Dorothee Schenk

Monastische Bildung

Johannes Cassians *Collationes Patrum*

Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs 16

Mohr Siebeck

SERAPHIM

Studies in Education and Religion
in Ancient and Pre-Modern History
in the Mediterranean and Its Environs

Editors

Peter Gemeinhardt · Sebastian Günther
Ilinca Tanaseanu-Döbler · Florian Wilk

Editorial Board

Wolfram Drews · Alfons Fürst · Therese Fuhrer
Susanne Gödde · Marietta Horster · Angelika Neuwirth
Karl Pinggéra · Claudia Rapp · Günter Stemberger
George Van Kooten · Markus Witte

16

Dorothee Schenk

Monastische Bildung

Johannes Cassians
Collationes Patrum

Mohr Siebeck

Dorothee Schenk, geboren 1990; 2010–2017 Studium der Ev. Theologie in Göttingen; Erasmussemester in Toruń; seit 2017 Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen; 2022 Promotion.
orcid.org/ 0000-0002-0040-6604

Diese Publikation entstand als Dissertation im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 1136 – Bildung und Religion in Kulturen des Mittelmeerraums und seiner Umwelt von der Antike bis zum Mittelalter und zum Klassischen Islam – an der Georg-August-Universität Göttingen. Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – P rojektnummer 244798977 – SFB 1136, Teilprojekt C 04.

Das vorliegende Buch konnte dank großzügiger Druckkostenzuschüsse durch die Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften und die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers gedruckt werden.

ISBN 978-3-16-161489-7 / eISBN 978-3-16-162013-3
DOI 10.1628/978-3-16-162013-3

ISSN 2568-9584 / eISSN 2568-9606 (SERAPHIM)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über *http://dnb.dnb.de* abrufbar.

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Minion gesetzt, von der Druckerei Esser bookSolutions GmbH in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Der Umschlag wurde von Uli Gleis gesetzt. Umschlagabbildung: © akg-images; P. Klee, Vor den Toren von Kairouan, Ausschnitt.

Printed in Germany.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist die leicht überarbeitete Fassung der Dissertation, die ich im Oktober 2021 an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen eingereicht und am 26.01.2022 verteidigt habe.

Auf dem Weg zur Fertigstellung der Arbeit haben mich zahlreiche wunderbare Menschen begleitet, von denen die wichtigsten im Folgenden genannt seien: Ganz besonderer Dank gilt meinem Doktorvater, Prof. Dr. Peter Gemeinhardt, ohne den diese Arbeit in vielerlei Hinsicht nie hätte entstehen können. Seit ich vor zehn Jahren als angehende studentische Hilfskraft an seine Bürotür geklopft habe, hat er mich in einmaliger Weise gefördert und immer wieder zu Leistungen angespornt, die ich mir selbst nie hätte träumen lassen. Er hat mir im Laufe der Jahre nicht nur die unglaubliche Vielfalt des „schönsten Faches der Welt" vor Augen geführt, sondern auch das Entstehen der Dissertation durch akribische Kommentare und Rückfragen begleitet.

Ebenso herzlich ist meinem Zweitgutachter, Prof. Dr. Tobias Georges, und meinem Drittbetreuer, Prof. Dr. Andreas Müller, zu danken. Mit beiden stand ich in den vergangenen Jahren in konstantem und konstruktivem Austausch, sei es im Göttinger Doktorandenkolloquium oder bei gelegentlichen Treffen in Kiel. Zu danken ist auch den weiteren Mitgliedern meiner Prüfungskommission, Prof. Dr. Dr. h.c. Christine Axt-Piscalar und Prof. Dr. Jan Hermelink, die mich so wohlwollend wie fordernd durch die Disputation begleitet haben.

Auf struktureller Ebene sind der Sonderforschungsbereich 1136 „Bildung und Religion in Kulturen des Mittelmeerraums und seiner Umwelt von der Antike bis zum Mittelalter und zum Klassischen Islam" und das DFG-Projekt „Predigt als Vorgang religiöser Bildung im spätantiken Christentum" dankend zu erwähnen, denen ich als assoziiertes Mitglied angehört habe und die mir nicht nur wertvolle theoretische Impulse beschert, sondern mich auch immer wieder mit Kolleg:innen aus den verschiedenen Fächern ins Gespräch gebracht haben. Für die Möglichkeit zur interdisziplinären Vernetzung und für wiederholte finanzielle Förderung sei ebenfalls der Graduiertenschule für Geisteswissenschaften Göttingen (GSGG) gedankt. Im Blick auf die Entstehung des vorliegenden Buches ist den Herausgeber:innen von SERAPHIM zu danken, die mir eine Publikation in dieser Reihe ermöglichen. Ebenso zu danken sind Tobias Stäbler und Susanne Mang, stellvertretend für den gesamten Verlag Mohr Siebeck, zu erwähnen, die mir jederzeit mit Rat und Tat zur Seite standen.

Für die Unterstützung bei der Durchsicht und Korrektur der verschiedenen Manuskriptfassungen sowie bei der Registererstellung danke ich den studen-

tischen Hilfskräften Dorothee Krimmer und Alea Nzayihorana. Für zahlreiche Gespräche, kritische Rückmeldungen zu meiner Arbeit, Mensagänge, Oberseminare, gemeinsame Dienstreisen und andere Abenteuer danke ich herzlich Nicolás Anders, Christoph Brunhorn, Dr. Carmen Cvetković, Dr. Robert Edwards, Johanna Jürgens, Lina Hantel, Wienke Meyer, Lena Moritz, Dr. Maria Munkholt Christensen, Dr. Jan Seehusen und Vinzent Wiedemann. Zwei Kolleginnen sind dabei besonders hervorzuheben, mit denen ich über viele Jahre ein Büro geteilt habe und die mir im Laufe der Zeit zu wirklich guten Freundinnen und wertvollen Ratgeberinnen geworden sind: Dr. Aneke Dornbusch und Dr. Olga Lorgeoux.

Neben diesen gibt es eine ganze Reihe von Menschen – Freund:innen und Familie – die die vergangenen Jahre, trotz teils widrig-pandemischer Umstände, lebenswert gemacht haben und die immer wieder in unterschiedlichster Weise dafür gesorgt haben, dass ich nicht vollständig von der Doktorarbeit vereinnahmt wurde. Dafür allen, denen ich immer wieder in Soltau, in Göttingen, in Ebstorf, in Hardegsen, in Wilhelmshaven und auf Lýtingsstaðir begegnen durfte, ganz herzlichen Dank!

In dankbarer Erinnerung sei diese Arbeit schließlich zwei ganz besonderen und prägenden Persönlichkeiten gewidmet, ohne die meine Studien- und Promotionszeit undenkbar gewesen wäre, die die Fertigstellung des Buches jedoch leider nicht mehr erleben können: meinem Vater, Hans-Peter Schenk, und meiner Sóley.

Göttingen, im Juli 2022

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V

1. Einleitung 1

1.1 Zum Stand der Forschung zu Johannes Cassian 4

2. Thematische Vorklärungen: Johannes Cassian – Asket und Weltenbummler, Schüler und Lehrer 9

2.1 Biographische Hinführung 9
2.2 Cassian als Schüler 13
2.2.1 Die Altväter Ägyptens 14
2.2.2 Origenes, Origenismus und origenistischer Streit 17
2.2.3 Evagrius Ponticus 18
2.2.4 Johannes Chrysostomus 20
2.3 Cassian als Lehrer 22
2.3.1 Cassian in Südgallien – Umfeld und Vernetzung 23
2.3.2 Werke 30
2.3.2.1 *De institutis coenobiorum et de octo principalium uitiorum remediis* 30
2.3.2.2 *Collationes Patrum* 31
2.3.2.3 *De incarnatione Domini contra Nestorium* 32
2.4 Rückschau und Ausblick 34

3. Theoretische und methodische Grundlagen 36

3.1 Monastische Bildung – historische und zeitgenössische Aspekte einer Definition 37
3.1.1 Monastische Bildung – ein Widerspruch in sich? 39
3.1.1.1 Die Thematisierung des Bildungsproblems innerhalb der *Collationes* 43
3.1.2 Monastische Bildung – Aspekte eines modernen Bildungsbegriffs .. 47
3.1.2.1 Bildung und *imago dei* 48
3.1.2.2 Sozialisation, Erziehung und (Selbst-)Bildung 52
3.1.2.3 Reflexion als zentrales Element der (Selbst-)Bildung 55

3.2 Die *Collationes* als monastisches Lehrbuch in Analogie zu anderen Lehrbüchern der (Spät-)Antike 58
3.3 Die *Collationes* als erzählender Text: Eine Betrachtung unter narratologischen Gesichtspunkten 61
3.4 Rückschau und Ausblick 72

4. Theologische und anthropologische Voraussetzungen monastischer Bildung 74

4.1 Der Innere Mensch 75
4.1.1 Der traditionsgeschichtliche Hintergrund 75
4.1.2 Der Innere Mensch in den *Collationes* – die Texte 80
4.1.3 Die Bedeutung des Inneren Menschen für die monastische Bildung 89

4.2 Laster und Dämonen 91
4.2.1 Die Stellung der Laster im monastischen Bildungskonzept der *Collationes* 91
4.2.2 Anordnung und Definition der Laster in den *Collationes* (*coll.* 5) .. 93
4.2.3 Der traditionsgeschichtliche Hintergrund von Cassians Achtlasterlehre 105
4.2.4 Dämonen 108
4.2.5 Die Bedeutung der Lehre von Lastern und Dämonen für die monastische Bildung 110

4.3 Sünden, Sünde und Sündlosigkeit 111
4.3.1 Sünden und Buße (*coll.* 20) 112
4.3.2 Die (Un-)Möglichkeit der Sündlosigkeit (*coll.* 21 und *coll.* 23) 118
4.3.3 Die Bedeutung von Sünden, Sünde und Buße für die monastische Bildung 130

4.4 Wille und Gnade 131
4.4.1 Der traditionsgeschichtliche Hintergrund – von der antiken Philosophie bis zum ‚(Semi-)Pelagianischen Streit' 131
4.4.2 Wille und Gnade in den *Collationes* 138
4.4.2.1 Die Abtötung des Eigenwillens 139
4.4.2.2 Menschlicher Wille, göttlicher Wille und dämonischer Wille 141
4.4.2.3 Der Wille und andere anthropologische Voraussetzungen 144
4.4.2.4 Das Zusammenspiel von menschlichem Willen und göttlicher Gnade in *coll.* 13 145
4.4.3 Cassians Willensbegriff zwischen (Semi-)Augustinismus, (Semi-)Pelagianismus und (monastischer) Eigenständigkeit 151
4.4.4 Die Bedeutung von Wille und Gnade für die monastische Bildung . 153

4.5 Rückschau und Ausblick 155

5. Methoden und Prozesse monastischer Bildung 157

5.1 *Discretio* 157
5.1.1 Der traditionsgeschichtliche Hintergrund 158
5.1.2 *Discretio* in den *Collationes* 160
5.1.3 Die Bedeutung der *discretio* für die monastische Bildung 163

5.2 Verschiedene Arten des Mönchtums 164
5.2.1 Verschiedene Arten des Mönchtums – die Darstellung in den Prologen 164
5.2.2 Verschiedene Lebensformen als Thema der Unterredung mit den Altvätern (*coll.* 18 f.) 168
5.2.3 Die Bedeutung verschiedener Lebensformen für die monastische Bildung 177

5.3 Lehrer und Schüler 179
5.3.1 Cassian als Lehrer 180
5.3.2 Die Darstellung idealer Lehrer-Schüler-Konstellationen in den Rahmenhandlungen 184
5.3.2.1 Hervorhebung bestimmter Tugenden 185
5.3.2.2 Flehen der Schüler und Weigerung des Lehrers 186
5.3.2.3 Alter, Erfahrung und Vorbildung des Altvaters 189
5.3.2.4 Auszeichnung des Altvaters durch besondere Attribute 191
5.3.3 Die Darstellung idealer Lehrer-Schüler-Konstellationen in den Reden der Altväter 193
5.3.3.1 Der Lehrer als Wegweiser 193
5.3.3.2 Der Lehrer als Vorbild, Ratgeber und Beichtvater 194
5.3.3.3 Schlechte Lehrer 195
5.3.3.4 Wie aus dem Schüler ein Lehrer wird 196
5.3.3.5 Lehre als Kommunikationsgeschehen 197
5.3.4 Die Bedeutung von Lehrer-Schüler-Konstellationen für die monastische Bildung 198

5.4 Lernen durch Erfahrung 200
5.4.1 *Exkurs:* Der Begriff „Erfahrung“ 201
5.4.2 Die eigene Erfahrung und die der anderen (der Älteren) 207
5.4.3 Die Erfahrung als Lehrmeisterin 208
5.4.4 Die Erfahrung als Legitimation von Altvater- und Bibelworten 212
5.4.5 Erfahrung in Relation zu anderen Wegen der Erkenntnis 214
5.4.6 Die Bedeutung der Erfahrung für die monastische Bildung 218

