

„All das ist Zierde für den Ort ...“
Das diakonisch-karitative Großprojekt des
Basileios von Kaisareia

von Andreas Müller

Einleitung

Noch im 4. Jahrhundert n.Chr. wurde in Kleinasien ein Weltwunder lokalisiert: Gregor von Nazianz sprach in der Gedächtnisrede auf seinen Freund Basileios von Kaisareia von einem solchen, indem er die nach ihrem Gründer so genannte Basileias beschrieb. Sie verdient noch heute Aufmerksamkeit nicht nur wegen der Person des Basileios, der bekanntlich eine zentrale Gestalt der spätantiken Christentumsgeschichte darstellt. Obwohl Gregor von Nazianz seinen Studienfreund Basileios sehr geschätzt hat, war bereits für ihn die Institution vor den Toren der kappadokischen Provinzmetropole auch generell als ein in dieser Form neues diakonisch-karitatives Großprojekt beachtenswert.

Die Basileias hat im 4./5. nachchristlichen Jahrhundert starke Aufmerksamkeit erfahren. Noch heute fehlt sie in keiner Überblicksdarstellung der Diakonie- oder Krankenhausgeschichte. Daher lohnt es, sich mit dem als Weltwunder charakterisierten Unternehmen ausführlicher zu beschäftigen. Dies gilt umso mehr, als eine differenzierte Diakoniegeschichte des Christentums in der Spätantike auf dem Stand der gegenwärtigen historischen Forschung noch nicht geschrieben worden ist¹. Mir geht es im Folgenden

¹ Der letzte umfassende Überblick zur Diakoniegeschichte in Antike und Spätantike stammt in seiner 2. Auflage immerhin aus dem Jahr 1895. Es handelt sich um G. Uhlhorn, *Die christliche Liebestätigkeit in der Alten Kirche*, Stuttgart ²1895. Trotz einer Fülle von verarbeitetem Material entspricht diese Studie wegen ihrer mangelnden Quellennachweise und der fehlenden analytischen Durchdringung des Stoffes im Sinn moderner geschichtswissenschaftlicher Ansätze kaum noch wissenschaftlichen Standards. G. Hammann, *Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit*, Göttingen 2003 beschäftigt sich in erster Linie mit dem Diakonenamt und streift von daher Projekte wie die Basileias nur mit wenigen Worten. Sonstige Aufsätze und Forschungsvorhaben zum Thema stellen die diakonisch-karitative Tätigkeit in der Antike insgesamt nicht in den Mittelpunkt. Zu nennen sind neben den Arbeiten zu Gesundheitswesen und Wohltätigkeit im byzantinischen Reich u.a. von D.J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Brunswick 1968, und R. Volk, *Gesundheitswesen und Wohltätigkeit im Spiegel der byzantinischen Klostertypika*, München 1983, aktuell das Berliner Projekt im Rahmen des Sonderforschungsbereichs

darum, einen zentralen Ausschnitt aus einer solchen Darstellung zu bieten und damit einen zweiten Grundstein für das Projekt einer Überblicksdarstellung über Diakonie und Wohlfahrt im antiken und spätantiken Christentum zu legen². Dabei bediene ich mich generell eines kulturgeschichtlichen Ansatzes, der aber insbesondere theologische Aspekte der Diakoniegeschichte berücksichtigt.

Zunächst werde ich die Fragen von Althistorikern, Byzantinisten und Medizinhistorikern reflektieren: Dementsprechend wird dem institutionellen Profil der Einrichtung nachzugehen sein. Um die Frage nach deren möglichen historischen Vorbildern wird es im zweiten Teil des Beitrages gehen. In einem dritten Schritt wird die Einbindung der Institution in die Theologie der berühmten Kappadokier zu thematisieren sein, die die Bedeutung der Anlage erst richtig verständlich macht.

1. Das institutionelle Profil der Basileias nach den spätantiken Quellen

Die detailliertesten Beschreibungen³ der Basileias bietet Basileios selbst⁴. In einem wahrscheinlich vor 370 n.Chr. geschriebenen Brief (*Epistula*

„Transformationen der Antike“ zum Thema Heil und Heilung. Von diesem sind neue Erkenntnisse insbesondere über die transformative Rezeption antiker Heilkultur zu erwarten. In Wien wird ein Projekt über karitative Beherbergung und medizinische Fürsorge in Byzanz am Institut für Byzantinistik und Neogräzistik unter der Leitung von Ewald Kislinger verfolgt. Dabei ist eine Beschäftigung mit den uns interessierenden Einrichtungen zu erwarten, die in erster Linie institutionsgeschichtlich betrachtet werden dürften. Ähnliches gilt für medizinhistorische Untersuchungen wie die Arbeit von T.S. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Bulletin of the History of Medicine. Henry E. Sigerist Supplements N.S. 10, Baltimore u.a. 1997. Christian Schulze schließlichschlich konzentrierte sich in seiner Bochumer Habilitation auf den innerhalb des Christentums aufgrund seiner engen Anbindung an heidnische Heilkultur erstaunlich häufig zu beobachtenden Beruf des Arztes, vgl. C. Schulze, *Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter. Christliche Ärzte und ihr Wirken*, STAC 27, Tübingen 2005.

² Ein erstes Produkt meiner Beschäftigung mit der Diakoniegeschichte im spätantiken Christentum stellt dar: A. Müller, *Die Christianisierung staatlicher Wohlfahrtsinstitutionen im spätantiken Rom am Beispiel von S. Maria in Cosmedin*, ZKG 120, 2009, 160-186.

³ Die gründlichste Darstellung des Projektes findet sich in Verbindung mit zahlreichen Literaturhinweisen zuletzt bei K. Koschorke, *Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea*, Parad. 32, Fribourg (Schweiz) 1991, 306-311; U.W. Knorr, *Basilius der Große. Sein Beitrag zur christlichen Durchdringung Kleinasiens*, Bd. 1, Dissertation Tübingen 1968, 97-122; A.T. Crislip, *From Monastery to Hospital. Christian monasticism and the transformation of health care in late antiquity*, Ann Arbor 2005, 103-133; vgl. ferner S. Giet, *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*, Paris 1941, 417-423; einen kurzen Verweis auf die zentralen Quellentexte bietet auch K. Mentzou-Meimaris, *Ἐπαρχικά εὐαγγή ἰδρύματα μέχρι τοῦ τέλους τῆς εἰκονομαχίας*, Byz(T) 11, 1982, (243-308) 261, die über die sonstige Literatur hinausgehend auch auf das πτωχεῖον des Sakerdos und das γηροκομεῖον von Basileios Bruder Naukratios sowie auf einen ξενοδοχός der Euphronie verweist.

⁴ Ich berücksichtige im Folgenden nur Quellen, die unmittelbar von der Basileias sprechen. Crislip, *From Monastery to Hospital* (wie Anm. 3), 110-113 bezieht zahlreiche weitere Aussagen z.B. aus den so genannten Basileios-Regeln auf die Institution der Basileias und behauptet so z.B., dass diese auch der Aufnahme von Waisen gedient habe. Dies ist nicht

94)⁵ richtete er sich an den neu eingesetzten Statthalter der römischen Provinz Kappadokien namens Elias. In dem Brief rechtfertigte Basileios sein Unternehmen⁶: Im Zentrum stand demnach ein prächtig ausgestattetes Bethaus, um dieses herum eine Wohnung für den Leiter und Unterkünfte für die „Diener der Gottheit“. Auch der Statthalter selber und sein Gefolge könnten darin einkehren. Möglicherweise hat es sich um Unterkünfte für eine klösterliche Gemeinschaft gehandelt⁷. Im Wesentlichen bestimmten aber Herbergen für Reisende und Einrichtungen für Kranke die Anlage. Für deren Betreuung war eine umfangreiche Infrastruktur vorgesehen: „Krankenpfleger“⁸ und Ärzte⁹ in erster Linie, aber auch Lasttiere und Begleiter. Ferner gab es Personal für die praktische Organisation. Die

auszuschließen, aber genauso wenig eindeutig zu belegen. Ein Altersheim im Umfeld der Basileias behauptet er sehr gewagt (116), ohne Belege anführen zu können.

- ⁵ Vgl. Bas., ep. 94 (CUFr, Bd. 1, 204-207 Courtonne; besonders 205,25-206,44). Zur Datierung von Bas., ep. 94 vgl. Basilius von Caesarea, Briefe, übersetzt, eingeleitet und erläutert von W.-D. Hauschild, Bd. 1, BGrL 32, Stuttgart 1990, 218 Anm. 407; ferner P. Rousseau, Basil of Caesarea, *The Transformation of the Classical Heritage* 20, Berkeley u.a. 1994, 139f.; Volk, *Gesundheitswesen und Wohltätigkeit* (wie Anm. 1), 39 datiert die Gründung der Basileias hingegen erst um 372/373. Er argumentiert in Anlehnung an Giet mit Bas., ep. 176, mit dem Basileios Amphilochios von Ikonion zur Einweihung eingeladen habe. Diese Vermutung lässt sich aber keineswegs dem Brief eindeutig entnehmen. Auch sind Hauschilds Überlegungen zur Datierung von ep. 94 überzeugend.
- ⁶ Basileios hatte dabei keineswegs Konflikte mit dem Statthalter selber, wie fälschlich von Crislip, *From Monastery to Hospital* (wie Anm. 3), 109 behauptet. Zu seinen Gegnern vgl. unten S. 468f.
- ⁷ So Knorr, *Basilius der Große*, Bd. 1 (wie Anm. 3), 101f.; Hauschild, *Basilius von Caesarea*, Briefe (wie Anm. 5), 219 Anm. 412; B. Steidle, „Ich war krank und ihr habt mich besucht“ (Mt 25,36) [I], *EuA* 40, 1964, 443-458; ders., „Ich war krank und ihr habt mich besucht“ (Mt 25,36) [III], *EuA* 41, 1965, (36-46,99-113.189-206) 197 geht von Asketen in der Basileias aus. Er setzt diese sogar mit den Wärtern und Ärzten gleich.
- ⁸ Hierunter sind die so genannten Parabalani zu verstehen. Nach A. Philipsborn, *Der Fortschritt in der Entwicklung des byzantinischen Krankenhauswesens*, *ByZ* 54, 1961, (338-365) 363 hatten diese in erster Linie die Aufgabe, Kranke auf den Straßen zu suchen, in Krankenhäuser oder Diakonien zu bringen und zu waschen; vgl. auch Volk, *Gesundheitswesen und Wohltätigkeit* (wie Anm. 1), 41, besonders Anm. 16.
- ⁹ Basileios hatte keine ungebrochen positive Einstellung zu Ärzten, da diese nur für einen Teil der Krankheiten zuständig seien. Krankheiten könnten auch Folge und Strafe für Sünde sein, und dann wären sie nicht von Ärzten zu behandeln, vgl. Steidle, *Ich war krank* [III] (wie Anm. 7), 110. Dementsprechend sah er auch für seine Mitbrüder im Falle von Krankheit keineswegs einfach eine Arztbehandlung im *ξενοδοχείον* vor; vgl. Bas., reg. br. 286 (PG 31, 1284B Migne). Letztlich ist es immer Gott, der heilt. Dies ist ein weit verbreiteter Topos auch in der monastischen Literatur, vgl. etwa *Apophth. Patr. Aio* (PG 65, 136C Migne). Daher sind die Ärzte nicht Retter zu nennen; vgl. einschlägig auch zu dem gesamten Thema *Medizin reg. fus. 55* (PG 31, 1048B Migne). Basileios' Mutter Emmelia hielt die Ärztekunst hingegen für „von Gott zum Heil der Menschen geöffnet“, vgl. Gr. Nyss., v. Macr. 31 (SC 178, 244,18-10 Maraval). Crislip, *From Monastery to Hospital* (wie Anm. 3), 116 weist darauf hin, dass Basileios selber in der Medizin des Hippokrates und Galens geschult worden sei und diese schon deshalb kaum ablehnen können. Vielmehr nimmt er sogar vergleichbare Standards in der Basileias an. Eine vergleichbare Argumentation wie bei Basileios findet sich bei Diadochos von Photike, vgl. dazu H. Dörries, *Diadochos und Symeon. Das Verhältnis der κεφάλαια γνωστικά zum Messalianismus*, in: ders., *Wort und Stunde*, Bd. 1, Göttingen 1966, (352-422) 361-367.

