenklosters, die frühe Phase des Klosters und das Leben der Mönche des Klosters aufgenommen. Hier findet sich auch der Hinweis auf den Aufenthalt des Gründers des Kiewer Höhlenklosters auf dem Berg Athos. Ihm zufolge soll Antónij dort einige Zeit gelebt haben, bevor er das Höhlenkloster im Jahr 1051 gründete.⁴

Die zweite Quelle ist *Das Paterikon des Kiewer Höhlenklosters* oder *Das Väterbuch des Kiewer Höhlenklosters*, verfasst im 13. Jahrhundert. Es schließt die *Vita des hl. Theodósij*, die wohl aus der Feder Nestors, eines Mönchs des Höhlenklosters aus dem 11. Jahrhundert, stammt, mit ein. *Das Väterbuch* beschreibt ebenfalls die Anfänge des Klosters und das Leben der Mönche, liefert aber darüber hinausgehende Informationen. Von diesem Werk gibt es eine deutsche Übersetzung mit Einleitung und Erklärungen.⁵ Des Weiteren existierte noch die Schrift *Das Leben des ehrwürdigen Antonij*, die noch im 13. Jahrhundert vorhanden war, in der Folgezeit aber verloren ging.⁶ *Das Väterbuch* spricht sogar davon, dass Antonij zweimal auf dem Athos gewesen sei⁷, wobei der erste Aufenthalt in die Zeit des Fürsten Wolodymyr

² Ludolf Müller (Hrg.), Handbuch zur Nestorchronik, Band IV: Die Nestorchronik. Die altrussische Chronik, zugeschrieben dem Mönch des Kiewer Höhlenklosters Nestor, in der Redaktion des Abtes Sil'vestr aus dem Jahre 1116, rekonstruiert nach den Handschriften Lavrent'evskaja, Radzivilovskaja, Akademičeskaja, Troiskaja, Ipat'evskaja und Chlebnikovskaja. Ins Deutsche übersetzt von Ludolf Müller (= Forum Slavicum 56), München 2001, 1 [Die Nestorchronik]; Ludolf Müller (Hrg.), Handbuch zur Nestorchronik, Band II: Leonore Scheffler, Textkritischer Apparat zur Nestorchronik. Mit einem Vorwort von Ludolf Müller (= Forum Slavicum 49), München 1977, 1.

³ Die Altrussische Nestorchronik. In Auswahl herausgegeben von Reinhold Trutmann (= Slawistische Studienbücherei 1), Leipzig 1948.

⁴ Die Nestorchronik (Müller, 193).

⁵ Das Väterbuch des Kiewer Höhlenklosters. Herausgegeben von Dietrich Freydank und Gottfried Sturm unter Mitarbeit von Jutta Harney, Leipzig 1988. [Das Väterbuch]

⁶ Микола Чубатий, Історія християнства на Русі-Україні, Том I: до р. 1353 (= Editiones Catholicae Universitatis Ucrainorum, Pars I: Opera Graeco-Catholicae Academiae Theologicae, vol. XXIV), Rom – New York 1965, 360.

⁷ Das Väterbuch, 52f.

(907-1115) fällt, was mit anderen Datierungen nicht übereinstimmt und darum nur eine Legende sein kann.⁸

Diese beiden Quellen werden in der vorliegenden Arbeit verwendet, um über die Entstehung des Klosters und das Leben der Höhlenmönche zu berichten.

Es gibt eine weitere Beschreibung des Höhlenklosters aus dem 17. Jahrhundert, nämlich das Werk von M. Johannes Herbinus *Religiosae Kijovienses cryptae*⁹, die in dieser auch benutzt wird.

Als Zeugnis für die Pilgerschaft der Ruthenen in das Heilige Land gilt das Werk *Die Pilgerschaft des Igumen Daniil*¹⁰ aus dem 12. Jahrhundert.

Zur Erklärung des Wortes „ruthenisch“ wird Alexander Guagninis Buch *Sarmatiae europaeae descriptio* von 1581¹¹ herangezogen, wie auch dessen moderne Editionen in polnischer und ukrainischer Sprache sowie Michalon Litwins Abhandlung *De moribus Tartarorum, Litvanorum, et Moschorum, Fragmina X.* aus dem Jahr 1615 in russischer Übersetzung.¹²

Zur Untersuchung der Anfänge des ruthenischen Mönchtums ist vorab zu bemerken, dass ein Großteil der Darstellungen zum ruthenischen Mönchtum vorrangig die nachmongolische Zeit behandelt, nämlich die Zeit nach 1240, während die Anfänge des Kiewer Höhlenmönchtums in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts liegen. Zusätzlich muss das Fehlen jedweder Quellenkritik in der älteren Literatur betont werden.¹³ Zwar gibt es eine Fülle an zusammenfassender Literatur¹⁴,

⁸ Dietrich Freydank, Einleitung, in: Das Väterbuch (Freydank / Sturm), 19.

⁹ M. Johannes Herbinus, *Religiosae Kijovienses cryptae, Sive Kijovia subterranea in quibus labyrinthus subterra, Et in eo emortua, à fexcentis annis, Divorum atque Heroum Graeco-Ruthenorum, & nec dum corrupta corpora, ex nomine atque at oculum, è ΠΑΤΕΡΙΚΩ Sclaponica delegit*, Jena 1675.

¹⁰ Игумен Даниил, *Хожение* = Abt Daniil, Wallfahrtsbericht. Nachdruck der Ausgabe von Venevitinov 1883/85. Mit einer Einleitung und bibliographischen Hinweisen von Klaus Seemann (= Slavische Propyläen 36), München 1970.

¹¹ Alexander Guagnini, *Sarmatiae Europaeae descriptio, que regnum Poloniae, Lituaniam, Samogitiam, Russiam, Massoviam, Prussiam, Pomeraniam, Livoniam et Moschoviae, Tartariaeque partem complectitur*, Speyer 1581.

¹² Михалон Литвин, *О нравах татар, литовцев и москвитян*. Перевод В.И. Матузовой. Вступительная статья М. В. Дмитриева, И. П. Старостиной, А. Л. Хорошкевич. Комментарии С. В. Думина, Ю. А. Мышка, И. П. Старостиной, М. А. Усманова, А. Л. Хорошкевич, Moskau 1994.

¹³ Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus'*, 50, Fußnote 257.

¹⁴ А. Ратшин, *Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквях в России*, Moskau 1852; П. Строев, *Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви*, Sankt Petersburg 1877; Д. Слюсарев, *Церкви и монастыри, построенные в Киеве князьями, начиная с сыновей*

ihr aber ist gemeinsam, dass sie den entscheidenden Impuls für die Entwicklung des ruthenischen Mönchtums dem Mönchtum vom Berg Athos zuerkennt.¹⁵ Diese einstimmige Meinung stützt sich hauptsächlich auf die erwähnten Hinweise in der *Nestorchronik* und im *Väterbuch*, die berichten, dass Antónij, bevor er in Kiew das Kloster gründete, als Mönch auf dem Berg Athos lebte.¹⁶ Obwohl nicht zu bestreiten ist, dass Verbindungen zum griechischen Mönchtum existierten, darf man die Möglichkeit nicht außer Acht lassen, dass diesem Konnex vielleicht übertriebene und ausschließliche Bedeutung beigemessen wurde, wozu nicht zuletzt die bereits erwähnte Tatsache beiträgt, dass die Mehrheit der ruthenischen Metropoliten Griechen waren.

Die aufgezählten Werke berichten vor allem über die Geschichte des Kiewer Höhlenklosters, meistens aufgrund dieser beiden Quellen. Es wurden kaum systematische Untersuchungen zu einzelnen Bereichen des Mönchslebens angestellt, denn zum Alltagsleben der Mönche, zur Gebetspraxis, zur Kleidung, zur äußeren Form der

Ярослава до прекращения киевского великокняжения, в: Труды Киевской Духовной Академии 1 (1892), 104-154, 405-454; Макарий, митрополит Московский (Михаил П. Булгаков), История Русской Церкви, Том II, Sankt Petersburg 1857, 40-96; ders., История Русской Церкви III, Sankt Petersburg 1857, 40, 80; М. Грушевський, Очерк історії Київської землі від смерті Ярослава до кінця XIV століття, Кієв 1891, 412-416; N. D. (sic!), Иерархия всероссийской церкви от начала христианства в России и до настоящего времени, II, Moskau 1894, 249-288; E. E. Голубинский, История Русской церкви, I, Moskau 21901, 2, 552-790; L. K. Goetz, Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Russlands, Passau 1904; ders., Staat und Kirche in Altrußland, Berlin 1908, 42-55; Л. И. Денисов, Православные монастыри Российской империи, Moskau 1908; M. Heppell, The Kievo-Pechersky Monastery from its origins to the end of the 11th century, London 1951 (Diss./ Mschr.); R. P. Casey, Early Russian Monasticism, in: *Orientalia Christiana Periodica* 19 (1953), 372-423; I. Smolitsch, Russisches Mönchtum, Würzburg 1953 (= *Das östliche Christentum*, N. F. 10/11); G. Stöckl, Zur Geschichte des russischen Mönchtums, in: *Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas* 2 (1954), 121-135; I. Назарко, Київські монастирі домонгольської доби (= *Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni*, Ser. 2 / 10), Rom 1963; A. P. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom*, Cambridge 1970, 296-307; И. Я. Фроянов, Церковно-монастырское землевладение и хозяйство на Руси XI-XII вв., in: *Проблемы отечественной и всеобщей истории*, II, Leningrad 1973, 87-95; Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, 50-56; Иван Огієнко, *Українське Монашество*, Кієв 2002; Йосиф Дачкевич, Святий Теодор, ісповідник, ігумен студитський, і монастирі студитського уставу в Україні, L'viv 2006.

¹⁵ Siehe zusätzlich zu der erwähnten Literatur auch: Михайло Грушевський, *Історія України – Руси*, том III, L'viv 21905 [Nachdruck New York 1954], 414; Чубатий, *Історія християнства на Руси-Україні I*, 727; Юрій Федорів, *Історія церкви в Україні*, Toronto 1967, 61; Наталя Полонська-Василенко, *Історія України, I том (до половини XVII сторіччя)*, München 1972, 130.

¹⁶ Siehe Anmerkungen 4 und 7.

Wohn- und Gebetsräume, zu den Begräbnisritualen liefern die Quellen nur vereinzelte und verstreute Informationen.¹⁷ Hinzu kommt, dass zu Zeiten der Sowjetunion in jeder kommunistischen Teilrepublik, also auch in der Ukraine, ein aggressiver Atheismus herrschte. Alle Forschungsfelder, die sich der christlichen Vergangenheit des Landes widmeten, wurden jahrzehntelang aus ideologischen Gründen vernachlässigt, wenn man sie staatlicherseits nicht ohnehin bereits im Ansatz erstickte.

Auch die Herkunft der Höhlenaskese in der Kiewer Laura im Kontext der orthodoxen Tradition ist fast nicht untersucht worden. Man kann darüber nur auf der Grundlage von speläologischen und archäologischen Untersuchungsergebnissen der Kiewer Laurahöhlen urteilen.¹⁸

Ungeachtet dessen war die Höhlenaskese eigentlich nur für den Osten charakteristisch, zuerst in Ägypten und dann später in Palästina, worüber weiter unten berichtet wird. Die Klöster des hl. Sabas und des hl. Theodosius des Großen in Palästina, die in ihrer Askesepraxis auf vielfältige Erfahrungen der Mönche in den Höhlenkläusen zurückgreifen konnten, blühten noch im 12. Jahrhundert. Die beiden Klöster waren die besten Beispiele für die Kiewer Höhlenlaura.¹⁹

Die ersten archäologischen Ausgrabungen der Höhlen der Kiewer Höhlenlaura fanden in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts statt. Damals herrschte noch der Atheismus, der alle Bereiche des menschlichen Lebens beeinflusste. 1939 wurde eine Kommission zur wissenschaftlichen Untersuchung der Reliquien gebildet. Diese erforschte auch einige Begräbniskrypten. Der Bericht über die Ausgrabungen ist verloren gegangen. Erst 1968 untersuchte man Ferne Höhlen des Kiewer Höhlenklosters erneut. Dabei konzentrierte man sich auf den Charakter der Begräbniskrypten, Klausnerzellen und später zugemauerten Höhlenabzweigungen. 1977/78 wurden alte Durchgänge, Zellenfenster von Kläusen, Krypten, Begräbnisnischen, Begräbnisstätten unter dem Boden usw. entdeckt. Viele Ergebnisse sind noch nicht publiziert worden. Hinsichtlich der Begräbniskrypten herrscht weiterhin völlige Unklarheit. Dies belegt, wie unzureichend der Ursprung der Höhlenaskese bislang untersucht worden ist²⁰, obwohl traditionell angenommen wird, dass sie vom Berg

¹⁷ Vgl. Мар'яна Нікітенко, До проблеми поховального обряду в печерах лаврського пантеону, in: Лаврський альманах, Києво-Печерська лавра в контексті української історії та культури, Випуск 5 (2001), 92.

¹⁸ Dies., Києво-Печерська обитель у вітчизняній монастирській традиції, in: Лаврський альманах, На зорі християнського Києва, Випуск 10 (2003), 73.

¹⁹ Ebd. 76.

²⁰ Ebd. 73-76.

Athos übernommen wurde oder von der Krim, wo die Höhlenklöster noch erhalten geblieben sind.²¹ Seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts werden abermals Ausgrabungen im Kiewer Höhlenkloster durchgeführt. Sie förderten einige wertvolle Informationen über die damaligen Bestattungen zu Tage.

Im Jahr 1996 fanden auch Ausgrabungen im Illinskijkloster in Černíhiw statt, einem der ältesten Klöster in der Ruś. 1982 und 1995 hatte es bereits Ausgrabungskampagnen gegeben, deren Forschungsergebnisse es ermöglichen, die Begräbnisrituale und Gebetsräume einer Neubewertung zu unterziehen.

Alle Entdeckungen während der Ausgrabungen im Kiewer Höhlenkloster und Illinskijkloster in Černíhiw werden in dieser Arbeit vorgestellt. Die Untersuchungen dauern bis heute an.

Auch der Autor dieser Arbeit war am Ort der Ausgrabungen in der Kiewer Höhlenlaura bzw. im Illinskijkloster und hat einige der Abmessungen vorgenommen und mit den Ausgrabungsleitern gesprochen. Die Ergebnisse der Ausgrabungen haben bis jetzt gezeigt, dass keine eindeutige Verbindungslinie zum Mönchtum von Athos existiert. Das gilt besonders für die Wohnhöhlen, Gebetsnischen und Begräbniskrypten bzw. -bräuche.

Wie bereits angedeutet, hält ein Großteil der heutigen ukrainischen Wissenschaftler, die Ausgrabungen durchführen oder die Ergebnisse der Ausgrabungen untersuchen, wie etwa Wolodymyr Rudenok²² in Černíhiw oder Tymur Bobrows'kyj²³ in Kiew, weiterhin an der These fest, das Mönchtum in der Ruś sei in dieser Form aus Griechenland, nämlich vom Berg Athos, gekommen. Da ihre Untersuchungen hierzu keine Belege liefern, stützen sie sich bei ihrer Behauptung unhinterfragt auf die traditionelle Sichtweise. Eine Ausnahme bildet Nikitenko, die bis jetzt vor allem die Begräbniskrypten und Wohnhöhlen der Mönche in der Kiewer Höhlenlaura

²¹ Die Nestorchronik (Müller, 193); I. Мовчан, Давньокиївська околиця, Кієв 1993, 68; Нікітенко, Києво-Печерська обитель у вітчизняній монастирській традиції, 75.

²² Владимир Руденко / Андрей Василенко, Черниговский Болдиногорский Богородичный монастырь в XI-XIII вв., in: Христианское наследие Византии и Руси, Sewastopol 2002, 177-182; Владимир Руденко / Олег Дубинец, Об особенностях погребального обряда Черниговского Богородичного (Ильинского) монастыря, in: Русь на перехресті світів (міжнародні впливи на формування давньоруської держави) IX-XI ст. Матеріали міжнародного польового археологічного семінару (Чернігів – Шестовиця, 20 – 23 липня 2006 р., Chernihiv 2006, 158-167.

²³ Тимур Бобровський, Печерні монастирі й печерне чернецтво в історії та культурі середньовічного Києва, Кієв 1995.

untersucht und beschrieben hat.²⁴ Diese Forscherin hat als erste die Meinung vertreten, dass die Wohnräume, aber vor allem die Begräbnisräume und die Art der monastischen Begräbnisse im Höhlenkloster, eine viel stärkere Ähnlichkeit zur ägyptischen und palästinischen Tradition aufweisen, als zur athonitischen. Leider hatte sie keinen Zugang zu den Ergebnissen der Forschung zum palästinischen und ägyptischen Mönchtum, um ggf. grundlegende Beweise zur Untermauerung ihrer These anführen zu können.

In der vorliegenden Arbeit soll nun der Frage nachgegangen werden, inwieweit heutige Forschungsergebnisse die These stützen, wonach das ruthenische Mönchtum viel mehr Ähnlichkeiten mit dem Mönchtum von Ägypten und Palästina aufwies als mit dem Mönchtum vom Athos. Das gilt für Begräbnisformen und -rituale, Formen der Wohn- bzw. Gebetsräume und andere Bereiche. Die vorgelegten Indizien stützen sich auf die angeführten Quellen und die Ausgrabungsergebnisse zu den ersten ruthenischen Klöstern. Selbstverständlich werden auch die Thesen der erwähnten ukrainischen Forscher, vor allem die von Nikitenko, zur Analyse herangezogen. Ohne meinen Forschungsergebnissen an dieser Stelle vorgreifen zu wollen, soll gezeigt werden, dass alle erwähnten ukrainischen Wissenschaftler in einem gewichtigen Detail, nämlich bei der Gebetsnische, von einer falschen Annahme ausgegangen sind.

Um die entsprechenden Verbindungen herzustellen, werden auch die Quellen und neuesten Forschungsergebnisse zum ägyptischen und palästinischen Mönchtum verwendet. Als erstes ist die *Vita Antonii*, verfasst im Jahr 360 von Athanasius, dem Bischof von Alexandrien, zu nennen.²⁵ Eine weitere Quelle sind die *Apophthegmata Patrum*²⁶, eine Sprüchesammlung der ersten ägyptischen Wüstenväter des 4. und 5. Jahrhunderts. Entstanden ist sie spätestens im 5. Jahrhundert. Über die Ge-

²⁴ Мар'яна Нікітенко, До проблеми поховального обряду в печерах лаврського пантеону, in: Лаврський альманах: Києво-Печерська лавра в контексті української історії та культури. Збірник наукових праць, Випуск 5 (2001), 92-98; dies., До джерел сакральної топографії Києво-Печерської лаври, in: Лаврський альманах: Києво-Печерська лавра в контексті української історії та культури. Збірник наукових праць, Випуск 7 (2002), 131-135; dies., Києво-Печерська обитель у вітчизняній монастирській традиції, in: Лаврський альманах: На зорі християнського Києва, Випуск 10 (2003), 67-88; dies., Поховальний обряд у печерах Київської Лаври: традиції та новації, in: Лаврський альманах: На зорі християнського Києва, Випуск 16 (2006), 46-51.

²⁵ Athanasius. *Vita Antonii*. Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Adolf Gottfried übersetzt von Heinrich Przybyla, Leipzig 1986. [Ath., v. Anton.]

²⁶ Weisungen der Väter. *Apophthegmata Patrum*, auch *Gerontikon* oder *Alphabeticum* genannt. Übersetzt von Bonifaz Miller (= SOPHIA. Quellen östlicher Theologie 6) Trier 82009. [Apoph. Patr.]

schichte des palästinischen Mönchtums informiert das Werk von Kyrillos von Skythopolis.²⁷ Es wurde etwa 560 beendet und umfasst einen Beobachtungszeitraum von ungefähr 150 Jahren. Es beginnt mit der Ankunft von Euthymius in der Wüste von Judäa. Kyrillos erzählt das Leben von sieben bedeutenden palästinischen Mönchen nach: Euthymius, Sabas, Johannes Hesychast, Kyriak, Theodosius, Theognius und Abramius.

Eine weitere wichtige Quelle ist die Sammlung von Geschichten und Anekdoten, aufgeschrieben von Johannes Moschus, einem Mönch der Wüste von Judäa aus dem späten 6. Jahrhundert. Er bereiste bedeutende monastische Zentren in Ägypten, Syrien, Palästina und Kleinasien. So entstanden seine Geschichten, die er in einem Buch auf Griechisch unter dem Titel *Leimonarion* („Geistige Wiese“), lateinisch *Pratum spirituale*, zusammenfasste.²⁸ Erkenntnisse zum Mönchtum in der Wüste von Judäa liefert die Lebensbeschreibung des hl. Chariton, geschrieben von einem anonym gebliebenen Mönch, der in der Laura von Chariton in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts lebte. Das ist die einzige Quelle, die die Anfänge des Lebens der Mönche in der Wüste von Judäa in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts behandelt.²⁹ Die Hauptquelle, die über das monastische Leben in der Wüste von Judäa in der Zeit zwischen den in der Biographie von Chariton beschriebenen Ereignissen und denen in der Kyrillos Biographie von Euthymius erzählt, ist Palladius' Werk *Historia Lausiaca*, genannt nach Lausus, einem Kammerherrn am Hof von Theodosius II. (408-50), dem das Buch gewidmet war.³⁰

Es gibt eine Biographie von Gerasimus. Sie war früher Kyrillos von Scythopolis zugeschrieben, gilt heute aber als das Werk eines anonymen Mönchs, der Abschnitte aus Kyrillos' Werk übernahm. Diese Schrift stellt die Hauptquelle dar für Informationen über den Charakter des Mönchtums entlang des Flusses Jordan, besonders in der Laura von Gerasimus.³¹ Ein anderes wichtiges Werk, das die Klöster im Jordantal

²⁷ Kyrillos von Skythopolis. Kritische Edition von Eduard Schwarz (=Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur 49, 2), Leipzig 1939. [Cyr. S., v. Cyriac.; Cyr. S., v. Euthym.; Cyr. S., v. Jo. Hes.; Cyr. S., v. Sab.; Cyr. S., v. Thds.; Cyr. S., v. Thgn.]

²⁸ Johannes Moschus, *Pratum spirituale*, in: PG 87.3, 2847-3116. [Jo. Mosch., prat.]

²⁹ Gérard Garitte, *La vie prémétaphrastique de S. Chariton*, in: *Bulletin de l'institut historique Belge de Rome* 21 (1941), 5-50. [v. Char.]

³⁰ *The Lausiaca History of Palladius I. A Critical Discussion Together With Notes on Early Egyptian Monachism* by Dom Cuthbert Butler (= *Texts and Studies* 6), Cambridge 1898; *The Lausiaca History of Palladius II. The Greek Text Edited with Introduction and Notes* by Dom Cuthbert Butler (= *Texts and Studies* 6), Cambridge 1904. [Pall., h. Laus.]

³¹ Kleopas M. Koikylides, *Αἱ παρὰ τὸν Ἰορδάνην λαύραι Καλαμωνῶς καὶ ἁγίου Γερασίου καὶ οἱ βίοι τοῦ ἁγίου Γερασίου καὶ Κυριακοῦ τοῦ ἀναχωρητοῦ*, Jerusalem 1902 [v. Ger.].

und das Kloster von Choziba beschreibt, ist die Biographie von Georg von Choziba, verfasst von Georgs Schüler Antonius von Choziba um das Jahr 630 herum. Sie beschreibt das Leben in den Klöstern der Wüste von Judäa vom frühen 5. Jahrhundert bis zu den ersten Jahren nach der persischen Eroberung von 614.³²

Die Viten und die Geschichte der Klöster von Theodosius und seinem Schüler Theognius sind jeweils von Theodor, Bischof von Petra und Paulus von Elusa aufgezeichnet worden.³³ Da beide ehemalige Mitglieder der betreffenden Klöster waren, stammen ihre Beschreibungen aus erster Hand und sind daher trotz aller quellenkritischen Einschränkungen als besonders authentisch anzusehen. Diese beiden Werke ergänzen Kyrillos' kurze Biographien von Theodosius und Theognius.

Wichtige Informationen liefern Ausgrabungen an den monastischen Orten, die im 20. Jahrhundert durchgeführt wurden und dessen Ergebnisse in Monografien festgehalten wurden. Zu den weiteren zentralen Werken, die in dieser Arbeit Verwendung finden, zählen: Das Werk von Derwas J. Chitty, das zu den Klassikern gehört, liefert eine quellenkundlich gestützte Übersicht über das ägyptische und palästinische Mönchtum.³⁴ Die Aufsatzsammlung von Antoine Guillaumont, der Ausgrabungen in Ägypten ab 1968 durchgeführt hat, bietet gründliche Informationen zu verschiedenen Lebensbereichen des ägyptischen Mönchtums, vor allem in Nitria, Sketis und Kellien.³⁵ Das Buch von Peter Grossmann führt mit Bildern und Karten sehr ausführlich in die christliche Architektur in Ägypten ein, wie sie sich aufgrund der verschiedenen Ausgrabungen darstellt.³⁶ Abgehandelt werden viele Klöster aus den Anfängen des Mönchtums in Ägypten, besonders die Kirchen, Wohn-, Gebets-

³² Vita Sancti Georgii Chozibitae auctore Antonio Chozibita. Ed. C. House, in: *Analecta Bollandiana* 7 (1888), 95-144, 336-59 [v. Geor.]; Nota in Vitam Sancti Georgii Chozibitae. Ed. C. House, in: *Analecta Bollandiana* 8 (1889), 209-10; Antony of Choziba, *The Life of Saint George of Choziba and The Miracles of the Most Holy Mother of God at Choziba*. Translated by Tim Vivian and Apostolos N. Athanassakis; Introduction by Tim Vivian, San Francisco-London 1994; dazu gehört auch das Werk: *Miracula beatae virginis Mariae in Choziba*. Ed. C. House, in: *Analecta Bollandiana* 7 (1888), 360-70 [Miracula].

³³ Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos. Herausgegeben von Hermann Usener, Leipzig 1890 [Nachdruck Hildesheim 1975] [Thdr. Pet., v. Thds.]; Paulus Elusinus, *Vita sancti Theognii*. Ed. J. van de Gheyn, in: *Analecta Bollandiana* 10 (1891), 78-118 [Paul. El., v. Thgn.].

³⁴ Derwas J. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966.

³⁵ Antoine Guillaumont, *An den Wurzeln des christlichen Mönchtums. Aufsätze*. Ins Deutsche übertragen von Hagia Witzenrath (= Weisungen der Väter 4), Beuron 2008.

³⁶ Peter Grossmann, *Christliche Architektur in Ägypten* (= Handbook of Oriental Studies 62), Leiden – Boston – Köln 2002.

Arbeits- und Begräbnisräume der Mönche. Zum palästinischen Mönchtum gibt das Werk von Yizhar Hirschfeld³⁷ Auskunft, der von 1981 bis 1990 die bekannten Klöster in der Wüste von Judäa erforschte und dabei selbst noch weitere zwölf Niederlassungen entdeckte. In seinem Buch stellt er das Mönchtum in der Wüste von Judäa während der byzantinischen Zeit aufgrund der Quellen und archäologischen Untersuchungen dar. Zeitgleich mit Hirschfeld führte auch Joseph Patrich Ausgrabungen ebenda durch. Er konzentrierte sich freilich vor allem auf die Klöster von Sabas. Seine Monografie liefert überdies vergleichende Informationen zum Mönchtum in anderen Gebieten Palästinas sowie in Ägypten, Syrien und Asia Minor.³⁸ Die Ergebnisse der archäologischen Untersuchungen zum Mönchtum in Südsinai werden im von Uzi Dahari herausgegebenen Werk zusammengefasst.³⁹

Hier wurden nur die wichtigsten Abhandlungen genannt. Alle anderen Werke, die für diese Arbeit relevant sind, werden im Laufe der Untersuchung herangezogen.

1.3 Untersuchungsverlauf

Das Kapitel 2 nach der Einleitung handelt von den Anfängen des Mönchtums und möglichen Verbindungen zu außerchristlichen Gruppierungen des Altertums. In diesem Kapitel wird auch der „Vater der Mönche“, nämlich Antonius der Große, vorgestellt, der als Wegbereiter der christlichen Eremitentums in Ägypten gilt, aber gleichsam auch als *Spiritus rector* für das Mönchtum in anderen Erdteilen. Nahezu zeitgleich mit Antonius legte Pachomius den Grundstein für ein monastisches Leben in Gemeinschaft. Eine solche Lebensweise wird hier ebenfalls dargestellt. Das Kapitel soll dem Leser die nötigen Hintergrundinformationen liefern, um das ägyptische, palästinische wie auch ruthenische Mönchtum besser verstehen zu können.

Im Kapitel 3 wird das ägyptische Mönchtum behandelt, also die Geschichte, die äußere Form der Klöster, die Architektur der Gebets-, Wohn- und Begräbnisräume, das tägliche Leben der Mönche, wie es sich in Gebet, Askese, Arbeit, Kleidung, Essen und Begräbnisritualen ausdrückte. Die Auffächerung anhand typischer Merkmale

³⁷ Yizhar Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine period*, London-New Haven 1992.

³⁸ Joseph Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries* (= *Dumbarton Oaks Studies* 32), Washington 1995.

³⁹ Uzi Dahari, *Monastic Settlements in South Sinai in the Byzantine Period: The Archaeological Remains*, Jerusalem 2000.

soll dabei helfen, bei der späteren Untersuchung des ruthenischen Mönchtums die Ähnlichkeiten und Unterschiede klarer zutage treten zu lassen.

Das Kapitel 4 widmet sich dem Mönchtum in Palästina. Es wird die Geschichte der Entstehung dieses Mönchtums anhand der Lebensgeschichte wichtiger Protagonisten und der verschiedenen Arten von Klöstern unter Berücksichtigung ihrer architektonischen Besonderheiten nachgezeichnet. Im Weiteren lehnt sich der innere Aufbau aus genannten Gründen an das Kapitel 3 an.

Das ruthenische Mönchtum ist der Untersuchungsgegenstand im Kapitel 5. Analog zu den vorangegangenen Kapiteln steht hier die Geschichte des Mönchtums am Beispiel des Kiewer Höhlenklosters im Vordergrund der Betrachtung. Dabei werden die oben erwähnten Parameter an das ruthenische Mönchtum in der Anfangsphase und später angelegt. Vergleichend in Beziehung gesetzt geben sie den Blick frei auf die sich ergebenden Verbindungen zur ägyptischen und palästinischen monastischen Tradition. Besondere Aufmerksamkeit gilt dem mönchischen Leben in den Höhlen. Hier soll der Frage nachgegangen werden, woher diese Lebensweise stammt und wie man sich das Wohnen in den Höhlen seinerzeit konkret vorstellen muss. In diesem Kontext wird die Form der Wohnungen der Höhlenmönche, und hier besonders die Form der Gebetsräume, daraufhin untersucht, ob sich auffällende Ähnlichkeiten zu den Wohn- und Gebetsräumen der ersten ägyptischen und palästinischen Mönche finden lassen. Ein weiterer wichtiger Forschungsgegenstand werden die Bestattungsbräuche der Mönche in der Kiewer Höhlenlaura und auch im Illinskijkloster (St. Elias Kloster) sein, das ebenfalls vom Mönch Antónij gegründet wurde. Einmal mehr soll der Frage nachgegangen werden, ob die Begräbnisrituale und -bräuche des ruthenischen Mönchtums einen höheren Verwandtschaftsgrad zum ägyptischen und palästinischen Mönchtum aufweisen, als zum Mönchtum auf dem Berg Athos.

Im Nachwort werden die Ergebnisse der Untersuchung zusammengefasst bzw. argumentativ gewichtet und die wichtigsten Schlussfolgerungen aufgezählt.

2 Askese und Mönchtum in der alten Kirche

Die Askese und das Mönchtum sind mit der Geschichte des Christentums untrennbar verbunden. Das gilt sowohl für die Ost- wie auch für die Westkirche: Sie sind eine „besondere Ausprägung christlicher Lebenshaltung“⁴⁰. Das Mönchtum als Konsequenz der asketischen Lebenshaltung „liegt dem Christentum im Blut“⁴¹.

Das christliche Mönchtum begegnet uns in seinen Anfängen in der Form des einsamen Lebens in der Wüste. Schon seit biblischen Zeiten ist die Wüste sowohl der Ort der Nähe Gottes als auch der Ort der Versuchung. Der Prophet Hosea hat dazu vorhergesagt: „Darum siehe, ich werde sie locken und sie in die Wüste führen und ihr zum Herzen reden“ (Hos 2,14).⁴² Vierzig Tage und vierzig Nächte verbrachte Jesus in der Wüste (Mt 4,1f.).⁴³ Auf seine Spuren haben sich auch Mönche und Einsiedler aller Zeiten begeben. Seit zweitausend Jahren gilt das Wort Jesu: „Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen; so wirst du einen bleibenden Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach“ (Mt 19,21).

Das Ursprungsland des christlichen Mönchtums ist Ägypten, sein Mutterboden ist das christliche Eremitenwesen, seine Anfänge stecken in der christlichen Askese.⁴⁴

Die neutestamentlichen Schriften, die die ältesten Aussagen über christliches Leben und Lehren beinhalten, verlangen sicher nicht eine rundum asketische Lebensführung der an Christus Glaubenden. Einige Textpassagen lassen freilich eine asketische Deutung zu. Eine davon handelt von der

⁴⁰ Karl Suso Frank, Einführung, in: Karl Suso Frank (Hrg.), Askese und Mönchtum in der alten Kirche (= Wege der Forschung 409), Darmstadt 1975, 1.

⁴¹ R. Lorenz, Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert (= ZKG 77 (1966)), 2.

⁴² Übersetzung nach: Unrevidierte Elberfelder-Bibel 1905.

⁴³ Einheitsübersetzung. [EÜ]

⁴⁴ Karl Suso Frank, Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt 1988, 1; Georg Schwaiger / Manfred Heim, Orden und Klöster. Das christliche Mönchtum in der Geschichte; 3. durchgelesene Auflage, München 2008, 9.

Vergänglichkeit dieser Welt, wodurch alle irdischen Werte relativiert werden. Daraus folgte der Apostel Paulus: Der Christ soll diese Welt gebrauchen, als gebrauche er sie nicht: „Denn die Gestalt dieser Welt vergeht“ (1 Kor 7,31).

Die Nachfolge Jesu fordert jeden Christen heraus. Er muss damit aber nicht unbedingt auch zum Asketen werden. Es ist jedoch übertrieben, zu behaupten, dass Jesus von Nazareth selbst nicht asketisch gelebt habe⁴⁵. Man warf Jesus vor, nicht gefastet zu haben. Er lebte aber ehelos, obwohl er seine Jünger dazu nicht verbindlich verpflichtet hat. Auch sicherte er seinen Lebensunterhalt durch eigene Arbeit oder eigenen Besitz nicht und verkündete die Armut als besonderen Wert. Wenn sich Jesus aber von reichen Freunden das zum Leben Notwendige geben ließ, taten es ihm die Armen und die Asketen gleich. Auch seine Jünger folgten ihm darin, obwohl er von denen, die in seine Gefolgschaft traten, keineswegs radikales Armsein gefordert hatte. So wie Wort und Leben Jesu in eine theologische Deutung eingehüllt wurden, so wurde sein Leben und sein Verhalten auch als asketisch vorbildliche und wegweisende Gestalt gedeutet.⁴⁶

Die Christen bekamen von Jesus Christus und seinen Aposteln die Zuversicht, dass sie sich nicht in dieser Welt verlieren werden. Sie wussten, dass sie anders leben sollen, wie die sie umgebende Welt, und damit waren Verzicht und Enthaltensamkeit verschiedener Art angemahnt, um das wahre, das ewige Leben zu gewinnen. Die Vertreter der einen, sehr strengen Form christlicher Askese (griech. *ἄσκησις* – Übung, Einübung) zogen sich aus familiären und anderen menschlichen Bindungen weitgehend zurück. Sie zogen sich aus den Städten in unwirtliche Gegenden, in die „Einsamkeit“ (griech. *ἐρημία* – Einöde, einsamer Ort, Wüstenei, daher *ἐρημίτης* – der Einsiedler, „*Eremit*“, der einsam Lebende) zurück, um hier in einem Leben der Enthaltensamkeit, der Buße und des Gebetes Gott zu suchen. Die anachoretische Lebensform ist in der Kirche schon seit dem 3. Jahrhundert nachweisbar, zuerst in Ägypten, dann in Kleinasien und Syrien.⁴⁷

⁴⁵ Vgl. Frank, Geschichte des christlichen Mönchtums, 1.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Schwaiger / Heim, Orden und Klöster, 9f.

2.1 Die Anfänge des christlichen Mönchtums

Asketisches Leben kann nicht einfach mit dem monastischen Leben gleichsetzt werden. Wohl gibt es das Mönchtum nicht ohne Askese. Man kann jedoch asketisch leben, ohne Mönch zu sein. Daher wird in der kirchengeschichtlichen Forschung eine Zeit der vormonastischen Askese von der Zeit des Mönchtums unterschieden. Der Asket wandelt sich zum Mönch, sobald er den Gedanken der Weltflucht, der der Askese eigen ist, nach außen hin sichtbar verwirklicht. Er verlässt die bisher vertraute Umgebung und baut in der Einsamkeit gleichsam seine „eigene Welt“ auf. Er wird zum *monachos*, also zu dem, der einsam lebt.

Die Lebensform des Mönches ist das Mönchtum. Das Wort „Mönch“ stammt aus dem griechischen *μοναχός* (griech. einzeln) und bedeutet: der „allein“, auch „einzigartig“ Lebende. Es wurde in die lateinische Sprache als *monachus*⁴⁸ übernommen und ist sehr viel älter, als das, was wir heute gewöhnlich unter „Mönchtum“ verstehen. Im christlichen Sprachgebrauch ist es bereits für das 2. Jahrhundert nachgewiesen.⁴⁹ Wir hören im Barnabasbrief 4,10 eine gewisse Missbilligung an die Adresse derer gerichtet, die sich zurückziehen und einsam sein wollen (*μονάζειν*)⁵⁰.

In der Übersetzung des Alten Testaments durch den Ebjonäer Symmachus, der zu den Judenchristen (Ebjoniten) gehörte und um 180 die Bibel übersetzte, taucht das Wort „Mönch“ zum ersten Mal in der christlichen Umgebung auf.⁵¹ Symmachus übersetzt in Psalm 67 (68),7 das hebräische Wort *יְהִי־עַמִּי* (die Einsamen, Verlassenen) als *μοναχοί*. Also war das Wort damals schon in Gebrauch, wohl in der ganz allgemeinen Bedeutung von einsam lebend, wohl auch von ehelos, zunächst aber noch ohne notwendige Beziehung zur religiös motivierten Askese. Dem Wort kommt dann im Laufe des 3. Jahrhunderts eine spezifische Bedeutung zu, d. h. es wird ausschließlich zunächst auf den christlichen Anachoreten, und im 4. Jahrhundert auch auf den Cönobiten bezogen, was wir in der gesamten asketischen Literatur von der *Vita Antonii* an, in den *Apophthegmata Patrum*, in der *Historia Lausiaca* usw. sehen können.⁵²

Woher aber kamen die ersten Mönche? Entstand das Mönchtum aus einer wirtschaftlichen Not heraus? Oder aufgrund der großen und blutigen Christenverfolgungen?

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Karl Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, 54.

⁵⁰ Ebd. 29.

⁵¹ Ebd. 39.

⁵² Ebd. 54.

Wurde seine Entstehung von einer fremden Religion beeinflusst, etwa dem Neuplatonismus, dem jüdischen Therapeutentum, dem Klausnerwesen des ägyptischen Sarapiskultus oder gar dem Mönchtum Indiens? Entstand es aus der Steigerung der christlichen Askese? Geht es auf Origenes oder vielmehr Klemens zurück? Führten vielleicht innere Schwierigkeiten, die sich aus der christlichen Askese ergaben, zur Entstehung des Mönchtums?⁵³

Der Ursprung des Mönchtums ist bis heute nicht eindeutig erklärt.⁵⁴ In der Vergangenheit hat man versucht, seine Wurzel in den außerägyptischen Quellen, etwa dem buddhistischen Mönchtum, oder in der vorchristlichen ägyptischer Frömmigkeit zu suchen. Als seine Vorläufer hat man z. B. die Einsiedler des Gottes Sarapis, die bei Memphis lebten, oder die von Philo von Alexandrien (* ca. 25 v. Chr.; † 40 n. Chr.) beschriebenen Therapeuten, die im 1. Jahrhundert in der Nähe von Alexandrien lebten, angesehen. In der neueren Zeit, nach dem Auffinden der Handschriften von Qumran sowie der gnostischen und manichäischen Handschriften in Ägypten⁵⁵, wurde verstärkt auch die Gnosis oder der Manichäismus in Ägypten als Beweggrund für die Entstehung des Mönchtums in den Blick genommen. Auch der grausamen Christenverfolgung unter Kaiser Decius 249-251 schrieb man eine ursächliche Wirkung zu.⁵⁶ Bekannt ist, dass damals Christen in die Wüste flohen. Es ist möglich, dass sie nach dem Ende der Verfolgung dort als Eremiten geblieben sein könnten. Am wahrscheinlichsten ist, dass die Entstehung des Mönchtums auf eine weit verbreitete asketische Stimmung in den ersten Jahrhunderten n. Chr. zurückzuführen ist, die im Neuen Testament, im Urchristentum, in den apokryphen Apostelakten und bei den alexandrinischen Kirchenvätern, vor allem bei Klemens von Alexandrien († 253/4), bezeugt ist.⁵⁷

Das trockene Klima Ägyptens hat zum Erhalt einer Vielzahl von Schriften beigetragen, die das Mönchtum in Ägypten betreffen. Die Texte waren in vielen Sprachen verfasst, so in griechischer, lateinischer, arabischer, syrischer und vor allem

⁵³ Ebd. III.

⁵⁴ Ebd. III f.; Martin Krause, Das Mönchtum in Ägypten, in: Martin Krause (Hrg.), Ägypten in spätantik-christlicher Zeit. Einführung in die koptische Kultur (= Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 4), Wiesbaden 1998, 149.

⁵⁵ Vgl. ders., Heidentum, Gnosis und Manichäismus, ägyptische Survivals in Ägypten, in: Martin Krause (Hrg.), Ägypten in spätantik-christlicher Zeit. Einführung in die koptische Kultur (= Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 4), Wiesbaden 1998, 86-95.

⁵⁶ W. H. C. Frend, Decius, in: Catholic encyclopedia 3, 889-891.

⁵⁷ Vgl. U. Bianchi (Hrg.), La tradizione dell' enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982, Rom 1985.

koptischer Sprache. Es handelt sich sowohl um literarische Texte (u. a. Biographien von Asketen und Mönchen, Mönchsregeln) als auch um Urkunden (Testamente von Äbten, Schenkungsurkunden für Klöster, Verkaufsurkunden u. a.).⁵⁸

Eine große Anzahl des Quellmaterials ist noch nicht veröffentlicht oder ausgewertet worden, jedoch lassen sich anhand der bisher veröffentlichten Quellen bereits verschiedene Formen des Mönchtums in Ägypten erkennen. Bereits Johannes Cassianus (* um 360; † um 435), der zehn Jahre bei Mönchen in Ägypten lebte, zitierte in *Conlatio 18* den alten Abbas Piamun in Diolcos im östlichen Nildelta, der folgende drei Arten von Mönchen unterschied: die Anachoreten, die Cönobiten und die Sarabaiten. Dasselbe unternimmt Hieronymus in der *Epistula ad Eustachiam 22*. Wie man den Quellen entnehmen kann, ist es möglich, diese Gruppierung noch in viele Untergruppen zu unterteilen. Es wird auch deutlich, dass diese verschiedenen Formen⁵⁹ gleichzeitig nebeneinander existierten. Sie sind geografisch zu verorten und man kann weitere Wandlungen ihrer Formen im Laufe der Geschichte feststellen.⁶⁰

Auch viele neue archäologische Funde werfen neben den schriftlichen Quellen ein Licht auf die Entstehung und Lebensweise der Mönche. An vielen Orten in Ägypten und Nubien⁶¹ haben in den letzten drei Jahrzehnten neue Ausgrabungen, Nachgrabungen alter Grabungen und archäologische Untersuchungen stattgefunden. Großes Aufsehen erregten die Wiederentdeckung der Kellia⁶² sowie die Funde alter Wandmalereien in den Klöstern des Wādī Naṭrūn⁶³ und dem Antoniuskloster in der Ostwüste.⁶⁴

Das Anachoretentum in der Nitrischen Wüste geht auf den hl. Ammun († vor 356) zurück, der zum Vorbild aller Einsiedler der Folgezeit wurde. Er und der hl. Antonius

⁵⁸ Krause, Das Mönchtum in Ägypten, 149f.

⁵⁹ Heinrich Bacht, Zu Typologie des koptischen Mönchtums. Pachom und Evagrius, in: K. Wessel (Hrg.), Christentum am Nil. Internationale Arbeitstagung zur Ausstellung „Koptische Kunst“, Essen, Willa Hügel, 23.-25. Juli 1963, Recklinghausen 1964, 142-157.

⁶⁰ Krause, Das Mönchtum in Ägypten, 150f.

⁶¹ W. Y. Adams, Nubian monasteries, in: Catholic encyclopedia 6, 1817f.

⁶² Zum letzten Vorbericht der französischen Grabungen vgl. R.-G. Coquin u.a., Neuvième campagne des fouilles au Kellia: rapport préliminaire, in: ASAE 70 (1984-1985) 107-124 u. 4 Taf.; die letzte Publikation hinsichtlich der schweizer Grabungen erschien 1994: R. Kasser (Hrg.), EK 8184 Tome II. Explorations aux Qoucour er-Rouba'iyat. Rapport des campagnes 1982 et 1983, Louvain 1994. Eine erste Zusammenfassung der Ergebnisse fand 1984 statt: Ph. Bridel (Hrg.), Le site monastique copte des Kellia. Sources historiques et explorations archéologiques. Actes du Colloque de Genève 13 au 15 aout 1984, Genf 1986.

⁶³ K. Innemée, Neuentdeckte Malereien in der Al Adra Kirche von Deir al Sourian. Akten des 6. internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.-26. Juli 1996, Wiesbaden 1998.

⁶⁴ Krause, Das Mönchtum in Ägypten, 151.

der Große (* um 251; † 356) gehören zu den bedeutendsten Anachoreten in der Frühzeit des Mönchtums. Antonius war zwar kein Ordensgründer im heutigen Sinne und er verfasste auch keine Ordensregel. Aber er beeinflusste die Entwicklung der Lebensweise der Mönche hin zur Bildung von Mönchsgemeinschaften, woraus allmählich das gemeinsame, nämlich *cönobitische* Leben (griech. *κοινός βίος*) der Mönche entstand.⁶⁵

Der ägyptische Mönchsvater Pachomius (* um 292/298 in Esneh, Ägypten; † 346 in Pbow) entwarf im 4. Jahrhundert erstmals einen Plan für eine cönobitische (zöno-bitische) Lebensweise, die eine größere Zahl von Mönchen an einem Ort zu einem Leben in asketischer Gemeinschaft unter einheitlicher Leitung sammelte.⁶⁶

Der Verfasser der „Mönchsregel“ der klösterlichen, monastischen Lebensform, Basilius von Caesarea (* um 330; † 379), ein Bischof und Kirchenlehrer, war neben dem Kappadokiern Gregor von Nazianz (* 329; † 390) und Gregor von Nyssa (* um 335; † 395) grundlegend für das ostkirchliche Mönchtum. Hieronymus († 419/20), der lange Jahre in Klöstern des Orients (Syrien, Palästina) lebte, hat das Mönchtum der Ostkirche ebenfalls sehr stark beeinflusst.⁶⁷

Durch Johannes Cassianus erreichte die Form des gemeinsamen, klösterlichen Lebens den lateinischen Westen des Römischen Reiches. In etwa dreißig Klosterregeln des 4. bis 7. Jahrhunderts fand sie hier Eingang. Durch die Regel des hl. Benedikt von Nursia (* um 480; † 547) erhielt sie seit dem 6./7. Jahrhundert die bedeutendste abendländische Ausprägung.⁶⁸

Ausgehend von dieser gemeinsamen Grundlage, nahm das Mönchtum unterschiedliche Gestalt in den verschiedenen Regionen an. Im Römischen Reich entwickelte sich das Christentum noch im 4. Jahrhundert von der zunächst geduldeten und gleichberechtigten Religion zur zunehmend privilegierten und schließlich alleinberechtigten „Staatsreligion“. Ungefähr zur selben Zeit wie in Ägypten entfaltete sich das Mönchtum auch in Palästina und Syrien und breitete sich bis nach Mesopotamien aus. Das Mönchsleben in Palästina bestand überwiegend aus Lauren (*Laura*, *Lawra* auch *Lavra*, ukr. *Лавра*; vom griech. *λαύρα*, was ursprünglich „Gasse“ oder „Flur“ bedeutete; im östlichen Mönchtum bedeutet Laura eine Einsiedlerkolonie), die eine Verbindung zwischen dem Anachoretentum und Cönobitentum darstellten. Eine

⁶⁵ Schwaiger / Heim, *Orden und Klöster*, 10.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Schwaiger / Heim, *Orden und Klöster*, 11.

⁶⁸ Ebd.

Gruppe von Einsiedlern stand unter der Leitung eines Abtes (von biblisch-aramäisch אבא – *aba* (Gen 2,24), griechisch Ἀββᾶ (Mk 14,36) und lateinisch *Abba*, (*abbās*) (Mk 14,36) – Vater⁶⁹) und kam zu bestimmten Anlässen zusammen, vor allem zur Eucharistiefeyer am Sonntag. Diese Art des monastischen Lebens erlebte in Palästina ihre höchste Blüte im 5. und 6. Jahrhundert.⁷⁰

Für das syrische Mönchtum waren von Anfang an eine besonders strenge Askese und radikale Formen des Bußlebens charakteristisch. Seit Mitte des 4. Jahrhunderts tritt dieses Mönchtum, dem unschwer eine Art religiöser Leistungssucht abzusprechen ist, stärker hervor.⁷¹

Die Eremiten führten ein einsames Leben, das sich auch in heute absonderlich anmutenden Ausprägungen widerspiegeln konnte, den Sonderformen des eremitischen Lebens. Dazu gehörten z. B. die in Syrien berühmten *Styliten* (Säulensteher; vom griech. στῦλος – Säule, Stütze) oder *Dendriten* (auf einem Baum Lebenden; vom griech. δένδρον – Baum).⁷²

Die Entwicklung des Mönchtums im oströmischen Byzantinischen Reich, zu dem die Regionen um das östliche Mittelmeer bis zur islamischen, arabischen und türkischen Eroberung gehört hatten, wurde entscheidend vom Weg beeinflusst, den Bischof Basilius von Caesarea (Basilius der Große) gewiesen hat. In Konstantinopel, der Hauptstadt des Reiches, die als Sitz des Kaisers und des Patriarchen zu einem Mittelpunkt des byzantinischen Mönchtums wurde, zählte man im Jahr 536 unter Kaiser Justinian 73 Klöster. Die größte Bedeutung erreichte das Studios-Kloster, das 463 vom ehemaligen Konsul Studios gegründet worden war. Seit 798, unter dem Abt Theodor Studites (* 759 in Konstantinopel; † 11. November 826), entwickelte es sich zu einem Zentrum des byzantinischen Mönchtums. Hier hielt man an den Grundkonzepten des cönobitischen Mönchtums in der Tradition des Basilius von Caesarea fest: straffe geistliche Führung durch den Abt, ausgewogenes Verhältnis von Gebet und Betrachtung, körperlicher Arbeit und Askese. Diese Lebensform übernahmen zahlreiche Athos-Klöster.⁷³

Das Mönchtum vom Berg Athos überlebte in vielen Klöstern auch den Zusammenbruch des Byzantinischen Reiches und die türkische Eroberung Konstantinopels. Auf Athos lebten die Mönche spätestens seit dem 9. Jahrhundert. Möglicherweise

⁶⁹ Vgl. Jes 8,4.

⁷⁰ Schwaiger / Heim, *Orden und Klöster*, 11f.

⁷¹ Ebd. 12.

⁷² Ebd. 12f.

⁷³ Ebd. 14f.

siedelten sie sich dort aber bereits ein Jahrhundert früher an. Anfänglich waren sie Eremiten, denn immer wieder wurde die cönobitische Lebensform zugunsten des Eremitentums zurückgedrängt. Obwohl sich die Ausprägungen des monastischen Lebens im Laufe der Geschichte änderten, bewahrten sich die Athos-Klöster bis in die Gegenwart hinein doch eine gewisse Selbständigkeit, auch gegenüber dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, ihrem geistlichen Oberhaupt.⁷⁴

Von Athos aus soll nach heute allgemein herrschender Auffassung das Mönchtum im 11. Jahrhundert in die damalige Ruś (von den heutigen Historikern auch „*Kyjiver Ruś*“ genannt; ukr. *Русь*, lat. *Ruthenia*), nämlich die heutige Ukraine, gelangt sein. Ob dies den Tatsachen entspricht und wo sich das ruthenische Mönchtum tatsächlich herleitet, soll in dieser Arbeit untersucht werden.

Zuerst aber soll den Anfängen des christlichen Mönchtums nachgegangen werden. Dieser Prozess ist, wie bereits erwähnt wurde, in der christlichen Kirche seit dem 3. Jahrhundert greifbar. Ausgehend von Ägypten und Syrien erfasste er im Laufe des frühen 4. Jahrhunderts das gesamte Kirchengebiet. Bedauerlicherweise ist es der Forschung – noch – nicht gelungen, den exakten Verlauf nachzuzeichnen.⁷⁵ Die Anfänge des christlichen Mönchtums werden immer wieder auf den möglichen Einfluss ähnlicher außerchristlicher Gruppierungen zurückgeführt. Darüber soll im nächsten Kapitel berichtet werden.

2.1.1 Die Essener und die Anfänge des christlichen Mönchtums

Da das frühe christliche Mönchtum viele gemeinsame Züge (wie Armut, gemeinsames Leben, Ehelosigkeit u. s. w.) mit anderen außerchristlichen Institutionen, wie z. B. Therapeuten oder Essenern, über die hier noch berichtet wird, aufweist, steht die Frage im Raum, ob es nicht teilweise oder ganz seinen Ursprung einer dieser Institutionen verdankt. Als ein vorchristlicher Mönchsorden wurde verschiedentlich die Bruderschaft der Therapeuten angesehen. Philo aus Alexandrien erwähnt sie in einem Traktat innerhalb des vierten Teiles seiner Schrift *περί ἀρετῶν*. Der kleine Traktat ist allgemein unter dem Titel *de vita contemplativa* bekannt. Eusebius von Caesarea behauptet in Anlehnung an Philos Beschreibung, dass diese Diener Gottes klar und eindeutig Mönche der christlichen Kirche gewesen seien. Einige Bräuche, über die Philo berichte, fänden sich nirgendwo außerhalb der Kirche, was

⁷⁴ Ebd. 15f.

⁷⁵ Frank, Einführung, 3.

ein unwiderlegbares Argument darstelle, so Eusebius.⁷⁶ Da er große Autorität besaß, teilten viele diese Auffassung. Moderne Wissenschaftler bestritten zunächst die Existenz der Therapeuten Philos. Sie gingen davon aus, dass sie der Autor des Traktats über „das beschauliche Leben“ vollkommen erdichtet habe, oder dass der Traktat nicht von Philo, sondern von einem christlichen Autor des 4. Jahrhundert stamme, der das monastische Leben seiner Zeit beschreibe. Jüngere Untersuchungen ergaben freilich, dass der Autor des Textes tatsächlich der im 1. Jahrhundert lebende Philo war. Geht man davon aus, dass dieser sich die Therapeuten nicht ausgedacht hatte, sie also tatsächlich existierten, müssen sie Juden gewesen sein. Aus diesem Grund wird heute eigentlich von niemanden mehr angenommen, dass das christliche Mönchtum, welches im 4. Jahrhundert im Orient in voller Blüte stand, seinen Ursprung bei der Bruderschaft der Therapeuten hatte, sie also ihr Vorbild war und gleichsam nur noch übernommen wurde.⁷⁷

Die Frage ist, ob das aufgeworfene Problem eines fremden Ursprungs des christlichen Mönchtums nicht von Neuem untersucht werden sollte, seitdem 1947 in der Nähe des Toten Meeres, südlich von Jericho, ein kompletter Klosterkomplex jüdischen Ursprungs entdeckt wurde. Die alte Baukonstruktion, dessen letzte Zeugen die Ruinen sind, die unter dem Namen Chirbet Qumran bekannt wurden, nennt man heute immer öfter das „Kloster“ der Wüste von Judäa. Es gibt da ein großes Zentralhaus, das Refektorium, die Küche, die Gemeinschaftsräume, das Waschhaus, eine Handwerkerabteilung, auch die Höhlen-Zellen in der Nähe, in denen man ein zurückgezogenes Leben führen konnte. Das und die Lage des Komplexes in der Wüste erinnern in besonderer Weise an gewisse christliche Klostereinrichtungen, die drei Jahrhunderte später in der Nähe des erwähnten Ortes und anderswo entstanden.⁷⁸

Das Kloster von Qumran ist die einzige essenische Einrichtung, deren Reste gefunden werden konnten. Man kann die Möglichkeit nicht ausschließen, dass es mehrere von ihnen gab. Dort wohnten nicht die von Philo beschriebenen Therapeuten, sondern fromme Juden, die man mit ihnen vergleichen kann. Und so darf man sich eine alte Frage durchaus neu stellen, nämlich ob es Beziehungen zwischen den Therapeuten und den christlichen Mönchen Ägyptens gibt. Ist die Lebensweise der christlichen Mönche eine einfache Fortsetzung und eine Nachahmung des Lebens

⁷⁶ Eus., h. e. II, 17.

⁷⁷ Johannes M. van der Ploeg, Die Essener und die Anfänge des christlichen Mönchtums, in: Karl Suso Frank (Hrg.), Askese und Mönchtum in der alten Kirche (= Wege der Forschung 409), Darmstadt 1975, 107f.

⁷⁸ Ebd. 108.

der jüdischen Essener, dessen Form fast gleich, nur durch einen neuen Glauben neu beseelt ist, oder ist sie eine originale Neuschöpfung?⁷⁹

Man kannte die Essener bis zu den Entdeckungen von 1947 und den folgenden Jahren nur aus den Schriften von Philo von Alexandrien, Josephus Flavius (* 37/38; † ca. 100), Plinius (Gaius Plinius Secundus, * etwa 23; † 79) und anderer Autoren, die von diesen abhängig sind. Das brachte u.a. Ernest Renan dazu, zu behaupten, dass die Essener die unmittelbaren Vorläufer des Christentums seien, ja mehr noch, die Christen vor Jesus von Nazareth. Lange vor der Entdeckung von Chirbet Qumran behauptete man, allein auf Plinius gestützt, dass in der Nähe des Toten Meeres von den Essenern „eine echte Mönchkolonie“⁸⁰ errichtet worden sei. Die am Ort der Entdeckung vorgenommenen Ausgrabungen bestätigten diese letzte Behauptung. So stellt sich die Frage: Gibt es einen Zusammenhang zwischen dieser jüdischen Sekte und dem christlichen Mönchtum, insoweit man das letztere in der ersten Phase seiner Entwicklung kennt?

Bevor diese Frage beantwortet wird, muss man zunächst in den bedeutendsten Grundzügen das Ideal anschauen, nach dem zu leben die Essener bestrebt waren. Wurde ihnen die gewählte Lebensform durch dieses Ideal aufgedrängt, leitete sie sich davon ab und kann dadurch umfassend erklärt werden? Wurde sie aus den vorhandenen Formen des sozialen oder gemeinschaftlichen Lebens ausgewählt als jene Form, die am ehesten dafür geeignet schien, dieses Ideal zu realisieren? Gilt vielleicht beides gleichzeitig: die Auswahl der vorhandenen Formen des Lebens in der Gemeinschaft und die Ausbildung dieser Formen entsprechend dem essenischen Geist?⁸¹

Die Essener waren fromme Juden entsprechend der Art der ḥasîdîm (hebr. חסידים – Chassidîm, „Frommen“). Ihr heiliges Buch war das Alte Testament. Danach richteten sie ihr Lebensideal aus. Nach dem Alten Testament aber ist die erste und höchste Pflicht eines Menschen und das religiöse Ziel seines Lebens die Erfüllung des Willens Gottes. Und das hat folgende Bedeutung: Man soll alles Mögliche tun, um diesen Willen zu erkennen. Die Taten der Menschen sollen nur die sein, die Gott als der größte Lehrmeister von ihnen verlangt, da sie Gottes Schöpfung sind. Es soll aber nicht vergessen werden, dass der Mensch das alles tun muss, weil es Gottes Wille ist. Es gab zwar eine ungefähre Vorstellung einer gerechten Ordnung und

⁷⁹ Ebd. 108f.

⁸⁰ Vgl. J. M. Besse, *D'où viennent les moines* (Paris, ohne Jahr; gest. 1900) 24.

⁸¹ Van der Ploeg, *Die Essener und die Anfänge des christlichen Mönchtums*, 109.

eines „Natur“ - Gesetzes (die göttliche *ṣadaqa*), doch für die Menschen ist sie ihrem Wesen nach ein Geheimnis. Die Welt des Menschen ist von der Welt Gottes ganz unterschiedlich. Dessen Wille ist es, was der Mensch von Gott wissen kann und muss. Und wenn es eine Moral gibt, basiert diese dann hauptsächlich auf diesem Willen. Nach dem Sündenfall haben die Menschen aber den Willen Gottes kaum befolgt, und aus diesem Grund hat sich Gott ein eigenes Volk erwählt, mit dem er einen Bund beschloss, damit dieses Volk ihm diene.⁸²

Man muss sich vor Augen führen, wie dieser Bund in den Vorstellungen und Darstellungen der alten Hebräer gesehen wurde. Die Wüstenstämme lebten in einem fast ständig andauernden Krieg. Nur diejenigen, die von gemeinsamen Vorfahren abstammten, konnten vielleicht in „Frieden“ leben. Der Fremde galt immer als potentieller Feind. Um mit ihm in Frieden zu leben, soll ein „Bund“ mit ihm eingegangen werden. Wenn die Seiten, die diesen Bund besiegeln, gleichrangig sind, kann jeder seine Bedingungen stellen und es wird dann ein Kompromiss geschlossen. Wenn das Kraftverhältnis aber ungleich ist, weil der eine stark und der andere schwach ist, hat der letztere nur die Möglichkeit, den Bedingungen des anderen zuzustimmen. Das ist besonders dann der Fall, wenn es sich um eine kleine Gruppe oder einzelne Menschen handelt, die sich unter den Schutz eines Starken stellen. Gehen sie mit ihm einen „Bund“ ein, müssen sie alle Bedingungen des Beschützers anerkennen und gleichen sich auch seiner Lebensform an, bis sie vollständig in seinen Stamm eingegliedert worden sind.⁸³

Beim „Bund“ Gottes mit Israel ist die Situation nicht anders: Gott stellt dabei alle Bedingungen in souveräner Weise, die Israel annehmen muss. Israel erhält dafür Gottes Schutz und darf sich seiner Güter erfreuen, das heißt seines Segens: materielle Güter, langes Leben, Fruchtbarkeit der Erde und der Herden, Reichtümer. Wenn diese Güter vom Israeliten entsprechend dem Willen Gottes gebraucht werden, erwartet ihn ein glückliches Leben. Dabei muss er nach den Geboten der Tora handeln, der Anweisung, die Israel von Gott als Ausdruck seines Willens erhalten hat. Und das ist für den Frommen das „Gesetz“, das jedoch kein Joch ist, das er leidend tragen muss, sondern ein Vorrecht, das er immer besser verstehen soll. Seine Aufgabe besteht darin, es Tag und Nacht zu studieren. Das geschieht im Glauben, dass er für diese Mühen belohnt werde. Jedoch darf sein Handeln nicht durch diese Belohnung motiviert sein. Denn die ursprüngliche Moral des Alten Testaments ist keine „Lohnmoral“.

⁸² Ebd. 110.

⁸³ Ebd. 110.

Man muss den Willen Gottes um seiner selbst willen erfüllen. Ein Beispiel dafür hat der Prophet Jeremias gegeben, das ebenso heroisch wie tragisch ist.⁸⁴

Wenn der Bund mit Gott bedeutet, dass man unter seinem Schutz steht, dann bedeutet er auch, dass man in Gottes Nähe lebt. Diese letzte Vorstellung erweckte bei den Frommen das Verlangen, so nah wie möglich bei Gott zu sein, und in dieser Nähe sogar das einzige und wirkliche Gut des Menschen zu sehen. Dafür finden sich Beweise bei den Propheten und vor allem in den Psalmen.⁸⁵ Der Psalmist preist sich als glücklich, weil er der einfachen Vorstellung anhängt, dass er bei Gott in seinem Tempel ist: „Denn ein einziger Tag in den Vorhöfen deines Heiligtums ist besser als tausend andere. Lieber an der Schwelle stehen im Haus meines Gottes als wohnen in den Zelten der Frevler“ (Ps 84 (83),11).

Die Auffassung, dass das Heil des Frommen in der Nähe zu Gott besteht, wird besonders treffend im Psalm 73 (72) ausgedrückt. Nachdem der Psalmist gesagt hat, dass Gott für alle, die reinen Herzens sind, gut ist, beklagt er sich zwar darüber, dass die Bösen augenscheinlich Glück haben. Trotzdem versichert er:⁸⁶

„Ich aber bleibe immer bei dir, du hältst mich an meiner Rechten. Du leitest mich nach deinem Ratschluss und nimmst mich am Ende auf in Herrlichkeit. Was habe ich im Himmel außer dir? Neben dir erfreut mich nichts auf der Erde. Auch wenn mein Leib und mein Herz verschmachten, / Gott ist der Fels meines Herzens und mein Anteil auf ewig. [...] Ich aber - Gott nahe zu sein ist mein Glück. / Ich setze auf Gott, den Herrn, mein Vertrauen. Ich will all deine Taten verkünden.“ (Ps 73 (72),23-28)

Soweit es bekannt ist, haben die Frommen des Alten Testaments sich niemals organisiert, um die Lebensweise entsprechend ihrem ureigenen Frömmigkeitsideal zu führen. Die Rechabiter waren Mitglieder einer Sippe, kein freier Zusammenschluss. Und die „Prophetensöhne“ (bnê hanîbî'îm) der Samuel-Bücher bilden wahrscheinlich eine Gemeinschaft in kultischer Hinsicht. Daran, dass die Armen konventähnliche Gemeinschaften gebildet hätten, wie man auch gesagt hat, kann man zweifeln, denn in keinem Text des Alten Testaments wird davon etwas erwähnt.⁸⁷ Arm zu sein wurde als Übel angesehen und ertragen, und niemals freiwillig gewollt oder gewählt.

⁸⁴ Ebd. 110f.

⁸⁵ Ebd. 111.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Johannes M. van der Ploeg, *Les Pauvres d'Israel et leur piété* (= Oudtestamentische studien 7), Leiden 1950, 236-270.

Die Armut schuf auch kein eigenes geistiges Klima.⁸⁸ Natürlich war sie für die Frommen ein besonderer Anlass, um Gott um Hilfe anzuflehen. Das ist aber nur natürlich. Ähnlich wie jeder Herrscher auf der Erde, so musste auch der Herr des Himmels die Schwachen, Armen und Bedürftigen unter seinen Schutz nehmen. Eine Folge davon ist, dass viele Gottesfürchtige sich vor ihrem Herrn mit Vorliebe in der Haltung der Hilfsbedürftigen stellten, nämlich in der Haltung eines Menschen, der nichts besitzt und nichts aus sich heraus machen kann. Das Neue Testament zeigt viele Beispiele, wie man sich die Armut im Geiste sowie die Haltung der Demütigen, die vor Gott zurücktreten, da sie sich ihrer eigenen Nichtswürdigkeit bewusst sind, vorstellen muss.⁸⁹

Die Gemeinschaft der Essener entstand in dieser jüdischen Welt, deren Frömmigkeitsideal kurz beschrieben worden ist. Nach heutigen Erkenntnissen war sie sowohl eine Sekte, als auch eine Bruderschaft. Die Ruinen von Chirbet Qumran sind vermutlich die Reste ihres Hauptwohnsitzes. Diese Gemeinschaft entstand wahrscheinlich im Kreis der ḥasîdîm des 2. Jahrhunderts vor Christus. Sie hat mindestens zwei oder drei Jahrhunderte überdauert, vielleicht noch länger. Ihre Geschichte ist kaum bekannt. Möglicherweise waren die Essener gar keine abgeschlossene Gruppe, sondern eine Bewegung, die mehrere Gruppierungen einschloss, welche nach verschiedenen Regeln lebten. Die Damaskusschrift spricht von einer Gruppierung der Verheirateten mit eigenem Eigentum, die ein Gemeinschaftsleben führten, über das nichts Näheres bekannt ist. Die Große Regel, die 1947 gefunden wurde, bezieht sich dagegen auf eine Gemeinschaft von Unverheirateten, die in vollkommener Gütergemeinschaft lebten und in allem ihrem Oberen gehorsam waren. Die Mitglieder der Gemeinschaft speisten gemeinsam im großen Refektorium, sie versuchten, jede rituelle Befleckung zu vermeiden, sie reinigten sich ständig im Wasser, sie studierten Tag und Nacht das Gesetz des Moses, und behaupteten, dass allein sie dieses Gesetz richtig auslegen würden. Sie arbeiteten mit ihren Händen, um die Gemeinschaft zu versorgen. Sie führten das Leben im Erwarten des Sieges ihrer Sache und des Gerichtes Gottes über die Sünder. Für die Essener war in diesem Gericht eine sehr aktive Rolle vorgesehen, sie sollten demnach nach dem vierzigjährigen heiligen Krieg über alle Feinde Gottes triumphieren, d.h. über die Völker der ganzen Welt. Nach ihrer Auffassung war der Tempel verunreinigt, deswegen opferten sie nicht in ihm.

⁸⁸ R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament I*, Paris 1958, 116.

⁸⁹ Van der Ploeg, *Die Essener und die Anfänge des christlichen Mönchtums*, 112f.

Ihre religiösen Feste feierten sie nach einem eigenen, alten Kalender, der sich von dem unterschied, den das übrige Volk Israel benutzte.⁹⁰

Man kann hier Elemente sehen, die die Religion des Alten Testaments nicht kennt, obwohl die Grundlagen recht jüdisch sind. Veränderungen liegen in dem, was man als spirituelle und religiöse Atmosphäre bezeichnen kann. Es zeigt sich, dass im Judentum der Sekte äußere Einflüsse eingedrungen sind und zur Umwandlung führten. Diese Einflüsse haben der Gruppierung einen eigenen Charakter verliehen. Wie nachhaltig sie waren, bleibt umstritten. Manche Forscher sehen sie als so gering an, dass nichts mehr davon übrig bleibt. Andere sind überzeugt, dass sie bei der Herausbildung vieler Vorstellungen der Gruppe eine wichtige Rolle spielten: „Speziell wurde der persische Dualismus über den jüdischen Monotheismus gestülpt und vermittelt diesem den besonderen Charakter, den er innerhalb der Sekte trägt, wobei er durchaus der jüdischen Orthodoxie treu blieb.“⁹¹

In der Vorstellungswelt der Essener drückt sich dieser Dualismus in der Trennung der geschaffenen Welt in zwei grundsätzlich verschiedene Seiten aus: Hier stehen die Engel des Lichtes, dort die Engel der Finsternis. Beide Seiten wollen den Menschen für sich gewinnen. Die Essener folgen dem Rat der guten Engel, darum werden sie von ihnen in allen ihren Handlungen geleitet, solange sie die Entscheidung, auf ihrer Seite zu stehen, nicht rückgängig machen. Der Essener wird in die Gesellschaft der Engel aufgenommen. Es scheint, als ob die Engel und die Menschen in einer einzigen Gemeinschaft leben. Daraus folgt, wenn nicht logisch, dann zumindest psychologisch, dass der Essener nach seinem Tod in den Himmel kommt.⁹² Diese essenische Glaubenshaltung bezeugt ausdrücklich Josephus Flavius,⁹³ man findet sie auch in den Schriften von Qumran wieder.

Allem Anschein nach gab es in dieser Denktradition auch eine Auferstehung nach dem Tod. Es herrscht jedoch keine Klarheit darüber, was sie praktisch bedeuten sollte. Der Essener unterscheidet sich in der „Weltanschauung“ von den Verfassern des Alten Testaments. Der Glaube an die Auferstehung verlieh dem Leben der Essener seine eigene Ausrichtung und seinen besonderen Charakter.⁹⁴

⁹⁰ Ebd. 113.

⁹¹ Ebd. 114.

⁹² Ebd.

⁹³ Josephus, *De bello jud.* II, 8, 11 (Flavius Josephus, *Geschichte des Jüdischen Krieges*. Aus dem Griechischen von Heinrich Clementz. Mit einer Einleitung von Klaus-Dieter Eichler. Durchsicht der Übersetzung und Anmerkungen von Heinz Kreibitz, Leipzig 1994, 163f.).

⁹⁴ Van der Ploeg, *Die Essener und die Anfänge des christlichen Mönchtums*, 114.

Der priesterliche Charakter stellt eine weitere Besonderheit der Sekte dar. Die Leiter der Bruderschaft und wahrscheinlich auch deren Lehrmeister oder Gründer waren Priester aus dem Geschlecht Aarons. Sie beeinflussten die ganze Gruppe durch ihr Ideal und ihre Denkweise. Die Priester wurden im strengeren Maße als die übrigen Mitglieder der Gemeinschaft zur „Heiligkeit“ verpflichtet, um sich Gott nähern zu können. Für eine Gemeinschaft, die im Gesetz die höchste Offenbarung erkannte, waren die Priester jene, die das Gesetz zu hüten, offiziell auszulegen und zu lehren bevollmächtigt sind. Sie besaßen Macht innerhalb der Gemeinschaft, und man wusste, dass der zukünftige Hohepriester der Herr des wiederaufgerichteten Volkes Israel und noch größer als der Messias-König aus dem Stamme Davids sein wird. Die „Laien“ der Gemeinschaft ahmten, so gut wie es ihnen möglich war, die Priester nach, besonders anscheinend in der Beobachtung der rituellen Reinigungsgesetze.⁹⁵

Ein dritter Faktor, der zur Entwicklung ihrer Spiritualität beigetragen hat, war die eschatologische Erwartung der Essener. Bei ihnen herrschte die Überzeugung vor, dass die Welt praktisch zum Reich des Belials geworden ist, also zum Reich der Geister der Finsternis. In dieses Reich dringen noch ab und zu einige Lichtstrahlen durch, die hier einige wenige Söhne des Lichtes zeugten. Sie leben nicht in Angst, denn sie besitzen ein grenzenloses Vertrauen in die Macht des Lichtes, das einzig und direkt von Gott kommt. Die Welt, in der man lebt, wird vergehen. Es kommt danach das Reich Gottes, und Gott wird die Söhne des Lichtes aufrichten. Man lebte in der Hoffnung, dass das Ende der Welt bald kommen werde, aber man wusste auch, dass man vielleicht länger darauf warten muss:⁹⁶ „Denn erst zu der bestimmten Zeit trifft ein, was du siehst; aber es drängt zum Ende und ist keine Täuschung; wenn es sich verzögert, so warte darauf; denn es kommt, es kommt und bleibt nicht aus“ (Hab 2,3).

Während man das Ende der Tage und die endgültige Stunde erwartet, zieht man sich in die Wüste zurück. Man kann diesen Rückzug als eine praktische Maßnahme ansehen, die durch die Verfolgung notwendig wurde,⁹⁷ aber Josephus Flavius versichert, dass die Essener überall ein Leben in der Abgeschlossenheit vorzogen,⁹⁸ dazu lieferte die Wüste für die Vollkommensten unter ihnen die idealen Umstände, um jeden Kontakt mit unreinen und befleckten Dingen oder Menschen zu vermeiden.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd. 115

⁹⁷ Ebd. 115f.

⁹⁸ Josephus, *De bello jud.* II 8, 4, 5 (Clementz, 159-160.).

Die Wüste hatte für die Essener auch einen symbolischen Wert: Das Volk Israel hielt sich vor dem Einzug ins gelobte Land in der Wüste auf; auf gleiche Weise verweilten auch die Essener dort, während sie auf den großen Tag Gottes warteten. Aus der „Kriegsregel“ geht hervor, dass dieser Aufenthalt als vorübergehend angesehen wurde, bevor der Wiedereinzug der Sekte in Jerusalem und die Erneuerung des ganzen erwählten Volkes stattfindet.⁹⁹ Jesajas Worte sind hier von Bedeutung: „Bahnt für den Herrn einen Weg durch die Wüste! Baut in der Steppe eine ebene Straße für unseren Gott!“ (Jes 40,3). Man legte sie so aus, dass der Ausdruck „den Weg in der Wüste bereiten“ das Studium des Gesetzes bedeute.¹⁰⁰

Das Reich Gottes auf Erden wird endgültig durch das Schwert aufgerichtet. Nach der Prophezeiung von Ezechiel wird das Volk Gottes in der messianischen Zeit von Gog und den Seinigen überfallen¹⁰¹, und diese Eindringlinge vom Norden werden im Heiligen Land vernichtet.¹⁰² Die Essener waren der Auffassung, dass sie zu einem heiligen Angriff, der vierzig Jahre dauern soll, aufgerufen sind, infolge dessen die Völker der Erde nacheinander durch israelitische Eroberungstruppen besiegt und vernichtet werden. Man berief sich zwar bei dieser Vorstellung auf Ezechiel und andere Stellen des Alten Testaments, sie ist aber doch nicht biblischen Ursprungs. Ihr Ursprung entstammt eher der dualistischen Idee des beständigen Kampfes zwischen Licht und Finsternis, in dem die beiden Gegner sich gegenseitig angreifen. Am Ende der Welt werden die Essener in den Kampf eintreten, wenn das Volk Israel wieder Stärke erlangt und erneut aus zwölf Stämmen besteht und damit „offenkundig die idealen Zahlenverhältnisse aus dem Buch Numeri erreicht hat“.¹⁰³

So hat das Lebensideal der Essener zusammengefasst ausgesehen. In Grundzügen war es ein jüdisches Ideal. Das Ziel war vor allem, den Willen Gottes kennenzulernen und ihn zu befolgen. Man wollte im Dienste Gottes stehen und in der Nähe zu ihm in einem reinen Zustand leben. Man wartete auf die Ankunft des Lichtreiches, die Rückkehr nach Judäa und Jerusalem, den großen Krieg, den man noch zu führen hatte, und die Aufnahme in den Himmel der Engel. Darum zog man sich seinerzeit aus der Gesellschaft zurück und wählte die Wüste als Ort zum leben. Jedoch erklären

⁹⁹ Van der Ploeg, Die Essener und die Anfänge des christlichen Mönchtums, 116.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Siehe Ez 38,18.

¹⁰² Siehe Ez 38,21; 39,11.

¹⁰³ Van der Ploeg, Die Essener und die Anfänge des christlichen Mönchtums, 116.

die erwähnten Vorstellungen noch nicht, wie und warum es dazu kam, dass eine Gemeinschaft mit einer mönchsähnlichen Lebensweise entstand.¹⁰⁴

Man darf mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass „der Lehrer der Gerechtigkeit, dieser große Unbekannte, vom ausgehenden 2. und beginnenden 1. Jahrhundert v. Chr., wenn nicht der Begründer, so doch der große Prophet und Gesetzgeber der Sekte, bei der Wahl dieser Lebensart mitgewirkt hat“¹⁰⁵. Möglicherweise hat er diese Wahl persönlich getroffen oder gar dieses mönchsähnliche Leben erfunden. Man brachte diese Lebensweise mit dem gemeinschaftlichen Leben gewisser pythagoräischer oder neupythagoräischer Kreise in Verbindung. Leider ist über deren Leben nur sehr wenig bekannt. Als erster hat Josephus Flavius diese Verbindung angesprochen, der schreibt: „diejenigen, die Essäer genannt werden“. An anderer Stelle führt er aus: „Ueber diese Klasse von Menschen, welche eine ähnliche Lebensweise, wie die Pythagoräer unter den Griechen beobachteten, habe ich an einem andern Orte weitläufiger geredet.“¹⁰⁶ Damit zeigt er, dass die Lebensweise der Essener die gleiche war, wie die derjenigen, die von den Griechen Pythagoräer genannt wurden.

Manche Wissenschaftler nehmen an, dass gewisse pythagoräische Gebräuche die Essener inspiriert hätten, andere wiederum meinen, dass bei der Erforschung der Beziehungen zwischen dem Essenertum und den Pythagoräern alles im Ungewissen liege. Als wahrscheinlicher erweist sich letztere Auffassung, weil bis jetzt keine sicheren oder wenigstens wahrscheinlichen Hinweise gefunden wurden, die eine enge Beziehung von Essenern und Pythagoräern begründen könnten. Es scheint gut möglich zu sein, dass von Pythagoras (* um 571 v. Chr.; † nach 497 v. Chr.) eine Gesellschaft gegründet wurde, deren Mitglieder in Gütergemeinschaft lebten. Diese Praxis aber hat offenbar in den späteren neu-pythagoräischen Bruderschaften, von denen wir sonst kaum etwas wissen, nicht mehr existiert. Es bleibt ungeklärt, ob die Organisationsform eines religiösen Ordens der Essener unter dem fremden Einfluss geschah. Vielleicht also ging diese Organisation aus den Prinzipien des Essenertums selbst hervor.¹⁰⁷

Die Essener lebten ehelos. Es kann sein, dass der Grund dafür in ihrem Wunsch nach unablässiger ritueller Reinheit lag. Jede sexuelle Handlung verwehrt den Juden

¹⁰⁴ Ebd. 117.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Josephus, *Antiq. jud.* XV 10, 4 (Die jüdischen Altertümer des Flavius Josephus. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von K. Martin, Band II, Köln 1853, 339).

¹⁰⁷ Van der Ploeg, *Die Essener und die Anfänge des christlichen Mönchtums*, 117f.

die Teilnahme am Kult, d.h. die Nähe zu Gott. Die Essener nahmen am kultischen Geschehen im Tempel nicht teil. Sie hatten aber das Bedürfnis, ständig rein zu sein. Darüber geben ihre Regeln deutlich Auskunft. Und wenn der Priester an Reinheit alle übertreffen muss, ist es klar, dass für die Mitglieder der Gemeinschaft, die „Laien“, die danach strebten, ein Leben zu führen, das dem eines Priesters gleichkam, die Reinheit ebenfalls von allerhöchster Bedeutung war. Darum kann man annehmen, dass die eifrigsten Essener auf die Ehe verzichteten, zumindest so lange, bis die neue von Gott eingesetzte Ordnung auf Erden gekommen sei. Dann würden die Hochzeiten stattfinden, wie mit Blick auf die Gemeinschaft der letzten Tage der so genannten Gemeinschaftsregel zu entnehmen ist.¹⁰⁸

Im Judentum war der Zölibat keine normale Erscheinung, er ist dort auch nicht einfach entstanden. Der Prophet Jeremias durfte, weil Gott es so angeordnet hat, nicht heiraten. Im Buch Tobias, das ungefähr im 2. Jahrhundert v. Chr. verfasst wurde, wendet sich der junge Tobias an Gott, bevor er noch Beziehungen mit seiner Frau hatte, mit folgenden Worten: „Darum, Herr, nehme ich diese meine Schwester auch nicht aus reiner Lust (*οὐ διὰ πορνείαν*) zur Frau, sondern aus wahrer Liebe. Hab Erbarmen mit mir, und lass mich gemeinsam mit ihr ein hohes Alter erreichen!“ (*„καὶ νῦν κύριε οὐ διὰ πορνείαν ἐγὼ λαμβάνω τὴν ἀδελφὴν μου ταύτην ἀλλ’ ἐπ’ ἀληθείας ἐπίταξον ἐλεῆσαί με καὶ ταύτη συγκαταγῆρασαι“*) (Tob 8,7.9).

Was bei Tobias *πορνεία* (*πορνείαν*) genannt wird, nämlich die sexuelle Lust, wird als eine Sache betrachtet, die in sich unrein, und darum, soweit wie möglich, zu vermeiden ist.¹⁰⁹ Von da an ist es nicht mehr weit bis zum vollkommenen Verzicht auf alles Geschlechtliche. Daraus ergibt sich, dass es für die Erklärung des Zölibats der Essener nicht unbedingt eines fremden Einflusses bedarf.¹¹⁰

Wenn eine Anzahl von Menschen zölibatär lebt und sich außerhalb der als unrein und befleckt angenommenen Umwelt aufhalten will, kann leicht der Gedanke entstehen, eine solche Lebensweise in Gemeinschaft zu führen. Diese Idee muss aber nicht unbedingt eine vollkommene Gütergemeinschaft implizieren. Woher aber könnte diese Praxis dann stammen? In den Schriften von Qumran findet sich oft ein Protest gegen die unwürdigen Priester, die nur ein Ideal hätten, nämlich die Bereicherung um jeden Preis. Man verurteilte das sehr streng. Also war in der Gemeinschaft das Besitzstreben verboten. Möglicherweise entstand daraus die Idee, alle Besitztümer

¹⁰⁸ Ebd. 118.

¹⁰⁹ Vgl. Tob 8,7.9.

¹¹⁰ Van der Ploeg, Die Essener und die Anfänge des christlichen Mönchtums, 119.

zusammenzulegen. Es konnte sein, dass ein großer Lehrer diese Idee vorschlug. Dabei wurde nicht vollkommen auf jeden Besitz verzichtet, sondern vielmehr der rechte Gebrauch der Gaben Gottes innerhalb einer Gemeinschaft, in der nicht Reiche neben Armen zusammenleben sollten, veranlasst. Durch die Praxis des gemeinsamen Güterbesitzes wurde auch das Gemeinschaftsleben erleichtert. Denn das ist immer dann gefährdet, wenn die Mitglieder der Gemeinschaft in dieser Beziehung nicht gleichgestellt sind. Und nachdem der erwartete Krieg beendet sein würde, an dem die Söhne des Lichtes teilzunehmen hätten, wird das wiederaufgerichtete Volk Israel kein armes Volk sein. Daraus kann man folgern, dass bei den Essenern die Armut kein Ideal für sich darstellte.¹¹¹

Zur Zeit der Essener gab es in der sie umgebenden Welt alle Arten von Bruderschaften und Gemeinschaften, wie etwa die Pharisäer. In den Stämmen und Sippen der Wüste war die Praxis des gemeinschaftlichen Besitzes in mehr oder weniger großem Ausmaß ebenfalls bekannt. Es handelte sich dabei also um nichts Außergewöhnliches. Auch die alten Propheten waren in Gruppen organisiert und haben offensichtlich in gemeinsamen Häusern gewohnt. Auf die Propheten haben sich später die christlichen Mönche berufen. Im Tempel von Jerusalem lebte eine gewisse Anzahl von Priestern zusammen. Diese teilte vermutlich bei der Verrichtung des Opferdienstes die Arbeit unter sich auf. Auch in Qumran könnte die Idee entstanden sein, die Arbeit auf ähnliche Weise gemeinsam zu organisieren. Das führt zur Frage: Beabsichtigten die Essener durch dieses gemeinsame Leben die Verwirklichung eines asketischen Ideals? Unter Askese versteht man hier die Übungen des spirituellen Lebens mit dem Ziel, die Herrschaft des Geistes über den Körper zu erlangen und den Körper abzutöten. Konnten die Essener ihre Lebensart eigens deswegen leben, um ihren Geist von allen körperlichen und „tierischen“ Schwächen frei zu machen und in Gemeinschaft mit der geistigen Welt zu leben?¹¹²

Josephus Flavius benutzt das Wort *ἄσκησις* (griech. *ἄσκησις* – Übung; Training; Ausbildung) zur Bezeichnung des essenischen Lebens, dessen Tugenden er lobt.¹¹³ Er betont die große Bedeutung, die die Essener der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele beimessen. Er schreibt den Essenern sogar die Vorstellung zu, nach der die Seele im Körper wie in einem Gefängnis eingeschlossen ist und nur darauf drängt, sich daraus zu befreien. Es ist sicher, dass der Philosoph hier so wie in vielen anderen

¹¹¹ Ebd. 119f.

¹¹² Ebd. 120.

¹¹³ Josephus, *De bello jud.* II 8, 10 (Clementz, 162f.).

Punkten übertreibt, wo er seinen jüdischen Helden Meinungen und Werte zuspricht, die sie in die Nähe der griechischen Philosophen und noch über sie stellen sollten. Jedoch keiner von den in der Wüste von Juda gefundenen Texten beweist, dass die Essener sich in diesem Punkt so weit von der jüdischen Lehre entfernt haben. Ihre Hoffnung, später das Leben der Engel führen zu können, musste ihre Einschätzung der irdischen Werte trotzdem ernsthaft beeinflussen. Ohne Zweifel gibt es keine genügenden Beweise dafür, dass die Essener ihre Askese in dem Sinn gelebt haben, der hier eben beschrieben wurde. Abgesehen von einigen Ausnahmen hat das Judentum niemals die strenge Askese geschätzt und auch nur selten sehr streng asketisch gelebt. Es wird nirgendwo deutlich, dass die Essener sich grundsätzlich von der jüdischen Vorstellung entfernt hätten, dass alles, was Gott geschaffen hat, gut sei, und dass der Mensch Gott ehrt, wenn er sich der Schöpfung bedient, wie es sein Gesetz gebietet. Ausgenommen sind davon allein die unreinen Dinge und Handlungen, die die Essener unter allen Umständen vermeiden wollen, selbst um den Preis wirklicher Askese.¹¹⁴

Und nun schauen wir uns die Beziehungen an, die zwischen dem Mönchtum vom Typ der Essener und dem christlichen Mönchtum bestanden haben könnten. Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit stellten die Essener keine unmittelbare Vorlage für das christliche Mönchtum dar. Die cönobitische Lebensart hat sich im christlichen Mönchtum erst seit dem beginnenden 4. Jahrhundert entwickelt, zu einer Zeit also, als das Kloster von Qumran schon fast 250 Jahre zerstört war. Das Christentum fühlte sich dazu im 4. christlichen Jahrhundert bereits so weit vom Judentum entfernt und ihm so entgegengesetzt, dass eine bewusste Imitation einer sektiererischen jüdischen Institution ausgeschlossen zu sein scheint. Das bedeutet, dass das christliche Mönchtum sich auf eigenem Weg und auf unabhängige Art entwickelt hat, indem es sich vor allem an den Evangelischen Räten der Ehelosigkeit und Armut ausrichtete. Es ist das Evangelium selbst, das die wunderbare Ausbreitung des monastischen Lebens, wie es die alte Kirche erlebte, und wie es heute noch immer lebendig ist, vollständig erklärt.¹¹⁵

Die alte These, dass das Evangelium vom Essenertum her zu verstehen sei, ist also zu verwerfen. Man kann jedoch die Möglichkeit von Beziehungen zwischen den beiden und selbst bemerkenswerte Ähnlichkeiten nicht vollständig negieren. Erst mit den Entdeckungen von Qumran hat man angefangen, den wenig bekannten

¹¹⁴ Van der Ploeg, Die Essener und die Anfänge des christlichen Mönchtums, 121.

¹¹⁵ Ebd. 121f.

Sektor des vielgestaltigen jüdischen Lebens vor und nach dem Beginn unserer Zeitrechnung besser kennen zu lernen. Uns ist nicht alles bekannt, aber denjenigen, die zu dem Urteil kommen, die Ähnlichkeit zwischen dem Essenertum und dem Christentum seien ausreichend, um eine Abhängigkeit des Letzten vom Ersten feststellen zu können, ist nicht zuzustimmen.¹¹⁶

Gewiss bestehen Ähnlichkeiten zwischen dem Essenertum und dem Christentum, die auf indirekte Beziehungen zwischen dem christlichen Mönchtum und dem der Essener schließen lassen. Das Essenertum und das Christentum sind Pflanzen, die im gleichen judenchristlichen Nährboden ihre Wurzeln haben. Nach dem Prinzip der Einheit der beiden Testamente kann man auch diesen als eine Einheit ansehen, die auf der göttlichen Erwählung und Gnade beruht. Das Essenertum ist aus dem jüdischen Teil dieses gemeinsamen Stammes entstanden, das Mönchtum aus dem christlichen Teil. Beide sind in einer hellenisierten Welt und unter den weit- hin gleichen Umständen groß geworden. Beide haben im Mittelmeerraum Typen monastischen Lebens entwickelt, die sich ähneln, die aber ein verschiedenes Ideal verwirklichen wollen.¹¹⁷

Die Ehelosigkeit ist die Wurzel des christlichen Mönchtums. Der *μοναχός* (griech. *μοναχός* allein lebend) ist der Mann, der alleine lebt. Für den Christen aber hat die Ehelosigkeit einen anderen Sinn als für den Essener, obwohl sekundäre Motive wohl identisch sein mögen. In der jüdischen Welt der Zeit Jesu war das Ideal der Ehelosigkeit bekannt. Nach den Entdeckungen von Qumran ist das klarer als zuvor. Jesus hat der Ehelosigkeit jedoch eine neue Richtung gegeben.¹¹⁸

Für Jesus zählt die Reinheit des Herzens. Die rituelle Reinheit des Körpers bedeutet für ihn nur wenig. Die Worte des hl. Paulus sind auch bekannt:

„Derjenige, der nicht verheiratet ist, kümmert sich um das, was des Herrn ist, um dem Herrn zu gefallen; derjenige der verheiratet ist, macht sich Sorgen um die Dinge der Erde, um der Frau zu gefallen, und er ist gespalten. Die unverheiratete Frau und die Jungfrau kümmern sich um das, was des Herrn ist, um heilig zu sein am Leib und am Geist!“ (1 Kor 7,32-34)

In diesen Worten bemerkt man den ganzen Unterschied zwischen dem Christen und dem Essener. Beide enthalten sich, um dem Herrn besser dienen zu können. Der eine, weil er der rituellen Reinheit des Körpers eine extreme Bedeutung zumisst, der

¹¹⁶ Ebd. 122f.

¹¹⁷ Ebd. 123.

¹¹⁸ Ebd. 123.

andere, weil er nicht „gespalten“ zwischen Gott und der Welt sein will. Die jüdische Vorstellung schimmert noch im Ideal der „Heiligkeit“ des Körpers der Jungfrau durch, aber sie ist dem anderen Ideal untergeordnet, der Heiligkeit des Geistes derjenigen Person, die sich ganz Gott geweiht hat.¹¹⁹

In das Lebensideal vieler Mönche sind griechische Vorstellungen eingegangen, nach denen der Körper und seine Bedürfnisse nur minderwertige Dinge seien, die um jeden Preis bekämpft werden müssen. Das reine evangelische Ideal hat sich aber erhalten und blieb immer die Grundlage, ohne die die christliche Ehelosigkeit keine Daseinsberechtigung hätte.

Das Ideal der Armut war der zweite Pfeiler des Mönchlebens. Man muss dieses ursprüngliche Ideal von dem anderen unterscheiden, nach dem man Besitz nur in der Gemeinschaft haben darf. Seinen Anhängern hat Jesus das Ideal einer fast absoluten Armut vorgeschlagen. Als Beispiel können wir sein Leben betrachten. Er hatte nicht einmal einen Stein, um nachts sein müdes Haupt darauf zu legen. Es ist unverständlich, dass Jesus, der über die unendlichen Reichtümer seines Vaters verfügte, während seines Erdlebens davon etwas nur für sich hätte beanspruchen wollen. Er war zu reich, um nach seiner Menschwerdung auf Erden etwas zu besitzen. Denen aber, die ihm nachfolgen wollen, gab er den Rat, sein Beispiel nachzuahmen. Wie bei der Ehelosigkeit ist das Motiv das gleiche: Man solle nicht mehr der Welt, sondern Gott gehören. Wer dem Sohn Gottes nachfolgt und es ihm ganz gleich tun will, der muss arm sein. Und das haben die ersten Mönche begriffen. Viele von ihnen zogen sich in die Wüste zurück und nahmen nur das Notwendige mit, d.h. ein Kleidungsstück, obwohl einige Extreme selbst darauf verzichteten, einen Essnapf, einige Lebensmittel, und, wenn sie lesen konnten, einige heilige Bücher, vor allem das Evangelium. Sie wollten dieser unteren Welt nicht mehr angehören, sondern der oberen Welt, dem Himmel.¹²⁰

In diesem Punkt weist das Ideal der Essener einige Parallelen auf, obwohl es letzten Endes doch verschieden zu sein scheint. Den Reichtümern dieser Erde messen die Mönche von Qumran für sich selbst keine große Bedeutung bei. Jesus stimmte damit mit ihnen überein. Er ging sogar noch weiter, wenn er sagte: „Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als daß ein Reicher in das Reich Gottes gelangt“ (Mt 19,24). Doch dem jungen reichen Mann, der aber sehr fromm war, rät er alle

¹¹⁹ Ebd. 124.

¹²⁰ Ebd. 124f.

seine Güter zu verkaufen und den Armen zu geben, damit er ihm nachfolgen könne¹²¹. Es wird ihm aber nicht vorgeworfen, er habe seinen Reichtum möglicherweise unrecht erworben. Der junge Mann war zu stark an den Reichtum gebunden und der Reichtum verkehrte seinen Sinn und band ihn mehr an die Dinge dieser Erde als an Gott. Deswegen wurde ihm der Rat Jesu gegeben, sich davon loszusagen.¹²²

Allem Anschein nach führten die Essener das gemeinschaftliche Leben in Erwartung einer besseren Zukunft, einer besseren Ordnung der Dinge auf Erden. Die Mitglieder der Sekte nahmen an, wenn sie sich mit den „Mönchen“ Jerusalems bemächtigt und sich dort wieder eingerichtet hätten, werde diese Hoffnung erfüllt werden. Es werde dann Israel wiederaufgerichtet sein. Das Volk Gottes werde aufs Neue reich und stark. Es werde den letzten vierzigjährigen Krieg siegreich führen. Am Ende dieses Krieges würden die Eroberung der ganzen Welt und der endgültige Sieg des Lichtes stehen. All diese Annahmen konnten kaum das Ideal der christlichen Mönche sein.¹²³

Sie führten in der Wüste den Kampf gegen den Teufel, der auch der größte Feind der Essener war. Ihr Kampf war aber ein Kampf der Einsamen, geführt mit den Waffen des Geistes oder mit dem Zeichen des Kreuzes. Es ging in diesem Kampf nicht um ein wiederaufgerichtetes Erdenreich, sondern um den Himmel. Auch hofften die Essener, gewissermaßen schon auf Erden in die Reihen der Engel aufgenommen zu werden. Bevor sie endgültig in den Himmel aufgenommen werden, wollten sie noch eine bestimmte Zeit in dem auf Erden wiederhergestellten Königreich Israel leben, von dem sie so sehr träumten.¹²⁴

Die ḥasîdîm, aus denen die Essener hervorgegangen sind, lebten nicht ehelos. Sie waren arm, weil die Verhältnisse nichts anderes zuließen, aber nicht aus eigenem Willensentschluss. Die Essener, die die von Schechter 1897 gefundene „Regel von Damaskus“ befolgten, lebten in ihren Familien. Anscheinend hatten sie Privatbesitz. Das führt zur Annahme, dass die Gründung der Gemeinschaft von Qumran der Akt eines einzelnen (oder einer Gruppe) war, der innerhalb der Sekte das vollkommene gemeinschaftliche Leben einführen wollte, in dem es nur gemeinschaftlichen Besitz gab.¹²⁵

¹²¹ Siehe Mk 10,21.

¹²² Van der Ploeg, Die Essener und die Anfänge des christlichen Mönchtums, 125.

¹²³ Ebd. 126.

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ Ebd.

Die Gründung der ersten christlichen Klöster war dagegen in der Absicht vollzogen worden, die vereinzelt Mönche zu sammeln, die schon in freiwilliger Armut lebten, um den Verirrungen des eremitischen Lebens ein Ende zu setzen, weil viele Mönche nicht in Würde und Anstand lebten. Da die Männer schon ein einsames und armes Leben führten, war für sie der gemeinschaftliche Besitz nur die Folge ihrer evangelischen Armut. Er diente als ein Mittel, um besser die persönliche Armut zu verwirklichen. In keiner Quelle, die über die Essener berichtet, findet man Hinweise, dass die Essener um jeden Preis arme Menschen sein wollten. Die christlichen Klöster aller Zeiten haben aber durch die Macht der Dinge und der menschlichen Natur Besitztümer erworben. Das gilt auch für den Orient, wo die Bettelmönche von jeher schlecht angesehen waren. Dennoch war der Anhaltspunkt des gemeinschaftlichen Besitzes der Wunsch nach evangelischer Armut. Um arm ins Kloster eintreten zu können, haben viele Mönche zuvor ihren Besitz an die Armen verteilt.¹²⁶ Die Essener machten es dagegen so, wie die Apostelgeschichte über die Christen berichtet: „Denn alle, die Grundstücke oder Häuser besaßen, verkauften ihren Besitz, brachten den Erlös und legten ihn den Aposteln zu Füßen. Jedem wurde davon so viel zugeteilt, wie er nötig hatte“ (Apg 4,34f.). Sie brachten ihren Besitz mit und stellten ihn der Gemeinschaft zur Verfügung. Wenn ein christlicher Mönch einmal im Kloster war, musste er seinen Lebensunterhalt mit der Arbeit seiner Hände bestreiten. Genauso arbeiteten die Mönche von Qumran und das Ziel ihrer Arbeit war das gleiche. Das heißt, zwar unterscheidet sich das Ideal der evangelischen Armut von dem der Essener, es ist aber ohne Zweifel mit diesem verwandt. Später wird man sich auf die Apostelgeschichte berufen:¹²⁷ „Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam“ (Apg 4,32). Hier gab das Evangelium auch eine neue Ausrichtung und eine frische Begründung für die Abwendung von den irdischen Gütern. Das bezeugt das Essenertum als ein Teil des Judentums.¹²⁸

Wenn man zu einer Gemeinschaft gehört, muss man notwendig dem Vorgesetzten gehorchen. Dieser Gehorsam wird für die Mönche bald zum Gehorsam gegenüber Christus selbst, der im Oberen gegenwärtig ist. In der essenischen Gemeinschaft halten die Priester aus dem Geschlecht Aarons die Macht in ihren Händen. Bei jedem wichtigen Fall entschied die Versammlung der rabbîm (wahrscheinlich die

¹²⁶ Ebd. 126f.

¹²⁷ Ebd. 127.

¹²⁸ Ebd.

vollberechtigten Mitglieder) darüber, was zu tun sei. Die priesterliche Autorität rührte vom Gesetz her, deren qualifizierte und offizielle Deuter die Priester waren. Die Priester kommen in der Gemeinschaft immer an erster Stelle. Ihr Wort ist in religiösen Dingen stets Gesetz. Im Gegensatz dazu waren die christlichen Mönche im Prinzip Laien. Den Stand des christlichen Priesters sahen viele von ihnen als unvereinbar mit dem Stand des Mönches an. Hier tritt also ein deutlicher Unterschied zutage.¹²⁹

Zum Schluss waren die Einheit der zwei Heilsökonomien des Alten und des Neuen Testaments im Geist der Christen der ersten Jahrhunderte fest eingewurzelt. Die Christen betrachteten die alten Verheißungen, die dem Volke Israel gemacht worden waren, als ihr Erbe. Sie empfanden nicht im gleichen Ausmaß wie wir die psychologischen, sozialen und gar theologischen Unterschiede, die die beiden Testamente trennen. Das Alte Testament wurde von ihnen fast wie das Neue gelesen. Dort fanden sie auch viel eher all das, was für uns nur in der neuen Heilsökonomie verwirklicht ist. Die christlichen Mönche sahen in Elija, Elischa, selbst in Mose und in den in Gruppen organisierten Propheten ihre Vorgänger. Sie fühlten sich durch deren Beispiel angeregt, durch deren Lebensart und durch deren Weise sich zu kleiden. Wie diese sahen die Mönche ihr Ideal im Leben, das dem Willen Gottes gerecht wird, in dem sie Gott nahe sein und sich mit ihm vereinigen können. Die Demut, die größte Tugend des Frommen im Alten Testament, d. h. der Gehorsam und die vollkommene Unterwerfung des Menschen, der vor Gott, seinem Meister und Schöpfer, nichts ist, wurde zu ihrem bedeutendsten Schatz.¹³⁰

Zusammenfassend kann man also festhalten: Essenerium und Mönchtum sind zwei Zweige ein und desselben Stammes. Ersteres hatte eine kurze Lebensdauer, weil sie in einem Sektenmilieu entstanden ist, in dem man überzeugt war, dass man allein von Gott geliebt werde und alle anderen Menschen verachten müsse. Letzteres ist immer noch fruchtbar. Im christlichen Orient gilt der Mönch als der vollkommene Christ, der das Ideal einer Religion lebt oder leben soll, die wirklich katholisch und universal ist und alle Menschen zu lieben befiehlt.¹³¹

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Ebd. 128.

¹³¹ Ebd.

2.1.2 Der hl. Antonius und die Anfänge des Mönchtums

Die Anfänge des christlichen Mönchtums erwachsen aus der christlichen Askese.¹³² Im Neuen Testament heißt es dazu beispielsweise: „Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen; so wirst du einen bleibenden Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach“ (Mt 19,21). An anderer Stelle steht geschrieben:

„Was die Frage der Ehelosigkeit angeht, so habe ich kein Gebot vom Herrn. Ich gebe euch nur einen Rat als einer, den der Herr durch sein Erbarmen vertrauenswürdig gemacht hat. Ich meine, es ist gut wegen der bevorstehenden Not, ja, es ist gut für den Menschen, so zu sein. Bist du an eine Frau gebunden, suche dich nicht zu lösen; bist du ohne Frau, dann suche keine“ (1 Kor 7,25-27).

Beide Schriftstellen ließen sich als Aufforderung begreifen, arm und jungfräulich zu leben. Hinzu kam, dass auch der Umwelt des frühen Christentums die Askese nicht fremd war. In diesem geistigen Klima lebten christliche Wanderprediger ein asketisches Leben und es gab jungfräulich lebende Gruppen innerhalb der Gemeinden. Aus dieser vormonastischen, innergemeindlichen Askese erwuchs im Laufe des dritten Jahrhunderts die eigentlich monastische, außergemeindliche Askese, zunächst noch in der Nähe menschlicher Niederlassungen, schließlich in einem neuen radikalen Ernst in der Einsamkeit der Wüste (= *eremos*; griech. *έρημος* – einsam, un bebaut; *έρημία* – die Wüste; *έρημίτης* – Einsiedler, Eremit). Dieser Aufbruch erfolgte vor allem gegen Ende des 3. Jahrhunderts in Ägypten, und zwar in zwei Formen. Die Anachoreten oder Eremiten versuchten allein oder in losen Mönchskolonien unter der Anleitung erfahrener Asketen ihr Lebensideal zu verwirklichen. Die Cönobiten lebten gemeinsam nach einer Regel unter einem Abt in einem Kloster. Diese etwas jüngere Form wurde ca. 320 durch Pachomius (292-345) begründet. Das Anachoretentum wird zuerst geschichtlich greifbar vor 300 in der Gestalt des hl. Antonius. Er gilt als der Vater des Mönchtums.¹³³

Zu den bedeutendsten Anachoreten der Frühzeit zählt man in Ägypten den hl. Ammun (vor 356) und den hl. Antonius den Großen. Ammun war der Hauptbegründer des Anachoretentums in der Nitrischen Wüste. Antonius war zwar kein

¹³² Vgl. ebd. 122.

¹³³ Ath., v. Anton. (Gottfried / Przybyła, 14f.)

Ordensgründer, aber das Vorbild aller Einsiedler der Folgezeit.¹³⁴ Sein Leben wurde im Jahre 356 in der *Vita Antonii* vom alexandrinischen Bischof hl. Athanasius beschrieben,¹³⁵ dem großen Bekennerbischof, der dieses Werk auf Bitte einiger Mönche aus Gallien oder Italien aufzeichnete.¹³⁶ Er wurde um 295 in Alexandrien geboren, verdiente sich den Ehrennamen „Vater der Orthodoxie“. 319 wurde Athanasius der Große zum Diakon und Sekretär des Bischofs Alexander von Alexandrien, den er 325 auf das Konzil von Nizäa begleitete. Nach dem Tod Alexanders im Jahre 328 wurde Athanasius zu seinem Nachfolger gewählt und erhielt am 8. Juni 328 die Bischofsweihe.¹³⁷

Man kann die Verfasserschaft von Bischof Athanasius ohne Zweifel annehmen. Er konnte auf eigene Begegnungen mit Antonius zurückgreifen. Der Urtext der *Vita Antonii* war in griechischer Sprache verfasst worden. Anschließend wurde er bereits in früher Zeit ins Lateinische (273 durch Evagrius von Antiochia), Syrische, Koptische, Armenische, Georgische, Slawische und Äthiopische übersetzt. Die *Vita Antonii* wurde für das Abendland zur ersten Begegnung mit dem orientalischen Mönchtum. Antonius selbst geriet zur Personifikation der christlichen Askese und zum Vater der Mönche und Einsiedler. Ergänzt wird sein Leben durch eine zweite Quelle, die so genannten *Apophthegmata Patrum*, einer Sammlung von Sprüchen diverser Wüstenväter, die von den jeweiligen Schülern zusammengetragen wurden.¹³⁸

Antonius wurde um 251 im mittelägyptischen Kome, dem heutigen Keman, das mit Quemana-el-Arous gleichgesetzt wird, als Sohn vermöglicher, christlicher Eltern geboren. Als er etwa zwanzig Jahre alt war starben seine Eltern und er übernahm die Sorge für seine jüngere Schwester.¹³⁹

Bald darauf hörte er bei einem Gottesdienstbesuch die Worte des Evangeliums: „Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen; so wirst du einen bleibenden Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach“ (Mt 19,21). Antonius folgte ohne Zögern diesem Rat. Er gab seine Schwester in die Obhut einer Jungfrauengemeinschaft und verschenkte sein Vermögen.¹⁴⁰ Sein asketisches Leben begann Antonius zunächst in der Nähe seines

¹³⁴ Schwaiger / Heim, Orden und Klöster, 11.

¹³⁵ Дачкевич, Святой Теодор, 6.

¹³⁶ Peter H. Görg, Die Wüstenväter. Antonius und die Anfänge des Mönchtums, Augsburg 2008, 17.

¹³⁷ Ebd. 18.

¹³⁸ Ebd. 17-21.

¹³⁹ Ath., v. Anton. (Gottfried / Przybyla, 15).

¹⁴⁰ Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, 89.

Heimatdorfes, indem er sein Tagewerk mit anhaltendem Gebet, Fasten, Gottesdienstbesuch und Arbeit für seinen Lebensunterhalt ausfüllte. Er lebte eine strenge Askese¹⁴¹: „Achte auf dich selbst und auf die Lehre; halte daran fest! Wenn du das tust, rettest du dich und alle, die auf dich hören“ (1 Tim 4,16). Es gab damals nur wenige Einsiedeleien in Ägypten und kein Mönch kannte überhaupt die ferne Wüste. Darum übte sich jeder, der vollkommen werden wollte, nicht weit vom Heimatort entfernt in der Askese. Damals gab es in einem Dorf in der Nähe einen alten Mann, der von Jugend auf als Einsiedler lebte. Als Antonius diesen alten Mann gesehen hatte, begann er sich um ihn in guter Absicht zu bemühen¹⁴², so wie es in der Heiliger Schrift steht: „Gut wäre es, wenn ihr euch zu jeder Zeit in guter Absicht um mich bemühen würdet und nicht nur dann, wenn ich bei euch bin.“¹⁴³ Später besuchte er andere Asketen und kehrte nicht eher wieder in seinen Heimatort zurück, bis er gleichsam den Proviant für seinen eigenen Weg zur Tugend von ihnen erhalten hatte. Er verbrachte dort also die Anfänge und festigte seinen Geist, um nicht zum Besitz seiner Eltern zurückzukehren und nicht an seine Verwandten zu denken, sondern seine ganze Sehnsucht und all seinen Eifer auf die Bemühung um die Askese auszurichten. Deshalb arbeitete er auch körperlich, denn er hatte ja gehört:¹⁴⁴ „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen.“¹⁴⁵ Er verwendete einen Teil seines Verdiensts für den eigenen Lebensunterhalt, den Rest gab er an die Bedürftigen. Fast immer aber betete er, denn er hatte gelernt, dass man still für sich, ohne nachzulassen, beten müsse. Er war bei der Lesung so aufmerksam, dass ihm kein Wort der Schrift verloren ging, sondern er hielt alles fest.¹⁴⁶ Schließlich war ihm sein Gedächtnis ein Ersatz für die Bücher.¹⁴⁷

Auf diese Weise also lebte Antonius und wurde von allen geliebt. Er selbst ordnete sich aber aufrichtig den asketisch lebenden Männern unter, zu denen er ging, und suchte den Vorzug eines jeden in ihrer Bemühung um Tugend und in der Askese für sich zu erkennen. Bei dem einen sah er die Liebenswürdigeit, bei dem anderen das beharrliche Gebet. An dem bemerkte er die Sanftmut, am nächsten die Menschenfreundlichkeit. Bei dem einen achtete er darauf, wie er nachts wachte, beim anderen,

¹⁴¹ Ath., v. Anton. (Gottfried / Przybyla, 26).

¹⁴² Ebd. 27; vgl. auch Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, 71, 75.

¹⁴³ Vgl. Gal 4,18.

¹⁴⁴ Ath., v. Anton. (Gottfried / Przybyla, 27).

¹⁴⁵ Vgl. 2 Thess 3,10.

¹⁴⁶ Vgl. 2 Kön 4,33; Mt 6,6; 1 Thess 5,17; Lk 8,15.

¹⁴⁷ Ath., v. Anton. (Gottfried / Przybyla, 27f.).

wie er sich um die Heilige Schrift bemühte. Diesen bewunderte er wegen seiner Ausdauer, jenen wegen des Fastens und Schlafens auf bloßer Erde. Bei dem wiederum beobachtete er die Milde und beim nächsten die Langmut. Bei allen gemeinsam aber zeigte sich ihm deutlich die Verehrung Christi und die Liebe zueinander. Nach einiger Zeit kehrte er so erfüllt an den Ort seiner eigenen Askese zurück. Er selbst sammelte dann in sich, was er von jedem erfahren hatte, und suchte die asketischen Tugenden aller in sich zu vereinbaren. Gleichaltrigen gegenüber war er nicht ehrgeizig. Belehrungen erteilte er so demütig, dass er damit keinen kränkte, sondern jene sich sogar über ihn freuten. Er wurde von allen Dorfbewohnern und allen, die sich der Askese widmeten und mit denen er Umgang hatte, Freund Gottes genannt. Die einen hießen ihn willkommen wie einen Sohn, die anderen wie einen Bruder, sagt die Vita.¹⁴⁸

Irgendwann stellten sich die ersten Versuchungen ein. Antonius begann an seinen Besitz zu denken, es kamen die Sorgen um seine Schwester, Sehnsucht nach der Verwandtschaft, das Verlangen nach Geld und Ehre, die Lust auf Essen und Trinken und die anderen Freuden des Lebens hinzu. Der Teufel stellte ihm dann das Belastende der Tugend vor Augen und die große Mühe, die mit ihr verbunden ist. Er hielt ihm auch die Schwäche des Körpers und die Länge der Zeit entgegen. Der Versucher gab ihm Gedanken ein, die alle darauf gerichtet waren, ihn von seinem rechten Vorhaben abzubringen. Aber Antonius kämpfte verbittert dagegen an, indem er beständig betete und fastete.¹⁴⁹

Als alle diese Versuchungen überwunden waren, setzte der böse Feind seine Zuversicht auf die Waffen „am Nabel seines Bauches“¹⁵⁰, so wie es in der Hl. Schrift geschrieben steht: „Sieh doch die Kraft in seinen Lenden und die Stärke in den Muskeln seines Bauches“ (Ijob 40,16). Nachts wurde Antonius in Verwirrung gebracht und bei Tage belästigte der Teufel ihn so schrecklich, dass sogar unbeteiligte Leute, die ihn nur ansahen, den Kampf zwischen beiden bemerkten. Antonius vertrieb die in ihm entstandenen lüsternen Gedanken durch Gebete.¹⁵¹

Das war der erste Kampf des Antonius gegen den Teufel, der vorläufige Sieg des Erlösers, „der am Fleisch die Sünde verurteilte, damit die Forderung des Gesetzes erfüllt werde bei uns, die wir nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist leben“

¹⁴⁸ Ebd. 28.

¹⁴⁹ Ebd. 29.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Ebd.

(Röm 8,3f). Der böse Feind hielt sich jedoch noch nicht für endgültig besiegt. Er ging umher wie ein Löwe und suchte einen Vorwand gegen Antonius. Aus der Hl. Schrift wusste dieser freilich, dass dessen Schliche zahlreich sind und widmete sich ohne Unterlass der Askese. Wachsam rechnete er damit, dass der Teufel, auch wenn er sein Herz mit körperlicher Lust nicht hatte verführen können, ganz sicher versuchen werde, ihm mit einer anderen List nachzustellen. Mehr und mehr züchtigte und unterwarf er nun seinen Körper, um nicht etwa in einer Hinsicht siegreich zu sein und in einer anderen zu unterliegen. Viele bewunderten ihn für seine streng eingehaltene Zucht, er selbst aber ertrug die Mühe leicht. Denn die lange andauernde Bereitwilligkeit der Seele hatte auch eine gute Grundhaltung in ihm geschaffen. Häufig durchbetete er ganze Nächte.¹⁵²

Einmal am Tag, nach Sonnenuntergang, aß er. Zeitweise nahm er nur alle zwei, oft sogar nur alle vier Tage etwas zu sich. Seine Speise bestand aus Brot und Salz, und sein einziges Getränk war Wasser. Von Fleisch und Wein auch nur zu reden erübrigt sich, da man so etwas ja nicht einmal bei den anderen strengen Christen fand. Zum Schlafen reichte ihm eine Binsenmatte aus. Meistens lag er sogar auf bloßer Erde. Sich mit Öl zu salben, lehnte er ab mit der Begründung, dass es jungen Männern besser anstehe, sich mit Eifer der Askese zu widmen, als nach Dingen zu verlangen, die den Körper verwöhnen. Er hielt sich an das Apostelwort: „Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“ (2 Kor 12,10). Antonius hielt die eifrige Bereitschaft der Seele zur Askese dann für stark, wenn die Begierden des Körpers machtlos sind. Er wollte den Rückzug vom Leben um der Tugend willen nicht an der Länge der Zeit messen, sondern an der Größe seiner Sehnsucht und Hingabe. Deswegen dachte er nicht an die vergangene Zeit zurück, sondern bemühte sich täglich, als ob er mit der Askese erst beginne, mehr um seine Vervollkommnung. Dabei führte er, um sich anzuspornen, andauernd das Wort des Paulus an: „Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich nach dem aus, was vor mir ist“ (Phil 3,13). Auch dachte er an das Wort des alttestamentlichen Propheten Elija, dessen Gestalt für die frühchristlichen Asketen eines ihrer besonderen Vorbilder war. Der sagte nämlich: „So wahr der Herr lebt, vor dem ich heute stehe“.¹⁵³ Antonius beachtete nämlich genau, dass Elija, da er „heute“ sagte, die vergangene Zeit nicht maß. Vielmehr bemühte er sich also Tag für Tag so zu werden, wie er vor Gott erscheinen musste: rein im Herzen und bereit, dessen Willen zu gehorchen und keinem anderen. Er hielt sich vor Augen, dass der

¹⁵² Ebd. 32f.; vgl. auch 1 Petr 5,8; Eph 6,11.; 1 Kor 9,27.

¹⁵³ Vgl. 1 Kön 18,15.

Asket in der Lebensweise des großen Elija wie in einem Spiegel stets sein eigenes Leben genau betrachten müsse.

Nachdem sich Antonius auf diese Art in Zucht genommen hatte, wollte er seine Askese verschärfen, und ging fort zu den weit entfernten Gräbern in der Libyschen Wüste. Er trug einem Bekannten auf, ihm im Abstand von vielen Tagen Brot zu bringen und begab sich selbst in eine Felsengrabkammer. Jener Bekannte verschloss den Eingang hinter ihm. Antonius blieb alleine darin zurück. Eines Nachts wurde er so stark von Dämonen angegriffen, dass er stumm vor Qualen am Boden lag. Am nächsten Tag kam der Bekannte, um ihm Brot zu bringen. Er öffnete den Eingang und sah ihn wie tot am Boden liegen. Da brachte er ihn in die Kirche des Dorfes. Erst um Mitternacht kam Antonius wieder zu sich. Wieder zurück im Grab, das erneut hinter ihm verschlossen worden war, betete er auf dem Boden liegend, da er vor Schmerzen nicht stehend beten konnte. Die Dämonen ließen den Asketen die ganze Nacht nicht in Ruhe, aber sie konnten ihm nichts mehr tun, da er mit neuer Kraft und die Psalmen singend Widerstand leistete. Diese Kämpfe des Antonius mit den Dämonen sind später ein beliebtes Thema künstlerischer Darstellungen geworden. Er war damals an die 35 Jahre alt.¹⁵⁴

Eines Tages suchte Antonius den bereits erwähnten alten Mann auf, den er schon am Anfang seines asketischen Lebens getroffen hatte, und bat ihn, mit ihm in der Wüste zu wohnen. Als dieser ablehnte, wegen seines Alters und weil es damals noch nicht üblich war, in die Wüste zu gehen, machte sich Antonius unverzüglich alleine auf den Weg. Er wanderte in die Gebirgswüste zwischen Nil und Rotem Meer, wo er sich zunächst am Berg Pispir am rechten Nilufer, später dann auf dem Berg Kolzim niederließ. Auf dem Weg stieß er auf verschiedene Hindernisse. Er sah einmal das Trugbild einer großen silbernen Scheibe, ein anderes Mal war es nicht mehr ein bloßes Trugbild, sondern echtes Gold. Immer fester wurde sein Entschluss, und er ging rasch zum Berg. Er fand dort auf dem gegenüberliegenden Ufer des Flusses ein verlassenes Kastell, das wegen der langen Abgeschiedenheit voller Schlangen war. Dort ließ er sich nieder. Die Schlangen verzogen sich sogleich, als ob sie jemand verfolgt hätte. Antonius brach den Eingang auf und lagerte Brot für sechs Monate ein, wie es Brauch war bei den Thebanern. Oft blieben die Brote sogar ein ganzes Jahr lang essbar. Wasser hatte er im Kastell. Er versenkte sich gleichsam in eine unterirdische Zelle, blieb dort allein und ging weder selbst heraus noch sah er irgendeinen, der zu

¹⁵⁴ Ath., v. Anton. (Gottfried / Przybyła, 33-35).

ihm kam. So verbrachte er lange Zeit in strenger Askese. Nur zweimal im Jahr erhielt er von oben, aus dem Gebäude, das Brot hinabgereicht.¹⁵⁵

Die Bekannten, die ihn besuchten, verbrachten oft Tage und Nächte draußen, da er ihnen nicht gestattete, hereinzukommen. Es war ihnen, als hörten sie drinnen ganze Scharen lärmern, toben, jammern und schreien: „Geh weg aus unserer Behausung! Was hast du in der Wüste zu tun? Unsere Nachstellungen erträgst du nicht!“¹⁵⁶ Die Leute draußen glaubten nun, dass irgendwelche Menschen mit ihm kämpften und über Leitern zu ihm herein gestiegen seien. Als sie aber durch ein Loch hineingeschaut hatten und niemanden sahen, da kamen sie zu der Überzeugung, dass es Dämonen seien, und voller Furcht riefen sie Antonius heraus. Er nun hörte mehr auf sie, als dass er sich um die Dämonen kümmerte. Er kam zur Tür und ermahnte die Menschen, wegzugehen und sich nicht zu fürchten. Denn die Dämonen, erklärte er, ließen solche Erscheinungen besonders gegen die Furchtsamen entstehen: „Bezeichnet ihr euch mit dem Zeichen des Kreuzes und geht guten Mutes fort; diese aber laßt sich selbst zum Narren halten!“¹⁵⁷ Durch das Zeichen des Kreuzes beschützt gingen die Leute weg. Antonius aber blieb und nahm keinerlei Schaden durch die Dämonen. Er wurde aber auch nicht müde im Kampf. Die Schwäche der Feinde und die Visionen, die er vom Himmel her erhielt, gaben ihm genug Gelegenheit zur Ruhe inmitten der Strapazen und rüsteten ihn zu einem noch größeren Eifer. Seine Bekannten kamen oft, besorgt, ihn tot aufzufinden, und hörten ihn Psalmen singen.¹⁵⁸

Diese verborgene Lebensweise führte er fast zwanzig Jahre ununterbrochen. Erst nachdem ihm enthusiastische Verehrer gewaltsam die Eingangstür aufgebrochen hatten, trat Antonius heraus wie aus einem verborgenen Heiligtum, eingeweiht in heilige Geheimnisse und von Gott erfüllt. Als die Besucher ihn sahen, bemerkten sie voll Staunen, dass er die gleiche körperliche Verfassung hatte wie immer. Er war weder dick geworden wie einer, der sich wenig bewegt, noch war er abgemagert vom Fasten und dem Kampf mit den Dämonen. Auch sein seelischer Zustand war ungetrübt, denn er wirkte weder durch Missmut vergrämt oder durch Freude ausgelassen, noch war sein Wesen durch Lachen oder Niedergeschlagenheit beeinträchtigt. Weder wurde er durch den Anblick der Menschenmenge verwirrt, noch freute er sich besonders, da ihn so viele willkommen hießen. Im Gegenteil, er war ganz von Vernunft

¹⁵⁵ Ebd. 37-39.

¹⁵⁶ Ebd. 39.

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Ebd. 40.

geleitet und ausgeglichen in seiner Art. Der Herr heilte viele der Anwesenden, die körperliche Gebrechen hatten, durch ihn. Er befreite andere von Dämonen. Antonius bekam von Gott Anmut in der Rede und tröstete Trauernde. Er versöhnte diejenigen, die miteinander stritten, und führte sie wieder zur Freundschaft. Allen riet er zudem, nichts in der Welt der Liebe zu Christus vorzuziehen, und er ermahnte sie, an die verheißenen Güter des Himmels zu denken und an die Menschenfreundlichkeit, die uns Gott erwies,¹⁵⁹ „der seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben hat“ (Röm 8,32). In erbaulichen Gesprächen weckte er bei vielen die Liebe zur Askese und begeisterte sie so, auch für sich das Einsiedlerleben in der Nachfolge Gottes zu wählen. Berge und Wüste wurden von zahlreichen Mönchen besiedelt, die ihr Eigentum zurückließen und ihr Leben im Himmel einschrieben.¹⁶⁰ Wie ein Vater leitete Antonius sie alle.¹⁶¹ Wenn er nicht gerade lehrte, zog er sich in seine Einsiedelei zurück und widmete sich ganz der Askese.

Unter der Regentschaft von Kaiser Maximian, der als Caesar Mitregent im Osten des Römerreiches (305-309) und als Augustus Regent (309-313) regierte, kam es im Reich zu blutigen Christenverfolgungen. Als heilige Märtyrer nach Alexandrien gebracht wurden, verließ auch Antonius die Einsiedelei und folgte ihnen. Er sagte, dass auch er kämpfen wolle, wenn er sich dazu aufgerufen wisse. Antonius sehnte sich nach dem Martyrium. Weil er sich aber nicht ausliefern wollte, diente er den Bekennern anderweitig. Er bemühte sich vor Gericht sehr darum, die Angeklagten zu ermuntern, die Märtyrer zu unterstützen und zu begleiten, bis sie ihr Martyrium vollendet hatten. Befehle, die Stadt zu verlassen, ignorierte er opferbereit.¹⁶² Dass er nicht das Martyrium erleiden durfte, betrübte ihn offensichtlich. Der Herr hatte anderes mit ihm vor. Antonius sollte für viele Christen zum Lehrer werden. Viele, die seine Lebensführung sahen, bemühten sich, seiner Askese nachzueifern. Er diente also den Bekennern weiter wie bisher. Als wäre er mit ihnen gefangen,¹⁶³ opferte er sich für sie auf.¹⁶⁴

Nachdem die Verfolgung schließlich aufgehört hatte und Bischof Petrus, der Bischof von Alexandrien um 300, am 24. November 311 zum Märtyrer geworden war, zog sich Antonius wieder in seine Einsiedelei zurück. Dort legte er täglich durch

¹⁵⁹ Ebd. 40f.

¹⁶⁰ Vgl. Hebr 12,23.

¹⁶¹ Ath., v. Anton. (Gottfried / Przybyla, 41f.).

¹⁶² Ebd. 70f.

¹⁶³ Vgl. Hebr 13,3.

¹⁶⁴ Ath., v. Anton. (Gottfried / Przybyla, 72).

Gewissensforschung Zeugnis ab und führte den Kampf um den Glauben. Er erlegte sich eine strenge und noch beharrlichere Askese auf. Er fastete unablässig, trug Bekleidung, die innen aus Haaren, außen aus Fell bestand, und wusch sich nicht. Einmal kam ein Offizier namens Martinianus zu ihm. Er hatte nämlich eine Tochter, die von einem Dämon gequält wurde. Als er längere Zeit an die Tür klopfte und ihn aufforderte, zu kommen und für seine Tochter zu Gott zu beten, beugte sich Antonius nur von oben herab und sagte: „Mann, warum schreist du nach mir? Ich bin ein Mensch wie du auch. Wenn du an Christus glaubst, dem ich diene, dann geh, bete deinem Glauben gemäß zu Gott, und dein Wunsch erfüllt sich.“ Martinianus glaubte sofort, rief Christus an und ging weg. Seine Tochter aber war von dem Dämon befreit.¹⁶⁵

Auch vieles andere bewirkte der Herr durch ihn, der sagt: „Bittet, dann wird euch gegeben“ (Lk 11,9). Antonius öffnete die Tür keinem, deswegen schliessen die meisten der Leidenden außerhalb der Einsiedelei. Und sie wurden rein, dadurch dass sie glaubten und aufrichtig beteten. Als die Belästigungen überhand nahmen und er nicht mehr so in der Einsamkeit leben konnte, wie er es wollte, und als er zugleich befürchtete, dass er wegen der Wunder, die der Herr durch ihn wirkte, entweder selbst hochmütig werden könnte oder dass ein anderer ihn ungebührlich bewundern könnte, entschloss er sich nach reiflicher Überlegung, in die obere Thebaïs hinaufzugehen zu Menschen, die ihn nicht kannten. Während er am Flussufer Ausschau nach einem Schiff hielt, kam eine Stimme von oben zu ihm und fragte ihn, wohin und warum er gehe. Antonius erklärte sich. Daraufhin warnte ihn die Stimme, wenn er in die Thebaïs gehe, wo sich ein Weidegebiet im Nildelta befinde, werde er dort keine Ruhe finden, sondern nur noch mehr bedrängt werden. Wenn er wirklich die Einsamkeit finden wolle, solle er hinauf in die innere Wüste gehen. Und den Weg dorthin solle er mit einer Karawane der Sarazenen, einem arabischen Stamm, der mit Ägypten Handel trieb, nehmen.¹⁶⁶

Antonius tat, wie ihm geheißenen. Drei Tage und drei Nächte reiste er mit den Arabern und kam schließlich an einen sehr hohen Berg, Berg Kolzim. An dessen Fuß gab es Wasser, das sehr klar, süß und kalt war. Nicht weit entfernt befanden sich eine Ebene und wenige wildwachsende Palmen. Dieser Ort gefiel Antonius, denn das war der Ort, den ihm die Stimme vorhergesagt hatte. Er blieb. Vorbeireisende versorgten ihn mit Nahrungsmitteln. Eine bescheidene Erfrischung hatte er auch durch die

¹⁶⁵ Ebd. 72f.

¹⁶⁶ Ebd. 73-75.

Dattelpalmen. Nachdem die Brüder vom neuen Aufenthaltsort des Antonius erfahren hatten, schickten auch sie ihm Essen. Antonius aber wollte die Mönche von dieser selbst auferlegten Verpflichtung befreien und bat nur darum, ihm eine zweizinkige Hacke, ein Beil und ein wenig Saatgetreide zu besorgen. Als er das Gewünschte bekommen hatte, konnte er ein geeignetes Stück Land kultivieren. Bewässern konnte er es reichlich, und so säte er aus. Dies tat er jedes Jahr. Das Getreide für sein Brot gedieh vortrefflich. Er baute auch ein wenig Gemüse an, denn abermals kamen Menschen als Gäste zu ihm, denen er nach den Strapazen des beschwerlichen Weges etwas zur Stärkung anbieten wollte.¹⁶⁷

So lebte Antonius allein in den Bergschluchten und widmete sich dem Gebet und der Askese. Als er alt und gebrechlich wurde, besuchten ihn jeden Monat Brüder, um ihm die übliche Nahrung der Asketen zu bringen: Oliven, Hülsenfrüchte und Öl. Er kämpfte weiter mit Dämonen, die ihn nicht in Ruhe lassen wollten. Denen, die ihn besuchten, sprach er Mut zu, er selbst aber ging in die Knie, und betete zu Gott. Der Einsiedler fürchtete sich weder vor den Dämonen, die ihn bedrängten, noch vor den wilden Tieren, die es dort in großer Menge gab.¹⁶⁸

Da die Mönche in den Einsiedeleien Antonius sehen wollten, baten sie ihn, sie zu besuchen. Antonius kam von seinem Berg und machte sich zusammen mit den Brüdern, die zu ihm gekommen waren, auf den Weg. Das tat er mehrmals. Der Weg war aber immer sehr beschwerlich, weil sie die Wüste mit einem mit Brot und Wasser beladenen Kamel durchqueren mussten. Er machte jedoch mit seinen Besuchen den Brüdern große Freude, indem er sie an seinen nützlichen Erfahrungen teilhaben lies.¹⁶⁹

Nach einigen Tagen kehrte er wieder auf den Berg zurück. Viele besuchten ihn. Alle Besucher forderte Antonius dazu auf,

„an den Herrn zu glauben, ihn zu lieben, sich vor schmutzigen Gedanken und fleischlichen Gelüsten zu bewahren, und wie in den Sprichwörtern geschrieben steht, sich nicht verführen zu lassen durch Sättigung des Bauches; sodann: eitle Ruhmsucht zu vermeiden, unablässig zu beten, Psalmen zu singen vor und nach dem Schlaf, die Gebote der Schrift aus dem Gedächtnis zu kennen und an die Taten der Heiligen zu denken, damit die Seele, vor den Geboten her gemahnt, durch die Nachahmung der Heiligen Maß und Ausgeglichenheit erhält“.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Ebd. 75f.

¹⁶⁸ Ebd. 76f.

¹⁶⁹ Ebd. 78f.

¹⁷⁰ Ebd. 80.

Es wurde über zahlreiche Wundertaten berichtet, die nach Antonius' Gebet wirkten. Er hatte verschiedene Visionen, einige davon von dem Zustand der Seele nach dem Tod.¹⁷¹ All das machte ihn sehr bekannt. Zwar stieg sein Ruhm, er aber blieb „geduldig im Ertragen von Unrecht und demütig in seiner Seele“¹⁷². Er schätzte die hierarchische Ordnung der Kirche und wünschte, dass jeder Kleriker ihm an Ehre vorangehe. Auch zeigte er seine Hochachtung vor Bischöfen und Priestern. Sein Glaube und seine Frömmigkeit waren bewundernswert. Er verkehrte weder mit Schismatikern noch redete er freundlich mit irgendwelchen Häretikern, sieht man von seiner Ermahnungen ab, zum rechten Glauben zurückzukehren. Er glaubte und verkündete offen, dass die Freundschaft und der Umgang mit ihnen Schaden und Verderben für die Seele bedeute.¹⁷³

Einmal hatten Arianer die Lüge verbreitet, dass Antonius dieselben Auffassungen habe wie sie. Als die Bischöfe und alle Brüder ihn rufen ließen, ging er nach Alexandrien und verurteilte die Arianer öffentlich, weil das Geschehen ihn ärgerte und er auf sie zornig war. Als die Gläubigen hörten, dass die christenfeindliche Häresie von einem solchen Mann angeprangert wurde, freuten sie sich. Alle Bürger der Stadt strömten zusammen und wollten „den Mann Gottes“, wie sie ihn nannten, sehen. Viele wurden damals von Dämonen befreit. Geisteskranke erfuhren Heilung von ihrer Krankheit. In wenigen Tagen wurden mehr Arianer zum richtigen Glauben bekehrt, als sonst in einem ganzen Jahr.¹⁷⁴

Zwar hatte Antonius keine Schulbildung, aber er war sehr klug und scharfsinnig. Selbst der Kaiser und dessen Söhne schrieben an ihn. Obwohl Antonius dem keine große Wertschätzung entgegenbrachte, gab er eine Antwort, die viele heilsame Ratschläge enthielt.¹⁷⁵

Nachdem er von der Vorsehung von seinem nahen Tod unterrichtet worden war, besuchte er die Brüder in der Umgebung zum letzten Mal, um sich von ihnen zu verabschieden und ihnen die letzten Anweisungen für ihr Mönchsleben zu geben. Nach wenigen Monaten wurde er krank.¹⁷⁶ Er unterwies jene zwei Mönche, die sich wie er auch in den Schluchten des Berges fünfzehn Jahre lang der Askese gewidmet hatten und ihm zur Hand gegangen waren, wie sie nach seinem Tod mit seinem Leichnam

¹⁷¹ Ebd. 82f.

