

Andrew Cain: *The Greek Historia monachorum in Aegypto: Monastic Hagiography in the Late Fourth Century*, Oxford Early Christian Studies, Oxford (Oxford University Press) 2016, XII + 329 S., ISBN 978-0-19-875825-9, £ 94,-.

Besprochen von **Klaus Nickau:** Georg-August-Universität, Classical Philology, Göttingen, Germany, E-Mail: ekkehard.muehlenberg@theologie.uni-goettingen.de

<https://doi.org/10.1515/zac-2019-0022>

Die *Historia monachorum in Aegypto*, nach 394 und, vermutlich, vor 398 n. Chr. griechisch verfasst für eine auf dem Ölberg bei Jerusalem lebende Mönchsgemeinschaft, ist nach Athanasios' *Vita Antonii* das zweitälteste erhaltene Werk der erzählenden griechischen Mönchsliteratur und die älteste erhaltene Sammlung von Mönchsporträts, und sie ist als solche zum Vorbild für die zwei Jahrzehnte später entstandene *Historia Lausiaca* des Palladios, die abermals etwa zwei Jahrzehnte spätere *Historia religiosa* des Theodoretos und mittelbar für alle späteren Sammlungen bis hin zur *Legenda aurea* geworden. Ins Lateinische wurde sie, wohl um 402/3 n. Chr., von Rufinus übersetzt. Als Sozomenos in der zweiten Hälfte der 440er Jahre im dritten und sechsten Buch seiner *Kirchengeschichte* über die ägyptischen Mönche berichtete, stützte er sich auf die *Historia monachorum in Aegypto*, ergänzungswise auch auf die *Historia Lausiaca*. Der Verfasser Andrew Cain des hier anzuzeigenden Buches, von Hause aus Klassischer Philologe und bisher vor allem aus der Hieronymusforschung bekannt, nennt sein Werk „die erste umfassende gelehrte Studie in irgendeiner Sprache“ („the first full-scale scholarly study in any language“) zur *Historia monachorum in Aegypto*; er sagt, er wolle in jedem der elf Kapitel neuen Boden beackern und mit der geläufigen gelehrten Rechtgläubigkeit bei einer ganzen Reihe von Themen aufräumen, ja, nach Möglichkeit keinen Stein unumgedreht lassen (vgl. S. V [Preface]; 3). Dazu wäre sogleich bei der Übersetzung des Titels Ἡ κατ' Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία Gelegenheit gewesen, den Cain (S. 2–3) in Anlehnung an einen von André-Jean Festugière begründeten Usus mit „Inquiry about the Monks of Egypt“ wiedergibt, ohne zu bedenken, dass der Begriff der methodischen „Untersuchung“ (*inquiry*) dem widerspricht, was die *Historia monachorum in Aegypto* darstellen will: ein in Ägypten vom Autor und seinen Begleitern auf die dortigen Mönche gerichtetes bewunderndes „Sehen“ und „Schauen“; und genau diese Bedeutung kann das Wort ἱστορία bekanntlich im 4. Jahrhundert haben: das Besuchen und Sehen von Sehenswertem, seien dies nun große Städte oder hervorragende Personen. Alles Nötige findet man bei Johannes Chrysostomos im Kommentar zu Gal 1,18 Πέτρον ἱστορήσαι (*In epistolam ad Galatas commentarius* 1,11 [PG 61: 631–632]).

Das Buch ist in elf Kapitel gegliedert, von denen die ersten fünfeinhalb mehr von historisch-philologischem, die zweiten fünfeinhalb mehr von theologisch-

monastischem Interesse sind. Vorauf geht eine Einleitung, in der eine zusammenfassende Vorschau auf die mehr oder minder selbstständigen Kapitel gegeben wird; es folgen ein Literaturverzeichnis (mit an die 1200 Titeln) und Indices.