Basileias stellte nicht nur ein Krankenhaus, eine Gästeherberge und ein Kloster dar. Man muss sich auch Einrichtungen für das tägliche Leben, Bäder und Werkstätten¹⁰ auf dem Gelände vorstellen¹¹. Der spätere Bischof sah darin einen Beitrag, die unter wirtschaftlicher Not und mangelnder Besiedlung leidende Region wieder aufzubauen¹². Immerhin war selbst die Stadtmauer Kaisareias zu seiner Zeit schon verfallen. Es handelte sich bei der Basileias also um einen großen, die Region fördernden Wirtschaftsbetrieb und zugleich um ein geistliches Zentrum.

In anderen seiner Briefe bezeichnete Basileios die Einrichtung als Armenanstalt (πτωχοτροφεῖον) vor der Stadt¹³. Er selbst sei regelmäßig in ihr anzutreffen. Offizielle Gäste wie Bischof Amphilochios von Ikonion lud er im Rahmen von dessen Besuch zum Märtyrerfest (Eupsychiosfest) in Kaisareia auch in die Armenherberge ein¹⁴.

Weitere Informationen zur Basileias bietet Gregor von Nazianz in seiner Gedächtnisrede auf Basileios¹⁵. Institutionsgeschichtlich lässt sich Gregors Ausführungen entnehmen, dass sein Freund faktisch eine „neue Stadt“ vor den Toren Kaisareias organisiert hat¹⁶. Diese Bezeichnung verweist

¹⁰ Auch Mönche konnten in solchen Betrieben tätig sein, vgl. reg. fus. 38.41. Zu Mönchen in Werkstätten vgl. auch Bas., reg. br. 141 (1177 M.).

¹¹ Die von Basileios so genannten „Einrichtungen für die verfeinerte Lebensführung“ sind wohl als Bäder zu interpretieren, die zu Krankenanstalten in jedem Fall dazu gehörten s. unten S. 465.

¹² Mehr Informationen über die Motivation des Basileios lassen sich zumindest dem ep. 94 nicht entnehmen. L. Vischer, Basilius der Große. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts, Basel 1953, 141 gibt für seine Bemerkungen keine Quellen an: „Die Kranken der Stadt fanden nirgends Pflege, und wenn Fremde durch Caesarea reisten, stand nirgends eine Unterkunft für sie bereit. Basilius faßte darum den Plan, eine Anzahl von Gebäuden für Kranke und Fremde zu errichten.“ Überhaupt ist Vischers Darstellung sehr frei an den Quellen orientiert. So lokalisiert er z.B. auch die bischöfliche Residenz und die Wohnungen für den Klerus im Mittelpunkt der Siedlung, was sich dem Schreiben des Basileios so eindeutig keinesfalls entnehmen lässt. Letztlich geht Vischer in der Auslegung von ep. 94 sehr weit, wenn er feststellt, dass Basileios als Bischof die Pflicht habe, „zum Besten der Öffentlichkeit beizutragen“.

¹³ Vgl. Bas., ep. 150,3 (CUFr, Bd. 2, 74,3 Courtonne). In ep. 150,3 findet sich auch eine ausführlichere Ermutung des Basileios zum Teilen nach Lk 3,11; Mt 10,10; 13,46; 19,21. Basileios betonte auch, dass man die Verwaltung des Armengutes extra dafür Abgestellten überlassen solle. Diese könnten besser die wahrhaft Bedürftigen ausmachen. Vgl. zur Terminologie auch noch das bei J. Gribomont, Histoire du texte des Asquétiques de S. Basile, BMus 32, Louvain 1953, 155 abgedruckte *Scholion* 7, nach dem das *Asketikon* des Basileios in einer Handschrift aus dem Ptocheion der Basileias beschrieben worden sei. Von Armenherbergen ist bei Basileios auch anderswo die Rede, so z.B. in ep. 142 (CUFr, Bd. 2, 65,10-12 C.).

¹⁴ Vgl. Bas., ep. 176 (CUFr, Bd. 2, 113,19-21 C.).

¹⁵ Gr. Naz., or. 43,63 (SC 384, 260-264 Bernardi). Gregor verfasste seine or. 43 rund zwei Jahre nach dem Ableben seines Freundes und suchte durch sie wohl auch seine eigene Position zu stärken, ferner sein Ideal von christlicher Lebensführung zu zeichnen. Dennoch dürften sich in der Rede historisch zuverlässige Informationen finden.

¹⁶ Crislip, From Monastery to Hospital (wie Anm. 3), 104 betont, dass die Lokalisierung einer großen karitativen Einrichtung vor der Stadt ein vollkommen neues Phänomen sei – bisher hätten kirchliche Gästehäuser und Suppenküchen sich gerade innerhalb der Städte selber befunden.

auf beachtenswerte Ausmaße der Anlage. Gregor sieht in ihr ein dreifaches Engagement, nämlich für „Philanthropia“, für die Armen (πτωχοτροφία)¹⁷ und für die Kranken (βοήθημα ἀνθρωπίνης ἀσθενείας), ja sogar die Leprakranken. Mit „Philanthropia“ könnte die bei Basileios erwähnte Beherbergung von Reisenden gemeint sein. Nach Gregor widmete sich Basileios auch persönlich den Leprakranken, die in der Regel aus der antiken Gesellschaft ausgesondert worden sind¹⁸.

Finanziert wurde die Einrichtung nach Gregor zumindest punktuell von den gesellschaftlichen Verantwortungsträgern. Basileios hat diese für die diakonisch-karitative Tätigkeit als allen gemeinsame Aufgabe gewinnen können¹⁹. Auch in anderen Quellen finden sich Angaben zur Finanzierung der Institution: In der nach 428 verfassten *Historia ecclesiastica* des Theodoret von Kyros, die freilich von legendarischen Elementen geprägt ist, wird eine Unterstützung der basilianischen Armen- und Krankenpflege durch Kaiser Valens (364-378) mitgeteilt. Der Kaiser habe Basileios die besten Ländereien in der Umgebung für diesen Zweck geschenkt²⁰. Basileios bat in seinem Briefwechsel im Blick auf andere Projekte für die Armen um staatliche Unterstützung und Steuerbefreiung²¹. Es ist anzunehmen, dass er ähnliche Anträge für seine Basileias gestellt hat.

¹⁷ Crislip, *From Monastery to Hospital* (wie Anm. 3), 107 verweist darauf, dass mit dem Begriff πτωχός keineswegs Mitglieder der unteren Gesellschaftsklasse gemeint seien (πένης), sondern die vollkommen Mittel- und Heimatlosen.

¹⁸ Zu der Behandlung von Leprakranken in der Alten Kirche vgl. P. Gläser, *Die Lepra nach Texten der altchristlichen Literatur*, Dissertation Kiel 1986. Gregor von Nazianz betonte, dass nur die frömmsten Menschen noch Umgang mit Leprösen pflegen (Gr. Naz., or. 14,11 [PG 35, 872A Migne]), ihnen aber trotzdem aufopfernde Fürsorge geschuldet sei (Gr. Naz., or. 14,8.14 [PG 35, 868A-B; 876A Migne]).

¹⁹ Vgl. auch noch Gr. Presb., v. Gr. Naz. 11 (CChr.SG 44, 156-158 Lequeux), wonach Basileios sogar jährliche Sätze (προσόδους ἐτησίας τάξας) für die Unterstützung der Anstalten durch Reiche festgelegt habe. Unterstützungen von Reichen sind auch sonst bei Gregor von Nazianz belegt, vgl. Gr. Naz., ep. 211 an Kyriakos (PG 37, 348C Migne), wo u.a. von den Gutsbesitzern Liriandos, Keberinas und Kastor die Rede ist. Kyriakos soll diese Gebiete von der Besteuerung befreien, um die Versorgung der Armen zu sichern.

²⁰ Vgl. Thdt., h.e. IV 19,13 (GCS Theodoret, 245,12-15 Parmentier/Hansen). Zur Finanzierung des Großprojektes vgl. auch Koschorke, *Spuren* (wie Anm. 3), 309f. Er vermutet die Finanzierung auch aus Basileios' persönlichen Mitteln und – nach Gregor von Nazianz – den Zuwendungen lokaler Notabler. Die Aussage von Theodoret hält Koschorke keineswegs zwingend für unhistorisch. Crislip, *From Monastery to Hospital* (wie Anm. 3), 104.116 behauptet sogar, dass Valens direkt für die Basileias Ländereien zur Verfügung gestellt habe. Dies ist den Quellen explizit nicht zu entnehmen.

²¹ Vgl. Bas., ep. 142 an einen Numerarius des Praefekten, d.h. einen Rechnungsbeamten beim *praefectus praetorio* in Konstantinopel (CUFr, Bd. 1, 65,10-12 C.). Von staatlicher Unterstützung ging Basileios auch im Blick auf die Armenanstalt (πτωχοτροφεῖον) in Amaseia aus (Bas., ep. 143 [CUFr, Bd. 2, 65,11f. C.]); vgl. hierzu auch Volk, *Gesundheitswesen und Wohltätigkeit* (wie Anm. 1), 24 Anm. 19. Von Unterstützung der Armen durch einen Tractator des Praefekten spricht Basileios schließlich in ep. 144 (CUFr, Bd. 2, 66,6f. C.).

Gehen wir nun noch die restlichen Quellen über die Institution durch. Gregor von Nyssa betonte in einer Rede auf seinen Bruder Basileios den geistlichen Charakter der Anlage in der Vorstadt (προάστειον)²².

