

## Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung zu Makarius</b>	<b>1</b>
Einleitung . . . . .	1

Titel Werk: Einleitung zu Makarius Autor: Makarius, ps./ Symeon von Mesopotamien  
Identifer: Einleitung Time: 1913

Titel Version: Einleitung zu Makarius Sprache: deutsch Bibliographie: Einleitung zu Makarius In: Des heiligen Makarius des Ägypter fünfzig geistliche Homilien / aus dem Griechischen übers. von Dionys Stiefenhofer. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 10) Kempten; München : J. Kösel, 1913.

## Einleitung zu Makarius

### Einleitung

#### § 1. Das Leben Makarius' des Ägypters.

S. 05 Makarius der Ägypter, auch der Ältere oder der Große genannt, zählt zu den Ältesten des Mönchtums, die im vierten Jahrhundert in der Wüstenwildnis Ägyptens wie Friedenssterne einer ruhelosen, zuckenden Welt leuchteten. Ihr Vollkommenheitswandel und Heiligkeitsstreben übte einen wundersamen Zauber auf die Zeitgenossen aus, Tausenden von Gottsuchern und Wahrheitsringern waren sie Licht und Kraft und Leben.

Über Makarius berichten Palladius<sup>1</sup>, der ein Jahr nach dessen Tode in Ägypten mit Makariuschülern zusammentraf, Rufinus<sup>2</sup>, Sokrates und Sozomenus. Für die ersten dreißig Lebensjahre des Makarius sind die einzige Quelle die in mehreren Rezensionen vorliegenden Apophthegmata Patrum<sup>3</sup>, Sammlungen von Aussprüchen der Patriarchen des Mönchtums, die in ihrer ersten Gestalt ins vierte und fünfte Jahrhundert hinaufreichen. Schon Evagrius Pontikus, ein vertrauter Schüler und Gefährte des Makarius, hat solche Apophthegmen gesammelt.

Makarius der Ägypter wurde um das Jahr 300<sup>4</sup> in einem Dorfe Oberägyptens<sup>5</sup> geboren. Er scheint in einfachen, ja dürftigen Verhältnissen aufgewachsen zu sein. Eine lebensernste, tief religiöse Natur, wählte er den Asketenstand. Er zog sich in eine Zelle in der Nähe eines oberägyptischen Dorfes zurück. Seinen Lebensunterhalt verdiente er sich durch

---

<sup>1</sup>[Nr. 1:] Hist. Laus. c. 19. 20. Migne P. G. XXXIV 1045 ff.; ed. Butler p. 43—47.

<sup>2</sup>[Nr. 2:] Hist. mon. c. 28. Migne P. L. XXI 449 ff.

<sup>3</sup>[Nr. 3:] Migne P. G. XXXIV 232 ff.

<sup>4</sup>[Nr. 4:] Über das Geburtsjahr des Makarius siehe J. Stoffels, Die mystische Theologie Makarius des Ägypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik, Bonn 1908, S. 2 f.

<sup>5</sup>[Nr. 5:] Socr., hist. eccl. 4, 21:\* ὁ μὲν ἐκ τῆς ἀνω Αἰγύπτου ἦν\* [ho men ek tēs anō Aigypou en].

Korbflechten. Um das Jahr 330 flüchtete er in die nördlich gelegene sketische Wüste, um hier in wildschauerlicher Einsamkeit als Anachoret zu leben<sup>6</sup>. Von dem nach dem Natrontal benannten und im vierten Jahrhundert wegen seiner Mönchskolonien hochberühmten nitrischen Gebirge aus, das einige sechzig englische Meilen südwärts von Alexandrien lag, erstreckte sich nach Nordosten bis zum Nil hin eine grauenvolle Einöde, die von dem Orte Skete ihren S. 06 Namen trug. Sechzig Jahre lang<sup>7</sup> lebte hier Makarius in unablässigem Gebet und Fasten, in angestrenzter Arbeit und mystischer Gottversenkung. Sich und andere zur Einswerdung mit Christus, zum vollen Gotterlebnis, zu innerer Harmonie zu erziehen, war das ideale Streben dieser hochgestimmten, gottfrohen Natur. Wegen seiner ungewöhnlichen Urteilskraft und Verstandesreife, wovon er schon in verhältnismäßig jungen Jahren staunenswerte Proben gab, nannten ihn ältere Brüder Knabengreis\* (παιδαριογέρων)\* [paidariogerōn]<sup>8</sup>. Er machte wunderbare Tugendfortschritte. Immer höher stieg sein Ansehen, immer mächtiger zündete sein Wort und Beispiel. Er war wie ein Feuerbrand, glühend von Gottesgeist und Jesusleben, von Menschenliebe und Seeleneifer. Wo seine Lichtfunken flammten, da schwand Herzensfrost und Sündennacht, da erstrahlte ein frühling warmer Sonnentag, der keinen Abend kannte. Eine zaubermächtige, herzbezwingende Kraft ging von ihm aus. In weite Fernen drang sein Ruf. Bald war er der geistliche Mittelpunkt, der väterliche Führer einer gleichgesinnten Schar. Wie die Mönche der angrenzenden Cellienwüste\* (Κέλλια)\* [Kellia], so wohnten wohl auch die sketischen Einsiedler in Zellen, die so weit voneinander entfernt lagen, daß man sich gegenseitig weder sehen noch hören konnte<sup>9</sup>. Makarius hatte zwei Schüler. Der eine, namens Johannes, war sein Diener und beständig um ihn, während der andere in unmittelbarer Nähe seine Zelle hatte. Johannes mußte ihm beim Empfange der vielen Besucher zur Seite stehen. Bei sehr starkem Fremdenandrang zog sich Makarius durch einen selbstgegrabenen, unterirdischen Gang von der Länge eines halben Stadiums<sup>10</sup> in eine verborgene Höhle zurück. Einer seiner treuergebenen Schüler erzählte dem Palladius, daß er hin und zurück jedesmal vierundzwanzig Gebete sprach<sup>11</sup>. Am Samstag und Sonntag versammelten sich die Mönche der Skete zur gemeinsamen Gottesdienstfeier. Sie verteilten sich auf vier Kirchen<sup>12</sup>. Makarius war im Alter von vierzig Jahren zum Priester geweiht worden<sup>13</sup>. Mit hohem Interesse lauschten die Brüder seinen Katechesen oder Predigten. Er hielt sie wohl in koptischer Sprache<sup>14</sup>.

---

<sup>6</sup>[Nr. 6:] Apophth. Migne P. G. XXXIV 236 f.

<sup>7</sup>[Nr. 7:] Hist. Laus. c. 19. 20. Migne l. c. 1043 B.

<sup>8</sup>[Nr. 8:] l. c.

<sup>9</sup>[Nr. 9:] Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum I. Mainz 1904, S. 93.

<sup>10</sup>[Nr. 10:] Die Länge des Stadiums war an verschiedenen Orten verschieden. Sie schwankt zwischen 165 und 210 m.

<sup>11</sup>[Nr. 11:] Hist. Laus. Migne l. c. 1049 A.

<sup>12</sup>[Nr. 12:] Schiwietz a. a. O. S. 311.

<sup>13</sup>[Nr. 13:] Hist. Laus. l. c. 1043 C; Sozom., hist. eccl. 3, 14.

<sup>14</sup>[Nr. 14:] C. Flemming, De Macarii Aegyptii scriptis quaestiones, Gottingae 1911, p. 28 sq.; J. Stiglmayr, Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Ägypten, Innsbruck 1912, S. 191.

Wiederholt ward er ersucht, ins nitrische Gebirge zu S. 07 kommen, um auch die dortigen Einsiedler durch sein Flammenwort zu erbauen<sup>15</sup>. Zuweilen besuchte er den „Stern der Wüste, den Vater der Mönche“, den heiligen Antonius, der dreizehn Tagreisen von ihm entfernt lebte<sup>16</sup>. Bereits hochbetagt mußte er als treuer Anhänger des nicänischen Glaubens in die Verbannung gehen. Nach dem Tode des großen Bekennerbischofs Athanasius hatte der Arianer Lucius den Patriarchenstuhl von Alexandrien bestiegen. Gestützt auf ein Edikt des mönchsfeindlichen, arianischen Kaisers Valens begann er eine Verfolgung der sketischen Mönche. Makarius wurde mit mehreren anderen auf eine Nilinsel verbannt. Die Inselbewohner waren Heiden. Mit apostolischem Feuereifer verkündeten ihnen die neuen Ankömmlinge die Lehre des Evangeliums. Bald prangte auf der Insel das Zeichen des Kreuzes. Die Kunde hiervon löste beim christusgläubigen Volke von Alexandrien helle Begeisterung für die Glaubensboten aus. Zugleich erhob sich ein Sturm der Entrüstung gegen den Patriarchen Lucius, der solch hochgesinnte Gottesmänner ins Exil geschickt. Aus Furcht vor einem Aufruhr erlaubte er den Mönchen die Rückkehr in die sketische Wüste<sup>17</sup>. Dort beschloß Makarius kurz vor dem Jahre 390<sup>18</sup> sein gottgesegnetes Leben. Bei seinem Tode war „die sketische Wüste einer der wichtigsten Sammelplätze ägyptischer Mönche geworden“<sup>19</sup>.

## § 2. Schriften unter dem Namen Makarius des Ägypters.

Zahlreiche Handschriften weisen Makarius dem Ägypter Werke zu. Makarius-Handschriften hat einst Harles bei Fabricius<sup>20</sup> zusammengestellt, viele neue hat Lambros<sup>21</sup> in den Klosterbibliotheken auf dem Athos entdeckt.