¹⁷² Ebd. 91.

¹⁷³ Ebd. 93f.

¹⁷⁴ Ebd. 94f.

¹⁷⁵ Ebd. 96f, 104.

¹⁷⁶ Ebd. 112f.

umgehen sollten.¹⁷⁷ Als er im Alter „nahezu hundertfünf Jahre“¹⁷⁸ starb, bestatteten ihn jene Brüder so, wie er es ihnen aufgetragen hatte. Sie hüllten ihn ein und versenkten seinen Leichnam in der Erde. Niemand weiß, wo er begraben liegt: „Das war das Ende des irdischen Lebens des Antonius, und der Anfang der Askese.“¹⁷⁹

2.1.3 Der hl. Pachomius und das cönobitische Ideal

In der Zeit, als sich das Anachoretentum (anachoretisches Leben in der Vereinzelung; griech. *κατά μόνος*) im nördlichen Teil Ägyptens ausbreitete, entwickelte Pachomius (* um 292/298; † 346) im Süden eine andere Form des Mönchslebens, das Cönobitentum (griech. *κοινός βίος* – das gemeinsame Leben unter einem Dach).¹⁸⁰ Pachomius stammte aus einer koptischen heidnischen Familie, die in der Gegend von Esneh in der oberen Thebais lebte.¹⁸¹ Als 20-jähriger Junge konvertierte er zum Christentum und bereitete sich auf das Mönchsleben in der asketischen Schule des Eremiten Palamon vor.¹⁸² Vor seiner Bekehrung war er als Rekrut angeworben worden. Der Rekrutentransport wurde nilabwärts geleitet und machte in Esneh in der Thebais Halt. Als die dortigen Christen die Rekruten sahen, die sehr grob behandelt wurden, erbarmten sie sich und brachten ihnen Speise und Trank sowie andere Sachen. Das war die erste Begegnung des jungen Pachomius mit den Christen. Dabei erfuhr er von ihrem Glauben und ihrer Barmherzigkeit gegenüber allen Menschen. Nach seiner Entlassung ging Pachomius in die obere Thebais und blieb einige Zeit im Dorf Chenoboskeia (koptisch Schenesit). Dort lernte er das Christentum näher kennen und empfing die Taufe. Daraufhin wollte er aus Liebe zu Gott Mönch werden. Es lebte dort ein strenger Asket namens Palamon, bei dem Pachomius als Schüler und Gefährte längere Zeit wohnte.¹⁸³ 320 rief Pachomius die erste große cönobitische Gemeinschaft ins Leben.¹⁸⁴ Später gründete er für sich in einem verlassenen Dorf, das man Tabenesis (koptisch Tabennisi (Tabennêsi) – Palmen der Isis) nannte, eine kleine Einsiedlerbehausung. Aus ihr entwickelte sich mit der Zeit ein Kloster mit sehr vielen Mönchen. Es folgten danach weitere Gründungen oder Einverleibun-

¹⁷⁷ Ebd. 114f.

¹⁷⁸ Ebd. 112.

¹⁷⁹ Ebd. 116.

¹⁸⁰ Дачкевич, Святий Теодор, 8.

¹⁸¹ Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, 117.

¹⁸² Дачкевич, Святий Теодор, 8.

¹⁸³ Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, 117f.

¹⁸⁴ Дачкевич, Святий Теодор, 8.

gen der schon bestehenden Asketengenossenschaften. In einem anderen verlassenen Dorf erfolgte die älteste Zweigniederlassung. Pachomius verlegte später seinen Sitz dorthin. Schließlich standen unter seiner Oberleitung neun Mönch- und zwei Nonnenklöster. Die leibliche Schwester von Pachomius war die Vorsteherin des ersten Nonnenklosters.¹⁸⁵ Pachomius starb im Jahre 346.¹⁸⁶

Die Grundlage jeder *vita communis* ist die Gemeinsamkeit des Lebensraumes. Und darauf war auch die erste Sorge des Pachomius gerichtet. Er wurde von einer Stimme, die vom Himmel kam, angewiesen, in Tabennêsi ein *Monasterium* zu bauen, weil viele zu ihm kommen würden, um bei ihm Mönch zu werden. Dieses mystische Erlebnis fand statt, als er noch Anachoret unter der Führung des Abbas Palamon war. Dem Auftrag Folge leistend machte sich Pachomius daran, seine Unterkunft zu erweitern, um später alle Ankommenden aufnehmen zu können. Das pachomianische Kloster umfasste in seiner entwickelten Form eine Vielzahl von Häusern, die alle zusammen von einer großen Mauer umgeben waren.¹⁸⁷

Diese Mauer schuf bereits jenen wirksamen Zusammenhalt, kraft dessen viele Bewohner zur Einheit einer echten Lebensgemeinschaft zusammenwuchsen, auch wenn das Kloster noch nicht, wie später bei Basilius oder Benedikt, alle Mönche unter einem Dach vereinte. Wenigstens im Prinzip waren mit der Mauer aber notwendigerweise alle Ansprüche und Probleme der „Klausur“ gegeben. Einem besonders bewährten Mönch war die Bewachung der Pforte anvertraut. Er sollte also dafür sorgen, dass seine Mitbrüder nicht mehr als unbedingt nötig mit der störenden Außenwelt in Kontakt kamen. Unweit der Pforte befand sich die Herberge für die Gäste, für die der Pförtner gemeinsam mit den anderen dafür bestimmten Mönchen verantwortlich war. Da Kandidaten noch nicht in die Gemeinde eingeführt werden durften, mussten sie einige Zeit hier verbringen, deswegen fiel dem Pförtner auch die Rolle eines Novizenmeisters zu.¹⁸⁸

Das Leben hinter der bergenden Mauer ist für den Cönobiten der gebotene Lebensraum. Wer ihn auf eigene Faust verlässt, macht sich strafbar. Egal wohin man gehen muss – sei es zur Kleiderwäsche, zur Arbeit oder zum Begräbnis des verstorbenen Bruders – soll man dies nie alleine tun, sondern stets nur in Begleitung. Auch

¹⁸⁵ Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, 118.

¹⁸⁶ Дачкевич, *Святий Теодор*, 8.

¹⁸⁷ Heinrich Bacht, *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum*, in: K. Suso Frank (Hrg.), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche (= Wege der Forschung 409)*, Darmstadt 1975, 188.

¹⁸⁸ Ebd.

wenn sich ein Mönch im Auftrag des Klosters auf Reisen begibt, soll ihn der vom Vorsteher mitgegebene Begleiter daran erinnern, woher er komme und wohin er gehöre. Dabei will Pachomius die Trennung von der „Welt“ nicht so radikal verstanden wissen, wie es der Mentalität der meisten Anachoreten entsprach.¹⁸⁹

Es ist leicht verständlich, warum Pachomius den Klosterbereich mit einer Mauer umgab. Vermutlich existierten solche Umhegungen bereits bei den asketischen Einzelsiedlungen, wo der Asket etwas Gemüse oder Getreide anpflanzte.¹⁹⁰ Nach einer Erzählung in *Aphthegmata Patrum* nahm der Schüler von Abbas Silvanos eines Tages „Brüder zur Hilfe, legte den Zaun des Gartens um und machte ihn weiter“.¹⁹¹ Als die Brüder dann bemerkten, dass der Abbas damit unzufrieden war, weil das ohne seine Erlaubnis gemacht wurde, „legten sie den Zaun wieder nieder und machten ihn, wie er früher war“.¹⁹²

Mit der Mauer entstand das Kloster (lat. *claustrum* - verschlossener Ort) im eigentlichen Sinn, und damit die Verpflichtung für die Mönche, diesen Bereich ohne Erlaubnis nicht verlassen zu dürfen. Noch wichtiger als diese auf die räumliche Trennung des Klosters von der Welt hin ausgerichteten Bestimmungen sind jene, die dafür sorgen sollen, dass der Geist der Mönche durch den Kontakt mit dem Weltgeist nicht gefährdet wird. So wird mit Nachdruck untersagt, im Kloster etwas davon zu erzählen, was man außerhalb der Klostermauern getan, gesehen oder gehört hat. Auch dürfen keine Informationen zwischen den einzelnen Häusern oder einzelnen Bereichen des Klosters ausgetauscht werden. Durch die eindringliche Betonung der Klausur möchte Pachomius einen Geist echter Zusammengehörigkeit unter den vielen Mönchen fördern. Man trägt nicht nur den gemeinsamen Namen, Tabennesioten, sondern man empfindet sich auch über den Bereich des einzelnen Klosters hinaus als eine große Familie. Durch die zweimal im Jahr abgehaltenen „Generalkapitel“ wird dieser Zusammenhalt der ganzen „Kongregation“ noch mehr gefördert.¹⁹³

Zwar suchte Pachomius durch die umfassende Mauer, welche die Pforte und die verschiedenen Gemeinschaftsräume, wie etwa Kirche, Kollektenraum, Refektorium, Küche, Vorratsraum, umschloss, eine räumliche Annäherung seiner Mönche zu erreichen, gleichwohl behielt er aber doch ein Element bei, das auf seine ursprüngliche Lebensweise als Anachoret hinwies. Jeder seiner Mönche hatte eine eigene Zelle, in

¹⁸⁹ Ebd. 189.

¹⁹⁰ Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, 127.

¹⁹¹ *Apoph. Patr.*, Vers 863, (Miller, 282).

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Bacht, *Antonius und Pachomius*, 190f.

der er dann, wenn ihn die Gemeinschaft nicht beanspruchte, betend und arbeitend verweilte. Allerdings sind diese Zellen nicht als isolierte Bauten zu denken, wie das in den Anachoretenkolonien der Fall war, von denen uns Palladius berichtet. Vielmehr verfügt jedes Haus über mehrere Zellen. Es bildet somit jeweils eine echte Einheit und verhindert, dass die vielen Einzelzellen die Gemeinsamkeit des κοινόβιον aufheben könnten.¹⁹⁴

Wenn die Einheit des Lebensraumes, das *claustrum*, der eine Faktor ist, durch den Pachomius die *vita communis* zu begründen trachtet, so ist die *Gemeinsamkeit des Tisches* das andere Element. Die regelmäßige Tischgemeinschaft hatte eine große Bedeutung für den Übergang von der Anachorese zum Cönobitentum.¹⁹⁵

Folgende zwei Punkte belegen, wie sehr der gemeinsame Tisch ein Wesenstück des neuen Lebensstiles war. Erstens werden an vielen Stellen in der Regel des Pachomius die liturgische Versammlung (lat. *collecta*; die Kollekte bedeutet das Kollektengebet, auch Tagesgebet) und die Tischgemeinschaft in einem Atemzug genannt. Zweitens erscheinen die Belange des gemeinsamen Mahls nachdrücklich in die klösterliche Erziehungsarbeit eingebaut. Dabei soll die Stille auch während des Essens nicht gestört werden. Alle sitzen bei Tisch nach einer festen Rangordnung, die sich nicht nach dem Lebensalter, sondern nach dem Tag der *Profess* richtet. Der Hausobere führt jeweils den Vorsitz. Keiner darf es wagen, vor ihm mit dem Essen zu beginnen. Jeder hat sofort zu gehorchen, wenn der Obere ihm, etwa zur Strafe, befiehlt, den Platz zu wechseln. Es wird ausdrücklich verboten, den anderen beim Essen zuzuschauen. Man soll sowohl unter frommer *Meditation* von der *Collecta* zum Refektorium gehen, als auch meditierend in sein Haus und in seine Zelle zurückkehren.¹⁹⁶

Es wird natürlich auch auf die Selbstzucht im Essen und Trinken Wert gelegt. Bestimmte Speisen, wie Fischbrühe, Fleisch und Wein sind – außer in Krankheitsfällen – nicht gestattet. Dazu gehört auch das Verbot, außerhalb der vorgeschriebenen Zeiten etwas zu sich zu nehmen. Man sieht aus all dem deutlich, welche wichtige Rolle die regelmäßigen gemeinsamen Mahlzeiten in der Lebensweise entsprechend dem cönobitischen Mönchsideal spielten. Ein weiteres Element kommt hinzu, nämlich das gemeinsame Gebet und die gemeinsam gefeierte Liturgie. Die tägliche Gebetsgemeinschaft ist für den von Pachomius entworfenen Lebensstil eine

¹⁹⁴ Ebd. 192f.

¹⁹⁵ Ebd.

¹⁹⁶ Ebd. 195.

Selbstverständlichkeit, während die Anachoretenverbände (die Einsiedlerkolonien) höchstens an den Samstagen und Sonntagen zur gemeinsamen Gebets- und Opferfeier zusammenkamen.¹⁹⁷

Ob Pachomius nur zwei Gebetszeiten am Tag, nämlich in der Frühe und am Abend, kannte, wie sie Cassian noch für den Beginn des 5. Jahrhunderts für die ägyptischen Mönche bezeugte,¹⁹⁸ oder ob man darüber hinaus noch andere ansetzen kann, ist unklar. Versammelte Pachomius seine Mitbrüder um Mitternacht zur liturgischen Gebetsfeier? Gab es neben den von der Gesamtgemeinde gehaltenen Gebetszeiten (*collecta maior*) auch noch die „Kollekten“, die von den einzelnen Hausgemeinschaften gehalten wurden? Wie gestaltete sich die äußere Form der Gottesdienste bei diesen gemeinsamen Gebetszusammenkünften (Anzahl der Gebete, die Weise der Psalmenrezitation, die Feier der Eucharistie u. ä.)?¹⁹⁹

Verlässliche Antworten darauf sind schwer zu geben, da der Biograph nicht unbedingt alle Einzelheiten der Tagesordnung der pachomianischen Klöster zu erwähnen brauchte. Fest steht nur, dass sowohl am Abend wie auch in der Frühe zunächst eine *collecta maior* unter der Teilnahme aller Mitbrüder stattfand, der sich dann eine Gebetszeit in den einzelnen Häusern anschloss. Auf die Frage, ob es in den pachomianischen Klöstern eine mitternächtliche Gebetszeit gab, geben weder die Regel noch die Vita eine eindeutige Antwort.²⁰⁰

Während bei Pachomius jeden Morgen und Abend ein gemeinschaftliches Gebet in der für seine Klöster eigentümlichen Abfolge von *collecta maior* und *collecta domus* stattfand, war der übrige Tag „liturgiefrei“. Das besagt, dass Pachomius für seine Klöster bezüglich der Gebetszeiten einen Modus gewählt hat, der eine Synthese zwischen den anachoretischen und cönobitischen Elementen darstellte.²⁰¹

Die täglichen Gebetszusammenkünfte dienten dazu, den Geist der Gemeinschaft zu pflegen. Die Übung des immerwährenden Gebets, die im strengen Sinn dem anachoretischen Ideal entsprach, ließ für den Tag wie auch für den Zeitraum zwischen der Vesper und der Matutin keinen Raum für eine gemeinsame Gebetsveranstaltung. Wie wir aus mancherlei Zeugnissen wissen, war ja für den Anachoreten die Einführung der kanonischen Horen ein Abweichen von der ursprünglichen Forderung des ununterbrochenen Gebetes, wie sie Pachomius noch von seinem

¹⁹⁷ Ebd. 196.

¹⁹⁸ Vgl. L. Christiani, Jean Cassien. La spiritualité du Désert., Saint Wandrille 1946, I, 87.

¹⁹⁹ Bacht, Antonius und Pachomius, 197.

²⁰⁰ Ebd. 198ff.

²⁰¹ Ebd. 200f.

Lehrmeister Palamon als Gesetz des mönchischen Lebens vernommen hatte. Aus der Art, wie Pachomius die Dinge für seine Mönche regelte, lässt sich ablesen, wie wenig man ihn in Gegensatz zum anachoretischen Ideal stellen darf. Erkennbar ist er darum bemüht, das, was ihm von seiner eigenen anachoretischen Vergangenheit her vertraute Übung war, auch innerhalb seines Cönobiums zu pflegen.²⁰²

Was die Art des gemeinschaftlichen Psalmodierens und Betens angeht, so sind wir bei Pachomius noch weit von dem feierlichen Chorgebet entfernt, wie es uns heute vertraut ist. Die *Collecta* vollzog sich im Wesentlichen so, dass der Reihe nach einer der Mönche, auf einer Stufe stehend, einen Psalm bzw. einen Schrifttext vortrug, während die übrigen in tiefem Schweigen zuhörten. Auf ein Zeichen des Vorbeters hin standen alle auf und nach einer *Metanie* (vom griech. *μετάνοια* – Sinnesänderung, Reue, Buße; in der christlich-orthodoxen Tradition wird so ein Sich-Niederwerfen vor Gott bezeichnet, ähnlich wie in der Römisch-Katholischen Kirche die *Prostratio*) beteten sie jeder für sich mit ausgebreiteten Armen. Einer aus der Klosterleitung fasste dann alles in einem gewissermaßen amtlichen Gebet zusammen. Nur an Sonntagen und während des Opfertages gab es eine abwechselnde Psalmenrezitation. Desgleichen war der Totengottesdienst durch einen feierlichen Psalmenvortrag begleitet.²⁰³

Was die Liturgiefeier angeht, blieb Pachomius bei dem Brauch, wie er sich schon vor ihm im ägyptischen Mönchtum entwickelt hatte. Von einer täglichen Eucharistiefeier ist bei ihm noch nichts zu finden. Nur der Sonntag und der Samstag werden durch die Liturgiefeier ausgezeichnet. Nach dem Tod eines Mönches wird ebenfalls die Eucharistie morgens vor dem Begräbnis gefeiert. Diese Beschränkung der Messfeier auf zwei Wochentage überrascht, da es Hinweise gibt, dass es in den anderen Gegenden des Imperiums zu jener Zeit bereits mehr oder minder täglich eine Opferliturgie gab.²⁰⁴

Solange man keine Priester im eigenen Konvent hatte, bedeutete die Teilnahme am heiligen Opfer, dass man aus dem Kloster in die Kirche des nahen Ortes, also gleichsam in die „Welt“, ziehen musste, falls es nicht gelang, einen Priester ins Kloster einzuladen. Das aber verstieß gegen das Ideal, das von den Mönchen die Abkehr von der Welt verlangte. Zwar gab es später auch unter den Pachomianern Priester,

²⁰² Ebd. 201.

²⁰³ Ebd. 202.

²⁰⁴ Ebd. 202f.

aber das, was bis dahin zur festen Regel geworden war, nämlich nur an zwei Tagen in der Woche die Messe zu feiern, blieb zunächst weiterhin gängige Praxis.²⁰⁵

Die Hinordnung des ganzen klösterlichen Lebens auf das *opus Dei* als Feier der Liturgie kennt Pachomius noch nicht. Wenn ein Mönch einsam in seiner Zelle meditierte, wusste er sich in Christus allen seinen Brüdern und vor allem der himmlischen Kirche verbunden. Die Unterscheidung zwischen privater und öffentlicher Sphäre war noch unbekannt. Eine Absonderung, wie sie dem modernen Subjektivismus entspringt, konnte es für Menschen, denen aus ihrem Glauben heraus die jenseitige Welt Gottes und der Engel ebenso real war wie die diesseitige Sinnenwelt, gar nicht geben.²⁰⁶

Eine nicht unwichtige Rolle in der *vita communis* nach Pachomius spielte die gemeinsame Arbeit. Bei den Pachomianern nimmt die gemeinsame Arbeit einen so betonten Platz ein, dass die Verlockung entstehen könnte, darin sogar das eigentlich Neue und Originelle seiner Gemeinschaft zu sehen. Durch die Arbeitspflicht und vor allem durch die geschickte Arbeitsteilung innerhalb der unterschiedlichen Hausgemeinschaften wurde nicht nur die wirtschaftliche Existenz der großen Klöstergemeinden gesichert, sondern die Mönche gewannen dadurch auch die Möglichkeit zu großzügiger caritativer Tätigkeit, wie wir aus späterer Zeit wissen. Damit wuchs freilich auch die Gefahr der Verweltlichung, der die Pachomianer wie auch ihre Nachfahren im Mittelalter und in der Neuzeit nicht entgangen sind. Nach Pachomius diente die Arbeit ursprünglich nicht nur dem ökonomischen Fortkommen, sie war darüber hinaus vor allem als Faktor des religiös-sittlichen Lebens gedacht: Arbeit und „Meditation“ gingen zusammen. Allerdings konnte es nicht ausbleiben, dass die geschäftige Betriebsamkeit das geistliche Leben belastete. Wahrscheinlich greift Basilius auf schmerzliche Erfahrungen in den Pachomiusklöstern zurück, wenn er von seinen Gemeinschaften jede Tätigkeit und „Industrie“ ausschließt, die mit der Ruhe und Sammlung des Mönchslebens nicht zusammengehen, ferner solche, bei denen die Beschaffung der Rohstoffe und der Absatz der Fertigwaren lange Reisen und störende Begegnungen mit Weltleuten bedingen.²⁰⁷

²⁰⁵ Ebd. 203.

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ Ebd. 204f.

2.1.3.1 Das cönobitische Leben als Einheitlichkeit des Lebens

Neben dieser von Pachomius eingeführten Gemeinsamkeit des Lebens in den Bereichen Wohnung, Tisch, Gebet und Arbeit spielt für ihn auch die Einförmigkeit der Lebensweise eine große Rolle. Sie ist für Pachomius der Grundpfeiler, auf dem seine neue Konzeption des monastischen Lebens ruht.²⁰⁸

Zunächst wird eine Gleichförmigkeit in der Kleidung gefordert. Bereits die Anachoreten trugen eine Art „Standeskleidung“, die sich aus einem Umhang (*melote*), Fellmantel und Gürtel zusammensetzte. Durch die Anlegung des „Mönchsgewandes“ symbolisierten sie den Eintritt ins monastische Leben. Darüber hinaus aber kleidete sich jeder nach eigenem Gutdünken. In den Klöstern des Pachomius dagegen ist alles streng vorgeschrieben. Alle dürfen nur die Kleidungsstücke haben, die von der Regel für alle vorgesehen sind: zwei Tuniken (*lebiton*) und dazu eine dritte, abgenutzte, zum Schlafen und für die Arbeit; ein leinenes *Palliolum* (eine Art Umhang), zwei *Kukullen* (Kapuzen), ein schalähnliches Leinentuch zum Straffen des Gewandes, einen Fellmantel, Sandalen, einen Stab, einen Gürtel.²⁰⁹

Anzahl und Qualität die Kleider sind für alle gleich, ebenso wie die Ausstattung der Zelle. Darüber hinaus darf niemand etwas besitzen. Der Hausobere wird angewiesen, bei den gelegentlichen Kontrollen alles sonstige, was in den Zellen gefunden wird, zu konfiszieren, notfalls auch gegen den Widerstand des Besitzers. Denn die Mönche sahen sich damals bereits verlockt, sich über das Erlaubte hinaus einen Besitz anzuschaffen.²¹⁰

Die Gleichmäßigkeit in der Kleidung geht sogar noch weiter. Gemäß Vorschrift soll man bei verschiedenen Gelegenheiten das entsprechende Kleidungsstück tragen: Mit der Kukulle bedeckt man den Kopf, während man zu Tisch sitzt, aber man lässt den Kopf unbedeckt, während man, etwa auf dem Weg von der Zelle zum Refektorium, meditiert. Der Schulterumhang aus Leinen darf nicht zur Arbeit hinausgenommen werden, ebenso darf man ihn nicht nach der Collecta tragen, wenn man im Kloster umhergeht. Es ist also so etwas wie ein liturgisches Gewand. *Melote*, Kukulle und Gürtel sind dagegen die eigentlichen Mönchsinsignien, deswegen müssen sie im Kloster, bei der Collecta und bei Tisch getragen werden. Sandalen hingegen

²⁰⁸ Ebd. 204.

²⁰⁹ Ebd. 205f.

²¹⁰ Ebd. 205f.

dürfen weder zur Collecta noch bei Tisch benützt werden, und auch nicht, wenn man sich außerhalb des Klosters zum Beten oder zum Essen zusammenfindet.²¹¹

Großen Wert legte Pachomius in gleicher Weise auf die Uniformität der gesamten Lebensweise. Es gibt einen Kanon von Speisen, die den Mönchen erlaubt bzw. verboten sind, der auch für diejenigen gilt, die außerhalb des Klosters auf Reisen oder zu Besuch bei Verwandten sind und von dem nur die Kranken großzügig ausgenommen werden. Der ganze Tagesablauf steht unter einem festen Reglement: Vom Aufstehen in der Nacht, dem Kommen und Gehen zu den gemeinschaftlichen Übungen bis hin zu der Art, wie man sich in die Gebets- und Tischgemeinschaft einzufügen hat, ist alles geregelt.²¹²

In der bedächtigen Beobachtung dieser Tages- und Lebensordnung, von der auch die Obern nicht ausgenommen sind, hat sich für den Pachomianer mehr als in harten Kasteiungen die mönchische Selbstlosigkeit und Demut zu bewähren. Da das cönobitische Lebensideal den Fähigkeiten und Kräften des Durchschnittes angepasst war – es gab keinen Raum für die exzessive Askese vieler Anachoreten – konnte die essentielle Tugend der Demut unter allen Mönchen umso besser gedeihen. Statt die Mönche durch ein Übermaß an Arbeit und Kasteiungen zu belasten, sollten die Oberen darauf achten, dass die Mitbrüder harmonisch miteinander leben, dass sie sich willig den Ältesten unterordnen, indem sie sich ihrem Range entsprechend benehmen und in Demut einander übertreffen.²¹³

Dass das Loslassen von Reichtum und Komfort – die evangelische Armut – in der Pachomiusregel zum monastischen Lebensgesetz gemacht wird, ist nichts, was die Cönobiten von den Anachoreten unterscheidet. Auch die einfache Begründung der Armutsforderung als Freiwerden von der Last des Materiellen sowie die tatsächliche Form der Christusnachfolge hat Pachomius nicht erfunden. Neu ist aber, wenn er die Armutsforderung darüber hinaus aus dem Gesetz der Uniformität herleitet. Dieses Gesetz des klösterlichen Lebens, dem alle sich unterstellt haben, soll den Ausschlag geben und nicht der asketische Eifer als solcher. Deshalb darf der einzelne Mitbruder auch nicht das Bessere hergeben, um Geringeres dagegen einzutauschen, weil es eine Störung der Uniformität bedeuten würde. Natürlich liefen die Oberen, die auch nur Menschen mit all ihren Schwächen waren, Gefahr, kraft der ihnen zustehenden Verfügungsgewalt über die Dinge des Klosters die geforderte Uniformität zu

²¹¹ Ebd. 206f.

²¹² Ebd. 207.

²¹³ Ebd. 208.

durchbrechen und mehr für sich zu beanspruchen, als erlaubt. Umso eindringlicher legt Pachomius Wert darauf, durch sein eigenes Beispiel absoluter Anspruchslosigkeit den rechten Weg zu zeigen, bis in die Tage der Krankheit hinein, die zu seinem Tode führen sollte.²¹⁴

Pachomius hat mit großem Scharfsinn die entscheidende Bedeutsamkeit der Uniformität des Lebens für die Sicherung des klösterlichen Gemeinschaftslebens und für die Überwindung des für jede Kommunität so gefährlichen Egoismus erkannt. Wenn ihm seither fast alle Ordensstifter darin gefolgt sind, dann belegt das nur, wie durchdacht er das Zusammenleben innerhalb einer monastischen Gemeinschaft regelte.²¹⁵

2.1.3.2 Das cönobitische Leben als das Leben nach der Regel

Die fürwahr geschichtsmächtige Tat des Pachomius ist die Abfassung der Regel, die seinem Werk jene Strahlkraft gibt, welche uns aus der Geschichte des Mönchtums in Ost und West entgegentritt. Schon die Zeitgenossen waren von dieser Regelabfassung tief beeindruckt. Die Menschen jener Zeit glaubten, dass hinter dieser ersten monastischen Gesetzgebung eine besondere göttliche Führung stehen müsse. Dabei kann man annehmen, dass in den Kreisen der Pachomianer die Legende von dem übernatürlichen Ursprung ihrer Regel auch deshalb fleißig verbreitet wurde, um ihrem Institut gegenüber dem doch auch weiterhin mächtig blühenden Anachoretentum, das durch die Autorität so angesehener Mönchsväter wie Antonius, Ammun und anderer gedeckt war, die notwendige Legitimation zu sichern. Pachomius befand sich offensichtlich im Besitz hoher Charismen. Das erleichterte natürlich die Verbreitung dieser Legende. In seiner Regel wird das in der Hl. Schrift niedergelegte Lebensgesetz greifbar. Die Worte, mit denen einst Antonius eine Unterweisung an eine Schar von Mönchen begann, hätte auch Pachomius sich zu eigen machen können, da er selbst ausdrücklich betont hat, seine Regel aus der Hl. Schrift gezogen zu haben:²¹⁶ „Die Heilige Schrift ist zwar ausreichend für die religiöse Unterweisung; es ist aber gut, daß wir uns gegenseitig im Glauben anspornen und uns in Gesprächen darüber wie mit Balsam anregen.“²¹⁷ In der koptischen Vita findet man tatsächlich Stellen, die aus der Apostelgeschichte (Apg 2,44f.; 4,32f.) stammen können.²¹⁸

²¹⁴ Ebd. 209.

²¹⁵ Ebd. 210.

²¹⁶ Ebd. 210-212.

²¹⁷ Ath., v. Anton. (Gottfried / Przybyla, 42).

²¹⁸ Bacht, Antonius und Pachomius, 213.

Wenn wir von dem gemeinsamen Leben (*κοινός βίος*) als regelgebundenem Leben sprechen, dann zeigt sich aber noch ein anderes Element als sehr wichtig, das für den Geist des von Pachomius grundgelegten Cönobitentums maßgebend ist, und zwar die Rolle des monastischen Gehorsams. Auf den ersten Blick mag es den Eindruck haben, als unterscheide sich das cönobitische Leben in dieser Hinsicht nicht vom anachoretischen Leben, soweit dieses, wie es zumeist der Fall war, in der Gemeinschaft von einem Abba und einem oder mehreren Jüngern zusammen gelebt wurde. Dennoch liegen hier grundlegende Unterschiede, die zum Verständnis der Besonderheit des neuen Lebensstiles, den Pachomius gegründet hat, von weitreichender Bedeutung sind. Ein Unterschied ist, dass durch die Regel das ganze Leben des Mönches von früh bis spät unter das Gesetz des Gehorsams gestellt wird. Dadurch gerät die Übung des Gehorsams zur charakteristischen Tugend des Cönobiten.²¹⁹

Der Gehorsam ist die konkrete Form, in welcher der Cönobit die Demut trainiert. Das ist jene Tugend, in welcher der Christ dem eigenen Ich abstirbt, um mehr und mehr aus dem Geiste Christi zu leben. Für den Cönobiten wird die Gehorsamsübung so zur charakteristischen Tugend, die den Zusammenhalt und Einklang einer so großen Mönchsgemeinde garantiert.²²⁰

Der Unterschied zwischen der anachoretischen und cönobitischen Gehorsamsleistung ist aber nicht nur quantitativ zu sehen. Er reicht viel tiefer. Die Bindung an die Weisungen des Abbas ist für den Anachoreten nur vorübergehend. Eines Tages wird der Jünger selbst Abba, der nun seinerseits Jünger um sich sammelt, denen er charismatisch das Wort verkündet. Das ist das Ziel. Für den Cönobiten dagegen ist der Gehorsam Lebensgesetz, das ihn nicht mehr freigibt, da es das wesentliche Element der *vita communis* ist. Der Obere selbst ist davon nicht ausgenommen, weil auch ihn die gemeinsame Regel verpflichtet. Er legt sie aus und ist ihr Diener, nicht ihr Herr.²²¹

Gewiss steht Pachomius mit seiner Auffassung von Gehorsam insofern in der anachoretischen Tradition, als er im Gehorchen vor allem eine asketische Leistung sieht, ein Mittel, um zu jener Verleugnung des eigenen Willens zu gelangen, um die es im Mönchtum auf der Suche nach Gott geht. Dieser asketische Aspekt ist im Cönobitentum aber nicht mehr allein maßgebend. Der Gehorsam wird innerhalb

²¹⁹ Ebd. 214.

²²⁰ Ebd. 215.

²²¹ Ebd. 215f.

einer Gemeinschaft geübt, die als solche ihr Ziel und ihr Gesetz hat. Er muss von daher auch seine besondere Prägung bekommen.²²²

Befehl und Gehorsam müssen dem Gemeinwohl dienen, deswegen sollen sie entsprechend beschaffen sein. Jene „Meisterschaftsstücke“, welche aus der Welt der Anachoreten überliefert sind, können hier nur beschränkt Raum gewinnen. Zwar soll der Untergebene seinen Eigenwillen überwinden, aber auch dem Befehlenden wird eingeschärft, die Gehorsamskraft der Untergebenen nicht zu überfordern. Also sind die Untergebenen ihren Vorgesetzten keineswegs auf Gedeih und Verderb überlassen oder zum stummen Sklavengehorsam verurteilt. Im Gegenteil, die Regel sieht eigene Kommissionen von „heiligen und gottesfürchtigen Männern“ vor, deren Zahl zwischen 5 und 20 liegt, welche über nachlässige Obere, die sich ihrer Untergebenen nicht liebevoll annehmen, Gericht zu halten haben.²²³

Obwohl nach dem Willen des Pachomius und seiner Nachfolger die monarchische Stellung des Klosterabtes und vor allem des Generalabtes unterstrichen wird, fehlt doch nicht der Einbau eines kraftvollen „demokratischen“ Gegenwichtes, das die Überforderung der Gehorsamwilligkeit der einzelnen zu verhindern hat. Die eigentliche Neuerung der pachomianischen Gemeinschaft besteht in der Idee und Praxis des religiösen Gehorsams, wodurch Pachomius die naturhafte Beschaffenheit und Unabhängigkeit der Anachoreten mit all den Gefahren, die aus dieser Ungebundenheit resultieren können, gezähmt hat.²²⁴

2.1.3.3 Das cönobitische Leben als „gewöhnliches“ Leben

Obwohl Pachomius sein Leben, was das Fasten, Wachen und ähnliche asketische Übungen angeht, sehr rigide führte, was seinerseits die strenge Schule Meister Palamons verrät, so ist er aber doch weit davon entfernt, seinen Mönchen gleiches zuzumuten. Eine wesentliche Erleichterung gegenüber den Gepflogenheiten der Anachoreten stellten die Mahlzeiten zweimal am Tag dar. Auch besteht Pachomius darauf, dass gekochte Speisen auf den Tisch kommen, was bei Anachoreten nicht der Fall war. Zudem ist er darauf bedacht, dass seine Mönche nicht durch ein Übermaß an Arbeit erdrückt werden. Wer nach harter Arbeit auf dem Feld und von der Hitze erschöpft heimkommt, soll nicht verpflichtet werden, an der Vesper teilzunehmen. Ebenso findet die Regel mancherlei Erleichterungen, die eine ausdrückliche

²²² Ebd. 216f.

²²³ Ebd. 217.

²²⁴ Ebd.

Änderung gegenüber den Lebensgewohnheiten der Anachoreten darstellen, wie aus den Bestimmungen etwa über den Besuch bei den Verwandten, über die Nahrungsmittel, welche die Besucher einem Mönch mitbringen, hervorgeht, oder aus dem Hinweis, dass man denen, die die Datteln ernten, an Ort und Stelle einige Früchte geben soll. Zwar sieht Pachomius es gern, wenn die Einzelnen sich freiwillig Abtötungen auferlegen, aber er warnt ebenso nachdrücklich vor allem Übermaß. Für unsere Vorstellungen war sicherlich der Lebensstandart, wie ihn die Regel vorsah, mehr als primitiv, aber man darf ihn eben nicht mit unseren Maßstäben messen, sondern muss ihn mit dem vergleichen, was in damaliger Zeit üblich war. Pachomius hat wohl die Kräfte der einzelnen Mitbrüder keineswegs überfordert. Statt wie manche Anachoreten von Schmutz starrende Gewänder zu tragen, wuschen seine Mönche regelmäßig ihre Kleidung. Es war den Mönchen auch gestattet, abends nach der Arbeit die Hände zu salben.²²⁵

2.1.3.4 Die Beweggründe bei der Entwicklung des cönobitischen Ideals

In den oberen Abschnitten wurde das von Pachomius neu entworfene Mönchsideal in seinen wichtigsten Zügen dargestellt. Welche Motive aber führten zu dieser Neuerung? Es geht nicht um die Gründe für das monastische Leben im Allgemeinen, sondern um die Begründung des spezifisch cönobitischen Lebensstils, wobei allerdings gleich anzumerken ist, dass diese sich naturgemäß im Rahmen jener allgemeineren Motive entfaltet haben.²²⁶

Zweifelsohne bildete die kollektivistische Wirtschaftsordnung, durch welche die Cönobiten von der Sorge um den täglichen Lebensunterhalt, wie sie auf den Anachoreten ruhte, befreit wurden, einen bedeutsamen Antrieb im pachomianischen Entwurf. In seinem Institut sind die wirtschaftliche Erzeugung und der wirtschaftliche Verbrauch Angelegenheiten nicht mehr des einzelnen, sondern der Gemeinschaft, auf der Grundlage der religiös begründeten völligen Besitzlosigkeit des einzelnen. Die Erstellung eines solchen Produktionsapparates war nicht das eigentliche Ziel des Pachomius. Die Vita zeigt an verschiedenen Stellen, wie wenig dem Heiligen an dem wirtschaftlichen Ertrag bzw. Profit lag. So sehr er auf der gewissenhaften Erfüllung des Arbeitspensums, das ein jeder zu erfüllen hatte, bestand und die Oberen zu genauer Buchführung und Rechenschaftsabgabe verpflichtete, so nachdrücklich wollte er doch auch Arbeit und Produktion im Lichte des religiösen Ideals gesehen

²²⁵ Ebd. 219f.

²²⁶ Ebd. 221.

wissen. Ohne Zweifel sorgte sich der Mönchsvater vornehmlich um das Heil der ihm anvertrauten Seelen. Er nahm seinen Mönchen die Sorgen um die wirtschaftlichen Angelegenheiten, die Erwerbung des Arbeitsmaterials und den Verkauf der fertigen Waren ab, damit sie ihre Gedanken ganz und gar nur auf die himmlischen Dinge richten konnten.²²⁷

Noch wichtiger war es für Pachomius, durch die cönobitische Lebensart die vielen, die damals vom Mönchsideal angezogen wurden, vor den sicheren Gefahren der unvorbereitet übernommenen Anachorese zu schützen. Es ist nicht so, dass er das Vorbild eremitischen Lebens, wie es Antonius und sein eigener Meister Palamon verkörperten, generell abgelehnt hätte, etwa gar deshalb, weil der Einsiedler sich von der christlichen Gemeinschaft isoliere. Denn dazu lebte er zu intensiv in der christlichen Glaubenswelt, als dass er nicht um jene unabdingbare Gemeinschaft aller in Christus sich Mühenden gewusst hätte. Man darf auch nicht übersehen, dass die Trennung von der Umwelt auch bei Antonius nicht so radikal ist, wie man es manchmal darstellt.²²⁸ Er befindet sich nach seiner „Initiation“ fast immer in Kontakt nicht nur mit den Bittstellern, die von allen Seiten zu ihm strömen, sondern vor allem mit einer schnell wechselnden Jüngerschaft.²²⁹

Pachomius unterschätzt ebenso wenig die Gefahren des Anachoretentums. Im Gegenteil, es gibt eindeutige Belege, die eine betont kritische Distanz des Pachomius gegenüber der Anachorese bekunden. Es fehlt jeder Hinweis darauf, dass Pachomius das cönobitische Leben als eine Art der Vorstufe und Vorschule zur Anachorese betrachtet hatte. Man findet keinen Fall, wo Pachomius einen seiner Mönche aus dem Cönobium in die Anachorese deshalb entlassen hätte, weil er nun für das höhere Ideal reif sei. Wenn er jemand – nicht nur sprichwörtlich – in die Wüste schickt, so handelt es sich dabei nur um solche Menschen, die durch ihr sündhaftes Vorleben für das Kommunitätsleben untragbar waren.²³⁰

Das cönobitische Leben als Hilfe auf dem Weg zur Vollkommenheit soll den Mönchen nach seiner Überzeugung nicht nur bei der Entlastung von der Sorge um das tägliche Brot dienen, die ja auch ihre Rückwirkungen auf das „geistliche Leben“ haben konnte. Es ist mehr die Sicherung des guten Wollens gegen den eigenen Wankelmut, da der Cönobit durch die Weisung der Regel, die Wachsamkeit der Vorsteher

²²⁷ Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, 122f.

²²⁸ Bacht, *Antonius und Pachomius*, 222.

²²⁹ Vgl. Ath., *v. Anton.* (Gottfried / Przybyla, 78).

²³⁰ Bacht, *Antonius und Pachomius*, 223.

und das Beispiel der Brüder immer wieder aufgerüttelt wird. Zusätzlich ist es die Sicherung gegen die überall lauernenden Selbsttäuschungen und die Betörungen durch den bösen Feind, denen der Einsiedler, der ohne geregelte Führung dahinlebt, ausgesetzt ist. Ferner ist es die Ermöglichung steter Selbstverleugnung und Selbstentsagung, die in der andauernden Gehorsamsübung liegt, wie auch die Ermöglichung der tätigen Nächstenliebe, die für den Anachoreten viel schwieriger zu leben war. Und darin liegt wohl der entscheidende Gedanke, dass all das im Cönobium nicht nur den einzelnen „Helden“, sondern auch einem durchschnittlichen Mönch möglich gemacht wird, sofern es diesem nicht an gutem Willen fehlt. Es ging Pachomius um die geistliche Hilfe für die vielen Mitbrüder, deshalb hat er den Weg des Cönobiums gewählt.²³¹

Pachomius war demzufolge kein Revolutionär. Sicher hat er einen neuen Weg beschritten, der sich in vielem von dem der Anachoreten unterschied. Sehr auffällig ist auch, wie viele Elemente er aus dem anachoretischen Ideal noch beibehielt, schon deshalb, weil er seine eigene anachoretische Vergangenheit nicht einfach hinter sich lassen konnte. Das cönobitische Ideal des Pachomius basiert in gewisser Hinsicht auf dem anachoretischen Ideal des Antonius. Es ist nicht einer Revolution, sondern einer Evolution entsprungen.²³²

²³¹ Ebd. 224.

²³² Ebd. 228.

3 Das ägyptische Mönchtum

Nachdem im vorherigen Kapitel zwei bedeutendste Gestalten aus der Zeit der Anfänge des christlichen Mönchtums dargestellt wurden, soll im Folgenden näher auf das Mönchtum in Ägypten eingegangen werden. Untersucht werden die Geschichte, die Lebensweise der Mönche, das Gebet und die Arbeit, die Architektur und die Begräbnisrituale.

3.1 Die Geschichte der Entstehung

Im 4. und 5. Jahrhundert, also in der ältesten Epoche des christlichen Mönchtums, wird von den so genannten „Wüsten“ – die Sketis (benannt nach einer in der Nähe gelegenen Ortschaft „Schiit“, griech. Σκήτις²³³), Nitria und die Kellien („Zellen“, griech. κελλίον, pl. τα κελλία)²³⁴ – der bedeutendste Komplex christlichen Mönchtums gebildet. Diese Mönchssiedlungen liegen in der libyschen Wüste südlich bzw. südöstlich des Maiutsees. Die Sketis, das heutige Wādī Natrūn, wo es noch vier koptische Klöster gibt, liegt am südlichsten Rand, nördlich der Sketis befindet sich die Kellia und noch weiter nördlich Nitria²³⁵. Das alte Nitria befand sich im Delta, etwa 15 km südlich von Da-manhur, in der Nähe des heutigen Dorfes al-Barnūḡī (im Gebiet des Tall al-Barnūḡī²³⁶), dessen Name in Pernudj weiterlebt. Es wurde von den Kopten so getauft. Die Griechen und die Lateiner gaben ihm den Namen Nitria.²³⁷

Die Lage der Kellien war lange ungewiss. Sie wurden erst 1964 wieder entdeckt. Dabei stellte sich heraus, dass sich die Ruinen der mehr als 1500 Eremitagen, von denen noch etwa 900 zu Beginn der archäologischen Untersuchungen unversehrt

²³³ Grossmann, Christliche Architektur in Ägypten, 247.

²³⁴ Ebd. 259.

²³⁵ Krause, Das Mönchtum in Ägypten, 153.

²³⁶ Grossmann, Christliche Architektur in Ägypten, 247.

²³⁷ Guillaumont, An den Wurzeln des christlichen Mönchtums, 11.

waren, über ein weites Gebiet erstrecken: in Ost-West Richtung in einer Länge von 12 Kilometern und in Nord-Süd Richtung in einer Breite von 3 Kilometern.²³⁸ Man vermutet, dass sich die Kellien zwischen Nitria und der Sketis befinden, etwa 18 km südlich von Nitria, am Eingang zur libyschen Wüste, zwei oder drei Kilometer südlich des heutigen Kanals Nubariya. Aus den literarischen Quellen ist bekannt, dass das monastische Leben in der Sketis von Makarius dem Ägypter um 330 begründet wurde und das in Nitrien einige Jahre früher (etwa um 325) von Ammun.²³⁹ Obwohl die Beziehungen zwischen den Bewohnern der drei Wüsten generell immer relativ eng waren, gab es zwischen den Kellien und Nitria doch ganz besondere Beziehungen.

Aufgrund der literarischen Berichte, vor allem in den *Apophthegmata Patrum* (Weisungen, Sprüche der Väter), kann man das Leben der Eremiten bis zum 5. Jahrhundert gut nachvollziehen²⁴⁰. Im selben Werk findet man einen Gründungsbericht über die Kellien: Demnach besuchte der „Vater der Mönche“, wie man den hl. Antonius auch nannte, einmal Ammun in Nitria. Und der sagte ihm, dass die Zahl der Mönche, die sich in seiner Nähe versammelt hatten, so zahlreich geworden seien, dass einige von ihnen dort nicht mehr die notwendige Sammlung finden könnten. Diese Mönche dächten daran, sich Zellen in Richtung Wüste zu bauen, weil im Norden das Dorf, im Osten und Westen aber das bestellte Land sich befand. Die einzige Möglichkeit für die Mönche, um ihre Zellen zu bauen, lag im Süden, aber wo genau sie bauen sollten, in welcher Entfernung von Nitria, wussten sie noch nicht. Um dieses Problem zu lösen, brachen Antonius und Ammun in die Wüste auf. Bei Sonnenuntergang hielten sie an, und Antonius machte den Vorschlag, hier die neuen Zellen zu errichten. Sie waren ungefähr 18 km von Nitria entfernt. Diese Entfernung fand Antonius sehr angemessen: Die Mönche könnten dort genügend Einsamkeit vorfinden, und sie würden sich trotzdem nach den Mahlzeiten, wie es Brauch war, bei gegenseitigen Besuchen mit den Brüdern von Nitria austauschen können. Für die Mönche dieser Wüste, die in einer Halb-Anachorese lebten, waren diese zwei Erfordernisse, also das Alleinsein und die Möglichkeit des Sich-Austauschen-Könnens, sehr wichtig. Dieses Gleichgewicht zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft war wesentlich für das Mönchsleben der Kellien.²⁴¹

²³⁸ Krause, *Das Mönchtum in Ägypten*, 154.

²³⁹ Guillaumont, *An den Wurzeln des christlichen Mönchtums*, 11; Krause, *Das Mönchtum in Ägypten*, 153.

²⁴⁰ Guillaumont, *An den Wurzeln des christlichen Mönchtums*, 11f.

²⁴¹ Vgl. *Apoph. Patr.*, Vers 34 (Miller, 23).

Aus der *Vita Antonii* können wir den Zeitpunkt dieser Gründung ermitteln, da wir wissen, dass Antonius zweimal seine Einsiedelei nahe dem Roten Meer verließ, um sich nach Alexandrien zu begeben.²⁴² Der erwähnte Besuch bei Ammun fiel wahrscheinlich in die Zeit der Reise, die Antonius im Juli 338 nach Alexandrien unternahm, um sich an die Seite des Patriarchen Athanasius nach dessen Rückkehr aus dem Exil zu stellen.²⁴³

In der Alten Kirche herrschte eine generelle Tendenz vor, das ganze Mönchtum dem Patronat des hl. Antonius zu unterstellen, nicht nur in Ägypten, sondern auch in Palästina und sogar in Mesopotamien. In vielen Legenden, die denen ähnlich sind, die den apostolischen Ursprung vieler Kirchen bestärken sollten, tritt Antonius als Gründer des Mönchtums hervor. Das kann aber nicht stimmen, denn es lässt sich nur sagen, dass der hl. Antonius mit dem Mönchtum der sketischen und nitrischen Wüsten in Verbindung stand. Die Beziehung zwischen Antonius und Makarius, wie sie in koptischen Quellen aufscheint, dürfte ebenfalls übertrieben sein, auch wenn es sie tatsächlich gab. Für die Beziehung zwischen Antonius und Ammun gibt es gesicherte Beweise. Deswegen darf der Bericht von der Gründung der Kellien als historisch gesichert gelten. Der Anachoretismus der Kellien wie auch der von Nitria und der Sketis zeigt im Übrigen ganz den Typus, der für Antonius charakteristisch ist.²⁴⁴

Tatsache ist des Weiteren, dass die Kellien von Ammun gegründet wurden. Sie sollten eine Art Anhängsel von Nitria sein, wo die Mönche ein Leben in größerer Einsamkeit und Sammlung führen konnten. Selbstverständlich hielt man aber die Beziehung zu den Brüdern in der Wüste aufrecht. Für gewöhnlich führten angehende Mönche zuerst in Nitria ein Leben in Gemeinschaft. Vergleichbar mit einem Noviziat dauerte es ein oder zwei Jahre. Danach ging man als Einsiedler in die Kellien.²⁴⁵

Die Anordnung der Zellen dort erklärt das Bedürfnis nach Einsamkeit, nach Sammlung, das am Ursprung der Gründung stand. Die Mönche gingen dorthin, um die Mönchshäuser und das enge Zusammenleben in Nitria zu verlassen. Dementsprechend war die Wüste von Einzelzellen (Kellien) übersät. Der Abstand zwischen den Zellen und ihre Vielzahl brachten es mit sich, dass sich die Anlage sehr früh riesig ausdehnte. Im Jahr 490 gab es in den Kellien ungefähr 600 Mönche. Die Zellen in den Kellien lagen soweit auseinander, dass sich die einzelnen Mönche

²⁴² Ath., v. Anton. (Gottfried / Przybyla, 71, 94).

²⁴³ Guillaumont, An den Wurzeln des christlichen Mönchtums, 12.

²⁴⁴ Ebd. 13.

²⁴⁵ Ebd.

weder sehen noch hören konnten. Die Hügellandschaft in der Wüste erleichterte die Vorgaben. Von Jahr zu Jahr stieg die Anzahl der Mönche. Neuankömmlinge mussten sich aus Platzmangel zuweilen sehr weit in die Wüste vorwagen. Im Zentrum der Anlage befand sich wahrscheinlich die Kirche. Einige der Mönche wohnten bis zu sechs Kilometer von ihr entfernt. Der ganze Komplex bildete gleichsam eine monastische Stadt.²⁴⁶

Anhand von literarischen Dokumenten kann man eine Vorstellung davon bekommen, wie die Zellen im 4. Jahrhundert und Anfang des 5. Jahrhunderts aussahen. Bei den einzelnen Zellen gab es gewisse Unterschiede. Über die Zelle des Ammonios und die des Evagrius liegen in der *Historia monachorum* bzw. in der koptischen Rezension der *Historia Lausiaca* nähere Angaben vor.²⁴⁷

Eine Zelle befand sich demnach in einem abgeschlossenen Hof, der von einer Mauer begrenzt war. Ein Brunnen lieferte Trinkwasser. Grabungen haben tatsächlich die Existenz von kleinen Gärten aufgedeckt. Diese lieferten den Mönchen Gemüse und Salate, die ihre karge Kost bereicherten. Der Hof hatte eine ziemlich große Ausdehnung. In ihm konnte der Mönch herumgehen, ohne die Eremitage zu verlassen. Es ist bekannt, dass Evagrius das zu tun pflegte, wenn er den Schlaf vertreiben wollte.²⁴⁸

Die Teile der Zelle, bei denen die größte Haltbarkeit erforderlich war, wurden mit gebrannten Backsteinen gebaut. Nichtgebrannte Backsteine benutzte man für alles andere. Sie wurden dort in der Gegend hergestellt. Die Mischung aus Sand und Ton konnte man als Ablagerung in den tieferen Teilen des Bodens finden. Die Zelle wurde in einem Tag fertiggestellt, weil man sie nur dann baute, wenn ein neuer Bruder kam. Dann halfen alle dabei mit. Die einen brachten die Backsteine, die anderen das notwendige Wasser. Außen sahen die Zellen aus wie Hütten, die unzureichend vor der drückenden Hitze und der Luftfeuchtigkeit zu schützen vermochten. Das Dach bestand wohl auch aus Backsteinen, die in der Form einer Spitztonne angeordnet waren, wie Grabungsergebnisse nahelegen. Fenster sorgten für Helligkeit, und eine Tür, die mit einem Schloss versehen war, für die Möglichkeit, abschließen zu können.²⁴⁹

Innen bestand die Zelle sicher zumindest aus zwei Räumen. Zwar gibt es keine stichhaltige Quelle hierüber, was die Kellien betrifft, aber man weiß trotzdem, dass

²⁴⁶ Ebd.

²⁴⁷ Siehe ebd. 14.

²⁴⁸ Ebd.

²⁴⁹ Ebd. 15.

die erste Zellen, die Ammun in Nitria („et sibi fecit duos celallarum tholos“²⁵⁰) und Makarius in der Sketis bauten, zwei Räume umfasste. Der Raum, der sich östlich befand, diente Makarius als Oratorium. Das entspricht dem, was bei den Christen in der Antike allgemein üblich war. Ein Raum in ihren Häusern wurde für das nach Osten hin ausgerichtete Gebet reserviert. Die östliche Wand in diesem Raum wurde meistens mit einem Kreuz markiert. Jede Eremitage hatte ein Oratorium mit Nische, die in die östliche Mauer eingebaut war. Als Symbol für Osten, jener Himmelsrichtung also, in der die Sonne aufgeht, und aus der man die Wiederkunft Christi erwartete, diente ein Kreuz, das Glorienkreuz der Parusie. Einmal wurde dieses Kreuz sogar kombiniert mit dem Erhöhten Christus gefunden.²⁵¹ Nicht nur Ausgrabungen bezeugen, dass sich die Mönche beim Gebet nach Osten zu wenden pflegten, auch Texte belegen diese Praxis, insbesondere jene, die von Abbas Arsenius in der Sketis handeln.²⁵²

Die Zelle konnte außer den erwähnten beiden Räumen noch andere enthalten, vor allem einen Vorratsraum und auch ein Zimmer für den Schüler, der zuweilen bei seinem geistlichen Vater wohnte. Anscheinend nahm die Anzahl der Räume im Laufe der Zeit immer mehr zu. Bei den Ausgrabungen stellte man fest, dass die Eremitagen bis zu acht Räume hatten.²⁵³

Mobiliar und Ausstattung der Zelle waren ziemlich dürftig. Es ist zuweilen die Rede davon, dass man in der Zelle einen Tisch aufstellte (*trapeza*, griech. *τράπεζα* – Vierfuß, Tisch), aber kein Text behauptet, dass es sich dabei um einen Tisch aus Holz gehandelt haben könnte. Aller Wahrscheinlichkeit nach handelte es sich dabei eher um eine einfache, auf dem Boden gelegte Matte. Ein Schilfrohrbündel, genannt *embrimia*, was nichts anders als das koptische Wort „*emrom*“ ist, diente als Kopfkissen, aber auch als Sitz²⁵⁴. Auf ihm hockend konnte der Mönch sein bis zu zehn Stunden andauerndes Gebet verrichten.²⁵⁵ Ein Bett gab es selten. Bei Ausgrabungen wurde bislang erst ein einziges gefunden. Es war aus Backstein angefertigt worden und relativ komfortabel. Wahrscheinlich lag der Mönch, der diese Zelle bewohnte, krank

²⁵⁰ Pall., h. Laus. VIII (PG 34, 1023A).

²⁵¹ Guillaumont, An den Wurzeln des christlichen Mönchtums, 15f.

²⁵² Apoph. Patr., Vers 68 (Miller, 32).

²⁵³ Guillaumont, An den Wurzeln des christlichen Mönchtums, 16.

²⁵⁴ Ebd.

²⁵⁵ Demetrias von Nagel, PURITAS CORDIS – Reinheit des Herzens. Sinn und Ziel einer Mönchsübung nach den Schriften des Johannes Kassian, in: Günter Stachel (Hrg.), Munen musō. Ungegenständliche Meditation (Festschrift für Pater Hugo M. Enomya-Lassale SJ zum 80. Geburtstag), Mainz 1978, 140.

darnieder, weil in den Texten nur für den Krankheitsfall ein Bett erwähnt wird. Dieses Bett konnte eine Liege aus Pflanzen sein, oder auch eine im Boden ausgehobene Mulde. Wie ungewöhnlich es war, dass ein Bett in einer Zelle vorhanden war, zeigt uns folgendes Apophthegma:²⁵⁶ Ein Mönch, der lange in einer Zelle lebte, in der es ein Bett gab, hatte es bis zu dem Tag, an dem ihn einer darauf aufmerksam machte, gar nicht bemerkt.²⁵⁷

In der Regel schiefen die Mönche entweder auf der Erde ausgestreckt, oder – was oft erwähnt wird – auf einer Matte sitzend, an die Wand gelehnt, die lange den Abdruck des Körpers bewahrte. Der Schlaf war übrigens nie sehr lang.²⁵⁸

Andere Gegenstände in der Zelle wurden für die Mahlzeiten und für die Arbeit gebraucht. Es gab nur eine Mahlzeit am Tag, und zwar um die neunte Stunde (15 Uhr nachmittags). Wurde gefastet, konnte dies auch aufgeschoben werden oder ganz entfallen. Ernährungsgrundlage war Brot, das mit Salz und Öl angemacht war. Die Mönche in den Kellien bekamen ihr Brot von Nitria, wo es Bäckereien gab. Dabei handelte es sich um trockene Fladen, die lang aufbewahrt werden konnten ohne zu verderben. Viele Mönche in den Kellien ernährten sich einzig von der bitteren Zichorie (*pikrides*, griech. *πικράς, πικρίς, πικρίδιος*), die noch heute in der Wüste wild wächst und die angebaut werden konnte. Nur Kranke durften ein gekochtes Gericht zu sich nehmen, so wie es Evagrius am Ende seines Lebens tat. Er hatte einen kranken Magen und aß nur noch gekochtes Gemüse. Auch wenn man Gäste hatte, bereitete man ein gekochtes Gericht zu, nämlich Brei mit Mehl oder Linsen. Diese Art von Mahlzeit verlangte nicht viel Gerät. Außer einem Topf, der gelegentlich auch als Kopfunterlage diente, wird ein Teller erwähnt, eine Art Brettchen, und auch ein Gefäß für das Wasser, das man mit Maß trinken sollte, wenn man keine nächtlichen Alpträume haben wollte.²⁵⁹

Ein anderes Gefäß in Gestalt eines großen Tonkruges, in den man das Schilfrohr oder Palmfasern zum Einweichen hineintat, um diese dann flechten zu können, hatte der Mönch für die Arbeit. Dieser Arbeit, nämlich der Flechtarbeit, widmete sich der größte Teil der Mönche der Kellien wie auch der Sketis. Zum Beginn machte man ein Flechtband, dessen Ende man an der Wand befestigte. Dann gab man den Körben in verschiedener Größe die gewünschte Form, indem man sie mit Hilfe einer Nadel

²⁵⁶ Guillaumont, An den Wurzeln des christlichen Mönchtums, 16.

²⁵⁷ Apoph. Patr., Vers 83* (Miller, 40).

²⁵⁸ Guillaumont, An den Wurzeln des christlichen Mönchtums, 16.

²⁵⁹ Ebd. 17.

zusammennähte. Schließlich wurden die „Ohren“, das heißt die Henkel, an ihren Platz gesetzt.²⁶⁰

Mehrere Texte bezeugen, dass die Mönche in den Kellien und in der Sketis auch an den Erntearbeiten teilnahmen. Es war eine Saisonarbeit, zu der sie sich in Gruppen zusammenfanden. Auf diese Weise bestand die Möglichkeit, bei den Bäckereien von Nitrien das benötigte Korn zu kaufen.²⁶¹

Die meisten Mönche konnten nicht schreiben, einige aber wurden als Kopisten berühmt. Der bekannteste von ihnen war Evagrius. In den Zellen fand man bisweilen die so genannten *thuridia* (griech. *θυρίς* sing.; *θυρίδος* pl.). Diese blinden Fenster oder Regale zeigten verschiedene Formen und Größen, je nach dem, was man hier aufbewahren wollte: Bücher, Papyrusrollen oder sonstige Gegenstände. Eine größere Zahl dieser Nischen fand man bei den Ausgrabungen in den Klöstern der Kellien.²⁶²

Eine wesentliche Tätigkeit für den Mönch war die Arbeit in der Zelle. Die Texte, vor allem die *Apophthegmata*, bestehen sehr auf der Verpflichtung zur Arbeit.²⁶³ Der Mönch musste arbeiten, einerseits, um selber essen zu können, egal wie wenig es auch war, andererseits, um die Bedürfnisse derjenigen zu befriedigen, die alters- oder krankheitsbedingt nicht mehr arbeiten konnten, und auch, um den Überdruß zu vertreiben, den berühmtesten Dämon, die *akedia* (griech. *ἀκηδία* – Kummer, Traurigkeit, Schwermut), den schlimmsten Widersacher des Einsiedlers. Arbeit und Gebet sollten soweit wie möglich ohne Unterlass geschehen. Während der Arbeit betete der Mönch nach Möglichkeit ständig. Das am meisten praktizierte Gebet war die *melete*, eine Art halblauter Rezitation von Versen der Schrift, vor allem der Psalmen, die der Mönch auswendig wissen musste. Über das Gebet der Mönche wird weiter unten noch berichtet. In seiner Zelle war der Mönch auch zur Rezitation eines kleinen Offiziums oder der kleinen Synaxis verpflichtet, über deren Aufbau wir schlecht unterrichtet sind. Es handelte sich dabei zweifellos um eine Folge von Psalmen, die stehend nach Osten hin (in Richtung der Gebetsnische) psalmodiert wurden. In vielen Oratorien fand man in der Mitte des Raumes eine in den Boden eingelassene Steinplatte, auf der der Beter wahrscheinlich stand.²⁶⁴

²⁶⁰ Ebd.

²⁶¹ Ebd.

²⁶² Ebd.

²⁶³ Apoph. Patr., Verse 1, 128, 149, 252, 317, 334, 446*, 457, 513*, 596 (Miller, 1, 53, 61, 97, 115f., 121, 156, 163f., 184, 215).

²⁶⁴ Guillaumont, An den Wurzeln des christlichen Mönchtums, 18.

In Prinzip verbrachte der Mönch die ganze Woche in seiner Zelle. Das „Hüten der Zelle“ wurden zum wesentlichen Prinzip, denn nur die Zelle, so dachte man, gewährleistet die *hesychía*, (griech. ἡσυχία – Ruhe, Stille, Stillschweigen; Ungestört-heit, Ruhe, Untätigkeit; Rast; Gelassenheit; Friede) die Einsamkeit, die Sammlung, die für die Befreiung von den Leidenschaften und die Vereinigung mit Gott uner-lässiglich war.²⁶⁵

„In der *hesychía* leben“ (*hesychazein*) und „in seiner Zelle bleiben“ (*kathesthai*) sind zwei gleichbedeutende Ausdrücke. Natürlich gingen die Mönche auch aus ihren Eremitagen heraus und statteten einander Besuche ab. Das geschah, wenn sie einen Alten um einen Rat bitten wollten, der „der Seele von Nutzen“ war, oder auch aus reiner Nächstenliebe, um sich nach der leiblichen und seelischen Gesundheit des Mit-bruders zu erkundigen. Diese Besuche fanden vor allem nach der Mahlzeit statt.²⁶⁶

Um sich zur wöchentlichen Zusammenkunft zu begeben, die man *Synaxis* nannte, machten die Mönche den großen Ausgang. Es gab eine Kirche in den Kellien, aber auch in Nitria. Wann sie erbaut wurde, ist nicht bekannt, man ist aber sicher, dass es nur eine einzige Kirche bis kurz nach 450 gab, als eine zweite Kirche gebaut wurde. Die Kirche war das eigentliche Zentrum der Bruderschaft der Mönche. In der Sketis existierten seit dem 4. Jahrhundert bereits mehrere Gotteshäuser. Sie waren aus Backstein gebaut und mit einem kegelförmigen Dach versehen. Gottesdienstage waren Samstag und Sonntag. Unter der Woche blieb das Gebäude verschlossen. Es setzte sich wohl aus mehreren Räumen zusammen, die verschiedenen kultischen Zwecken dienten. Am Samstag begaben sich alle Mönche dorthin. Wer fehlte, musste krank sein. Also suchte man ihn auf. Nicht selten fanden die Männer ihren Mit-bruder dann tot in seiner Zelle vor. Die Quellen berichten bisweilen aber auch von Fällen, wo die Mönche in den Kellien streng anachoretisch lebten und sich selbst am Samstag nicht in die Kirche begaben.²⁶⁷

Diese *Synaxe* am Samstag war für die Eremiten die Zeit für die Gemeinschaft. Hier findet sich das Gleichgewicht zwischen der Einsamkeit und Gemeinschaft. Man lebt als Einsiedler und gleichzeitig in Gemeinschaft. Diese Lebensweise war charakteristisch für das Mönchtum in den Kellien, in der Sketis und auch in Nitria. Die gemeinsamen *Synaxen* offenbarten die Verbindung, die die Mönche untereinander vereinte, das Band der Liebe. Die Mönche nahmen am Samstagabend gemeinsam

²⁶⁵ Ebd.

²⁶⁶ Ebd. 19.

²⁶⁷ Ebd.

ein Mahl ein, das sich *agape* (griech. ἀγάπη Liebe, Abendmahl der Liebe) nannte, der Name, der von der Agape der Urkirche noch geblieben war. Das Mahl wurde vor der Eucharistie gehalten, und das Essen war mit mehr Sorgfalt zubereitet als das, was man in der Zelle zu sich nahm. In der ganzen Woche war es das einzige Mal, von den bereits erwähnten Ausnahmefällen abgesehen, bei dem gekochte Speisen (kein Fleisch) gegessen wurden und wo man kleine Mengen Wein trank. Freilich labte sich nicht jeder am Rebensaft. Für manche Einsiedler war diese Mahlzeit am Abend die einzige Mahlzeit der ganzen Woche. Der Saal, wo die Mönche speisten, war ein anderer als der, in dem die Liturgie zelebriert wurde. Die Liturgie selber dauerte die ganze Nacht, wie in der Urkirche. Sie bestand aus zwei Teilen: Zuerst kamen Gesänge und Psalmen, unterbrochen von Lesungen aus dem Alten und Neuen Testament. Danach wurde die Eucharistie oder *prosphora*, (griech. προσφορά - im NT Darbietung, Opfer) gefeiert. Die Anwesenden kommunizierten, indem sie ihren Platz verließen und zum Altar gingen.²⁶⁸

Einen Teil des Sonntags verbrachten die Mönche gemeinsam. Die einen unterhielten sich miteinander, vor allem die jüngeren Mönche aber nutzten die Gelegenheit, von den älteren Mönchen Rat einzuholen. Manchmal hielten die Älteren Vorträge. Später ging jeder wieder in seine Zelle zurück. Dabei nahm jeder seinen Vorrat an Brot für die kommende Woche mit sowie alles, was er für seine Arbeit benötigte.²⁶⁹

Man brauchte für die Feier der Liturgie natürlich einen Priester. Dabei war die Mönchsbewegung im Ganzen eine laikale Bewegung. Der größte Teil der Mönche blieb lebenslang im Laienstand. Demütig weigerten sich viele Laienbrüder, die Weihen zu empfangen, um Priester oder gar Bischof zu werden, da sie dies aus ihrer Wüste herausgerissen hätte. Der bekannteste Priester der Kellien ist der Vorgänger des Isaak, der berühmte Makarius aus Alexandrien (nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen und zeitgleich lebenden Makarius, der „Ägypter“ genannt wurde und in der Sketis wohnte). Bis zu seinem Tod im Jahre 394 war er zwanzig Jahre Priester in der Kellien.²⁷⁰

Der Priester feierte nicht nur die Liturgie, er übte auch eine Art Autorität über die Gesamtheit der Wüstenmönche aus. Über die Organisation der Klöster in der Kellien in juristischer bzw. kanonischer Sicht ist man ziemlich schlecht informiert. Das tägliche Leben des Mönches in der Zelle stand ebenso wenig unter einer geschriebenen

²⁶⁸ Ebd. 20f.

²⁶⁹ Ebd. 21.

²⁷⁰ Ebd. 21f.

Regel wie das Leben der Gemeinschaft. Wahrscheinlich gab es eine ziemlich lockere Organisation, die wesentlich auf der Tradition gründete. Nichtsdestoweniger besaß der Priester eine sehr große Autorität, wie man etlichen Quellentexten entnehmen kann. Es gab nämlich Einsiedler mit schwierigem Charakter. Ein Mönch namens Valens beispielsweise, der aus Palästina stammte und gekommen war, um sich in der Kellien niederzulassen, wurde nach Palladius vom Dämon getäuscht und von Stolz erfasst. Er verachtete alle anderen, Makarius inbegriffen. Ohne Erfolg wies der ihn einmal zurecht. Danach mussten Mitbrüder den Hochmütigen fesseln und für ein ganzes Jahr in Eisen legen, bis er endlich geheilt war, so Palladius.²⁷¹ Diese Begebenheit lässt vermuten, dass es unter den Nebengebäuden der Kirche auch ein Gefängnis gab. Palladius berichtet sogar von Peitschen in Nitria.²⁷²

Ab und zu wurde vom Priester ein Ältestenrat einberufen, das *synedrion* (griech. *συvέδpiov* – Sitzung, Versammlung), wenn zum Beispiel ein Mitbruder Ärger gab oder eine wichtige Frage anstand.²⁷³ Die Väter besprachen im Verlauf einer Sitzung dieses Rates verschiedene Angelegenheiten. Einmal ergriff Evagrius dabei das Wort. Der Priester, wahrscheinlich Makarius, wies ihn scharf in die Schranken: „Wir wissen, Evagrius, wenn du in deinem Land geblieben wärest (er kam aus dem Pontos), dann wärest du zu dieser Stunde Bischof; aber hier bist du nichts als ein Fremder!“²⁷⁴

Diese kleine Geschichte belegt die Autorität des Priesters. Es waren wahrscheinlich mehrere Priester unter den Mönchen in den Kellien, so wie wir das von Nitria kennen, aber nur einer unter ihnen hatte eine vorrangige Stellung. Es gab unter den Mönchen wohl auch Ökonomen, die sich mit der materiellen Seite des Gemeinschaftslebens befassten. Sie verwalteten das Geld, das reiche Fremde auf der Durchreise den Mönchen zurückließen. Sie beschäftigten sich zweifellos auch mit der Versorgung mit Korn und mit all dem, was für die Arbeit notwendig war, auch mit dem Verkauf der Körbe. Im Unterschied zu den pachomianischen Klöstern in Oberägypten gab es aber keine ausformulierte Regel. Angaben in den Quellen hierzu sind spärlich. Aus ihnen geht nur hervor, dass es einen Ökonomen im Dienst dieses oder jenes Mönches, eines „großen“ Alten oder einer Gruppe von Mönchen gegeben hat.²⁷⁵

²⁷¹ Pall., h. Laus. XXXI (PG 34, 1088-1089).

²⁷² Guillaumont, An den Wurzeln des christlichen Mönchtums, 22.

²⁷³ Ebd. 22f.

²⁷⁴ Apoph. Patr., Vers 23 (Miller, 92).

²⁷⁵ Guillaumont, An den Wurzeln des christlichen Mönchtums, 23.

Unabhängig von der Gesamtheit der Mönchsgemeinschaft, die mehr oder weniger organisiert war, gab es im Inneren dieser Gemeinschaft kleinere Gruppen, die man „Fraternitäten“ nannte. Wenn ein Mönch die Position des Meisters oder des geistigen Vaters einnahm, hatten Mönche wohl eher spontan um ihn herum diese Bruderschaften gebildet. Die uns am besten bekannte Fraternität entstand in Kellien am Ende des 4. Jahrhunderts. Man nannte sie „die Fraternität des Evagrius“ oder „des Ammonios und Evagrius“. Beide Mönche waren zusammen mit Makarius von Alexandrien die berühmtesten in den Kellien. Sie prägten die Geschichte der Wüstenklave entscheidend.²⁷⁶

Mit solchen Fraternitäten sind auch manche Streitigkeiten und Spaltungen in den Kellien verbunden. Evagrius stammte aus dem Pontos und war in seiner Jugend der Schüler des hl. Basilius und des hl. Gregor von Nazianz gewesen. Nachdem er zwei Jahre in Nitria verbracht hatte, kam er 385 in die Kellien, entsprechend dem oben erwähnten Brauch. Dort lebte er vierzehn Jahre bis zu seinem Tod (399). Weitreichenden Einfluss bekam er durch sein Schrifttum, in dem er griechische Philosophie und traditionelle Unterweisungen der Wüstenväter in einer originellen Synthese zusammenführte. In der Wüste pflegte er eine Freundschaft mit Ammonios, einem Mönch, der wie er selbst hoch gebildet und ein großer Kenner des Origenes war.²⁷⁷

Ammonios und seine drei Brüder waren unter dem Namen „die langen Brüder“ bekannt geworden. Einer von ihnen wurde nach seiner Priesterweihe in den Kellien Bischof von Hermopolis (Damanhour). Sie und ihr Kreis waren gebildete, kultivierte Leute und darin sehr verschieden von den anderen Mönchen, bei denen es sich zum größten Teil um dörflich geprägte Bauern aus dem Nil-Tal oder dem Delta handelte. Spannungen zwischen den so verschiedenen Gruppen traten fast schon logischerweise zutage. Damals war unter den Mönchen der Sketis eine Auffassung verbreitet, die unter dem Namen „Anthropomorphismus“ bekannt ist. Diese Mönche legten den Vers „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild“ (Gen 1,27) wörtlich aus und stellten sich Gott mit einem menschlichen Gesicht vor. Evagrius, Ammonios mit ihren Freunden „erhoben sich gegen diese vergrößernde Lehre und verteidigten nicht nur die Immaterialität Gottes, sondern auch die These, dass das ‚reine Gebet‘, das wahre Gebet, keinerlei Vorstellung des Göttlichen – wie subtil sie auch sein mochte – beinhalten dürfe“.²⁷⁸

²⁷⁶ Ebd.

²⁷⁷ Ebd. 23f.

²⁷⁸ Ebd. 24.

So brach ein Konflikt aus zwischen den „Anthropomorphisten“ und Evagrius, Ammonios und ihrem Freundeskreis. Letztere hielten an den Vorstellungen und dem System des Origenes fest, obwohl es in der Wahrheit sehr heterodox war, wie das Werk des Evagrius bezeugt, das sie erstellt hatten. Die „Origenisten“, wie sie von ihren Gegnern auch bezeichnet wurden, waren die Mönche mit dem größten Einfluss landauf landab. Deswegen bekam die ganze Wüste der Kellien einen schlechten Ruf bei den Mönchen der Sketis.²⁷⁹

Das alles wäre weiter nicht schlimm gewesen, wenn sich nicht der Erzbischof von Alexandrien, Theophilus, in diese Sache eingemischt hätte. Zunächst war er dem „Anthropomorphismus“ gegenüber negativ eingestellt und tadelte ihn in einem seiner Osterbriefe. Später aber wandte er sich aus persönlichen Gründen gegen die „Origenisten“, besonders gegen Ammonios und seine Brüder. Er führte in den folgenden Jahren einen regelrechten Feldzug gegen alle Mönche der Kellien, die des Origenismus verdächtig waren. Evagrius war zu dieser Zeit gerade verstorben. Theophilus und seine Handlanger plünderten und verwüsteten alle Zellen. Besonders achtete man darauf, die Bücher zu verbrennen. Diesem Überfall entkamen nur Ammonios und seine Gefährten, die sich am Boden eines Brunnens versteckt hatten. Etwa 300 von ihnen mussten fliehen, zuerst nach Palästina, dann nach Konstantinopel, wo sie von Johannes Chrysostomus aufgenommen wurden. Einige von ihnen starben dort, unter ihnen auch Ammonios. Jahre später konnten einige Überlebende in ihre Wüste zurückkehren.²⁸⁰

Unter den Zurückgekehrten war ein Priester namens Isaak, wahrscheinlich der Nachfolger des Makarius. Er ließ nach seiner Rückkehr in die Kellien bei den Nebengebäuden der Kirche ein *xenodochion* errichten, wie es schon in Nitria eines gab, also eine Art Gästehaus oder Herberge, wo Fremde auf der Durchreise eine Unterkunft finden konnten. Es diente auch als Hospital für kranke Mönche.²⁸¹

Im Verlauf des 5. Jahrhunderts sollte sich ein weiteres Schisma unter den Mönchen der Kellien, wie auch in anderen Wüsten, ereignen. Diese Spaltung hatte nichts mit den inneren Streitigkeiten der Mönche zu tun. Es war ein Schisma, das die ganze Kirche betraf, das monophysitische Schisma. Es gab damals in den Kellien Mönche, die dem Monophysitismus anhingen und darin dem Patriarchen Dioskorus von Alexandrien folgten. Anderen blieben der Orthodoxie, nämlich der Entscheidung des

²⁷⁹ Ebd. 25.

²⁸⁰ Ebd.

²⁸¹ Ebd.

Konzils von Chalcedon (451), treu.²⁸² Diese Spaltung hat den Bau einer zweiten Kirche veranlasst, was wir aus dem ersten *Apophthegma* von Phokas wissen: „Die Kellien hatten zwei Kirchen, eine, die den Rechtgläubigen gehörte... und eine, die den Aposchisten gehörte.“²⁸³ Manche Mönche wussten nicht, in welche Kirche sie gehen sollten, da sie diese Spaltung kaum verstanden und deswegen betrübt waren.²⁸⁴

Die überlieferten Texte liefern uns nicht viele Informationen über die Mönche der Kellien nach dieser Epoche. Aus den Quellen wird vor allem klar, dass diese Mönchsgemeinschaft noch mehrere Jahrhunderte fortbestand im Unterschied zu Nitria, das sich in bewohntem Gebiet befand und wahrscheinlich im Verlauf desselben 4. Jahrhunderts aufhörte, eine Mönchssiedlung zu sein. Das Gebiet der Kellien wird in den arabischen Quellen El Mouna genannt, vielleicht nach dem griechischen *mone* (vom griech. *μονή* – das Verweilen, Bleiben; Aufenthalt; Wohnung), „Zelle“. In der „Geschichte des Patriarchen von Alexadrien“ von Severus d’ Ashmounein wird es unter diesem Namen erwähnt, und laut dessen Angaben wurden die Klöster des Wādī Natrūn in der Zeit des Patriarchen Damian (578-604) zerstört. Sicher erstreckte sich diese Zerstörung auch auf die Klöster der Kellien, denn es wird gesagt, dass Patriarch Benjamin, der Zeitgenosse der Eroberung durch die Araber (640), dank des Wohlwollens des Eroberers `Amr, die Klöster des Wādī Natrūn und die von `El Mouna (die Kellien) wieder aufbauen konnte. Der Patriarch kam durch die Kellien, um sich nach Wādī Natrūn begeben zu können, wo er die neue Kirche der Gemeinschaft von St. Makarius einweihen wollte. In derselben „Geschichte des Patriarchen“ wird auch berichtet, dass es unter den Mönchen der Kellien und der Sketis Dissidenten, Gaianiten und Barsanuphier gab, Gruppen, die sich aus den Schismen der monophysitischen Kirche im Verlauf des 6. Jahrhunderts entwickelt hatten. Noch im 8. Jahrhundert bestanden diese Spaltungen. In dieser Zeit begab sich Bischof Johannes von Sais in offizieller Mission in die Kellien, wo er diese rebellischen Mönche zur Orthodoxie zurückführte und sie erneut taufte, nachdem sie der Häresie abgeschworen hatten.²⁸⁵

Aus Beschreibungen arabischer Geografen des 9. Jahrhunderts wissen wir, dass die verlassenene Gebäude der Mönchssiedlungen in den Kellien damals noch sichtbar waren. Als im 15. Jahrhundert Makrisi ausführlich die benachbarte Wüste Sketis

²⁸² Ebd. 25.

²⁸³ Apoph. Patr., Vers 926 (Miller, 299).

²⁸⁴ Guillaumont, An den Wurzeln des christlichen Mönchtums, 26.

²⁸⁵ Ebd.

behandelt, fällt kein Wort über die Kellien. Im Laufe der Jahrhunderte war die gesamte Anlage also bereits unter dem Wüstensand verschwunden, bis sie 1964 bei Ausgrabungen freigelegt wurde.²⁸⁶

Die verschiedenen Ausgrabungen zum Ende der 70-er Jahre haben vor allem ergeben, was tatsächlich neu ist, dass sich die Architektur in Richtung eines Zusammenschlusses der Eremitagen, in mehr oder weniger bedeutsame Siedlungen, entwickelt hat. Diese Entwicklung hat sich unter dem Druck der Verhältnisse und aus Sicherheitsgründen ergeben. Die Einsiedeleien, die in der Wüste zerstreut lagen, waren ohne Schutz vor Nomadeneinfällen. Mindestens drei Plünderungen der Sketis in der Mitte des 5. Jahrhunderts sind bekannt. Die Mönche wurden ermordet, wenn sie nicht rechtzeitig fliehen wollten oder konnten, die Zellen zerstört. Diesbezüglich hat man kein Zeugnis über die Kellien. Da man näher an bewohntem Gebiet lag, war die Unsicherheit dort weniger groß als in der Sketis, aber diese Unsicherheit reichte aus, um die Mönche zu zwingen, ihre vereinzelt liegenden Eremitagen zu verlassen und Siedlungen mit Eremitagen, die von schützenden Mauern umgeben waren, zu errichten. Dies war wahrscheinlich seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhundert der Fall.²⁸⁷

Es gibt diesbezüglich zwei Zeugnisse. Das erste ist eine kleine Geschichte, die Johannes Moschus im Kloster von Ennaton Ende des 6. Jahrhunderts aufgriff. Aber wahrscheinlich geht die Geschichte auf das Ende des vorangehenden Jahrhunderts zurück.²⁸⁸

Demnach kam eines Tages ein fremder Mönch in den Kellien an und bat darum, die ehemalige Zelle des Evagrius beziehen zu dürfen. Mit den Worten, dass sie von einem Dämon bewohnt sei, riet der Priester ihm davon ab. Möglicherweise sprach der Priester so wegen des schlechten Rufes, den der Origenismus des Evagrius hinterlassen hatte, oder vielleicht auch einfach deswegen, weil die Zelle aufgegeben war. Der Mönch hörte nicht auf den Rat des Priesters und wurde einige Tage später aufgehängt aufgefunden. Ein anderes Dokument belegt, dass die Mönche zu dieser Zeit in einer sog. „*Laura*“ zusammengeschlossen waren: „Der Altvater Jakob... verbarg sich also in seinem Kellion, außerhalb der *Laura*, wo Ruhe war...“²⁸⁹ So steht es im ersten Apophthegma vom Abbas Phokas. Der Quelle kann man zudem entneh-

²⁸⁶ Ebd. 26f.

²⁸⁷ Ebd. 27.

²⁸⁸ Ebd. 27f.

²⁸⁹ Apoph. Patr., Vers 926 (Miller, 299).

men, dass die vereinzelt Einsiedeleien unbewohnt waren. Die zweite Geschichte dreht sich um einen jungen Mönch, der in eine von ihnen geht, um Frieden zu finden. Er hat mehr Glück als der Mönch der vorangegangenen Geschichte, da er mit einer göttlichen Vision beschenkt wird.²⁹⁰

Für den Zusammenschluss der Einsiedeleien spricht deutlich das große Klostergebäude, das im Laufe der Ausgrabungskampagnen von 1964 und 1965 entdeckt wurde. Man fand es während der Freilegung eines künstlichen Hügels, der im Laufe der Jahrhunderte über den alten Gebäuden entstanden war. Dabei handelt es sich um einen völlig anderen Bautyp der großen pachomianischen Klöster von Oberägypten, wo mit Ausnahme der Schlafräume – jeder Bruder hatte seinen eigenen – alle Räume für das gemeinsame Leben bestimmt waren, eben weil die Mönche als „Cönobiten“ leben wollten. Selbst nachdem die Mönche der Kellien diesen Zusammenschluss vollzogen hatten, hörten sie aber nicht auf, Eremiten zu sein, was bedeutet, dass jeder in seiner Zelle sein eigenes Leben führte.²⁹¹

Zuletzt umfasste die klösterliche Anlage ein Dutzend Eremitagen, wobei eine jede mehrere Räume hatte, die einfach nebeneinander gebaut und von einer schützenden Mauer umgeben waren. Die Latrinen, die an der Mauer im Nordwesten installiert waren, wurden ebenfalls von allen benutzt, wie auch die Küchen sowie der Hof mit seinem Brunnen. Man fand zudem ältere Spuren des Klosters, wenn auch in bescheidenen Proportionen, und Überreste wenigstens einer Eremitage, die noch vor dem Bau der Umfassungsmauer gebaut wurde und daher wohl für sich alleine stand.²⁹²

Im äußersten Nordwesten des Gebiets konnte man sechs vereinzelt Eremitagen ausgraben, die einige 100 Meter voneinander entfernt liegen. Sie zeigen etwa dieselbe Gesamtanlage, nämlich sechs bis acht Räume im Innern eines Hofes, in dem sich ein Brunnen befindet. Das Ganze ist von einer flachen Mauer umgeben, die eher eine symbolische Klausur gewährleistet, als dass sie effektiven Schutz bietet. Diese Eremitagen könnten, wie die dort aufgefundenen Tonscherben bezeugen, vom Ende des 5. oder vom Anfang des 6. Jahrhunderts stammen. Also lebten zu dieser Zeit noch Mönche hier, die trotz deren Schutzlosigkeit vereinzelt stehende Eremitagen bevorzugten, wo sie mit einem oder zwei Schülern beten konnten. Immerhin bestand die Möglichkeit, sich bei Gefahr in das Innere der großen Klöster in der Nachbarschaft zurückziehen zu können. Dort standen oft Zufluchtstürme, wie man an den

²⁹⁰ Guillaumont, *An den Wurzeln des christlichen Mönchtums*, 28.

²⁹¹ Ebd.

²⁹² Ebd. 29.

Klosterresten des Wādī Natrūn ablesen kann. In der großen Gesamtanlage der Bauten wurden Turmfragmente sowie die Überreste zweier Kirchen und wahrscheinlich eines Gästehauses entdeckt.²⁹³

Die archäologischen Entdeckungen erscheinen gewissermaßen als die Nachfolger der literarischen Belege, welche uns vor allem die erste Epoche der Kellien nahe gebracht haben. Dank der archäologischen Funde kann man den Zustand der Klöster hauptsächlich in der Zeit zwischen dem Ende des 5. und dem Ende des 8. Jahrhunderts rekonstruieren. Die Mehrheit der datierten Inschriften wurde im großen Kloster gefunden. Sie sind auf die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts datiert und beziehen sich auf den letzten Stand der Bauten, nämlich den, der sich aus dem Wiederaufbau der Klöster der Kellien und der Sketis zur Zeit des Patriarchen Benjamin ergibt. Eine der Inschriften erzählt über das geistliche Leben in den monastischen Kreisen seinerzeit. Die Inschrift wurde in einem Oratorium aufgefunden und betrifft eine Gebetsform, die in der Tradition des christlichen Orients lange in hohem Ansehen stand und steht, nämlich das „Jesusgebet“. Dieses Gebet besteht aus unaufhörlichen Wiederholungen des Namens Jesu. Diese Inschrift stellt ein wichtiges Zeugnis dar, verrät es doch viel über die Verbreitung dieses Gebets unter den koptischen Mönchen, über die Gebetspraxis und die Einwände, die seit dieser großen Epoche dagegen erhoben wurden.²⁹⁴

3.1.1 Die Eremiten

Über die Person des ersten Einsiedlers ist uns nichts bekannt. Es war sicher nicht Paulus von Theben, dessen legendäre Biographie der Kirchenvater Hieronymus (* um 347; † 419/20) geschrieben hat.²⁹⁵ Auch vor dem Vater der Mönche, Antonius von Komä, der durch die Lebensbeschreibung des Erzbischofs Athanasius von Alexandrien berühmt wurde, gab es schon Einsiedler, von denen uns einige namentlich bekannt sind. In den *Apophthegmata Patrum*, in den Aussprüchen des hl. Antonius, die uns überliefert sind,²⁹⁶ begegnet uns das Bild eines idealen Einsiedlers. An der Person des hl. Antonius können wir Motive, wie z. B. die Weltabkehr, den Verzicht auf Besitz und die einzelnen Entwicklungsphasen des Eremitentums (zuerst Rückzug aus dem bisherigen Wohngebiet, zunächst an den Wüstenrand, später in die Wüste) ablesen.

²⁹³ Ebd.

²⁹⁴ Ebd. 29f.

²⁹⁵ Krause, *Das Mönchtum in Ägypten*, 151.

²⁹⁶ *Apoph. Patr.*, Verse 1-38 (Miller, 15-24).

Eremiten ließen sich am Anfang des 4. Jahrhunderts auch in Nitria, Kellia und Sketis nieder. Als Gründer des Eremitentums in der Nitria gilt Ammun. Er verließ seine Frau, und zog sich um 315 in die Nitria zurück, wohl vom Beispiel des Antonius beeinflusst. Bald kamen Männer, um von ihm das anachoretische Leben zu erlernen. Er und Antonius haben der Erzählung nach das Mönchtum auch in die Kellia getragen.²⁹⁷

Um 330 wurde das Eremitentum in der Sketis von Makarius begründet, der um 330 geboren wurde und um 390 starb. Die literarischen Berichte, vor allem die Erzählungen in der *Aphophtegmata Patrum*, zeigen uns sehr gut das Leben der Eremiten bis zum 5. Jahrhundert. Aus ihnen ergibt sich, dass die Neulinge, wie es schon bei Antonius gewesen war, in der Nähe erfahrener Eremiten wohnten, um sich von diesen „Geiststrägern“ in das Eremitenleben einweisen zu lassen. Alle Eremiten versammelten sich am Samstag und Sonntag zum Gottesdienst, außerdem fanden gelegentlich Agapen statt. Die übrige Zeit widmeten sie sich der Andacht, begleitet von der Handarbeit. Hauptsächlich wurden Matten geflochten. Was deren Erlös einbrachte, davon konnten sie sich ihre wenigen Nahrungsmittel erwerben. Die ältesten Eremiten bildeten eine Ratsversammlung. Diese regelte anscheinend den Verkehr mit der „Welt“ und sorgte für die Einhaltung der festgelegten Gebräuche, wie sie das Eremitendasein vorschrieb. Ein Gästehaus nahm seit dem Ende des 4. Jahrhunderts Besucher auf, die das Leben der Einsiedler kennenlernen wollten.²⁹⁸

In den Jahren 404, 434 und 444 haben Einfälle der Nomaden aus der Libyschen Wüste das blühende Leben in den Mönchssiedlungen schwer getroffen. Weitere Barbareneinfälle in folgenden Jahrhunderten, die viele Eremiten das Leben kosteten, zwangen die Mönche, am Ende des 9. Jahrhunderts Mauern um ihre Siedlungen zu bauen, nachdem sie schon im 5. Jahrhundert Türme errichtet hatten, in die sie sich bei Gefahr zurückziehen konnten.²⁹⁹

Nach der Entdeckung der Kellia im Jahre 1964 wurden bei den Ausgrabungen der Gebäudekomplexe drei verschiedenen großen Typen von Lauren gefunden: kleine Lauren für einen Eremiten und höchstens einen Schüler³⁰⁰; mittelgroße Lauren für mehrere Einsiedler; große Lauren für mehr als 10 Eremiten. Die kleinen Lauren

²⁹⁷ Krause, Das Mönchtum in Ägypten, 152f.

²⁹⁸ Ebd. 153f.

²⁹⁹ Ebd. 154.

³⁰⁰ Peter Grossmann, Koptische Architektur, in: Martin Krause (Hrg.), Ägypten in spätantiker christlicher Zeit. Einführung in die koptische Kultur (= Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 4), Wiesbaden 1998, 260, Abb. 28.

enthielten getrennte Schlaf- und Schrankräume, ein Oratorium, eine Küche und einen gemeinsamen Ess-, Arbeits- und Empfangsraum, dazu einen Hof mit Garten, einen Waschplatz und Toilette. Jede Laura war von einer Mauer umfriedet. Die größeren Anlagen besaßen außerdem noch Gästeräume. Zu diesen Lauren gehörten auch bescheidene Kirchen³⁰¹ und im 7. Jahrhundert Türme, die als Wohn- oder Fluchttürme dienten. Im Laufe der Zeit wurden kleinere Anlagen zugunsten größerer Wohneinheiten zurückgedrängt.³⁰² Die Praxis, dass ein Eremit mit seinem Schüler zusammenwohnte, war weit verbreitet, wie beispielsweise ein Blick auf den Südsinai bei Raithu zeigt.³⁰³

Die Kellien gab man spätestens im 9. Jahrhundert auf. Nach dem Abfall von der Orthodoxie im 6. Jahrhundert wurden die Eremiten im 7. Jahrhundert für die Orthodoxie der koptischen Kirche wieder zurückgewonnen. Wohl ab Mitte des 14. Jahrhunderts umgab man die Mönchssiedlungen in der Sketis mit Wällen. Sie erhielten eine Regel. Aus Lauren wurden Klöster. Im Wādī Natrūn sind bis heute vier davon erhalten geblieben: das Makarius-Kloster, das Kloster des Apa Pschoi, das Syrische Kloster und das Baramuskloster. Auch im gesamten Niltal lassen sich Eremiten südlich des Wādī Natrūn nachweisen. Sie bevölkerten hier neben den Steinbrüchen und Felshöhlen vornehmlich die Felsengräber aus pharaonischer Zeit, in die sie ihre Zellen bauten.³⁰⁴

Eine ähnliche Tradition findet man auch in Palästina: Höhlen lieferten natürliche Wohnräume für die Einsiedler in der Wüste von Judäa.³⁰⁵ Im Jordantal gab es zwei Arten von Höhlen für die Eremiten, nämlich natürliche, fast unberührte und aus dem Stein herausgehauene künstliche Höhlen. Die Zellbewohner der Laura von Gerasimus wurden auch als „Höhlenbewohner“ angesehen. Wenigstens einige Einsiedler dieser Laura lebten also anscheinend in Höhlen, und nicht in gebauten Zellen.³⁰⁶

Zumeist zerstörten oder übertünchten die Eremiten die Hieroglyphenschriften und bildlichen Darstellungen in den von ihnen bezogenen Gräbern. Häufig schrieben sie Bibelsprüche und ihre Namen in roter Farbe auf die Wände. Auch hier scharten sich die Anfänger um erfahrene und berühmte Einsiedler. Sie nisteten sich in Nachbargräbern ein oder errichteten ihre Zellen in der Nähe. So entstanden Eremitensiedlungen.

³⁰¹ Ebd. 232, Abb. 12.

³⁰² Krause, *Das Mönchtum in Ägypten*, 154f.

³⁰³ Dahari, *Monastic Settlements in South Sinai in the Byzantine Period*, 145.

³⁰⁴ Krause, *Das Mönchtum in Ägypten*, 155.

³⁰⁵ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 213-215.

³⁰⁶ Ebd. 180.

Zum Teil bauten sie die Gräber zu Kapellen aus, die mit Malereien ausgeschmückt wurden und darum heute eine Datierung möglich machen. Die meisten christlichen Einbauten in die pharaonischen Grabanlagen wurden im letzten Jahrhundert von den Ausgräbern abgerissen, meist ohne sie vorher fotografiert oder gezeichnet zu haben. Es fehlt bis jetzt ein Verzeichnis jener Plätze, an denen sich einst Eremiten niedergelassen hatten. Den wenigen erhaltenen Eremitensiedlungen und Felsenkirchen droht die Zerstörung.³⁰⁷

Die ein paar Kilometer östlich von Esna in der Wüste gelegenen Lauren stellen bisher einen Sonderfall dar, weil sie, in den Kalktuff gegraben, unterirdisch angelegt sind. Sie wurden 1895 entdeckt. Untersuchungen aus dem Jahr 1972 ergaben, dass die Malereien und Inschriften in den Oratorien aus dem 7. Jahrhundert stammen. Ihr Zustand verschlechtert sich seit der Jahrhundertwende dramatisch.³⁰⁸

3.1.2 Das Klosterwesen – die Cönobiten

Neben dem Eremitentum entwickelte sich in Ägypten auch das gemeinschaftliche Leben frommer Männer. Als Begründer einer neuen Ära des Mönchtums, des Klosterwesens, gilt Pachomius, wie bereits erwähnt wurde.

Eine andere wichtige Person, die das Klosterleben damals prägte, ist Schenute. Seine Lebensdaten sind umstritten. Er ist um etwa 370 bei seinem Onkel Pgol, der früher auch ein Eremit war und das „Weiße Kloster“ bei Sohag gegründet hat, Mönch geworden. Nach dem Tod seines Onkels wurde er Klosterabt. 431 nahm er mit dem Erzbischof Kyrill I. am Konzil von Ephesus teil und verstarb 464/5.³⁰⁹

Über das Leben im „Weißen Kloster“ gibt es viel mehr Informationen, als über die Klöster von Pachomius. Die Klosterregel Pgols verschärfte die Anordnungen von Pachomius, auf der sie aufbaute, und wurde von Schenute ergänzt. Er bekämpfte das Heidentum in seiner Gegend. Bei kriegerischen Einfällen feindlicher Heerscharen nahm er große Mengen der Bevölkerung in sein Kloster auf und versorgte sie. Er war auch der produktivste koptische Schriftsteller. Im Schenutes „Weißen Kloster“ teilten sich je zwei Mönche eine Zelle miteinander. Da die Zahl der Mönche ständig wuchs, musste der Klosterkomplex ständig aus- und umgebaut werden. Schätzungen zufolge sollen bis zu 2200 Mönche und 1800 Nonnen Schenute unterstanden haben.

³⁰⁷ Krause, Das Mönchtum in Ägypten, 155.

³⁰⁸ Ebd. 156.

³⁰⁹ Ebd. 159.

Sie lebten zum Teil in Filialklöstern auf dem zum Kloster gehörenden Grund, der etwa 50 Quadratkilometer umfasste.³¹⁰

30 km südlich von Minya am Rande der libyschen Wüste, auf einem Gelände von ca. 3 Hektar Fläche, wurde 1987 das Kloster von Abu Fana ausgegraben, dessen Geschichte seit seiner Gründung bis zu dessen Aufgabe im Mittelalter aus literarischen Quellen und Urkunden wohl bekannt ist. Als sein Gründer gilt ein streng lebender Eremit namens Bane. Erhalten sind u.a. die Grabeskirche, der Brunnensaal mit Wandmalereien und ein großes Bronzebecken. Ganz in der Nähe des Klosters befindet sich das schwer in Mitleidenschaft gezogene Apa Apollon-Kloster von Bawit. Es ist eins der fünf Apollon-Klöster in Ägypten.³¹¹

Anfangs des 20. Jahrhunderts wurde das südlich von Assiut gelegene Apa Apollon-Kloster von Balaiza teilweise freigelegt. Es liegt an einem Berghang im Bereich eines wohl kaiserzeitlichen Steinbruchs, umgeben von einer Mauer mit Toren. Am Haupttor befanden sich ein Raum für den Torwächter sowie Unterkünfte für Gäste. Mehrere kleine Kirchen lagen innerhalb der Mauern, eine davon stand in der Steinbruchgalerie. Im oberen Bereich des Berghangs befanden sich die Klosterbauten. In den teilweise mehrstöckigen Unterkünften für die Mönche waren die Betten reihenweise aufgemauert. Das Kloster besaß zwei Refektorien mit ebenfalls gemauerten Sitzringen. Ein Gebäude mit Nischen lässt auf ein Bibliotheksgebäude schließen. Gefundene Silbermünzen weisen darauf hin, dass das Kloster länger als nur bis 750 bewohnt gewesen sein könnte.³¹²

Zur Beginn des 20. Jahrhunderts wurde von Ägyptologen bei der Ausgrabung des Aufweges der Unas-Pyramide das Jeremias-Kloster von Saqqara gefunden und größtenteils freigelegt. Untersuchungen ergaben, dass es seinen Ursprung in der Nekropole des benachbarten Memphis hat.³¹³

3.1.3 Die Sarabaiten

Das Mönchtum des ausgehenden 3. und beginnenden 4. Jahrhunderts war weiterhin eine bunte, bewegliche, fließende und unbestimmte Größe. Man darf die relative Einheitlichkeit, die Pachomius und Athanasius als erste in das Mönchtum hineingebracht haben, nicht auf die vorangegangene Zeit übertragen. Das unregelmäßige

³¹⁰ Ebd.

³¹¹ Ebd. 160.

³¹² Ebd. 161f.

³¹³ Ebd. 162.

Mönchtum war noch um 400 weit verbreitet und wurde von den Vertretern der inzwischen entstandenen neuen Formen des Mönchtums, der radikalen Anachorese und des Cönobiums, lebhaft bekämpft. Diese Gruppe der rückständigen Mönche in Ägypten wurde von Cassian „Sarabaiten“ und von Hieronymus „Remoboth“ genannt.³¹⁴ Man versteht darunter Mönche, die sich keinem Vorgesetzten (Abt) unterordneten und in kleinen Gruppen (zu zwei, drei oder fünf Personen) in Privathäusern oder in Einsiedeleien am Rande der Dörfer und Städte wohnten und ihrem Beruf nachgingen, ohne auf eigenes Vermögen zu verzichten. Es gibt über sie sonst nicht viele Informationen.³¹⁵

3.2 Das Gebet und die Arbeit

In seinem ersten Brief an die Thessalonicher sagt der hl. Apostel Paulus: „Betet ohne Unterlaß!“ (*„ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε“*) (1 Thess 5,17). Der Apostel Lukas berichtet in seinem Evangelium, bevor es um das Gleichnis vom Richter und der Witwe geht: „Jesus sagte ihnen durch ein Gleichnis, daß sie allezeit beten und darin nicht nachlassen sollten“ (*Ἔλεγε δὲ καὶ παραβολὴν πρὸς αὐτοὺς περὶ τοῦ ὅτι πρέπει πάντοτε νὰ προσεύχωνται καὶ νὰ μὴ ἀποκάμνωσι*) (Lk 18,1).³¹⁶ Jesus hatte seinen Jüngern und anderen Zuhörern also zu verstehen gegeben, dass sie allezeit beten und darin nicht nachlassen sollten, mit anderen Worten: „man muss immer beten“ (*πάντοτε προσεύχονται*).³¹⁷ Und seit den Anfängen der Mönchsbeziehung in der Kirche haben sich die Mönche darum bemüht, diesem Gebot des Apostels Paulus, das sich an die Unterweisung des Herrn selbst anschließt, buchstabengetreu nachzukommen. Wie aus zeitgenössischen Schilderungen hervorgeht, saßen die ägyptischen Mönche in der Wüste Thebais während des Gebets zehn Stunden und länger auf einer Matte oder einem niedrigem Papyrusbündel. Besonders schwer fiel ihnen das Sitzen in der Zeit zwischen der mitternächtlichen und morgendlichen gemeinsamen Psalmodie, in der es verpönt war, sich niederzulegen.³¹⁸ Bezugnehmend auf das Evangelium Gottes

³¹⁴ Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, 69.

³¹⁵ Krause, Das Mönchtum in Ägypten, 171; Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, 69.

³¹⁶ EÜ; Modern Greek Bible.

³¹⁷ Vgl. Lk 18,1.

³¹⁸ Von Nagel, PURITAS CORDIS, 140.

sagt der Apostel Paulus in 2 Thess 3,8 andererseits aber auch: „Tag und Nacht haben wir gearbeitet, um keinem von euch zur Last zu fallen“.³¹⁹

Die Frage, wie man zur größeren Ehre Gottes möglichst ohne Unterlass beten und gleichzeitig arbeiten könne, ist auch im alten Mönchtum mit besonderer Schärfe erörtert worden. Es entstand eine Gruppe von ursprünglich aus Mesopotamien stammenden Mönchen, die man „Messalianer“ nannte (syrisch *m'esallyane*, was dem griechischen *euchitai* – *εύχεται* entspricht, was wörtlich „die, die beten“ entspricht, von *εύχεσθαι* – beten). Sie wurden so genannt, weil sie behaupteten, ihre ganze Zeit ausschließlich dem Gebet zu widmen. In ihnen begegnet uns die älteste Form des christlichen Mönchtums in Mesopotamien³²⁰. Sie orientierten sich am Beispiel der Apostel in der Apostelgeschichte, wo es um den Tischdienst ging, bei dem die Apostel durch die Diakone entlastet wurden, damit die Apostel völlig für „das Gebet und den Dienst am Wort“ verfügbar sein konnten.³²¹ Die Messalianer verzichteten auf die Verrichtung von Arbeit und das Gebet war ihr einziges Tun. Diese Ablehnung der Arbeit wurde seit dem 4. Jahrhundert sowohl durch die griechischen als auch die syrischen Kirchenleitungen verurteilt. Die Arbeit an sich und hier vor allem die Handarbeit war sehr wichtig für die Mönche in Ägypten. Das erkennt man deutlich am monastischen Leben Unterägyptens, in der Sketis, in der Wüste von Nitria und in den Kellien. Die dortigen Mönche waren auf keinen Fall Bettelmönche. Sie verrichteten ihre Arbeit nicht nur, um ihre täglichen Bedürfnisse zu stillen, sondern auch, um sich in Werken der Nächstenliebe zu üben, und noch wichtiger, um das Übel des Wüstenlebens, die *Akedia*, zu bekämpfen, nämlich die Langweile, die Entmutigung, die sich mitunter des Mönchs bemächtigt und ihn drängt, die Einsamkeit zu verlassen. Zur Bekämpfung der *Akedia* wurden als wichtige „Heilmittel“ Arbeit und Gebet sehr empfohlen.³²²

Dazu steht dem immerwährenden Gebet noch ein ganz natürliches Hindernis im Wege, nämlich die Notwendigkeit zu schlafen, die sich für den Mönch wie für jeden anderen Menschen auch ergibt. Da es schlechterdings unmöglich ist, ganz auf Schlaf zu verzichten, versuchte man wenigstens, seine Dauer möglichst kurz zu halten. Darum lehnten sich die Mönche in den Kellien und in der Sketis nachts oft im Sitzen einfach an die Wand der Zelle, um eine kurze Ruhepause einzulegen. Diese

³¹⁹ Guillaumont, An den Wurzeln des christlichen Mönchtums, 110.

³²⁰ Ebd. 111.

³²¹ Siehe Apg 6,1-6.

³²² Guillaumont, An den Wurzeln des christlichen Mönchtums, 111f.

Ruhezeit wurde vom Nachtoffizium unterbrochen, das der Mönch in seiner Zelle stehend verrichtete.³²³

Führte das andauernde Gebet die Mönche bereits über die physische Belastbarkeitsgrenze hinaus, so stellte sich überdies die Frage, inwieweit man aus psychischer Sicht überhaupt ununterbrochen beten könne. Begannen die Gedanken nicht nach einiger Zeit abzuschweifen, finde man sich nicht zerstreut wieder, wenn das Gebet über alle Maßen hinaus verlängert werde? Könne man das dann überhaupt noch als Gebet, als liebende Hinwendung zu Gott betrachten? Das Gebet verlangt schließlich einen Geist, der frei von jedem Gedanken sein muss, der nicht auf Gott hin ausgerichtet ist. Einen solchen Zustand des reinen Gebets kann man nicht unbegrenzt lange aufrechterhalten. Deswegen empfahlen die alten, erfahrenen Mönche, nur so lange zu beten, wie man ohne jede Zerstreung beim Gebet bleiben konnte. Jeder sollte sich bei der Dauer an dem orientieren, was ihm die zur Gewohnheit gewordene Übung erlaubte.³²⁴

Die – idealerweise – absolute äußerliche Untätigkeit und das Schweigen des Geistes (des Intellekts), die völlige Gedankenlosigkeit, Gefühllosigkeit und Bilderlosigkeit (oder Gegenstandlosigkeit) des Geistes (des Intellekts) sind die Hauptmerkmale der Geistesaskese. Das Geist-Herz-Gebet stellt in seiner größtmöglichen Konzentration die absolute Askese des Intellekts dar.³²⁵

„Der Intellekt soll seine gewöhnliche Weise der Zerstreung, der Gefangenschaft und des träumerischen Herumschweifens verlassen und zur Achtsamkeit zurückkehren, und durch die Achtsamkeit vereinigt er sich wieder mit sich selbst, verbindet sich auf diese Weise mit dem Gebet und dann wandert er zusammen mit dem Gebet ins Herz hinein, und bleibt dort.“³²⁶

Deswegen nennt man dieses Gebet „ungegenständliche Meditation“. Große Mystiker, wie Johannes vom Kreuz, wiesen zu Recht immer wieder darauf hin, dass Begriffe keine hinreichenden Mittel seien, um uns Gott vorzustellen und folglich ihm zu begegnen. Er bleibe der Unzugängliche, deswegen greife jeder Gedanke, jedes Bild, jedes Symbol zu kurz, um ihn zu erreichen:

„Darum muß der Mystiker jeden Gegenstand der Betrachtung hinter sich lassen, um Gott in einem Bemühen reiner Aufmerksamkeit im Glauben

³²³ Ebd. 112.

³²⁴ Ebd. 113-114.

³²⁵ А. Позов, Логос-медитация древней церкви. Умноое делание, München 1964, 102.

³²⁶ Opuscula ascetica (PG 147, 680).

gegenüberzutreten. Offensichtlich wird Gott am Anfang des Weges als Objekt des Suchens oder der Liebe ‚gesehen‘, aber da er jenseits allen menschlichen Erfassens ist, ist er ein Objekt, das diesen Begriff des Objektes übersteigt.³²⁷

Die oben erwähnten Gründe, die beständiges Beten schwierig, wenn nicht unmöglich machen, rechtfertigen die Praxis, feste Zeiten für das Gebet zu reservieren, wie das bei den monastischen Horen üblich ist. Diese Ausübung des Gebets basierte auf der in der Kirche seit alters her existierenden Praxis.³²⁸ Manchmal werden nur die Gebete der dritten, der sechsten und der neunten Stunde erwähnt. Am weitesten breitete sich die Praxis eines ‚Zyklus‘ von sieben Gebettageszeiten aus – fünf am Tage und zwei in der Nacht. Dafür fand man auch eine Begründung in der Hl. Schrift: „Siebenmal am Tag singe ich dein Lob wegen deiner gerechten Entscheide“ (Ps 119,164). Epiphanius von Salamis (* um 315; † 403), ein Wüstenvater, antwortete einmal auf die Ruhmrede des Abtes eines Klosters in Palästina, der behauptete, seine Mönche hätten niemals ihr Offizium (die Horen Terz, Sext und Non) vernachlässigt, ganz offensichtlich würden seine Mitbrüder aber die anderen Horen des Tages vernachlässigen, da der wahre Mönch ohne Unterlass – *adialeiptos* (griech. ἀδιάλειπτος – ununterbrochen) – im Herzen die Psalmen beten solle.³²⁹

Bei einem solchen Gebet spielt das Herz, besonders die Reinheit des Herzen, die *puritas cordis*, eine große Rolle, wie man das beim Jesusgebet beobachtet. Für Cassian bedeutet „Herz“ etwas anderes, als wir es heute gewohnt sind zu denken. Er lehnt sich in seinem Verständnis an Origines an, für den „Herz“ ein Synonym für „Geist“ darstellt (*cardia* = *noûs*).³³⁰ Auch im Koptischen bedeutet ein und dasselbe Wort „Herz“ und „Verstand“.³³¹ Da Johannes Cassian einige Zeit bei den ägyptischen Mönchen weilte, nämlich in den Jahren von ca. 386 bis 400, als das dortige Mönchtum in seiner höchsten Blüte stand, und er ein eifriger Schüler und Eklektiker war,

³²⁷ Yves Raguin, Die Meditation ohne Gegenstand und ohne Gedanken oder die Rückkehr zur reinen Spontaneität der ursprünglichen Natur, in: Günter Stachel (Hrg.) *Munen musō. Ungegenständliche Meditation* (Festschrift für Pater Hugo M. Enomya-Lassale SJ zum 80. Geburtstag), Mainz 1978, 64.

³²⁸ A. van der Mensbrugge, Prayer-time in Egyptian Monasticism, in: *Studia Patristica*, Vol. II: Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. Part II, ed. by Kurt Aland and F. L. Cross (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 64), Berlin 1957, 435-454.

³²⁹ *Apoph. Patr.*, Vers 198* (Miller, 82f.).

³³⁰ Von Nagel, *PURITAS CORDIS*, 128f.

³³¹ Chitty, *The Desert a City*, 3.

fügte er wohl keine neuen Lehren hinzu, sondern hat das Erfahrene getreu überliefert. Er wurde zum Mittler zwischen Ost und West.³³²

In seinen Vorwurf an die Messalianer, die es ablehnten, eigenhändig zu arbeiten, betont derselbe Epiphanius die Wichtigkeit, permanent für das Gebet frei zu sein. Dabei bezieht er sich hier auf die Mönche in Ägypten, und zeigt dabei, wie sie ihr andauerndes Gebet mit der Handarbeit verbanden. Es geht um die *melete*, die man mit dem lateinischen Äquivalent *meditatio* (aus der Vulgata) übersetzen kann (griech. *μελέτη* – Sorge, Fürsorge, auch Wartung, Pflege; sorgfältige Übung, Beschäftigung; Redeübung; lat. *meditatio* – Nachsinnen, Denken; „*ἡ μελέτη της καρδιάς μου*“ – „*meditatio cordis mei*“ (Ps 19,15); „*ταύτα μελέτα*“ – „*haec meditare*“ (1 Tim 4,15)), also die „Meditation“, aber nicht in dem uns heute geläufigen Sinn einer rein geistigen Tätigkeit.

Mit dem Wort *meletan* (griech. *μελετάν* – emsig üben, studieren, ersinnen, aber auch pflegen, hüten, umsorgen),³³³ das dem Wort *meditari* der Vulgata entspricht, übersetzt die Septuaginta am häufigsten das hebräische Wort *פָּהַג* (*hāgā*), was das halblaute andächtige und wiederholte Rezitieren des Buches des Gesetzes bezeichnet, eine Übung, die der fromme Jude Tag und Nacht, also häufig, verrichtete. Die Mönche haben diese *meditatio* aus der alten jüdischen Tradition übernommen. Die *melete* war eine mündliche Übung, die in der unablässigen Wiederholung derselben Formulierung – z. B. eines Satzes aus der Hl. Schrift – bestand, die spontan aus einem tiefen Empfinden der Reue heraus aus dem Inneren aufsteigen kann. Vorwiegend wurde diese Formulierung der Hl. Schrift entnommen und auf einen einfachen Vers verkleinert. Zum Beispiel empfiehlt Cassian einen Satz aus dem Psalm:³³⁴ „Gott, komm herbei, um mich zu retten, Herr, eil mir zu Hilfe!“ (Ps 70 (69),2).³³⁵

In dieser Tradition steht der Ursprung des „Jesusgebets“, des Gebetes also, das in Ägypten im 8. Jahrhundert geübt wurde, wie eine in den Kellien gefundene koptische Inschrift bezeugt.³³⁶ Es wurde bereits im 11. Jahrhundert unter den ruthenischen Mönchen praktiziert, worüber weiter unten (Kap. 5.3.1) berichtet werden wird, und diese Tradition setzt sich bis heute fort. Das Gebet besteht im ununterbrochenen Rezitieren des Gebets „Gott, sei mir Sünder gnädig!“ des Zöllners im Lukasevangelium

³³² Von Nagel, *PURITAS CORDIS*, 128f.

³³³ Emmanuel von Severus, Das Wort „*Meditari*“ im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift, in: *Geist und Leben* 26 (1953), 367.

³³⁴ Guillaumont, *An den Wurzeln des christlichen Mönchtums*, 115f.

³³⁵ „*Deus in adiutorium meum intende, Domine ad adiuvandam me festina!*“ (Ps 70 (69),2).

³³⁶ Guillaumont, *An den Wurzeln des christlichen Mönchtums*, 116.

(Lk 18,13), oder des Gebets des blinden Bettlers aus Jericho, namens Bartimäus, im Markusevangelium, der flehte, „Sohn Davids, Jesus, hab Erbarmen mit mir!“ (Mk 10,47) oder der Gebetsformel: „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme Dich meiner!“. Dieses Gebet wurde auch Herzensgebet genannt. Die Erklärung von Antoine Guillaumont für die Bezeichnung „Herzensgebet“, nämlich es heiße „Herzensgebet“, weil es „auswendig oder – wie wir sagen ‚par coeur‘ – gesprochen“³³⁷ werde, ist nicht korrekt, weil es eben nicht nur auswendig gesprochen wird, sondern, was viel wichtiger ist, im Herzen vom Verstand gesprochen wird. Das bedeutet, der Verstand des Menschen betet das Gebet im Herzen des Menschen, deswegen nennt man dieses Gebet Herzensgebet: „*sammle den Geist im Herzen*, sofern es geöffnet ist, und rufe so den Herrn Jesus zum Beistand an.“³³⁸

Gregor Palamas (* 1296; † 1359) schreibt in seinem Werk *De oratione et puritate cordis* über den Verstand und das Herz Folgendes: „Der Verstand wird sowohl die Energie des Verstandes genannt, die in den Gedanken und Begriffen besteht, als auch die Kraft, die das erzeugt, die in der Schrift auch ‚das Herz‘ genannt wird“ („Mens dicitur et mentis operatio constare in ideis ac cogitationibus; et mens est etiam has operans virtutes, quae et cor dicitur a Scriptura“).³³⁹ Doch sei es möglich, dass der Geist bete, in das Herz treffe und das Denken dennoch während der Betrachtung umherschweife.³⁴⁰

Über Herz und Verstand sagt der hl. Gregor der Sinaite, man solle sich vom Anbruch des Tages an bemühen, den Verstand vom Kopf in das Herz zu leiten, ihn dort festzuhalten und ununterbrochen mit den Worten „Herr, Jesus Christus, erbarme Dich meiner“ anzurufen, bis man müde werde. Wenn Gedanken aufkämen, solle man sie unbeachtet lassen, auch wenn sie nicht schlecht seien, und den Verstand unausweichlich im Herzen halten und beten.³⁴¹

Der hl. Gregor ergänzt: „Halte in deinem Herzen Jesus, d. h. Sein Gebet – ‚Herr, Jesus Christus, erbarme Dich meiner.“³⁴² Die heiligen Kalistos und Ignatios Xantopulos lehren, man solle dieses Gebet im Verstand aufsagen und dabei den Verstand

³³⁷ Ebd.

³³⁸ Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit, Band IV, Würzburg 2004, 253; Vgl. Georg Wunderle, Zur Psychologie des hesychastischen Gebets, Würzburg 2007, 28.

³³⁹ Gregorius Palamas, *De oratione et puritate cordis* (PG 150, 1119).

³⁴⁰ Philokalie IV, 255.

³⁴¹ Святой Григорий Синаит, Как надлежит творить молитву, in: Добротолюбие, Том V, Moskau 1900.

³⁴² Симеон Новый Богослов, О трех образах внимания и молитвы, in: Добротолюбие, Том V, Moskau 1900.

in das Herz einführen, wo der Verstand wie in einer Zelle bete: „führe ihn, nämlich den Geist, daraufhin in den Weg der Nase, wo der Atem ins Herz einströmt; dränge und zwinge ihn, zusammen mit der eingeatmeten Luft ins Herz hinab zu steigen.“³⁴³

Dabei bleibt der Verstand dank dieses Gebets vor den fremden Gedanken geschützt, wie Symeon der Neue Theologe feststellt:

„Der Geist bewacht das Herz zur Zeit, wo er betet; er hält sich stets darin auf und sendet von dort, von der Tiefe des Herzens, die Bitten zu Gott empor. Von dem Zeitpunkt an, wo er inmitten des Herzens gekostet hat, dass der Herr gütig ist,³⁴⁴ und er mit Süßigkeit erfüllt wird, wird sich der Geist nicht mehr vom Ort des Gebets entfernen. Dann spricht auch er selbst die Worte, welche der Apostel Petrus sagte: ‚Es ist gut, dass wir hier sind.‘³⁴⁵ Immerfort wird er dort im Herzen ruhen, dort verweilen und dabei in gewisser Weise alle Erwägungen fort stoßen und vertreiben, welche dort vom Feind, dem Teufel, ausgesät werden.“³⁴⁶

Bei dieser Art des Gebets spielen die Atemregulierung und Anpassung an den Herzschlag eine wichtige Rolle.³⁴⁷ Nach Kalistos und Ignatios Xantopulos halte das geregelte Ausatmen der eingeatmeten Luft den Geist fest, wenn man den Mund zusammenpresse.³⁴⁸

„Du weißt, Bruder, dass der Atem, den wir einatmen, diese Luft ist; und wir atmen sie um keiner anderen Sache willen ein, als des Herzens wegen. Diese nämlich ist der Grund des Lebens und der Wärme des Leibes. Es zieht also das Herz den Atem an, um einerseits seine Glut durch das Ausatmen nach außen hin abzuweisen, sich selbst aber milde Temperatur zu verschaffen. Der Grund jedoch für diese so geartete Ordnung, oder vielmehr ihre Gehilfin, ist die Lunge. Vom Schöpfer schmal geschaffen, führt sie die uns umgebende Luft wie ein Blasebalg schmerzlos ein und aus. Indem das Herz auf diese Weise durch den Atem die Kühle einzieht, die Hitze jedoch von sich weist, hält es die Ordnung – nämlich um derentwillen es weise geschaffen wurde, um dem Lebenswesen Bestand zu verleihen – unwandelbar aufrecht. Du also setz dich in einer stillen Zelle hin, und sammle deinen

³⁴³ Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit, Band V, Würzburg 2004, 42, [19].

³⁴⁴ Vgl. Ps 33 (34),9.

³⁴⁵ Mt 17,4.

³⁴⁶ Philokalie V, 416.

³⁴⁷ Vgl. Guillaumont, An den Wurzeln des christlichen Mönchtums, 122, 124; Richard Reschika, Praxis christlicher Mystik. Einübungen – von den Wüstenvätern bis zur Gegenwart, Freiburg – Basel – Wien 2007, 138; Wunderle, Zur Psychologie des hesychastischen Gebets, 24, 26.

³⁴⁸ Philokalie IV, 255

Geist; führe ihn nämlich, den Geist, daraufhin in den Weg der Nase, wo der Atem ins Herz einströmt; dränge und zwinge ihn, zusammen mit der eingatmeten Luft ins Herz hinab zu steigen. Ist er aber dort eingelangt, wird, was folgt, nicht mehr freudlos und auch nicht unangenehm sein. Vielmehr ist es wie mit einem Mann, der von seinem Haus abwesend war. Wenn er zurückkehrt, gibt es für ihn nichts, was von der Freude ausgenommen wäre, dass er seine Kinder und seine Frau antreffen durfte. Genauso wird auch der Geist, wenn er sich mit der Seele vereint, mit unsagbarer Wonne und Freude erfüllt. So gewöhne also, Bruder, deinen Geist daran, nicht sogleich von dort herauszugehen; gar sehr nämlich ist er am Anfang leichtfertig darauf bedacht, aus dem inneren Verschluss und der inneren Einengung zu entweichen. Gewöhnt er sich aber daran, hat er kein Gefallen mehr daran, außen umherzuschweifen. Das Himmelreich ist nämlich in uns.³⁴⁹ Indem der Geist es dort betrachtet und im reinen Gebet sucht, scheint ihm alles Äußere abscheulich und hassenswert.³⁵⁰ [...] Befindet sich dein Geist dort, darfst du von da an nicht schweigen und ihn untätig werden lassen, sondern gib ihm das *Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner* als unablässiges Werk und ständige Betrachtung, und er soll niemals damit aufhören.³⁵¹

Auch Johannes Klimakos proklamiert: „Das Gedenken Jesu verbinde sich mit deinem Atem, und dann wirst du den Nutzen der einsamen Ruhe erkennen.“³⁵² Hesychios der Priester schreibt über diese Gebetsweise, wer mühelos in Ruhe leben und im Herzen mit Leichtigkeit nüchtern sein wolle, der verbinde das Jesusgebet mit seinem Atem:³⁵³ „Mit deinem Atem und deiner Nase vereine die Nüchternheit und den Namen Jesu oder unvergleichliche Betrachtung des Todes und Demut.“³⁵⁴

Das Gebet soll möglichst kurz sein, das heißt, man kann es bis auf ein einziges Wort reduzieren, „Jesus“ beispielsweise, das unablässig wiederholt werden soll. Man nennt ein solches Gebet auch *monologistos* Gebet (vom griech. *μόνος* - allein, einzig und *λόγος* - Wort, Rede, Sinn) also Ein-Wort-Gebet. Der Geist des betenden Mönches konzentriert sich auf dieses Gebet und verweilt beim Gedenken an Gott, ohne Zerstreung. Dieses Gebet lässt sich ohne weiteres mit der Handarbeit vereinen, d.h., jeder Mönch kann sich in seiner Zelle ohne Unterlass der Flechtarbeit widmen, ohne von der Meditation der Psalmen oder anderer Hl. Schriften abzulassen.

³⁴⁹ Vgl. Lk 17,21.

³⁵⁰ Philokalie V, 42f. [19-29].

³⁵¹ Ebd. 43.

³⁵² Ebd. 45 [22].

³⁵³ Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit, Band I, Würzburg 2004, 277 [182].

³⁵⁴ Ebd. 279 [189].

Arbeit und Gebet verschmelzen auf diese Weise. Die manuelle Tätigkeit hilft vielmehr, den Geist im Gebet so festzumachen, dass man nicht sagen kann, ob das Gebet der Grund dafür ist, dass die Mönche sich ununterbrochen der Handarbeit widmen, oder die Arbeit dafür sorgt, dass das Gebet sich im Geiste entfaltet und zum Licht der Erkenntnis führt.³⁵⁵

Diese Weise des Gebets konnte man mit verschiedenen Stellen der Hl. Schrift in Einklang bringen, z. B. mit dem Wort Jesu: „Wenn ihr betet, sollt ihr nicht plappern wie die Heiden, die meinen, sie werden nur erhört, wenn sie viele Worte machen“ (Mt 6,7); oder mit der folgenden Stelle:

„eine Witwe, die immer wieder zu ihm (dem ungerechten Richter) kam und sagte: Verschaff mir Recht gegen meinen Feind! Lange wollte er nichts davon wissen. Dann aber sagte er sich: Ich fürchte zwar Gott nicht und nehme auch auf keinen Menschen Rücksicht; trotzdem will ich dieser Witwe zu ihrem Recht verhelfen, denn sie lässt mich nicht in Ruhe ... Und der Herr fügte hinzu: Bedenkt, was der ungerechte Richter sagt. Sollte Gott seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm schreien, nicht zu ihrem Recht verhelfen, sondern zögern?“ (Lk 18,3-7)

Dieses Gebet entspricht auch der Forderung des Apostels: „Betet ohne Unterlaß!“ (1 Thess 5,17). Damit wollte er sagen, man solle kurz, aber häufig beten. Denn, wenn man eine Rede in die Länge zieht, gibt man dem Teufel die Möglichkeit einzugreifen und die Gedanken von dem, was man spricht, abzulenken. Umgekehrt, wenn man andauernd und häufig betet, kann man den Geist ruhig halten und daher mit größerer Aufmerksamkeit beten. Dehnt der Mönch sein Gebet nicht zu sehr aus, vermeidet er ein Abschweifen der Gedanken und ein Gefühl der Zerstretheit. Häufig wiederholte Gebete festigen die Aufmerksamkeit und sichern die Beständigkeit der liebevollen Hinwendung an Gott.³⁵⁶

In den überlieferten koptischen Schriften finden sich die ersten Zeugnisse für die Praxis des Ein-Wort-Gebets, also auch des Jesusgebets, wie es die Mönche Ägyptens schon im 8. Jahrhundert eingeübt hatten. Demnach war die *meditatio* oder die *melete*, also das andauernde Sprechen von Schrifttexten, halblaut und auswendig, bei den Mönchen Ägyptens die am meisten verbreitete Art des Gebets. Das Vorteilhafte dieser Übung für die Mönche lag darin, dass sie den beiden gleichermaßen verpflichtenden Geboten, nämlich der Handarbeit und dem unaufhörlichen Gebet,

³⁵⁵ Guillaumont, An den Wurzeln des christlichen Mönchtums, 116f.

³⁵⁶ Ebd. 118.

nachkommen konnten. Das Herzensgebet oder das „Jesusgebet“ passte vollkommen zu dieser Art des Betens.³⁵⁷

Beim Aussprechen des Namens Jesu soll man sich aber keine Gestalt – *prosopon* (griech. *πρόσωπον* – Gesicht, Miene, Gestalt, Maske) vorstellen. Das war selbstverständlich für die Mönche Ägyptens, auch wenn Antoine Guillaumont etwas anderes behauptet.³⁵⁸ Als Beweis für das Gesagte können die Worte des Altvaters Johannes dienen:

„Wenn wir aber, wie gesagt, mit reinem Herzen und frei von Sünden und Leidenschaften sind und so vor Gott hintreten, dann können wir ihn, soweit das dem Menschen möglich ist, mit dem inneren Auge sehen, nicht mit dem Auge des Leibes, sondern mit dem der Seele. Niemand glaube, daß er die Wahrheit Gottes sehen könne, wie sie wirklich ist, so daß man sich im Herzen eine Gestalt oder ein Bild machen könne, das einem körperlichen Bilde ähnlich ist. Denn von Gott kann man sich kein Bild und keine Zeichnung machen. Denn Gott ist ein Wesen, das man nicht fassen, beschreiben und zeichnen kann, sondern nur mit dem Inneren berühren kann. Darum müssen wir mit Ehrfurcht und heiligen Erschauern vor Gott hintreten und das innere Auge so auf ihn richten, daß wir immer glauben, er sei weit erhaben über allen Glanz, alle Schönheit, Herrlichkeit und Majestät, die wir mit unserem Geiste fassen können.“³⁵⁹

Eigentlich soll ein betender Mönch sich mit aller Macht vor bildhaften Vorstellungen des Verstandes und irgendwelchen Erscheinungen hüten. Die heiligen Väter betonten mit äußerster Bestimmtheit das „Nicht-Sehen“ beim inneren Gebet, damit man nicht in Versuchung falle.³⁶⁰

Da der Name Jesu Nahrung für Seele und Geist darstellt, eine sehr süße Nahrung – wie die Rolle, die der Prophet Ezechiel gegessen hat und die in seinem „Mund süß wie Honig“ (Ez 3,3) wurde –, vergleicht man einen betenden Mönch mit einem „reinen Tier“, das wiederkäut, wie es im Alten Testament steht:³⁶¹ „Alle Tiere mit gespaltene Klauen, die aber nicht Paarzeher sind und nicht wiederkäuen, sollt ihr für unrein halten; jeder, der sie berührt, wird unrein“ (Lev 11,26). Das Beten ist die

³⁵⁷ Ebd. 30, 116, 120f., 123

³⁵⁸ Ebd. 124.

³⁵⁹ Apoph. Patr., Vers 1124 (Miller, 383f.).

³⁶⁰ Reschika, Praxis christlicher Mystik, 139.

³⁶¹ Vgl. Guillaumont, An den Wurzeln des christlichen Mönchtums, 124f.

Meditatio oder *Ruminatio*. Wie ein Wiederkäuer die Nahrung soll der wahre Mönch am Gebet in seinen Mund ununterbrochen kauen.³⁶²

Die nächste Frage ist, seit wann das „Jesusgebet“ den Mönchen Ägyptens vertraut war? Um das zu beantworten, sollte man die Echtheit der Texte überprüfen, die eine solche Praxis bezeugen. Diese Texte verschiedener Herkunft befinden sich in der Sammlung der *Vertus de saint Macaire*. Darin findet man die Worte des Makarius, die man schon in den ältesten Sammlungen der *Apophthegmen* lesen kann. Es ist deswegen mit einiger Gewissheit anzunehmen, dass sie authentisch sind. Manche Passagen sind Auszüge aus den berühmten pneumatischen Homilien von Makarius, die zwar syrischen Ursprungs, aber doch gut gesichert sind. Die sich auf das „Jesusgebet“ beziehenden Texte gehören zu denen, die man sonst nirgendwo findet. Sie gehören wahrscheinlich zu den jüngsten Elementen der Sammlung. Und wann wurden sie verfasst? Um auf diese Frage eine Antwort zu bekommen, kann man sie dank anderer Werke, die wahrscheinlich zur gleichen Zeit verfasst wurden, ungefähr datieren. Zu denken ist hier an das Manuskript in bohairischem Dialekt, das die Sammlung bewahrt hat. Vat. Copt 64 enthält ebenfalls ein „Leben des hl. Makarius“, das mit der Sammlung der *Vertus de saint Macaire* eng verwandt ist. Es enthält Anspielungen, die es zulassen, sie auf den Anfang der arabischen Epoche zu datieren, also auf die zweite Hälfte des 7. oder die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts. Deswegen ist das Buch der *Vertus de saint Macaire* vermutlich während des ersten Jahrhunderts der arabischen Herrschaft verfasst worden. Wahrscheinlich gehören in dieselbe Zeit auch noch andere Werke, die gleichfalls Hinweise auf die Praxis des „Jesusgebets“ enthalten.³⁶³ Auch in der *Apophthegmata Patrum* findet man Belege dafür. Auf die Frage, wie man beten solle, antwortete der Altvater Makarios: „Es ist nicht notwendig, viele Worte zu machen (Mt 6,7), sondern man muß die Hände ausstrecken und sprechen: ‚Herr, wie du willst und weißt, erbarme dich!‘ Wenn aber eine Anfechtung kommt, dann: ‚Herr, hilf!‘ Denn er weiß, was förderlich ist und wirkt an uns Erbarmen.“³⁶⁴

Vor einigen Jahrzehnten wurden diese literarischen Quellen über die Kenntnis und die Ausübung des „Jesusgebets“ unter den Mönchen Ägyptens im 7. bis 8. Jahrhundert durch ein wichtiges Zeugnis bestätigt. 1965 entdeckte man während der ersten Ausgrabungskampagne über der Lage der Kellien zwischen den Wüsten Nitria

³⁶² Vgl. ebd. 125.

³⁶³ Ebd. 126.

³⁶⁴ Apoph. Patr., Vers 472 (Miller, 168).

und Sketis eine undatierte, 29-zeilige Inschrift über das „Jesusgebet“. Untersuchungen datierter Inschriften in den benachbarten Sälen legen den Schluss nahe, dass die Inschrift zwischen der Mitte des 7. und der Mitte des 8. Jahrhunderts entstanden sein muss.³⁶⁵

Sie befand sich auf der Mauer eines Saales, der als Oratorium einer Zelle diente. Die anderen Inschriften bezeugen, dass der Mönch, der in dieser Zelle lebte, ein eifriger Verfechter des „Jesusgebets“ war. Der von den Dämonen suggerierte Einwand gegen das „Jesusgebet“ „Wenn du andauernd rufst, Herr Jesus, bittest du nicht den Vater noch den heiligen Geist“³⁶⁶, der in den benachbarten Sälen gefunden war, zeigt uns aber, dass diese Praxis in den Kellien auch Gegner hatte, die mit dieser für sie neuen Art der Frömmigkeit nichts anfangen konnten. Trotzdem empfahl man das „Jesusgebet“ in den literarischen Quellen, indem man sich auf die Autorität der angesehensten Alten stützte, auf den hl. Makarius und den hl. Antonius.