Auch im 5. Jahrhundert ist das diakonische Großunternehmen durchaus noch bekannt²³. Einer der Nachfolger des Basileios namens Firmus von Kaisareia († 439) kam darauf in einem Brief an einen hochgestellten Funktionär (Inachios) zu sprechen. In dem vor 439 abgefassten Brief ist zum ersten Mal der Name der Einrichtung festgehalten: Firmus sprach von der „Basileias“. In ihr hätten einige Arme, nämlich geflüchtete Haussklaven, vorübergehend Asyl gefunden²⁴. Auch der Kirchenhistoriker Sozomenos erwähnte die Institution in seiner um 450 n. Chr. veröffentlichten *Historia ecclesiastica*. Das bedeutende Armenhaus (ἐπιστημότατον καταγώγιον πτωχῶν) sei von Anfang an nach seinem Gründer benannt worden. Dessen Vorsteher sei ein Mönch namens Prapidios, der zugleich die Dörfer als (Land-)Bischof betreue²⁵. Nach den Quellen des 5. Jahrhunderts spielte die Basileias also insbesondere für die Armenversorgung eine zentrale Rolle. Spätere explizite Hinweise auf die Anlage liegen nicht mehr vor.

Archäologische Überreste der Basileias sind nicht bekannt²⁶. Dies hängt mit den Zerstörungen u. a. im 11. Jahrhundert und mit der modernen Überbauung des Geländes zusammen. Möglicherweise war die photographisch noch festgehaltene, 1965 abgetragene Basilika ein letztes Zeugnis von der Größe der Basileias: Immerhin konnte sie mit einer Länge von mindestens 60 m und einer Breite von mindestens 30 m als einer der Großbauten Kleinasiens gelten²⁷.

²² Gr. Nyss., *In Basilium fratrem* (GNO X/1, 127,20 Lendle).

²³ Möglicherweise lässt sich auch die Äußerung von Johannes Chrysostomos, dass er in Isaurien vergeblich nach Behandlungsmöglichkeiten seiner Krankheit gesucht, diese dann aber in Kaisareia gefunden habe, auf die Basileias hin deuten, vgl. Chrys., *Epistula ad Olympiadem* 4 (SC 13bis, 116-118 Malingrey).

²⁴ Vgl. Firm., ep. 43 (SC 350, 166 Calvet/Gatier).

²⁵ Vgl. Soz., h.e. VI 34,9 (GCS Sozomenus, 291 Bidez/Hansen). Nach der Aussage des Sozomenos, dass Prapidios πολλὰς ἐπεσκόπει κώμας, dürfte es sich bei diesem um einen Chorepiskopos gehandelt haben.

²⁶ Vgl. die zusammenfassenden Bemerkungen bei F. Hild/M. Restle (Hgg.), *Kappadokien* (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos), *Tabula Imperii Byzantini* 2, Wien 1981, 193-195. Die Basileias wird hier nur historisch erwähnt, nicht aber deren Monumente. Die Autoren betonen, dass Basileios nicht die Stadt insgesamt verlegt habe, wie der Ausdruck „Neustadt“ in der Forschung gelegentlich interpretiert worden ist. Bei M. Restle, Art. *Kappadokien*, RBK 3, 1978, (967-1115) 1061 findet sich gar kein Hinweis zur Basileias.

²⁷ Zur archäologisch noch erfassten, allerdings 1965 beim Straßenbau zerstörten Basilika von Kasareia vgl. M. Restle, *Studien zur frühbyzantinischen Architektur Kappadokiens*, Bd. 1. Text, Veröffentlichungen der Kommission für die *Tabula Imperii Byzantini* 3, Wien 1979, 44f. Dagegen spricht nach Restle die von ihm allerdings nicht näher ausgeführte zeitliche Einordnung des Gebäudes. In Hild/Restle (Hgg.), *Kappadokien* (wie Anm. 26), 195 wird wohl diese Kirche in das 5. Jahrhundert datiert.

Beachtenswert war aber weniger die Größe der Basileias als vielmehr die neuartige Kombination von Fremdenherberge, Armenhaus und Krankenhaus in einer öffentlichen Institution, die wiederum mit einer Art klösterlichen Lebens verbunden waren²⁸. In der Forschung ist dafür der Terminus „Mischanstalt“ verwendet worden²⁹. Im Folgenden ist zu fragen, ob es in der Antike und Spätantike institutionelle Vorbilder für eine solche Mischanstalt gegeben hat.

2. Historische Vorbilder

Die bisherige Forschung hat insbesondere eine innerchristliche historische Herleitung des basilianischen Großprojektes herausgearbeitet³⁰. Ein solches Vorbild läge mit der Fremdenherberge vor, die der väterliche Lehrer des Basileios und sein Freund Eustathios in Sebaste, dem heutigen Sivas, gegründet hat³¹. Dies liegt etwa 190km von Kaisareia entfernt. Bevor wir uns diesem potentiellen Vorbild zuwenden, soll auch ein mögliches Vorbild aus dem Umfeld paganer Restaurationsbemühungen erwähnt werden: Die *ξενοδοχεῖα* Kaiser Julians.

2.1. Kaiser Julians *ξενοδοχεῖα*

In seiner bekannten *Epistula* 84 aus dem Jahr 362 n.Chr. forderte Kaiser Julian Arsakios, den Oberpriester von Galatien, dazu auf, in jeder Stadt Fremdenherbergen (*ξενοδοχεῖα*) errichten zu lassen, damit die Fremden

²⁸ Vgl. Giet, *Les idées et l'action sociales* (wie Anm. 3), 422: „Ce qui est propre à saint Basile – ce qui a surpris ses contemporains –, c'est l'idée de ces multiples services, leur organisations, l'ampleur qu'il leur donne.“

²⁹ Vgl. u.a. E. Kislinger, *Art. Hospital*, II. Byzantinisches Reich, LMA 5, 1991, (133f.) 133.

³⁰ Ausführlich widmet sich Crislip, *From Monastery to Hospital* (wie Anm. 3), 120-133 der historischen Herleitung der Basileias. Dabei diskutiert er die mögliche Ableitung von Asklepiosheiligtümern, privaten Arztkliniken, öffentlichen Ärzten, Sklaven- und Militär-Infirmarien (Valetudinarien) und schließlich Institutionen im Umfeld „arianischer“ Christen wie Eustathios und auch Marathionius von Konstantinopel bzw. Nikomedien. Letztere könnten Basileios zumindest angestachelt haben, eine vergleichbare Anstalt zu entwickeln. Eine direkte Ableitung der Basileias von all diesen Institutionen lehnt Crislip mit jeweils guten Gründen ab. Vielmehr vermutet er das Mönchtum als unmittelbaren Hintergrund der Institution vor den Toren Kaisareias.

³¹ Vgl. O. Hiltbrunner, *Art. Krankenhaus*, RAC 21, 2006, (882-914) 900. Bisher kaum Beachtung fanden die *πρωχεῖα*, die Makedonios bereits unter Konstantius II. eingerichtet haben soll, vgl. *Soz.*, h.e. IV 20,2 (170 B./H.). Den Angaben bei Sozomenos ist nicht genau zu entnehmen, wo die von einem Diakon namens Marathionios betreuten Einrichtungen zu finden waren, ob in Konstantinopel oder in Nikomedien. Makedonios machte Marathionios immerhin zum Bischof von Nikomedien. Auch sind keine Details zu der Institution der *πρωχεῖα* erwähnt. R. Finn, *Almsgiving in the Later Roman Empire. Christian promotion and practice (313-450)*, Oxford Classical Monographs, Oxford 2006, 84 lokalisiert sie ohne Begründung in Konstantinopel.

die heidnische Philanthropie genießen könnten³². Julian, der sich als römischer Kaiser zum letzten Mal die Restauration des Heidentums auf die Fahnen geschrieben hatte, versuchte damit der christlichen Praxis der Nächstenliebe einen deutlichen Akzent entgegenzusetzen. Im Wissen um die Werbewirksamkeit der christlichen diakonisch-karitativen Tätigkeit, vor allem der Fremdenbeherbergung und der Totenbestattung, forderte der Kaiser nicht nur die heidnischen Priester Galatiens zu einer vergleichbaren Praxis auf, sondern gewährte auch selbst immerhin 30.000 Scheffel Getreide und 60.000 Maß Wein für ganz Galatien zugunsten der Armen im Dienste der Priester, der Fremden und der Bettler. Ferner sollten die einzelnen Gemeinden jeweils zu deren Unterstützung beitragen. „Denn“ – so begründet der Kaiser seine Forderung – „es wäre eine Schande, wo von den Juden nicht ein einziger betteln gehen muss, wo die gottlosen Galiläer (d.h. die Christen) nebst ihren eigenen Bettlern auch noch den unsern zu essen geben, daß unsere eigenen Leute vor aller Augen ohne Unterstützung unsererseits dastehen“³³. Gelegentlich ist im Programm des Kaisers Julian das Vorbild für Basileios’ diakonisch-karitatives Großprojekt gesehen worden³⁴. Zumindest habe dieses dazu angestachelt, paganer karitativer Tätigkeit etwas entgegenzusetzen. Eine intensive Auseinandersetzung mit dem Apostaten-Kaiser lässt sich insbesondere bei Gregor von Nazianz beobachten, der in der Einrichtung karitativer und sogar semi-monastischer Einrichtungen allerdings nur eine Art Bauernfang-Methode des Kaisers sah, welcher seine Projekte ohnehin den Christen nachgeäfft habe³⁵. Eine solche Konkurrenzsituation zwischen paganer und christlicher Wohlfahrt hat es sicher gegeben. Rein institutionsgeschichtlich aber ist das kaiserliche Projekt mit dem des Basileios kaum vergleichbar. Dem Kaiser ging es in erster Linie um die Beherbergung von Fremden und die gleichzeitige Unterstützung von Bedürftigen. Von der Pflege der Kranken³⁶ ist bei ihm ebenso wenig die Rede wie von einer unmittelbaren Verknüpfung von Fremdenherbergen mit dem religiösen Kult. Das Vorbild für die Basileias ist daher institutionsgeschichtlich anderswo zu suchen.

³² Vgl. zu dem Projekt Kaiser Julians zuletzt E. Kislinger, Kaiser Julian und die (christlichen) xenodocheia, in: W. Hörandner u.a. (Hgg.), Byzantios. Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag, Wien 1984, 171-184.

³³ Juln. Imp., ep. 84 (CUFr, Bd. I/2, 145,17-20 Bidez); dt. zitiert nach: Kaiser Julian der Abtrünnige, Briefe, eingeleitet, übersetzt und erläutert von L. Goessler, Zürich/Stuttgart 1971, 115.

³⁴ Vgl. G. Uhlhorn/A. Hauck, Art. Wohltätigkeitsanstalten, RE³ 21, 1908, (435-452) 437.

³⁵ Vgl. Gr. Naz., or. 4,111 (SC 309, 266,1-268,13 Bernardi). Bereits Gregor betonte, dass Julian die Anregungen für seine karitativen Institutionen von den Christen übernommen habe. In or. 4,112 spricht Gregor sogar von Nachäfferei.