Die letzte Ausgabe der Makarius-Schriften hat H. J. Floß († 1881) besorgt. Sie findet sich abgedruckt bei Migne P. G. XXXIV, Paris 1860 und enthält Apophthegmata, vier Briefe, zwei kleine Gebete, fünfzig geistliche Homilien und die sieben Traktate (Opuscula): De custodia cordis, De perfectione in spiritu, De oratione, De patientia et discretione, De elevatione mentis, De S. 08 charitate und De libertate mentis. Diese sieben Abhandlungen sind nur eine Überarbeitung von Makarius-Homilien durch Simeon Logothetes oder Metaphrastes. Er hat in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts „eine Sammlung von Makarius-Homilien in der Weise bearbeitet, daß er besonders ansprechende Stellen aus-

---

<sup>15</sup>[Nr. 15:] Apophth. 2 und 34. Migne P. G. XXXIV 237 C und 257 A.

<sup>16</sup>[Nr. 16:] Apophth. 4 l. c. 241 C.

<sup>17</sup>[Nr. 17:] Socr., hist. eccl. 4, 24; Sozom., hist. eccl. 6, 20.

<sup>18</sup>[Nr. 18:] Stoffels a. a. O. S. 3; Kirchlich. Handlexikon II (München 1912), 782 Art. Makarius; siehe zum ganzen Paragraphen auch A. Bronzoff, Der selige Makarius von Ägypten. Sein Leben, seine Werke und seine sittliche Weltanschauung, Bd. 1, St. Petersburg 1899 (russisch).

<sup>19</sup>[Nr. 19:] O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III (Freiburg i. B. 1912), S. 87.

<sup>20</sup>[Nr. 20:] Bibl. Gr. 8, Hamburg 1802, 362 ff. = Migne P. G. XXXIV 394 ff.

<sup>21</sup>[Nr. 21:] Catalogue of the Grec Manuscripts on Mounts Athos, Cambridge 1895—1900, 2, 533 f.

zog und zu sieben asketischen Traktaten zusammenfaßte<sup>22</sup>. Eine Ausnahme macht nur der zweite Traktat. In seiner ersten größeren Hälfte (n. 1—11) schöpft er nicht aus den Homilien, sondern aus der kleinen Schrift Gregors von Nyssa\* *Περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκοποῦ\** [Peri tou kata theon skopou], „Über das Endziel in Gott“<sup>23</sup>. Der erste Herausgeber der Traktate, Petrus Possinus<sup>24</sup>, hat sie irrigerweise für echte Makarius-Werke gehalten. In den Handschriften selbst heißen sie Exzerpte des Logotheten. Die Herkunft der Gebete ist in Dunkel gehüllt. Von den vier Briefen wird der erste, nur in lateinischer Übersetzung erhaltene Brief *Ad filios Dei*<sup>25</sup> mehrfach mit dem von Gennadius<sup>26</sup> erwähnten Lehrschreiben des Makarius an jüngere Mönche identifiziert<sup>27</sup>. Nach C. Flemming<sup>28</sup> läßt sich die Identität dieser beiden Schreiben „durch die stärksten Beweise“ erhärten. Er wird sie in einer nächstens erscheinenden Schrift erbringen. Durch gütige, briefliche Mitteilung bin ich in der Lage, die Hauptresultate seiner Untersuchungen hier anzuführen. Danach ist dieser Brief die lateinische Übersetzung eines griechischen Originals. Inhaltlich repräsentiert er sich als eine unlogische und zusammenhanglose Aneinanderreihung asketischer Gedanken, die sich nach Form und Inhalt wiederholen. Er ist eine Kompilation aus griechischen Apophthegmen, wie sie in ägyptischen Mönchskreisen gang und gäbe waren. Bei Amélineau<sup>29</sup> finden sich zwei koptische Apophthegmen, von denen das eine sich mit dem Anfang, das andere mit dem Schlusse des lateinischen Briefes vollkommen deckt. Diese lose zusammengestellten Apophthegmen sind dem ägyptischen Mönchsvater Makarius zuzuschreiben. Das beweist schon das koptische Apophthegmenkorpus, das unter dem Namen Makarius des Ägypters überliefert ist. Dazu kommen noch zwei sichere historische Zeugnisse: Cassian., *De coenob.* V 44 und Gennad., *De vir. ill.* c. 10 beziehen sich auf unseren S. 09 lateinischen Brief. Gennadius, der ausdrücklich von einer „epistula“ redet, ist ohne Zweifel die schriftliche Zusammenstellung der Apophthegmen vorgelegen, Cassian dagegen denkt nur an einen mündlichen Makarius-Ausspruch. Danach ist dieser Brief in der Zeit zwischen Cassian und Gennadius, etwa um 450, aus makarianischen Apophthegmen entstanden. Der Kompilator des Briefes und der Schreiber der Homilien sind nicht identisch. Denn der Brief unterscheidet sich nach Komposition und Gedankeninhalt vom Homilienwerke.

Der zweite, wahrscheinlich an einen Abt oder Mönchsvorsteher gerichtete, umfangrei-

---

<sup>22</sup>[Nr. 22:] Bardenhewer a. a. O. S. 89.

<sup>23</sup>[Nr. 23:] Stiglmayr a. a. O. S. 72.

<sup>24</sup>[Nr. 24:] *Thesaurus asceticus sive syntagma opusculorum XVIII a Graecis olim Patribus de re ascetica scriptorum.* Parisiis 1684.

<sup>25</sup>[Nr. 25:] Migne P. G. XXXIV 405—410.

<sup>26</sup>[Nr. 26:] *De vir. ill.* c. 10.

<sup>27</sup>[Nr. 27:] Bardenhewer a. a. O. S. 91.

<sup>28</sup>[Nr. 28:] L. c. p. 25.

<sup>29</sup>[Nr. 29:] In den *Annales Musei Guimet* XXV (1894), 118 sqq. hat er zuerst koptische Apophthegmen veröffentlicht.

che, griechische Brief<sup>30</sup>, in dessen zweite Hälfte, wie Stiglmayr<sup>31</sup> wahrnahm, die größere, zweite Hälfte der erwähnten Schrift Gregors von Nyssa „Über das Endziel in Gott“<sup>32</sup> aufgenommen und verarbeitet ist<sup>33</sup>, stammt nach den Untersuchungen C. Flemmings<sup>34</sup> vom gleichen Verfasser wie die Homilien. Der dritte Brief ist stilistisch und inhaltlich vom Homilienwerke verschieden, der vierte erweist sich als eine Kompilation des ersten und dritten Briefes<sup>35</sup>. Die unter des Ägypters Namen stehenden, von dem französischen Patristiker Jean Baptiste Cotelier († 1686)<sup>36</sup> zum erstenmal aus dem Griechischen herausgegebenen Apophthegmen machen nach Bardenhewer<sup>37</sup> „im großen und ganzen den Eindruck voller Zuverlässigkeit“. Sie sind wohl kein „Nachhall der Homilien“<sup>38</sup>; denn sie weichen „nach Ton und Anlage“<sup>39</sup> und Lehrinhalt von den Homilien ab.

Die fünfzig geistlichen Homilien,\* ὁμιλῖαι πνευματικαί\* [homiliai pneumatikai], Vorträge über das geistliche Leben, sind zum erstenmal von Johannes Picus<sup>40</sup> nach Handschriften der königlichen Bibliothek in Paris 1559 unter dem Namen Makarius des Ägypters veröffentlicht worden. Im gleichen Jahre ließ Picus eine gesonderte lateinische Übersetzung der Homilien im Drucke erscheinen. An die Spitze jeder Homilie setzte er eine kurze Inhaltsangabe (argumentum)<sup>41</sup>. Auf deutschem Boden besorgte Zacharias Palthen<sup>42</sup> 1594 eine Edition der Homilien in griechischer Sprache und neuer lateinischer Übersetzung. Den Homilien sind die von Picus beigegebenen Summarien vorgedruckt. In Frankreich erfolgte eine Neuauflage der S. 010 Homilien mit der lateinischen Übersetzung des Picus im Jahre 1622<sup>43</sup>. Die den Homilien vorausgesetzten Inhaltsangaben sind viel weitschweifiger als die in den bisherigen Ausgaben. 1698 und von neuem 1714 wurden die Homilien griechisch und lateinisch von dem Leipziger Professor J. G. Pritzius herausgegeben<sup>44</sup>. In seiner Vorrede<sup>45</sup> bemerkt er, er habe den griechischen Text des Zacharias Palthen sorgfältig re-

---

<sup>30</sup>[Nr. 30:] Migne P. G. XXXIV 409—442.

<sup>31</sup>[Nr. 31:] Makarius der Große und Gregor von Nyssa: Theologie und Glaube II (1910), 571.

<sup>32</sup>[Nr. 32:] Migne P. G. XLVI 288—305.

<sup>33</sup>[Nr. 33:] Vgl. Migne P. G. XLVI 297 A—395 C mit P. G. XXXIV 421 C—442 A.

<sup>34</sup>[Nr. 34:] L. c. p. 2—19.

<sup>35</sup>[Nr. 35:] Stoffels a. a. O. S. 12.

<sup>36</sup>[Nr. 36:] Eccl. Graec. Monum. I (1677), 524 sqq. = Migne P. G. XXXIV 235. 236 ff.

<sup>37</sup>[Nr. 37:] A. a. O. S. 91.

<sup>38</sup>[Nr. 38:] Ebd.

<sup>39</sup>[Nr. 39:] Stiglmayr, Sachl. und Sprachl. b. Mak., S. 4; Flemming l. c. p. 21 sq.

<sup>40</sup>[Nr. 40:] \* Τοῦ ὁσίου Πατρὸς Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου ὁμιλῖαι ν'.\* [Tou hosiou Patros Makariou tou Aigyptiou homiliai n' [v'=50]] B. Macarii Aegyptii homiliae quinquaginta. Ex Bibliotheca regia. Parisiis MDLIX.

<sup>41</sup>[Nr. 41:] Migne P. G. XXXIV 297. 298.