Nachdem die Praxis des immerwährenden Gebets durch die ägyptischen Mönche erörtert wurde, die mit der Handarbeit einherging, soll nun einiges über die Kleidung der Mönche gesagt werden.

Wenn der Mönch aus dem Kloster oder Einsiedelei hinausging, zog er über seine gewöhnliche Kleidung eine Art Umhang, die man *melote* nannte. Auch nahm er einen Stab mit. Seinen Umhang und seinen Stab zu nehmen bedeutete, sich auf den Weg zu machen, z. B., um die anderen Einsiedler zu besuchen. Diese Besuche fanden vor allem nach der Mahlzeit statt.³⁶⁷ Eine ausführliche Liste der Kleidungsstücke der Mönchskleidung in Ägypten findet sich bei Johannes Cassian³⁶⁸. Zur Bekleidung gehörten demnach:

1) Eine Kapuze oder Haube (lat. *cuculla*, griech. *κουκούλιον*). Sie bedeckte den Kopf und das Genick des Mönches bis zu den Schultern. Man sollte sie Tag und Nacht tragen.

2) Eine Tunika aus Leinen (lat. *colobium*, griech. *κολόβιον*, ein Kleidungsstück mit kurzen, nur bis an die Hälfte des Oberarms reichenden Ärmeln, od. ganz ohne

³⁶⁵ Guillaumont, An den Wurzeln des christlichen Mönchtums, 127f.

³⁶⁶ Ebd. 128.

³⁶⁷ Ebd. 19.

³⁶⁸ Cassian., Inst. coen. I.3-9 (Jean Cassien, Institutions cénobitiques. Texte latin revu, introduction, traduction et notes par Jean-Claude Guy (= Sources Chrétiennes 109), Paris 1965, 43-51); siehe zur Kleidung der Mönche in Ägypten auch Evagr. Pont., Cap. pract. (PG 40, 1220-21); Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 211, Fußnote 28.

Ärmel). Nach Hieronymus, der diese Tunika *lebito* (λεβιτών) nennt, war sie ärmellos. Trotz der kleinen Unterschiede handelt es sich hier um dasselbe Kleidungsstück.

3) Doppelte Schulternschnüre oder -Bänder, die aus Leinengarn gewebt waren. Man band sie im Nacken zusammen, von dort gingen sie beiderseits hinab unter die Achselhöhlen und wurden dann um die Hüften gebunden, um die Tunika am Körper festzumachen. Bei Johannes Cassian werden sie *rebracchiatoria*, *subcinctoria* und *redimicula* genannt, im Griechischen lautet ihre Bezeichnung ἀνάλαβοι.

4) Ein kleiner Umhang (*palliolum*)³⁶⁹. Er bedeckte den Hals und den Rücken und wurde auch *mafort* (μαφόριον) genannt. Hieronymus nennt es in der Übersetzung der *Regulationen* von Pachomius *amictus* (ein lose hängendes Oberbekleidungsstück), oder auch *sabanum* (ein leinener Tuch). Man trug das über den anderen Kleidungsstücken. Durch das Tragen dieser Umhänge, sagt Cassian, sparten die Mönche die Kosten, die mit dem Anschaffen der größeren Umhänge (*planeta/paenula*) und Mäntel (*byrrus*) verbunden waren und vermieden das Protzen mit Kleidung.

5) Ein Kleidungsstück mit der Bezeichnung „Ziegenleder“, genannt *melote* (μηλωτή - Schaffell) oder *pera*, was wörtlich „der Ranzen“ bedeutet. Der Mönch benützte es auf Reisen.

6) Ein Stab oder Wanderstock (*baculum*).

7) Sandalen (*calciamenta*). Man musste sie nicht jeden Tag tragen, aber sie wurden bei Bedarf benutzt.

8) Ein Gürtel aus Leder oder Leinen, genannt *cingulo* oder *zona* (ζώνη - Gurt, Gürtel, Leibbinde)³⁷⁰. Die Mönche waren verpflichtet, ihn immer und überall zu tragen.

Auch in den pachomischen Quellen werden all diese Kleidungsstücke erwähnt.³⁷¹ Nach Cassian³⁷² waren diese Kleidungsstücke nicht überall im gleichen Maße verpflichtend, sie variierten von Provinz zu Provinz, entsprechend den Klimabedingungen und dem örtlichen Brauch.³⁷³

³⁶⁹ Siehe dazu Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 211, Fußnote 29.

³⁷⁰ Cassian., *Inst. coen.* I.1.2-5 (Guy, 34-39); *Inst. coen.* I.11.2 (Guy, 52); *Koinonia II*, 142 (Pachomian *Koinonia. The Lives, Rules and Other Writings of Saint Pachomius and his Disciples. Vol. I-III*; ed. by Armand Veilleux (= *Cistercian Studies Series* 45-47), Kalamazoo, Michigan 1980-1982).

³⁷¹ *Koinonia II*, 184 n. 10.

³⁷² *Inst. coen.* I.10 (Guy, 50-53).

³⁷³ Siehe Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 214.

Die Form einiger Kleidungsstücke ist aus den Ausgrabungen im „Kloster des Epiphanius“ und in Qurnat Mar’y in Ägypten bekannt³⁷⁴. Bei den Ausgrabungen wurden einige einbalsamierte Mönche in der Mönchskleidung entdeckt.

Die Tunika misst 1,30 x 1,11 m und ist ärmellos. Sie ist aus einem einzelnen leinenen Stoffstück von der Größe 1,30 x 2,26 m gemacht. Es wurde einmal zusammengefaltet, auf zwei Rändern zusammengenäht, wobei man die Öffnungen für den Kopf und die Arme frei ließ.³⁷⁵

Die Haube ist aus einem weichen Wolltuch mit gestickten Rändern gemacht. Das rechteckige Tuch ist 45 x 73 cm groß. Es wurde einmal zusammengefaltet, dann wurde ein Rand zusammengenäht, zwei andere ließ man offen. In die zwei losen Ecken waren Schlaufen eingenäht. An den Rändern der Ecken wurden mit einem grünen Wollfaden zwei Kreuze gestickt.

Man nimmt an, dass das erwähnte „Ziegenleder“ eine breite lederne Schürze war, die die äußere Bedeckung des einbalsamierten Körpers darstellte.³⁷⁶ Diese Schürze war 1,20 m lang und aus gegerbten Ziegen- oder Schafleder gemacht. Ihre oberen Enden waren zusammengebunden und um den Hals herum platziert, die unteren Enden waren in Kniehöhe in parallele Streifen von 3,5 cm Breite und 31 cm Länge geschnitten. Somit sah es aus, als ob Lederfransen an der Schürze nach unten hingen. Die Schürze war um die Hüften herum mit einem Ledergürtel befestigt, der 73 cm lang, 3,6 cm breit und 2 mm dick war. Die Leichentücher waren in zehn Schichten um den Körper mit Hilfe eines 60 m langen Streifens gebunden. Eventuell stellten die einzelnen Schnüre, aus denen dieses Streifen gemacht war, ursprünglich die Schulternschnüre oder -Bänder dar.³⁷⁷

Alle Kleidungsstücke, außer „Ziegenleder“ und Haube, waren aus Leinen angefertigt und darum hell. Wenn alle Mönche in der Kirche zum Gebet versammelt waren, leuchteten sie wie eine Gruppe Engel.³⁷⁸

³⁷⁴ H. E. Winlock / V. E. Crum, *The Monastery of Epiphanius at Thebes, Part I*, New York 1926; G. Castel, *Étude d’une momie copte*, in: *Hommage à la mémoire de Serge Sauneron II*, Kairo 1979, 121-143.

³⁷⁵ Siehe Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 212.

³⁷⁶ Siehe ebd. 215.

³⁷⁷ Siehe ebd. 214-216.

³⁷⁸ *Hist. Mon.* II.12; X.9 (*Historia Monachorum in Aegypto*, Edition und franz. Übersetzung von A. J. Festugière (= *Subsidia Hagiographica* 53), Brüssel 1971, 39; 79; *Apoph. Patr.*, Cronius 5 (PG 65, 250); Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian monasticism*, 216.

Alle Mönche hatten auch zusätzliche Exemplare ihrer Kleidungsstücke. Die Klosterregel schrieb vor, wie viele es sein durften.³⁷⁹

Die Mönchskleidung in Sinai war ähnlich und es waren auch mehrere Exemplare davon vorgesehen.³⁸⁰

Die Mönche in Ägypten pflegten ihren ersten Habit – die Mönchskleidung (schemata *σχηματα*; *ähnlich zum lat. habitus*) – aus der Zeit ihrer Mönchsweihe aufzubewahren. Sie trugen ihn aber nur sonntags. Und sie wurden darin begraben.³⁸¹ Den Beleg hierfür findet man im Leben von Abbas Phokas: „Die ägyptischen Väter haben nämlich die Gewohnheit, die Albe, in der sie das heilige Mönchsgewand erhalten haben, und die Kukulie aufzubewahren bis zum Tod und in ihnen begraben zu werden. Sie tragen sie nur am Herrentag in heiliger Gemeinschaft und legen sie sofort wieder zusammen.“³⁸²

In Syrien war die Mönchskleidung schwarz und aus Wolle gemacht, da dort das knappe und also teure Leinen als Luxusmaterial angesehen wurde. Aus Gründen der Askese waren die Kleidungsstücke oft aus härteren, kratzigen Materialien gemacht, wie Leder, Ziegenhaar usw. Dies wurde auch in Ägypten so praktiziert. In Syrien war nur ein Exemplar der Kleidungsstücke erlaubt.³⁸³

Basilios überliefert keine genaue Beschreibung der Kleider der Mönche in Kapadokien, er erwähnt nur den Gürtel. Er betont aber, dass die Kleidung uniform, einfach, praktisch und für alle Anlässe gleich sein soll und dass nur ein Exemplar davon erlaubt ist. Außerdem ist sie im Klosterbesitz, d.h. sie stellt kein persönliches Eigentum des Mönchs dar.³⁸⁴

Über die Kleidung der Mönche von Palästina wird später berichtet. Sie scheint in Farbe und Material der Kleidung syrischer Mönche ähnlich gewesen zu sein.³⁸⁵

³⁷⁹ Patr. Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 216.

³⁸⁰ Ebd. 217.

³⁸¹ Ebd.

³⁸² *Apoph. Patr.*, Vers 926* (Miller, 299).

³⁸³ Patr. Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 217f.

³⁸⁴ *Bas.*, reg. fus. 22-23 (PG 31, 993-1000).

³⁸⁵ Patr. Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 220.

3.3 Die Architektur

Die Mönchsunterkünfte der verschiedenen Klostergemeinschaften waren sehr unterschiedlich und haben sich im Laufe der Zeit auch gewandelt. Man muss außerdem streng zwischen den Kellien der Anachoreten und den Unterkünften in den Cönobien unterscheiden. Die gesamte Bandbreite der möglichen Ausbildungsformen der Mönchsbehausungen ist leider noch nicht vollständig erfasst, obwohl inzwischen allerlei Belege von beiden Varianten archäologisch nachgewiesen wurden. Berühmte Stätten wie z. B. Nitria und Ennaton blieben bislang archäologisch unerschlossen. Von den pachomianischen Klöstern wie auch dem Schenutekloster bei Atripe kennt man bisher nur die Kirchen. Immerhin begann man vor einiger Zeit damit, die in der Umgebung des Katharinenklosters im Sinai befindlichen Mönchzellen freizulegen.³⁸⁶

Zweifellos hatten die ägyptischen Mönche wohl immer eine Art von Behausung. Beispiele von Anachoreten, die nur im Freien lebten, wie etwa einige Mönche in Syrien, sind für Ägypten in den Quellen nicht überliefert. Auch gab es bloß wenige Mönche, die sich einmauern ließen. Solche Zellen sind nur in Nubien archäologisch nachgewiesen.³⁸⁷ Da die vorliegende Arbeit sich mit der Entstehung des ruthenischen Mönchtums im 11. Jahrhundert beschäftigt und das erste Erscheinen nicht gestifteter Klöster in der Rus' auf Einsiedler hinweist, die für ihre Unterkünfte selbst ausgegrabene Höhlen benutzten, wird die Beschreibung der Mönchsbehausungen in Ägypten vorwiegend auf die Anachoretensiedlungen begrenzt.

Ursprünglich fanden die Mönche in natürlichen Höhlen, wie etwa Antonius bei Kolzim am Roten Meer, in unzugänglichen Felshöhlen (Wādī bi'r al-'Ayn bei Panopolis), alten Steinbrüchen (Dayr Rifa bei Lykopolis, Dayr Anbā Hadrā bei Syene), aufgegebenen Tempeln oder aufgelassenen Felsgräbern Unterkunft. Diese Mönchsbehausungen waren kleine in den Fels oder in den Boden gegrabene und je nach den örtlichen Gegebenheiten mit Strauchwerk, Palmhölzern oder flachen Ziegelgewölben überdeckte Höhlen. Man nannte sie griechisch *κελλίον* (Pl. *κελλία*) und sie waren, von wenigen Ausnahmen abgesehen, von Anfang an mehrräumig gewesen, was inzwischen archäologisch an mehreren Stellen nachgewiesen wurde.³⁸⁸ Zuflucht in den Höhlen zu suchen (z. B. eine Höhle in einem Berg, wo es im Sommer kühl und im Winter warm ist), war auch in Palästina unter den Hirten sehr beliebt. Dort gibt

³⁸⁶ Grossmann, *Christliche Architektur in Ägypten*, 257f.

³⁸⁷ Ebd. 258.

³⁸⁸ Ebd. 259.

es sehr viele solcher Höhlen.³⁸⁹ Auch Makarius der Ägypter grub sich für seine erste Behausung in der Sketis zwei kleine Höhlen aus der harten Lehmerde, von denen eine als Kapelle für die Feier der eucharistischen Liturgie diente. Die Beschreibung des Kellions des Makarius von Alexandrien gibt verschiedene Informationen über die unterschiedliche Funktion der einzelnen Räume. Es gab demnach eine türlose Kammer („Zelle“). Nach Makarius saß der Mönch dort während der vierzigstägigen Fastenzeit im Finstern und betete meditativ. Ein anderer Raum war so eng, dass man seine Füße nicht ausstrecken konnte. Hier schlief der Asket. In einem weiteren, der geräumiger war, empfing er Besuche.³⁹⁰

Ein aus dem Umbau eines in die Erde gesenkten, überwölbten Doppelgrabes der 18. Dynastie hervorgegangenes zweiräumiges Einsiedlerkellion wurde im Gebiet von Abydos aufgedeckt. Seine südliche Grabkammer diente wohl als Schlafraum, während die nördliche durch nachträglich eingelassene Nischen in der östlichen Längswand zu einem Oratorium ausgebaut war. Ganz in der Nähe davon fand man ein zweites ebenfalls umgebautes Grab, das allerdings nur aus einem einzigen Raum bestand, der mithin alle Funktionen eines Wohn-, Schlaf- und Gebetsraumes erfüllte.³⁹¹

Die einfachsten Mönchsbehausungen waren von Anfang an immer mit einem von einer niedrigen Mauer umgebenen Hof ausgestattet gewesen, in dem sich an einer bestimmten Stelle auch ein kleiner Gemüsegarten befand.³⁹²

In den Kellien wurden die bisher ältesten und einigermaßen gesichert datierten Anachoretenzellen archäologisch nachgewiesen und freigelegt, deren Einzelräume alle nur sehr klein und bis zu etwa halber Höhe in die Erde eingegraben waren. Sie entstammen dem frühen 5. Jahrhundert. Ein in vielen *Apophthegmata* erwähnter besonderer Gebetsraum für die Meditationsgebete ist nur schwer zu erkennen und dürfte zunächst nicht eigens eingerichtet worden sein. Aus diesen Anfängen haben sich später bestimmte, häufig wiederkehrende Haustypen entwickelt. Die Mehrzahl der in den Kellien festgestellten Häuser verfügt über einen klar strukturierten Gebäudeumriss und wurde erst im 6. Jahrhundert entwickelt. Man erkennt vier Ausführungen, die sich durch die Größe und die unterschiedliche Anordnung der Räume unterscheiden.³⁹³

³⁸⁹ Paul Badde, Heiliges Land, Auf dem Königsweg aller Pilgerreisen, München 2010, 105f.

³⁹⁰ Grossmann, Christliche Architektur in Ägypten, 259.

³⁹¹ Ebd. 260f.

³⁹² Ebd. 261.

³⁹³ Ebd.

Die Laura. Eine bei der Ostkirche von Abū Mīnā entdeckte Mönchskolonie (Laura), die in das späte 5. bis 6. Jahrhundert datiert wurde, bestand fast nur aus monastischen Einzelunterkünften. Die Häuser standen locker im Gelände verteilt. Sie weisen jeweils einen von beliebiger Seite zu betretenden Hauptraum auf, der als Gebetsraum, das eigentliche κέλλιον, anzusehen ist, wo der Mönch aber gleichzeitig auch seinen Arbeiten nachging. In diesem Raum empfing er auch seine Gäste. Ob sich die Mönche ab Mitte des 5. Jahrhunderts zum Gebet in einen besonderen Raum begaben, ist nicht belegt. Diese Haupträume sind häufig mit einer nach Osten weisenden Nische ausgestattet. Größtenteils nach rechts oder links vom Eingang ist an dieses Kellion ein ebenso breiter, aber halb so tiefer, wohl zum Schlafen und als Abstellkammer bestimmter Nebenraum angeschlossen. Es gab auch zweigeschossige Varianten dieses Typus, bei denen etwa die Hälfte des Nebenraums für eine Treppe abgeteilt wurde, die fast immer nur von außen zugänglich war. Nur in seltenen Fällen bestand eine Verbindung im Inneren zwischen beiden Geschossen, wodurch sich dieser Haustypus deutlich von normalen Wohnhäusern unterscheidet, wo eben dies der Fall ist.³⁹⁴

Die Kellien. Der in den Kellien (wohl wegen der Menge der *monasteria* oder *κελλία* hat das Gebiet schon in der Antike die Bezeichnung *τα κελλία*, nämlich Kellien, erhalten), also der großen, sich über viele Quadratkilometer hinziehenden und in mehrere Teilgebiete zerfallenden Mönchssiedlung am westlichen Deltarand am häufigsten vertretene, im Laufe des 6. Jahrhunderts entwickelte Bautypus besteht aus einem kleinen, zumeist rechteckigen, üblicherweise auch mit einer Mauer umgebenen Bezirk, der auch einen kleinen Garten und eine Wasserstelle aufweist und in dessen Nordostecke das eigentliche Wohnhaus (Kellion) untergebracht ist, worüber zum Teil schon im Kapitel 3.1 die Rede war. Das Kellion hat einen winkelförmigen Grundriss. Auf der Ostseite liegt der Eingang. Man betritt zunächst einen quergerichteten zweijochigen Vorraum, den zumeist größten Raum des Hauses,³⁹⁵ der südlicherseits in einem Küchentrakt mündet. Dieser ist in einen Vorrats- und Vorbereitungsraum sowie eine Küche mit einem jeweils deutlich auszumachenden Herd aufgeteilt. Direkt gegenüber dem Hauseingang führt ein kurzer Korridor nach Westen, wo man zunächst in einen als Oratorium erkennbaren Gebetsraum gelangt. In seiner Ostwand befindet sich eine vielfach *aedicula*-artig (lat. *aedicula* – kleiner

³⁹⁴ Ebd. 262.

³⁹⁵ Ebd. 263.

Bau, auch kleines Haus oder Tempelchen)³⁹⁶, ausgebildete und von Halbsäulen gerahmte Gebetsnische. Die Rückwand dieser Gebetsnische ist zumeist mit einem gemalten Kreuz als dem Symbol Christi versehen. Bei Nichtgebrauch konnte diese Gebetsnische zugehängt werden, worauf die Dübellocher am oberen Rand deuten. Häufig ist diese Nische ferner von kleineren Kastennischen flankiert, die wohl zur Ablage von Gebetsbüchern dienten. Links neben dem Eingang, an der Wand, befinden sich oft mehrere mit sehr unterschiedlichen Schriftzügen geschriebene Graffiti, bei denen es sich in den meisten Fällen wohl um Besucherinschriften handelt. Eine gegenüber der Gebetsnische vor der Westwand angeordnete niedrige Sitzbank, wie sie auch in Kirchen enthalten ist, sowie mehrere häufig paarweise in Kopfhöhe horizontal in die Wände eingelassene und zum Inneren des Raumes hin geöffnete Amphoren, die wahrscheinlich zur Verbesserung der Akustik dienten, sprechen für die Funktion dieses Raumes als Oratorium für die meditativen Gebete. Oft wurde der Standort eines Betenden durch eine ungefähr in der Mitte des Raums in den Boden eingelassene Stein- oder Marmorplatte markiert. Das Oratorium bildete das Herzstück des Kellions.³⁹⁷ Hinter der nördlich von der genannten Gebetsnische angebrachten Tür befand sich auf der Höhe des Zugangskorridors eine weitere kleine Kammer, die wohl der Aufbewahrung von Wertsachen diente. Zu denken wäre hier etwa an persönliche Dokumente, Kerzen, geweihtes Öl, konsekriertes Brot, das die Woche über partikelweise verzehrt wurde, oder Reliquien. Die gebildeten Mönche dürften hier auch ihre Bücher, Briefe und Schreibmaterialien aufgehoben haben. Dieser Raum wurde selbst gelegentlich mit einer weiteren nach Osten ausgerichteten Gebetsnische ausgestattet. Ein üblicherweise als Schlafgemach angesehenes Zimmer mit einem auf der Ostseite nach Art eines Kabuffs mit einer hohen Schwelle (0,60-0,70 m) ausgebildeten Schrankraum befand sich am hinteren Ende hinter der Südwand des Oratoriums. In dem Schrankraum konnten vermutlich Decken, zusätzliche Matratzen und wärmere Kleidung für den Winter verstaut werden. Man findet einen zweiten etwas kleineren Schlafraum gleicher Bauart, wenn man sich vom Küchenvorraum aus Richtung Westen wendet. Auch er verfügte über einen entsprechenden kabuffartigen Schrankraum.³⁹⁸

³⁹⁶ Es ist ein kleines antikes Bauwerk bzw. Stilelement. Am Anfang war dies ein kleiner Wandaufbau, der einer Tempelfront ähnlich sah, in welchem sich eine Statue befand. Später wurde jede Stützengliederung, die aus Säulen, Pfeilern oder Pilastern und einem Dreiecks- oder Segmentbogengiebel bestand und eine Nische umrahmte, „Ädikula“ genannt.

³⁹⁷ Grossmann, Christliche Architektur in Ägypten, 263f.

³⁹⁸ Ebd. 264.

Als Zugang in ein derartiges Kellion wurde eine ebenerdige Tür in die Ummauerung eingelassen. Später konnte man aus Sicherheitsgründen die Einsiedelei nur noch über eine Mauer betreten.³⁹⁹

Dabei lässt sich sofort erkennen, dass das Gebäude deutlich als Unterkunft für zwei Personen gedacht ist, für einen Altvater und seinen Schüler. Der Schlafräum des Schülers ist vom Küchentrakt aus zu erreichen. Möglicherweise war dieser also für die Zubereitung der Mahlzeiten zuständig.⁴⁰⁰

Es haben sich nur sehr wenige Mönchsunterkünfte in diesem Urzustand in den Kellien erhalten. Man kann vermuten, dass es gewöhnlich nicht bei einem Schüler blieb, sondern bald weitere folgten, die in entsprechender Weise unterzubringen waren. Für die Neuankömmlinge wurden sehr oft zusätzliche Unterkunftsräume in Gestalt kleiner Zwei-Raum-Kellien eingerichtet. Wenn die Zahl der Belegschaft weiter zunahm, errichtete man auch neue Gemeinschaftsgebäude, wie z. B. Werkstätten, die vorwiegend zur Herstellung von Strohmatte bestimmt waren, Rückzugtürme, Gästeräume oder mehrjochige Saalbauten, die offenbar größeren Mönchsgruppen als Gebetsstätten dienen sollten. Aus ihnen heraus entwickelten sich später Kirchen, in denen liturgische Feste gefeiert werden konnten.⁴⁰¹

Sketis. Über die Mönchsbehausungen in der Sketis (heutigem Wādī Naṭrūn) ist man weniger gut unterrichtet. Die geringen Informationen, die man besitzt, zeigen, dass die Niederlassungen der Mönche hier etwas anders aussahen als in der Kellien.⁴⁰²

Dayr Al-Naqlūn. Interessante Mönchsbauten findet man in Dayr Al-Naqlūn am Südweststrand des Fayyūm, wo eine Laura entdeckt wurde, in der die Mönche in einzelnen Felshöhlen wohnten, die in den Hängen des Čabal Naqlūn eingearbeitet waren. Es sind kleine Raumgruppen für jeweils zwei Personen mit einem gemeinsamen Vorraum, einer gemeinsamen Küche und Vorratskammer. Die Unterkunftsräume sind getrennt und bestehen wie üblich aus einem größeren Raum, dessen geostete Nische ihn als Oratorium ausweist, und einem anhängendem kleinen Schlafgemach. Fast überall befindet sich in den Böden der Oratorien, nahe dem Fenster, ein etwa 2 m tiefer, ungefähr rechteckiger Schacht, der wohl als Aufbewahrungsort für seltener gebrauchte Geräte diente. Da sich Befestigungsspuren an den oberen Rändern

³⁹⁹ Ebd. 265.

⁴⁰⁰ Ebd.

⁴⁰¹ Ebd. 265f.

⁴⁰² Ebd. 266.

befinden, deckte man ihn vermutlich mit Holzbrettern ab. Außen hatte man auf einer Seite kleine Stufen in die Wand geschlagen, um talabwärts steigen zu können.⁴⁰³

Eine ähnliche Laura mit mehreren in den Fels gearbeiteten Behausungen und einer kleinen ausgemalten Kapelle befindet sich bei der rund 3,5 km nordöstlich des Tempels von Qasr as-Saġa (Fayykm) gelegenen Klosteranlage des Dayr Abk L+f. Eine andere Art der Behausung stellt das Phoibammon-Kloster dar, das sich westlich von Qurna, Theben-West in einem engen Talkessel befindet. Sie ist nicht in den Fels gearbeitet, sondern wurde, weil das Gestein sehr hart ist, unter einer überhängenden Felswand errichtet.⁴⁰⁴

Interessant ist auch die unterirdische Laura von 'Adā'ima bei Isnā, die sich in einem heute „'Adā'ima“ genannten Gebiet rund 5 km westlich von Latopolis, dem heutigen Isnā, befindet. Die kleine Laura bestand aus wenigen weit verstreuten Einzelbehausungen. Alle Anachoreten wohnten in unterirdischen Höhlen, die von oben in den felsigen Boden gegraben worden waren. Der Boden besteht hier (ähnlich wie in Naqlūn) aus leicht bearbeitbarem Sedimentgestein. Um diese Höhlen zu erreichen, benutzte man die auf das tiefere Niveau hinabführenden Treppen, an deren Ende man zunächst in einen größeren Lichthof eintrat, von dem aus die übrigen Räume zu erreichen waren. Allerdings hatten nur die zu den jeweiligen Eremitagen gehörigen Oratorien unmittelbaren Zugang aus dem Hof. Fast alle Kellien aus 'Adā'ima hatten zwei Oratorien, die wohl jeweils zu unterschiedlichen Zeiten eingerichtet worden waren. Von den übrigen Räumen unterschieden sich diese Oratorien durch eine sorgfältigere Ausführung. Sie waren wie üblich mit einer Sitzbank im Westen, vielen Nischen und einer reichen, oft *aedicula*-artig ausgebildeten Gebetsnische versehen. Einige Eremitagen verfügten sogar über eine begehbare Apsis. Man vermutet, dass die Gebetsnischen jedoch nicht als Kirchen für die Gemeinschaft dienten, weil keine Spuren gefunden wurden, die darauf hindeuten, dass hier einst Altäre aufgestellt gewesen waren.⁴⁰⁵

Fast in allen Fällen waren die eigentlichen Schlafräume der Mönche nur aus den Oratorien zu erreichen, wobei jeder Bewohner wohl über einen eigenen Schlafraum verfügte. Was die weiteren Räume betrifft, so sind sie als Küchen und Vorratsräume erkennbar. Ganz am östlichen Rand der Laura liegt die kleine Kirche. Sie ist als einzige nicht wie ein Höhlengebäude ausgeführt. Nach den Keramik- und

⁴⁰³ Ebd. 267f.

⁴⁰⁴ Ebd. 268.

⁴⁰⁵ Ebd. 268f.

Inschriftenfunden, die man dort entdeckt hat, ist die Siedlung etwa zwischen 550 und 630 bewohnt gewesen.⁴⁰⁶

Beim Tempel von Qasr as-Saġa (Fayyūm) befinden sich zu Unterkünften ausgebauten Höhlen, die an unzugänglichen Stellen in hohen Felswänden gegraben worden waren. Sie stellen einen Kontrast zu der oben genannten Laura dar. Diese Art von Behausungen wurde nur von sehr kleinen monastischen Gemeinschaften gewählt.⁴⁰⁷

Im Wādī r-Rumalla am nördlichen Ausläufer der Nekropole von Theben-West entdeckte man eine nur auf Leitern zugängliche und zu einer kleinen Kapelle mit Nebenräumen ausgebauten Höhle, die in das 7. Jahrhundert datiert wird. Die Bemalung in der Nische der kleinen Kapelle mit dem thronenden Pantokrator ist aber jüngeren Datums.⁴⁰⁸

Ein Haus, das eine Mönchsunterkunft gewesen sein soll, wurde in Dayr Abū Fānā ausgegraben. Ursprünglich war es dreiräumig. Später erweiterte man es um einen Abstellraum, der neben dem Eingang errichtet wurde. Im größeren Eingangsraum fanden sich neben einer Treppe auf das Dach eine gemauerte *Kline* – eine Ruheliege mit aufgebogenem Kopfende – und Einrichtungen für eine Werkstatt, so dass der Raum als Wohn- Schlaf- und Arbeitsraum anzusehen ist. Die beiden anderen Räume hat man mit einfachen kurzen Bänken ausgerüstet, die vermutlich der Ruhe und Meditation dienten. Ungewöhnlicherweise fehlen die für die Zellen in den Kellia und anderer Anachoretenunterkünften so charakteristischen Gebetsnischen. Darum ist davon auszugehen, dass es sich bei dem erwähnten Haus nur um eine einfache Werkstatt mit Ruhebänken handelt.⁴⁰⁹

Alle genannten Anachoretenunterkünfte sind in der Regel schmucklos. Die Eingänge, so wie die Räume in den Kellien auch, haben ein bescheidenes, in die Lehmziegelwände eingeschnittenes tektonisches Dekor aus Halbsäulen und gelegentlich auch profilierten Rundbögen (ital. *Archivolte*, von lat. *arcus volutus* – gewölbter Bogen⁴¹⁰). Der bildliche Schmuck ist äußerst karg. Es handelt sich um die Darstellung von phantasievoll verzierten, oft mit Granatäpfeln behängten Kreuzen und Blumenranken, gelegentlich mit Vögeln und Gazellen bereichert, und eine durch Malerei imitierte

⁴⁰⁶ Ebd. 269.

⁴⁰⁷ Ebd. 269f.

⁴⁰⁸ Ebd. 270.

⁴⁰⁹ Ebd.

⁴¹⁰ Die *Archivolte* wird in der Architektur die durch Profilierung oder figürliche Dekoration geschmückte Stirnseite eines Rund- oder Spitzbogens bezeichnet. Der Begriff *Archivolte* wird meist auf die Gestaltung von Portalen bezogen.

Marmorverkleidung der Wandungen. Man malte manchmal auf den Fußboden ein einfaches Teppichmuster. Figürliche Darstellungen an den Wänden sind selten.⁴¹¹

Interessanterweise besitzen fast alle Mönchsunterkünfte in die Wandflächen eingetieft Nischen. Eine besondere Bedeutung kommt den häufig *aedicula*-mäßig ausgebildeten, nach Osten ausgerichteten Gebetsnischen in den Oratorien der Mönchszellen zu. Vermutlich handelt es sich bei ihnen um die Abbilder der Altarräume in den Kirchen. Sie enthalten statt der gewöhnlichen Nischenbank oft eine Marmorplatte auf mittlerer Höhe, die wohl eine Altarmensa darstellen sollte. Die oft schwarze oder tiefblaue Bemalung unterhalb der Marmorplatte unterstreicht, dass der Bereich unter dieser Platte als hohl vorzustellen ist, und in den wenigen Fällen ist dieser Bereich tatsächlich hohl gelassen. Die Nischen reichen bis auf den Boden hinunter. Manchmal war sogar eine von einem gemauerten Pfeiler getragene *mensa* (lat. *mensa*, Tisch) eingesetzt, die ebenfalls als Altar benutzt wurde. Wie die Mönchsoratorien der Lauren von Saqqāra oder Bawīt zeigen, schmückte man die Rückwand der Gebetsnische oft mit einem Heiligenbild oder einem Kreuz, dem Symbol für Christus. An den Seiten der Gebetsnischen befinden sich kleinere, meist rechteckige Nebennischen. In etwas erhöhter Position wurden auch Lampennischen angebracht. Häufig befanden sich unterhalb der Bankfläche der Gebetsnische eingelassene, kleine, in der Regel nach oben halbrund abschließenden Muldennischen, die wie Stufen aussahen. Vermutlich benutzte man sie zur vorübergehenden Aufbewahrung von Reliquien.⁴¹²

Solche Gebetsnischen finden sich auch in Südsinai⁴¹³ und in Palästina, in der Wüste von Judäa, wo ein Gebetszimmer oder wenigstens eine Gebetsnische wesentlicher Bestandteil jedes Einsiedlerwohnsitzes war. Obwohl ein Mönch eine bescheidene Zelle haben sollte, so belegen die Quellen doch, dass Einsiedler in der Regel einen beträchtlichen Aufwand betrieben, ihre Gebetsräume ansprechend einzurichten.⁴¹⁴

Die Gebetsnischen sind gemäß altchristlicher Tradition nach Osten ausgerichtet, der aufgehenden Sonne zu. Aus dieser Richtung erwarten Christen die Wiederkunft des Herrn, wie schon in der Hl. Schrift geweissagt wird: „Denn wie der Blitz bis zum Westen hin leuchtet, wenn er im Osten aufflammt, so wird es bei der Ankunft des Menschensohnes sein“ (Mt 24,27).

⁴¹¹ Grossmann, Christliche Architektur in Ägypten, 272.

⁴¹² Ebd. 185f.

⁴¹³ Dahari, Monastic Settlements in South Sinai, 15, 44, 45, 47, 64, 80, 81, 91.

⁴¹⁴ Hirschfeld, The Judean Desert Monasteries, 144f.

3.4 Das Begräbnis

Durch den Wechsel der Religion sind die bestehenden Sitten und Gebräuche aus der vorangehenden heidnischen Zeit keinesfalls ganz aufgegeben oder verändert worden. Alles, was nicht im Widerspruch zur christlichen Lehre stand, behielt man bei. In Ägypten wurde beim Begräbniswesen nur das aufgegeben, was beispielsweise mit dem Osiriskult zusammenhing. Später kam mit dem Aufkommen des Christentums auch die Verbrennung der Toten, die hier sowieso nie sehr verbreitet gewesen war, endgültig außer Übung. Dagegen wurde die geradezu charakteristische Einbalsamierung und Mumifizierung der Leichen, wenn auch mit einer inzwischen wesentlich vereinfachten Technik, noch über Jahrhunderte nach der Christianisierung des Landes auch in christlichen Familien angewendet. Noch um 600 gab der oberägyptische Bischof Abraham von Hermonthis auf einem Ostrakon (altgriech. *ὄστρακον* - Tonscherbe) kurz vor seinem Tode die Anweisungen für die Beschaffung der zur seiner Mumifizierung notwendigen Bänder und Tücher. Des weiteren beauftragte er in einem auf Papyrus geschriebenen Testament seinen Erben Viktor, sich um seine Mumifizierung, das Totenmahl und die Einhaltung der Totengedenktage zu kümmern.⁴¹⁵

Es existierte in Ägypten auch der Brauch, einbalsamierte Tote auf Holzbrettern oder Palmwedel geschnürt und mit Binden umwickelt monatelang auf besonderen Gestellen (griech. *σκιμπόδια*) oder in geöffneten Wandschränken aufrecht stehend in den Häusern zu bewahren, da sich die Hinterbliebenen von ihnen nicht sogleich trennen wollten. Sie versprachen sich von ihrer Nähe auch verschiedene segensreiche Wirkungen. Dieser Brauch wurde bis weit in die christliche Zeit hinein beibehalten. Man hält sich noch heute in den koptischen Klöstern an diesen Brauch. Mumien der verstorbenen Mönchsväter werden in Rollen verpackt und in der Kirche in besonderen, dem Laienvolk zugänglichen, schrankartigen Gestellen aufbewahrt, wo sie zur Verehrung auch herausgenommen werden können. Der gewöhnliche Platz für diese Gestelle befindet sich in der Nordostecke des *Naos* (altgriech. *ναός* auch *νεός*, der Tempel, in unserem Fall bedeutet *ναός* den aus Wänden bestehenden Kernbau des Tempels).⁴¹⁶ Man fand in mehreren Kirchen, Gemeindekirchen und Mönchskirchen am Ostende des nördlichen Seitenschiffs, im Boden und an der Wand, aber auch vor mehreren Säulen auf der jeweils dem Mittelschiff zugewandten Seite

⁴¹⁵ Grossmann, Christliche Architektur in Ägypten, 315f.

⁴¹⁶ Ebd. 200, 316.

Befestigungsspuren von kastenartigen Einbauten, deren Grundrissmaße in der Breite 0,70-1,50 m und in der Tiefe 0,50-0,90 m betragen, während ihre Höhe in einem Fall auf etwa 1,85 m bestimmt werden konnte. Die entsprechenden Spuren vor den Säulen sind generell etwas schmaler. Man fand zwei derartige Gestelle vor den beiden letzten Säulen der Nordkolonnade, die zugleich durch eine Schranke⁴¹⁷ miteinander verbunden waren, in der großen Kirche von Qlsa 366 in Kellia. Auf der Südseite der Säulen standen zu beiden Seiten eines größeren, eine Querachse kennzeichnenden *Interkolumniums* zwei weitere Gestelle. In der Hauptkirche des Jeremiasklosters bei Saqqāra haben sich an gleicher Stelle ebenfalls Reste einer nachträglich eingebauten Abschrankung erhalten. Man konnte auch bei verschiedenen Kirchenbauten in den Kellien stärkere Ablaufspuren in den derartige Einbauten umgebenden Bodenflächen erkennen. Es wurde sogar eine Art Plattenweg von der Kirchentür zur betreffenden Abschrankung in der Nordkirche von QIz 16, auch in den Kellien, verlegt, was auf eine häufige Begehung dieser Stelle hindeutet.⁴¹⁸

Der Brauch der Einbalsamierung war auch unter Mönchen sehr verbreitet. Bei den Ausgrabungen im „Kloster von Epiphanius“ und in Qurnat Mar’y in Ägypten wurden mehrere einbalsamierte Mönche gefunden.⁴¹⁹ In *Historia Lausiaca* findet man Informationen über die Einbalsamierung von ägyptischen Nonnen, die nach der Pachomius-Regel lebten:

„Es gibt auch ein Frauenkloster mit etwa 400 Nonnen; diese befolgen dieselbe Regel und führen dieselbe Lebensweise, nur daß sie keine Ziegenfelle tragen. Und zwar wohnen die Nonnen jenseits, die Mönche diesseits des [Nil-]Stromes. Wenn eine der Nonnen stirbt, so wird die Leiche von den anderen einbalsamiert, an das Ufer des [Nil-] Stromes getragen und dort niedergelegt; dann fahren die Brüder auf einem Kahn hinüber, bringen die Tote mit Zweigen von Palmen und Ölbäumen und unter Psalmengesang an das andere Ufer und setzen sie dort in eigenen Begräbnisstätten bei.“⁴²⁰

In mehreren frühchristlichen Klosterkirchen im Wādī Nat*rkn befinden sich noch heute hohe gestellartige Einbauten, in denen die in wertvollen Tüchern eingerollten und einbalsamierten Mumien heiligmäßiger Mönchsväter wie Reliquien aufbewahrt

⁴¹⁷ *Cancelli* – Diminutiv von *cancri*, ein Ausdruck, der in seiner griechischen Schreibweise, *κάγκελοι* oder *κάγκελλα*, die bereits von Athanasios (328 – 373) verwendet wurde, Schranke bedeutet (Grossmann, *Christliche Architektur in Ägypten*, 123).

⁴¹⁸ Grossmann, *Christliche Architektur in Ägypten*, 200f.

⁴¹⁹ Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 214, 216.

⁴²⁰ Pall., *h. Laus.*, Kap. 33.

werden und von wo sie zur Verehrung auch herausgenommen werden können. Dabei handelt es sich nicht um eine erst in der Neuzeit herausgebildete Tradition, sondern vielmehr eine Weiterentwicklung der bereits in der Antike bestehenden Gewohnheit, die Leichen der Verstorbenen nach ihrer Mumifizierung nicht sofort zu begraben. Sie wurden in besonderen Mumienchränken noch eine Zeit lang in den Häusern behalten.⁴²¹

Am Jahrestag der Verstorbenen fanden Totengedenkfeiern mit dazugehörigen Gedächtnismählern (heidnisch *silicernia*, christlich *refrigeria*) statt. Man hielt sie auch am dritten, am siebenten oder neunten und am dreißigsten, später vierzigsten Tag nach dem Tode ab. Das wurde aus dem heidnischen griechisch-römischen Brauchtum übernommen, weil sich das Totengedenken durchaus mit dem christlichen Glauben vertrug. Im Gegensatz zu früher, als Märtyrer beispielsweise alljährlich an ihrem Geburtstag gefeiert wurden, feierte man nun jährlich unter der Beibehaltung der ursprünglichen Bezeichnung *dies natalis* den Sterbetag, als Beginn des neuen Lebens. Der Todestag wurde von nun an im Gedächtnis behalten. Nach und nach breitete sich dieser Brauch auch auf gewöhnliche Sterbliche aus.⁴²²

In Ägypten existierte die alte Gewohnheit, in den bereits vorhandenen Grabkammern Nachbelegungen auch über das ursprünglich vorgesehe Maß hinaus vorzunehmen. Diese Gewohnheit hat eine alte Tradition und wurde in christlicher Zeit, wie anhand zahlreicher Grabmäler festgestellt werden kann, in aller Form beibehalten.⁴²³

An den oben genannten Gedächtnisfeiern am Grabe oder in der Nähe des Grabes nahmen hauptsächlich Familienangehörige, Freunde und freigelassene Sklaven teil. Man brachte die für das Begehen dieser Feier erforderlichen Gerätschaften wie Geschirr, Tische, sowie Kissen, Sitz- und Liegemöbel von zuhause mit.⁴²⁴

Im Gegensatz zur europäischen Tradition, die sich z. B. in europäischen Hypogäen (unterirdischen Kammern⁴²⁵) und einigen Katakomben der heidnischen und frühchristlichen Zeit zeigte, wurde in Ägypten sehr selten im unterirdischen Bereich, auf dem Niveau der eigentlichen Bestattungen, ein für die Totenfeiern geeigneter Raum bereitgestellt. Nur in einigen großen Hypogäen von Alexandrien fanden sich Einrichtungen dieser Art. Zu den wenigen bekannten ägyptischen Beispielen aus christlicher Zeit kann man eine unterirdische Grabanlage von Hawwārīya-Süd im Norden

⁴²¹ Grossmann, Christliche Architektur in Ägypten, 201f.

⁴²² Ebd. 317.

⁴²³ Ebd.

⁴²⁴ Ebd. 317f.

⁴²⁵ Ebd. 323.

des Landes zählen. Der kleine quadratische und mit einer Hängekuppel überwölbte Mittelraum, der auf drei Seiten von Grabkammern umgeben ist, weist auf allen Seiten eine umlaufende Folge von niedrigen Sitzbänken auf, die für die Teilnehmer an den Totengedächtnisfeiern bestimmt waren, auch wenn sie nicht ausschließlich diesem Zweck dienten. Dieses Hypogäum gleicht in seiner räumlichen Gestaltung den Grabkammern in den römischen Katakomben⁴²⁶, nur mit dem Unterschied, dass die Toten nicht einzeln in ausgehöhlten Totenbänken (lat. *solia*, Banksarkophagen), sondern zu mehreren in begehbaren Bestattungskammern beigesetzt waren. Die Zugänge zu diesen Kammern, die aus kleinen fensterartigen Öffnungen bestanden, wurden sofort nach erfolgter Belegung bzw. Nachbelegung wieder zugemauert.⁴²⁷

Man ließ sich gerne in der Nähe von Märtyrergedenkstätten bestatten, um sich am Tage des Jüngsten Gerichts der Fürsprache des betreffenden Märtyrers zu versichern. Dies gehörte nicht nur zu den Totengebräuchen der christlichen Spätantike, sondern war auch in Ägypten üblich.⁴²⁸

⁴²⁶ *Cubiculum* – eine Grabkammer in einer Katakombe.

⁴²⁷ Grossmann, Christliche Architektur in Ägypten, 320f.

⁴²⁸ Ebd. 321.

4 Das Mönchtum in Palästina

Seit ältesten Zeiten gab es im Christentum Männer und Frauen, die zwar asketisch lebten, dabei aber weder ihre Gemeinde noch deren Umfeld verließen. Die Anfang des 4. Jahrhunderts entstandene Bewegung der Menschen, die plötzlich in rasch zunehmender Zahl die Städte und Dörfer, das Kulturland, verließen, um einsam, als Anachoreten, oder in streng disziplinierten Gemeinschaften zu leben, um dort nichts anderes, als die Gemeinschaft mit Gott zu suchen und den Kampf mit den äußeren und inneren Teufeln zu führen, ist dagegen etwas qualitativ Neues. Diese Bewegung trat zunächst dort auf, wo „der Gegensatz zwischen dem seit Urzeiten durch menschliche Arbeit gepflegten Niltal und der benachbarten, solcher Arbeit spottenden Wüste“ ungemildert zutage trat, in Ägypten, und zwar im koptischen Teil, nicht so sehr im griechisch-römischen.⁴²⁹

Es ist noch nicht geklärt, ob in Ägypten der Ursprung oder nur der erste Anstoß zum syrischen und mesopotamischen Anachoretentum zu suchen ist. Fest steht aber, dass das südliche Palästina den Einflüssen des ägyptischen Asketismus von Anfang an ausgesetzt war. Dort konkurrierte der Drang, sich in die Wüste zurückzuziehen, mit dem Glauben der Pilger, sie könnten die Ziele des asketischen Lebens auch an den heiligen Stätten in und um Jerusalem erreichen.⁴³⁰

Die Beständigkeit des Kultus ist beiden frommen Bewegungen gleich. Die Mönchsiedlungen in und um Jerusalem gruppieren sich gerne um Kirchen, die wohlhabende Damen aus dem lateinischen Westen erbauen ließen. Einerseits weicht das alles sehr vom ägyptischen Mönchtum ab, andererseits wird hier eifrig die Verbindung mit Ägypten als dem klassischen Land der „Knechte Gottes“ aufrechterhalten. Es findet ein reger, wechselseitiger Austausch zwischen den Mönchen aus Palästina und denen aus Ägypten statt. Junge Menschen, wie zum Beispiel Palladius

⁴²⁹ Kyrillos von Skythopolis. Kritische Edition von Eduard Schwartz (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 49, 2), Leipzig 1939, 355f.

⁴³⁰ Ebd. 356.

aus Galatien oder Germanus und Cassian aus der Provinz Scythia, pilgerten nach Jerusalem oder Bethlehem. Dort bereiteten sie sich in einem Kloster oder bei einem Anachoreten lange Zeit darauf vor, in der Nitrischen Wüste „vollkommene“ Anachoreten zu werden.⁴³¹

Für die ägyptischen Mönche ist ihr einsames Leben notwendigerweise mit der Wüste verknüpft. Eine vergleichbare Einöde finden wir auch im südlichen Palästina, das im Alten Testament als die „Wüste Juda“ bezeichnet wird.⁴³² Das von tiefen Schluchten zerrissene Gebirge erstreckt sich östlich von Jerusalem bis zum Toten Meer hin. Eigentlich ist es keine Wüste im strengen Sinne, denn es fällt manchmal Regen. Ziegen und Schafe finden eine spärliche Weidefläche vor. Trotzdem ist es kein Kulturland. Nahezu unbesiedelt, gibt es hier eine große Zahl schwerzugänglicher, oft geräumiger Höhlen. Das musste die Anachoreten angelockt haben. Die schwerzugängliche Landschaft eignete sich perfekt für ein Leben in Abgeschiedenheit.⁴³³

4.1 Die Geschichte der Entstehung

Im 4. Jahrhundert begannen die Mönche, sich in der Wüste von Judäa niederzulassen. In der Folge schnellte ihre Zahl in die Höhe. Vom 5. Jahrhundert an wurde dieser Teil von Palästina zu einem der wichtigsten Zentren des Mönchtums im byzantinischen Imperium.⁴³⁴ Die byzantinische Periode war das goldene Zeitalter für die Klöster in der Wüste von Judäa. Diese Niederlassungen wurden von Mönchen besiedelt, die von überall her im byzantinischen Imperium kamen, hauptsächlich aber aus Kleinasien und Griechenland. Für sie war dies „die Wüste der heiligen Stadt“, eine Landfläche, wo bedeutende Gestalten gelebt und gewirkt hatten, etwa die Propheten, Johannes der Täufer und Jesus Christus. Hier inmitten der wilden, verlassen Landschaft konnten sich die Mönche ideal aus der besiedelten Welt zurückziehen und ihre eigene Lebensweise erschaffen.⁴³⁵

Im 4. Jahrhundert begann die byzantinische Welt gerade aus der späten klassischen Kultur zu entstehen. Die Staatskirche von Konstantin übernahm allmählich eine größere Rolle im Leben der mediterranen Welt. Jedoch blieb das frühe

⁴³¹ Ebd. 357.

⁴³² Vgl. Ri 1,16; Ps 63,1.

⁴³³ Schwartz, Kyrillos von Skythopolis, 357f.

⁴³⁴ Hirschfeld, The Judean Desert Monasteries, II.

⁴³⁵ Ebd. XIV.

Christentum eine Zusammensetzung aus den verschiedenen Gruppen, häretischen Sekten, unterschiedlichen Schulen der Theologie und der alternativen religiösen Bewegungen. Aus dieser reichen Vielfalt an Formen war nur eine dazu bestimmt, der zentrale Strom des christlichen Lebens zu werden, der bis in die heutige Zeit erhalten geblieben ist: das christliche Mönchtum.⁴³⁶

Wie bereits in den Vorbemerkungen geklärt wurde, ist der Begriff des Mönchtums älter als die Christenheit. Seine Wurzeln reichen in die jüdische Askese zurück, also entweder dem einsamen Leben der Nasiräer (hebr. נזיר – *nəzîr*, ein Gottgeweihter) in der Wüste,⁴³⁷ für das stellvertretend Johannes der Täufer steht, oder dem gemeinsamen Leben von Sekten, wie der Essener in der Wüste von Judäa oder der Therapeuten in Ägypten. Verschiedentlich wurde auch behauptet, die Quellen des christlichen Mönchtums, wenigstens für den Osten, könnten im manichäischen Asketismus zu suchen sein. Was die Wiege der monastischen Bewegung, nämlich Ägypten, betrifft, so gibt es hier jedoch keine Beweise für die Kontinuität zwischen der jüdischen asketischen Praxis und den Anfängen des christlichen Mönchtums. Auch was Palästina angeht, besteht hier eine erkennbare Zeitlücke zwischen der Blütezeit der Essener-Gemeinschaften und dem Entstehen der ersten christlichen Klöster.⁴³⁸

Jedoch findet während der römischen und der späten römischen Zeit nachgewiesenermaßen sowohl in Ägypten als auch in Palästina eine beständige Abwanderung von Menschen in die Wüste statt, ein als *anachoresis* bekannter Prozess. Die Menschen gingen dorthin aus verschiedenen praktischen Gründen, aber grundsätzlich suchten sie alle Sicherheit der einen oder der anderen Art. Unter ihnen waren Flüchtlinge, Bürger, die der hohen Steuerlast entfliehen wollten, Schuldner, Rebellen, Verbrecher und Opfer der politischen und religiösen Verfolgung. Einige dieser Flüchtlinge hinterließen archäologische Spuren ihrer Anwesenheit an denselben Orten, wo sich später die Mönche ansiedelten.⁴³⁹

Was die Wüste von Judäa betrifft, waren der Überlieferung nach die ersten Einsiedler in dieser Region Christen, die sich hierher vor religiöser Verfolgung flüchteten. Nach dem Erlass von Konstantin im Jahr 313 gab es keinen Grund mehr, Zuflucht in der Wüste zu suchen. Aber viele der Wüstenbewohner weigerten sich,

⁴³⁶ Ebd. 1.

⁴³⁷ Vgl. Ri 13,5-7.

⁴³⁸ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 1.

⁴³⁹ Ebd.

in ein „normales“ Leben zurückzukehren, auch nachdem die Verfolgung aufgehört hatte. Sie orientierten sich weiterhin am Ideal des Martyriums, jetzt aber übertrugen sie es von der öffentlichen Arena in den Bereich des privaten Lebens. Diese Motivation war gesellschaftlich hoch angesehen und ist oft in der monastischen Literatur erwähnt.⁴⁴⁰

Mit dem Anschwellen der monastischen Bewegung und den wachsenden ökonomischen Ressourcen der Klöster kam ein neuer soziologischer Faktor ins Spiel. Das Kloster wurde zu einem Mittel des sozialen Aufstiegs und zu einer Quelle der ökonomischen Sicherheit. Es half den Armen und zog die Leute aus niedrigeren Klassen an, sahen sie in einem Monasterium doch einen Ort, der ein besseres, leichteres und befriedigenderes Leben versprach.⁴⁴¹

Auch der religiöse Eifer kann als ein soziologischer Faktor gesehen werden. Das Mönchtum der Wüste von Judäa war in hohem Maße vom Strom der Pilger zu den heiligen Stätten abhängig, nicht nur aufgrund des Geldes, das die Pilger mitbrachten, sondern auch, weil sich aus eben diesem Pilgerstrom der mönchische Nachwuchs rekrutierte. Viele Pilger beschlossen unter dem Eindruck tiefer, spiritueller Erfahrungen in ein Kloster einzutreten, eine Entscheidung, die durch die Anwesenheit frommer Landsleute, die bereits in der Wüste lebten, erleichtert wurde. Auch Bewohner aus der Umgebung fühlten sich vom religiösen Eifer der Mönche stark angezogen, obwohl die Christianisierung von Palästina erst relativ spät einsetzte.⁴⁴²

Das Mönchtum ist immer ein zentraler Themenbereich der Kirchengeschichte gewesen. Jedoch lagen seine Ursprünge bis in die jüngste Zeit hinein im Dunklen. Natur und evolutionäre Entwicklung des organisierten Mönchtums im koptischen Ägypten, möglicherweise die früheste monastische Bewegung überhaupt, wurden erst jetzt durch das intensive Studium des pachomianischen Systems⁴⁴³ erschlossen. In den letzten Jahrzehnten sind Hunderte von Klöstern und Einsiedeleien im Nil-Delta, die eineinhalb Jahrtausend vergessen waren, aus dem Wüstensand zurück ans Tageslicht gekommen. Archäologische Ausgrabungen der monastischen Stätten in der syrischen Wüste wurden ab dem Beginn des 20. Jahrhunderts durchgeführt. Viel weniger erforscht sind hingegen die Ursprünge der monastischen Bewegung in Palästina.⁴⁴⁴

⁴⁴⁰ Ebd. 2.

⁴⁴¹ Ebd.

⁴⁴² Ebd.

⁴⁴³ Siehe Kap. 2.1.3 „Der hl. Pachomius und das cönobitische Ideal“.

⁴⁴⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 2.

Die monastische Bewegung breitete sich dort überall aus. Überreste von Klöstern wurden an sehr vielen Orten gefunden, sowohl in den Bereichen, die besiedelt waren, als auch außerhalb davon. Viele Klöster sind in den oder um die Großstädte herum bzw. nahe den Dörfern entstanden. Noch mehr entwickelten sie sich in der Wüste. Sie genossen in den Augen der Gläubigen den höchsten Status. Die große Anzahl der Mönche in den Klöstern der Wüste von Judäa, ihre Nähe zu Jerusalem und den heiligen Orten, und ihre Beteiligung an den Kirchen- und Staatsangelegenheiten machten dieses Gebiet zum wichtigsten monastischen Zentrum im Land. Vom 5. Jahrhundert an wurde es zu einem Zentrum des weltweiten Mönchtums.⁴⁴⁵

Die hagiographischen Quellen und die Sammlungen der Kleingeschichten, geschrieben von den Mönchen, die während der byzantinischen Zeit in diesem Gebiet lebten, sind die Hauptinformationsquellen über die Geschichte des Mönchtums in der Wüste von Judäa. Obwohl eine hagiographische Schrift einer festen literarischen Form folgt, wird ihre historische Glaubwürdigkeit dadurch vergrößert, dass die Schriftsteller mit jenen, über die sie schreiben, und mit dem täglichen Leben dort vertraut waren.⁴⁴⁶

Es können vier chronologische Stufen in der Entwicklung des Mönchtums in der Wüste von Judäa unterschieden werden: 1) die Gründungsstufe im 4. Jahrhundert; 2) die Expansionsstufe im 5. Jahrhundert; 3) der Höhepunkt vom Ende des 5. Jahrhunderts bis zum Anfang des 7. Jahrhunderts; 4) die Stufe des Rückgangs während des 7. Jahrhunderts.⁴⁴⁷

Trotz des Mangels an gesicherten historischen Informationen über diese Zeit scheint das 4. Jahrhundert eine formende Periode gewesen zu sein. Es ist bekannt, dass während dieser Zeit drei Klöster, nämlich die Laura Pharan (*ἡ λαύρα τοῦ Φαράν*), Duka (*ἡ λαύρα τοῦ Δουκά*) und die Laura Suka (*ἡ λαύρα τοῦ Σουκά*), in der Wüste entstanden sind. Alle drei wurden von Chariton gegründet, und alle drei waren vom Laura-Typ.⁴⁴⁸

In einer Laura konnte ein Einsiedler die meiste Zeit der Woche in seiner separaten Zelle die Früchte der Einsamkeit genießen. Gleichzeitig aber bot sie ihm die Möglichkeit, an den Wochenenden mit anderen Mönchen zusammenzutreffen, gemeinsam zu beten und die Liturgie zu feiern. Es verbanden sich also Elemente des eremitischen

⁴⁴⁵ Ebd. 3.

⁴⁴⁶ Ebd.

⁴⁴⁷ Ebd. 10.

⁴⁴⁸ Ebd.

Lebens mit Elementen des cönobitischen Lebens. Die Gemeinschaft sorgte für die materiellen und geistigen Bedürfnisse der einsam lebenden Zellenbewohner, ohne sich jedoch in ihre Tagesordnung oder ihre Selbstdisziplin einzumischen.⁴⁴⁹

Mönche wurden erst dann in eine Laura aufgenommen, wenn sie reif dafür waren und eine starke Selbstzucht entwickelt hatten. Ab dem 5. Jahrhundert wurden die Vorbereitungsjahre eines angehenden Mönches, also das Noviziat, wie man heute sagen würde, in einem Cönobium verbracht. Die Anwärter lebten mit einer Gruppe anderer Mönche zusammen, die ein Gemeinschaftsleben mit festgesetzter Stundenordnung in einem geschlossenen Klosterkomplex führten.⁴⁵⁰

Bevor sich in Palästina die erwähnte monastische Bewegung entwickelte, lebten hier aber bereits zahlreiche Asketen. Viele von ihnen fielen der Christenverfolgung, die von 303 bis 311 wütete, zum Opfer.⁴⁵¹ Über diese ersten Asketen in Palästina wird im nächsten Kapitel berichtet.

4.1.1 Die ersten christlichen Märtyrer in Palästina

Als erster palästinischer Märtyrer und Asket während der diokletianischen Verfolgung (303-311) gilt Procopius. Er stammte aus Jerusalem und übte das Amt eines Lektors und Exorzisten in der südlich vom See Genezareth gelegenen Bischofsstadt Skythopolis (Bešan) aus. Er war gebildet und übersetzte die gottesdienstlichen Lesungen in die aramäische (syrische) Landessprache. Seit früher Kindheit führte er ein keusches und enthaltsames Leben. Seine Speise bestand nur aus Brot und Wasser. Manchmal aß er nur alle zwei oder drei Tage, sehr oft soll er die ganze Woche über nichts zu sich genommen haben. Sein Geist wurde durch die Meditation über das Wort Gottes bei Tag und bei Nacht gestärkt. Deswegen genoss er in Skythopolis hohes Ansehen, was ihm aber schließlich den Kopf kostete. Gleich zu Beginn der Verfolgung wurde er mit mehreren Gefährten ergriffen und nach Caesarea, einer bedeutenden antiken Stadt Palästinas, die vom König Herodes des Großen (* um 73 v. Chr.; † 4 v. Chr. in Jerusalem) gegründet wurde, verschleppt. Als er sich vor dem Richterstuhl des Statthalters Flavianus standhaft weigerte, den Göttern zu opfern, wurde er enthauptet. Das ereignete sich am 7. Juni 303.⁴⁵²

⁴⁴⁹ Ebd.

⁴⁵⁰ Ebd. 11.

⁴⁵¹ Stephan Schiwietz (Siwec), *Das morgenländische Mönchtum*, Band II: *Das Mönchtum auf Sinai und in Palästina im vierten Jahrhundert*, Mainz 1913, 85.

⁴⁵² Ebd. 85f.

Ein anderer hoch angesehener und gebildeter Mann, der damals in Caesarea wirkte, war Pamphilus. Er lebte dort zur selben Zeit wie die Hierakiten. Das waren Anhänger des frühchristlichen ägyptischen Gelehrten Hierakas von Leontopolis (* zwischen 245 und 270; † zwischen 335 und 370), die nach dessen Vorgaben ein Leben strenger Askese und Enthaltbarkeit führten. Zu Anfang des 3. Jahrhunderts hatte Origenes (* 185 in Alexandria; † 254 in Tyros) in Leontopolis den Grundstein zu einer theologischen Schule gelegt. Pamphilus war deren Leiter.⁴⁵³

Er stammte aus einem vornehmen Geschlecht und wurde in seiner Vaterstadt Berytus ausgebildet. Besitz und Bildung verschafften ihm eine angesehene Stellung in der Heimat. Als reifer Mann wandte er sich einer streng asketischen Lebensweise zu, kehrte er der weltlichen Wissenschaft den Rücken, verlegte er sich auf das Studium der Heiligen Schrift. In Caesarea, wohin er von Alexandria seinen Wohnsitz verlegte, wurde er zum Priester geweiht. Pamphilus verkaufte alles, was ihm von seinen Eltern überkommen war, spendete etwas davon an die Armen und sorgte auch für den Lebensunterhalt mittelloser Studierender. Für sich selbst brauchte er wenig. Er lebte besitzlos wie ein Mönch. Zusammen mit seinen Schülern, insbesondere mit Eusebius, kopierte er Bibelhandschriften oder korrigierte die von anderer Hand geschriebenen. Er gründete eine rasch umfangreicher werdende Bibliothek und schenkte sie der Kirche von Caesarea. Auf Befehl des römischen Statthalters Firmilianus wurde er verhaftet, gefoltert und verblieb zwei Jahre in Haft. Er bestach das Aufsichtspersonal, um im Kerker trotz des kaiserlichen Verbotes die heiligen Schriften studieren und Besuche seiner Freunde empfangen zu können. Am 16. Februar 309 wurde er enthauptet.⁴⁵⁴

Man weiß nicht, ob alle seine Schüler Asketen waren. Mit Gewissheit kann man es von Apphianus, Aedesius und Porphyrius behaupten, die vor ihrem verehrten Lehrer den Märtyrertod erlitten. Apphianus und Aedesius waren Brüder und stammten aus einer angesehenen und wohlhabenden Familie aus Pagae in Lycien. Apphianus erhielt seine weltliche Bildung ebenfalls in Berytus. Nach Studienende kehrte er ins Elternhaus zurück, konnte aber mit seinen Angehörigen nicht länger zusammenleben, weil deren religiöse Auffassung der seinigen nicht mehr entsprach. Deswegen verließ er sie und kam nach Caesarea, wo er mit Eusebius und den übrigen Schülern des Pamphilus in einem Haus wohnte. Von den Mitschülern wurde er in den heiligen

⁴⁵³ Ebd. 86.

⁴⁵⁴ Ebd. 87f., 91.

Schriften unterwiesen und in der asketischen Lebensweise gefördert. Am 2. April 306 erlitt er hier den Märtyrertod.⁴⁵⁵

Kurz darauf erduldet auch Aedesius das gleiche Schicksal. Seinen leiblichen Bruder Apphianus überragte er durch die philosophische Bildung. Er war auch im römischen Recht bewandert. Nachdem er seine Studien an der berühmten Rechtsschule zu Berytus absolviert hatte, stellte er sich früher als sein Bruder unter die Leitung des Pamphilus. Aedesius führte eine ähnliche asketische Lebensweise wie sein Lehrer. Wegen seines Bekenntnisses zu Christus erduldet er bereits zu Beginn der großen Verfolgung eine lang andauernde Gefangenschaft in Caesarea, die mit der Verlegung in die Bergwerke von Phäno im südlichen Palästina endete. Infolge der von Maximin Daja gewährten Amnestie erhielt er nach lange geduldig ertragenen Leiden die Freiheit. Aedesius ging nach Alexandria. Da er die Gewalttaten dort gegen die Gläubigen nicht ertragen konnte, trat er eines Tages vor den Statthalter Hierokles. Gesetzeskundig wie er war, warf Aedesius ihm die Überschreitung seiner Befugnisse vor und versetzte ihm Schläge, bevor das Gefolge dem Statthalter zu Hilfe kommen konnte. Nach dieser Tat wurde er verhaftet, gefoltert und wie sein Bruder im Meer ertränkt.⁴⁵⁶

Zu der Zeit, als Pamphilus seinen Märtyrertod erlitt, war Porphyrius ein 18-jähriger Jüngling und gehörte ebenfalls zur Asketengemeinde in Caesarea. Trotz seiner Jugend war er bereits in der Wissenschaft sowie der Schreibkunst sehr bewandert und zeigte einen hohen sittlichen Lebensernst. Porphyrius wurde als Sklave von Pamphilus aus seinem väterlichen Gute übernommen. Der zog ihn wie seinen eigenen Sohn auf. Nachdem Pamphilus enthauptet wurde, bat Porphyrius den Statthalter um den Leichnam des Märtyrers, seines Lehrers. Stattdessen wurde er vom Statthalter beschuldigt, ein Christ zu sein. Man verhaftete und folterte ihn, um ihn zu zwingen, den römischen Göttern zu opfern. Als alle quälenden Mühen vergeblich waren, befahl der Statthalter, Porphyrius bei lebendigem Leib zu verbrennen.⁴⁵⁷

Auch von anderen Männern und einigen gottgeweihten Jungfrauen, die während der Verfolgung in Caesarea den Märtyrertod erlitten, ist die Kunde auf uns gekommen. So wurde etwa am 2. April 307 die 18-jährige Theodosia aus Tyrus in Caesarea auf Befehl des Statthalters Urbanus ins Meer geworfen. Ein Jahr später wurden in der Stadt Gaza, die ganz heidnisch war, einige Christen, die in einem Privathaus

⁴⁵⁵ Ebd. 89.

⁴⁵⁶ Ebd. 90.

⁴⁵⁷ Ebd. 91.

zur Lesung der Heiligen Schriften versammelt waren, verhaftet und nach Caesarea gebracht. Unter ihnen befand sich Ennatha. Als sie gefoltert wurde, wollte eine in Caesarea wohlbekanntere Jungfrau namens Valentina sie verteidigen. Auch sie wurde in Haft genommen. Zusammen mit Ennatha ließ man sie lebendig verbrennen.⁴⁵⁸

Alle diese Beispiele zeigen deutlich, dass in diesem Land das asketische Element in der christlichen Gemeinde von Caesarea am stärksten vertreten war, obwohl auch in den kleineren Gemeinden des Landes der asketische Einschlag nicht fehlte. Wir wissen nicht, wie es in Aelia Capitolina⁴⁵⁹, der neu gegründeten Stadt, die auf dem Boden der im Jahr 70 nach Christus vom römischen Kaiser Titus zerstörten Jerusalem erbaut worden war, um die Askese bestellt war. Nur eine einzige Information über den Bischof Narzissus, der gegen Ende des 2. Jahrhunderts an der Spitze der aufblühenden heidnisch-christlichen Gemeinde stand, ist überliefert. Der Oberhirte zeichnete sich durch das Charisma der Wunder ebenso aus wie durch ein streng asketisches Leben.⁴⁶⁰

Im Jahr 347 oder 348 hielt Bischof Cyrill Katechesen in der Auferstehungskirche. Eigentlich waren sie für die Katechumenen, die Taufkandidaten, bestimmt, doch wohnten ihnen auch andere Gläubige bei. In diesen Katechesen rühmte der heilige Cyrill den Stand der Jungfrauen sowie der Asketen (*μοναζόντων*). Dabei warnte er sie ausdrücklich davor, sich für etwas besseres zu halten als die verheirateten Christen. Auch in Aelia Capitolina war der Boden für ein asketisches Lebensmodell also schon bereitet.⁴⁶¹

Es verwundert kaum, dass Bischof Cyrill noch nicht von der neuen Erscheinungsform des Asketismus, der Anachorese, redet. Denn das erst spärlich im Gebirge von Judäa entwickelte Einsiedlertum lag außerhalb des Gesichtskreises der Katechumenen. Der Inhalt der Katechesen wies auf die Standestugend der anwesenden gottgeweihten Jungfrauen und Asketen, die sich aus Jerusalem und der Umgegend rekrutierten, wobei jedoch auch der im Entstehen begriffene Stand der Einsiedler miteinbezogen war.⁴⁶²

Städte und Dörfer an der philistäischen Küste waren um die Wende des 4. Jahrhunderts noch fast ganz heidnisch. Gaza hatte eine römische Munizipalverfassung.

⁴⁵⁸ Ebd. 92.

⁴⁵⁹ Jerusalem war von Hadrian – Publius Aelius Hadrianus (* 24. Januar 76; † 10. Juli 138), der von 117 bis 138 römischer Kaiser war, in Aelia Capitolina umbenannt worden.

⁴⁶⁰ Schiwietz (Siwicz), *Das morgenländische Mönchtum II*, 93.

⁴⁶¹ Ebd. 94.

⁴⁶² Ebd. 95.

Es galt, zusammen mit Alexandria, als die größte Bastion des Hellenismus am Mittelmeer. Kultische Verehrung genoss der syrische Nationalgott Marnas, der eingedenk des damals herrschenden Synkretismus⁴⁶³ innerhalb der religiösen Vorstellungen mit dem griechisch-römischen Jupiter identifiziert wurde. Christen lebten hier kaum.

4.1.2 Der hl. Hilarion

Die Einführung des monastischen Lebens an der philistäischen Küste muss hauptsächlich mit dem hl. Hilarion (* 291; † 371) in Verbindung gebracht werden, der unweit von Gaza im Dorf Thabatha in eine begüterte Familie hinein geboren wurde. Zwar war auf dem Land die syrische Sprache vorherrschend, doch er erlernte schon frühzeitig die griechische. Als zehnjähriger Bub wurde er von seinen Eltern nach Alexandria geschickt, wo die christliche Bevölkerung durch die seit dem 2. Jahrhundert blühende Katechetenschule mit ihrem Bibelstudium gegenüber dem Heidentum bedeutend an Boden gewonnen hatte. Dort kam der junge Hilarion bald mit dem Christentum in Berührung. Als Neophyt schrieb er Evangelien ab.⁴⁶⁴

Im dritten Jahr der großen Verfolgung (306) änderte sich sein Leben abrupt. Nach dem Ende seiner Ausbildung eilte er wie viele andere auch nach Pispir, wo gerade der hl. Antonius in der gebirgigen Wüste die erste Mönchskolonie gegründet hatte, deren Ruf bis nach Alexandria gedrungen war. Dort legte Hilarion das raue Mönchsgewand an und stellte sich unter die Leitung des ersten Mönchsvaters. Als jedoch der tägliche Andrang der Besucher zu groß wurde, empfand er das als eine Störung und kehrte mit einigen Gefährten in seine Heimat zurück. Da es dort auch Einöden gab, konnte er sein bisheriges Einsiedlerleben hier weiter führen.⁴⁶⁵

Zuhause verteilte er das Vermögen seiner zwischenzeitlich verstorbenen Eltern unter seinen leiblichen Brüdern und bedürftigen Landsleuten. Alles, was er in die Wüste mitnahm, bestand aus einem härenen Unterkleid, einem Oberkleid aus Fellen, das ihm Antonius beim Abschied geschenkt hatte, und einem groben Mantel.⁴⁶⁶

Hilarion wechselte in den folgenden Jahren oft seinen Aufenthaltsort. Er flocht sich auf den verschiedenen Plätzen eine Hütte aus Riedgras und binsenartigen Zweigen, um sich vor der Sonnenhitze und dem Regen zu schützen. Erst nach Sonnenuntergang verzehrte er täglich 15 Feigen. Das war in der ersten Zeit seine einzige

⁴⁶³ Ebd. 103.

⁴⁶⁴ Hier., Vit. Hil. (PL 23, nr. 2, 29).

⁴⁶⁵ Schiwietz (Siwicz), Das morgenländische Mönchtum II, 105f.

⁴⁶⁶ Ebd. 106.

Nahrung. Als sich in ihm unreine Lust regte, verschärfte er sein Fasten noch. Er nahm drei bis vier Tage gar keine Speise zu sich, bis ihn seine Lebenskraft nicht mehr aufrecht erhielt. Erst danach stärkte er sich durch Kräutersaft und einige Feigen. Seine körperliche Arbeit bestand darin, dass er den Boden in der Nähe seiner Hütte mit einer Hacke auflockerte und bebaute. Er flocht auch Schilfkörbe.⁴⁶⁷

Obwohl der Einsiedler in den ersten Jahren seines Aufenthalts in den Sanddünen von Glaubenszweifeln geplagt war, harrte er in der Einsamkeit aus und zeigte sich weder in Gaza noch in einem der benachbarten Dörfer. Aber dauerhaft konnte er den Menschen nicht verborgen bleiben. Verwandte und Nachbarn besuchten ihn ab und zu. Auch räuberische Beduinen zeigten an dem Einsiedler in der Wüste großes Interesse. Sie waren nach einem Besuch so von ihm beeindruckt, dass sie versprachen, künftig von Beutezügen abzusehen. Nach der Begegnung mit den Beduinen baute sich Hilarion eine Zelle aus Steinen, die eher einem Graben, als einer menschlichen Wohnung glich. Sie war fünf Fuß lang und nur vier Fuß hoch, so dass er sich darin zwar ausstrecken, aber nicht aufrecht stehen konnte. Er schlief auf einer Binsenmatte am Boden. Täglich verrichtete er seinen Gottesdienst, d.h. er rezitierte auswendig die Psalmen oder andere Abschnitte aus der Hl. Schrift. Sein Mantel diente ihm als Decke. Als sein härenes Bußkleid zerriss, erwarb er durch den Tausch seiner Korbflechtereien von vorüber ziehenden Kaufleuten ein neues. Er ernährte sich seit seinem 21. Lebensjahr nur von Linsen, die im kalten Wasser aufgeweicht wurden. Dann, nach drei Jahren, stellte er seine Nahrung auf Brot mit Salz und Wasser um. Zwischen seinem 27. und 30. Lebensjahr aß er ausschließlich ungekochte Wurzeln und Kräuter. Als Hilarion bemerkte, dass er durch den Verzicht auf nahrhafte Speisen seine leibliche Gesundheit ruinieren würde, nahm er täglich etwas Gerstenbrot und ein wenig gekochtes, aber ohne Öl bereitetes Gemüse zu sich. Erst als sich mit 35 Jahren Schuppenflechte auf seinem Körper auszubreiten begann und sein Augenlicht nachließ, bereitete er das Gemüse mit Öl zu. Es ging ihm daraufhin spürbar besser.⁴⁶⁸

Immer mehr gläubige Christen besuchten ihn in der Wüste. Sie hatten ein besonderes Vertrauen in das Gebet solcher Menschen, die sich von der Welt abgewandt hatten, und sie waren davon überzeugt, dass das Abgestorbensein für die Welt im Geiste Christi die Selbstsucht töte und die Gottes- bzw. Nächstenliebe steigere. Daher suchten sie bei ihm Hilfe, Rat und Trost in leiblicher und geistiger Hinsicht.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Ebd. 107f.

⁴⁶⁸ Ebd. 109f.

⁴⁶⁹ Ebd. 110f.

Es begannen regelrechte Wallfahrten zur Einsiedelei, nicht nur aus der heimatischen syrischen Provinz, sondern auch aus dem benachbarten Ägypten. Sehr viele Menschen wurden vom hl. Hilarion für den christlichen Glauben gewonnen. Manche von ihnen, die das Einsiedlerleben wählten, erbauten sich ihre Zelle in der Nähe von Hilarions Behausung und gründeten damit die erste Mönchskolonie in Palästina. Die Ansiedlung wuchs immer mehr, so dass sich die Mönche auf den Ackerbau verlegen und Zug- und Lasttiere anschaffen mussten.⁴⁷⁰ Nicht alle Einsiedler, die bei Hilarion waren, blieben in seiner Nähe. Einige kehrten ins fruchtbare Hinterland zurück. Sie betrieben dort eine Gärtnerei oder bauten Wein an, durch den das Philisterland im ganzen römischen Reiche berühmt wurde. Andere gründeten nach dem Beispiel des Klosters von Hilarion abseits von bewohnten Ortschaften neue Gemeinden. Alle diese Ansiedlungen lagen in südlicher und südöstlicher Richtung von Gaza. Äußerste Grenze nach Osten war Bersabee (Bîr es-Seba), nach Süden die von Sarazenen bewohnte Stadt Elusa.⁴⁷¹

Hilarion besuchte seine Schüler von Zeit zu Zeit, egal wie weit entfernt ihre Aufenthaltsorte lagen. Als Grundbedingung des mönchischen Lebens verlangte Hilarion den völligen Verzicht auf die Anhänglichkeit an irdische Güter. Er ging sehr streng gegen Mönche vor, die Freude am Erwerb und Gewinn hatten, oder Ersparnisse für sich verwendeten, statt sie den Armen zu schenken.⁴⁷²

Im Laufe der Zeit kamen immer mehr Besucher. Mit 63 Jahren wurde seine Sehnsucht nach dem früheren stillen Einsiedlerleben größer und größer. Als 356 die Nachricht vom Tod des hl. Antonius aus Ägypten kam, ließ sich Hilarion nicht mehr zurückhalten. Mit 40 Begleitern machte er sich auf den Weg. Zunächst besuchten sie Mönche, die in der benachbarten Wüste Lychnos wohnten. Nach drei Tagen setzten sie ihre Reise zur ägyptischen Grenze fort. Ihre nächsten Etappen waren Thaubaston, Babylon, Aphroditon und der Antoniusberg.⁴⁷³

Nachdem er dort Ende des Jahres 357 angekommen war, beging er den Jahrestag des Todes des hl. Antonius. Später entließ er alle Begleiter und kehrte nach Aphroditon zurück. Als er dort abermals zum Anziehungspunkt frommer Pilger wurde, verließ er 362 den Ort, um auf dem jenseitigen Nilufer jene Abgeschiedenheit, nach der er sich so sehr sehnte, zu finden. Kaiser Julian versuchte, seiner habhaft zu werden.

⁴⁷⁰ Hier., Vit. Hil. (PL 23, nr. 28, 29; vgl. nr. 5).

⁴⁷¹ Schiwietz (Siwec), Das morgenländische Mönchtum II, 112.

⁴⁷² Vgl. Hier., Vit. Hil. (PL 23, nr. 34).

⁴⁷³ Schiwietz (Siwec), Das morgenländische Mönchtum II, 113f.

Hilarion floh in die libysche Wüste. Auch nach dem Tode Kaiser Julians wollte er aber nicht in die Heimat zurückkehren. Er begab sich in die libysche Hafenstadt Paretonium. Der Schüler Hadrian entpuppte sich währenddessen als selbstsüchtiger Mönch. Er beschimpfte Hilarion, stahl heimlich die von den palästinischen Mönchen gesandten Reisemittel und entfloh. Der Heilige reiste auf einem Schiff mit seinem Gefährten Zazanus nach Sizilien ab.⁴⁷⁴

Auf der Insel baute er für sich und seinen Schüler Zazanus am Waldrand eine Zelle aus Baumzweigen. Täglich sammelte er im Wald trockenes Reisig und sein Schüler tauschte es in einer benachbarten Villa gegen Brot ein. Obwohl Hilarion glaubte, hier vollkommene Ruhe zu finden, wandten sich auch hier die Leidenden an ihn. Deswegen entschloss er sich, ein anderes Land zu suchen, dessen Volk und die Sprache ihm gänzlich unbekannt waren. Er verließ mit Zazanus und Hesychius, einem anderen Schüler, Sizilien und ließ sich bei Epidaurus (heute Alt-Ragusa) in Dalmatien nieder. Einsamkeit fand er hier aber keine. Die war ihm erst auf Zypern gewährt. Hier in einem Waldstück verbrachte der hl. Hilarion die letzten fünf Jahre seines Lebens in Abgeschiedenheit. Bei ihm blieb nur Zazanus. Hesychius übernahm wieder die Leitung der Einsiedler an der philistäischen Küste und besuchte ab und zu seinen geistlichen Lehrer.⁴⁷⁵

Als Hilarion 80 Jahre alt wurde, schrieb er statt eines Testaments einen Brief an Hesychius, der damals in Palästina war, und vermachte ihm alle seine Reichtümer, nämlich sein Evangelienbuch, seine Tunika aus grobem Leinen, seine Kappe und seinen griechischen Mantel, weil sein treuer Diener Zazanus einige Tage zuvor verstorben war. Die Äußerungen des kranken Hilarion, dass er bald sterben werde, verbreiteten sich schnell und viele Menschen sammelten sich um das Krankenlager des Heiligen. Er bat Besucher, nach seinem Tod seinen Leib keine Stunde über der Erde zu lassen, sondern sofort mit härener Tunika, Kappe und grobem Mantel im Garten zu begraben. Als sein ehemaliger Schüler Hesychius vom Tod Hilarions erfuhr, kam er nach Zypern. Er stahl unter Lebensgefahr den Leichnam Hilarions und brachte ihn auf dem Schiff nach Majuma. Dort begrub er ihn in Anwesenheit vieler Mönche und Schaulustiger in dessen altem Kloster.⁴⁷⁶

In der Stadt Gaza erzielte Hilarion nur vereinzelte Christianisierungserfolge. Im Jahre 395 gab es hier 280 Christen. Auch die nördlich von Gaza gelegenen Dörfer

⁴⁷⁴ Ebd. 116.

⁴⁷⁵ Ebd. 117.

⁴⁷⁶ Ebd. 118f.

huldigten damals noch den heidnischen Götzen. Dagegen gelang es Hilarion und seinen Schülern, im Süden und Südosten von Gaza die Landesbevölkerung zu christianisieren.⁴⁷⁷ Er und seine Schüler haben mehrere Ortschaften des Philisterlandes dem Christentum zugeführt.⁴⁷⁸

4.1.3 Der hl. Epiphanius

Ein anderes Kloster entstand in jener antiken Stadt, die durch den Kaiser Septimus Severus (* 11. April 146; † 4. Februar 211) im Jahr 202 ihren griechischen Namen Eleutheropolis (griechisch: „freie Stadt“) erhielt. Die einheimische, syrisch sprechende Bevölkerung nannte die Stadt weiterhin Batiogabra. Hier muss es Anfang des 4. Jahrhunderts eine christliche Gemeinde gegeben haben, weil die Stadt Bischofssitz war, dessen Inhaber zu den Mitunterzeichnern der Entscheidungen des Konzils von Nizäa, das 325 zur Schlichtung des Arianismus einberufen worden war, gehörte.⁴⁷⁹

Der Gründer des Klosters, Epiphanius, wurde entweder gegen Ende der letzten Christenverfolgung oder zu der Zeit, als bereits der Anfang des Friedens für die Kirche anbrach (312-315), in Besanduka, einem Dorf bei Eleutheropolis, geboren. Schon in jungen Jahren erhielt er von Mönchen in Ägypten eine Schulung in Askese. Im Alter von 20 Jahren kehrte er nach Palästina zurück und gründete bei Besanduka ein Kloster, dessen Leitung er bis zu seiner Erhebung zum Bischof behielt. Es gibt nicht viele Informationen über die Einrichtung dieses Klosters, doch es steht zu vermuten, dass sich die Lebensweise der Mönche an den ägyptischen Vorbildern ausrichtete. Allerdings war das Kloster des hl. Epiphanius keine Eremitenkolonie. Die Mönche lebten vielmehr nach Art der Pachomianer in nebeneinander gebauten Zellen in der unmittelbaren Nachbarschaft zum Gotteshaus, das am äußersten Ende des Dorfes stand.⁴⁸⁰

Es ist bekannt, dass Epiphanius durch das ägyptische Mönchtum zur Gründung seines Klosters angeregt wurde. Wahrscheinlich stand er als Mönch von Besanduka mit dem Gründer der Klöster in Südpalästina in freundschaftlichem Verkehr, denn er widmete dem heimgegangenen hl. Hilarion einen Nekrolog. Das weist darauf hin,

⁴⁷⁷ Ebd. 103.

⁴⁷⁸ Hier., Vit. Hil. (PL 23, nr. 25).

⁴⁷⁹ Schiwietz (Siwec), Das morgenländische Mönchtum II, 126f.

⁴⁸⁰ Ebd. 128f.

dass die Freundschaft zwischen den beiden Männern nicht erst bei ihrem Zusammentreffen in Zypern ihren Anfang nahm.⁴⁸¹

Epiphanius verbrachte in seinem Kloster fast 25 Jahre, die er zu seiner weiteren wissenschaftlichen Ausbildung nutzte. Die von ihm verfassten Briefe, die er zwar erst zur Zeit seines Episkopats geschrieben hat, die jedoch als die Frucht seiner früheren klösterlichen Studien betrachtet werden müssen, zeigen, dass er sich in Besanduka viel mit kirchlicher, aber auch profaner Literatur beschäftigt hat. Dort erlernte er auch die hebräische Sprache.⁴⁸²

Während der religiösen Wirren seinerzeit blieb Epiphanius den ägyptischen Mönchen und dem nizänischen Glauben treu. In seinem Heimatort blieb er nicht lange als *presbyter monasterii*. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit und Tugend verbreitete sich weit über die Grenzen Palästinas hinaus. Im Jahr 367 wählten ihn die Bischöfe von Zypern zu ihrem Metropoliten. Auch während dieser Zeit in Salamis (Konstantia), der Bischofsstadt, blieb er immer in Verbindung mit seinem Kloster in der Heimat. Im Jahr 394 stattete der hl. Epiphanius dem heimatlichen Kloster einen letzten Besuch ab.⁴⁸³

4.1.4 Der hl. Chariton

Dank Hieronymus, der das Leben des Heiligen in *Vita Hilarionis* beschrieben hat, verbreitete sich in der christlichen Welt die Kunde vom hl. Hilarion, der das Mönchsleben an der philistäischen Küste gegründet hatte, sehr schnell. Dagegen ist sein Zeitgenosse Chariton, der Gründer der ersten Einsiedlerkolonien im jüdischen Gebirgsland, fast unbekannt geblieben. Sein Andenken hat sich nur im Morgenland erhalten.⁴⁸⁴

Um Charitons monastische Tätigkeit gebührend zu würdigen, ist man einzig und allein auf dessen *Vita* in der Legendensammlung des Symeon Metaphrastes angewiesen.⁴⁸⁵ Aus ihr geht hervor,

„dass der Ägypter Chariton schon im 4. Jahrhundert zur Zeit des Kaisers Konstantin in der Nähe des Dorfes Pharan, sechs römische Meilen östlich von Jerusalem, die nach dem Dorfe genannte Laura und dicht bei Thekoa

⁴⁸¹ Ebd. 129.

⁴⁸² Ebd. 129.

⁴⁸³ Ebd. 131.

⁴⁸⁴ Ebd. 131.

⁴⁸⁵ PG 115, 900-917.

die Laura τοῦ Σουκᾶ gestiftet habe, bei der zu Kyrills Zeit eine Höhle den Namen des Chariton führte“.⁴⁸⁶

Zwar warf man früher diesem byzantinischen Schriftsteller Legendenbildung vor, heute ist aber sein Ansehen gestiegen. Metaphrastes hatte seine Legenden-sammlung wohl nach schriftlichen Vorlagen, wenn auch kritiklos und ohne sie auf Glaubwürdigkeit hin zu untersuchen, redigiert.⁴⁸⁷ Glücklicherweise behielt er bei der *Vita* des hl. Chariton, wie auch bei manchen anderen Legenden, die persönlichen Bemerkungen des ursprünglichen Autors bei. Demnach hat dieser erste Autor erst geraume Zeit nach dem Tode Charitons gelebt und dessen Biographie nicht anhand schriftlicher Quellen verfasst hat. Sie wurde nach mündlichen Überlieferungen, die in den Mönchskreisen von einer Generation zur anderen weitergegeben wurden, herausgearbeitet. Das Fehlen einer zeitgenössischen *Vita* des hl. Chariton wurde vom ersten Autor dadurch erklärt, dass damals die Zahl der palästinischen Mönche noch verhältnismäßig gering war und sie später Drangsale und Verfolgungen zu erdulden hatten.⁴⁸⁸ Der spätere Autor besaß außerdem keine besonderen historischen Kenntnisse, was sich bald herausstellte. Deswegen muss man den biographischen und chronologischen Angaben mit einer gewissen Vorsicht begegnen.⁴⁸⁹

Laut Legende genoss Chariton zu Iconium in Lycaonien das hohe Ansehen eines tugendhaften Christen. Das war zu der Zeit, als Kaiser Aurelian, der ursprünglich den Christen gewogen war, im ganzen Reich ein Verfolgungsedikt gegen die Anhänger des christlichen Glaubens bekannt machen ließ. Einige Christen flohen vor der Verfolgung, andere wurden aus ihrem Versteck herausgeholt und ins Gefängnis geschleppt. Wiederum andere schworen aus Furcht dem christlichen Glauben ab, ein weiterer Teil stellte sich hingegen freiwillig dem Richter und war bereit, um Christi willen die grausamsten Qualen zu ertragen. Auch Chariton wurde ergriffen und vor den Archon geführt. Er blieb in seinem Glauben unerschütterlich. Deswegen wurde er geißelt und ins Gefängnis geworfen. Man versuchte immer wieder, ihn zum Abschwören zu bewegen, aber es war umsonst. Die Peiniger misshandelten ihn und ließen ihn im Kerker im Eisen liegen. Der Nachfolger des bald darauf ermordeten Kaisers Aurelian, dessen Name in der Legende nicht erwähnt wird, hob die Christen-verfolgung auf. Nach der Entlassung aus dem Gefängnis unternahm Chariton eine

⁴⁸⁶ Schwartz, Kyrillos von Skythopolis, 358.

⁴⁸⁷ Schiwietz (Siwec), Das morgenländische Mönchtum II, 132.

⁴⁸⁸ PG 115, 917.

⁴⁸⁹ Schiwietz (Siwec), Das morgenländische Mönchtum II, 132.

Pilgerreise nach Jerusalem. Er wurde in der Nähe der Heiligen Stadt von Räubern überfallen, die ihm seinen Besitz abnahmen und ihn in eine Höhle verschleppten. Sie ließen ihn dort gefesselt liegen und gingen weg, um nach neuer Beute zu suchen. Als sie zurückkamen, betranken sie sich mit erbeutetem Wein. Der Legende nach enthielt der Wein wahrscheinlich Schlangengift, das dazu führte, dass die Räuber unter fürchterlichen Schmerzen starben. Chariton kam frei und besaß all ihre Schätze. Davon schenkte er einen Teil den Armen und einigen Einsiedlern, die in der Jordanebene wohnten. Den Rest benützte er für die Errichtung einer Einsiedlerkolonie und den Bau einer Kirche bei Pharan, in jener Gegend also, in der er in die Hände der Räuber gefallen war.⁴⁹⁰

Diesem Bericht muss man freilich hinzufügen, dass die Angaben der Legende über die Verfolgung falsch zu sein scheinen. Aurelian (*9. September 214; † 275), der römischer Kaiser von 270 bis 275 war, hat im Jahr 274 das Verfolgungsedikt erlassen, das gar nicht zur Ausführung kam, weil der Kaiser schon im Mai des folgenden Jahres ermordet wurde. In manchen Gegenden, die die Nachricht von seinem Tod nicht erreicht hat, konnten Christen gewaltsam zu Tode gekommen sein, aber zu einer allgemeinen Verfolgung, wie sie die Legende voraussetzt, kam es nicht. Und Tacitus (* um 200; † 276), der von 275 bis 276 römischer Kaiser war, hob das Edikt seines Vorgängers Aurelian nicht auf, sondern ließ es bloß unausgeführt bleiben.⁴⁹¹

Wie aus dem bisher mitgeteilten Abschnitt der Legende hervorgeht, wurde die erste Eremitenkolonie zu Pharan von Chariton in den Jahren 313 bis 335, d. h. zu der Zeit, als Makarius (Makarios I.) den bischöflichen Stuhl von Jerusalem (ab dem Jahr 313 oder 314) innehatte, gegründet. Die gleiche Legende berichtet etwas früher, dass Chariton zur Zeit der Verfolgung unter Aurelian 274 bereits ein angesehenes Mitglied seiner Heimatgemeinde war. Also musste er mindestens 25-30 Jahre alt gewesen sein. Wenn dem so ist, würde er zur Zeit der Gründung jener Eremitenkolonie bereits das sechzigste oder siebzigste Lebensjahr überschritten haben. Es ist jedoch unwahrscheinlich, dass er in einem so hohen Alter die Mühen eines asketischen Lebens auf sich genommen hätte.⁴⁹² Wenn man dazu bedenkt, dass Chariton in den nächsten Jahrzehnten zwei andere Einsiedlerkolonien gründete, so steigert sich die Unwahrscheinlichkeit noch mehr, ganz abgesehen davon, dass die Legende

⁴⁹⁰ Ebd. 133.

⁴⁹¹ Ebd.

⁴⁹² Ebd. 133f.

ausdrücklich hervorhebt, dass er erst nach Gründung der dritten Eremitenkolonie ins Greisenalter eingetreten war.⁴⁹³

Was die Christenverfolgung betrifft, hat sich die mündliche Überlieferung vermutlich also geirrt. Wenn nämlich Chariton gleich oder einige Jahre nach der Ermordung Aurelians (275) ins Heilige Land gepilgert wäre, hätte er keine Einsiedler antreffen können. Die Legende aber sagt, dass er solche vorfand, wenn auch vereinzelt, nämlich am Toten Meer. Mit Sicherheit kann man über das Vorhandensein der Einsiedler in Palästina erst nach dem Jahr 328 sprechen. In diesem Jahr gründete Hilarion die ersten Eremitenkolonien in Philistää. Einige seiner Schüler setzten nach der erlangten asketischen Vorbildung das Einsiedlerleben in anderen Gegenden Palästinas fort, wie bereits erwähnt. Eine frühere Anwesenheit der Eremiten im Heiligen Land ist erst in dem Jahrzehnt nach 306 möglich, als die durch Antonius in Ägypten ins Leben gerufene Idee des Eremitentums auch in den Nachbarländern Anklang fand. Hilarion war sicher nicht der einzige Palästinenser, den diese Lebensart faszinierte, er verbrachte 306 schließlich mehrere Monate in der Antonianischen Eremitenkolonie. Als er in seine Heimat zurückkehrte, begleiteten ihn zwei seiner Landsleute.⁴⁹⁴

Nach seiner Ankunft im Heiligen Land besuchte Chariton zunächst Jerusalem und die übrigen heiligen Stätten. Der Pilgersitte entsprechend kam er auch an den Fluss Jordan. Dort traf er auf Einsiedler, die in Kalamon, nicht weit vom Toten Meer, ihre Hütten hatten. Nachdem er von diesen Mönchen geistig belehrt worden war, zog er in nordwestlicher Richtung an Jericho vorbei in das Wadi Kelt hinauf, der heute den Namen Wadi Fâra führt. In diesem Wadi befand sich eine wasserreiche Quelle, die man 'Ain Fâra nannte. Dort ließ sich Chariton in einer Höhle nieder. Mit der Zeit bekehrte er nicht nur Juden und Heiden der Umgegend zum Christentum, sondern gewann auch Gleichgesinnte für das Einsiedlerleben. So entstand seine erste Einsiedlerkolonie, die Laura Pharan genannt wurde, nach dem Dorf Pharan, das etwa zehn Stadien (etwa 1,8 Kilometer) davon entfernt lag.⁴⁹⁵

In den zahlreichen Höhlen, die früher Räubern als Zufluchtsstätten gedient hatten, und die in den beiden Felswänden des Tales noch heute zu sehen sind, richteten sich die Mönche wohnlich ein. Eine geräumige Grotte wurde für gottesdienstliche Zwecke hergerichtet. Zu Lebzeiten des Autors der Chariton-Legende nannte man sie

⁴⁹³ PG 115, col. 913.

⁴⁹⁴ Schiwietz (Siwicz), *Das morgenländische Mönchtum II*, 133-135.

⁴⁹⁵ Ebd. 136f.

„die Alte Kirche“, weil Chariton später, als die Zahl der Einsiedler zunahm, gezwungen wurde, im Talgrund eine neue Kirche zu bauen. Die neue Kirche wurde vom Jerusalemer Bischof Makarius (313-335) eingeweiht.⁴⁹⁶

So wie im Fall von Antonius und anderer hervorragender Mönchsväter besuchten Chariton sehr viele Menschen, deren Andrang mit der Zeit sein monastisches Leben störte. Schließlich übertrug er die Sorge für die erste Mönchskolonie in Pharan einem seiner Schüler und ging weg, um anderswo für sich ein sicheres Versteck zu finden. Nach einem eintägigen Fußmarsch kam er bis Jericho, wo er in einer Höhle in der Nähe der Gebirgswüste seine Wohnstätte einrichtete. Auch hier bildete sich mit der Zeit gegen Charitons Willen in der Nähe der neuen Einsiedelei eine Eremitenkolonie, die in der Legende Duka genannt wird.⁴⁹⁷

Seine Wohnung war hier ebenfalls in einer Schlucht, wo die Quelle Dūk floß. Die reiche Vegetation in dem Quellengebiet bot ihm die nötige Kräuternahrung. Die gewünschte Ruhe fand Chariton aber auch hier nicht. Ihn besuchten die Menschen aus Jericho mit ihren leiblichen und geistigen Anliegen. Einige von ihnen ließen sich in seiner Nähe als Einsiedler nieder. So wurde der Anfang der Laura Duka gemacht, deren Insassen in den Höhlen der Felswände lebten. Diese Höhlen sind noch heute vorhanden. Viele Mönche lebten aber nicht unter Charitons Leitung. Erst unter Elpidius erhöhte sich deren Zahl in der Laura.⁴⁹⁸ Als Palladius um das Jahr 400 unter diesen Einsiedlern weilte, lernte er auch Elpidius kennen und bezeichnet ihn in seiner *Historia Lausiaca* als den bedeutendsten der bei Jericho wohnenden Mönche.⁴⁹⁹

Ständig nach Ruhe suchend, verließ Chariton auch die zweite Eremitenkolonie. Er zog in den südlichen Teil der Wüste Juda. Ungefähr 14 Stadien (etwa 2,6 Kilometer) von Thekoa entfernt, ließ er sich in einer tiefen Schlucht nieder, die heute den Namen Wadi Charêtûn trägt. Dort wünschte er, mit Gott allein zu sein. Aber auch hier zog es viele Heiden zu ihm. Einige wurden von ihm zum Empfang der Taufe bekehrt, andere ließen sich als Einsiedler in den Grotten, die sich in großer Zahl in den senkrechten Wänden der Talschlucht befanden, nieder. Das war der Beginn der dritten Eremitenkolonie von Chariton, die zu seiner Zeit von den Syrern „Suka“ (schûqâ – Gasse; hebr. schûq und arab. sūkun), von den Griechen „die Alte Laura“ genannt wurde.⁵⁰⁰

⁴⁹⁶ Ebd. 137.

⁴⁹⁷ Ebd. 139.

⁴⁹⁸ Ebd. 140.

⁴⁹⁹ Pall., h. Laus. (PG 34, 1213).

⁵⁰⁰ Schiwietz (Siwicz), Das morgenländische Mönchtum II, 141.

Da sich Chariton immer noch nach Ruhe sehnte, um in stiller Zwiesprache mit Gott seine Tage zu verbringen, zog er schließlich in eine seitlich von der Laura gelegene Höhle um, die man wegen ihrer abschüssigen Lage die „Schwebende Höhle“ nannte. Um in die Höhle zu gelangen, benutzte man eine Leiter. Es gab dort auch eine aus dem Felsen sprudelnde Quelle, die dem alt gewordenem Mönch die Mühe des Wasserholens ersparte. Das war die letzte Wohnstätte des Heiligen. Sie wird noch heute „Murarêt Charêtûn“ genannt. Damals, in der Blütezeit des palästinischen Mönchtums, stand sie in hohen Ehren. Nach Palästina pilgernde Mönche des byzantinischen Reiches suchten sie gerne auf.⁵⁰¹

Als Chariton etwa um die Mitte des 4. Jahrhunderts den Tod nahen fühlte, begab er sich unter dem Geleit seiner Schüler nach Pharan, wo er seine erste Einsiedlerkolonie gegründet hatte, um dort zu sterben. Noch im 6. Jahrhundert befanden sich seine sterblichen Überreste in der Laura Pharan. Wegen seines Grabes wurde die Laura Suka Anfang des 9. Jahrhunderts von den Pilgern aufgesucht. In der Zwischenzeit musste also die Übertragung der Gebeine des hl. Charitons von Pharan nach Suka stattgefunden haben. Wahrscheinlich war diese Umbettung mit dem Einfall der Perser in Palästina um 614 verbunden. Im 7. Jahrhundert erlosch das Leben in der Laura Pharan.⁵⁰²

4.1.5 Der hl. Euthymius

Euthymius wurde im Jahr 377 in eine adelige Familie in Melitene, der Hauptstadt von Armenien (heute Malatya, die Hauptstadt der gleichnamigen Provinz in Zentralanatolien), hineingeboren. Er nahm seit Kindertagen am kirchlichen Leben teil und wurde später dann zum Priester geweiht, mit der Aufgabe, für die Mönche an der Peripherie seiner Stadt verantwortlich zu sein. Im Alter von 29 Jahren beschloss er, eine Pilgerschaft zu den heiligen Orten in Jerusalem zu unternehmen und sich als Mönch in der nahe gelegenen Wildnis niederzulassen. Im Jahr 405 erreichte er die Laura von Pharan. Hier begann er sein monastisches Leben in der Wüste von Judäa.⁵⁰³

⁵⁰¹ Ebd.

⁵⁰² Ebd. 142.

⁵⁰³ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 12.

Er baute sich sofort in der Nähe der Laura Pharan eine Anachoretenzelle. Später zog Euthymius mit dem benachbarten Einsiedler Theoktistus weiter in die Wüste hinein und stiftete in einer Höhle ein Kloster nach cönobitischer Art.⁵⁰⁴

Die Menge, die hierher kam, um Heilung zu suchen, wurde mit der Zeit immer größer. Euthymius entschied, heimlich zusammen mit Domitian in die Wüste Ruban zu entfliehen. Sie passierten die südliche Wüste am Toten Meer und erreichten einen hohen Berg namens Marda-Berg. Hier blieben sie einige Zeit. Zur Ernährung dienten ihnen Kräuter und die Pflanze, die oft mit *Malve* übersetzt wird. Es handelt sich jedoch um die Salz-Melde (siehe unten Kap. 4.4.4). Euthymius erbaute eine Kirche mit Altar.⁵⁰⁵

Nach kurzer Zeit verließ er diesen Ort wieder und ging in die Wüste Ziph. Er wollte die Höhlen sehen, in denen David Zuflucht vor Saul gefunden hatte. Auch an diesem Ort wurde ein Kloster von Euthymius errichtet.⁵⁰⁶

Vor den Menschenmengen fliehend, die ihn auch hier bedrängten, kam er mit seinem Schüler Domitian an einen Ort, der rund fünf Kilometer vom Theoktistus-Kloster entfernt lag. Hier in einer Höhle verbrachte er zusammen mit seinem Schüler eine ruhige Zeit. Die Einladung, ins Kloster zu ziehen, schlug er aus.⁵⁰⁷ Nur zum Sonntagsgottesdienst besuchte er das Cönobium, um gemeinsam mit Theoktistus zu beten.⁵⁰⁸

Alle, die zu Euthymius kamen, um die Welt zu verlassen und dem Herrn zu dienen, schickte er zu Theoktistus. Er wollte seine Einsiedelei nicht zu einem Cönobium machen, auch nicht zu einer Laura. Aber der Plan Gottes war ein anderer. Eines Tages kamen drei leibliche Brüder aus Kappadokien, die in Syrien erzogen worden waren, zu ihm. Sie hießen Kosmas, Chrysippos und Gabriel. Die drei baten Euthymius um die Erlaubnis, bei ihm bleiben zu dürfen. Das stellte für den alten Mönch ein Problem dar: Er wollte in Ruhe leben und die drei Besucher waren noch zu jung, dazu war der dritte – Gabriel – von Geburt an ein Eunuch.⁵⁰⁹

⁵⁰⁴ Schwartz, Kyrillos von Skythopolis, 358.

⁵⁰⁵ Blühende Wüste. Aus dem Leben palästinensischer und ägyptischer Mönche des 5. und 6. Jahrhunderts. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Sophronia Feldhohn (= Alte Quellen neuer Kraft), Düsseldorf 1957, 51.

⁵⁰⁶ Ebd. 51f.

⁵⁰⁷ Ebd. 53f.

⁵⁰⁸ Schwartz, Kyrillos von Skythopolis, 358.

⁵⁰⁹ Cyr. S., v. Euthym. 16 (Kyrillos von Skythopolis. Kritische Edition von Eduard Schwartz (=Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 49, 2), Leipzig 1939, 25.16-24).

Aber in der Nacht, als Euthymius schlief, wurde ihm im Traum befohlen, die drei und die anderen, die noch kommen würden, aufzunehmen. Das tat er auch. Er nahm insgesamt elf Kandidaten auf.⁵¹⁰ So wurde die Laura gegründet. Unter der Leitung von Euthymius lebten später bis zu fünfzig Brüder in ihr.⁵¹¹

In der Laura wurde die Regel der Laura Pharan eingeführt, d. h., dass sie nach dem ägyptischen Vorbild eingerichtet wurde. Die Bruderschaft der palästinischen Mönchsiedlungen war aber ganz anders als die der ägyptischen zusammengesetzt. Zwar kamen in die ägyptischen Klöster viele Kandidaten aus dem ganzen Römischen Imperium, jedoch blieb die Bruderschaft in ihrer größten Masse koptisch. Deswegen brauchte man unbedingt einen Übersetzer, um den Verkehr mit den Besuchern aufrecht zu erhalten, da nur wenige unter den Vätern die griechische Sprache vollständig beherrschten. In Jerusalem dagegen sammelten sich große Mengen von Pilgern, Mönchen und Nonnen, die verschiedenen Völkern angehörten. Diese multikulturelle Zusammensetzung übertrug sich von Anfang an auf die Lauren und Cönobien der Wüste. Die ersten Kandidaten, die von Euthymius in seine Laura aufgenommen wurden, waren: drei Kappadokier aus Syrien, ein Antiochener, drei Männer aus Melitene – die Landsleute Euthymius, drei Männer aus Raithu – einem Ort in der Nähe des Sinai, und einer aus Palästina. Später kamen auch ein Kandidat aus der Provinz Asia, ein *Ῥωμαῖος* und einer aus Jericho hinzu.⁵¹²

Noch bevor die Eremitensiedlung zur Laura (*λαύρα Εὐθυμίου*) erweitert wurde,⁵¹³ ließen sich in nächster Nähe Beduinen nieder.⁵¹⁴ Da Euthymius als Einsiedler außerhalb des Theoktistus-Klosters wohnte, besuchten die Beduinen ihn oft. Sie wurden von ihm regelmäßig unterrichtet. Viele ließen sich taufen. Euthymius wies ihnen einen Platz an, wo sie ihre Zelte aufschlugen und ihre Kirche bauen konnten. Den Beduinenfürsten Phylarch, der bei der Taufe den Namen Petrus bekommen hatte, erhob der Patriarch Juvenal zum Bischof des Zeltlagers.⁵¹⁵ Phylarch baute für Euthymius dicht bei seiner Höhle eine Kirche.⁵¹⁶ Diese Kirche, die nicht mit der in der Siedlung verwechselt werden darf,⁵¹⁷ wurde zur Kirche der Laura. Phylarch baute

⁵¹⁰ Cyr. S., v. Euthym. 16 (Schwartz, 26.1-10).

⁵¹¹ Cyr. S., v. Euthym. 18 (Schwartz, 28.11).

⁵¹² Cyr. S., v. Euthym. 16; 18; 19; 21; 24; 39 (Schwartz, 25.18f.; 28.15f.; 30.28; 34.15; 34.9f.; 36.13; 36.31; 58.24).

⁵¹³ Cyr. S., v. Euthym. 16 (Schwartz, 25.17).

⁵¹⁴ Cyr. S., v. Euthym. 15 (Schwartz, 24.11f.).

⁵¹⁵ Ebd.

⁵¹⁶ Cyr. S., v. Euthym. 15; 16 (Schwartz, 24.20; 26.15).

⁵¹⁷ Cyr. S., v. Euthym. 15 (Schwartz, 24.26).

auf seine Kosten Zellen für die Brüder,⁵¹⁸ eine Bäckerei und die Zisterne,⁵¹⁹ als die Laura gegründet wurde.

Dann nach der Aufnahme der ersten elf Kandidaten trug Euthymius Bischof Petrus auf, für sie kleine Zellen erbauen zu lassen und die Kirche entsprechend einzurichten. Die neueingerichtete Kirche wurde von Erzbischof Juvenal am 7. Mai der 11. Indiktion, im 52. Lebensjahr des hl. Euthymius, eingeweiht.⁵²⁰

Kyrillos von Skythopolis berichtet über zahlreiche Wunder, die auf die Fürsprache des heiligen Euthymius geschehen sein sollen: eine wunderbare Speisung einer Karawane,⁵²¹ mehrere Krankenheilungen⁵²², ein Regenwunder nach einer Dürre.⁵²³

Euthymius führte ein strenges asketisches Leben. Man sah ihn nur am Samstag oder am Sonntag, nie beim Essen oder bei der Unterhaltung mit jemandem, mit Ausnahme eines wirklichen Notfalls. Er schlief nie auf der Seite liegend, sondern manchmal stahl er sich ein wenig Schlaf im Sitzen. Oder er hielt ein Seil, das im Winkel des Daches seiner Zelle aufgehängt war, mit beiden Händen fest und schlief in dieser Position mehr schlecht als recht. Sein Vorbild war Arsenius, der zu gleicher Zeit in der ägyptischen Wüste durch seine Tugenden leuchtete. Er hörte immer aufmerksam den ehrwürdigen Vätern zu, die aus verschiedenen Teilen der ägyptischen Wüste zu ihm kamen, um ihm vom Leben des Arsenius zu erzählen. Nach diesen Gesprächen versuchte Euthymius mit allem Eifer, dessen Tugenden nachzuahmen.⁵²⁴

Kyrillos von Skythopolis stellt Euthymius als den vor, der fest an den Dogmen der Kirche festhielt und jede Irrlehre ablehnte, besonders den Manichäismus. Auch stellte er sich demnach tapfer denen entgegen, die origenistisch gesinnt waren und ihn oft unter dem Mantel der Frömmigkeit besuchten. Auch kämpfte Euthymius gegen die Häresien des Arius und des Sabellius.⁵²⁵

Nach Kyrillos war Euthymius 75 Jahre alt, als das Konzil zu Chalkedon (451) begann. Dort versammelten sich wegen der zwei Jahre zuvor in Ephesus von dem Alexandriner Dioskoros ausgesprochenen Neuerungen fast alle Bischöfe. Bischof Stephanus von Jamnia und der Sarazenenbischof Petrus, die zwei berühmtesten Schüler von Euthymius, waren auch anwesend. Die Väter des Konzils entfernten

⁵¹⁸ Cyr. S., v. Euthym. 16 (Schwartz, 26.15).

⁵¹⁹ Cyr. S., v. Euthym. 15 (Schwartz, 24.17f.).

⁵²⁰ Feldhohn, Blühende Wüste, 56.

⁵²¹ Cyr. S., v. Euthym. 17 (Schwartz, 27.17f.).

⁵²² Cyr. S., v. Euthym. 18f. (Schwartz, 39.19f.).

⁵²³ Cyr. S., v. Euthym. 26 (Schwartz, 39.25f.).

⁵²⁴ Cyr. S., v. Euthym. 22 (Schwartz, 35.21f.).

⁵²⁵ Cyr. S., v. Euthym. 26 (Schwartz, 39.26-30; 40.1-30).

Dioskoros und die anderen Häretiker aus den heiligen Verzeichnissen und legten eine Glaubensdefinition schriftlich nieder. Euthymius las das Dekret und nahm es an.⁵²⁶

Die Mönche waren bereit, die Glaubensdefinition ebenfalls zu übernehmen, aber ein gewisser Theodosius stiftete sie zum Aufstand an, mit der Behauptung, dass das Konzil den rechten Glauben verdreht und das Dogma des Nestorius bestätigt habe. Er riss gewaltsam den Patriarchenthron von Jerusalem an sich, ordinierte viele neue Bischöfe im Widerspruch zum Kirchenrecht, während die alten noch auf dem Konzil weilten. Die Unruhen dauerten 20 Monate lang. Euthymius und seine Mönche waren die einzigen in der ganzen Wüste, die an diesem Aufstand nicht teilgenommen hatten. Er weigerte sich, die Einladung des Theodosius anzunehmen.⁵²⁷ Stattdessen zog er sich in das Wüsteninnere zurück. Viele Einsiedler schlossen sich seinem Vorgehen an.⁵²⁸ Euthymius blieb in der Wüste so lange bis Theodosius vertrieben wurde.⁵²⁹ Nach zwei Jahren kehrte er aus der Wüste Ruban in seine Laura zurück.⁵³⁰ Am 3. September 466 starb Theoktistus nach schwerer Krankheit. Der 90-jährige bestattete ihn.⁵³¹

Als Euthymius sein Ende nahen fühlte, versammelte er seine Mitbrüder um sich und sprach seine letzten Worte. Dabei ordnete er an, an welcher Stelle das Cönobium erbaut werden soll, und er erteilte Anweisungen zur Verfassung, zur Aufnahme von Gästen im Kloster und zur Pflege des vorgeschriebenen Psalmengebets. Er prophezeite auch, dass in kürzerer Zeit aus der Laura ein Cönobium werde.⁵³² Drei Tage später entschlief er.⁵³³

Das Verdienst von Euthymius ist groß. Seine Laura „ist die erste Mönchsiedlung in der *ἔρημος*, die geschichtlich betrachtet, etwas bedeutet“.⁵³⁴ Die Euthymiuslaura war ein Stützpunkt für die wenigen, die nach dem Jahr 451 bei der Reichskirche blieben. Sie verlor aber nach 458 immer mehr an Bedeutung.⁵³⁵

Es gab auch viele andere große und kleine monastische Gemeinschaften: die Einsiedlerkolonien im Ostjordanland; ein „bethlehemistisches Monasterium“ mit der

⁵²⁶ Cyr. S., v. Euthym. 27 (Schwartz, 41.5f.).

⁵²⁷ Cyr. S., v. Euthym. 27 (Schwartz, 41.20f.).

⁵²⁸ Cyr. S., v. Euthym. 27 (Schwartz, 42.10f.; 44.10f.).

⁵²⁹ Cyr. S., v. Euthym. 27; 29 (Schwartz, 42.10f.; 46.3f.).

⁵³⁰ Cyr. S., v. Euthym. 27 (Schwartz, 44.25).

⁵³¹ Cyr. S., v. Euthym. 36 (Schwartz, 54.11).

⁵³² Cyr. S., v. Euthym. 39 (Schwartz, 58.29-59.1).

⁵³³ Cyr. S., v. Euthym. 39 (Schwartz, 59.10-14).

⁵³⁴ Schwartz, Kyrillos von Skythopolis, 373.

⁵³⁵ Ebd.

cönobitischen Lebensweise, in welches Johannes Cassianus eintrat, der später das ägyptische Mönchtum kennen lernte und das Wissen darüber (auch über das Herzensgebet) in der Westkirche verbreitete; die Einsiedeleien auf dem Ölberg; die so genannten lateinischen Klöster in Palästina; das Frauenkloster und das Männerkloster auf dem Ölberg.⁵³⁶ Ihre Bedeutung war aber nicht groß.

An der Geschichte der wichtigsten palästinischen Einsiedeleien und Lauren kann man deutlich ablesen, dass „die beiden Formen der Asketengemeinschaft [συνοδία], das Cönobium und die Laura, die Nachbildungen des ägyptischen *coenobium* und der *congregatio* sind“.⁵³⁷

4.2 Klosterarten in der Wüste von Judäa

In der Wüste von Judäa treten zwei Hauptarten von Klöstern auf: die Laura und das Cönobium. Entsprechend dem Lebensstil der Mönche und den Besonderheiten der Landschaft können darüber hinaus zwei weitere Untergruppen unterschieden werden: die Klöster, die auf den Ruinen der Wüstenfestungen aus der Zeit des Zweiten Tempels (1. Jahrhundert v. Chr. bis 70 n. Chr.) errichtet und die Klöster, die neben den Gedenkkirchen gebaut wurden. Während die Festungsklöster ihrerseits auch in Lauren und Cönobien unterteilt werden, entspricht ihre äußere Gestalt der Struktur der Festungen, auf denen sie errichtet wurden. Die Struktur der Klöster neben den Gedenkkirchen wird von der Kirche dominiert.⁵³⁸

4.2.1 Die Laura

Wie oben bemerkt wurde, versteht man unter Laura eine Gemeinschaft von Mönchen, die in separaten Zellen leben, den größten Teil der Woche in der Einsamkeit verbringen und sich nur samstags und sonntags versammeln, um gemeinsam zu beten und die Lebensmittelvorräte für die nächste Woche entgegenzunehmen. Die Laura besteht äußerlich aus zwei Elementen: einem inneren Kern, der Kirche und Dienstbauten beherbergt, und den Zellen, in denen Mönche leben. Der Abt (*hegumenos*, altgriech. ἡγούμενος – Führer, Leiter) lebte im inneren Bereich, zusammen mit

⁵³⁶ Schiwietz (Siwec), Das morgenländische Mönchtum II, 152, 156, 164.

⁵³⁷ Schwartz, Kyrillos von Skythopolis, 358.

⁵³⁸ Hirschfeld, The Judean Desert Monasteries, 18.

dem Verwalter (*oikonomos*, griech. *οἰκονόμος*, das Haus verwaltend, Hausverwalter) und vermutlich einigen anderen Mönchen, wie etwa dem Gastbruder. Die übrigen Einsiedler, bekannt als die „Zellenbewohner“ (*kelliotai*),⁵³⁹ lebten in separaten Wohneinheiten, die um den Innenbereich herum verstreut lagen. Ein Netz von befestigten Fußwegen zwischen den Zellen und dem Innenbereich machte die zerstreuten Bauten der Laura zu einer integralen architektonischen Einheit.⁵⁴⁰

Jeder Wochentag war unterteilt in Zeiten des Gebets bzw. der Meditation und Zeiten der Arbeit, wie etwa dem Korbflechten. In der Stille der Wüste konnte der Mönch in seiner Zelle den Klang vom *symandron* hören, dem Holzbrett, das in der Nähe der Kirche hing und geschlagen wurde, um das Signal fürs Gebet zu geben. Das getrennt vorgetragene, aber hörbar zur gleichen Zeit vorgetragene Gebet stärkte das Gemeinschaftsgefühl.⁵⁴¹ Mindestens zwei Bauten befanden sich im Zentrum jeder Laura: eine Kirche und eine Bäckerei. Letztere war vermutlich in einen größeren Gebäudekomplex eingebunden, in dem beispielsweise Korn, Weizen etc. gelagert werden konnten. Kyrillos erwähnt eine „Speisekammer“, wo die Lebensmittelvorräte der Laura von Euthymius gelagert wurden⁵⁴², und einen Lagerraum, genannt „der Dienstraum des Verwalters“, in zwei anderen Lauren: der „Laura der Türme“ am Jordan⁵⁴³ und der Großen Laura von Sabas.⁵⁴⁴ Andere Gebäude, wie eine Herberge oder ein Hospital, werden selten erwähnt und waren wahrscheinlich nur in größeren Lauren errichtet worden.⁵⁴⁵

Kirche und Gemeinschaftsräume scheinen absichtlich weit von der Bäckerei und den Dienstgebäuden platziert worden zu sein. Kyrillos weist darauf hin, dass die Kirche der Großen Laura „über“ der Bäckerei und dem Krankenhaus (Infirmarium) gebaut wurde⁵⁴⁶, was darauf hindeutet, dass die Kirche auf einer höheren topographischen Ebene stand. Gründe für eine solche Trennung gab es aus praktischen Überlegungen heraus genug. So wurden Lärm, Gerüche, Schmutz und Bewegung, die mit den Dienstaktivitäten verbunden waren, von der Kirche, dem Ort der Stille und der Sammlung, ferngehalten. Aber dies kann nur ein Grund gewesen sein, denn die Kirche wurde in den Lauren nur an den Wochenenden benutzt, als in den

⁵³⁹ Siehe zu diesem Ausdruck: Cyr. S., v. Sab. 47 (Schwartz, 138.9).

⁵⁴⁰ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 18.

⁵⁴¹ Siehe Cyr. S., v. Cyriac. 8 (Schwartz, 227. 5); Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 18f.

⁵⁴² Cyr. S., v. Euthym. 17 (Schwartz, 27.14).

⁵⁴³ Jo. Mosch., prat. 5 (PG 87.3, 2857A).

⁵⁴⁴ Cyr. S., v. Sab. 58, (Schwartz, 160. 6).

⁵⁴⁵ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 19.

⁵⁴⁶ Cyr. S., v. Sab. 32 (Schwartz, 117. 8).

Dienstgebäuden die Arbeit still stand. Die Trennung reflektiert also zudem eher die klassische Annäherung an das architektonische Design von Sakralbauten, das geistige und profane Beschäftigungen an ein und demselben Ort ausschließen sollte.⁵⁴⁷

In den Quellen, die sich mit den meisten Lauren der Wüste von Judäa beschäftigen, werden weder eine Küche noch ein Refektorium (Speisesaal) erwähnt, obwohl es offensichtlich ist, dass für das wöchentliche Gemeinschaftsmahl größere Mengen gekocht werden mussten. Da die Kost sehr einfach war, könnte das Essen in einer Ecke der Dienstgebäude zubereitet worden sein, zumindest wenn die Gemeinschaft klein war.⁵⁴⁸ Die meisten Einsiedler hatten einige Koch- und Essutensilien in ihren Zellen. Auf sie zu verzichten, wurde als ein außergewöhnliches Maß an Askese betrachtet.⁵⁴⁹ Die größeren Gemeinschaften mussten etwas mehr Aufwand für das Kochen und für die Lagerung von Küchenutensilien verwendet haben.⁵⁵⁰ Aus den Quellen wissen wir von zwei solchen Fällen. In der Laura von Gerasimus wurden die gemeinsamen Wochenendmahlzeiten im Cönobium im Innenkern der Laura gekocht. Es bestand vermutlich eine richtige Küche, da die Mahlzeiten für die im Cönobium lebenden Mönche täglich zubereitet werden mussten.⁵⁵¹ In der Großen Laura befand sich der Arbeitsbereich des Kochs in der Herberge, in der Tische für die Gäste standen. Es gibt jedoch keinen Hinweis darauf, dass die Mönche dort jemals speisten.⁵⁵²

Nicht nur gibt es keine Erwähnung von einem Refektorium in den Beschreibungen von Lauren, im Bericht über die Verwandlung der Laura von Euthymius in ein Cönobium heißt es sogar, dass ein Refektorium gebaut wurde, was bedeutet, dass es vorher auf der Laura-Stufe keines gegeben hat.⁵⁵³ Wo die gemeinschaftlichen Mahlzeiten der Zellenbewohner stattfanden, bleibt somit ungewiss. Nach Patrich könnte in der Großen Laura eine entsprechend vorbereitete Halle dafür gedient haben, aber die Quellen erwähnen einen solchen Raum nicht.⁵⁵⁴

⁵⁴⁷ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 19.

⁵⁴⁸ *Cyr. S.*, v. Sab. 44 (Schwartz, 135.67).

⁵⁴⁹ *Cyr. S.*, v. Sab. 40; 44 (Schwartz, 131.6; 135.1-2).

⁵⁵⁰ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 19.

⁵⁵¹ Vgl. V. Ger. (Kleopas M. Koikylides, Αἱ παρά τὸν Ἰορδάνην λαύραι Καλαμωνῶς καὶ ἁγίου Γερασίμου καὶ οἱ βίοι τοῦ ἁγίου Γερασίμου καὶ Κυριακοῦ τοῦ ἀναχωρητοῦ, Jerusalem 1902, 2, 3; 5, 5); *Cyr. S.*, v. Cyriac. 4 (Schwartz, 225.2-6).

⁵⁵² Vgl. *Cyr. S.*, v. Sab. 40, 48 (Schwartz, 130.29f.; 138.15f.); *Cyr. S.*, v. Jo. Hes. 6 (Schwartz, 205. 28).

⁵⁵³ *Cyr. S.*, v. Euthym. 43 (Schwartz, 64.18).

⁵⁵⁴ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 252.

Da die Zellen um die Kernbauten herum verstreut lagen, manchmal in beträchtlicher Entfernung voneinander, konnte die Laura keine Mauer umgeben haben. Dennoch waren die Grenzen ihres Bereichs markiert. Der von jeder Laura eingenommene Bereich wurde durch die Positionen ihrer entferntesten Zellen bestimmt. In Lauren, die entlang der Klippen oder Schluchten errichtet waren, markierten diese landschaftlichen Gegebenheiten die natürliche Grenze. Manchmal wurde ein Turm an einer auffälligen oder strategisch bedeutenden Stelle errichtet, um den Anspruch der Mönche auf den benachbarten Boden zu bezeichnen, wie wir es in der Beschreibung der Gründung der Großen Laura finden: „Zuerst, da er wünschte, einen Anspruch an die Stelle, die unbesetzt war, zu erheben, baute er [Sabas] einen Turm auf dem Hügel am nördlichen Ende der Schlucht, hinter der Biegung. Dann begann er, die Laura zu organisieren.“⁵⁵⁵ Die anfängliche Grenze des Gebiets, der von den Zellen von Choziba eingenommen ist, markierte ein Steintor. Bei Lauren, die auf dem flachen Land standen, wie die Lauren von Marda und Heptastomos, war die Grenze durch einen langen Steinzaun markiert.⁵⁵⁶

Dies bringt uns zu einer anderen Art, die Klöster der Wüste von Judäa zu klassifizieren, entsprechend dem, ob sie an den Klippen oder auf dem ebenen Boden gebaut waren. Im Fall von Lauren gibt es dabei einen deutlichen Unterschied zwischen den zwei Arten in der äußeren Form des Kernkomplexes und in seinem Verhältnis zu den Zellen. Die erste Art ist nahe an der Klippenseite oder auf einem Abhang gebaut, mit einem kleinen, etwas unregelmäßigen Kern und den Zellen, die vereinzelt herum verstreut sind, etwa in Höhlen oder natürlichen Felsenverstecken. Bei der zweiten Art, den Lauren in der Ebene, ist das Zentrum nach einem gut durchdachten Plan ausgebaut und die Zellen sind in einer geordneten Form arrangiert.⁵⁵⁷

Archäologischen Funde zeigen, dass mindestens 19 Lauren während der byzantinischen Zeit in der Wüste von Judäa existierten. Zehn befanden sich auf oder nahe den Klippen und 9 auf dem flachen Land, eine Tatsache, die das übliche Bild von einer typischen Laura, die sich zwischen den Felsen befindet, korrigiert. Alle Klippen- oder Felsen-Lauren befanden sich am Wüstenrand und der Wüstenhochebene, während die meisten Ebene-Lauren im Gebiet von Jericho standen, eben so wie es dem topographischen Charakter der jeweiligen Regionen entspricht. Dennoch befanden sich drei Lauren der Ebene-Art auf einem hohen Wüstenplateau: die Laura

⁵⁵⁵ Cyr. S., v. Sab. 16 (Schwartz, 100.8).

⁵⁵⁶ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 20.

⁵⁵⁷ Ebd.

von Euthymius, die auf der Hochebene, bekannt als Mishor Adummim, stand und später in ein Cönobium umgewandelt wurde, die Laura auf Masada (Marda) und die Laura von Heptastomos, nördlich des Kidron-Tals.⁵⁵⁸

4.2.1.1 Die Felsen-Laura

Chronologisch gesehen existierten die Felsen-Lauren vor den Ebene-Lauren. Die ersten drei in der Wüste von Judäa errichteten Klöster waren Felsen-Lauren. Die ersten ebenen Lauren in diesem Gebiet, die Laura von Euthymius und die Laura von Gerasimus, wurden frühestens ein Jahrhundert später gegründet.⁵⁵⁹

Die Laura von Pharan. Das erste Kloster in der Wüste von Judäa war die Laura von Pharan, gegründet von Chariton um 330. Ihre Überreste wurden in dem Schluchtabschnitt des Wadi Faras entdeckt, in der Nähe der Quelle 'Ein Fara, etwa 9 Kilometer nordöstlich von Jerusalem. Es ist kein Zufall, dass das erste Kloster neben einer wasserreichen Quelle gegründet wurde und zwischen zwei beeindruckenden, bis zu 40 Meter hohen Klippen, die viele für die Niederlassung geeignete Höhlen boten, platziert war. Die Kernbauten und die Zellen der Mönche nahmen den Bereich zwischen den zwei Felsen ein. Alles in allem deckte die Laura einen Bereich von etwa 30.000 Quadratmetern ab. Bei der Untersuchung des Ortes wurden 15 Mönchszellen lokalisiert, jede von ihnen war im Durchschnitt etwa 35 Meter von der nächsten entfernt.⁵⁶⁰

Der Innenkern der Laura befindet sich am Fuß des südlichen Felsens. Seine Überreste wurden im Verlauf des Baus eines kleinen – heute verlassenen – russischen orthodoxen Klosters an diesem Ort im frühen 20. Jahrhundert teilweise beschädigt. Die Überreste der vier Strukturen aus der byzantinischen Zeit können aber immer noch gesehen werden. Besonders bedeutend ist eine Höhlenkirche, die sich etwa 12 Meter über dem Grund befindet. Dies ist die Kirche, die von Chariton geweiht wurde, als er erstmals an die Stelle kam. Im 6. Jahrhundert wurde sie „die alte Kirche“ genannt⁵⁶¹, was wahrscheinlich bedeutet, dass nach Charitons Zeit eine andere Kirche in der Laura gebaut wurde.⁵⁶²

⁵⁵⁸ Ebd.

⁵⁵⁹ Ebd.

⁵⁶⁰ Ebd. 21.

⁵⁶¹ V. Char. 11 (Gérard Garitte, *La vie prémétaphrastique de S. Chariton*, in: *Bulletin de l'institut historique Belge de Rome* 21 (1941), 24.20).

⁵⁶² Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 21f.

Die archäologischen Beweise unterstützen diesen Rückschluss. Gerade unterhalb der Höhlenkirche wurde im späten 19. Jahrhundert eine kleine Kapelle ausgegraben, die aus behauenen Steinen errichtet wurde. Etwa 25 Meter westlich der Kapelle wurden große byzantinische Gebäudereste gefunden. Sie beinhalten Teile der Wände und einen großen Bereich mit einem weißen Mosaikboden. Das ursprüngliche Gebäude beherbergte wahrscheinlich die Bäckerei und die Lagerräume der Laura. Ein anderes Element, das unter den Kernbauten gefunden worden war, war ein großes Wasserreservoir, das aus dem Felsen der Klippe gehauen war, etwa 35 Meter westlich der Höhlenkirche. Seine Kapazität wurde auf etwa 600 Kubikmeter geschätzt.⁵⁶³

Die Laura von Pharan war ursprünglich um die Quelle konzentriert, aber die Überreste von Zellen und Gebäuden sind auch westlich und östlich davon gefunden worden. Eine Zelle lag besonders isoliert, sie befand sich etwa 1.000 Meter westlich der Quelle auf dem nördlichen Abhang des Wadi. Dies könnte die Zelle von Euthymius gewesen sein⁵⁶⁴, der laut Kyrillos „in einer einsamen Zelle außerhalb der Laura lebte“.⁵⁶⁵

Etwa 1.200 Meter östlich der Quelle liegen die Überreste von zwei großen Gebäuden einander gegenüber. Innerhalb der nördlichen Struktur wurden die Überreste einer kleinen Kapelle entdeckt. Dutzende byzantinischer Begräbnishöhlen, die das nördliche Gebäude umgeben, könnten der Friedhof der Laura gewesen sein. Die Südstruktur ist ein großes, viereckiges Gebäude, dessen Funktion nicht klar ersichtlich ist.⁵⁶⁶

Die Laura von Pharan ist eine der kleineren Lauren. Die geringe Anzahl der Zellen zeigt an, dass die Gemeinschaft aus nicht mehr als 20 Mönchen bestand. In dieser Hinsicht steht sie exemplarisch für andere Lauren der Wüste von Judäa, wie der Laura von Jeremias, den Zellen von Choziba und der Laura neben 'Ein el Fawwar.⁵⁶⁷

Das Kloster von Chariton. Die großen Lauren in der Wüste von Judäa hatten zwei oder dreimal so viele Zellen wie die Laura von Pharan. Die älteste große Laura ist das Kloster von Chariton, bekannt auch als die Alte Laura oder Souka. Die Identifizierung des Klosters als die Ruine Khirbet Khureitun, die sich 15 Kilometer südlich von Jerusalem und 2,5 Kilometer nordöstlich von Thekoa befindet, wird allgemein akzeptiert. Die Überreste der Laura sind über den steilen Abhang von Wadi

⁵⁶³ Ebd. 22.

⁵⁶⁴ Ebd.

⁵⁶⁵ Cyr. S., v. Euthym. 6 (Schwartz, 14.10).

⁵⁶⁶ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 23.

⁵⁶⁷ Ebd.

Khureitun verstreut und bedecken eine Fläche von etwa 450.000 Quadratmetern. Zwei Pfade führen zum Ort, einer von Thekoa im Westen und ein anderer von Bethlehem im Norden.⁵⁶⁸

Die Überreste von mindestens 35 Zellen sind am Standort gefunden worden, die meisten davon sind südlich vom Kern des Komplexes konzentriert. Die Zellen liegen 20 bis 80 Meter auseinander und sind üblicherweise dem Süden zugewandt, wie in vielen anderen Lauren, etwa der Nea Laura, der Laura von Firminus und 'Ein el-Fawwar. Der nördlichste Punkt der Laura wird von den Überresten des Kernkomplexes markiert, während der südlichste Punkt die „Hängende Höhle“ von Chariton ist. Die Struktur des Klosters erlebte in der nachbyzantinischen Zeit mehrere Hinzufügungen und Änderungen.⁵⁶⁹

Der Kernkomplex ist dreieckig, mit einem Turm an jedem Eckpunkt. Die Basis des Dreiecks wird von massiven Stützmauern geformt. Am nördlichsten Punkt der Laura stand wohl ein Turm. Die anderen zwei Türme befinden sich auf niedrigeren Ebenen. Fragmente einer aufgefundenen Kanzelschranke belegen die Existenz mindestens einer Kirche innerhalb des Inneren der Laura.⁵⁷⁰

Die Große Laura. Die größte Laura mit den meisten Mönchen in der Wüste von Judäa war die Große Laura im Kidron-Tal, wo das Kloster von Mar Saba heute steht. Als die Große Laura im Jahr 483 von Sabas gegründet wurde, zählte sie kurze Zeit später bereits etwa 150 Mönche.⁵⁷¹ Die Überreste der Zellen liegen entlang der Felsen auf beiden Seiten des Tals verstreut. Etwa 45 von ihnen sind vermessen worden. Die Entfernung zwischen den Felsen beträgt 200 bis 250 Meter, und die nördlichsten und südlichsten Zellen liegen etwa 2 Kilometer auseinander. Der gesamte Bereich der Laura beträgt etwa 400.000 Quadratmeter. Die nördlichste Ruine ist eine kleine Struktur auf einem Hügel westlich vom Tal und scheint der Überrest des von Sabas gebauten Turms zu sein, um die Grenze der Laura zu markieren. Manche der Zellen werden heute traditionell mit den in den Quellen erwähnten Mönchen verbunden, die im Kloster lebten.⁵⁷²

Der Innenkern der Laura wurde dort ausfindig gemacht, wo das heutige Kloster steht, und umfasst einen Bereich von etwa 6.000 Quadratmetern. Vom Tor des heutigen Klosters führt eine Treppe hinab zu einem zentralen Hof, der von zwei Kirchen

⁵⁶⁸ Ebd.