In den ersten beiden Kapiteln, die vom Text, vom Autor sowie von Ort und Zeit der Abfassung handeln („The Text“, S. 9–32; „Provenance, Date, and Authorship“, S. 33–57), gibt es einen interessanten Gedanken: Der unter gewollter Anonymität verborgene Autor der *Historia monachorum in Aegypto* könne Anatolios aus Spanien sein, dem Euagrios drei seiner bedeutendsten Schriften gewidmet habe. Im Übrigen geben diese Kapitel nicht viel Richtiges, was neu wäre. Der von Festugière nach den Handschriften-Gruppen xy festgestellte Text kann als Grundlage der Interpretation dienen. Dass Sozomenos' Referate bald enger mit dem griechischen Text, bald mit der lateinischen Übersetzung Rufins harmonieren, beruht darauf, dass Sozomenos beide Textformen benutzte, nicht etwa, wie Cuthbert Butler¹ meinte, darauf, dass er einen vollständigeren griechischen Text besaß, der später revidiert und verkürzt wurde. Butlers Revisionshypothese hatte zwei Anhaltspunkte: erstens den geradezu verstümmelten Eindruck, den gewisse Partien des Nitria-Kapitels *Historia monachorum in Aegypto* 20 in der griechischen Fassung, nicht aber bei Rufinus *Historia monachorum in Aegypto* 23 und 27 machen; zweitens den Umstand, dass Sozomenos, *Historia ecclesiastica* 6,28 mit einem gewissen Timotheos den Verfasser der *Historia monachorum in Aegypto* zu meinen schien. Das zweite Argument hat Georg Schoo² aus dem Wege geräumt, indem er zeigte, dass Sozomenos diejenigen Quellen, die er in einigem Umfang benutzt, gerade nicht nennt. Das erste Argument hingegen bleibt bestehen und ist von Caroline Bammel³ damit erklärt worden, dass im Zuge der Origenistenverfolgung, welche gerade auch Mönche von Nitria und Umgebung traf, in diesen Partien eine „unbeholfene und inkompetente Revision“ („clumsy and incompetent“, S. 92)⁴ stattgefunden habe. Die Art, in der bei Cain diese Sachverhalte dargestellt sind, ist, gelinde gesagt, unerquicklich. Cain behauptet, Butler und die von ihm abhängigen Vertreter der Revisionstheorie hätten nicht erkannt, dass Sozomenos genug Latein verstehen konnte, um Rufinus' Übersetzung zu benutzen, und dass nun ein Cain kommen müsse, um das Gegenteil zu beweisen. Dabei stammt doch das Hauptargument Cains von Butler,⁵ nämlich dass Sozo-

1 Cuthbert Butler, *The Lausiaca History of Palladius: A Critical Discussion Together with Notes on Early Egyptian Monachism* (Cambridge, 1898).

2 Georg Schoo, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenus* (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 11; Berlin, 1911; Neudruck, Aalen, 1973).