<sup>42</sup>[Nr. 42:] S. Patris Macarii eremitaе Aegyptii homiliae spirituales quinquaginta de integritate quae decet Christianos . . . ed. a M. Zacharia Palthenio Fridbergensi. Francofurti 1594. 1621.

<sup>43</sup>[Nr. 43:] SS. PP. Gregorii Neocaesariensis episcopi cognomento Thaumaturgi, Macarii Aegyptii et Basilii Seleuciaе Isaurii episcopi opera omnia quae reperiri potuerunt. Parisiis MDCXXII.

<sup>44</sup>[Nr. 44:] \* Τοῦ ἁγίου Πατρὸς Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου ὁμιλῖαι\* [Tou hagiou Patros Makariou tou Aigyptiou homiliai]. Sancti Patris Macarii Aegyptii homiliae. Lipsiae 1698. 1714.

<sup>45</sup>[Nr. 45:] Migne P. G. XXXIV 353. 354.

diert und die jämmerliche, vielfach unrichtige lateinische Übersetzung korrigiert. Zugleich hat er, soweit es ihm möglich war, die in den Homilien verwendeten Schriftstellen anmerkt und den Text abgeteilt. In der Kapitelabteilung folgte er dem deutschen Übersetzer. Im Jahre 1696 hatte nämlich Gottfried Arnold eine deutsche Übersetzung der Homilien erscheinen lassen und dieselbe zur besseren Übersicht in Kapitel abgeteilt. Pritzius sagt, er würde häufig anders abgeteilt haben, wenn er freie Hand gehabt hätte. Allein er habe die griechische Textabteilung der deutschen angepaßt, um nicht eine Verwirrung bei den Lesern hervorzurufen, die den griechischen Text und die deutsche Übersetzung miteinander vergleichen. Die Summarien in der Ausgabe von Palthen behielt er bei, obwohl er überzeugt war, daß der Inhalt der Homilien viel bündiger und präziser hätte angegeben werden können<sup>46</sup>. Vermehrt und verbessert gab der Oratorianer A. Gallandi 1770 die Homilien nebst den sieben asketischen Traktaten des Metaphrasten und den Apophthegmen heraus<sup>47</sup>. H. J. Floß hat den von Gallandi veröffentlichten, vielfach korrupten Text bei Migne P. G. XXXIV Paris 1860 abdrucken lassen, ohne ihn zu verbessern. Die Aufschriften der Homilien entsprechen genau denen der Pariser Ausgabe vom Jahre 1622. Floß hat nach einer Berliner Handschrift die Homilien 5<sup>48</sup> und 50<sup>49</sup> ergänzt. Sieben weitere Makarius-Homilien in einem Codex Barroccianus der Universitätsbibliothek in Oxford (Bodleiana) harren noch der Edition<sup>50</sup>.

Zwei Fragmente, die Floß in dem Bonner Universitätsprogramm zum 3. August 1866 unter dem Namen Makarius des Ägypters herausgab, gehören, wie Gildemeister<sup>51</sup> nachgewiesen, einer unter den Werken Ephräms des Syrers stehenden Schrift an<sup>52</sup>.

### § 3. Der Schriftsteller Makarius im Lichte der Literatur<sup>53</sup>.

S. 011 Das erste literargeschichtliche Zeugnis für ein von Makarius dem Ägypter stammendes schriftliches Dokument findet sich in dem 467—480 verfaßten Schriftstellerkatalog des Presbyters Gennadius von Marseille. Er weiß von dem berühmten, ägyptischen Mönche Makarius nur\* einen Brief\* an jüngere Mönche anzuführen. Er kennzeichnet ihn kurz nach seinem Inhalt, offenbar auf Grund persönlicher Lektüre<sup>54</sup>. Ein anderes Schriftstück von

---

<sup>46</sup>[Nr. 46:] L. c. 355. 356.

<sup>47</sup>[Nr. 47:] Bibliotheca veterum Patrum antiquorumque Scriptorum ecclesiasticorum . . . cura et studio Andree Gallandii Presbyteri Congregationis Oratorii. T. VI. Venetiis 1770.

<sup>48</sup>[Nr. 48; diese Zählr. fehlt nach „Nr. 47. . . . Venetiis 1770.“ in den Anm. S. XXX:] Migne P. G. XXXIV 500 D—512 D.

<sup>49</sup>[Nr. 49:] L. c. 820 D—822.

<sup>50</sup>[Nr. 50:] Fabricius-Harles, Bibl. Gr. 8, Hamburg 1802, 32 = Migne P. G. XXXIV 393. 394.

<sup>51</sup>[Nr. 51:] Über die in Bonn entdeckten neuen Fragmente des Makarius. Elberfeld 1867.

<sup>52</sup>[Nr. 52:] In dem griechischen Teil der römischen Ausgabe der Werke Ephräms 1732—1746, 1, 41 B—61 F; Bardenhewer a. a. O. S. 92.

<sup>53</sup>[Nr. 53:] C. Flemming l. c. p. 19, 23 sqq.; J. Stiglmayr, Sachl. und Sprachl. b. Mak. S. 1—13.

<sup>54</sup>[Nr. 54:] De vir. ill. c. 10: Macarius monachus ille Aegyptius, signis et virtutibus clarus,\* unam tantum\* ad

Makarius kennt er nicht. Makarius-Homilien sind ihm völlig fremd. Und doch, wie hätte ein so bedeutsames Schriftwerk dem Literarhistoriker entgehen können? Dazu kommt, daß Gennadius Semipelagianer war. Nun enthält das Homilienkorpus verschiedene semipelagianisch gefärbte Stellen, die auffallende Ähnlichkeit mit Stellen in den semipelagianischen Schriften eines Kassian, Faustus u. a. haben. Darum bestehen Verbindungslinien zwischen dem Homilienwerk und dieser semipelagianischen Literatur. Gleichwohl sind die Homilien dem Gennadius und den anderen Vertretern des Semipelagianismus gänzlich unbekannt. Das wäre undenkbar, hätten sie damals als geschlossenes Ganze existiert. Hätte nicht Kassian, der Kollator, der eine innige Vertrautheit mit der griechischen Sprache und Literatur bekundet und in persönliche Beziehungen zu den Vätern der Skete trat, von einem so gewaltigen Werke des Altvaters der sketischen Wüste Kunde erhalten müssen? Aber auch er gibt durch verschiedene Äußerungen<sup>55</sup> genugsam zu erkennen, daß er von einem Homilienkorpus oder einem ähnlichen Schriffterzeugnis des Makarius nichts weiß. Desgleichen erwähnen die Schriftsteller, die über das Leben des sketischen Mönches berichten, Palladius, Rufinus, Evagrius, Sokrates, Sozomenus, nichts von einer literarischen Tätigkeit des Makarius. Asketische Schriftsteller, die der Zeit des Makarius nahe stehen, wie Isidor von Pelusium († um 440) und Nilus († um 430) deuten mit keiner Silbe dieses Homilienwerk an, das doch ganz in der Art und Sphäre ihres literarischen Schaffens liegt. Umgekehrt aber werden S. 012 seltener Termini und Wendungen dieser Schriftsteller in den Homilien gebraucht. Ohne Beweiskraft ist das Zeugnis des Isaak von Ninive, eines gegen Ende des siebten Jahrhunderts<sup>56</sup> lebenden Syriers, der in seinen asketischen Schriften sich auf Makarius als Gewährsmann beruft. Der byzantinische Schriftsteller Suidas, Mitte des zehnten Jahrhunderts, kommt auch auf Makarius den Ägypter zu sprechen. Er erwähnt jedoch von ihm keine Schriften, wohl aber solche von seinem Schüler Evagrius Pontikus<sup>57</sup>. Der erste und unzweifelhafte Zeuge für die Existenz von Makarius-Homilien ist Simeon Metaphrastes aus der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts. Wie oben erwähnt<sup>58</sup>, hat er sie zu sieben asketischen Abhandlungen verarbeitet. Der Patriarch Johann von Antiochien um 1100 spricht von einem „Buch des heiligen Makarius“<sup>59</sup>. Der Abt Johannes Trithemius († um 1516 zu Würzburg) zählt Makarius zu den Kirchenschriftstellern, Schriften von ihm führt er nicht an<sup>60</sup>.

Gegen Makarius als Verfasser der Homilien wendet sich mit Entschiedenheit der gelehrte Prämonstratenser Kasimir Oudin<sup>61</sup>, und zwar hauptsächlich aus zwei Gründen: 1. Die Ho-

---

iniiores professionis suae\* scripsit epistolam\* . . .

<sup>55</sup> [Nr. 55:] Stiglmayr a. a. O. S. 2 f., 4 f.

<sup>56</sup> [Nr. 56:] Bardenhewer a. a. O. S. 88 f.

<sup>57</sup> [Nr. 57:] Migne P. G. XXXIV 309. 310.

<sup>58</sup> [Nr. 58:] S. IV.

<sup>59</sup> [Nr. 59:]\* *Περὶ μοναστικῆς διδασκαλίας\** [Peri monastikēs didaskalias]. Migne P. G. CXXXII 1125 A.

<sup>60</sup> [Nr. 60:] Migne P. G. XXXIV 309. 310.