³⁶ Kislinger, Kaiser Julian (wie Anm. 32), 177 spricht wegen der besonderen kaiserlichen Konzeption von einer einschränkenden Modifikation der christlichen Konzeption der $\xi\nu\omicron\delta\omicron\chi\epsilon\iota\alpha$ bei Julian.

2.2. Die Fremdenherberge in Sebaste

Die Fremdenherberge in Sebaste war primär für wandernde Mönche, dann aber auch für Pilger und Arme errichtet worden³⁷. Über diese Herberge sind wir vor allem durch den „Ketzerspiegel“ des Epiphanius von Salamis, das so genannte *Panarion* (374-377) informiert³⁸. Eustathios hatte nach seiner Inthronisation als Bischof 355 n. Chr. seinem ehemaligen Mitasketen Aerios (* ca. 300; † nach 375)³⁹ die Leitung einer Fremdenherberge (ξενοδοχείον) übertragen. Sie wurde in der Region als Armenherberge (πτωχοτροφεῖον) bezeichnet. Im Rahmen der Gastfreundschaft sind dort auch Verletzte und Invaliden untergekommen. Die Herberge ist von den Vorstehern der Gemeinden unterstützt worden, also in kirchlicher Trägerschaft gewesen. Aerios hat die Herberge schon nach kurzer Zeit aufgrund von Konflikten mit Eustathios verlassen, wahrscheinlich um 360 n. Chr.

Wolf-Dieter Hauschild ist darin zuzustimmen, dass Basileios die Herberge kannte. Epiphanius ist allerdings nichts Genaueres über deren Struktur zu entnehmen⁴⁰. Es fehlen vor allem Hinweise auf eine Art geistlicher oder sogar klösterlicher Infrastruktur mit Kirche und Zellentrakten, die mit der Fremden-, Armen- und Krankenherberge verbunden gewesen seien. Dass es sich in Sebaste wirklich um eine Mischanstalt mit einem richtigen Krankenhaus gehandelt hat, ist nicht gesichert⁴¹. Um insbesondere diese für die Basileias charakteristische Kombination historisch erklären zu können, ist der Blick noch über Kleinasien hinaus in eine Gegend zu richten, aus der sowohl Basileios als auch Eustathios Impulse bekommen haben, nämlich nach Ägypten.

2.3. Die Pachomianerklöster

In Ägypten existierten seit den 20er Jahren des 4. Jahrhunderts große Institutionen, in denen in einer Anlage Einrichtungen für Kranke, Fremde und Besitzlose zu finden waren. Gemeint sind die pachomianischen Klöster,

³⁷ Vgl. Hauschild, Basilius von Caesarea, Briefe (wie Anm. 5), 219f. Anm. 412. Kisliger, Kaiser Julian (wie Anm. 32), 175 sieht die Aufgabe des ξενοδοχείον primär in der Betreuung Mittelloser, aber auch in der Krankenpflege.

³⁸ Vgl. Epiph., haer. 75 (GCS Epiphanius III, 333,22-27 Holl/Dummer).

³⁹ Vgl. zu Aerios u.a. P. Meyer, Art. Aërius, RE³ 1, 1896, 232f.

⁴⁰ Auch sagt Epiphanius nichts über den Zeitpunkt der Gründung der Anlage in Sebaste und die Herkunft des Herbergskonzeptes. Zu denken wäre sogar an die Praxis der Berberbergung von Pilgern, wie sie im Judentum praktiziert wurde. Wahrscheinlich vor 70 n. Chr. hat es bereits in Jerusalem bei einer von Theodotos, Sohn des Vettenuus, erbauten Synagoge eine Herberge (ξενών) gegeben, bei der Kammer und Wasseranlagen (für die rituellen Bäder?) extra erwähnt werden, vgl. die Theodotos-Inschrift (CIJ 1404) reproduziert und transliteriert bei M. Küchler, Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt, OLB IV/2, Göttingen 2007, 79f., ferner C. Claussen, Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden, StUNT 27, Göttingen 2002, 186-191.

⁴¹ Crislip, From Monastery to Hospital (wie Anm. 3), 129 geht z.B. davon aus, dass in Sebaste eine wirkliche medizinische Versorgung nicht existiert habe.

in denen nach Palladios Anfang des 5. Jahrhunderts u.a. 7000 Mönche gelebt haben sollen⁴².

Nicht nur in der *Vita* des Gründerabtes Pachomios⁴³, auch in den Klosterregeln lassen sich zahlreiche Spuren diakonisch-karitativen Engagements finden⁴⁴. In dem ersten und ältesten Teil des pachomianischen Regelkorpus, den so genannten *Praecepta*⁴⁵, beschäftigen sich insbesondere die *Praecepta* 40-47 mit dem Dienst an den Kranken. Dabei werden Krankenminister (*Praecepta* 40) erwähnt, eine eigene Krankenabteilung (*locus aegrotantium*) und ein mit dieser verbundener Speisesaal (*triclinium aegrotantium*; *Praecepta* 42)⁴⁶. Die Krankenabteilung, in der sich nur Patienten aufhalten sollten, war vom Kloster abgetrennt⁴⁷. Kranke durften nur mit Erlaubnis

⁴² Pall., h. Laus. 32 (TaS 6/2, 93,8 Butler). Kritisch dazu P. Grossmann, Christliche Architektur in Ägypten, HO 62, Leiden 2002, 252. Er rechnet nach *Epistula Ammonis* 2 und 21 mit insgesamt etwa 2000 Mönchen (*Epistula Ammonis* 2 [SH 19, 98,4 Halkin] ist von 600 Mönchen in Pbow die Rede, *Epistula Ammonis* 21 von mehr als 2000 Mönchen beim Generalkapitel [110,18f. H.]).

⁴³ Vgl. *Vita Pachomii graeca prima* 28 (SH 19, 17f. Halkin), Übersetzung H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum, Bd. 2. Pachomius – der Mann und sein Werk, STGL 8, Würzburg 1983, 153 Anm. 175: „In Gegenwart von Greisen oder Kranken oder Kindern wurde Pachomius von Mitleid ergriffen und kümmerte sich in jeder Hinsicht um ihre Lebensbedürfnisse [...]. Er richtete ein Haus der Ökonomen ein, die beauftragt waren, alle kranken Brüder in aufmerksamer Sorgfalt gemäß ihren Regeln zu erquicken“.

⁴⁴ Bereits in Hier., reg. Pachom. praef. 5 (STGL 8, 67 Bacht) erwähnt der Kirchenvater, dass in den Pachomianerklöstern Kranke großzügig bedient worden seien.

⁴⁵ Zitiert werden die *Praecepta* nach Bacht, Das Vermächtnis, Bd. 2 (wie Anm. 43), 82-114. Ich beschränke mich in der Darstellung auf die Übersetzung des Regelkorpus durch Hieronymus. Eine differenzierte Untersuchung der Aussagen im Corpus Pachomianum zum Gästehaus und der „Krankenstube“ im Kloster wird Johannes Grossmann, Wien, in seiner Dissertation bieten, deren entsprechendes Kapitel ich freundlicherweise bereits einsehen durfte. Grossmann vermutet in Anlehnung an Aleksandr L. Khosroyev, dass es in den Klöstern nicht von Anfang an Krankenstationen gegeben habe, sondern die Kranken anfangs in ihren Zellen behandelt wurden. Die kritische Auseinandersetzung mit dieser These steht erst nach deren Publikation aus.

⁴⁶ Volk, Gesundheitswesen und Wohltätigkeit (wie Anm. 1), 34 Anm. 46 betont, dass in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus der Begriff *valetudinarium* für die Krankenanstalten in den Pachomianerklöstern nicht verwendet wird. Auch in den griechischen Exzerpten sind vergleichbare Termini nicht zu finden. Daraus sollten aber institutionsgeschichtlich nicht zu große Schlüsse gezogen werden. Eine vergleichbare Institution bedarf nicht automatisch auch eines vergleichbaren Begriffes.

⁴⁷ Es spricht nichts dafür, dass die Kranken eigentlich in ihren gewöhnlichen Zellen wohnten und in der Krankenabteilung lediglich versorgt worden sind. So allerdings Grossmann, Christliche Architektur (wie Anm. 42), 299 unter Verweis auf *Praecepta* 47 und *Vita Pachomii graeca prima* 52f. (34f. H.). In *Praecepta* 47 ist keineswegs klar gesagt, wo die Kranken besucht werden können bzw. wo der Hausobere das Bedienen eines Kranken zulassen oder verbieten kann. Es ist durchaus daran zu denken, dass er auch eine Unterstützung der zu seinem Haus Zugehörigen in der Krankenstation verbieten könnte. In der *Vita* liegt Pachomios wohl mit Fieber in seiner Zelle – dabei ist allerdings zu fragen, ob das bedeutet, dass jede Art von Krankheit dort behandelt worden ist. Auch bedeutet nicht, wenn hier von einem Speisesaal der Gesunden die Rede ist, dass es dementsprechend auch (ausschließlich) einen solchen für die Kranken gab. Auch der in *Vita Pachomii graeca prima* 53 erwähnte Sterbenskranke in einem nahegelegenen Kellion spricht nicht gegen die Annahme einer Krankenstation. Es ist genauso gut denkbar, dass derartige Sterbenskranke, nicht mehr behandelbare Patienten, in ihrer Zelle sterben konnten. Auch C. Gindele, Zur Frühgeschichte klösterlichen Kran-

der Älteren des Klosters von Mitbrüdern besucht und gepflegt werden⁴⁸. Anscheinend wurden in der Krankenabteilung des Klosters ausschließlich Mönche behandelt⁴⁹. Ärzte sind innerhalb der Klöster in den pachomianischen Schriften nicht erwähnt⁵⁰. Dafür ist auch hier von Bademöglichkeiten in der Nähe der Krankenabteilung auszugehen⁵¹.

Auch vorübergehende Gäste⁵² wurden in den pachomianischen Klosteranlagen versorgt⁵³. Diese waren in einem eigenen, wohl separaten Gästehaus

kendienstes, SMGB 84, 1973, (451-458) 454 geht davon aus, dass Kranke üblicherweise in ihren Zellen übernachtet hätten. Er räumt allerdings ein, dass bei Bettlägerigkeit eine Unterbringung im Krankenbau möglich war. Vgl. auch die Bemerkungen von Johannes Grossmann über eine Entwicklung von der Behandlung in den Zellen der Kranken anfangs zur Behandlung auf der Krankenstation später oben Anm. 45. In den sahidischen Pachomios-Viten gibt es jedenfalls eindeutige Belege für eine Art gemeinsamer Krankenstation. So ist in *Vita Pachomii sahidice scripta* S¹⁰ 12 (CSCO 299/100 = CSCO.C 29/10, 73 Lefort; franz. Übersetzung: Muséon 16, 35 Lefort) davon die Rede, dass die kranken Brüder an einem Ort zusammen essen. An diesen wird auch ein junger Bruder gebracht und gepflegt. *Vita Pachomii sahidice scripta* S³ 10 (CSCO 299/100 = CSCO.C 29/10, 126f. Lefort; franz. Übersetzung: Muséon 16, 75f. Lefort) berichtet von der Unterbringung des fieberkranken Pachomios selbst an dem Ort, an dem sich alle kranken Brüder befanden. Dort kam es zwischen ihm und Theodor zu einem Konflikt, weil dieser ihn mit einer besseren Decke zudecken wollte, als sie den anderen Brüdern zustand.