3 Caroline Bammel, „Problems of the *Historia monachorum*“, *JThS* 47 (1996): 92–104.

4 Zitiert nach Bammel, „Problems“ (wie Anm. 3), 99.

5 Butler, *The Lausiaca History* (wie Anm. 1), 276 (Anm. 1).

menos auch Rufinus' lateinische *Kirchengeschichte* benutzt hat. Dem hat Schoo hinzugefügt, dass ein Rechtsanwalt wie Sozomenos ohne Lateinkenntnisse in Konstantinopel undenkbar ist. Die gesamte Revisionstheorie widerlegt, nein, „dekonstruiert“ Cain (S. 10), indem er sich Bammel vornimmt und zeigt, dass die von ihr vermutete Revision unbeholfen und inkompetent war. *Risum teneatis, amici?* – Eva Schulz-Flügel hatte auf eine aberrante griechische Hss.-Gruppe C²OPΣ aufmerksam gemacht, weil sie vermutete, diese könne im Verein mit anderen *aberrantes* sowie mit der syrischen Übersetzung R2 auf eine verlorene griechische Vorlage von Rufinus' Übersetzung führen.⁶ Jene Hss.-Gruppe (wir nennen sie z) hat 1998 Stefan Gieseke (Hannover) in seiner Göttinger Examensarbeit untersucht und gezeigt, dass sie einen eigenen Zweig der *aberrantes* bildet. Er kam zu dem Schluss, dass z nicht die Vorlage für Rufinus gewesen sei, dass aber z, p, R2 auf einen gemeinsamen, von xy verschiedenen Vorfahren zurückgehen könnten. Kurioserweise ist aber in Σ als der einzigen der bisher herangezogenen Handschriften die Lücke von Prolog 3 wie folgt gefüllt (ich berichtige sogleich Orthographica): εἶδον γὰρ εἶδον ἀληθῶς τὸν τοῦ Χριστοῦ θησαυρὸν κεκρυμμένον ἐν ἀνθρωπίνοις σκεύεσι καὶ οὐκ ἀπεκρυψάμην τὴν τῶν πολλῶν ὠφέλειαν.⁷ Da Σ der einzige bekannte Vertreter von z ist, der den Prolog enthält, könnte dies bereits die Lesart von z sein. Wenn Rufinus 397 n. Chr. das Ölbergkloster endgültig verließ und nach Rom ging, die Übersetzung aber 402/3 in Italien anfertigte, so ist die Annahme nicht ganz abwegig, die durch die Übereinstimmungen mit syr. R2 als früh erwiesene Spaltung der griechischen Überlieferung in die (mit Rufinus übereinstimmenden) *aberrantes* einerseits, die Gruppe xy andererseits sei darauf zurückzuführen, dass schon frühzeitig eine Bearbeitung des griechischen Textes von oder für Rufinus angefertigt wurde, und dass beide selbständig, aber im weiteren Verlauf auch einander kontaminierend tradiert wurden.⁸ – Die *Historia monachorum in Aegypto* wird von Cain zu Recht als ein einheitliches Werk und nicht, wie Schulz-Flügel wollte, als Kompilation angesehen. Er glaubt allerdings, Schulz-Flügel widerlegen zu können, indem er glasklar nachweist, einundderselbe Autor könne von sich sowohl im Singular als auch in der 1. Person Plural reden. Das hatte die Gelehrte gar nicht bestritten; sie hatte vielmehr geltend gemacht, der Wechsel zwischen „wir schauten“ und „wir sahen“ an den Kapitelanfängen gehe auf zwei verschiedene Quellen zurück. Hier wird also

⁶ Eva Schulz-Flügel, Hg., *Tyrannius Rufinus, Historia monachorum sive De Vita Sanctorum Patrum (Editio critica)* (PTS 34; Berlin, 1990), 28.

⁷ Stefan Gieseke, seit längerem schon mit der Lehrerausbildung in Niedersachsen und mit der Leitung des Niedersächsischen Altphilologenverbandes befasst, konnte seine Untersuchung bisher nicht bekannt machen, hat mir aber erlaubt, das Obige mitzuteilen.

⁸ Vgl. Bammel, „Problems“ (wie Anm. 3), 101, dort die Versionen b und d.

wieder, wie schon im Falle Butlers und Bammels, das Phantombild eines Gegners mit großem Getöse niedergerannt, der in Wahrheit ganz woanders wartet. Die Fülle von angeblichen Dubletten, Missverständnissen und Unstimmigkeiten, die Schulz-Flügel außerdem für ihre Hypothese angeführt hatte, wird pauschal mit der Bemerkung vom Tisch gewischt, sie gehe auf die Konfusion eines einzelnen Autors oder Eingriffe von wohlmeinenden aber inkompetenten Abschreibern zurück. Eine genauere Analyse dieser vermeintlichen Anstöße hätte oft ein anderes Resultat gehabt.