⁵⁶⁹ Ebd. 23f.

⁵⁷⁰ Ebd. 24.

⁵⁷¹ Cyr. S., v. Sab. 18 (Schwartz, 102.9).

⁵⁷² Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 24f.

flankiert ist, die von Sabas gebaut wurden. Eine ist die Höhlenkirche, heute nach dem hl. Nikolaus benannt, die andere ist der Jungfrau Maria gewidmet. Sabas' Grab liegt im Hof zwischen den zwei Kirchen.⁵⁷³

Auf dem Hügel südlich des Klosters von Mar Saba steht eine Ruine, Deir Maqtal el-Ghuweir, von der angenommen wird, dass sie die Herberge des byzantinischen Klosters gewesen war. Das „Kleine Cönobium“, dessen Überreste auf dem Hügel etwa 1.600 Meter nordöstlich vom heutigen Kloster gefunden wurden, war integraler Bestandteil der Großen Laura und mit ihr durch einen gepflasterten Pfad verbunden. Die Existenz einer Herberge und eines Cönobiums in der Großen Laura hebt sie von den meisten anderen Lauren in der Wüste von Judäa ab.⁵⁷⁴

Die Nea Laura. Die Nea Laura wurde im Jahr 1982 in einem felsigen Abschnitt des Wadi Jihar, 2,5 Kilometer südlich von Thekoa, entdeckt. Die Fläche der Laura beträgt etwa 600.000 Quadratmeter. Innerhalb dieses Bereichs sind mehr als 40 Zellen gefunden worden, wie auch eine beachtliche Anzahl von Zisternen, Gartenflächen, gepflasterte Wege usw. Sowohl die meisten Zellen als auch die Kerngebäude liegen auf einem Abhang nördlich eines kleinen Wadis, der steil zum Haupt-Wadi absteigt. Dadurch waren die Türen und Fenster der Zellen vor den vorherrschenden nordwestlichen Winden geschützt. Die durchschnittliche Entfernung zwischen den Zellen beträgt 35 Meter.⁵⁷⁵

Die Kerngebäude konnten leicht aufgrund ihrer Dimensionen und der Qualität ihres Baus identifiziert werden. Sie umfassen zwei separate Komplexe: den Kirchenkomplex und einen anderen Komplex, der etwa 150 Meter Richtung Westen liegt. Der Kirchenkomplex beinhaltete eine kleine Kapelle, die auf einer natürlichen Steinstufe erbaut worden war. Die vielen dort gefundenen Fragmente von Dachfliesen und Marmor lassen keinen Zweifel an der Funktion des Gebäudes. Der westliche Komplex ist größer und besteht aus einem Gebäude mit mehreren Räumen, Zisternen und landwirtschaftlichen Einrichtungen, die um einen Innenhof herum arrangiert sind. Nach seinen Dimensionen und seiner inneren Organisation zu urteilen, war er wahrscheinlich der Dienstbereich der Laura.⁵⁷⁶

Andere große Felsen-Lauren in der Wüste von Judäa sind die Laura von Firminus und die Laura Khallet Danabiya, beide im nördlichen Teil.⁵⁷⁷

⁵⁷³ Ebd. 25f.

⁵⁷⁴ Ebd. 26.

⁵⁷⁵ Ebd. 26f.

⁵⁷⁶ Ebd. 27.

⁵⁷⁷ Ebd.

4.2.1.2 Die Laura in der Ebene

Außer der erwähnten Art gab es aber Lauren, die auf einer flachen Ebene gebaut waren. Beispiele hierfür sind die Laura von Gerasimus und die Laura von Heptastomos. Die erste wurde im Jericho-Tal entdeckt, die zweite in den sanften Hügeln nördlich vom Kidron-Tal.

Die Laura von Gerasimus. Ihre Überreste umgeben das heutige Kloster, bekannt als Deir Hajla, das etwa 5,5 Kilometer südöstlich von Jericho liegt. Die Überreste des Inneren der ursprünglichen Laura wurden 350 Meter östlich vom heutigen Kloster aufgefunden. Sie bestehen aus einem kleinen Haufen altertümlicher Bausteine und einer großen Menge Mosaiksteine, darunter auch farbige.⁵⁷⁸

Die Überreste des Kerngebäudes und der Zellen der Mönche liegen zwischen zwei parallelen Flussbetten, von denen das nördliche Wadi en-Nukheil - „Das Tal der kleinen Palme“ – genannt wird. Die Entfernung zwischen zwei Wadis beträgt etwa 400 Meter, und die zwischen der westlichsten und der östlichsten Zelle etwa 950 Meter. Die Gesamtfläche der Laura beträgt somit etwa 380.000 Quadratmeter. Bis heute sind die Überreste von nur sieben oder acht gebauten Zellen gefunden worden, und diese sind minimal: ein kleiner Hügel, etwas Feldstein und einige Scherben aus der byzantinischen Zeit. Es scheint demnach wahrscheinlich zu sein, dass es hier einst eine Vielzahl an Zellen gab. Außer Zellen, die offensichtlich gebaut waren, wurde ein beeindruckender Komplex aus vier Höhlenzellen und einer Kapelle am nordöstlichen Ende der Laura, 650 Meter vom Kern entfernt, gefunden. Dieser Komplex ist in den südlichen Fels von Wadi en-Nukheil gehauen. Entlang des Felsens finden sich Spuren anderer Höhlenwohnstätten, die den anderen Namen der Laura von Gerasimus erklären, „die Höhlen.“⁵⁷⁹

Die Laura von Heptastomos. Zwei ebene Lauren in einem besseren Zustand wurden auf der Wüstenhochebene gefunden. Eine davon ist die in Masada ausgegrabene Laura, die im Abschnitt über die Festungsklöster behandelt wird. Die andere ist die von Sabas im Jahr 510 gegründete Heptastomos-Laura. Beide sind relativ klein und hätten nicht mehr als 20 Mönche unterbringen können.⁵⁸⁰

Die Laura von Heptastomos ist als Khirbet Jinjas identifiziert, in den sanften Hügeln nördlich vom Kidron-Tal liegend, etwa 4 Kilometer nordwestlich der Großen Laura. Ihre Überreste sind durch einen 50 Zentimeter dicken Zaun markiert, der bis

⁵⁷⁸ Ebd. 28.

⁵⁷⁹ Ebd. 28f.

⁵⁸⁰ Ebd. 29.

zu einer Höhe von einer oder zwei Stufen erhalten geblieben ist. Der Zaun besteht aus zwei sehr geraden Abschnitten: einem, der sich nach Süden über 330 Meter, und dem zweiten, der sich nach Osten über 480 Meter erstreckt. Außerhalb dieser Punkte war der Zaun der Topographie angepasst, wie an einer im Süden und Osten entdeckten Anzahl der Abschnitte abgelesen werden kann. Die Gesamtfläche der Klosteranlage beträgt 250.000 Quadratmeter.⁵⁸¹

Es sind Überreste von 15 Zellen gefunden worden. Acht lagen nördlich und östlich vom Innenbereich und sieben südlich davon. Die durchschnittliche Entfernung zwischen den Zellen beträgt etwa 65 Meter. Im Zentrum jeder Zellengruppe wurde ein Wasserreservoir angelegt. Da unter den untersuchten Zellen nur wenige gefunden wurden, die Zisternen enthielten, wird angenommen, dass der Wasserspeicher von den Mönchen in den nahe gelegenen Zellen gemeinsam benutzt wurde. Die Bauten des Inneren der Laura nehmen einen Bereich von mindestens 2.000 Quadratmetern ein. Sie waren von einer Mauer umgeben, die 38x20 Meter misst. Die Überreste beinhalten eine Kirche und Abschnitte der Nebenräume, die um zwei Innenhöfe arrangiert sind. Die Existenz von zwei Innenhöfen weist auf eine funktionelle Trennung zwischen der Kirche zusammen mit ihren Anbauten, die um den westlichen Hof zentriert waren, und den Wirtschaftsgebäuden, zentriert um den östlichen Hof, hin.⁵⁸²

Die meisten für eine Laura in der Ebene typischen Merkmale sind in der Laura von Heptastomos gefunden worden. Sie hat eine symmetrische Struktur, mit einer klaren Aufteilung zwischen zwei Gruppen von Zellen, und einem regelmäßig geformten Zaun. Der Innenkern besteht aus einem großen zentralen Block, dessen Form einem Cönobium ähnlich ist.⁵⁸³

Wenn man die verschiedenen Lauren der Wüste von Judäa miteinander vergleicht, kann man eine beträchtliche Anzahl gemeinsamer Merkmale erkennen:

- 1) Jede nahm einen großen Bereich ein;
- 2) Ihre Grenzen waren entweder durch topographische Merkmale (Felsen oder Trockentäler) oder durch eine Steinmauer abgesteckt;
- 3) Die Kernbauten im Zentrum waren von den um den Kern herum verstreuten Zellen getrennt;
- 4) Der Kirchenkomplex war in der Regel von den Dienstgebäuden getrennt;

⁵⁸¹ Ebd. 29f.

⁵⁸² Ebd. 30.

⁵⁸³ Ebd.

- 5) In den Lauren des ebenen Typs war der Innenkern meist größer und erinnert an ein kleines Cönobium;
- 6) Vor der Kirche wurden große Vorhöfe erbaut;
- 7) Die Zellen lagen gewöhnlich planlos um das Innere herum verstreut;
- 8) Ein Netzwerk von Wegen vereinigte die Laura zu einer integralen Einheit.⁵⁸⁴

4.2.2 Das Cönobium

Ein Cönobium ist ein Kloster, in dem die Mönche ein Gemeinschaftsleben führen, mit einer geregelten Abfolge von Gebet und Arbeit. Typischerweise sind Cönobien viereckige Bauten, die von einer Mauer umgeben sind. Die kleineren Cönobien erinnern an römische landwirtschaftliche Villen, indem sie um einen geschlossenen Innenhof herum gebaut wurden, der sie mit Luft und Licht versorgte und als ein vereinigendes Element diente. Die großen Cönobien waren im Gegensatz dazu wie kleine Städte, die es alles enthielten, was für ihr reibungsloses Funktionieren notwendig war, einschließlich Werkstätten, Herbergen und Krankenhäuser.⁵⁸⁵

Das bemerkenswerteste Beispiel für ein großes Cönobium in der Wüste von Judäa ist das von Theodosius gegründete. Laut Theodor von Petra hatte es zwei Werkstätten, verschiedene Herbergen und Krankenhäuser sowie ein Heim für alte Mönche. Theodosius fügte auch einen „Ort der Abgeschiedenheit“ (Seclusion) hinzu, die eine Art „Kloster im Kloster“ war, für Mönche, die ihre geistige Gesundheit verloren hatten, und für ihre Wärter.⁵⁸⁶ Das Kloster von Theodosius hatte vier Kirchen. Später, in der Zeit von Sophronius, seinem Nachfolger, wurde eine fünfte Kirche gebaut und der Heiligen Jungfrau Maria gewidmet.⁵⁸⁷ Das heutige Kloster von Theodosius reflektiert seine Erscheinung in der byzantinischen Zeit.⁵⁸⁸

Ein anderes Cönobium, dessen Originalstruktur aus den Quellen bekannt ist, ist das Kloster von Choziba in Wadi Qilt, das von Anthonius von Choziba beschrieben worden ist. Betreten werden konnte es durch zwei Tore und einen Durchgang, der zu einem Innenhof führte. Der Hof ermöglichte den Zugang zur Kirche, hinter der

⁵⁸⁴ Ebd. 31-33.

⁵⁸⁵ Ebd. 33.

⁵⁸⁶ Thdr. Pet., v. Thds. 13 (Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos. Herausgegeben von Hermann Usener, Leipzig 1890 [Nachdruck Hildesheim 1975], 34f., 15f., 41f.).

⁵⁸⁷ Cyr. S., v. Thds. (Schwartz, 240.23f.).

⁵⁸⁸ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 33.

sich, auf einer höheren Ebene, das Refektorium und die Küche befanden.⁵⁸⁹ Das Kloster von Choziba liefert ein gutes Beispiel für das Abweichen von der rechteckigen Form, die für das Cönobium üblich war: Man musste die Form des Klosters dem felsigen Terrain des Wadi anpassen.⁵⁹⁰

Wie die Lauren können auch die Cönobien der Wüste von Judäa hinsichtlich der Topographie in zwei Hauptarten geteilt werden: die Felsen-Art und die Ebene-Art. Die erste schließt Cönobien ein, die mit den steilen Felsen verbunden sind, die zweite jene Cönobien, die auf den Gipfeln der Hügel oder auf den Abhängen in relativ flachen Gebieten gebaut sind.⁵⁹¹

4.2.2.1 Das Felsen-Cönobium

Aus der Untersuchung von Hirschfeld, der bis 1992 44 Cönobien untersuchte, geht hervor, dass in der Wüste von Judäa die Zahl der Cönobien der Ebene-Art um ein Vielfaches die Zahl derer der Felsen-Art überstieg. Dennoch war das erste Cönobium, das in der Wüste von Judäa gegründet worden war, ein Felsencönobium, nämlich das Kloster von Theoktistus, gegründet von Euthymius und seinem Freund Theoktistus im Jahr 411.⁵⁹²

Das Kloster von Theoktistus. Dessen Überreste wurden in einem Schluchtabschnitt des Wadi el-Mukallik, etwa 15 Kilometer östlich von Jerusalem, entdeckt. Die Mönche hatten ursprünglich beabsichtigt, hier eine Laura nach der Art der Laura von Pharan zu bauen, aber wegen der Steilheit der Klippen und der Schwierigkeit des Zugangs zur Mündung der Höhle, die sie als Kirche eingerichtet hatten, beschlossen sie, ein Cönobium zu bauen.⁵⁹³

Das Kloster von Theoktistus ist in der Tat einer der steilsten Orte in der Wüste von Judäa. Die Höhlenkirche befindet sich an der Felsenwand, 9 Meter über dem Boden, und bis zum heutigen Tag ist der Zugang zu ihr nur mit Hilfe von Leitern, Seilen und anderem Kletterwerkzeug möglich. Um einen breiten, flachen Bereich zu schaffen, auf dem das Kloster unterhalb der Höhlenkirche gebaut werden sollte, wurde eine riesige Stützmauer auf dem Flussbett errichtet. Lange Abschnitte dieser

⁵⁸⁹ V. Geor. 28 (Vita Sancti Georgii Chozibitae auctore Antonio Chozibita. Ed. C. House, in: *Analecta Bollandiana* 7 (1888), 12.8f.); *Miracula* 1 (Miracula beatae virginis Mariae in Choziba. Ed. C. House, in: *Analecta Bollandiana* 7 (1888), 362.1).

⁵⁹⁰ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 33.

⁵⁹¹ Ebd.

⁵⁹² Ebd. 34.

⁵⁹³ Cyr. S., v. Euthym. 9 (Schwartz, 16.25-17.3).

Mauer sind erhalten geblieben. An einigen Stellen sind sie bis zu 5 Meter hoch. Die meisten Überreste des Klosters wurden auf einer Fläche von etwa 2.200 Quadratmetern gefunden. Die Stützmauer, das Kloster selbst und die Höhlenkirche formen eine Pyramide mit dem Gipfel am höchsten Punkt der Kirche.⁵⁹⁴

Das Eingangstor zum Komplex befindet sich im Westen. Vom Tor her führt eine schmale Passage zu einem kleinen Innenhof, der von einem steinernen Geländer nach Süden und vom Fels nach Norden begrenzt ist. Eine geräumige Höhle im Felsen (17 Meter lang, durchschnittlich 9 Meter breit und 5 Meter hoch) wurde wahrscheinlich als Stall verwendet, da es Löcher zum Anpflocken von Packtieren in der Steinwand gibt. Auf der östlichen Seite des Hofes gab es wahrscheinlich ein anderes Tor, das zum Inneren des Klosters führte. Die Existenz von Innentoren in Cönobien ist oft in den Quellen (wie in der Beschreibung des Klosters von Choziba) erwähnt und wird von den archäologischen Befunden (bei Khirbet ed-Deir, zum Beispiel) bestätigt. Von dem Punkt, an dem wohl das Innentor gestanden hat, führte ein befestigter Steinpfad an verschiedenen Gebäuden vorbei in Richtung Klosterzentrum. Dort führte eine gut konstruierte Treppe zur Höhlenkirche. Östlich von der Treppe befindet sich ein fast völlig intakter zweistöckiger Turm mit einer gewölbten Steindecke. Der Turm und die Fresken, die in der Höhlenkirche gefunden worden sind, wurden auf das Mittelalter datiert. Es ist schwierig, die Anzahl der Einwohner zu schätzen. Die beeindruckende Skala des Komplexes lässt darauf schließen, dass es eine Gemeinschaft von mehreren Dutzend Mönchen war.⁵⁹⁵

Das Kloster von Choziba. Das Felsen-Cönobium in Wadi Qilt ist der Größe und der Raumaufteilung nach dem Kloster von Theoktistus ähnlich. Es stellt ein klassisches Beispiel für ein Cönobium dar, das neben einem Fels erbaut wurde. Das jetzige Monasterium (heute Deir Mar Jariys, auch bekannt als das Kloster von St. Georg) liegt in einem Schluchtabschnitt des Wadi, etwa 5 Kilometer westlich von Jericho.⁵⁹⁶

Laut Anthonius von Choziba wurde das Gelände ursprünglich als Einsiedelei verwendet, in der fünf syrische Mönche nacheinander in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts lebten. Später wurde dort ein Cönobium gebaut, mit einer laura-ähnlichen Gemeinschaft von Eremiten, die daneben, in den Zellen von Choziba, wie sie in den Quellen genannt werden, wohnten. Es wurde traditionell angenommen, dass das massive Gebäude ursprünglich von Johannes aus Thebes, auch Johannes der

⁵⁹⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 35.

⁵⁹⁵ Ebd. 36.

⁵⁹⁶ Ebd.

Chozibit genannt, konstruiert war, der sich dem Kloster im späten 5. Jahrhundert anschloss. Die gegenwärtige Struktur, gebaut auf den Fundamenten des Originalklosters, drängt sich dicht an die natürliche Mauer des Felsens hinter ihr.⁵⁹⁷

Das Kloster war auf einem langen schmalen Sims am Fuß des riesigen Felsens auf dem nördlichen Abhang vom Wadi errichtet worden. Vom Eingangstor im Ostteil führt ein offener Durchgang von 40 Meter Länge und etwa 10 Meter Breite zum heutigen Kloster. Die Felsenseite über dem Durchgang enthält Spuren des Verputzes und zwei Parallelreihen ausgehauener Sockeln, die dafür entworfen waren, die hölzernen Balken zu stützen, die das Gerüst für eine Struktur von mindestens zwei Stockwerken bildeten. Auch das gegenwärtige Kloster ist auf mehreren Ebenen erbaut.⁵⁹⁸

Das Originalkloster war etwa 90 Meter lang und 10 bis 30 Meter breit. Seine Gesamtfläche betrug etwa 1.800 Quadratmeter. Genaue Messungen des Fundorts sind nie gemacht worden. Die Überreste des kleinen Cönobiums an der Felsenseite, das 'Ein es-Sakhari umgibt, verdeutlichen, wie das Kloster von Choziba während der byzantinischen Periode vermutlich ausgesehen hatte.⁵⁹⁹

Das Kloster von Khirbet ed-Deir. Einer der entlegensten monastischen Standorte in der Wüste von Judäa ist Khirbet ed-Deir. Er liegt auf einem Bergrücken und grenzt an eine kleine Schlucht, die von Wadi er-Ghar abzweigt, etwa 13 Kilometer südöstlich von Thekoa und etwa 28 Kilometer südlich von Jerusalem. Hier wurden systematische Ausgrabungen durchgeführt, wobei die meisten Komponenten des Klosters aufgedeckt worden sind.⁶⁰⁰

Wie im Fall der anderen Cönobien wurde der Komplex von Mauern umgeben. Das Kloster bedeckte eine Fläche von etwa 4.000 Quadratmetern und beherbergte wahrscheinlich nicht mehr als 40 Mönche. Es wurde auf drei separaten Ebenen gebaut: Die unterste Ebene – die Schlucht – wurde vom Garten eingenommen; die mittlere Ebene – die Felsen – war der Ort der gemeinschaftlichen Bereiche des Klosters; und die oberste Ebene – auf dem Gipfel des Hügels – diente als Wohnbereich der Mönche. Die drei Ebenen wurden durch einen befestigten Pfad miteinander verbunden, der am Haupteingang zum Kloster begann.⁶⁰¹

Die kleinen Funde der Ausgrabung, besonders zwei Münzen aus der Zeit Justinians Herrschaft sowie mehrere Öllampen, deuten daraufhin, dass das Kloster Anfang

⁵⁹⁷ Ebd. 37.

⁵⁹⁸ Ebd. 37f.

⁵⁹⁹ Ebd. 38.

⁶⁰⁰ Ebd. 39.

⁶⁰¹ Ebd.

des 6. Jahrhunderts gegründet und mehr als 140 Jahre bis zur muslimischen Eroberung von Palästina in der Mitte des 7. Jahrhunderts bewohnt war.⁶⁰²

Vom externen Torhaus des Klosters führt eine monumentale Treppe mit 20 völlig intakten Stufen zu einem Innentor. Vor dem Innentor befindet sich ein kleiner Hof (4,5 x 6 Meter) mit einer vermutlich für die Besucher bestimmten steinernen Bank. In der Felsenwand dahinter befindet sich eine große, teilweise ausgehauene Höhle mit einer kleinen Kapelle am Eingang. Eine griechische Inschrift auf dem mosaikischen Boden informiert darüber, dass der Komplex eine Grabstätte für die Priester des Klosters war. Auf diese Art konnten die Besucher und die Pilger die Gräber besuchen und um die Fürsprache der Priestern beten, wie die Inschrift sagt, ohne den ganzen Weg ins Kloster gehen zu müssen.⁶⁰³

Ein Pfad führt vom Innentor zum Eingang in die Hauptkirche. Die Kirche, eingebaut in eine geräumige Höhle (25 Meter lang, 13 Meter breit und 4 Meter hoch), besteht aus einem großen Gebetsraum, einer kleinen Kapelle und drei zusätzlichen Räumen an der Rückseite. Der Gebetsraum hat einen farbigen Mosaikboden, in dem der vierte und fünfte Vers von Psalm 106 auf Griechisch eingeschrieben sind. Neben der westlichen Wand der Höhlenkirche wurde eine Zelle in den Stein gehauen. Sie hat eine Bank und einen niedrigen, engen Eingang. Vor der Zelle wurden ein mit zwei Kreuzen dekoriertes Mosaikboden und eine griechische Inschrift, die sich auf die Auferstehung der Toten bezieht, entdeckt. Die Zelle scheint die Grabstätte einer wichtigen Person mit einem Bezug zum Kloster gewesen zu sein, wahrscheinlich des Gründers. Sie kann ursprünglich aber auch sein Wohnsitz gewesen sein. In ersterem Fall nahm der Verstorbene gleichsam weiterhin seinen zentralen Platz im täglichen Leben der Mönche ein, die täglich an seinem Grab vorbei gingen.⁶⁰⁴

Der befestigte Pfad geht weiter in westlicher Richtung, zum Refektoriumkomplex, der von der Kirche und den Begräbnishöhlen getrennt ist. Das Refektorium und die Hilfsräume waren als eine Einheit konzipiert und umgaben einen kleinen Hof. Die lange enge Essenshalle (26 x 7 Meter) wurde über der Küche erbaut. Fragmente eines Mosaikbodens, die unter den Trümmern im Erdgeschoss gefunden wurden, bestätigen die Existenz dieses zweiten Stocks, da die Küche und die Dienstzimmer

⁶⁰² Ebd.

⁶⁰³ Ebd. 39f.

⁶⁰⁴ Ebd. 40f.

im Erdgeschoss mit einfachen Steinplatten gepflastert waren. Ein Ofen wurde an der südlichen Seite der Küche entdeckt.⁶⁰⁵

Der Durchgang geht weiter, auf einer Treppe, nach oben, zum Wohnbereich des Klosters. Dieser Komplex ist ziemlich beeindruckend, etwa zweieinhalb Mal so groß wie der Bereich der Kirche und des Refektoriums zusammen. Er umgab wahrscheinlich einen Hof. Am Ostende fanden sich die Überreste eines Anbaus, der ein Turm gewesen sein könnte. Ein anderer Turm wurde über der Höhlenkirche gebaut. Die Mauern grenzen den Wohnbereich nach Osten und Westen ab und geben ihm die Form eines großen Rechtecks (etwa 30 x 50 Meter oder 1.500 Quadratmeter). Ein Steinbruch im Westen deckte den Bedarf des Klosters an Baumaterialien.⁶⁰⁶

Im Kloster am Khirbet ed-Deir findet sich in den rechtwinkligen Mauern des Wohnbereichs der für die Cönobien typische orthogonale Plan. Die Anpassung des Kirchen- und Refektoriumsbereichs an die Konturen der Klippen zeigt die Fähigkeit der Mönche, mit den schwierigen topographischen Bedingungen der Wüste von Judäa zurechtzukommen.⁶⁰⁷

4.2.2.2 Das Cönobium in der Ebene

Die Cönobien der ebenen Art variieren beträchtlich. Einige waren auf einer Ebene errichtet, andere auf einem Abhang oder auf einem steilen Hügel mit einem flachen Gipfel. Sie können auf diese Art in zwei Untergruppen eingeteilt werden: jene, die auf den Ebenen, und jene, die auf den Abhängen gebaut waren. Wie sich später zeigen wird, reflektierten sowohl die äußere Erscheinung als auch die Größe der Klöster die Zugehörigkeit zu diesen Untergruppen.⁶⁰⁸

Das Kloster von Martyrius. Eines der frühesten, auf einer offenen Ebene mit einem leichten Zugang gebauten Klöster, war das von Martyrius gegründete Kloster. Er ließ es errichten, bevor er 474 als Klerusangehöriger in die Grabeskirche in Jerusalem berufen wurde.⁶⁰⁹ Der Standort des Klosters ist als Khirbet el-Murassas, etwa 6 Kilometer östlich von Jerusalem, identifiziert worden. Seine Struktur, die vollständig aufgedeckt worden ist, ist ein ausgezeichnetes Beispiel eines Cönobiums, das nach einem rechtwinkligen Plan gebaut ist. Das Kloster ist von einer massiven Steinmauer umgeben, die einen Bereich in der Länge von 78 Meter von Ost nach West

⁶⁰⁵ Ebd. 41.

⁶⁰⁶ Ebd.

⁶⁰⁷ Ebd. 42.

⁶⁰⁸ Ebd.

⁶⁰⁹ Cyr. S., v. Euthym. 32 (Schwartz, 51.20f.).

und 67 Meter von Norden nach Süden abgrenzt, auf einer Gesamtfläche von 5.200 Quadratmetern. Es wird angenommen, dass ein Gebäude, das sich gleich außerhalb der Nordostecke des Klosters befindet, eine ehemalige Herberge ist. Ihr Bereich, der etwa 1.200 Quadratmeter beträgt, bringt die gesamte Fläche des Klosters auf etwa 6.400 Quadratmeter.⁶¹⁰

Zwei Eingangstore wurden in der östlichen Mauer eingebaut. Laut Ausgräbern wurde das südlichere der beiden während des 6. Jahrhunderts zugemauert. Es gab einen anderen, kleineren Eingang in der Südmauer, der einer Hintertür ähnelte. Zwei parallel verlaufende, gepflasterte Durchgänge führten von den östlichen Toren zum zentralen Hof des Klosters. Die Klosterkirche und ihre Anbauten befanden sich im Bereich zwischen den Durchgängen, und auf den äußeren Seiten der Durchgänge befanden sich die Ställe und Lagerräume. Diese funktionelle Teilung des Klosters mittels lang verlaufender Durchgänge ist typisch für die großen Klosterkomplexe der byzantinischen Zeit.⁶¹¹

Ein zentraler Hof nimmt über ein Viertel der Gesamtfläche des Klosters ein. Südlich davon gab es einen großen Wohnbau (23 x 37 Meter), der einen geräumigen Innenhof umschloss. Es gab eine Kapelle im Erdgeschoss. Die Wohnräume waren im oberen Geschoss. Der Refektorium- und Küchenkomplex befanden sich auf der anderen Seite des Hofes. Ein unerwartetes, von den Ausgräbern entdecktes Merkmal, ist ein kleiner Komplex von Badeinstallationen mit einem Heizungssystem, der sich zwischen den Wohnräumen und dem Refektorium befindet. Da der asketische Lebensstil der Mönche einen solchen Luxus, wie Bäder, ausschloss, war dieser Komplex wahrscheinlich nur zum Gebrauch durch kränkliche Mönche bestimmt.⁶¹²

Ein zentraler Punkt des Klosters war das Grab von Paulus, der das Kloster nach Martyrius leitete, und seiner Nachfolger. Es wurde in der Nordwestecke des Kirchenkomplexes entdeckt. Der Standort des Grabs wurde sehr sorgfältig ausgewählt. In der Nähe überschnitt der nördliche Durchgang des Klosters den Pfad zur Kirche. Die Besucher passierten diesen Punkt auf ihrem Weg vom Tor zur Kirche, während die Mönche ihn auf ihrem Weg von der Kirche zum Refektorium passierten.⁶¹³

Ein anderes Grab, das zwischen der Kirche und dem Refektorium liegt, war ursprünglich die Höhle, in die Martyrius sich einzuschließen pflegte. Eine griechische

⁶¹⁰ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 42f.

⁶¹¹ Ebd. 43.

⁶¹² Ebd. 43f.

⁶¹³ Ebd. 44; vgl. auch: Thdr. Pet., v. Thds. 13 (Usener, 36.11).

Inschrift nahe der Höhle zeigt an, dass sie später in eine Begräbnishöhle für die Priester, die im Kloster dienten, umgewandelt wurde. Noch später hat man eine kleine Kapelle daneben erbaut.⁶¹⁴

Ein wesentlicher Teil des Klosters wurde von den Dienstflügeln eingenommen, die an der Ostseite, nördlich und südlich vom Kirchenkomplex, gelegen waren. Ihr Standort nahe den Toren erlaubte eine effiziente Ladung und Entladung der Waren und hielt den damit verbundenen Lärm und Schmutz vom Klosterzentrum fern. Der Dienstflügel in der Nordostecke beherbergte Ställe für die Packtiere und verschiedene Lagerräume. Die Wohnräume der Mönche, die in diesem Dienstflügel arbeiteten, scheinen auf dem oberen Stockwerk gewesen zu sein, wie sich aus den Überresten einer Treppe schließen lässt. Der entgegengesetzt liegende Flügel an der südöstlichen Ecke des Klosters bestand aus einer großen Halle, Lagerräumen und einer Kapelle. Hier befanden sich auch die Wohnräume der Mönche, die in diesem Flügel arbeiteten, wahrscheinlich im Obergeschoss. Das Kloster von Martyrius ist dem Kloster von Theodosius, dem größten Kloster in der Wüste von Judäa, und dem von Euthymius ähnlich.⁶¹⁵

Das Kloster von Gabriel. Gabriel, einer der Schüler von Euthymius und später Hegumenos der St. Stephanus-Kirche in Jerusalem, hat ein „kleines Kloster“ in einem Tal östlich des Ölberges gebaut.⁶¹⁶ Das in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts gegründete Kloster wurde in den Überresten in Qasr er-Rawabi, etwa 6 Kilometer nordöstlich von Jerusalem, identifiziert.⁶¹⁷

Der Grundriss des Klosters ist wie bei den anderen, in den Ebenen gebauten Cönobien rechteckig (20,3 Meter lang, die Apsis nicht mitberechnet, 14,1 Meter breit) und umfasst einen Bereich von nur etwa 286 Quadratmetern. Die kleinen Maße reflektieren seinen erklärten Zweck als Ort des Rückzugs während der Großen Fastenzeit.⁶¹⁸ Das Kloster beherbergte vermutlich nicht mehr als ein paar Mönche während des Jahres. Der Eingang in der Südmauer führte in einen kapellenartigen Raum, dessen äußere Dimensionen 8,8 x 15,4 Meter sind. Eine externe Apsis ragt aus dem östlichen Ende heraus. Der Boden ist von grobem weißem Mosaik. Nahe der Apsis wurden abgefallene Fragmente farbigen Mosaiks gefunden, was darauf hindeuten könnte, dass sich im Obergeschoss die Kapelle des Klosters befand.

⁶¹⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 44.

⁶¹⁵ Ebd. 44f.

⁶¹⁶ Cyr. S., v. Euthym. 37 (Schwartz, 56.8f.)

⁶¹⁷ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 45.

⁶¹⁸ Cyr. S., v. Euthym. 37 (Schwartz, 56.10).

Sorgfältig gebaute Gräber wurden unterhalb des Erdgeschosses gefunden, und ihre Qualität und zentrale Position würden den Bericht von Kyrillos unterstützen, wonach der Gründer des Klosters, Gabriel, dort begraben lag.⁶¹⁹

Die Überreste einer Steintreppe nahe dem Eingang ins Kloster deuten auf die Existenz eines zweiten Stocks hin. Westlich von der Treppe befindet sich ein langer enger Raum, der als Stall verwendet wurde, wie ein an der Wand installierter Trog und die groben Steinplatten des Bodens vermuten lassen. Nördlich vom Stall befindet sich eine unterirdische Zisterne, die später als Kalkbrennofen verwendet wurde. Archäologische Befunde zeigen, dass das Erdgeschoss des Klosters für funktionale Zwecke verwendet wurde, und dass die Wohnräume, die Kapelle und die Teile des Klosters, die mit dem täglichen Leben der Mönche verbunden waren, im Obergeschoss lagen. Ein besonderes Merkmal dieses Klosters ist der vergleichsweise kleine Innenhof. Seine Größe resultiert aus der kompakten Bauweise des Monasteriums.⁶²⁰

Andere kleine Cönobien. Mehrere andere relativ kleine Cönobien sind in der Wüste von Judäa erforscht worden, einschließlich Khirbet el-Quneitira, Khirbet et-Tina, Castellion, das Kloster von Severian und El-Qasr. Khirbet el-Quneitira ist vielleicht das beste Beispiel für ein auf einem Abhang gebautes Cönobium. Die verschiedenen Ebenen und Elemente des Klosters wurden dabei in den Abhang integriert.⁶²¹

Wenn man verschiedene Cönobien der Wüste von Judäa vergleicht, lassen sich folgende gemeinsame Merkmale beobachten:

- 1) Ihre Konstruktion war kompakt, mit den miteinander verbundenen architektonischen Elementen;
- 2) Sie waren mindestens zwei Stockwerke hoch;
- 3) Das Kloster war innerhalb der soliden Steinmauer eingeschlossen; gelegentlich benutzte man auch Felsenwände als Umfriedung;
- 4) Der Grundriss war in den flachen Bereichen rechtwinklig, aber dort, wo die Topographie es nicht erlaubte, wich man von diesem Plan ab;
- 5) Die Klöster wurden um einen Innenhof herum gebaut;
- 6) Die Eingangsmauer befand sich gewöhnlich dem Hof gegenüber;
- 7) Die öffentlichen, gemeinschaftlichen Gebäude (die Kirche, Refektorium, Dienstbauten) waren von den Wohnräumen getrennt;
- 8) Der Wohnbereich war weit weg vom Eingangstor;

⁶¹⁹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 45f.

⁶²⁰ Ebd. 46.

⁶²¹ Ebd.

9) Die größeren Klöster enthielten ein Gästehaus, das außerhalb der Ummauerung errichtet war.⁶²²

4.2.3 Das Festungskloster

Dies ist nicht wirklich eine andere Art des Klosters, sondern eher eine Unterabteilung, die auf einem für das Mönchtum der Wüste von Judäa typischen Phänomen beruht, nämlich der Niederlassung der Mönche in Festungen, die während der Zeit der Hasmonäer und der Römer errichtet worden waren. Die Spuren von Cönobien oder Lauren sind in sechs von acht Wüstenfestungen, gebaut von den Hasmonäern oder Herodes, gefunden worden: in Masada, Hyrcania, Doq (Dagon), Herodium, Cypros und Nuseib el-'Aweishireh. Keine Beweise hinsichtlich der Klöster sind in Alexandrion und Machaerus gefunden worden, die sich jenseits der geographischen Grenzen der Wüste von Judäa befinden. Auch zwei römisch-byzantinische Festungen, Khirbet el-Qasr und Khirbet el-Kilya, wurden für monastische Zwecke verwendet. Die Niederlassung der Mönche in den verlassenen Festungen ist nicht nur für die Wüste von Judäa eigentümlich. Sie ist auch in Palästina und den Nachbarländern bekannt. Antonius, der Vater des ägyptischen Mönchtums, lebte jahrelang in einer verlassenen Festung (siehe Kap. 2.1.2). In Palästina wurde das Kloster von Kathisma zwischen und innerhalb der verlassenen Bauten des Militärlagers der römischen Zehnten Legion, südlich von Jerusalem, gebaut. Ein ähnliches Phänomen trat in Syrien auf, wo viele Festungen, die in den Grenzregionen errichtet waren, während der byzantinischen Zeit von Mönchsgemeinschaften bewohnt waren.⁶²³

Eine Niederlassung in den verlassenen Festungen war für die Mönche bequem. Die Standorte der Festungen an den isolierten Orten auf den Gipfeln passten zu ihrer zurückgezogenen Lebensweise. Außerdem waren solche Standorte bereits mit Gebäuden versehen, oder wenigstens mit Mauern, und auch mit Wassersystemen, die relativ mühelos wieder instand gesetzt werden konnten. Schließlich bedeutete die Abwesenheit jeglichen privaten Eigentumsanspruchs, dass Mönche sich in solchen Plätzen niederlassen konnten, ohne die Zwangsräumung zu fürchten.⁶²⁴

Das Kloster von Marda (Masada). Die Annahme, dass die Forts leer waren, basiert auf Kyrillos' Beschreibung der Ankunft von Euthymius in Marda:

⁶²² Ebd. 46f.

⁶²³ Ebd. 49.

⁶²⁴ Ebd.

„er [...] kam an einen hohen Berg an, der abseits von den anderen Bergen stand, genannt Berg Marda, und nachdem er einen eingestürzten Brunnen gefunden hatte, setzte er ihn wieder instand und blieb dort, sich von den wilden Kräutern, die er finden konnte, und von der Malve⁶²⁵ ernährend.“⁶²⁶

Die Existenz der eingestürzten Zisterne zeigt an, dass der Ort in der Vergangenheit bewohnt war und schon einige Zeit verlassen war, bevor die Mönche ankamen.⁶²⁷

Die am Standort ausgeführten systematischen Ausgrabungen unter der Leitung von Yigael Yadin brachten eine große Menge an Informationen über die äußere Erscheinung und die Funktionsweise des Klosters hervor. Der Plan vom byzantinischen Masada reiht das Kloster unter die Lauren der ebenen Art ein. Obwohl Masada von scharfen, felsigen Spitzen umgeben ist, ist sein Gipfel flach. Er ist etwa 600 Meter lang und seine Breite erreicht im Zentrum bis zu 300 Meter. Der gesamte Bereich misst etwa 80.000 Quadratmeter. Die steilen Hänge des Hügels geben ihm seine schiffähnliche Form.⁶²⁸

Während der Herodianischen Zeit stand eine Kasemattenmauer, also eine Mauer mit Räumen entlang ihrer Innenperipherie, um den Perimeter des Gipfels. Diese zwischenzeitlich eingestürzte Mauer wurde von den byzantinischen Mönchen wiederhergestellt. Die Kapelle und ihre Anbauten waren die einzigen Gebäude, die von den Mönchen neu errichtet wurden. Alle anderen Gebäude waren aus den Überresten aus der Zeit des Zweiten Tempels konstruiert. Die Mönche benutzten relativ gut erhaltene Überreste, wie das westliche Palasttor und die östliche Mauer des Badehauses, aber auch kleinere Überreste. Säulenabschnitte etwa stützten Tische oder wurden als Schwellen an den Eingängen von Gebäuden verwendet.⁶²⁹

Das Eingangstor zum Kloster war am westlichen Ende des Gipfels platziert, gegenüber der römischen Rampe. Es war ein solides Steintor mit Doppelbögen. Der obere Bogen ist spitz, eines der frühesten Beispiele seiner Art. Vom Tor führt ein Pfad zum Inneren der Laura, wo sich eine Kirche und die Dienstgebäude befanden. Der Kirchenkomplex bestand aus einem großen Gebetsraum, einer Narthex, und zwei Anbauten im Norden. Östlich davon liegt ein Hof, der von einer Steinmauer umgeben ist, die einen Bereich von etwa 18 x 20 Meter absteckt.⁶³⁰

⁶²⁵ Siehe Kap. 4.4.4.

⁶²⁶ Cyr. S., v. Euthym. 11 (Schwartz, 22.4 ff.).

⁶²⁷ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 49f.

⁶²⁸ Ebd. 50.

⁶²⁹ Ebd.

⁶³⁰ Ebd.

Einzelne Räume der Kasemattenmauer, etwa 50 Meter westlich der Kirche, scheinen als Dienstflügel gedient zu haben. Mehrere Tische und eine Vielzahl an byzantinischen Lagerungsgefäßen wurden in den Räumen gefunden. Der Dienstflügel öffnete sich zu einem von den Mauern umgebenen Hof. Wenn dies wirklich der Standort der Dienstgebäude gewesen war, haben wir hier ein weiteres Beispiel für die Aufteilung des Inneren einer Laura in zwei Teile: einen Kirchenkomplex und die Dienstgebäude, wie bei Pharan, der Nea Laura und der Laura von Firminus.⁶³¹

Auf dem Gipfel wurden 13 Zellen gefunden, durchschnittlich 56 Meter auseinander, einer Entfernung, die nahe beim Durchschnitt für andere Lauren in der Wüste von Judäa liegt. Alle Zellen waren innerhalb oder zwischen den Ruinen der Herodianischen Gebäuden platziert – eine wurde zum Beispiel neben dem früheren Badehaus und die andere im Eingangstor gebaut. Einige Zellen befanden sich in den verlassenen Wasserzisternen, andere in einer unterirdischen Höhle, deren Wände mit den roten Kreuzen markiert waren. Wenn man es von der Zahl der Zellen her beurteilt, musste die Laura von Marda zwischen 15 und 20 Mönche beherbergt haben.⁶³²

Das Kloster von Castellion. Die Beschreibung der Gründung des Klosters von Castellion illustriert die charakteristischen Züge jener Klöster, die zwischen oder innerhalb der Ruinen der verlassenen Wüstenfestungen gebaut wurden. Sabas kam dorthin während der Großen Fastenzeit im Jahre 492 und reinigte den Ort mit seinen Gebeten. Nach Ostern brachte er eine Gruppe von Mönchen hierher „und begann, den Ort zu säubern und die Zellen mit dem Material zu bauen, das dort gefunden wurde“. Erste Aufgabe der Mönche war, die Trümmer der früheren Ruinen zu entfernen. Die Arbeit hatte nützliche Konsequenzen, denn laut Kyrillos entdeckten sie unter den Trümmern eine große gewölbte Struktur aus wunderbaren Steinen:

„Sie gruben sie aus und brachten sie in Ordnung, dann machte Sabas sie zu einer Kirche, und von diesem Moment an beschloss er, den Ort zu einem Cönobium zu machen – und dies wurde nach und nach getan.“⁶³³

Von der Beschreibung her könnte dies eines der Herodianischen Gewölbe gewesen sein, die im Verlauf der Freilegung der Klosterfundamente entdeckt wurden.⁶³⁴

Das Kloster von Castellion ist als El-Mird identifiziert. Es liegt oben auf einem kegelförmigen Hügel, 3,5 Kilometer nordöstlich vom Mar Saba, und wurde zwischen

⁶³¹ Ebd.

⁶³² Ebd. 50-52.

⁶³³ Cyr. S., v. Sab. 27 (Schwartz, 111.19-22).

⁶³⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 52, 259 (Endnote 55).

den verlassenen Überresten der Festung von Hyrcania gebaut. Sein Standort auf dem flachen Gipfel eines Hügels erlaubt, es unter die Cönobien in der Ebene zu rechnen. Der Grundriss des Klosters wurde dem Plan der Festung angepasst. Man verwendete für den Bau des Klosters vorhandene Bausteine. Auch die Mauerreste und die unterirdischen Gewölbe aus der Herodianischen Periode haben Verwendung gefunden. Die meisten Teile der umgebenden Mauer, die Kirche und die große Halle, die vielleicht als Refektorium Verwendung fand und an die Kirche im Westen angrenzt, wurden auf den Fundamenten aus der Zeit des Zweiten Tempels gebaut.⁶³⁵

Das Kloster von Khirbet el-Qasr. Wie oben erwähnt, benutzten die Mönche in der Wüste von Judäa seinerzeit auch zwei Festungen aus der frühen byzantinischen Periode (4. bis 5. Jahrhundert). Einer dieser Standorte, Khirbet el-Qasr, liegt südöstlich vom Dorf Bani Na'im, im Südteil der Wüste von Judäa. Die auffälligste Struktur ist die große Festung, die aus einem viereckigen Turm (11 x 11, 2 Meter) und einem Hof (33,5 x 42 Meter) besteht. Der Turm ist von einem abfallenden Steinwall umgeben, der in einer Höhe von 4 Metern erhalten geblieben ist. Der Hof, östlich des Turms, ist von einer massiven Steinmauer umschlossen. Wenn man nach ihrer Struktur urteilt, gehörte diese Festung zu einer Kette von Hochburgen, die im 4. Jahrhundert entlang der östlichen Grenzstraße der Hebron-Hügel errichtet wurden.⁶³⁶

Die Befunde der Untersuchung dieses Ortes deuten auf eine zweite Phase der Benutzung hin. Es zeigte sich, dass die südöstliche Ecke des Hofes einige Mauern mit einer anderen Ausrichtung enthält, aber auch eine große Menge an Mosaikresten und zerbrochener Dachfliesen. Die Ausgrabung brachte auch zwei mit Kreuzen dekorierte große Steinstürze und die Überreste einer Ölprelle zutage.⁶³⁷

Aufgrund dieser Funde kann angenommen werden, dass die Festung während der byzantinischen Zeit in den zivilen Gebrauch überging. Möglicherweise händigte man sie den als „*limitanei*“ bekannten Siedlern des 6. Jahrhunderts aus. Das Vorhandensein der mit Kreuzen dekorierten Stürze stärkt freilich die Annahme, dass die Festung von einer Mönchsgemeinschaft besiedelt wurde und als Kloster diente. Dasselbe Muster der Niederlassung kann in Khirbet el-Kilya, im nördlichen Teil der Wüste von Judäa, gesehen werden.⁶³⁸

⁶³⁵ Ebd. 52.

⁶³⁶ Ebd.

⁶³⁷ Ebd.

⁶³⁸ Ebd. 54.

Höhlenverstecke. Ein anderes beachtenswertes Phänomen sind die Niederlassungen der Mönche in Höhlen, die als Verstecke in der Zeit des Zweiten Tempels verwendet worden waren. Patrich und Rubin bemerkten zuerst diese Art eines monastischen Ortes im Verlauf ihrer Untersuchung der Laura von Firminus in Wadi Suweinit. In den „El-'Aleilyat-Höhlen“ auf der nördlichen Böschung des Wadi fanden sie Inschriften, Kreuze und Topfscherben, die zwei Perioden der Nutzung anzeigten: die erste, in der Zeit des Zweiten Tempels und der Zeit des Bar-Kokhba Aufstands (1. und 2. n. Chr.), als die Juden die Höhlen als Verstecke verwendeten, und die zweite, während der byzantinischen Periode, als die Höhlen als Einsiedeleien (Eremitagen) von syrischen und griechisch sprechenden Mönchen verwendet wurden.⁶³⁹

Diese Entdeckung veranlasste eine Suche nach ähnlichen Höhlen in anderen Teilen der Wüste von Judäa. Es wurden mehr als 20 solche Verstecke gefunden, von denen einige auch als Einsiedeleien von den Mönchen einer Laura Verwendung fanden. Die Laura von Pharan umfasste Dutzende von Höhlenverstecken.⁶⁴⁰

In der felsigen Klippe südlich vom Kloster von Gabriel entdeckte man zwei Höhlenkomplexe, die den Höhlen in der Nähe der Lauren von Firminus und Pharan sehr ähneln. Dementsprechend wird vermutet, dass sie vielleicht auch von den Juden in der Zeit des Zweiten Tempels als Verstecke aus dem Fels gehauen worden sind. Es scheint auch, dass sie den Mönchen in der byzantinischen Zeit, die zum Kloster von Gabriel gehörten, als Wohnhöhlen dienten.⁶⁴¹

4.2.4 Die Klöster neben Gedenkkirchen

Die neben Gedenkkirchen errichteten Klöster waren alle Cönobien. Obwohl die Klöster dieser Art überall in Palästina zu finden sind, so lagen sie normalerweise neben den Pilgerwegen, um den Bedürfnissen der Reisenden zu dienen, die an die heiligen Orte von überall her im byzantinischen Imperium kamen. Ein Beispiel für ein solches Kloster ist das Katharinenkloster neben der Kirche des Brennenden Dornbusches in Südsinai. Ein anderes Beispiel, näher zur Wüste von Judäa, ist das mit der Kathisma-Kirche verbundene Kloster im Süden von Jerusalem, die an dem Ort errichtet wurde, wo der Überlieferung nach die Heilige Familie auf ihrer Flucht nach Ägypten ruhte. Das Kloster liegt auf halbem Weg zwischen Jerusalem und

⁶³⁹ Ebd. 54, 259 (Endnote 60).

⁶⁴⁰ Ebd. 55.

⁶⁴¹ Ebd.

Bethlehem und war für Gläubige errichtet worden, die sich unterwegs ausruhen oder beten wollten.⁶⁴² Der Kathisma-Komplex wurde in der Mitte des 5. Jahrhunderts von einer römischen Adelligen, Hicelia, erbaut.⁶⁴³

Die Überreste von vier Klöstern dieser Art sind in der Wüste von Judäa bekannt, von denen sich alle entlang des Pilgerwegs befinden, der von Jerusalem zu dem Ort führt, der traditionell mit der Taufe Jesu im Fluss Jordan verbunden wird. Das erste ist das Kloster der Kirche des hl. Petrus' (Qasr 'Ali) auf dem Abstieg vom Ölberg. Das zweite ist das Kloster der St. Adams Kirche (Khan Saliba) auf dem Abstieg zum Jericho-Tal. Das dritte ist das Kloster von Galgala (Ghalghala) im Jericho-Tal. Das vierte ist das Kloster St. Johannes des Täufers (Qasr el-Yahud) am Jordan. Alle diese Orte liegen zwischen 5 und 10 Kilometer auseinander, also eine Tagesetappe für den gewöhnlichen Pilger.⁶⁴⁴

Die Kirche von hl. Petrus. An den letzten drei Standorten ist das archäologische Bild unklar, was nur dazu dient, die Wichtigkeit der monastischen Überreste am Qasr Ali, welches als die Kirche des hl. Petrus identifiziert ist, zu vergrößern. Der Standort befindet sich auf einem kleinen Hügel neben der alten Straße von Jerusalem nach Jericho.⁶⁴⁵

Laut Kyrillos ließ Kaiserin Eudokia die dem hl. Petrus gewidmete Kirche und ein großes Wasserreservoir daneben im Jahr 459 errichten.⁶⁴⁶ Das Wasserreservoir war dazu gedacht, den Durst der Pilger zu löschen, die zu den Tauforten am Jordan herabstiegen oder vom Fluss in die Heilige Stadt hinaufgingen.⁶⁴⁷

Kyrillos erwähnt bloß die Kirche und das Wasserreservoir. Von der Existenz des Klosters wissen wir nur aufgrund der archäologischen Funde. Eine Testausgrabung ergab, dass dieses Kloster ein Komplex aus vier separaten Elementen war, die zusammen eine architektonische Einheit bildeten. Die vier Strukturen nehmen einen Bereich von 80 x 45 Meter oder etwa 3.600 Quadratmeter ein.⁶⁴⁸

Das zentrale Element ist die Kirche, die sich auf dem höchsten Punkt des Ortes befindet. Ihre äußeren Dimensionen sind 15,1 x 29 Meter, was nahe legt, dass es eine Basilika war. Auf ihrer Westseite gibt es Überreste eines Atriums mit einer

⁶⁴² Ebd. 55f.

⁶⁴³ Cyr. S., v. Thds. (Schwartz, 236.20).

⁶⁴⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 56.

⁶⁴⁵ Ebd. 56.

⁶⁴⁶ Cyr. S., v. Euthym. 35, (Schwartz, 53. 8 ff.)

⁶⁴⁷ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 56.

⁶⁴⁸ Ebd.

Zisterne in der Mitte. Östlich der Kirche liegt ein fast quadratischer Flügel, der etwa 24 Meter auf jeder Seite misst. Hier lagen also wahrscheinlich die Wohnräume der Mönche. Südöstlich der Kirche, auf einer niedrigeren Ebene, befinden sich die Überreste eines riesigen Wasserreservoirs, von 33 Meter Länge und 15 Meter Breite, eines der größten, die in einem Kloster in der Wüste von Judäa zu finden sind. Das vierte Element war eine solide gebaute, turmartige Struktur, von 14,3 Meter Länge und 7,4 Meter Breite. Sie markierte vermutlich das südwestliche äußerste Ende des Klosterbereichs. Südlich vom Turm liegen die Überreste der Hauptstraße zwischen Jerusalem und Jericho.⁶⁴⁹

Die am Standort aufgedeckten archäologischen Überreste ermöglichen eine Rekonstruktion der äußeren Erscheinung dieses Klosters. Die Rekonstruktion hebt den Charakter des Komplexes als ein Kloster neben einer Gedenkkirche hervor, nämlich die Dominanz des Kirchengebäudes und seine Trennung von den anderen Elementen des Klosters.⁶⁵⁰

Diese Art des Komplexes hatte nicht nur eine religiöse Funktion. Sie diente auch als Wegstation und spendete Schatten, einen Ausruheplatz, Trinkwasser und vielleicht einige andere Arten der Hilfe für die Pilger. Zu denken wäre hier beispielsweise an eine rudimentäre ärztliche Versorgung fußlahmer oder krankgewordener Pilger. Die Kombination von Gedenkkirche und Kloster ist für die heiligen Orte in Jerusalem typisch. Diese Art von Kloster reflektiert somit die Beeinflussung durch das städtische Mönchtum. Die Beeinflussung der Stadt auf die Wüste ist auch im Bau und der Dekoration der Klöster reflektiert, wie wir später sehen werden.⁶⁵¹

4.3 Das tägliche Leben der Mönche

Im Folgenden wird über das tägliche Leben in einem Kloster in der Wüste von Judäa berichtet. Vor allem wird dargestellt, wie ein Kloster entstand, welche Menschen und aus welchen Gründen in die Klöster eintraten, wie die Aufnahmeprozedur aussah und wie groß die Klöstergemeinschaften waren.

⁶⁴⁹ Ebd. 56f.

⁶⁵⁰ Ebd. 57.

⁶⁵¹ Ebd. 57f.

4.3.1 Die Entstehung eines Klosters

Die meisten Kloster-Gemeinschaften der Wüste von Judäa sind nach folgendem Muster entstanden. Ein erfahrener, bekannter Mönch verließ die organisierte Gemeinschaft und zog sich an einen einsamen Ort zurück. Mit der Zeit kamen zu ihm mehrere Schüler. Sie und der Mönch wurden dann zum Kern einer neuen Gemeinschaft.⁶⁵²

In der hagiographischen Literatur der Wüste von Judäa kommt die Beschreibung dieses Prozesses oft vor. So berichtet Kyrillos von Scythopolis, dass Euthymius fünf Jahre in der Laura von Pharan verbrachte. Danach gingen er und sein Freund Theoktistus ins Innere der Wüste, wo sie sich in einer Höhle niedergelassen hatten. Kyrillos schreibt:

„In einer kurzen Zeit breitete sich der Ruhm von Euthymius aus; viele kamen zu ihm und, das Wort Gottes hörend, wünschten, mit ihm zu bleiben [...] (und dann), Schritt für Schritt, bauten sie den Ort zu einem Cönobium aus, und behielten die Höhle als Kirche.“⁶⁵³

Es dauerte also nur kurz, bis sich die Einsiedelei in ein Cönobium, das Kloster von Theoktistus, umgewandelt hatte.⁶⁵⁴

Das zweite Kloster von Euthymius, Caparbaricha, in der Wüstenregion Ziph, östlich von Hebron, wurde wohl nach demselben Muster gegründet. Euthymius kam in dieses Gebiet, nachdem er etwa zehn Jahre im Kloster von Theoktistus gelebt hatte. Er ließ sich in Dorfnähe nieder. Nachdem er den Sohn eines Bewohners von Aristobulias wundersam geheilt hatte, errichteten Menschen aus der Umgebung ein Kloster für ihn: „Einige Brüder kamen zusammen, um mit ihm zu leben, während Gott für ihre leiblichen Bedürfnisse vorsorgte.“⁶⁵⁵ Ähnliche Gründungsmuster sind auch bei anderen Klöstern sichtbar.

Manchmal betrug die Zeitspanne zwischen der Ankunft des Gründungsmönchs an einem Ort und der Umwandlung der Einsiedelei in ein Kloster vier oder fünf Jahre.⁶⁵⁶ So war es bei der Gründung der Großen Laura durch Sabas in einer Schlucht im

⁶⁵² Ebd. 69.

⁶⁵³ Cyr. S., v. Euthym. 8-9 (Schwartz, 15-17).

⁶⁵⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 69.

⁶⁵⁵ Cyr. S., v. Euthym. 12 (Schwartz, 22.19-21).

⁶⁵⁶ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 70.

Kidron-Tal. Sabas kam hierher, nachdem er vier Jahre im Inneren der Wüste umher gewandert war, und ließ sich in einer Höhle nieder. Kyrillos schreibt:

„Sabas verbrachte fünf Jahre in dieser Schlucht ganz allein [...] und dann, im fünfundvierzigsten Jahr seines Lebens [...] begann (er), all jene aufzunehmen, die zu ihm kamen. Viele der Anachoreten und der Grasesser,⁶⁵⁷ die [in der Wüste] verstreut waren, kamen und ließen sich mit ihm nieder [...] jedem von denen, die zu ihm kamen, gab [Sabas] einen passenden Platz, der aus einer kleinen Zelle und einer Höhle bestand, und durch die Gnade Gottes wurde seine Gemeinschaft siebzig Mann groß.“⁶⁵⁸

Viele Klöster wurden auf eine andere Art als das erwähnte gegründet, bewusster und organisierter, nämlich dann, wenn Mönche eines Mutterklosters ausgesandt wurden, um eine Tochtergründung vorzunehmen. Typisch dafür sind jene Klöster, die Sabas und die Mönche der Großen Laura gründeten. Das erste war das Kloster von Castellion, das 492 in der Nähe der Großen Laura errichtet wurde.⁶⁵⁹ Sabas bestimmte den Ort für das Kloster und dann

„nahm er einige Väter [von seiner Laura], ging zu Castellion und fing an, den Platz zu räumen und die Zellen mit dem dort gefundenen Material zu bauen [...] dann machte Sabas [den Platz] zu einer Kirche und von diesem Moment an konzentrierte er sich darauf, den Ort zu einem Koinobium zu machen - und dies wurde nach und nach getan.“⁶⁶⁰

Sabas gründete nach demselben Muster seine anderen Klöster, unter ihnen die Neue Laura, das Kloster „Der Höhle“ und das Kloster von Scholarius. Die Weihe der Kirche markierte gewöhnlich die Gründung eines neuen Klosters am Ort. Wie aus dem oben Gesagten ersichtlich wird, fand die Kirche im Fall jener Klöster, die um den Ort der Abgeschiedenheit herum gegründet worden waren, beim Klostergründer bereits vor Entstehung des Klosters Verwendung.⁶⁶¹

Es gab eine kleinere Gruppe von Klöstern, die mit Hilfe von Außen gegründet worden waren, gewöhnlich von einem Kaiser oder seinen Bevollmächtigten. Diese Klöster standen in der Regel an strategischen Punkten oder an Wallfahrtsorten. So befand sich zum Beispiel das Kloster vom hl. Johannes dem Täufer an dem Ort, der

⁶⁵⁷ Die Mönche, die nur von essbaren Pflanzen lebten.

⁶⁵⁸ Cyr. S., v. Sab. 16 (Schwartz, 99f.).

⁶⁵⁹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 70.

⁶⁶⁰ Cyr. S., v. Sab. 27 (Schwartz, 111.16-24).

⁶⁶¹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 70.

traditionell mit der Taufe Jesu Christi im Jordan in Verbindung gebracht wurde⁶⁶², und das Kloster, das neben der Kirche hl. Petrus gebaut war, befand sich am Pilgerweg von Jerusalem nach Jericho.⁶⁶³ Diese Klöster erfüllten kaiserliche Propagandafunktionen. Ihr Standort in der Nähe von Pilgerorten war nicht zufällig. Es gab jedoch relativ wenige Klöster dieser Art in der Wüste von Judäa.⁶⁶⁴

4.3.2 Der Eintritt in ein Kloster

Die meisten Mönche in der Wüste von Judäa stammten nicht aus Palästina. Zwischen der monastischen Bewegung und dem Fluss der Pilger, die jedes Jahr zu Tausenden nach Palästina kamen, bestand ein reger Austausch. Die Kaiser förderten die Pilgerreisen als Mittel zur Wahrung der Einheit des Byzantinischen Imperiums. Besonders verehrt wurden die heiligen Stätten in Palästina, vor allem in Jerusalem, Bethlehem und am Fluss Jordan. Euthymius etwa kam 405 nach Jerusalem, als er 29 alt war. Nachdem er „das Heilige Kreuz, die Kirche der Heiligen Auferstehung und die anderen ehrwürdigen Plätze“ besucht hatte, ging er zur Laura von Pharan, etwa 10 Kilometer von Jerusalem entfernt.⁶⁶⁵ Ihm war das monastische Leben bereits vor seiner Ankunft in Palästina vertraut und er unternahm seine Reise mit dem ausdrücklichen Ziel, in ein Wüstenkloster einzutreten. Kyrillos selbst hat das Mönchtum kennen gelernt, als er in Scythopolis (Beit She’an) aufwuchs. Als 18-Jähriger in ein nahe gelegenes Kloster eingetreten, unternahm er später eine Pilgerreise nach Jerusalem und ging in die Wüste von Judäa.⁶⁶⁶

Wie es aus den Quellen hervorgeht, entschieden sich die meisten von denen, die in ein Kloster in der Wüste von Judäa eintraten, bereits vor der Ankunft in Palästina dafür. Aber es gibt auch Berichte über Pilger, die erst während ihrer Pilgerschaft beschlossen, nicht nach Hause zurückzukehren und sich stattdessen in einem der Wüstenklöster niederzulassen. Epiphanius, ein Ringkämpfer⁶⁶⁷ aus Konstantinopel, pilgerte zu den heiligen Orten in Jerusalem und am Fluss Jordan in der Hoffnung, von einer Krankheit geheilt zu werden. Unterwegs kam er am Kloster von Choziba

⁶⁶² Theod., Sit. 20 (Theodosius, *De Situ Terrae Sanctae*. Edition von P. Geyer (= *Corpus Christianorum, Series Latina* 175), Turnhout 1965, 121).

⁶⁶³ Cyr. S., v. Euthym. 35 (Schwartz, 53).

⁶⁶⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 70.

⁶⁶⁵ Cyr. S., v. Euthym. 6 (Schwartz, 14.3-10).

⁶⁶⁶ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 71.

⁶⁶⁷ V. Geor. 15-19 (House, 115-19).

vorbei und begegnete dem ehrwürdigen Georg. Daraufhin beschloss er, als Mönch dort zu bleiben. Ähnlich war es im Fall einer Senatorentochter, die als Pilgerin von Konstantinopel nach Jerusalem kam, danach ihre Begleiter verließ und in die Wüste des Jordan-Tals geflüchtet war, wo sie lange Zeit als Anachoretin lebte.⁶⁶⁸

Auf diese Art waren die Klöster mit den verschiedensten Menschen bevölkert. Die Männer, die schon vorher Mönche waren, wenn sie in ein Kloster kamen und um Aufnahme baten, wurden sofort in die Gemeinschaft integriert. Sie überreichten dem Abt ihren mitgebrachten Besitz und begannen gleich, ihren Anteil an jenen schweren Tagesaufgaben zu erledigen, die normalerweise den neuen Mönchen auferlegt wurden.⁶⁶⁹ Kyrillos veranschaulicht die Situation am Beispiel von Sabas:

„Als er unter die Führung des seligen Theoktistus‘ kam, gab sich unser Vater Sabas vollständig Gott hin. Das [Geld], das er von seiner Familie hatte, übergab er in die Hände des Hegumenos, und er entkleidete sich für den Wettkampf, seine Tage im physischen Mühsal und seine Nächte ohne Schlaf, in dem Lobpreis des Herrn, verbringend.“⁶⁷⁰

Jene Kandidaten, die keine Mönche waren, mussten eine bestimmte Zulassungsprozedur über sich ergehen lassen.⁶⁷¹ Die Aufnahme Georgs im Kloster von Choziba wird von Antonius von Choziba folgendermaßen beschrieben:

„Nach einer kurzen Zeit, als er Georgs große Frömmigkeit und seine monastische Besonnenheit bemerkt hat, schor Hegumenos seinen Kopf und bekleidete ihn mit dem mönchischen Gewand. Dann rief er einen der Reklusen, einen Mann, der bereits in der Askese fortgeschritten war, der mit der Pflege des so genannten ‚neuen Gartens‘ betraut war, und gab ihm Georg als Helfer.“⁶⁷²

Nach diesem Bericht zu urteilen musste der Bewerber kurze Zeit im Kloster als Laie leben. Erst, nachdem man erkannt hatte, dass er zum Mönch-Sein geeignet war, kleidete man ihn ein. Mit der Zulassungszeremonie wurde sein Wunsch, sich aus der Welt zurückzuziehen und als Mönch zu leben, formal anerkannt. Jetzt musste er nur noch einen Beweis seiner Hingabe abliefern. Aus diesem Grund wurden neuen

⁶⁶⁸ De syn. (De syncletica in deserto Iordanis. Ed B. Flusin and J. Paramelle, in: *Analecta Bollandiana* 100 (1982), 305-17).

⁶⁶⁹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 71.

⁶⁷⁰ Cyr. S., v. Sab. 8 (Schwartz, 91.29-92.4).

⁶⁷¹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 71.

⁶⁷² V. Geor. 4 (House, 99.1-5).

Mönchen die schwierigsten Aufgaben zugeteilt. Sie hatten im Garten zu helfen, wie etwa Georg, oder mussten körperlich anstrengende Arbeiten „im vollen Gehorsam dem Verwalter und den anderen Vätern gegenüber“⁶⁷³ verrichten, wie beispielsweise Johannes Hesychast in der Großen Laura, wovon weiter unten noch die Rede sein wird.

4.3.3 Die Größe einer Gemeinschaft

In der Forschung, die sich mit den Klöstern der Wüste von Judäa beschäftigt, wird nichts über die Zahl der Mönche in den Klöstern gesagt. Rehav Rubin vermutete aufgrund der historischen Quellen, dass in kleineren Gemeinschaften nur ein oder zwei Dutzend Mönche lebten, während in den größeren Klöstern die Population von mehreren Dutzend zu mehreren Hundert reichte.⁶⁷⁴ Diese Vermutung deckt sich mit den archäologischen Funden in der Wüste von Judäa.⁶⁷⁵

Nach Meinung von Hirschfeld, der viele archäologische Ausgrabungen dort durchgeführt hat, lässt die Größe eines Klosters auf die maximale Anzahl seiner Bewohner schließen. Das größte Kloster in der Wüste von Judäa, nämlich das von Theodosius, besaß demnach die meisten Mönche. Theodor von Petra berichtet, dass es zur Zeit des Sophronius, Theodosius' Nachfolger als Abt, 400 waren.⁶⁷⁶ Diese Zahl entspricht der Größe des Klosters, dessen Bereich, wenn man die Herberge ausschließt, eine Fläche von 7.000 Quadratmetern bedeckt. Nach demselben Muster dürfte die Zahl der Mönche im Kloster von Martyrius, dessen Fläche ohne Herberge 5.200 Quadratmeter beträgt, irgendwo zwischen 150 und 200 gelegen haben.⁶⁷⁷

Im Gegensatz zu den cönobitischen Klöstern von Theodosius und Martyrius zählten die Gemeinschaften in den größeren Lauren wahrscheinlich nie mehr als 100 bis 150 Mönche. Die Große Laura hatte 150 Mönche auf ihrem Höhepunkt, während der Lebenszeit von Sabas, und die Nea Laura besiedelten bis zu 120 Mönche.⁶⁷⁸

Mit anderen Worten, in den größeren Klöstern lebten zwischen 100 und 400 Mönchen. Da das Kloster von Theodosius besonders groß war, kann man annehmen,

⁶⁷³ Cyr. S., v. Jo. Hes. 5 (Schwartz, 705.15-19).

⁶⁷⁴ R. B. Rubin, The "Laura" Monasteries in the Judean Desert during the Byzantine Period, in: Cahtedra for the History of Eretz-Israel and Its Yishuv 23 (1982), 32f.

⁶⁷⁵ Hirschfeld, The Judean Desert Monasteries, 78.

⁶⁷⁶ Cyr. S., v. Thds. 18, (Schwartz, 46. 9).

⁶⁷⁷ Hirschfeld, The Judean Desert Monasteries, 78.

⁶⁷⁸ Vgl. Cyr. S., v. Sab. 18, (Schwartz, 102.9).

dass die durchschnittliche Anzahl der Mönche in den größeren Klöstern etwa bei 150 lag. Die mittelgroßen Klöster hatten normalerweise etwa 50 Mönche, die für die Klöster in Syrien und Kleinasien typische Größe.⁶⁷⁹ Kyrill erwähnt, dass die Laura von Euthymius auf einer frühen Stufe ihrer Existenz bereits 50 Mönche hatte,⁶⁸⁰ während der Autor der *Vita von Gerasimus* sagt, dass es in der Laura von Gerasimus 70 Zellenbewohner gab.⁶⁸¹ Da diese zwei Lauren einen besonderen Status während der Lebenszeit ihrer Gründer genossen, darf man annehmen, dass die durchschnittliche Population der mittelgroßen Klöster die Zahl 50 nicht überstieg.⁶⁸²

Die Quellen liefern keine Information über die kleineren Klöster, die in der Mehrheit in der Wüste von Judäa waren, aber sie deuten an, dass ihre Populationen ziemlich gering waren. Paulus von Elusa merkt an: „Obwohl viele wünschten, sich ihm anzuschließen, weigerte sich Theognius entschieden, eine Menschenmenge um sich zu haben, sondern nahm nur einige Männer auf.“⁶⁸³ Die Originalpopulation der Laura von Euthymius bestand aus zwölf Mönchen,⁶⁸⁴ und das Cönobium „Der Höhle“ hatte anfangs nur vier Mönche.⁶⁸⁵

Die archäologische Forschung hat weitere Daten geliefert. Am Khirbet Jinjas, das als die Laura von Heptastomos identifiziert wurde, fanden sich 15 Zellen. Zusammen mit der Handvoll Mönche, die im Inneren der Laura lebten, wohnten hier also zwischen 18 und 20 Männer. Ähnliche Zahlen ergeben sich aus den Studien der Laura von Pharan, der Laura von Marda (Masada), des Cönobiums „Der Höhle“ und des Khirbet et-Tina.⁶⁸⁶

Wenn man annimmt, dass die kleinen Klöster etwa 20 Mönche, die mittelgroßen 50 und die großen einen Durchschnitt von 150 Mönchen hatten, ist es möglich, die ungefähre Gesamtzahl der Mönche in den Wüstenklöstern von Judäa während der byzantinischen Zeit zu berechnen. Es muss etwa 2.200 Mönche gegeben haben. Nimmt man die überall in der Wüste verstreut lebenden Einsiedler hinzu und auch die Einwohner mehrerer „Geisterklöster“, nämlich der Klöster, die in den Quellen erwähnt, aber nicht in der Wüste von Judäa gefunden und identifiziert wurden, hinzu, ergibt sich eine Zahl von etwa 3.000. Auch auf dem Zenit der monastischen

⁶⁷⁹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 78.

⁶⁸⁰ Cyr. S., v. Euthym. 18 (Schwartz, 28.11).

⁶⁸¹ V. Ger. 7 (Koikylides, 16).

⁶⁸² Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 78f.

⁶⁸³ Paul. El., v. Thgn. 9 (van de Gheyn, 88f.).

⁶⁸⁴ Cyr. S., v. Euthym. 16 (Schwartz, 26.14).

⁶⁸⁵ Cyr. S., v. Sab. 37 (Schwartz, 126.15f.).

⁶⁸⁶ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 79.

Bewegung gab es in der Wüste von Judäa vermutlich nicht mehr Mönche,⁶⁸⁷ obwohl Kyrillos erwähnt, dass 10.000 pro-chalzedonischen Mönche sich in der Kirche von St. Stephanus in Jerusalem im Jahr 516 versammelten.⁶⁸⁸

4.4 Das Gebet und die Arbeit

Wie im Teil über das ägyptische Mönchtum erwähnt wurde, zogen sich die Mönche aus der Welt zurück, um mit Gott eine nähere Gemeinschaft zu suchen. Das wichtigste Mittel dazu war das Gebet, dem die Mönche die höchste Bedeutung beimessen und das ihre Hauptbeschäftigung war. Natürlich mussten die Mönche zudem arbeiten, in der ersten Linie, um sich selbst zu versorgen und um anderen zu helfen, aber auch um der Gemeinschaft nicht zur Last zu fallen.

Maruta, ein Bischof in Nordsyrien im 5. Jahrhundert, erstellte 73 Regeln für das monastische Leben. Eine von ihnen besagt: „Der Tag soll in drei Teile eingeteilt werden: ein Teil soll für die Gebete und das Lesen, einer für die Arbeit und einer für das Essen und das Ruhen sein“. Eine andere, Maruta zugeschriebene Regel verfügt:

„Im Sommer, wenn die Tage heiß sind, sollen sie in der Früh arbeiten, solange es kühl ist. Wenn der Tag heiß wird, sollen sie bis zur Zeit des Mittagsgebets lesen. Nach dem Gebet sollen sie essen und sich bis zum Ende des Tages ausruhen. Wenn der Tag kühl wird, sollen sie zur Arbeit bis zum abendlichen Mahl hinausgehen, und sie sollen nach dem Gottesdienst essen.“⁶⁸⁹

Diese Bestimmungen reflektieren den strengen Tagesplan einer monastischen Gemeinschaft. Ursprünglich mündlich und erst später niedergeschrieben, waren sie notwendig, um das Leben innerhalb der monastischen Gemeinschaft zu regeln.⁶⁹⁰ Auch Basilius der Große aus Kappadokien verfasste Regeln für das Leben der Mönche. Theodosius las seinen Mitbrüdern dessen Regeln vor.⁶⁹¹ Sabas gab seinen Mönchen „Die Regulationen der Großen Laura“, die von Kyrillos mehrmals erwähnt

⁶⁸⁷ Ebd.

⁶⁸⁸ Cyr. S., v. Sab. 56 (Schwartz, 151.10).

⁶⁸⁹ Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism. Edited, Translated and Furnished with Literary Historical Data by Arthur Vööbus (= Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11), Stockholm 1960, 143, Nr. 23, 24.

⁶⁹⁰ Hirschfeld, The Judean Desert Monasteries, 80.

⁶⁹¹ Thdr. Pet., v. Thds. 20 (Usener, 50.15f.).

werden.⁶⁹² Der Tagesablauf einer monastischen Gemeinschaft wurde also von den Zeiten des Gebets bestimmt. Darum soll das monastische Gebet in den folgenden Kapiteln näher betrachtet werden.

4.4.1 Das Gebet

Das Gebet im Kloster unterteilte sich in die Gebetsordnung eines Tages und während der Woche. Es gab feste Gebetszeiten, an denen alle Mönche teilnehmen mussten, sei es gemeinsam oder allein in der Zelle, je nachdem, ob man im Cönobium oder in der Laura lebte. Ungeachtet dessen sollte jeder Mönch entsprechend der Forderung „Betet ohne Unterlaß!“ des Apostels in 1 Thess 5,17, worüber im Kap. 3.2 die Rede war, so oft wie möglich privat beten.

4.4.1.1 Der tägliche und wöchentliche Gebetszyklus in den Klöstern von Palästina

Das Gebetsleben des einzelnen Mönches und die kirchlichen Riten gehörten zu den wichtigsten Bereichen seines Lebens, über die der Abt jedes einzelnen Klosters entschied, und es war sein größtes Anliegen, dass jeder Mönch sich daran beteiligte.⁶⁹³ Jeder Mönch musste den Psalter auswendig können, der die Grundlage des täglichen Gebets bildete. Sabas erwarb die Kenntnis des Psalters bereits mit acht Jahren, als er sein Leben als Mönch im Flaviana-Kloster in Kappadokien begann. Er erforderte später die Kenntnis des Psalters und der täglichen Gebetsordnung von seinen Novizen in der Laura, und er entschied über die tägliche Gebetsordnung in den beiden Kirchen ebenda.⁶⁹⁴ Es durfte während des Gebets in der Kirche nicht gesprochen werden, so steht es bereits in den Regeln von Pachomius⁶⁹⁵ und in denen der syrischen Klöster⁶⁹⁶. Auch Kyrillos von Scythopolis spricht davon.⁶⁹⁷ Euthymius

⁶⁹² Cyr. S., v. Sab. 74, 76 (Schwartz, 179. 22, 182.21f.).

⁶⁹³ V. Char. 16 (Garitte, 28); Cyr. S., v. Euthym. 39 (Schwartz, 57 ff.); V. Ger. 2 (Koikylides, 2f.); Thdr. Pet., v. Thds. 18-19 (Usener, 44-49); Cyr. S., v. Sab. 32, 43 (Schwartz, 118, 133f.).

⁶⁹⁴ Cyr. S., v. Sab. 2, 18, 28, 118 (Schwartz 88, 102, 113, 118); Jo. Mosch., prat. 166 (PG, 87.3, 3033).

⁶⁹⁵ Pr. 81 (Pachomian Koinonia. The Lives, Rules and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples. Translated by Armand Veilleux, vols. I-III (= Cistercian Studies Series 45-47), Kalamazoo, Michigan 1980-82)), vol. II, 146.

⁶⁹⁶ Vööbus, Syriac and Arabic Documents, 84.25.

⁶⁹⁷ Cyr. S., v. Euthym. 8 (Schwartz, 18).

erschuf nichts Neues, sondern wiederholte nur die Grundregeln für das Benehmen eines Mönches.⁶⁹⁸

Alle von Kyrillos beschriebenen Mönche sind irgendwann geweihte Priester. Es scheint, als ob sich Theodosius besonders mit den Feinheiten des Gottesdienstes in der Kirche auskannte. Als Kind war er bereits der Leser⁶⁹⁹ oder Kantor (*ψάλτης*; griech. *ψάλτης* – der Spieler eines Saiteninstruments) in der Kirche von Komana in Kappadokien, wo er ausführlich den Ablauf der Kirchengebete kennen gelernt und auch das Buch der Psalmen und andere heilige Schriften auswendig gelernt hatte.⁷⁰⁰ Als er ins Heilige Land kam, wurde er mit seinen Kenntnissen in der Kathisma-Kirche, die von der vornehmen Römerin Hicelia erbaut worden war, sehr willkommen geheißen. Hicelia hat als erste die Prozession mit den Kerzen am Fest der Darstellung des Herrn eingeführt, das damals am 14. Februar gefeiert wurde. Theodosius diente in dieser Kirche als Kantor. Nach dem Tod von Hicelia war er der Leiter der Kirche. Theodosius bestimmte später die Gebetsordnung in jeder der vier Kirchen seines Cönobiums.⁷⁰¹ Noch auf dem Sterbebett gab er Anweisungen, in welcher Kirche welche Mönche die Psalmen zu zweit lesen sollten – diese Tatsache ist von sich aus bedeutend – und bestimmte die Verantwortlichen für das Lesen und die geistige Ausführung des Rituals. Er wollte dafür sorgen, dass auch nach seinem Tod die Gottesdienstordnung ungestört verläuft.⁷⁰² Auch Sabas legte die Ordnung und den Inhalt der täglichen Gottesdienste, der Feier der Eucharistie und des monastischen liturgischen Kalenders in seinen Klöstern fest.⁷⁰³

Wir wissen wenig über die tägliche Gebetsordnung in den Klöstern der Wüste von Judäa. Die meisten Informationen stammen aus den Quellen des 6. und frühen 7. Jahrhunderts. Das älteste Zeugnis für das monastische Gebet in Palästina geht auf Johannes Cassianus am Ende des 4. Jahrhunderts zurück. Wenn man annimmt, dass diese Praxis sowohl auf die Lauren als auch auf die Cönobien sowie die Wüsten- und die Stadtklöster gleichermaßen zutraf, kann man die liturgische Ordnung des Tages gewissermaßen erkennen, obwohl die Quellen kein vollständiges Bild liefern. Darum muss man diese Ordnung vor dem breiteren Hintergrund der liturgischen

⁶⁹⁸ Patr. Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 229.

⁶⁹⁹ Thdr. Pet., v. Thds. 2 (Usener, 7).

⁷⁰⁰ Cyr. S., v. Thds. (Schwartz, 236).

⁷⁰¹ Thdr. Pet., v. Thds. 18 (Usener, 44-45).

⁷⁰² Thdr. Pet., v. Thds. 19 (Usener, 49); siehe auch: Cyr. S., v. Thds. (Schwartz, 238).

⁷⁰³ Patr. Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 230; vgl. ebd. 270-73.

Ordnungen anderer Klöster des Ostens betrachten. Dann kann man die äußeren Einflüsse auf die monastische Gottesdienstordnung in Palästina verfolgen.⁷⁰⁴

Die „reine“ monastische Gebetstagesordnung in Ägypten am Ende des 4. Jahrhunderts, in Sketis und in den Klöstern von Pachomius, sah folgendermaßen aus. Es waren nur zwei Offizien am Tag vorgesehen, das eine beim Aufstehen und das andere am Abend vor dem Schlafengehen. Die Gottesdienstordnung in den Kathedralen entsprach demselben Muster. Das morgendliche Offizium begann in Sketis mit dem Hahnenschrei, in den pachomischen Klöstern hingegen bei Tagesanbruch, wie es auch in den Kathedralen üblich war. In den Mönchskolonien des Antonius in Unterägypten wurden diese Offizien von jedem Mönch in seiner Zelle abgehalten, während man in den pachomischen Klöstern gemeinsam betete, morgens in der Kirche, abends in den Häusern (Dormitorien), in denen mehrere Mönche lebten. Etwas früher, im 3. und frühen 4. Jahrhundert, begegnet uns „ein ständiges, unaufhörliches monastisches Gebet“⁷⁰⁵ gemäß der Worte des Apostels Paulus in 1 Thess 5,17: „Betet ohne Unterlaß!“⁷⁰⁶ So hielten es Antonius und Palladius, der Lehrer von Pachomius. Zu dieser Zeit pflegte man die Psalmen laut, ununterbrochen, während des ganzen Tages zu rezitieren. Diese Praxis blieb weiterhin als privates Gebet bestehen, auch als feste Gebetsstunden eingeführt wurden. Sie bestimmte den Geist der ägyptischen monastischen Tagesgebetsordnung.⁷⁰⁷

Während des 4. Jahrhunderts entwickelte sich in den städtischen Klöstern eine andere Art der Gottesdienstordnung. Johannes Cassianus⁷⁰⁸, der in Gaul von 417 bis 425 schreibt, aber sich auf das Kloster in Bethlehem bezieht, wo er etwa 382/3 und 385/6 lebte, spricht von sechs Tagesoffizien: zur Zeit des Hahnenschreis, zur Zeit des Sonnenaufgangs, zur dritten, sechsten und neunten Stunde und am Abend (Vesper, zur elften Stunde). Er erwähnt die Komplet nicht.⁷⁰⁹ Hieronymus erwähnt fünf Tagesgebetsstunden, als eine private Praxis (beim Tagesanbruch, zur dritten, sechsten und neunten Stunde, und die Vesper). Dazu soll man auch in der Nacht

⁷⁰⁴ Ebd. 230

⁷⁰⁵ Ebd.

⁷⁰⁶ I. Hausherr, *Comment priaient les Pères?*, in: *Revue d'ascétique et de mystique* 32 (1956), 33-58, 284-79.

⁷⁰⁷ R. F. Taft, *The Liturgy of the Hours in the East and West*, Collegeville, Minnesota 1986, 66-73; Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 230.

⁷⁰⁸ Cassian., *Inst. coen.* II.1-2; III.3-5.2 (Guy, 59-61, 94-107).

⁷⁰⁹ Taft, *The Liturgy of the Hours in the East and West*, 231; siehe Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 231, Fußnote 37.

zwei oder drei Mal zum Gebet aufstehen.⁷¹⁰ Auch soll man vor und nach dem Essen beten. Nach Cassianus war das Beten von Terz, Sext und Non die Regel in den Klöstern von Palästina, Mesopotamiens und des ganzen Orients, nämlich der Diözese von Antiochien. Er behauptete, dass das Offizium zur Zeit des Sonnenaufgangs von seinem Kloster in Bethlehem eingeführt wurde, um die Mönche daran zu hindern, nach der Nachtwache (nocturnes) zu Bett zu gehen und bis zur Terz zu schlafen. Nach Meinung von Taft hatte die Entwicklung der Gottesdienstordnung zwei Stufen. Zuerst wurden die „kleinen Stunden“ zu der ursprünglichen ägyptischen Zwei-Synaxen-Tagesgebetsordnung hinzugefügt, und dann, etwa 380, kam das neue Offizium – Matutin zur Zeit des Sonnenaufgangs – dazu. Terz, Sext und Non waren bereits im 3. Jahrhundert als Stunden des privaten Gebets anerkannt.⁷¹¹

Auch Palladius erwähnt die Nachtvigil (Nokturne) zur Zeit des Hahnenschreis, die vor Anbruch des Tages endete, in der Erzählung über einen Mönch namens Adolius am Ölberg. Die Erzählung bezieht sich etwa auf dieselbe Zeit. Adolius pflegte vom Abend bis zur Zeit der Nachtvigil draußen zu stehen, dabei das schlechte Wetter zu ertragen und die Psalmen und Gebete zu rezitieren. Wenn die Zeit kam, um die Brüder zum Gebet zu wecken, schlug er mit einem Klöppel an deren Türen. Nach der Vigil, also noch vor Sonnenaufgang, ging er in seine Zelle, um zwei Stunden bis zur nächsten Gebetszeit zu schlafen, nämlich dem Morgengebet, das mit dem Sonnenaufgang begann. Nach diesem Gebet ging er dann seinen täglichen Pflichten nach bis zum Abend.⁷¹²

Es gab jedoch auch Stimmen, die dazu aufforderten, sich an die frühere Praxis des privaten ununterbrochenen Gebets zu halten.⁷¹³

Nach dem Zeugnis von Johannes Chrysostomus betete man in Antiochien etwa zu derselben Zeit die Tagzeitenliturgie ähnlich wie in Bethlehem, einschließlich des Morgengebets beim Sonnenaufgang. Maruta spricht in seinen Regulationen aus dem frühen 5. Jahrhundert über das Gebet sieben Mal am Tag: morgens, zur dritten, sechsten und neunten Stunde, zur Tischstunde und

⁷¹⁰ Hier., Ep. 22.37 (Saint Jérôme, *Lettres. Texte établi et traduit par Jérôme Labourt, Tome I* (= Collection des Universités de France), Paris 1949, 153); Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 231, Fußnote 36.

⁷¹¹ Taft, *The Liturgy of the Hours in the East and West*, 78; Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 231.

⁷¹² Pall., *h. Laus*. XLIII (Butler, 130).

⁷¹³ Apoph. Patr., Epiphanius 3 (PG 65, 163); Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 231

abends.⁷¹⁴ Im späten 6. Jahrhundert werden Gebete sieben Mal am Tage vom Nestorianer Abraham von Kashkar in den Regeln empfohlen, die sich auf sein Kloster auf dem Berg Izla in der Nähe von Nisibis beziehen.⁷¹⁵ Jedoch spricht ein Monophysit, Johannes von Ephesus, der etwa zu derselben Zeit schrieb, über vier gemeinsame Gebetszeiten in den Klöstern in der Region Amida. Gemeint waren Nachtvigil, Matutin, Sext und Vesper. Terz, Non und Komplet waren private Gebete. Das fortwährende Gebet zwischen diesen Stunden galt als Ausdruck besonderer Frömmigkeit.⁷¹⁶ Somit beobachten wir in Ostsyrien und in den asketischen Kreisen eine ganze Palette verschiedener Gebetspraktiken.

In der Gemeinschaft von Julian Saba in der Provinz Osrhoene beteten die Mönche die Vesper, zu der das Rezitieren der Psalmen gehörte, gemeinsam. Am Tag aber gingen die Brüder zu zweit in die Wüste, wo sie abwechselnd die Psalmen rezitierten und beteten. Während der eine stand und fünfzehn Psalmen rezitierte, kniete der andere und betete, und dann tauschten sie die Rollen. Das dauerte vom frühen Morgen bis zum späten Nachmittag. Die hier beschriebene Praxis war eine Art ständiges immerwährendes Gebet, ähnlich dem, das im frühen ägyptischen Mönchtum praktiziert wurde.⁷¹⁷ In der Gemeinschaft von Publius in Zeugma in Euphratensis, die zweisprachig war, versammelten sich alle Brüder morgens und abends, um die Psalmen zu rezitieren.⁷¹⁸ Das ähnelt der ursprünglichen „reinen“ ägyptischen Praxis vom Ende des 4. Jahrhunderts, mit ihren zwei Tagesoffizien. Zum ersten Mal führte Alexander Akoimetos (etwa 350 bis 400) vier Gebetsstunden ein, nämlich

⁷¹⁴ Canon 54 (The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqā and Related Sources. Edited by Arthur Vööbus (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 439; Scriptorum Syri 191), Löwen 1982, 98.20-23; The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqā and Related Sources. Translated by Arthur Vööbus (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 440; Scriptorum Syri 192), Löwen 1982, 82.24-28).

⁷¹⁵ Vööbus, *Syriac and Arabic Documents*, 157f.

⁷¹⁶ Siehe Kommentare von Brooks in: John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*. Syriac Text Edited and Translated by E. W. Brooks (= *Patrologia Orientalis* 17-19), Paris 1923-1925, 35, 610; vgl. Arthur Vööbus, *History of the Asceticism in the Syrian Orient, II: Early Monasticism in Mesopotamia and Syria* (= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 197; Supplement 17), Löwen 1960, 287, Anmerkung 52.

⁷¹⁷ Thdt., HPh. II.5 (Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*. „Histoire Philotée“ I-XIII. Introduction, texte critique, traduction, notes par Pierre Canivet et Alice Leroy-Molinghen, Tome I (= *Sources Chrétiennes* 234), Paris 1977, 204-6); Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 231f.

⁷¹⁸ Thdt., HPh. V.5 (Canivet / Leroy-Molinghen, I, 334-336).

Terz, Sext, Non und Vigil. Später erweiterte er diese Praxis zu sieben Gebetszeiten am Tag und sieben in der Nacht.⁷¹⁹

Ein vollständiger monastischer Zyklus von sieben Gebetszeiten am Tag wurde in Kappadokien entwickelt. Der hl. Basilius wurde von der Praxis des privaten Gebets inspiriert, denn mindestens ab dem 2. oder 3. Jahrhundert wurde den Gläubigen empfohlen, sieben Mal am Tag zu beten. Das entsprach der Grundphilosophie von Basilius, der im Mönchtum nichts anderes sah, als die vollkommene Erfüllung aller christlichen Gebote. So fügte er zu den in den städtischen Kirchen gewöhnlichen Tagesgebeten, die zwei Mal am Tag stattfanden – ὄρθρος (griech. „der frühe Morgen, die Zeit vor und um Tagesanbruch“) beim Tagesanbruch und Vesper abends – noch fünf Gebetszeiten hinzu, nämlich zur dritten, sechsten und neunten Stunde, das abschließende Gebet (Komplet) und ein Mitternachtsgebet. Er verfügte, dass jeder Mönch sorgsam darauf bedacht sein müsse, alle diese Gebete zu verrichten, gleich, wo er sei, auch wenn er aufgrund seiner Pflichten weit entfernt von der Kirche oder seinem Kloster weile.⁷²⁰

4.4.1.1.1 Die tägliche Gebetsordnung in den Klöstern der Wüste von Judäa

Die siebenfache Tagesgebetszeit war auch in den Wüsten-Klöstern von Judäa im 6. Jahrhundert üblich. Das ist eindeutig für die Klöster von Theodosius⁷²¹ und die Lauren von Chariton⁷²² bezeugt. Nach dem Autor von *Vita Charitonis* war es Chariton, der in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts diese Praxis eingeführt hatte. Diese Behauptung ist zwar historisch falsch,⁷²³ sie macht aber klar, dass der Autor der *Vita*, der ein Mönch in Souka in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts war, diese Praxis kannte. Anscheinend wurde zu dieser Zeit der Gebetszyklus von sieben Offizien am Tag in den Cönobien, Lauren und unter den Einsiedlern praktiziert.⁷²⁴ Diese Offizien waren: die Nachtwache (Vigil), die mit dem Hahnenschrei nach Mitternacht begann

⁷¹⁹ V. Alex. Acoem. 28 (Vie d'Alexandre l'Acémète. Texte Grec et traduction Latine edites par E. de Stoop, in: *Patrologia Orientalis* VI.5, Paris 1911, 678f.); Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 232.

⁷²⁰ Bas., reg. fus. 37 (PG 31, 1009-16); J. Mateos, *L'office monastique à la fin du IV^e siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce*, in: *Oriens Christianus* 47 (1963), 69-87; Taft, *The Liturgy of the Hours in the East and West*, 84-89; Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 232.

⁷²¹ Thdr. Pet., v. Thds. 18 (Usener, 45).

⁷²² V. Char. 16 (Garitte, 28).

⁷²³ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 232.

⁷²⁴ Vgl. Jo. Mosch., prat. 136 (PG 87.3, 3000); Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 232.

und vor der Morgendämmerung endete; das Morgengebet (Matutin), das zur Zeit des Sonnenaufgangs begann; die Gebete der dritten (Terz), der sechsten (Sext) und der neunten (Non) Stunde (etwa 9 Uhr vormittags, mittags und 3 Uhr nachmittags); das Abendgebet (Vesper), nach (oder manchmal vor) dem Abendessen, vor dem Sonnenuntergang; das Nachtgebet (Komplet), nach dem Sonnenuntergang, bevor man zum Schlafen ging.

Die Zellenbewohner rezitierten diese Offizien, die aus verschiedenen Psalmen und Hymnen bestanden, in ihren Zellen, während die Cönobiten sie gemeinsam in der Klosterkirche beteten. Vor den Gebeten schlug der dazu bestimmte Mönch, gewöhnlich der, der das Offizium leitete, in das *symandron*, also auf ein Holzbrett, das an einem Seil oder einer Eisenkette in der Nähe der Kirche hing.⁷²⁵ Auch Moschus erwähnt diesen Brauch.⁷²⁶ Es kam auch bei wichtigen Anlässen zum Einsatz, etwa um den Tod eines Mönchs zu verkünden.⁷²⁷ Das *symandron* kann bis zum heutigen Tag in griechisch-orthodoxen Klöstern gesehen werden, zum Beispiel im Kloster der hl. Katharina in Sinai. Es dürfte einem *symandron* der byzantinischen Epoche sehr ähnlich kommen.⁷²⁸ Kyrillos erwähnt, wie ein Mitbruder in das Holzbrett schlug, um die Mönche der Alten Laura für die Nachtwache zu wecken.⁷²⁹ In der Stille der Wüstennacht hallte das Schlagen auf das Holzbrett in der ganzen Laura wider. Naheliegenderweise wurden die Mönche auch zu den anderen Gebetszeiten oder zu den Mahlzeiten auf dieselbe Weise gerufen. Der Leiter der Gebete oder Kanonarch (*κανονάρχης*), der gewöhnlich in das Holzbrett schlug, orientierte sich dabei an der Sonnenuhr.⁷³⁰ Bei den Ausgrabungen in den Klöstern in der Wüste von Judäa sind mehrere Sonnenuhren gefunden worden.⁷³¹ So wurde es sowohl in den Cönobien⁷³² als auch in den Lauren⁷³³ gehalten. Dem Ruf zum nächtlichen Gebet kam eine besondere Bedeutung zu. Als Kyriak auf dem Posten des Kanonarchs stand, hörte er nicht zu klopfen auf, bis er den ganzen Psalm 118 (119), den längsten Psalm im Psalter, im Stillen zu Ende rezitiert hatte.⁷³⁴ In den Cönobien erinnerte das *symandron* die

⁷²⁵ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 80.

⁷²⁶ Jo. Mosch., *prat.* 104 (PG 87.3, 2961A-B).

⁷²⁷ Cyr. S., v. Sab. 43 (Schwartz, 134.1) und Jo. Mosch., *prat.* 11 (PG 87.3, 2860C).

⁷²⁸ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 80.

⁷²⁹ Cyr. S., v. Cyriac. 8 (Schwartz, 227.5).

⁷³⁰ Siehe Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 234f.

⁷³¹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 81.

⁷³² *Miracula* 1 (House, 362); Jo. Mosch., *prat.* 104 (PG 87.3, 2961).

⁷³³ Cyr. S., v. Cyriac. 7 (Schwartz, 227); Cyr. S., v. Sab. 43 (Schwartz, 134).

⁷³⁴ Cyr. S., v. Cyriac. 7 (Schwartz, 227); Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 233).

Mönche außerdem daran, das Tor zu öffnen, damit die Karawanen in der Frühe aufbrechen konnten.⁷³⁵

Der Autor von *Vita Charitonis* berichtet, dass Chariton von seinen Mönchen forderte, sechs Stunden in der Nacht wach zu bleiben.⁷³⁶ Er legte auch nahe, dass jeder Mönch zusätzlich zu den Gebetszeiten auch bei der Arbeit in seiner Zelle die Psalmen rezitieren oder die Heilige Schrift lesen solle.⁷³⁷ In der ständigen Wiederholung der Psalmen während des ganzen Tages kann man den Einfluss der ägyptischen Tradition sehen. In einer kleinen Geschichte erzählt Moschus von einem Mönch, der während des Korbflechtens in seiner Zelle in Cönobium von Theognius die Psalmen rezitierte, und in einer anderen von einem Mönch in Cönobium von Theodosius, der auch während des Tages Psalmen rezitierte, und eben nicht nur zu den festgesetzten Gebetszeiten.⁷³⁸ Charitons Rat an die Mönche, die Heilige Schrift zwischen den Gebeten in ihren Zellen zu lesen, drückt sich auch in der Geschichte von Johannes Moschus über einen Mönch von Pharan aus. Dem Mönch erschien das Wort Christi an die Apostel so bedeutend, dass er es nicht mehr aushalten konnte. So verließ er sofort, mitten am Tag, seine Zelle und ging zu einem gelehrten Mönch in der Laura der Türme bei Jericho, damit der ihm diese Stelle erkläre.⁷³⁹

Die Mahlzeiten betrachtete man als eine direkte Fortsetzung des Gebets. Unter den Anweisungen, die Euthymius den Mönchen des Klosters von Theoktistus gegeben hatte, war eine Regel, die die Gespräche „in der Kirche während der Gebete und im Refektorium, wenn die Brüder essen“,⁷⁴⁰ verbat. Auch in den Regeln, die auf Rabbula, Bischof von Edessa in Nordsyrien, zurückreichen, befindet sich eine ähnliche Bestimmung.⁷⁴¹

Eine in der Biographie von Georg von Choziba erzählte Geschichte zeigt, dass die Mönche dort im Refektorium speisten, nachdem sie zusammen das Sext gebetet

⁷³⁵ Cyr. S., v. Euthym. 44, 59 (Schwartz, 65.23, 82.2).

⁷³⁶ Im Altertum teilte man Tag und Nacht, deren Länge von Jahreszeit zu Jahreszeit verschieden war, in zwölf gleiche Zeitabschnitte als Stunden. Entsprechend variierte die Länge dieser Stunden; Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 232, Fußnote 38.

⁷³⁷ V. Char. 16 (Garitte, 28).

⁷³⁸ Jo. Mosch., prat. 105, 160 (PG 87.3, 2965, 3028).

⁷³⁹ Jo. Mosch., prat. 40 (PG 87.3, 2893); Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 233.

⁷⁴⁰ Cyr. S., v. Euthym. 9 (Schwartz, 18. 2f.).

⁷⁴¹ Vööbus, Syriac and Arabic Documents, 84.

haben, das heißt, um etwa 13 Uhr. Danach ruhten sie sich aus.⁷⁴² Anscheinend wurde die Arbeit am Nachmittag fortgesetzt.⁷⁴³

Nach derselben Quelle servierte man Mönchen, die mit einer schweren Arbeit außerhalb des Cönobiums beschäftigt waren, eine Mahlzeit um 10 Uhr vormittags.⁷⁴⁴ Es ist nicht bekannt, ob das die allgemeine Regel oder eine Ausnahme war. Moschus erzählt von einem Kloster in Raithou in Sinai, wo die Mönche zur neunten Stunde aßen, das heißt um etwa 15 Uhr.⁷⁴⁵ Somit kann angenommen werden, dass die Zeit des Essens nicht fest fixiert war, sondern von einem Kloster zum anderen verschieden war. Möglicherweise wurden im Kloster auch zwei Mahlzeiten pro Tag serviert, wie es in Ägypten Sitte war.⁷⁴⁶ Zwei Mahlzeiten am Tag waren in den pachomischen Klöstern an der Tagesordnung, auch in den Cönobien in Syrien.⁷⁴⁷

Der Tag eines Mönchs endete früh, zur „zweiten Stunde der Nacht“ (vor 20 Uhr), wie es von Antonius in seiner Biographie von Georg von Choziba bezeugt wird: An einem Sonntag geschah es, dass Georg sein Gespräch mit einem der Brüder bis zur zweiten oder dritten Stunde der Nacht verlängerte. Die zweite Stunde war schon vergangen, als der alte Mann – der die Gewohnheit hatte, nie die Nacht im Koinobium zu verbringen – zum Pfortnerhaus hinausging und den Pfortner bat, die Tür aufzuschließen und ihn herauszulassen (damit er zu seiner Zelle gehen konnte). Der Pfortner versuchte, ihn aufzuhalten, in dem er sagte: „Aber es ist eine späte Stunde, ehrwürdiger Vater [...] legen Sie sich besser hin und schlafen, und gehen Sie beim Tagesanbruch weg.“⁷⁴⁸

Das erste Offizium war die Nachtwache, die bald nach Mitternacht begann. Auf diese Art konnten die Mönche etwa vier Stunden vor der Nachtwache und etwa zwei Stunden danach schlafen.⁷⁴⁹ Die Aufteilung der Nacht in sechs Stunden des Gebets und sechs Stunden des Schlafs wurde von Chariton seinen Jüngern in der Laura von Pharan empfohlen.⁷⁵⁰

⁷⁴² V. Geor. 24 (House, 123. 5).

⁷⁴³ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 80f.

⁷⁴⁴ V. Geor. 14 (House, 110. 5).

⁷⁴⁵ Jo. Mosch., *prat.* 153 (PG 87.3, 3021C).

⁷⁴⁶ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 81.

⁷⁴⁷ P. Rousseau, *Pachomius, Berkeley – Los Angeles – London 1985*, 84; Vööbus, *Syriac and Arabic Documents*, 141.

⁷⁴⁸ V. Geor. 20 (House, 119.19-120.3).

⁷⁴⁹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 81.

⁷⁵⁰ V. Char. 16 (Garitte, 28.19-20).

Was irgendein bestimmtes Offizium in den Wüsten-Klöstern betrifft, sind die Informationen darüber sehr sparsam. Bei Johannes Moschus wird ein Einsiedler erwähnt, der in der Höhle neben dem Fluss Jordan lebte, der die Psalmen der dritten Stunde rezitierte. Am Sonntag wurden die „kleinen Stunden“ nicht gehalten.⁷⁵¹ Zur Vesper (*έσπερινόν*; von griech. *έσπέρα, ή* – der Abend, die Abendzeit), wie auch zu den anderen Offizien, kamen alle Mönche des Cönobiums in die Kirche.⁷⁵² Im ersten Teil der Vesper entzündete man die Lampen.⁷⁵³ Egeria sagte, dass die Lampen zur zehnten Stunde entzündet wurden, nämlich zwei Stunden vor Sonnenuntergang.⁷⁵⁴ Man kann annehmen, dass in dieser Hinsicht keine Unterschiede zwischen Jerusalem und den Wüsten-Klöstern bestanden, denn die Zeit des Lampenanzündens war von der beginnenden Dunkelheit bestimmt. Es wird in den Quellen ein Mönch erwähnt, der die Aufgabe als Lampenanzünder (*κανδηλάμπτης*; von griech. *κανδήλα*, lat. *candela* – das Licht) im Kloster von Choziba hatte.⁷⁵⁵ Mit dieser Aufgabe war einige Zeit Antonius von Choziba betraut.⁷⁵⁶

Mehr Informationen gibt es bezüglich der nächtlichen Vigil in den Wüstenklöstern, zu der man nach dem Schlaf aufstehen sollte. Im Cönobium eilten alle Mönche für das Nachgebet (*νυκτερινή*; von griech. *νυκτερινός* – nächtlich, bei Nacht) in die Kirche⁷⁵⁷, die Zellenbewohner und die Einsiedler rezitierten dagegen die Psalmen des Nachtgebets in ihren eigenen Zellen oder Höhlen.⁷⁵⁸ Gerasimus erlaubte seinen Mönchen nicht, zu dieser Zeit eine Lampe anzuzünden, um nach dem Gebet zu lesen. Eine solche vergleichsweise milde Praxis war nach seiner Meinung für die in Cönobium lebenden geeignet, nicht aber für die Zellenbewohner.⁷⁵⁹ Das Erwähnen des Lampenanzündens spricht dafür, dass dieses Offizium noch während der Nacht beendet wurde.

⁷⁵¹ Jo. Mosch., prat. 40 (PG 87.3, 2893, PG 87.3, 2896).

⁷⁵² Miracula 1 (House, 362).

⁷⁵³ Cyr. S., v. Sab. 60 (Schwartz, 161); A.-J. Festguière, *Les moines d'Orient*, III/2: *Les moines de Palestine* (Cyrille de Scythopolis: Vie de Saint Sabas), Paris 1962, 89, Anmerkung 182.

⁷⁵⁴ Egeria, Pereg. 24.4 (Égérie, *Journal de voyage* (Itinéraire). Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes par Pierre Maraval. Valérius du Bierzo, *Lettre sur la bse Égérie*. Introduction, texte et traduction par Manuel C. Díaz y Díaz (= *Sources Chrétiennes* 296), Paris 1982, 238f).

⁷⁵⁵ Miracula 6 (House, 368f.).

⁷⁵⁶ V. Geor. 34 (House, 133); Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 233.

⁷⁵⁷ Miracula 1 (House, 362); Cyr. S., v. Euthym. 50 (Schwartz, 72).

⁷⁵⁸ Vita Georgii 13 (House, 109); Cyr. S., v. Sab. 33 (Schwartz, 119).

⁷⁵⁹ Vita Ger. 4 (Koikyliades, 4); vgl. Thdr. Pet., v. Thds. 18 (Usener, 48).

Eine Geschichte über Sabas⁷⁶⁰ lässt darauf schließen, dass einerseits die Praxis eines Eremiten, die Nachtpsalmen zu rezitieren, und andererseits die Zeit dieser Rezitation, nämlich nach Mitternacht, der palästinischen und nicht der kappadokischen Tradition entspricht. Nach dieser Erzählung besetzte Sabas eine Löwenhöhle in der Nähe von Fluss Gadara. Der Löwe kam etwa zur Mitternacht in die Höhle zurück und fand Sabas vor, der schlief. Kurz darauf stand Sabas auf, rezitierte die Nachtpsalmen, und ging danach wieder schlafen.⁷⁶¹

In der Geschichte über den Tod des Mönches Anthimus⁷⁶² wird berichtet, dass Sabas in der Großen Laura in der Nacht vor der Zeit des Klopfens erwachte und die Stimmen vieler Menschen, die die Psalmen rezitierten, hörte. Verwundert verließ er seine Zelle, ging zur Kirche und fand sie verschlossen vor. Dann verstand er, dass die Stimmen, die er gehört hatte, die der Engel waren, die die Seele von Anthimus zum Himmel begleiteten. Interessant ist hier, dass Sabas sich fragte, ob gerade das Gebet in der Kirche stattfindet, im Gegensatz zur üblichen Praxis und gegen seine Bestimmungen. Denn in den Lauren wurde, im Gegensatz zu den Cönobien, kein Nachtgebet an den Wochentagen in der Kirche gehalten.⁷⁶³

Dann wird erzählt, dass Sabas dem Kanonarch befahl, auf das Brett zu schlagen. Andere Mönche schlossen sich Sabas an. Mit Kerzen und Weihrauch gingen sie zur Höhle von Anthimus.⁷⁶⁴ Nach dem Hören des Klopfens sollte jeder Mönch wach werden und aufstehen, aber in seiner Zelle bleiben. Die Mönche, die sich Sabas anschlossen, könnten jene gewesen sein, die nicht Zellenbewohner waren, sondern entsprechend ihren Aufgaben im Zentrum der Laura nahe der Kirche wohnten, und die man leicht rufen konnte.⁷⁶⁵

4.4.1.1.2 Das Aufbleiben in der Nacht

Vermutlich war die Nachtwache von sechs Stunden, wie es Chariton empfahl, eine vorherrschende Praxis, was auch die ägyptischen Quellen bezeugen. In frühester Zeit finden wir in Ägypten vier verschiedene Alternativen der Nachtwache. In jeder davon wird die Nacht in sechs Stunden des Schlafens und sechs Stunden des Betens eingeteilt. Antonius teilte die Nacht in drei Teile. Der erste und der dritte davon

⁷⁶⁰ Cyr. S., v. Sab. 33 (Schwartz, 119).

⁷⁶¹ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 235.

⁷⁶² Cyr. S., v. Sab. 43 (Schwartz, 133).

⁷⁶³ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 235, Fußnote 41.

⁷⁶⁴ Ebd. 235.

⁷⁶⁵ Cyr. S., v. Sab. 17 (Schwartz, 101); Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 236.

waren für das Gebet und der zweite für den Schlaf bestimmt. Auch in der späteren Zeit verschwand diese Praxis nicht ganz. Varsanuphius, der im 6. Jahrhundert in die Abgeschiedenheit in der Nähe von Gaza ging und 543 zum Klausner wurde, befolgte sie. Auch er empfahl 6 Stunden Schlaf.⁷⁶⁶ Palamon empfahl, bis Mitternacht zu beten und dann bis zum Morgen zu schlafen. Das war auch die Praxis von Abba Isaiah in Sketis im 5. Jahrhundert.⁷⁶⁷ Die zweite Möglichkeit war, bis Mitternacht zu schlafen und von Mitternacht bis Morgen zu beten. Die dritte Möglichkeit war, die ganze Nacht von Abend bis Morgen in kurze Intervalle des Schlafens und Betens einzuteilen.⁷⁶⁸

Wenn jemand die ganze Nacht wach blieb, betrachtete man es als ein Zeichen der besonderen Askese und der Vorzüglichkeit im Kampf gegen das Böse. In Palästina gab es kein spezielles Kloster von *akoimetoï* (*ἀκοίμητοι*; von griech. *ἀκοίμητος* – schlaflos), der „Schlaflosen“, wie es das berühmte, vom Mönch Alexander gegründete Kloster bei Konstantinopel war. In der Kirche dieses Klosters rezitierten abwechselnd Chöre der Mönche die Psalmen ununterbrochen Tag und Nacht.⁷⁶⁹ Aber es wurde auch in den monastischen Kreisen von Palästina besonderer Wert darauf gelegt, in der Nacht zu wachen und nicht zu schlafen. Es gibt in den Quellen viele Berichte über die Nachtwachen der Mönche. Chariton war dafür berühmt. Für seine Mönche setzte er jedoch eine Norm von sechs Stunden des Wachens in der Nacht.⁷⁷⁰ Nach der Komplet hatten die Mönche also sechs Stunden Schlaf bis zum Offizium zur Zeit des Hahnenschreis. In der Laura Douka war der Kappadokier Elpidius, unter dem das Kloster „expandiert und konsolidiert“ wurde⁷⁷¹, für seine Nachtwachen bekannt. Wir wissen das aus dem Bericht von Palladius, der Augenzeuge war. Elpidius rezitierte 25 Jahre lang nachts die Psalmen im Stehen. Vermutlich tat er dies in der Kirche und nicht in der Zelle, da Palladius und andere anwesend waren.⁷⁷² Auch der

⁷⁶⁶ Bars., resp. 146 [75] (Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondance. Recueil complet traduit du grec par Lucien Régnault et Philippe Lemaire ou du Géorgien par Bernard Outtier, Solesmes 1972, 130).

⁷⁶⁷ Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 232f., Fußnote 39.

⁷⁶⁸ A. van der Mensbrugge, Prayer-time in the Egyptian Monasticism, 436-8; Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 232f., Fußnote 39.

⁷⁶⁹ Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 236, Fußnote 42.

⁷⁷⁰ V. Char. 15-16 (Garitte, 27f.).

⁷⁷¹ Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 236.

⁷⁷² Pall., h. Laus. XLVIII (Butler, II, 142f.).

Mönch Adolius von Tarsus in Cilicien, der auf dem Ölberg wohnte, praktizierte zu derselben Zeit die extreme Form der Nachtwache.⁷⁷³

Sabas lebte elf Jahre im Cönobium von Theoktistus. Er war damals noch jung, arbeitete am Tag und verbrachte seine Nächte ohne Schlaf, die Psalmen rezitierend. Später, als er in einer Höhle lebte, wanderte er eines Nachts außerhalb seiner Höhle und rezitierte die Psalmen. Dann sah er eine Feuersäule, die die Höhle zeigte, wo er später dann die Theoktistos-Kirche eingerichtet hat.⁷⁷⁴ Im Kontrast dazu steht die oben erwähnte Geschichte mit dem Löwen. In jenem Fall blieb Sabas nach dem Nachtgebet nicht die ganze Nacht wach, und so war es auch beim Tod von Anthimus.⁷⁷⁵

Nicht nur in den Lauren und nicht nur von den Einsiedlern wurde eine solche Askese praktiziert. Johannes Moschus erzählt die Geschichte von einem Mönch aus dem Kloster von Theodosius, der zehn Jahre Nachtwachen hielt. Der Gottsucher rezitierte dabei die Psalmen und lag ausgestreckt auf den Stufen der Höhle von Theodosius. Hier verblieb er, bis man zum Gebet klopfte, und dann stand er auf und ging in die Kirche, um zusammen mit den anderen Mönchen das Nachtoffizium zu beten.⁷⁷⁶ Moschus erzählt auch von einem anderen Mönch aus dem selben Kloster, der in die Kirche vor dem Klopfen kam, dann das *Kyrie eleison* zusätzlich zu den üblichen Psalmen rezitierte, oder draußen mit zum Himmel erhobenen Händen betete.⁷⁷⁷ Auch Kyriak wachte nachts und betete, als er im Cönobium von Gerasimus wohnte.⁷⁷⁸ In Choziba lebte ein Mönch, der früher Faustkämpfer war. Er arbeitete schwer am Tag und in der Nacht betete er lang vor dem Grab der fünf heiligen Väter. Danach, vor der Zeit des Klopfens, schlief er kurz im Sitzen auf einer Steinbank. Er schlief nie nach der Vigil, sondern ging hinaus, um noch vor Sonnenaufgang *mannouthion* (über diese Pflanze wird im Kap. 4.4.4 berichtet) zu sammeln.⁷⁷⁹

⁷⁷³ Hinsichtlich der extremen Formen der Nachtwache, die die syrischen Mönche in der Nähe von Amida im 6. Jahrhundert praktizierten, siehe: Vööbus, *History of the Asceticism in the Syrian Orient*, II, 264-5; Theodoret of Cyrillus, *A History of the Monks of Syria*. Translated with a Introduction and Notes by R. M. Price (= *Cistercian Studies Series* 88), Kalamazoo, Michigan 1985, 220 [Thdt., HPh.]; Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 236.

⁷⁷⁴ Cyr. S., v. Sab. 8, 18 (Schwartz, 92, 101).

⁷⁷⁵ Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 236.

⁷⁷⁶ Jo. Mosch., prat. 105 (PG 87.3, 2965).

⁷⁷⁷ Jo. Mosch., prat. 104 (PG 87.3, 2961).

⁷⁷⁸ Cyr. S., v. Cyriac. 4 (Schwartz, 225).

⁷⁷⁹ V. Geor. 19 (House, 118).

Man hielt Wache, indem man stehend die Psalmen rezitierte. Um es leichter zu machen, die aufrechte Position beizubehalten, und auch um zu verhindern, dass man umkippte, wurden verschiedene Stützen für den Körper angefertigt.⁷⁸⁰

Die ganznächtliche Wache war eine Form der Askese. Wie jede Askese stellte diese Praxis eine Bemühung über die Norm hinaus dar, etwas Ausragendes. Gerasimus forderte sie von seinen Mönchen in den Regeln, die er ihnen gab, nicht,⁷⁸¹ und auch Chariton, wie oben erwähnt wurde, verlangte sie den Mönchen nicht ab. Im Gegensatz zu dieser privaten Nachtwache steht die Wache in der Nacht von Samstag zum Sonntag, die nicht als eine besondere Form der Askese angesehen wurde, sondern als Norm. Alle Mönche in den Klöstern, wo sie praktiziert wurde, waren verpflichtet, daran teilzunehmen.⁷⁸²

4.4.1.1.3 Die ganznächtliche Wache von Samstag zum Sonntag

Sabas ordnete an, dass „eine ganznächtliche Vigil (*ἀγρυπνία*),⁷⁸³ ununterbrochen vom Abend bis Morgen, in den beiden Kirchen an Sonntagen und Herrenfesten gehalten werden soll“.⁷⁸⁴ Diese Wachen führte Sabas nach der Weihe der Theotokos-Kirche ein, die am 1. Juli 501 stattfand. Vorher existierte die Praxis, die Eucharistie nicht nur am Sonntag, sondern auch am Samstag zu feiern, und vermutlich war die Nacht zwischen den zwei Feiern auch eine Wache.⁷⁸⁵

In der Laura von Euthymius existierte eine solche Praxis nicht.⁷⁸⁶ Kyrillos von Scythopolis erzählt von einem heftigen Streit zwischen Euthymius und einem anderen Mönch auf dem Weg zur Kirche, als beide zum nächtlichen Gebet eilten.⁷⁸⁷ Laut Kyrillos geschah es in der Samstagnacht, was darauf hindeutet soll, dass das nächtliche Gebet während der Woche nicht in der Kirche stattfand. Hier besteht ein bedeutender Unterschied in der Gebetspraxis zwischen der Laura von Euthymius, die eine Laura nach der Art von Pharan war, und den Lauren von Sabas. Denn im ersten Fall

⁷⁸⁰ Cyr. S., v. Euthym. 21 (Schwartz, 34); Thdr. Pet., v. Thds. 7 (Usener, 18); siehe auch: John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*. Syriac Text Edited and Translated by E. W. Brooks (= *Patrologia Orientalis* 17 ff.), Paris 1923-25, 35, 612; Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 237.

⁷⁸¹ V. Ger. 2f. (Koikyliides, 2-4).

⁷⁸² Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 237.

⁷⁸³ Griech. *ἀγρυπνία* – Schlaflosigkeit.

⁷⁸⁴ Cyr. S., v. Sab. 32 (Schwartz, 118).

⁷⁸⁵ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 237.

⁷⁸⁶ M. Arranz, “N. D. Uspensky: The Office of the All-Night Vigil in the Greek Church and in the Russian Church”, in: *St Vladimir’s Theological Quarterly* 24 (1980), 106.

⁷⁸⁷ Cyr. S., v. Euthym. 24 (Schwartz, 36).

fand in der Nacht zwischen Samstag und Sonntag nur ein Nachtgebet statt, während andernfalls die ganze Nacht über gewacht wurde.⁷⁸⁸

Johannes Moschus, der von 568 bis 578 in der Laura von Pharan lebte, liefert ein zusätzliches Zeugnis vom Ende des 6. Jahrhunderts dafür, dass in der Kirche von Pharan keine Ganze-Nacht-Wache in der Nacht von Samstag zum Sonntag gehalten wurde. Er erzählt vom Mönch Kosmas, den er persönlich kannte. Er sagt, dass Kosmas in dieser Nacht bis zur Morgendämmerung in seiner Zelle und in der Kirche stand, die Psalmen rezitierend und lesend.⁷⁸⁹ Das bedeutet, dass er vermutlich seine nächtliche Wache in seiner Zelle begann und dann in die Kirche nach dem Klopfen ging, wo er sie beendete. Aus den erwähnten zwei Geschichten geht hervor, dass in den Lauren von Pharan-Art kein Brauch existierte, sich am Samstag in der Kirche für die Feier der Eucharistie am Sonntag zu versammeln. Auch wurde die Eucharistie hier am Samstag nicht gefeiert, worüber wir später sprechen werden. Man versammelte sich in der Kirche für das nächtliche Gebet. Dem folgte das morgendliche Gebet (Matutin oder ὄρθρος) beim Sonnenaufgang, wie es überlieferte Praxis war. Die Eucharistie wurde dann später in der sonntäglichen Liturgie gefeiert.⁷⁹⁰

Aus diesem Grund können wir gut die Bedenken verstehen, die Euthymius und Theoktistus hinderten, eine Laura um die Höhle am Nahal Og in Wadi Mukellik einzurichten. Sie sahen ein, dass aufgrund der Unzugänglichkeit des Ortes die Mönche in der Nacht nicht in die Kirche kommen könnten. Somit wurde beschlossen, statt Laura ein Cönobium einzurichten.⁷⁹¹

Die Mönche der Lauren von Sabas brauchten nachts nicht aus ihren Zellen zur Kirche zu gehen. Darum konnten die Zellen auch in den unzugänglichen Bereichen gebaut werden, also auf Felsen oder in Schluchten, wie Nahal Og. In solchen Schluchten wurden die Große Laura, die Neue Laura, die Laura von Firminus und die Laura von Jeremias gebaut, deren Standorte und Überreste untersucht wurden. Auch Pharan und Souka errichtete man in ähnlichen Schluchten, aber dort gingen die Mönche in der Samstagnacht in die Kirche. Als Euthymius erkannt hatte, dass es in Nahal Og die Landschaft sehr schwierig macht, das Nachtgebet in der Kirche zu verrichten, ließ er den Gedanken fallen, hier eine Laura zu errichten. Seine Laura

⁷⁸⁸ Patrīch, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 237f.

⁷⁸⁹ Jo. Mosch., *prat.* 40 (PG 87.3, 2986).

⁷⁹⁰ Patrīch, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 238.

⁷⁹¹ Cyr. S., v. Euthym. 9 (Schwartz, 16f.).

platzierte er in einem flachen Gebiet, wo die Mönche den Weg von ihren Zellen in die Kirche nachts ohne Schwierigkeiten finden konnten.⁷⁹²

Es scheint, dass auch im Cönobium von Theoktistus keine ganznächtlige Wache in der Nacht zum Sonntag stattfand. Darum verließ Euthymius seine Höhle in der Nähe, in der er als Einsiedler von 426 bis 428 lebte, bevor hier eine Gemeinschaft entstand, an den Samstagen nicht, um zum Cönobium zu gehen. Diese Praxis kam später, mit Georg und anderen Zellenbewohnern von Choziba.⁷⁹³

Hinsichtlich des Brauchs in der Laura von Gerasimus ist zu sagen, dass nach Gerasimus' Verordnungen, die etwa 30 Jahre vor Sabas' Tätigkeit als Abt verfasst wurden, alle Mönche seiner Laura während der Woche in ihren Zellen bleiben und am Samstag und Sonntag zum gemeinsamen Gebet in die Kirche kommen sollten, an dem sowohl die Cönobiten als auch die Zellenbewohner teilnahmen. Es ist jedoch nichts über eine gemeinsame Nachtwache in der Nacht zum Sonntag gesagt. Es wäre schwierig gewesen, im Zentrum der Laura Schlafgelegenheiten für 70 Mönche zu organisieren. Vermutlich kehrten sie daher nach dem gemeinsamen Mahl am Samstag in ihre Zellen zurück und kamen zum sonntäglichen Gottesdienst erneut zum Cönobium. Da manchmal große Menschenmengen aus Jericho hierher wanderten, um dem Kloster etwas zu spenden, ist es wahrscheinlich, dass die Zellenbewohner umso schneller das Cönobium verließen.⁷⁹⁴

Die ganznächtlige Wache in der Nacht vom Samstag zum Sonntag wurde von den Zellenbewohnern von Choziba Ende des 6. und am Beginn des 7. Jahrhunderts, während der Zeit des Georgs von Choziba, praktiziert. Sie kamen zum Cönobium am Samstag, etwa zu der Zeit des Abendgebets, und blieben bis zum Sonntagnachmittag. Der Schüler von Georg, Antonius, bezeugt, dass Georg nicht im Cönobium schlief.⁷⁹⁵ Georg und andere Zellenbewohner könnten also ganznächtlige Wache in der Kirche in der Nacht zum Sonntag gehalten haben. Unter Umständen schlossen sich ihnen auch die Cönobiten an.⁷⁹⁶

Zusammenfassend kann man sagen, dass die ganznächtlige Wache (*agrypnia*) in der Nacht zum Sonntag „eine wichtige Innovation“ war, „die Sabas in den palästinischen monastischen Ritus eingeführt hatte“.⁷⁹⁷ Nichts Ähnliches gab es in Pha-

⁷⁹² Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 238.

⁷⁹³ Ebd.

⁷⁹⁴ Ebd. 238f.

⁷⁹⁵ V. Geor. 12, 20, 42 (House, 107f., 119f., 143f.).

⁷⁹⁶ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 239.

⁷⁹⁷ Ebd.

ran, und auch nicht in den Lauren von Euthymius und Gerasimus. Im Laufe des 6. Jahrhunderts breitete sich diese Praxis auch auf die anderen Klöster aus, und zum Ende des Jahrhunderts wurden sonntägliche Nachtwachen auch in Choziba gehalten. Andere Zeugnisse belegen, dass sie etwa zu derselben Zeit auch im Sinai praktiziert wurden.⁷⁹⁸ In Pharan jedoch hielt man sich immer noch an die ältere Tradition von Palästina.⁷⁹⁹

Hinsichtlich des Inhalts dieser Nachwachen erwähnt Kyrillos von Scythopolis keine Einzelheiten. Die früheste Quelle zum liturgischen Inhalt dieses Gottesdienstes ist die nicht viel später verfasste Erzählung über Nilus von Sinai von Johannes und Sophronius,⁸⁰⁰ obwohl dieser Stoff teilweise vermutlich nicht so alt wie der übrige Text des Berichtes ist.⁸⁰¹ „Dieser Gottesdienst wurde der am meisten erkennbare Zug der sabaitischen *Typika* der späteren Generationen, der gleich am Anfang dieser Texte platziert war und das Herzstück der byzantinischen monastischen Liturgie darstellte.“⁸⁰² Dem heutigen byzantinischen Ritus liegt die athonitische Redaktion der neuen sabaitischen *Typika* aus dem 11. und 12. Jahrhundert zugrunde.⁸⁰³

4.4.1.2 Die Eucharistiefeier

Hinsichtlich der Eucharistiefeier ist zu bemerken, dass auch hier die Praxis von Kloster zu Kloster verschieden war. Die tägliche Eucharistiefeier war in den Anfängen des Mönchtums unbekannt. Man feierte Eucharistie nur am Sonntag oder am Samstag und Sonntag, aber so gut wie nie unter der Woche, abgesehen von großen kirchlichen Feiertagen.

⁷⁹⁸ A. Longo, Il testo integrale della Narrazione degli abati Giovanni et Sofronio, attraverso le Hermêneiai di Nicone, in: Rivista di studi bizantini e neoellenici 12-13 (1965-66), 251f.; Taft, The Liturgy of the Hours in the East and West, 198f.

⁷⁹⁹ Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 239.

⁸⁰⁰ Nili Monachi eremitae, Narrationes (PG 79, 589-693). [Nil., narr.]

⁸⁰¹ Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 239; siehe M. Arranz, Les grands étapes de la liturgie byzantine: Palestine-Byzance-Russie, in: Liturgie de l'église particulière, liturgie de l'église universelle (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia), Rom 1976, 48; Taft, The Liturgy of the Hours in the East and West, 199.

⁸⁰² Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 239.

⁸⁰³ Arranz, "N. D. Uspensky: The Office of the All-Night Vigil in the Greek Church and in the Russian Church", 174-8; R. F. Taft, Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite, in: Dumbarton Oaks Papers 42 (1988), 187; Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 239.

4.4.1.2.1 Eine Übersicht

Die Feier der Eucharistie war und ist ein bedeutender Faktor im Leben jeder Klostergemeinschaft. Es gab die Gemeinde-Eucharistie und die Eucharistiefeier mit eher privatem Charakter. Daneben existierten einerseits die Liturgie, andererseits die Kommunion während der Liturgie und außerhalb davon. Jede der genannten „Eucharistiefeiern“ hatte ihren eigenen Rhythmus, womit auch die Antwort auf die Frage der Häufigkeit verschieden ausfällt.⁸⁰⁴

In der christlichen Welt wurde die Eucharistie nicht überall und nicht immer mit der gleichen Häufigkeit gefeiert. Während der ersten Jahrhunderte des Christentums gab es verschiedene Entwicklungen. Die theologische Begründung dieser Feier ist die Rede Jesu in Kafarnaum (Joh 6,32-35, 53-56). Das Brechen und Essen des heiligen Brotes und das Trinken des konsekrierten Weins (siehe Mt 26,26-28 und parallele Stellen) stellen die Kommunion mit dem Leib und Blut Christi und sein Gedenken dar. Sie sind die Grundlage der persönlichen Erlösung jedes Christen (1 Kor 10,16; 11,23-25). Es finden sich jedoch im Neuen Testament keine Aussagen darüber, wie häufig die Eucharistie gefeiert werden soll. Aufgrund des Vergleichs mit der Manna, die das Volk Israel in der Wüste jeden Tag, außer Sabbat, sammelte, kann man annehmen, dass es ziemlich oft gemacht werden muss. Darum sahen viele die Kommunion als tägliches Brot, das genauso für den Menschen notwendig ist, wie das gewöhnliche Brot für den Leib. In diesem Sinne interpretierte man die Stelle „Unser tägliches Brot gib uns heute“ (siehe Mt 6,11; Lk 11,3) im Gebet *Vater Unser* als auf die Eucharistie bezogen. Jedoch gibt es im Neuen Testament keine eindeutige Aussage, die die tägliche Eucharistie in diesem Sinne unterstützt. In der Apostelgeschichte wird über die Feier am Sonntag gesprochen (Apg 20,7).⁸⁰⁵

Aus den Quellen des 2. Jahrhunderts geht eindeutig hervor, dass die Eucharistie wöchentlich, am Sonntag, gefeiert wurde, an der alle Gemeindemitglieder teilnahmen. Ab dem 3. Jahrhundert sprechen die Quellen über eine häufige Kommunion, nämlich mehrere Male pro Woche. Viele östliche und westliche Kirchenväter empfahlen die tägliche Eucharistiefeier. Aus verschiedenen Gründen erfüllten die Gläubigen und auch die Mönche, besonders im Osten, diesen Ratschlag nicht.⁸⁰⁶

⁸⁰⁴ R. F. Taft, *Beyond East and West: Problems of Liturgical Understanding*, Washington 1984, 61; Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 239f.

⁸⁰⁵ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 240.

⁸⁰⁶ E. Dublanchy, *Communion fréquente*, in: *Dictionnaire de théologie catholique* III.1 (1911), 515-22; J. Dühr, *Communion fréquente*, in: *Dictionnaire de spiritualité* II.1 (1953), 1234-50; Taft, *Beyond East and West*, 63; Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 240.

Im Laufe des 4. Jahrhunderts findet als Folge der Ausbreitung des Christentums eine Evolution statt: In Alexandria, Nord Syrien, Asia Minor und Konstantinopel wird die Häufigkeit der Eucharistiefeyer von Sonntag auf Sonntag und Samstag erweitert; in Palästina, Zypern und Mesopotamien auf Mittwoch, Freitag, Sonntag; in Antiochien auf Freitag, Samstag und Sonntag; in Caesarea auf Mittwoch, Freitag, Samstag und Sonntag; in Alexandria schließlich wurde im 5. Jahrhundert tägliche Eucharistie gefeiert.⁸⁰⁷ In Rom und Konstantinopel hingegen führte man eine tägliche Liturgie erst später ein.⁸⁰⁸

Kehren wir zurück zur Eucharistiefeyer in den monastischen Gemeinschaften im Osten allgemein und dann in Palästina.

Die Eucharistiefeyer in Ägypten. *Vita Antonii* erwähnt den eucharistischen Ritus nicht ausdrücklich. Dennoch ist die Mehrheit der Forscher der Ansicht, dass es nicht Antonius' Ansicht war, dass der Mönch von diesem Hauptsakrament des Christentums ausgenommen sei, und dass Antonius selbst daran nach Möglichkeit immer teilgenommen hatte. Auch die Verfasser des Lebens von Hieronymus erwähnen die Eucharistie nicht ausdrücklich.⁸⁰⁹ Es gab Mönche, wie z. B. die Messalianer in Kleinasien, deren Wunsch es war, sich von der Eucharistie zu enthalten, denn sie meinten, dass sie sie nicht mehr benötigten. So war es auch im Fall der ägyptischen Mönche Valens und Heron, über die Palladius berichtet.⁸¹⁰ Johannes Cassianus, der die Bräuche sowohl im Unterägypten wie auch in Palästina kannte, machte den Mönchen Vorhaltungen, die nicht mehr als einmal im Jahr an der Liturgie teilnehmen wollten, weil sie annahmen, nur die Heiligen seien dessen würdig. Cassianus warf ihnen die Sünde des Stolzes vor und betonte, dass es notwendig sei, wenigstens am Sonntag an der Eucharistie teilzunehmen.⁸¹¹ Es gab aber nicht viele solcher extremen Fälle. Die meisten Mönche, auch die Einsiedler, bemühten sich, regelmäßig an der Eucharistiefeyer teilzunehmen, in einem Dorf oder einer nahen Gemeinde.⁸¹²

Es wird über einen Priester berichtet, der regelmäßig den in der Abgeschiedenheit lebenden Mönchen die Kommunion brachte oder die Eucharistie an einem Ort

⁸⁰⁷ Taft, *Beyond East and West*, 64f.

⁸⁰⁸ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 240.

⁸⁰⁹ E. Dekkers, *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?*, in: *La Maison-Dieu* 51 (1957), 31-54.

⁸¹⁰ Pall., *h. Laus*. XXV.5, XXVI.2 (Butler, II, 80f.); siehe auch XVII.9, XXVII.2, LIX.2 (Butler, II, 46, 83, 153f.).

⁸¹¹ Cassian., *Coll.* XXIII.21.1-2 (Jean Cassien, *Conférences XVIII-XXIV. Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. Pichery (= Sources Chrétiennes 64), Paris 1959, 167f.*).