<sup>61</sup> [Nr. 61:] *Commentarius de scriptoribus et scriptis ecclesiasticis I* (Lips. 1722), 476 ff. = Migne P. G. XXXIV

milien sind keine eigentlichen, an das Volk gehaltenen Vorträge, sondern ein Allerlei (farra-go), eine private Sammlung und lose Zusammenstellung verschiedener Materien von der Hand eines Archimandriten, vielleicht des Markus Eremita in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts. 2. Die Homilien lehren „den feinsten und reinsten Pelagianismus“. Nun war aber Makarius der Ägypter längst tot, als Pelagius mit seiner Irrlehre auftrat. Darum kann Makarius von Ägypten nicht der Autor sein. Oudin beruft sich auf den gelehrten Elias du Pin<sup>62</sup> als Vertreter derselben Ansicht. Aus Unerfahrenheit habe Pritzius die Homilien dem Makarius zugeschrieben. Der anglikanische Kirchenhistoriker William Cave († 1713)<sup>63</sup> vermutet Interpolationen von späterer Hand im Text und möchte Makarius dem Alexandriner die Autorschaft zuerkennen. Der berühmte Kirchenhistoriker Tillemont († 1698)<sup>64</sup> will an der Echtheit der Homilien nicht rütteln. Gallandi<sup>65</sup> tritt entschieden für die volle Authentizität ein. Daran habe bis auf Petrus Possinus<sup>66</sup> niemand gezweifelt. Erst S. 013 dieser habe einen anderen Makarius, einen Genossen des Amathas und Schüler Antonius des Großen als Verfasser ausgedacht. Ihm gegenüber verweist er auf die Autorität der Gelehrten Cave, Pritzius und besonders Tillemont, die an der Echtheit festhalten. Desgleichen verwirft er die Ansicht Oudins, Markus Eremita sei der Autor. Der theologische Literaturhistoriker Ceillier (O. S. B. † 1761)<sup>67</sup> dagegen spricht das Homilienwerk Makarius dem Ägypter ab und drückt es ins fünfte Jahrhundert herab hauptsächlich deshalb, weil darin der Pelagianismus vorgetragen werde. Ebenso bekämpft der protestantische Theologe Joh. Salomon Semler († 1791)<sup>68</sup> aus äußeren und inneren Gründen die Echtheit der Homilien. Die geschichtliche Beglaubigung sei sehr schwach und ungenügend. Die zeitgenössischen wie späteren Schriftsteller schweigen. Ein so bedeutendes Werk wäre einem Hieronymus und Gennadius nicht unbekannt geblieben. Letzterer erwähne nur einen Brief von Makarius. Auch innere Kriterien sprechen gegen die Authentizität. Das Werk weise keine einheitliche Komposition auf, sondern sei ein Konglomerat. Das zeigen die vielen Wiederholungen, die in den Text eingestreuten, den Zusammenhang unterbrechenden Fragen, auf die nicht selten unpassende Antworten folgen, die vielfach keine Antworten zu sein scheinen.

Die neueren Forscher halten fast ausnahmslos an der Autorschaft Makarius des Ägypters

---

378 ff.

<sup>62</sup>[Nr. 62:] Nov. Biblioth. Script. Eccles. T. II Saec. IV p. 70.

<sup>63</sup>[Nr. 63:] Scriptor. ecclesiast. Hist. literaria I (ed. Basil. 1741), 256 f. = Migne P. G. XXXIV 383. 384 f.

<sup>64</sup>[Nr. 64:] Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. VIII (Paris 1713), 619.

<sup>65</sup>[Nr. 65:] Proleg. in vit. et script. SS. Macarior. Aegyptii et Alexandrini = Migne P. G. XXXIV 371. 372 n. III.

<sup>66</sup>[Nr. 66:] Proleg. ad Thesaur. Ascet. § VI = Migne P. G. XXXIV 334 ff. n. VI.

<sup>67</sup>[Nr. 67:] Histoire générale des auteurs sacrés et eccl. VII (Paris 1738), 717.

<sup>68</sup>[Nr. 68:] Specimen examinis critici operum quae ita feruntur Macarii etc. Halae Magdeburg. 1745. ☒ Dissertatio prior p. 7 sqq. = Migne P. G. XXXIV 265 ff.

fest, so Th. Förster<sup>69</sup>, R. Löbe<sup>70</sup>, Schiwietz<sup>71</sup>, C. Gore<sup>72</sup> und J. Stoffels<sup>73</sup>. Bardenhewer<sup>74</sup> urteilt: „Die äußeren Zeugnisse sind freilich ungenügend. Der Text aber scheint allerdings nach dem Ägypter zu rufen“. Allerneuestens nun haben C. Flemming<sup>75</sup> und besonders J. Stiglmayr<sup>76</sup> die Frage nach dem Verfasser der Homilien zum Gegenstand eingehender Forschung gemacht und beide sind zu dem Resultat gekommen, daß Makarius der Ägypter\* nicht\* der Autor des Homilienwerkes ist. Stiglmayr faßt das Ergebnis seiner gründlichen Untersuchungen in die vier Punkte zusammen: 1. Das Homilienwerk als\* Ganzes\* ist nicht in der sketischen Wüste in Ägypten entstanden. 2. Es kann nicht dem Abt Makarius von Ägypten zugeschrieben werden. 3. Es muß chronologisch über das S. 014 vierte Jahrhundert herab in spätere Zeit verlegt werden. 4. Es ist eine lose Zusammenstellung<sup>77</sup>. Sowohl die formale Redaktion wie der materielle Inhalt des Homilien-Werkes nötigen zu diesem Resultat. Im folgenden sollen die gewichtigen Gründe Stiglmayrs und Flemmings kurz angeführt werden.

#### § 4. Das Homilienkorpus nach seiner formalen Seite.

Konsequenzen für die Autorschaft des Makarius<sup>78</sup>.

Beachtenswert ist vor allem der sprachliche Charakter des Homilienwerkes. Zahlreiche Wörter — Stiglmayr<sup>79</sup> führt deren sechzig an — passen nicht in den Sprachschatz der Koine, der allgemeinen griechischen Volkssprache der ersten christlichen Jahrhunderte, sondern verweisen als Neologismen, sei es hinsichtlich ihrer Bildung oder Bedeutung, auf eine spätere (byzantinische) Periode. Mehrfach werden griechische Wörter etymologisiert und analysiert, wie\* ἐκκλησία\* [ekklēsia] h. 12, 15,\* πυρετός\* [pyretos] h. 9, 9,\* παράκλητος\* [paraklētos] h. 17, 1\* Ἰσραήλ\* [Israēl] h. 47, 5 u. a.<sup>80</sup>. Solch subtile Worterklärungen und Zerlegungen gab schwerlich ein Mönch der Wüste, der keine Schulbildung genossen hatte und wohl nur der koptischen Sprache<sup>81</sup> mächtig war. Etymologisieren war „eine unausrottbare grammatische Sucht der Byzantiner“<sup>82</sup>. Auch die in den Homilien gebrauchten

---

<sup>69</sup>[Nr. 69:] Makarius von Ägypten: Jahrb. f. deutsche Theol. 18, 1873, 439 ff.

<sup>70</sup>[Nr. 70:] Makarius von Ägypten. Leben u. Lehre. Mit besonderer Berücksichtigung seiner ethischen Grundgedanken: Kirchl. Jahrb. f. d. Herzogtum Sachsen-Altenburg 6, 1900, 37 ff.

<sup>71</sup>[Nr. 71:] A. a. O. S. 100.

<sup>72</sup>[Nr. 72:] Über Makarius im Journal of theol. Studies VIII (1907), 90.

<sup>73</sup>[Nr. 73:] A. a. O. S. 11 ff.

<sup>74</sup>[Nr. 74:] A. a. O. S. 89.

<sup>75</sup>[Nr. 75:] De Macarii Aegyptii scriptis quaestiones, Gottingae 1911.

<sup>76</sup>[Nr. 76:] Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Ägypten, Innsbruck 1912.

<sup>77</sup>[Nr. 77:] A. a. O. S. IV.

<sup>78</sup>[Nr. 78:] A. a. O. S. 14—46.

<sup>79</sup>[Nr. 79:] A. a. O. S. 14—18.

<sup>80</sup>[Nr. 80:] Ebd. S.18—21.

<sup>81</sup>[Nr. 81:] S. III.

<sup>82</sup>[Nr. 82:] Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur<sup>2</sup> S. 875.

volkstümlichen Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten „scheinen echte Erzeugnisse der byzantinischen Periode zu sein“<sup>83</sup>. Ebenso wenig flossen die vielen griechischen, zur Erläuterung dogmatischer und moralischer Gedanken verwendeten Wortspiele und Redefiguren (Anaphora, Paranomasie, Hypotypose usw.) aus der Feder eines ägyptischen Mönches, der jeder schulmäßigen Ausbildung ermangelte<sup>84</sup>.

Zu dem gleichen Resultate führt eine Betrachtung der Struktur des Homilienwerkes. Anlage und Aufbau entbehren jeglicher Planmäßigkeit. Die vorwiegend ethisch-asketischen, mit mystischen Zügen durchsetzten Gedankenmassen sind willkürlich und zusammenhanglos aneinandergereiht. „Einzelne herzliche und einfache Ermahnungen wechseln mit dogmatischen oder S. 015 exegetischen Problemen, allegorisierenden Stücken, psychologischen Bemerkungen und scholastisch-spitzfindigen, kleinlichen Aporien“<sup>85</sup>. Eine zielbewußte und systematische Verarbeitung des reichen und bunten Materials, eine konsequente und organische Gedankenabfolge vermißt man gänzlich. „Die Gedankenentwicklung der einzelnen Themata zeigt bald eine behagliche Breite und fast wörtliche Wiederholungen, bald eine abgerissene, sprunghafte Darstellung mit unvermittelten Übergängen und lässigen Abschweifungen“<sup>86</sup>. Der Aufeinanderfolge der Homilien liegt kein bestimmter Plan, kein leitendes Gesetz zugrunde. Einige sind zu weitschweifigen, ungebührlich langen Traktaten angewachsen, z. B. h. 15 mit 53 Nummern und 19 Kolonnen in der Migneausgabe, h. 26 mit 26 und h. 27 mit 22 Nummern. Andere dagegen umfassen nur einige Zeilen und behandeln einen einzigen Gedanken, so die Homilien 13, 22 und 39, die bloß den Raum von einer Drittelskolonne bei Migne einnehmen. Flemming<sup>87</sup> hat nachgewiesen, daß zwei Homilien aus völlig ungleichen Hälften zusammengesetzt sind, nämlich h. 20 (c. 1—3 gegenüber c. 4—8) und h. 18 (c. 1—6 gegenüber c. 7—11). Nach c. 3 in h. 20 und c. 6 in h. 18 steht die doxologische Schlußformel. Außerdem begegnen uns viele unvermittelte, aus fremden Quellen entlehnte Einschübe, die den Zusammenhang gewaltsam durchbrechen. Ein Muster in dieser Hinsicht ist die fünfzehnte Homilie. Namentlich erweisen sich zahlreiche Bilder und Gleichnisse, an denen die Homilien überreich sind, in ihrer formelhaften, oft völlig unterlassenen stilistischen Verwebung mit dem Organismus der Rede als Interpolationen von späterer Hand. Man denke nur an die wirre Bilderfülle in h. 36, 1—2, 40, 6 und 43. Die Motive hat der Kompilator häufig aus fremden Quellen geschöpft, er hat sie aus den Werken der großen christlichen Altmeister geholt. Aber bei seinem Schilderungstalent liebt er Kleinmalerei. Manche Bilder und Vergleiche, die am Fundorte knapp und maßvoll gehalten sind, führt er mit minutiöser Breite aus. Man vergleiche beispielsweise die detaillierte Naturschilderung in h. 4, 2. „Ein vornehmes Prunk-

---

<sup>83</sup>[Nr. 83:] Stiglmayr a. a. O. S. 21.