In Kapitel 3 („Genre“, S. 58–73) werden vier bisher gemachte Vorschläge (Reiseerzählung, Sammelbiographie, Enkomion, *Apophthegmata patrum*) besprochen, ihnen ein fünfter, eigener hinzugefügt, den der *Acta martyrum*, und am Ende erklärt, die Gattung der *Historia monachorum in Aegypto* sei eine völlig neue und schöpferische Mischung aus all den genannten. „Previously scholarly investigations into *HM*'s genre have overlooked the influence that early Christian martyrological literature – *Acta martyrum* in particular – has exerted on its literary texture“, so leitet Cain (S. 66) seinen neuen Vorschlag ein. Statt aber zu sagen, welchen Einfluss diese Gattung auf die literarische „Textur“ ausgeübt habe, weist er mit einer stupenden Fülle an Sekundärliteratur unwiderleglich nach, dass die Märtyrererzählung in *Historia monachorum in Aegypto* 19 eine Märtyrererzählung ist, was noch niemand bestritten hat. Versuchen wir, dem Argument ein wenig aufzuhelfen! Hier war zunächst zu sagen – oder wenigstens zu berücksichtigen –, dass die *Historia monachorum in Aegypto*, wie es auch im Titel von Cains Buch zum Ausdruck kommt, zur Gattung der monastischen Hagiographie gehört. Nun ist es ein Gemeinplatz der Literaturgeschichte, dass in der Hagiographie, nach dem Ende der Verfolgungen, die Märtyrerliteratur als produktive Gattung abgelöst wird von der Mönchserzählung, im Griechischen beginnend mit Athanasios' *Vita Antonii*. Es kann also nur die Frage sein, welche Spuren die Vorgängergattung in der Nachfolgegattung hinterlassen hat. Bekanntlich kann das 46. Kapitel der *Vita Antonii*, wo der Mönch Antonios wünscht, den Märtyrertod zu erleiden, als eine solche Spur gelten. Als eine solche punktuelle und in gewisser Weise die neue Gattung legitimierende Erinnerung kann m. E. in *Historia monachorum in Aegypto* 19 die Erzählung vom Mönch Apollonios gelten, der tatsächlich den Märtyrertod erlitten hat. Man hat überdies beobachtet, dass die von den Märtyrern erlittenen Torturen ihre Nachfolge in den qualvollen Dämonenkämpfen der Mönche haben und in der *Vita Antonii* teilweise in derselben Terminologie erzählt werden wie jene. So war zu fragen, ob dasselbe für die *Historia monachorum in Aegypto* gilt.

Im vierten Kapitel geht es um die literarischen Einflüsse aus der klassischen Literatur, aus der Bibel, aus – man höre und staune – hier nun endlich Athanasios' *Vita Antonii* („Literary Influences and Intertexts“, S. 74–91). Cain sagt, es

fehle an überzeugenden Anleihen oder Anspielungen aus der klassischen Literatur, und der Autor der *Historia monachorum in Aegypto* habe die *Vita Antonii* zwar gelesen, aber eher, um sie sorgfältig zu umgehen, als sichtbar auf sie anzuspieren. In beiden Punkten kann man geringfügig anderer Meinung sein. Die meistbenutzten Bücher der Bibel sind (in absteigender Reihenfolge) *Psalmen*, *Matthäus*, *Genesis*, *Jesaja*, und Cain erläutert, warum. Die meisten Zitate werden den Mönchen in den Mund gelegt, weil diese, nach der Darstellung der *Historia monachorum in Aegypto*, den Bibeltext gewissermaßen verinnerlicht haben. Schließlich gelingt Cain (S. 78–80) mit Prov 7 ein ganz hervorragender Fund zur *Historia monachorum in Aegypto* 1,32–36.