⁸¹² Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 241.

feierte, wo die sich dazu einfinden konnten.⁸¹³ Der Einsiedler Johannes in der Region Achoris empfing jeden Sonntag die Kommunion von einem Priester, der zu ihm an einen vorher vereinbarten Ort kam.⁸¹⁴ In der Erzählung über den Mönch Helle wird von einem Priester aus dem Dorf berichtet, der jeden Sonntag zum Kloster jenseits des Nils kam, um dort die Liturgie zu feiern. Nachdem aber ein Krokodil mehrere Menschen getötet hatte, die an dieser Stelle den Fluss zu überqueren versuchten, hat er es aus Angst unterlassen.⁸¹⁵

Allgemein folgten die Mönche im ganzen Ägypten der Praxis der örtlichen Kirche. Im 4. Jahrhundert wurde hier die Eucharistie zweimal wöchentlich, am Samstag und Sonntag, gefeiert.⁸¹⁶

Wie Palladius berichtet, kamen die Mönche von Nitria nur am Samstag und am Sonntag in die Kirche⁸¹⁷, das gleiche sagt *Historia Monachorum*.⁸¹⁸ Rufinus behauptet in seiner lateinischen Übersetzung der *Historia Monachorum*, dass es auch in Kellia so gehalten wurde.⁸¹⁹ Poemen, ein Mönch aus Sketis, erteilt eine Belehrung über die Konsekration von Brot und Wein am Samstag und Sonntag.⁸²⁰ Auch Cassianus bezeugt diese Praxis in Sketis.⁸²¹

An diese Praxis hielt man sich auch in den Klöstern von Pachomius. In der Frühphase des ersten Klosters von Pachomius wurde die Liturgie in der Kirche eines nah gelegenen Dorfes gefeiert. Später, als die Gemeinschaft größer wurde, ließ Pachomius im Kloster eine Kirche errichten. Solange es hier aber keinen Priester gab, gingen die Mönche samstagsabends in die Dorfkirche und am Sonntag kam der Priester aus dem Dorf in die Klosterkirche.⁸²²

Wie Socrates berichtet, war im Gebiet jenseits von Alexandrien, besonders in Thebaid, der Ritus am Samstag ein besonderer, anders als an den anderen Orten. Man hielt ihn am Abend, nach einem festlichen Essen.⁸²³ Cassianus, der mit den

⁸¹³ Siehe Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 241, Fußnote 47.

⁸¹⁴ Hist. Mon. XIII.4; 8 (Festugière, 99f.).

⁸¹⁵ Hist. Mon. XII.6-9 (Festugière, 94f.).

⁸¹⁶ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 241.

⁸¹⁷ Pall., h. Laus. VII.5 (Butler, II, 26).

⁸¹⁸ Hist. Mon. XX.5-8 (Festugière, 120f.).

⁸¹⁹ Hist. Mon. (Rufinus) XX.8 (Rufinus von Aquileja, *Historia Monachorum*, in: PL 21, 444f.).

⁸²⁰ Apoph. Patr., Vers 604 (Miller, 216f.).

⁸²¹ Cassian., Inst. coen. III.2 (Guy, 92-94); ders., Coll. III.1 (Jean Cassien, *Conférences I-VII. Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. Pichery (= Sources Chrétiennes 42), Paris 1955, 139).*

⁸²² Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 242.

⁸²³ Siehe ebd.

ägyptischen Bräuchen in Sketis vor 400 vertraut war, berichtet etwas später über das Versammeln am Samstag und Sonntag zur dritten Stunde.⁸²⁴

Im Apollo-Kloster in Bawit in Thebaid fand jeden Tag ein Kommunion-Gottesdienst zur neunten Stunde statt. Es gab dort Mönche, die außerhalb des Klosters auf dem Berg lebten, und die täglich ins Kloster kamen, um die Kommunion zu empfangen. Danach gingen sie nach Hause, um am nächsten Tag wieder zur Feier zu kommen.⁸²⁵ Jedoch gibt es kein Zeugnis für die tägliche eucharistische Liturgie in irgendeinem cönobitischen Kloster in Ägypten.⁸²⁶

Die Eucharistiefeyer in Syrien. Didache, die syrische Quelle aus dem 2. Jahrhundert, erwähnt im Kapitel 14 einen eucharistischen Gottesdienst pro Woche, nämlich am Sonntag. Die Quellen aus der späteren Zeit, z. B. *Apostolische Konstitutionen* und Socrates Scholasticus,⁸²⁷ die sich auf die Zeit um etwa 380 beziehen, und Johannes Malalas im 6. Jahrhundert⁸²⁸ berichten, dass im ganzen Osten die Eucharistie zwei Mal in der Woche, am Samstag und am Sonntag gefeiert wurde. Andere Quellen vom Ende des 4. Jahrhunderts sprechen auch von Mittwoch und Freitag.⁸²⁹

Aussagen über die Häufigkeit der Eucharistiefeyer in den syrischen Klöstern finden sich in den Quellen des 4. und 5. Jahrhunderts nur spärlich. Bloß zwei Mönche von denen, über die Theodoret spricht, waren auch Priester in den cönobitischen Klöstern, und nur in den Quellen zu zwei Klöstern werden die Kirchen erwähnt. Aber die archäologischen Funde zeigen, dass jedes Kloster eine Kirche hatte.⁸³⁰ Trotz des Mangels an direkten Beweisen kann man annehmen, dass die Eucharistie und deren Feier sehr geschätzt wurden. In einigen frühen syrischen Schriften begegnet uns die Konzeption, wonach ein Einsiedler mit seiner Lebensweise geistige Opfer darbringe, die gleichzusetzen seien mit der Eucharistie. Und man gab zu bedenken, dass ein Mönch immerhin im Geiste beim Gottesdienst anwesend sein könne, auch wenn er

⁸²⁴ Cassian., *Inst. coen.* II.2.2; III.2 (Guy, 60, 93-95).

⁸²⁵ *Hist. Mon.* VIII.50-51 (Festugière, 66f.).

⁸²⁶ Taft, *Beyond East and West*, 69 und Anmerkung 73; Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 242.

⁸²⁷ *Socr.*, h. e. V.22 (PG 67, 636).

⁸²⁸ Malalas, *Frag. Nr. 44* (*Excerpta historica iussu imperatoris Constantini Porphyrogeneti confecta*. Ediderunt U. Ph. Boissevain, C. de Boor, Th. Büttner-Wobst; Volume III: *Excerpta de insidiis*. Edidit Carolus de Boor, Berlin 1905, 171).

⁸²⁹ Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 242.

⁸³⁰ *Ebd.*

körperlich nicht anwesend sei.⁸³¹ Einsiedler konnten in der Tat aufgrund ihrer besonderen Lebensweise an der Liturgie nicht regelmäßig teilnehmen.⁸³²

Manchmal wurden für die Eremiten besondere Maßnahmen getroffen, damit sie die Kommunion empfangen konnten. So brachte Bassus die Sakramente zu Symeon, als der noch einsiedlerisch lebte, bevor er zum Säulensteher wurde.⁸³³ Theodoret feierte die Liturgie, als er den Einsiedler Maris besuchte.⁸³⁴ Der Einsiedler Zenon andererseits besuchte jeden Sonntag die Liturgie in der Kirche nahe seiner Einsiedelei.⁸³⁵ Das gleiche tat auch die Eremitin Domnina.⁸³⁶ Wenn Einsiedler regelmäßig an der Liturgie teilnahmen, blieb dies freilich die Ausnahme. Auch Zenon und Domnina besuchten nicht die Liturgiefeier am Samstag, obwohl es diese Praxis in Syrien gab. Aus dem Gesagten geht hervor, dass die Mönche nicht so häufig an der Eucharistiefeier teilnahmen, wie die gewöhnlichen Gläubigen.⁸³⁷

In den monastischen Regeln wird die gemeinsame Eucharistiefeier nur am Sonntag erwähnt, und es wird für die Mönche eine Nachtwache vorher empfohlen.⁸³⁸ In ähnlicher Weise legt die Regel des Izla-Klosters ein gemeinsames Gebet für die Zellenbewohner nur für den Sonntag und die Feiertage fest, wobei alle verpflichtet waren, daran teilzunehmen.⁸³⁹

Die Eucharistiefeier in Kappadokien und in der Lehre des Basilius des Großen. Basilius legte einen größeren Wert als andere Leiter oder Gründer der Klöster auf die Rolle der Göttlichen Liturgie im klösterlichen Leben. Ähnlich wie Väter im Westen und Johannes Chrysostomus in Konstantinopel setzte er sich für die tägliche Kommunion ein. Er selbst empfing die Kommunion aber nur vier Mal in der Woche, nämlich am Mittwoch, Freitag, Samstag und Sonntag, und an anderen Tagen nur

⁸³¹ Thdt., HPh. (Price, 99, Anmerkung 6); Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 242.

⁸³² Siehe z. B. Thdt., HPh. XIII.4 (Canivet / Leroy-Molinghen, I, 480-83); Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 242f.

⁸³³ Thdt., HPh. XXVI.7 (Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie. „Histoire Philotée“ XIV-XXX. Traité sur la charité (XXXI). Texte critique, traduction, notes, index par Pierre Canivet et Alice Leroy-Molinghen, Tome II (= Sources Chrétiennes 257), Paris 1979, 172).*

⁸³⁴ Thdt., HPh. XX.4 (Canivet / Leroy-Molinghen, II, 66 ff.).

⁸³⁵ Thdt., HPh. XII.5 (Canivet / Leroy-Molinghen, I, 468).

⁸³⁶ Thdt., HPh. XXX.1 (Canivet / Leroy-Molinghen, II, 240).

⁸³⁷ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 243.

⁸³⁸ Vööbus, *Syriac and Arabic Documents*, 91.12: *Regeln für die Persier*.

⁸³⁹ Ebd. 161.8, 168-9.4.

dann, wenn an diesem Tag das Gedenken eines Heiligen gefeiert wurde.⁸⁴⁰ Denn so oft wurde in Caesarea die Liturgie gefeiert.⁸⁴¹

Basilius erwähnt, dass die Praxis bestand, die konsekrierten Gaben mit nach Hause zu nehmen und dort entweder jeden Tag oder mehrere Male in der Woche zu kommunizieren. Diese Praxis aber ließ er nur dann gelten, wenn kein Priester da war, um den Mönchen die Kommunion zu spenden. Nach Basilius wurde es so in den Zeiten der Verfolgung gehandhabt und auch unter den Einsiedlern dort, wo es keinen Priester gab. So konnten sie die Kommunion in ihren Zellen empfangen. In Alexandrien und Ägypten durften alle, auch Laien, die konsekrierte Kommunion nach Hause mitnehmen und dann empfangen, wann sie wollten.⁸⁴² Diese Praxis wird auch von Gregor von Nazianz (* um 329; † 390) erwähnt. Shenute von Atripe (* um 348?; † 466) hingegen verbat es seinen Mönchen.⁸⁴³ Nach Moschus bestand eine ähnliche Praxis in Seleucia in der Nähe von Antiochien im 6. Jahrhundert. Die Menschen empfingen die Kommunion am Gründonnerstag und nahmen sie in einer Schachtel mit nach Hause für den privaten Bedarf.⁸⁴⁴ Es war aber nur ein örtlicher Brauch. Außerdem handelt es sich hier um die Feier der Sakramente am Gründonnerstag und nicht um eine tägliche Praxis. Zu bemerken ist, dass die genannten Praktiken eher zur Kategorie der privaten gehören und nicht zur gemeinsamen Eucharistiefeier und Kommunion.⁸⁴⁵

Die Eucharistiefeier im Westen. Tertullian und Kyprian erwähnen bereits im 3. Jahrhundert die Praxis im Westen, die Kommunion für den Eigenbedarf nach Hause mit zu nehmen. Auch im 4. und 5. Jahrhundert ist eine solche Praxis erwähnt, von Ambrosius von Mailand, Hieronymus, Augustinus und Zenon von Verona. Im Jahre 400 wurde sie aber vom Konzil von Toledo verboten. Die Gläubigen sollten die Sakramente in der Kirche, unmittelbar nach dem sie sie vom Priester erhielten, empfangen.⁸⁴⁶

Die tägliche Feier der Eucharistie war im Westen weiter als anderswo verbreitet. Sowohl Tertullian als auch Kyprian plädierten dafür im 3. Jahrhundert, und Ambrosius, Chromatius von Aquileia, Zenon von Verona, Hilarius von Poitiers, wie auch

⁸⁴⁰ Bas., ep. 93 (Saint Basile, Lettres, I (Epp. 1-100). Edition und französische Übersetzung von Y. Courtonne, Paris 1957, 203-205).

⁸⁴¹ Patrarch, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 243.

⁸⁴² Bas., ep. 93 (Courtonne, 204).

⁸⁴³ Patrarch, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 243.

⁸⁴⁴ Jo. Mosch., prat. 79 (PG 87.3, 2935-8).

⁸⁴⁵ Patrarch, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 243f.

⁸⁴⁶ Ebd. 244.

Augustinus im 4. und 5. Jahrhundert. Sie blieb jedoch der Ausdruck der besonderen Frömmigkeit. Die Kirchenväter beklagten oft, dass die Gläubigen nicht daran festhielten. Nach Ambrosius war die Gleichgültigkeit gegenüber der täglichen Feier der Eucharistie für den Osten charakteristisch.⁸⁴⁷

Augustinus wusste, dass auch andere Praktiken existierten und kritisierte sie nicht. Die einen feierten die Eucharistie nur am Sonntag, die anderen am Samstag und Sonntag. Er meinte, dass es richtig sei, sich an die Praxis der jeweiligen Ortskirche zu halten.⁸⁴⁸ Nach Socrates⁸⁴⁹ wurde die Eucharistie im Rom (und in Alexandrien) im Gegensatz zur übrigen christlichen Welt nur am Samstag gefeiert.

Am Ölberg in Jerusalem feierte Gerontius jeden Tag eine private hl. Messe für Melania (* um 383; † 439), die aus dem Westen kam. Nach Johannes Rufus hielt man es so auch in Rom,⁸⁵⁰ diese Behauptung befindet sich ebenfalls in der lateinischen Version von *Vita Melanii*.⁸⁵¹ Obwohl sie sich privat an diesen Brauch hielt, bestimmte Melania für ihre Nonnen am Ölberg zusätzlich zu den Feiertagen die zweimalige Eucharistiefeier pro Woche, nämlich am Freitag und Sonntag. Am Samstag gab es hier keine Liturgie.⁸⁵²

Die vorbenediktinische *Regula Magistri* aus dem frühen 6. Jahrhundert schrieb die hl. Messe nur am Sonntag vor, obwohl die Kommunion jeden Tag stattfand. Im frühen 5. Jahrhundert empfahl Cassianus seinen Mönchen in Provence nach Möglichkeit die tägliche Kommunion.⁸⁵³ In der *Regel* des hl. Benedikt wird die Eucharistie kaum erwähnt. Es ist klar, dass es die sonntägliche Eucharistiefeier in der Klosterkirche gab, aber es ist nicht ersichtlich, ob die Kommunion täglich empfangen wurde.⁸⁵⁴

⁸⁴⁷ Ebd.

⁸⁴⁸ Augustinus, ep. 54.2, 3, Antwort auf die Fragen von Januarius (PL 33, 200f.).

⁸⁴⁹ Socr., h. e. V.22 (PG 67, 636).

⁸⁵⁰ V. Petr. Ib. 31 [36] (Johannes Rufus (Beit Rufina), Vita Petri Iberi. Syrischer Text und deutsche Übersetzung von R. Raabe, Leipzig 1895).

⁸⁵¹ Vita Melaniae Junioris. Ed. D. Gorce (= Sources Chrétiennes 90), Paris 1962, 99, Anmerkung 13. [V. Mel. Jun.]

⁸⁵² V. Mel. Jun. 48 (Gorce, 218-219) und ebd. 98-101; Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 244.

⁸⁵³ Cassian., Coll. VII.30 (Pichery, 271).

⁸⁵⁴ Taft, Beyond East and West, 69; Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 244.

Die Eucharistiefeier in Palästina. Dafür, dass die Eucharistie in Palästina und auch im ganzen Osten am Samstag und Sonntag gefeiert wurde, gibt es Zeugnisse bei Socrates⁸⁵⁵ und Johannes Malalas.⁸⁵⁶

Egeria, die Jerusalem in 381 und 385 besuchte, spricht davon, dass hier vier Mal pro Woche die Eucharistie gefeiert wurde, am Mittwoch, Freitag, Samstag und Sonntag⁸⁵⁷, so wie es auch in Kappadokien Brauch war.⁸⁵⁸ Die Liturgie am Sonntag begann in den meisten Kirchen vor der vierten Stunde. In der Grabeskirche fing Liturgie wegen der langen Predigten erst nach der vierten oder fünften Stunde an.⁸⁵⁹

Hier, wie auch an anderen Orten, feierten die Mönche die Eucharistie seltener als andere Gläubige. Die Informationen über die Klöster in Palästina, die sich nicht in der Wüste von Judäa befanden, sind sehr knapp. Wir wissen, dass die Nonnen von Paula, die auch aus dem Westen kamen, Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts an der Sonntagsliturgie in der Geburtskirche, die in der Nähe ihres Klosters stand, teilnahmen.⁸⁶⁰ Während der Woche wurde im Kloster gebetet, aber es gab keine Eucharistiefeier.⁸⁶¹

Nilus erwähnt in seinen *Narrationes*⁸⁶² die Eremiten in Sinai, die um 400 in 20 Stadien (etwa 3,7 Kilometer) voneinander entfernten Zellen lebten und einander während der Woche besuchten, aber sich in der Kirche nur am Sonntag versammelten. Im 6. Jahrhundert riet Varsanuphius, die eucharistische Liturgie öfter zu feiern. Im nahe gelegenen Kloster von Abba Seridos in der Gaza-Region feierte man die Eucharistie auch am Mittwoch und Freitag.⁸⁶³

Die rebellierenden Mönche der Großen Laura von Sabas, die die Laura verließen und sich in der Schlucht niederließen, wo später die Neue Laura entstand, gingen im Jahr 507 jeden Sonntag nach Thekoa, um im Gebetshaus des Propheten Amos am

⁸⁵⁵ Socr., h. e. V.22 (PG 67, 636).

⁸⁵⁶ Malalas, Frag. Nr. 44 (de Boor, 171).

⁸⁵⁷ Egeria, Pereg. 24.1-25.6 (Maraval, 235-51).

⁸⁵⁸ Siehe Egeria, Pereg. 27.5-6 (Maraval, 238, Anm. 2); V. Mel. Jun. (Gorce, 114f.); Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 244.

⁸⁵⁹ Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 245.

⁸⁶⁰ Hier., ep. 108.20 (Saint Jérôme, Lettres, Tome V (Epistulae XCVI-CIX). Texte établi et traduit par Jérôme Labourt (= Collection des Universités de France), Paris 1955, 186).

⁸⁶¹ V. Mel. Jun. (Gorce, 98, Anmerkung 2); Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 245.

⁸⁶² Nil., narr. 3 (PG 79, 620).

⁸⁶³ Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 245; Bars., resp. 32 (Régnault / Lemaire, 34f.).

eucharistischen Ritus teilzunehmen.⁸⁶⁴ Für diese Mönche war die regelmäßige Feier der Eucharistie besonders wichtig, denn einer der Gründe des Aufstands gegen Sabas war, dass dieser weder sich selbst noch einen anderen seiner Mönche zum Priester weihen ließ. Vermutlich wurde in Thekoa, wie auch überall sonst in Palästina, in Ägypten und im Osten die Eucharistie ebenfalls am Samstag gefeiert. Die erwähnte Passage von Kyrillos von Scythopolis könnte darauf hindeuten, dass die Mönche nur am Sonntag die Liturgie feierten. Es könnte auch sein, dass sie mit Absicht nicht zwei Mal in der Woche zur Gemeinde-Kirche gingen, wo auch Frauen und Kinder anwesend waren, um nicht zu oft mit ihnen zusammen zu kommen. Auch der Einsiedler Zenon in der Nähe von Antiochien kam zur Kirche nur am Sonntag, obwohl in diesem Gebiet die Eucharistie auch am Samstag gefeiert wurde.⁸⁶⁵

4.4.1.2.2 Die Eucharistiefeier in den Klöstern der Wüste von Judäa

Ein Mönch, der die Priesterweihe besaß, durfte die Eucharistie in seiner Zelle feiern, „entweder allein oder mit den anderen, zur ihrer Ehre oder auf ihre Bitte hin“. Diese Feier konnte an jedem Tag der Woche stattfinden, sie war „ein Akt der Kommunion unter den Teilnehmern“, in dem jeder die Orthodoxie des anderen anerkannte.⁸⁶⁶ So feierte Johannes Hesychast (* 454; † 559) die Liturgie in seiner Zelle für den Neffen der Diakonisse Basilina.⁸⁶⁷ In den Quellen befinden sich verstreut verschiedene Erwähnungen der Altäre, Ikonen und anderen liturgischen Elementen in Verbindung mit der privaten Kapelle eines Mönchs in seiner Zelle.⁸⁶⁸

Bei den Ausgrabungen 1982/83 in der Großen Laura von Sabas – das heutige Kloster Mar Saba ist der Kern der ehemaligen Laura – wurden die Überreste von etwa 40 Wohnkomplexen entdeckt, verstreut in einem Bereich 2 Kilometer südlich und nördlich von Mar Saba. In vielen Fällen waren diese Komplexe sehr ausgebaut und daher augenscheinlich für mehrere Mönche, z. B. einem älteren Mönch mit seinem Schüler, bestimmt. Etliche aber stellten auch Einzelzellen für einen Mönch dar, errichtet auf einem schmalen Sims, parallel zur Felswand. Aber auch sie waren gut gebaut und mit eigener Wasserversorgung.⁸⁶⁹ In 15 der vermessenen Komplexe wurden die Überreste von Kapellen oder Gebetsnischen gefunden, sowohl in denen,

⁸⁶⁴ Cyr. S., v. Sab. 36 (Schwartz, 123).

⁸⁶⁵ Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 245.

⁸⁶⁶ Ebd. 245.

⁸⁶⁷ Cyr. S., v. Jo. Hes. 23 (Schwartz, 219).

⁸⁶⁸ Siehe Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 57-107.

⁸⁶⁹ Ebd. 82-84.

die für mehrere Mönche, als auch in jenen, die für einen einzelnen Mönch bestimmt waren. Das lässt darauf schließen, dass wahrscheinlich jeder Wohnkomplex einen solchen Ort der Anbetung hatte. Eine Privatkapelle diente dem Mönch zu Lebzeiten. Man errichtete sie nicht, um dem Mönch nach dessen Tod zu gedenken, denn man begrub Tote in der Laura nicht in ihrer Privatkapelle, sondern eher an einem gemeinsamen Begräbnisort, der sich im Zentrum der Laura befand.⁸⁷⁰

Die einfachste Privatkapelle war die kleine Gebetsnische, in einen Felsen gehauen oder gebaut, an der östlichen Zellenwand. So verhält es sich im Fall von *hesychasterion*, der Höhle der Abgeschiedenheit des hl. Sabas.⁸⁷¹ Die Nischen der Kapellen waren entweder ganz aus dem Felsen gehauen, oder teils ausgehauen, teils gebaut oder ganz gebaut.⁸⁷² In manchen Fällen nimmt ein vorstehender Felsenaltar die Stelle der Nische ein.⁸⁷³ Meistens stellt die Kapelle einen Raum oder Platz dar, der sich dem Wohnraum anschließt. Anderswo war die Kapelle als Obergeschoss über dem Wohnraum oder innerhalb der Höhle gebaut. In einem Fall gab es zwei Kapellen, eine über der anderen. In einem Komplex, nämlich dem „Turm des Johannes des Hesychasten“ ist die Kapelle einzigartig, sie ist ausragend im Plan und gut erhalten. Ihre Apsis beinhaltet drei Darstellungen von Heiligen. Im Komplex, genannt der „Turm des Arkadius des Sohnes von Xenophon“, hat das Adyton der Kapelle eine ungewöhnliche Form, sie besteht aus drei Nischen, die auf einer gemeinsamen Basis stehen.⁸⁷⁴

Normalerweise gibt es auch eine zusätzliche quadratische Nische neben der Gebetsnische. Sie befindet sich gewöhnlich südlich oder nördlich der Gebetsnische und diente vermutlich als Prothesis-Nische. Das würde bedeuten, dass nicht nur die Tagesgebete, sondern auch die Liturgie in diesen Komplexen gefeiert werden konnte. In diesem Fall müsste der Mönch, der in einem solchen Komplex wohnte, ein Priester gewesen sein.⁸⁷⁵

In Lauren war es Brauch, dass die Zellenbewohner, die während der Woche in ihren Zellen blieben, samstags und sonntags in die Kirche oder Kirchen im Zentrum der Laura zum gemeinsamen Gebet zusammenkamen. Jedoch gab es Mönche, die mit Erlaubnis oder auf eine spezielle Anordnung des Abtes hin eine längere Zeit in

⁸⁷⁰ Cyr. S., v. Sab. 43f. (Schwartz, 78); Patr. Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 90.

⁸⁷¹ Siehe Patr. Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 85 (Bild 27, 28), 86 (Bild 29), 90.

⁸⁷² Ebd. 90.

⁸⁷³ Siehe ebd. 101 (Bild 44).

⁸⁷⁴ Ebd. 90-95, 102.

⁸⁷⁵ Ebd. 95.

ihren Zellen verbleiben konnten. Zu solchen Mönchen gehörte z. B. Johannes Hesy-chast, der 55 Jahre lang abgeschieden in der Laura lebte.⁸⁷⁶ Von einer anderen Art war die Verordnung von Sabas an den Mönch Jakobus, dem er befahl, sich in seine Zelle zurückzuziehen und niemanden zu empfangen, außer den Gehilfen, die das Essen brachten. Selbst ein Kirchenbesuch war ihm verboten.⁸⁷⁷ Euthymius untersagte Gabriel, dem Bruder von Kosmas und Chrysipus (siehe oben Kap. 4.1.5), der von Geburt an ein Eunuch war, seine Zelle zu verlassen. Erst nach 25 Jahren durfte Gabriel zum ersten Mal die Klosterkirche betreten. Bis dahin musste er die Kommunion in seiner Zelle entgegennehmen.⁸⁷⁸

In den Kapellen konnte man eher als in den Wohnzellen künstlerischen Ausdrücken begegnen. Oft gab es dort farbige Mosaikböden, Fresken und Fenster mit bunten Glasscheiben und Stuckrahmen. Für die Böden reichte ein einfacher Verputz oder ein schlichtes weißes Mosaik, so wie im Wohnbereich. Die architektonischen Details in den Kapellen waren meistens aus Zement angefertigt, und nicht in Marmor, was vermutlich zu teuer oder zu prächtig war.⁸⁷⁹

In *Pratum* wird von einem Mönch aus der Laura von Abba Petrus in der Nähe des Flusses Jordan berichtet, der fünfzig Jahre in der Abgeschiedenheit lebte. Während dieser Zeit ernährte er sich von Kleie (*πίτυρα*), enthielt sich vom Wein und aß kein anderes Brot, als das konsekrierte Brot, das er dreimal in der Woche empfing.⁸⁸⁰ Es ist nicht klar, ob er selbst die Liturgie in seiner Zelle zelebrierte, da es nicht gesagt ist, ob er Priester war. Wahrscheinlich ist, dass er der erwähnten Praxis von Basilius folgte, bei dem man die Kommunion nach Hause nahm. Vermutlich wurde ihm das konsekrierte Brot zusammen mit dem Essen gebracht.⁸⁸¹

In den Cönobien feierte man bisweilen an den Wochentagen eine besondere Liturgie zu Ehren eines bedeutenden oder freigiebigen Gastes. Die Mönche von Choziba taten dies etwa für eine Matrone aus Byzantium, die kam, um geheilt zu werden. Auch in diesem Fall diente die Feier als Akt der Kommunion.⁸⁸²

Es stellt sich die Frage, wie oft die Eucharistie in den Klöstern der Wüste von Judäa regulär gefeiert wurde, und an der alle Mönche des Klosters teilnahmen,

⁸⁷⁶ Ebd. 95-98, 342.

⁸⁷⁷ Cyr. S., v. Sab. 41 (Schwartz, 139).

⁸⁷⁸ Cyr. S., v. Euthym. 28 (Schwartz, 45); siehe Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 98, Fußnote 15; vgl. Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 98, Fußnote 16.

⁸⁷⁹ Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 98.

⁸⁸⁰ Jo. Mosch., prat. 17 (PG 87.3, 2864-5).

⁸⁸¹ Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 245f.

⁸⁸² Miracula 1 (House, 362f.).

außerhalb der besonderen Gottesdienste oder der Feier in den Privatkanellen. Die Informationen darüber sind knapp und verstreut. Man muss die Praxis in den einzelnen Klöstern betrachten, und davon ausgehen, dass es nicht überall gleich war. Wenn die Mönche der Laura am Samstag in die Kirche zum gemeinsamen Gebet gingen, bedeutet es nicht automatisch, dass an diesem Tag auch die Eucharistie gefeiert wurde.⁸⁸³

Die Eucharistiefeier in den Klöstern von Euthymius und in der Laura von Pharan. In der Zeit, als Euthymius im Kloster von Theoktistus lebte, erhielt er das Essen und sprach mit den Menschen, die ihn sehen wollten, nur samstags und sonntags.⁸⁸⁴ Während der Woche lebte er als Einsiedler (Anachoret) in seiner Zelle. Am Samstag und am Sonntag ging er in die Kirche.⁸⁸⁵ Hier kam er mit den Cönobiten zusammen, die die täglichen Gebete während der Woche in der Kirche beteten, er aber in seiner Zelle. Im Kloster von Theoktistus wurde die Eucharistie nur am Sonntag gefeiert, wie es uns eine Episode aus der Zeit erzählt, als Euthymius von seinen Wanderungen in den Wüsten Marda und Ziph im Jahr 426 zurückkehrte, also bevor eine Mönchsgemeinschaft um ihn herum entstand. Er wollte zum Cönobium von Theoktistus nur am Sonntag kommen, um den eucharistischen Ritus (σύναξις) zusammen zu feiern.⁸⁸⁶ Wäre die Eucharistie auch am Samstag gefeiert worden, hätte sie Euthymius wohl kaum ausgelassen.⁸⁸⁷ In *Vita Euthymii* befindet sich eine ausführliche Beschreibung der Konsekration der heiligen Gaben in der Eucharistiefeier einer Laura, wozu Euthymius zelebrierte und von Domitian assistiert wurde.⁸⁸⁸ *Pratum* berichtet über die Kommunionausteilung durch einen Diakon in der Kirche der Laura von Gerasimus.⁸⁸⁹

Auch während seinen Wanderungen in der Wüste in der Großen Fastenzeit feierte Euthymius die Liturgie nur am Sonntag und verteilte die geweihten Gaben an die Mönche, die bei ihm waren. Zu ihnen gehörte auch Gerasimus.⁸⁹⁰ Die Feier der Eucharistie nur am Sonntag machte es für Euthymius möglich, während der anderen Tage, auch am Samstag, zu fasten. Der Brauch in der Großen Fastenzeit ist aber an

⁸⁸³ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 246.

⁸⁸⁴ Cyr. S., v. Euthym. 10, 18, 21 (Schwartz, 19, 28, 34).

⁸⁸⁵ Cyr. S., v. Sab. 7 (Schwartz, 91).

⁸⁸⁶ Cyr. S., v. Euthym. 14 (Schwartz, 24).

⁸⁸⁷ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 246.

⁸⁸⁸ Cyr. S., v. Euthym. 28 (Schwartz, 45).

⁸⁸⁹ Jo. Mosch., *prat.* 219 (PG 87.3, 3109-12).

⁸⁹⁰ Cyr. S., v. Euthym. 32 (Schwartz, 51); Cyr. S., v. Cyriac. 5 (Schwartz, 225).

sich kein ausreichender Beweis, dass auch in der übrigen Jahreszeit die Feier der Eucharistie nur an einem Tag in der Woche, nämlich am Sonntag, stattfand.⁸⁹¹

Im Kloster von Theoktistus wurde die Liturgie also nur am Sonntag gefeiert. Man kann annehmen, dass es auch in der Laura von Euthymius und Laura von Pharan so war. Das könnte die überwiegende Praxis unter den Mönchen von Palästina im 4. und 5. Jahrhundert gewesen sein. Sie stand im Einklang mit den Gepflogenheiten der syrischen Mönche, aber unterschied sich von denen der ägyptischen. Die Wanderungen von Euthymius in der Wüste während der Fastenzeit waren auch eher im Geist des syrischen als des ägyptischen Mönchtums.⁸⁹² Es scheint, dass die Mönche der Laura von Euthymius am Samstag von ihren Zellen in die Kirche gingen, so wie Euthymius dies getan hatte, als er im Cönobium von Theoktistus und später in seiner Laura lebte.⁸⁹³ Jedoch feierte man am Samstag keine Eucharistiefeier. Eine ganznächtliche Wache wurde in der Nacht zum Sonntag auch keine gehalten, weder in der Laura von Pharan noch in der Laura von Euthymius. Die Mönche kehrten am Samstagabend zu ihren Zellen zurück, und gingen dann wieder in die Kirche zum Vigil-Gebet, der zur Zeit des Hahnenschreis, vor der Morgendämmerung, am Sonntag begann.⁸⁹⁴

Die Eucharistiefeier im Cönobium von Choziba. Aus einer Episode aus der Frühzeit von Choziba, der Zeit der Einsiedler aus Syrien, ist ersichtlich, dass hier die Eucharistie nur am Sonntag gefeiert wurde. Die Gaben wurden nach dem morgendlichen Gebet – denn die Gebete Terz, Sext und Non wurden am Sonntag nicht gebetet – aus Jericho gebracht. Der Mönch Aias und sein Schüler Zenon feierten die Eucharistie und die Laien oder andere Mönche schlossen sich ihnen an.⁸⁹⁵

Mehr Informationen gibt es zur Sonntagsliturgie in Choziba zur Zeit von Georg, also an der Wende zum 7. Jahrhundert. Mehrmals heißt es in der *Vita Georgii*, dass die Zellenbewohner jeden Sonntag ins Cönobium kamen,⁸⁹⁶ aber es wird auch oft die Ankunft von den Zellenbewohnern bereits am Samstag erwähnt: „Denn am Samstag, spät am Tag, gingen die Zellenbewohner zum Cönobium hinauf, um an dem Göttlichen Offizium und an der Liturgie der makellosen Mysterien teilzunehmen,

⁸⁹¹ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 246.

⁸⁹² Ebd. 247, Fußnote 40.

⁸⁹³ Vgl. Cyr. S., v. Sab. 7 (Schwartz, 91).

⁸⁹⁴ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 247.

⁸⁹⁵ *Miracula* 5 (House, 366); siehe Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 247, Fußnote 50.

⁸⁹⁶ V. Geor. 16, 20, 33, 34 (House, 115, 119f., 131f., 133).

und dann mit den Vätern, die im Kloster lebten, zu essen.⁸⁹⁷ An einer anderen Stelle wird über die Dauer des Aufenthalts gesagt: „Wir, die Zellenbewohner [,] kamen zum Cönobium zu der sonntäglichen Vesper⁸⁹⁸ [...] am folgenden Tag, nachmittags [...] gingen wir weg, zu den Zellen“.⁸⁹⁹ Aus den Texten ist ersichtlich, dass die Zellenbewohner zum Abendgebet am Samstagabend kamen und erst am Sonntagnachmittag zurück in ihre Zellen kehrten.⁹⁰⁰ Georg blieb zusammen mit seinem Schüler Antonius die ganze Zeit in der Kirche. Er schlief auch nicht im Cönobium⁹⁰¹. Das bedeutet, dass er in der Nacht zum Sonntag wach blieb. Die Eucharistie am Sonntag wurde nach dem Morgengebet gefeiert.⁹⁰²

Es stellt sich die Frage, ob die Eucharistie auch spät am Samstag, in der Zeit nach dem Abendgebet und vor der Vigil gefeiert wurde, wie man aus der zitierten Passage 12 von *Vita Georgii* folgern könnte. In den Klöstern Unterägyptens feierte man die Liturgie am Samstag und Sonntag. Die Mönche kamen dazu zur dritten Stunde in die Kirche.⁹⁰³ Jedes Mal nach der Eucharistiefeier war eine Mahlzeit für die Mönche in der Kirche vorbereitet.⁹⁰⁴ In der Nacht zum Sonntag hielt man Wache.⁹⁰⁵ In den Klöstern von Pachomius feierte man die erste Eucharistiefeier am Samstagabend und in Thebaid fand vorher eine festliche Mahlzeit statt. Obwohl Johannes von Choziba, der Klostergründer, aus der erwähnten Region stammte, gibt es keine Beweise dafür, dass hier am Samstagabend die Eucharistie gefeiert wurde.⁹⁰⁶ In der erwähnten Erzählung von Johannes und Sophronius wird berichtet, dass die samstäglich Nachtwache mit der Vesper begann, dann folgte die Abendmahlzeit, und danach begann die Vigil.⁹⁰⁷ Man kann annehmen, dass es auch in Choziba so war.⁹⁰⁸

Zusammenfassend kann man also festhalten: Zur Zeit Georgs von Choziba kamen die Zellenbewohner jeden Samstag zum Abendgebet ins Cönobium. In der

⁸⁹⁷ V. Geor. 12 (House, 108).

⁸⁹⁸ Die Vesper am Samstag Abend.

⁸⁹⁹ V. Geor. 42 (House, 143f.).

⁹⁰⁰ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 247f.

⁹⁰¹ V. Geor. 20, 34 (House, 119f., 133).

⁹⁰² *Miracula* 5 (House, 366); vgl. Jo. Mosch., *prat.* 40 (PG 87.3, 2896); Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 248.

⁹⁰³ Cassian., *Inst. coen.* III.2 (Guy, 92f.).

⁹⁰⁴ Cassian., *Inst. coen.* V.26 (Guy, 234).

⁹⁰⁵ Cassian., *Inst. coen.* II.18 (Guy, 88).

⁹⁰⁶ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 247f.

⁹⁰⁷ A. Longo, *Il testo integrale della Narrazione degli abati Giovanni et Sofronio, attraverso le Hermêneiai di Nicone*, 251f.

⁹⁰⁸ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 248.

Nacht zum Sonntag hielt man Wache, das taten wenigstens die Zellenbewohner und die strengeren Cönobiten. Am nächsten Tag wurde Eucharistie gefeiert, dem eine festliche Mahlzeit folgte. Am Nachmittag unterhielt man sich miteinander. Georg befragte die neuen Kandidaten⁹⁰⁹ oder erteilte Ratschläge und Belehrungen an die Mönche, die die Verwaltung des Klosters oder Arbeit betrafen.⁹¹⁰

Also wurde in Cönobium von Choziba die Eucharistie nur am Sonntag gefeiert. Diese Praxis existierte in diesem Kloster bereits zur Zeit der syrischen Mönche, nämlich in der Mitte des 5. Jahrhunderts, sie wurde auch in den späteren Jahrhunderten aufrechterhalten. Genau so war es in der Laura von Euthymius, dem Cönobium von Theoktistus und der Laura von Pharan. Im Unterschied zu Choziba wurden in diesen Klöstern aber keine ganznächtlichen Wachen in der Nacht von Samstag auf Sonntag gehalten.⁹¹¹

Die Eucharistiefeyer in der Laura und Cönobium von Gerasimus. Die Verordnungen von Gerasimus an seine Mönche legten fest:

„Am Samstag und Sonntag kamen sie [alle Einsiedler] in die Kirche, und nachdem sie an den Göttlichen Mysterien teilgenommen haben, aßen sie das gekochte Essen mit, begleitet von etwas Wein, in Cönobium. Alle [d.h. Einsiedler und Cönobiten] verrichteten die Psalmodie, indem sie zusammen am Samstag und Sonntag sangen.“⁹¹²

Das deutet an, dass zwei eucharistische Liturgien stattfanden, nämlich am Samstag und am Sonntag, wie es auch in Ägypten üblich war, worüber Cassianus spricht. Aber es wird nichts über eine Nachtwache zwischen Samstag und Sonntag gesagt. Anscheinend kehrten die Mönche nach jeder Feier in ihre Zellen zurück. Zur Zeit der Quadragesima nahm Gerasimus an der Kommunion nur sonntags teil⁹¹³, ähnlich wie Euthymius. Sie zelebrierten nicht am Samstag, um durch die Aufnahme von konsekriertem Wein und Brot das Fasten an diesem Tag nicht zu brechen.⁹¹⁴

⁹⁰⁹ V. Geor. 12; 16; 33; 34 (House, 198, 115, 131-133).

⁹¹⁰ V. Geor. 20 (House, 119f.); Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 248 und Fußnote 53

⁹¹¹ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 248.

⁹¹² V. Ger. 2 (Koikylides, 2f.); vgl. ebd. 3 (Koikylides, 3f.); siehe Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 249, Fußnote 54.

⁹¹³ V. Ger. 4 (Koikylides, 5); Cyr. S., v. Cyriac. 5 (Schwartz, 225).

⁹¹⁴ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 249.

Von der Laura von Kalamon ist bekannt, dass hier die Liturgie regelmäßig gefeiert wurde, an der alle Laura-Bewohner teilnahmen. Es wird aber nichts darüber berichtet, wie oft oder an welchem Tag die Feier stattfand.⁹¹⁵

Die Eucharistiefeier in der Großen Laura von Sabas. Es ist ein Wechsel in Sabas' Einstellung zur Eucharistiefeier in der Laura zu bemerken. Als die Laura 483 gegründet wurde, feierte ein reisender Priester die Liturgie im kleinen Oratorium, das im Osten von Kedron errichtet war.⁹¹⁶ Sabas wollte selbst keine Priesterweihe empfangen, und er erlaubte das auch seinen Mönchen nicht, da er einen solchen Wunsch als das erste Zeichen des Strebens nach Macht und als Ursprung alles Bösen sah. Es scheint darum, dass die Feier der Eucharistie hier zu dieser Zeit meistens nur am Rande stattfand, nämlich wenn gerade ein reisender Priester in der Gegend war.⁹¹⁷

Seit der Zeit, als die Höhlenkirche (Theoktistos-Kirche) errichtet wurde, nämlich in den ersten Jahren der Laura, aber vor 486 – dem Todesjahr des Martyrius⁹¹⁸ – ordnete Sabas an, dass die Gebete am Samstag und Sonntag hier verrichtet werden, und nicht im Oratorium, wie es vorher der Fall war.⁹¹⁹ Daraus geht hervor, dass die gemeinsamen Gebete am Samstag und Sonntag gehalten wurden.

Während der Zeit von der Gründung der Laura im Jahre 483 bis 490, während der die Eucharistie möglicherweise nicht regelmäßig gefeiert wurde, war auch eine andere Regel in Kraft, nämlich die, dass die Zellenbewohner nur fünf Tagen in der Woche abgeschieden sein durften. Am Samstag und Sonntag sollten sie in die Kirche kommen, auch wenn keine Eucharistie gefeiert wurde.⁹²⁰

Wegen der Weigerung von Sabas, die Weihen zu empfangen oder einen seiner Mönche zum Priester weihen zu lassen, rebellierten seine Mönche gegen ihn und klagten deswegen vor dem Patriarchen Sallustius im Jahr 490.⁹²¹ Nachdem sich Sallustius eingemischt hatte, erhielt Sabas die Priesterweihe, um den Bedürfnissen seiner Brüder gerecht zu werden. Jetzt, nämlich am 12. Dezember 490, wurde auch die Theoktistos-Kirche, etwa fünf Jahre nach ihrer Errichtung, inauguriert und geweiht, indem man unter ihren Altar die Reliquien der Märtyrer legte, was eigentlich Voraussetzung dafür war, die Eucharistie feiern zu können.⁹²² Allerdings konnte ein Priester

⁹¹⁵ V. Geor. 9 (House, 105); Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 249.

⁹¹⁶ Cyr. S., v. Sab. 16 (Schwartz, 100).

⁹¹⁷ Siehe Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 249, Fußnoten 55 und 56.

⁹¹⁸ Siehe Cyr. S., v. Sab. 18 (Schwartz, 103).

⁹¹⁹ Cyr. S., v. Sab. 18 (Schwartz, 102).

⁹²⁰ Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 250 und Fußnote 57.

⁹²¹ Ebd. 249-50.

⁹²² Cyr. S., v. Sab. 19 (Schwartz, 104).

die Liturgie auf einem Altar, unter dem sich keine Reliquien befanden, auch dann zelebrieren, wenn er darüber ein geweihtes Tuch (*ἀντιμίσιον, εἰλητός*) legte.⁹²³

In dieser zweiten Phase, die bis zur Weihe der größeren Theotokos-Kirche dauerte, wurde vermutlich am Samstag und Sonntag in der Höhlenkirche auch die Eucharistie gefeiert. Nur für die dritte Phase ist das mit Sicherheit bekannt. Aber da dieses Thema der Hauptpunkt der Unzufriedenheit der Mönche mit Sabas war, wurde es vermutlich nach der Intervention von Sallustius positiv entschieden.⁹²⁴ Als kurz nach der Weihe der Höhlenkirche einige armenische Mönche, nämlich Jeremias mit seinen zwei Schülern Petrus und Paulus, in die Laura kamen, erlaubte Sabas ihnen, am Samstag und Sonntag das Offizium der Psalmodie in armenisch im kleinen Oratorium zu verrichten.⁹²⁵

Die dritte Phase begann mit der Weihe der Großen Kirche, der Theotokos-Kirche, im Jahr 501. In dieser Phase wurde die neue Gebetsordnung von Sabas in der Laura eingeführt, in deren Mitte jetzt zwei Kirchen standen. Er ließ die Armenier vom kleinen Oratorium zur Theoktistos-Kirche umziehen. Dort durften sie Gottesdienste in Armenisch halten, nämlich die Psalmen rezitieren, die Hl. Schrift lesen und andere Gebete der Synaxis verrichten.⁹²⁶ Während der Darbringung der heiligen Gaben aber mussten sie sich den Griechisch sprechenden Mönchen anschließen.

Als Sabas erfahren hatte, dass sie die Hymne *Trisagion*, die vor der Darbringung der Gaben gesungen wird – diesen Teil erlaubte Sabas ihnen in ihrer Sprache zu beten – mit der Formel „der Du für uns gekreuzigt wurdest“ beten, verfügte er, dass sie sie in der griechischen Sprache in der ursprünglichen Version der orthodoxen Kirche beten sollen, ohne diese Hinzufügung, die der Patriarch von Antiochien, Petrus der Pralle (der zwischen 469 und 488 dreimal Patriarch war), eingeführt hatte.⁹²⁷

Auch schrieb Sabas vor,

„dass am Samstag das Offizium (*σύναξις*) in der von Gott erbauten Kirche (*Theoktistos*)⁹²⁸ gehalten werden soll, während am Sonntag es in der Kirche der Mutter Gottes (*Theotokos*) stattfinden soll, und eine ganznächtliche

⁹²³ Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 250, Fußnote 58.

⁹²⁴ Ebd. 250.

⁹²⁵ Cyr. S., v. Sab. 20 (Schwartz, 105.10f.).

⁹²⁶ Cyr. S., v. Sab. 32 (Schwartz, 21-23, 117f.).

⁹²⁷ Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 250 und Fußnote 60.

⁹²⁸ θεόκτιστος (griech.) – „von Gott erbaut, gemacht“.

Vigil (*agrypnia*) ununterbrochen von Abend bis zum Morgen in den beiden Kirchen an den Sonntagen und Herrenfesten gehalten werden soll⁹²⁹.

Das Wort *σύναξις* ist hier im Sinne des Zusammenkommens zum gemeinsamen Gebet gemeint, nicht im Sinne von Eucharistie.⁹³⁰ Es stellt sich die Frage, wie man diesen Satz verstehen soll. Es scheint, dass der erste Teil des Satzes, mit der Erwähnung der zwei Kirchen, sich an die Armenier wendet, während der zweite, der die Vigil betrifft, an alle Mönche der Gemeinschaft gerichtet ist. Am Samstag versammelten sich demnach die Armenier in der Höhlenkirche (Theoktistos), um zu beten, aber für die Konsekration der heiligen Gaben gingen sie durch den Innenhof zur großen Kirche (Theokos) und schlossen sich den griechisch-sprechenden Mönchen an, so wie es mit den Armeniern und Bessoi (Besser) im Kloster von Theodosius der Fall war, worüber wir noch sprechen werden. Am Sonntag versammelten sich die Armenier zusammen mit den Griechen für die ganze Eucharistiefeier in der Großen Kirche. Es wird hier von zwei Eucharistiefeiern gesprochen, eine am Samstag und eine am Sonntag. Die ganznächtlichen Wachen in der Nacht zum Sonntag wurden dann jeweils in der eigenen Kirche gehalten, auch das Abendgebet und das Morgengebet vor der Liturgie. Am Sonntagnachmittag gingen dann die Zellenbewohner zurück zu Ihren Zellen.⁹³¹

Man kann mit Blick auf die Häufigkeit der Eucharistiefeiern von Sabas sagen, dass die Regeln von Gerasimus übernommen wurden, welche dieser viele Jahre zuvor für seine Mönche erstellt hatte, und deren Wurzeln im ägyptischen Mönchtum liegen. Das bezieht sich auf die zwei Eucharistiefeiern in der Woche, nämlich am Samstag und Sonntag. Sabas aber hat eine ganznächtliche Wache von Samstag zum Sonntag hinzugefügt, an der alle Mönche teilnehmen sollten.⁹³²

Die Eucharistiefeier im Kloster von Theodosius. Auch das Kloster von Theodosius beherbergte verschiedene Nationalitäten. In seinem Cönobium gab es separate Kirchen für Griechisch, Armenisch und Bessisch sprechende Mönche. Letztere waren vermutlich eher Georgier als Mitglieder eines thrakischen Stammes (Besser)⁹³³. Während des Tages wurde der tägliche Gottesdienst, nämlich das Psalmieren, die Gebete und das Lesen der Hl. Schrift, in der jeweils eigenen Sprache gehalten. Wäh-

⁹²⁹ Cyr. S., v. Sab. 32 (Schwartz, 118.17).

⁹³⁰ Siehe Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 251, Fußnote 61.

⁹³¹ Ebd. 251.

⁹³² Ebd.

⁹³³ Ebd.

rend der Eucharistiefeyer aber schlossen sich alle den Griechen in der großen Kirche an, wo der gemeinsame Ritus in der griechischen Sprache ausgeführt wurde.⁹³⁴ Es ist nicht bekannt, ob hier die Liturgie auch am Samstag stattgefunden hat und auch nicht, ob hier die ganznächtliche Wache in der Nacht zum Sonntag gehalten wurde.⁹³⁵

Zusammenfassend kann man also festhalten: Gerasimus führte bezüglich der Liturgie eine neue Praxis ein, die anders war als die übliche Praxis in den früheren Lauren, also etwa in der von Pharan, der von Chariton und der Laura von Euthymius. Von ihm wurden zwei wöchentliche Eucharistiefeyern, am Samstag und Sonntag, eingeführt. Das wurde von Sabas übernommen. Er fügte die ganznächtliche Vigil in der Kirche in der Nacht zum Sonntag hinzu.

In der Laura von Euthymius gab es nur die Eucharistiefeyer am Sonntag: Eine ganznächtliche Wache in der Kirche von Samstag zum Sonntag fehlte. Dieser Brauch der Lauren des Typs Pharan entsprach der frühen Praxis der Mönche in Palästina. Die Liturgie nur am Sonntag war jedoch nicht im Einklang mit dem nicht-monastischen Brauch, dem die Gemeinde in Palästina nachging, wonach, soweit bekannt ist, die Eucharistiefeyer am Samstag und Sonntag stattfand. Vermutlich hielten die frühen Mönche an dem Prinzip fest, wonach die Feier von zwei Liturgien in der Woche für Mönche unpassend sei.⁹³⁶

Im Kloster von Choziba feierte man in späterer Zeit die Eucharistie nur am Sonntag. Allerdings wurde in der Nacht davor von den Zellenbewohnern und vermutlich auch von den Cönobiten Nachtwache gehalten.⁹³⁷

Betrachtet man alle Klöster, so ergibt sich bezüglich der Eucharistie kein einheitliches Bild. Man kann nicht von einer gemeinsamen Praxis sprechen, die alle Lauriten oder alle Cönobiten gleichermaßen befolgten. Zwischen einzelnen Klöstern gibt es beträchtliche Unterschiede. Zudem veränderten sich die Gebräuche mit der Zeit. Zwei Eucharistiefeyern in der Woche waren Praxis, an der Gerasimus und später Sabas festhielten, und diese Praxis wurzelte in den ägyptischen monastischen Bräuchen. Bei den frühen palästinischen Klöstern verhielt es sich anders, wie an der Laura von Pharan sichtbar wird. Hier wurde nur am Sonntag die Liturgie in der Kirche gefeiert, ohne ganznächtliche Wache vorher.⁹³⁸

⁹³⁴ Thdr. Pet., v. Thds. 18 (Usener, 45f.); siehe Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 251, Fußnote 62.

⁹³⁵ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 251.

⁹³⁶ Ebd. 252f.

⁹³⁷ Ebd. 253.

⁹³⁸ Ebd.

4.4.2 Die gemeinsamen Mahlzeiten am Wochenende

Die gemeinsamen Mahlzeiten wurden in der Laura von Gerasimus am Samstag und am Sonntag gehalten. Daran nahmen sowohl Lauriten als auch Cönobiten teil. Die Mahlzeiten wurden im Refektorium des Cönobiums serviert. Die Bevölkerung aus Jericho, die die Mönche in ihrer Weltabkehr verehrte, brachte an diesen Tagen das Essen für sie.⁹³⁹

Auch in der Großen Laura fanden die gemeinsamen Mahlzeiten für alle versammelten Mönche am Samstag und Sonntag statt. Als das Signal durch das Schlagen auf Holz gegeben wurde, versammelten sich die Brüder im Zentrum der Laura. Es wird nicht berichtet, um welche Zeit dies geschah. Die Vorbereitungen zur Mahlzeit leitete der Ökonom, er kaufte die Vorräte und trug die Verantwortung dafür, dass alles Notwendige in den Vorrats- und Lagerräumen vorhanden war. Die Nahrungslieferungen sollten normalerweise in der Laura nicht später als am Freitag eintreffen. In Zeiten der Hungersnot während der langen Dürrezeit von 516 bis 521 kam einmal am Freitag eine Karawane von 30 Packtieren hier an, die die Essensvorräte transportierte, nämlich Wein, Brot, Weizen, Öl, Honig und Käse. Das war die Gabe der „Söhne von Sheshan“, der Wirtshäuserbetreiber von Jerusalem.⁹⁴⁰ Wahrscheinlich wurden die Mahlzeiten in einer dafür passenden Halle, die entsprechend vorbereitet war, eingenommen, nicht aber in der Kirche oder im Hof. Die Quellen erwähnen leider keinen solchen Raum in der Laura.⁹⁴¹

In Choziba kamen die Zellenbewohner spät am Samstag vor der Vesper zum Cönobium.⁹⁴² Sie brachten die während der wöchentlichen Handarbeit in ihren Zellen angefertigten Erzeugnisse mit, nämlich Körbe, Seile und Matten, was auch die Mönche der Laura von Gerasimus und der Großen Laura gewöhnlich taten. Vermutlich kamen sie früh genug, um ihre Waren weiterzugeben und sich zum Abendgebet vorzubereiten. Wie bereits erwähnt, wurde wahrscheinlich nach der Vesper das gemeinsame Mahl für die Lauriten und Cönobiten serviert. Danach fing die ganznächtliche Vigil an. An den Wochentagen wurde die tägliche Mahlzeit zur neunten Stunde serviert,⁹⁴³ und die Vesper begann mit der Anzündung der Kerzen zur zehnten Stunde. Die sonntägliche Mahlzeit fand nach der Eucharistie statt. Alle nahmen dar-

⁹³⁹ V. Ger. 2; 4 (Koikylides, 2-3, 5); Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 252.

⁹⁴⁰ Cyr. S., v. Sab. 58 (Schwartz, 159).

⁹⁴¹ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 252.

⁹⁴² V. Geor. 12, 42 (House, 107-109, 143f.).

⁹⁴³ Jo. Mosch., prat. 153 (PG 87.3, 3021).

an teil. Leider gibt es keine Information hinsichtlich der Mahlzeiten am Wochenende in den anderen Klöstern.⁹⁴⁴

4.4.3 Die Pflichten der Mönche

Das Kloster sollte eine organisatorische Struktur für jene liefern, die zurückgezogen von der Welt leben wollten. Die Grundlage dieser Struktur bildete die Hierarchie und der Gehorsam den Regeln gegenüber. Das höchste Amt im Kloster hatte der Hegumenos oder der Abt, der *Abbas*⁹⁴⁵ genannt wurde. Der Hegumenos verblieb das ganze Leben in seinem Amt und galt als der direkte Nachfolger des Klostergründers, als der, der dessen Macht und Autorität geerbt hat. Neben dem Abt gab es oft eine Gruppe älterer Mönche, die „Klosterältesten“, die stimmberechtigt waren, etwa wenn es um die Nachfolge eines verstorbenen Abtes ging.⁹⁴⁶

Der Disziplin und dem Gehorsam gegenüber den Befehlen des Abts wurde der Vorrang vor allem anderen eingeräumt. Die Mönche mussten z. B. jedes Mal, wenn sie das Kloster verließen, den Segen des Abtes holen. In vielen Geschichten, die Kyrillos erzählt, handelt es sich um Brüder, die den Befehlen des Hegumenos nicht gehorcht haben und dafür von Gott bestraft wurden.⁹⁴⁷ So erwähnt Kyrillos den Mönch Auxentius aus Kleinasien, der nicht als Fuhrmann für die Laura von Euthymius arbeiten wollte. Daraufhin befielen ihn Krämpfe. Nachdem er von Euthymius geheilt worden war, akzeptierte er den ungeliebten Posten.⁹⁴⁸ Eine ähnliche Geschichte wird über zwei Mönche aus derselben Laura, Maron und Klematius, erzählt, die das Kloster nachts verlassen wollten, ohne Euthymius vorher um Erlaubnis zu bitten. Auch in diesem Fall suchten einen von beiden Krämpfe heim. Euthymius heilte ihn erst auf Bitten der Väter.⁹⁴⁹ Der Mönch Jakob erkrankte, nachdem er sich Sabas' ausdrücklicher Anordnung, keine neue Laura auf dem Grund der Großen Laura zu errichten, widersetzt hatte. Er gesundete erst wieder, als er Sabas um Verzeihung gebeten hatte.⁹⁵⁰

⁹⁴⁴ Patrarch, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 252.

⁹⁴⁵ „Abbas“ bedeutete in Aramäisch, der Sprache, die damals von den Einwohnern von Palästina und Syrien gesprochen wurde, „Vater“.

⁹⁴⁶ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 72.

⁹⁴⁷ Ebd. 72f.

⁹⁴⁸ Cyr. S., v. Euthym. 18 (Schwartz, 28f.).

⁹⁴⁹ Cyr. S., v. Euthym. 19 (Schwartz, 31f.).

⁹⁵⁰ Cyr. S., v. Sab. 39 (Schwartz, 129f.).

Zu den Aufgaben des Abts gehörte die Aufnahme neuer Mönche im Kloster. In der erwähnten Geschichte über die Aufnahme von Georg in die Gemeinschaft von Choziba wird berichtet, dass Georg erst dann aufgenommen wurde, als der Abt von seinem Eifer und der Bereitschaft, ein asketisches Leben zu führen, überzeugt war. Der Abt stand auch der Zulassungszereemonie vor.⁹⁵¹ Er entschied, wo ein Mönch leben sollte. So wurde dem Theognius seine Zelle in Kalamon vom Leiter der Laura zugeteilt⁹⁵². Sabas bestimmte die Wohnplätze für die neuen Mönche in seinem Kloster im Kidron-Tal.⁹⁵³

Den nachfolgenden Abt bestimmte gewöhnlich sein Vorgänger.⁹⁵⁴ So wird berichtet, dass Chariton vor seinem Weggang aus der Laura von Pharan einen vorbildlichen Mönch zum Abt erkor.⁹⁵⁵ Manchmal jedoch wählten auch die Ältesten des Klosters den Abt, wie Kyrillos berichtet.⁹⁵⁶ Moschus erzählt von einem alten Mönch in der Laura der Türme, den die Ältesten baten, Abt zu werden.⁹⁵⁷ In der Laura von Kalamon kam es nach dem Tod des Abtes zum Streit, weil dieser keinen Nachfolger bestimmt hatte.⁹⁵⁸

Meistens befanden sich die Wohnräume des Abts, die normalerweise das *hegoumeneion* genannt wurden, im Zentrum des Klosters, also in der Nähe der Kirche.⁹⁵⁹ Sabas lebte in einem oberhalb der Kirche errichteten Turm,⁹⁶⁰ Theodosius in einer Zelle, von wo aus er auf die Kirche blicken und die Gottesdienste beaufsichtigen konnte.⁹⁶¹

Über den Status des Abts geben die Inschriften, die an den monastischen Orten gefunden wurden, Auskunft. Mehrere Widmungs-Inschriften nennen den Abt, der zur Zeit des Baus im Amt war, beim Namen, womit sie anzeigen, dass er die Autorität besaß, über ein Projekt zu entscheiden und es zu verwirklichen. Eine Widmungs-Inschrift im Kloster von Martyrius, die sich im Mosaikboden des Refektoriums befindet, sagt zum Beispiel, dass der Bau in den Tagen des „Priesters

⁹⁵¹ V. Geor. 4 (House, 99.1-3).

⁹⁵² Paul. El., v. Thgn. 7 (Paulus Elusinus, Vita sancti Theognii. Ed. J. van de Gheyn, in: *Analecta Bollandiana* 10 (1891), 86.3-4).

⁹⁵³ Cyr. S., v. Sab. 16 (Schwartz, 99.27-100.2).

⁹⁵⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 73.

⁹⁵⁵ V. Char. 18 (Garitte, 30.4).

⁹⁵⁶ Cyr. S., v. Euthym. 39 (Schwartz, 58.24f.).

⁹⁵⁷ Jo. Mosch., prat. 7 (PG 87.3, 2857B-C).

⁹⁵⁸ V. Geor. 11 (House, 106.18).

⁹⁵⁹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 73.

⁹⁶⁰ Cyr. S., v. Sab. 18 (Schwartz, 102.25f.).

⁹⁶¹ Thdr. Pet., v. Thds. (Usener, 18, 48.13f.).

und Archimandriten⁹⁶² Genesisius beendet wurde. Eine Mosaikinschrift am östlichen Eingang des Klosters von Theognius erwähnt Abt Eglon, der anscheinend für den Bau dieses Flügels des Klosters verantwortlich war.⁹⁶³

In den Cönobien stand dem Abt normalerweise ein Stellvertreter (*deuterarios*) zur Seite. Aufgabe des Stellvertreters war es, dem Abt in allen Finanz- und Verwaltungsangelegenheiten zu helfen. Seine Amtszeit war nicht fest bestimmt. Wenn er sich als fähig und würdig erwies, konnte er Nachfolger des Abts werden.⁹⁶⁴ Sophronius war von 515 bis 529 Stellvertreter im Kloster von Theodosius, bevor er die Nachfolge von Abt Theodosius antrat.⁹⁶⁵

In den Lauren wurde dem Abt in Verwaltungs- und finanziellen Angelegenheiten von einem Verwalter (Ökonom) geholfen. Da es ihm seine reichhaltigen Aufgaben nicht ermöglichten, das beschauliche Leben eines Zellenbewohners zu führen, war seine Amtszeit des Verwalters auf drei Jahre beschränkt. Verwalter und Stellvertreter wurden vom Abt ernannt, wie es auch in den Klöstern von Ägypten üblich war. Außer dem Amt des Abtes waren diese zwei die ranghöchsten Posten, die ein Mönch im Kloster innehaben konnte.⁹⁶⁶ Kyriak in der Alten Laura wurde im Laufe der Jahre mit vier verschiedenen Aufgaben betraut, dem Backen des Brots, der Pflege der Kranken, der Fürsorge um die Gäste und schließlich der Leitung des Klosters.⁹⁶⁷ Johannes Hesychast schlug eine ähnliche Laufbahn in der Großen Laura ein. Am Anfang musste er körperlich schwere Arbeiten verrichten, also das Wasser heranschleppen, die Arbeiter, die an der Herberge bauten, bekochen, und auch mit eigenen Händen bei der Bautätigkeit mithelfen. In seinem zweiten Jahr in der Laura wurde ihm die Verantwortung über das Gästehaus übertragen. Am Ende dieses Jahres erlaubte ihm Sabas, drei Jahre in der Abgeschiedenheit einer Zelle zu leben. Dann ernannte er ihn zum Verwalter. Als Johannes seine Amtszeit beendet hatte, beschloss Sabas, ihn für die Priesterweihe zu empfehlen.⁹⁶⁸

⁹⁶² Archimandrit (aus dem griechischen *arché* (ἀρχή) – Anfang, Ursprung und *mándra* (μάνδρα) – Stall, Unterkunft, Kloster) bezeichnet in den Ostkirchen den Vorsteher eines Klosters, der hierarchisch eine Stufe höher als der Hegumenos steht; Archimandrit ist in etwa mit dem Abt eines römisch-katholischen Klosters vergleichbar.

⁹⁶³ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 73.

⁹⁶⁴ Ebd. 73.

⁹⁶⁵ Cyr. S., v. Thds. (Schwartz, 240.13f.).

⁹⁶⁶ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 73f.

⁹⁶⁷ Cyr. S., v. Cyriac. 7-8 (Schwartz, 226. 22-227.4).

⁹⁶⁸ Cyr. S., v. Jo. Hes. 7-8, (Schwartz, 206.15 – 207. 7.)

Normalerweise hatte jedes Kloster seinen eigenen Stellvertreter oder Verwalter. Es gab zwei Ausnahmefälle. Einige Zeit waren das Kloster von Euthymius und das von Theoktistus gemeinsam verwaltet, dasselbe gilt für zwei Klöster von Elias in der Nähe von Jericho. Diese Anordnung war in beiden Fällen temporär und dauerte nur eine kurze Zeit. Die Klöster von Euthymius und Theoktistus brachen ihre Verbindungen nach einem Konflikt ab.⁹⁶⁹ Eines der Klöster von Elias wurde anschließend von einer Gruppe der Eunuchen aus Konstantinopel gekauft.⁹⁷⁰

Der Verwalter war u.a. für den Einkauf von Lebensmitteln, aber auch für die Lasttiere verantwortlich.⁹⁷¹ Zu seinen Aufgaben gehörten die Arbeitszuteilungen und -pläne. Kyrillos berichtet über einen Mönch aus der Laura von Euthymius, der vom Verwalter gebeten wurde, die Aufgabe des Fuhrmanns zu übernehmen.⁹⁷² Der Verwalter musste die Mönche auch mit den Rohstoffen für ihre Handarbeit, mit der sie sich ihren Lebensunterhalt verdienten, versorgen, also mit Palmwedeln und Ruten für das Korb- und Seilflechten. Zudem hatte er die fertigen Erzeugnisse zu verkaufen.⁹⁷³ Wenn ein Mönch starb, musste der Verwalter den Besitz des Toten zum Dienstgebäude (*oikonomeion*) bringen.⁹⁷⁴

Das Dienstgebäude schloss anscheinend die Lagerräume und Speisekammern des Klosters mit ein. Kyrillos erwähnt, dass die Lebensmittelvorräte zur Großen Laura aus Jerusalem gebracht und im *oikonomeion* gelagert wurden.⁹⁷⁵ Wahrscheinlich befand sich die Zelle des Verwalters nahe dem Dienstgebäude. Übernahm ein anderer den Posten, musste der Vorgänger ausziehen. In gewisser Weise mussten die Mönche im Bezug auf die Wohnräume des Klosters also Mobilität an den Tag legen.

Sakrale Aufgaben erfüllten normalerweise Mönche, die bereits vor ihrem Klostereintritt geweiht worden waren. Nur als würdig angesehene Mönche wurden für die Weihe vorgeschlagen und in ein kirchliches Amt eingesetzt. Das hing auch vom Bedarf und den Grundsätzen des Klosters ab. Ein großes Kloster, mit mehr als einer Kirche, erforderte eine größere Anzahl von Priestern, als eine kleine Gemeinschaft.⁹⁷⁶

⁹⁶⁹ Cyr. S., v. Cyriac. 6 (Schwartz, 226.3-22).

⁹⁷⁰ Cyr. S., v. Sab. 69 (Schwartz, 171.23-25).

⁹⁷¹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 74.

⁹⁷² Cyr. S., v. Euthym. 18 (Schwartz, 28.16).

⁹⁷³ Cyr. S., v. Sab. 44 (Schwartz, 135.4).

⁹⁷⁴ Jo. Mosch., *prat.* 5 (PG 87.3, 2857A).

⁹⁷⁵ Cyr. S., v. Sab. 58, (Schwartz, 160. 6).

⁹⁷⁶ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 74f.

Einige Klöster bemühten sich auch um die Weihe derer, die würdig erschienen, selbst wenn es in der Gemeinschaft nicht an den Priestern mangelte. So dienten die Mönche der Laura von Euthymius und des Cönobiums von Theodosius als Diakone, Priester und sogar Bischöfe überall in Palästina und im Ausland. Kosmas etwa, ein Mönch aus Kappadokien und einer von Euthymius' ersten Jüngern in der Laura bei Mishor Adummim, diente zuerst als Diakon in der Grabeskirche in Jerusalem. Dann wurde er zum Wächter des Kreuzes und schließlich zum Metropolit von Scythopolis ernannt.⁹⁷⁷ Sabas dagegen war zuerst gegen eine Priesterweihe von Mönchen, er weigerte sich sogar, seiner Gemeinschaft einen ansässigen Priester zur Verfügung zu stellen, um ein mögliches Streben nach Macht unter den Mönchen zu verhindern. Deshalb konnte die Gemeinschaft nur dann die Liturgie feiern, wenn ein Priester zu Besuch kam.⁹⁷⁸ Diese Situation bestand ab Gründung der Laura im Jahr 483 bis 490. Dann weihte der Patriarch von Jerusalem Sallustius Sabas zum Priester.⁹⁷⁹ Obwohl es im palästinischen Klerus viele Mönche gab, war es für einen Mönch nicht selbstverständlich, auch nur die niederen Weihen zu empfangen.

Die erste Stufe in der priesterlichen Laufbahn konnte ein kleinerer Posten in der Kirche, wie der eines Sakristans, sein.⁹⁸⁰ Ein Beispiel dafür liefert Kyriak. Nach vier Jahren in der Alten Laura wurde Kyriak nach seiner Weihe zum Diakon zum Sakristan, zum Schatzmeister der Kirche und zum Vorbeter bestimmt. Diese Posten behielt er 13 Jahre, bevor er zum Priester geweiht wurde. Er verblieb weitere 18 Jahre Schatzmeister der Kirche und Sakristan.⁹⁸¹

Die Kirche war der wichtigste Teil des Klosters, darum waren viele Mönche in ihr beschäftigt. Jedes Kloster hatte mindestens einen Priester, der die Liturgie feierte und den Mönchen die Kommunion erteilte. Dem Priester stand ein Diakon zur Seite.⁹⁸² Die genannten Aufgaben von Kyriak sind häufig in den Viten der Wüstemönche von Judäa erwähnt.⁹⁸³ Zu den Aufgaben in der Kirche gehörte auch das Anzünden der Kerzen. Dieser Tätigkeit kam Antonius von Choziba nach.⁹⁸⁴

⁹⁷⁷ Vgl. Cyr. S., v. Euthym. 20; 33 (Schwartz, 32f.; 55f.).

⁹⁷⁸ Cyr. S., v. Sab. 16 (Schwartz, 100.12-14).

⁹⁷⁹ Cyr. S., v. Sab. 19 (Schwartz, 103f.).

⁹⁸⁰ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 75.

⁹⁸¹ Cyr. S., v. Cyriac. 7-8 (Schwartz, 226f.).

⁹⁸² Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 75.

⁹⁸³ Ebd. 264 (Anmerkung 22).

⁹⁸⁴ V. Geor. 34 (House, 133. 9); siehe auch *Miracula* 6 (House, 368.14).

Nach Kyryll wechselte der Aufgabenbereich jedes Jahr an einem festen Datum, wie dem Anfang des Haushaltsjahres, dem 1. September.⁹⁸⁵ Zum Beispiel wurde Domitian, ein bevorzugter Schüler von Euthymius, für das „erste Jahr“ zum Verwalter der Laura ernannt.⁹⁸⁶ Johannes Hesychast war ein Jahr mit der Führung der Herberge in der Großen Laura betraut.⁹⁸⁷

Posten gab es einige. Die Quellen erwähnen einen Refektoriumsdienner,⁹⁸⁸ einen Koch,⁹⁸⁹ einen für den Lagerraum verantwortlichen Mönch. Er teilte die täglichen Rationen an Öl, Wein sowie Brot aus und achtete darauf, dass dem Kloster die Lebensmittelvorräte nicht ausgingen. Am Tag, als Theognius starb, „stürmte eine riesige Menschenmenge [in sein Kloster], und der Lageraufseher hatte nur zwei Schübe von Brot, die allein dem Verbrauch unserer Asketen für vierzehn Tage genügen mussten“, heißt es bei Paulus Elusinus.⁹⁹⁰

Es gab auch einen Bäcker.⁹⁹¹ Es ist aber nicht klar, ob das eine separate Aufgabe war, oder ob die Köche das Backen verrichteten, oder vielleicht die Lagerverwalter, da das Brot in großen Mengen hergestellt und gelagert wurde, damit auch für die Gäste genug da war.⁹⁹² Dem Bäcker halfen Brüder, die keinen festen Aufgabenbereich hatten und freiwillig dort anpackten wo sie gebraucht wurden, also beim Holz sammeln oder beim Reinigen der Öfen.⁹⁹³ Antonius von Choziba berichtet, dass „der alte Mann [Georg von Choziba] die Männer, die für den Lagerraum verantwortlich waren, bat, nie das Brot ohne ihn zu backen“.⁹⁹⁴

Es gibt wenig Holz in Palästina, besonders in der Wüste. Die Mönche mussten es also von weit her zusammensammeln. Das gehörte zu ihren täglichen Pflichten. Betraut wurden damit die Jüngsten und Kräftigsten. Diese Tätigkeit wird oft als eine der ersten Aufgaben der Mönche in einem Kloster erwähnt, wie bei Sabas⁹⁹⁵ und

⁹⁸⁵ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 75.

⁹⁸⁶ Cyr. S., v. Euthym. 17, (Schwartz, 27.7).

⁹⁸⁷ Cyr. S., v. Jo. Hes. 7 (Schwartz, 206.15f.).

⁹⁸⁸ Cyr. S., v. Euthym. 48, (Schwartz, 69.17).

⁹⁸⁹ Cyr. S., v. Sab. 40; 48 (Schwartz, 130.30; 138.11); Cyr. S., v. Jo. Hes. 6, (Schwartz, 205).

⁹⁹⁰ Paul. El., v. Thgn. 22 (van de Gheyn, 105.13-17).

⁹⁹¹ Cyr. S., v. Cyriac. 7 (Schwartz, 226.23).

⁹⁹² Siehe Cyr. S., v. Euthym. 17 (Schwartz, 27. 22f.); Thdr. Pet., v. Thds. (Usener, 14, 37); Paul. El., v. Thgn. 22 (van de Gheyn, 105.15-106.4).

⁹⁹³ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 75f.

⁹⁹⁴ V. Geor. 23 (House, 122. 8f.).

⁹⁹⁵ Cyr. S., v. Sab. 8, (Schwartz, 92.12).

Kyriak.⁹⁹⁶ Einige besonders eifrige Mönche gingen jeden Tag noch vor der Morgendämmerung hinaus, um das Holz zu sammeln.⁹⁹⁷

Den Ofen anzuzünden, war eine mit Hitze verbundene, unbequeme Arbeit. Georg von Choziba meldete sich noch im hohen Alter dazu freiwillig. Er erkannte darin ein Mittel, sich in die Tugend der Gastfreundschaft einzuüben, da das meiste Brot an Gäste abgegeben wurde.⁹⁹⁸ Seine Mitbrüder sagten über ihn voll Anerkennung: „Dieser alte Mann ist aus Eisen gemacht.“⁹⁹⁹ Der Ofen musste zwischen den Schüben gefegt werden. Moschus erzählt die Geschichte von Georg, dem Kappadokier, einem für seinen Eifer bekannten Mönch, der den heißen Ofen mit seinem Mantel reinigte, nachdem andere Helfer zuvor Besen und Lumpen versteckt hatten, um seine Geduld zu prüfen. Sein Gottvertrauen wurde belohnt. Er kam aus der Gluthitze unverletzt heraus.¹⁰⁰⁰ Andere Aufgaben, die für die Küche zu erfüllen waren, gab es natürlich auch. Kyrillos zum Beispiel erzählt davon, wie die Mönche außerhalb der Klostermauern beim Putzen der essbaren „Salzbüsche“ sitzen und plaudern.¹⁰⁰¹

Der Fuhrmann spielte eine Schlüsselrolle im Kloster. Er transportierte die Güter und war mit den Besorgungen in der Außenwelt betraut. Sabas diente anfänglich als Maultiertreiber im Kloster von Theoktistus.¹⁰⁰² Beliebter war diese Aufgabe nicht, da man das Kloster häufig verlassen und in Kontakt mit Männern und vor allem Frauen treten musste.¹⁰⁰³

Auch die Gärtnerei war für ein Kloster sehr wichtig. Der Gärtner kümmerte sich um den Gemüsegarten, der die Gemeinschaft mit frischem Gemüse versorgte. Antonius von Choziba erzählt von Gärtnern. Wie bereits erwähnt, war Georg in seinen ersten Tagen als Mönch zum Gehilfen des Klostergärtners bestimmt worden.¹⁰⁰⁴ In einer der Widmungsinschriften in der Begräbnishöhle von Choziba wird Leontius,

⁹⁹⁶ Cyr. S., v. Cyriac. 4 (Schwartz, 225.2).

⁹⁹⁷ V. Geor. 19 (House, 119. 2 f.).

⁹⁹⁸ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 76.

⁹⁹⁹ V. Geor. 23 (House, 123. 4).

¹⁰⁰⁰ Jo. Mosch., prat. 92 (PG 87.3, 2949B).

¹⁰⁰¹ Cyr. S., v. Euthym. 56 (Schwartz, 77.14f.).

¹⁰⁰² Cyr. S., v. Sab. 8 (Schwartz, 92.13).

¹⁰⁰³ Cyr. S., v. Euthym. 18 (Schwartz, 28.26).

¹⁰⁰⁴ *Vita Georgii* 4 (House, 99. 4); *Miracula* 4 (House, 264. 6).

„der Gärtner“, erwähnt¹⁰⁰⁵. Moschus spricht an einer Stelle vom Gärtner des Klosters von Marda, der für den Garten in Küstennähe am Toten Meer verantwortlich war.¹⁰⁰⁶

Lauren hatten normalerweise keine umgebende Mauer. Daher erwähnen die Quellen nie einen Pförtner in der Laura: Aber in den Cönobien war diese Position äußerst wichtig. Der Pförtner des Klosters von Choziba wird häufig in der Schrift von Antonius erwähnt.¹⁰⁰⁷ Manchmal verrichteten zwei Pförtner gleichzeitig Dienst. Für die Besucher repräsentierte der Pförtner das Kloster. So durfte nur ein reifer und disziplinierter Mönch mit dieser Aufgabe betraut werden. Da er Kontakt zur Außenwelt hatte, musste er stets umsichtig handeln, nämlich Vorsicht und Strenge mit Wohltätigkeit und guten Manieren kombinieren. Antonius erzählt von einem Pförtner, der zu einer ärmlich angezogenen Frau grob war. Später erwies sie sich als eine vornehme Matrone, ja als die Jungfrau Maria selbst.¹⁰⁰⁸

Die Pflege der Kranken, die Gastfreundschaft und andere sozialen Wohlfahrtsaktivitäten der Mönche in der Wüste von Judäa waren von den Lehren Basilius' des Großen inspiriert. In den größeren Klöstern konnten Herbergen und Krankenhäuser gefunden werden.¹⁰⁰⁹ Auch in diesen Einrichtungen waren Mönche beschäftigt. Johannes Hesychast bestimmte man in seinem zweiten Jahr in der Großen Laura zum Aufseher und Koch der Herberge.¹⁰¹⁰ Anthonius von Choziba war Leiter des Gästehauses. Er beschreibt seinen Aufgabebereich lebhaft.¹⁰¹¹ Eine große Herberge wurde im Kloster von Martyrius entdeckt. Anscheinend gab es auch im Kloster von Theodosius eine solche Unterkunft.¹⁰¹² Ein Heilkundiger ist in den Quellen zur Großen Laura erwähnt.¹⁰¹³ Eine von Kyriaks Aufgaben in der Alten Laura war es, sich um die Kranken zu kümmern. Die Krankenhäuser in den zentralen Lauren, wie jene von Kalamon, und die der Türme dienten auch den Einsiedlern, die in ihrer Umgebung lebten.¹⁰¹⁴ Kleinere Klöster hatten Infirmarien. Ein Krankenhaus wird nur in

¹⁰⁰⁵ A. M. Schneider, Das Kloster der Theotokos zu Choziba im Wadi el Kelt, in: Römische Quartalschrift für die christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte 39 (1931), 327, Anmerkung 183.

¹⁰⁰⁶ Jo. Mosch., prat. 158 (PG 87.3, 3025D).

¹⁰⁰⁷ Vgl. V. Geor. 20 (House, 119.19), 25 (House, 125. 3), 28 (House, 126. 6) und Miracula 1 (House, 361.18).

¹⁰⁰⁸ V. Geor. 25 (House, 124 f.).

¹⁰⁰⁹ Hirschfeld, The Judean Desert Monasteries, 77.

¹⁰¹⁰ Cyr. S., v. Jo. Hes. 6 (Schwartz, 205.28).

¹⁰¹¹ V. Geor. 57 (House, 355f.).

¹⁰¹² Hirschfeld, The Judean Desert Monasteries, 264 (Anmerkung 34).

¹⁰¹³ Cyr. S., v. Sab. 41 (Schwartz, 131.26).

¹⁰¹⁴ Cyr. S., v. Jo. Hes. 20, (Schwartz, 216. 24); Jo. Mosch., prat. 10 (PG 87.3, 2860B).

Verbindung mit größeren Klöstern, wie der Großen Laura¹⁰¹⁵ und dem Kloster von Theodosius, erwähnt. Das letzte Kloster hatte auch ein Krankenhaus in Jericho.¹⁰¹⁶

Im Kloster von Theodosius spezialisierten sich einige Mönche auf die Pflege geistig kranker Brüder, die ihren eigenen separaten Flügel bewohnten.¹⁰¹⁷ Auch andere Klöster kümmerten sich vermutlich fürsorglich um verwirrte ältere Brüder. Manchmal schickte man Kranke sogar in ein anderes Kloster, damit sie dort von einem „heiligen Mann“ geheilt werden konnten.¹⁰¹⁸ Kyrill sah dies mit eigenen Augen, als er im Kloster von Euthymius lebte. Der „besessene“ Mönch kam aus dem nahe gelegenen Kloster von Martyrius.¹⁰¹⁹

Es gibt wenige Zeugnisse von einer literarischen Tätigkeit in den Klöstern der Wüste von Judäa. Kyrillos erwähnt einen Kalligraphen in der Großen Laura.¹⁰²⁰ Das bleibt der einzige direkte Hinweis auf die Existenz einer solchen Aufgabe. Das Abschreiben von Büchern hingegen zählte seit frühester Zeit zu den wichtigsten Aufgaben der Klöster. Diese Beschäftigung wurde in den Klöstern von Ägypten¹⁰²¹ und Syrien¹⁰²² sehr gepflegt. Wir wissen nicht, ob die palästinischen Mönche die Bücher für die Öffentlichkeit herstellten, wie die monastischen Scriptorien im mittelalterlichen Europa es später taten. Aber die Schriften, die sie kopierten, waren mit Sicherheit für den internen Gebrauch notwendig, um die Novizen die Psalmen und die übrige Heilige Schrift zu lehren, um das Studium der Lehren der Kirchenväter voranzutreiben und um es den Mönchen zu ermöglichen, in Kontakt mit den neuesten Entwicklungen in der Theologie zu bleiben.¹⁰²³

Es wurden auch einige Originalschriften in den Klöstern verfasst, besonders, wie es scheint, in den Lauren, weil die Zellenbewohner reife, erfahrene Mönche waren, mit einer Vorliebe für die Meditation. Sie waren im Gegensatz zu den Cönobiten auch vergleichsweise frei von routinemäßigen Pflichten des Alltags. Kyrillos schrieb sein Werk, während er in der Nea Laura und der Großen Laura wohnte.¹⁰²⁴

¹⁰¹⁵ Cyr. S., v. Sab. 32 (Schwartz, 117.8).

¹⁰¹⁶ Thdr. Pet., v. Thds. 16 (Usener, 40f).

¹⁰¹⁷ Thdr. Pet., v. Thds. 17 (Usener, 41f.).

¹⁰¹⁸ Cyr. S., v. Euthym. 50 (Schwartz, 72. 8-10).

¹⁰¹⁹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 77.

¹⁰²⁰ Cyr. S., v. Sab. 84 (Schwartz, 189.17f.).

¹⁰²¹ G. E. White, *The Monasteries of the Wadi ʿn Natrûn*, vol. 2: *The History of the Monasteries of Nitria and Scetis*, New York 1932, 184f.

¹⁰²² Vööbus, *History of the Asceticism in the Syrian Orient II*, 389-393.

¹⁰²³ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 77.

¹⁰²⁴ Ebd.

Die Sabaiten-Mönche (Anhänger von Sabas) spielten eine große Rolle in dem origenistischen Streit ab dem 6. Jahrhundert, indem sie Briefe schrieben und Broschüren in andere Klöster und christliche Zentren schickten. Eine Analyse dieser Werke zeigt die intensive Verwendung der patristischen und polemischen Literatur. Zweifellos verfügten die größeren Klöster, aber auch die Lauren, sowohl über eine Bibliothek, als auch über ein Archiv. Vermutlich gab es in diesen Monasterien sogar das Amt eines Bibliothekars, obwohl die Quellen der byzantinischen Periode davon schweigen.¹⁰²⁵

4.4.4 Die Nahrung der Mönche

Es ist nicht bekannt, wie alt die Mönche in Palästina durchschnittlich wurden, aber es gibt zahlreiche Hinweise, dass viele von ihnen ein sehr fortgeschrittenes Alter erreichten.¹⁰²⁶ Unter ihnen waren einige von Kyrillos Helden. Kyriaks etwa, starb im Alter von 107 Jahren.¹⁰²⁷ Johannes Hesychastes erreichte das Alter von 105 Jahren.¹⁰²⁸ Euthymius wurde 97, Sabas 94 Jahre alt.¹⁰²⁹ Moschus erzählt von einem Mönch aus dem Kloster von Theodosius, der das Alter von 113 erreicht haben soll.¹⁰³⁰ Auch, wenn die Quellen oft dazu tendieren, die Mönche so außergewöhnlich wie möglich darzustellen, spricht vieles dafür, dass die Lebenserwartung in der Wüste sehr hoch war. Das dürfte nicht nur auf das gesunde Wüstenklima¹⁰³¹ und auf die ruhige Lebensart in den Klöstern zurückzuführen sein, sondern auch auf die Ernährung.¹⁰³²

Nach den Quellen zu urteilen, war das Grundnahrungsmittel der Wüstenmönche das Brot. Das galt auch für die asketischsten Mönche, wie es aus Charitons Anweisungen an die Zellenbewohner der Laura von Pharan hervorgeht:

„Man soll einmal am Tag, gegen Abend, etwas von der Nahrung zu sich nehmen, und in jedem Fall mäßig, damit der Bauch nicht schwer wird [...] das heißt, das Brot mit dem Salz für das Essen und das Wasser für das

¹⁰²⁵ Ebd. 77f.

¹⁰²⁶ Ebd. 82.

¹⁰²⁷ Cyr. S., v. Cyriac. 20 (Schwartz, 234.31).

¹⁰²⁸ Cyr. S., v. Jo. Hes. 16 (Schwartz, 214.4f.).

¹⁰²⁹ Cyr. S., v. Euthym. 4 (Schwartz, 60.12).

¹⁰³⁰ Jo. Mosch., prat. 95 (PG 87.3,1953B).

¹⁰³¹ Siehe Cyr. S., v. Euthym. 43 (Schwartz, 64.21-4).

¹⁰³² Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 82.

Trinken [...] aus den natürlichen Quellen oder das, das vom Himmel als Regen gefallen ist.¹⁰³³

Die Sitte, Brot mit Salz zu essen, war weit verbreitet.¹⁰³⁴ Das Brot spielte nicht nur in der mönchischen Kost eine große Rolle,¹⁰³⁵ es nahm gleichermaßen auch einen wichtigen Platz in der Nahrung gewöhnlicher Menschen in der byzantinischen Gesellschaft ein.¹⁰³⁶

Gerasimus wies die Zellenbewohner in seiner Laura an, nichts anderes zu essen, als Brot, Wasser und Datteln.¹⁰³⁷ Moschus erzählt eine Geschichte über einen Mönch in der Laura der Türme, der nur einen Laib Brot in seiner Zelle hatte,¹⁰³⁸ und erwähnt auch einen Mönch in der Laura von Pharan, dem ein Stück Brot für vier Tage reichte.¹⁰³⁹ Einem anderen genügte angeblich das heilige Brot der Kommunion am Sonntag in der Liturgie.¹⁰⁴⁰ Dasselbe wird von Gerasimus gesagt.¹⁰⁴¹ Inwieweit alle diese frommen Schilderungen und Legenden nun den Tatsachen entsprechen, kann heute nicht mehr geklärt werden. Fest steht aber, dass einige Mönche außergewöhnliche asketische Leistungen vollbrachten.¹⁰⁴²

Selbstverständlich war das Brot auch Grundnahrungsmittel für die Gäste. Kyrill berichtet über 400 armenische Pilger, die bei ihrer Ankunft in der Laura von Euthymius Brotstücke, Wein und Öl gereicht bekamen.¹⁰⁴³ In der Choziba wurden die Gäste mit Brot und Wein¹⁰⁴⁴ und im Kloster von Theodosius mit Brot und gekochtem Essen bewirtet.¹⁰⁴⁵ Große Mengen von Brot wurden im Kloster von Theodosius benötigt, um die vielen Besucher zu versorgen. Zuerst wollten die verantwortlichen Mönche

¹⁰³³ V. Char. 16 (Garitte, 28.17).

¹⁰³⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 267 (Anmerkung 64).

¹⁰³⁵ M. Dembińska, *Diet: A Comparison of Food Consumption between Some Eastern and Western Monasteries in 4th-12th Centuries*, in: *Byzantion* 55 (1985), 438.

¹⁰³⁶ E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4^e-7^e siècles*, Paris 1977, 38-44; Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 82.

¹⁰³⁷ V. Ger. 2 (Koikylides, 3).

¹⁰³⁸ Jo. Mosch., *prat.* 9 (PG 87.3, 2860A).

¹⁰³⁹ Jo. Mosch., *prat.* 42 (PG 87.3, 2896C).

¹⁰⁴⁰ Jo. Mosch., *prat.* 41 (PG 87.3, 2896B).

¹⁰⁴¹ V. Ger. 4 (Koikylides, 5).

¹⁰⁴² Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 267 (Anmerkung 65).

¹⁰⁴³ Cyr. S., v. Euthym. 17, (Schwartz, 27.20).

¹⁰⁴⁴ V. Geor. 37 (House, 136. 19).

¹⁰⁴⁵ Thdr. Pet., v. Thds. 15 (Usener, 39.8).

die Portionen von Brot auf ein *litra* (327 g) pro Person beschränken. Theodosius ordnete jedoch an, dass das Brot reichlich an den Tischen serviert werden solle.¹⁰⁴⁶

Die Brotreste wurden sorgfältig gesammelt und später wiederverwendet, wie aus einer von Theodor von Petra erzählten Geschichte über das Kloster von Theodosius hervorgeht. Am Tag der Entschlafung der Jungfrau Maria (am 15. August)

„hatten sich viele Menschen versammelt [...], so dass die Brüder [...] nichts hatten, um ihnen vorzusetzen, außer einem Laib Brot für jeden Tisch; nichtsdestotrotz, haben sie so viel Körbe der Reststücke gesammelt, dass nicht nur der Bedarf der Brüder gedeckt wurde [...], sondern der Überschuss an den Resten, in der Sonne getrocknet, ihnen sogar für mehrere Tage reichte.“¹⁰⁴⁷

Vor der Lagerung war das Brot normalerweise getrocknet, um seinen Umfang zu reduzieren und es leichter für den Transport zu machen.¹⁰⁴⁸ Das trockene Brot war auch die Nahrung, die die Mönche ins Innere der Wüste für die Große Fastenzeit mitnahmen, wie wir aus der Geschichte von Sabas und seinem Jünger Agapetus erfahren, die „einen Sack mit zehn Laiben vom trockenen Brot“ für ihre Versorgung mitnahmen.¹⁰⁴⁹ Sogar ein Einsiedler wie Kyriak, der etwas Gemüse für seine Nahrung anbaute, aß das Brot, das er mit sich gebracht hatte. Dieses Brot kam wahrscheinlich aus der Bäckerei seines Mutterklosters, der Alten Laura.¹⁰⁵⁰ Palladius beschreibt einen Einsiedler nahe Jericho, der drei Brotlaibe in seiner Zelle hatte. Er bot zwei davon 28 Besuchern an und ernährte sich vom dritten 25 Tage lang.¹⁰⁵¹ Ein Mönch aus der Laura von Pharan führte einige kleine Brotleibe und etwas Bohnen mit sich, als er aufbrach, die Mönche im Jordantal zu besuchen.¹⁰⁵²

Das Zögern der Mönche, das Brot in unbegrenzten Mengen zu verschenken, entsprang einem sehr realen Problem. Das Korn war oft knapp. Manchmal musste die Gemeinschaft selbst ohne Brot auskommen und sich mit Gemüse begnügen.¹⁰⁵³ Dies war der Fall im Kloster von Marcian, als Theodosius dorthin ging, um einen Besuch zu machen.¹⁰⁵⁴

¹⁰⁴⁶ Thdr. Pet., v. Thds. 15 (Usener, 37. 6).

¹⁰⁴⁷ Thdr. Pet., v. Thds. 15 (Usener, 38); Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 83.

¹⁰⁴⁸ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 83.

¹⁰⁴⁹ Cyr. S., v. Sab. 24 (Schwartz, 107. 25).

¹⁰⁵⁰ Cyr. S., v. Cyriac. 9, 16 (Schwartz, 228.3, 232.17).

¹⁰⁵¹ Pall., h. Laus. 51 (Butler, II, 144. 20-2).

¹⁰⁵² De syn. 1 (Flusin / Paramelle, 306.9).

¹⁰⁵³ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 83.

¹⁰⁵⁴ Thdr. Pet., v. Thds. (Usener, 74 f.).

Palästina war geeigneter für den Obst- als für den Weizenanbau. Darum mussten die Mönche der Wüste von Judäa den Weizen für ihr Brot anscheinend aus Transjordanien importieren.¹⁰⁵⁵ Kyrillos Schriften liefern Informationen über den Ankauf und die Lieferung des Getreides für die Große Laura. Er erzählt, dass der Verwalter der Laura Sarazenen beauftragte, um den Weizen vom Toten Meer auf Kamelen zum Kloster zu transportieren.¹⁰⁵⁶ Das Getreide wurde in Machaerus gekauft, an der Ostküste des Toten Meeres. Dann transportierte man es wahrscheinlich mit dem Schiff zur Westküste.

Der Weizen wurde mittels Kamelkarawanen befördert, nicht nur aufgrund der großen Entfernung, sondern weil die Klöster regelmäßig große Mengen davon benötigten. In alten Zeiten war der Transport teuer, er verdoppelte sogar den Preis des Weizens. Das Kloster von Choziba hatte einen ständigen Vertreter in Transjordanien für den Ankauf von Korn.¹⁰⁵⁷ Einen Teil der Nahrungsmittel spendeten fromme Christen aus der Umgebung der Klöster.¹⁰⁵⁸ Kyrill erwähnt, dass die Menschen von Madaba, die Sabas verehrten, Weizen und Bohnen für die Große Laura und die anderen Klöster von Sabas beisteuerten.¹⁰⁵⁹

Der Weizenvorrat für das ganze Jahr wurde in den Kornkammern gelagert.¹⁰⁶⁰ Als Theodosius das Kloster von Marcian besuchte und ihm nur Gemüse serviert wurde, nahm er ein Samenkorn das sich im Marcians Bart verfangen hatte, und reichte es seinem Freund spaßeshalber. Der ordnete an, das Samenkorn in die Kornkammer zu bringen. Als die Mönche am nächsten Tag die Tür zum Vorratsraum öffneten, quoll ihnen der Weizen nur so entgegen.¹⁰⁶¹

Diese Geschichte zeigt, dass das Korn in Lagerräumen mit Türen aufbewahrt wurde, die abgeschlossen werden konnten. Ein Lagerraum dieser Art wurde in Khirbet ed-Deir entdeckt.¹⁰⁶² Der Raum (2,2 x 2,5 Meter) war Teil des Lagerhauses neben dem Refektorium. Er befindet sich am Süden des Komplexes, nahe der Küche. Dieser Standort auf der Sonnenseite und nahe zur Hitze des Ofens wurde mit Bedacht gewählt. Denn hier konnte der Weizen nicht feucht werden und verderben.

¹⁰⁵⁵ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 83.

¹⁰⁵⁶ Cyr. S., v. Sab. 81 (Schwartz, 186.17).

¹⁰⁵⁷ V. Geor. 25 (House, 124. 2).

¹⁰⁵⁸ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 83f.

¹⁰⁵⁹ Cyr. S., v. Sab. 45, (Schwartz, 136.4).

¹⁰⁶⁰ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 84.

¹⁰⁶¹ Thdr. Pet., v. Thds. (Usener, 75.5).

¹⁰⁶² Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 84.

Boden und Wände des Raums waren mit einer dicken Schicht gräulichen Verputzes bedeckt, zwar nicht wasserdicht, aber dennoch von einer hohen Qualität. Andere Klosterböden bestanden aus Mosaiken oder polierten Steinplatten. Geht man davon aus, dass der Weizen bis zu einer Höhe von 1 Meter gelagert war, konnten 5,5 Kubikmeter davon verstaut werden. Für die Annahme, dass es sich bei dem aufgefundenen Raum um die Kornkammer und nicht um eine Getränkekammer handelte, spricht der Umstand, dass eine ähnliche Anlage bis zum heutigen Tag im Katharinenkloster in Sinai für die Lagerung des Korns verwendet wird.¹⁰⁶³

Der Weizen wurde vor Ort mit Handmühlen gemahlen und zu Brot verarbeitet gebacken. Jedes Kloster verfügte über eine eigene Bäckerei. Eine Backstube war unter den ersten Gebäuden, die in der Laura von Euthymius, Mishor Adummim, errichtet wurden, und die Bäckerei und die Kirche waren die ersten zwei Gebäude in der Nea Laura.¹⁰⁶⁴ Die Bäckerei der Großen Laura wurde hingegen erst in der zweiten Bauphase anfangs des 6. Jahrhunderts errichtet.¹⁰⁶⁵ Es kann deshalb angenommen werden, dass die Mönche der Großen Laura ihr Fladenbrot nicht in einer speziellen Bäckerei, sondern auf ganz einfache Weise buken, eben so wie es die Beduinen in der Wüste heute immer noch tun.¹⁰⁶⁶

Der Ofen wurde, wie bereits erwähnt, mit dem in der Wüste gesammelten Holz beheizt.¹⁰⁶⁷ Cassianus erzählt im frühen 5. Jahrhundert von den Mönchen in der Nähe von Bethlehem, die aus Mangel an Feuerholz gezwungen waren, weit in die Wüste, manchmal sogar bis hin zum Toten Meer zu gehen, um Holz für den Ofen ihres Klosters zu sammeln.¹⁰⁶⁸ Die Geschichte über Georg, den Kappadokier, der in den Ofen vom Kloster von Theodosius stieg und den Boden mit seinem Mantel reinigte,¹⁰⁶⁹ zeigt, dass der Ofen mancher Klöster so geräumig war, betreten werden zu können. Der Ofen wurde von Holzscheiten erhitzt, die an seinen Wänden aufgeschichtet waren. Nach jedem Backvorgang musste die Asche beseitigt werden.¹⁰⁷⁰

Diese Details aus den Geschichtsquellen werden durch die gefundenen Überreste eines Ofens in Khirbet ed-Deir bestätigt. Dieser Ofen, entdeckt am Südende der

¹⁰⁶³ Ebd. 85.

¹⁰⁶⁴ Cyr. S., v. Sab. 36 (Schwartz, 123.27).

¹⁰⁶⁵ Cyr. S., v. Sab. 32 (Schwartz, 117.7).

¹⁰⁶⁶ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 267 (Anmerkung 75).

¹⁰⁶⁷ Cyr. S., v. Sab. 8 (Schwartz, 92.11f.).

¹⁰⁶⁸ Cassian., *Inst. coen.* 4. 21 (Guy, 61).

¹⁰⁶⁹ Jo. Mosch., *prat.* 92 (PG 87.3, 2949B).

¹⁰⁷⁰ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 85.

Küche, ist bis zu einer Höhe von 1,5 Meter erhalten geblieben und stand auf einem runden Steinsockel von 0,7 Meter Höhe. Das Innere des Iglu-ähnlichen Ofens besitzt einen Durchmesser von 2,4 Metern. Der Boden, auf dem die Brotlaibe zum Backen platziert wurden, bestand aus keilförmigen Fliesen, die man mit dem breiten Ende nach außen anordnete. Die Decke war gewölbt, wie der Ofen aus dem 6. Jahrhundert zeigt, der vollständig intakt im Katharinenkloster in Sinai erhalten geblieben ist.¹⁰⁷¹

Brot wurde immer für mehrere Tage im Voraus gebacken. Am Todestag von Theognius gab es im Kloster zwei Ofenladungen, welche die Gemeinschaft für die nächsten zwei Wochen versorgen sollten.¹⁰⁷² Das von den Mönchen gebackene Brot war anscheinend rund, wie uns byzantinische Mosaiken häufig verraten. Die Laibe, wenigstens jene, die für die Kommunion verwendet wurden, wurden mit einem Kreuz dekoriert, das auf dem Brot mit einem speziellen Stempel geprägt wurde.¹⁰⁷³

Die ehrfürchtige Atmosphäre, die das Backen des Brots umgab, ist in den Regeln von Pachomius festgehalten:

„Niemand soll sprechen, wenn das Kneten am Abend getan wird, auch jene nicht, die beim Backen oder an den Brettern [mit dem Teig] am Morgen beschäftigt sind. Sie sollen gemeinsam rezitieren, bis sie fertig geworden sind. Wenn sie irgendetwas benötigen, sollen sie nicht sprechen, sondern es mit dem Klopfen andeuten.“¹⁰⁷⁴

Das Gemüse, das die Mönche gegessen haben, wurde entweder roh oder gekocht serviert. Eine von Kyriaks Aufgaben in der Laura von Gerasimus war es, „das Gemüse für die Brüder zu putzen“.¹⁰⁷⁵ Antonius von Choziba erzählt, dass im Kloster von Choziba das Gemüse und die Hülsenfrüchte sowohl der Gemeinschaft als auch den Gästen serviert wurden.¹⁰⁷⁶ Er berichtet, dass die Überreste, einschließlich der „Knochen“, gemeint sind die Obst- oder Olivenkerne, Georg von Choziba in seine Zelle mitnahm.¹⁰⁷⁷

Hülsenfrüchte waren das Grundnahrungsmittel der Bauern. Man fand sie gewöhnlich auch auf dem Speiseplan der Mönche. Da sie relativ leicht anzubauen und

¹⁰⁷¹ Ebd. 85, 87.

¹⁰⁷² Paul. El., v. Thgn. 22 (van den Gheyn, 105.15).

¹⁰⁷³ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 85.

¹⁰⁷⁴ Ebd. 85f., 268 (Anmerkung 80).

¹⁰⁷⁵ *Vita Gerasimi* 5 (Koikylides, 6).

¹⁰⁷⁶ V. Geor. 12 (House, 108.9f.).

¹⁰⁷⁷ V. Geor. 43 (House, 336.10).

aufzubewahren waren, eigneten sie sich gut für Mönche in der Wüste.¹⁰⁷⁸ So brachte ein Mönch der Laura von Pharan jedes Jahr das Brot und die „eingeweichte[n] Hülsenfrüchte“ zu seinem Freund in der Laura von Kalamon.¹⁰⁷⁹ Theodosius soll „eingeweichte Bohnen“ gegessen haben.¹⁰⁸⁰

Eine Hülsenfruchtpflanze, deren Samen nach dem Einweichen essbar sind, ist die Lupine. Ihre Samen stellten ein Armenessen dar und wurden auch als einziges Nahrungsmittel eines Zellenbewohners der Laura vom Aeliotes, nahe dem Fluss Jordan, erwähnt.¹⁰⁸¹ Andere Pflanzen, die zur Ernährung herangezogen wurden, waren *pisarion*, wahrscheinlich Erbsen (lateinisch: *pisum*), und gekochte Kürbisse (*phakos*), ein Gericht, das den Maurern, die in der Großen Laura arbeiteten, serviert wurde.¹⁰⁸²

Außer dem Gemüse aßen die Mönche die Früchte des Johannisbrotbaums (Carobs) und Datteln. Diese Früchte konnten sehr lange aufbewahrt werden und brachten somit Abwechslung in die Kost der Mönche während eines Jahres. Nach Sabas' Tod fanden die Mitbrüder in seiner Zelle nur getrocknete Johannisbrotbaumfrüchte und Datteln, obwohl er einige Zeit krank gewesen war.¹⁰⁸³ Dasselbe wird von Theodosius gesagt¹⁰⁸⁴. Nur Johannisbrot und Datteln zu essen war ein Zeichen der Askese.¹⁰⁸⁵ Nach der Erzählung von Antonius verspeiste ein junger Mönch im Kloster von Choziba mehrere Tage ausschließlich Datteln und Johannisbrotbaumfrüchte.¹⁰⁸⁶ Theognius aß nur Brot und einige Johannisbrotbaumfrüchte¹⁰⁸⁷. In der Laura von Gerasimus bestand die Nahrung der Mönche aus Brot und einer kleinen Menge von Datteln.¹⁰⁸⁸ Die Dattelpalmen gedeihen prächtig in der Nähe von Quellen und fanden oft Verwendung. Die Kultivierung und Weiterverarbeitung von Datteln in der Laura von Kalamon ist in den Schriften von Antonius von Choziba erwähnt.¹⁰⁸⁹

¹⁰⁷⁸ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 86; über die Wichtigkeit der Hülsenfrüchte in der Nahrung der Mönche des Ägyptens und Europa siehe: Dembińska, *Diet: A Comparison of Food Consumption*, 440.

¹⁰⁷⁹ *De syn.* 1 (Flusin / Paramelle, 306.9); *Cyr. S.*, v. Cyriac. 19 (Schwartz, 234.3).

¹⁰⁸⁰ *Thdr. Pet.*, v. *Thds.* 7 (Usener, 19. 25).

¹⁰⁸¹ *Jo. Mosch.*, *prat.* 134 (PG 87.3, 2997C).

¹⁰⁸² *Cyr. S.*, v. *Sab.* 48, (Schwartz, 131.11); siehe *Cyr. S.*, v. *Sab.* 40 (Schwartz, 130.31f.) und *Thdr. Pet.*, v. *Thds.* (Usener, 74. 3).

¹⁰⁸³ *Cyr. S.*, v. *Sab.* 76, (Schwartz, 182.10).

¹⁰⁸⁴ *Thdr. Pet.*, v. *Thds.* 7 (Usener, 19. 25f.).

¹⁰⁸⁵ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 87, 268 (Anmerkung 85).

¹⁰⁸⁶ *V. Geor.* 19 (House, 118.16 f.).

¹⁰⁸⁷ *Paul. El.*, v. *Thgn.* 8 (van den Gheyn, 86. 16).

¹⁰⁸⁸ *V. Ger.* 2; 3 (Koikylides, 2f.).

¹⁰⁸⁹ *V. Geor.* 7 (House, 102.5-13); vgl. Dembińska, *Diet: A Comparison of Food Consumption*, 435f.

Ein anderer Baum, der die Mönche in der Wüste von Judäa ernährte, war die Feige.¹⁰⁹⁰ Kyrillos erzählt eine schöne Geschichte über den Feigenbaum des Johannes Hesychasts:

„Der Ort, wo dieser heilige Alte [Johannes Hesychast] wohnte, hatte eine hohe Klippe [...], die das Dach der Zelle stützte [...] Eines Tages nahm dieser heilige Alte einen Samen einer getrockneten Feige und [...] klebte die Feige an diese ungebrochene Wand. Gott [...] befahl diesem ungebrochenen und trockenen Fels zu sprießen [...] Als der alte Mann den Keimling sah, danke er Gott unter Tränen. Der Keim wuchs höher und höher, bis er das Dach erreichte und es bedeckte [...]. Schließlich trug er drei Feigen. Der alte Mann nahm sie und küsste sie unter Tränen und [...] aß die Feigen, und gab seinen Jüngern auch etwas davon [...] Der Baum bezeugt laut die Tugend des alten Mannes.“¹⁰⁹¹

Selbstverständlich aßen die Mönche der Wüste von Judäa normalerweise kein Fleisch und wahrscheinlich auch keinen Fisch. Diese Kost blieb ausschließlich kranken Mönchen vorbehalten.¹⁰⁹² Der Fisch ist als Essen für die Kranken im Kloster von Abba Seridos in Südpalästina erwähnt.¹⁰⁹³ Er wurde aber auch von den Brüdern dort gegessen, wenn etwas davon übrig blieb. Er war den Mönchen vermutlich nicht verboten, aber war einfach zu knapp, um Armen als Nahrungsmittel zu dienen. Außerdem war es schwierig, Fische, selbst wenn sie eingesalzen wurden, im heißen Klima der Wüste aufzubewahren.¹⁰⁹⁴

Wein und Olivenöl standen allen Mönchen sowohl im Koinobium, als auch in den Zellen der Lauren frei zur Verfügung. Aber es wurde als Zeichen großer Askese betrachtet, wenn man keinen Gebrauch davon machte. Kyriak zum Beispiel verwendete während seiner Novizenzeit im Kloster von Gerasimus nie Öl oder Wein.¹⁰⁹⁵ Auch Georg von Choziba hatte weder Wein noch Öl in seiner Zelle.¹⁰⁹⁶ Wein- und Ölpresen wurden in mehreren Klöstern entdeckt, besonders in jenen, die sich am Wüstenrand befanden. Weinrebenanbau war verbreitet, sogar in den Klöstern inner-

¹⁰⁹⁰ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 87f.

¹⁰⁹¹ Cyr. S., v. Jo. Hes. 25 (Schwartz, 220. 5-21).

¹⁰⁹² Jo. Mosch., prat. 65 (PG 87.3, 2916A).

¹⁰⁹³ Dorothee 11 (Dorothee de Gaza, *Oeuvres spirituelles*. Introduction, texte grec, traduction et notes par Dom Lucien Regnault et Dom Jacques de Préville (= Sources Chrétiennes 92), Paris 1963, 140.9f.).

¹⁰⁹⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 88.

¹⁰⁹⁵ Cyr. S., v. Cyriac. 5 (Schwartz, 225.7).

¹⁰⁹⁶ V. Geor. 12 (House, 108. 4).

halb der Wüste. In seiner *Historia Lausiaca* erzählt Palladius, dass ein Mönch des Klosters von Douka, westlich von Jericho, einen Weinrebenkeim am felsigen Rand des Bergs pflanzte. Nach einiger Zeit soll die Weinrebe die gesamte Kirche bedeckt haben.¹⁰⁹⁷ Auch heute noch ist der Weinrebenanbau ein Merkmal der Mittelmeerkultur und kann in jeder traditionellen Niederlassung, einschließlich der Klöster, gefunden werden. Die Weinreben waren wichtig, nicht nur wegen der Weintrauben, sondern auch als Sonnenschutz in und um den zentralen Hof des Klosters.¹⁰⁹⁸

Öl und Wein werden mehrmals als Speisen erwähnt, die den Besuchern in den Klöstern serviert wurden. Im Kloster von Choziba brachte Georg ein Wunder zustande, indem er bewirkte, dass das Fass mit dem Öl im Lagerraum voll blieb, obwohl drei Wochen lang aus ihm abgezapft wurde.¹⁰⁹⁹ Als Sabas die Herberge der Großen Laura in Jericho besuchte und einen wichtigen Gast beim Abendessen traf, bat er um Wein. Kein Wein war übrig, nur Essig, der auf dem Tisch stand, um die Hülsenfrüchte zu würzen. Sabas segnete den Essig. Dieser wurde daraufhin in Wein verwandelt.¹¹⁰⁰

Zusätzlich zu Wasser und Wein tranken die Mönche *eukration* (wörtlich „Mischung“), ein Getränk, das aus heißem Wasser, gewürzt mit Pfeffer, Kreuzkümmel und Anis, bestand.¹¹⁰¹ Moschus erwähnt, dass man auch in Ägypten *eukration* trank.¹¹⁰² Es kann angenommen werden, dass heiße Getränke ein wichtiger Zusatz zur Kost der Mönche waren, besonders im Winter und während der kalten Wüstenächte.¹¹⁰³ Eine Geschichte über Gerasimus berichtet Folgendes:

„Einige seiner Einsiedler kamen zu ihm und sagten: ‚Gib uns die Erlaubnis, uns ein heißes Getränk zu machen, gekochte Nahrung zu essen und eine Lampe während des nächtlichen Offiziums anzuzünden, damit wir lesen können.‘ Er aber antwortete: ‚Allein dadurch, dass ihr nur wünscht, *eukration* zu trinken, gekochte Nahrung zu essen und unter einer Lampe zu lesen, hättet ihr besser im Koinobium bleiben sollen.‘“¹¹⁰⁴

¹⁰⁹⁷ Pall., h. Laus. 48 (Butler, II, 143.3-7).

¹⁰⁹⁸ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 88.

¹⁰⁹⁹ V. Geor. 37 (House, 136.11).

¹¹⁰⁰ Cyr. S., v. Sab. 46 (Schwartz, 136.27).

¹¹⁰¹ Cyr. S., v. Jo. Hes. 19 (Schwartz, 216. 1); Cyr. S., v. Sab. 44, (Schwartz, 135. 2); Cyr. S., v. Sab. 60, (Schwartz, 161. 25); Cyr. S., v. Cyriac. 5, (Schwartz, 225.7); V. Ger. 4 (Koikylides, 4).

¹¹⁰² Jo. Mosch., prat. 184 (PG 87.3, 3057B-C); siehe Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 268 (Anmerkung 92).

¹¹⁰³ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 88.

¹¹⁰⁴ V. Ger. 4 (Koikylides, 4).

Eine andere Nahrungsquelle für die Mönche in der Wüste von Judäa waren die essbaren wilden Pflanzen. Die schriftlichen Quellen erwähnen drei Pflanzen, die systematisch von den Mönchen gesammelt wurden: ein Wildkraut, genannt *manouthion*, den Salzbusch und den Kapernbusch. Zwei andere Pflanzen, *melagria* und Rohr, wurden in erster Linie von Eremiten gegessen. Aufgrund ihres langjährigen Verweilens in der Wüste hatten die Mönche anscheinend die Fähigkeit erworben, essbare Pflanzen in der lebensfeindlichen Umgebung auszumachen. Vermutlich erhielten sie einige nützliche Informationen von ihren Nachbarn, die am Wüstenrand lebten, denn bis zum heutigen Tag sind Wildpflanzen ein wichtiger Bestandteil der Nahrung der Bauern in den Hügeln von Judäa.¹¹⁰⁵

Die am häufigsten von den Mönchen gesammelte Pflanze war das *manouthion*. In Gruppen durchsuchten Mönche die Wüste und brachten große Mengen davon in ihre Klöster zurück. Als Sabas im Kloster von Theoktistus lebte, sammelte er täglich drei Ladungen von *manouthia*, während die anderen Mönche nur eine sammelten.¹¹⁰⁶ Kyrillos erwähnt, dass die Mönche der Großen Laura Nahrung mitnahmen, als sie hinausgingen, um *manouthia* zu sammeln¹¹⁰⁷, was darauf hindeutet, dass sie den ganzen Tag über vom Kloster abwesend waren. An einer anderen Stelle erwähnt Kyrillos, dass er mit seinen Begleitern aus dem Kloster von Euthymius in die Wüste ging, um *manouthion*-Büsche zu sammeln.¹¹⁰⁸ Laut Antonius von Choziba sammelten die Mönche die Pflanze zu einer bestimmten Jahreszeit. Dazu mobilisierte man alle Mönche, einschließlich der Zellenbewohner und Besucher.¹¹⁰⁹ In Anbetracht dieser intensiven Bemühungen, die Pflanze zu sammeln, war *manouthion* wohl nur eine kurze Zeit verfügbar.¹¹¹⁰

Antonius erwähnt die Pflanze ziemlich oft. In einer seiner Geschichten wurde ein Mönch am Berghang von einem starken Wind weggeblasen, als er gerade Büsche von *manouthion* ins Kloster von Choziba zurückbringen wollte.¹¹¹¹ In einer anderen Geschichte erzählt er von einem besonders fleißigen Mönch, der nach dem Nachtoffizium hinausging, um *manouthia* zu sammeln und erst in der Morgendämmerung

¹¹⁰⁵ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 89.

¹¹⁰⁶ Cyr. S., v. Sab. 8 (Schwartz, 92.8).

¹¹⁰⁷ Cyr. S., v. Sab. 40 (Schwartz, 130.30).

¹¹⁰⁸ Cyr. S., v. Euthym. 50, (Schwartz, 72. 19); siehe auch Y. Hirschfeld, *Edible Wild Plants: The Secret Diet of Monks in the Judean Desert*, in: *Israel Land and Nature* 16 (1990), 25-28.

¹¹⁰⁹ V. Geor. 14 (House, 110. 2).

¹¹¹⁰ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 89.

¹¹¹¹ *Miracula* 3 (House, 363.16).

mit vielen Büschen beladen ins Kloster zurückkehrte.¹¹¹² Anscheinend war die Pflanze dornig, wenn man Antonius Glauben schenkt, wonach ein Mönch, der die Pflanze sammelte, gestochen wurde und blutete.¹¹¹³ Die *manouthion*-Büsche wurden in den Lagerräumen gelagert. Im Kloster von Choziba lagerte man sie in der Nähe des Ofens.¹¹¹⁴

Nach Hirschfeld könnte *manouthion* eine Art Distel gewesen sein (*Gundelia tournefortii* in Lateinisch, *'aqub* in Arabisch). Diese Pflanze ist in Palästina am Wüstenrand sehr verbreitet. Wenn sie im Februar oder März sprießt, sind alle ihre Teile – Stämme, Blätter, Wurzeln, Blüten und Samen – essbar. Die gekochten Blüten schmecken ähnlich wie eine Artischocke. Auch heute wird *'aqub* in die Saudi-Arabien und Golf-Emiraten exportiert. Gegen Ende des Sommers werden die Blätter gelb und stachelig. Wenn *manouthion* wirklich diese Pflanze ist, muss sie bald nach der Ernte gegessen werden. Das, was übrig bleibt oder außerhalb der Jahreszeit gesammelt wurde, kann als Heizmaterial verwendet werden.¹¹¹⁵

Kyrillos erwähnt, dass er und seine Gefährten aus dem Kloster von Euthymius zusammensaßen und „malwa-Büsche“ säuberten.¹¹¹⁶ Das Wort *malwa* ist sehr wahrscheinlich eine Verzerrung des hebräischen Worts *maluah* („salzig“), welches sich auf eine in der Bibel erwähnte essbare Pflanze, die Salz-Melde, bezieht¹¹¹⁷. Sie wird mehrmals in den Quellen als Pflanze, die Einsiedler aßen, erwähnt. Als sie auf Masada lebten, ernährten sich Euthymius und Domitian beispielsweise von ihr.¹¹¹⁸

Die Salz-Melde (*Atriplex halimus*) wächst überall in Palästina, einschließlich der Wüste. Ihre Blätter sind sowohl roh als auch gekocht essbar.¹¹¹⁹

Die Mönche von Choziba sammelten auch die „Samen der Kaper“. Der Lehrer von Antonius, Georg, sagte zu ihm, dass die Kapernbüsche in der Nähe des Klosters früher so fruchtbar gewesen seien, dass jeden Tag ein ganzer Korb von Kapern gesammelt werden konnte.¹¹²⁰ Die Kapern (*Capparis spinosa*) wachsen überall in Palästina auf steinigem Boden, Klippen und Mauern. Die essbaren Teile sind die

¹¹¹² V. Geor. 19 (House, 119.2f.).

¹¹¹³ V. Geor. 14 (House, 110.2).

¹¹¹⁴ V. Geor. 24 (House, 123.14).

¹¹¹⁵ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 89.

¹¹¹⁶ Cyr. S., v. Euthym. 56, (Schwartz, 77.14).

¹¹¹⁷ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 89f.

¹¹¹⁸ Cyr. S., v. Euthym. 11, (Schwartz, 22.6).

¹¹¹⁹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 89f.

¹¹²⁰ V. Geor. 42 (House, 143.8-12).

Knospen der Blüten und die jungen Früchte. Auf den Felsen entlang der Flussbette in der Wüste von Judäa wachsen Kapernbüsche im Überfluss.¹¹²¹

Die Schwierigkeit, kultivierte Pflanzen, wie Weinreben und Ölbäume, zu züchten, machte *manouthia*, Salz-Melde und Kapern zu wichtigen Nahrungsbestandteilen der Wüstenmönche, wenn man sich deren häufigen Erwähnung in der hagiografischen Literatur vor Augen hält. Die Nahrung der Mönche erlebte manch äußerst kuriose Variationen: Einerseits aßen Mönche, die die Selbstabtötung suchten, oft bizarre Gerichte, während andererseits manchmal Nahrung von hoher Qualität als Geschenk in die Klöster gebracht wurde.¹¹²² Nach einer Erzählung von Antonius von Choziba nahm Georg Tischabfälle, wie Gemüsereste, Hülsenfrüchte oder Kerne und zermahlte sie mit dem Steinmörtel. Die entstandene Masse formte er zu Bällen und legte sie zwei, drei Tage zum Trocknen in die Sonne: „Wenn er überhaupt Nahrung wollte, aß er einige dieser Bälle, eingeweicht im Wasser, in seiner Zelle.“¹¹²³

Als Georg mit seinem Bruder in der Laura von Kalamon zusammenlebte, verzehrten sie laut Antonius ebenfalls Essensreste.¹¹²⁴ Viele Jahre lang mischte Johannes Hesychast in der Großen Laura Asche in die Grütze, die seine einzige Nahrung bildete.¹¹²⁵

Im Kontrast dazu steht die Erzählung von Kyrillos, wonach einmal eine Karawane von 30 Packtieren Wein, Brot, Weizen, Öl, Honig und Käse in die Große Laura brachte, ein Geschenk einer Gilde der Gastwirte in Jerusalem.¹¹²⁶ Das war in der Tat ein außergewöhnliches Ereignis, das die Mönche als Wunder betrachteten. Die angeführte Liste der Waren zeigt, welche Art von der Nahrung von Zeit zu Zeit in den Klöstern verspeist wurde.¹¹²⁷

Samstags und sonntags brachte die lokale Bevölkerung Nahrungsmittelspenden in die Laura von Gerasimus im Jordantal.¹¹²⁸ Im 4. Jahrhundert, vor der Gründung von Klöstern im Gebiet Jerichos, als es in der Umgebung nur einige verstreut lebende Eremiten gab, brachte ihnen ein Bewohner von Jericho Datteln und Gemüse.¹¹²⁹ Als Sabas als Einsiedler im Inneren der Wüste lebte, brachten ihm zweimal einige

¹¹²¹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 90.

¹¹²² Ebd.

¹¹²³ V. Geor. 12 (House, 108.7-12).

¹¹²⁴ V. Geor. 6 (House, 101.14).

¹¹²⁵ Cyr. S., v. Jo. Hes. 19 (Schwartz, 215.25-216.6).

¹¹²⁶ Cyr. S., v. Sab. 58 (Schwartz, 160.5).

¹¹²⁷ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 90.

¹¹²⁸ V. Ger. 4 (Koikylides, 4).

¹¹²⁹ Pall., *h. Laus.* 52 (Butler, II, 145.1-5).

Sarazenen aus der Umgebung Brotlaibe, Käse und Datteln.¹¹³⁰ Johannes Hesychast wurde in der Wüste eine Weile von einem alten Mann besucht, der ihm frisch gebackenes Brot, Wein, Öl, Käse, Eier und Honig schenkte.¹¹³¹ In einem ähnlichen Fall überreichte Kyriak ein Mann von Thekoa frisches Brot. Eier, Fisch und sogar Fleisch wurden in Ausnahmefällen kränklichen Mönchen gegeben.¹¹³²

Es scheint, dass die Tierprodukte (Käse, Honig, Eier usw.) nicht regelmäßig in den Klöstern verfügbar waren, auch kaufte man sie nicht außerhalb des Klosters an. Aber manchmal erhielten die Mönche sie von den örtlichen Einwohnern. Bei solchen Anlässen wurde ein Fest gehalten, wo die Gaben verspeist wurden¹¹³³, denn einige dieser Produkte ließen sich nicht eine längere Zeit lang aufbewahren.¹¹³⁴

4.4.5 Die Kleidung der Mönche

Der Mönchshabit wurde dem Neuling bei der Aufnahmezeremonie im Kloster überreicht, wie aus der Geschichte von Sophronius' Eintritt ins Kloster von Theodosius hervorgeht.¹¹³⁵ In einem syrischen Kloster wurden die Novizen ermahnt: „Vor allen Dingen ist es für jene, die dieses heilige und angelische Kleidungsstück unseres Vaters, des seligen Aba Antonios [von Ägypten], tragen, recht, dass sie seiner Askese und Demut nacheifern.“¹¹³⁶

Zusätzliche Details hinsichtlich der Aufnahme der Mönche und ihrer Kleidung kann man in der Biographie von Simeon „dem Narren“ finden, der im frühen 7. Jahrhundert ins Kloster von Gerasimus aufgenommen wurde. Nachdem er eine Woche in seiner Zelle gesessen hatte, angezogen mit dem „heiligen Habit“, wurde ihm erlaubt, sein zeremonielles Gewand abzulegen und sich ein gröberes Kleidungsstück anzuziehen, das aus Sackleinen genäht war, wie es für die täglichen Arbeiten im Kloster vorgesehen war.¹¹³⁷ Auch in syrischen Klöstern existierte dieser Brauch.¹¹³⁸

¹¹³⁰ Cyr. S., v. Sab. 13 (Schwartz, 96.18).

¹¹³¹ Cyr. S., v. Jo. Hes. 12 (Schwartz, 211.3f.).

¹¹³² Jo. Mosch., prat. 65 (PG 87.3, 2916A); Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 90f.

¹¹³³ Cyr. S., v. Sab. 13; 15 (Schwartz, 96.18; 99.3).

¹¹³⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 91.

¹¹³⁵ Cyr. S., v. Thds. (Schwartz, 240.8); siehe auch Cyr. S., v. Cyriac. 4 (Schwartz, 224. 22f.); Jo. Mosch., prat. 166 (PG 87.3, 3033A).

¹¹³⁶ Vööbus, *Syriac and Arabic Documents*, 106, Nr. 1; siehe ausführlich zur Kleidung der Mönche: Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 210-220.

¹¹³⁷ Leont. N., v. Sym. 13 (Leontius Neapolitanus, *Vita Symeoni Sali Confessoris*, in: PG 93, 1688).

¹¹³⁸ Vööbus, *Syriac and Arabic Documents*, 182, Nr. 19.

Vielleicht wurzelte er in der Gepflogenheit, dem frischgetauften Erwachsenen ein weißes Gewand zu geben, das er eine Woche lang tragen sollte.¹¹³⁹

Die Kleidungsstücke der Mönche in der Wüste von Judäa waren wahrscheinlich dunkel gehalten. In einer von Kyrillos' Geschichten hat ein Mönch eine schwarze Kapuze an, an anderer Stelle wird über Euthymius gesagt, dass er einen schwarzen Umhang angezogen habe.¹¹⁴⁰ Offensichtlich war der Habit der Mönche in der Wüste von Judäa schwarz. Ein anderer Hinweis findet sich im Werk von Theodor von Petra, der betont, dass Theodosius' Kleidung eine ungewöhnliche Farbe hatte. Dessen Kapuze sei nämlich weiß gewesen.¹¹⁴¹ In der Regel war also die Kleidung der Mönche dunkel. Ein visueller Beweis dafür befindet sich in einem Mosaik in der Kirche des Brennenden Dornbusches im Katharinenkloster in Sinai. An den Rändern des Mosaiks befinden sich mehrere Medaillons, die die Gestalten der Propheten, Heiligen und zwei Mönche zeigen: den Abt des Klosters und seinen Diakon. Während die Propheten und Heiligen in der Darstellung hell gekleidet sind, tragen die zwei Mönche dunkle Gewänder.¹¹⁴²

Die klassische Kleidung des Mönchs war eine Tunika ohne Ärmel.¹¹⁴³ Georg von Choziba trug diese Art der Tunika während der Liturgie. Für den täglichen Gebrauch hatte er eine geflickte Tunika.¹¹⁴⁴ Das Gewand von den Zellenbewohnern in der Laura von Gerasimus bestand aus einer Tunika, einem Umhang und einer Kapuze.¹¹⁴⁵

Die Kapuze war das auffälligste der für einen Mönch typischen Kleidungsstücke. In den Fresken, die in einem Höhlengrab im Kloster von Castellion gefunden wurden, werden Mönche in Kapuzenmänteln dargestellt. Obwohl diese Zeichnungen aus späterer Zeit stammen, reflektieren sie die Erscheinung der Mönche der Wüste von Judäa in der byzantinischen Periode.¹¹⁴⁶

Zusätzlich zu der Tunika und der Kapuze trugen die Mönche ein umhangartiges Kleidungsstück. Antonius von Choziba erzählt, dass Georg seine Kleidung abnehmen musste, um das Wasser aus einem Bach zu holen. Der Gärtner sagte zu ihm,

¹¹³⁹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 269 (Anmerkung 103).

¹¹⁴⁰ Cyr. S., v. Euthym. 50, (Schwartz, 73.13).

¹¹⁴¹ Thdr. Pet., v. Thds. (Usener, 71. 23f.).

¹¹⁴² G. H. Forsyth / K. Weitzmann, *The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Church and Fortress of Justinian*, Ann Arbor 1970, Pl. 120, 121; Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 269 (Anmerkung 104).

¹¹⁴³ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 91.

¹¹⁴⁴ V. Geor. 12 (House, 100.5f.).

¹¹⁴⁵ V. Ger. 4 (Koikylides, 3).

¹¹⁴⁶ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 91, 269 (Anmerkung 106).

er solle sich seinen Umhang um die Lenden knoten.¹¹⁴⁷ Ein Mönch, der wegen seiner Strenge angesehen war, trug einen „Strohumhang“.¹¹⁴⁸ Da Stroh nicht gut gegen die Kälte schützt und auf der Haut kratzt, wollte sich der Mönch damit vermutlich abtöten. Es ist nicht klar, wie dieses Kleidungsstück aussah. Es kann eine Schärpe gewesen sein, die über den Schultern getragen und im Rücken gekreuzt wurde, deren Zweck es war, die Tunika zusammenzuhalten. Solch ein Kleidungsstück wurde von den ägyptischen Mönchen verwendet und ist von Dorotheus von Gaza beschrieben worden, als eines von vier Kleidungsstücken der Mönche in Südpalästina (ärmellose Tunika, Gürtel, Schärpe und Kapuze).¹¹⁴⁹ Aber es ist auch nicht ausgeschlossen, dass dieser „Umhang“ ein Skapulier war, wie es die Benediktinermönche im Westen tragen, also eine lange Weste oder Schürze, die sowohl Vorderseite als auch Rückseite bedeckte.¹¹⁵⁰

Obwohl die Mönche wahrscheinlich barfuss im Kloster herumgingen, trugen sie außerhalb des Klosters Sandalen. Die Sandalen sind unter den Anzihsachen erwähnt, die Kyriak trug.¹¹⁵¹ Das Tragen der Sandalen wird auch in den Regeln des syrischen Mönchtums erwähnt („Sie sollen keine Schuhe auf ihren Füßen tragen, sondern Sandalen“).¹¹⁵² Ein Paar Sandalen wurde in den Überresten eines Klosters am Tel Masos, nahe Beersheba, im Grab eines Mönchs gefunden. Über das Aussehen der Sandalen der Mönche in der byzantinischen Zeit kann man sich ein Bild machen, wenn man das Mosaik im Katharinenkloster in Sinai studiert. Das Mosaik in der zentralen Apsis stellt Moses dar, der vor dem brennenden Dornbusch eine seiner Sandalen abnimmt. Man kann annehmen, dass der Künstler die Sandalen darstellte, welche die Menschen seiner Zeit trugen, also auch die Mönche.¹¹⁵³

Der ständige Begleiter eines Mönchs war sein Stab. An der Wand des erwähnten Höhlengrabs ist Euthymius in einem schwarzen Umhang und einer schwarzen Kapuze dargestellt, der einen Stab in seiner Hand hält.¹¹⁵⁴ Auch Kyrillos beschreibt

¹¹⁴⁷ V. Geor. 4 (House, 99.10).

¹¹⁴⁸ Jo. Mosch., prat. 92 (PG 87.3, 2942C).

¹¹⁴⁹ Dorotheus, 15 (Regnault / Prévaille, 168.1f.).

¹¹⁵⁰ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 91f.

¹¹⁵¹ V. Ger. 5 (Koikylides, 6).

¹¹⁵² Vööbus, *Syriac and Arabic Documents*, 148, Nr. 4.

¹¹⁵³ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 92, 269 (Anmerkungen 110 u. 111).

¹¹⁵⁴ Ebd. 92.

Euthymius, wie er einen Stab hält.¹¹⁵⁵ Antonius von Choziba erzählt von einem Mönch, der seinen Stab benutzte, um eine Schlange zu töten, die ihn beißen wollte.¹¹⁵⁶

Die folgende Beschreibung von Stephan Sabaites, einem Mönch aus dem 8. Jahrhundert, der in der Großen Laura lebte und die aus der byzantinischen Zeit stammende Tradition der periodischen Wanderungen in die Wüste fortsetzte, summiert das persönliche Eigentum eines Mönchs:

„Jedes Mal, wenn er sich in die Abgeschiedenheit der Wüste zurückziehen wollte, nahm er weder Nahrung noch Kleidung mit, sondern nur eine härene Tunika, einen Umhang aus Schaffell, eine Ledertasche, um eine kleine Bibel zu tragen, ein Messer für das Schneiden der Kräuterwurzeln, des Schilfs und der Herzen von wilden Palmen, eine kleine Menge an Bohnen, einen Stab, der mit einem eisernen Kreuz ausgeschmückt war, eine härene Kapuze auf seinem Kopf, einen breiten Ledergürtel um seine Lenden und Sandalen an seinen Füßen.“¹¹⁵⁷

Die Kleidung lieferte dem Mönch das Kloster. Die verschiedenen Kleidungsstücke wurden anscheinend in den nahe gelegenen Niederlassungen gekauft, denn bis heute gibt es keine Beweise, dass sich die Mönche der Wüste von Judäa mit dem Spinnen oder Weben beschäftigten. Laut Theodor gaben die Mönche des Klosters von Theodosius eine Spende von 100 Goldstücken für Kleidungsstücke aus.¹¹⁵⁸ Die Regel Nr. 22 der syrischen Bestimmungen, die Maruta zugeschrieben sind, legte fest, dass die Mönche im November („im späten Tesri“) ihre Winterkleidung erhalten sollten:

„jeder soll seinen Namen auf die Sommerkleidungsstücke, die er getragen hat, schreiben, und sie in der Gemeinschaft platzieren. Wenn der Winter vorbei ist, sollen sie ihre Sommerkleidungsstücke nehmen, jeder seine [eigenen] Kleidungsstücke, entsprechend den auf ihnen geschriebenen Namen, und sie sollen wiederum ihre Namen auf die Winterkleidungsstücke schreiben, die sie abnehmen.“¹¹⁵⁹

¹¹⁵⁵ Cyr. S., v. Euthym. 50, (Schwartz, 73. 21).

¹¹⁵⁶ Miracula 4 (House, 365. 8).

¹¹⁵⁷ V. Steph. Sab. 15.1 (G. Garitte (ed.), *Le début de la vie de S. Etienne le Sabaite retrouvé en Arabe au Sinai*, in: *Analecta Bollandiana* 77 (1959), 362).

¹¹⁵⁸ Thdr. Pet., v. Thds. (Usener, 81. 4 ff.).

¹¹⁵⁹ Vööbus, *Syriac and Arabic Documents*, 142, Nr. 22.