<sup>84</sup>[Nr. 84:] Ders., S. 24—31.

<sup>85</sup>[Nr. 85:] Ders., S. 31.

<sup>86</sup>[Nr. 86:] Stiglmayr, *Altchristliche Mystik: Theol. Revue VIII* (1909), 233.

<sup>87</sup>[Nr. 87:] L. c. p. 7 sqq.

stück<sup>88</sup> ist das Doppelbild in h. 23, 2. Eine andere stilistische Eigentümlichkeit des S. 016 Homilienwerkes sind die zahlreichen, ziel- und zusammenhanglos in den Text eingefügten heterogenen Fragen. Man lese z. B. h. 6. Wiederholt folgt auf eine aufgeworfene Frage eine gänzlich unpassende Antwort. Man vergleiche h. 7, 2; 8, 6; 12, 6; 26, 9; 37, 6. 8 usw. Schon diese wenigen Beispiele rechtfertigen den Schluß Stiglmayrs<sup>89</sup>, daß der Redaktor des Homilienkorpus entweder eine schon vorher angelegte Sammlung solcher „Fragen“ zur Hand hatte oder sie nebenher, als er die „Homilien“ zusammenschrieb, eiligst anderen Werken seiner eigenen Erinnerung entnahm“.

### § 5. Das Homilienwerk nach seinem materiellen Inhalt. Folgerungen für den Autor.

J. Stoffels hat mit feinem kombinatorischen Talent und liebevoller Hingabe die losen Gedankenmassen der Homilien in ein wohlgegliedertes System gebracht, er hat eine „mystische Theologie Makarius' des Ägypters“ verfaßt.

Innerste Triebfeder der gottliebenden Seele ist das Sehnsuchtsstreben nach dem „wahren Leben in Gott“. Wurzelgrund alles Gotteslebens ist das der Seele eingeprägte natürliche und übernatürliche Gottesbild. Es schmückt die Seele mit unvergleichlichem Adel und macht sie der Gottvermählung würdig. Das natürliche Bild besteht im Vollbesitz der menschlichen Natur. Seine Grundlage ist die Willensfreiheit. Sie begründet die Würde der menschlichen Persönlichkeit und verleiht dem Handeln sittlichen Wert. Das übernatürliche oder himmlische Bild, das in vollendeter Schöne in Adam strahlte, besteht in einer besonderen Gottähnlichkeit. Es ist gleichsam „eine himmlische Seele in der Seele“, ein Lebensbrunn, der die Seele mit Höhenkraft befruchtet, ein Sonnenquell, der sie mit Himmelsglanz durchflutet. In Gottes Licht und Leben wachsen ihr „die Taubenflügel des Heiligen Geistes“<sup>90</sup>. Auf ihnen erhebt sie sich in die reine, freie Gottesluft, zur lebensvollen, seligen Gotteinigung.

Dieses einzigartige Seelenglück störte gewaltsam die Paradiesessünde. Verlust des übernatürlichen S. 017 Gottesbildes, des „wahren Lebens“, Entstellung und Schwächung des natürlichen waren die Wirkungen der Sündentat für Adam und das ganze Geschlecht. Dem Stammvater folgten alle Adamskinder in die Knechtschaft der Sünde nach, wie einem kriegsgefangenen König seine Diener und Untertanen in die Gefangenschaft folgen müssen<sup>91</sup>. An Stelle des Gottesbildes trat das „Kainsbild“, der Typus des Unsteten und Ruhelosen. Zur „Wüste“ ward der Gottesgarten, zur „Witwe“ die Gottesbraut, „vereinsamt und verlassen vom himmlischen Gemahl, ein Spielball der feindlichen Mächte“<sup>92</sup>. Der „To-

---

<sup>88</sup>[Nr. 88:] Stiglmayr, Sachl. und Sprachl. b. Mak. S. 28.

<sup>89</sup>[Nr. 89:] A. a. O. S. 41.

<sup>90</sup>[Nr. 90:] H. 2, 3.

<sup>91</sup>[Nr. 91:] H. 11, 5.

<sup>92</sup>[Nr. 92:] H. 45, 5.

desstachel“ drang verwundend in die Seele ein, das „Reich der Finsternis“ umnachtete sie mit grausen Schwingen. Es lebte die böse Schlange als „eine andere Seele in der Seele“<sup>93</sup>, die Seele trat in Lebensgemeinschaft mit Satan.

Dieses schaurige Schauspiel wiederholt sich bei jedem „irdischen Menschen“, der das Kainsmal auf der Stirne trägt. Durch Lug und Trug gelingt es Satan in die Seele einzudringen. Seine Lockmittel sind die Weltgüter. Sie sind an sich nicht böse und schlecht, aber gar leicht ziehen sie die Seelengedanken von Gott, dem wahren Lebensziel, ab und öffnen Satan die Herzenstüre. Es entbrennt nun in der Seele ein gewaltiger Kampf zwischen Licht und Finsternis, zwischen Gott und Satan, zwischen Gnade und Sünde. Die Macht der Bosheit beginnt ihr „Ränkespiel“ und ihre Eroberungszüge im Innern. Wehe der Seele, die schwach ist und die Satanspläne nicht durchkreuzt. Plötzlich liegt sie in abgrundtiefem Sündenpfehl, eine elende Sklavin des Teufels. Wie ein mächtiger Sturm in finsterner Nacht alle Pflanzen und Gewächse erschüttert und bewegt, so schüttelt und rüttelt der Sündenwind die in Dunkel und Finsternis schmachtende Seele und durchdringt und befleckt die ganze Natur<sup>94</sup>. Ein grausamer Tyrann, legt Satan ihr eherne Fesseln an und knechtet sie, wie die Fronvögte Ägyptens die Israeliten<sup>95</sup>. Ja, er vergewaltigt und schändet die Gottesbraut und verführt sie zum Ehebruch. Dann hat die Seele ihren traurigsten Tiefstand erreicht, der Seelentod ist vollendet.

In diese Todesnacht der Seele strahlt versöhnend S. 018 mild wie Friedenssonnenschein das unbegrenzte Gotterbarmen. Gott kann die Seele, die Ewigkeitswert besitzt und am Gottesleben teilnehmen soll, nicht im Verderben lassen. Um jeden Preis will er sie Satans Zwingherrschaft entreißen. Er sendet ihr als Erlöser seinen eingeborenen Sohn. Dieser kommt in Knechtesgestalt wie einer der Verwundeten<sup>96</sup>. Hochdramatisch vollzieht sich der Loskauf der Seele aus Satans Gewalt. Der König des Lebens und der Fürst des Todes verhandeln über den Lösepreis. Christus überlistet Satan. Er überläßt seinen\* sündenlosen\* Leib als Ersatz für die gefesselten, unter der Todesherrschaft seufzenden Seelen dem ahnungslosen „Tode“, der doch keinen Rechtsanspruch auf ihn hatte, da Gottes Sohn niemals unter dem Sündenjoche stand. In Christi makellosem Sühneleib war die Erlösung und das Licht und das Leben<sup>97</sup>.

Nun muß jede Einzelseele Christi erlösende Kraft erfahren, das neue Leben in Christus durch den Geist beginnen. Voraussetzung ist die Geburt der Seele aus Gott oder besser die Wiedergeburt, die gleichbedeutend mit der Wiederherstellung des Gottesbildes in der Seele ist. Das Paradies der Seele, das Satan zerstört, soll in neuer Pracht erblühen. „Aus seinem

---

<sup>93</sup>[Nr. 93:] H. 15, 35.

<sup>94</sup>[Nr. 94:] H. 2, 4.

<sup>95</sup>[Nr. 95:] H. 47, 6.

<sup>96</sup>[Nr. 96:] H. 26, 25.

<sup>97</sup>[Nr. 97:] H. 11, 10.