Das fünfte Kapitel („Style“, S. 92–124) ist das erste in diesem Buch, das ganz aus Cains eigenen Beobachtungen hervorgegangen ist. Es gliedert sich in die Abschnitte „Figures of Sound“ (S. 93–97), „Figures of Repetition“ (S. 97–103), „Figures of Redundancy“ (S. 103–107), „Figures of Parallelism“ (S. 107–112), „Figures of Imagery“ (S. 112–115), „Other Figures of Rhetoric“ (S. 115–117), „Prose Rhythm“ (S. 118) und „Conclusion“ (S. 119–124). Da in der *Historia monachorum in Aegypto* Redefigures vorkommen, die sich mit den Termini der spätantiken Rhetorik bezeichnen lassen, und da die Satzklauseln (von Cain vollständig gesammelt) das übliche Bild zeigen, sei ersichtlich, dass der Verfasser der *Historia monachorum in Aegypto* eine Vorliebe („fondness“) für sophistische Rhetorik hatte (S. 119); er habe deren Techniken dazu genutzt, den Gehalt seiner Lehre auch gebildeten Lesern wirksam zu vermitteln, ohne doch einfachere Leute durch Übertreibung zu verschrecken (S. 122–123). So lasse sich behaupten, der Autor habe sowohl grammatische wie rhetorische Ausbildung genossen, sei also in einem zumindest mäßig wohlhabenden Elternhaus aufgewachsen (S. 124). Nun weiß man längst, dass so, wie die Sprache vor der Grammatik, auch die Figuren vor der Rhetorik da waren. Da die Prosa der *Historia monachorum in Aegypto* weitgehend von der verinnerlichten Bibel abhängig ist, müsste man alles, was an Figuren und Rhythmen aus der Bibel stammen könnte, erst einmal abziehen, um den angeblich „sophistischen“ Rest zu ermitteln. Hinzu kommt, dass es Cain nicht immer gelingt, die vermeintlichen Figuren sicher zu bestimmen. Man vergleiche (S. 117): „The most extreme example of hyperbaton in the *HM* is found at 6.2“. Ich überlasse es dem Leser nachzuschauen, ob da überhaupt im Griechischen ein Hyperbaton steht, oder ob da das Englische zum Maßstab spätantiken Stils gemacht wird. Kurzum, dieses Kapitel ist weder methodisch noch handwerklich besonders gelungen.

Im sechsten Kapitel („The Pilgrimage“, S. 125–145) soll einerseits der tatsächliche Verlauf der Reiseroute der sieben Jerusalemer Brüder nachgezeichnet, andererseits die Reise als eine von Gott bestimmte Pilgerfahrt zu verstehen gelehrt werden. Im ersten Teil ist neu, dass Cain mit fundierter Phantasie für die Reise von Palästina nach Ägypten wie ein Reisebüro drei Angebote macht und

das dritte, über den Sinai nach Raithou usw. empfiehlt. Wie würde die Beschreibung gewinnen, wenn ihr eine Karte beigegeben wäre! In Ägypten selbst sind wir bisher auf die Routenkonstruktion von Norman Russell angewiesen; mit ihr stimmt Cain in allem Wesentlichen überein, ohne allerdings Russel zu nennen.

Mit der zweiten Hälfte des Kapitels 6 verlässt man, recht genau in der Mitte des Buches, dessen mehr von der Philologie bestimmten Teil und wird an theologische Fragen herangeführt, in diesem Kapitel an den Gedanken, dass die Pilgerfahrt der sieben Brüder von Gott geleitet und behütet ist, was im Prolog so ausgedrückt wird, dass Gott die Pilger nach Ägypten geführt und ihnen zu ihrem Heil große und wunderbare Dinge gezeigt habe, im Epilog hingegen so, dass die Schau mit großen Gefahren verknüpft war, aus denen der Herr die Pilger mit knapper Not errettet habe.

Kapitel 7 („The New Prophets and Apostles“, S. 146–181) soll mit der „typologischen Figurierung“ („typological figuration“, S. 146) der ägyptischen Mönche als Nachfolger der Propheten und Apostel „ein kardinales Strukturprinzip der Erzählung“ („This is a cardinal structuring principle of his narrative . . .“, S. 146) sichtbar machen. In der Tat nennt der Prolog die Mönche νέους τινὰς προφήτας⁹ und sagt (*Prologus* 13), der Heiland bewirke noch heute durch sie, was er durch die Propheten und Apostel bewirkt habe (S. 148). Cain trennt explizite Vergleiche der Mönche mit biblischen Gestalten („direct typology“) von impliziten („indirect typology“). An direkter Typologie finden sich nur zwei Beispiele aus dem Alten Testament: Der Geist des Propheten Elias ruhe auf dem Mönch Elias (*Historia monachorum in Aegypto* 7,1), was an Elisa erinnert, auf dem der Geist des Propheten Elias ruhte (4 Kön 2,15); das Gesicht Abrahams und der Bart Aarons werden verglichen mit dem Aussehen des Johannes von Diolkos (*Historia monachorum in Aegypto* 26). Viele Stellen bespricht Cain als „indirekte Typologie“, im Einzelfall entweder aus dem Alten oder dem Neuen Testament oder aus beiden („inter-testamental typology“) gezogen. Ein glänzender Fund ist hier hervorzuheben (S. 170–171): Der Mönch Helle (*Historia monachorum in Aegypto* 12,2) widersteht der Begierde, etwas von weggeworfenen Früchten zu essen, die er gefunden hat, und sagt u. a.: οὐ μὴ φάγω, οὐδ’ οὐ μὴ ἄψομαί τινος ἐξ αὐτῶν, ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω, τουτ’ ἔστι τὴν ψυχὴν.¹⁰ Hier wird der Text allererst verständlich, wenn man mit Cain (S. 171) Paulus’ Worte aus 1 Kor 8,13 hinzunimmt: διόπερ εἰ βρῶμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου, οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἵνα μὴ