5.5 Schriftauslegung und Schriftgebrauch 220
5.5.1 Schriftgebrauch in der Tradition des östlichen Mönchtums – Grundlagen und Cassians Rezeption 222
5.5.2 Zweifach, dreifach oder vierfach? Wie viele Schriftsinne gibt es? – Cassians Theorie der Schriftauslegung in *coll.* 8,3 f. und *coll.* 14,8 226

5.5.2.1 *Coll.* 8,3 f. – Helle und dunkle Stellen der Heiligen Schrift .. 231
5.5.2.2 Der vierfache Schriftsinn in *coll.* 14,8 237
5.5.3 Schriftauslegung und Schriftgebrauch in den *Collationes* abseits eines mehrfachen Schriftsinnes 242
5.5.4 Die Bedeutung von Schriftauslegung und Schriftgebrauch für die monastische Bildung 247

5.6 Gebet 248
5.6.1 Vier Arten des Gebets 251
5.6.2 Das Vater Unser 254
5.6.3 Das feurige Gebet 256
5.6.4 Was der Anthropomorphismusstreit mit dem Beten zu tun hat 260
5.6.5. Sinn und Ziel des Gebetes 264
5.6.6 Das immerwährende Gebet 267
5.6.7 Das Zusammenwirken von Heiliger Schrift und Gebet 269
5.6.8 Die Bedeutung des Gebets für die monastische Bildung 274

5.7 Rückschau und Ausblick 275

6. Bilder und Konzepte monastischer Bildung in den *Collationes* 278

6.1 Erstes und letztes Ziel 278
6.1.1 *Puritas cordis* und *caritas* 283
6.1.1.1 Der traditionsgeschichtliche Hintergrund 283
6.1.1.2 *Puritas cordis* und *caritas* in den *Collationes* – die Texte ... 285
6.1.2 Gottesschau 287

6.2 Πρακτική und θεωρητική als *scientia spiritalis* 294

6.3 Vollkommenheit 304

6.4 Rückschau und Ausblick 312

7. Fazit 316

7.1 Monastische Bildung als Thema innerhalb der *Collationes* 318

7.2 Monastische Bildung als Ziel der *Collationes* 318

7.3 Monastische Bildung als Interpretament der *Collationes* 320

Anhang 322

Literaturverzeichnis

Quellen 325
Sekundärliteratur 329
Hilfsmittel 341

Werkregister 343

Bibelstellenregister 351

Autorenregister 355

Sachregister 359

1. Einleitung

Multa quidem scientiarum in hoc mundo sunt genera, tanta siquidem earum quanta et artium disciplinarumque uarietas est. Sed cum omnes aut omnino inutiles sint aut praesentis tantum uitae conmodis prosint, nulla est tamen quae non habeat proprium doctrinae suae ordinem atque rationem, per quam ab expetentibus possit adtingi. Si ergo illae artes ad insinuationem sui certis ac propriis lineis diriguntur, quanto magis religionis nostrae disciplina atque professio, quae ad contemplanda inuisibilium sacramentorum tendit arcana nec praesentes quaestus, sed aeternorum retributionem expetit praemiorum, certo ordine ac ratione subsistit (*Coll.* 14,1; 398,13–24).[1]

Alle Wissenschaften, Künste und Disziplinen der Welt sind nach bestimmten Zielen ausgerichtet, die ihnen eine je eigene Form der Ausbildung und des Verstehens verleihen. Dieser Grundsatz, so Johannes Cassian, hat auch und besonders für *religionis nostrae disciplina ac professio* zu gelten, für das Mönchtum, dessen Ziel die Betrachtung unsichtbarer Geheimnisse und ein damit einhergehender, ewiger Lohn ist.

Mönchtum als Kunst und Wissenschaft, Mönchtum als Bildungsprozess mit feststehenden Lernzielen und klar umrissenem Curriculum: All diese Implikationen, die sich aus dem einleitenden Zitat und seiner Paraphrase ergeben, sind auf den ersten Blick kaum mit dem Ideal eines weltabgewandten, vielleicht sogar weltfremden, Einsiedlers, das für die frühe Zeit des Mönchtums bezeichnend ist, in Verbindung zu bringen. Dennoch ist es genau diese idealtypische Darstellung der monastischen Anfänge, in der Cassian seine Ausführungen zum Mönchtum als Wissenschaft in den *Collationes* erzählerisch situiert.

Wie lässt sich dieser – vielleicht nur scheinbare – Widerspruch verstehen und erklären? Was hat Johannes Cassian veranlasst, das Mönchtum gut einhundert Jahre nach seinen ersten Anfängen auf eine so ungewöhnliche wie innovative Art und Weise zu beschreiben? Bis zu welchem Punkt ist der genannte Vergleich von Mönchtum und Wissenschaften tragfähig? Wendet Cassian den didaktischen Ansatz, den er in diesem Zitat andeutet, selbst in seinem Werk an, und welches Ziel verfolgt er damit?

---

[1] Passagen aus den *Collationes* werden in der vorliegenden Untersuchung abgekürzt zitiert: Sofern nicht anders angegeben, beziehen sich die Angaben von Seite und Zeile stets auf Johannes Cassian, *Collationes Patrum* (CSEL 13, Petschenig / Kreuz). Hierbei handelt es sich um die aktuellste Edition des Textes, auf die sich nahezu die gesamte Cassianforschung (s. 1.1) bezieht und die auch der Ausgabe der Sources Chrétiennes zugrunde liegt (SC 42.54.64 Pichery). Die deutschsprachigen Übersetzungen der *Collationes* gehen – teils mit notwendigen Korrekturen – auf G. Ziegler (Ziegler 2011.2014.2015) zurück. Biblische Zitate sind i.d.R. der Septuaginta Deutsch (AT) und der Lutherbibel (NT) entnommen.

Dass diese Fragen ausgerechnet an Johannes Cassians *Collationes Patrum* aufbrechen, ist kein Zufall, da dieser bemerkenswerte Quellentext den ersten umfassenden Versuch darstellt, monastisches Wissen in dialogischer Form aus seinem Ursprungsland Ägypten in einen westlichen Kontext, präzise nach Südgallien, zu übertragen. Somit wird ein Bildungsprozess sondergleichen nicht nur erzählerisch abgebildet, sondern auch initiiert, indem die Lesenden zur Selbst-Bildung motiviert und befähigt werden. Der Autor Cassian hat dabei immense lokale, temporale und soziokulturelle Klüfte zu überbrücken, eine Herausforderung, der er sich aufgrund seiner eigenen, vielseitigen Ausbildung und mithilfe zahlreicher narrativer und pädagogischer Mittel zu stellen vermag.

All diese ersten Beobachtungen und Fragen kreisen um ein Themenfeld, das sich in vielerlei Hinsicht als leitend für die vorliegende Untersuchung erweisen wird: Bildung, genauer monastische Bildung. Aus einer einerseits historischen und andererseits begriffsgeschichtlichen Untersuchung ‚monastischer Bildung' lässt sich ein Dreifachfokus entwickeln, der zu einer schlüssigen Gesamtanalyse der *Collationes* führen wird: Erstens ist zu fragen, wie Bildung *thematisiert* wird, welche Voraussetzungen, Methoden und Ziele zur Sprache kommen, zweitens, wie Bildung *vollzogen* wird, wie Cassian mit Hilfe der *Collationes* Bildungsprozesse anstößt und begleitet, und drittens, wie der Bildungsbegriff *interpretierend* auf Cassians Werk angewandt werden kann.

Um Cassians umfang- und facettenreiches Werk im Blick auf die skizzierte Fragestellung zugänglich zu machen, ist die vorliegende Studie in fünf thematische Abschnitte geteilt: Zunächst werden historische, das Thema kontextualisierende Vorklärungen vorgenommen, die die Biographie Cassians nachzeichnen (2.1), ihn als Schüler verschiedener monastischer und nicht-monastischer Traditionen darstellen (2.2) und schließlich seine Vernetzung und sein Wirken als monastischer Lehrer in Südgallien herausarbeiten (2.3).

Auf diese Vorklärungen folgen sodann theoretische und methodische Grundlagen, die zunächst aus verschiedenen Perspektiven auf einen neuzeitlichen Bildungsbegriff zugreifen und fragen, wie dieser mit den Anfängen des Mönchtums zu verbinden ist (3.1). Daran anschließend wird in zwei exkursartigen Unterkapiteln zum einen ein form- und gattungsgeschichtlicher Vergleich zwischen den *Collationes* und spätantiken paganen Lehrbüchern vorgenommen (3.2) und zum anderen mit Hilfe narratologischer Konzeptionen gefragt, ob die *Collationes* nicht nur als Lehrbuch, sondern auch als erzählender Text zu lesen sind und welche Konsequenzen sich daraus für ihr Verständnis ergeben (3.3).

Anschließend beginnt die analytische Textarbeit im engeren Sinne, und es wird nach den theologischen und anthropologischen Voraussetzungen monastischer Bildung gefragt, die Cassian in den *Collationes* thematisiert. Hierbei wird zunächst der Innere Mensch behandelt, ein Konzept, das sich als leitend für nahezu alle weiteren Schritte der Arbeit erweisen wird (4.1). Daraufhin werden die Opponenten, die dem Inneren Menschen den Bildungsprozess erschweren, Las-

ter und Dämonen, untersucht (4.2). In enger Beziehung zueinander stehen die beiden folgenden Kapitel, die Themen behandeln, die nicht nur entscheidend für Cassians Vorstellung von dem sind, was der Mensch innerhalb seines Bildungsprozesses zu leisten vermag, sondern sich auch als zentral für Cassians theologiegeschichtliche Rezeption und Reputation erwiesen haben: Sünden, Sünde und Sündlosigkeit (4.3) sowie Wille und Gnade (4.4).

Nachdem geklärt wurde, weshalb der Mensch der Bildung und Entwicklung auf Gott hin bedarf, wird im Anschluss erläutert, welche konkreten Methoden und Prozesse Cassian beschreibt, durch die und innerhalb derer monastische Bildung geschieht. Hier wird zunächst auf die allen anderen Prozessen zugrunde liegende Tugend der *discretio* einzugehen sein (5.1). Alsdann wird untersucht, wie die äußeren Umstände der monastischen Lebensform (5.2) und der Lehrer-Schüler-Beziehung (5.3) die monastische Bildung des Einzelnen prägen. Abstrakter wird daraufhin auf die Erfahrung als Hintergrund einer jeden monastischen Erkenntnis eingegangen (5.4). Dann werden Schriftauslegung und Schriftgebrauch (5.5) und Gebet (5.6) in den Blick genommen, zwei Methoden monastischer Bildung, die Cassian nicht nur ausgesprochen detailliert beschreibt, sondern die auch die – in den Spielarten des vierfachen Schriftsinnes und des immerwährenden Gebetes – bis in die Gegenwart andauernde Bekanntheit Cassians begründen.

Schließlich wird die Blickrichtung geändert: Nicht länger wird auf im Text beschriebene Voraussetzungen und Methoden monastischer Bildung geschaut, sondern es wird gefragt, ob die Bilder und Konzepte, mit denen Cassian mehr oder weniger abstrakt den monastischen Aufstieg und seine Zielsetzung beschreibt, als umfängliche Bildungsprozesse aufgefasst werden können, wobei interpretierend auf die unter 3.1 definierten Kategorien zurückgegriffen wird. Hierbei sind zunächst die eng verwandten Vorstellungen von erstem und letztem Ziel (6.1) sowie von πρακτική und θεωρητική als *scientia spiritalis* (6.2) zu untersuchen, bevor abschließend diskutiert wird, ob und unter welchen Voraussetzungen Vollkommenheit als höchstes aller monastischen Ziele erstrebt werden kann (6.3).

Jedem dieser großen Abschnitte folgt eine knappe Zusammenfassung („Rückschau und Ausblick"), die nicht nur zentrale Punkte des Vorhergehenden bündelt, sondern auch den hier nur knapp dargestellten Dreifachfokus sukzessive zuspitzt und ergänzt und so das abschließende Fazit (7.) vorbereitet.