Geiste, aus seinem unaussprechlichen Lichtwesen<sup>98</sup> malt Christus sein eigenes Bild Zug für Zug in die Seele, den himmlischen Menschen pflanzt er als göttliches Lebenselement ihr ein. Denn wertlos wie eine Goldmünze ohne des Königs Bild ist die Seele, die nicht das Bild Christi, sein Siegel und Gepräge trägt<sup>99</sup>. Dieses muß immer klarer und deutlicher herausgearbeitet und herausgemeißelt werden, bis es endlich in reiner Himmelschönheit erstrahlt<sup>100</sup>. Es bedarf fortwährender Ziselierarbeit, soll die Seele zur mystischen Vollendung gelangen, es gilt die Überwindung zahlreicher Hindernisse. Das ist nun einmal der Weg des Christentums: „Wo der Heilige Geist ist, da folgt wie ein Schatten die Verfolgung und der Kampf“<sup>101</sup>. Nur langsam und allmählich wie das Samenkorn unter den Winterstürmen im Erdschoß reift der Gottessame in der Seele unter den Anstürmen der feindlichen Macht köstlicher Frucht entgegen. Göttliche Gnade und freier Wille sind die ethisch-mystischen Kräfte, die die S. 019 fortschreitende innere Lebensgestaltung bewirken. Sie sind das Flügelpaar, auf dem sich die Seele zu Gottes Sonnenhöhen schwingt. Ohne die Gnadenhilfe bringt der Wille die Seele nicht zum Höhenleben, so wenig ein Vogel sich mit\* einem\* Flügel in die Lüfte heben kann. Aber der Mensch muß mit seinem natürlichen Erkennen und Wollen zuerst zu Gott kommen und ihn um Gnade bitten, wie der Kranke nach der Hilfe des Arztes ruft<sup>102</sup> oder das hilflose, unmündige Kindlein nach seiner Mutter weint und schreit<sup>103</sup>.

Die Stufen, auf denen die Seele empor in die Lichtsphäre des Geistes steigt, sind Glaube und Hoffnung, Reinigung und Weltentsagung, Gottes- und Menschenliebe, Demut und Gebet, das „der Reigenführer im Chor der Tugenden ist“<sup>104</sup>. Immer näher kommt die Seele ihrem sonnigen Ziele. Immer reiner und geläuterter wird sie unter dem segnenden Einflusse der vergeistigenden Kraft des Wesens Christi, des göttlichen Feuers, des himmlischen Lichtes. Das Feuer der Gottheit verzehrt alles Erd- und Sündhafte in der Seele und führt sie schließlich zur Leidenschaftslosigkeit\* (ἀπάθεια)\* [apatheia]. Es ist für sie unersetzliches Lebenselement, Nahrung und Gewandung, Wachstum, Odem und Leben<sup>105</sup>. Das Reich des Lichtes strahlt in der Seele, das Gottesbild leuchtet in ungetrübtem Glanze. Es beginnt ein Geistesleben von höchster Klarheit und Erkenntnis. Der Heilige Geist verbindet sich unmittelbar mit der feurgeläuterten, lichtverklärten Seele. Sie wird mit ihm „zu\* einem\* Geiste und zu\* einer\* Mischung“<sup>106</sup>, sie wird „ganz Licht, ganz Auge, ganz Geist, ganz

---

<sup>98</sup>[Nr. 98:] H. 30, 4.

<sup>99</sup>[Nr. 99:] H. 30, 5.

<sup>100</sup>[Nr. 100:] H. 16, 7.

<sup>101</sup>[Nr. 101:] H. 15, 11.

<sup>102</sup>[Nr. 102:] H. 46, 2.

<sup>103</sup>[Nr. 103:] H. 46, 3.

<sup>104</sup>[Nr. 104:] Ep. II. Migne P. G. XXXIV 432 C.

<sup>105</sup>[Nr. 105:] H. 14, 7.

<sup>106</sup>[Nr. 106:] H. 9, 12.

Freude und Wonne und Jubel, ganz Liebe und Erbarmen, ganz Güte und Milde“<sup>107</sup>.

Durch Vermittlung des Geistes vollzieht sich die Vereinigung mit Christus, dem Herrn. Dies ist das höchste Ziel mystischen Strebens. Der Herr kommt und nimmt Wohnung im Innern in der Kraft des Geistes. Er lenkt die Seele „mit den Zügeln des Geistes“<sup>108</sup>. „Christus wird für sie alles, Paradies und Lebensbaum, Perle und Krone, Baumeister und Landmann, Dulder und Leidensloser, Mensch und Gott, Wein und lebendiges Wasser, Kämpfer und Waffe, alles in allem“<sup>109</sup>. Die S. 020 lichtstrahlende Seele ist die holde Gottesbraut, mit der sich Christus vermählt zum unauflöslichen Liebesbunde. Das ist der Höhepunkt menschlichen Glückes auf Erden. Denn die Seele „ist wieder zu ihrer Verwandtschaft zurückgekehrt“<sup>110</sup>, es sprießt und blüht in ihr „das wahre Leben“, ein neuer Geistesfrühling.

Die mystische Vollendung bringt der Auferstehungsmorgen und die Himmelseligkeit. Bei der Auferstehung strömt die Lichtherrlichkeit Christi und das himmlische Feuer der Gottheit im Innern der Seele auch auf den Leib über und vergeistigt ihn. In dem\* einen\* Himmel sind „viele Stufen und Unterschiede und Grade“<sup>111</sup>, aber für alle ist er der Gipfelpunkt des Glückes und der Seligkeit. Da „gibt es keine Sorge und Drangsal und Mühe, kein Alter und keinen Satan und Kampf mehr, sondern nur noch Erquickung und Freude, Frieden und Heil“<sup>112</sup>. „Alle sind eins in Christus, alle ruhen in\* einem\* Lichte“<sup>113</sup>, alle sind „Könige und Herren und Götter“<sup>114</sup>, „alle herrschen mit Christus in endlose Ewigkeit“<sup>115</sup>.

Die\* theologischen\* Grundgedanken des Homilienwerkes zeigen keine Originalität, sondern spiegeln die Lehrtradition der ersten vier Jahrhunderte wider<sup>116</sup>. Gott ist dem Verfasser der persönliche, absolute, hoch über allen geschaffenen Wesen stehende Geist. In der Trinitätslehre nimmt er den korrekten dogmatischen Standpunkt ein, den er durch die den einzelnen Homilien angefügte Doxologie geflissentlich hervorhebt. Bezüglich der Menschwerdung teilt er die Auffassung des hl. Athanasius. Energisch bekämpft er den Dokerismus und Apollinarismus. Die Erlösungstat Christi stellt er fortwährend in den Mittelpunkt der Heilslehre<sup>117</sup>. In der Hamartologie<sup>118</sup> folgt er einem Klemens von Alexandrien, Origenes, Athanasius, den Kappadoziern, Chrysostomus, Kassian u. a. Hinsichtlich der Fortpflanzung der Erbsünde reproduziert er die Lehrmeinung der großen griechischen Väter. In

---

<sup>107</sup>[Nr. 107:] H. 18, 10.

<sup>108</sup>[Nr. 108:] H. 1, 3.

<sup>109</sup>[Nr. 109:] H. 31, 4.

<sup>110</sup>[Nr. 110:] H. 45, 5.

<sup>111</sup>[Nr. 111:] H. 40, 3.

<sup>112</sup>[Nr. 112:] H. 26, 23.

<sup>113</sup>[Nr. 113:] H. 34, 2.

<sup>114</sup>[Nr. 114:] H. 26, 3.

<sup>115</sup>[Nr. 115:] H. 15, 31.

<sup>116</sup>[Nr. 116:] Stiglmayr a. a. O. S. 63.

<sup>117</sup>[Nr. 117:] Ders., S. 76.

<sup>118</sup>[Nr. 118:] Ders., S. 63 ff.

der Gnadenlehre steht er auf dem Boden des Semipelagianismus<sup>119</sup>. Er schreibt im Gegensatz zum Augustinianismus die Initiative im Heilswerke dem natürlich guten Willen des Menschen zu und betont an zahlreichen Stellen mit großem Nachdruck S. 021 dessen freie Selbstbestimmung. „Die ersten positiven Bemühungen von seiten des Menschen sind Fasten, Wachen und Beten; seufzen, rufen (nach dem Herrn) und um Hilfe schreien; Schritte tun und durch andere tun lassen, mitwirken; Früchte der natürlichen Anlagen und Kräfte hervorbringen; Glauben, Vertrauen, Hoffen; Aushalten und Beharren“<sup>120</sup>. Negativ kann und soll der Mensch der Sünde widersprechen, sie verabscheuen und bekämpfen. Ebenso nachdrucksvoll, wie der Verfasser den Anfang im Heilswirken von den natürlichen Kräften des Menschen ausgehen läßt, lehrt er die unumgängliche Notwendigkeit der göttlichen Gnade zu einem fruchtbringenden christlichen Wandel und zur Erlangung der mystischen Gottgemeinschaft. Freier Wille und göttliche Gnade sind die beiden Heilsfaktoren. Im Widerspruch mit Augustin nimmt er einen\* positiv universalen\* Heilswillen Gottes an, fordert für die Beharrlichkeit im Guten die menschliche Tätigkeit und betrachtet die Gnade nicht als unwiderstehlich. Die Sakramente, überhaupt die kirchlichen Kultmittel, haben, wie Stoffels<sup>121</sup> mit Recht gegen Stiglmayr<sup>122</sup> betont, in der mystisch-spiritualistischen Gedankenwelt des wohl vom Spiritualismus der alexandrinischen Theologie beeinflussten Homilienschreibers keinen Platz. In der Eschatologie<sup>123</sup> adoptiert er die Denkweise der großen altchristlichen Theologen. Die Möglichkeit einer Auferstehung des Leibes mit allen seinen Gliedern begründet er nach dem Vorgang eines Methodius von Olymp, Cyrill von Jerusalem u. a. mit dem Hinweis auf die göttliche Allmacht. Bezüglich der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes verwirft er die Lehre des Origenes, dagegen teilt er dessen Ansicht von der Existenz mehrerer Himmel und mehrerer Höllen und der Dämonen der Luft, die wie Zollbeamte die aus dem Leibe geschiedene Seele anhalten und sie nicht in den Himmel eingehen lassen, falls sie nicht völlig rein ist. Einen besonderen Akzent legt er auf die den Auferstehungsleib verklärende Lichtherrlichkeit, die bereits auf Erden in der gottgeeynten Seele strahlt und bei der Auferstehung auf alle Glieder des Leibes überströmt.