⁹ *Historia monachorum in Aegypto*, Prologus 5 (hg. und übers. von André-Jean Festugière, *Historia monachorum in Aegypto: Édition critique du texte grec et traduction annotée* [Subsidia Hagiographica 53; Brüssel, 1971], 7,31–32).

¹⁰ *Historia monachorum in Aegypto* 12,11 (93,11–13 F.). Vgl. Schulz-Flügel, *Tyrannius Rufinus, Historia monachorum* (wie Anm. 6) zu *Historia monachorum* 11,9,5.

τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω. Hier stand also am Anfang der Wunsch, Paulus zu zitieren; aber dann musste „mein Bruder“ allegorisch als „meine Seele“ interpretiert werden. Das ist einmal wirkliche Intertextualität. Aber darf man sagen, Helle „dons an apostolic *persona*“ und spreche autoritativ als so etwas wie ein zweiter Paulus („and speaks authoritatively as something of an *alter Paulus*“, S. 171)? Zu wem denn? Nein, der Mönch lebt in der heiligen Schrift, kennt sie, zumindest in Teilen, auswendig, und ihre Worte und Gedanken helfen ihm, seinen täglichen Kampf zu bestehen. – Unter dem programmatischen Titel „The *HM* as Post-Biblical ‚Scripture‘“ behauptet Cain in einem letzten Abschnitt (S. 178–181) dieses Kapitels, die Nachfolge der Propheten und Apostel sei das offenbare Leitmotiv, um das sich die ganze Erzählung strukturiere, und auch dies mache die einzigartige Stellung der *Historia monachorum in Aegypto* in der hagiographischen Literatur aus. Hier wüsste man gern, welches denn diese Struktur sei, und wie in dieser Hinsicht das Verhältnis zu dem einzigen früheren hagiographischen Werk, das zum Vergleich in Betracht kommt, zu beurteilen ist: in Athanasios’ *Vita Antonii* ist ja die Nachfolge nicht nur Jesu und der Märtyrer, sondern eben auch der Propheten und Apostel mit Händen zu greifen. Wie dem auch sei, Cain sieht m. E. ganz richtig, dass so, wie die Mönche die in der Bibel niedergeschriebene Heilsgeschichte fortsetzen, auch der Autor der *Historia monachorum in Aegypto* in gewisser Weise die Niederschrift der Bibel für sein Teil fortsetzt.

Das achte Kapitel („Characterization and the Unholy Other“, S. 182–194) spricht davon, wie die *Historia monachorum in Aegypto* die Gegner der ägyptischen Mönche – Heiden, Manichäer und, wie Cain meint, auch syrische Asketen – darstellt. Wenn der Umstand, dass keiner von ihnen einen Namen hat, als eine Art von *Damnatio memoriae* gedeutet wird (S. 194), so ist zu bedenken, dass in der *Historia monachorum in Aegypto* kein Mensch, der mit den Mönchen in Berührung kommt, einen Namen erhält, wenn er nicht ebenfalls Mönch oder der Kaiser Theodosius ist.