Nach einer anderen syrischen Bestimmung sollen die Mönche schlafen, ohne ihren Gürtel zu lockern oder die Kleidung abzulegen.¹¹⁶⁰ Die Regel 22 lässt darauf schließen, dass es eine Art Lagerraum für die Kleidung in den Klöstern gab, obwohl er in den Quellen nicht extra erwähnt wird.¹¹⁶¹

4.5 Das Leben der Einsiedler

In der hagiografischen Literatur werden die Einsiedler oder Eremiten in der Wüste von Judäa oft erwähnt, also müssen es dort viele gewesen sein. Einige von ihnen lebten für längere Zeit in der Wildnis. Moschus erzählt von einem Einsiedler mit dem Namen Georg, der 35 Jahre, bis zu seinem Tod, abgeschieden in den Bergen lebte.¹¹⁶² In mehreren Geschichten wird von Einsiedlern erzählt, die irgendwo einsam lebten, bis man sie entdeckte, manchmal erst nach ihrem Tod. So war es im Fall der „Tochter des Senators“ und im Fall von Maria von Ägypten in der Geschichte, die Sophronius erzählt.¹¹⁶³

In den meisten Fällen jedoch scheinen die Einsiedler während ihrer Zeit in der Wüste Kontakt mit ihrem Mutterkloster unterhalten zu haben.¹¹⁶⁴ Ein Beispiel ist Kyriak, der sich für fast 15 Jahre in Sousakim einschloss und während dieser Zeit mit dem Kloster von Chariton in Verbindung stand.¹¹⁶⁵ Eine von Moschus' Geschichten beschäftigt sich mit einem Mönch aus dem Kloster von Theodosius, der lange Zeit in Abgeschiedenheit an der östlichen Küste des Toten Meeres verbracht hatte und dann in sein Kloster zurückgekehrt war.¹¹⁶⁶ Johannes Hesychast schloss sich für sechs Jahre in der Wüste von Rouba ein, aber behielt seine Zelle in der Großen Laura. Er pflegte während dieser Zeit den Kontakt mit der Laura. Als die äußeren Umstände unsicherer wurden, riefen ihn die besorgten Mönche vorsichtshalber ins Kloster zurück.¹¹⁶⁷

¹¹⁶⁰ Ebd. 90, Nr. 8 und 141, Nr. 19.

¹¹⁶¹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 93.

¹¹⁶² Jo. Mosch., prat. 91 (PG 87.3, 2948-2949).

¹¹⁶³ PG 87.3, 3697-3725; siehe auch Jo. Mosch., prat. 92; 170 (PG 87.3, 2952A; 3077A-B); Cyr. S., v. Cyriac. 17-19 (Schwartz, 233.4); Cyr. S., v. Sab. 24 (Schwartz, 108.23 ff.).

¹¹⁶⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 213.

¹¹⁶⁵ Cyr. S., v. Cyriac. 10 (Schwartz, 228.26).

¹¹⁶⁶ Jo. Mosch., prat. 101 (PG 87.3, 2960C).

¹¹⁶⁷ Cyr. S., v. Jo. Hes. 11-13 (Schwartz, 209-211).

Wie diese Verbindung aufrechterhalten wurde, bleibt ungenannt. Im Fall von Kyriak ging sein Schüler Johannes hin und zurück zwischen dem Kloster von Chariton und der Einsiedelei am Sousakim, und brachte dem alten Mann Brot, Neuigkeiten und gelegentlich Besucher mit. Darunter war auch Kyrillos selbst, der darüber erzählt.¹¹⁶⁸ Im 8. Jahrhundert, als es in der Wüste aufgrund der zahlreich umherstreichenden Räuberbanden immer gefährlicher wurde, hörten die Einsiedler nicht auf, in der Wildnis zu leben, aber es wurde ein System entwickelt, das gewährleistete, dass sie im regelmäßigen Kontakt mit dem Mutterkloster bleiben und mit Nahrung versorgt werden konnten. Es war eine wichtige Einrichtung, da die ausgehungerten Sarazenen den Einsiedlern die Vorräte raubten.¹¹⁶⁹

Ein Mönch aus dem Mutterkloster kam regelmäßig zu den Einsiedlern und brachte ihnen Nahrung und andere benötigte Sachen. In der Großen Laura war dies üblich. Obwohl die Quellen des 6. Jahrhunderts darauf nicht eingehen, wird in späteren Quellen betont, dass es sich dabei um eine aus dem Altertum herrührende Tradition gehandelt habe.¹¹⁷⁰ Darum ist es möglich, dass eine solche Praxis bereits existierte, als das Mönchtum der Wüste von Judäa seine Blütezeit erlebte. Ein ständiger Kontakt war nicht nur deswegen nötig, um die Sicherheit der Einsiedler zu erhöhen und sie mit dem Lebensnotwendigen zu versorgen, sondern auch um die geistige Gesundheit der Eremiten zu gewährleisten.¹¹⁷¹ So wurden manchmal psychisch angeschlagene Einsiedler im Kloster von Theodosius gesammelt und gepflegt.¹¹⁷²

Zusätzlich zu Einsiedlern, die ständig in der Wüste lebten, gab es viele Mönche die nur für die Große Fastenzeit „in die Tiefen der Wüste“ gingen.¹¹⁷³ Euthymius soll als erster diese Sitte in die Wüste von Judäa von seinem Geburtsort in Kleinasien mitgebracht haben.¹¹⁷⁴ Euthymius brach immer am 14. Januar in die Wüste auf¹¹⁷⁵, um dadurch Christus nachzuahmen, der sich nach seiner Taufe in die Wüste zurückzog. Nach dem Tod von Euthymius, seines verehrten Lehrers, am 20. Januar 473, entschied Sabas, die Wanderung in die Wüste für die etwa vierzig tägige Fastenzeit,

¹¹⁶⁸ Cyr. S., v. Cyriac. 15 (Schwartz, 232. 4 f.).

¹¹⁶⁹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 213f.

¹¹⁷⁰ V. Jo. Erem. 1 (Saint Jean l'éréropolite. Ed. F. Halkin, in: *Analecta Bollandiana* 86 (1968), 16); Johannes „der Wüstenbewohner“ lebte Anfang des 8. Jahrhunderts.

¹¹⁷¹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 214.

¹¹⁷² Thdr. Pet., v. Thds. 17 (Usener, 41f.).

¹¹⁷³ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 214.

¹¹⁷⁴ Cyr. S., v. Euthym. 7 (Schwartz, 14. 24-27); siehe auch Derwas J. Chitty, *The Wilderness of Jerusalem*, in: *Christian East* 10 (1929), 78 und ders., *The Desert a City*, 82.

¹¹⁷⁵ Cyr. S., v. Euthym. 6 (Schwartz, 14.26f.).

die freilich Samstage und Sonntage nicht miteinschloss, am 21. Januar zu beginnen. Man kehrte erst am Palmsonntag ins Kloster zurück.¹¹⁷⁶ Während der Fastenzeit wanderten die Mönche gewaltige Strecken weit. Bei mehreren Gelegenheiten erreichte Sabas die Wüste Zoar, südlich vom Toten Meer. Einmal stapfte er zu einer Wüsteninsel dort und hatte große Schwierigkeiten, sich aus den Sumpfbänken zu befreien. Seine Haut und sein Bart wurden stark von den schwefelhaltigen Dämpfen verbrannt. Als er ins Kloster zurückkehrte, erkannten ihn die Mönche nur noch an seiner Stimme.¹¹⁷⁷ Ein anderes Mal gingen Sabas und sein Jünger Agapetus am Jordan entlang Richtung Quellmündung in Paneas (Banyas).¹¹⁷⁸ Stephan Sabaites, der im 8. Jahrhundert in der Großen Laura lebte, umwanderte während der Großen Fastenzeit das Tote Meer.¹¹⁷⁹ Bei anderen Gelegenheiten hielt er die Große Fastenzeit in den verlassenen Höhlen um das Kloster von Castellion¹¹⁸⁰ oder in den Höhlen der Laura von Douka.¹¹⁸¹

Das Wandern war eine verbreitete Praxis unter den palästinischen Mönchen. Manchmal machten sie sich mit einem bestimmten Ziel auf den Weg, etwa weil sie andere Mönche besuchen oder eine Pilgerschaft zu einem heiligen Ort machen wollten. Aber manchmal wanderten sie auch nur einfach so vor sich hin, weil sie sich schwierigen Bedingungen aussetzen wollten, besitzlos, mit Blick auf die Nahrung vollkommen auf mildtätige Gaben angewiesen, was als eine besondere Form der Askese betrachtet wurde.¹¹⁸² Diese Praxis entstand im syrischen Mönchtum, das wenigstens in seinen Anfängen ein Leben ohne festes Dach über dem Kopf, ohne eine feste Wohnung befürwortete. Syrische Mönche wanderten daher besonders weit. Sie besuchten oft auch das Heilige Land. So kam Julian Sabas bis zum Berg Sinai und Barsauma von Nisibis führte Ende des 4., Anfang des 5. Jahrhunderts eine Gruppe militanter Mönche durch ganz Syrien, Arabien und Palästina, die unterwegs heidnische Tempel und jüdische bzw. samaritanische Synagogen zerstörten.¹¹⁸³

¹¹⁷⁶ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 281 (Anmerkung 6).

¹¹⁷⁷ Cyr. S., v. Sab. 22 (Schwartz, 106f.).

¹¹⁷⁸ Cyr. S., v. Sab. 24 (Schwartz, 108.11.15).

¹¹⁷⁹ V. Steph. Sab. 15.3 (Garitte, 362).

¹¹⁸⁰ V. Steph. Sab. 17.3 (Garitte, 365).

¹¹⁸¹ V. Steph. Sab. 5.58 (*Acta Sanctorum*, Iulii, 3, Venedig 1748, 527A). Stephan hielt drei Fastenzeiten im Jahr; siehe dazu Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 281 (Anmerkung 7).

¹¹⁸² E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312-460*, Oxford 1982, 67f.; Zur Praxis der Wanderung der Mönche in Palästina und Ägypten siehe: N. H. Baynes, *The „Pratum spirituale“*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 13 (1947), 409 und P. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church*, Oxford 1978, 43.

¹¹⁸³ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 214, 281f. (Anmerkung 9).

Diese Praxis wurde jedoch stark von der Kirche kritisiert. Im 5. und 6. Jahrhundert vereinigten sich Kirche und Staat in der Opposition zu den Wandermönchen.¹¹⁸⁴ Auch die Gründer der Wüstenklöster versuchten, diese Gewohnheit wenigstens zu mindern. Euthymius ging sogar soweit, sie zu verurteilen. Er verbot den Mönchen, das Kloster ohne Erlaubnis des Abtes zu verlassen.¹¹⁸⁵ Die Wanderlust der Mönche aber war nicht leicht zu zügeln.¹¹⁸⁶ Moschus erzählt von einem Einsiedler im Bereich von Socho, auf den westlichen Abhängen der Hügel von Judäa, der die entferntesten Orte aufsuchte, in Sinai, Syrien und anderswo, um dort zu beten.¹¹⁸⁷ Auch Moschus selbst legte beträchtliche Strecken zurück. Er wanderte nach Sinai, Ägypten, Syrien und schließlich Rom.¹¹⁸⁸ Moschus dient als Hauptquelle für die Wanderungen der Mönche der Wüste von Judäa.¹¹⁸⁹ Er erzählt über die Pilgerreisen der Mönche zum Sinai¹¹⁹⁰, nach Palästina¹¹⁹¹ und Arabien¹¹⁹², und auch über jene, die von Palästina nach Konstantinopel und zurück führten.¹¹⁹³ Auch Peter der Iberer war ein großer Wanderer, der zu Tyr, Sidon, zum Berg Nebo und zum Toten Meer ging.¹¹⁹⁴

Die Höhlen dienten den Einsiedlern in der Wüste von Judäa als natürliche Wohnräume. Als Sabas zum Kidron-Tal kam, lebte er in einer Höhle, hoch oben, in den Klippen über dem Bach. Um den Anstieg zu erleichtern, band er ein Seil an die Mündung der Höhle. Einsiedler wurden auch von den verlassenen Festungen aus der Zeit des Zweiten Tempels angezogen. Euthymius, Domitian und andere ließen sich zwischen solchen Ruinen nieder und schöpften Wasser aus den zurückgelassenen Zisternen.¹¹⁹⁵

Die Einsiedler, oft bekannt als „Grasesser“, lebten von einer minimalen Kost, die sich aus trockenem Brot, Bohnen, wilden Pflanzen und Wasser zusammensetzte. Als Sabas und sein Jünger während der Großen Fastenzeit auf Wanderschaft gingen,

¹¹⁸⁴ Diese Opposition fand ihren Ausdruck in den Gesetzen von Justinian, die die koinobitische Lebensweise bevorzugten; siehe A. Gerostergios, Justinian the Great – the Emperor and Saint, Belmont, Mass. 1982, 168-174.

¹¹⁸⁵ Cyr. S., v. Euthym. 19, (Schwartz, 30. 7 ff.).

¹¹⁸⁶ Hirschfeld, The Judean Desert Monasteries, 215.

¹¹⁸⁷ Jo. Mosch., prat. 180 (PG 87.3, 180, 3052B).

¹¹⁸⁸ Chitty, The Desert a City, 154.

¹¹⁸⁹ Hirschfeld, The Judean Desert Monasteries, 282 (Anmerkung 11).

¹¹⁹⁰ Jo. Mosch., prat. 1; 100; 170 (PG 87.3, 2852D; 2948A; 3036D).

¹¹⁹¹ Jo. Mosch., prat. 91; 116 (PG 87.3, 2948A; 2980C).

¹¹⁹² Jo. Mosch., prat. 123 (PG 87.3, 2985A).

¹¹⁹³ Jo. Mosch., prat. 173 (PG 87.3, 2031B); 174 (PG 87.3, 3041D).

¹¹⁹⁴ V. Petr. Ib. 78 (Raabe, 76).

¹¹⁹⁵ Siehe Cyr. S., v. Sab. 15 (Schwartz, 98. 17ff.); Cyr. S., v. Euthym. 11 (Schwartz, 22.2-8); Hirschfeld, The Judean Desert Monasteries, 215.

nahmen sie einen Lederrucksack mit, der zehn Laibe trockenes Brots enthielt, die für alle 40 Tagen reichen sollten.¹¹⁹⁶ Moschus erzählt von einer Einsiedlerin, die 17 Jahre in einer Höhle nahe dem Fluss Jordan lebte, und sich von Bohnen ernährte, die sie aus Jerusalem mitgebracht hatte, und die ihr auf wundersame Weise nicht ausgingen.¹¹⁹⁷

Die Pflanzen, die am häufigsten von den Einsiedlern gegessenen waren, sind die Pflanzen *melagria* (identifiziert als Affodill), *kardias kalamon* („Riedherzen“) und Salz-Melde. Anscheinend verfügten einige Einsiedler über Gärten, aber sie werden selten in den Quellen erwähnt. Es wurden nur wenige Einsiedeleien mit Überresten eines Gartens gefunden.¹¹⁹⁸ Eine Ausnahme bildet Kyriaks Gemüsegarten in Sousakim. Vor Ort wurden die Spuren jenes Gartens gefunden, den Kyrillos erwähnt. Seinen Angaben zufolge lebte der Heilige mit einem Löwen zusammen, der den Garten vor wilden Ziegen schützte.¹¹⁹⁹ Ein anderes Beispiel für einen Garten ist ein kleines Gemüsebeet, das neben einer Einsiedelei in der Nähe von 'Ein er-Rashash, in der nördlichen Wüste von Judäa, gefunden wurde.¹²⁰⁰ Gelegentlich erhielten die Einsiedler frische Nahrung von Wohltätern aus der Umgebung.¹²⁰¹

Die Einsiedler verwendeten im Allgemeinen das Wasser aus Quellen und Vertiefungen, in denen sich das Regenwasser sammelte. Gelegentlich verwendeten sie Zisternen, wenn es davon welche in der Nähe ihrer Einsiedeleien gab. Als Sabas in der Schlucht vom Kidron-Tal verweilte, zog er das Wasser aus der *Heptastomos* genannten Zisterne.¹²⁰² Nach Kyrillos befand sich die Zisterne 15 Stadien (etwa 2,8 Kilometer) von seiner Höhle entfernt. Auf diese Weise wurde diese Zisterne identifiziert, als Bir Sabsab, etwa 3,5 Kilometer nordwestlich vom Mar Saba.¹²⁰³ Es ist eine große Zisterne, die bis heute von den Bewohnern des Ortes benutzt wird. Sie wird von langen Kanälen gespeist, die das ablaufende Wasser von den Böschungen, die südlich davon liegen, herableiten. Daneben gibt es Mündungen anderer Zisternen, die im Laufe der Zeit verstopften. Darum hieß sie wahrscheinlich *Heptastomos*, nämlich die „mit den sieben Mündungen.“¹²⁰⁴

¹¹⁹⁶ Cyr. S., v. Sab. 24 (Schwartz, 107.25).

¹¹⁹⁷ Jo. Mosch., prat. 179 (PG 87.3, 3049B).

¹¹⁹⁸ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 215.

¹¹⁹⁹ Cyr. S., v. Cyriac. 16, (Schwartz, 232.13).

¹²⁰⁰ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 215.

¹²⁰¹ Ebd. 90.

¹²⁰² Cyr. S., v. Sab. 15 (Schwartz, 98. 19f.).

¹²⁰³ V. Corbo, *Finalmente identificata la laura «Eptastomos» ?*, in: *La Terra Sancta* 34 (1958), 86f.

¹²⁰⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 215.

Um auf andere Weise Wasser zu erhalten, grub man manchmal die Erde bis zum Wasserspiegel tief mit einer kleinen Kelle. Nach Kyrillos Schriften wurde der hohe Wasserstand in der Wüste genützt. Einmal, während der Großen Fastenzeit, gingen Euthymius, Domitian und Sabas zum Toten Meer. Auf dem Weg wurde Sabas schwach vor Durst. Euthymius grub schnell einen kleinen Graben mit der Kelle aus, und dieser füllte sich mit trinkbarem Wasser.¹²⁰⁵

Das überlebensnotwendige Wasser sammelten die Einsiedler in verschiedenen Gefäßen. Die Einsiedlerin Maria, die Harfenspielerin, nahm einen Krug in die Wüste mit.¹²⁰⁶

In mehreren Fällen entwickelten sich aus den anfänglichen Einsiedeleien Klöster. Um einen vorbildlich lebenden Eremiten gruppierten sich mehr und mehr Mönche und andere Einsiedler. Auf diese Weise entstand ein Kloster. So war es im Fall der Sabas Klöster, aber auch bei den Gründungen von Euthymius, Theodosius und Zannus. Die Orte für die Einsiedeleien waren entsprechend den Wünschen und den Fähigkeiten der einzelnen Einsiedler gewählt. Einige Einsiedler wohnten viele Jahre in den Tiefen der Wüste in totaler Isolierung. Andere lebten in Einsiedeleien, die außerhalb des Klosters, aber nicht weit davon standen.¹²⁰⁷ So ließ sich Euthymius, als er zu der Laura von Pharan kam, außerhalb des Klosters als Einsiedler nieder.¹²⁰⁸ Auf einer bestimmten Stufe seines Lebens bewohnte auch Sabas eine „abgeschlossene Zelle“, etwa 15 Stadien (etwa 2,8 Kilometer) von der Großen Laura entfernt.¹²⁰⁹

Da die Einsiedler oft in Höhlen oder Felsennischen lebten, wilde Pflanzen aßen und das in der Natur frei verfügbare Wasser tranken, hinterließen sie nur wenige Spuren in der Landschaft. Bei Vermessungen eines Felsenbereichs in der inneren Wüste von Judäa fand sich beispielsweise ein byzantinischer Krug, der im Boden einer Höhle über 'Ein Turabi eingegraben war. Aufgrund dieses Funds wurde die Höhle als die Einsiedelei eines byzantinischen Mönchs identifiziert. Ohne diesen Fund hätte man dies nicht mit hinreichender Sicherheit belegen können.¹²¹⁰

Bis heute sind nur einige Orte in der Wüste von Judäa mit einem hohen Grad an Gewissheit als Einsiedeleien der Mönche der byzantinischen Zeit identifiziert

¹²⁰⁵ Cyr. S., v. Euthym. 38 (Schwartz, 57.1-11); Cyr. S., v. Sab. 11 (Schwartz, 94.29f.).

¹²⁰⁶ Cyr. S., v. Cyriac. 19, (Schwartz, 234. 2).

¹²⁰⁷ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 216.

¹²⁰⁸ Cyr. S., v. Euthym. 6 (Schwartz, 14. 10f.).

¹²⁰⁹ Cyr. S., v. Sab. 42 (Schwartz, 132. 24f.).

¹²¹⁰ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 216.

worden.¹²¹¹ Einer dieser Orte ist eine natürliche Höhle, entdeckt in einem Nebenarm von Wadi Fasayil, in der Nähe der Quelle von 'Ein äh-Rashash. Die Höhle verläuft nach Norden, entlang der Mitte einer Klippe, die sich etwa 20 Meter über das Wadi erhebt. Ein steiler, schmaler Pfad steigt zur Höhle aus Richtung der Quelle und endet auf einem engen Steinsims, der zum Höhlenkomplex führt. Der Zugang zur Höhle ist durch einen engen Korridor von 3 Meter Länge möglich.¹²¹²

Am Eingang zum Korridor war eine kleine Vertiefung im Boden gemacht, anscheinend, um einen Krug mit Trinkwasser hinzustellen. Der Korridor endet in einer kleinen Öffnung, die 0,6 Meter breit und nur 0,8 Meter hoch ist, und die mit Vorrichtungen für eine Holztür versehen ist. So konnte der Einsiedler sich selbst in der Höhle einschließen, um sich vor wilden Tieren und anderen unerwünschten Besuchern zu schützen. Die Höhle selbst ist geräumig und hoch genug, um in ihr stehen zu können, sie ist 4,5 Meter lang und 3,5 Meter breit. An den Steinwänden der Höhle wurden vier grob gemeißelte Kreuze gefunden, was zeigt, dass die Höhle während der byzantinischen Zeit als Einsiedelei diente. Eine große natürliche Öffnung in einer Felsenseite lieferte Licht und Luft für das Innere. In der nordöstlichen Wand der Höhle wurde eine kleine, etwa 0,6 Meter breite Nische und ein kleiner Schlitz für eine Öllampe im dem Felsen gehauen. Daneben befindet sich eines der erwähnten vier Kreuze. Das deutet daraufhin, dass das einst eine Gebetsnische gewesen war.¹²¹³

Am unteren Teil der Klippe befindet sich die Stützmauer einer Terrasse für den Garten, den der Einsiedler kultivierte. Das Gartenbeet war 5,5 Meter lang und 1,2 Meter breit. Das Wasser für das Bewässern des Beets kam anscheinend von der nahe gelegenen Quelle.¹²¹⁴

Eine zweite gut erhaltene Einsiedelei ist die von Kyriak, etwa 10 Kilometer östlich von Thekoa.¹²¹⁵ Sie ist in den Werken von Kyrillos erwähnt, der berichtet, dass der Ort der Einsiedelei, Sousakim, an der Kreuzung von zwei Bächen lag: dem Bach, der von der Nea Laura herabfloss, und dem, der vom Gebiet des Klosters von Chariton kam.¹²¹⁶ Mitte des 6. Jahrhunderts ging Kyrillos zu Sousakim, um den verehrten, heiligen Mann zu treffen. Er begann seine Reise im Kloster von Chariton. Von dort ging er mit Johannes, dem Jünger von Kyriak, zu Sousakim hinunter. Auf

¹²¹¹ Siehe ausführlich ebd. 282 (Anmerkung 19).

¹²¹² Ebd. 216-218.

¹²¹³ Ebd.

¹²¹⁴ Ebd. 218.

¹²¹⁵ Ebd. 218-222.

¹²¹⁶ Cyr. S., v. Cyriac. 10 (Schwartz, 288.25-28).

ihrem Weg begegneten sie dem Löwen, der der Begleiter des Heiligen war und den Gemüsegarten vor wilden Ziegen schützte. Da es dort keine Zisterne gab, schlug Kyriak nach Kyrillos' Angaben Vertiefungen in die Steine, „in denen er im Winter das Wasser sammelte, das für alle seinen Bedürfnisse reichlich genügte, sowohl für das Trinken als auch für das Gießen seines Gemüses während des ganzen Sommers“.¹²¹⁷

Anhand der Untersuchung des Ortes konnten zwei Nutzungsphasen unterschieden werden: eine frühe Nutzungsphase, in der der Einsiedler sich in einer natürlichen Höhle niederließ, und eine spätere Nutzungsphase, ebenfalls noch zu Lebzeiten Kyriaks, als eine Kapelle, aber auch Zisternen für die Wasserversorgung gebaut wurden. Die Höhle liegt neben einem schmalen Grat, etwa 30 Meter über der Kreuzung vom Wadi el-Quseir und Wadi Maqta' el-Juss. Es ist eine relativ große Höhle mit zwei Ebenen, einer Eingangsebene und einer zweiten Ebene darüber. Der Eingang zur zweiten ist von einer Kapelle verstellt. Die Mündung der unteren Ebene ist von einer Mauer umgeben, die bis zu einer Höhe von 1 Meter erhalten blieb. Auf diese Weise schützte der Einsiedler seine Wohnstätte vor unerwünschten Besuchern.¹²¹⁸

Der untere Raum der Höhle ist von unregelmäßiger Form und misst 4 x 5 Meter mit einer durchschnittlichen Höhe von etwa 2 Meter. Eine enge Öffnung an der Rückseite der Höhle erlaubte den Zugang zur oberen Ebene. Hier gab es anscheinend auch eine funktionelle Aufteilung zwischen dem Eingangsbereich, der für die Besucher bestimmt war, und einem hinteren Bereich, für den persönlichen Gebrauch des Einsiedlers. Die innere Kammer der Höhle ist ebenfalls unregelmäßig geformt und misst etwa 4 x 4,5 Meter. Sie ist 2,2 Meter hoch im vorderen Teil, aber nur 0,8 Meter hoch im hinteren Teil. Nahe der rückseitigen Wand der Höhle gibt es einen natürlichen Felssims, der etwa 1 Meter breit und 1,6 Meter lang ist. Dieser Sims wurde wahrscheinlich als Schlafplattform verwendet.¹²¹⁹

Nahe der Höhle wurden die Überreste einer Zisterne und eines kleinen Gartenbeetes gefunden. Sie wurden wahrscheinlich von Kyriak angelegt, während er dort lebte. Die Zisterne ist oval und misst etwa 2 x 4 Meter. Sie wird vom abfließenden Wasser aus den Felsen über ihr gespeist. Das Gartenbeet, das sich unter der Höhle befindet, wurde mittels einer Stützmauer aus Feldsteinen ebenerdig gehalten. Das Beet nahm die Fläche von etwa 25 Quadratmetern ein. Ein anderes Gartenbeet, das sich über einen Bereich von 40 oder 50 Quadratmetern erstreckte, wurde etwa 250

¹²¹⁷ Cyr. S., v. Cyriac. 15-16 (Schwartz, 232).

¹²¹⁸ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 219f.

¹²¹⁹ Ebd. 220.

Meter südwestlich der Einsiedelei gefunden. Eine Zisterne in seiner Mitte diente der Bewässerung des Gartens.¹²²⁰

Am oberen Eingang zur Höhle wurde die Kapelle erbaut. Die Qualität des Baus und die Dimensionen der Steine, die die Wände formen, zeigen, dass sie von professioneller Hand errichtet wurde. Die Kapelle ist bis zur vollen Höhe ihrer Wände, etwa 3,3 Meter über der Bodenebene, erhalten geblieben. Die Existenz eines solchen aufwendigen Gebäudes in einer Einsiedelei ist ungewöhnlich, aber kann durch den Umstand erklärt werden, dass Kyriak als heiliger Mann sehr verehrt wurde.¹²²¹

Das Gebäude ist fast quadratisch, mit äußeren Dimensionen von 3,6 x 4,1 Metern. Die Wände sind 0,8 Meter dick. Der Eingang befindet sich in der Südwand. Der Innenraum wird von drei kleinen Fenstern in drei verschiedenen Wänden erleuchtet. Der Sturz über dem östlichen Fenster ist mit einem schwarzen Kreuz dekoriert. Die Gegenwart eines Kreuzes in einem Fenster im Osten zeigt, dass der Raum für das Gebet verwendet wurde. Eine viereckige Gebetsnische unter diesem Fenster, die 0,7 Meter breit und 1,4 Meter hoch ist, bestätigt diese Annahme.¹²²²

Die Kapelle hatte eine Steinkuppel. Die Basis der Kuppel, die erhalten geblieben ist, formt einen perfekten Kreis von 1,4 Metern in Durchmesser. Der Übergang vom viereckigen Kapellengebäude zur runden Kuppel wurde durch die Abstufung der zwei oberen Verläufe des Steins in den Wänden in Richtung des Inneren erreicht. Die Tatsache, dass am Ort zwei Nutzungsphasen erkennbar sind, deutet auf den zuvor erwähnten Entwicklungsprozess hin, nämlich, dass um die Einsiedeleien vorbildlicher Mönche herum Klöster entstanden sind.¹²²³

4.6 Die Architektur der sakralen Bauten

Das Gebet war die wichtigste Beschäftigung im Leben der Mönche. Aus diesem Grund besaßen auch die Räume oder Plätze des Gebets eine besondere Bedeutung und wurden oft entsprechend aufwendiger eingerichtet, als die übrigen Bauten des Klosters. Der Mönch widmete auch dem privaten Gebet viel Zeit. Außerdem gingen die Zellenbewohner und Einsiedler überwiegend nur samstags und sonntags oder

¹²²⁰ Ebd.

¹²²¹ Ebd. 220, 222.

¹²²² Ebd. 220.

¹²²³ Ebd.

nur am Sonntag in die Kirche. Manche verließen ihre Zellen jahrelang nicht. Somit musste es auch in der Zelle des Mönches einen Ort des Gebets geben. Im Folgenden soll über die monastischen Kirchen und andere Gebetsräume oder –orte berichtet werden.

4.6.1 Die Kirche

Das gemeinsame Beten als Ausdruck des christlichen Glaubens war von wesentlicher Bedeutung. Darum bildete die Kirche das zentrale bauliche Element jedes Klosters. Wenn man keine Kirche im Kloster hatte, gingen die Mönche zur nächsten christlichen Niederlassung, um dort an den Gottesdiensten teilzunehmen.¹²²⁴ Nach Kyrillos' Bericht hatten die Mönche der Neuen Laura am Anfang „weder eine Kirche noch einen Leiter, sondern empfangen die Kommunion an Sonntagen im Memorial des heiligen Propheten Amos in Tekoa“. ¹²²⁵ Diese Situation war jedoch ein Ausnahmefall und dauerte nur kurze Zeit.

Die größeren Klöster hatten mehr als eine Kirche. Das Kloster von Theodosius hatte fünf Kirchen: eine zentrale, bekannt als „die Große Kirche“, in der die Gottesdienste in Griechisch gehalten wurden, und drei andere, für die Armenisch und Bessisch sprechenden Mönche sowie für geistig verwirrte Mönche.¹²²⁶ Theodosius' Nachfolger, Sophronius, fügte noch eine fünfte Kirche hinzu, zur Ehre der Jungfrau Maria.¹²²⁷ In der Großen Laura gab es drei Kirchen. Die erste war eine kleine Kapelle in der Mitte der Schlucht.¹²²⁸ Später wurde eine große Höhle als Kirche verwendet.¹²²⁹ Schließlich baute man dieser gegenüber noch eine zentrale Kirche, ebenfalls geweiht der Jungfrau Maria.¹²³⁰

Grundsätzlich waren die Kirchen in den Klöstern nicht anders gestaltet als die, die in den anderen Niederlassungen gefunden wurden. Die Apsiden zeigten nach Osten und waren normalerweise halbrund, obwohl eine Anzahl der Klosterkirchen quadratische Apsiden hatte, zum Beispiel die Höhlenkirchen am Khirbet ed-Deir und Pharan. Die Apsiden konnten entweder innerlich, d.h. innerhalb des Perimeters,

¹²²⁴ Ebd. 112.

¹²²⁵ Cyr. S., v. Sab. 36, (Schwartz, 123.17f.).

¹²²⁶ Thdr. Pet., v. Thds. 18 (Usener, 45).

¹²²⁷ Thdr. Pet., v. Thds. (Usener, 240.23f.).

¹²²⁸ Cyr. S., v. Sab. 16 (Schwartz, 100.11).

¹²²⁹ Cyr. S., v. Sab. 18 (Schwartz, 102.2-6).

¹²³⁰ Cyr. S., v. Sab. 32 (Schwartz, 117.8-10).

oder äußerlich, d.h. aus der östlichen Wand ragend, erbaut worden sein. Gelegentlich, wenn die Topographie es unmöglich machte, wurde die Ausrichtung nach Osten nicht streng beachtet. Es scheint, dass die Abweichung von der Norm die Erbauer nicht störte, besonders im Fall relativ isolierter Klöster.¹²³¹

Generell jedoch richtete man das Heiligtum nach Osten aus. Es war vom Kirchenschiff durch eine Amboschranke getrennt. Im Zentrum des Heiligtums stand der Altar, der normalerweise aus Marmor gemacht wurde. Der Haupteingang der Kirche war allgemein am entgegengesetzten Ende platziert, nämlich in der westlichen Wand oder am westlichen Ende einer der langen Wände, gewöhnlich der südlichen.¹²³²

Neben der Kirche gab es üblicherweise mehrere Räume, die rituellen Zwecken dienten. Ein Raum, der fast immer neben einer Kirche zu finden ist, war das Diakonikon, das von den Priestern und den Diakonen dazu verwendet wurde, die priesterlichen Gewänder, verschiedene rituelle Gegenstände und die dem Kloster gegebenen Gaben aufzubewahren.¹²³³ In der Literatur, die sich mit den Mönchen der Wüste von Judäa beschäftigt, werden Diakonikons einige Male erwähnt. Laut Kyrillos diente eine geräumige Höhle, die an die Höhlenkirche im Norden angrenzte, als das Diakonikon in der Großen Laura.¹²³⁴ Auch das Diakonikon des Klosters von Euthymius muss geräumiger gewesen sein, da Euthymius dort auf seinem Sterbebett die Älteren der Laura um sich versammeln konnte, denen er noch mit letzten Worten ins Gewissen reden wollte.¹²³⁵

Als man 482 die Laura von Euthymius in ein Cönobium umwandelte, wurde das Diakonikon aus zwei Räumen zusammengesetzt. Der innere Raum war groß genug, um als Esszimmer zu dienen, wenn der Abt wichtige Gäste hatte. Kyrills Bericht über ein Mahl in einem solchen Raum erwähnt auch die „Schränke“, die im Diakonikon standen, um die Schätze der Kirche aufzubewahren.¹²³⁶

Die Position des Diakonikons war nicht festgelegt. Manchmal befand es sich südlich der Kirche, manchmal westlich, nördlich und auch nordöstlich, wie im Kloster von Choziba.¹²³⁷

¹²³¹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 112f.

¹²³² Ebd. 113.

¹²³³ Ebd.

¹²³⁴ Cyr. S., v. Sab. 18 (Schwartz, 102. 4).

¹²³⁵ Cyr. S., v. Euthym. 39 (Schwartz, 58. 1f.).

¹²³⁶ Cyr. S., v. Euthym. 48 (Schwartz, 69.12-17).

¹²³⁷ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 113.

Ein weiteres, in einigen Klosterkirchen gefundenes Element ist das Baptisterium. Der einzige eindeutige Bezug auf ein Taufbecken erscheint in Kyrillos' Beschreibung der Höhlenkirche im Kloster von Theoktistus. Euthymius ordnete an, dass „ein kleines Becken“ in einer Ecke der Höhle gemacht wird. Dann taufte er die Sarazenen, die er bekehrt hatte.¹²³⁸ Vermutlich war das die Hauptfunktion von Taufbecken in den Klöstern. Man gliederte dort Besucher, die es wünschten, einschließlich der Nomaden, in die Gemeinschaft der Kirche ein. Hierbei gilt es zu bedenken, dass es im 5. und 6. Jahrhundert noch allgemein verbreitet war, Kinder nicht bald nach der Geburt, sondern erst im Jung- oder sogar Erwachsenenalter zu taufen. Auf diese Art war es für Ungetaufte nur natürlich, eine Pilgerschaft zu einem heiligen Ort zu unternehmen, um dort getauft zu werden.¹²³⁹ In einigen Klöstern war häufig ein bestimmter Mönch, der zugleich Priester war, mit der Aufgabe betraut, das Sakrament der Taufe zu spenden. So war es im Kloster von Penthucla, nahe dem Fluss Jordan.¹²⁴⁰ Auch die nichtchristlichen Einwohner der nahe gelegenen Dörfer wurden manchmal von Mönchen bekehrt und getauft. Euthymius hatte viele solcher Bekehrten in seinem Cönobium am Caparbaricha.¹²⁴¹ Überreste solcher Taufbecken, wie Kyrillos eins beschrieb, sind in den Höhlenkirchen am Khallet Danabiya und Khirbet ed-Deir gefunden worden.¹²⁴²

Die Klosterkirchen der Wüste von Judäa können in drei Haupttypen geteilt werden. Zum einen gibt es den sogenannten monastischen Typ, nämlich eine Kapelle, die aus einem langen, engen Gebetsraum besteht. Dieser Typ ist auch in den Klöstern außerhalb der Wüste verbreitet.¹²⁴³ Ein anderer Typ ist die Höhlenkirche, nämlich eine natürliche Höhle, die als Kirche dient. Und der dritte Typ ist die Basilika. Die meisten Klosterkirchen, sowohl in der Wüste von Judäa als auch außerhalb davon, fallen in die erste Kategorie. Einige Kirchen von der zweiten Art wurden in der Wüste von Judäa gefunden, aber sie sind seltener in anderen Teilen von Palästina. Der dritte Typus kommt kaum in den Klöstern der Wüste von Judäa vor.¹²⁴⁴

¹²³⁸ Cyr. S., v. Euthym. 10 (Schwartz, 20. 28).

¹²³⁹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 113.

¹²⁴⁰ Jo. Mosch., prat. 3 (PG 87.3, 2853C).

¹²⁴¹ Cyr. S., v. Euthym. 12 (Schwartz, 23.1-3).

¹²⁴² Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 114.

¹²⁴³ Siehe ebd. 273 (Anmerkung 7).

¹²⁴⁴ Ebd. 114.

4.6.1.1 Der monastische Typ der Kirche

Die Dimensionen der Kirchen des monastischen Typus sind von Kloster zu Kloster verschieden, aber sie alle sind lange, enge Kammern, die auf eine einzelne Apsis ausgerichtet sind. Ein gutes Beispiel dafür ist die relativ große Kirche des Klosters von Martyrius, die im 6. Jahrhundert stufenweise erbaut wurde. Das Hauptschiff der Kirche, einschließlich der Apsis im Osten, ist im Inneren 25,9 Meter lang und 6,6 Meter breit. Die später hinzugefügte Narthex, die Vorhalle, ist 4 Meter breit und 6,6 Meter lang. Der Haupteingang zur Kirche befand sich in der nördlichen Wand der Narthex, und die nördliche Ausrichtung des Eingangs hängt vermutlich von der Position des Refektoriums ab. Es gibt drei Öffnungen in der Südwand der Kirche. Die eine führt in einen Raum, der nach Vermutung der Archäologen ein Diakonicon gewesen sein muss, die andere zu einer anderen Kapelle. Südlich der letzten befindet sich ein langer, enger Raum, von dem vermutet wird, dass er als Baptisterium diente.¹²⁴⁵

Die Hauptkirche ist ohne Säulen gebaut worden. Das ist insofern interessant, weil die Erbauer eindeutig die Fertigkeiten besaßen, um eine Basilika zu bauen, worauf das Refektorium hinweist, das eindeutig die Züge einer Basilika trägt. Anscheinend bevorzugten die Mönche den einfacheren Baustil, der für die Klöster typisch geworden war.¹²⁴⁶

Eine andere Kirche der monastischen Art wurde im Kloster von Marda gefunden. Das Hauptschiff der Kirche, einschließlich seiner inneren (östlichen) Apsis, ist 10 Meter lang und etwa 4,5 Meter weit. Der Eingang befindet sich im Westen. Es handelt sich dabei um eine Narthex von 2,2 Meter Breite und 4,5 Meter Länge. Vieles deutet darauf hin, dass die Länge der Vorhalle der Breite des Hauptschiffs der Kirche entsprach. Die Nordwestecke der Kirche geht in zwei Räume über, die aneinander grenzen. Der Raum, der näher zur Kirche ist, ist das Diakonicon.¹²⁴⁷

In den meisten Fällen war die Südwand der Kirche ihre Fassade. Das ist so, weil die Kirche oft die nördliche Seite des Klosterhofs einnahm, wie im Fall des Klosters von Castellion. In dieser Kirche führt die Öffnung in der Südwand direkt zum Innenraum der Kirche. Eine andere Öffnung in der westlichen Wand der Kirche

¹²⁴⁵ Ebd. 114-116.

¹²⁴⁶ Ebd. 116.

¹²⁴⁷ Ebd. 116, 273 (Anmerkung 10).

verbindet sie mit einer Halle im Westen der Kirche, die wahrscheinlich das Refektorium darstellte.¹²⁴⁸

Der Kirchenkomplex der Laura von Firminus ist der von diesem Typus in der Wüste von Judäa am besten erhaltene. Der Haupteingang in der Südwand der Kirche verbindet sie mit einem Hof, der zum Süden hin breiter und größer wird. Die Kirche hat eine äußere Apsis, mit einem Fenster in der Mitte. Ein ähnliches Fenster ist in der Apsis der Kirche in Masada erhalten geblieben. Die Kirche in der Laura von Firminus, einschließlich der Apsis, ist im inneren 16,4 Meter lang und 7,2 Meter breit. Die Tür in der westlichen Wand führt zu einem Raum, der nur 3,5 Meter breit ist. Nach Meinung von Corbo war dieser Raum ein Atrium¹²⁴⁹, aber nach Hirschfeld ein Diakonicon. Östlich und westlich der Kirche befanden sich mehrere Anbauten.¹²⁵⁰

Wenn man mehrere Kirchen dieser Art vergleicht, kann man keine allgemein gültigen Regeln hinsichtlich des Plans solcher Kirchen erkennen. Es gibt keine Regelmäßigkeit in der Position des Eingangs in die Kirche, der Position des Diakonicons oder der Art der Apsis. Das einzige allen diesen Kirchen gemeinsame Merkmal ist die Grundstruktur des Hauptschiffs der Kirche, die lang und eng ist, und in einer einzelnen Apsis, die nach Osten ausgerichtet ist, endet.¹²⁵¹

4.6.1.2 Die Höhlenkirchen

Die vielen in der Wüste von Judäa gefundenen Höhlen wurden von den Mönchen für verschiedene Zwecke verwendet, auch als Gebetraum. Die Höhlen, von denen man weiß, dass sie als Kirchen dienten, fand man in den Zentren der Klöster. Sie haben relativ große, beleuchtete, natürliche Innenräume. Die Quellen berichten über mehrere solcher Höhlen.¹²⁵²

Die erste Höhlenkirche ließ Chariton zum Gedenken an seine Errettung aus den Fängen der Räuber errichten. Der Legende nach verschleppten die Räuber Chariton, wie oben bereits erwähnt wurde, auf seinem Weg von Jerusalem in die Wüste und brachten ihn in ihr Höhlenversteck. Er wurde gerettet, nachdem eine Schlange ihr Gift in einen Weinkrug, der sich in der Höhle befand, tropfen ließ und die Räuber den Wein tranken und starben: „Von da an wurde die Höhle jener üblen Räuber zu

¹²⁴⁸ Ebd. 117.

¹²⁴⁹ V. Corbo, *Ritrovati gli edifici della Laura di Firmino*, in: *La Terra Sancta* 36 (1960), 141; Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 273 (Anmerkung 12).

¹²⁵⁰ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 117.

¹²⁵¹ Ebd. 117.

¹²⁵² Ebd.

einem heiligen Tabernakel von Gott und ist heute die ‚Alte Kirche‘, die sich in der heiligsten Laura, genannt Pharan, befindet, die von diesem großen Mann, Chariton, gegründet ist.“¹²⁵³

Die zweite Höhle, die eine Kirche werden sollte, war von Euthymius und Theoktistus gewählt worden, dort, wo später das Kloster von Theoktistus entstand, auf dem nördlichen Abhang einer Schlucht, in den Tiefen der Wildnis von Koutila.¹²⁵⁴ Laut Kyrillos wohnten in der Höhle vorher wilde Tiere, „aber, gewonnen durch Hymnen und unaufhörliche Gebete der zwei heiliger Männer, wurde sie als eine Kirche Gottes geheiligt“.¹²⁵⁵ Sie wurde als Modell von Sabas verwendet, der 17 Jahre im Kloster von Theoktistus verbrachte. In der Großen Laura schuf Sabas die berühmteste Höhlenkirche in der Wüste von Judäa. Nach Kyrillos war sie eine „große und fabelhafte Höhle, gestaltet als eine Kirche Gottes“:

In der Tat, gibt es an ihrer östlichen Seite eine Apsis, die von Gott gebaut ist, und an der nördlichen Seite fand [Sabas] einen großen Raum, der wie ein Diakonicon arrangiert war, und einen Eingang vom Südwesten her, weit und passend offen, um die Beleuchtung durch die Sonnenstrahlen zu erhalten. Er dekorierte und richtete diese [Höhle] mit Gottes Hilfe ein und entschied, dass hier der Gottesdienst samstags und sonntags gehalten werden wird.“¹²⁵⁶

Diese Kirche, damals bekannt als „die von Gott gebaute“ Kirche und später als die Kirche vom hl. Nikolaus, erfüllt bis heute ihre Funktion.¹²⁵⁷

In der Region um den Fluss Jordan gibt es auch die Höhlen, die als Kirchen verwendet wurden. Eine von ihnen, auf dem östlichen Ufer des Flusses, war die Höhle, um die herum man das Kloster von Sapsas errichtete.¹²⁵⁸

In der Wüste von Judäa wurden beeindruckende Überreste von Höhlenkirchen gefunden, unter ihnen die Höhlenkirche der Laura von Pharan. Die Kirche befindet sich auf der Südklippe der Schlucht, 12 Meter über dem Grund. Anscheinend wurden die Höhle und drei andere Kammern in der Zeit des Zweiten Tempels ausgehoben. Die Mönche der Laura und deren Gründer, Chariton, verwendeten somit bereits

¹²⁵³ V. Char. 9 (Garitte, 23.8f.).

¹²⁵⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 117.

¹²⁵⁵ Cyr. S., v. Euthym. 8, (Schwartz, 15. 10-22).

¹²⁵⁶ Cyr. S., v. Sab. 18, (Schwartz, 102. 1-7).

¹²⁵⁷ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 117-119.

¹²⁵⁸ Jo. Mosch., prat. 1 (PG 87.3, 2853A-B).

vorhandene Strukturen. Bis 1970 befand sich hier ein russisch-orthodoxes Kloster. Der Ort wurde 1978 verlassen.¹²⁵⁹

Die Mönche betraten die Kirche durch eine Treppe und einen senkrechten Schacht, der aus dem Felsen gehauen war. Die heutige Treppe wurde vor kurzem gebaut, aber ihre Fundamente stammen aus der byzantinischen Periode. Am Fuß des Schachts befand sich eine künstlich angelegte Zisterne ausgehöhlt. Sie wurde von einem in Stein gehauenen Kanal gespeist, der das Regenwasser von der Felsenoberfläche abfing. Der Schacht, 3,5 Meter hoch, führt zu einem Steinsims von 6 Metern Länge und 2,3 Metern Breite hinauf, mit den Spuren einer Steinbrüstung um seine äußere Grenze herum. Eine andere Treppe führt auf die Ebene der Kirche hinauf.¹²⁶⁰

Der Eingang zur Höhlenkirche, in ihrer Nordostecke, ist groß (1 Meter weit und 1,9 Meter hoch). Die Vertiefungen für die Angeln und die Anzeichen einer Schlossvorrichtung können noch heute in der Schwelle gesehen werden. In der Wand waren zwei Fenster ausgebrochen, um Licht und Luft einzulassen. Das Innere der Kirche ist regelmäßig in der Form und misst 8,2 x 6,2 x 2 Meter. In der östlichen Wand befindet sich eine ausgehauene halbrunde Gebetsnische, und südlich von ihr ist eine andere, relativ flache Nische aus dem Fels geschlagen. Der Steinboden gegenüber der Apsis enthält vier Vertiefungen für die Beine des Altars, die wiederum eine andere Vertiefung umgaben, welche anscheinend für ein Reliquiar bestimmt war.¹²⁶¹

Östlich der Kirche befinden sich drei kleinere Räume, einer neben dem anderen. Wahrscheinlich wohnte in einem der Räume der Abt, zumindest in den frühen Tagen der Laura. Die Kammer neben der Höhle ist relativ groß, nämlich 4 Meter lang, 2,3 Meter breit und 1,8 Meter hoch. Die nächste Kammer ist kleiner, und die dritte ist länglich und geräumiger (2,3 x 3,8 Meter, mit einer Höhe von 1,8 Metern). Eine halbrunde Nische wurde aus der östlichen Wand dieser Kammer gehauen und diente möglicherweise als Gebetsnische. Die drei Kammern sind durch Öffnungen von verschiedener Größe miteinander verbunden.¹²⁶²

Die Höhlenkirche des Klosters von Theoktistus war oftmals untersucht worden.¹²⁶³ Die Höhle befindet sich auf einer steilen Klippe neben dem Kloster. Sie liegt

¹²⁵⁹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 119, 273 (Anmerkung 14).

¹²⁶⁰ Ebd. 119-121.

¹²⁶¹ Ebd. 121.

¹²⁶² Ebd.

¹²⁶³ Derwas J. Chitty, *Two Monasteries in the Wilderness of Judea*, in: *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1928, 139-145; O. Meinardus, *Notes on the Laurae and Monasteries of the Wilderness of Judea*, in: *Studia Biblici Franciscani Liber Annuus* 15 (1964-5), 249 f; Y. Blomme, E. Nodet, *Deir Mukelik* (1979), in: *Revue Biblique* 86 (1979), 87-93; G. Kühnel,

in einer Höhe von 9 Metern über dem Grund und die Mönche stiegen zu ihr hinauf mittels einer turmartigen Struktur und der an der Seite gebauten Stufen (heute kann sie nur mit Hilfe der Kletterausrüstung erreicht werden). Die Höhle ist ihrer Form nach unregelmäßig. Von der schmalen Öffnung führt eine enge Vorhalle zum zentralen, quadratischen Kirchenraum, mit der Länge von etwa 15 Metern pro Seite. Die Halle ist durch eine Mauerwerkswand geteilt, die von zwei großen Steinpiers flankiert und mit Steinbänken liniert ist. Eine Gebetsnische, 3 Meter im Durchmesser, wurde aus Mauerwerk und natürlichem Fels in der östlichen Sektion errichtet. Auf diese Art entstand eine innere Kapelle innerhalb der Höhlenkirche. Drei Meter über der Apsis befinden sich zwei mit Fresken dekorierte Nischen. Wahrscheinlich gehören diese Bilder zu einer späteren Periode in der Geschichte des Klosters.¹²⁶⁴

Der nördliche Teil der Höhle öffnet sich zu einem Raum, anscheinend einem Diakonikon, von der Größe 3 x 4 Meter. Am anderen Ende der Höhle, am Rand der Klippe, installierte man eine Zisterne. Sie wurde anscheinend von Drainage-Kanälen, die entlang der Felsenoberfläche verlaufen, gespeist. In den Räumen unterhalb des Höhlenbodens wurden zahlreiche menschliche Knochen gefunden. Diese Räume scheinen zusammen mit einer Zahl von Alkoven an der Rückseite der Höhle die Grabstätten der Mönche gewesen zu sein.¹²⁶⁵ Ähnliches wurde in der Höhlenkirche am Khallet Danabiya, im nördlichen Teil der Wüste von Judäa, entdeckt.¹²⁶⁶

Die am besten erhaltene Höhlenkirche mit den reichsten Überresten wurde am Khirbet ed-Deir gefunden. Die große natürliche Höhle, mit einer breiten Öffnung im Süden, ist 26 Meter lang, 3 bis 13 Meter breit und 3 bis 5 Meter hoch. Dieser Raum beherbergt das Hauptschiff der Kirche, eine Kapelle und drei andere Räume.¹²⁶⁷

Eine Fassadenmauer, 1 bis 1,6 Meter dick, wurde an der Höhlenöffnung erbaut. Im Zentrum der Mauer ließ man eine 1, 2 Meter breite Öffnung ein. Die neben der Mauer gefundenen zerbrochenen grünen Fensterscheiben bezeugen das Vorhandensein von Fenstern in der Fassade. Zusammen mit dem Eingang ließen diese Fenster Licht ins Innere der Kirche ein. Um eine reguläre Form für die Kirche zu schaffen, die 9 x 11 Meter misst, haben ihre Erbauer Teile der Höhlenwände abgetragen und,

Wiederentdeckte monastische Malereien der Kreuzfahrerzeit der Judäischen Wüste, in: Römische Quartalschrift für die christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte 79 (1984), 163-188.

¹²⁶⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 121.

¹²⁶⁵ Ebd. 121-124.

¹²⁶⁶ Diese Höhle wird ausführlich beschrieben in: H. Goldfus, *Khallet ed-Danabiyeh: A Desert Monastery*, in: G. C. Bottini u.a. (Hrg.), *Christian Archeology in the Holy Land. New Discoveries. Archeological Essays in Honour of V. Corbo*, Jerusalem 1990, 227-244.

¹²⁶⁷ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 124.

wo es notwendig erschien, Mauerwerk eingefügt. Die Wände und die Decke waren mit weißem Verputz bedeckt. In der östlichen Seite der Kirche teilte man das Heiligtum vom Hauptschiff mittels eines Marmorambos. Die Position des Altars kann im Zentrum des Heiligtums angenommen werden. In einem Schutthaufen im hinteren Raum, der wahrscheinlich ein Diakonicon war, wurden die meisten Teile davon gefunden. Die Apsis ist quadratisch. In ihrer östlichen Wand gibt es zwei kleine Nischen, in denen sich Lampen oder sakrale Gegenstände befanden. Eine ähnliche Anordnung wurde in der Höhlenkirche der Laura von Pharan gefunden.¹²⁶⁸

Der zentrale Teil der Kirche ist mit einem farbigen, prunkvollen Mosaikboden dekoriert, der von einem Rahmen viereckiger Medaillons umgeben ist, die Landschaftsmotive abbilden und durch florale Muster miteinander verwoben sind. Dem Heiligtum gegenüber befindet sich eine große griechische Inschrift, die ein Zitat aus dem Buch der Psalmen, nämlich Ps 106, 4-5, beinhaltet: „Denk an mich, Herr, aus Liebe zu deinem Volk, such mich auf und bring mir Hilfe! Laß mich das Glück deiner Erwählten schauen, an der Freude deines Volkes mich freuen, damit ich gemeinsam mit deinem Erbe mich rühmen kann.“ Südlich vom Heiligtum, aber noch innerhalb des natürlichen Innenraums der Höhle, befindet sich eine kleine Kapelle, die in ihrer östlichen Wand eine große ausgehauene Gebetsnische besitzt. Eine Einbuchtung in der Basis der Nische, 1 Meter über dem Boden, enthielt wahrscheinlich ein Reliquiar.¹²⁶⁹

Die Bedeutsamkeit, die die Mönche dem Reliquiar beimaßen, ist ersichtlich aus dem Vorhandensein des Mosaiks davor. Obwohl das Mosaik nicht groß ist, hat es eine kunstvolle Form. In seiner Mitte befindet sich ein Medaillon, das von Efeu-Blättern umgeben ist und eine Strahlenformation umfasst, deren gebogene Form die Illusion von Bewegung schafft. Das ist ein seltenes Muster in Mosaikböden, aber bekannt von Steinstürzen, die im Negev gefunden wurden.¹²⁷⁰

Im Boden der Kirche wurden verschiedene Wasserinstallationen gefunden. Die Öffnung zu einer großen Zisterne wurde in der nordöstlichen Ecke, am Fuß der Reliquiarnische, ausgehauen. Eine zweite Öffnung fand sich im nahe gelegenen Baptisterium. Am Eingang zur Kirche gibt es auf der Innenseite eine runde Einbuchtung, die dazu bestimmt war, einen Wasserkrug zu halten, anscheinend für das Waschen

¹²⁶⁸ Ebd.

¹²⁶⁹ Ebd.

¹²⁷⁰ A. Negev, Tempel, Kirchen und Zisternen. Ausgrabungen in der Wüste Negev. Die Kultur der Nabataer, Stuttgart, 1983, 352; Hirschfeld, The Judean Desert Monasteries, 124.

der Hände. Daneben befindet sich die Öffnung zu einem Kanal, der das Wasser, das für das Putzen des Bodens der Kirche verwendet wurde, in den Klostergarten ablaufen ließ. Die Öffnung verschließt ein kreuzförmiges Gitter.¹²⁷¹

Eine Öffnung in der westlichen Wand des Kirchenschiffs führt in einen mittelgroßen Raum (4,5 x 6,8 Meter) mit zwei kleineren Räumen, die nördlich und westlich daran angrenzen. Ein Mosaikboden in Eingangsnähe zeigt eine von Obstkörben flankierte prunkvolle Amphora. Der Mosaikboden im Zentrum des Raums hat ein großes Medaillon (1,3 Meter in Durchmesser), das drei Kreuze in einer Anordnung, die an die Kreuzigung erinnert, einschließt: ein großes zentrales Kreuz, flankiert von zwei kleineren Kreuzen. Die drei Kreuze sind nach Osten ausgerichtet, mit einer leichten Abweichung in Richtung der Apsis. Das ist der Raum, wo die erwähnten Altarteile gefunden wurden, und der das Diakonikon gewesen sein könnte.¹²⁷²

Zwei sakrale Elemente wurden außerhalb des Hauptschiffs der Kirche gefunden. Eines ist ein Raum, der im Inneren 2,8 x 3,8 Meter misst und an die Wand östlich vom Eingang zur Höhle angrenzt. Von der Schwelle führen drei Stufen zum Boden hinab. Links von den Stufen befindet sich ein kleines, steinernes, verputztes Becken, das sein Wasser aus der erwähnten ausgehauenen Zisterne erhielt. Es scheint, dass es das Taufbecken war und der ganze Raum ein Baptisterium. Westlich der Höhlenkirche wurde das Grab des Klostergründers entdeckt.¹²⁷³

4.6.1.3 Die Kirchen von Basilika-Typ

Der Basilika-Typ der Kirche, d.h. einer Kirche, deren Innenraum in drei Längsschiffe durch zwei Reihen von Säulen geteilt wird, existiert kaum in den Klöstern der Wüste von Judäa. Diese Abwesenheit ist unübersehbar, angesichts der vielen Basiliken, die in den nicht monastischen Siedlungen während der byzantinischen Zeit in Palästina zu finden waren.¹²⁷⁴

Bis jetzt ist nur eine Basilikenkirche mit Gewissheit in den byzantinischen Klöstern der Wüste von Judäa identifiziert worden: die Kirche von St. Petrus, östlich von Jerusalem, eine Gedenkkirche, die mit einem Kloster verbunden ist. Bei zwei anderen Kirchen dieser Art, die auch gefunden wurden, gibt es hingegen Unklarheiten, in einem Fall, ob die Kirche wirklich aus der byzantinischen Zeit stammt, und

¹²⁷¹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 128.

¹²⁷² Ebd.

¹²⁷³ Ebd.

¹²⁷⁴ Ebd. 130.

im anderen, ob es sich dabei um die Klosterkirche handelte.¹²⁷⁵ Die Gedenkkirchen, die mit den Klöstern verbunden waren, waren normalerweise in den Basiliken. Das scheint natürlich zu sein, denn ihrem primären Zweck nach stellten sie Pilgerkirchen dar. Die Kirche von St. Petrus misst 15 x 19 Meter, einschließlich des Atriums. Sie hat einen Mosaikboden. Im Zentrum des Atriums befindet sich eine runde Zisterne.¹²⁷⁶

In einer Untersuchung des Klosters von Scholarius, auf dem Berg Muntar, wurden Säulenteile der Klosterkirche entdeckt.¹²⁷⁷ Da andere Typen der Kirche keine Säulen haben, scheint es wahrscheinlich, dass es sich dabei um eine Basilika handelte, aber es ist nicht bewiesen. Die Ähnlichkeit, wenn es eine gibt, könnte aus der gemeinsamen Geschichte der beiden Klöster stammen: Das Originalgebäude auf dem Berg Muntar war der Turm, der auf Anordnung von Kaiserin Eudokia erbaut wurde. Sie war es auch, die die Errichtung der Kirche von St. Petrus anordnete.¹²⁷⁸

4.6.2 Die Gebetsräume

In den Cönobien beteten die Mönche sowohl tägliche Offizien wie auch private Gebete in der Kirche. Moschus erwähnt privat betende Mönche im Cönobium von Theodosius: einen vor der Hauptkirche des Klosters, den anderen in der Begräbniskrypta.¹²⁷⁹ Ein Mönch im Cönobium von Choziba verbrachte die meiste Nacht im Gebet in der Kapelle der fünf Heiligen.¹²⁸⁰ Archäologische Funde sprechen von der Existenz der kleinen Kapellen, ähnlich jener im Kloster von Martyrius. Aber sie dienten der ganzen Gemeinschaft oder manchmal einem Teil von ihr und können deshalb nicht als Privatkapellen betrachtet werden. Hingegen erwähnen die Quellen zum Mönchtum der Wüste von Judäa keinerlei private Kapellen in Cönobien, weil das gemeinsame Gebet eins der charakteristischen Merkmale des Lebens in Cönobium ist.¹²⁸¹

Die Lebensweise in den Lauren war völlig anders. Die Zellenbewohner rezitierten die täglichen Gebetsoffizien allein in ihren Zellen und kamen zu gemeinsamen

¹²⁷⁵ Siehe ebd. 273 (Anmerkung 19).

¹²⁷⁶ Ebd. 130.

¹²⁷⁷ Joseph Patrich, *Mar Saba Map*, in: *Excavations and Surveys in Israel* 2 (1983), 66.

¹²⁷⁸ Cyr. S., v. Euthym. 30 (Schwartz, 48. 9f.); Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 130.

¹²⁷⁹ Jo. Mosch., prat. 104-5 (PG 87.3, 2961A-B)

¹²⁸⁰ V. Geor. 19 (House, 118.19f.).

¹²⁸¹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 143f.

Gebeten nur an den Wochenenden zusammen. Darum war ein Gebetsraum oder wenigstens eine Gebetsnische das wichtigste Element des Wohnraums eines Einsiedlers. Moschus erzählt von einem Einsiedler in der Nähe vom Fluss Jordan, der einen Altar in seiner Höhle baute. Anderswo werden Einsiedler erwähnt, die vor Ikonen beteten.¹²⁸² Nach Antonius von Choziba hatte Georg „eine kleine balkonähnliche Zelle [der Vorraum zu seiner Zelle], drei Fuß oder weniger in der Länge, wo er das göttliche Offizium und die Psalmodie verrichtete“.¹²⁸³

Eine solche räumliche Anordnung war gut für Georg geeignet, der strikt an den Idealen der Armut und Selbstverleugnung festhielt. Aber die Quellen zeigen an, dass sich die Einsiedler im Allgemeinen mehr Mühe damit gaben, ihre Gebetsräume ansprechend zu gestalten.¹²⁸⁴ Euthymius verwendete zuerst eine Ecke der Höhlenkirche im Kloster von Theoktistus als seinen privaten Gebetsraum,¹²⁸⁵ dann baute er eine Kapelle auf Masada (Marda) mit Hilfe seines Schülers Domitian. Als er sich schließlich in Mishor Adummim niederließ, bauten die Sarazenen für ihn eine Kapelle zum Gebet. Sie blieb zunächst ungeschmückt. Erst später, als sie zur Kirche der Laura aufstieg, wurde sie entsprechend ausgestaltet.¹²⁸⁶

Die Räume oder Plätze für das private Gebet reichten von einer abgesonderten Ecke, die fast nicht auffiel, wenn sie nicht mit Kreuzen oder anderen Darstellungen markiert war, über roh ausgehauene Gebetsnischen, bis hin zu sorgfältig gebauten und ausgestalteten Kapellen. Welche Form des Gebetsraums man wählte, hing hauptsächlich ab von den Mitteln, die dem Zellenbewohner zu Verfügung standen. Ein Einsiedler, der nur seine Hände und eine kleine Hacke hatte, um wilde Wurzeln auszugraben,¹²⁸⁷ konnte nur eine bescheidene, grobe Höhlung mit einigen eingeritzten Kreuzen fertigstellen, wie man es in einer Höhle in der Nähe von 'Ein er-Ras-hash, im nördlichen Teil der Wüste von Judäa, finden kann.¹²⁸⁸ Dem Zellenbewohner in einer Laura hingegen stand gemeinschaftliches Werkzeug zur Verfügung. Auch konnten ihm seine Mitbrüder oder lokale Einwohner mit Rat und Tat helfen.¹²⁸⁹

¹²⁸² Jo. Mosch., prat. 10 (PG 87.3, 2860B-C); Jo. Mosch., prat. 45 (PG 87.3, 2900B); Jo. Mosch., prat. 180 (PG 87.3, 3082A).

¹²⁸³ V. Geor. 13 (House, 109. 4f.).

¹²⁸⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 144f.

¹²⁸⁵ Cyr. S., v. Euthym. 8 (Schwartz, 15. 21).

¹²⁸⁶ Cyr. S., v. Euthym. 11 (Schwartz, 22. 7); Cyr. S., v. Euthym. 15 (Schwartz, 24. 19f.); siehe auch Cyr. S., v. Euthym. 16 (Schwartz, 26. 15f.).

¹²⁸⁷ Cyr. S., v. Euthym. 38 (Schwartz, 75. 7).

¹²⁸⁸ Siehe Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 216-218.

¹²⁸⁹ Cyr. S., v. Sab. 84, (Schwartz, 130.18-20); siehe auch Cyr. S., v. Sab. 36 (Schwartz, 122. 25f.).

Manchmal befanden sich unter den Mönchen einer Laura Maurer oder Architekten, wie Sabas' Schüler Theodoulos und Gelasius,¹²⁹⁰ die die ungelerten Mönche anleiten konnten. Auch kam es vor, dass ein Kloster professionelle Handwerker für seine Gemeindebauten beschäftigte.¹²⁹¹ Mönche, die über die notwendigen Barmittel verfügten, konnten für die Errichtung ihrer Wohnräume und auch einer gut ausgestatteten Kapelle bezahlen. Nach Kyrillos' Bericht ermutigte Sabas seine Schüler, genau das zu tun. Es verwundert daher nicht, wenn in der Großen Laura die kunstvollsten Gebeträume gefunden wurden.¹²⁹² Auch Kyrillos selbst ließ sich wahrscheinlich seine Zelle auf eigene Kosten bauen.¹²⁹³

Patrich identifizierte als erster das archäologische Phänomen des Gebetsraums.¹²⁹⁴ Von ihm wurde die Große Laura detailliert vermessen. Nach den Untersuchungen kam er zu dem Ergebnis, dass sich in jeder Zelle ein Gebetsraum oder wenigstens eine Gebetsnische befand.

Die Grundanordnung war eine einfache Nische, die im östlichen Teil der Zelle entweder aus der Wand gebrochen oder in sie hineingebaut war. Wahrscheinlich eines der frühesten Beispiele wurde in jener Höhle gefunden, in der Sabas in seinen ersten Jahren im Kloster wohnte, im östlichen Teil der Laura. Von Patrich wurde auch entdeckt, dass in anderen Fällen die ursprüngliche Gebetsnische zu einem Gebetsraum aufwuchs, der den ganzen Wohnplatz einnahm. Der Mönch zog in einen später angebauten Raum um.¹²⁹⁵

Die Kapelle, die sich in der Zelle befindet, in der der Legende nach Johannes Hesychast lebte, ist eine der beeindruckendsten und am besten erhaltenen. Der Gebäudekomplex liegt auf der östlichen Seite der Schlucht. Er durchlebte anscheinend zwei Bauphasen, beide während der byzantinischen Zeit. In ihrer späteren, kunstvolleren Form war die Kapelle 3,9 x 5 Meter groß. Sie wurde stabil erbaut. Ihre Wände waren mit roten Fresken bedeckt. Die Kapelle könnte sowohl für die Feier der Göttlichen Liturgie als auch für das tägliche Gebet gedient haben, da aus historischen Quellen bekannt ist, dass Johannes Hesychast Priester war und sich für lange Zeitabschnitte in seiner Zelle einschloss.¹²⁹⁶

¹²⁹⁰ Cyr. S., v. Sab. 32 (Schwartz, 117.1-5).

¹²⁹¹ Cyr. S., v. Sab. 82 (Schwartz, 187.9f.).

¹²⁹² Cyr. S., v. Sab. 28 (Schwartz, 113.21-23).

¹²⁹³ Cyr. S., v. Sab. 75 (Schwartz, 181.11f.); Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 145.

¹²⁹⁴ Siehe Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 145, 275 (Anmerkung 56).

¹²⁹⁵ Ebd. 145, 275 (Anmerkung 57).

¹²⁹⁶ Cyr. S., v. Jo. Hes. 10; 14 (Schwartz, 208; 229); Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 145-147.

Unter den Klöstern der Wüste von Judäa ist die Große Laura das einzige Kloster, das nie von seinen Bewohnern aufgegeben wurde. In ihm wird bis heute gebetet und gearbeitet. Die Schlucht um das Kloster herum ist Privateigentum der Gemeinschaft. Aus diesem Grund sind die verlassenen Zellen aus der byzantinischen Zeit gut erhalten geblieben. Die anderen Lauren, wie auch die Einsiedeleien, sind in einem viel schlechteren Zustand. Die meisten Zellen, einschließlich ihrer Gebetsnischen oder Gebetsräume, sind im Laufe der Zeit von den Naturgewalten stark beschädigt worden. Man kann nur noch deren Fundamente erforschen.¹²⁹⁷

Außer denen der Großen Laura sind bis heute noch zwei Gebetsräume bekannt, die relativ gut erhalten geblieben sind. Das ist zum einen der im Kapitel über die Lebensweise der Einsiedler (Kap. 4.5) bereits erwähnte, überaus solide gebaute Gebetsraum von Kyriaks Einsiedelei bei Sousakim.¹²⁹⁸ Der andere wurde vor kurzem nahe der Laura von Gerasimus entdeckt. Als man in dieser Laura Vermessungen durchführte, entdeckte man vier Zellen und einen Gebetsraum, aus dem südlichen Felsen von Wadi en-Nukheil gehauen, das die Laura im Norden begrenzt.¹²⁹⁹

An den Ufern des Wadi wächst ein Palmenhain, darum heißt es „das Tal der kleinen Palmen“. Die Mönche stiegen zu den Zellen von der Ebene über der Klippe hinab. Sowohl die Zellen als auch der Gebetsraum liegen auf derselben Ebene, etwa 7 Meter über dem Grund. Der Gebetsraum war sehr klein, nur 2,2 Meter lang, 1,5 Meter breit und 2,2 Meter hoch, denn hier wandten sich nur die Mönche der vier hier befindlichen Zellen an den Herrn. Am östlichen Ende des Raumes befand sich eine halbrunde Gebetsnische, mit einer anderen, kleineren Nische in deren Mitte, die wiederum mit einem kleinen, in die Wand eingemeißelten Kreuz, geschmückt war. Im Norden des Raumes gibt es ein kleines Fenster, das den Blick ins Wadi ermöglicht. Bedenkt man einerseits die Mühen, die die Arbeiter darin investiert hatten, den Gebetsraum aus dem Fels zu hauen, und andererseits die feine Ausarbeitung der Wände sowie die sorgfältigen Planung des Raums, so stammte der ganze Komplex wahrscheinlich aus der byzantinischen Zeit.¹³⁰⁰

¹²⁹⁷ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 147.

¹²⁹⁸ Ebd. 218-222.

¹²⁹⁹ Ebd. 147. Nicht weit von dieser Laura, an einem Ort mit dem Namen 'Ein Abu Makhmud, wurden noch andere Zellen mit Gebetsräumen entdeckt, die in die weiche Felsformation der Region im Jordantal gegraben wurden. (Vgl. Joseph Patrich / B. Arubas / B. Agur, *Monastic Cells in the Desert of Gerasimus near the Jordan*, in: F. Manns / E. Alliata (Hrg.), *Early Christianity in Context. Monuments and Documents*, Jerusalem 1993, 277-296).

¹³⁰⁰ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 146f.

4.7 Grabstätten und Begräbnisrituale.

Dieselben schriftlichen Quellen, die über die Lebensweise der Mönche der Wüste von Judäa berichten, und die bereits mehrmals erwähnt wurden, liefern auch die Informationen über die Begräbnissitten dieser Mönche. Dabei war das Grab des Gründers das wichtigste Grab in einem Kloster.¹³⁰¹

Euthymius, der Gründer des nach ihm benannten Klosters, wurde in jener unterirdischen Höhle beigesetzt, in die er sich gewöhnlich zurückgezogen hatte. Die Höhle wurde auf Anordnung von Anastasius, dem Patriarchen von Jerusalem, in ein kunstvolles Grab umgestaltet. Mit der Aufgabe war der Diakon Fidus betraut, der laut Kyrillos die Höhle durch „ein gewölbtes Gebäude, groß und prächtig“ ersetzte. In der Mitte des Raumes errichtete er ein Grab mit den Gebeinen des Euthymius. An den Seiten bereitete er Grabstellen für Äbte, Priester und andere verehrungswürdige Männer des Klosters vor.¹³⁰² Euthymius' Grab wurde von Kanzelschranken umgeben und mit einem Grabstein mit einem silbernen Trichter bedeckt. Solche Trichter wurden üblicherweise von Pilgern verwendet, um Öl in die Gräber der Heiligen gießen zu können. Das Öl floss in einen Behälter, der die Überreste des Heiligen berührte. Das dadurch „geheiligte“ Öl wurde dann herausgezogen und nach Hause als Reliquie mitgenommen. Später, als die Laura in ein Cönobium umgewandelt wurde, achteten die Erbauer darauf, dass das Grab im Zentrum des Gebäudekomplexes verblieb, wo es bis zum heutigen Tag intakt besucht werden kann.¹³⁰³

Auch im Fall von Theodosius kann man erkennen, wie die Wohnstätte eines Gründers zum verehrten Grab wurde. Wie groß die Wertschätzung war, die man seiner Höhle entgegenbrachte, lässt sich einem Bericht in den Schriften von Moschus entnehmen. Demzufolge ging einst ein Mönch namens Christopherus in die Höhle, wo der hl. Theodosius und andere heilige Väter liegen, um dort zu beten: „Beim Herabsteigen in die Höhle machte ich auf jeder Stufe hundert Kniebeugen vor Gott. Die Stufen sind achtzehn an der Zahl. Nachdem ich alle Stufen heruntergegangen war, blieb ich dort, bis man in das Symandron [für die Nachtgebete] schlug.“¹³⁰⁴

¹³⁰¹ Siehe dazu B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Schytopolis*, Paris 1983, 132f.

¹³⁰² Cyr. S., v. Euthym. 42 (Schwartz, 61.19-22).

¹³⁰³ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 130f.

¹³⁰⁴ Jo. Mosch., *prat.* 105 (PG 87.3, 2961D).

Auch die fünf syrischen Einsiedler, die den Kern der Gemeinschaft von Choziba bildeten, wurden in ihrer früheren Wohnstätte in der Mitte des Klosters begraben.¹³⁰⁵ Die Höhle, wo Martyrius einst lebte, verwendete man später als Grab für die Priester seines Klosters. Martyrius selbst wurde dort nicht bestattet, da er das Kloster verlassen hatte, um Patriarch von Jerusalem zu werden.¹³⁰⁶

Das Grab von Sabas, dem Gründer der Großen Laura, befindet sich im Hof zwischen zwei zentralen Kirchen der Laura. Er wurde in einer Krypta bestattet, exakt an der Stelle, wo er die Feuersäule gesehen hatte, die den Standort der „von-Gott-gebauten-Kirche“ markierte. In derselben Krypta wurden später seine Nachfolger begraben.¹³⁰⁷

All die Gründer, die in ihren Gemeinschaften blieben, wurden in der Mitte ihrer Klöster begraben. Gerasimus bettete man im Friedhof seines Klosters zur letzten Ruhe, etwa 740 Meter von der Kirche entfernt.¹³⁰⁸ Die Quellen belegen, wie sich die Begräbnisriten der hierarchischen Ordnung anpassten. Die Nachfolger des Gründers waren neben ihm beigesetzt, ausnahmslos in einem besonderen Grab, das ein besonderes Merkmal des Klosters darstellte. Es könnte eine umgewandelte Höhle, ein Grabmal oder eine Krypta gewesen sein. Vielleicht war auch das Grab von Gerasimus auf eine spezielle Weise hervorgehoben. Die erwähnten Informationen beziehen sich auf die Situation nur einige Tage nach seinem Tod. Möglicherweise wurde dort später ein Grabstein oder ein Monument errichtet.¹³⁰⁹

Manchmal bestattete man auch Priester und andere besonders verehrte Mönche in der Grabstätte des Gründers, wie es in den Klöstern von Euthymius und Theodosius der Fall war. In anderen Klöstern wurden Priester separat begraben. So war es wahrscheinlich im Kloster von Theoktistus und in der Großen Laura.¹³¹⁰

Maris, der Nachfolger von Theoktistus, wurde in demselben Sarkophag beigesetzt, in dem sein Vorgänger lag.¹³¹¹ Die nachfolgenden Äbte wurden auch in diesen Sarkophag gebettet, wenn man der Biographie von Stephan Sabaites Glauben schenkt. Im 8. Jahrhundert, als das Kloster in Ruinen lag und das Grab fast vergessen war, besuchte Stephan es, betrat die Begräbniskammer und zeigte seinem Schü-

¹³⁰⁵ V. Geor. 19 (House, 118.20-119.1).

¹³⁰⁶ Cyr. S., v. Euthym. 32 (Schwartz, 51. 19f.); Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 131.

¹³⁰⁷ Cyr. S., v. Sab. 78 (Schwartz, 184. 14-16); Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 132.

¹³⁰⁸ V. Ger. 9 (Koikylides, 9); Jo. Mosch., prat. 107 (PG 87.3, 2969A).

¹³⁰⁹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 132.

¹³¹⁰ Ebd. 132f.

¹³¹¹ Cyr. S., v. Sab. 10 (Schwartz, 93. 18f.).

ler die Skelette der verstorbenen Äbte, wobei er jeden namentlich identifizierte.¹³¹² Dieses Grab befand sich auf der Grundebene, nicht in der Kirche, die zu Stephans Zeit bereits ohne Leiter unzugänglich war. In der Kirche begraben lagen nach einer sich dort befindlichen Inschrift die „Älteren und Brüder“ des Klosters. Wahrscheinlich befanden sich darunter auch die Priester der Gemeinschaft.¹³¹³

In der Großen Laura wurden Sabas' Nachfolger in derselben Krypta begraben, wo dessen sterblichen Überreste lagen. Die Priester hatten eine eigene Krypta.¹³¹⁴ Auf Sabas' Anordnung hin wurde ein Mönch, der kein Priester war, aber für seine außergewöhnliche Askese berühmt war, „mit den Priestern“ bestattet. Aber man legte seinen Körper quer, so dass er von den anderen Toten unterschieden und verehrt werden konnte.¹³¹⁵

Mönche, die sich irgendwie ausgezeichnet hatten, wurden manchmal in privaten Gräbern unter dem Kirchenboden begraben. Moschus erwähnt einen Fall im Kloster von Coprotha und einen anderen in der Kirche von St. Cyricus in Phasael, die von Mönchen aus dem Kloster von Theodosius erbaut wurde.¹³¹⁶

Gewöhnliche Mönche wurden normalerweise in einfachen Gräbern begraben.¹³¹⁷ Moschus erzählt von einem alten Einsiedler und seinem Jünger, die im Jordantal lebten. Als der alte Mann starb, wurden die Leute von einer nahe gelegenen Siedlung gerufen, um sein Grab zu schaufeln. Sein Jünger bat sie darum, die Grube größer zu machen. Während sie noch gruben, legte er sich auf seine Matte und starb. Dann wurden beide Einsiedler zusammen in dem vergrößerten Grab bestattet.¹³¹⁸

Ähnlich wie die Klostergründer wurden manchmal auch gewöhnliche Einsiedler in ihren eigenen Zellen oder Höhlen begraben.¹³¹⁹ Kyrillos erwähnt das Begräbnis eines Einsiedlers durch Sabas, der ihn in dessen Höhle neben dem Fluss Jordan tot

¹³¹² V. Steph. Sab. 28 (Leontius Damascenus, Vita Stephani Sabaitae, in: Acta Sanctorum, Iulii 3, Venedig 1748, 514f.).

¹³¹³ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 133, 274 (Anmerkung 25). Dieser Brauch existierte auch außerhalb der Wüste von Judäa. In einer Anzahl der Klöster in Syrien wurden die Gräber der Leiter der Klöster und der Priester gefunden, während die einfachen Mönche in einem Bereich außerhalb des Klosters begraben wurden (siehe J. Lassus, *Sanctuaries chrétiens de Syrie*, Paris 1947, 276).

¹³¹⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 133.

¹³¹⁵ Cyr. S., v. Sab. 44 (Schwartz, 135. 25-28).

¹³¹⁶ Jo. Mosch., prat. 91 (PG 87.3, 2949A); Jo. Mosch., prat. 92 (PG 87.3, 2952A).

¹³¹⁷ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 133.

¹³¹⁸ Jo. Mosch., prat. 93 (PG 87.3, 2952C).

¹³¹⁹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 133.

aufgefunden und daraufhin den Eingang mit Steinen blockiert hatte.¹³²⁰ Dasselbe wurde für eine Eremitin getan, die in einer Höhle entlang des Pfads zu Sousakim lebte.¹³²¹ In der Gemeinschaft der „Sieben Jungfrauen“ am Jordan lebten sieben Einsiedlerinnen in Zellen, die aus dem Fels innerhalb der Höhlenkirche gehauen worden waren. Als eine von ihnen starb, wurde ihre Zelle mit ihrem Körper drinnen versiegelt. Anschließend grub man eine neue Höhle für ein junges Mädchen, das anschließend in die Gemeinschaft aufgenommen wurde.¹³²²

Eine ähnliche Praxis existierte im Cönobium von Theodosius, wenigstens in seiner frühen Zeit. Theodosius gab seinen ersten Jüngern Anweisungen. Sie sollten für jeden von ihnen ein *mnemeion* vorbereiten – ein Grabmal, als Gegensatz zu einem Trograb, wobei ein Mörteltrog als Grab dient¹³²³ – das ihm zuerst als Wohnraum dienen sollte.¹³²⁴ Es ist nicht klar, ob sich das auf einzelne Zellen bezieht, die später in private Gräber umgewandelt werden sollten, oder auf einen Gemeinschaftsraum, in welchem jeder Mönch seinen Alkoven haben würde, der später sein Grab werden sollte. Auch kollektive Begräbnisse unter dem Kirchenboden, wie die „Gräber der Brüder“ im Kloster von Theoktistus, sind aus den archäologischen Funden bekannt.¹³²⁵

Alle diese Begräbnisarten spiegelten die Begräbnisgebräuche der Laien im byzantinischen Palästina wider. Dort wurden die Toten in Trograbern auf Friedhöfen, in Begräbnisgewölben oder Höhlengräbern, aber auch in privaten Gräbern unter den Kirchenböden oder in den Krypten begraben. Weltmenschen und Mönche gleichermaßen wurden in ihrer eigenen Kleidung, ohne Leichentuch oder Sarg bestattet.¹³²⁶

Die schriftlichen Quellen liefern auch Informationen über die Begräbniszeremonie. Wenn der Tod nicht plötzlich eintrat, verabschiedete sich der sterbende Mönch von den Brüdern, indem er jedem den Friedenskuss gab. Dann empfing er die Kommunion.¹³²⁷ Nach dem Tod bereitete man den Leichnam für das Begräbnis vor

¹³²⁰ Cyr. S., v. Sab. 24 (Schwartz, 108. 23-26).

¹³²¹ Cyr. S., v. Cyriac. 19 (Schwartz, 234.18-20).

¹³²² Anton. 12 (Antonini Placentini itinerarium, ed. P. Geyer (= Corpus Christianorum, Series Latina 175), Turnhout 1965, 135).

¹³²³ Hirschfeld, The Judean Desert Monasteries, 133.

¹³²⁴ Thdr. Pet., v. Thds. 8 (Usener, 21).

¹³²⁵ Hirschfeld, The Judean Desert Monasteries, 133f.

¹³²⁶ Ebd. 134.

¹³²⁷ Siehe zum Tod und Begräbnis der Mönche in: Cyr. S., v. Sab. 41; 76 (Schwartz, 132.16-19; 183.1f.); Cyr. S., v. Cyriac. 21 (Schwartz, 235.18f.); Jo. Mosch., prat. 11 (PG 87.3, 2860D-2861A); V. Geor. 57 (House, 356f.).

und legte ihn auf eine Bahre in der Kirche. Die Vorbereitungen scheinen ziemlich schlicht gewesen zu sein, wie man aus Kyrillos' Bericht über den Tod von Anthimus in der Großen Laura erfährt. Nach dessen Hinscheiden schlug man auf das Holzbrett. Dann ging Sabas mit Weihrauch und Kerzen zur Zelle des alten Mönchs, der dort tot lag. Nachdem er und einige Mitbrüder den Leichnam entsprechend vorbereitet haben, bahrten sie ihn in der Kirche auf, feierten einen Gottesdienst und senkten die sterblichen Überreste in ein Grab, das sich wahrscheinlich in der Krypta befand.¹³²⁸

Die Vorbereitung für das Begräbnis bestand wahrscheinlich darin, dem Verstorbenen das vollständige Mönchsgewand anzuziehen, seinen Umhang über die Tunika zu streifen, und vielleicht ein Kreuz um den Hals zu hängen. Ein Einsiedler im Jordantal wurde in Tunika und Umhang begraben aufgefunden.¹³²⁹ Eine Einsiedlerin wurde in einer kleinen Oase in Sinai von zwei Mönchen aus der Laura von Sapsas im Jordantal tot gefunden. Einer von ihnen opferte seinen eigenen Umhang, um den Körper einzuwickeln, bevor man ihn begrub.¹³³⁰

In einem Kloster lag der Körper zunächst auf einer „Trage“, bis er in die Kirche gebracht wurde.¹³³¹ Er war in westöstlicher Richtung ausgestreckt, mit dem Kopf im Westen, als ob er Richtung Osten schaue. Auf diesen Brauch wird in einer Geschichte über Georg von Choziba angespielt. Einmal legte sich Georg auf den Boden, so dass sein Kopf in Richtung Osten schaute, bedeckte sich mit dem Leichentuch und verblieb so drei Tage in tiefem Gebet, unbeweglich, bis die Brüder annahmen, er sei tot.¹³³²

Alle Mönche wurden in dieser Ausrichtung begraben. Eigentlich war es in byzantinischer Zeit bei allen kirchlichen Begräbnissen die Sitte. Ein zweites Begräbnis gab es wohl nur ausnahmsweise. Der Fall Euthymius, dessen Körper zunächst drei Monate in einem Sarg aufbewahrt wurde, bis sein Grab ausgehoben war, bildete eine Ausnahme. Eine Ausnahme wurde auch dann gemacht, wenn das Grab eines

¹³²⁸ Cyr. S., v. Sab. 43, (Schwartz, 134. 3-7); Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 134.

¹³²⁹ Jo. Mosch., prat. 92 (PG 87.3, 2949-52. Moschus erwähnt auch, dass man auch in Syrien Mönche in Tunika mit Obergewand und Kreuz bestattete: Jo. Mosch., prat. 87 (PG 87.3, 2945A). Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 134, 274 (Anmerkung 29).

¹³³⁰ Jo. Mosch., prat. 170 (PG 87.3, 3037A). In Ägypten traten Mönchsgräber zutage, in denen Leichname mit vollständiger Mönchsbekleidung beerdigt lagen. Siehe C. C. Walters, *Monastic Archaeology in Egypt*, Warminster 1974, 231-234; Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 134, 274 (Anmerkung 30).

¹³³¹ Siehe Jo. Mosch., prat. 11; 86 (PG 87.3, 2860C; PG 87.3, 2944B).

¹³³² Siehe zu dieser Geschichte: V. Geor. 36 (House, 135.6 ff.); zum Tod von Georg von Choziba: V. Geor. 57 (House, 357.12).

unbekannten Asketen auf wundersame Weise ins Blickfeld trat.¹³³³ Dann bestattete man den Mönch mit allen Ehrerweisungen an einer Stelle, die besser zu seiner Heiligkeit passte.¹³³⁴

Mit der Begräbniszeremonie wurde die Verbindung zwischen dem verstorbenen Mönch und seiner Gemeinschaft nicht beendet. Man gedachte des verstorbenen Mönchs in der Kirche am dritten, siebten und vierzigsten Tag nach seinem Tod, wie Theodor von Petra bezeugt. Er erzählt die Geschichte von Basilius, einem Mönch, der sich anbot, die frisch gebaute Grabstätte im Kloster von Theodosius „einzuweihen.“ Auf Anweisung von Theodosius wurden verschiedene Zeremonien gehalten, während Basilius noch lebte. Nach dem Gedenkgottesdienst am vierzigsten Tag starb Basilius friedlich. Wundersamerweise erschien er die nächsten vierzig Tage lang den Mönchen immer während der Komplet.¹³³⁵ Diese Geschichte reflektiert die zentrale Rolle des Todes im geistigen Leben der monastischen Gemeinschaft. Im Kloster von Theodosius wurden die Todesfälle registriert, da Theodor sagt, dass zur Zeit von Theodosius' Tod im Jahr 529 bereits 693 Mönche im Kloster gestorben waren.¹³³⁶

Die Quellenberichte werden von den archäologischen Funden bestätigt. Die Beachtung der Hierarchie beim Begräbnis der Mönche kann am Beispiel vom Kloster von Choziba veranschaulicht werden. Dort wurden drei Begräbnishöhlen gefunden, zwei innerhalb des Klosters und eine außerhalb.¹³³⁷ Die erste war ein Höhlengrab, ausgehauen im Fels neben der Kirche des Klosters. Sie ist quadratisch (4 Meter pro Seite) und enthält drei Begräbniströge neben den Wänden. Die zweite Höhle befand sich unter der Kirche von St. Stephan. Nach Angaben der dort lebenden Mönche ist das Innere der Höhle voller Knochen. In diesen zwei Höhlen wurden anscheinend die Klosterältesten und besonders ehrwürdige Mönche bestattet. Die dritte Höhle lag etwa 100 Meter östlich vom Eingangstor. Diese große natürliche Höhle ist 9 Meter lang und etwa 7 Meter breit. Im Boden der Höhle befinden sich 15 von Hand gefertigte Begräbniströge in zwei Reihen: acht Gräber in der östlichen Reihe und sieben in der westlichen. Die Begräbniströge waren mit flachen Steinplatten bedeckt. Nach Schneider, der die Untersuchung durchführte, zogen es die Mönche aus praktischen Gründen vor, die Tröge zu bauen, anstatt sie aus dem Fels zu hauen. Decke und Wände der Höhle wurden mit weißem Verputz bedeckt, mit Kreuzen geschmückt

¹³³³ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 134f.

¹³³⁴ Jo. Mosch., *prat.* 87 (PG 87.3, 2945A) und 92 (PG 87.3, 2952A).

¹³³⁵ *Thdr. Pet.*, v. Thds. 8 (Usener, 22f.).

¹³³⁶ *Thdr. Pet.*, v. Thds. 18 (Usener, 46. 12); Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 135.

¹³³⁷ Siehe Schneider, *Das Kloster der Theotokos zu Choziba im Wadi el Kelt*, 315-330.

und mit zahlreichen Epitaphen beschrieben, die aus der Zeit vom 6. bis 10. Jahrhundert stammen. Es wird angenommen, dass diese Höhle die Grabstätte von einfachen Mönchen darstellte.¹³³⁸

Diese Höhle wird von den Mönchen von Choziba auch heute benutzt, aber auf eine andere Weise. Nach dem Tod eines Mönchs wird dieser für drei Jahre im Boden begraben. Dabei markiert man die Grabstätte durch Steine und ein einfaches Holzkreuz.¹³³⁹ Danach werden seine sterblichen Überreste zu einem Begräbnistrog in der Höhle übertragen. Seinen Schädel legt man zu einer Gruppe anderer Schädel, die auf dem Boden entlang der Wände liegen. Es ist nicht klar, wann diese Sitte eingeführt wurde. Wenn man die Ausgrabungen im Kloster von Euthymius zu Rate zieht, muss diese Änderung nach dem 13. Jahrhundert stattgefunden haben.¹³⁴⁰ In der Grabstätte des Klosters von Euthymius wurden mehr als 100 vollständig erhaltene Skelette gefunden, alle in der Position eines ersten Begräbnisses. Da das Kloster von Euthymius bis zum 13. Jahrhundert von Mönchen bewohnt war, kann man folgern, dass der Brauch, die Schädel vom Rest der Knochen zu trennen, sich später entwickelte, zumindest in der Wüste von Judäa. Ein ähnlicher Brauch existiert anscheinend im St. Katharina-Kloster in Sinai, aber das Datum seines Ursprungs ist nicht bekannt.¹³⁴¹

Am Beispiel des Klosters von Euthymius wird die Wichtigkeit des Grabs des Klostergründers besonders sichtbar. Das Grab von Euthymius wurde unter dem Boden der Begräbniskapelle im Zentrum des Klosters entdeckt.¹³⁴² Es ist durch eine Treppe mit den Mauerwerkstufen zu erreichen. Das Grab hat eine gewölbte Struktur mit den Maßen von 4,7 x 5,9 Metern und 4 Metern auf seinem höchsten Punkt. Entlang der nördlichen und südlichen Wand befinden sich Steinbänke, im Zentrum neun Begräbniströge. Der zentrale Trog, der die Maße von nur 0,5 x 1,6 Meter hat und 0,6 Meter tief ist, wurde als das Grab von Euthymius identifiziert, von dem bekannt ist,

¹³³⁸ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 135.

¹³³⁹ Ebd. 138.

¹³⁴⁰ Ebd. 135.

¹³⁴¹ Y. Tsafir, *Monasticism at Mount Sinai*, in: *Ariel* 28 (1971), 65-78; Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 274 (Anmerkung 36).

¹³⁴² Derwas J. Chitty, *Excavations at the Monastery of St. Euthymius*, in: *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* (1930), 150-152; ders., *The Monastery of Euthymius*, in: *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* (1932), 200f.; A. Barrois, *Une chapelle funéraire au couvent de saint Euthyme*, in: *Revue Biblique* 39 (1930), 272-275.

dass er kleinwüchsig war.¹³⁴³ Alle anderen Begräbniströge enthielten viele Skelette und einzelne Tonlampen, die anscheinend als Grabbeigaben mitgegeben wurden.¹³⁴⁴

Westlich davon fand man eine andere Begräbniskammer, nämlich einen unterirdischen, gewölbten Raum von 8,5 Meter Länge und 4 Meter Höhe. Sein Eingang wurde mit Steinplatten abgedeckt. Das griechische Wort für „Grab“ ist auf einer von ihnen geschrieben. Eine andere trägt den griechischen Buchstaben *pi*, vermutlich für „Petros.“. Nach Meinung einiger Forscher war das früher vielleicht das Grab von Petros-Aspebet, dem Oberhaupt eines Sarazenenstamms, der Christ wurde. Ein Beweis für diese These fehlt aber. Der Boden dieser inneren Begräbniskammer besteht aus zwei großen Trögen, zwischen denen eine schmale Passage verläuft. In den Trögen befinden sich mehr als hundert vollständig erhaltene Skelette, die in der Ausrichtung von West nach Ost liegen, was die Aussagen der schriftlichen Quellen bestätigt. Da die Kammer nahe dem Grab des Gründers liegt, zeigt das an, dass diese Skelette die sterblichen Überreste der Priester des Klosters sind. Wenn diese Annahme richtig ist, dann ist der Friedhof für die einfachen Mönche dieses Klosters noch nicht gefunden worden.¹³⁴⁵

Auch die Ältesten des Klosters lagen im Monasterium von Martyrius an einem Ehrenplatz. Der Gründer des Klosters hat seine Niederlassung bald nach deren Gründung verlassen und stieg zum Kleriker in der Kirche zu Jerusalem auf. Darum wurde er im Kloster nicht begraben. Es war Abt Paulus, der Nachfolger von Martyrius, der das Kloster von einer Einsiedelei zu einem großen Cönobium umgewandelt hat. Die Archäologen entdeckten an einer zentralen Stelle im Kloster, in einem viereckigen Raum am Eingang zur Hauptkirche, das Grab von Paulus, das unter einem Mosaikboden liegt. Der Grabstein, der dort gefunden wurde, bestand aus einem rötlichen Kalksteinblock, auf dem der Name und die Titel von Paulus aufgeschrieben waren. Im Verlauf der Grabausgrabungen wurden zehn Skelette, anscheinend von Paulus und seinen Nachfolgern, gefunden.¹³⁴⁶

Die hierarchischen Unterscheidungen sind auch in den archäologischen und epigraphischen Überresten sichtbar, die in der Höhlenkirche des Klosters von Theoktistus entdeckt wurden.¹³⁴⁷ In der Höhle gibt es zwei Begräbnisnischen. Über der einen, die mehr zum Westen liegt, befindet sich eine Inschrift in Griechisch, in einer

¹³⁴³ Cyr. S., v. Euthym. 40 (Schwartz, 59. 19).

¹³⁴⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 136-138.

¹³⁴⁵ Ebd. 138, 274 (Anmerkung 38).

¹³⁴⁶ Ebd. 138f.

¹³⁴⁷ Ebd. 139.

roten Farbe an der verputzten Höhlenwand gemalt. Sie beginnt folgendermaßen: „Das ist die Grabstätte der heiligen Väter und Brüder.“ Anscheinend waren hier sowohl die einfachen Mönche (*ἀδελφοί*; von griech. *ἀδελφός* – Bruder) als auch die Älteren (*pateres*; von griech. *πατήρ* – der Vater) der Gemeinschaft begraben, während die Äbte, nämlich Theoktistus und seine Nachfolger, separat begraben wurden, wie auch Kyrillos berichtet.¹³⁴⁸

Das beste Beispiel für die hierarchische Unterscheidung beim Begräbnis befindet sich in Khirbet ed-Deir. Dort liegt die Nische, in welcher der Gründer des Klosters und seine Nachfolger anscheinend begraben waren, separat von der Höhle, in der nach einer Inschrift im Boden beim Eingang die sterblichen Überreste der Priester bestattet waren. Die Grabstätte der einfachen Mönche ist noch nicht gefunden worden, obwohl das Kloster vollständig freigelegt wurde. Wahrscheinlich beerdigte man sie irgendwo außerhalb des Klosters.¹³⁴⁹

Die Begräbnisnische des Gründers befindet sich im Zentrum des Klosters, zwischen dem Refektorium und dem Kirchenkomplex. Sie ist nur 2,8 Meter lang, 2 Meter breit und 1,6 Meter hoch mit einem Regal an der Rückseite. Der Eingang zur Kammer ist klein und eng. Um ihn herum können Schlossvorrichtungen gesehen werden. Auf dem östlichen Türpfosten ist ein Kreuz eingraviert.¹³⁵⁰

Vor der Tür befindet sich ein vollständig erhaltener Mosaikboden, in dem zwei Kreuze dargestellt sind, wobei eines davon ein *crux ansata* (ein Kreuz mit einem Kreis am oberen Ende) zeigt.¹³⁵¹ Auch ist im Boden folgende Inschrift in Griechisch dargestellt: „Denn dieses Vergängliche muss sich mit Unvergänglichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit. Denn Posaune wird erschallen, die Toten werden auferweckt“. Das ist die paraphrasierte Passage aus 1 Kor 15,52f.¹³⁵² Die Kreuze und die Inschrift sind eindeutige Beweise dafür, dass die Kammer als Begräbnisstätte eines herausragenden Klosterbewohners diente. Ihr Standort an einer

¹³⁴⁸ Cyr. S., v. Euthym. 36 (Schwartz, 55.18).

¹³⁴⁹ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 139f.

¹³⁵⁰ Ebd. 140.

¹³⁵¹ Ebd.

¹³⁵² Die Passage lautet richtig: „Die Posaune wird erschallen, die Toten werden zur Unvergänglichkeit aufgeweckt, wir aber werden verwandelt werden. Denn dieses Vergängliche muß sich mit Unvergänglichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit“ (1 Kor 15,52f.). Zur Inschrift siehe: L. Di Segni / Y. Hirschfeld, *Four Greek Inscriptions from the Monastery at Khirbet ed-Deir in the Judean Desert*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 53 (1987) 377-383, Inschrift Nr. 3.

zentralen Stelle des Komplexes lässt vermuten, dass sie die Grabstätte des Gründers und wahrscheinlich seiner Nachfolger war.¹³⁵³

Die Priester liegen in einem Höhlengrab im Felsen östlich der Höhlenkirche begraben. Vor dem Eingang zur Höhle ist eine winzige Begräbniskapelle (4 x 1,8 Meter) gebaut worden. Ihr Mosaikboden hat eine Inschrift, die in Form einer Bitte um die Fürsprache der dort begrabenen Priester verfasst ist: „Ihr heiligen Presbyters, betet für den Frieden für diesen Ort und für unsere Seelen.“ Die natürliche Höhle ist quadratisch, 5 Meter pro Seite und 2 Meter hoch. Ihr Boden enthält die Überreste der Wände der Begräbniströge, ähnlich den Begräbniströgen in der Höhle nahe dem Kloster von Choziba. Nach der Größe der Höhle zu urteilen, enthielt sie etwa zehn Gräber, die nebeneinander lagen.¹³⁵⁴

Eine gut erhaltene Begräbnishöhle wurde im Kloster von Castellion gefunden. Sie ist quadratisch. Ihre Deckehöhe beträgt 2,5 Meter. Darin wurden acht Begräbniströge aus Mauerwerk gefunden, die mit Platten aus geschliffenem Stein bedeckt waren. Auf den verputzten Wänden der Höhle sind verschiedene Figuren dargestellt. Aus den dazu gehörenden Inschriften geht hervor, dass es sich dabei um Heilige und berühmte Mönche handelt, die in der Wüste von Judäa gewirkt hatten.¹³⁵⁵

Zu den klösterlichen Überresten in El-Qasr gehört eine Krypta mit einem separaten Eingang von außerhalb der Klostermauern. Die Krypta, die unterhalb einer Kirche liegt, hat eine quadratische Form (4 x 4 Meter) und ihre gewölbte Decke ist 2,8 Meter hoch. Es gibt eine kleine Gebetsnische in der östlichen Wand. Der separate Eingang und die Gebetsnische weisen darauf hin, dass wenigstens einige der hier begrabenen Mönche verehrte Personen waren, deren Reliquien auch Menschen aus der Umgebung besuchen wollten.¹³⁵⁶

Anders als in Cönobien wurden in den Lauren der Wüste von Judäa wenige Begräbnisstätten gefunden. Man fand zwei Höhlengräber in der Laura von Firminus.¹³⁵⁷ Eines davon, mit tiefen, breiten Kammern und einer kleinen Kapelle, wurde etwa 1 Kilometer östlich vom Innenbereich der Laura entdeckt. Das andere befand sich zwischen den Zellen der Mönche, etwa 2,5 Kilometer östlich vom Innenbereich.

¹³⁵³ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 140f.

¹³⁵⁴ Ebd. 141.

¹³⁵⁵ Ebd.

¹³⁵⁶ Ebd.

¹³⁵⁷ Joseph Patrich, *The Cells (to kellia) of Choziba, Wadi el-Qilt*, in: G. C. Bottini u.a. (Hrg.), *Christian Archeology in the Holy Land. New Discoveries. Archeological Essays in Honour of V. Corbo*, Jerusalem 1990.

In der Höhle wurde das Fragment einer steinernen Kanzelschranke gefunden, was daraufhin hindeutet, dass sie auch eine Begräbniskapelle gehabt haben könnte.¹³⁵⁸

Eine Ansammlung von Höhlengräbern wurde auf einem Hügel, etwa 1,2 Kilometer östlich vom Innenbereich der Lauren von Pharan, ausgegraben.¹³⁵⁹ Untersuchungen der Stelle ergaben, dass der Komplex eine Zisterne, Wasserreservoir und die Ruinen einer Kapelle mit einem farbigen Mosaikboden enthalten hatte. Dutzende von byzantinischen Begräbnishöhlen wurden auf dem östlichen Abhang des Hügels gefunden. Ein typisches Grab bestand aus einem quadratischen Raum, der im weichen kreidigen Fels ausgehauen war, und den drei gewölbte Nischen umgaben, in denen sich jeweils zwei oder drei Begräbniströge befanden. In einem der Gräber war ein Kreuz in einem Kreis auf jeder Seite des Eingangs eingemeißelt.¹³⁶⁰

Die Tatsache, dass diese große Ansammlung der Gräber sich am Rand der Laura befand, lässt vermuten, dass dies die Gräber einfacher Mönche der Gemeinschaft von Pharan waren. Das Grab, in dem der Überlieferung nach der Klostergründer, nämlich Chariton, begraben lag, befand sich unter der Kirche im Zentrum der Laura.¹³⁶¹

Aus den angeführten Beispielen geht hervor, dass die Begräbniskomplexe oft im Osten des Klosters angelegt wurden.¹³⁶² Nach Meinung von Hirschfeld kann es sein, dass dies nicht zufällig geschah. Die Winde in dieser Region wehen die meiste Zeit des Jahres Richtung Osten. Der Platz für die Friedhöfe in den Klöstern könnte also aus gesundheitlichen Erwägungen heraus im Osten des Klosters gewählt worden sein. Die Mönche waren sich des Gesundheitsrisikos durch einen verwesenden Leichnam bewusst.¹³⁶³ Als Georg von Choziba drei Tage unbeweglich lag und tot zu sein schien, drängten die Mönche dessen Schüler Antonius von Choziba, Georg rechtzeitig begraben zu lassen, „bevor er zu stinken beginnt und wir den Risiken des verzögerten Begräbnisses ausgesetzt sind“.¹³⁶⁴

¹³⁵⁸ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 141.

¹³⁵⁹ U. Dinur / N. Feig, *Qal'at Musa*, in: *Excavations and Surveys in Israel* 5 (1986), 86-88.

¹³⁶⁰ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 141.

¹³⁶¹ Ebd. 142.

¹³⁶² Siehe dazu: ebd. 275 (Anmerkung 48).

¹³⁶³ Ebd. 143.

¹³⁶⁴ V. Geor. 36 (House, 135.12f.; *Antony of Choziba, The Life of Saint George of Choziba and The Miracles of the Most Holy Mother of God at Choziba*. Translated by Tim Vivian and Apostolos N. Athanassakis. Introduction by Tim Vivian, San Francisco – London 1994, 66).

5 Das ruthenische Mönchtum

Das ruthenische Mönchtum spielte eine sehr große Rolle in politischem und kirchlichem Leben der Ruś. Es half der Kirche, ihren Einfluss auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens auszudehnen. Großes Ansehen fand das Mönchtum unter dem einfachen Volk. Noch bevor die Ruś als Ganze christianisiert wurde, gab es hier schon vereinzelt Klöster, die den Menschen als Beispiel christlicher Vollkommenheit dienten.¹³⁶⁵

Bevor das ruthenische Mönchtum vorgestellt wird, ist es ratsam zu klären, was das Wort „*ruthenisch*“ eigentlich bedeutet.

5.1 Zur Bedeutung des Wortes „*ruthenisch*“

Nachdem in den vorherigen Kapiteln der vorliegenden Arbeit auf die Ursprünge des christlichen Mönchtums und dessen Entwicklung in Ägypten und Palästina eingegangen wurde, wird im Folgenden untersucht, wie sich das Mönchtum in der damaligen Ruś (lateinisch = *Ruthenia*; heute oft auch *Kyjiver Ruś* genannt), also der heutigen Ukraine, entwickelte.

Zuerst soll aber Folgendes bemerkt werden. Leider müsse man sich bis heute die Historiographie eines Landes, das zu den größten Europas gehört, aus den Büchern zur polnischen oder russischen Geschichte zusammenstellen und gelange dabei notgedrungen zu Eindrücken und Urteilen, die sich aus der Perspektive jener Länder ergeben würden,¹³⁶⁶ fasst ein Forscher zu Recht die mangelhaft entwickelte ukrainische Geschichtsforschung zusammen. Besonders in der westeuropäischen Literatur der letzten zwei Jahrhunderte herrscht ein heilloses Durcheinander, wenn es um die Geschichte, die Kultur und die Traditionen der Ukraine geht. Vieles, was über

¹³⁶⁵ Дачкевич, *Святий Теодор*, 140.

¹³⁶⁶ Frank Golczewski (Hrg.), *Geschichte der Ukraine*, Göttingen 1993, 11.

die Ukraine geschrieben ist, entspricht nicht den historischen Tatsachen. Obwohl heute viele ukrainische Forscher diese Fehler korrigieren, gibt es immer noch viele Missverständnisse.

Das ist auch einer der Gründe, warum man zuerst die Bedeutung der Ausdrücke „Ruthenia“, „ruthenisch“, „Russland“ und „russisch“ erklären muss. So können die Missverständnisse vermieden werden, die entstehen, wenn man den Unterschied zwischen den Wörtern „Ruthenia“ und „Russland“, zwischen den Wörtern „Russia“ und „Russen“ des 17. Jahrhunderts und den Wörtern „Russland“ („Россия“) und „Russen“ im heutigen Sinn nicht sieht oder kennt.¹³⁶⁷

Betrachten wir etwa die deutsche Übersetzung der Kompilation der im Jahre 1116 (die erste Version) verfassten *Nestorchronik* (oder „*Pověst' vremjanъnych lět*“¹³⁶⁸; altruthen. „*Повесть времяньных лет*“). Dort heißt es am Anfang: „Die Erzählung von den Anfangsjahren, von <Nestor,> einem Mönch des Höhlenklosters des Feodosij, woher das Russische Land gekommen ist [...] und woher das Russische Land entstanden ist [...]“.¹³⁶⁹ Was als „*das Russische Land*“ ins Deutsche übersetzt wurde, heißt im Original „*ruskaja zemlja*“.¹³⁷⁰ Zweifellos wird hier der heutige Leser auf eine falsche Fährte geführt. Er versteht nicht, um welches Land es sich eigentlich handelt: Geht es hier um die damalige Kiewer Ruś oder um das Land, das man heute als Russland bezeichnet? Wenn es um die Kiewer Ruś geht, entspricht das den Tatsachen, aber wenn man meint, es gehe um das heutige Russland, stimmt es nicht, weil ein solcher Staat, oder das Reich, oder das Fürstentum im Jahre 1116, als die *Nestorchronik* verfasst wurde, noch nicht existierte. Weiter unten, darauf sei an dieser Stelle bereits verwiesen, wird gezeigt, dass das Wort „Россия“ – „Russland“ im heutigen Sinne erst Zar Peter der Große im 18. Jahrhundert für das Moskowische Imperium angewendet hat.¹³⁷¹

Seit der Mitte des 12. Jahrhunderts existierten zwei ganz verschiedene Länder mit jeweils eigenen Namen: einerseits – *Ruś-Ukraine*, andererseits – *das Moskowsche Reich* (am Anfang *Fürstentum Wladimir-Suzdal*); beide waren separate Staaten und besaßen eigene Traditionen. Seit dieser Zeit besteht die Möglichkeit, die

¹³⁶⁷ Vgl. Alexander Guagnini, *Sarmatiae Europaeae descriptio*, 39f., 78f.; vgl. Das Väterbuch, (Freydank / Sturm, 29, 45, 52, 55, 57, 136, 141, 145, 151f., 163, 179, 196, 289f., 294, 301f., 312, 315-319, 325, 332-334, 361).

¹³⁶⁸ Müller, Handbuch zur Nestorchronik II, 1.

¹³⁶⁹ Die Nestorchronik, 1.

¹³⁷⁰ Müller, Handbuch zur Nestorchronik II, 1.

¹³⁷¹ Jaroslav Rudnyčyj, Der Name „Ukrajina“ – Ukraine, in: J. Mirtschuk (Hrg.), Handbuch der Ukraine, Leipzig 1941, 59

beiden Staaten zu verwechseln, was in den Geschichtsbüchern oft der Fall ist. Immerhin weist der Autor der Übersetzung in der Einleitung zur *Nestorchronik* auf Folgendes hin: „Die Sprache, in der die Chronik geschrieben ist, bezeichnete ich als ‚altrussisch‘, abgekürzt ‚altr.‘. Ich bin mir der Problematik dieser Bezeichnung bewusst. Das Adjektiv ‚russisch‘ und das Substantiv ‚Russe‘ betrachte ich im Zusammenhang meiner vorliegenden Arbeit als eine Ableitung von dem Substantiv ‚Ruś‘ (nicht ‚Rossija‘)“.¹³⁷²

Wäre es aber heute nicht deutlicher, klarer und weniger irreführend, wenn man stattdessen die Wörter „*alruthenisch*“, „*ruthenisch*“ und „*Ruthene*“ benützen würde, zumal diese Wörter schon früher in Europa und auch in der deutschen Sprache existierten und Verwendung fanden? Zuerst findet man den Namen „*Ruthenen*“, „*Rutheni*“ beim ältesten polnischen Geschichtsschreiber Martinus Gailus, welcher gegen Ende des 11. und am Anfang des 12. Jahrhunderts schrieb, und der von diesem Namen als einem schon früher bekannten spricht. Diese Bezeichnungen wurden auch von dem dänischen Historiker Saxo Grammaticus († 1203) benutzt.¹³⁷³ Als die Kiewer Metropole die Union mit der Römisch-katholischen Kirche, bekannt als die Union von Brest, einging, fand am 23. Dezember 1596 eine feierliche Zeremonie in einer der ältesten Hallen des Vatikans, in der Konstantinhalle, statt, wo sich 33 Kardinäle versammelt hatten. Zum Gedenken an dieses Ereignis ließ Papst Klemens VIII. (1592–1605) eine Medaille mit der Aufschrift „*Ruthenis receptis*“ (deutsch: „*Auf die Aufnahme der Ruthenen*“) anfertigen. An diesem Tag wurde die Union mit der päpstlichen Bulle „*Magnus Dominus*“ als vollendet erklärt.¹³⁷⁴

Es steht z. B. im Laurentiuskodex (1377) der *Nestorchronik* im Alruthenisch Folgendes: „Се повести времяньных лет, откуда есть пошла руская земля, кто в Киеве нача первее княжити, и откуда руская земля стала есть“¹³⁷⁵ („das ist die Erzählung von den Anfangsjahren, woher das Ruische Land kam, wer in Kiew zuerst zu herrschen begann, und wie das Ruische Land entstanden ist“). Hier steht nicht „*das Russische Land*“ sondern „*ruskaja zemlja*“ (mit *einem* „s“)¹³⁷⁶, was als „*das Ruthenische Land*“ oder „*das Ruische Land*“ übersetzt werden muss. Die erwähnten irreführenden Übersetzungen des Wortes „*ruskij*“ in „*russisch*“ findet man

¹³⁷² Ludolf Müller, Zur Einführung, in: Die Nestorchronik, XXIV.

¹³⁷³ Julian Pelesz, Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom. Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Wien 1878, 16.

¹³⁷⁴ Natalya Yakowenko, An Outline History of Medieval and Early Modern Ukraine, Kiew 2006, 218.

¹³⁷⁵ Die Altrussische Nestorchronik (Trutmann, 12).

¹³⁷⁶ Müller, Handbuch zur Nestorchronik II, 1.

heute in fast allen Geschichtsbüchern und man denkt, dass es sich um das heutige Russland handelt.

Zwar postulieren russische Historiker, wie u. a. Michail Pogodin, die Kontinuität einer staatlichen Entwicklung vom Kiewer bis zum Moskauer Reich hin, tatsächlich aber ging die Kiewer Periode nicht in die Wladimir-Moskautreue, sondern in die Haljtsch-Wolynische des 13. Jahrhunderts und später in die Litauisch-Polnische des 14./15. Jahrhunderts über.¹³⁷⁷

Das heißt, zwar stammten die Fürsten von Susdal-Land – Jurij Dowhorukyj¹³⁷⁸ (1154 – 1157) und sein Sohn Andrij Boholjubs’kyj¹³⁷⁹ (1157 – 1174) – aus der Ruś, sie haben aber (besonders Andrij Boholjubs’kyj, der in Susdal aufwuchs und die Kiewer Ruś für fremd und unsympathisch hielt¹³⁸⁰) ihre Kontakte mit der Ruś abgebrochen. Der Fürst Andrij Boholjubs’kyj fing an, sein Rostow-Susdal-Fürstentum zu verstärken,¹³⁸¹ das Fürstentum mit der Hauptstadt Wladimir am Klas’ma, das der Vorläufer des künftigen Moskowischen Reiches war. Als er die Stadt Kiew am 8. März 1169 erobert und geplündert hatte, begann die Spaltung zwischen der Ruś und dem neuen großen Zentrum – Wladimir Susdalskyj – immer größer zu werden.¹³⁸²

Die erste Erwähnung der Stadt Moskau wurde in der Überlieferung unter dem Jahr 1147 datiert und gilt als das Gründungsjahr Moskaus. Seit dem 13. Jahrhundert ist Moskau das Zentrum des Moskowischen Fürstentums, das sich in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts aus dem Wladimir-Susdal-Fürstentum (Fürstentum Wladimir-Susdal, russ. *Владими́ро-Суздальское княжество*) entwickelte. Im 14. wurde das Fürstentum Moskau zum *Großen Moskowischen Fürstentum* oder dem *Großfürstentum Moskau* (russ. *Московское Великое Княжество*) mit der Hauptstadt Moskau.¹³⁸³

¹³⁷⁷ M. Hruschewskyj, Das übliche Schema der „russischen“ Geschichte und die Frage einer rationalen Gliederung der Geschichte des Ostslawentums, in: Prof. Michael Hruschewskyj. Sein Leben und Wirken, Berlin 1935, 40.

¹³⁷⁸ Полонська-Василенко, Історія України I, 153f.

¹³⁷⁹ Ebd. 177f.

¹³⁸⁰ Михайло Грушевський, Історія України – Руси, том II, New York 1954, 191.

¹³⁸¹ Грушевський, Історія України – Руси II, 192.

¹³⁸² Полонська-Василенко, Історія України I, 177f.; Encyklopedia of Ukraine, Volume IV, Toronto – Buffalo – London 1993, 448f.

¹³⁸³ Artikel „Москва“, „Московское Великое Княжество“, in: Святая Русь. Большая энциклопедия русского народа. Русское государство, Moskau, 2002, 521, 524f.; Artikel „Московское Великое Княжество“, „Московское Государство“ in: История Отечества. Энциклопедический словарь, Moskau 2003, 346f.; vgl. История Отечества, энциклопедический словарь, Moskau 1999, 293; А. Н. Мячин, Мир русской истории, Moskau 2004, 487.

Bereits seit dem 12. Jahrhundert erkennt man deutlich den Charakter des Rostow-Susdal-Wladimir-Fürstentums. Die Tätigkeit des Fürsten Andrij Boholjubs'kyj zeigt bereits Züge der künftigen politischen Oberschicht von Moskau.¹³⁸⁴

„Somit entwickelte sich im 12. Jahrhundert auf dem vom Zentrum des Ukrainischen Staates entfernten Gebiet auf der Basis des nicht nur nicht ukrainischen, sondern auch nicht slawischen Volkes eine staatliche Organisation, die allmählich begann, die leitende Rolle in der Geschichte der Ukraine zu übernehmen, auch ihre Erbschaft und sogar ihren Namen ‚Rus‘, obwohl diese staatliche Organisation keine Rechte auf diese Erbschaft und auf diesen Namen ‚Rus‘ hatte. Als Beweis dafür dient die Terminologie der 11. – 12. Jahrhunderte, die den Begriff ‚Rus‘ nur für die Ukraine-Rus gebrauchte.“¹³⁸⁵

In Ruthenisch-deutschem Wörterbuch bedeutet „*Ukrajina*“ eigentlich „Grenzland“¹³⁸⁶ oder „das Land, das am Rande liegt“,¹³⁸⁷ und „jede weit entfernte Gegend“,¹³⁸⁸ wobei das ukrainische Wort „*krajina*“ das „Land“ bedeutet.¹³⁸⁹

Auch aus den ältesten Belegen über den Namen „*Ukrajina*“ ist diese ursprüngliche Bedeutung zu ersehen. Man liest in der Kiewer Chronik unter dem Jahre 1187, wo der Verfasser vom Tod des jugendlichen Fürsten Wolodymyr von Perejaslawl berichtet, Folgendes: „Ihn hat die ganze *Ukrajina* viel beklagt.“ Man versteht unter dieser „Ukraine“ ungefähr das heutige Poltawagebiet, welches damals ein „Grenzland“ gegenüber dem ganzen Kyjiwer Reich bildete. Dieselbe Chronik bezeichnet unter dem Jahr 1189 mit dem Namen „*Ukrajina*“ ein anderes Grenzgebiet des damaligen Rus-Reiches, und zwar den südlichen Teil Galiziens: „Fürst Rostyslaw ist in die galizische *Ukrajina* gekommen“, heißt es in der Chronik. In der frühesten Zeit war also das Wort „*Ukrajina*“ „weder für das ganze Kyjiwer Reich noch für das gesamte ukrainische Gebiet als Synonym gebraucht worden“.¹³⁹⁰

Bis zum 16. Jahrhundert ist der Name „*Ukrajina*“ in der Bedeutung „Grenzland, Grenzgebiet“ erhalten geblieben. Mit der Entwicklung des Kosakentums Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts verbreitet sich dieser Name, der anfänglich

¹³⁸⁴ Полонська-Василенко, Історія України I, 178.

¹³⁸⁵ Ebd. 179.

¹³⁸⁶ E. Zelechowski, Ruthenisch-deutsches Wörterbuch, Lemberg 1886; Golczewski, Geschichte der Ukraine, 11; Gertrud Pickhan, Kiewer Rus und Galizien-Wolynien, in: Frank Golczewski (Hrg.) Geschichte der Ukraine, Göttingen 1993, 18.

¹³⁸⁷ Орест Субтельний, Україна. Історія, Кіев 1992, 17.

¹³⁸⁸ E. Zelechowski, Ruthenisch-deutsches Wörterbuch, Lemberg 1886.

¹³⁸⁹ B. Hrintschenko, Slowar ukrajinskoji mowy, Kiew 1909.

¹³⁹⁰ Rudnyčkyj, Der Name „*Ukrajina*“ – Ukraine, 57f.

nur die verschiedenen Teile der Ukraine bezeichnete, auf das ganze Land und seine Bevölkerung. Das ukrainische Volk war sich dessen bewusst, dass sein Kosakenstaat und das Land als Ganzes an der Grenze zwischen der zivilisierten Welt und dem Bereich der Herrschaft der asiatischen Reitervölker steht, dass die Ukraine ein wirkliches Grenzgebiet des kulturellen und christlichen Europas bildet. Die Gegenden, die weiter im Südosten lagen, wurden als „*Дикі Поля – Дyki Pola*“ – „Wilde Felder“ bezeichnet, weil sie weder staatlich organisiertes noch kulturell aufgeblühtes Gebiet darstellten. Das Wort „*Ukrajina*“ wird nicht mehr im Bezug auf die neuen ukrainischen Grenzgebiete gebraucht.¹³⁹¹

Der Name „*Ukrajina*“ bedeutet vom 16. Jahrhundert an:

1. „Land (Ukraine, Kosakenstaat)“;
2. Im Vergleich zu den anderen europäischen Ländern und Staaten „Grenzland des zivilisierten Europas“.¹³⁹²

Die Ukrainer haben den Namen „*Rus*“ neben der Benennung „*Ukrajina*“ ursprünglich zur politischen Bezeichnung des Kiewer (Kyjewer) Reiches angewandt,¹³⁹³ und zwar nur „*Rus*“¹³⁹⁴ und nicht als „*Kiewer Rus*“.¹³⁹⁵ Das wird unter anderem aus dem Briefwechsel zwischen dem Gegenpapst Klemens III. (1084-1100) und dem Metropoliten Johannes II. von Kiew (1076/77 – 1089, zuletzt bezeugt am 14. August) deutlich ersichtlich, nämlich als sich der kaiserliche Papst Klemens III. irgendwann zwischen 1084 und 1089 um die Aufnahme der Beziehungen mit dem aus Byzanz stammenden Metropoliten Johannes II. von Kiew bemühte. Dass Klemens der Rus (nicht der Kiewer Rus) Aufmerksamkeit schenkte, war möglicherweise eine Folge der Verbindung von Kaiser Heinrich IV. mit der Tochter des Kiewer Großfürsten Vsevolod I., Eupraxia (in lateinischen Quellen auch Praxedis genannt). Wenn diese Annahme stimmt, ist die Kontaktaufnahme auf etwa Ende 1088 bis in das Frühjahr 1089 zu datieren.¹³⁹⁶

¹³⁹¹ Ebd. 58.

¹³⁹² Ebd.

¹³⁹³ Ebd. 59.

¹³⁹⁴ Vgl. Alexander Guagnin, *Z Kroniki Sarmacyi Europejskiej, opisanie Polski, W. Ks. Litewskiego, ziemie Ruskiej, ziemie Pruskiej, ziemie Inflantskiej, ziemie Zmudzkiej*. Wydanie Kazimierza Józefa Turowskiego (= Biblioteka Polska, Zeszyt 18, 19, 20, 21 i 22.), Krakau 1860, 185f.

¹³⁹⁵ Die Nestorchronik (Müller, 226f.): „Da Stefan aber das Kloster leitete und die selige Herde, die Feodósij gesammelt hatte, glänzen die Mönche wie Himmelsleuchten in der Rus“.

¹³⁹⁶ Axel Bayer, *Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054* (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 53), Köln – Weimar – Wien 2002, 149.

Später wurde der Ausdruck mit der Entwicklung und Erweiterung desselben auch für andere ostslawische Länder gebraucht. Dieser Name wird im Deutschen entweder durch „*Ruß*“ oder durch „*Ruthenien*“ (daneben auch: „*Reußenland*“) wiedergegeben. Der Terminus „*Russland*“ wird für das von Peter dem Großen im 18. Jahrhundert geschaffene Imperium „*Rossija*“ – (russ. „*Россия*“, griech. – $\rho\omega(\sigma)\sigma\acute{\alpha}$ ¹³⁹⁷) – und in der neueren Zeit für das eigentliche ethnographische Russland im engeren Sinne gebraucht. Deswegen soll in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, dass der Begriff „*Ruß*“, der ursprünglich die Ukraine bezeichnete, im Deutschen nicht als Russland wiedergegeben werden darf. Denn für Russland (bis ins 16. Jahrhundert wurde Russland als Großfürstentum Moskau – *Великое Княжество Московское* – bezeichnet) gebrauchte man damals den Namen „*Moscovia*“ – Moskowien,¹³⁹⁸ wie es in den folgenden Aussagen deutlich sichtbar ist: „*Omnium regionum Moscoviae descriptio*“¹³⁹⁹; „*Moscovia* – Bezeichnung des Russischen Reiches in ausländischen Quellen 16. – 17. Jahrhunderts“¹⁴⁰⁰; „*Moskauer Staat*“.¹⁴⁰¹

Sehr klar zeigt sich bis heute dieser Unterschied in den polnischen Bezeichnungen, nämlich „*Ruß*“, *ruski* = „Ukraine, ukrainisch“ („*Ruß*“¹⁴⁰²) und „*Rosja, rosijski*“ = „Russland, russisch“ („*Rossya*“¹⁴⁰³); auch im russisch-griechischen Wörterbuch heißt es: $\rho\omega(\sigma)\sigma\acute{\alpha}$ a – „*Rossija*“ und $\rho\omega\sigma\sigma\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ – „*rossijskij*“.¹⁴⁰⁴ In der historischen

¹³⁹⁷ Русско-новогреческий словарь. Составила А. А. Иоаннидис. Под редакцией Т. Пападопулоса и Д. Спатиса, Moskau 1966.

¹³⁹⁸ Rudnyćkyj, Der Name „Ukrajina“ – Ukraine, 59; vgl. Михалон Литвин, О нравах татар, литовцев и москвитян, 77.

¹³⁹⁹ Alexander Guagnini, *Omnium regionum Moscoviae descriptio*, Kap. 1-5, in: *Historiae Ruthenicae scriptores exteri saeculi XVI*. Ed. A. Starszewski, vol. II, Berlin – Sankt Petersburg 1842; siehe auch: Antonio Possevino, *De Moscovia*, in: *Historiae Ruthenicae scriptores exteri saeculi XVI*. Ed. A. Starszewski, vol. II, Berlin – Sankt Petersburg 1842; Antonio Possevino, *Moscovia*, Wilna 1586.

¹⁴⁰⁰ История Отечества, Энциклопедический словарь, Moskau 1999, 293; vgl. Отечество, история, люди, регионы России, Энциклопедический словарь, Moskau 1999, 384; Art. „Московия“, in: История Отечества. Энциклопедический словарь, Moskau 2003, 345; Art. „Московия“, in: Святая Русь. Большая энциклопедия русского народа. Русское государство, Moskau 2002, 523.

¹⁴⁰¹ Igor Smolitsch, *Geschichte der russischen Kirche 1700 – 1917*, I (= Studien zur Geschichte Osteuropas IX), Leiden 1964, 6.

¹⁴⁰² Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich. Wydany pod redakcją Bronisława Chlebowskiego, Władysława Walewskiego według planu Filipa Sulimierskiego, Tom X, Warschau 1888, 17.

¹⁴⁰³ Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich. Wydany pod redakcją Bronisława Chlebowskiego, Władysława Walewskiego według planu Filipa Sulimierskiego, Tom IX, Warschau, 1888, 776.

¹⁴⁰⁴ Иоаннидис, Русско-новогреческий словарь.

Entwicklung Osteuropas stellen das ukrainische „Ruś“ und das russische „Rossija“ zwei verschiedene Sachverhalte dar. Der Grund dafür, dass man diese Begriffe nicht trennscharf voneinander unterscheiden kann, liegt nur in der unklaren sprachlichen Unterscheidung der Begriffe, sowohl im Russischen als auch im Deutschen. Ähnlich wie im Deutschen das Eigenschaftswort vom Hauptwort „Russland“, „russisch“ anstatt des zu erwartenden „russländisch“ (vgl. „Niederlande“ – „niederländisch“, „Holland“ – „holländisch“) lautet, lautet im Russischen das Eigenschaftswort sowohl vom Hauptwort „Ruś“ als auch von „Rossija“ gleichermaßen: *russkij*. Dabei gibt es in der ukrainischen Sprache zwei Eigenschaftswörter: von „Ruś“ – *ruśkyj*, von „Rossija“ – *rossijskyj*. Deshalb kann ein Ukrainer auch nach dem Eigenschaftswort erkennen, ob es sich im betreffenden Falle um (die ukrainische) „Ruś“ oder um (das moskowitzische) „Russland“ (Rossija) handelt. Der Russe dagegen, sowie der Deutsche, gibt ein und demselben Eigenschaftswort diejenige Bedeutung, die er jeweils braucht.¹⁴⁰⁵

Im eigentlichen Russland ist der Name „Ruś“ als Volksbenennung nie im Gebrauch gewesen. Der Russe selbst hat sich immer nur adjektivisch als „russkij“ (*русский* = russisch, d. h. russischer Staatsangehöriger) bezeichnet, während der Ukrainer den Namen „Ruś“ als Volksbenennung gebrauchte und sich entweder *Rusyč*, *Rusyn* oder *Rusnak*, also substantivisch nannte¹⁴⁰⁶ (z. B. „...князь указаль Климента Смолятича, родом Русина, черноризца и схимника,...“ – „...der Fürst zeigte auf Klyment Smoljatitsch, den gebürtigen Rusyn, der ein Mönch mit ewigen Gelübden war“¹⁴⁰⁷). Diese Unterscheidung zwischen der adjektivischen Staatsangehörigkeits- und der substantivischen Volkszugehörigkeitsbezeichnung, die aus dem Geist aller slawischer Sprachen hervorgeht, weist am besten darauf hin, dass der richtige Russe sich mit dem altukrainischen Volksnamen, den er sich im Laufe der Geschichte nur im staatspolitischen Sinne angeeignet hat, nie zu bezeichnen wagte. Er gehörte früher zum ukrainischen Kiewer (richtiger: Kyjiwer) Ruś-Reich, er war also „russkij“ (*русский* = russischer) Untertan, aber sein Nationalname war nur „Moskowiter“.¹⁴⁰⁸

Um das eigentliche ethnographische Russland, das bis zum 18. Jahrhundert in Europa nur unter dem Namen „Moscovia“ – Moskowien¹⁴⁰⁹ bekannt war, von der

¹⁴⁰⁵ Rudnyčkyj, Der Name „Ukrajina“ – Ukraine, 59f.

¹⁴⁰⁶ Ebd. 60.

¹⁴⁰⁷ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 5;

¹⁴⁰⁸ Rudnyčkyj, Der Name „Ukrajina“ – Ukraine, 60.

¹⁴⁰⁹ Vgl. Alexander Guagnini, *Sarmatiae Europaeae descriptio*, 78; vgl. Михалон Литвин, О нравах татар, литовцев и москвитян, 77.

„Ruś-Ukraine“ zu unterscheiden, haben die moskowitzisch-russischen Zaren schon seit 1654 die Ukraine „*Malaja Rossija*“, nämlich „Kleinrussland“, offiziell genannt, nachdem für Moskowien der Name „*Welikaja Rossija*“, nämlich „Großrussland“, eingeführt worden war.¹⁴¹⁰

Unter den europäischen Geschichtsschreibern des 16. bis 18. Jahrhunderts, die für diese Arbeit interessant sind,¹⁴¹¹ verdient Alexander Guagnini große Aufmerksamkeit. Er kam (nach verschiedenen Angaben 1534 oder 1538) in Verona zur Welt, lebte in Polen und diente in der polnischen Armee. 1557 wanderte er von Italien nach Polen. Seine Route führte wahrscheinlich durch das ruthenische Gebiet Galizien (ukrainisch: *Галичина* – Halytschyna).¹⁴¹² Er starb 1614 im Alter von 76 Jahren. 1851 erschien in Speyer seine Chronik „*Sarmatiae Europaeae descriptio, que regnum Poloniae, Lituaniam, Samogitiam, Russiam, Massoviam, Prussiam, Pomeraniam, Livoniam et Moschoviae, Tartariaeque partem complectitur*“¹⁴¹³ und 1584 erschien in Frankfurt seine Chronik „*Rerum polonicarum tomi tres*“.¹⁴¹⁴

In seinen Werken benutzt Guagnini das Wort „*Moschovia*“ sehr oft, sowohl als Bezeichnung für den Mockowischen Staat, als auch für dessen Hauptstadt, und am häufigsten für das Volk. Er nennt die Bewohner des Mockowischen Reiches nicht anders als „*Moschovia*“¹⁴¹⁵: „überall hört man die slawische Sprache, außer in anderen Provinzen, die dem großen moskowischen Fürst (magnus Dux¹⁴¹⁶) unterstellt sind, die eine andere Sprache haben“.¹⁴¹⁷ Michalonis Litvani nennt diese Sprache in seinem Werk „*De moribus Tartarorum, Litvanorum, et Moschorum, Fragmina X.*“, das 1615 in Basel erschien, „*litteras Moscoviticas*“.¹⁴¹⁸ „Alle jene Provinzen, die an den moskowischen Grenzen liegen, haben zwar ihre eigenen Namen, tragen aber moskowische Titel und ihre Bewohner nennt man nicht anders als ‚*Moschovia*‘“,¹⁴¹⁹ setzt Guagnini fort.

¹⁴¹⁰ Rudnyckyj, Der Name „Ukrajina“ – Ukraine, 60.

¹⁴¹¹ Z. В. Михалон Литвин (Michalon Lytwyn), päpstlicher Legat Antonio Possevino und M. Johannes Herbinus.

¹⁴¹² Олександр Гваньїні, Хроніка Європейської Сарматії, Kiew 2007, 6.

¹⁴¹³ Ebd. 9f.

¹⁴¹⁴ Alexander Guagnini, Z Kroniki Sarmacyi Europskiej, (Ed. Turowski), 361.

¹⁴¹⁵ Олександр Гваньїні, Хроніка Європейської Сарматії, 33.

¹⁴¹⁶ Vgl. Alexander Guagnini, Sarmatiae Europaeae descriptio, 78.

¹⁴¹⁷ Олександр Гваньїні, Хроніка Європейської Сарматії, 576.

¹⁴¹⁸ Vgl. Михалон Литвин, О нравах татар, литовцев и москвитян, 86.

¹⁴¹⁹ Олександр Гваньїні, Хроніка Європейської Сарматії, Київ 2007, 576.