⁴⁸ Innerhalb der Krankenabteilung scheint es eine Art Vorratsraum gegeben zu haben, der als *cella aegrotantium* bzw. *cella languentium* bezeichnet wird (*Praecepta* 53f.). Letztlich ist in den *Praecepta atque iudicia* 5 (STGL 8, 257 Bacht) auch von einem *locus infirmorum* die Rede (vgl. ähnlich *Praecepta atque iudicia* 12 [259 B.]). Grossmann, Christliche Architektur (wie Anm. 42), 300, interpretiert diesen Ort als Siechenheim.

⁴⁹ Vgl. Grossmann, Christliche Architektur (wie Anm. 42), 255. M. Wacht, Art. Krankenfürsorge, RAC 21, 2006, (826-882) 875 geht im Blick auf *Praecepta* 52 bzw. *Vita Pachomii graeca prima* 28 (17 H.) davon aus, dass auch Externe in den Genuss klösterlicher Krankenfürsorge kamen, ja selbst Frauen. An der ersten von Wacht genannten Stelle ist aber m.E. nur von Beherbergung (auch von Frauen) die Rede, an der zweiten sehr generell davon, dass Pachomios Alte, körperlich Schwache und Kinder pflegte (Βλέπων δὲ γέροντας ἢ ἀσθενεῖς τῶ σώματι ἢ παιδία οἰκτίρων ἐκήδετο τῶν ψυχῶν αὐτῶν κατὰ πάντα). Die legendären Wunderheilungen an Nichtmönchen durch Pachomios oder Theodoros durch ihr Gebet sind vollkommen unabhängig von Krankenabteilungen geschildert, vgl. z.B. *Vita Pachomii bohairice scripta* 41.44.109f. (CSCO 89 = CSCO.C 7, 43f.; 47; 151-153; franz. Übersetzung: Muséon 16, 110; 112f.; 187-189 Lefort) oder *Vita Pachomii sahidice scripta* S⁵ 19f. (CSCO 299/100 = CSCO.C 29/10, 195-197 Lefort; franz. Übersetzung: Muséon 16 285f. Lefort). Die Heilung einer blutflüssigen Frau in *Vita Pachomii bohairice scripta* 41 geschah explizit vor der Klosterpforte.

⁵⁰ Vgl. auch Grossmann, Christliche Architektur (wie Anm. 42), 300. J. Grossmann vermutet nach *Epistula Ammonis* 18 (107,1f. H.), dass die Mönche in schweren Krankheitsfällen Ärzte in der Nachbarschaft aufsuchten. Generell gab es im ägyptischen Mönchtum spätestens zur Zeit des Palladios Ärzte, so in der Nitria, vgl. Crislip, From Monastery to Hospital (wie Anm. 3), 14.

⁵¹ Vgl. u.a. Grossmann, Christliche Architektur (wie Anm. 42), 301.

⁵² Grossmann, Christliche Architektur (wie Anm. 42), 295 unterscheidet von den vorübergehenden Gästen auch solche, die in das Kloster eintreten wollten und dabei erst einmal etwa eine Woche außerhalb des Klosters in einem eigenen Gästehaus wohnen mussten (vgl. *Praecepta* 49). Von einem eigenen Gästehaus ist hier freilich nicht eindeutig die Rede, sondern nur von einem Aufenthalt außerhalb des Klosters, vgl. den Text der Edition Bacht (92 B.): *et manebit paucis diebus foris ante ianuam*.

⁵³ Grossmann, Christliche Architektur (wie Anm. 42), 255 betont sogar, dass zu einem Koinobitenkloster in jedem Fall ein ξενοδοχεῖον gehörte. Archäologisch sind Gästehäuser nicht nachgewiesen; vgl. Grossmann, Christliche Architektur (wie Anm. 42), 297.

außerhalb des Klosters⁵⁴ wahrscheinlich kostenlos untergebracht (*Praecepta* 50). Das Gästehaus wurde *xenodochium* genannt. Hier wurden die Gäste auch verköstigt. Im *xenodochium* kamen insbesondere Kleriker und andere Mönche unter. Nur sie konnten am Gebet der Mönche des Klosters selber teilnehmen⁵⁵. Auch Frauen (als *vasa infirmiora* bezeichnet), Weltleute (*saeculares homines*) und Bettler (*debiles*) wurden im bzw. vor dem Kloster *in diversis locis* einquartiert. Die Frauen waren dabei in abgesonderten und verschlossenen Räumen zu beherbergen, „damit keinerlei Anlass zu Verdächtigungen entsteht“ (*Praecepta* 52)⁵⁶. Arme fanden in den Klöstern demnach auch Unterkunft und Unterstützung, sie wurden darüber hinaus ebenfalls verköstigt⁵⁷.

Die Anlage der Pachomianerklöster dürfte institutionsgeschichtlich auf Vorbilder zurückgegriffen haben. Definitive Aussagen sind darüber nicht möglich, u.a. weil die Klöster archäologisch kaum erforscht sind⁵⁸. Vermutlich sind Vorbilder insbesondere für die Krankenstationen im Bereich der Militärarchitektur zu suchen⁵⁹.

2.4. Römische Militärlager

Die Beschreibungen in der pachomianischen Literatur ließen schon 1966 Derwas Chitty vermuten, dass sich der Generalplan pachomianischer Klöster an Militärlagern orientierte. Dafür spricht, dass Pachomius selber Soldat

⁵⁴ Grossmann, Christliche Architektur (wie Anm. 42), 296 spricht von einer Unterbringung im „inneren“ Kloster – er bietet dafür aber keine Belege. Nach *Vita Pachomii graeca prima* 40 (24 H.) ließ Pachomios selbst Mönche von anderswoher nicht innerhalb des Klosters, sondern ἐν τόπῳ τινὶ κατ’ ἰδίαν πρὸς ταῖς θύραις unterbringen. Johannes Grossmann lokalisiert das Gästehaus in seiner noch nicht publizierten Dissertation daher mit einleuchtenden Gründen vor den Toren des Klosters.

⁵⁵ *Praecepta* 51 setzt dabei den rechten Glauben voraus. Das bedeutet wiederum, dass dieser zur Unterbringung von Gästen prinzipiell nicht notwendig war.

⁵⁶ Wenn Frauen abends am Kloster ankamen, durften sie unter keinen Umständen mehr weggeschickt werden. Johannes Grossmann geht in seiner Dissertation von einem Gästehaus mit mindestens drei Abteilungen aus.

⁵⁷ Vgl. besonders *Paralipomena* 35 (SH 19, 160,20f. Halkin), wo von der Verpflegung Armer und Fremder die Rede ist.

⁵⁸ Vgl. M. Krause, Das Mönchtum in Ägypten, in: ders. (Hg.), Ägypten in spätantikerchristlicher Zeit. Einführung in die koptische Kultur, Wiesbaden 1998, (149-174) 157. Demnach ist nur die Lage der Klöster bekannt. Lediglich die Klosterkirche von Pbow ist ausgegraben worden, vgl. P. Grossmann, Fâw Qiblî. Excavation in the year 1986, ASAE 76, 2001, 143-148; ders./G. Lease, Fâw Qiblî – 1989. Excavation Report, GöMisZ 114, 1990, 9-16.

⁵⁹ Diese möglichen Vorgänger hat Crislip, From Monastery to Hospital (wie Anm. 3), 126f. nicht reflektiert, sah aber gleichwohl in den Valetudinarien der Militärlager auch die engste außerchristliche Parallele zu den christlichen ξενοδοχεῖα und νοσοκομεῖα. Er betonte dabei, dass von einer direkten Beeinflussung des „christlichen Hospitals“ durch die Militärlagerstruktur nicht auszugehen sei, reflektierte aber den Umweg über die Pachomianer nicht.

gewesen ist⁶⁰ und bei der Organisation von Klöstern mit mehreren hundert Mönchen leicht auf die Organisationsformen des Militärs zurückgreifen konnte⁶¹. Auch die Aufteilung der Pachomianer-Klöster in einzelne Häuser mit 20 bis 40 Mönchen erinnert an die Baracken, die sich in römischen Militärlagern finden. Wenn diese auch nur sehr eingeschränkt als „Mischanstalt“ bezeichnet werden können, so sind doch zumindest partielle Analogien mit den Klosteranlagen zu beobachten. Eine derartige Analogie lässt sich mit Peter Grossmann, der als bester Kenner der christlich-archäologischen Überreste in Ägypten gelten kann, am Beispiel der Krankenstationen in Klöstern und Militärlagern exemplifizieren⁶². In letzteren hießen die Krankenstationen „Valetudinarien“.

Valetudinarien gelten als die einzigen Einrichtungen der Antike für eine längere, rein medizinische und stationäre Behandlung von Kranken⁶³. Solche „Krankenstationen“ gab es bereits seit dem ausgehenden 1. vorchristlichen Jahrhundert u.a. auf Landgütern und in großen Stadthäusern⁶⁴. Sie dienten der Behandlung von Sklaven bzw. der Dienerschaft⁶⁵. Valetudinarien waren aber vor allem in den festen Truppenstandorten der Römer zu finden⁶⁶. Ein ausgezeichnetes Paradigma dafür bietet das

⁶⁰ Vgl. P. Rousseau, Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt, Berkeley 1985, 58 bzw. *Vita Pachomii graeca prima* 4 (3,15f. H.); *Vita Pachomii bohairica scripta* 7f. (4-6 L.; franz. Übersetzung: Muséon 16, 81-83 L.).

⁶¹ Vgl. D.J. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966, 22. Vgl. losgelöst vom pachomianischen Kontext generell zu der Ableitung der späteren Nosokomeia aus den Valetudinarien Hiltbrunner, Art. Krankenhaus (wie Anm. 31), 901. Er referiert, dass Philipsborn eine solche Ableitung strikt ablehnt, während Wilmsmann sie befürwortet. Der Gründungszweck sei in jedem Fall verschieden: „Das Valetudinarium verfolgt utilitaristisch die Erhaltung der nutzbaren Arbeits- und Kampfkraft, das Nosokomeion dient aus christlicher Caritas den Hilfsbedürftigen u. entlastet die soziale Not in den Städten. Unterschiedliche Zwecke können mit den gleichen Mitteln erreicht werden“. Philipsborn, Entwicklung (wie Anm. 8), 340 ist allerdings keineswegs so radikal: Er redet davon, dass die Heereslazarette „in gewissem Sinne Vorläufer des Krankenhauses“ seien, aber eben nicht für die Allgemeinheit zugänglich und somit „kein Glied in der Kette“. Volk, Gesundheitswesen und Wohltätigkeit (wie Anm. 1), 18 geht auch terminologisch dem Begriff *valetudinarium* nach und stellt fest, dass auch hier nicht von einer Kontinuität des Krankenhauswesens vom *valetudinarium* zum νοσοκομείον auszugehen ist.