1.1 Zum Stand der Forschung zu Johannes Cassian

Blickt man auf zentrale Forschungsbeiträge zu Johannes Cassian,[2] sind zunächst zwei Klassiker zu nennen, die sich um einen Gesamtaufriss von Cassians (monastischer) Theologie bemühen: Owen Chadwicks grundlegendes Werk „John Cassian" ([2]1968) und Columba Stewarts „Cassian the Monk" (1998). O. Chadwick gliedert seine Untersuchung in fünf große Teile, wobei er zunächst der Frage nachgeht, inwieweit Cassian ein (vermeintlich) ungebrochenes Zeugnis der monastischen Anfänge Ägyptens zu bieten vermag (I The Earliest Christian Monks). Anschließend widmet er sich den drei Werken Cassians, wobei er den *Instituta* (II The Monastery) und *Contra Nestorium* (V Nestorius) jeweils ein Kapitel einräumt, während die *Collationes* stärker thematisch zugespitzt in zwei Kapiteln untersucht werden (III The Journey of the Soul; IV Grace). Stärker inhaltlich gliedert C. Stewart seine Untersuchung, die sich in vielerlei Hinsicht als stabile Grundlage der vorliegenden Untersuchung erwiesen hat: Stewart fragt nach Cassians Rolle als Mönch (1.), Schriftsteller (2.) und Theologe (3.), bevor er anschließend ausgewählte Themen aus Cassians Werk näher betrachtet (4. Flesh and Spirit, Continence and Chastity; 5. The Bible and Prayer; 6. Unceasing Prayer; 7. Experience of Prayer). Im Blick auf die vorliegende Frage nach monastischer Bildung ist kritisch anzumerken, dass beide Autoren nicht um eine umfassende Analyse der *Collationes*, sondern eine Zusammenschau des Gesamtwerkes Cassians bemüht sind. Hierdurch kommt es teils zu einer etwas unglücklichen Zuspitzung auf die bekannten und erwartbaren Themen der – wie zu zeigen sein wird – wesentlich vielfältigeren *Collationes*. Keiner der beiden Autoren thematisiert konkreter, welche Bildungsprozesse in den *Collationes* beschrieben oder durch sie angestoßen werden, jedoch zeichnen beide das Bild einer Landkarte (der Seele), die dem Mönch (als Pilger auf der Suche nach Gott), den Weg in sein Innerstes weist – wodurch gewissermaßen doch die Vorstellung eines umfänglich beschriebenen Bildungsweges wachgerufen wird.[3]

Der Frage nach bildungsrelevanten Themen in Cassians Werk geht erstmals Philip Rousseau gezielt in „Ascetics, Authority and the Church" (1978) nach, der Cassian mit den ägyptischen Wüstenvätern, Hieronymus und Martin von Tours vergleicht und fragt, wie jeweils (Lehr-)Autorität konstruiert, aber auch transformiert wird. Ebenfalls vergleichend und einen konkreten, in der vorliegenden Studie auf Bildungsprozesse bezogenen, Begriff untersuchend arbeitet Heinrich Holze in „Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum" (1992). Einem sehr strikten analytischen Schema folgend vergleicht er Cassians Darstellung der Bedeutung von ‚Erfahrung' mit den ägyptischen Mönchsvätern und

[2] Auf die Forschung zum Thema ‚(monastische) Bildung' wird unter 3.1 einzugehen sein.
[3] Vgl. Chadwick 1968, 82–109.162; Stewart 1998, 40–42.

Benedikt von Nursia. Auch wenn die gewählte Form der Präsentation hier einige Besonderheiten der Darstellung Cassians unscharf werden lässt, so wird anhand dieser Arbeit doch die entscheidende Scharnierposition, die Cassian zwischen Ost und West einnimmt, deutlich. Steven D. Driver („John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture", 2002) fragt ebenfalls gezielt nach dem literarischen Transfer östlich-monastischen Wissens und seiner Rezeption im lateinischsprachigen Raum, womit er primär den zweiten Aspekt des einleitend entwickelten Dreifachfokus berührt: die Frage, *wie* sich (literarisches) Bildungshandeln anhand der *Collationes* vollzieht. Vergleichbar ist der Ansatz von Richard Goodrichs „Contextualizing Cassian" (2007), der jedoch stärker die Zielregion des durch Cassians Werk vollzogenen literarischen Transfers in den Blick nimmt, indem er Cassian, sein Vorgehen und seine Theologie im südgallischen kirchlich-monastischen Kontext verortet. Goodrichs Ergebnisse gehen dabei weit über den Zusammenhang der vorliegenden Arbeit hinaus und erweisen sich als besonders aufschlussreich, wenn das Fortwirken des cassianschen Werkes im westlichen Mönchtum in den Blick genommen wird. Auch Augustine M. C. Casiday („Tradition and Theology in John Cassian", 2007) bearbeitet einen traditionsgeschichtlichen Aspekt: Er widmet sich der Frage, wie Cassians Positionierung im sog. Semipelagianischen Streit sowohl als theologische Eigenleistung als auch als wohlüberlegte Verbindung verschiedenster Traditionen gesehen werden kann. Dass er darüber hinaus die Themen ‚Prayer' und ‚Christology' thematisiert, zeigt bereits an, wie sehr die verschiedenen Aspekte der Lehre Cassians einander bedingen und durchdringen.

Zwei Arbeiten aus dem Jahr 2012 haben sich als besonders aufschlussreich für die vorliegende Untersuchung erwiesen: Zum einen Christopher J. Kellys Buch „Cassian's Conferences. Scriptural Interpretation and the Monastic Ideal" und zum anderen ein Aufsatz von Rebecca Krawiec („Monastic Literacy in John Cassian: Toward a New Sublimity"). Kelly untersucht anhand von vier Beispielen, wie Cassian in den *Collationes* Schriftauslegung betreibt und wie dieses Vorgehen jeweils zu „Transformative Knowledge and Experiential Transmission" – so der Titel seines Fazits – beiträgt. Eine ähnliche Fragestellung, jedoch aus einem gänzlich anderen Blickwinkel, bearbeitet Krawiec: Auch sie fragt nach Transformation, jedoch nach der Transformation traditioneller Bildung in Cassians monastischem Werk, und entwickelt daran anschließend ein Konzept, das das einleitend genannte Zitat auf den Punkt bringt: eine *ars monastica* in Analogie zu anderen (weltlichen) *artes* (s. 3.2). Schließlich ist die Arbeit von Niki Kasumi Clements („Sites of the Ascetic Self: John Cassian and Christian Ethical Formation", 2020) zu nennen, die nicht nur die m.W. aktuellste Monographie zu Cassian darstellt, sondern über ihren Leitbegriff „Formation" auch in unmittelbarer Nähe zur vorliegend verhandelten Frage steht: Clements gibt als Ziel ihrer Untersuchung an, die Darstellung konkreter (körperlicher und ethischer) Praktiken in Cassians *Collationes* im Blick auf ihren Beitrag zur Formung des

Selbst („self-cultivation“[4]) analysieren zu wollen.[5] Dabei betont sie, dass Cassian keinen Prozess der bloßen Verinnerlichung beschreibe, sondern auf eine ausgleichende Integration der zahlreichen, den Menschen prägenden Faktoren bedacht sei („Integration, not Interiorizing, Selves“).[6] Dieses Anliegen bindet Clements im Rahmen ihres Fazits in beeindruckender Weise an eine Reihe individueller, sozialer, kultureller und theologischer Fragmentierungen, die Cassians Umwelt prägten („Anxieties across the Mediterranean“).[7]

Blickt man auf die hier skizzierte Cassianforschung der vergangenen gut fünfzig Jahre, wird deutlich, dass ein Großteil der Arbeiten um Fragen der Vermittlung kreist: Dabei wurden allerdings meist nur Einzelaspekte, oft im Vergleich zu anderen Texten der Spätantike, untersucht. Gemeinsam ist allen Arbeiten, dass sie Cassians Rolle als Mittler zwischen Ost und West, zwischen verschiedenen (Bildungs-)Traditionen sowie zwischen den Anfängen des Mönchtums und seinem Fortleben in Gestalt des westlichen (benediktinischen) Mönchtums betonen. Doch fehlt es bislang an einer umfassenden Monographie, die die gesamten *Collationes* einer eingehenden Analyse unterzieht und so die verschiedenen, im Vorherigen skizzierten Einzelaspekte zu einer Gesamtdarstellung verbindet. Um diesen Schritt bemüht sich die vorliegende Untersuchung. Dass dabei das Konzept monastischer Bildung als Schlüssel zum Verständnis der *Collationes* gewählt wird, ist – wie gezeigt – durch die vorhergehenden Forschungsbeiträge gewissermaßen präfiguriert: Besonders die Arbeiten von Krawiec und Clements machen deutlich, dass die *Collationes* bzw. die durch sie geleistete Vermittlung sehr präzise mit Begrifflichkeiten der Bildungsforschung gefasst werden können. Beide Arbeiten betonen allerdings sehr stark einen je einzelnen Aspekt des für die vorliegende Untersuchung leitenden Dreifachfokus: Krawiec fokussiert v.a. das Bildungshandeln Cassians in Analogie zu anderen Bildungstraditionen, während Clements den Begriff „Formation“ vor allem interpretierend nutzt, dabei jedoch durch die starke Betonung konkreter Praktiken den Bildungsbegriff m. E. nicht umfänglich ausschöpft (s. 3.1.2). In der vorliegenden Studie werden hingegen alle drei Perspektiven zusammengebracht, woraus sich ein umfassendes Gesamtverständnis der *Collationes* erarbeitet lässt.

Neben den kurz vorgestellten Monographien und Aufsätzen zu Johannes Cassian, die alle an entsprechender Stelle der vorliegenden Untersuchung noch gründlicher ausgewertet werden, ist schließlich auf eine Debatte einzugehen, die die Cassian-Forschung seit der Jahrtausendwende beschäftigt: die in zwei umfassenden Monographien P. Tzamalikos' dargelegte Auffassung, dass Cassian gar nicht Cassian sei.[8] P. Tzamalikos argumentiert, dass es sich bei dem latei-

[4] Clements 2020, 19.
[5] Vgl. Clements 2020, 16.
[6] Vgl. Clements 2020, 172 f.
[7] Vgl. Clements 2020, 166–168.
[8] Tzamalikos 2012a und 2012b.

nischen Quellentext, der auch dieser Arbeit zugrunde liegt, lediglich um eine von zahlreichen Interpolationen durchzogene Übersetzung eines ursprünglich griechischen Textes handle.[9] Als tatsächlichen Autor der *Collationes* möchte er stattdessen einen Mönch des 6. Jahrhunderts aus der Laura des Sabas annehmen, der (auch) den Namen Cassian / Kasianos trägt und dessen Werk Tzamalikos in einer griechischen Handschrift (MS Meteora 573) zu finden glaubt.[10] P. Tzamalikos nimmt an, dass

„the real Cassian, the Sabaite monk of Scythopolis and spiritual offspring of Sabas, was entirely eclipsed by an anachronistic contrivance called ‚John Cassian', otherwise unknown to the entire East. ‚Abba Cassian' of the *Apophthegmata* and ‚abba Cassian' of Cyril of Scythopolis is one and the self-same person. … The text of Cassian is a genuine part of an uninterrupted chain of the Greek literature, with technical terms and striking parallels of earlier Greek authors, both in language and notions. There is no way for this to be a translation, either from Latin or from any other language."[11]

Dabei bedient er sich einer Reihe von Argumenten, die so oder ähnlich auch in der vorliegenden Untersuchung vorkommen werden, hier jedoch um Cassians Prägung durch die griechischsprachige monastische Theologie des Ostens und seine beachtliche Transferleistung nachzuweisen, nicht um ihn willkürlich aus seinem zeitlichen und räumlichen Kontext zu reißen:[12] Tzamalikos argumentiert bspw., dass Sprache und Stil Cassians auf eine hohe griechische Bildung deuteten; dies ist jedoch m. E. ebenfalls (oder sogar besser) durch die Zweisprachigkeit, in der Johannes Cassian aufwuchs und ausgebildet wurde (s. 2.1), zu erklären.[13] Auch das auf Bildungsvorgänge zielende Argument: „the pedagogy flowing from his text is not an invention of his own, but opinions by the fathers of old …,

[9] Vgl. Tzamalikos 2012a, 391. Als solche Interpolationen klassifiziert P. Tzamalikos z. B. alle Hinweise und Bezugnahmen auf Cassians eindeutig im Südgallien des 5. Jahrhunderts zu verortende Adressaten und Auftraggeber (vgl. aaO., 392 f.; s. u. 2.3.1).

[10] Vgl. Tzamalikos 2012a, 391; Belege für seine These meint P. Tzamalikos v.a. in Arbeiten des 17. (Andreas Schottus) und 19. (Franz Diekamp) Jahrhunderts zu entdecken (vgl. aaO., 392 f.).

[11] Tzamalikos 2012a, 394 f.

[12] Tzamalikos 2012a, 400 diskutiert diese unterschiedlichen Schlussfolgerungen, die aus vergleichbaren Argumenten gezogen werden können, im Gegenüber zu O. Chadwick (die Tatsache, dass es sich bei dessen Werk weder um die aktuellste noch die gehaltvollste Darstellung zu Cassians Theologie handelt, ist wiederum bezeichnend für den Aussagegehalt der Forschung Tzamalikos', s. u.) und kommt zu dem Schluss, dass dieser die vermeintlichen Interpolationen im Text übersehen habe und es versäume, die traditionelle Verortung Cassians in der lateinischen Literatur und Kultur kritisch zu hinterfragen. Offenkundige Beziehungen zwischen Cassian und der benediktinischen Tradition, die O. Chadwick aufweist, zitiert Tzamalikos, allerdings ohne sie kritisch zu würdigen oder in sinnvolle Beziehung zu seiner eigenen Arbeit zu setzen.