Die Askese des Homilienwerkes bewegt sich nicht S. 022 mehr in den „grotesken Formen“<sup>124</sup> und „rigoristischen Spezialitäten“<sup>125</sup> des älteren Mönchtums, wie es uns in der Vita Antonii, in den Apophthegmen, in der Historia Lausiaca und in der Vita monachorum des Rufinus entgegentritt. Nirgends begegnen wir „krassen Teufelerscheinungen“ oder der Forderung außerordentlicher\* körperlicher\* Abtötung. Dagegen dringt der Verfasser

---

<sup>119</sup>[Nr. 119:] Ders., S. 78–100; hier sind auch die Belegstellen angegeben.

<sup>120</sup>[Nr. 120:] Ders., S. 79.

<sup>121</sup>[Nr. 121:] Die mystische Theologie Mak. d. Ägypt., S. 171. Ders., Makarius der Ägypter auf den Pfaden der Stoa: Theol. Quartalschrift 92, 1910, 264 f.

<sup>122</sup>[Nr. 122:] Makarius der Große und das kirchliche Kultleben: Theologie u. Glaube I (1909), 734 ff.

<sup>123</sup>[Nr. 123:] Stiglmayr, Sachl. und Sprachl. b. Makarius, S. 72 ff.

<sup>124</sup>[Nr. 124:] Ders., S. 77.

<sup>125</sup>[Nr. 125:] Ders., S. 62.

energisch auf Verinnerlichung des Christentums und Seelenbildung durch Beherrschung der Sinne, der inneren Gedanken und Gefühle. Er verfügt bereits über eine „fest ausgebildete Terminologie für Konzepte des asketischen Lebens“<sup>126</sup>. Charismen der Mönche kennt er aus persönlicher Erfahrung, er fand sie nicht selten bei eifrigen Brüdern<sup>127</sup>.

Außer dem theologisch-mystischen und asketischen Gedankenmaterial enthält das Homilienwerk viele\* kulturgeschichtliche\* Bemerkungen, die meist byzantinische Zeitverhältnisse betreffen. Mit unverkennbarer Vorliebe entnimmt der Verfasser Bilder und Vergleiche dem byzantinischen Hofleben. Er verrät darin eine auffallende Detailkenntnis. Stiglmayr<sup>128</sup> hat die in den Homilien zerstreuten einschlägigen Notizen übersichtlich zusammengestellt. Sie beziehen sich auf den kaiserlichen Palast, die Person des Kaisers, die höfischen und amtlichen Kreise und auf Einzelheiten aus der Hofosphäre.

Ein beträchtlicher Teil der Stoffmasse des Homilienwerkes ist für das vierte Jahrhundert ein Anachronismus. Der Semipelagianismus, den der Verfasser mit Nachdruck zeitgenössischen Gegnern, Anhängern des Augustinianismus gegenüber vertritt, verweist ins fünfte oder sechste Jahrhundert. Verurteilt wurde er auf dem Konzil von Orange 529, nachdem der Streit hierüber fast ein Jahrhundert in der abendländischen Kirche gedauert hatte. Ebenso paßt das Bild, das die Homilien von dem mönchisch-asketischen Leben entwerfen, nicht in den Rahmen des vierten Jahrhunderts. Die eingehende Kenntnis des byzantinischen Hoflebens weist auf eine nahe Beziehung des Verfassers zum Kaiserhof in Byzanz hin. Jedenfalls hat er nicht wie Makarius der Ägypter in weltabgeschiedener Wüste gelebt. Noch ein S. 023 anderes Moment fällt schwer ins Gewicht. Gerade in der Zeit des vierten Jahrhunderts, in die nach gewöhnlicher Ansicht die Abfassung der Homilien fällt, nahmen die byzantinischen Kaiser eine überaus feindselige Haltung gegen das orthodoxe Christentum und speziell gegen das Mönchtum ein. Unmöglich hätte ein damals lebender orthodox-christlicher Asket, wie es Makarius war, die byzantinischen Hofverhältnisse mit solcher Pietät zu geistlichen Lehrzwecken herangezogen<sup>129</sup>.

Nach gründlicher Würdigung der formellen und materiellen Seite der Homilien urteilt mit Recht Stiglmayr<sup>130</sup>: „Das Homilienwerk ist ein Konglomerat von alten und neuen Stoffen, die nur äußerlich in ein loses Ganze vereinigt worden sind. Von dem echten Makarius dem Ägypter mag sich manches Eigengut in den Homilien finden und dazu dürften vor allem die einfachen, frommen und herzlichen Ermahnungen gehören. Aber die Zuweisung im einzelnen ist noch nicht möglich, vielleicht für immer ein mutmaßliches Verfahren“.

---

<sup>126</sup>[Nr. 126:] Ders., S. 59.

<sup>127</sup>[Nr. 127:] Ders., S. 60 ff.

<sup>128</sup>[Nr. 128:] Bilder und Vergleiche aus dem byzantinischen Hofleben in den Homilien des Makarius: Stimmen aus Maria-Laach 80, 1911, 414—427. Ders., Sachl. und Sprachl. b. Mak., S. 47 ff.

<sup>129</sup>[Nr. 129:] Stiglmayr, Sachl. und Sprachl. b. Mak., S. 49 f.

<sup>130</sup>[Nr. 130:] A. a. O. S. 101.

## § 6. Quellen. Verfasser.

Die Hauptquelle, aus der der Homilienschreiber mit vollen Händen schöpft, ist die Heilige Schrift. Mit ihr zeigt er sich aufs innigste vertraut. Schriftworte fließen ihm wie von selbst in die Feder. Namentlich ist es das Neue Testament, aus dem er das Beweismaterial für seine mystischen Ideen holt. Die Paulusbriefe sind reichlich ausgebeutet. Auch die Geschichtsbücher des Alten Testaments liefern ihm wertvolles Material. Er bringt jene Offenbarungstatsachen in mystischen Zusammenhang mit der christlichen Seele. Das geschieht auf dem Wege der allegorischen Schrifterklärung. In der Schriftexegese wandelt er in den Spuren eines Klemens von Alexandrien, Origenes, Methodius, Gregor von Nyssa u. a.<sup>131</sup>

Neben der Schrift bildet eine ergiebige Fundgrube die altchristliche Literatur. Der Verfasser bekundet darin eine große Belesenheit. Nirgends jedoch führt er eine Quelle an. Stiglmayr<sup>132</sup> hat nun zahlreiche Parallelen und Berührungspunkte aufgezeigt, die sich bei der S. 024 Vergleichung der Homilien mit Werken altchristlicher Schriftsteller ergeben.

Auch die Profanliteratur hat der Autor zur Veranschaulichung seiner mystischen Gedanken verwertet, wie Stiglmayr<sup>133</sup> gleichfalls wahrgenommen. Die Fabel von Feuertieren in h. 14, 7 entstammt Älians Tiergeschichten. H. 45, 4 ist eine asketische Umformung der Kap. 6—9 von Platons Apologie des Sokrates. Der Vergleich in h. 26, 24 erinnert an Jason, den Helden der Argonautensage, das Beispiel in h. 45, 5 an eine bekannte Gestalt des homerischen Sagenkreises, an die von Freiern bedrängte Penelope. Die naive Anschauung über den Sonnenuntergang in h. 49, 3 hat der Verfasser mit antiken, heidnischen Schriftstellern gemein. Die heidnische Wissenschaft schätzt er im allgemeinen sehr niedrig ein. Er hält sie geradezu für unfähig, über geistliche Dinge zu sprechen<sup>134</sup>. In h. 45, 2 fällt er ein merkwürdiges literarisches Urteil über die Gelehrten und Künstler, deren er verschiedene aufführt: Ihre Wissenschaft und Kunst nützte ihnen nichts, da sie Sklaven der Sünde und Gefangene der bösen Macht waren.

J. Stoffels<sup>135</sup> hat in scharfsinniger Darlegung die Hypothese vertreten, „Makarius habe zum formalen Ausbau seiner mystischen Theologie in erheblichem Maße stoische Naturphilosophie verwertet“. Darin sieht er „den Schlüssel zum Verständnis der Ausdrucksweise

---

<sup>131</sup>[Nr. 131:] Stoffels, Die myst. Theol. d. Mak., S. 71 ff. Stiglmayr a. a. O. S. 76 f.

<sup>132</sup>[Nr. 132:] Makarius der Große im Lichte der kirchlichen Tradition: Theologie und Glaube III (1911), 274—288. Ders., Sachliches und Sprachliches b. Mak. Ebenda S. 771 kündigt er eine Veröffentlichung von Parallelen zwischen Gregor von Nyssa und „Makarius“ an.

<sup>133</sup>[Nr. 133:] Sachl. und Sprachl. b. Mak., S. 55—59.

<sup>134</sup>[Nr. 134:] Stiglmayr, Der Mystiker Makarius und die „Weltweisen“, insbesondere Sokrates: Der Katholik 4. F. 6. Bd. (1910), 55—59.

<sup>135</sup>[Nr. 135:] Die myst. Theol. Mak. d. Ägypt., S. 58 ff. Ders., Makarius der Ägypter auf den Pfaden der Stoa: Theol. Quartalschr. 92, 1910, 88—105; 243—265.

des sketischen Mönches“. Allein nach den Untersuchungen Stiglmayrs kann es nicht mehr zweifelhaft sein, daß die stoisch klingenden Redewendungen ihre Analoga in der altchristlichen Literatur haben. Vielfach „bleibt nur das Wort das Gemeinsame zwischen Stoizismus und christlicher Lehre“<sup>136</sup>, der Inhalt ist ein völlig anderer geworden.