⁶² Vgl. Grossmann, Christliche Architektur (wie Anm. 42), 299: „Ob es sich hierbei jedoch tatsächlich um eine Art Krankenhaus (*nosokomion*) oder ein *valetudinarium* wie bei den Lazaretten der Militärlager handelt, ist unsicher.“

⁶³ Vgl. zu den Valetudinarien u.a. G. Harig, Zum Problem „Krankenhaus“ in der Antike, *Klio* 53, 1971, (179-195) 188-194; Hiltbrunner, Art. Krankenhaus (wie Anm. 31), 889-893; Volk, Gesundheitswesen und Wohltätigkeit (wie Anm. 1), 6-18.

⁶⁴ Auch in Gladiatorenkasernen sind Valetudinarien belegt.

⁶⁵ Vgl. u.a. Colum., *De re rustica* XI 1,18 (Columella, Zwölf Bücher über Landwirtschaft. Buch eines Unbekannten über Baumzucht, hg. und übersetzt von W. Richter, Bd. 3, Darmstadt 1982, 20,149-152). Xenophon kritisiert, dass es bei der medizinischen Betreuung von Sklaven lediglich um das Eigeninteresse der Sklavenhalter zum Erhalt der Arbeitskraft gehe, vgl. X., mem. II 4,3 (Sammlung Tusculum, 117 Jaerisch).

⁶⁶ Vgl. Pseudo-Hyginus, *De munitionibus castrorum* 4 (CUFr, 3 Lenoir). Ferner zu den Militärvaletudinarien auch Volk, Gesundheitswesen und Wohltätigkeit (wie Anm. 1), 6-8; Harald von Petrikovits, Die Innenbauten römischer Legionslager während der Prinzipats-

etwa im Jahr 5 n.Chr. eingerichtete Hauptlager von Haltern am südlichen Rand des heutigen Münsterlandes. Innerhalb des Lagerwalls an der *via principalis* existierten diese Krankenstationen. Sie waren ausschließlich zur Behandlung von erkrankten und verletzten Soldaten bestimmt. Die Patienten stammten also – den Pachomianerklöstern vergleichbar – nahezu ausschließlich aus dem Lager⁶⁷. Die Krankenstationen waren meist um einen rechteckigen Innenhof angesiedelt. U.a. in Neuss sind im *valetudinarium* chirurgische Instrumente gefunden worden, die auf einen Operationsaal hinweisen könnten. Ähnlich wie in der Basileias gab es Bäder bei den Krankenstationen. Die Einrichtungen verfügten über eigene Krankenpfleger (*valetudinarii*) und Lagerärzte (*medici castrensēs*) und sind auch dadurch zumindest der Anlage des Basileios vergleichbar⁶⁸.

2.5. Institutionsgeschichtliche Verbindungslinien

Pachomius könnte das ihm aus den Militärlagern bekannte *valetudinarium* in seinen Klosterplan übernommen haben. Ein anderes Vorbild für dauerhafte stationäre Behandlung von Kranken stand ihm jedenfalls nicht zur Verfügung⁶⁹. Die Pachomianer-Klöster sind ferner als eine Art Mischanstalt zu bezeichnen. Durch ihren Charakter als Mischanstalt standen sie der Basileias als Institution sehr nahe. Basileios öffnete freilich – wie zuvor wohl bereits in Sebaste geschehen – die Krankenstation für Patienten von außerhalb. Konnte sich Basileios an den Mischanstalten in Ägypten aber überhaupt orientieren?

Nach Wolf-Dieter Hauschild hat Basileios keine pachomianischen Klöster gekannt⁷⁰. Dennoch ist zu vermuten, dass Basileios pachomianisches Mönchtum vertraut war. Dafür sprechen die Angaben Gregors von Nazianz in seiner Memorialrede auf Basileios, in der er von einer Art Bildungsreisen

zeit, ARWAW 56, Opladen 1975, 98-102; insbesondere J.C. Wilmanns, Der Sanitätsdienst im Römischen Reich. Eine sozialgeschichtliche Studie zum römischen Militärsanitätswesen nebst einer Prosopographie des Sanitätspersonals, Medizin der Antike 2, Hildesheim 1995, besonders 103-132. Feste Truppenstandorte gab es seit der Stabilisierung der Reichsgrenzen durch Augustus. Mit dem Zusammenbruch des Limes Ende des 3. bis Ende des 4. Jh.s fanden sie ihr Ende.

⁶⁷ Wilmanns, Sanitätsdienst (wie Anm. 66), 134 schließt eine Versorgung von Zivilisten nicht aus, bietet für diese Behauptung aber keine Belege. Es ist wohl höchstens in Not-situationen von einer solchen Versorgung in den Militär-Valetudinarien auszugehen.

⁶⁸ Vgl. Harig, Zum Problem „Krankenhaus“ (wie Anm. 63), 188 weist allerdings darauf hin, dass wissenschaftlich ausgebildete Ärzte in den *valetudinaria* möglicherweise nicht zu finden waren. Mit den Valetudinarien waren auch Weihehandlungen an hellenistisch-römische Gottheiten verbunden, die insbesondere von den Chefarzten durchgeführt wurden. Belegt ist die Verehrung von Soldatengöttern wie Hercules Victor und Fortuna, aber auch der Heilgottheiten wie Aesculapius und Hygia.

⁶⁹ Wilmanns, Sanitätsdienst (wie Anm. 66), 136 hält es für denkbar, dass die Militärvaletudinarien die Vorbilder für die Entwicklung des christlichen Spitals im vierten Jahrhundert geboten haben. Dabei hat sie allerdings die mögliche Vermittlung über die koinobitischen Klosteranlagen nicht beachtet.

⁷⁰ Vgl. u.a. Hauschild, Basilius von Caesarea, Briefe (wie Anm. 5), 6f.; 161 Anm. 2.

des Basileios in Sachen Mönchtum vor Antritt seiner monastischen und kirchlichen Karriere berichtet⁷¹. Wichtiger noch sind die Aussagen des Basileios selber⁷². Basileios berichtete insbesondere in *Epistula* 223 von Begegnungen mit strengen Asketen auf einer Reise nach Abschluss seines Studiums. Dabei gelangte er u.a. nach Alexandria und auch ins „übrige Ägypten“⁷³. Bei der dortigen Suche nach Vorbildern für asketisches Leben muss Basileios Informationen über die Pachomianer erhalten haben, selbst wenn er nicht in die oberägyptische Thebais gereist sein sollte⁷⁴. Über die Mobilität der Pachomianer insbesondere auch Richtung Alexandria sind wir quellenmäßig gut unterrichtet⁷⁵. Sie haben 391 n.Chr. sogar ein Kloster im Kanopus-Tal eingerichtet, das nur wenige Kilometer von Alexandria entfernt war⁷⁶. Auch wenn dieses erst nach dem Besuch des Basileios in Alexandria installiert worden ist, dürfte pachomianisches bzw. vergleichbares koinobitisches Leben in der ägyptischen Metropole bekannt gewesen sein⁷⁷. Warum sollte Basileios nicht zumindest dieses Element aus dem pachomianischen Mönchtum rezipiert haben?

⁷¹ Vgl. Gr. Naz., or. 43,25 (SC 384, 182,9-11 B.).

⁷² In Bas., ep. 1 an Eustathios erwähnte Basileios seine Reise von Athen über Konstantinopel und Kleinasien nach Syrien und schließlich sogar nach Alexandria. Rousseau, Basil of Caesarea (wie Anm. 5), 73 datiert diese Reise um 356/357.

⁷³ Bas., ep. 223,2 (CUFr, Bd. 3, 10,20f. Courtonne). In ep. 223 (CUFr, Bd. 3, 10,13-15 C.) schildert Basileios auch seine Hinwendung zum „Weg der Vollendung“ und die damit ebenfalls verbundene Zuwendung zu den Armen.

⁷⁴ Hauschild meint, dass mit dem „übrigen Ägypten“ die Provinz Ägypten gemeint sei, Basileios aber wohl kaum in die oberägyptische Thebais zu den Pachomianern gekommen sei. Zur Diskussion über Basileios' Kenntnis der Pachomianer vgl. Rousseau, Basil of Caesarea (wie Anm. 5), 73 Anm. 53.

⁷⁵ Vgl. u.a. *Vita Pachomii sabidice scripta* S⁵ 16.17 (180; 187 L.; franz. Übersetzung: 271; 278 L.), *Vita Pachomii graeca prima* 113 (73f. H.; zum Warenverkehr mit Alexandria) und zusammenfassend J.E. Goehring, *Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt*, HTR 89, 1996, (267-285) 274. Die Mönche fuhren nicht nur nach Alexandrien zum Verkauf ihrer Ware, sondern auch zum Kauf der Dinge, die für die kranken Brüder notwendig waren, vgl. *Vita Pachomii bohairice scripta* 89.107 (101-106; 140-149 L.; franz. Übersetzung: 152,30-33; 179,27-180,1 L.); *Vita Pachomii sabidice scripta* S⁵ 16 (174,12-14 L.; franz. Übersetzung: 265,1-3 L.). Die Pachomianer zahlten nach einem Papyrus sogar Steuern für ein Schiff des Klosters Tabennese, vgl. B. Kramer, *Neuere Papyri zum frühen Mönchtum in Ägypten*, in: G.W. Most u.a. (Hgg.), *Philanthropia kai Eusebeia*. Festschrift für Albrecht Dihle zum 70. Geburtstag, Göttingen 1993, 221 zu Inschrift SB XIV 11972. Es handelt sich dabei um eine Steuerliste aus den Jahren 367/368.

⁷⁶ Zum Metanoia-Kloster im Kanopos-Tal vgl. die erste Erwähnung bei Hier., reg. Pachom. praef. 1 (65 B.). Hieronymus hat von dort die von ihm übersetzten Schriften der Pachomianer erhalten und für die des Ägyptischen und Griechischen nicht mächtigen Mönche übersetzt. Vgl. ferner J. Gascou, *Art. Metanoia, Monastery of the, The Coptic encyclopedia* 5, 1991, 1608-1611.