Derselbe Guagnini notiert auch:

„Das moskowsische Volk war am Anfang unbedeutend und nicht zahlreich. Es stammt aus Ruß, aber jetzt, nachdem es die russische Fürstentümer und Provinzen beherrscht hat, teilweise durch die Nähe zu ihnen, teilweise durch den Verrat, verbreitete es sich; also, diese vielmächtige Monarchie kann das größte Imperium sein.“ („Porro parua & obscura, initio gens Russorum fuerunt, Moschouiae, sed jam nuncaccesione plurimorum Principatum Russiae, partim successione iustis adjunctorum, partim vi vel fraude subactorum, praeterea finitimorum gentium. Regionibus expugnatis, & occupatis, maxima incrementa coepit adeo vt pro imperio amplissimo computari possit“).¹⁴²⁰

Für die Bezeichnung der Ukrainer und ihrer Sprache wurde in der deutschen Sprache bis vor dem Ersten Weltkrieg (1914-1918) neben den Benennungen „Ukrainer“, „ukrainisch“, „Kleinrusse“, „kleinrussisch“ noch die Bezeichnung „Ruthene“, „ruthenisch“ gebraucht, wobei die letztgenannte eine direkte Fortsetzung der mittelalterlich-lateinischen Bezeichnung der südlichen Ostslawen – also der Ukrainer – „Rutheni“ („*populis Ruthenicis*“¹⁴²¹) und ihrer Sprache „lingua ruthenica“ („*idioma Ruthenuva*“¹⁴²²) war.¹⁴²³

Über den Anfang der Ukrainer – Roxolanen oder Ruthenen¹⁴²⁴ – schreibt Alexander Guagnini in „De terris et districtibus Russiae“ Folgendes: „De gentis Roxolanorum siue Ruthenorum vel Russorum origine varii varia sentiunt, quos Sauromas, Slaunesque ex posteritate Japheti (prout latius in deductione Sarmatarum Polonorumque diximus) constat esse,¹⁴²⁵ was, ins Deutsche übersetzt, so lautet: „Über den Anfang der Roxolanen oder Ruthenen oder Russen sagen verschiedene Historiker Verschiedenes. Einige bezeichnen dieses Volk als Roxolanen, die anderen als Slawen. Dabei ist bekannt, dass sie von Japhet's Nachkommen stammen

¹⁴²⁰ Alexander Guagnini, *Rerum polonicarum tomi tres*, Frankfurt 1584, 169.

¹⁴²¹ Vgl. Михалон Литвин, О нравах татар, литовцев и москвитян, 87

¹⁴²² Vgl. ebd. 86.

¹⁴²³ Rudnyćkyj, Der Name „Ukraina“ – Ukraine, 61; vgl. Михалон Литвин, О нравах татар, литовцев и москвитян, 86; vgl. den folgenden Titel: M. Johannes Herbinus, *Religiosae Kijovienses cryptae, Sive Kijovia subterranea in quibus labyrinthus sub terra, Et in eo emortua, à fexcentis annis, Divorum atque Heroum Graeco-Ruthenorum, & nec dum corrupta corpora, ex nomine atque at oculum, è ΠΑΤΕΡΙΚΩ Sclaponica delegit*, Jena 1675.

¹⁴²⁴ Vgl. Михалон Литвин, О нравах татар, литовцев и москвитян, 86; vgl. M. Johannes Herbinus, *Religiosae Kijovienses cryptae*, 1f.

¹⁴²⁵ Alexander Guagnini, *Sarmatiae Europaeae descriptio*, 39. *Alexandri Guagnini, Rerum polonicarum tomi tres*, 46.

[...]“ Die „*Roxolanen*“ (lat. *Roxolani*, griech. Ροξολάνοι – von iran. *raochshna* = „weiß, Licht“, also die „Hellen, Strahlenden“) waren ein sarmatischer Stamm, der ursprünglich westlich des Don in den Steppen der heutigen Ukraine beheimatet war. Es gibt Vermutungen, dass der Name „Ruś“ auf die Roxolanen oder einen alanischen Teilstamm Ruchs-as zurückgeht, wobei beiden Namen das erwähnte *raochshna* zugrunde liegt. Diese Theorie ist umstritten, aber nicht widerlegt. Von der Mehrzahl der heutigen Forscher wird aber die These vertreten, dass der Name „Ruś“ sich von der finnischen Bezeichnung der Schweden, nämlich *Ruotsi*, oder ihrer mutmaßlichen Heimat in Schweden, *Roslagen*, herleitet. Dem Wort *Ruotsi* liegt das altgermanische Wort für Ruder zugrunde. Es gab jedoch einen kleinen Stamm der Ostslawen (ein Teil der Poljanen), der südlich vom heutigen Kyiv, entlang des Flusses Ros lebte, und Rus hieß.¹⁴²⁶ In der slawischen Wurzel dieses Wortes liegt das Wort „hell“ oder auch „Wasser“, daher könnte der Name des Stammes kommen, oder aber auch vom Namen des Flusses. Die meisten jedoch halten die Theorie über die normannische Abstammung des Namens „Ruś“ für die wahrscheinlichste.

Das Durcheinander in der Terminologie (ostslawisch, russisch, reußisch, großrussisch, kleinrussisch, weisrussisch, ruthenisch, russinisch usw.) begann sowohl im täglichen Leben als auch in der Wissenschaft erst nach dem Ersten Weltkrieg zu verschwinden. Auf dem ostslawischen Boden werden, dem Leben und den geschichtlichen Tatsachen folgend, drei selbstständige Völker und deren Sprachen – Ukrainisch, Russisch und Weißruthenisch (Беларусь – Weißruß) – einander gleichgestellt und die Terminologie konsequent durchgeführt.¹⁴²⁷

Der Streit über die „Ruś-Ukraine“ und „Moskowien-Russland“ gehört zur Geschichte und kann bloß im Ausland hie und da den alten „panrussischen“ Assimilationsabsichten dienen. Bei der Gestaltung der Gesamtlage in Osteuropa hat sich das Leben stärker gezeigt „als eine ganze Reihe von Politikern, Publizisten und sogar Gelehrten, die lange Zeit sich bemüht haben, zu beweisen, dass der Name ‚Ukraine‘ ein künstliches Wort, irgendeine auswärtige Intrige, ja sogar eine ‚deutsche Erfindung‘ sei“.¹⁴²⁸

¹⁴²⁶ Dmytro Doroshenko, *A Survey of Ukrainian History*. Edited, updated (1914-1975), and with an introduction by Oleh W. Gerus, Winnipeg 1975, 24f.; Paul Robert Magosci, *Ukraine: a historical atlas* (= University of Toronto Ukrainian studies 1), Toronto – Buffalo – London 1985 [Nachdruck 1986], Map 7.

¹⁴²⁷ Rudnyćkyj, *Der Name „Ukrajina“ – Ukraine*, 61f.

¹⁴²⁸ Ebd. 62.

Seit dem 12. Jahrhundert entwickelten sich beide Staaten unabhängig voneinander und brachten eine jeweils eigene Kultur hervor. Man findet Unterschiede nicht nur in ihrer Politik und Kultur, sondern auch im Kirchenleben. Während sich in der russisch-orthodoxen Kirche das Starzentum (russ. *старчество*) entwickelte, bewahrten die ruthenischen Klöster aus einer lebendigen Überlieferung heraus Elemente des Hesychasmus.¹⁴²⁹ Die Tradition der Errichtung der Höhlenklöster in der Ukraine hat sich lebensfähiger erwiesen, als die Tradition des Hesychasmus in der russisch-orthodoxen Kirche. Die unterirdischen Zellen des Kiewer Höhlenklosters waren noch im 17./18. Jahrhundert bewohnt. In Černíhiw, im Iljinskikloster, verließen die Mönche ihre Höhlen auch nicht nach der Schließung der Klosterkirche im Jahre 1840.¹⁴³⁰

5.2 Die Geschichte der Entstehung des ruthenischen Mönchtums

Das Verstehen der ältesten Periode der Geschichte der damaligen Ruś-Ukraine – in unserem Fall besonders die Anfänge des ruthenischen Mönchtums im 11. Jahrhundert – ist eng mit der ältesten Chronik dieses Landes verbunden. Darum muss man zuerst einen Blick auf ihre Entwicklung, ihren Bestand, ihre Quellen usw. werfen, weil davon unser Verständnis der Mehrheit der Ereignisse abhängt. Dazu ist es erforderlich, zuerst die Chroniken, die uns zugänglich sind, zu analysieren.¹⁴³¹

5.2.1 Die Quellen

Am Anfang hatten die Chroniken von der Ruś die Form von kleinen Notizen über verschiedene Ereignisse. Die ersten Chroniken entstanden am Hof des Herrschers, dann in den Klöstern. Solche Schriften erschienen zuerst im 10. Jahrhundert. Im 11. Jahrhundert fangen deren Autoren an, in den Chroniken das politische Leben des Landes festzuhalten.

¹⁴²⁹ Hesychasmus ist eine mystische Bewegung im orthodoxen Mönchtum der Ostkirche, die durch stille Konzentration und das Herzensgebet das göttliche Licht (Tabornlicht) zu schauen sucht. Siehe Kap. 3.1 und 3.2.

¹⁴³⁰ Юрий Шевченко, Подземный монастырь и практика „умной молитвы“, in: Наука и религия № 4-5 (1992), 34f.

¹⁴³¹ Михайло Грушевський, Історія України – Русь, том I, New York 1954, 579.

Die erste Zusammenstellung der Berichte wurde im Kiewer Höhlenkloster für die Jahre von 1037 bis 1039 geschrieben. Die Fortsetzung dieser Zusammenstellung war die Chronik. Als Autor galt der Mönch und spätere Abt des Kiewer Höhlenklosters Nikon der Große, der über die Ereignisse von 1060 bis 1073 berichtete. Die dritte Zusammenstellung der Berichte entstand zwischen 1093 und 1095.¹⁴³² 1113 war die vierte Zusammenstellung der Chronik (ukr. „Зведення літопису“) beendet.

Die Chronik ist unter dem Titel „pověst' vremjanъnych lět“¹⁴³³ (althuth. „Повесть времяньных лет“) bekannt.¹⁴³⁴ Sie selbst nennt sich aber einfach „Letopiś“ oder „Letopisanie“, wörtlich = „Jahresschreibung“. Sie wird auch „Nestorchronik“ genannt, weil man bis ins 16. Jahrhundert annahm, dass der Hagiograph Nestor aus dem 11. Jahrhundert Verfasser der Chronik war.¹⁴³⁵

Keine der Handschriften der Nestorchronik ist in einem Kodex für sich überliefert, sondern stets im Zusammenhang mit einer weiterführenden Chronik. Das Datum des Originals (1116) ergibt sich aus der Nachschrift des Abtes Sil'vestr, die in den folgenden Handschriften überliefert ist: „Radzivil-Handschrift“, „Lavrentij-Handschrift“ und „Akademičeskaja-Handschrift“.¹⁴³⁶ Die Nestorchronik ist verloren gegangen. Man findet ihre Teile in anderen Sammelbänden, die sie als Einführungsteil aufgenommen hatten.

In der reinsten Form ist sie in den zwei folgenden Chroniken erhalten geblieben. Die erste Version haben wir im Wolhyniensammelband, der Ende des 13. Jahrhunderts fertiggestellt wurde. Das ist die südliche Version. Ihr ältester Kodex ist „Ipat'evskaja letopiś“ – Ipatjew-Kodex (russ. „Ипатьевская Летопись“), der nach dem Namen des Ipatjew-Klosters in Kostroma (Nordrussland) benannt wurde. Man nimmt an, dass er ungefähr 1425 entstand. Der andere Kodex, der Chlebnikowskij-Kodex wurde im 16. Jahrhundert geschrieben.

Die zweite Version, die nördliche Version, befindet sich im Suzdalsammelband vom Anfang des 14. Jahrhunderts. Deren ältester Kodex, der Laurentiuskodex, wurde nach dem Namen des Mönchs Laurentius (Lawrentij) benannt, der diesen

¹⁴³² Полонська-Василенко, Історія України I, 13.

¹⁴³³ Müller, Handbuch zur Nestorchronik II, 1.

¹⁴³⁴ Полонська-Василенко, Історія України I, 13.

¹⁴³⁵ Müller, Zur Einführung, in: Die Nestorchronik, VIII.

¹⁴³⁶ Ebd. XI.

Kodex wahrscheinlich 1377 geschrieben hatte.¹⁴³⁷ Am besten ist die ursprüngliche Nestorchronik wohl im Laurentiuskodex (1376) und Ipatjewkodex erhalten.¹⁴³⁸

Neuere Kodizes – Radzivilski (Königsbergskodex) und Troicki (der 1812 verbrannte und nur in Varianten bis zum Jahr 907 erhalten ist) – gehören ins 15. Jahrhundert. Außerdem ist die älteste Chronik in mehr oder weniger abgeänderten Formen in anderen Kompilationen enthalten.¹⁴³⁹

Die älteste Chronik war das Ergebnis einer sehr intensiven Arbeit, die eine längere Zeit – ungefähr 60 Jahre – dauerte. Es wurden mehrere Redaktionen durchgeführt. Man kann nicht mit Gewissheit sagen, wie viele Menschen an ihr mitgewirkt haben. Es kann sein, dass den wichtigsten Teil der Arbeit nur eine Person gemacht hatte, also jene Person, die an der Anfangsredaktion gearbeitet und sie verbreitet hatte. Aber die gesamte Schreibfähigkeit hätte ein Einzelner allein unmöglich leisten können.¹⁴⁴⁰

Die Analyse der Chronik gibt uns die Möglichkeit, zu beobachten, wie über viele Jahrzehnte lang Informationen gesammelt wurden. Aber viel davon ging auch verloren. Manches davon kann man immerhin noch in der Kurzredaktion der Chronik finden, anderes in späteren Kompilationen. Warum sich manche Ereignisse nicht in der Endredaktion befinden, kann man nicht immer erklären. Manchmal geschah es wohl aus Nachlässigkeit, mitunter gingen Nachrichten verloren, bisweilen ließ man etwas wohl auch ganz bewusst weg.¹⁴⁴¹

Die Nestorchronik, oder genauer ihr ältester Kodex („Ipat’evskaja letopiś“), ist nicht die einzige Quelle, die mit Blick auf die Beschreibung der Gründung der Kiewer Höhlenlaura für uns sehr wichtig ist. Hauptquelle für die Geschichte dieses Klosters ist „Das Paterikon des Kiewer Höhlenklosters“ oder „Das Väterbuch des Kiewer Höhlenklosters“, das das wohl von Nestor, einem Mönch des Kiewer Höhlenklosters, nacherzählte Leben von Theodósij mit einschließt. Es existierte noch eine dritte Schrift über die Anfänge des Kiewer Höhlenklosters, nämlich „Das Leben des ehrwürdigen Antónij“. Sie muss noch anfangs des 13. Jahrhunderts existiert haben. Bischof Simon, einer der Kompilatoren des Väterbuches des Kiewer Höhlenklosters, erinnert in einem Brief einen Mönch namens Polikarp daran, in der Schrift

¹⁴³⁷ Грушевський, Історія України – Русі I, 579f.

¹⁴³⁸ Полонська-Василенко, Історія України I, 14.

¹⁴³⁹ Грушевський, Історія України – Русі I, 580.

¹⁴⁴⁰ Ebd. 588.

¹⁴⁴¹ Ebd. 598.

„Das Leben des ehrwürdigen Antónij“ unbedingt die Passage über den Metropoliten Ilarión zu lesen. Dieses Textstück ist uns aber nicht bekannt.¹⁴⁴²

Die beiden Hauptquellen, die Nestorchronik und das Väterbuch des Kiewer Höhlenklosters, halten dieselben wichtigen Ereignisse in der Geschichte des Höhlenklosters fest. Im Väterbuch finden sich freilich weitere wichtige Informationen, die in der Nestorchronik fehlen, da die Chronik von den Griechen zensiert wurde.¹⁴⁴³ Die Zensur der ruthenischen Literatur durch die Byzantiner nahm nach der Spaltung zwischen Ost- und Westkirche im Jahr 1054 noch zu. Byzanz wollte seinen Einfluss in der Ruś ausdehnen. Der apostolische Stuhl in Rom stellte sich den Bestrebungen des byzantinischen Patriarchats, die Führungsrolle innerhalb der christlichen Welt zu übernehmen, entgegen. Das, was den Charakter der Selbstständigkeit des ruthenischen Christentums unterstrich, oder das, was auf die Beziehung mit Rom hinwies, wurde aus der Nestorchronik gestrichen. Sie wurde von Geistlichen verfasst und beschäftigte sich vornehmlich mit Ereignissen des ruthenischen christlichen Lebens. Trotzdem schweigt die Chronik über die Anfänge der Organisation der Kirche in der Ruś. Es gibt keine Informationen darüber, was mit dem ersten ruthenischen Metropoliten Ilarión geschah. Und man findet in ihr fast nichts über die Kontakte zwischen der Ruś und dem westlichen Christentum,¹⁴⁴⁴ die jedoch zahlreich waren. Der Großfürst von Kiew, Jaroslaw der Weise (* 979/86; † 1054), der von 1019 bis 1054 regierte, begann um 1035 eine weitreichende Heiratspolitik zu betreiben. Seine Söhne und Töchter wurden in die Königshäuser von Frankreich, Norwegen, Ungarn und Byzanz sowie in deutsche Fürstenhöfe verheiratet. Seine Tochter Anna (* um 1024-1035 in Kiew; † um 1075-1089) war dritte Ehefrau Heinrichs I. von Frankreich (* 1008 vor dem 17. Mai; † 4. August 1060) und von 1051 bis 1060 Königin von Frankreich. Der Legende nach floh eine Tochter aus dieser Ehe, um eine geplante Heirat zu verhindern, nach Bayern, wo sie bis heute als hl. Edigna von Puch verehrt wird.¹⁴⁴⁵

Die Nestorchronik wurde ebenfalls von Moskoviten zensiert, was auch der russische Historiker D. S. Lichatschew anerkennt. In seinen zwei Büchern,¹⁴⁴⁶ die

¹⁴⁴² Чубатий, Історія християнства на Русі-Україні I, 360.

¹⁴⁴³ Ebd.

¹⁴⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁴⁵ Hans Mösenlechner / Birgitta Klemenz, Edigna von Puch – Gestalt und Verehrung, in: Edigna von Puch (Festschrift aus Anlass der 6. Edigna-Spiele im März 2009), Fürstenfeldbruck 2009, 12.

¹⁴⁴⁶ Д. С. Лихачев, Повесть Временных Лет: I том – Текст и перевод, Moskau-Leningrad 1950; ders., Повесть Временных Лет: II том – Статьи и Комментарии, Moskau-Leningrad 1950.

auf dem Laurentiuskodex basieren, rekonstruierte er den Text der Nestorchronik und untersuchte ihre Entstehungsgeschichte, ihre Ergänzungen sowie die an ihr vorgenommenen Zensurmaßnahmen.¹⁴⁴⁷ Er schreibt, dass die „Povest' vremennych let“ im 16. und 17. Jahrhundert zum Mittelpunkt der Politik von Moskau wurde. Die moskovischen Großfürsten und Zaren leiteten ihre Herkunft vom ruthenischen Fürsten Volodimer Monomach¹⁴⁴⁸ (* 1053; † 19. Mai 1125) ab und erhoben Erbschaftsansprüche auf alle seine Länder. Sie kämpften mit Litauen und Polen um die Städte Černihiw, Smolensk und Kiew, sich dabei auf die Ereignisse der Geschichte der Ruś aus dem 9. bis 12. Jahrhundert stützend.¹⁴⁴⁹

5.2.2 Die ersten Informationen über die Klöster der Ruś-Ukraine (Ruthenia)

Als der Mönch Nestor in seiner Chronik unter dem Jahr 1037 die Errichtung des Klosters vom hl. Georg in Kiew durch Großfürst Jarosláv (1019-1054) beschrieb, erwähnte er mit keinem Wort irgendein anderes Kloster, sondern sagte nur, dass sich unter Jarosláv der christliche Glaube auszubreiten begann, die Zahl der Mönche und der Klöster zunahm.¹⁴⁵⁰ Dann wird festgestellt, dass Antónij gegen Ende der Regierungszeit von Großfürst Jarosláv, nämlich 1051, den hl. Berg Athos verließ und nach Kiew kam. Dort besuchte er die Klöster und „gewann sie nicht lieb“.¹⁴⁵¹ Golubinskij schließt daraus, dass neben dem vom Fürsten errichteten Kloster noch weitere Klöster existiert haben mussten, die auf eine andere Weise entstanden waren. Üblicherweise ging das folgendermaßen vonstatten: Einige Männer, die eine Berufung zum Mönch verspürten, verbanden sich zu einer Gemeinschaft und bauten – jeder für sich selbst – an einem Ort Zellen. Eine solche eher lockere Gemeinschaft bildete bereits ein Kloster. Weil die Mönche ihre wichtigste Aufgabe im Gebet sahen, brauchten sie selbstverständlich eine Kirche, wo sie diese Gebete verrichten konnten. Da sie arm waren, blieben sie auf Spenden frommer Pilger angewiesen, die man am leichtesten

¹⁴⁴⁷ Чубатий, Історія християнства на Русі-Україні I, 211.

¹⁴⁴⁸ Vgl. Die Nestorchronik (Müller, 190).

¹⁴⁴⁹ Лихачев, Повесть Временных Лет II, 142.

¹⁴⁵⁰ Die Nestorchronik (Müller, 187).

¹⁴⁵¹ Die Nestorchronik (Müller, 193).

nahe den Kirchengebäuden bekam. Darum befanden sich diese Klöster meist sehr nahe an den Kirchen bzw. Kirchhöfen.¹⁴⁵²

Nach Tolstoj existierten manche Männer- und Frauenklöster in der Ruś bereits seit der Christianisierung des Landes im Jahr 988. Diese Klöster aber wurden von den Fürsten und den Bischöfen gestiftet und sind uns nur dem Namen nach bekannt. Sie hatten keinen Einfluss auf die Verbreitung des Mönchtums in der Ruś, dazu kam es erst mit der Entstehung der Höhlenlaura in Kiew.¹⁴⁵³

Nach dem Zeugnis des ruthenischen Metropoliten Ilarión (1051-1054) erschienen Mönche und Klöster in der Ruś schon während der Regierung des Großfürsten Wolodimer (880-1015). Er notierte, dass seinerzeit „Klöster auf den Bergen entstanden, Mönche erschienen“ („манастыреве на горах сташа, черноризци явишася“) seien.¹⁴⁵⁴ Möglicherweise gab es Mönche und Klöster in der alten Ruś aber bereits vor der Christianisierung unter Großfürst Wolodimer (988),¹⁴⁵⁵ und zwar nicht nur in den Diözesen von Tmutorokan und Przemyśl, sondern auch in Kiew.¹⁴⁵⁶

Während die Pfarrgeistlichen in ihren Pfarreien nur den Pflichten der täglichen Gottesdienste nachgingen, waren die Klöster die wahren Träger des christlichen Lebens in der Ruś. Das Mönchtum wurde zu der moralischen Säule dieses Lebens.¹⁴⁵⁷

Normalerweise setzt man den Beginn des monastischen Lebens in der Ruś-Ukraine mit der Gründung des Kiewer Höhlenklosters (1051) an, obwohl, wie bereits erwähnt wurde, Klöster schon früher existierten. Im Jahr 1037 kamen die Griechen nach Kiew und setzten ihren Landsmann Theopémt (1035-1049) als Kiewer Metropolitan ein. Von da an beanspruchten sie für sich den Verdienst, das Mönchtum in der ruthenischen Kirche gegründet zu haben. Wahrscheinlich haben sie die oben erwähnten Zeilen in die Nestorchronik eingefügt:¹⁴⁵⁸ „Unter ihm¹⁴⁵⁹ begann der christliche Glaube Frucht zu tragen und sich auszubreiten, und Mönche begannen, viel zu werden, und Klöster begannen zu sein.“¹⁴⁶⁰

¹⁴⁵² E. Голубинский, История Русской Церкви, Том II, Moskau ²1917 [Nachdruck Moskau 1997], 553f.

¹⁴⁵³ М. В. Толстой, История Русской Церкви, Санкт Петербург 1991, 33.

¹⁴⁵⁴ А. Молдован, „Слово о законе и благодати“ Илариона, Кіев 1984, 93 (187а, 46f.).

¹⁴⁵⁵ Vgl. Die Nestorchronik (Müller, 145).

¹⁴⁵⁶ Чубатий, Історія християнства на Русі-Україні I, 727.

¹⁴⁵⁷ Ebd. 726.

¹⁴⁵⁸ Ebd. 727.

¹⁴⁵⁹ Nämlich dem Fürst Jaroslaw, der in den Jahren von 1019 bis 1054 regierte.

¹⁴⁶⁰ Die Nestorchronik (Müller, 187).

5.2.3 Die Entstehung der Kiewer Höhlenlaura

Die Entstehung der Kiewer Höhlenlaura verband der Chronist Nestor mit der Ordination des Priesters Ilarión zum Metropoliten.¹⁴⁶¹ Er schrieb, im „Jahre 6559“,¹⁴⁶² nämlich 1051, habe Fürst Jarosláv in der Kirche der hl. Sophia den „Rusin“¹⁴⁶³ (Ruthenen) Ilarión als Metropoliten eingesetzt, nachdem er die Bischöfe versammelt hatte: „Und siehe, wir wollen erzählen, warum das Höhlenkloster [so] genannt wurde“.¹⁴⁶⁴

Das Kloster wurde von Antónij gegründet, der in der Stadt Ljubeč auf die Welt kam – „ein Mensch, ... von der Stadt Ljubeč“¹⁴⁶⁵ (Gebiet Černihiw in der Ukraine). Sein bürgerlicher Name war Antipa. Er war ein sehr gläubiger Mensch. Schon als kleiner Junge wollte er Mönch werden. Deswegen entschied er sich, zum hl. Berg Athos zu gehen, der bereits damals weithin durch die dort gelebte monastische Ascese bekannt war und als Zentrum des Mönchtums galt.¹⁴⁶⁶ „Und er ging umher und gewann die mönchische Lebensweise lieb“.¹⁴⁶⁷ Antipa kam also in ein Kloster auf dem Berg Athos und bat dort den Igumen, ihn als Mönch aufzunehmen. Dieser „erhörte ihn und schor ihn und gab ihm den Namen Antónij“.¹⁴⁶⁸ Und „er unterwies ihn und belehrte ihn über die mönchische Lebensweise...“.¹⁴⁶⁹ Das Beispiel anderer Mönche aufgreifend, wollte auch Antónij seine Tage als Klausner verbringen und fing an als Mönch-Anfänger in der Nähe eines Klosters zu leben. Er kam im spirituellen Leben immer mehr voran.¹⁴⁷⁰ Dann, nach einiger Zeit, sagte ihm der Igumen, er solle „zurück in die Ruš“ gehen.¹⁴⁷¹ Antónij zog es nach Kiew. Ihn beschäftigte die Frage, wo er sich niederlassen könne: „Und er ging durch die Klöster und gewann sie nicht lieb, da Gott es nicht wollte. Und er begann, durch die Waldschluchten und über die Berge zu gehen, suchend, wo Gott es ihm zeigen würde.“¹⁴⁷² Die *Nestorchronik* spricht dann darüber, dass Antónij die Höhle fand, die vor ihm Ilarion gegraben hat, und er

¹⁴⁶¹ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 30.

¹⁴⁶² Die Nestorchronik (Müller, 192). Die Chronik zählt die Jahre ab der Erschaffung der Welt.

¹⁴⁶³ Müller, Handbuch zur Nestorchronik II, 474.

¹⁴⁶⁴ Die Nestorchronik (Müller, 192).

¹⁴⁶⁵ Ebd.; vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 52).

¹⁴⁶⁶ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 31.

¹⁴⁶⁷ Die Nestorchronik (Müller, 193); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 52).

¹⁴⁶⁸ Die Nestorchronik (Müller, 193); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 52).

¹⁴⁶⁹ Die Nestorchronik (Müller, 193); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 52).

¹⁴⁷⁰ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 31.

¹⁴⁷¹ Die Nestorchronik (Müller, 193); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 52).

¹⁴⁷² Die Nestorchronik (Müller, 193); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 52).

ließ sich dort nieder.¹⁴⁷³ Im *Väterbuch* heißt es: „Und er kam nach Berestowo und fand eine Höhle und ließ sich in ihr nieder. Diese hatten erstmals Waräger gegraben. Er lebte dort in großer Enthaltbarkeit.“¹⁴⁷⁴ Das *Väterbuch* kennt zwei Aufenthalte von Antónij auf dem Berg Athos. Es spricht hier über die Rückkehr von Antónij in die Rus nach dem ersten Aufenthalt in Griechenland. Dieser angeblich erste Aufenthalt von Antónij auf dem Athos datiert den Beginn seines Wirkens auf die Zeit Wolodimers des Heiligen und damit vor die Zeit von Jaroslaws Klostergründungen zurück. Es ist aber nur eine fromme Legende, die sich mit anderen Datierungen nicht in Übereinstimmung bringen lässt.¹⁴⁷⁵

Als dann Großfürst Wolodimer gestorben war, übernahm der „gottlose und verruchte Swjatopolk“ die Macht: „Er ließ sich in Kiew auf dem Fürstenthron nieder und begann, seine Brüder zu vernichten, und ließ die Heiligen Boris und Gleb töten. Antoni [sic!] aber suchte wieder seine Zuflucht auf dem Heiligen Berge, als er dieses Blutvergießen sah, das der verfluchte Swjatopolk angerichtet hatte“, sagt das *Väterbuch*. Fürst Jarosláv besiegte Svjatopólk und ließ „sich auf dem Kiewer Fürstensitz nieder“. Er „fand nun Gefallen an Berestowo und der Kirche der heiligen Apostel, weshalb er für viele Priester sorgte“. Antónij aber „lebte auf dem Heiligen Berge in dem Kloster, in welchem er zum Mönch geschoren worden war.“ Der Abt rief ihn zu sich und sprach zu ihm: „Antoni, gehe wieder in die Rus! Gott will es so. Der Segen vom Heiligen Berge sei mit dir, denn viele werden durch dich Mönche werden.“¹⁴⁷⁶ Der tat, wie ihm befohlen wurde: „Und er kam auf den Hügel, wo Ilarión die kleine Höhle gegraben hatte“, welche „zwei Klafter groß“ war. Bevor er zum Metropoliten geweiht wurde, kam Ilarión, „von Berestovo und sang hier die Stunden und betete im Verborgenen zu Gott“.¹⁴⁷⁷ Die kleine Höhle von Ilarión gefiel Antónij:

„Er siedelte sich in ihr an [...] [und] begann, mit Tränen zu Gott zu beten, [...] hier zu leben, zu Gott betend, trockenes Brot essend und auch das nur einen Tag um den anderen, und Wasser mit Maßen trinkend und an der Höhle grabend. Und er gab sich nicht Ruhe weder bei Tag noch in der Nacht und verblieb in Mühen, in Wachen und in Gebeten.“¹⁴⁷⁸

¹⁴⁷³ Die Nestorchronik (Müller, 193).

¹⁴⁷⁴ Das *Väterbuch* (Freydank/Sturm, 52f.).

¹⁴⁷⁵ Das *Väterbuch* (Freydank/Sturm, 19).

¹⁴⁷⁶ Das *Väterbuch* (Freydank/Sturm, 53).

¹⁴⁷⁷ Die Nestorchronik (Müller, 192f.); vgl. Das *Väterbuch* (Freydank/Sturm, 53).

¹⁴⁷⁸ Die Nestorchronik (Müller, 193); vgl. Das *Väterbuch* (Freydank/Sturm, 53).

Diese zweite Geschichte ist wahrscheinlicher, besonders im Bezug auf die Zeit des Wirkens des Heiligen. Nach dieser Geschichte siedelte sich Antónij in der Höhle von Ilarión im Jahr 1051 an, kurz nachdem Ilarión zum Metropolit geweiht wurde,¹⁴⁷⁹ was auch mit der Information in der *Nestorchronik* übereinstimmt. Später „aber erfuhren gute Menschen“ über die Taten von Antónij „und sie gingen zu ihm und brachten ihm, was nötig war“.¹⁴⁸⁰ Einige der Besucher baten ihn um seinen Segen, andere wollten bei ihm bleiben.

Der erste, der als Mönch mit ihm zusammenleben konnte, war der ehrwürdige Nikon, von dem oft angenommen wird, dass es sich um Ilarión gehandelt haben könnte, der inzwischen (um 1054) als Metropolit abgesetzt worden war. Zur Abstammung von Nikon und seinem Alter ist nichts überliefert, es wird nur berichtet, dass er schon Priester war und Antónij ihn später beauftragte, Kandidaten zu Mönchen zu scheren (ukr. *nocmpuz* – rituelles Schneiden der Haare eines Menschen, mit dem der Bruch mit dem bisherigen Leben zum Ausdruck kommen soll),¹⁴⁸¹ die er zum Höhlenleben auserwählt hatte.

Nach Nikon kam der andere künftige Asket zu Antónij, Theodósij,¹⁴⁸² der in der Stadt Wasyliw zur Welt kam. Nach einiger Zeit zog seine Familie nach Kursk,¹⁴⁸³ von wo er als erwachsener Junge heimlich nach Kiew floh. Theodósij besuchte jedes Kloster und suchte einen Platz als Mönch, aber sein erbärmliches Aussehen gab ihm keine Hoffnung, irgendwo aufgenommen zu werden. Es blieb nur noch die Möglichkeit, zu Antónij zu gehen und ihn um Aufnahme zu bitten. Zwar leistete Antónij großen Widerstand, weil seine Höhle klein und das Leben der Höhlenbewohner beschwerlich war, schließlich aber nahm er den jungen Theodósij doch auf, da dieser sehr beharrlich war. Und er bereute es nicht, denn Theodósij zeigte sich als gelehriger Schüler. Antónij, Nikon und Theodósij bewohnten die kleine Höhle und beteten dort zusammen. Man vermutet, dass zu dieser Zeit noch ein weiterer Asket zu ihnen kam, und zwar Moisej (Mose)¹⁴⁸⁴ „ein gebürtiger Ungar“,¹⁴⁸⁵ der zweifellos nicht vor dem Jahr 1054 zu Antónij kam und darum logischerweise schlecht im Jahr 1041

¹⁴⁷⁹ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 32.

¹⁴⁸⁰ Die Nestorchronik (Müller, 193).

¹⁴⁸¹ Vgl. Die Nestorchronik (Müller, 193f.).

¹⁴⁸² Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 32.

¹⁴⁸³ Das Väterbuch (Freydank / Sturm, 61).

¹⁴⁸⁴ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 33, 35f..

¹⁴⁸⁵ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 221).

verstorben sein konnte, wie es im *Väterbuch* des Kiewer Höhlenkloster geschrieben steht.¹⁴⁸⁶

Als im Jahre 1054 Großfürst Jarosláv starb, übernahm sein Sohn Izjasláv die Macht und setzte sich in Kiev auf den Thron. Zu dieser Zeit war Antónij schon in ganz Ruś berühmt. Immer mehr junge Männer kamen zu ihm mit der Bitte, sie aufzunehmen.¹⁴⁸⁷ Darunter waren auch Adlige. Einmal wurden im Auftrag von Antónij zwei vornehme junge Leute vom Priester Nikon zu Mönchen geschoren, nämlich Varlaám und Jefrém. Damit zogen Antónij und Nikon den Zorn des Fürsten Izjasláv auf sich. Sie mussten zusammen mit anderen Brüdern aus der Höhle fliehen.¹⁴⁸⁸ Weiter unten wird davon noch die Rede sein.

Nach der Versöhnung mit dem Fürsten und der Rückkehr der Mönche besuchten noch mehr Menschen die Asketen, um ihren Segen zu bekommen. Der Fürst Izjasláv kam selbst mit seinem Gefolge zum ehrwürdigen Antónij und bat ihn um seinen Segen und das fürbittende Gebet. Manche der Besucher wurden Mönche.

Nach dem erwähnten Konflikt aber, verließen Nikon und zwei andere Mönche das Kloster. Nikon ging nach Tmutorokan.¹⁴⁸⁹ Dort erbaute er eine Kirche, die er der heiligen Gottesmutter weihte. Nach dem Muster des Höhlenklosters entstand ein „ruhmreiches Kloster“. Einer seiner Begleiter war Bulgare. Er lebte wahrscheinlich nur vorläufig in der Höhle, ging zusammen mit Nikon bis hin zum Schwarzen Meer und dann allein Richtung Konstantinopel weiter. Als er jedoch unterwegs auf eine Insel im Meer traf, ließ er sich dort nieder und lebte dort bis zum Ende seines Lebens: „Der Bulgare zog gen Konstantinopel und fand eine Insel im Meer, auf der er sich niederließ. Dort lebte er viele Jahre, erduldet Kälte und Hunger und entschlief so in Frieden. Und siehe, bis heute heißt diese Insel Bolgarow.“¹⁴⁹⁰

Auch Jefrém, der „Verschnittene“, machte sich danach auf nach Konstantinopel, wo er sich in ein Kloster zurückzog: „Später aber holte man ihn ins Land zurück, und er ward zum Bischof in Perejaslawl ernannt.“¹⁴⁹¹

Anstelle von Nikon wurde der ehrwürdige Theodósij zum Priester des Klosters. Die Zahl der Mitbrüder in der Höhle betrug jetzt zwischen 12 und 15. Sie alle

¹⁴⁸⁶ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 38.

¹⁴⁸⁷ Die Nestorchronik (Müller, 193f.); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 55).

¹⁴⁸⁸ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 73f.).

¹⁴⁸⁹ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 40f.; Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 77).

¹⁴⁹⁰ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 77).

¹⁴⁹¹ Ebd.

wohnten dort, gruben darin eigene Höhlen für sich und auch eine Höhle für eine Kirche, in der sie ihre Gottesdienste feierten. Antónij leitete sie alle. So sah das Kiewer Höhlenkloster im Anfangsstadium aus.¹⁴⁹²

Bald darauf kam es jedoch zu Veränderungen. Da Antónij die Einsamkeit liebte, schloss er sich in einer Zelle der Höhle ein und setzte einen Abt namens Warlaám an seine Stelle ein. Und „er selbst aber ging auf den Berg und grub die Höhle aus, die unter dem neuen Kloster ist, in welcher er auch sein Leben endete, nachdem er, ohne jemals aus der Höhle herauszugehen, in Tugend gelebt hatte 40 Jahre, nicht herausgehend aus der Höhle, niemals, nirgendwohin, in der auch seine Reliquien liegen bis zum heutigen Tage“,¹⁴⁹³ sagt die Chronik. Ersteres kann freilich so nicht stimmen. Wie weiter unten berichtet werden wird, musste der Heilige wenigstens einmal die Höhle doch verlassen.

Seine Mitbrüder lebten zusammen mit Abt Warlaám weiter „in der Höhle“, als Antonius sie verließ. Als die Zahl der Mönche immer mehr wuchs und die Höhle sowie die Höhlenkirche für sie zu klein wurden, fasste Warlaám zusammen mit den Mitbrüdern „den Plan, außerhalb der Höhle ein Kloster zu errichten“. ¹⁴⁹⁴ Dann kamen sie zu Antónij und sagten ihm: „Vater, der Brüder sind viel geworden, und wir können nicht unterkommen in der Höhle. Möge Gott es gutheißen und dein Gebet, daß wir ein kleines Kirchlein errichten außerhalb der Höhle.“¹⁴⁹⁵ Mit dem Segen des ehrwürdigen Antónij errichteten sie „ein kleines Kirchlein über der Höhle“ zur Ehre des Entschlafens der heiligen Gottesmutter.¹⁴⁹⁶ Die Zellen aber blieben noch in der Höhle.¹⁴⁹⁷

Nach einiger Zeit, als die Zahl der Mönche ununterbrochen weiter angewachsen war, entschieden sie zusammen mit dem Abt, ein neues Kloster zu bauen. Wieder gingen sie zu Antónij, um von ihm den Segen dafür zu erbitten. Antónij war damit einverstanden. Er sandte einen Bruder zu Fürst Izjasláv, der ihn bat: „Mein Fürst! Siehe, Gott läßt der Brüder viel werden, aber der Platz ist klein. Möchtest du uns doch jenen Berg schenken, der über der Höhle ist.“¹⁴⁹⁸ Daraufhin schenkte ihnen Izjasláv jenen Berg. Der Abt und die Brüder errichteten eine große Kirche. Sie umga-

¹⁴⁹² Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 41.

¹⁴⁹³ Die Nestorchronik (Müller, 194); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 79).

¹⁴⁹⁴ Die Nestorchronik (Müller, 194).

¹⁴⁹⁵ Die Nestorchronik (Müller, 194f).

¹⁴⁹⁶ Die Nestorchronik (Müller, 195); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 79).

¹⁴⁹⁷ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 41.

¹⁴⁹⁸ Die Nestorchronik (Müller, 195); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 56).

ben das Kloster mit einem Palisadenzaun, erbauten viele Zellen und schmückten die inzwischen fertiggestellte Kirche mit Ikonen. So entstand das Höhlenkloster. Diese Ereignisse fanden im Jahr 1062 statt.¹⁴⁹⁹

Zwar hatte sich Antónij von den Mitbrüdern getrennt, um in der Einsamkeit und im Gebet zu leben, aber die Weise des monastischen Lebens im Kloster blieb dieselbe wie vorher, obwohl es einige Veränderungen gab.¹⁵⁰⁰

Um 1062¹⁵⁰¹ „errichtete Izjasláv das Kloster des heiligen Demetrios“. ¹⁵⁰² Um diesem Kloster eine Bedeutung zu verleihen, machte der Fürst den Varlaám aus dem Höhlenkloster zum Abt des neuen Klosters.¹⁵⁰³ Die Mönche hielten Rat und baten Stárez Antónij: „Setze uns einen Abt ein!“ Auf seine Frage, wen sie wollten, antworteten sie: „Den Gott will und du“. ¹⁵⁰⁴ Auf den Wunsch Antónijs wählten sie „Feodosij (Theodósij)“ zum Abt.¹⁵⁰⁵

Theodósij änderte auch nach seiner Wahl zum Klosteroberhaupt seine Lebensweise nicht. Im Gegenteil, er bemühte sich noch mehr, ein asketisches Leben zu führen. Ungeachtet dessen musste er immer mehr zusätzliche Aufgaben übernehmen. Als erstes sollte er den Umzug der Mitbrüder aus den Höhlen in das neue Kloster leiten, das schon zu Varlaáms Zeiten fertiggestellt worden war. Als die Zahl der Mönche auf über 100 anstieg, machte er sich daran, die entsprechende Klosterregel für sie zu finden.¹⁵⁰⁶ Zu diesem Zweck schickte er einen Mönch nach Konstantinopel, „zu Jefrem, dem Verschnittenen“, einem der drei, die das Kloster nach dem Konflikt mit dem Fürsten verlassen hatten, um „das ganze Typikon des Studios-Klosters“ abschreiben und mitbringen zu können.¹⁵⁰⁷ Unterdessen kam ein Mönch namens Michail vom Studioskloster zusammen mit dem Metropoliten Georgij aus Griechenland nach Kiew.¹⁵⁰⁸ Theodósij begann

„bei ihm nach der Ordnung der Studios-Mönche zu forschen, und da er sie bei ihm gefunden hatte, schrieb er sie ab und setzte in seinem Kloster fest, wie man die klösterlichen Gesänge singen und wie die Verneigungen

¹⁴⁹⁹ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 42.

¹⁵⁰⁰ Ebd.

¹⁵⁰¹ Ebd. 43.

¹⁵⁰² Die Nestorchronik (Müller, 196); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 56).

¹⁵⁰³ Die Nestorchronik (Müller, 196); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 56).

¹⁵⁰⁴ Die Nestorchronik (Müller, 196).

¹⁵⁰⁵ Die Nestorchronik (Müller, 196); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 57).

¹⁵⁰⁶ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 57).

¹⁵⁰⁷ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 81).

¹⁵⁰⁸ Die Nestorchronik (Müller, 196); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 57).

machen und die Lesungen lesen müsse und wie in der Kirche stehen und den ganzen kirchlichen Ritus und das Sitzen im Refektorium und was essen, an welchen Tagen – alles mit Anordnung“.¹⁵⁰⁹

Theodósij bekam auch von Jefrem die Ordnung des Studiosklosters. Er verglich beide Abschriften und ordnete an, diese Regel, die auch als Studiten-Regel bekannt ist, in seinem Kloster einzuführen.¹⁵¹⁰

Wie diese Regel aussah, kann man nicht mit Genauigkeit sagen, da der hl. Theodor Studites keine Regel für seine Mitbrüder aufgeschrieben hatte, sondern die Regel später nur aufgrund der mündlichen Überlieferung, seines Testaments und unter Heranziehung der tradierten Klosterordnung verfasst wurde. Die geschriebenen Varianten der Regel, die im 11. Jahrhundert existierten, waren sehr unterschiedlich. Zwar gibt es eine Fassung der Regel aus dem 12. Jahrhundert in Slawisch, aber es gibt keinen Grund zur Annahme, dass es eine Kopie derselben Regel war, die Theodósij übernahm. Denn es ist bekannt, dass diese Handschrift eine slawische Übersetzung der Studiten-Regel in der Form war, wie sie der Patriarch Alexios I. Studites (1025-1043) für ein von ihm gegründetes Kloster der Gottesgebälerin in Konstantinopel angefertigt hat, Theodósij aber übernahm die Regel unmittelbar von einem Mönch des Studios-Klosters in Konstantinopel. Man kann aber bestimmt sagen, dass die von Theodósij übernommene Regel vollständig war. Sie enthielt sowohl die Kloster- als auch die Gottesdienstordnung. Es ist auch gewiss, dass die von Theodósij eingeführte Regel die cönobitische Regel war.¹⁵¹¹ Von diesem Kloster übernahmen alle anderen Klöster ihre Ordnung. Deswegen wird das Höhlenkloster als das älteste geachtet,¹⁵¹² und Theodósij als „Vater des cönobitischen Lebens“¹⁵¹³ in der Ruś.

Antónij aber blieb in seiner Höhle, bis er gezwungen war, sie im Jahre 1068 für längere Zeit zu verlassen. Das geschah, nachdem Fürst Vsesláv Fürst Izjasláv aus Kiew verbannt hatte und Izjasláv dann nach einiger Zeit hierher zurückkehrte. Der zurückgekehrte Fürst „war zornig auf Antónij wegen Vsesláv“,¹⁵¹⁴ worüber im folgenden Kapitel berichtet wird. Als der Fürst von Černihw, Svjatosláv, davon erfuhr, holte er Antónij nach Černihw. Als Antónij nach Černihw kam, gewann er „den Berg von Boldino lieb, grub eine Höhle aus und siedelte sich in ihr an“. „Und es gibt

¹⁵⁰⁹ Die Nestorchronik (Müller, 196 f); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 57).

¹⁵¹⁰ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 44.

¹⁵¹¹ Ebd. 44f.

¹⁵¹² Die Nestorchronik (Müller, 197); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 57).

¹⁵¹³ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 46.

¹⁵¹⁴ Die Nestorchronik (Müller, 232).

dort das Kloster der heiligen Gottesmutter auf den Bergen von Boldino bis zum heutigen Tage“,¹⁵¹⁵ sagt die Chronik. Wie lange Antónij dort verblieb, ist nicht bekannt. Er starb 1073 in der Höhle in Kiew.¹⁵¹⁶

Klar ist, dass hier, in Černíhiw, beginnend mit der Höhle von Antónij, ein Kloster entstand. Sehr interessant für die vorliegende Untersuchung ist die Ortslage dieses Klosters, und die Tatsache, dass Antónij einen solchen Ort für sein Kloster gewählt hat. Dazu sagt der ukrainische Wissenschaftler Wolodymyr Rudenok:

„Also konnte man mit Sicherheit behaupten, dass das Kloster der heiligen Gottesmutter im 11./12. Jahrhundert eine Höhlenstadt darstellte, die sich zu beiden Seiten des Schluchtwegs erstreckte. Das entspricht dem Plan, nach welchem die alten palästinischen christlichen Klöstern gebaut wurden.“¹⁵¹⁷

Das behauptet er, obwohl er selbst die Ansicht vertritt, dass das ruthenische Mönchtum seinen Ursprung auf dem Berg Athos hat: Folgende Klöster in Palästina besitzen ähnliche Ortslagen, wie das Kloster von Antónij in Černíhiw: die Laura von Pharan und die Große Laura von Sabas (siehe Kap. 4.2.1.1), das Kloster von Theoktistus und das Kloster von Choziba (siehe Kap. 4.2.2.1). Das ist ein wichtiger Hinweis auf die Verwandtschaft der ersten Klöster in Ruś mit den alten Klöstern in Palästina.

Es sind nur noch zwei andere Klausner bekannt, die ihr Einsiedlerleben anfangen, als Antónij und Theodósij noch lebten, Isákij und Agapít, die eigentlich immer in einer Klausur eingeschlossen waren.¹⁵¹⁸ Isákij war früher ein reicher Kaufmann, geboren in Toropec. Als er beschloss, Mönch zu werden, gab er „seine Habe weg den Bedürftigen und den Klöstern, und er ging zu dem großen Antónij in die Höhle, und er bat ihn, daß er ihn zum Mönch mache“.¹⁵¹⁹ Nachdem Antónij ihn aufgenommen und ihm das Mönchsgewand angelegt hatte, nannte er ihn Isákij, „sein weltlicher Name aber war Tschern“.¹⁵²⁰

¹⁵¹⁵ Die Nestorchronik (Müller, 232); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 277). Der Berg wurde nach dem altslawischen Wort „Bold“ – „болдъ“ genannt, was die Eiche bedeutet.

¹⁵¹⁶ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 54f.

¹⁵¹⁷ В. Я. Руденко / А. А. Василенко, Черниговский Болдиногорский Богородичный монастырь в XI-XII вв., in: Христианское наследие Византии и Руси, Sewastopol 2002, 181.

¹⁵¹⁸ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 55.

¹⁵¹⁹ Die Nestorchronik (Müller, 230); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 274).

¹⁵²⁰ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 274).

Danach begann dieser Isákij (Isakij) ein hartes asketisches Leben.¹⁵²¹

„Er zog sich nämlich ein härenes Hemd an und befahl, daß man einen Ziegenbock für ihn kaufe und dem Ziegenbock das Fell abziehe, und er zog es über sein härenes Hemd, und die feuchte Ziegenhaut trocknete rings auf seinem Leib. Und er schloß sich in der Höhle ein, in einem der Gänge, in einer kleinen Zelle, etwa vier Ellen, und hier betete er zu Gott mit Tränen. Seine Speise aber war eine Prosporá¹⁵²², und [auch] die [nur] einen Tag um den anderen; Wasser trank er mit Maßen. Es brachte ihm [dies] aber der große Antónij, und er reichte es ihm durch ein Fensterchen, [so groß,] daß eine Hand [darin] Platz hatte, und so empfing er [seine] Speise. Und dies tat er sieben Jahre lang, ohne hinauszugehen ans Licht und ohne sich auf die Rippen zu legen, sondern im Sitzen nahm er ein wenig Schlaf“.¹⁵²³

Sein Leben verbrachte er im Gebet. Immer kämpfte er mit den Dämonen. Nach einem dieser Kämpfe fanden ihn Antónij und Theodósij ganz erschöpft in seiner Höhle und holten ihn daraus. Am Anfang pflegte ihn Antónij.¹⁵²⁴ Als Theodósij erfuhr, dass Antónij nach Černíhiw gehen musste, „ging er mit den Brüdern zu Isákij, nahm ihn und brachte ihn zu sich in die Zelle und pflegte ihn, denn er war sehr geschwächt an Körper und Geist“.¹⁵²⁵ Das dauerte zwei Jahre. Langsam wurde Isákij gesund und ging nicht mehr in seine Höhle, sondern blieb unter den Brüdern im Kloster. Dem Dämon aber sagte er: „Von nun an werde ich mich nicht wieder in der Höhle einschließen lassen, sondern ich werde dich mit Gottes Gnade besiegen, indem ich im Kloster wandle.“¹⁵²⁶ Um seine hohen asketischen Leistungen zu verbergen, zog er „ein härenes Hemd an und über das härene Hemd einen Rock aus Hanf, und er begann, Narrheit zu treiben, und begann, den Köchen zu helfen, für die Brüder zu kochen“.¹⁵²⁷ Am Ende seines Lebens schloss er sich wieder in seine Höhle ein, aus der er erst acht Tage vor seinem Tod zurück ins Kloster gebracht wurde, ganz krank und geschwächt: „Und so lebend beendete er sein Leben, und er wurde krank in der Höhle, und sie trugen ihn als Kranken ins Kloster, und am achten Tag verschied er im Herrn.“¹⁵²⁸

¹⁵²¹ Die Nestorchronik (Müller, 230).

¹⁵²² Das liturgische Opferbrot.

¹⁵²³ Die Nestorchronik (Müller, 230f.); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 274).

¹⁵²⁴ Die Nestorchronik (Müller, 231f.); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 276).

¹⁵²⁵ Die Nestorchronik (Müller, 232); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 277).

¹⁵²⁶ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 277f.).

¹⁵²⁷ Die Nestorchronik (Müller, 233); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 278).

¹⁵²⁸ Die Nestorchronik (Müller, 236); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 279).

Agapít stammte aus Kiew und wurde zur Zeit von Vater Antónij zum Mönch geschoren. Er „eiferte dessen engelgleichem Lebenswandel nach, nachdem er Augenzeuge seiner guten Werke geworden war“.¹⁵²⁹ Deshalb lebte er anfangs wahrscheinlich in einer Höhle nahe bei Antónij. Später wohnte er dauerhaft im Kloster unter den Brüdern.¹⁵³⁰ Wenn jemand krank wurde, verließ er seine ärmliche Zelle und leistete dem Siechen barmherzige Samariterdienste: „Er richtete ihn auf und bettete ihn, er trug ihn auf seinen Armen hinaus und gab ihm von seinem eigenen Essen, das er aus Kräutern bereitete.“¹⁵³¹ Wenn der Kranke nicht gesund wurde, dann blieb der „gesegnete Agapít tagaus, tagein dort und betete unablässig für ihn zu Gott, bis der Herr dem Kranken um seiner Gebete willen Gesundheit schenkte“. Er wurde deshalb der Arzt genannt, weil ihm der Herr die Gabe des Heilens verliehen hatte. Die Kranken wussten nicht, dass die als Medizin gekochten Kräuter, die ihnen Agapít verabreichte, ihm selbst auch als Nahrung dienten.¹⁵³² Sie glaubten, es seien Heilkräuter. Nach dem Verzehr dieser Speisen wurden die Kranken geheilt.¹⁵³³ Bei seiner Heiltätigkeit nahm sich Agapít ein Beispiel an Antónij:¹⁵³⁴ „Auch in der Stadt hatte es sich herumgesprochen, dass jemand im Kloster Arzt sei. Viele Kranke kamen zu ihm und wurden gesund“.¹⁵³⁵ Agapít verließ niemals das Kloster, auch dann nicht, als Fürst Wolodímer Monomach,¹⁵³⁶ der damals noch Fürst von Černíhiw war, erkrankte und nach ihm seine Boten schickte. Der Fürst bekam dieselben Kräuter überbracht, die jeder Kranke bekam, und wurde geheilt.¹⁵³⁷

Für seine ärztliche Tätigkeit unter den Brüdern und Kranken aus der Stadt nahm Agapít keine Bezahlung an, auch nicht das Gold von Fürst Wolodimer Monomach. Sein Ruf, unentgeltlich zu heilen, verbreitete sich rasch.¹⁵³⁸

Die strenge asketische und heiligmäßige Lebensweise der ehrwürdigen Theodósij und Antónij und ihrer Mitbrüder, aber auch ihre tiefe Frömmigkeit, zogen natürlich sehr viele Menschen an. So kamen nicht nur einfache Menschen, um die Mönche zu besuchen, sondern auch zahlreiche Adelige. Mehrere von ihnen wählten

¹⁵²⁹ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 204).

¹⁵³⁰ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 55.

¹⁵³¹ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 204 f).

¹⁵³² Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 56.

¹⁵³³ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 204f.).

¹⁵³⁴ Vgl. Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 54.

¹⁵³⁵ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 204).

¹⁵³⁶ Die Nestorchronik (Müller, 320).

¹⁵³⁷ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 56.

¹⁵³⁸ Ebd.

sich Theodósij als geistigen Vater.¹⁵³⁹ Unter ihnen waren sogar die Fürsten Izjasláv¹⁵⁴⁰ und Svjatosláv.¹⁵⁴¹ Der erste war der Kiewer Großfürst, der zweite der Fürst von Černíhiw.¹⁵⁴²

Als 1073 zwischen dem Fürsten Svjatosláv und dem Großfürsten Izjasláv ein Streit ausbrach, musste Izjasláv Kiew verlassen. Er ging nach Polen ins Exil: „Svjatosláv aber setzte sich in Kiev auf den Thron, nachdem er seinen Bruder verjagt hatte, unter Übertretung des Gebotes seines Vaters, noch mehr aber: Gottes“.¹⁵⁴³ Theodósij war aber anfangs dagegen. In seinen Gebeten erwähnte er den Großfürst Izjasláv als den legitimen Fürst von Kiew. Später, auf Bitten der Brüder und des Adels, hörte er auf, Fürst Svjatosláv öffentlich Vorwürfe zu machen. Er entschied, den Fürsten mit Liebe zu beeinflussen. So wurden die beiden gute Freunde und besuchten einander sehr oft. Bei jeder Begegnung forderte Theodósij den Fürsten auf, er solle sich mit seinem Bruder, dem Großfürsten Izjasláv, versöhnen.¹⁵⁴⁴

Je berühmter das Kloster wurde, desto mehr stieg die Zahl der Besucher an. Dementsprechend erhöhten sich die Zuwendungen an die Mönche. Die geistigen Kinder des Ehrwürdigen, unter denen viele Adelige waren, brachten Theodósij wertvolle Geschenke, die er für das Leben der Mönche und die Einrichtung des Klosters verwendete. Manche opferten ganze Dörfer, die später als wirtschaftliche Grundlage für das Kloster dienten. Obwohl die Einnahmen des Klosters wuchsen, waren sie nicht immer ausreichend. Es fehlte oft an Geld für Brot. Manchmal bekamen die Brüder nichts zu essen, bisweilen fehlte es an Öl für die Lampen oder an Wein für die Liturgie. Oft retteten nur die unerwartete Hilfe von Wohltätern und die Gebete des Ehrwürdigen die Klostersgemeinschaft vor Hunger und Mangel.¹⁵⁴⁵

Theodósij kümmerte sich nicht nur um das innere Wohlergehen der Brüder, sondern auch um den äußeren Zustand des Klosters. Parallel zur wachsenden Zahl der Mönche baute er neue Zellen, umzäunte er das Kloster. Dabei arbeitete er zusammen mit den Brüdern.¹⁵⁴⁶ Am Ende seines Lebens, als er sah, dass die alte hölzerne Kirche zu klein für diese Zahl der Mönche war, entschloss er sich, mit Einverständnis des ehrwürdigen Antónij, „eine große steinerne Kirche der heiligen Gottesmutter und

¹⁵³⁹ Ebd.

¹⁵⁴⁰ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 86).

¹⁵⁴¹ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 120).

¹⁵⁴² Die Nestorchronik (Müller, 199).

¹⁵⁴³ Die Nestorchronik (Müller, 221).

¹⁵⁴⁴ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 57.

¹⁵⁴⁵ Ebd. 57f.

¹⁵⁴⁶ Ebd. 58.

Ewigjungfrau Maria zu bauen“¹⁵⁴⁷. Der Platz für die neue Kirche wurde den Mönchen vom Fürst Svjatosláv geschenkt: „Und wie auf Gottes Eingebung zeigte er ihnen einen Platz auf seiner Flur und befahl, die Kirche dort zu erbauen.“¹⁵⁴⁷

Wie schon erwähnt wurde, gründete Antónij ungefähr 1069 ein anderes Kloster, das Illinskijkloster (ukr. *Іллінський монастир*, nämlich das Kloster zur Ehre des Propheten Elias), als er nach Černíhiw kam.¹⁵⁴⁸ Die monastische Siedlung nahm ihren Anfang mit der unterirdischen Zelle des charismatischen Klausners. Leider gibt es keine weiteren Angaben weder in der Nestorchronik noch im Väterbuch, wie sich das Kloster weiterentwickelte. Es ist nur bekannt, dass um 1100 auf dem Platz der eremitischen Wohnstätte des ehrwürdigen Antónij schon das Kloster zur Ehre der Heiligen Jungfrau Maria existierte.¹⁵⁴⁹ Es ist auch bekannt, dass Großfürst Svjatosláv die Illinskakirche (die Kirche St. Elias) stiftete, die 1079 erbaut wurde. Bei der Kirche entstand das Kloster, das 1237 durch Mongolen geplündert wurde.¹⁵⁵⁰

5.2.4 Das Verhältnis der ruthenischen Mönche zur weltlichen Gewalt im 11. Jahrhundert in der Ruś-Ukraine

1051 setzte der Großfürst von Kiew, Jarosláv der Weise, Ilarión als Metropoliten ein,¹⁵⁵¹ was ohne Einverständnis des byzantinischen Patriarchen geschah. Byzanz suchte damals Kontakte mit der Ruś, und der jüngste der drei Söhne des Großfürsten von Kiew, Vsévolod, heiratete Prinzessin Irina, die Tochter des Kaisers von Byzanz, Konstantin IX. Monomachos (* um 1000; † 11. Januar 1055). Aus dieser Ehe stammte Fürst Wolodymyr Monomach. Metropolitan Ilarión wurde schließlich vom Großfürsten wieder abgesetzt.¹⁵⁵² Ob er als Mönch unter dem Namen Nikon ins Kiewer Höhlenkloster eintrat, was oft vermutet wird, ist nicht sicher.¹⁵⁵³ Nach dem Tod Fürst Jaroslávs übernahm sein Sohn Izjasláv die Macht und setzte sich in Kiew auf

¹⁵⁴⁷ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 118).

¹⁵⁴⁸ Die Nestorchronik (Müller, 232); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 277).

¹⁵⁴⁹ Т. Бобровський, Чернігівська лавра прп. Антонія: культурно-історичний аспект виникнення Свято-Троїцького Іллінського монастиря, in: Чернігівський Троїцького-Іллінський монастир: історія та сучасність, Чернігів 1999, 5.

¹⁵⁵⁰ Дмитро Туптало, Руно орошенное, „Сказаніє о пещерах преподобного отца нашего Антонія“, [о. О] 1697.

¹⁵⁵¹ Die Nestorchronik (Müller, 192); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 53).

¹⁵⁵² Чубатий, Історія християнства на Русі-Україні I, 355.

¹⁵⁵³ Siehe Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 311).

den Thron.¹⁵⁵⁴ Aus seiner Sympathie zu westlichen Christen und zu Rom machte er kein Hehl.¹⁵⁵⁵ Die Frau von Großfürst Izjasláv I. (* 1024; † 1078) von Kiew namens Gertrude war die Tochter des polnischen Königs Mieszko II. Lambert (* 990; † 10. Mai 1034) und als eifrige Katholikin bekannt. In kirchlichen und klösterlichen Angelegenheiten hatte sie einen großen Einfluss auf ihren Mann.¹⁵⁵⁶

Das Verhältnis zwischen der weltlichen Gewalt und den Mönchen hatte während des 11. Jahrhunderts seine Tiefen und Höhen. Nicht immer wollten die Fürsten nach christlichen Gesetzen leben. Ihr unmoralisches Benehmen war den frommen Mönchen, deren Vorbilder die ehrwürdigen Väter Antónij und Theodósij waren, ein Dorn im Auge. Das führte zu zahlreichen Konfrontationen zwischen beiden Lagern. In der Nestorchronik und dem Väterbuch wird über zwei große Auseinandersetzungen berichtet. Die erste fand um 1054 statt, die zweite im Jahr 1068.

Nach dem Tod des Großfürsten von Kiew, Jarosláv des Weisen, brach der erste Konflikt zwischen dem Großfürst Izjasláv und Antónij aus.¹⁵⁵⁷ Eines Tages kam der Sohn des angesehenen Bojaren Ioann zu Antónij und bat ihn, in sein Kloster eintreten zu dürfen. Schon vorher hatte er den Heiligen oft besucht. Antónij war einverstanden und befahl dem „großen Nikon“, das Nötige zu tun. Dieser betete zuerst, schor ihn dann, kleidete ihn als Mönch ein und gab ihm den Namen Varlaám.¹⁵⁵⁸

„Zur selbigen Zeit kam ein Verschnittener aus dem Hause des Fürsten, welcher beim Fürsten in Gunst stand und alles bei ihm verwaltete, und auch der bat den Starzen Antoni, Mönch werden zu dürfen. Der Starez belehrte ihn über die Rettung der Seele und übergab ihn Nikon, daß der ihn schere. Er schor also auch diesen, legte ihm das Mönchsgewand an und nannte ihn Jefrem.“¹⁵⁵⁹

Großfürst Izjasláv zeigte sich darüber erbost, dass die beiden Mönchskandidaten ohne seine Erlaubnis geschoren worden waren. Obwohl sehr fromm, im Väterbuch nennt man ihn „der Christus liebende Fürst Isjaslaw“¹⁵⁶⁰, wurde er sehr zornig und befahl, ihm den Missetäter vorzuführen. Man brachte rasch den Priester Nikon zu ihm, der sein Tun nicht leugnete. Izjasláv verlangte von ihm, die neugeschorenen

¹⁵⁵⁴ Die Nestorchronik (Müller, 193); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 55).

¹⁵⁵⁵ Чубатий, Історія християнства на Русі-Україні I, 355.

¹⁵⁵⁶ Vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 74).

¹⁵⁵⁷ Чубатий, Історія християнства на Русі-Україні I, 360.

¹⁵⁵⁸ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 72f.).

¹⁵⁵⁹ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 73).

¹⁵⁶⁰ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 100).

Mönche nach Hause zu schicken, und drohte, andernfalls lasse er ihn und alle anderen, in den Kerker werfen und ihre Höhle zuschütten!¹⁵⁶¹

Die Worte waren deutlich. Antoni und seine Mitbrüder packten ihre wenige Habe, denn sie wollten in eine andere Gegend ziehen. Die Frau des Großfürsten Gertrude besänftigte aber ihren Mann. Er entließ darauf Nikon und sandte Antónij und den Brüdern nach, die inzwischen bereits auf der Flucht waren, und ließ ihnen sagen, er bitte sie zurückzukehren. „Nach drei Tagen ließen sie sich bewegen, in ihre Höhle zurückzugehen...“¹⁵⁶²

Als der Bojare Ioann erfuhr, dass der Großfürst seine Meinung geändert hatte, entflammte er im Zorn auf die Mönche wegen seines Sohnes. Mit vielen Gefolgsleuten zog er gegen sie. Er zerstreute die Mönche, ging in die Höhle, nahm seinen Sohn und brachte ihn nach Hause.¹⁵⁶³

Im Anschluss an diesen Konflikt verließen Nikon, Efrem und ein Bulgare das Kloster, wie bereits erwähnt wurde. Nach der Versöhnung der Mönche mit dem Fürsten herrschte wieder Frieden. Fürst Izjasláv schenkte den Mönchen sogar einen Berg. Dort bauten die „eine große Kirche und viele Zellen. Das Klosterareal wurde mit einem Palisadenzaun umgeben.“¹⁵⁶⁴

Um 1062 errichtete der Großfürst Izjasláv das Kloster des heiligen Demetrios und bestimmte Varlaam zum Abt dieses Klosters, denn, sagt die Chronik, er wollte das von ihm gestiftete Kloster „über das Höhlenkloster stellen“.¹⁵⁶⁵ Der Autor der Chronik äußert die Verbitterung darüber: „Denn viele Klöster sind von Zaren und von Bojaren und vom Reichtum errichtet. Aber dies sind nicht solche wie die, die errichtet sind durch Tränen, Fasten, Gebet, Wachen.“¹⁵⁶⁶ Als Varlaam wegging, setzten die Mönche Theodósij als Abt des Höhlenklosters ein.¹⁵⁶⁷ Unter seiner Führung wuchs die Zahl der Mönche¹⁵⁶⁸ und das Kloster genoss großes Ansehen. Zwischen dem Großfürsten Izjasláv und dem Abt Theodósij entwickelte sich eine Freundschaft: „Am meisten aber war dem Gesegneten der Christus liebende Fürst Isjaslaw zugetan, welcher den Thron seines Vaters innehatte. Oft rief er ihn zu sich, aber er

¹⁵⁶¹ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 73f.).

¹⁵⁶² Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 74).

¹⁵⁶³ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 74-76).

¹⁵⁶⁴ Die Nestorchronik (Müller, 195).

¹⁵⁶⁵ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 56).

¹⁵⁶⁶ Die Nestorchronik (Müller, 196); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 56).

¹⁵⁶⁷ Die Nestorchronik (Müller, 196); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 56 f.).

¹⁵⁶⁸ Die Nestorchronik (Müller, 196); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 56 f.).

kam auch viele Male selbst zu ihm, erquickte sich so an dessen geistlichen Worten und ging wieder fort.¹⁵⁶⁹

Dank der eingeführten Mönchsregel des Studios-Klosters¹⁵⁷⁰ fanden die einzelnen Einsiedler zu einer Mönchsgemeinde zusammen. In dieser Mönchsgemeinschaft wurde alles reguliert, nämlich die Gottesdienstordnung, das Verhalten in der Kirche und bei Tisch, die Fastenvorschriften usw.¹⁵⁷¹ Es gab bereits die Klosterkirche. Das Höhlenkloster wurde errichtet.¹⁵⁷²

Der zweite große Konflikt zwischen Izjasláv und Antónij begann 1068, als der Großfürst aus Kiew zum ersten Mal verbannt wurde.¹⁵⁷³ Zwar herrschte zwischen den Söhnen des Großfürsten Jarosláv scheinbar Eintracht, aber nach seinem Tod entflammte unter ihnen ein Kampf. Nach dem Willen von Jarosláv sollte der älteste Sohn Izjasláv seinen Platz in Kiew annehmen. Svjatosláv bekam Černíhiw, Vsévolod fiel Perejaslaw zu, der jüngste Sohn, Igor erhielt Wolodymyr Wolynskyj.¹⁵⁷⁴ Es entstand Streit unter drei leiblichen Brüdern, den Jarosláv-Söhnen Izjasláv, Svjatosláv, Vsévolod: „So traten zwei Brüder an zum Streit gegen einen, ihren ältesten Bruder, den Christus liebenden Fürsten Isjaslaw; und er ward aus der Thronstadt Kiew vertrieben.“¹⁵⁷⁵

Als Svjatosláv und Vsévolod in die Stadt kamen, schickten sie nach Theodósij und „wollten ihn überreden, zum Essen zu ihnen zu kommen und an dieser un-rechten Verschwörung teilzuhaben.“¹⁵⁷⁶ Diese Einladung wurde von Theodósij aber abgelehnt. Er ermahnte die beiden Brüder zur Vernunft. Sie aber hörten nicht auf ihn¹⁵⁷⁷ und vertrieben ihren Bruder Izjasláv aus Kiew. Dieser floh mit seiner Frau nach Polen. Svjatosláv bestieg in Kiew den Thron.¹⁵⁷⁸ Vsévolod zog sich auf sein Territorium zurück.¹⁵⁷⁹

Nach einiger Zeit kehrte Izjasláv zurück in seine Heimat „und war zornig auf Antónij wegen Vsesláv“,¹⁵⁸⁰ der Fürst von Polock war. Der Grund für seinen Zorn

¹⁵⁶⁹ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 85).

¹⁵⁷⁰ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 291-293).

¹⁵⁷¹ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 293).

¹⁵⁷² Чубагий, Історія християнства на Русі-Україні I, 362.

¹⁵⁷³ Ebd. 372.

¹⁵⁷⁴ Ebd. 371.

¹⁵⁷⁵ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 114); vgl. Die Nestorchronik (Müller, 220).

¹⁵⁷⁶ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 114).

¹⁵⁷⁷ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 114 f).

¹⁵⁷⁸ Die Nestorchronik (Müller, 221).

¹⁵⁷⁹ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 115).

¹⁵⁸⁰ Die Nestorchronik (Müller, 232).

lag darin, dass Vsesláv 1067 den Krieg begonnen und die Stadt Novgorod eingenommen hatte, die Izjasláv gehörte: „Die drei Jarosláv-Söhne aber – Izjasláv, Svjatosláv, Vsévolod – sammelten Truppen und zogen gegen Vsesláv.“ Dieser musste nach seiner Niederlage fliehen. Nach einer Weile „leisteten Izjasláv, Svjatosláv und Vsévolod dem Vsesláv den Kreuzesschwur und sagten zu ihm: Komm zu uns, denn wir werden dir kein Böses tun!“¹⁵⁸¹ Als dieser auf den Kreuzesschwur vertraute und zu ihnen kam, verhaftete Izjasláv ihn. Der Fürst brachte Vsesláv nach Kiev und warf ihn zusammen mit seinen beiden Söhnen ins Gefängnis.¹⁵⁸² Für Antónij war das Geschehene eindeutig eine Übertretung des Kreuzesschwures. Deswegen verteidigte er Vsesláv. Die Bürger von Kiev befreiten Vsesláv, worauf sie vom Sohn Izjasláv Mstisláv bestraft wurden: „Und Mstisláv kam und ließ die Kiever niederhauen, die den Vsesláv herausgehauen hatten, an Zahl 70 Mann. Andere aber blendeten sie, wieder andere brachte er um, die ohne Schuld waren, ohne geprüft zu haben.“¹⁵⁸³ Antónij verurteilte das. Deswegen musste er 1068 mit Hilfe von Svjatosláv aus Kiev fliehen: „Und Svjatosláv sandte hin bei Nacht und holte Antónij nach Černígov.“ Der ließ sich auf dem „Berg von Boldino“¹⁵⁸⁴ nieder. Das war der zweite Streit zwischen dem Großfürsten Izjasláv und Antónij.

Nach der Meinung von Čubatyi war Izjasláv der katholischste Fürst unter allen Jarosláv-Söhnen. Er war der erste und größte Wohltäter des Höhlenklosters und gründete sogar das Demetriuskloster. Trotzdem stritt er mit den Mönchen.¹⁵⁸⁵ Warum Izjasláv mit Abt Theodósij sympathisierte und zu Antónij in Opposition stand, könnte in dem Umstand begründet liegen, dass Antónij das monastische Leben auf dem Berg Athos kennenlernte.¹⁵⁸⁶ Theodósij dagegen wuchs in der ruthenischen Mönchsumgebung auf und hatte keine Verbindungen zu Griechen. Er diente als Repräsentant des prokatholischen Teils des Kiewer Höhlenklosters.

Izjasláv pflegte Kontakte mit dem Westen. Als 1054 das Morgenländische Schisma ausbrach, wurde vom Patriarchen Michael Kerularius (* um 1000; † 1059) die Synode einberufen, auf der Ilarión, der 1054/1055 noch der Metropolit der Ruś sein sollte¹⁵⁸⁷, nicht teilgenommen hat.¹⁵⁸⁸ Zu dieser Zeit schickte Papst Leo IX. (1049-

¹⁵⁸¹ Die Nestorchronik (Müller, 204).

¹⁵⁸² Die Nestorchronik (Müller, 204 f).

¹⁵⁸³ Die Nestorchronik (Müller, 211).

¹⁵⁸⁴ Die Nestorchronik (Müller, 232); vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 277).

¹⁵⁸⁵ Чубатий, Історія християнства на Русі-Україні I, 372.

¹⁵⁸⁶ Vgl. Die Nestorchronik (Müller, 192 f).

¹⁵⁸⁷ Чубатий, Історія християнства на Русі-Україні I, 355.

¹⁵⁸⁸ Ebd. 318.

1054) seine Gesandten nach Konstantinopel. Das nächste Ziel der Delegation war die Ruś.¹⁵⁸⁹

Es gibt Hinweise auf Kontakte des Fürsten mit Papst Gregor VII. (1073-1085). Das erste Dokument, das die Verbindungen zwischen dem Apostolischen Stuhl und der Ruś bezeugte, war der päpstliche Brief an den Großfürsten vom 17. April 1075. In diesem Brief erhob der Papst den Großfürsten zum König der Ruś, seine Frau zur Königin und die Ruś zum Königreich.¹⁵⁹⁰ 1077 ließ Izjasláv Münzen mit der Abbildung des Apostels Petrus in der Ruś prägen.¹⁵⁹¹ Es gibt jedoch keine ausreichenden Gründe dafür, um mit Sicherheit behaupten zu können, dass die Opposition von Antónij zu Izjasláv sich auf die Basis der Zuneigung zu den Griechen stützte und dass Theodósij prowestlich war.¹⁵⁹²

Vielmehr vereinigte Abt Theodósij im Höhlenkloster die besten Eigenschaften des östlichen und des westlichen Mönchtums. Im Kloster wurde neben der strengen Askese, dem Lösösen von der Welt und dem Bewahren der Rechtgläubigkeit auch der Dienst der Nächstenliebe fleißig gepflegt.¹⁵⁹³

Dafür spricht folgendes Zitat: „Nun hatte unser Vater Feodossi dem Pförtner geboten, nach dem Mittagessen niemandem das Tor zu öffnen und niemanden bis zum Abendgottesdienst ins Kloster hineinzulassen, damit die Brüder während der Mittagszeit für die nächtlichen Gebete und den Morgengottesdienst ausruhen könnten.“¹⁵⁹⁴ Das bedeutet, dass vor dem Mittagessen und nach dem Abendgottesdienst die Besucher die Klosteranlagen betreten durften, um ihre geistigen, seelischen und physischen Nöte zu lindern.

Die Entstehung des Höhlenklosters und das Leben seiner Mönche spielten die entscheidende Rolle im Kiewer Christentum. Das Leben des Christen hier wurde nicht von einer fremden Hierarchie an der Spitze der Kirche oder einer einheimischen Hierarchie in den Gemeinden formiert, sondern durch das Höhlenkloster und die Klöster, die nach seinem Vorbild später entstanden. Das Kloster war einerseits ein Kloster der Ostkirche und übertrug die wichtigsten Eigenschaften des östlichen Mönchtums auf das Kiewer Christentum, andererseits bewahrte er die Reinheit der christlichen Überlieferung.¹⁵⁹⁵

¹⁵⁸⁹ Ebd. 354.

¹⁵⁹⁰ Чубатий, Історія християнства на Русі-Україні I, 383f.

¹⁵⁹¹ Ebd. 394.

¹⁵⁹² Ebd. 373f.

¹⁵⁹³ Ebd. 363.

¹⁵⁹⁴ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 86).

¹⁵⁹⁵ Чубатий, Історія християнства на Русі-Україні I, 362f.

5.3 Das Gebet und die Arbeit

Über das Gebet und die Arbeit der ersten Eremiten der Ruś gibt es bloß sehr spärliche Informationen. Nur über die spirituelle Praxis und die Arbeitsbeschäftigung der kürzlich gegründeten Kiewer Hölenlaura unter dem Vorstand des ehrwürdigen Theodósij findet man in der Nestorchronik und anderen Quellen einige Berichte.

5.3.1 Der Hesychasmus und das ruthenische Mönchtum

Einige wenige Informationen, die man in den Quellen findet, erlauben die Annahme, dass in der Ruś im 11. Jahrhundert die Praxis des Hesychasmus bekannt war. Die Verbreitung des Meditationsgebets in der Ostkirche gehört zum 14. Jahrhundert, als es unter den Mönchen vom Berg Athos und in den anderen östlichen Klöstern gebräuchlich wurde.¹⁵⁹⁶

Im 14. Jahrhundert entbrannte auf dem Berg Athos ein Streit zwischen den Mönchen-Hesychasten und dem griechischsprachigen süditalienischen Kleriker Barlaam von Kalabrien. Die Mönche-Hesychasten waren Schüler des sinaitischen Mystikers namens Gregor der Sinaite.¹⁵⁹⁷

Gregor der Sinaite stammte aus Kleinasien. Nach türkischer Gefangenschaft gelang es ihm, die Halbinsel Zypern zu erreichen, wo er von einem Asketen-Hesychasten zum Mönch geschoren wurde. Danach ging er auf die Sinai-Halbinsel, woher sein Name stammt. Seinen wahren Weg aber fand er auf der Halbinsel Zypern, wo er einen Mann namens Arsenius traf. Dieser Arsenius lehrte ihn die Geheimnisse des inneren Gebets. Als der hl. Gregor ihm von seinen bisherigen spirituellen Übungen erzählte, antwortete ihm Arsenius lächelnd, dass das nur die „*praxis*“ (griech. *πράξις* – Handlung, Geschäft) und nicht die „*teoria*“ (griech. *θεωρία* – Zuschauen, Kontemplation, Anschauung) sei. Dann bat ihn Gregor, ihm das Geheimnis der „*hesychia*“ (griech. *ἡσυχία* – Ruhe, Frieden, Ungestörtheit, Sorglosigkeit) zu öffnen. Nachdem er die Lehre begriffen hatte, ging er nach Athos, wo er diese Lehre praktizierte und Anhänger um sich sammelte, die wie er, die höchste Stufe des Asketismus zu erklimmen suchten. Das war wahrscheinlich Anfang des 14. Jahrhunderts. Gregor starb im Jahr 1340.¹⁵⁹⁸

¹⁵⁹⁶ А. Позов, Логос-медитация древней церкви. Умное делание, München 1964, 148.

¹⁵⁹⁷ Михайло Грушевський, Історія української літератури, Том V, Книга 1, Кіев 1995, 23.

¹⁵⁹⁸ Ebd. 24.

Die schriftlichen Spuren, die Gregor der Sinaite hinterlassen hat, sind gering und haben für uns keinen besonderen Wert, wenn man sie mit der Lehre vergleicht, die wir von den älteren östlichen Mystikern, beginnend mit Isaak dem Syrer (* ca. 640 in Beit' Katraja; † ca. 700 in Rabban Sabor) bis Symeon dem Neuen Theologen (* Ende 949 in Galatien; † 12. März 1022 in Kleinasien), bekommen haben. Sein Verdienst liegt darin, dass er diese mystische Lehre auf den Berg Athos und nach Bulgarien brachte.¹⁵⁹⁹ Diese Art des Gebets war den athonitischen Mönchen vor Gregor dem Sinaiten nicht bekannt.¹⁶⁰⁰ Ihr Ursprung lag auf der Halbinsel Sinai.¹⁶⁰¹ Deswegen sah der Patriarch von Konstantinopel, Kallistos I. (1350–1354, 1355–1363), diese Lehre der Askese als etwas Neues und verglich sie mit der Lehre Jesu Christi. Die theoretische Seite dieser Lehre besteht darin, dass der erste Mensch Adam, als er von Gott abgefallen war, das Licht, das in seiner Seele leuchtete, löschte und seine spirituellen Eigenschaften verformte. Um diesen Ur-Zustand des ersten Menschen wieder zu erlangen, muss der Mensch sich vor allem durch die asketischen Anstrengungen vorbereiten, die man als „*praxis*“ bezeichnet. Gemeint war damit: Besiegen der fleischlichen Begierde, Fasten, Wachsamkeit, pausenloses ununterbrochenes Gebet, Schweigen und Ähnliches. Nachdem der Asket sich durch diese „*praxis*“ vorbereitet hat, kann er zur „*teoria*“ übergehen, die ihn zur vollkommenen Kenntnis, der Gnosis (altgriech. γνώσις – das Erkennen; Einsicht, Kenntnis), führen kann. Die kann man nur durch das Gebet in der Seele, was auch das geistige Gebet, das Gebet der Vernunft (*nous*), das „vernünftige Gebet“ oder das Herzensgebet genannt wird,¹⁶⁰² erlangen. Während man diese höchste Stufe der geistigen Bemühungen anstrebt, sollte man sich überhaupt von allen Aktivitäten abgrenzen, das Schweigen und die Ruhe bewahren¹⁶⁰³. Nur auf diese Weise kann man sich so konzentrieren und sich der inneren Gottesschau (die „*teoria*“) überlassen. In diesem Zustand sind äußere Tätigkeiten, wie tiefe Verbeugungen (auch solche, bei denen man sich mit dem ganzen Körper auf den Boden wirft), Gottesdienste und selbst das laute Gebet unerlaubt – das schadet sogar.¹⁶⁰⁴

¹⁵⁹⁹ Ebd.

¹⁶⁰⁰ Позов, Логос-медитация древней церкви, 148; vgl. Gerhard Podskalsky, Zur Gestalt und Geschichte des Hesychasmus, in: Ostkirchliche Studien 16 (1967), 25.

¹⁶⁰¹ Irénée Hausherr, La méthode d'oraison hesychaste, in: Orientalia Christiana periodica 9 (1927), nr. 36, 101-210.

¹⁶⁰² Грушевський, Історія української літератури V-1, 24; Von Nagel, PURITAS CORDIS, 128f.

¹⁶⁰³ Daher stammt das Wort Hesychasmus (von griech. ἡσυχία – Ruhe, Stille) – griechische Parallele zum lateinischen Begriff Quietismus (von lat. quietus – ruhig).

¹⁶⁰⁴ Грушевський, Історія української літератури V-1, 25.

Die praktischen Anweisungen, die der hl. Gregor der Sinaite für die bessere Konzentration gibt, wiederholen die älteren Ratschläge des hl. Symeon des Neuen Theologen. Sie wurden später unter den athonitischen Mönchen von Barlaam von Kalabrien verhöhnt als „*omphalopsyche*“ (griech. ὀμφαλοςψυχή, von ὀμφαλός – der Nabel und ψυχή – die Seele), als „Nabelseele“, weil die Mönche sich während des Gebets auf ihren Nabel konzentrierten.¹⁶⁰⁵ Obwohl die Schüler Gregors ursprünglich eine andere Modifikation dieses Gebets vorgeschlagen hatten, nämlich die Konzentration des Verstandes, des Intellektes (lat. *intellectus* – das Innwerden, Wahrnehmung, Erkenntnis) im Herzen, kombiniert mit dem Atmen (obwohl das Atmen ihrer Meinung nach hier keine entscheidende Rolle spielt), entwickelte sich schnell eine neue Ausformung des Gebets, mit einem Fixieren des Blickes auf den Nabel. Wenn eine spirituelle Bewegung sehr populär wird und eine Möglichkeit besteht, sie misszuverstehen, wird sie oft ungerecht kritisiert, wie ein Blick in die Geschichte zeigt.¹⁶⁰⁶

Eigentlich nannten die Hesychasten diese Art des Gebets „*omphaloskopie*“, nämlich „*Nabelschau*“ (ὀμφαλοσκόπε, von ὀμφαλός – der Nabel und σκοπέω – (aus) spähen, aus der Ferne auf ein bestimmtes Ziel hinsehen, umherschauen, betrachten, beobachten, untersuchen). Es war eine Form des Jesusgebets. Man richtete mit gesenktem Haupt, in völliger körperlicher und seelischer Ruhe, den Blick auf den eigenen Bauchnabel. Die Übenden behaupteten, dass sie dadurch das „Taborlicht“, das ungeschaffene Licht der Gottheit, das auch die Verklärung Christi auf dem heiligen Berg Tabor begleitet hatte, sehen konnten.¹⁶⁰⁷

Die Schau des für das menschliche Auge sichtbaren Körperpunktes erleichtert die Konzentration der Vernunft, deswegen war die Schau des Nabels leicht durchzuführen. Eine ähnliche Praxis kennen wir aus dem Yoga und dem Zen-Buddhismus.¹⁶⁰⁸ Die Gegner übertrieben die eigentliche Bedeutung des Fixierens des Blickes und des Atmens. Bei der Nabelschau aber zeigten sie überhaupt kein Verständnis mehr. Wobei es darum geht, dass sie nicht verstanden haben, wie der Intellekt (*nous*) „im Inneren“ verweilt und wie er im Herzen wirkt.¹⁶⁰⁹

¹⁶⁰⁵ Ebd. 24.

¹⁶⁰⁶ Позов, Логос-медитация древней церкви, 149.

¹⁶⁰⁷ Reschika, Praxis christlicher Mystik, 142.

¹⁶⁰⁸ Als Konzentrationspunkt im Yoga dient das Ende der Nase. Eine Ähnlichkeit zu dieser Übungstradition findet man auch im Zen-Buddhismus, wo die Meister empfehlen, den unruhig umherschweifenden Geist gleichsam an einem Ort zu fixieren, im Bauch oder unter dem Nabel. (Позов, Логос-медитация древней церкви, 149; Reschika, Praxis christlicher Mystik, 142).

¹⁶⁰⁹ Позов, Логос-медитация древней церкви, 149f.

Der menschliche Körper ist der Tempel Gottes und die Wohnstätte Jesu und des Hl. Geistes. Der Apostel Paulus fragt in 1 Kor 3,16: „Wißt ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“ Darum ist es nicht verkehrt zu denken, dass der Asket den Intellekt in den Körper, ins Herz hinein führt.¹⁶¹⁰ Diese mystisch-asketische Bewegung, die Gregor der Sinaite den Athos-Mönchen Ende des 13., Anfang des 14. Jahrhunderts näherbrachte, trat nicht nur in Byzanz und hier besonders auf dem Berg Athos in Erscheinung, sondern auch in den slawischen Regionen.¹⁶¹¹

Wenn man versucht, den Weg zurückzugehen, nämlich von der Zeit Gregors (12. Jahrhundert) hin zu Johannes Klimakos (* vor 579 – † um 649), der aus Sinai stammte, sieht man, dass diese Tradition auf der Halbinsel Sinai schon damals existierte. Sie wurde dort von Diadochus von Photice (* Beginn des 5. Jahrhundert; † vor 486), Markus (dem dritten Schüler von Johannes Chrysostomos, genannt Asket), Isaak und dem hl. Hesychios Presbyter († ca. 450) in die verschiedenen Himmelsrichtungen verbreitet. Aber auch außerhalb der Sinai-Insel findet man im 6. Jahrhundert bei Isaak von Ninive (auch als Isaak der Syrer bekannt) Spuren des Herzensgebets. Eine systematisch geordnete Methode der Lehre, wie wir sie beim hl. Gregor dem Sinaiten finden, fehlt allerdings.¹⁶¹²

Nestorchronik und Väterbuch deuten an, dass seit dem Anfang des 11. Jahrhunderts diese Form des Gebets schon den ruthenischen Mönchen bekannt war. Der „gesegnete und fromme Fürst Swjatoscha, mit [Mönchs-] Namen Nikola, der Sohn Davids und Enkel Swjatoslaws“, der „Mönch am 17. Februar des Jahres 6614 [1107]“ wurde, hatte unaufhörlich das „Jesusgebet“ auf den Lippen: „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner“.¹⁶¹³ Theodósij hing folgender Gewohnheit an:

„Wenn die Fastenzeit herbeikam, am Sonntag der Butterwoche, am Abend küsste er nach seiner Gewohnheit alle Brüder und belehrte sie, wie sie die Fastenzeit verbringen sollten: in Gebeten bei Nacht und am Tage, sich hüten vor häßlichen Gedanken, vor der Aussaat der Dämonen. Die Dämonen nämlich, so sagte er, säen den Mönchen Gedanken ein, böse Begierden und entzündeten ihnen die Gedanken, und durch diese [Gedanken] werden ihnen die Gebete geschädigt. Und wenn solche Gedanken kämen, solle man ihnen

¹⁶¹⁰ Ebd. 150.

¹⁶¹¹ Грушевський, Історія української літератури V-1, 24.

¹⁶¹² Позов, Логос-медитация древней церкви, 151f.

¹⁶¹³ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 180 f).

wehren durch das Zeichen des Kreuzes und dabei sprechen: Herr Jesus Christus, unser Gott, erbarme dich unser. Amen.“¹⁶¹⁴

Theodósij starb 1074,¹⁶¹⁵ was bedeutet, dass das Jesusgebet den ruthenischen Mönchen schon im 11. Jahrhundert bekannt war, was für die vorliegende Untersuchung als weiterer wichtiger Hinweis auf die Verbindung des ersten ruthenischen Mönchtums mit der alten ägyptischen und palästinischen Tradition dient.

Nach Podskalsky ist der Hesychasmus eine weitverbreitete Form ostkirchlicher, mönchischer Frömmigkeit, die durch drei Dinge gekennzeichnet sei: „a) das asketische Streben nach der Hesychia, b) die Übung des Jesusgebetes und c) die Anwendung einer bestimmten psychophysischen Methode, um die Schau Gottes zu ermöglichen (dieses letzte Merkmal tritt vor allem in der athonitischen und palamitischen Form hervor).“¹⁶¹⁶ Der Hesychasmus (auch die Hesychia), fährt Podskalsky fort, sei gleichzeitig ein Lebenszustand und der ihm entsprechende Zustand der Seele:

„Einerseits Abgeschlossenheit und Einsamkeit, andererseits Ruhe, Stille der Gedanken und Bewegungen, Seelenruhe (falls dieses Wort nicht einen üblen Beigeschmack hätte), ein Schwebезustand, der die Seele und besonders den Geist (,das Auge der Seele‘) sowie das Herz (,die Wurzel der Gewalten‘) für eine weitestgehend ununterbrochene Kontemplation empfänglich macht.“

Statt Kontemplation könne man mit gleicher Berechtigung Gebet sagen, denn beide Begriffe seien ein und dasselbe:

„So wird es begreiflich, daß die Hesychia und mit ihr das Gebet des Herzens, dessen Klima und Ausstrahlung sie gleichermaßen darstellt, den gesamten Reichtum der Mystik und Aszese umfassen hat, angefangen bei der Unbesorgtheit (*ἀμερίμνια*), der *ἀπάθεια*, der Nacktheit (*ψιλότης*) des Geistes bis zur Ichvergessenheit (*ἀναίσθησις*) in dem von Euagrios Pontikos gefeierten reinen Gebet, wie auch zur Unwissenheit (*ἄγνοια*), die dessen höchste Erlebnisform darstellt.“¹⁶¹⁷

Man kann also die Hesychia zusammenfassend einmal negativ bestimmen: als das Meiden jeder Geschäftigkeit (griech. *ἐργασία*, das Arbeiten, die Tätigkeit, Arbeit,) im Hinblick auf den Körper; auch als das Freisein von Leidenschaften (griech.

¹⁶¹⁴ Die Nestorchronik (Müller, 221 f).

¹⁶¹⁵ Die Nestorchronik (Müller, 221).

¹⁶¹⁶ Podskalsky, Zur Gestalt und Geschichte des Hesychasmus, 15.

¹⁶¹⁷ Vgl. J. Gouillard, *Petite Philocalie de la priere du coeur*, Paris 1953, 22.

ἀπάθεια, Unempfindlichkeit, Stumpfsinn) im Hinblick auf die Seele. Aus beidem ergibt sich jedoch kein Hindämmern und Nichtstun (griech. ἀργία, Untätigkeit, Trägheit), eher – jetzt positiv gesehen – die anhaltende Beschäftigung mit Gott. Diese Tätigkeit geht „im tiefsten Seelengrunde vor sich und lehnt alle sinnengebundenen Bilder und Vorstellungen als unnütz ab“. Sie ist demnach „wesentlich gekennzeichnet durch das von äußeren Einwirkungen ‚reine‘, ununterbrochene Herzens- oder Jesusgebet, das auch als hesychastisches Gebet, μονολόγιστος-Гebet (Ein-Wort-Gebet), Gedächtnis oder Anrufung Jesu bezeichnet wird“.¹⁶¹⁸

Wenn also das Jesusgebet einer der drei wichtigsten Bestandteile des Hesychasmus ist¹⁶¹⁹ und diese Methode auf dem Berg Athos im 11. Jahrhundert nicht bekannt war, sondern in Ägypten im 8. Jahrhundert geübt wurde (siehe Kap. 3.2) und auf der Sinai-Halbinsel verbreitet war, konnte dieses hesychastische Gebet nicht von Athos aus in die Ruß gelangt sein. Der Hesychasmus wurde also nicht aus Griechenland in die Ruß gebracht, sondern aus dem Nahen Osten, wo es verbreitet war.

Ein historischer Fund ist hier interessant: Im Tal von St. Elijah (Süd Sinai) tragen die Felsen zahlreiche Inschriften, gemeißelt von Pilgern, meistens in Kyrillisch und Arabisch.¹⁶²⁰ Darüber, dass die ruthenischen Mönche Pilgerstätten im Heiligen Land besuchten, berichtet auch das *Väterbuch*: „Der gesegnete Warlaam, Sohn des Bojaren Ioann, Abt vom Kloster des heiligen Demetrios, welches der Christus liebende Fürst Isjaslaw hatte errichten lassen, zog in die heilige Stadt Jerusalem. Und als er dort die heiligen Stätten besucht hatte, kehrte er heim in sein Kloster.“¹⁶²¹ Auch ganz einfache Menschen pilgerten nach Jerusalem. Als 13-jähriger Junge traf einmal Theodósij in der Stadt auf Wallfahrer: „Und als er so betete, siehe, da kamen Pilger in jene Stadt.“ Nach der Frage, woher sie kämen und wohin sie gingen, antworteten jene: „Wir kommen von den heiligen Stätten, und so Gott will, kehren wir dorthin zurück.“¹⁶²² Der erste Pilger, der die Beschreibung von Palästina in seinem Buch hinterlassen hat, war Igumen Daniil.¹⁶²³ Vermutlich war er zuerst Mönch der Kiewer Höhlenlaura und später der Igumen eines Klosters in Černihiv. Seine Pilgerschaft nach Palästina fand zwischen 1107 und 1113 statt.¹⁶²⁴

¹⁶¹⁸ Podskalsky, *Zur Gestalt und Geschichte des Hesychasmus*, 16.

¹⁶¹⁹ Ebd. 15.

¹⁶²⁰ Dahari, *Monastic Settlements in South Sinai in the Byzantine Period*, 38.

¹⁶²¹ Das *Väterbuch* (Freydank/Sturm, 87).

¹⁶²² Das *Väterbuch* (Freydank/Sturm, 63).

¹⁶²³ Siehe Anmerkung 10.

¹⁶²⁴ Нікітенко, *Києво-Печерська обитель у вітчизняній монастирській традиції*, 68.

Theodósij verbrachte die Fastenzeit auf eine besondere Weise: „Alle Jahre in den Tagen der heiligen Fastenzeit zog sich unser Vater Feodossi [sic!] in die Höhle zurück, wo auch sein heiliger Leib begraben ward, und schloß sich dort einsam ein bis zur Palmwoche“¹⁶²⁵, sagt das *Väterbuch*. Die *Nestorchronik* berichtet: „Feodósij hatte nämlich diese Gewohnheit: Wenn die Fastenzeit herbeikam, am Sonntag der Butterwoche, am Abend küßte er nach seiner Gewohnheit alle Brüder und belehrte sie, wie sie die Fastenzeit verbringen sollten...“¹⁶²⁶ Eine solche Belehrung endete mit den Worten: „Durch Fasten sind unsere Väter erschienen wie Himmelsleuchten in der Welt, die auch nach ihrem Tod strahlen, da sie große Mühen und Enthaltbarkeit erwiesen haben, wie dieser große Antonius und Euthymius und Sabas und die übrigen Väter, welchen wir, Brüder, nacheifern.“¹⁶²⁷

Hier ist zu beachten, dass der Chronist auf die herausragenden Personen des ägyptischen Mönchtums hinweist. In diesem Zusammenhang muss Folgendes beachtet werden. In der *Nestorchronik* wird der Heilige Berg Athos siebenmal erwähnt, in der 7. Erzählung des *Väterbuchs* taucht Athos dreizehnmal auf.¹⁶²⁸ Man findet jedoch nirgendwo irgendwelche Angaben über die Lebensweise der athonitischen Mönche. Der Chronist setzt fort:

„Nachdem er [Theodósij] die Brüder also belehrt und sie alle mit Namen genannt und geküßt hatte, ging er weg aus dem Kloster, nahm mit wenige Stücke Brot und ging ein in eine Höhle und schloß die Tür der Höhle und schüttete sie mit Sand zu und sprach mit niemandem; wenn es aber eine dringende Angelegenheit gab, so redete er durch ein kleines Fensterchen am Samstag oder am Sonntag. An den übrigen Tagen aber verblieb er im Fasten und Gebet und enthielt sich gar sehr. Und er kam zurück in das Kloster am Freitag vor dem Lazarusfest. An diesem Tag endet nämlich das vierzigstägige Fasten: Es beginnt am ersten Montag, wenn die Woche des Theodor anbricht, es endet aber am Lazarus-Freitag.“¹⁶²⁹

Dieselbe Tradition findet man bei den palästinischen Mönchen, wo sie zum ersten Mal der hl. Euthymius eingeführt hat. Es gab viele Mönche, die für die Große Fastenzeit „in die Tiefen der Wüste“ gingen¹⁶³⁰ (siehe Kap. 4.3.6). Da es in der Ruß

¹⁶²⁵ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 82).

¹⁶²⁶ Die Nestorchronik (Müller, 221f.).

¹⁶²⁷ Die Nestorchronik (Müller, 223).

¹⁶²⁸ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 19).

¹⁶²⁹ Die Nestorchronik (Müller, 223f.).

¹⁶³⁰ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 214.

keine Wüste gab, sperrte man sich für die ganze Fastenzeit in einer Zelle ein. Dieser Brauch, den die ruthenischen Mönche praktizierten, stammte gewiss nicht vom Berg Athos, sondern viel eher aus Palästina oder sogar aus Ägypten.

5.3.2 Das Leben der Höhlenmönche

Seit alten Zeiten zogen die berühmten Kiewer Höhlen Pilger und Wanderer heran. Die komplizierten unterirdischen Höhlenlabyrinth, die in die Hügel am Fluss Dnipro gegraben wurden, mit ihren unterirdischen Kirchen, Mönchszellen und Grabstätten bilden eine erstaunliche Stadt, wo Raum und Zeit ganz anderen Sinn bekommen, als an der Erdoberfläche. Der Mensch kehrt sich von der Welt ab und wendet sich dem Tod zu. Das führt ihn zu einer kritischen Reflexion seines bisherigen Lebens und zur Reue über seine Sünden. Noch größeren Anstoß für die Entwicklung von Reue gibt das Betrachten der heiligen Reliquien. Deren Unversehrtheit weist auf den Sieg über die Gesetze der Verwesung und des Todes hin. Sie stärkt den Menschen in der Hoffnung, durch ein Leben nach den Gottesgeboten das ewige Heil erreichen zu können.¹⁶³¹

Die Höhlen der Kiewer Laura waren wie geschaffen, im Gedenken an den Tod Reue hervorzurufen. Sie führten die Vergänglichkeit der Lebensnichtigkeiten vor Augen. Die Höhlen waren von Anfang an „Gräber“. Sie gaben dem Asketen die Möglichkeit, sich auf die bestmögliche Weise von der Welt abzuwenden, wirklich für die Welt zu sterben.¹⁶³²

Das Leben der Asketen, die sich in den kleinen unterirdischen Höhlen (ca. 6 Quadratmeter) für längere Zeit eingesperrt hatten, ist beeindruckend. Durch ein kleines Fenster bekamen sie ein Mal am Tag, oder jeden zweiten Tag, oder noch seltener, Nahrung – ein wenig Brot und Wasser.¹⁶³³

Aus der Nestorchronik ist bekannt, dass Isákij auf solche Weise sieben Jahre seines Lebens verbrachte. Über diesen Asketen wurde bereits im siehe Kap. 5.2.3 berichtet. Der Mönch Afanásij tat noch mehr: „Er schritt in die Höhle, versperrte hinter sich die Tür und blieb dort zwölf Jahre, ohne jemals mit jemandem zu sprechen.“¹⁶³⁴

Heute hält man das für entsetzlich und stellt sich die Frage nach dem Warum. Gott ist schließlich allgegenwärtig und man kann ihn überall anbeten, d. h. man

¹⁶³¹ Нікітенко, Києво-Печерська обитель у вітчизняній монастирській традиції, 72.

¹⁶³² Ebd.

¹⁶³³ Ebd.

¹⁶³⁴ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 179).

muss nicht unbedingt unter die Erde gehen. Die Antwort auf diese Frage zielt in eine andere Richtung: Sie liegt in dem Grad der Buße, der als das Maß der Heiligkeit betrachtet wird.¹⁶³⁵

In diesem Sinne darf man die Rolle des Kiewer Höhlenklosters und seiner Gründer für den Aufbau der Fundamente des ruthenischen Mönchtums nicht unterschätzen. Denn bis zur Gründung der Kiewer Laura war die Ruß ein Christ-Neophyt, der schon die Freude des Heiles empfand, aber noch nicht die ganze Tiefe der christlichen Lehre über den Tod für die Welt um des ewigen Lebens willen erkannt hatte. Darin liegt eigentlich die Idee des Mönchtums als Kirche, die sich in dem anderen sozialen Sein präsentiert, als „das neue nicht von dieser Welt stammende Leben“. Diese Vorstellung war in Ruß noch nicht im Bewusstsein verankert.¹⁶³⁶

Es wurde bereits erwähnt, dass die Klöster in Kiew schon vor der Gründung der Kiewer Höhlenlaura existierten.¹⁶³⁷ Die waren aber nicht auf einer besonders hohen spirituellen Stufe angesiedelt. Aus diesem Grund wollte Antónij dort auch nicht bleiben. Er ging durch Waldschluchten und über Berge, immer auf der Suche nach jenem Ort, den Gott ihm zuweisen würde: „Und er kam auf den Hügel, wo Ilarión die kleine Höhle gegraben hatte. Und er gewann diese Stätte lieb und siedelte sich in ihr an. Und er begann, mit Tränen zu Gott zu beten...“¹⁶³⁸. Das waren die Anfänge des Kiewer Höhlenklosters.

Merkwürdigerweise ist das Problem der Herkunft der Höhlenaskese in der Kiewer Laura im Kontext der orthodoxen Tradition fast nicht untersucht. Man kann darüber nur aufgrund der Ergebnisse der speläologischen und archäologischen Untersuchung der Kiewer Laurahöhlen sprechen.¹⁶³⁹

Und überhaupt, die Höhlenaskese war charakteristisch eigentlich nur für den Osten, zuerst in Ägypten und später dann in Palästina, wie bereits in den vorherigen Kapiteln erläutert wurde. Die Klöster des hl. Sabas und des hl. Theodosius des Großen in Palästina, in welche die asketische Tradition der Höhlenkläuser eingeflossen war, florierten noch im 12. Jahrhundert. Die beiden Klöster waren die besten Beispiele für die Kiewer Höhlenlaura.¹⁶⁴⁰

¹⁶³⁵ Нікітенко, Києво-Печерська обитель у вітчизняній монастирській традиції, 72.

¹⁶³⁶ Ebd.

¹⁶³⁷ Vgl. Грушевський, Історія України –Руси III, 414.

¹⁶³⁸ Die Nestorchronik (Müller, 193).

¹⁶³⁹ Нікітенко, Києво-Печерська обитель у вітчизняній монастирській традиції, 73.

¹⁶⁴⁰ Ebd. 76.

Wie also lebten und beteten die Mönche in den Kiewer Höhlen? Dazu haben wir nur spärliche Informationen, die meistens aus der *Nestorchronik* stammen. Die Mönche litten sehr unter der bedrückenden Enge der Höhle. Als Nahrung dienten ihnen nur Brot und Wasser. Samstags und sonntags aß man gewöhnlich „сочиво“ (Gemüse), obwohl das auch an diesen Tagen sehr oft nicht zur Verfügung stand. Dann nahm man gekochte Pflanzen zu sich. Um ihren Lebensunterhalt zu verdienen, verrichteten die Mönche verschiedene Handarbeiten. Einige webten die „клобуки“ (deutsch Hut, früher auch *Klobuk*) aus Wolle¹⁶⁴¹, die Mönchskopfbedeckung in der Ostkirche.

Klobuk bildet einen Überwurf mit Kapuze, der über einer Kukulule (lat. *Cucullus* – „Tüte“), einer Mütze, die den ganzen Kopf bedeckte, getragen wurde. Die Kukulule wurde von den Mönchen in der alten Ruß bis zum Jahr 1667 getragen. Der moskowische Patriarch Nikon tauschte sie gegen den griechischen Kamilavkion (ukr. камилавка, – *Kamylavka*, griech. *καλυμμαχιών* – Nackendecke) aus, was das Große Moskowische Sobor 1667 endgültig offiziell bestätigte. An dieser Synode nahm der Erzbischof von Černihiw, Lásar Baranówytsch, als Vertreter der ruthenischen Kirche teil und brachte die Entscheidungen der Synode in die damalige Ruß-Ukraine, wo sie übernommen wurden.¹⁶⁴² Die frühere Kukulule sah so aus, wie man sie auf alten Abbildungen des 17. Jahrhunderts sehen kann.¹⁶⁴³ Sie ähnelte der Kopfbedeckung der koptischen Mönche, die bis heute fast ungeändert blieb – (siehe oben Kap. 3.2).

Die übrigen Mönche beschäftigten sich mit anderer Handarbeit. Alles, was im Kloster produziert wurde, verkaufte man in der Stadt. Für das erhaltene Geld kaufte man Roggen. Das Korn (das Getreide) verteilte man unter den Mitbrüdern, damit jeder seinen Teil des Getreides für sich selbst während der Nacht mahlen konnte, um daraus Brot zu backen. Danach begann der Morgengottesdienst (ukr. „Утренняя“, die Laudes). Nach dem Morgengottesdienst setzten einige ihre Handarbeiten fort, andere gruben Beete um und holten Gemüse. Danach sammelten sich alle in der Kirche, um das Stundengebet und die hl. Liturgie zu feiern. Nach der hl. Liturgie aß man ein bisschen Brot und setzte seine Arbeit fort. Natürlich musste die Tagesordnung am Sonntag etwas anders gewesen sein. Und so lebten und arbeiteten die Mönche, verbleibend in der Liebe Gottes.¹⁶⁴⁴

¹⁶⁴¹ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 42f.

¹⁶⁴² Іван Огієнко, Українське Монашество, Кіев 2002, 117-119.

¹⁶⁴³ Vgl. Типографія Кієво-Печерської Лаври. Историческій очеркъ (1606-1616-1916 г.г.) Томъ I, Кіев 1916, 4, 5, 66, 127, 146f., 297, 339, 341, 343, 404, 407, 410, 412, 416, 433, 435, 443.

¹⁶⁴⁴ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 42f.

Am fleißigsten war Theodósij, der körperlich sehr stark war. Er half allen. Tagsüber holte er Brennholz aus dem Wald und auf seinem Rücken Wasser ins Kloster. Die Nächte verbrachte er im Gebet. Manchmal, wenn die Mitbrüder schon schliefen, nahm er das jedem zugeteilte Korn, und mahlte es für sie. Ein anderes Mal, wenn tief in der Nacht draußen sehr viele Mücken umher schwirrten, verließ er seine Höhle, entblößte er seinen Oberkörper und stellte ihn den Insekten zum Stechen zur Verfügung. Um dabei nicht untätig zu bleiben, bereitete er reglos sitzend die Wolle für nächsten Tag vor und sang Psalmen. Als die Zeit der Laudes kam, erschien er vor den anderen in der Kirche und wartete still auf seinem Platz. Am Gottesdienst nahm er gottesfürchtig teil und verließ immer als letzter die Kirche. Deswegen liebten ihn alle Mitbrüder und wunderten sich, wie groß seine Demut und sein Gehorsam waren.¹⁶⁴⁵

Als Theodósij die „Ordnung der Studios-Mönche“¹⁶⁴⁶ in seinem Kloster einführte, wurden im Kloster neue Ämter eingeführt: der Chorleiter, der den Kirchengesang dirigierte und alles, was zum Gesang und dem Lesen in der Kirche gehörte, koordinierte; der Messner, der für den liturgischen Wein, das Lampenöl, die Glocken und ähnliches zuständig war; der Ökonom, der die Klosterkasse und ganzen Klosterbesitz verwaltete; der Cellerar, der für die Betreuung des Refektoriums, das liturgische Brot und alle Nahrungsmittel verantwortlich war; der Schlüsselbewahrer, der als Helfer des Cellerars alle Schlüssel zum Keller und anderen Lagerstätten bei sich hatte, wo die Nahrungsvorräte aufbewahrt wurden, der Bäcker, der über die Küche Aufsicht führte; der Pförtner, der das Klostertor überwachte.¹⁶⁴⁷

Die Mönche des Klosters teilten sich in vier Klassen auf. Einige waren noch nicht zum Mönch geschoren worden und trugen Zivilkleidung. Andere waren zwar ebenfalls noch nicht zum Mönch geschoren worden, trugen aber bereits Mönchskleidung. Die dritte Gruppe der Mönche bildeten Brüder, die schon zum Mönch geschoren worden waren und *Mandyas* – die *Mantia* (ukr. *мантія*, von griech. *μανδύας*, ein dickes wollenes Oberkleid, Mantel) – trugen. Die vierte Gruppe stellten jene Mönche dar, die die Stufe der Großen Schema erreicht hatten, also die höchste Stufe des mönchischen Lebens im östlichen Mönchtum.¹⁶⁴⁸

¹⁶⁴⁵ Ebd. 43.

¹⁶⁴⁶ Die Nestorchronik (Müller, 196 f).

¹⁶⁴⁷ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 46.

¹⁶⁴⁸ Ebd. 46f.

Alle, die in das Kloster eintreten wollten, wurden von Theodósij mit Freude aufgenommen, egal ob arm oder reich. Aber der Kandidat sollte anfangs noch Zivilbekleidung tragen. Während dieser Zeit sollte er sich langsam der Klosterordnung anpassen. Danach bekam er Mönchskleidung und wurde in allen Klosterdiensten erprobt. Nachdem der Kandidat das ausstanden hatte, wurde er zum Mönch geschoren und bekam den Überwurf (die *Mantia*) ausgehändigt. Die Stufe der *Mantia* konnte jahrelang dauern, so lange eben, bis der Mönch seine Berufung unter Beweis gestellt hatte. Erst dann bekam er die Große Schema, was mit dem Auflegen einer Kapuze (Kukulle) symbolisiert wurde. Das zeigt, dass bei Theodósij die Kleine und die Große Schema bekannt waren, während das bei Theodor Studites keine Rolle spielte. Das bedeutet, dass die Regel, die Theodósij in seinem Kloster einführte, etwas anders war als die, die im Kloster von Theodor Studites existierte.¹⁶⁴⁹

Alles im Kloster wurde mit dem Segen des Igumens gemacht und durch das Gebet geweiht. Wenn die Zeit kam, den Gottesdienst zu feiern, besuchte einer der Kirchendiener Theodósij in seiner Zelle und erbat seinen Segen, um die Mitbrüder zu sammeln. Auch der Koch, der das Brot oder andere Nahrung zubereiten wollte, erhielt den Segen vom Theodósij. Dann machte er drei tiefe Verbeugungen vor dem Altar und entzündete mit einer Öllampe auf dem Altar eine Kerze. An ihr entzündete er später das Feuer im Backofen. Wenn einer der Brüder irgendetwas ohne den Segen machte, wurde er vom Igumen bestraft. Die Speise, die ohne Segen zubereitet worden war, befahl Theodósij entweder ins Feuer oder in den Fluss zu werfen.¹⁶⁵⁰

Täglich versammelten sich die Mönche in der Kirche, wo Theodósij sie belehrte. Manchmal las einer der Mitbrüder in seinem Auftrag aus den Büchern des Großen Nikon, der nach 1066 von Tmutorokan in das Höhlenkloster zurückgekehrt war. Nikon war Theodósijs geistiger Vater und der Ältteste im Kloster. Deswegen nahm Nikon seine Stelle als Vorsteher vorübergehend an, wenn Theodósij kurz das Kloster verlassen musste.¹⁶⁵¹

In den Zellen durfte man weder Speise noch Kleidung (außer Bekleidung, die man fürs tägliche Leben benötigte), noch irgendwelches anderes Eigentum behalten. Wenn Theodósij die Brüder in ihren Zellen besuchte und solches fand, landete es im

¹⁶⁴⁹ Ebd. 47.

¹⁶⁵⁰ Ebd. 47f.

¹⁶⁵¹ Ebd. 48.

Feuer. Der Mönch, der so was angesammelt hatte, wurde von Theodósij unterrichtet, solche Sünden künftig zu vermeiden.¹⁶⁵²

Die Zeit in den Zellen verbrachten die Mönche im Gebet, mit der Schriftlesung und mit dem Gesang der Psalmen. Nach dem Abendgebet durften die Mönche einander nicht besuchen und miteinander nicht sprechen. Deswegen hatte Theodósij die Gepflogenheit, selbst jede Nacht die Zellen zu kontrollieren. Wenn er Gebete des Mönches aus einer Zelle hörte, lobte er den Herrn, und wenn aus der Zelle das Gespräch von zwei oder drei Mönchen zu hören war, klopfte er an die Tür der Zelle und entfernte sich. Am nächsten Morgen sprach er mit den Schuldigen. Denen, die Reue zeigten, verzieh er. Die, die uneinsichtig blieben, wurden von ihm bestraft.¹⁶⁵³

Und so verbrachten die Brüder den größten Teil der Nacht und des Morgens im Gebet und in den Kirchengottesdiensten. Eine Erholungspause wurde ihnen um die Mittagszeit herum gestattet.¹⁶⁵⁴ Deswegen war es dem Pförtner befohlen, das Kloster ab Mittag zu schließen, damit keiner das Kloster bis zum Abendgottesdienst besuchen konnte. Selbst Großfürst Izjasláv bekam Folgendes vom Pförtner zu hören, als er eines Tages zu unpassender Stunde das Kloster betreten wollte: „Auf Geheiß unseres großen Vaters darf ich das Tor niemandem öffnen, bis die Zeit für den Abendgottesdienst gekommen ist“¹⁶⁵⁵

Als höchste Form des Mönchtums wurde das Leben in einer Klausur, in einer Einzelzelle (Inklusorium) betrachtet, wo sich der Asket einschließen oder auch einmauern ließ. Als Beispiel für ein solches Leben diente Antónij. Als er die Leitung des Klosters zuerst Varlaám und später Theodósij übergab, schloss er sich in seiner neuen Höhle ein.¹⁶⁵⁶ Er verblieb dort jahrelang¹⁶⁵⁷ fastend, betend und über Gott nachdenkend. Und obwohl er ein Klausner war, erlaubte er den Menschen, ihn zu besuchen. Viele Menschen kamen zu ihm mit ihren Angelegenheiten. Einige segnete er, andere wurden von ihm geheilt (als Arzneimittel gab er ihnen seine asketische Nahrung). Manchen prophezeite er ihre Zukunft, so wie den drei Fürstenbrüdern Izjasláv, Svjatosláv und Vsévolod.¹⁶⁵⁸ Ihnen sagte er ihre Niederlage vorher, als sie 1067 gegen Polovczer kämpfen wollten. Eines Tages hatte aber auch der große Ein-

¹⁶⁵² Ebd.

¹⁶⁵³ Ebd.

¹⁶⁵⁴ Ebd.

¹⁶⁵⁵ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 86).

¹⁶⁵⁶ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 54.

¹⁶⁵⁷ Ebd. 284.

¹⁶⁵⁸ Die Nestorchronik (Müller, 204).

siedler seine liebgewonnene Höhle für längere Zeit zu verlassen, nämlich als er 1068 nach Černíhiw fliehen musste¹⁶⁵⁹, wo er aber weiter als Einsiedler in einer Höhle lebte.

Nicht nur das Gebet der ruthenischen Mönche in seinem praktischen Vollzug ist dem der palästinischen und ägyptischen Mönche ähnlich. Auch die Namen der Mönche des Kiewer Höhlenklosters weisen erstaunliche Entsprechungen mit den Namen der berühmten Mönche des Orients auf. Der Name, den ein Mönch bekommt, während er „zum Mönch geschoren“ wird, dieser Ritus ähnelt der „Profess“ in der römisch-katholischen Kirche¹⁶⁶⁰, hat einen sakralen Charakter. Fast alle verstorbenen ehrwürdigen Väter in den Nahen und Fernen Höhlen des Kiewer Höhlenklosters trugen die Namen der großen Wüstenväter Ägyptens, Syriens und Palästinas¹⁶⁶¹, was folgende Aussage bestätigt:

„Es ist mehr als ein Zufall, wenn die beiden Gründer des Kiewer Höhlenklosters, Antoni und Feodossi, die gleichen Namen tragen wie die großen Mönchsväter Antonios und Theodosios. Das haben schon die Chronisten des Höhlenklosters so gesehen, wenn sie (7. Erzählung) Antoni mit ‚Antonios dem Großen‘ vergleichen und Feodossi mit seinem Namensvetter Theodosios, ‚dem Jerusalemer Archimandriten‘ (8. Erzählung).“¹⁶⁶²

Das ist ein weiterer Beweis, der zur Bestätigung der These beiträgt, dass das Mönchtum in der Ruß seine Ursprünge im Nahen Osten hat.

5.4 Die Architektur

Die Architektur der Wohnstätten der Eremiten und die Begräbnistraditionen sowohl in der Kiewer Höhlenlaura und als auch im Illinskikloster sind ähnlich. Beide Klöster hatten denselben Gründer. Dazu kommt, dass das Kiewer Höhlenkloster ein Musterbeispiel für alle ruthenischen Klöster war. In beiden Klöstern sind Bestattungsstätten mancher Eremiten eng mit den Wohnstätten derselben Eremiten verbunden. Nach dem Tod des Höhlenbewohners diente ihm seine eigene Höhle als Grab.

¹⁶⁵⁹ Макарий, митрополит Московский, История Русской Церкви II, 54.

¹⁶⁶⁰ Vgl. Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 19).

¹⁶⁶¹ Нікітенко, Києво-Печерська обитель у вітчизняній монастирській традиції, 78.

¹⁶⁶² Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 16).

Die ersten archäologischen Ausgrabungen der Höhlen der Kiewer Höhlenlaura fanden in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts statt. Damals herrschte noch staatlich verordneter Atheismus vor, der alle Bereiche des menschlichen Lebens beeinflusste. 1939 wurde eine Kommission gegründet, die eine gründliche Untersuchung der Reliquien durchführen sollte. Zum Gegenstand der Forschungsarbeiten wurden auch einige Begräbniskrypten. Die Ausgrabungen eröffneten die Möglichkeit, den Charakter und die Form der Begräbniskrypten festzustellen, die kleine (bis zu 6 Quadratmeter), künstliche, rechteckige Leerräume mit Gewölben waren. Einige dieser Räumlichkeiten hatten rechts und links vor dem Eingang, entlang der Wände, Vorsprünge, die Betten ähnelten. Man betrachtete diese Krypten als Wohnzellen, in denen ein Vorsprung als Bett diente, der andere Vorsprung als Tisch. Deswegen nannte man passend dazu den Durchgang der Nahen Höhlen des Kiewer Höhlenklosters, in dem sich die meisten solcher Wohnzellen befanden, Wohndurchgang.¹⁶⁶³

Der Bericht über die Ausgrabungen 1939 ist verloren gegangen. Erst 29 Jahre später, 1968, begann man mit den Untersuchungen der Fernen Höhlen des Kiewer Höhlenklosters. Dabei konzentrierte man sich auf den Charakter der Begräbniskrypten, der Klausnerzellen und der später zugemauerten Höhlenabzweigungen.¹⁶⁶⁴

Es zeigte sich, dass sich bei zwei von acht untersuchten Plätzen in den sog. Klausnerzellen eine Höhlenwand befand. Die anderen sechs Plätze hatten Gläserscheiben, die nicht an der Klausnerwänden angebracht wurden, sondern in den Öffnungen der Begräbnisnischen.¹⁶⁶⁵ Die *Lokulen* (die Singularform *loculus* kann gelegentlich – von Gebrauchsnischen abgesehen – eine einfache Grabnische bezeichnen¹⁶⁶⁶) des Kiewer Höhlenklosters stellen eine gewölbte Nische von ca. 0,5 x 2 Meter dar, die in die Wand des unterirdischen Durchganges gegraben sind. Interessant ist dabei, dass die Nischen in den Fernen Höhlen des Kiewer Höhlenklosters sich sowohl entlang des Höhlendurchganges als auch quer zu ihm befinden, ähnlich wie in Römischen Katakomben.¹⁶⁶⁷

Außer in den „Zellen“ und „Krypten“ beerdigte man Verstorbene im Kiewer Höhlenkloster auch in anderen Räumen, eben in den Lokulen. Die Lokulen in der Höhlenlaura sind gewölbte Nischen in den Wänden des unterirdischen Durchganges. Sie

¹⁶⁶³ Нікітенко, Києво-Печерська обитель у вітчизняній монастирській традиції, 73.

¹⁶⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁶⁵ Ebd.

¹⁶⁶⁶ Gertraut Hornbostel-Hüttner, Studien zur römischen Nischenarchitektur (= Studies of the Dutch Archaeological and Historical Society 9), Leiden 1979, 16.

¹⁶⁶⁷ Нікітенко, Києво-Печерська обитель у вітчизняній монастирській традиції, 75.

sind 2 Meter lang bzw. 70 Zentimeter breit und wurden im rechten Winkel zur Höhlengalerie platziert. Einige von ihnen (in den Fernen Höhlen) haben dasselbe Aussehen wie die Lokulen in den römischen Katakomben. Das heißt, sie befinden sich nicht im rechten Winkel zum Höhlendurchgang, sondern entlang des Durchgangs.¹⁶⁶⁸

Die Ausgrabungen von 1968 beweisen nicht, dass es sehr wenige Klausner im Höhlenkloster gab, etwa weil diese Tradition als unpopulär galt, sondern dass diese Weise der Askese besonders kompliziert war und nur einige wenige ein solches entbehrungsreiches Leben führen konnten.¹⁶⁶⁹

1977/78 wurden Begräbnisnischen, Zellenfenster von Klausen, Krypten, alte Durchgänge, Begräbnisstätten unter dem Boden usw. entdeckt. Es ist interessant, dass man jetzt nicht nur die Räume ohne Liegen, sondern auch die rechteckigen unterirdischen Bauten mit den Liegen entlang der Wänden, die man früher für Wohnzellen hielt, als die Krypten (die Begräbnisplätze) ansah.¹⁶⁷⁰

Basierend auf den Angaben der archäologischen Ausgrabungen in den Kiewer Höhlen, die noch nicht alle publiziert wurden, unterteilt man die unterirdischen Bauten von Kiew in sieben Typen, die sich nach der Schwierigkeitsstufe ihrer Errichtung unterscheiden: 1) Lokulo-ähnliche Nische-Kammer; 2-6) Die Räume mit einer Liege bzw. mit zwei, drei und vier Liegen; 7) Die Räumlichkeiten mit dem so genannten „Sitz“ (russ. „сидалом“, ukr. „сидячка“).¹⁶⁷¹

Gestützt auf die Ausgrabungen kann man zu der Schlussfolgerung gelangen, dass die Kammerbauten, die traditionell als Klausnerzellen galten, eigentlich Begräbniskrypten waren.¹⁶⁷² Bislang galt in der Wissenschaft die Existenz eines spezifischen herausragenden Bauteils, eines Vorsprungs, einer Liege als Hauptbeweis für eine Wohnhöhle. Und da die Mehrzahl solcher Bauten mönchische Begräbnisstätten einschließt, hielten die Wissenschaftler sie für Wohnzellen. Sie nahmen an, dass im Leben eines Mönchs die letzten Plätze seiner asketischen Bemühungen nach dem Tod auch als letzte Ruhestätte dienten.¹⁶⁷³

¹⁶⁶⁸ Нікітенко, Поховальний обряд у печерах Київської Лаври: традиції та новації, 48.

¹⁶⁶⁹ Нікітенко, Кієво-Печерська обитель у вітчизняній монастирській традиції, 75.

¹⁶⁷⁰ Ebd.

¹⁶⁷¹ А. Б. Авагян, К вопросу о датировке киевских пещер, in: Актуальные проблемы археологических исследований в Украинской ССР. Тезисы докладов молодых ученых-археологов, Кієв 1981, 129.

¹⁶⁷² И. И. Мовчан / А. Б. Авагян, Отчет об археологических исследованиях в Ближних пещерах Киево-Печерского заповедника, проведенных в 1978-1979 гг. Науковий архів Інституту археології Національної Академії наук України, Кієв 1978-1979/16, № 20625.

¹⁶⁷³ Нікітенко, Кієво-Печерська обитель у вітчизняній монастирській традиції, 75.

Man kann nicht verstehen, warum die Forscher außer Acht ließen, dass diese Räumlichkeiten für das Leben des Menschen und noch mehr für die komplizierten Gebetsübungen absolut nicht geeignet waren. Für die Wohn- und Gebetszellen braucht man Räume mit ausreichendem Rauminhalt, die mindestens 1,6 bis 1,7 Meter hoch sind. Die oben genannten „Zellen“ sind nur 1 Meter hoch. Außerdem hatten diesen Räumen keinerlei Spuren menschliches Lebens an. Es fehlt Ruß an den Wänden und den Gewölben. Die Wände sind ungleichmäßig bearbeitet, aber auch der unebene Boden, der enge Bereich zwischen den Liegen.¹⁶⁷⁴

Es existiert also Unklarheit hinsichtlich der Krypten, die mit Liegen versehen sind, was nur beweist, wie nachlässig die Herkunft der Höhlenaskese und der Begräbnistradition der Kiewer Laura (des Kiewer Höhlenklosters) untersucht wurde¹⁶⁷⁵, obwohl traditionellerweise angenommen wird, dass man beides vom Berg Athos übernahm, wo Antonij zum Mönch wurde und lebte¹⁶⁷⁶, oder aus der Krim¹⁶⁷⁷, wo die Höhlenklöster noch erhalten geblieben sind.¹⁶⁷⁸

Es steht außer Zweifel, dass die Mönche auf dem Berg Athos monastische Erfahrungen aus der ganzen Welt bündelten. Man sollte nicht vergessen, dass der hl. Berg erst im 7. Jahrhundert besiedelt wurde. Diese Besiedelung wurde durch die islamische Invasion in die byzantinischen Gebiete, Syrien, Palästina und Ägypten, ausgelöst. Diese Landstriche galten schon viel früher als Wiege der monastischen Askese. Aber, so weit es bekannt ist, existierten auf dem Berg Athos niemals unterirdische Kloster oder Höhlenklöster.¹⁶⁷⁹ Der bekannte Forscher Porfirij Uspenskij zog aus dem Text der Athosregel (971) die Schlussfolgerung, dass es auf dem Berg Athos Ende des 10. Jahrhunderts keine Einsiedler, keine Klausner, keine Styliten (Säulensteher) gab, sondern nur Mönche, die in Klöstern wohnten, und jene Mönche, die das Schweigegelübde abgelegt hatten und in kleinen Häuschen lebten. Diese kleinen Unterkünfte standen auf klösterlichem Territorium.¹⁶⁸⁰ In Ägypten (siehe oben Kap. 3.3) und in Palästina (siehe oben Kap. 4.4) dagegen waren die Höhlenklöster sehr verbreitet, man denke nur an die unterirdische Laura von 'Adā'ima bei Isnā in

¹⁶⁷⁴ Т. А. Бобровський, Печерні монастирі й печерне чернецтво в історії та культурі середньовічного Києва, Кієв 1995, 222, 229.

¹⁶⁷⁵ Нікітенко, Києво-Печерська обитель у вітчизняній монастирській традиції, 75.

¹⁶⁷⁶ Vgl. Die Nestorchronik (Müller, 193).

¹⁶⁷⁷ Мовчан, Давньокіївська околиця, 68.

¹⁶⁷⁸ Нікітенко, Києво-Печерська обитель у вітчизняній монастирській традиції, 75.

¹⁶⁷⁹ Ebd. 75f.

¹⁶⁸⁰ Порфирий Успенский, История Афона. Часть. III: Афон монашеский, Москва 1892, 93f.

Ägypten.¹⁶⁸¹ Das untermauert zusätzlich die Behauptung, dass das Mönchtum in die Ruß im 11. Jahrhundert aus Palästina und Ägypten gebracht wurde.

Was die Höhlenklöster auf der Krim betrifft, so hatten auch sie ihre Lebens- und Begräbnissitten, die sich von denen des Kiewer Höhlenklosters unterschieden. Zwar ist es kompliziert, das Datum ihrer Entstehung zu bestimmen, aber die meisten Forscher vermuten, dass sie zwischen dem 8. und 9. Jahrhundert entstanden, d. h. zur Zeit des Byzantinischen Bilderstreits, als nach Taurien (die frühere Bezeichnung der Halbinsel Krim) aus den östlichen Provinzen des Byzantinischen Reiches die Verehrer der Ikonen mit den Mönchen an der Spitze flohen.¹⁶⁸²

Die Felsenklöster der Krim sind gewöhnliche, mittelalterliche, monastische Gemeinden, denen der östliche Asketismus fehlt. Sie befinden sich aus Bequemlichkeitsgründen in den Höhlen. Während ihrer Untersuchung fand man zahlreiche Wirtschaftsbauten, die keine spirituellen Bestimmungen verraten, sondern nur einen Wohncharakter zeigen. Zum Beispiel erstrecken sich die Wohn- und Kultusäume im Felsenkloster Tschilter-Marmara (Чільтер-Мармара) über fünf Ebenen. Auf der untersten Ebene dieses Komplexes befinden sich 16 natürliche und künstliche Höhlen, die nach ihren architektonischen Eigenschaften in zwei Klassen eingeteilt werden können: die wirtschaftlich genutzten Höhlen, in denen beispielsweise Vieh untergebracht wurde, und Gebeinräume, also Begräbnishöhlen, wo die Knochen der Verstorbenen aus den in den Felsen gehauenen Höhlen, die sich in den oberen Ebenen befanden, gesammelt wurden.¹⁶⁸³

Und überhaupt, die Höhlenaskese war eigentlich nur für den Osten charakteristisch, zuerst in Ägypten und dann später in Palästina. Die Klöster des hl. Sabas in Palästina und des hl. Theodosius des Großen, die an die große asketische Tradition der Höhlenklöster anknüpften, standen noch im 12. Jahrhundert in voller Blüte. Die beiden Klöster waren vorbildhaft für die Kiewer Höhlenlaura.¹⁶⁸⁴

Die Große Laura des hl. Sabas wurde 483 gegründet. Sie befand sich über dem Bach Kidron, ungefähr 20 Kilometer von Jerusalem entfernt. Ihre Bauten sind teilweise aus dem Felsen gehauen, teilweise gebaut. In den Felsen nahe am Bach befinden sich viele Höhlen.¹⁶⁸⁵ Diese Laura wurde als Höhlenkloster gegründet. Als sich die Brüder um Sabas zu sammeln begannen, teilte er jedem seine Höhle zu. Die erste

¹⁶⁸¹ Grossmann, Christliche Architektur in Ägypten, 268.

¹⁶⁸² Ю. А. Кулаковский, Прошлое Тавриды, Кіев 1914, 75.

¹⁶⁸³ Нікітенко, Києво-Печерська обитель у вітчизняній монастирській традиції, 76.

¹⁶⁸⁴ Ebd.

¹⁶⁸⁵ Ebd.

Kirche des Klosters war auch eine Höhlenkirche. Es wurde überliefert, dass dem hl. Sabas dem Geweihten in einer Vision von Gott eine große und wundervolle Höhle gezeigt wurde, die drinnen wie eine Kirche aussah. Diese Höhlenkirche wurde Vorgängerin der berühmten Gottesgebärerinkirche der Laura des hl. Sabas, die ihrerseits wahrscheinlich der Entschlafungskirche der Kiewer Höhlenlaura als Vorbild diente.¹⁶⁸⁶ Jedenfalls findet man eine Parallele dazu im Leben des hl. Theodósij, der auf ähnliche Weise die Entschlafungskirche der Kiewer Höhlenlaura baute. Er sah im Traum den von einer Flamme angedeuteten Platz, wo die Kirche stehen sollte.¹⁶⁸⁷

Die Forscher leiten die Organisationsform des Kiewer Höhlenkloster vom Studios-Kloster in Konstantinopel ab. Die monastische Regel wurde auch von diesem Kloster übernommen. Die Wissenschaftler vernachlässigen darüber aber anscheinend die große Ähnlichkeit der ersten Organisationsform der Kiewer Höhlenlaura mit dem cönobitischen Kloster von Theodosios dem Großen in Palästina (siehe oben Kap. 4.2.2).¹⁶⁸⁸

Dieses Kloster stammt aus dem 5. Jahrhundert. Der Heilige lebte 30 Jahre lang in einer Höhle. Um ihn herum sammelten sich 12 Schüler. Und weil die Höhle des Alten alle seine Anhänger nicht fassen konnte, fingen die Brüder an, einzelne Zellen zu bauen. Theodosios wollte keine Laura erbauen, sondern ein cönobitisches Kloster. Seine Schüler stammten aus verschiedenen Ländern, deswegen wurden für sie besondere Räume gebaut. Sie lebten in ihren eigenen Gemeinden. Jede von ihnen hatte ihre eigene Kirche oder einen Teil der Kirche, wo man Gottesdienste in der Muttersprache zelebrieren konnte. Deswegen gab es mehrere Kirchen. Aber die Hauptkirche (die Gottesgebärerinkirche, wie in der Laura des hl. Sabas des Geweihten) wurde der Entschlafung der Gottesmutter gewidmet. Das alles erinnert sehr stark an die Gründung der Kiewer Höhlenlaura.¹⁶⁸⁹

Es liegt somit nahe, dass in der Organisation des Kiewer Höhlenklosters nicht nur die Erfahrungen des Klosters des Patriarchen Alexios I. Studites (1025–1043) in Konstantinopel übernommen wurden, sondern dass man sich auch bewusst an die Traditionen der berühmtesten Klöstern in Palästina anlehnte, an das Kloster des hl. Sabas des Geweihten und an das Kloster des ehrwürdigen Theodosios des Großen.¹⁶⁹⁰

¹⁶⁸⁶ Ebd. 76f.