Die\* Person\* des Homilienschreibers ist rätselhaft. Jedenfalls kann nach dem heutigen Stand der Makariusforschung der Abt der sketischen Wüste, Makarius von Ägypten, als Autor des Homilienwerkes nicht mehr in Betracht kommen. Der gelehrte Verfasser, ein nach dem Höchsten strebender, nach Gottgemeinschaft ringender Idealist, der auch andere, „Brüder“, auf diese Hochstufe der Vollkommenheit heben wollte, war wohl Vorsteher S. 025 eines Klosters. Er hat die Homilien für Mitglieder einer christlichen Genossenschaft\* geschrieben<sup>137</sup>, für Brüder, die das gemeinschaftliche Leben der Koinobiten führten, die nicht wie die sketischen Mönche in getrennten, oft weit voneinander entfernten Zellen für sich lebten<sup>138</sup>. Der Zweck, den er mit seinem Werke verfolgt, „zielt auf erhöhte Erkenntnis in geistlichen Dingen, größere Herzenseinfalt, sicheres Streben nach dem Heile, Befreiung von den lästigen Nachstellungen des Teufels, siegreiche Vollendung und Verherrlichung am Tage des Gerichtes“<sup>139</sup>.

Die Heimat des Redaktors ist jedenfalls nicht die Wüste und nicht Ägypten. Nach Stiglmayr<sup>140</sup> ist sie „viel eher in oder bei einer griechischen Metropole (kaiserlichen Residenz)“ zu suchen. Einen Fingerzeig für das Ortsdatum gibt der mazedonische Monatsname Xanthikos in h. 5, 9, der als der erste Monat des Jahres bezeichnet und zugleich mit dem römischen Monatsnamen Aprilis identifiziert wird. In Ägypten waren in der römischen Kaiserzeit die mazedonischen Monatsnamen, also auch der Xanthikos, längst unbekannt, wohl aber kannte man sie in Syrien und in verschiedenen Landschaften und Städten Kleinasiens. Darum ist ein „griechisch schreibender Kleinasiate (Syrer?) hinter diesen Ausführungen zu vermuten“<sup>141</sup>. Auch Flemming<sup>142</sup> hat die Frage nach dem Wohnort des Verfassers erörtert. Er ist der Ansicht, daß das Kloster des Homilienschreibers in der Nähe einer mit starken Mauern umgebenen, öfters von Feinden bedrängten Stadt lag, weil er in h. 15, 47 und 42,1 eine große, mit Mauern befestigte und feindlichen Angriffen ausgesetzte Stadt zum Vergleiche heranzieht. Auf Grund des syro-mazedonischen Monatsnamens Xanthikos und der Erwähnung der Kriege zwischen Römern und Persern in h. 15, 46 und 27, 22 vermutet er diese Stadt im Orient, in Syrien oder Asien. Er hält sie für eine römische Kolonie mit Theatern, römischen Schulen und dem Sitz eines römischen

---

<sup>136</sup>[Nr. 136:] Stiglmayr, Sachl. und Sprachl. b. Mak., S. 70.

<sup>137</sup>[Nr. 137:] Ebd. S. 8 f.

<sup>138</sup>[Nr. 138:] Flemming I. c. p. 32 sqq.

<sup>139</sup>[Nr. 139:] Stiglmayr a. a. O. S. 9.

<sup>140</sup>[Nr. 140:] A. a. O. S. 101.

<sup>141</sup>[Nr. 141:] A. a. O. S. 53—55.

<sup>142</sup>[Nr. 142:] L. c. p. 36—40.

Legaten. H. 15, 42 bezieht er nämlich auf eine römische Stadt mit griechischen und lateinischen Schulen. Die Identifizierung des mazedonischen Monatsnamens Xanthikos mit dem römischen Aprilis in h. 5, 9 findet er nur S. 026 erklärlich, wenn das Kloster des Schreibers im Gebiete einer römischen Kolonie lag, in der man auch lateinisch sprach. In den h. 15, 8 erwähnten\* ἑπαρχοί\* [eparchoi] und\* κομήτες\* [komētes] sieht er Beamte des\* römischen\* Kaisers. Sie werden als bekannt vorausgesetzt. Das sei nur möglich, wenn das Kloster in der Nähe einer Stadt mit römischen Beamten lag. In h. 15, 8; 27, 20; 40, 4 redet der Verfasser von Theatern, die die Christen meiden müssen. Daraus gehe hervor, daß sein Kloster nicht ferne einer Stadt lag, in der ein den Brüdern bekanntes Theater sich befand. Flemming möchte Bostra, die Hauptstadt der römischen Provinz Arabia, vorschlagen. Allein er verhehlt sich nicht, daß die aufgeführten Merkmale auch auf andere Städte des Orients passen. Man kommt hier über bloße Vermutungen nicht hinaus, eine sichere Entscheidung ist nicht möglich.

Ebensowenig läßt sich die Abfassungszeit des Homilienwerkes mit Sicherheit bestimmen. Der Redaktor mag im fünften oder sechsten Jahrhundert gelebt haben.

Wenn nun Makarius der Ägypter nicht der Verfasser ist, wie erklärt es sich dann, daß sein Name an der Spitze des Homilienkorpus steht? Nach Flemming<sup>143</sup> ist der Sachverhalt folgender: Das Homilienwerk trug anfänglich den Namen Makarius. Es war ursprünglich nur für die Mönche des Klosters bestimmt, in dem der Verfasser Abt war. Nach dessen Tode aber gelangten die Homilien, die von den Brüdern wegen ihrer Weisheitstiefe und ihres Frömmigkeitsgehaltes hochgeschätzt und immer wieder abgeschrieben wurden, auch in andere Klöster. So scheinen sie sehr wahrscheinlich vor dem sechsten Jahrhundert auch zu den Mönchen Ägyptens gekommen zu sein. Dort kannte man jedoch den wahren Verfasser der Homilien nicht. Gleichwohl aber stand fest, daß sie von einem gewissen Makarius stammen. Was ist nun wahrscheinlicher, als daß man sie jenem gefeierten sketischen Mönchsabte Makarius zuschrieb, der nicht bloß in Ägypten in hohem Ansehen stand, dessen Ruf von den Gottesmännern, die die Skete besuchten, um das dortige Mönchsleben kennen zu lernen, auch ins Abendland getragen wurde? Sehr zu statten kam der Umstand, daß viele Apophthegmen S. 027 Makarius des Ägypters wegen ihrer Weisheit und Frömmigkeit bei den ägyptischen Mönchen große Verehrung genossen. So kam es, daß alle Schriften, die den Namen Makarius trugen, Homilien und Briefe, Makarius dem Ägypter zugeschrieben wurden. Eine andere Hypothese hat Stiglmayr<sup>144</sup> aufgestellt. Er rechnet mit der Möglichkeit, daß „ein Späterer“ den in h. 27, 6:\* μακάριος εἶ\* [makarios ei] „vermeintlich mit Namen ausgesprochenen Makarius („du bist Makarius“) zum Verfasser der Homilien gestempelt“. Stiglmayr versucht noch einen anderen Weg zur Lösung der Frage. Der Name Makarius kehrt in den Apophthegmen immer wieder und mußte sich dem Gedächtnis der

---

<sup>143</sup>[Nr. 143:] L. c. p. 49 sq.

<sup>144</sup>[Nr. 144:] A. a. O. S. 12.

Leser fest einprägen. „Um so leichter war es dann, mit diesem Namen auch die Homilien zu schmücken, von denen einige ja unzweifelhaft recht alte Züge und Anschauungen aus jener Mönchswelt von Skete enthalten.“

### § 7. Übersetzungen.

Eine lateinische Übersetzung der Homilien, der mehrere andere folgten<sup>145</sup>, lieferte Johannes Picus, Paris 1559, eine belgische Kornelius Kiel, Antwerpen 1580, eine englische Thomas Haywood, London 1721<sup>146</sup>. Die erste deutsche Übersetzung der Homilien besorgte Gottfried Arnold, „Geistliche Reden um das Jahr Christi CCCXL gehalten“, Leipzig 1696, Goslar 1702. 1716. Andere deutsche Übersetzungen liegen vor von Nikolaus Casseder, „Schriften des heiligen Makarius des Großen aus Ägypten, nach der von J. G. Pritzius im Jahre 1698 in Leipzig gedruckten griechischen und lateinischen Ausgabe übersetzt und mit einer Vorrede begleitet“, 1. und 2. Bd., Bamberg 1819 und 1820, und von M. Jocham, „Sämtliche Schriften des heiligen Makarius des Großen aus dem griechischen Texte übersetzt“, 2 Bd. Sulzbach 1839 und wiederum Kempten 1878 (Bibliothek der Kirchenväter). Casseder wollte keine philologisch korrekte Übersetzung geben, sondern laut Vorrede (S. XXIX) bemühte er sich vor allem, „in den Sinn des frommen Vaters einzudringen und ihn, soviel es in Worten geschehen kann, gehörig darzustellen“. In Jochams S. 028 Übersetzung der Homilien für die Kirchenväterbibliothek sind zahlreiche Stellen unrichtig wiedergegeben, auch dem deutschen Sprachempfinden wurde vielfach nicht entsprechend Rechnung getragen. Viele Stellen des Homilienkorpus sind auch in den Makarius-Arbeiten von Stoffels und Stiglmayr übersetzt.

Vorliegende Übersetzung erstrebt bei aller Berücksichtigung des deutschen Sprachgebrauchs eine möglichst getreue Wiedergabe des Originals. Außer den Schriftstellen wurden auch die von Stiglmayr aufgedeckten Parallelen zwischen den Homilien und der altchristlichen Literatur in den Anmerkungen angeführt, damit der Leser ein anschauliches Bild von der Komposition des Homilienwerkes gewinnt.

---

<sup>145</sup>[Nr. 145:] Migne P. G. XXXIV 393. 394.

<sup>146</sup>[Nr. 146:] L. c.