⁷⁷ Allgemeiner spricht Crisip, *From Monastery to Hospital* (wie Anm. 3), 100 vom Mönchtum als Vorbild für die Basileias. Problematisch ist in seiner Argumentation, dass er das Mönchtum als einen geschlossenen Block betrachtet. Daher zieht er selbst Beispiele aus dem nachbasilianischen Mönchtum zum Vergleich mit der Basileias heran, vgl. z.B. die Hinweise auf die medizinische Versorgung von außen stehenden Laien in den Klöstern Schenutes (S. 136f.). Dennoch dürfte ihm zuzustimmen sein, dass Basileios über das

3. Ein christliches „Weltwunder“

Rein institutionsgeschichtlich betrachtet hat Basileios also nichts wirklich Neues eingeführt. Bei seiner Mischanstalt konnte er auf die Pachomianer-Klöster zurückgreifen. Was hat Gregor von Nazianz dennoch dazu verleitet, das auf den ersten Blick keineswegs aufregende Unternehmen mit den berühmten „Weltwundern“ der Antike zu vergleichen? Das Wunder lag weniger in einer herausragenden Architektur oder künstlerischen Leistung als vielmehr auf einer theologisch zu umreißenen Ebene.

Für Basileios hatte ein christliches Leben nach dem Evangelium bzw. nach dem Vorbild der Urgemeinde und in der Nachfolge Christi zentrale Bedeutung⁷⁸. Auch bei seinem diakonisch-karitativen Projekt ging es um eine konsequente Realisierung der *vita evangelica*⁷⁹. Die Umsetzung von Mt 25,35-40⁸⁰ hat die Kumulation unterschiedlicher karitativer Einrichtungen in der Basileias sicher gefördert. Christus begegnet man danach eben nicht nur im Armen, sondern auch im Fremden und im Kranken⁸¹.

ägyptische Mönchtum und eben auch die Pachomianer Informationen zugekommen sein dürften, auch wenn er diese selber nicht besucht hat – schließlich sei jeder ägyptische Mönch über die verschiedenen monastischen Lebensweisen in Ägypten sicher informiert gewesen (vgl. S. 139).

⁷⁸ Vgl. hierzu allgemein Koschorke, Spuren (wie Anm. 3), 325-334. Der Gedanke der Nachfolge taucht auch explizit in Gr. Naz., or. 43,63 (SC 384, 264 B.) auf: Βασιλείου δὲ οἱ νοσοῦντες καὶ τὰ πᾶν τραυμάτων ἔκη καὶ ἡ Χριστοῦ μίμησις, οὐ λόγῳ μὲν, ἔργῳ δὲ λέπτρον καθάρωντος („[...] dem Basilius liegen am Herzen die Kranken und die Heilung der Wunden und die Nachfolge Christi, indem er nicht mit dem Worte, aber mit der Tat den Aussatz reinigt“).

⁷⁹ W. Schneemelcher, Der Diakonische Dienst in der Alten Kirche, in: H. Krimm (Hg.), Das Diakonische Amt der Kirche, Stuttgart ²1965, (61-103) 91 hat in der Umsetzung der Gebote des Evangeliums auch in der Zeit der „Reichskirche“ ein entscheidendes Merkmal der Diakonie gesehen: „Das Evangelium ist kein gesellschaftspolitisches Programm, sondern Heilsbotschaft, die zum Gehorsam ruft. Dieser Gehorsam muß sich in der Welt konkretisieren und bewähren, auch in Notzeiten, selbst wenn menschlich gesehen diese diakonische Arbeit keinen Erfolg haben kann.“

⁸⁰ Die Umsetzung von Mt 25,35-40 hat Basileios u.a. in den so genannten reg. fus. 7 (PG 31, 928B-933C Migne) eingefordert; vgl. ferner Bas., reg. br. 207 (1220C-D M.). Vergleichbare Argumentationen mit dem Matthäus-Text finden sich bereits u.a. in Or., or. XI 2 (GCS Origenes II, 322,25-27 Koetschau). Zur großen Bedeutung des Textes Mt 25,35-40 in der Alten Kirche vgl. u.a. R. Brändle, Matth. 25,31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert, BHBE 22, Tübingen 1979, zu Basileios hier besonders 348-350; zur Rezeption von Mt 25,35 in der Alten Kirche vgl. bes. M. Puzicha, Christus peregrinus. Die Fremdenaufnahme (Mt 25,35) als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche, MBTh 47, Münster 1980.

⁸¹ In diesem Sinn ist auch die Aussage in Gr. Naz., or. 14,27 (PG 35, 892D-893A Migne) zu verstehen: Οὐδὲν γὰρ οὕτως, ὡς τὸ εὖ ποιεῖν, ἀνθρώπος ἔχει θεοῦ („Durch nichts hat der Mensch so sehr an Gott Anteil als durch das Wohltun [...]“; Übersetzung aus: Des heiligen Bischofs Gregor von Nazianz Reden, aus dem Griechischen übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von P. Haeuser, BKV I 59, München 1928, 55). Gregor geht aber auch davon aus, dass man dem Gegenüber wie Gott zu begegnen habe, vgl. Gr. Naz., or. 14,27 (896A M.): Σοὶ ἐγκαταλέλειπται ὁ πτωχὸς, ὡς Θεῷ [...] („Der Arme ist dir als einem Gotte anvertraut [...]“; Haeuser, Des heiligen Bischofs Gregor von

Eine Mischanstalt, wie sie Basileios durch die Pachomianer kennen lernen konnte, bot die Möglichkeit, Christus zugleich in jedem Armen, Fremden und Kranken zu begegnen⁸².

Die Fürsorgeeinrichtungen der Pachomianer waren an das klösterliche Leben gebunden. Für Basileios bestand das Ideal des Klosterlebens wie des Weltlebens in der *vita evangelica*⁸³. Eine strikte Unterscheidung von Kloster und Welt gab es für ihn nicht. Gerade deswegen konnte er das institutionelle Vorbild der Pachomianerklöster in die Welt, zumindest an den Rand einer Stadt, transferieren. In der Welt, in aller Öffentlichkeit sollte man wie im Kloster um ein konsequentes Leben nach dem Evangelium bemüht sein. Damit liegt bei Basileios noch mehr als einfach nur „incorporation of monasticism“⁸⁴ in kirchliche Strukturen vor.

Möglicherweise war es genau diese Öffnung von klösterlichen Strukturen für die Welt⁸⁵, die notwendige Vermengung von asketischem, durch Basileios explizit biblisch begründetem Ideal und einer der Welt nahen Großinstitution, welche die Besonderheit des Unternehmens ausmachte und dadurch zugleich Widersprüche ausgelöst hat, wie sie in dem bereits erwähnten Brief des Basileios an den Statthalter Elias ihren Niederschlag fanden⁸⁶. Basileios wehrte diese Vorwürfe ab, indem er besonders auf den Nutzen seiner Einrichtung für die Öffentlichkeit hinwies.

In der Forschung besteht nahezu Einigkeit darüber, dass die Vermengung weltlicher und religiöser Aspekte für die Gegner des Basileios das zentrale Problem war⁸⁷. Uwe Walter Knorr sah diese Gegner in der heidnischen

Nazianz Reden [wie Anm. 81], 56). Besonders deutlich wird die Begegnung mit Christus Gr. Naz., or. 14,40 (909B-C M.).

⁸² Sicher zu kurz greift die Bemerkung von D. Savramis, Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums, Leiden/Köln 1962, 29, der in „der Gastfreundschaft“ den Gedanken sieht, der hinter den Xenodochien u.a. bei Basileios stehe.

⁸³ Vgl. z.B. A.M. Ritter, Basilius der Große als „Diakoniker“, in: A. Götzmann/V. Herrmann/J. Stein (Hgg.), Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung, Festschrift für Theodor Strohm, Stuttgart 1998, (79-93) 84.90: „Mönchsethik ist also für ihn schlicht Christenethik!“

⁸⁴ Crislip, From Monastery to Hospital (wie Anm. 3), 129.

⁸⁵ Koschorke, Spuren (wie Anm. 3), 311 betonte allerdings, dass die karitativen Einrichtungen letztlich Teil des Klosters blieben. Jeder, der die Dienste der Einrichtung in Anspruch genommen habe, hätte sich auch den Regeln der *communitas* unterwerfen müssen. Obwohl ich vermute, dass Koschorke hier richtig liegt, ist dennoch zu fragen, ob Texte wie Bas., reg. br. 155 (1184B-C M.) wirklich auf alle Patienten in der Basileias angewendet werden müssen. Dort ist davon die Rede, dass Kranke im Gästehaus nicht wie Christus zu behandeln sind, wenn sie sich nicht nach dem Willen des Vaters verhalten. Nach Bas., reg. br. 286 (1284B M.) wurden Mitglieder der Bruderschaft im ξενοδοχεῖον bei Krankheit untergebracht. Es ist zumindest nicht explizit gesagt, dass sich die Laien im Gästehaus genauso verhalten mussten wie die kranken Mönche. – Über die pachomianischen Kommunitätsstrukturen ist Basileios in jedem Fall hinausgegangen, indem er seine Einrichtungen überhaupt für die Krankenpflege Außenstehender öffnete.

⁸⁶ Vgl. nochmals Bas., ep. 94 und oben S. 454.

⁸⁷ Basileios selbst schrieb in ep. 94 (CUFr, Bd. 1, 205,27-19 C.) recht kryptisch von dem Vorwurf, dass ein Teil des Gemeinwesens durch die auf die Kirche bezogene Verwaltung beeinträchtigt würde.

Oberschicht Kaisareias, die Basileios vorgeworfen hätte, sich mit seinen sozialpolitischen Aktionen in staatliche Belange einzuschalten⁸⁸. Widerspruch von paganer Seite angesichts der ausgeprägten Konkurrenzsituation zwischen ihr und dem Christentum ist durchaus denkbar. Es ist aber fraglich, ob die pagane Stadtaristokratie bei einem offensichtlich christlichen Statthalter in einer solchen Richtung argumentiert hat.

Der Widerspruch ist wohl vielmehr aus dem Christentum selber gekommen. Klaus Koschorke hat vorgeschlagen, die Kritik an einer Vermengung von weltlichen und religiösen Aspekten bei radikalen Asketen wie z.B. Aerios zu suchen. Dieser hatte mit Eustathios über die Vermengung von „weltlichen Überlegungen“ und religiösen Intentionen gestritten⁸⁹, und dies konkret mit Blick auf eine institutionalisierte Diakonie. Es ist allerdings unwahrscheinlich, dass radikale Asketen ihre Kritik ausgerechnet beim Statthalter geäußert haben.

Der Widerspruch ist daher wohl eher in Teilen der keineswegs asketischen, christlichen Oberschicht Kaisareias zu lokalisieren. Sie richteten sich gegen ein zu starkes Eindringen asketisch-biblisches Ideals in eine konkrete, kirchlich geführte Großinstitution. Anstößig konnte diese Vermengung von religiösem Ideal und institutioneller Wirklichkeit jedenfalls werden, sobald sie außerhalb der Klostermauern realisiert wurde. Sie konnte in zweierlei Richtung provozieren, im Blick auf die potentiellen „Geber“ und im Blick auf die „Empfänger“ von Fürsorge.