[13] Vgl. Tzamalikos 2012a, 395 f., kritisch hierzu auch Stewart 2015, 376. Dahlman 2020, 99 befürwortet ebenfalls eine Zweisprachigkeit des Autors und argumentiert sogar, dass „it would therefore not be strange to think that Cassian wrote in both Greek and Latin, and that he could have translated and revised his own works."

but also influenced by earlier writers"[14] beweist m. E. nicht zwangsläufig, dass Cassian nicht im Westen für ein nicht ausschließlich monastisches Publikum (s. 2.3.1) geschrieben haben könnte: Eher im Gegenteil, zahlreiche Situationsbeschreibungen (s. 3.3) und Erklärungen von Lehr-Lern-Situationen (s. z. B. 5.3 und 5.4) lassen gerade vermuten, dass Cassian etwas beschreibt, das seinen Adressaten *nicht* unmittelbar geläufig war.

Über diese Offensichtlichkeiten hinaus widersprechen verschiedene Rezensionen und Bezugnahmen renommierter Forscher:innen der These Tzamalikos' einhellig: So benennt C. Stewart die Tatsache, dass P. Tzamalikos nicht zu erklären weiß, weshalb die lateinische Fassung so viel länger als ihr vermeintliches Original ist und weshalb zentrale Passagen (*coll.* 5 zur Achtlasterlehre [s. 4.2] oder *coll.* 9 f. zum Gebet [s. 5.6]) in der griechischen Version nicht enthalten sind.[15] Zudem weist er darauf hin, dass im griechischen ‚Kasianos' nahezu alle Passagen, die eng an Evagrius Ponticus (s. 2.2.3) angelehnt sind, fehlen, was wiederum für eine bewusste Auslassung in dieser Version – eher als für eine absichtliche Hinzufügung in der lateinischen – spreche.[16] Auch im Blick auf die Zitation der Bibel kommt C. Stewart zu einem anderen Ergebnis als P. Tzamalikos: Selbst in den Überschüssen, die ausschließlich in der lateinischen Version begegnen, werde deutlich, dass deren Autor (auch) mit dem griechischen Text der Septuaginta vertraut war und es sich nicht um eine bloße Übersetzung handle (s. hierzu auch die einleitenden Bemerkungen unter 5.5).[17] B. Dahlman ergänzt kritisch, dass zahlreiche Ausschnitte aus Cassians Werk bereits in den ältesten Sammlungen der *Apophthegmata Patrum* erhalten seien (Ende des 5. Jahrhunderts, s. 2.2.1), also bereits bekannt waren, lange bevor der von Tzamalikos imaginierte Kasianos lebte und vermeintlich schrieb.[18] Vielleicht am kritischsten und damit treffendsten äußert sich A. M. C. Casiday:

„Tzamalikos's attribution is supported by a welter of arguments that are methodologically flawed, marred by needless polemic, and not engaged with relevant scholarship."[19]

---

[14] Tzamalikos 2012a, 395.

[15] Vgl. Stewart 2015, 374 f.

[16] Vgl. Stewart 2015, 375.

[17] Vgl. Stewart 2015, 375; Tzamalikos 2012a, 395 f. versucht hingegen zu erläutern, dass es offensichtlich sei, dass sein ‚Kasianos' direkt aus dem Hebräischen zitiere, was m. E. weder am Text ersichtlich wird, noch historische Anhaltspunkte, weder im lateinischen Mönchtum des 5. Jahrhunderts noch im östlichen Mönchtum des 6. Jahrhunderts, hat.

[18] Vgl. Dahlman 2020, 98. In Dahlman 2018, 291–294 macht sie zudem deutlich, dass die vorfindlichen griechischen Fragmente der *Collationes* vermutlich Übersetzungen einer früheren, noch unvollständigen lateinischen Version sind, die von Cassian und / oder einer zweiten Hand erst später zur überlieferten lateinischen Fassung ergänzt wurde. So kann sie nicht nur Lücken im griechischen Text erklären, sondern auch einmal mehr deutlich machen, dass die griechische Fassung sehr viel älter sein muss, als von P. Tzamalikos propagiert.

[19] Casiday 2014, 120.

2. Thematische Vorklärungen: Johannes Cassian – Asket und Weltenbummler, Schüler und Lehrer

In diesem Kapitel sind die Grundlagen zu erörtern, die notwendig sind, um die in Kapitel drei bis sechs angestellten Überlegungen zum Thema „Monastische Bildung am Beispiel der *Collationes*" einordnen zu können. Um zu verstehen, *wie* und mit welchem *Ziel* Cassian Bildungsprozesse beschreibt, anstößt und begleitet, ist es unabdingbar, zunächst seine eigene (Bildungs-)Biographie in groben Zügen nachzuvollziehen. Hierbei ist als erstes Johannes Cassians monastischer und kirchlicher Werdegang nachzuzeichnen (2.1). Anschließend ist genauer zu untersuchen, welches die zentralen Lehrerfiguren und Lehrkontexte sind, die Cassian nicht nur theologisch, sondern auch im Blick auf sein Lehrhandeln geprägt haben (2.2). Nachdem Cassians Rolle als Schüler vielfältiger Traditionen herausgearbeitet ist, wird unter 2.3 seine Tätigkeit als Lehrer für das südgallische Mönchtum fokussiert. Hier werden zunächst seine Adressaten in ihrem Umfeld in den Blick genommen (2.3.1), bevor die drei Werke Cassians vorgestellt werden (2.3.2).

2.1 Biographische Hinführung

Johannes Cassians Biographie muss aus einer Reihe verschiedener Quellen zusammengefügt werden; weder gibt es eine *Vita Cassiani*, noch zeigt er sich selbst besonders auskunftsfreudig.[1] Dieser Umstand, sowie die Tatsache, dass auch in der Zusammenschau aller möglichen Informationen einige Lücken im Lebenslauf bleiben, hat dazu geführt, dass es nicht nur verschiedene Theorien über die Herkunft Cassians gibt (s. u.), sondern sogar den Versuch, den lateinischschreibenden Autor des 5. Jahrhunderts für überlieferungsgeschichtlich sekundär zu erklären und seine Werke lediglich als falsch zugeordnete, lateinische Übersetzungen des ‚Sabaiten Kasianos' aus dem 6. Jahrhundert zu interpretieren.[2] Trotz dieses zunächst ernüchternden Befundes ist es möglich, relevante Rahmendaten und Stationen des Lebens Cassians relativ zweifelsfrei zu rekonstruieren (s. u.) und diese in einem zweiten Schritt (s. 2.2) theologisch zu kontextualisieren.

---

[1] Vgl. Stewart 1998, 3; sowie ausschließlich zum Thema der Biographie Cassians Frank 1995.

[2] Vgl. Dahlman 2020, 97. Die hier angedeutete These P. Tzamalikos' wurde bereits unter 1.1 umfassender diskutiert und widerlegt.

Neben den Selbstzeugnissen in den *Instituta* und *Collationes*, die vor allem den Lebensabschnitt Cassians zwischen 385/6 und 399 n. Chr., seine Lehrzeit bei den ägyptischen Wüstenvätern, in stark idealisierter Weise darstellen, gibt es nur wenige zeitgenössische Quellen, die direkt auf Cassian Bezug nehmen:[3] Hier ist erstens Palladius zu nennen, der in *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* (408 n. Chr.) berichtet, dass „der Presbyter Germanus zusammen mit dem Diakon Cassian von der Partei des Johannes [Chrysostomus]"[4] ein Schreiben zu Chrysostomus' Verteidigung nach Rom überbrachte. Zweitens sind drei Briefe Papst Innozenz' zu nennen, die (einen) Cassian erwähnen, zunächst noch als Diakon, später dann als (Mit-)Presbyter.[5] Drittens ist auf die rufschädigende Darstellung Prospers von Aquitanien zu verweisen, der sich in *Contra Collatorem* (432 n. Chr.) offensichtlich gegen Cassian als Verfasser der *Collationes* wendet, jedoch ohne dessen Namen zu erwähnen (zur thematischen Einordnung s. 4.4.1). Und zuletzt ist Gennadius von Marseille zu nennen, der zumindest die Eckdaten von Cassians Leben in *De viris illustribus* (ca. 495 n. Chr.) aufführt. Ein Großteil der Darstellung des Gennadius beschränkt sich auf die Nennung der Unterkapitel der *Instituta* und der *Collationes*, in Bezug auf die Biographie sind lediglich Anfang und Ende der Notiz von Interesse:[6]

„Cassian, von skythischer Herkunft, in Konstantinopel von Bischof Johannes dem Großen zum Diakon ordiniert und Presbyter in der Nähe Marseilles, gründete dort zwei Klöster, eines für Männer und eines für Frauen, die bis heute bestehen. [Es folgt eine Inhaltsangabe der *inst.* und *coll.*] … und schließlich schrieb er auf Anfrage des Erzdiakons

---

[3] Vgl. Stewart 2015, 374.

[4] Hübner 2021, 93; Palladius, *v. Chrys.* 3,8 (FC 90, 92 Hübner): Γερμανὸς πρεσβύτερος ἅμα Κασσιανῷ διακόνῳ τῶν Ἰωάννου.

[5] Vgl. Stewart 1998, 14; Innozenz I, VI,1 (405 n. Chr.; FC 58/2, 416 f. Sieben), XV,1 (um 415 n. Chr.; FC 58/2 Sieben, 466 f.), XVI (um 415 n. Chr.; FC 58/2, 472 f. Sieben). G. Dunn spricht sich dagegen aus, alle Briefe auf Johannes Cassian zu beziehen, seiner Argumentation folgend handelt es sich um zwei Cassiane (die jedoch beide von dem Cassian der These Tzamalikos' zu unterscheiden sind): „The only conclusion that seems reasonable to draw from the evidence is that there were two Cassians: one, the Cassian who was a deacon of Constantinople (and visited Rome as indicated in Palladius and Innocent's letter in Sozomen) and then became a presbyter of Marseille (perhaps heading to Gaul as early as the beginning of 405), with his friend German moving to Africa, and the other, an otherwise unknown presbyter of Antioch who took a letter to Rome and Innocent's replies (Epistulae 19 and 20 [nach Zählung von FC 58/2 Sieben = XV und XVI]) to Antioch, which healed that new schism between those two churches." (Dunn 2015, 14). M. E. ist diese Schlussfolgerung jedoch kaum aus den drei überlieferten Briefen zu ziehen, sodass sie lediglich als eine von vielen Hypothesen, die um Cassians Aufenthaltsort zwischen 404 und 415 n. Chr. (vgl. Dunn 2015, 6–10) kreisen, gelten kann. Aufgrund der unklaren bzw. sehr dürftigen Quellenlage für Cassians Aufenthaltsort zu Beginn des 5. Jh. ist m. E. eher Stewart 1998, 15 zu folgen, der zu dem Schluss gelangt, dass es sich hierbei um eine Reihe von „uncertainties" handelt und aufgrund der Quellenlage keine endgültige Entscheidung für eine der Hypothesen zu fällen ist.

[6] Vgl. Frank 1995, 183.

Leos, des späteren Bischofs der Stadt Rom, sieben Bücher gegen Nestorius über die Inkarnation des Herrn, und so wie er dieses in der Nähe Marseilles schrieb, endete auch sein Leben dort während der Herrschaft des Theodosius und des Valentinian[7]."[8]

Aus dieser recht knappen Quellenlage haben Forscher:innen folgende Stationen und präziseren Daten von Cassians Biographie hergeleitet: Hiernach wurde Cassian (der den monastischen Namen ‚Johannes' seinem Geburtsnamen erst später hinzufügte)[9] in den 360er Jahren in eine wohlhabende Familie hineingeboren, die an der Ostküste des Schwarzen Meeres lebte.[10] Wie Cassian selbst in *coll.* 14,12 (s. 3.1.1.1) mit Bedauern festhält, hat er als junger Mann umfassende Kenntnisse der paganen Literatur erworben. Dieser Schulzeit sind nicht nur seine profunden Kenntnisse der lateinischen und griechischen Sprache zuzuschreiben,[11] sondern auch die Anfänge seiner Freundschaft zu Germanus, der ihm nicht nur ein wichtiger Reisebegleiter werden sollte, sondern später auch zu einer zentralen Figur in den *Collationes* stilisiert wird (s. 3.3).[12]

---

[7] Theodosius II. (im Osten) und Valentinian III. (im Westen) herrschten gemeinsam zwischen 425 und 450 n. Chr. (vgl. Frank 1995, 183).

[8] Gennadius, *vir. ill.* 61 (PL 58, 1094–1096): *CASSIANUS, natione Scytha, Constantinopolim a Iohanne Magno episcopo diaconus ordinatus, apud Massiliam presbyter, condidit duo id est virorum et mulierum monasteria, quae usque hodie extant. … et ad extremum, rogatus a Leone archidiacono postea urbis Romae episcopo, scripsit adversus Nestorem De incarnatione Domini libros septem, et in his scribendi apud Massiliam et vivendi finem fecit Theodosio et Valentiniano regnantibus.*

[9] Eine alternative Herkunft des Namens versucht Chadwick 1968, 9 herzuleiten: Er argumentiert, dass der Name „Johannes" Cassian erst literarisch beigeordnet wurde, um sein enges Verhältnis zu Johannes Chrysostomus auszudrücken.