¹⁶⁸⁷ Das Väterbuch (Freydank / Sturm, 112).

¹⁶⁸⁸ Нікітенко, Кієво-Печерська обитель у вітчизняній монастирській традиції, 77.

¹⁶⁸⁹ Ebd.

¹⁶⁹⁰ Ebd.

Man sollte nicht annehmen, dass nach der arabischen Eroberung alle palästinischen Klöster zerstört wurden. Außer dem Kloster des hl. Sabas des Geweihten und dem Kloster des ehrwürdigen Theodosios des Großen existierten auch andere Klöster, z. B. die Laura Souka (Palaia Laura = Alte Laura), bekannt als Kloster des hl. Chariton, die Laura des Johannes des Täufers u. a.¹⁶⁹¹

Im Kloster des hl. Chariton (siehe oben Kap. 4.1.4 und 4.2.1.1) verdient besondere Aufmerksamkeit die Höhle des hl. Chariton des Bekenner. Sie reicht weit in den Berg hinein und besteht aus mehreren nicht unterbrochenen Gängen, Galerien und Biegungen, mit Seitengängen, Höhlen und Räumen, die verschiedene Größen haben. Die Natur schuf hier ein echtes unterirdisches Labyrinth. Gänge und Galerien sind an mehreren Stellen so niedrig, dass man durch sie nur kriechen kann, an manchen Stellen sind sie sehr breit. In jenen Gängen, die am tiefsten in den Berg reichen, befinden sich die Begräbnisnischen für die Brüder.¹⁶⁹²

An diesen Darstellungen kann man deutlich sehen, dass sowohl das Brauchtum der Bestattung in den Höhlen, als auch die Verehrung der unversehrten Überreste der hl. Asketen Ähnlichkeiten mit der Tradition in der Rus aufweisen. Das findet keinen Platz nicht nur auf dem Berg Athos, sondern überhaupt in der griechischen monastischen Begräbnistradition. Hier legte man nämlich Beinhäuser an, wie die Felsenklöster auf der Krim zeigen.¹⁶⁹³

Wahrscheinlich war der Umstand, dass die Reliquien der Höhlenheiligen nicht verwesten, keine Überraschung für die Mönche. Dies beweisen die Bestattungen unter dem Boden, in Baumstämmen oder in Gräbern, die mit Sand gefüllt wurden. Ähnliche Begräbnisstätten findet man in den ältesten Höhlengängen. Wahrscheinlich waren sie deswegen so angelegt, damit der Körper in ihnen unverwest blieb.¹⁶⁹⁴

Ähnlichkeiten mit der palästinischen Tradition zeigen auch die Krypten, die sich in den ältesten Nahen und Fernen Höhlen des Kiewer Höhlenklosters befinden. Man nimmt an, dass die Krypten mit den Liegen nichts anderes waren, als Grabstätten für die Höhlenväter¹⁶⁹⁵, wobei, wie bereits erwähnt wurde, man sie eine Zeit lang für die Wohnräume der Mönche hielt. Diese Frage ist bis jetzt umstritten. Man kann natürlich annehmen, dass das Leben in diesen engen Räumen möglich war. In diesem Fall würde bedeuten, dass der Asket in einem Grab leben würde, im ständigen

¹⁶⁹¹ Ebd.

¹⁶⁹² Ebd.

¹⁶⁹³ Ebd. 77f.

¹⁶⁹⁴ Ebd. 78.

¹⁶⁹⁵ Ebd.

Gedächtnis des Todes. Nicht der Raum wurde den Bedürfnissen des Asketen angepasst, sondern der Asket passte sich an den Raum an, nämlich an das Grab.¹⁶⁹⁶

Wahrscheinlich wurden solche Praktiken letztlich aus Palästina importiert. Im Heiligen Land existieren allgemein bekannte monastische Bestattungkomplexe, die der Form nach den Begräbnisbereichen des Kiewer Höhlenklosters gleich sind. Hinter dem Jerusalemer Hügel Zion befindet sich der sog. Töpferacker. Nachdem einer der Zwölf Apostel, namens Judas Iskariot, von den Hohepriestern 30 Silberstücke für seinen Verrat an Jesus bekommen hatte, und sie ihnen dann wieder zurückbrachte (Mt 26,14-15; 27,3), wurde dieser Töpferacker für dieselben 30 Silberlinge gekauft, um dort verstorbene Fremde zu begraben, wie im Neuen Testament geschrieben steht: „Und sie beschlossen, von dem Geld den Töpferacker zu kaufen als Begräbnisplatz für die Fremden“ (Mt 27,7). Der Töpferacker wurde mit der Zeit zu einer bevorzugten Begräbnisstätte für Pilger.¹⁶⁹⁷

Im 3. Jahrhundert nahm der hl. Onophrios der Große eine der zahlreichen Grabeshöhlen, die sich auf diesem Töpferacker befanden, als Wohnstätte ein, und lebte dort drei Jahre. Danach kehrte er in die Wüste zurück. Nach einiger Zeit erwarb der Patriarch von Jerusalem dieses Landstück und gründete dort ein Kloster, das dem hl. Onophrios gewidmet wurde. Der heilige Platz wurde von fast jedem Pilger besucht und geehrt, auch vom Igumen Daniil, der diese Gegend so beschrieb:

„Es befinden sich hier unter dem Berg Zion ein Töpferdorf, das mit dem Preis Jesu gekauft wurde... Und es gibt her viele Höhlen, die in den Fels eingehauen sind, und in diesen Höhlen befinden sich die Gräber, die wunderbar und in den Fels eingehauen sind; Hier werden die verstorbenen fremden Pilger unentgeltlich begraben...“ („И ту есть подъ тою же горою Сионское село Скудельниче, еже его купиша цэною Христова на погребаніе странным; ... И суть пещеры многи на странэ горы у камени изъсэчены и в тэх пещерахъ днэ суть гроби устроени, у камени изъсэчены дивно и чудно; ту ся погребають странныи пришельци туне такъ...“)¹⁶⁹⁸

Auffallend ist die vollkommene Ähnlichkeit dieser Bestattungszellen zu den Krypten in den Höhlen der Kiewer Laura. Auf dem Berg Athos findet man überhaupt nichts Ähnliches. Das könnte die Hypothese stützen, dass der hl. Antonij nicht nur

¹⁶⁹⁶ Ebd.

¹⁶⁹⁷ Ebd.

¹⁶⁹⁸ Игумен Даниил, Хожение = Abt Daniil, Wallfahrtsbericht, 60f.

nach Athos reiste, sondern auch das Heilige Land besuchte. Dort könnte er eine Zeit verbracht haben, um weitere Erfahrungen im monastischen Leben zu sammeln.¹⁶⁹⁹

Zwar wird Athos in der Nestorchronik „der heilige Berg“ genannt, jedoch sollte man nicht vergessen, dass dieser Teil der Chronik mehrere Male bearbeitet wurde.¹⁷⁰⁰ Der russische Forscher Schachmatow meinte, dass die Information über den hl. Berg erst viel später eingefügt wurde.¹⁷⁰¹

Hinsichtlich des Lebens in den Gräbern wurden im Kap. 4.7 mehrere Beispiele dafür angeführt, dass unter den Mönchen in Palästina diese Tradition bekannt war.

5.4.1 Die Zelle eines Einsiedlers

Um eine Vorstellung zu haben, wie der Wohnkomplex eines Asketen in der alten Rus aussah, sollten wir uns die Funde der Ausgrabungen anschauen, die 1996 in einem der ältesten Klöster dort, im Illinskij Kloster, durchgeführt wurden. Die Antoniushöhlen in diesem Kloster gehören zu den ältesten Räumen. Und 1996 fand man während der archäologischen Untersuchungen einen Wohnkomplex. Die gefundene Höhle hat eine Gesamtlänge von ungefähr 16 Metern. Sie besteht aus einer Eingangsgalerie (Kammer Nr. 1), die ungefähr 4 Meter lang ist, eine Fläche von ungefähr 8 Quadratmetern hat und wahrscheinlich als unterirdische Kapelle genutzt wurde, und einer kleinen Kammer-Zelle (Kammer Nr. 2) mit einer Nische, in der sich ein sog. „Sitz“ befindet, worüber weiter unten noch die Rede sein wird.¹⁷⁰² Solche Arten von unterirdischen Kapellen findet man auch in der Wüste von Judäa.¹⁷⁰³

Die Kammer Nr. 2 wurde mit der Kammer Nr. 1 durch einen ungeraden, unterirdischen Tunnel verbunden. Nahe am Eingang in die Höhle existierte möglicherweise ein überirdischer Raum, um den Höhleneingang vor Regen bzw. Schnee zu schützen und die Temperatur in den Höhlen konstant zu halten. Vielleicht wurde dieser Raum auch beheizt, da man in der rechten Ecke Spuren eines Ofens entdeckte. In der Höhle fand man auch viele Fragmente von Keramikgeschirr, das aus dem 12. bis 14. Jahrhundert stammte. Ende des 13. Jahrhunderts wurde die Höhle wahrscheinlich verlassen. Sie war teilweise von Wasser überflutet gewesen, teilweise eingestürzt.

¹⁶⁹⁹ Нікітенко, Києво-Печерська обитель у вітчизняній монастирській традиції, 78.

¹⁷⁰⁰ Ebd.

¹⁷⁰¹ Шахматов А. А., Разыскания о русских летописях, Moskau 2001, 194f.

¹⁷⁰² А. Василенко, „Печера схимника“ Чернігівського Іллінського монастиря, in: Чернігівський Троїцького-Іллінський монастир: історія та сучасність, Tschernihw 1999, 8f.

¹⁷⁰³ Hirschfeld, The Judean Desert Monasteries, 114.

Vielleicht wurde sie einige Zeit auch noch als Zufluchtsort vor schlechtem Wetter benützt. Im 15. Jahrhundert schüttete man sie fast ganz mit Erde zu. Vermutlich diente dieser Komplex einem Mönch als Wohnstätte. Das scheinen die Angaben über die Höhlen der Asketen im Kiewer Höhlenkloster zu belegen.¹⁷⁰⁴

Der 1996 gefundene Wohnkomplex ist nach seinem Plan und Maß ähnlich den unterirdischen Komplexen, die 1982 und 1995 gefunden wurden. Diese unterirdische Behausung ist ein Teil des monastischen Höhlenkomplexes, der hier in der altruthenischen Zeit existierte. Man kann sie als eine typische unterirdische Wohnstätte eines eremitisch lebenden Mönches (Klausner, Recluse) betrachten.¹⁷⁰⁵ Auch im Väterbuch findet man Hinweise darauf: „Der ehrwürdige Antoni, der es gewohnt war, allein zu leben, und keinerlei Unruhe und Gerede ertragen konnte, schloß sich in einer Zelle der Höhle ein.“¹⁷⁰⁶ Eine solche Einsiedlerhöhle hatte mindestens zwei Zellen, eine Schlaf- oder Wohnzelle und eine Gebetszelle (Oratorium). Ähnliche Einsiedlerwohnstätten findet man bei den ägyptischen Asketen¹⁷⁰⁷ (siehe oben Kap. 3.3) und bei den Einsiedlern in Palästina¹⁷⁰⁸ (siehe oben Kap. 4.4.1.2).

5.4.2 Die Nischen mit dem „Sitz“ – die Gebetsnischen?

Manche der unterirdischen Zellen im Illinskikloster haben in der Wand ausgehöhlte Nischen. Bisweilen verfügen diese Nischen über einen „Sitz“, eine „Bank“ oder ein „Tischchen“, dicht an der Wand. Eine solche „Bank“ wurde aus dem harten Wandmaterial geschlagen. Ähnliche Nischen fand man auch im Kiewer Höhlenkloster.¹⁷⁰⁹ Alle diese Nischen sind nach Osten ausgerichtet.

Eine dieser Nischen werden wir näher betrachten. Sie ist am Boden 67 Zentimeter breit, und oben, an ihrem Eingang, 72 Zentimeter breit. Die Tiefe der Nische beträgt 210 Zentimeter. Sie ist am Eingang 172 Zentimeter hoch, am Ende 153 Zentimeter. Je tiefer man in sie hineingeht, desto niedriger und schmaler wird sie. Am Ende der Nische, an der gerundeten Wand, befindet sich die 38 Zentimeter hohe „Bank“. Deren Oberfläche ist halbrund und 23 Zentimeter tief (von der äußeren Seite bis zu der Wand). Wenn man sich auf diese „Bank“ setzen will, sollte man die Nische

¹⁷⁰⁴ Василенко, „Печера схимника“, 9.

¹⁷⁰⁵ Ebd.

¹⁷⁰⁶ Das Väterbuch (Freydank / Sturm, 79).

¹⁷⁰⁷ Grossmann, Christliche Architektur in Ägypten, 260.

¹⁷⁰⁸ Siehe Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism, 90.

¹⁷⁰⁹ Vgl. Авагян, К вопросу о датировке киевских пещер, 129.

rückwärts betreten, denn sie ist zu schmal, um sich drinnen umdrehen zu können. Da alle ähnlichen Nischen mit dem „Sitz“ nach Osten ausgerichtet sind, ist sehr unwahrscheinlich, dass ein Mönch hier mit dem Rücken nach Osten und mit dem Gesicht nach Westen gesessen und gebetet hat. Eher war es wohl umgekehrt. Diese Nische diente als Gebetsnische mit einem Tischchen für die Kerze oder ein religiöses Buch, wie etwa die Bibel (siehe Kap. 3.3).

Nischen mit einer ähnlichen Bauweise fand man in den Einsiedlerzellen in Ägypten¹⁷¹⁰. Gebetsnischen sind auch in Süd Sinai verbreitet¹⁷¹¹ und in Palästina, in der Wüste von Judäa, wo ein Gebetsraum oder wenigstens eine Gebetsnische ein wesentliches Element im Wohnsitz eines Einsiedlers war.¹⁷¹² Eine verblüffende Ähnlichkeit gibt es zwischen der oben beschriebenen Nische und der aus der Wand gehauenen Gebetsnische einer Einsiedlerkapelle in der Großen Laura von Sabas.¹⁷¹³ In den ältesten Höhlen der Kiewer Höhlenlaura, in den Petschenegenhöhlen, befinden sich vergleichbare Nischen, deren Wände aber mit Fresken bemalt sind. Die Tradition, Gebetsnischen auszumalen, findet man vornehmlich in Ägypten. Hier war die Rückwand einer Gebetsnische zumeist mit einem gemalten Kreuz als dem Symbol Christi versehen¹⁷¹⁴ (siehe oben Kap. 3.3).

Östliche Wurzeln hat auch die erwähnte asketische Tradition des Lebens in den Gräbern, die dem griechischen Mönchtum nicht eigen ist. Diese Sitte war nicht nur im früheren Mönchtum, sondern auch in den späteren koptischen monastischen Siedlungsgemeinschaften beliebt. Es ist anzunehmen, dass die ältesten Bereiche der Nahen und Fernen Höhlen des Kiewer Höhlenklosters der materielle Ausdruck der östlichen, genauer, der palästinischen spirituellen Erfahrung der Höhlenaskese, des Begräbnisritus' und des Charakters der Reliquienverehrung sind.¹⁷¹⁵

Man darf in diesem Kontext nicht vergessen, dass der Höhlenkomplex der Kiewer Laura über die Anfänge hinaus bereits ausgebildet war, lange bevor die Regel des Studios-Klosters aus Konstantinopel übernommen wurde. Eigentlich war das Höhlenleben einzigartig. Es hatte nichts mit klösterlichen Lebensformen zu tun, die früher in der Rus' existierten. Also besaß die Tradition des Höhlenlebens nicht

¹⁷¹⁰ Grossmann, *Christliche Architektur in Ägypten*, 185.

¹⁷¹¹ Dahari, *Monastic Settlements in South Sinai in the Byzantine Period*, 15, 44f., 47, 64, 80f., 91.

¹⁷¹² Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, New York, 1992, 144.

¹⁷¹³ Siehe Abbildungen in: Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 90, 101.

¹⁷¹⁴ Grossmann, *Christliche Architektur in Ägypten*, 263.

¹⁷¹⁵ Нікітенко, *Києво-Печерська обитель у вітчизняній монастирській традиції*, 80.

weniger Autorität und Bedeutung als die Studios-Regel mit ihren Vorschriften. Deswegen kann man annehmen, dass diese Tradition von den bedeutendsten Zentren der christlichen Welt übernommen wurde, die nicht weniger wichtig waren als das Studios-Kloster in Konstantinopel. Aller Wahrscheinlichkeit nach kam diese Tradition aus Palästina nach Ruś, weil Palästina das Heilige Land für das Christentum darstellt. Diese Schlussfolgerung ergibt sich aus der Tatsache, dass die Konstruktion der Höhlenbauten (z. B. Krypten und Lokulen) in der Ruś vor der Gründung der Kiewer Höhlenlaura unbekannt war. Also, war diese Tradition nicht genuin autochthon („einheimisch“).¹⁷¹⁶

5.5 Das Begräbnis

Die Kiewer Höhlenlaura diente allen Klöstern in der Ruś als nachzuahmendes Vorbild. Fast alle Traditionen, die in ihr praktiziert wurden, wurden von anderen Klöstern übernommen. Deswegen schauen wir uns zuerst die Begräbnispraktiken dieses Klosters an, die im 11. Jahrhundert gebräuchlich waren.

5.5.1 Der Bestattungsritus in der Kiewer Höhlenlaura

Die Herkunft des Begräbnisritus⁷ im Kiewer Höhlenkloster ist bis heute kaum untersucht worden. Es wird angenommen, dass er vom hl. Berg Athos übernommen wurde, wo der ehrwürdige Antonius einige Zeit als Mönch verbrachte. Nach einer anderen Version wurde der Begräbnisritus von der Halbinsel Krim übernommen, wo die Höhlenklöster bis heute erhalten sind. Die Begräbnistradition des Kiewer Höhlenklosters griff der ehrwürdige Nikon Petscherskyj auf, der seinerzeit mehrere Male die Halbinsel Krim besuchte, in Tmutorokan das Gottesmutterkloster gründete und zuletzt ins Kiewer Höhlenkloster zurückkehrte, wo er zum vierten Igumen wurde.¹⁷¹⁷

Man vermutete auch, dass sich die Begräbnistradition im Kiewer Höhlenkloster vollkommen auf die Regel des Studios-Klosters (das Typikon des Studios-Klosters in Konstantinopel) stützte. Besonders die Beerdigungsweise in den Höhlen sei

¹⁷¹⁶ Нікітенко, Поховальний обряд у печерах Київської Лаври: традиції та новації, 49.

¹⁷¹⁷ Нікітенко, До проблеми поховального обряду в печерах лаврського пантеону, 92.

angeblich aus der Regel übernommen worden, nahm man verschiedentlich an.¹⁷¹⁸ Diese Annahme ist jedoch nicht ganz korrekt.¹⁷¹⁹ Nach der Regel des Studios-Klosters durfte keiner der Mitbrüder den Leichnam des verstorbenen Mönches waschen, außer speziell dafür bestimmte Personen. Ohne den Leichnam auszuziehen, führte man die Leichenwaschung mit warmem Wasser durch. Dabei „zeichnete“ man mit dem Waschschwamm vier Kreuze, nämlich auf der Stirn, auf der Brust, auf den Händen und den Füßen. Der Verstorbene wurde so umgezogen, dass man die nackten Teile seines Körpers nicht sehen konnte. Dann wurde sein Kopf bedeckt. Wenn er die Kleine Schema besaß, bedeckte man seinen Kopf mit dem Klobuk, wenn er die Große Schema besaß, bedeckte man seinen Kopf mit der Kukulle. Im zweiten Fall war das Gesicht des Verstorbenen ganz bedeckt, niemand durfte es anschauen. Dem verstorbenen Mönch wurden alle Teile seiner Mönchskleidung angezogen. Auf die mit dem Stoff bedeckte Bahre legte man den angezogenen Leichnam und trug die Totenbahre in die Kirche, wo sie gegenüber dem Altarraum aufgestellt wurde. Danach folgte der Trauergottesdienst. Als der beendet war, schnitt die für diese Aufgabe vorgesehene Person die Ecken des Obergewands, die *Mantia*, auf besondere Weise auf. Dabei wickelte derselbe Mönch den Leichnam kreuzähnlich in die *Mantia* ein, also den Kopf, die Brust und die Knie. Danach goss der Priester ein wenig geweihtes Öl auf den Leichnam, dabei „zeichnete“ er wieder drei Kreuze mit dem Öl, eben auf Gesicht, Brust und Knie. Zuletzt wurde der Leichnam unter dem feierlichen Kirchengesang der Mönche zu Grabe getragen.¹⁷²⁰

Die Beerdigung der Priestermönche unterschied sich von der Beerdigung der anderen Mönche. Auf den Leichnam im Mönchsgewand legte man *Epitrachilion* (griech. *ἐπιτραχήλιος*, am Halse, Halsschmuck; lat. *Stola*) auf. Die Hände des Toten wurden ihm über der Brust verschränkt. Danach zog man dem Leichnam den *Pheolonion* (griech. *φελόνιον* von *φελόνης* = *φαινόλης*, dickes Oberkleid, Mantel, das lat. *paenula*) an. Waschen und Anziehen durfte den verstorbenen Priestermönch nur ein gleichrangiger Priester.¹⁷²¹

Nach dieser Regel wurde auch Theodósij begraben. Kurz vor seinem Tod „als der Sonnabend angebrochen war und es tagte, da schickte der Gesegnete nach allen

¹⁷¹⁸ I. В. Жиленко, Історія печер Києво-Печерської лаври, in: Дива печер лаврських, Kiew 1997, 14.

¹⁷¹⁹ Нікітенко, Поховальний обряд у печерах Київської Лаври: традиції та новачії, 46.

¹⁷²⁰ Ebd.

¹⁷²¹ Ebd. 46f.

Brüdern“.¹⁷²² In seinem Testament bat er die Brüder ihn nach seinem Wunsch zu beerdigen:

„Um eines aber bitte ich euch und beschwöre euch, daß ihr mich in denselben Kleidern, welche ich jetzt trage, in jene Höhle legen mögt, wo ich die Fastenzeit zuzubringen pflegte. Und wascht meinen armseligen Leib nicht und laßt niemanden von den Leuten mich sehen, sondern ihr allein sollt diesen Leib an der eben bezeichneten Stätte begraben.“¹⁷²³

Ähnliches war üblich in Palästina. Wie die Weltmenschen so wurden auch die Mönche in ihrer eigenen Kleidung, ohne Leichentuch oder Sarg, ins Grab gelegt.¹⁷²⁴

Ein anderes Zeugnis für die Nähe zur palästinischen Tradition ist der Umstand, dass der Mönch oft in jener Höhle begraben wurde, die er zu Lebzeiten bewohnte. Dies war beispielsweise bei Theodosius der Fall (siehe oben Kap. 3.4.2).¹⁷²⁵

Eine andere Geschichte aus dem Väterbuch berichtet uns über einen Höhlenmönch namens Marko, der die Aufgabe hatte, die Gräber für die verstorbenen Brüder auszuheben. Einmal konnte er nicht rechtzeitig das Grab in der Höhle für einen verstorbenen Mitbruder vorbereiten. Das Grab war sehr eng. Man trug den Leichnam in die Höhle „und wegen der Enge konnte man ihn nur mit Mühe und Not hineinlegen“. Die Leichenträger, „murrten über Marko, denn sie konnten den Toten weder richtig herrichten noch Öl auf ihn gießen, weil die Stätte so schmal war“.¹⁷²⁶ Im Höhlenkloster wurden die Toten also rituell mit Öl gesalbt, wie es die Studios-Regel vorsah¹⁷²⁷.

Die Ausgrabungen in den 1990er Jahren zeigten, dass manche altruthenische Bestattungen unter dem Höhlenboden in hölzernen trogartigen Gräbern (Särge) vorgenommen wurden. Um die Körper der Toten zu mumifizieren, füllte man diese wahrscheinlich mit Sand aus. In allen anderen Fällen bestattete man die Toten in einzigartigen Gräbern, eben jenen Kammern, die in den Wänden der Höhlenlabyrinth ausgegraben wurden. Die Kammern unterteilen sich in Krypten und Lokulen (siehe oben Kap. 5.4).¹⁷²⁸

Eine dieser Krypten wurde 1968 in den Fernen Höhlen des Kiewer Höhlenklosters untersucht. Der Raum hat ein halbrundes Gewölbe, das den Boden erreicht. In

¹⁷²² Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 122).

¹⁷²³ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 122).

¹⁷²⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 134.

¹⁷²⁵ Ebd. 131.

¹⁷²⁶ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 238).

¹⁷²⁷ Нікітенко, *Поховальний обряд у печерах Київської Лаври: традиції та новації*, 47.

¹⁷²⁸ Ebd.

der Mitte des Raumes ist ein 2 Meter langes Grab ausgegraben, das 0,5 Meter breit ist. Parallel zu diesem Grab sind zwei Bettstellen ausgehauen, die 2 Meter lang und 1,5 Meter breit sind. Auf dem Boden des Grabes und auf einer der Bettstellen befanden sich unter einer großen Menge menschlicher Knochen zwei unbeschädigte Begräbnisstätten aus der altruthenischen Zeit. Ähnliche Begräbnisstätten wurden auch in den Nahen Höhlen der Laura gefunden. Elf von ihnen untersuchte man.¹⁷²⁹

Bis heute ist aber unter den Wissenschaftlern umstritten, ob diese Räume ursprünglich Gräber oder Wohnräume der Mönche waren. Ein Teil der Forscher nannte diese Räume „Krypten“, d. h. Räume für die Beerdigungen, der andere Teil hielt sie für Wohnstätten. Als Beweis dafür verweist man auf die zwei Liegen. Eine Liege betrachtet man als Bett, die andere als den Tisch. Jedoch zeigen diese Räume keinerlei Spuren menschlichen Lebens (z. B. Ruß). Die Wände sind grob bearbeitet, der Durchgang zwischen den Liegen ist sehr schmal und die Decke ist nicht hoch genug, um darin aufrecht stehen zu können¹⁷³⁰ (siehe auch oben Kap. 5.4).

Die Frage, welche Annahme nun die richtige sei, ist nicht leicht zu beantworten. Es scheint aber etwas zu voreilig zu sein, die beiden Liegen für Bett und Tisch zu halten. Ein Asket musste in seiner Zelle beides nicht unbedingt haben. Ein Mönch lebt zwar in der Welt, ist aber für die Welt gestorben: „Richtet euren Sinn auf das Himmlische und nicht auf das Irdische! Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott“ (Kol 3,2-3). Der Raum, in dem ein Eremit wohnte, sollte ihn immer daran erinnern. Seine Wohnstätte hatte einem Grab zu ähneln.

Eine solche Art der Höhle, nämlich gleichsam als Grab, war vor der Gründung der Höhlenlaura in der alten Ruß unbekannt. Und die Tatsache, dass sich Höhlen oder „Krypten“ dieses Typus’ in den ältesten Abschnitten der Nahen und der Fernen Höhlen befinden, beweist nur eines: Sie wurden zu Lebzeiten der Mönche gegraben und dienten ihnen als Wohnstätten. Hinzu kommt, dass die Mehrheit dieser Krypten in den Kiewer Höhlen groß genug ist – zwischen 1,5 und 2 Meter – um dort zu wohnen. Also könnten sie ursprünglich durchaus als Wohnräume den Mönchen gedient haben.¹⁷³¹

¹⁷²⁹ Ebd.

¹⁷³⁰ Мовчан / Авагян, Отчет об археологических исследованиях в Ближних пещерах Киево-Печерского заповедника, № 20625; I. I. Мовчан, Ближні печери Печерського монастиря в Києві, in: Старожитності Русі-України, Кієв 1994, 153-160; ders., Давньокиївська околиця, 69.

¹⁷³¹ Нікітенко, Поховальний обряд у печерах Київської Лаври: традиції та новації, 47.

Man findet in den Nahen und Fernen Höhlen des Kiewer Höhlenklosters verschiedene Begräbnistraditionen: Während in den ältesten Bereichen der Nahen und Fernen Höhlen des Kiewer Höhlenklosters uns die Bestattung in den Krypten begegnet, findet sich, während man tiefer in die Höhlen vordringt, eine andere Art der Bestattung, nämlich in den Lokuken, die den Katakomben der ertsen Christen in Rom ähneln.¹⁷³²

Die Ausgrabungen in den Nahen Höhlen der Kiewer Höhlenlaura in 1970er Jahren brachten 133 Lokulen zu Tage, die den römischen ähnlich sind. Die Verstorbenen in diesen Lokulen bestattete man ausgestreckt auf dem Rücken. Der Kopf war zum Ausgang der Nische ausgerichtet. Die Hände legte man auf verschiedene Weise zurecht. Zumeist hatten die Verstorbenen die Arme auf der Brust verschränkt, wie es nach der Regel des Studios-Klosters vorgeschrieben war. Oft fand man die teilweise mumifizierten Überreste der Verstorbenen, aber ohne Spuren einer künstlichen Einbalsamierung. Für die Mitbrüder kam es keineswegs überraschend, dass die Reliquien der ehrwürdigen Väter unversehrt geblieben waren. Es stand zu erwarten. Um die Mumifikation zu erreichen, begrub man die Verstorbenen unter dem Boden in einem mit Sand ausgefüllten hölzernen Trog.¹⁷³³ Ähnliches findet sich in Palästina. Dort wurden die Toten sowohl in Troggäbern auf Friedhöfen, als auch in Begräbnisgewölben, Höhlengräbern oder in privaten Gräbern unter den Kirchenböden bzw. in Krypten begraben¹⁷³⁴ (siehe oben Kap. 4.7); die Ähnlichkeit mancher Bestattungshöhlen der Kiewer Höhlenlaura mit den Begräbnishöhlen in Palästina wurde im Kap. 5.4 beschrieben. Was die Einbalsamierung betrifft, war sie sehr verbreitet nicht nur unter einfachen Bürgern, sondern auch unter den Mönchen Ägyptens (siehe Kap. 3.4).¹⁷³⁵

In allen Lokulen fand man außer den sterblichen Überresten der ersten begrabenen Toten auch die Leichname später verstorbenen Mönche. Der Brauch, einen Toten in einer schon besetzten Lokule zu bestatten oder Leichname aus den anderen Gräbern hierher umzubetten, gehört in spätere Zeiten. Der Grund dafür war ein Mangel an Gräbern bei der großen Anzahl verstorbenen Mönche. Man bestattete die Toten in den Höhlen noch bis zum 17. Jahrhundert.

¹⁷³² Нікітенко, Києво-Печерська обитель у вітчизняній монастирській традиції, 80.

¹⁷³³ Нікітенко, Поховальний обряд у печерах Київської Лаври: традиції та новації, 48

¹⁷³⁴ Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries*, 134.

¹⁷³⁵ Siehe Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 214-16; vgl. Grossmann, *Christliche Architektur in Ägypten*, 201f., 315f.; vgl. Butler, *The Lausiac History of Palladius I*, 33.

Seit Gründung des Höhlenklosters hatte jeder verstorbene Mönch sein eigenes Grab.¹⁷³⁶ Das erkennt man an einer Geschichte über den ehrwürdigen Marko. Eines Tages starb ein Bruder nach schwerer Krankheit: „Einer seiner Freunde wusch ihn mit einem Schwamm und ging in die Höhle, weil er die Stätte sehen wollte, wo der Leib seines Freundes bestattet werden sollte, und fragte den Gesegneten danach.“ Marko antwortete ihm: „Bruder! Geh und sag dem Bruder: ‚Warte bis zum morgigen Tag, damit ich die Stätte für dich grabe. Dann kannst du aus dem Leben zur ewigen Ruhe gehen.““¹⁷³⁷

Beinhäuser fanden sich in allen Höhlen der Kiewer Höhlenlaura keine. Die menschlichen Knochen, die man sortiert in manchen Höhlenräumen findet, wurden dorthin während der archäologischen Expeditionen zwischen 1930 und 1940 gebracht.¹⁷³⁸

Wie bestattete man den Verstorbenen in einer Lokule in dem Kiewer Höhlenkloster? Die Regel des Studios-Klosters schreibt vor, dass während der Leichnam auf einem speziellen hölzernen Brett (ukr. *одп*) liegt, die Mantia auf die oben erwähnte Weise aufgeschnitten wird, in die der Körper dann eingewickelt wird. Danach platziert man den Leichnam auf dem Brett in die Lokule.¹⁷³⁹ Im Kiewer Höhlenkloster aber fehlen die Bretter in den meisten Lokulen. Nur in einigen Lokulen fand man Bretter, die aber die Toten bedeckten. Wenn in einer Lokule mehrere Bestattungen stattfanden, platzierte man den Leichnam des später Verstorbenen oft auf dem Brett, das den darunter liegenden Leichnam bedeckte. Das kann nur bedeuten, dass die Bretter nicht als Totenbahre benutzt wurden. Sie dienten auch zur Trennung der Leichname. Eine solche Bestattungsform konnte aber erst viel später stattgefunden haben, nämlich als man darangegangen war, in einer Lokule mehrere Tote zu beerdigen.¹⁷⁴⁰

Die Bestattung in den hölzernen trogartigen Särgen, die nach dem Körpermaß des Toten geschnitten wurden, bereitete Schwierigkeiten bei der Beerdigung. Sie sind nicht nur ziemlich tief, sondern auch sehr schmal, besonders, wenn sie zuletzt mit Sand ausgefüllt wurden. Es ist anzunehmen, dass alle Vorschriften der Regel des Studios-Klosters erfüllt waren, *bevor* man den Leichnam in den ausgeschnittenen

¹⁷³⁶ Нікітенко, Поховальний обряд у печерах Київської Лаври: традиції та новації, 48.

¹⁷³⁷ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 238).

¹⁷³⁸ Нікітенко, Поховальний обряд у печерах Київської Лаври: традиції та новації, 48.

¹⁷³⁹ Жиленко, Історія печер Києво-Печерської лаври, 14.

¹⁷⁴⁰ Нікітенко, Поховальний обряд у печерах Київської Лаври: традиції та новації, 48.

Sarg legte. Das Letzte aber, nämlich die Bestattung im trogartigen Sarg, weicht von der Regel des Studios-Klosters ab.¹⁷⁴¹

Der größte Unterschied zwischen der Praxis des Kiewer Höhlenklosters und den Vorschriften der Regel des Studios-Klosters liegt in den Besonderheiten der Beerdigung und Verehrung der Reliquien der heiligen Väter in der Höhlenlaura. Wie schon erwähnt, dienten die Höhlen der Kiewer Höhlenlaura nicht nur als Grabstätte für die verstorbenen Mönche. Sie waren auch deren Wohnstätte zu Lebzeiten. Das widerspricht der Begräbnistradition der Regel des Studios-Klosters. Nach dieser Regel durfte nur der Gründer des Klosters in der Klosterkirche bestattet werden. Die Knochen der verstorbenen Mitbrüder wurden in einem Beinhaus aufbewahrt.¹⁷⁴²

Der Begräbnisritus der Athosmönche ist uns bekannt und in verschiedenen Arbeiten beschrieben.¹⁷⁴³

„Man gräbt ja den Toten oft nach drei Jahren wieder aus. Darum also so wenig Gräber. Ackerland ist auf dem steinigen Athos wertvoll. Die Gebeine werden dann gereinigt, und man bringt sie in das sogenannte Beinhaus. Jedes Kloster besitzt eins [...] Das ist – wie ich es auch im Katharinenkloster auf dem Sinai sah – ein Kellergewölbe. In langen Regalen stehen die Schädel ohne Unterkiefer aneinandergereiht. Die jüngeren tragen noch Namen und Todesdatum auf der Stirn. Aber auch das ist bei den älteren schon vergangen. Eine solche Totenkammer ist das erschütternde Bild der Vergänglichkeit.“¹⁷⁴⁴

Wenn nun nach drei Jahren der Körper des verstorbenen Mönches nicht wirklich ganz verwest war, wobei nur die Knochen übrig sein sollten, ließ man den Toten noch einige Jahre liegen und man betete öfter für ihn, weil das bedeutete, dass dann auf ihm eine besonders schwere Sünde lag.¹⁷⁴⁵

Eine ganz andere Begräbnisart findet man im Kiewer Höhlenkloster. Die Leichname der beerdigten toten Mönche in den Höhlen waren nicht dafür bestimmt, sie später in Beinhäuser umzubetten. Auch heute bestehen diese Leichname nicht nur aus Knochen, sondern auch aus mumifiziertem Fleisch.¹⁷⁴⁶

¹⁷⁴¹ Ebd.

¹⁷⁴² Ebd. 49.

¹⁷⁴³ Vgl. Rudolf Irmner, Athos-Erlebnisse, Marktheidenfeld 1980, 111f.; Борис Зайцев, Афон, in: Литературная учеба, Июль-Август (1990), 41; Нікітенко, До проблеми поховального обряду в печерах лаврського пантеону, 92.

¹⁷⁴⁴ Irmner, Athos-Erlebnisse, 111f.

¹⁷⁴⁵ Ebd. 112.

¹⁷⁴⁶ Нікітенко, Поховальний обряд у печерах Київської Лаври: традиції та новації, 49.

Man kann sich glaubhaft vorstellen, dass der ehrwürdige Nikon Petscherskyj erstmals diesen Brauch einführte. Die Verstorbenen wurden in den Nischen beigesetzt, den so genannten *Lokulen*. Jede Nische stellt eine Höhlung mit gewölbter Decke in der Wand des unterirdischen Ganges dar. Ihre Maße betragen ungefähr 0,5 x 2 Meter und sie befinden sich über dem Boden in rechteckigem Winkel zum Gang. Solche Begräbnisstätten findet man weder auf dem Berg Athos noch in den Höhlenklöstern der Halbinsel Krim.¹⁷⁴⁷

Die Beerdigung im Kiewer Höhlenkloster sah anders aus:

1) Den Verstorbenen bestattete man nicht einfach in der Erde, sondern in einer Höhle;

2) Die Reliquien geschätzter Heiliger grub man aus, aber nicht um sie in ein Beinhaus zu bringen, sondern um sie weiter wie Heiligenreliquien zu verehren. Um Platz für jeden Verstorbenen zu finden, grub man den Gang immer weiter. Manchmal, wenn einige Mitbrüder es wünschten, beerdigte man sie zusammen;

3) Die Reliquien der Mönche bestehen nicht nur aus Knochen. Auf den Gebeinen befindet sich auch noch mumifiziertes Fleisch.¹⁷⁴⁸

In den Höhlenklöstern auf der Halbinsel Krim bestattete man die Verstorbenen nicht in den Wandhöhlen, sondern in den Bodenhöhlen der Höhlenkomplexe¹⁷⁴⁹, auf dem Berg Athos wurden die Toten nicht in Höhlen beerdigt, wie bereits erwähnt wurde.

Die Bestattungstradition im Kiewer Höhlenklöster (Beerdigung in den Wandhöhlen) ähnelt sehr dem Begräbnisritus der ersten Christen in den römischen Katakomben. Man kann hier viele Analogien erkennen: Die ehrwürdigen Höhlenväter sind zugleich die ersten wahren Christen in Ruß, sie sind die frühesten Märtyrer für Christus der ersten Jahrhunderte. So wie die ersten christlichen Märtyrer im römischen Reich das Kostbarste opferten, was sie besaßen, ihr Leben, so ähnlich starben auch die Höhlenväter dieser Welt. Sie ließen sich lebendig in den unterirdischen Höhlen begraben. Die ersten christlichen Märtyrer erlitten die Folter, die Ehrwürdigen machten ihr Leben zur Tortur. Die Märtyrer taten das aus Liebe zu Gott, bei den Ehrwürdigen kam auch die tiefe Reue hinzu.¹⁷⁵⁰

¹⁷⁴⁷ Нікітенко, До проблеми поховального обряду в печерах лаврського пантеону, 92.

¹⁷⁴⁸ Ebd.

¹⁷⁴⁹ Ebd.

¹⁷⁵⁰ Ebd. 92f.

Als Begräbnisstätte für die Anhänger des neuen Glaubens dienten den ersten Christen die römischen Katakomben, die sich außerhalb der Stadt befanden, da es im alten Rom verboten war, die Verstorbenen in den Grenzen der Stadt zu beerdigen oder zu verbrennen. Man findet die christlichen Katakomben entlang der großen Wege, die in verschiedenen Richtungen aus der Hauptstadt hinausführten. Im 19. Jahrhundert wurde nachgewiesen, dass die Domitilla-Katakomben und die Kallixtus-Katakomben von Christen gegraben wurden, und keine alten Steinbrüche waren. Es existieren in Rom ungefähr 60 Katakomben. Weniger bekannte Katakomben gibt es auch in Spanien, in Frankreich, in Köln, in Ephesus, in Zentralafrika, auf der Insel Zypern, in Syrien, in Phrygien, in Palästina, in Ägypten und auf der Krim.¹⁷⁵¹

Um sich die ersten römischen Friedhöfe besser vorstellen zu können, beschreiben wir hier die Kallixtus-Katakomben. Sie befinden sich 10 bis 15 Meter unter der Erde.¹⁷⁵² Ihr Anfang beginnt mit einem engen Raum. Von ihm aus führen lange und finstere Korridore in die Erde hinein. Ab und zu dringt durch ein Loch in der gewölbten Decke Tageslicht in sie. Die Katakomben bestehen aus einem Netz von Korridoren mit Räumen verschiedener Größe. Wenn man eine Galerie entlang geht, stößt man auf eine andere, welche die erste durchquert. Dann teilt sich der Gang. Es führen Wege nach links, nach rechts und nach vorne. Egal welchen Weg man beschreitet, überall finden sich ähnliche Räume. Nach ein paar Schritten beginnt ein neuer Quergang oder ein Cubiculum (eine Grabkammer in einer Katakombe), von dem abermals Durchgänge in alle Richtungen führen. Auf der Wanderung durch diese Korridore kann man verschiedene Etagen besuchen. Es gibt zahlreiche solcher Geschosse in den Katakomben.¹⁷⁵³

Die Katakomben entwickelten sich aus kleinen Korridoren und Kammern. Wenn ein Korridor oder eine Kammer mit Gräbern ausgefüllt war, fügte man weitere Galerien hinzu. Deswegen sind die tieferen Galerien später entwickelt als die oberen Galerien. Manchmal trug man die Bodenerde einer Galerie ab. Darum bestehen manche Korridore aus zehn bis 13 Reihen von Wandgräbern. Deren gewölbte Decke ist vergleichsweise hoch. Die oberen Begräbnisnischen sind älter als die unteren.¹⁷⁵⁴

¹⁷⁵¹ Ebd. 93.

¹⁷⁵² Paul Styger, Die römischen Katakomben. Archäologische Forschungen über den Ursprung und die Bedeutung der altchristlichen Grabstätten, Berlin 1933, 3.

¹⁷⁵³ Н. В. Покровский, Очерки памятников христианского искусства, Санкт Petersburg 2000, 23f.; vgl. Styger, Die römischen Katakomben, 4.

¹⁷⁵⁴ Нікітенко, До проблеми поховального обряду в печерах лаврського пантеону, 94.

Die Katakombengalerien dienten den ersten christlichen Märtyrern und damit eigentlich den ersten Christen überhaupt als Begräbnisstätte. Alle Gräber sind rechteckige Nischen (Lokulen), die sich entlang der Wände und parallel zu den Korridoren erstrecken. In solche Nischen bettete man den Leichnam des Verstorbenen mit anderen Gegenständen zu Ruhe, also mit Kleidungsstücken, Waffen, Geldstücken, Juwelen, Geschirr. Die Gruben der Märtyrer enthalten auch die Foltergeräte, mit denen sie zum Tode gefoltert wurden.¹⁷⁵⁵

Die Kiewer Höhlen sind komplizierte Labyrinth, die von den Mönchen gegraben wurden. Die unterirdischen Gänge sind bis zu 1,5 Meter breit und bis zu 2,5 Meter hoch. Sie verfügen über Zugänge zu den Hauptelementen der Höhlenkomplexe. Charakteristisch ist, dass die Klosterhöhlen nicht nur Friedhöfe waren, sondern den Mönchen als Orte für geistliche Übungen dienten. Deswegen findet man in ihnen nicht nur eine Begräbnisstätte, sondern Wohn- und Kirchenräume: Zellen, Klosterspeiseräume, Kirchen. Besonders ausgeprägt sind die Speiseräume. Es sind große unterirdische Zimmer, an dessen Wänden Sitze angebracht sind. In den Wänden befinden sich Grabnischen. Diese Refektorien sind wahrscheinlich eigenartige Reproduktionen von Krypten und Cubiculi der römischen Katakomben.¹⁷⁵⁶

Auf ihre Verbindung mit dem Begräbnisritus der ersten Christen weisen die durchgeführten Ausgrabungen in der Stadt Solin (it. *Salona*, lat. *Salonae*) hin, der Hauptstadt der römischen Provinz Dalmatien im Süden des heutigen Kroatiens. Die besondere Bedeutung dieser Ausgrabungen liegt in der Rekonstruktion des Bildes des Begräbnisritus' im vorkonstantinischen Zeitalter, der damals nur in Verbindung mit den Katakomben bekannt war. Auf den drei großen Friedhöfen nördlich der Stadt wurden viele Märtyrer begraben, die überwiegend während der Regierungszeit von Diokletian (284 – 305) einen gewaltsamen Tod gefunden hatten. Ihre Gräber unterschieden sich nicht von anderen Gräbern, allerdings wurden sie von den Gläubigen geehrt. Über ihren Grabstätten errichtete man kleine Bauten für die Gedenkgottesdienste und gemeinsamen Mahle. Traditionell befand sich in diesen Räumen ein Triclinium, ein steinernes oder hölzernes Dreiliegenspeisesofa, das vor allem im antiken Griechenland und im römischen Reich weit verbreitet war. Die Grabsteinplatte eines Märtyrers bildete das Zentrum. Manchmal stellte man drauf einen Altartisch. Auf den Grabsteinplatten wurde das Ritualessen eingenommen. Aufgrund dieser Ähnlichkeit kann man annehmen, dass im Kiewer Höhlenkloster die unterirdischen

¹⁷⁵⁵ Ebd.

¹⁷⁵⁶ Ebd. 95.

Refektorien für die Durchführung der Gedenkgottesdienste und die gemeinsamen Mahle im Anschluss daran bestimmt waren.¹⁷⁵⁷

Die Höhlen der Laura wurden von den Mönchen des Klosters gegraben. Wenn am Anfang die unterirdischen Räume als Wohnstätten für die ersten Mönche dienten, entwickelten sie sich später zu großen unterirdischen Gräberanlagen. Ähnlich wie in den römischen Katakomben findet man auch in den Kiewer Höhlen einen Menschen, der sich vornehmlich dem Ausheben der Lokulen widmete, nämlich Marko, den Totengräber. Auch er lebte in der Höhle:

„Dieser ehrwürdige Marko hat an vielen Stellen in der Höhle mit seinen Händen gegraben, und er trug auf seinen Schultern die Erde hinaus. Ganze Tage und Nächte mühte er sich im Dienst für Gott. Er hob auch viele Grabstätten für die Brüder aus. Dafür nahm er nichts; wenn ihm jedoch jemand von selbst etwas gab, nahm er es an und verteilte es an die Armen.“¹⁷⁵⁸

Jeder Verstorbene besaß sein eigenes Grab. Die Knochen der Verstorbenen sollten nicht untereinander vermischt werden.¹⁷⁵⁹ Dies ist charakteristisch. Beinhäuser gab es keine. Marko lebte zur Zeit von Abt Nikon Petscherskyj und dessen Nachfolger Ioan.¹⁷⁶⁰

Wenn man mit der Annahme einverstanden ist, dass Nikon Petscherskyj und der erste Metropolit, der Ruthene Ilarión, ein und dieselbe Person sind, wird klar, wo die Gründe für die Einführung einer Nekropole (griech. νεκρόπολις = Totenstadt) im Höhlenkloster und die Bestattung der ruthenischen Mönche nach dem Beispiel der ersten Christen in den römischen Katakomben liegen. Nikon, der ehemalige Metropolit, war hochgebildet, liebte seine Heimat und seine Kirche. Er verstand ganz gut, dass die Ruś eigene Heilige brauchte. Seine Reise auf die Halbinsel Krim, Trägerin ältester christlicher Traditionen, war nicht zufällig. Nach dem Sieg über den Eupator Mithridates VI., den König von Pontos (* 132 v. Chr.; † 63 v. Chr.), geriet dieses Gebiet in den Bannkreis des seinerzeit mächtigsten Staates der Welt, nämlich von Rom. In den ersten Jahrhunderten schickte man hierher Christen aus allen Regionen des Römischen Imperiums, auch aus der Hauptstadt. Große Bedeutung für die Ruś hat dabei die antike Stadt Chersones (auch Cherson, griech., Χερσόνησος, bzw.

¹⁷⁵⁷ Ebd.

¹⁷⁵⁸ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 237).

¹⁷⁵⁹ Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 237f.).

¹⁷⁶⁰ Нікітенко, До проблеми поховального обряду в печерах лаврського пантеону, 95f.

lat. *Chersonesus*). Sie galt als heilige Stadt, das Symbol des neuen Jerusalems.¹⁷⁶¹ Seit den ersten Jahrhunderten beerdigte man hier die Verstorbenen in unterirdischen Höhlen, so wie man es zu jener Zeit überall in der „zivilisierten“ Welt machte.¹⁷⁶²

Die Gewölbe mit den Liegenischen verbreiteten sich in den Nekropolen der nördlichen Schwarzmeerregion eigentlich erst in den frühen nachchristlichen Jahrhunderten. Letztlich existierten unterirdische Grabanlagen bei vielen semitischen Völkern. Ähnliche Gräber befinden sich in Ägypten, in Palästina, in Syrien, in der Nähe von Karthago, auf den Maltainseln, in Sardinien, in Sizilien und an den Küsten des Mittelmeers. In unterirdischen Höhlen bestatteten auch die Etrusker ihre Verstorbenen. Benachbarte Völker übernahmen von ihnen diese Begräbnisweise. Alle diese Hypogäen¹⁷⁶³, unterirdischen Gewölbe oder Begräbnishöhlen bestehen aus einem oder mehreren Zimmern, wie Cubiculi in den römischen Katakomben. Die Leichname liegen in horizontalen Nischen. Anhänger verschiedener östlicher Religionen hatten in Rom ebenfalls ihre eigenen Katakomben. Römische Heiden bestatteten ihre Verstorbenen in unterirdischen Räumlichkeiten, wie ihre Nachbarn, die Etrusker. Die ersten Christen übernahmen diese Form der Bestattung entweder von den Römer-Heiden, von den Anhängern östlicher Sekten oder, was am wahrscheinlichsten ist, von den Juden.¹⁷⁶⁴

Mit der Verbreitung des Christentums tauchen seit dem 4. Jahrhundert auch am Bosphorus erste christliche Katakomben auf.¹⁷⁶⁵ Ende des 19. Jahrhunderts fanden Archäologen nicht nur heidnische unterirdische Räume, sondern auch christliche Hypogäen. Sie sehen wie rechteckige unterirdische Cubiculi mit Liegenischen aus, die sich entlang der Wände erstrecken. Die Wände dieser Katakomben enthalten christliche Symboliken und Texte aus Gebetsfassungen und Psalmen.¹⁷⁶⁶

Am Bosphorus wurden die unterirdischen Gewölbe auch noch im 5. bis 7. Jahrhundert gebaut. Zu dieser Zeit bestattete man etwa in Chersones die Verstorbenen in Familiengewölben, die im 4. Jahrhundert und früher angelegt worden waren. Im Verlauf der Christianisierung der Krim wurden die Gewölbe also als christliche Familienbegräbnisstätte benutzt. In den unterirdischen Gewölben aus den ersten

¹⁷⁶¹ Ebd. 96.

¹⁷⁶² В. М. Зубарь, Некрополь Херсонеса Таврического I – IV вв. н. э., Кіев 1982, 14.

¹⁷⁶³ Das Hypogäum ist ein unterirdischer vorchristlicher Tempel.

¹⁷⁶⁴ Нікітенко, До проблеми поховального обряду в печерах лаврського пантеону, 96.

¹⁷⁶⁵ Матеріали по археології, історії і етнографії Таврії, Вып. 1, Симферопол 1990, 69.

¹⁷⁶⁶ Нікітенко, До проблеми поховального обряду в печерах лаврського пантеону, 96.

nachchristlichen Jahrhunderten bestattete man zum Teil bis ins 10. Jahrhundert hinein. Auch in Chersones wurden Tote noch im Mittelalter in Gewölben beerdigt.¹⁷⁶⁷

Was hat damals wohl die Aufmerksamkeit Nikons in Chersones (heute die ukrainische Stadt Cherson) erweckt? Die alte Stadt war eine Nekropole heiliger Märtyrer. Bei der bekanntesten Nekropole handelte es sich um eine Kirche, die mit Papst Martin I. (649-653) verbunden ist. Er wurde zum Tode verurteilt, angeblich weil er den Kaiser verraten hatte. Später wurde er begnadigt und auf die Krim nach Chersones verbannt, wo er 655 als Märtyrer starb.¹⁷⁶⁸

Der Papst wurde in der „Nekropole der Heiligen“ bestattet. Bereits viel früher waren dort uns namentlich nicht bekannte christliche Asketen beerdigt worden. Man hatte sie in Chersones zu Tode gemartert. Manche Wissenschaftler sind der Meinung, dass es die ersten Bischöfe gewesen sein könnten, die missionierend durch das Land gezogen waren. Die Grabstätte Martins, des großen Kämpfers für die Reinheit des christlichen Glaubens, blieb lange Zeit Pilgerstätte. Schon gleich nach seinem Tod nannte man seine Grabstätte die „Ruhestätte des großen Mannes“. Sie wurde sowohl im Osten als auch im Westen von Gläubigen verehrt. Noch ein Jahrtausend später (1598) versammelten sich große Pilgerscharen an seinem Grab, um geheilt zu werden. Die meisten Knochen des Papstes überbrachte man nach Rom in die Kirche zum Hl. Martin, in Chersones blieb nur ein kleiner Teil seiner Reliquien.¹⁷⁶⁹

Die Kirche dort mit der späteren päpstlichen Grabstätte wurde im 10. Jahrhundert gebaut. In der Nähe stand ein Kloster. Innerhalb seiner Mauern befand sich ein Friedhof. Besondere Aufmerksamkeit erweckt eine unterirdische Galerie, die sich unter der Kirche befand. Zuerst bestand sie aus zwei mit Nischen für Urnen ausgestatteten Begräbnisgewölben. In den ersten Jahrhunderten benutzten die Heiden solche Gewölbe, die aber später von Christen gebraucht wurden, wie bereits erwähnt. Die Begräbnisgewölbe, die in die Galerie eingebaut waren, könnten als Begräbnisbeispiel für die ersten christlichen Märtyrer in Chersones gedient haben. In ähnlichen Begräbnisbauten schlug man in den Wänden rechteckige oder halbrunde Nischen für Urnen aus. Die Nischen befinden sich in einer Höhe von 0,48 bis 1,29 Meter über dem Boden. Die große Ähnlichkeit dieser Wandhöhlungen mit den Nischen der Höhlen des Kiewer Kloster ist sehr auffällig.¹⁷⁷⁰

¹⁷⁶⁷ Ebd.

¹⁷⁶⁸ Ebd.

¹⁷⁶⁹ Ebd. 97.

¹⁷⁷⁰ Ebd.

Vermutlich also stammte der Bestattungsritus in den Nahen und Fernen Höhlen des Kiewer Höhlenklosters von diesem Beerdigungsbrauch. Er zeigt eine enge Verwandtschaft mit dem ursprünglichen christlichen Bestattungsbrauch in den römischen Katakomben, der diese Tradition initiierte, welche an die jeweiligen Bedingungen und Bedürfnisse jedes christlichen Landstrichs angepasst wurde.¹⁷⁷¹

Zusammenfassend kann man annehmen, dass das Höhlenleben der Kiewer Höhlenlaura viel stärker von der palästinischen monastischen Tradition beeinflusst wurde, als von der athonitischen. Die Bestattungstradition entstand allmählich. Das erste Stadium, die Bestattung in den Krypten und unter dem Boden, war eine unmittelbare Imitation der palästinischen Beispiele. Das zweite Stadium, das Begräbnis in den Lokulen, wurde der für die frühchristlichen Rus' aktuellen Idee der Schaffung eines Heiligtums der ruthenischen Mönche im Kiewer Höhlenkloster angepasst. Das zweite Stadium dokumentiert die Nähe zur frühchristlichen Bestattungstradition in den römischen Katakomben.¹⁷⁷²

5.5.2 Die Bestattungsarten im Illinskijkloster

Die ältesten Räume in diesem Kloster sind die Antoniushöhlen (Antonijhöhlen), die sich während der Jahrtausende formierten.¹⁷⁷³

Das älteste unterirdische Gebäude dieser Höhlen war die so genannte Beinkirche, die sich zwischen den unterirdischen Kirchen von Theodosij Totems'kyj und Nikola Swjatoscha befand. Untersuchungen haben gezeigt, dass die Gebeinekirche und die anschließenden Durchgänge zu einem Gebäude gehörten, das seinerseits aus verschiedenen untereinander verbundenen Räumen verschiedener Größen bestand. Der Eingang zu diesen Räumen befand sich im südlichen Hang des Berges namens *Boldina Hora* (der Eichenberg)¹⁷⁷⁴, wo die Kirche St. Elias gebaut wurde, gegenüber ihrem nördlichen Eingang. Das schließt die Möglichkeit der Existenz einer Galerie in der altruthenischen Zeit hier nicht aus, welche die Höhlen mit der Kirche verband. Es kann sein, dass diese Galerie aus Holz bestand. Vom Höhleneingang zehn Meter entfernt befindet sich ein kreisförmiger Raum (5 Meter hoch und 3 Meter breit). Nördlich von ihm erstreckt sich eine birnenförmige Kammer. In manchen Stellen ist

¹⁷⁷¹ Ebd.

¹⁷⁷² Нікітенко, Кієво-Печерська обитель у вітчизняній монастирській традиції, 87.

¹⁷⁷³ Руденок / Дубинец, Об особенностях погребального обряда Черниговского Богородичного (Ильинского) монастыря, 158.

¹⁷⁷⁴ Die Nestorchronik (Müller, 232); Das Väterbuch (Freydank/Sturm, 277).

die Kammer 3 Meter hoch, obwohl man vermutet, dass sie früher vor dem Fall der Deckenteile um 0,5 Meter niedriger war. Die Kammer ist am Boden ca. 0,7 Meter breit und wird nach oben hin immer breiter, so dass sie in der Mitte 3 Meter breit ist, und dann verengt sie sich wieder in die Deckenrichtung. Der untere Teil der Wände diente vermutlich als Sitzmöglichkeit. An der Ostwand ist eine Nische ausgehoben, die für ein Begräbnis diente.¹⁷⁷⁵

In dieser Vertiefung wurden drei menschliche Skelette gefunden, und zwar eines über dem anderen geschichtet. Man bestattete sie also in Zeitabständen. Wie die Anordnung der Knochen belegt, wurden die Toten auf dem Rücken liegend begraben. Die beiden oberen Skelette sind mit dem Kopf nach Süden orientiert, das untere nach Norden.¹⁷⁷⁶

Man findet noch andere Begräbnisstätten in der Kirche zu Theodosij Totemskij, ein Beinhaus und die so genannte „Hiobshöhle“, die beide aus der alten Zeit der Ruś stammen. Die Analyse der Knochen im Beinhaus belegt ihre altruthenische Herkunft. Sie könnten aus der Gründungszeit des Gottesgebärerinklosters stammen, d. h. aus der ersten Periode. Am Rand der Beinplätze findet man Spuren, die darauf hinweisen, dass hier früher wahrscheinlich eine Umzäunung war, um die gesammelten Knochen zusammenzuhalten.¹⁷⁷⁷

Die Beinkirche weist große Ähnlichkeiten mit den Begräbnisstätten auf dem Berg Athos auf, wie die archäologischen Quellen beweisen.¹⁷⁷⁸

In Černihiw ließ man nach dem Tod eines Mönches den Leichnam in einer Höhlung, deren Wände mit Holz ausgelegt waren, für einige Zeit liegen. Er lag dort so lange, bis das Gewebe vollständig verwest war. Danach wurden die Knochen in Nischen abgelegt. Die Schädel platzierte man vielleicht gesondert in kleinen Aussparungen. Zwar ist dieser Ritus nicht exakt datierbar, man vermutet aber, dass dieser Friedhof noch zu Zeiten von Antonius angelegt wurde, der die athonitischen Beinhäuser kannte.¹⁷⁷⁹ Dagegen sprechen folgende Beweise: Antónij war der Gründer der beiden Klöster, wobei die Kiewer Höhlenlaura allen anderen Klöstern als Vorbild diente.¹⁷⁸⁰ In der Höhlenlaura fand man jedoch keine Beinhäuser.¹⁷⁸¹ Daraus

¹⁷⁷⁵ Руденок / Дубинец, Об особенностях погребального обряда Черниговского Богородичного (Ильинского) монастыря, 158.

¹⁷⁷⁶ Ebd. 158f.

¹⁷⁷⁷ Ebd. 160.

¹⁷⁷⁸ Ebd. 161.

¹⁷⁷⁹ Vgl. ebd.

¹⁷⁸⁰ Vgl. ebd. 163.

¹⁷⁸¹ Нікітенко, Поховальний обряд у печерах Київської Лаври: традиції та новації, 48.

folgt, dass diese Tradition im Illinskijkloster erst später auftauchte. Es besteht auch ein großer Unterschied zu den athonitischen Beinhäusern, die sich nicht in Höhlen befanden, wie etwa das Illinskijkloster. Solche Höhlenkonstruktionen findet man in den Klöstern von Palästina, etwa in der Laura des hl. Sabas¹⁷⁸² und im Kloster des hl. Onophrios in Jerusalem, wo man verstorbene Pilger umsonst beerdigte, und zwar in den Höhlen.¹⁷⁸³ Anfang des 12. Jahrhunderts wurde dieses Kloster von Iguмен Danylo besucht. Er erwähnt die ruthenischen Pilger, die zusammen mit ihm das Osterfest in Jerusalem verbrachten.¹⁷⁸⁴

Gegenüber der Kapelle des hl. Sabas befand sich eine große, unterirdische, aus dem Fels ausgehauene Höhle, das Brüderbeinhaus. Die Höhle wurde in drei Räume geteilt. Ein Raum diente als Begräbnisstätte. Wenn jemand starb, legte man seinen Leichnam in diesem Raum auf ein Steinbett. Er blieb dort liegen, bis der nächste Mönch starb. Wenn der erste Leichnam verwest war, wusch man seine Knochen und sammelte sie in einer nahegelegenen Beinhöhle. Den Schädel platzierte man auf einem Steinregal.¹⁷⁸⁵ Hier erkennt man eine große Ähnlichkeit zu den Beinhäusern im Illinskijkloster, was dafür sprechen würde, dass der Brauch im Illinskijkloster seinen Ursprung eher in Palästina hatte, als auf dem Athos.

Nach der Mitte des 12. Jahrhunderts beginnt die zweite Periode, d. h., es ändern sich die Begräbnissitten. Man vermutet dabei den Einfluss des Kiewer Höhlenklosters. Vielleicht gefiel den Mönchen der Kiewer Höhlenlaura der erwähnte Ritus nicht. Die Beinhöhle wurde jetzt mit Erde bedeckt. Dasselbe passierte mit der Höhlung, die hölzerne Wände hatte. Man fand Keramiken und Brustkreuze in den Begräbniskammern, was darauf hindeutet, dass der sog. Athosbegräbnisritus nicht länger praktiziert wurde. Die Verstorbenen fanden in den Erdgräbern entlang der Wände ihre letzte Ruhe. Der Fund eines vollständig erhaltenen und anatomisch richtig angeordneten Skeletts in der zweiten Nische bezeugt diese zweite Periode, da es absurd wäre, hier eine Ähnlichkeit mit den Bestattungsgebräuchen auf dem Berg Athos zu sehen. Da die Gräber entlang der Wände platziert wurden, reichte der Platz

¹⁷⁸² Руденок / Дубинец, Об особенностях погребального обряда Черниговского Богородичного (Ильинского) монастыря, 161.

¹⁷⁸³ Нікітенко, До джерел сакральної топографії Києво-Печерської лаври, 133.

¹⁷⁸⁴ Грушевський, Історія України – Руси III, 406f.

¹⁷⁸⁵ Путеводитель по Святой Земле, Odessa 1886, 241.

für alle Verstorbenen nicht für lange Zeit. Deswegen wurden die nächsten Toten in den Galerien begraben.¹⁷⁸⁶

Ähnliche Begräbnisstätten findet man in der östlichen Ruś, besonders in den Zwerynecky-Höhlen und im Kiewer Höhlenkloster. Allerdings befinden sich die Toten hier in den Wandnischen, den Lokulen. Die Konstruktion der unterirdischen Räume in Černihiw erlaubte aus Sicherheitsgründen solche Begräbnismöglichkeiten nicht. In anderen Punkten sind die Gräber identisch.

Bis heute ist die Frage nach der Entstehung der Tradition der Höhlenbegräbnisstätten des Kiewer Höhlenklosters noch nicht abschließend geklärt. Einige Wissenschaftler vergleichen sie mit ähnlichen Traditionen auf der Krim (Chersones, Bosphorus) und verbinden sie mit den urchristlichen römischen Katakomben. Was Illinskijloster in Černihiw betrifft, hier erscheint es am wahrscheinlichsten, dass dieses Kloster die Bräuche aus dem Kiewer Höhlenkloster übernahm, weil dieses Kloster das am meisten respektierte in der Ruś war. Interessant ist die erwähnte dreifache Bestattung in der Ostgalerie, wo Skelette übereinander platziert wurden. Die Tradition der Bestattungen der Schüler bei ihrem geistlichen Vater (Abba) gab es so ähnlich auch in den Klöstern von Palästina. Solche Beispiele findet man ebenfalls in den Kiewer Höhlen. Alle Bestattungen waren mönchisch, was nicht nur die monastischen Gegenstände, wie das Zypressenkreuz und der Analaw (ein skapulierähnliches Stoffteil) bekunden, sondern auch Teile der Kleidungsstücke. In einem Grab fand man eine praktisch vollständig erhaltene monastische Bekleidung des Mönches: das Gewand aus dickem Stoff mit dunkelbrauner Kapuze; einen breiten Ledergürtel mit Eisenschnalle; unter dem rechten Ärmel befand sich die Gebetschnur aus dicken hellen Garnen; auf der Brust das Holzkreuz; an den Füßen Wollsocken.¹⁷⁸⁷

Bei den gewöhnlichen monastischen Bestattungen fallen zwei Sonderformen auf, wo man kleine Kinder an der linken Seite des Hauptgrabes beigesetzt findet. Die erste Sonderform ist die Bestattung eines Erwachsenen in einem hölzernen Grab im zentralen Teil der Zelle. Man fand dort auch einen Teil des mönchischen Gewandes, nämlich den Analaw, ein viereckiges gesticktes Stoffstück 12,5 x 15,8 Zentimeter groß, auf dem das Leiden Christi dargestellt ist, was bedeutet, dass der Mönch die Große Schema besaß. Das Kleinkind ist im nordwestlichen Teil des Raums in einer

¹⁷⁸⁶ Руденок / Дубинец, Об особенностях погребального обряда Черниговского Богородичного (Ильинского) монастыря, 161f.

¹⁷⁸⁷ Ebd. 162.

rechteckigen Vertiefung begraben. Die zweite Sonderform ist identisch mit der ersten, nur dass das Kleinkind in einem kleinen hölzernen Kasten bestattet wurde.¹⁷⁸⁸

Generell steht das Kloster in Černihiw unter dem Einfluss des Kiewer Höhlenklosters. So wie dort gibt es hier Beerdigungen in den Wänden der Galerie, in den Lokulen also, die sich 90 Zentimeter über dem Boden befinden. In Černihiw wurden diese Lokulen auch in den Boden eingelassen. Die Tatsache, dass in den Antónij-Höhlen die Bestattungstradition des Kiewer Höhlenklosters vollständig übernommen wurde, spricht dafür, dass das Kloster in Černihiw unter dem Einfluss dieses Klosters stand. Diese Bestattungstradition existierte in Kiew schon in altruthenischer Zeit.¹⁷⁸⁹

Der Umstand, dass kleine Kinder zusammen mit einem Mönch begraben wurden, ist sehr interessant. Er zeigt uns, dass die Kinder offensichtlich ungetauft verstarben. Ein getauftes Kind brauchte keinen Helfer, um den Himmel zu erreichen, ein ungetauftes Kind hingegen schon. Dessen Eltern vertrauten also einem Mönch die Seele ihres toten Kindes an. Er sollte sie ins Paradies führen. Obwohl diese Erklärung plausibel erscheint, war diese Tradition in der orthodoxen Kirche ganz und gar unkanonisch. Deswegen findet man keine Analogien in anderen orthodoxen Klöstern dieser Zeit.¹⁷⁹⁰

Anders war die Situation in den katholischen und protestantischen Kirchen. Da die Seele eines ungetauften Kindes nach damaliger Überzeugung nicht in den Himmel gelangen konnte, versuchte man es taufen zu lassen, oft auch wenn das Kind bereits tot war. Nach Meinung der orthodoxen Kirche entweihte die Bestattung eines ungetauften Kindes oder eines Erwachsenen die geweihte Erde des Gottesackers. Deswegen beerdigte man sie an einem bestimmten Ort, wo die Erde nicht geweiht war, etwa am Rande des Friedhofs. Im Westen hingegen wurden solche Toten von der geweihten Erde und der Kirche geweiht. Da Ungetaufte in Nordeuropa nicht in heiliger Erde begraben werden konnten, versuchte man, diese Toten wenigstens so nahe an ihr wie möglich zu bestatten. Solche Bestattungen fanden deshalb sehr oft in den Friedhofsmauern statt. Eltern konnten auch verlangen, dass das Kleinkind nach seinem Tod getauft und in der geweihten Erde beigesetzt wurde. Kinder durften vor dem drohenden Tod nicht nur vom Priester, sondern auch von einfachen Gläubigen getauft werden. Diese Tradition existiert in der katholischen Kirche noch heute, was

¹⁷⁸⁸ Ebd. 163.

¹⁷⁸⁹ Ebd.

¹⁷⁹⁰ Ebd. 163f.

bedeutet, dass im Extremfall auch die Hebamme oder der Arzt eine Nottaufe vornehmen kann.¹⁷⁹¹

Wenn man alle diese drei Möglichkeiten, d. h. die Taufe nach dem eingetretenen Tod, die Taufe durch einen Gläubigen und die Beerdigung nahe an geweihter Erde oder in geweihter Erde, zusammennimmt, erkennt man sehr deutliche Analogien zwischen den westlichen Kindesbegräbnissen und den Bestattungen in den Antonius' Höhlen. Um zu verstehen, wie die westliche Tradition in das orthodoxe Kloster eindringen konnte, sollte man die Einzigartigkeit der ukrainischen Orthodoxie erwähnen. Der ruthenische Klerus war wegen der ständigen Kontakte mit der katholischen Umgebung stark unter „lateinischem“ Einfluss. Deswegen ist es möglich, dass es einer der Vorsteher des Klosters zugelassen hat, dass ungetaufte oder nach dem Tod getaufte Kinder zusammen mit verstorbenen Mönchen beerdigt wurden.¹⁷⁹²

Das Höhlenkloster fing an, sich zu organisieren, bevor die Regel des Studios-Klosters übernommen wurde. Das monastische Leben in den Höhlen unterschied sich von dem Mönchsleben in der alten Ruś, das früher existierte, vollkommen. Das heißt, die Tradition des Höhlenlebens spielte für die Mönche keine geringere Rolle als die Vorschriften der Regel des Studios-Klosters. Eben diese Tradition könnte von den wichtigsten Zentren des Christentums hergeleitet worden sein, die nicht weniger bedeutsam waren, als das Studios-Kloster in Konstantinopel. Am ehesten könnte diese Tradition aus Palästina übernommen worden sein, vom heiligsten Ort der ganzen Christenheit. Die Existenz der Krypten und Lokulen war vor der Entstehung der Kiewer Höhlenlaura in der Ruś ganz unbekannt.¹⁷⁹³

Anhand des zugänglichen Materials wurden keine Analogien zu den athonitischen Krypten und den Krypten auf der Krim gefunden, woher sie ebenfalls stammen könnten.¹⁷⁹⁴ Und die Hinweise, die in diesem Kapitel aufgelistet wurden, sprechen für die Feststellung, dass die monastische Begräbnistradition in der alten Ruś des 11. Jahrhunderts aus Ägypten und Palästina übernommen wurde.

¹⁷⁹¹ Ebd. 164.

¹⁷⁹² Ebd.

¹⁷⁹³ Нікітенко, Поховальний обряд у печерах Київської Лаври: традиції та новації, 49.

¹⁷⁹⁴ Ebd.

6 Schlussbetrachtung

Das ruthenische Einsiedlertum des 11. Jahrhunderts spielte offensichtlich die wichtigste Rolle in der Entwicklung der monastischen Kultur und der Verbreitung des Christentums in der Ruś-Ukraine.¹⁷⁹⁵ Das erfordert gründliche Untersuchungen zu seiner Entstehung und weiteren Entfaltung. Wie aber bereits im ersten Kapitel dieser Arbeit erwähnt wurde, ist das noch nicht präzise erforscht. Dies liegt einerseits an den ungünstigen politischen Gegebenheiten des letzten Jahrhunderts in der Ukraine. Andererseits sind die Publikationen über die modernen Forschungen und Entdeckungen in Ägypten und Palästina für ukrainische Historiker unzugänglich.

Diese Arbeit versuchte die bis heute geltende veraltete Annahme einiger westeuropäischer und fast aller ukrainischer Geschichtsschreiber (siehe Kapitel „1 Einleitende Vorbemerkungen“) mit einer Ausnahme (Marjana M. Nikitenko) zu widerlegen, wonach das ruthenische Mönchtum seine Inspiration in Griechenland, und zwar auf dem Berg Athos, fand. Gewiss, es finden sich zahlreiche Beweise zu den Kontakten zwischen den Mönchen der Ruś-Ukraine und denen der athonitischen Klöster, allerdings unterscheidet sich das Leben der Mönche in der alten Ruś von dem der athonitischen Mönche in vielen Bereichen.

Wir wissen aus den Quellen, dass die Ruthenen seit dem 11. Jahrhundert Kontakte mit den Mönchen auf dem Athos pflegten:

1) 1081-1084 überlässt Alexios I. Komnenos die Skite Xylourgou ruthenischen Mönchen als Eigentum;¹⁷⁹⁶

2) 1169 war das St. Pantelejmonos-Kloster auf dem Berg Athos verlassen und verfallen. Erst von da an traten die Mönche aus der Ruś hier in Erscheinung;¹⁷⁹⁷

¹⁷⁹⁵ Тимур Бобровський, Чернігівська лавра прп. Антонія: культурно-історичний аспект виникнення Свято-Троїцького Іллінського монастиря, in: Чернігівський Троїцько-Іллінський монастир: історія та сучасність, Chernihiv 1999, 6.

¹⁷⁹⁶ Rudolf Billetta, Der Heilige Berg Athos in Zeugnissen aus sieben Jahrhunderten, Band I, Wien – New York – Dublin 1992, 60, 64.

¹⁷⁹⁷ Andreas E. Müller, Berg Athos. Geschichte einer Mönchsrepublik, München, 2005, 109.

3) 1219 starb der ruthenische Mönch Dosifej, Abt des Kiewer Höhlenklosters, der Ende des 12. oder Anfang des 13. Jahrhunderts auf dem Athos gewesen war und von dort ein Regelbuch für den Psalmengesang („Čin penija psalmov“) in die Ruś mitgebracht hatte. Er ist auch bekannt als Verfasser der „Antwort auf vorgelegte Fragen zum Leben athonitischer Mönche“;¹⁷⁹⁸

4) 1746 Pajissij (eigentlich Petro) Welitschkowskij (Pajisij Veličkovskij) aus Poltawa in der Ukraine, der geistige Vater der berühmten Starzen des 19. Jahrhunderts, im Tisman'-Kloster in der Moldau zum Rasophoren mit Mönchsnamen Platon geweiht. Er kommt im Alter von 24 Jahren auf den Berg Athos, um 17 Jahre hier zu verbringen, zunächst als Anachoret in einem Kathisma der Laura;¹⁷⁹⁹

5) Der 26jährige Semen Iwanowitsch Antonow, der spätere Starez Siluan, kommt 1892 auf den Athos. Er war Bauer aus dem Kirchdorf Schowskoje im Kreis Lebedin (im ukrainischen Gouvernement Charkiw).¹⁸⁰⁰

Über die Jahrhunderte gab es also immer wieder Kontakte von ruthenischen Mönchen mit Mönchen vom Berg Athos. Im Folgenden werden die wichtigsten Schlussfolgerungen aus der vorliegenden Untersuchung in Bezug auf das ruthenische Mönchtum zusammengefasst.

Das Gebet

Das Jesusgebet, das in der Ruś im 11. Jahrhundert schon unter den ruthenischen Mönchen bekannt war und praktiziert wurde, kam erst ungefähr Ende des 13. Jahrhunderts oder – wahrscheinlicher – Anfang des 14. Jahrhunderts auf den Berg Athos (siehe Kapitel „5.3.1 Der Hesychasmus und das ruthenische Mönchtum“). Dieses Gebet war unter den Einsiedlern in Ägypten verbreitet (siehe Kapitel „3.2 Das Gebet und die Arbeit“).

Während der Fastenzeit praktizierten die ruthenischen Mönche die palästinische Tradition, die ganze Fastenzeit in der Wüste zu verbringen. Da in der alten Ruś-Ukraine keine Wüsten existieren, sperrten sich die Mönche die Fastenzeit über in einer Zelle ein, ohne sie zu verlassen (siehe Kapitel „5.3.1 Der Hesychasmus und das ruthenische Mönchtum“). Dieselbe Tradition findet man auch bei den palästinischen Mönchen (siehe Kapitel „4.3.6. Die Einsiedler“). Merkwürdig ist, dass man über die Lebensweise der athonitischen Mönche keine Angaben in der *Nestorchronik* und im

¹⁷⁹⁸ Billetta, *Der Heilige Berg Athos*, 74.

¹⁷⁹⁹ Ebd. 207f.

¹⁸⁰⁰ Ebd. 515.

Väterbuch findet, obwohl die Chronikerzählung den Heiligen Berg (Athos) siebenmal, die 7. Erzählung vom Väterbuch dreizehnmal nennt (siehe Kapitel „5.3.1 Der Hesychasmus und das ruthenische Mönchtum“). Wenn die Kiewer Mönche Athos als ihre geistige Wiege ansehen würden, könnte man auch erwarten, dass in den ruthenischen Quellen mehr über die Lebensweise auf Athos stehen würde.

Die Existenz der Gebetsnischen in der Kiewer Höhlenlaura und im Illinskijkloster (siehe Kapitel „5.4.2 Die Nischen mit dem ‚Sitz‘ – die Gebetsnischen?“), die man unbegründeter Weise als Nischen mit „Sitz“ bezeichnet hatte, weisen auf die lange Tradition der ägyptischen (siehe Kapitel „3.3 Die Architektur“) und palästinischen Mönche¹⁸⁰¹ (siehe Kapitel „5.4.2 Die Nischen mit dem ‚Sitz‘ – die Gebetsnischen?“) hin, die ihre Oratorien mit eben solchen Nischen ausstatteten.

Die Bekleidung

Auch die Bekleidung der ruthenischen Mönche war ähnlich jener der ägyptischen Mönche, z. B. die Kukulie (siehe Kapitel „5.3.2 Das Leben der Höhlenmönche“).

Bis heute existiert ein ungeschriebener Brauch unter den Mönchen der Uniw-Laura in der Ukraine, zu der auch der Autor dieser Arbeit gehört: Der erste Habit, den der Bruder bei seiner Weihe zum Mönch bekommt, bewahrt er es bis zu seinem Tod auf, um in ihm begraben zu werden. Dieser Brauch existiert, obwohl die Mönche bis heute keine Ahnung haben, woher er stammt. Im Laufe dieser Untersuchung hat sich erwiesen, dass bereits die Mönche von Ägypten einer solchen Gepflogenheit nachkamen (siehe Kapitel „3.2 Das Gebet und die Arbeit“).

Die Höhlenkirchen

Bis heute verzieren die unterirdischen Kirchen (Höhlenkirchen) die Höhlenlabyrinth in der Kiewer Höhlenlaura und im Iljinskijkloster. Sehr gut erhalten sind die drei im Inneren mit Ziegeln ausgelegten Höhlenkirchen im Iljinskijkloster, nämlich die Kirche des hl. Antónij Petscherskyj, die Kirche des Theodósij Totemskij und die Kirche des Nikola Swjatoscha. Neben ihr befindet sich das wichtigste Heiligtum des Klosters, die Antónijhöhle. Alle drei Höhlenkirchen wurden im 17. und 18. Jahrhundert errichtet. Die Kirche des hl. Antónij Petscherskyj ist eigentlich halb unterirdisch halb oberirdisch. Da ihr Altar aber unter der Erdoberfläche errichtet wurde, kann dieses Gotteshaus in seiner Gesamtheit als unterirdische Kirche betrachtet werden. Zwar misst die innere Fläche nur 11,7 x 4 Meter. Dennoch ist das

¹⁸⁰¹ Patrich, Sabas, *Leader of Palestinian Monasticism*, 90, 101.

für eine unterirdische Kirche ziemlich viel. Die zentrale Kirche, die des Theodósij Totemskij, ist 17 Meter lang und ganze 8 Meter und 40 Zentimeter hoch.¹⁸⁰² Für eine Höhlenkirche ist das schon beträchtlich, denn das ist annähernd die Höhe eines dreistöckigen Hauses!

Solche unterirdischen Kirchen (Höhlenkirchen) waren in Palästina sehr verbreitet (siehe Kapitel „4.2.1.1 Die Felsen-Laura“, wo es um die Laura von Pharan, die Große Laura, das Kloster von Theoktistus und das Kloster von Khirbet ed-Deir geht). Dieses Beispiel zeigt, dass noch im 18. Jahrhundert diese palästinische Tradition in der Rus lebendig war.

Die Wohnstätten der Eremiten

Was die Wohnungen der Eremiten betrifft, lebten die ruthenischen Einsiedler, wie Antónij, Theodósij, Isákij, Afanásij u. a., in Höhlen, bevor sich das cönobitische Leben oberirdisch entfaltete. Später lebte ein Teil der Mönche in oberirdischen Klöstern (siehe Kapitel „5.3.2 Das Leben der Höhlenmönche“ und Kapitel „5.4.1 Die Zelle eines Einsiedlers“). Ein ähnliches Leben in den Höhlen war unter den Mönchen Ägyptens bekannt, wie beispielsweise die Wohnhöhle des Makarius von Ägypten in Sketis zeigt (siehe Kapitel 3.1.1 „3.3 Die Architektur“). Auch in Palästina lebten viele Mönche in Höhlen. Chariton und Euthymius etwa wohnten in einer Höhle. Die Mönche von Gerasimus wurden „Höhlenbewohner“ genannt. Sabas siedelte sich in einer Höhle an. Viele ähnliche Beispiele wurden in dieser Arbeit erwähnt (siehe Kapitel „4 Das Mönchtum in Palästina“). Auf dem Berg Athos gab es diese Lebensweise hingegen nicht.¹⁸⁰³ Sogar die Form der Wohnstätte des ruthenischen Einsiedlers entsprach der des ägyptischen und palästinischen Eremiten. Sie bestand mindestens aus zwei Zellen in einer Höhle. Eine davon diente als Wohnzelle, die andere als Orotorium (siehe Kapitel „5.4.1 Die Zelle eines Einsiedlers“).

Der Geist des Höhlenlebens, aus dem der hl. Antónij bei seiner Suche nach Gott lebte, inspirierte noch Mönche im 17. Jahrhundert. 1692 hoben zwei Mönche aus der Kiewer Höhlenlaura in Ljubeč, dem Geburtsort von Antónij, für sich eine Höhle aus. In dieser Höhle richteten sie einige Zellen ein.¹⁸⁰⁴

¹⁸⁰² Шевченко, Подземный монастырь и практика „умной молитвы“, 33; Владимир Руденок, Тайны монастырских подземелий, Chernihiv 2003, 17.

¹⁸⁰³ Порфирий Успенский, История Афона. Ч. III. Афон монашеский, Москва 1892, 93f.

¹⁸⁰⁴ Руденок, Тайны монастырских подземелий, 54.

Die Höhlenklöster

Nicht nur die Kiewer Höhlenlaura mit ihren bekannten Nahen und Fernen Höhlen sowie das Illinskijkloster zählen zu den Höhlenklöstern in der Ukraine. In Kiew befinden sich auch die Swiryneckihöhlen (Звіринецькі печери), Kitajewyhöhlen (Китаєві печери), sowie die Höhlen von Zerkowyschtsche (Церковище) und Hnylec' (Гнилець). Höhlenkirchen des Mez'uhorskyjklosters (Межигорський монастир) aus dem 17. Jahrhundert findet man auch in der Nähe der Stadt Tschyhyryn (Чигирин). Daneben gibt es noch das Nyz'ehorods'kyj Höhlenkloster des Hegumenos Dionísij, das Höhlenkloster auf dem Berg Iwan-Lysyj (Іван-Лисий) in der Nähe der Stadt Aluschtsa (Krim) und viele andere. Das zeigt, wie lebendig die Höhlentradition in der ukrainischen Kirche durch die Jahrhunderte hindurch verwurzelt war.

Die Ortslagen

Die Ortslagen mancher ruthenischen Höhlenklöster entsprechen denen der palästinischen (siehe Kapitel „5.2.3 Die Entstehung der Kiewer Höhlenlaura“). Das Illinskijkloster etwa befindet sich heute in einer Senke des Boldina-Berges. Ende des 17. / Anfang des 18. Jahrhunderts nahm es beide Seiten der Schlucht ein. Das Schluchtdelta diente damals als Hauptzufahrt zum Kloster. Die Illinskijkirche stand auf der östlichen Seite der Schlucht. Auf der gegenüberliegenden Seite befand sich die Refektoriumskirche. Das gab dem Kloster ein sehr erhabenes Aussehen. Die beiden Senken der Schlucht zwischen den Kirchen waren mit großen Ziegelsteinen ausgelegt. Dadurch wurden beide Wände der Schlucht so verstärkt, dass sich die Gefahr von Erdrutschen minimierte. Auf der Zufahrt stand das hölzerne Tor. Dahinter befand sich auf den bogenähnlichen Ziegelsteinstützen eine Brücke, die beide Senken zusammenführte. Die Brücke endete in einer überdachten Galerie, die die Illinskijkirche und die Antónijhöhlen mit dem breiten unterirdischen Höhlenbereich verband, der sich in der gegenüberliegenden Wand befand.¹⁸⁰⁵ Die Lage des Klosters ähnelt den Lagen der Großen Laura von Sabas, der Laura von Pharan, des Klosters von Theoktistus und des Klosters von Choziba (siehe Kapitel: „4.2.1.1 Die Felsen-Laura“; „4.2.2.1 Das Felsen-Cönobium“; „4.4.1.1.3 Die ganznächtliche Wache von Samstag zum Sonntag“).

¹⁸⁰⁵ Ebd. 14.

Die Bestattungen

Auch die Bestattungsriten der Mönche in der Ruß-Ukraine des 11. Jahrhunderts waren ganz anders als jene der athonitischen Mönche. Den Verstorbenen legte man in einen Baumtrog, der mit dem Sand gefüllt war (siehe Kapitel „5.5 Das Begräbnis“). Somit wendeten die ruthenischen Mönche eine Art der Mumifizierung an, die stark jener der ägyptischen Mönche (siehe Kapitel „3.2. Das Gebet und die Arbeit“ und Kapitel „3.4 Das Begräbnis“) ähnelte. Im Unterschied dazu praktizierten die athonitischen Mönche eine ganz andere Form des Begräbnisses. Sie gruben nach drei Jahren die Knochen des Verstorbenen aus der Erde und sammelten sie in einem Beinhaus, wobei die Knochen und die Schädel getrennt aufbewahrt wurden. Deswegen existieren die alten Friedhöfe noch bis heute, denn sie werden nicht größer (siehe Kapitel „5.5 Das Begräbnis“).

Manche Forscher (Rudenok, Nowyk) behaupten allerdings, dass in der Ruß die athonitische Begräbnisweise bekannt war, denn man fand im Illinskijkloster und in der Kiewer Höhlenlaura Knochenansammlungen (siehe Kapitel „5.5.2 Die Bestattungsarten im Illinskijkloster“).¹⁸⁰⁶ Sie dauerte aber nach der Meinung dieser Forscher nicht lange, denn sie konnte sich unter den ruthenischen Mönchen nicht durchsetzen, aber angeblich existierte sie im Illinskijkloster und in der Kiewer Höhlenlaura. Diese Art des Begräbnisses existierte im Illinskijkloster angeblich ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts. Man sammelte die sterblichen Überreste in einer nicht mehr benützten unterirdischen Zelle eines Einsiedlers.¹⁸⁰⁷ Nikitenko aber bestreitet die Existenz einer solchen Praxis in den ruthenischen Klöstern, denn man fand in keiner Höhle der Kiewer Höhlenlaura Beinhäuser. Jene menschlichen Knochen, die man sortiert in manchen Höhlenräumen vorfindet, wurden dorthin während der archäologischen Expeditionen der 1930er und 1940er Jahre gebracht. Die Leichname der beerdigten toten Mönche in den Höhlen waren nicht dafür bestimmt, später in Beinhäuser verlegt zu werden (siehe Kapitel „5.5.1 Der Bestattungsritus in der Kiewer Höhlenlaura“). Man kann Nikitenko zustimmen, denn es ist unwahrscheinlich, dass in einem Kloster, das ca. 100 Kilometer von der Kiewer Höhlenlaura entfernt war, einer Praxis nachging, die in der Laura niemals praktiziert wurde. Dabei diente doch das Kiewer Höhlenkloster

¹⁸⁰⁶ Ebd. 5.

¹⁸⁰⁷ Новик, Т., Давньоруська келія-костниця біля Антонієвих печер у місті Чернігові, in: Чернігівський Троїцько-Іллінський монастир: історія та сучасність, Chernihiv 1999, 10.

als Nachahmungsmuster für alle Kloster in der Ruś-Ukraine (siehe Kapitel „5.5 Das Begräbnis“). Dieser Umstand muss noch einmal deutlich unterstrichen werden.

Die unversehrten Reliquien

Die Mönche im Kiewer Höhlenkloster hatten viele Aufgaben. Unter anderem waren sie verpflichtet, sich um die Reliquien zu kümmern. Man sammelte und bewahrte auch Dokumente mit Informationen über die Reliquien, ihre Aufbewahrung und die ihnen zugeschriebenen Wunder. Die Reliquien bildeten eines der größten Heiligtümer des Klosters. Darum trug die Verwaltung der Kiewer Höhlenlaura Sorge dafür, dass Reliquien sicher aufbewahrt wurden und in gutem Zustand blieben. In den Dokumenten der Laura findet man Informationen über jene Wunder, beispielsweise zahlreiche Krankenheilungen, die man der Fürsprache jener im Ruf der Heiligkeit verstorbenen Mönche, deren Reliquien hier verehrt wurden, zuschrieb.¹⁸⁰⁸

Der Brauch, die unversehrten Reliquien der Heiligen zu verehren, ist auch heute noch in den Klöstern und Kirchen der Ukraine sehr verbreitet. Wie im Kapitel 3 gezeigt wurde, war und ist im christlichen Ägypten der Brauch vorhanden, einbalsamierte Verstorbene, und hier vor allem ehrwürdige Mönchsväter, in besonderen Mumien-schränken aufzubewahren, sie von Zeit zu Zeit herauszunehmen und zur Verehrung in der Kirche aufzustellen. Auf dem Berg Athos hingegen existiert ein solcher Brauch nicht.

Mönchsamen

Fast alle verstorbenen ehrwürdigen Väter in den Nahen und Fernen Höhlen des Kiewer Höhlenklosters trugen die Namen großer Wüstenväter Ägyptens, Syriens und Palästinas (siehe Kapitel „5.3.2 Das Leben der Höhlenmönche“).

Die spärlichen Angaben, die uns die ruthenischen Quellen, nämlich die Nestorchronik und das Väterbuch, über das Leben des Gründers der Höhlenlaura, des hl. Antónij, mitteilen, lassen es kaum zu, sich ein Bild von seinem Leben in der Heimat und im Ausland zu machen. Es ist nicht ganz ausgeschlossen, dass er vor 1051, also vor Gründung des Höhlenklosters in Kiew, auf dem Berg Athos „ein Jahrzehnt lang [...] in den Grotten von Samaria westlich des Klosters Esphigmenou gelebt hat und unter der Führung von dessen Hegumenos Theoktistos in das

¹⁸⁰⁸ Архів Києво-Печерської лаври та заповідника, випуск 1, ЦДІАК України Фонд 128, Києво-Печерська лавра. Предметно-тематичний покажчик, Кієв 2008, 30f.

asketische Leben eingeführt worden ist“.¹⁸⁰⁹ Wenn es tatsächlich so gewesen wäre, könnte man freilich erwarten, dass er und seine Schüler später in der heimatlichen Ruß-Ukraine ein Leben führen würden, das sich an den athonitischen Mönchen orientierte. Das ist aber nicht der Fall. Da die Züge des ruthenischen Mönchtums im 11. Jahrhundert denen des Mönchtums in Ägypten und Palästina sehr stark ähneln, ist es ziemlich wahrscheinlich, dass nicht nur Antónij, sondern auch andere Mönche ins Heilige Land gepilgert waren. Möglicherweise fanden manche von ihnen, ähnlich wie Johannes Cassianus¹⁸¹⁰, in den palästinischen Klöstern nicht jene strenge Askese vor, der sie sich unterwerfen wollten, was sie dazu veranlasste, Eremiten in Ägypten aufzusuchen. Nur so lässt sich erklären, warum das ruthenische Mönchtum eine monastische Tradition besaß und in den wichtigsten Zügen noch heute besitzt, die mit den monastischen Traditionen von Ägypten und Palästina signifikante Überschneidungen aufweist, was in dieser Arbeit bewiesen wurde.

¹⁸⁰⁹ Billetta, *Der Heilige Berg Athos*, 57.

¹⁸¹⁰ Von Nagel, *PURITAS CORDIS*, 127, Fußnote 1.

7 Auswahbibliographie

In der Arbeit wurden die Abkürzungen verwendet. Diese werden im folgenden Verzeichnis in eckigen Klammern hinter dem jeweiligen Titel angeführt. Des Weiteren richten sich die verwendeten Abkürzungen nach:

Blaise, Albert / Chirat, Henri, Dictionnaire Latin-Francais des auteurs Chrétiens, Turnhout 1954, 9-29.

Lampe, G. W. H., A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, XI-XLV.

Schwertner, Siegfried M., IATG². Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin – New York 1992.

7.1 Quellen

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Altes und Neues Testament. Herausgegeben im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen. Für das Neue Testament und die Psalmen auch im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Evangelischen Bibelwerks in der Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart 1980. [EÜ]

Alexandr Gwagnin, Kronika Sarmacyi Europskiej, Krakau 1860.

7 Auswahbibliographie

- Alexander Guagnini, *Omnium regionum Moscoviae descriptio*, Kap. 1-5, in: *Historiae Ruthenicae scriptores exteri saeculi XVI*. Ed. A. Starszewski, vol. II, Berlin – Sankt Petersburg 1842.
- Alexandri Guagnini, *Rerum poloniarum tomi tres*, Frankfurt 1584.
- Alexandri Guagnini, *Sarmatiae Europae descriptio, que regnum Poloniae, Lituaniam, Samogitiam, Russiam, Massoviam, Prussiam, Pomeraniam, Livoniam et Moschoviae, Tartariaeque partem complectitur*, Speyer 1581.
- Antonio Possevino, *De Moscovia*, in: *Historiae Ruthenicae scriptores exteri saeculi XVI*. Ed. A. Starszewski, vol. II, Berlin – Sankt Petersburg 1842.
- Antonio Possevino, *Moscovia*, Wilna 1586.
- Antonini Placentini *itinerarium*, ed. P. Geyer (= *Corpus Christianorum, Series Latina* 175), Turnhout 1965, 127-74. [Anton.]
- Antony of Choziba, *The Life of Saint George of Choziba and The Miracles of the Most Holy Mother of God at Choziba*. Translated by Tim Vivian and Apostolos N. Athanassakis. Introduction by Tim Vivian, San Francisco – London 1994. [V. Geor.]
- Athanasius. *Vita Antonii*. Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Adolf Gottfried; übersetzt von Heinrich Przybyla, Leipzig 1986. [Ath., v. Anton.]
- Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance*. Recueil complet traduit du grec par Lucien Régnault et Philippe Lemaire ou du Géorgien par Bernard Outtier, Solesmes 1972. [Bars., resp.]
- Basilii Magnus, *Epistulae*, in: PG 32, 220-1112. [Bas., ep.]
- Basilii Magnus, *Regulae fusius tractatae*, in: PG 31, 889-1052. [Bas., reg. fus.]
- Blühende Wüste. Aus dem Leben palästinischer und ägyptischer Mönche des 5. und 6. Jahrhunderts. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Sophronia Feldhohn, (= *Alte Quellen neuer Kraft*), Düsseldorf 1957.

- Das Väterbuch des Kiewer Höhlenklosters. Herausgegeben von Dietrich Freydank und Gottfried Sturm unter Mitarbeit von Jutta Harney, Leipzig 1988. [Das Väterbuch]
- Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos. Herausgegeben von Hermann Usener, Leipzig 1890 [Nachdruck Hildesheim 1975]. [Thdr. Pet., v. Thds.].
- De syncretica in deserto Iordanis. Ed B. Flusin and J. Paramelle, in: *Analecta Bollandiana* 100 (1982), 305-17. [De syn.]
- Die Altrussische Nestorchronik. In Auswahl herausgegeben von Reinhold Trutmann (= Slawistische Studienbücherei, herausgegeben von von Reinhold Trutmann, Heft 1), Leipzig 1948.
- Die jüdischen Altertümer des Flavius Josephus. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von K. Martin, Band II, Köln 1853. [Josephus, Antiq. jud.]
- Die lateinische Übersetzung der *Historia Lausiaca* des Palladius. Textausgabe mit Einleitung von Adelheid Wellhausen (= *Patristische Texte und Studien* 51), Berlin – New York 2003.
- Dorothee de Gaza, *Oeuvres spirituelles*. Introduction, texte grec, traduction et notes par Dom Lucien Regnault et Dom Jacques de Préville (= *Sources Chrétiennes* 92), Paris 1963. [Dorothee.]
- Égérie, *Journal de voyage (Itinéraire)*. Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes par Pierre Maraval. Valérius du Bierzo, *Lettre sur la b^{se} Égérie*. Introduction, texte et traduction par Manuel C. Díaz y Díaz (= *Sources Chrétiennes* 296), Paris 1982. [Egeria, Peregr.]
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*. Edition von E. Schwartz (= *GCS* 9, 1-3), Leipzig 1903; 1908; 1909. [Eus., h. e.]
- Excerpta historica iussu imperatoris Constantini Porphyrogeneti confecta*. Ediderunt U. Ph. Boissevain, C. de Boor, Th. Büttner-Wobst; Volume III: *Excerpta de insidiis*. Edidit Carolus de Boor, Berlin 1905. [Malalas, Frag.]

7 Auswahbibliographie

- Flavius Josephus, Geschichte des Jüdischen Krieges. Aus dem Griechischen von Heinrich Clementz. Mit einer Einleitung von Klaus-Dieter Eichler. Durchsicht der Übersetzung und Anmerkungen von Heinz Kreißig, Leipzig 1994. [Josephus, De bello jud.]
- Garitte, Gérard, La vie prémétaphrastique de S. Chariton, in: Bulletin de l'institut historique Belge de Rome 21 (1941), 5-50. [V. Char.]
- Garitte, Gérard (Hrg.), Le début de la vie de S. Etienne le Sabaïte retrouvé en Arabe au Sinai, in: *Analecta Bollandiana* 77 (1959) 332-69; fortgesetzt in: *Acta Sanctorum, Iulii*, 3, Venedig 1748, 524-613. [V. Steph. Sab.]
- Hieronymus, Sophronius Eusebius, Vita S. Hilarionis eremitae, in: PL 23, 29-54. [Hier., Vit. Hil.]
- Historia Monachorum in Aegypto. Edition und franz. Übersetzung von A. J. Festugière (= *Subsidia Hagiographica* 53), Brüssel 1971. [Hist. Mon.]
- Iohannes Moschus, Pratum spirituale, in: PG 87.3, 2847-3116. [Jo. Mosch., prat.]
- Jean Cassien, Conférences I-VII. Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. Pichery (= *Sources Chrétiennes* 42), Paris 1955. [Cassian., Coll.]
- Jean Cassien, Conférences VIII-XVII. Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. Pichery (= *Sources Chrétiennes* 54), Paris 1958. [Cassian., Coll.]
- Jean Cassien, Conférences XVIII-XXIV. Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. Pichery (= *Sources Chrétiennes* 64), Paris 1959. [Cassian., Coll.]
- Jean Cassien, Institutions cénobitiques. Texte latin revu, introduction, traduction et notes par Jean-Claude Guy (= *Sources Chrétiennes* 109), Paris 1965. [Cassian., Inst. coen.]
- John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints. Syriac Text Edited and Translated by E. W. Brooks (= *Patrologia Orientalis* 17-19), Paris 1923-25.
- Koikyliides, Kleopas M., Αἱ παρά τὸν Ἰορδάνην λαύραι Καλαμωνὸς καὶ ἁγίου Γερασίμου καὶ οἱ βίοι τοῦ ἁγίου Γερασίμου καὶ Κυριακοῦ τοῦ ἀναχωρητοῦ, Jerusalem 1902. [V. Ger.]

- Kyrillos von Skythopolis. Kritische Edition von Eduard Schwartz (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 49, 2), Leipzig 1939. [Cyr. S., v. Cyriac.; Cyr. S, v. Euthym.; Cyr. S., v. Jo. Hes.; Cyr. S., v. Sab.; Cyr. S., v. Thds.; Cyr. S., v. Thgn.]
- Leontius Neapolitanus, Vita Symeoni Sali Confessoris, in: PG 93, 1669-1748. [Leont. N., v. Sym.]
- Migne, Jacques-Paul (Hrg.), Patrologie cursus completus, bibliotheca omnium SS. Patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum sive Latinorum, sive Grecorum. Series Graeca, 161 Bände, Paris 1857-1866; 2 Registerbände, Paris 1928-1936. [PG]
- Migne, Jacques-Paul (Hrg.), Patrologie cursus completus, bibliotheca omnium SS. Patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum sive Latinorum, sive Grecorum. Series Latina, 221 Bände, Paris 1841-1855; Series Latinae Supplementum. Hrg. Von Adalbert Hamman, 5 Bände, Paris 1958-1974. [PL]
- Miracula beatae virginis Mariae in Choziba. Ed. C. House, in: *Analecta Bollandiana* 7 (1888), 360-70. [Miracula]
- M. Johannes Herbinus, Religiosae Kijovienses cryptae, Sive Kijovia subterranea in quibus labyrinthus subterra, Et in eo emortua, à fexcentis annis, Divorum atque Heroun Graeco-Ruthenorum, & nec dum corrupta corpora, ex nomine atque at oculum, è ΠΑΤΕΡΙΚΩ Sclaponica delegit, Jena 1675.
- Müller, Ludolf (Hrg.), Handbuch zur Nestorchronik, Band II: Leonore Scheffler, Textkritischer Apparat zur Nestorchronik. Mit einem Vorwort von Ludolf Müller (= *Forum Slavicum* 49), München 1977.
- Müller, Ludolf (Hrg.), Handbuch zur Nestorchronik, Band IV: Die Nestorchronik. Die altrussische Chronik, zugeschrieben dem Mönch des Kiewer Höhlenklosters Nestor, in der Redaktion des Abtes Sil'vestr aus dem Jahre 1116, rekonstruiert nach dem Handschriften Lavrent'evskaja, Radzivilovskaja, Akademičeskaja, Troiskaja, Ipat'evskaja und Chlebnikovskaja. Ins Deutsche übersetzt von Ludolf Müller (= *Forum Slavicum* 56), München 2001. [Die Nestorchronik]
- Nili Monachi eremitae, Narrationes, in: PG 79, 589-693. [Nil., narr.]

- Nota in Vitam Sancti Georgii Chozibitae. Ed. C. House, in: *Analecta Bollandiana* 8 (1889), 209-10.
- Rufinus von Aquileja, *Historia Monachorum*, in: PL 21, 387-461. [Hist. Mon. (Rufinus)]
- Pachomian Koinonia. *The Lives, Rules and Other Writings of Saint Pachomius and his Disciples. Vol. I: The Life of Saint Pachomius and His Disciples.* Translated, with an Introduction by Armand Veilleux, Foreword by Adalbert de Vogüé (= Cistercian Studies Series 45), Kalamazoo, Michigan 1980. [Koinonia I]
- Pachomian Koinonia. *The Lives, Rules and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples. Vol. III: Instructions, Letters, and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples.* Translated with an Introduction by Armand Veilleux (= Cistercian Studies Series 47), Kalamazoo, Michigan 1982. [Koinonia III]
- Palladius Helenopolitanus, *Historia Lausiaca*, in: PG 34, 991-1278. [Pall., h. Laus.]
- Paulus Elusinus, *Vita sancti Theognii*. Ed. J. van de Gheyn, in: *Analecta Bollandiana* 10 (1891), 78-118. [Paul. El., v. Thgn.]
- Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit, Band I, Würzburg 2004.
- Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit, Band IV, Würzburg 2004.
- Saint Basile, *Lettres*, I (Epp. 1-100). Edition und französische Übersetzung von Y. Courtonne, Paris 1957. [Bas., ep.]
- Saint Jean l'érémitopolite. Ed. F. Halkin, in: *Analecta Bollandiana* 86 (1968), 13-20. [V. Jo. Erem.]
- Saint Jérôme, *Lettres*, Tome I. Texte établi et traduit par Jérôme Labourt (= Collection des Universités de France), Paris 1949. [Hier., ep.]
- Saint Jérôme, *Lettres*, Tome II. Texte établi et traduit par Jérôme Labourt (= Collection des Universités de France), Paris 1951. [Hier., ep.]

Saint Jérôme, Lettres, Tome IV (Epistulae LXXI-XCV). Texte établi et traduit par Jérôme Labourt (= Collection des Universités de France), Paris 1954. [Hier., ep.]

Saint Jérôme, Lettres, Tome V (Epistulae XCVI-CIX). Texte établi et traduit par Jérôme Labourt (= Collection des Universités de France), Paris 1955. [Hier., ep.]

Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, in: PG 67, 29-842. [Socr., h. e.]

Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism. Edited, Translated and Furnished with Literary Historical Data by Arthur Vööbus (= Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11), Stockholm 1960.

The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqaṭ and Related Sources. Edited by Arthur Vööbus (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 439; Scriptorum Syri 191), Löwen 1982.

The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqaṭ and Related Sources. Translated by Arthur Vööbus (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 440; Scriptorum Syri 192), Löwen 1982.

The Lausiaca History of Palladius I. A Critical Discussion Together With Notes on Early Egyptian Monachism by Dom Cuthbert Butler (= Texts and Studies 6), Cambridge 1898.

The Lausiaca History of Palladius II. The Greek Text Edited with Introduction and Notes by Dom Cuthbert Butler (= Texts and Studies 6), Cambridge 1904. [Pall., h. Laus.]

Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*. „Histoire Philotée“ I-XIII. Introduction, texte critique, traduction, notes par Pierre Canivet et Alice Leroy-Molinghen, Tome I (= Sources Chrétiennes 234), Paris 1977. [Thdt., HPh.]

Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*. „Histoire Philotée“ XIV-XXX. Traité sur la charité (XXXI). Texte critique, traduction, notes, index par Pierre Canivet et Alice Leroy-Molinghen, Tome II (= Sources Chrétiennes 257), Paris 1979. [Thdt., HPh.]

Theodoret of Cyrrhus, A History of the Monks of Syria. Translated with a Introduction and Notes by R. M. Price (= Cistercian Studies Series 88), Kalamazoo, Michigan 1985. [Thdt., HPh.]

Theodosius, De Situ Terrae Sanctae. Edition von P. Geyer (= Corpus Christianorum, Series Latina 175), Turnhout 1965, 115-125. [Theod., Sit.]

Turowski, Kazimierz Józef (Hrg.), Z Kroniki Sarmacyi Europejskiej, Alexandra Gwagnina z Werony, opisanie Polski, W. Ks. Litewskiego, ziemie Ruskiej, ziemie Pruskiej, ziemie Intflantskiej, ziemie Żmudzkiej (= Biblioteka Polska. Serya NA R. 1860. Zeszyt 18, 19, 20, 21 i 22), Krakau 1860.

Vie d'Alexandre l'Acémète. Texte Grec et traduction Latine edites par E. de Stoop, in: Patrologia Orientalis 6.5, Paris 1911, 658-701. [V. Alex. Acoem.]

Vita Melaniae Junioris. Ed. D. Gorce (= Sources Chrétiennes 90), Paris 1962. [V. Mel. Jun.]

Vita Petri Iberi. Edition von R. Raabe, Leipzig 1895. [V. Petr. Ib.]

Vita Sancti Georgii Chozibitae auctore Antonio Chozibita. Ed. C. House, in: Analecta Bollandiana 7 (1888), 95-144, 336-59. [V. Geor.]

Weisungen der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Übersetzt von Bonifaz Miller (= SOPHIA. Quellen östlicher Theologie 6) Trier 82009. [Apoph. Patr.]

Абрамович Дмитро, Києво-Печерський Патерик, Кіев 1931.

Дмитро Туптало, Руно орошенное, „Сказаніє о пещерах преподобного отца нашего Антонія“, [о. О] 1697.

Добротолюбие, Том II, Moskau 1895.

Добротолюбие, Том V, Moskau 1900.

Игумен Даниил, Хожение = Abt Daniil, Wallfahrtsbericht. Nachdruck der Ausgabe von Venevitinov 1883/85. Mit einer Einleitung und bibliographischen Hinweisen von Klaus Seemann (= Slavische Propyläen 36), München 1970.

Михалон Литвин, О нравах татар, литовцев и москвитян. Перевод В.И. Матузовой. Вступительная статья М. В. Дмитриева, И. П. Старостиной, А. Л. Хорошкевич. Комментарии С. В. Думина, Ю. А. Мыцыка, И. П. Старостиной, М. А. Усманова, А. Л. Хорошкевич, Moskau 1994.

Молдован, А. М., „Слово о законе и благодати“ Илариона, Kiew 1984.

Олександр Гваньїні, Хроніка Європейської Сарматії, Kiew 2007.

7.2 Sekundärliteratur

Ammann, A. M., Die Gottesschau im palamistischen Hesychasmus. Ein Buch der spätbyzantinischen Mystik (= Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 3/4), Würzburg 1948.

Arranz, M., Les grands étapes de la liturgie byzantine: Palestine-Byzance-Russie, in: Liturgie de l'église particulière, liturgie de l'église universelle (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia), Rom 1976

Arranz, M., "N. D. Uspensky: The Office of the All-Night Vigil in the Greek Church and in the Russian Church", in: St Vladimir's Theological Quarterly 24 (1980), 83-113, 169-195.

Bacht, Heinrich, Zu Typologie des koptischen Mönchtums. Pachom und Evagrius, in: Wessel, K. (Hrg.), Christentum am Nil. Internationale Arbeitstagung zur Ausstellung „Koptische Kunst“, Essen, Willa Hügel, 23.-25. Juli 1963, Recklinghausen 1964, 142-157.

Bacht, Heinrich, Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum, in: Frank, K. Suso (Hrg.), Askese und Mönchtum in der alten Kirche (= Wege der Forschung 409), Darmstadt 1975, 183-229.

Badde, Paul, Heiliges Land. Auf dem Königsweg aller Pilgerreisen, München 2010.

- Barrois, A., Une chapelle funéraire au couvent de saint Euthyme, in: *Revue Biblique* 39 (1930), 272-275.
- Bayer, Axel, Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054 (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 53), Köln – Weimar – Wien 2002.
- Baynes, N. H., The „Pratum spirituale“, in: *Orientalia Christiana Periodica* 13 (1947), 404-414.
- Bianchi, U. (Hrg.), La tradizione dell' enkrateia. Motivazioni ontologiche e proto-logiche. Atti Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982, Rom 1985.
- Billetta, Rudlof, Der Heilige Berg Athos in Zeugnissen aus sieben Jahrhunderten, Band I, Wien – New York – Dublin 1992.
- Binns, John, Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine 314-631 (= Oxford Early Christian Studies), Oxford 1994.
- Blake, I., Dead Sea Sites of “the Utter Wilderness”, in: *Illustrated London News* 4 (1967), 27-29.
- Blomme, Y. / Nodet, E., Deir Mukelik (1979), in: *Revue Biblique* 86 (1979), 87-93.
- Boochs, Wolfgang (Hrg.), Geschichte und Geist der koptischen Kirche, Grevenbroich 2004.
- Bridel, Ph. (Hrg.), Le site monastique copte des Kellia. Sources historiques et explorations archéologiques. Actes du Colloque de Genève 13 au 15 aout 1984, Genf 1986.
- Casey, R. P., Early Russian Monasticism, in: *Orientalia Christiana Periodica* 19 (1953), 372-423.
- Castel, G., Étude d'une momie copte, in: *Hommage à la mémoire de Serge Sauneron II*, Kairo 1979, 121-143.
- Chitty, Derwas J., Two Monasteries in the Wilderness of Judea, in: *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* (1928), 134-152.

- Chitty, Derwas J., The Wilderness of Jerusalem, in: *Christian East* 10 (1929), 74-80, 114-118.
- Chitty, Derwas J., Excavations at the Monastery of St. Euthymius, in: *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* (1930), 43-47, 150-153.
- Chitty, Derwas J., The Monastery of Euthymius, in: *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* (1932), 188-203.
- Chitty, Derwas J., *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966.
- Corbo, Virgilio, Finalmente identificata la laura «Eptastomos» ?, in : *La Terra Sancta* 34 (1958), 85-88.
- Corbo, Virgilio, Ritrovati gli edifici della laura di Firmino, in: *La Terra Sancta* 36 (1960), 137-141.
- Dahari, Uzi, u. a., *Monastic Settlements in South Sinai in the Byzantine Period: The Archaeological Remains*, Jerusalem 2000.
- Daumas, F. / Guillaumont, Antoine, KELLIA I KOM 219, FOUILLES EXÉCUTÉES EN 1964 ET 1965, (FASCICULE II), Kairo 1969.
- Dekkers, E., Les ancies moines cultivaient-ils la liturgie?, in: *La Maison-Dieu* 51 (1957), 31-54.
- Dembińska, M., Diet: A Comparison of Food Consumption between Some Eastern and Western Monasteries in 4th-12th Centuries, in: *Byzantion* 55 (1985), 431-462.
- Dinur, Uri / Feig, N., Qal'at Musa, in: *Excavations and Surveys in Israel* 5 (1986), 86-88.
- Di Segni, Leah / Hirschfeld, Yizhar, Four Greek Inscriptions from the Monastery at Khirbet ed-Deir in the Judean Desert, in: *Orientalia Christiana Periodica* 53 (1987), 365-386.
- Doroshenko, Dmytro, *A Survey of Ukrainian History*. Edited, updated (1914-1975), und with an introduction by Oleh W. Gerus, Winnipeg 1975.

7 Auswahbibliographie

- Dublanchy, E., Communion fréquente, in: Dictionnaire de théologie catholique III.1 (1911), 515-522.
- Dühr, J., Communion fréquente, in: Dictionnaire de spiritualité II.1 (1953), 1234-1250.
- Encyclopedia of Ukraine, Volume IV, Toronto – Buffalo – London 1993, 448 f.
- Festguière, A.-J., Les moines d'Orient, III/2: Les moines de Palestine (Cyrille de Scythopolis: Vie de Saint Sabas), Paris 1962.
- Flusin, B., Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Schytopolis, Paris 1983.
- Forsyth, G. H., / Weitzmann, K., The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Church and Fortress of Justinian, Ann Arbor 1970.
- Frank, Karl Suso, Geschichte des christlichen Mönchtums. Grundzüge, Darmstadt 1988.
- Gerostergios, A., Justinian the Great – the Emperor and Saint, Belmont, Mass. 1982.
- Goetz, L. K., Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Russlands, Passau 1904.
- Goetz, L. K., Staat und Kirche in Altrußland, Berlin 1908.
- Golczewski, Frank (Hrg.), Geschichte der Ukraine, Göttingen 1993.
- Goldfus, Haim, Khallet ed-Danabiyeh: A Desert Monastery, in: G. C. Bottini u.a. (Hrg.), Christian Archeology in the Holy Land. New Discoveries. Archeological Essays in Honour of V. Corbo, Jerusalem 1990, 227-244.
- Görg, Peter H., Die Wüstenväter. Antonius und die Anfänge des Mönchtums, Augsburg, 2008.
- Gouillard, J., Petite Philocalie de la priere du coeur, Paris 1953.
- Grossmann, Peter, Koptische Architektur, in: Martin Krause (Hrg.), Ägypten in spätantik-christlicher Zeit. Einführung in die koptische Kultur (= Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 4), Wiesbaden 1998.

- Grossmann, Peter, *Christliche Architektur in Ägypten* (= Handbook of Oriental Studies 62), Leiden – Boston – Köln 2002.
- Guillaumont, Antoine, *An den Wurzeln des christlichen Mönchtums. Aufsätze. Ins Deutsche übertragen von Hagia Witzenrath* (= Weisungen der Väter 4), Beuron 2008.
- Hausherr, Irenée, *La methode d'oraison hesychaste*, in: *Orientalia Christiana periodica* 9 (1927), nr. 36, 101-210.
- Hausherr, Irenée, *Comment priaient les Pères?*, in: *Revue d'ascétique et de mystique* 32 (1956), 33-58, 284-279.
- Heussi, Karl, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936.
- Hirschfeld, Yizhar, *Edible Wild Plants: The Secret Diet of Monks in the Judean Desert*, in: *Israel Land and Nature* 16 (1990), 25-8.
- Hirschfeld, Yizhar, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine period*, London – New Haven 1992.
- Hornbostel-Hüttner, Gertraut, *Studien zur römischen Nischenarchitektur* (= Studies of the Dutch Archaeological and Historical Society IX), Leiden 1979.
- Hruschewskyj, Michael, *Das übliche Schema der „russischen“ Geschichte und die Frage einer rationellen Gliederung der Geschichte des Ostslaventums*, in: Prof. Michael Hruschewskyj. *Sein Leben und Wirken*, Berlin 1935.
- Hruševskýj, Michael, *Geschichte des ukrainischen (ruthenischen) Volkes, Band I: Urgeschichte des Landes und des Volkes. Anfänge des Kijever Staates. Autorisierte Übersetzung aus der zweiten ukrainischen Ausgabe*, Leipzig 1906.
- Hunt, E. D., *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire. A.D. 312-460*, Oxford 1982.
- Innemée, K., *Neuentdeckte Malereien in der Al Adra Kirche von Deir al Sourian. Akten des 6. internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.-26. Juli 1996*, Wiesbaden 1998.

- Irmeler, Rudolf, Athos-Erlebnisse, Marktheidenfeld 1980.
- Jambressich, Andrea, LEXICON LATINUM INTERPRETATIONE ILLYRICA, GERMANICA, ET HUNGARICA LOCUPLES, IN USUM POTISSIMUM STUDIOSAE JUVENTUTIS DIGESTUM, Zagreb 1742.
- Krause, Martin, Das Mönchtum in Ägypten, in: Krause, Martin (Hrg.), Ägypten in spätantik-christlicher Zeit. Einführung in die koptische Kultur (= Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 4), Wiesbaden 1998, 149-175.
- Krause, Martin, Heidentum, Gnosis und Manichäismus, ägyptische Survivals in Ägypten, in: Krause, Martin (Hrg.), Ägypten in spätantik-christlicher Zeit. Einführung in die koptische Kultur (= Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 4), Wiesbaden 1998, 86-116.
- Kühnel, G., Wiederentdeckte monastische Malereien der Kreuzfahrerzeit der Judäischen Wüste, in: Römische Quartalschrift für die christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte 79 (1984), 163-88.
- Lassus, J., Sanctuaries chrétiens de Syrie, Paris 1947.
- Longo, A., Il testo integrale della Narrazione degli abati Giovanni et Sofronio, attraverso le Hermêneiai di Nicone, in: Rivista di studi bizantini e neoellenici 12-13 (1965-1966), 223-267.
- Magosci, Paul Robert, Ukraine: a historical atlas (= University of Toronto Ukrainian studies; no. 1), Toronto – Buffalo – London 1985 [Reprinted 1986].
- Mateos, J., L'office monastique à la fin du IV^e siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce, in: Oriens Christianus 47 (1963), 53-88.
- Meinardus, Otto, Notes on the Laurae and Monasteries of the Wilderness of Judea, in: Studii Biblici Franciscani Liber Annuus 15 (1964-5), 220-250; 16 (1965-1966), 328-356; 19 (1969), 305-327.
- Mensbrugge, A. van der, Prayer-time in Egyptian Monasticism (320-450), in: Studia Patristica, Vol. II: Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. Part II, edited by

- Kurt Aland and F. L. Cross (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 64), Berlin 1957, 435-454.
- Mösenlechner, Hans / Klemenz, Birgitta, Edigna von Puch – Gestalt und Verehrung, in: Edigna von Puch (Festschrift aus Anlass der 6. Edigna-Spiele im März 2009), Fürstenfeldbruck 2009, 12-15.
- Müller, Andreas E., Berg Athos. Geschichte einer Mönchsrepublik, München 2005.
- Nagel, Demetrias von, PURITAS CORDIS – REINHEIT DES HERZENS. Sinn und Ziel einer Mönchsübung nach den Schriften des Johannes Kassian, in: Günter Stachel (Hrg.) *Munen musō. Ungegenständliche Meditation* (Festschrift für Pater Hugo M. Enomya-Lassale SJ zum 80. Geburtstag), Mainz 1978.
- Negev, A., Tempel, Kirchen und Zisternen. Ausgrabungen in der Wüste Negev. Die Kultur der Nabataer, Stuttgart 1983.
- Patlagean, E., *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4^e-7^e siècles*, Paris 1977.
- Patrich, Joseph, Mar Saba Map, in: *Excavations and Surveys in Israel* 2 (1983), 65-6
- Patrich, Joseph, The Cells (to kellia) of Choziba, Wadi el-Qilt, in: G. C. Bottini u.a. (Hrg.), *Christian Archeology in the Holy Land. New Discoveries. Archeological Essays in Honour of V. Corbo*, Jerusalem 1990.
- Patrich, Joseph, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries (= *Dumbarton Oaks Studies* 32), Washington 1995.
- Patrich, Joseph / Arubas, B. / Agur, B., Monastic Cells in the Desert of Gerasimus near the Jordan, in: F. Manns / E. Alliata (Hrg.), *Early Christianity in Context. Monuments and Documents*, Jerusalem 1993, 277-296.
- Pelesz, Julian, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom. Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Wien 1878.
- Pickhan, Gertrud, Kiewer Rus' und Galizien-Wolynien, in: Frank Golczewski (Hrg.) *Geschichte der Ukraine*, Göttingen 1993.

7 Auswahbibliographie

- Ploeg, Johannes M. van der, *Les Pauvres d'Israel et leur piété* (= Oudtestamentische studien 7), Leiden 1950.
- Ploeg, Johannes M. van der, *Die Essener und die Anfänge des christlichen Mönchtums*, in: Frank, Karl Suso (Hrg.), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche* (= Wege der Forschung 409), Darmstadt, 1975.
- Podskalsky, Gerhard, *Zur Gestalt und Geschichte des Hesychasmus*, in: *Ostkirchliche Studien* 16 (1967), 15-32.
- Podskalsky, Gerhard, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1234)*, München 1982.
- Raguin, Yves, *Die Meditation ohne Gegenstand und ohne Gedanken oder die Rückkehr zur reinen Spontanität der ursprünglichen Natur*, in: Günter Stachel (Hrg.), *Munen musō. Ungegenständliche Meditation* (Festschrift für Pater Hugo M. Enomya-Lassale SJ zum 80. Geburtstag), Mainz 1978.
- Reschika, Richard, *Praxis christlicher Mystik. Einübungen – von den Wüstenvätern bis zur Gegenwart*, Freiburg – Basel – Wien 2007.
- Rousseau, Philip, *Ascetics, Authority and the Church*, Oxford 1978.
- Rousseau, Philip, *Pachomius*, Berkeley – Los Angeles – London 1985.
- Rubin, R. B., *The "Laura" Monasteries in the Judean Desert during the Byzantine Period*, in: *Cahtedra for the History of Eretz-Israel and Its Yishuv* 23 (1982), 25-46.
- Rudnyčkyj, Jaroslav, *Der Name „Ukrajina“ – Ukraine*, in: Mirtschuk, J. (Hrg.), *Handbuch der Ukraine*, Leipzig 1941, 57-62.
- Schiwietz (Siwec), Stephan, *Das morgenländische Mönchtum, Band I: Das Ascetentum der drei ersten christl. Jahrhunderte und das ägyptische Mönchtum im vierten Jahrhundert*, Mainz 1904.
- Schiwietz (Siwec), Stephan, *Das morgenländische Mönchtum, Band II: Das Mönchtum auf Sinai und in Palästina im vierten Jahrhundert*, Mainz 1913.

- Schiwietz (Siwec) Stephan, Das morgenländische Mönchtum, Band III: Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien, Wien 1938.
- Schneider, A. M., Das Kloster der Theotokos zu Choziba im Wadi el Kelt, in: Römische Quartalschrift für die christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte 39 (1931), 297-333.
- Schwaiger, Georg / Heim, Manfred, Orden und Klöster. Das christliche Mönchtum in der Geschichte; 3. durchgelesene Auflage, München 2008.
- Severus, Emmanuel von, Das Wort „Meditari“ im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift, in: Geist und Leben 26 (1953), 365-375.
- Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich. Wydany pod redakcją Bronisława Chlebowskiego, Władysława Walewskiego według planu Filipa Sulimierskiego. Tom IX, Warschau 1888.
- Smolitsch, Igor, Russisches Mönchtum, Entstehung, Entwicklung und Wesen 988 – 1917 (= Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 10/11), Würzburg 1953.
- Smolitsch, Igor, Geschichte der russischen Kirche 1700 – 1917, I (= Studien zur Geschichte Osteuropas IX), Leiden 1964.
- Spuler, Bertold, Die morgenländischen Kirchen, Leiden – Köln, 1964.
- Stöckl, G., Zur Geschichte des russischen Mönchtums, in: Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas 2 (1954), 121-135.
- Styger, Paul, Die altgriechische Grabeskunst, München 1927.
- Styger, Paul, Die römischen Katakomben. Archäologische Forschungen über den Ursprung und die Bedeutung der altchristlichen Grabstätten, Berlin 1933.
- Styger, Paul, Juden und Christen im Alten Rom, Berlin 1934
- Styger, Paul, Römische Märtyrer-Grüfte, Band I, Berlin 1935.
- Styger, Paul, Römische Märtyrer-Grüfte, Band II, Berlin 1935.
- Taft, R. F., Beyond East and West: Problems of Liturgical Understanding, Washington 1984.

7 Auswahbibliographie

- Taft, R. F., Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite, in: *Dumbarton Oaks Papers* 42 (1988), 179-194.
- Taft, R. F., *The Liturgy of the Hours in the East and West*, Colledgeville, Minnesota 1986.
- Tsafirir, Yoram, Monasticism at Mount Sinai, in: *Ariel* 28 (1971), 65-78.
- Vaux, R. de, *Les institutions de l'Ancien Testament I*, Paris 1958.
- Vlasto, A. P., *The Entry of the Slavs into Christendom*, Cambridge 1970.
- Vööbus, Arthur, *History of the Asceticism in the Syrian Orient, II: Early Monasticism in Mesopotamia and Syria* (= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 197; Supplement 17), Löwen 1960.
- Walters, C. C., *Monastic Archaeology in Egypt*, Warminster 1974.
- White, G. E., *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn, vol. 2: The History of the Monasteries of Nitria and Scetis*, New York 1932.
- Winlock, H. E. / Crum, V. E., *The Monastery of Epiphanius at Thebes, Part I*, New York 1926.
- Wunderle, Georg, *Zur Psychologie des hesychastischen Gebets*, Würzburg 2007.
- Yakowenko, Natalya, *An Outline History of Medieval and Early Modern Ukraine*, Kiew 2006.
- Żelechowski, Eugen / Niedzjelski, Sophron, *Ruthenisch-Deutsches Wörterbuch, Band II*, Lemberg 1886.
- Авагян, А. Б., К вопросу о датировке киевских пещер, in: *Актуальные проблемы археологических исследований в Украинской ССР. Тезисы докладов молодых ученых-археологов*, Kiew 1981.
- Акты русскаго на св. Аѳонѣ монастыря св. Великомученника и целителя Пантелеймона, Kiew 1873.

- Архів Києво-Печерської лаври та заповідника, випуск 1, ЦДІАК Україною Фонд 128, Києво-Печерська лавра. Предметно-тематичний покажчик, Kiew 2008.
- Бобровський, Тимур, Печерні монастирі й печерне чернецтво в історії та культурі середньовічного Києва, Kiew 1995.
- Бобровський, Тимур, Чернігівська лавра прп. Антонія: культурно-історичний аспект виникнення Свято-Троїцького Іллінського монастиря, in: Чернігівський Троїцько-Іллінський монастир: історія та сучасність, Chernihiv 1999, 4-6.
- Василенко, Андрій, „Печера схимника“ Чернігівського Іллінського монастиря, in: Чернігівський Троїцько-Іллінський монастир: історія та сучасність, Chernihiv 1999, 8-9.
- Верстюк, В. Ф. / Дзюба, О. М. / Непринцев, В. Ф., Україна від найдавніших часів до сьогодення. Хронологічний довідник, Kiew 1995.
- Голубинский, Е., История Русской Церкви, Том I-II, Moskau ²1901-1917 [Nachdruck Moskau 1997].
- Грінченко, Б., Словар української мови, Kiew 1909.
- Грушевський, Михайло, Очерк історії Київської землі від смерті Ярослава до кінця XIV століття, Kiew 1891.
- Грушевський, Михайло, Історія України – Руси, том III, L'viv 21905 [Nachdruck New York 1954].
- Грушевський, Михайло, Історія української літератури, Том V, Книга 1, Kiew 1995.
- Гумилевский, Филарет, История Русской Церкви. Период первый, Moskau 1888.
- Дачкевич, Йосиф, Святий Теодор, ісповідник, ігумен студитський, і монастирі студитського уставу в Україні, L'viv 2006.
- Денисов, Л. И., Православные монастыри Российской империи, Moskau 1908.

- Жиленко, І. В., Історія печер Києво-Печерської лаври, in: Дива печер лаврських, Кієв 1997.
- Зайцев, Борис, Афон, in: Литературная учеба, Июль-Август (1990), 36-74.
- Зубарь, В. М., Некрополь Херсонеса Таврического I – IV вв. н. э., Кієв 1982.
- Карташев, А. В., Очерки по истории Русской Церкви, Том I, Paris 1959.
- Кулаковский, Ю. А., Прошлое Тавриды, Кієв 1914.
- Литвинов, Володимир, Латинсько-Український Словник. 10 тисяч найуживаніших латинських слів з максимальним відтворенням їхніх значень українською мовою, Кієв 1998 – Volodymyr Lytvynov, Dictionarium Latino-Ucrainicum. Decem milia verborum latinorum usitatissimorum lingua ucrainica convertuntur cum significationum synonymia uberrima adhibita, Кієв 1998.
- Лихачев, Дмитрий Сергеевич, Повесть Временных Лет, Том I: Текст и перевод, Moskau – Leningrad 1950.
- Лихачев, Дмитрий Сергеевич, Повесть Временных Лет, Том II: Статьи и комментарии, Moskau – Leningrad 1950.
- Лихачев, Дмитрий Сергеевич, Введение к чтению памятников древнерусской литературы, Moskau 2004.
- Макарий, митрополит Московский (Михаил П. Булгаков), История Русской Церкви, Bände I-XII, Sankt Petersburg 1857-1883.
- Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Вып. 1, Simferopol 1990.
- Мовчан, І. І. / Авагян, А. Б., Отчет об археологических исследованиях в Ближних пещерах Киево-Печерского заповедника, проведенных в 1978-1979 гг. Науковий архів Інституту археології Національної Академії наук України, Кієв 1978-1979, 6, Nr. 20625.
- Мовчан, І. І., Ближні печери Печерського монастиря в Києві, in: Старожитності Русі-України, Кієв 1994, 153-160.

- Мовчан, І. І., Давньокиївська околиця, Кієв 1993.
- Мячин, А. Н., Мир русской истории, Moskau 2004.
- Назарко, І., Київські монастирі домонгольської доби (= *Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni*, Ser. 2 / 10), Rom 1963.
- Нікітенко, Мар'яна, До проблеми поховального обряду в печерах лаврського пантеону, in: *Лаврський альманах: Києво-Печерська лавра в контексті української історії та культури. Збірник наукових праць, Випуск 5 (2001)*, 92-98.
- Нікітенко, Мар'яна, До джерел сакральної топографії Києво-Печерської лаври, in: *Лаврський альманах: Києво-Печерська лавра в контексті української історії та культури. Збірник наукових праць, Випуск 7 (2002)*, 131-135.
- Нікітенко, Мар'яна, Києво-Печерська обитель у вітчизняній монастирській традиції, in: *Лаврський альманах: На зорі християнського Києва, Випуск 10 (2003)*, 67-88.
- Нікітенко, Мар'яна, Поховальний обряд у печерах Київської Лаври: традиції та новації, in: *Лаврський альманах: На зорі християнського Києва, Випуск 16 (2006)*, 46-51.
- Новик, Т., Давньоруська келія-костниця біля Антонієвих печер у місті Чернігові, in: *Чернігівський Троїцько-Іллінський монастир: історія та сучасність, Chernihiv 1999*, 9-11.
- Огієнко, Іван, Українське Монашество, Кієв 2002.
- Отечество, история, люди, регионы России. Энциклопедический словарь, Moskau 1999, 384.
- Позов, А., Логос-медитация древней церкви. Умное делание, München 1964.
- Покровский, Н. В., Очерки памятников христианского искусства, Sankt Petersburg 2000.
- Полонська-Василенко, Наталя, Історія України, том I (до половини XVII сторіччя), München 1972

Путеводитель по Святой Земле, Odessa 1886.

Ратшин, А., Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквях в России, Moskau 1852.

Руденок, Владимир, Тайны монастырских подземелий, Chernihiv 2003.

Руденок, Владимир / Василенко, Андрей, Черниговский Болдиногорский Богородичный монастырь в XI-XIII вв., in: Христианское наследие Византии и Руси, Sewastopol 2002, 177-182.

Руденок, Владимир / Дубинец, Олег, Об особенностях погребального обряда Черниговского Богородичного (Ильинского) монастыря, in: Русь на перехресті світів (міжнародні впливи на формування давньоруської держави) IX-XI ст. Матеріали міжнародного польового археологічного семінару (Чернігів – Шестовиця, 20 – 23 липня 2006 р., Chernihiv 2006, 158-167.

Русско-новогреческий словарь. Составила А. А. Иоаннидис. Под редакцией Т. Пападопулоса и Д. Спатиса, Moskau 1966.

Строев, Павел, Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви, Sankt Petersburg 1877.

Субтельний, Орест, Україна. Історія, Kіew 1992.

Типографія Кієво-Печерської Лаври. Історическій очеркъ (1606-1616-1916 г.г.), Том I, Kіew 1916.

Толстой, М. В., История Русской Церкви, Sankt Petersburg 1991.

Успенский, Порфирий, История Афона. Часть III: Афон монашеский, Moskau 1892.

Федорів, Юрій, Історія церкви в Україні, Toronto 1967.

Хорошкевич, А. Л., Русское государство в системе международных отношений конца XV – начала XVI в., Moskau 1980.

Чубатий, Микола, Історія християнства на Русі-Україні, Том I: до р. 1353 (= Editiones Catholicae Universitatis Ucrainorum, Pars I: Opera Graeco-Catholicae Academiae Theologicae, vol. XXIV), Rom – New York 1965.

Шахматов, А. А., Разыскания о русских летописях, Moskau 2001.

Шевченко, Юрий, Подземный монастырь и практика „умной молитвы“, in: Наука и религия 4-5 (1992), 34 f.