Kapitel 9 („Through them the World is Sustained““, S. 195–213) legt dar, dass kein zeitgenössischer Hagiograph die Mittlerrolle des „heiligen Mannes“ so ausbuchstabiert habe wie die *Historia monachorum in Aegypto* es für die ägyptischen Mönche tue (S. 196).

Das Thema des zehnten Kapitels ist durch die Überschrift hinreichend bezeichnet: „Ein Handbuch für mönchisches Leben“ („A Manuel for Monastic Living“, S. 214–244). Wie die *Historia monachorum in Aegypto* die Lebensweise der Mönche unter den Gesichtspunkten von Ort, Essen und Trinken, Gebet, Eucharistie, Handarbeit, Gastfreundschaft, Demut und Rivalität darstellt, wird hier gezeigt. In einem einleitenden Abschnitt redet Cain vom intendierten Publikum der *Historia monachorum in Aegypto* und meint, der Verfasser denke an ein Publikum, das weit über das römische Ägypten und griechisch sprechende

Auslandsägypter hinausgehe, und er schreibe nicht für Frauen. Hier ist daran zu erinnern, dass der Verfasser in *Historia monachorum in Aegypto*, Prologus 2 sagt, er schreibe für die Brüder auf dem heiligen Ölberg; es gibt kein Indiz dafür, dass er dieser Absicht untreu geworden wäre.

Unter dem Titel „Piety and Propaganda“ (S. 245–270) will das elfte und letzte Kapitel zeigen, dass in der *Historia monachorum in Aegypto* die meisten der über asketische Spiritualität gehaltenen Reden enge Verwandtschaft mit zentralen Lehren des Euagrios von Pontos zeigen: Abstufung zwischen Theorie und Praxis, das reine Gebet, das Ziel der *Apatheia* und die Verinnerlichung der Dämonenkämpfe. Es geht hier vor allem um die Reden des Johannes von Lyko, ferner auch um die des Apollo und des Pityrion. Hier ist anzumerken, dass derjenige, der in der *Historia monachorum in Aegypto* am meisten redet, Kopres ist (*Historia monachorum in Aegypto* 10–12), und in seinen Erzählungen herrscht ein anderes asketisches Konzept. – Es werden in diesem Kapitel die engen Beziehungen erläutert, die Euagrios zu Melania, zu Rufinus und zu ihren Klöstern auf dem Ölberg seit seinem dortigen Aufenthalt und noch in Nitria und Kellia bis zu seinem Tod unterhielt. Auf dem Ölberg lebte der oben genannte Anatolios, hier wurden Euagrios' Schriften abgeschrieben und verbreitet, von hier aus schickte Rufinus regelmäßig Mönche zu Euagrios in die ägyptische Wüste. Cain suggeriert dem Leser auf diese Weise, dass jemand, der in den 390er Jahren bei Rufinus auf dem Ölberg lebt, gar nicht anders kann, als von euagrianischem Geist inspiriert zu werden.

Kurzum: Die zweite theologische Hälfte dieses Buches scheint interessanter und neuer zu sein als die erste historisch-philologische. Insgesamt hat das Buch seine Stärken weniger in der Argumentation als in der Darstellung: In dem aus einer Fülle von Sekundär- und Primärliteratur gespeisten Entwurf lebendiger Bilder von historischen Verhältnissen zeigt sich eine Brillanz, die für manches entschädigen mag.

Mir sind nur wenige Druckfehler aufgefallen; aber ein Versehen muss ich erwähnen, weil es das Argument betrifft: S. 13 druckt Cain den Rufinus-Text von Schulz-Flügel *quingenta*, argumentiert aber auf S. 14, als ob da noch (wie bei Butler¹¹) *quingaginta* stünde.¹²

¹¹ Butler, *The Lausiac History* (wie Anm. 1), 270.

¹² Ekkehard Mühlenberg hat weder Mühe noch Zeitaufwand gescheut, aus einem wirren Zeichensalat, den mein veralteter Rechner ausgab, mit viel Scharfsinn und Sachkenntnis einen lesbaren Text zu rekonstruieren. Dafür bin ich ihm sehr dankbar.