[10] Vgl. Stewart 1998, 4 f. Die Region der Dobrudscha auf dem Gebiet des heutigen Rumäniens als tatsächlichen Geburtsort Cassians anzunehmen ist nicht nur wegen der Notiz des Gennadius wahrscheinlich, sondern auch deshalb, weil diese Region durch Zweisprachigkeit gekennzeichnet war, was wiederum Cassians Bilingualität begründen würde (s. u., vgl. aaO., 6). Ebenfalls für diese Herkunftsregion argumentiert H.-I. Marrou, der auf epigraphische Markierungen des 2. und 3. Jahrhunderts verweist, die den Familiennamen Cassian / Κάσιαν enthalten (vgl. Zelzer 1991, 163 mit Anm. 4). Dennoch argumentiert K. Zelzer grundlegend gegen eine Herkunft Cassians aus der Dobrudscha: Er verweist darauf, dass für den Donauraum keine so hohe lateinische Bildung anzunehmen sei, dass sich die stilistische Nähe der *Collationes* zu Ciceros Dialogen (s. hierzu 3.2) plausibel machen ließe (Zelzer 1991, 162 f.). Weiter argumentiert K. Zelzer, dass die Landschaftsschilderung der Heimat Cassians in *coll.* 24 keine Rückschlüsse auf einen konkreten Ort erlaube, sondern vielmehr in topischer Weise auf eine antike Idealvorstellung Bezug nehme (aaO., 164). Außerdem gibt er zu bedenken, dass Gennadius von Marseille in *De viris illustribus* (s. o.) vor allem Landsmänner, keine Zugezogenen, porträtiert habe (aaO., 165). Ebenfalls auf Gennadius nimmt zur vorliegenden Frage Frank 1995, 190 f. Bezug, der erläutert, dass – wenn man die Herkunft Cassians von Scythia Minor nach Südgallien verlegen wollte – die Formulierung *natione Scytha* als Hinweis auf die quasi mentalitätsgeschichtliche Herkunft Cassians in der Wüste Sketis (s. u.) verstanden werden könnte.

[11] Vgl. Stewart 1998, 4–6.

[12] Vgl. Stewart 1998, 6.

Gemeinsam mit Germanus verließ Cassian die Heimat und reiste nach Bethlehem, wo beide kurzzeitig in ein Kloster eintraten. Da Hieronymus' Klostergründung in Bethlehem (386 n. Chr.) von Cassian nicht erwähnt wird, ist davon auszugehen, dass Cassian und Germanus zu diesem Zeitpunkt bereits auf dem Weg in die Ägyptische Wüste waren.[13] Das Ende des Ägyptenaufenthaltes Cassians ist mit einer Eskalation der Origenistischen Streitigkeiten (399 / 400 n. Chr.) in Verbindung zu bringen.[14] Die drei Teilbände der *Collationes* bilden verschiedene zwischen den genannten Rahmendaten bereiste Regionen Ägyptens inklusive der dort ansässigen Altväter ab: Im Blick auf die Chronologie der Erzählung ist der zweite Teilband dabei der älteste, in ihm wird von den ersten Stationen der beiden Reisenden im Nildelta berichtet, namentlich werden die Orte Thennesus (314,13) und Panephysis (315,22) genannt.[15] Von dort geht es weiter in die Sketis (7,13), dem Handlungsort des ersten Teilbandes.[16] Der dritte Teilband schließlich bündelt Erzählungen von Altvätern aus verschiedenen Regionen.[17]

Nachdem Cassian die ägyptische Wüste verlassen musste, gelangte er nach Konstantinopel.[18] Dort fand er gemeinsam mit anderen Anhängern einer origenistisch-monastischen Theologie Zuflucht im Umfeld des Bischofs Johannes Chrysostomus. Cassian selbst äußert sich nur beiläufig zu seiner Zeit in Konstantinopel,[19] einige Eckpunkte lassen sich jedoch aus anderen Quellen erschließen: So ist anzunehmen, dass Cassian in der Zeit zwischen 400 und 403 n. Chr., dem Zeitpunkt der ersten Exilierung des Johannes Chrysostomus, von diesem zum Diakon geweiht wurde.[20] Die Zusammenarbeit zwischen Cassian und Chrysostomus scheint von Vertrauen und Wertschätzung geprägt gewesen zu sein:[21] So ist nicht nur überliefert, dass Cassian gemeinsam mit Germa-

---

[13] Vgl. Stewart 1998, 6 f.

[14] Vgl. Stewart 1998, 8. Zu den Anfängen dieses Streits, die (u.a.) um eine anthropomorphitische Vorstellung von Gott kreisen, äußert Cassian sich ausführlich in *coll.* 10 (s. 5.6.4). Weiterführend zum origenistischen Streit s. 2.2.2.

[15] Vgl. Stewart 1998, 8 f.

[16] „Sketis" ist dabei meist konkret auf die monastische Siedlung Wadi al-Natrun zu beziehen, seltener ist die angrenzende Kellia mitgemeint (vgl. Stewart 1998, 10).

[17] So liegt Diolcos (*coll.* 18) auch in Nähe der Nilmündung, während *coll.* 21–23 erzählerisch in der Sketis situiert sind.

[18] Vgl. Stewart 1998, 12 f.; Rousseau 1978, 172 schlägt hingegen vor, dass Cassian Ägypten aus relativ freien Stücken verließ, um in seine Heimat am Schwarzen Meer zurückzukehren und auf dem Weg den von ihm intellektuell bewunderten Johannes Chrysostomus kennen zu lernen.

[19] Lediglich in *c. Nest.* 7,31 (CSEL 17, 389,19–24 Petschenig / Kreuz) verweist er auf Chrysostomus und bezeichnet sich als dessen eifrigen Schüler: *Unde ego quoque ipse, humilis atque obscurus nomine sicut merito, licet mihi inter eximios Constantinopolitanae urbis antistites locum magistri usurpare non possim, studium tamen discipuli affectumque praesumo. adoptatus enim a beatissimae memoriae Iohanne episcopo in ministerium sacrum atque oblatus deo.*

[20] S. o. zu Gennadius; vgl. Stewart 1998, 150 Anm. 105.

[21] Vgl. Broc 2003, 35 f.

nus für die Aufsicht des Kirchenschatzes von Konstantinopel – der 404 n. Chr. trotzdem einem verheerenden Feuer zum Opfer fiel – zuständig war,[22] sondern auch, dass Chrysostomus ihn beauftragte, gemeinsam mit Palladius, dem späteren Biographen des Bischofs, und Germanus ein Schreiben zur Verteidigung des Chrysostomus an Papst Innozenz I in Rom zu überbringen.[23]

Von allen Stationen auf Cassians Lebensweg ist über die Zeit zwischen 404 und 415 n. Chr., zwischen dem Aufbruch in Konstantinopel und der Ankunft in Marseille, am wenigsten bekannt (s. o. Kapitel 2, Anm. 5). Es ist zu vermuten, dass Cassian während dieser Zeit in Rom zum Presbyter geweiht wurde[24] und eine so enge Bekanntschaft mit dem späteren Papst Leo I. schloss, dass dieser ihm gut zwanzig Jahre später eine Streitschrift gegen Nestorius anvertrauen sollte. Außerdem ist darauf hinzuweisen, dass sich in dieser Zeit die Spur Germanus' verliert, was darauf hindeutet, dass dieser in Rom blieb und Cassian allein nach Marseille weiterzog.[25]

In Marseille angekommen gründete Cassian nicht nur, wie Gennadius berichtet (s. o.), zwei Klöster, sondern wandte sich auch in theoretischer Weise der monastischen Praxis und Theologie zu, indem er *De institutis coenobiorum et de octo principalium uitiorum remediis* (*Instituta*, *inst.*) und die *Collationes Patrum* (*Collationes*, *coll.*) verfasste (s. 2.3.2). Cassian war Teil eines weit verzweigten bischöflich-monastischen Netzwerkes (s. 2.3.1) und wurde von seinen literarischen Gesprächspartnern als Experte für das ägyptische Mönchtum hochgeschätzt. Cassians Tod in Marseille ist lediglich grob anhand der o. g. externen Bezeugungen zu fassen: Es ist davon auszugehen, dass er zur Abfassung von Prospers *Contra Collatorem* noch am Leben war (*terminus post quem* = 432 n. Chr.), jedoch vor dem Ende der Herrschaft von Theodosius und Valentinian verstarb (*terminus ante quem* = 450 n. Chr).[26]

2.2 Cassian als Schüler

Wie die facettenreiche Biographie Cassians bereits erahnen lässt, gibt es eine Vielzahl theologischer Vorbilder und Lehrer, auf die Cassian explizit oder implizit Bezug nimmt und die sein Denken und (Lehr-)Handeln in eindrücklicher Art und Weise geprägt haben. Im Folgenden sind zuerst die in den *Collationes* aus-

---

[22] Vgl. Brändle 1999, 133; Stewart 1998, 14 hält diese Tatsache für nicht sicher belegt.

[23] Vgl. Brändle 1999, 138; Chadwick 1968, 32 interpretiert diese Reise als eine weitere Flucht Richtung Westen vor den origenistischen Streitigkeiten, die mittlerweile auch Konstantinopel beherrschen.

[24] Frank 1995, 184 f. erläutert, dass die Wendung *apud Massiliam presbyter*, die bei Gennadius zu finden ist (s. o.) offenlasse, wo die Weihe stattgefunden habe. Auch K. S. Frank hält Rom deshalb für den wahrscheinlichsten Ort.

[25] Vgl. Stewart 1998, 13–15.

[26] Vgl. Stewart 1998, 24. C. Stewart weist hier darauf hin, dass im Blick auf das biologische Alter Cassians ein Tod Mitte der 430er Jahre wahrscheinlich ist.

führlich zu Wort kommenden Altväter Ägyptens zu kontextualisieren: Während unter 5.3.2 ihre narrative Darstellung als Lehrerfiguren untersucht wird, soll es hier zunächst um eine historische Einordnung gehen (2.2.1). Daran anschließend werden in Grundzügen die theologischen Positionen der drei Lehrer dargestellt, die Cassian – sei es in Form monastischer Tradition oder auch persönlich – am offensichtlichsten geprägt haben: Origenes, Evagrius Ponticus und Johannes Chrysostomus (2.2.2–4).[27] Alle drei werden in den *Collationes* nicht namentlich genannt, was einerseits mit der literarisch-narrativen Gestalt des Werkes zusammenhängt, andererseits auch mit der zeitgenössischen Umstrittenheit zumindest der origeneischen und evagrianischen Lehren erklärt werden kann.[28]

2.2.1 Die Altväter Ägyptens

Die Lehrtradition, die Cassians Lehrhandeln am offensichtlichsten geprägt hat, ist die der Altväter Ägyptens: Die *Collationes* sind als Reden eben dieser Väter in fiktiver Mündlichkeit gestaltet und in den Rahmenerzählungen (s. 3.3) wird ihr Leben und Lehren narrativ entfaltet. Die Betonung muss dabei allerdings auf dem Moment der ‚Gestaltung' und der ‚Narrativität' liegen: Cassians Vorgehen als Autor ist weder primär von historio- noch von hagiographischem Interesse geprägt, vielmehr geht es ihm um die Vermittlung ideal(isiert)er Lehrbildungen.[29] Dies hat einerseits zur Folge, dass sich in den Reden der Altväter immer wieder anachronistische Anspielungen auf die konkrete Situation, in die hinein die *Collationes* verfasst wurden, finden lassen (s. exemplarisch 4.4.2.4) und dass es andererseits schwer fällt, die von Cassian erzählerisch porträtierten Altväter konkreten historischen Zusammenhängen zuzuordnen, da ein Großteil von ihnen in kaum einer anderen Quelle zu finden ist.[30]

Dennoch gibt es zahlreiche Anspielungen, die deutlich machen, in welcher Tradition Cassian selbst sein Lehrhandeln begründet wissen möchte. Einerseits werden Altväter und monastische Vorbilder namentlich genannt, die aus anderen Quellen wohlbekannt sind: So wird bspw. erzählerisch auf Antonius Bezug genommen[31] und an anderer Stelle werden zwei Antonius zugeschriebene Logien zitiert.[32] In *coll.* 19,9 rekurriert der ansonsten unbekannte Abbas Johannes

---

[27] Auch wenn (besonders) unter 4.4.1 zu zeigen sein wird, wie stark Augustin Cassians Position beeinflusst hat, ist er hier nicht als Lehrer im eigentlichen Sinne zu verhandeln, da er nicht den jungen Cassian geprägt hat, sondern vielmehr während Cassians Zeit in Marseille als (literarischer) Gesprächspartner diente (s. hierzu ausführlich Ramsey 1993, 5–15).

[28] Vgl. Stewart 1998, 36.

[29] Vgl. Chadwick 1968, 18–20.

[30] Eine umfassende Einordnung, über welchen Altvater sich welche Rückschlüsse ziehen lassen, nimmt Stewart 1998, 133–140 vor. Chadwick 1968, 20 lässt sich gar zu der Formulierung, dass es sich bei einem Großteil um „obscure men" handle, hinreißen.

[31] *Coll.* 2,2, s. 5.1.2 und 6.3.

[32] *Coll.* 9,31, s. 5.6.3.

auf die vier bekannten Mönche (Abbas Moyses, Abbas Paphnutios und die beiden Makarioi), denen es als einzigen gelungen sei, vollständige Vollkommenheit (s. 5.2.2 und 6.3) zu erreichen.[33] Anderseits ist die Form der *Collationes* als solche (s. hierzu auch 2.3.2.2 und 3.2) als eindeutige Reminiszenz an das Milieu und die Lehrtradition, die ab dem 6. Jahrhundert in der Sammlung der *Apophthegmata Patrum* Niederschlag gefunden haben (s. u.), zu verstehen.[34]

Die Tradition, auf die Cassian sich so eindrücklich bezieht, geht auf den „erste[n] Mönch“ [35], Antonius (250–356 n. Chr.), zurück und ist geprägt durch den Rückzug von der Welt, radikale Vereinzelung (daher die Bezeichnung μοναχός) in möglichst entlegenen Gebieten, den dortigen Kampf gegen die Dämonen (s. 4.2.4), eine strenge asketische Praxis und intensives Gebet (s. 5.6). Als Ziel dieser Lebensform kann nicht nur die Vorbereitung bzw. der Vorgriff aufs Eschaton gelten, sondern auch und gerade die entschiedene *imitatio Christi*.[36] Die von Antonius vorgelebte Art des Daseins in vollkommener Ausrichtung auf Gott[37] fand rasch zahlreiche Bewunderer und Nachahmer, wurde aber auch modifizierend adaptiert: Hier ist vor allem an Pachomius zu denken, den Begründer gemeinschaftlichen (koinobitischen) monastischen Lebens, der das von Antonius vorgelebte hohe Ideal mit praktischen, d. h. sowohl wirtschaftlichen als auch pädagogischen, und biblischen (*koinonia* als Ideal der Apostelgeschichte) Überlegungen zusammenbrachte.[38] Zwischen diesen beiden Polen der radikalen Vereinzelung (Antonius) und der monastischen Gemeinschaft (Pachomius) entwickelte sich bald eine Vielzahl monastischer Schattierungen; so gab es nicht nur überzeugte Anachoreten / Eremiten und Koinobiten, sondern auch Semi-Anachoreten, die in lockeren Zusammenschlüssen und dennoch für sich lebten.[39]

---

[33] *licet utrumque perfecte abbatem Moysen atque Pafnutium duosque Macarios nouerimus possedisse* (543,19 f.). Die beiden Erstgenannten sind mit den Altvätern aus *coll.* 1 f. (Moyses) und *coll.* 3 (Paphnutios) gleichzusetzen. Die hier formulierte Hochachtung vor diesen beiden würde erklären, weshalb sie die Sammlung der *Collationes* eröffnen dürfen. Hinter den beiden ‚Makarioi‘ verbergen sich vermutlich Macarius von Ägypten und Macarius von Alexandria, die z. B. auch in Palladius, *h. Laus.* 17,1 unter diesem Sammelbegriff aufgeführt werden (vgl. Ramsey 1997, 685).

[34] Vgl. Chadwick 1968, 20 f.

[35] So der Titel von Gemeinhardt 2013a.

[36] Vgl. von Lilienfeld 1994, 152–154 und Köpf 2002b, 1415. Mit dem Begriff *imitatio Christi* ist auf die Vorstellung angespielt, dass, da es mit dem Ende der Christenverfolgung keine Möglichkeit zum Martyrium mehr gibt, nun die Mönche in die Position der entschiedensten Christen rücken, die bereit sind, nicht nur für Christus zu sterben, sondern sogar ihr gesamtes Leben Gott zu widmen.

[37] Über dieses informiert ausführlich die *Vita Antonii* des Athanasius (vgl. Gemeinhardt 2018).

[38] Vgl. Harmless 2004, 122–132.

[39] Vgl. Gemeinhardt 2021c, 708 f.

Aus diesen monastischen Anfängen erwuchs in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts ein reger monastischer – jedoch bewusst nicht institutionalisierter (s. 3.1.1) – ‚Lehrbetrieb', als dessen Schüler und Zeuge auch Johannes Cassian gelten kann und dessen Gestalt sich lediglich aus den deutlich später zusammengestellten *Apophthegmata Patrum* (s. o.) rekonstruieren lässt. Diese begegnen sowohl in einer alphabetischen als auch einer systematischen Sammlung und enthalten mehr als 1000 Sprüche von ca. 130 berühmten Vätern der ägyptischen Wüste, vorrangig der Sketis, die auf nahezu alle Aspekte des monastischen Lebens eingehen.[40] Die Struktur, die all diesen kurzen Sentenzen und Erzählungen zugrunde liegt, ist ähnlich: Ein jüngerer Mönch nähert sich einem älteren und bittet ihn um ein Wort bzw. einen Rat. Der Ältere antwortet dem Jüngeren darauf i.d.R. sehr knapp, manchmal nur mit einem einzigen Bibelvers. Begründungen und Erklärungen fehlen meist gänzlich.[41] Dieses Lehrsetting, das hier lediglich angerissen werden kann,[42] zeigt, dass es vor allem von drei Faktoren geprägt war (s. hierzu ausführlich auch 5.5.1): Spontaneität bzw. Situativität (der Altvater reagiert in der Situation individuell auf das Anliegen des Ratsuchenden), Oralität (der Altvater ‚gibt ein Wort', auch das Bibelwort erlangt erst durch das in-die-Situation-gesprochen-Werden finale Bedeutung für den Schüler; s. auch 5.5.1)[43] und Charisma (der Schüler traut dem Altvater aufgrund dessen Erfahrung, Alter oder Lebensweise eine besondere Lehrautorität zu; s. auch 5.3.2).

Da eine erste, deutlich kleinere Sammlung von Vätersprüchen bereits Evagrius Ponticus (s. 2.2.3) zuzuschreiben ist,[44] ist davon auszugehen, dass Cassian das beschriebene Lehrsetting nicht nur aus eigener Erfahrung kannte, sondern durch seinen Lehrer bereits mit ersten Versuchen, dieses für die Nachwelt festzuhalten, vertraut war. Diese doppelte (praktische und literarische) Prägung, sowie die Herausforderung, das monastische Lernen, Denken und Wissen der ägyptischen Wüste für eine südgallische Leserschaft anschlussfähig zu machen, mag erklären, wie aus den äußerst knappen Vätersprüchen die voluminösen *Collationes* werden konnten, wie Spontaneität und Oralität von Tradition und Literatur abgelöst wurden.

---

[40] Vgl. Harmless 2004, 169 f.

[41] Vgl. Harmless 2004, 171.

[42] Harmless 2004, 170 verweist auf die umfangreiche Forschung, die im 20. Jahrhundert zu den *Apophthegmata* getrieben wurde.

[43] „Vater, gib mir ein Wort" ist der gebräuchliche Auftakt eines solchen Lehrgespräches (vgl. Harmless 2004, 171).

[44] Vgl. Bunge 2008, 297 f.

2.2.2 Origenes, Origenismus und origenistischer Streit

Unter 2.1 wurde bereits deutlich, dass Cassian und Germanus die ägyptische Wüste aufgrund der origenistischen Streitigkeiten verlassen mussten und anschließend Zuflucht im pro-origenistischen Umfeld Konstantinopels zur Zeit des Bischofs Johannes Chrysostomus fanden. Dieser Umstand sowie zahlreiche Anspielungen auf das Werk des Origenes innerhalb der *Collationes* (s. u.) machen deutlich, dass Origenes (185–253/4 n. Chr.) natürlich kein persönlicher Lehrer Cassians war, wohl aber durch (literarische und mündliche) Tradition großen Einfluss auf ihn hatte.

Dabei ist darauf hinzuweisen, dass ‚der' origenistische Streit vielmehr ein Sammelbegriff für eine Reihe theologisch-monastischer Streitfragen des späten 4. Jahrhunderts ist, die oft nur noch indirekt mit ihrem Namensgeber in Beziehung gebracht werden können.[45] Oft wurde die Bezeichnung „origenistisch" lediglich genutzt, um einen theologischen Gegner zu diskreditieren.[46] Zentrale Themenkomplexe, um die gestritten wurde, waren u.a. die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Vater und Sohn,[47] das Problem der (anthropomorphen) Gestalt Gottes (s. 5.6.4) oder die Frage, ob und welche Bedeutung die (vergängliche) Körperlichkeit des Menschen für die Wahrnehmung und Entwicklung seines (wahren) Selbst haben kann.[48] Diese exemplarisch aufgeführten Themenkomplexe deuten bereits darauf hin, dass auf der Metaebene auch zur Diskussion stand, wie theoretisch bzw. abstrakt der Mönch Theologie treiben sollte und ob dazu gar ein gewisser Grad an Bildung von Nutzen sein könnte (s. 3.1.1).

Zu der auch Cassian betreffenden Eskalation des Streits kam es 399 n. Chr. mit dem Festbrief des Bischofs Theophilus von Alexandrien, auf den Cassian zu Beginn von *coll.* 10 Bezug nimmt.[49] In diesem Schreiben wandte der Bischof sich entschieden gegen die *Anthropomorphitarum haeresia* (287,8), was ihm wiederum von einem Großteil der ägyptischen Mönche den Vorwurf einbrachte, sich zum Gegner der Heiligen Schrift zu machen. Als der kluge Kirchenpolitiker Theophilus bemerkte, was er mit diesem Schreiben angerichtet hatte, das die mittlerweile einflussreiche und recht große Gruppe der Wüstenmönche gegen ihn aufgebracht hatte, änderte er seine Auffassung grundlegend und stritt fortan gegen die „Origenisten" rund um die „langen Brüder".[50] Dabei erklärte er

---

[45] Vgl. Clark 1992, 6 f.

[46] Vgl. Williams 1995, 415 f.

[47] Hier ist vor allem auf Epiphanius zu verweisen, der in seinem *Panarion omnium haeresium* versucht, Origenes zum Wegbereiter des ‚Arianismus' zu erklären (vgl. Lyman 1997, 445–451).

[48] Vgl. Clark 1992, 4 f.

[49] Vgl. Ramelli 2020.

[50] Vgl. Brändle 1999, 107 f. Als „lange Brüder" werden Ammonius, Dioscurus, Eusebius und Euthymius bezeichnet, origenistische Mönche von beachtlicher Körpergröße, die sich als wortführend im Streit gegen Theophilus erwiesen und nahezu zeitgleich mit Cassian

die vermeintliche Häresie des Origenes zur unmittelbaren Ursache der in vielen Klöstern schwelenden Unstimmigkeiten,[51] was dazu führte, dass etwa 300 origenistische Mönche gewaltsam aus den ägyptischen Mönchssiedlungen vertrieben wurden.[52]

Origenes' Theologie, auf die sich die streitenden Parteien des 4. Jahrhunderts mehr oder weniger explizit beriefen, wird nachfolgend lediglich im Blick auf die Punkte referiert, die in offensichtlicher Weise Cassians Werk beeinflussen: Die mit Sicherheit populärste Bezugnahme Cassians auf Origenes ist im mehrfachen Schriftsinn zu finden. Hier kann einerseits auf die klare, theoretische Darlegung eines drei- bzw. vierfachen Schriftsinnes verwiesen werden (s. 5.5.2) und andererseits auf die praktische Anwendung bestimmter Interpretationsmuster, wie etwa der allegorischen Auslegung, die die Wüstenwanderung Israels mit dem individuellen Fortschritt des Mönches vergleicht (s. 4.2.2). Etwas weniger offensichtlich, aber nicht minder bedeutsam ist der Einfluss von Origenes' Anthropologie auf Cassians Darstellung der Voraussetzungen monastischer Bildung: Unter 4.1.1 wird zu zeigen sein, dass die Konzeption eines *interior homo* – einem zentralen Punkt der cassianschen Bildungsvorstellungen – zu großen Teilen auf Origenes zurückgeht. Auch Cassians Position in Fragen der Willensfreiheit (s. 4.4.1), einer bedeutsamen Zuspitzung der Rede vom Inneren Menschen, ist zweifelsfrei auf Origenes zurückzuführen. Dabei ist jedoch festzustellen, dass Cassian Origenes' Denken zwar aufnimmt, jedoch nicht unreflektiert kopiert, sondern bewusst und unter Berücksichtigung weiterer Traditionen und situativer Umstände weiterdenkt. Diese Beobachtung lässt überlegen, zu welchem Grad Cassian tatsächlich mit den Schriften des Origenes vertraut war (eine Lektüre wäre bspw. während seines Aufenthalts in Konstantinopel denkbar) oder ob es sich vielmehr um eine Beeinflussung durch eine allgemeine(re) origentistische Theologie, wie sie z. B. durch Cassians vielleicht prägendsten Lehrer, Evagrius Ponticus (s. 2.2.3) vertreten wurde, handelt.

2.2.3 Evagrius Ponticus

Treffender als O. Chadwick könnte man Evagrius Ponticus' (345–399 n. Chr.) Rolle in Cassians theologischer Entwicklung kaum beschreiben: „One Origenist [s. 2.2.2] was not only the Origenist of the desert above all others, but the

---

aus der ägyptischen Wüste nach Konstantinopel flohen, um dort bei Johannes Chrysostomus Zuflucht zu suchen (s. auch 2.1 und 2.2.4; vgl. Casiday 2006, 14 und Brändle 1999, 104–110). Hübner 2021, 49 weist darauf hin, dass der Sinneswandel des Theophilus weniger kirchenpolitisch motiviert gewesen sei, als vielmehr durch Angst vor gewaltbereiten Anthropomorphiten.

[51] Vgl. Casiday 2006, 14.

[52] Vgl. Ramelli 2020.

leading Greek theorist of the monastic life."[53] Genau wie Origenes findet jedoch auch Evagrius keine namentliche Erwähnung in den *Collationes*, zentrale Passagen wie die Achtlasterlehre (s. 4.2.3) oder die Konzeption des geistigen Aufstiegs über πρακτική und θεωρητική zur *scientia spiritalis* (s. 6.2) gehen jedoch zweifelsfrei auf ihn zurück, wie an den entsprechenden Stellen der vorliegenden Untersuchung zu zeigen sein wird. Teils wird in der Forschung sogar diskutiert, ob Evagrius unter dem Pseudonym Photin einen Gastauftritt in *coll.* 10,3, dem Exkurs über den anthropomorphitischen Streit, habe (s. 5.6.4).

Umfassend hat R. Marsili zur Abhängigkeit Cassians von Evagrius Ponticus gearbeitet und kommt zu dem Schluss, dass Cassians Theologie auf den gleichen Säulen baue wie die des Evagrius („Purificazione e visione, carità e contemplazione"[54]) und dass Cassian somit als der Begründer einer evagrianisch-mystischen Spiritualität im lateinischen Sprachraum zu gelten habe.[55] C. Stewart merkt jedoch an, dass Cassian weit mehr als ein „translator" [56] evagrianischer Gedanken in die westliche Welt war und dass seine Weiterentwicklung bestimmter Lehrstücke fast noch bedeutsamer sei als deren bloße Weitergabe.

Bevor er durch theologische Werke bekannt wurde, hatte Evagrius, der Sohn eines Chorbischofs, eine traditionelle pagane Bildung genossen, wobei er sich als besonders begabter Rhetoriker hervortat.[57] Während seiner Ausbildungszeit in Neocaesarea schloss er Bekanntschaft mit Gregor von Nazianz und Basilius von Caesarea, wobei letzterer ihn vermutlich für das monastische Leben begeisterte.[58] 379 n. Chr. folgte Evagrius seinem Lehrer Gregor von Nazianz nach Konstantinopel, der ihn dort zum Diakon weihte.[59] Aufgrund einer unglücklichen Affäre mit der Frau eines hohen Beamten schien es Evagrius 381 n. Chr. geboten, die Hauptstadt zu verlassen.[60] Er brach zunächst nach Jerusalem auf, wo er Bekanntschaft mit Melania der Älteren und Rufin von Aquileia machte und sein monastisches Gelübde erneuerte.[61] Evagrius reiste, angezogen von der Weisheit

---

[53] Chadwick 1968, 25. Kalvesmaki / Young 2015, 2–4. machen sich hingegen dafür stark, Evagrius weder auf das Label ‚Origenist / Häretiker' noch auf seine Tätigkeit als monastischer Schriftsteller zu reduzieren. Vielmehr müsse auch der Teil seines Lebens, der ihn als „cosmopolitan intellectual" erscheinen lässt, berücksichtigt werden.

[54] Marsili 1936, 158.

[55] Vgl. Marsili 1936, 164.

[56] Vgl. Stewart 1998, 36.

[57] Vgl. Casiday 2006, 6.

[58] Vgl. Casiday 2006, 6 f.; vgl. Konstantinovsky 2009, 12–15 zur theologischen Verbindung zwischen Evagrius und den Kappadokiern. AaO., 18 f. wird diskutiert, ob das „Origenistische" an Evagrius' Werk auch als „kappadokisch" gewertet werden könnte.

[59] Vgl. Konstantinovsky 2009, 13.

[60] Vgl. Guillaumont 1982, 568.

[61] Vgl. Casiday 2006, 8 f.; Melania und Rufin gründeten und leiteten klösterliche Gemeinschaften in Jerusalem und repräsentieren eine origenistische / bildungsaffine monastische Theologie, die sich u.a. in einer intensiven Auseinadersetzung mit der Heiligen Schrift ausdrückte (vgl. Henry 1998, 461 f.).

der Altväter, nach Ägypten, wo er zunächst Teil der monastischen Gemeinschaft der Nitria war und dann in die Kellia weiterzog. So lernte er zunächst einen strukturierten Tagesablauf mit Handarbeit und Psalmgebet kennen, später beschäftigte er sich verstärkt mit der Heiligen Schrift, für die bereits Rufin sein Interesse geweckt hatte.[62] In diese Zeit ist auch die Bekanntschaft zwischen Evagrius und Cassian, der als direkter Schüler des Evagrius gelten kann, zu datieren.[63] Dies zeigt sich an Grundmotiven der monastischen Theorie Cassians, aber auch daran, dass und wie Evagrius das Mönchsleben als Bildungsprozess auffasste. A. M. C. Casiday arbeitet eine Definition von Evagrius religiösem Bildungsverständnis heraus, die sich zu großen Teilen auch für Cassians Werk als anschlussfähig erweist:

„For Evagrius, theology is an undertaking that occurs within a community (it is social), as a learned and experienced teacher instructs a disciple (pedagogical) about how to live (practical) in such a way as to be constantly oriented toward God (contemplative). The foundations of Evagrian theology are therefore edifying dialogue and the habit of moral reform, both of which facilitate communion with God."[64]

Im Verlauf der vorliegenden Untersuchung wird deutlich, dass Cassian nicht nur inhaltlich auf seinen Lehrer Bezug nimmt, sondern auch dessen soeben skizziertes Bildungsverständnis adaptiert und einen sozialen wie pädagogisch durchdachten Entwurf der Ausrichtung des praktischen und kontemplativen Lebens auf Gott hin bietet.

2.2.4 Johannes Chrysostomus

Origenes und Evagrius Ponticus stehen als Cassians theologische Lehrer und Vorbilder mit ihrem Einfluss auf sein Werk durch den mehrfachen Schriftsinn und den stufenweisen Aufstieg zur Vollkommenheit offensichtlich vor Augen, auch wenn sie nicht namentlich bzw. nur verklausuliert genannt werden. Wie aber verhält es sich mit Johannes Chrysostomus? In Cassians monastischen Werken findet dieser keine Erwähnung, anders verhält es sich mit der später entstehenden christologischen Streitschrift *De incarnatione*.[65] Dennoch lassen sich m. E. bestimmte Überlegungen und Argumentationswege der *Collationes* ebenfalls eher auf seine Zeit in der Kaiserstadt Konstantinopel als auf den Aufenthalt in der ägyptischen Wüste zurückführen.[66]

---

[62] Vgl. Casiday 2006, 9–11.
[63] Vgl. Casiday 2006, 11
[64] Casiday 2006, 7.
[65] S. o. Kapitel 2, Anm. 19.
[66] Dem widersprechen Rousseau 1978, 170 f.: „It may well be true that Chrysostom had no direct literary influence on Cassians's works", und Chadwick 1968, 31: „But his dependence upon Chrysostom was rather personal than literary. If he read the works of Chrysostom he does not reveal the knowledge in his own books." Dem ist m. E. entgegenzu-

C. Broc weist diese chrysostomischen Einflüsse für *De incarnatione* nach,[67] einige ihrer Argumente lassen sich jedoch ebenso auf die *Collationes* übertragen. Dies gilt besonders für ihre Beobachtungen zur schriftbezogenen Rhetorik, die Chrysostomus und Cassian in vergleichbarer Weise anzuwenden wissen.[68] Sie beschreibt, wie Chrysostomus biblische Figuren narrativ derart präsentiert, dass diese scheinbar direkt – und natürlich ablehnend – auf häretische Positionen reagieren.[69] Diesen erzählerischen Zug findet sie exemplarisch in *De incarnatione contra Nestorium* 2,6, hier lässt Cassian Zacharias (Lk 1,35) Argumente für eine Bezeichnung Marias als *theotokos* vorbringen. Ganz ähnlich und mit einer Reihe weiterer Beispiele argumentiert M.-A. Vannier.[70] Auch sie bezieht sich vorrangig auf Parallelen zwischen *De incarnatione* und einer Schriftauslegung im Stil des Chrysostomus. Hieraus zieht sie jedoch einige Schlussfolgerungen, die von allgemeinerer Gültigkeit sind: So hält sie beispielsweise fest, dass Cassians Schriftauslegung sich zwar vorrangig aus einer alexandrinischen Tradition im Stile des Origenes speise, aber auch deutlich sichtbar antiochenische Züge trüge, die auf Chrysostomus zurückgingen.[71] Einen Unterschied zwischen Cassian und Chrysostomus sieht sie darin, dass Chrysostomus den Kontext der je zu zitierenden oder zu predigenden Perikope noch stärker berücksichtigt als Cassian. Dieser wiederum reflektiere stärker als Chrysostomus über die verschiedenen Wege der Schriftauslegung (s. 5.5, bes. 5.5.3).[72]

Diese exemplarischen Beobachtungen lassen vermuten, dass Cassian von Chrysostomus vor allen Dingen eines gelernt hat: Die Kunst des bildhaften und mitreißenden – quasi predigtartigen – Erzählens.[73] Es drängt sich die Vermutung auf, dass Cassian während seiner vier Jahre in Konstantinopel nicht nur die geschliffene Argumentation von Chrysostomus erlernt, sondern auch grundlegende pädagogische Überlegungen übernommen hat. Dieses Konzept einer

---

stellen, dass deshalb keine direkten literarischen Bezüge zu erkennen sind, da ein Großteil der theologischen Auseinandersetzung Cassians mit Chrysostomus mündlich – sei es durch das Hören von dessen Predigten oder im Gespräch zwischen Bischof und Diakon – stattgefunden haben wird.

[67] Broc 2003, 39–44.

[68] Vgl. Broc 2003, 41 f.

[69] Vgl. Broc 2003, 41.

[70] Vannier 1995; in Bezug auf die Beispiele sei besonders auf 458 f. verwiesen: Hier schlüsselt Vannier auf, wie sich in *De incarnatione contra Nestorium* polemische, an die Schrift und an andere Autoritäten gebundene Argumente zueinander verhalten.

[71] Vgl. Vannier 1995, 456.461.

[72] Vgl. Vannier 1995, 456.461; Vannier verweist hier auf *coll.* 14,8, was m. E. jedoch genauso auf *coll.* 8,3 zu beziehen wäre (s. 5.5.2).

[73] Zu Chrysostomus pädagogisch-motivierter Erzähltechnik vgl. Heyden 2014b, bes. 58–65. Auf Heyden 2014b Bezug nehmend untersucht Lorgeoux 2019, 135–142 anhand konkreter Beispiele die Erzähltechnik des Chrysostomus in unterschiedlichen Zusammenhängen und kommt u.a. zu dem Schluss, dass Chrysostomus bewusst über „Möglichkeiten und Strategien einer Wiedererzählung reflektiert" habe (aaO., 143).

„Divine Pedagogy" des Chrysostomus arbeitet D. Rylaarsdam[74] so präzise heraus, dass sich auch hier Parallelen zu Cassians pädagogisch-erzählerischem Vorgehen in den *Collationes* erkennen lassen: Rylaarsdam präsentiert Chrysostomus als einen „Christian philosopher who sought to transform classical *paideia*"[75], wobei er ein besonderes Gewicht darauf legt, dass Chrysostomus „adopted and adapted the conventions of Greco-Roman rhetoric in his exegesis"[76], um sodann zu zeigen, dass sich ein vergleichbares Vorgehen nicht nur für die Exegese, sondern für die gesamte Theologie des Chrysostomus nachweisen lässt. Zentral ist dabei der Begriff der „adaptability"[77], der Anpassungsfähigkeit bzw. Anwendungsbezogenheit von Vorstellungen und Methoden, die von der traditionellen *paideia* auf das Christentum übertragen werden. Rylaarsdam identifiziert dabei ein „creative adjustment of the pedagogical categories of philosophical rhetoric in order to depict the character and economy of god"[78]. Traditionelle pagane Strategien und Methoden der Auslegung und Vermittlung von Schrift(en) dienen dabei vor allem einem Ziel: der Überzeugung der Hörenden.[79] Hieran wird bereits deutlich, dass Chrysostomus' Einfluss auf Cassians Gesamtwerk keinesfalls unterschätzt werden darf, auch wenn sich keine so offensichtlichen thematischen Parallelen wie zu Evagrius und Origenes ziehen lassen: Während deren Einfluss besonders anhand bestimmter Lehrstücke und Argumente deutlich wird, ist Chrysostomus' Prägung m. E. eher in Stil und Struktur der *Collationes* – quasi in der Rhetorik – zu finden.

2.3 Cassian als Lehrer

Bisher wurde rückblickend dargestellt, welche Personen und theologisch-monastischen Strömungen Cassian geprägt haben. Nun ist der Blick auf das Umfeld der Adressaten Cassians zu richten und zu fragen, in welche Kontexte hinein Cassian schreibt und wen Cassian durch sein Werk, besonders natürlich durch die *Collationes*, prägt (2.3.1). Dabei werden nicht nur die Adressaten, die Cassian in den Prologen nennt, in den Blick zu nehmen sein, sondern auch das weitere Umfeld des Mönchtums in Südgallien zu Beginn des 5. Jahrhunderts. Cassians Selbstdarstellung als monastischer Lehrer wird an dieser Stelle nur kurz angerissen, um unter 5.3.1 genauer untersucht zu werden. Nachdem so das Setting, in dem die drei literarischen Werke Cassians entstanden sind, erschlossen wurde, werden diese im Blick auf Entstehung, Gattung und Inhalt näher betrachtet (2.3.2.1–2.3.2.3).

---

[74] Rylaarsdam 2014.
[75] Rylaarsdam 2014, xii.
[76] Rylaarsdam 2014, 4.
[77] Rylaarsdam 2014, 5.
[78] Rylaarsdam 2014, 5.
[79] Vgl. Rylaarsdam 2014, 7.

2.3.1 Cassian in Südgallien – Umfeld und Vernetzung

Auch wenn Cassian selbst seine Leserschaft im Prolog der *Instituta* anderes glauben machen möchte (s. u.), gab es, als Cassian um 415 n. Chr. in Marseille eintraf (s. 2.1), in der Region und ganz Gallien bereits ein vielfältiges monastisches Leben: Im Folgenden wird auf das Martinsmönchtum, das sich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts rund um Tours, genauer: um das Kloster Marmoutier, ausbreitete und das Inselmönchtum von Lérins, das um 410 n. Chr. durch Honoratus (s. auch unten zum zweiten Prolog der *Collationes*) begründet wurde und bereits großes Interesse an einer Adaption ägyptisch-monastischer Gepflogenheiten zeigte, einzugehen sein.

Über Leben und Wirken des Martin von Tours (316–397 n. Chr.) informieren die Schriften des Sulpicius Severus, der Martins *Vita* noch vor dessen Tod verfasste und damit die älteste Beschreibung einer monastischen Gemeinschaft in Gallien bietet.[80] Am Beispiel Martins entwickelt er das Ideal des Mönchsbischofs,[81] das für die monastische wie für die kirchliche Tradition in (Süd-)Gallien prägend werden sollte: Martin, von Jugend an zu einem asketischen Leben hingezogen, wurde 370 n. Chr. gegen seinen Willen zum Bischof von Tours geweiht.[82] Aber auch nach der Bischofswahl zeigte er sich weltlichem Ruhm und Prunk gegenüber immun[83] und begründetet stattdessen außerhalb von Tours, sehr abgelegen, ein Kloster, in dem sich alsbald achtzig Brüder sammelten, die auf Eigentum verzichteten, genau wie auf jede Art der Handarbeit, ausgenommen von Schreibarbeiten, die außerhalb des Gottesdienstes keine Gemeinschaft pflegten und die in Gebet und Demut lebten.[84] M.-E. Brunert zeigt, wie Sulpicius Severus sich bei der Schilderung dieser monastischen Gemeinschaft Motiven (z. B. Einsamkeit, strengste Askese, Wundertätigkeit) bedient, die bspw. aus der *Vita Antonii* (s. 2.2.1) bekannt sind, und diese zu überbieten bemüht ist, um seinen Helden Martin noch heller strahlen zu lassen.[85] Dabei ist jedoch zu bedenken, dass sowohl der Autor Sulpicius Severus als auch seine Adressaten die bewunderten Ideale lediglich aus der Literatur[86] kennen und diese vor ihrem

---

[80] Vgl. Brunert 1994, 145.170.

[81] Dieses Phänomen an sich ist nicht neu, Brunert 1994, 163 f. verweist auf diverse Parallelen sowohl in der östlichen Tradition, wie auch in der westlichen, als deren prominentester Vertreter mit Sicherheit Augustin mit der Gründung des Klerikerklosters in Hippo zu gelten hat. Allerdings macht sie deutlich (aaO., 164), dass es sich bei Sulpicius' Darstellung um den ersten Niederschlag dieses Phänomens in einer Heiligenvita handelt, bislang sei diese Gattung „asketisch lebenden Anachoreten" vorbehalten gewesen.

[82] Vgl. Brunert 1994, 163.

[83] Exemplarisch macht Sulpicius Severus dies in *Mart.* 20 deutlich, indem er beschreibt, wie Martin die Tischgemeinschaft mit Kaiser Maximus verweigert.

[84] Sulpicius Severus, *Mart.* 10; Pietri 1992, 195 sieht in dieser Lebensgestaltung Anklänge an die Pachomius-Regeln (s. 2.2.1).

[85] Supl. Sev., *dial.* 1,26,1; vgl. Brunert 1994, 166–170.

[86] Es ist davon auszugehen, dass weder Martin selbst noch sein Biograph direkten Kon-

eigenen Hintergrund[87] weiterverarbeiten, sodass das Martinsmönchtum – wie Sulpicius Severus es schildert – primär als westliche Reflexion, nicht als umfassende Adaption – wie es bei Cassian der Fall ist – eines Ideals zu verstehen ist.

Ebenso interessiert an den ägyptisch-monastischen Ursprüngen zeigt sich die andere zentrale monastische Gründergestalt der südgallischen Spätantike – Honoratus von Arles: Wie sein Neffe, Schüler und Biograph Hilarius von Arles im *Sermo de Vita S. Honorati episcopi Arelatensis* berichtet,[88] hat Honoratus als junger Mann selbst eine Reise unternommen, um die bewunderten Altväter aus nächster Nähe zu erleben.[89] Inspiriert von diesen, gründete er schließlich um 410 n. Chr.[90] die monastische Gemeinschaft auf Lerinum / Lérins, der kleineren von zwei Cannes vorgelagerten Inseln – auch hier ist, wie bei Martin, der Wunsch nach größtmöglichem Rückzug zu erkennen.[91] F. Jung verweist auf die sehr schmale Quellenlage und die Tatsache, dass es sich bei dem zitierten *Sermo* nicht primär um eine Beschreibung der Gemeinschaft von Lérins, sondern um eine Lobrede auf ihren Gründer handelt.[92] Dennoch lässt sich anhand einiger Anhaltspunkte rekonstruieren, wie das Leben auf Lérins in etwa ausgesehen haben mag: Es ist von einer recht großen, feststehenden Gemeinschaft[93] auszugehen, die immer wieder von zahlreichen Besuchern und Reisenden, die sich von der charismatischen Leitfigur des Honoratus angezogen fühlten, ergänzt wurde.[94] F. Jung relativiert die These F. Prinz', dass diese Beobachtung ein Indiz dafür sei, dass Lérins als „Flüchtlingskloster", in dem sich vor Barbareneinfällen Fliehende gesammelt hätten, gedient habe. Zwar sei die zeitliche Parallelität

takt zu den bewundernd-überbietend dargestellten Traditionen der ägyptischen Wüstenväter hatten. Sulpicius Severus stammte aus einer wohlhabenden Familie in Aquitanien, war hochgebildeter Anwalt und entschloss sich erst nach der Bekanntschaft mit Martin (393/4 n. Chr.) und Paulinus von Nola auf seinem Landgut ein durch maßvolle Askese geprägtes christliches Leben zu führen (vgl. Brunert 1994, 145 f.).

[87] Brunert 1994, 149–151 argumentiert, dass Sulpicius Severus nicht nur Bewunderer, sondern auch Kritiker Martins adressiert habe. Hier sind nicht nur Bischöfe zu vermuten, sondern auch solche Menschen, die bisher eher der „unnützen Philosophie" (aaO., 150), als dem christlichen Glauben anhingen. Adressiert wurden vor allem die „gebildeten Kreise der Oberschicht" (ebd.), die mit einer gehobenen Sprache vertraut waren (s. hierzu auch Kapitel 3, Anm. 49).

[88] Honoratus lebte von ca. 370–430 n. Chr., Hilarius von 401–449 n. Chr.; zum verwandtschaftlichen, didaktischen und spirituellen Verhältnis der beiden vgl. Jung 2013, 20 f., der Sermo wurde am ersten Todestag des Honoratus gehalten (vgl. Jung 2013, 39).

[89] Hilarius von Arles, *V. Hon.* 12–14; ausführlich zu dieser Reise und der Frage, wohin sie Honoratus genau geführt haben mag, s. Kapitel 5, Anm. 32.

[90] Vgl. Jung 2013, 93.

[91] Vgl. Jung 2013, 83–85.

[92] Vgl. Jung 2013, 96; zur Frage, ob und ab wann von einer feststehenden Klosterregel ausgegangen werden kann, vgl. Jung 2013, 100–103.

[93] Wobei nicht zweifelsfrei geklärt werden kann, ob diese von Beginn an koinobitisch lebte oder ob für die Anfänge des Leriner Inselmönchtums nicht eher ein lockerer, semi-anachoretischer Zusammenschluss anzunehmen ist (vgl. Jung 2013, 99 f.).

[94] Vgl. Jung 2013, 97.

des Schwindens römischer Strukturen in den nördlichen Landesteilen und des Wachsens der Gemeinschaft von Lérins nicht zu leugnen, jedoch dürften darüber die inhaltlichen / spirituellen Beweggründe der Zufluchtsuchenden nicht vergessen werden.[95] Das Leben der Gemeinschaft von Lérins war strikt hierarchisch organisiert und auf die zentrale Leitfigur ausgerichtet, deren Autorität jedoch nicht primär institutionell verankert, sondern charismatisch begründet war.[96] Ein wichtiger Aspekt des gemeinschaftlichen Lebens auf Lérins war die rege Lehrtätigkeit des Oberen, der jedoch nicht nur monastisches Wissen, sondern auch eine „klassisch-aristokratische Bildung"[97] zu vermitteln wusste.[98]

Von diesen beiden zentralen Gestalten – Martin und Honoratus – ausgehend, entwickelten sich im 5. Jahrhundert zwei große, monastische Strömungen in Gallien: Das aquitanische Mönchtum und das Rhonemönchtum, in deren Schriften so gut wie keine Bezugnahmen aufeinander zu entdecken sind.[99] Dennoch scheint es übereilt, aus diesem Sachverhalt sich nahezu feindlich gegenüberstehende ‚Gegenbewegungen' konstruieren zu wollen,[100] vielmehr erscheinen sie als regional und situationsbedingt unterschiedlich ausgeprägte Antworten auf vergleichbare Fragen und Bedürfnisse: Diese ergaben sich u.a. aus den Umbrüchen, die mit dem Ende der römischen Herrschaft über Gallien, das mit dem Einfall der Goten aus dem Norden 405/6 n. Chr. begann, einhergingen.[101] Als Folge der beginnenden Umbrüche verloren sichergeglaubte soziale, politische und kulturelle Strukturen an Bedeutung. Staatliche Karrierechancen schwanden und die dorthin führenden Bildungsvorstellungen verloren an Erfolgsaussichten. An die Stelle der *paideia*, die für ein erfolgreiches Durchschreiten der römischen Ämterlaufbahn notwendig war (s. 3.1.1), traten neue Ideale, wie das oben am Beispiel Martins beschriebene Leitbild des Mönchsbischofs, die die entstehenden Klöster zu karriereföndernden Bildungseinrichtungen werden ließen. Am Beispiel von Lérins wird deutlich, dass es sich hierbei nicht unbedingt um einen radikalen Bruch, sondern vielmehr um eine Integration bekannter (Bildungs-)Vorstellun-

---

[95] Vgl. Jung 2013, 98; umfassender, aber mit ähnlichem Ergebnis, wird diese These bei Kasper 1991, 147–152 diskutiert; vgl. Prinz [2]1988, 47–58.

[96] Vgl. Jung 2013, 104. Kasper 1991, 60 f. macht deutlich, dass diese Konstruktion von Autorität stärker östlichen als westlichen Vorbildern folgt.

[97] Jung 2013, 122.

[98] Auch Greschat 2006, 334 f. hebt hervor, dass sich die Schriften aus dem Umfeld von Lérins durch eine hohe Bildungsaffinität auszeichnen, was sie wiederum von dem zuvor ausgemachten Vorbild der Wüstenväter (s. hierzu 3.1.1) deutlich unterscheidet und auf die Herkunft ihrer Verfasser aus der aristokratischen Oberschicht verweist. Weitere zentrale Elemente des monastischen Lebens auf Lérins waren – ähnlich wie bereits am Beispiel Martins geschildert – Besitzverzicht, eine intensive Gebetspraxis, gemeinsamer Gottesdienst sowie Demut bzw. Gehorsam gegenüber dem Oberen, während Handarbeit eine eher untergeordnete Rolle spielte (vgl. Jung 2013, 118–122).

[99] Vgl. Jung 2013, 124 f.

[100] Vgl. Jung 2013, 124 in Abgrenzung z. B. zu Puzicha 2010, 14–18.

[101] Vgl. Goodrich 2007, 11.