Im Blick auf die „Geber“ wurde von Basileios und seinen kappadokischen Mitstreitern die Aufforderung zum Teilen und Besitzverzicht gegenüber der traditionellen christlichen Praxis⁹⁰ radikalisiert, wie Adolf Martin Ritter herausgearbeitet hat⁹¹. Privateigentum wurde dabei geradewegs zu

⁸⁸ Vgl. Knorr, Basilius der Große (wie Anm. 7), 100.103f.113. Er sieht ferner Neid bei den Gegnern angesichts des Propagandamittels „öffentlichkeitswirksamer“ Wohltätigkeit. Knorr begründete seine Vermutung insbesondere mit sprachlichen Eigentümlichkeiten in dem Brief. Ob dabei seine Unterscheidung zwischen dem Beamten Elias und dem christlichen Privatmann wirklich weiterhilft, wage ich zu bezweifeln (vgl. Knorr, Basilius der Große [wie Anm. 7], 104). Auch Wolf-Dieter Hauschild vermutete als Hintergrund für die Konflikte um die Basileias die Konkurrenz zwischen Heiden und Christen, vgl. Hauschild, Basilius von Caesarea, Briefe (wie Anm. 5), 219 Anm. 409.

⁸⁹ Vgl. Koschorke, Spuren (wie Anm. 3), 309: „Aerios ist also ein Repräsentant jener Kreise, die die Aufgaben kirchlicher Finanzverwaltung – wie sie mit der Organisation und dem Betrieb eines solchen Hospizes nun einmal verbunden ist – für unvereinbar mit der eigenen asketischen Berufung halten.“

⁹⁰ Die Aufforderung zur Unterstützung der Armen und damit auch zum Besitzverzicht an die Reichen war christliches Allgemeingut und in allen Gegenden des frühen Christentums verbreitet, vgl. z.B. die 20. Unterweisung des Aphrahat aus dem Jahr 344 n.Chr., abgedruckt in deutscher Übersetzung in: Aphrahat, Unterweisungen. Zweiter Teilband, aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet von P. Bruns, FC 5/2, Freiburg 1991, 460-474. Aphrahat bietet eine umfangreiche Sammlung von Bibelstellen zur Absicherung seiner Aufforderung zur Armenversorgung.

⁹¹ Vgl. den Beitrag A.M. Ritter, Basilius (wie Anm. 83). Ritter spricht u.a. bei Basileios von einer „kommunistischen“ Eigentumsordnung“ (ähnlich bereits W. Liese, Geschichte der Caritas, Bd. 1, Freiburg i.Br. 1922, 112) als Ideal bei Basileios, die vor dem Hintergrund

einem Unding⁹², der reiche Mensch als „Haushalter der Mitknechte“ verstanden⁹³. Konsequentes Teilen der Güter war eine zentrale Maxime des Handelns. Schon diese vom monastischen Denken des Basileios geprägte radikale Aufforderung zum Teilen dürfte unter seinen Zeitgenossen auf Unverständnis und auch Ablehnung gestoßen sein.

Noch anstößiger als die radikalen Forderungen an die „Geber“ dürfte aber das Verständnis der „Empfänger“ bei Basileios gewesen sein. Dieses war eng verknüpft mit der geistlichen Dimension der Einrichtung⁹⁴. Gregor von Nyssa hob hervor, dass Basileios den Bedürftigen nicht nur materiell geholfen habe, sondern auch geistlich: „Er machte die leiblich Armen durch seine gute Lehre zu Armen im Geiste (scil. der Seligpreisungen); ihre Armut wurde ihnen zum großen Segen, weil sich die Gnade des wahren

seiner monastischen Grundhaltung zu verstehen ist (S. 81). Wahrer Lohn, nämlich der im Himmelreich, wird demnach durch die gute Verwaltung der vergänglichen Güter, somit auch durch großzügiges Austeilen verdient (vgl. Bas., *Homilia in illud destruum horrea mea* [PG 31, 268A Migne]; vgl. ähnlich schon Clem., q.d.s. 32 [GCS Clemens Alexandrinus² III, 181,6-8 Stählin/Früchtel]: [...] ὠνεῖται χρημάτων τις ἀφθαρσίαν, καὶ δοῦς τὰ διαλλύμενα τοῦ κόσμου μόνῃν τούτων αἰώνιον ἐν οὐρανοῖς ἀντιλαμβάνει [...]). Christlich gesehen kann Privateigentum für Basileios sogar – im Rahmen seiner Mönchsethik – im strengen Sinn als Unding verstanden werden, vgl. Ritter, Basilius (wie Anm. 83), 88. Vgl. auch Bas., reg. br. 85: „Wer da sagt, daß etwas sein sei, der sondert sich von der Kirche Gottes (!) und von der Liebe des Herrn, der durch Wort und Tat gelehrt hat, daß man für seine Freunde sein Leben einsetzen müsse, nicht zu reden von den zeitlichen Gütern!“ (Übersetzung bei Ritter, Basilius [wie Anm. 83], 90). Radikal ist auch die Ablehnung des Wuchers bei Basileios (vgl. Ritter, Basilius [wie Anm. 83], 90f.) und des natürlichen Erbrechts (vgl. Ritter, Basilius [wie Anm. 83], 91). Vgl. auch I. Karayannopoulos, St. Basil's Social Activity: Principles and Praxis, in: P.J. Fedwick (Hg.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Bd. 1, Toronto 1981, 375-391. Karayannopoulos hebt hervor, dass weder die traditionelle Bischofsrolle noch seine Herkunft aus der Elite im Osten des römischen Reiches Basileios' soziales Engagement veranlasst haben, sondern vielmehr seine Hoffnung auf das Reich Gottes. Diese habe eine Relativierung der gegenwärtigen Güter beinhaltet, die allerdings auch dazu führte, dass Basileios keinen gesellschaftlichen Umsturz anstrebte (vgl. S. 388). Soziale Probleme hätten für ihn nur dann gelöst werden müssen, wenn sie hinderlich auf dem Weg zum Heil seien (S. 390). Vgl. ähnlich bereits Giet, *Les idées et l'action sociales* (wie Anm. 3), 97, der betonte, dass Basileios keineswegs ein Revolutionär gewesen sei. Zur Ökonomie in der Sicht des Basileios und des Johannes Chrysostomus vgl. letztlich B. Gordon, *The Economic Problem in Biblical and Patristic Thought*, SVigChr 9, Leiden 1989, besonders 101-111. Vgl. ferner Bas., hom. 11,7: Arme und Kranke auch in institutionellen Bahnen zu unterstützen war von Basileios z.B. insbesondere als Pflicht der Reichen proklamiert worden, damit diese ihren Reichtum rechtfertigen könnten. Vgl. ferner auch Wacht, *Art. Krankenfürsorge* (wie Anm. 49), 876-879.

⁹² Vgl. zum Umgang des Basileios mit Reichtum u.a. Bas., *Homilia in divites* (PG 31, 277C-304C Migne). Basileios geht es hier im Wesentlichen darum, den Reichtum nicht aufzuhäufen, sondern einzusetzen, um sich Schätze im Himmelreich zu erwerben. Vgl. zu dem Thema auch ausführlich Giet, *Les idées et l'action sociales* (wie Anm. 3), 96-151, der auf S. 142 hervorhebt: „Elles (scil. die basilianischen Prinzipien bei seinen sozialen Aktionen) nous permettent toutefois de dire que les institutions charitables de Césarée ne se sont pas développées au hasard, mais qu'elles répondaient à une vue très nette sur la valeur et l'emploi de la richesse.“

⁹³ Vgl. Bas., *Homilia in Lucam 12,18 2* (PG 31, 264C Migne): οἰκονόμος τῶν ὁμοδούλων.

⁹⁴ Vgl. vor allem Vischer, Basilius (wie Anm. 12), 142.

Reichs mit ihr verband. Und er machte die Seele eines jeden durch seine Predigt zu einem wahren Zelt, in dem Gott wohnte, und stattete es mit Stützen aus“⁹⁵.

Nicht nur die bisher von Christen privat geübte, sondern auch die institutionalisierte Philantropia, Armenpflege und Krankenfürsorge wurden so nach Gregor von Nazianz nun mit der klassischen Kategorie des „Schönen“ (καλόν) in Verbindung gebracht⁹⁶. Ein solcher Gedanke dürfte nicht nur für einen paganen Platoniker, sondern auch für manchen Christen anstößig oder zumindest ungewöhnlich gewesen sein. Krankheit und Armut wurden im breiten, öffentlichen Rahmen nicht mehr negativ apostrophiert⁹⁷. Es ging bei der institutionalisierten Krankenbehandlung nicht mehr wie bisher ausschließlich um den gesellschaftlichen Nutzen. Im Kranken, Armen und Fremden begegnete vielmehr Gott⁹⁸. Mit seinem Engagement habe – so Gregor von Nazianz – Basileios selbst Lepröse nicht mehr aus den Städten und Häusern ausgeschlossen, sondern gesellschaftlich integriert⁹⁹. Gregor stellte Basileios sogar als Vorbild dar, da er die Leprakranken geküsst habe¹⁰⁰. Kranke, Arme und Fremde seien von ihm bzw. in seinem Großprojekt als Menschen geachtet worden, um Christus durch ihre Ausgrenzung keine Schmach anzutun. Basileios selbst schrieb, dass alle Menschen naturgemäß dieselbe Würde hätten, unabhängig von Besitz und gesellschaftlicher Stellung. Entscheidend für herausgehobene Positionen sei vielmehr die Gottesfurcht. Dementsprechend habe man sich

⁹⁵ Gr. Nyss., *In Basilius fratrem* (127,20-128,4 L.). Die Übersetzung findet sich bei Vischer, Basilius (wie Anm. 12), 142 und ist leicht korrigiert.

⁹⁶ Gr. Naz., or. 14,2 (PG 35, 859B M.) bezeichnet Gregor die Gastfreundschaft als etwas Schönes (καλόν), in or. 14,4 (PG 35, 864A M.) bezeichnet er die Betätigung in Werken der Liebe überhaupt als schön.

⁹⁷ In diese Richtung argumentiert auch Crislip, *From Monastery to Hospital* (wie Anm. 3), 118-120, der von der „destigmatization of illness“ spricht. Diese „destigmatization“ ist freilich nicht ein Charakteristikum des Mönchtums, wie Crislip auf S. 137 behauptet, sondern schlichtweg im Neuen Testament selber vorgegeben.

⁹⁸ Ähnliches lässt sich auf dem Hintergrund von Mt 25,35-40 auch u.a. in der Schilderung der Wohltätigkeit des Pammachius beobachten, vgl. Hier., ep. 66,5 (CSEL 254, 653,3-5 Hilberg); dt. Übersetzung in: H. Krimm (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Diakonie*, Bd. 1. Altertum und Mittelalter, Stuttgart 1960, 85 (Nr. 88): „Von solchem Heer begleitet, schreitet er einher, in diesen pflegt er Christus, ihr Schmutz macht ihn leuchtend rein und weiß. Ein Versorger der Armen und Werber um die Bedürftigen, eilt er so dem Himmel zu.“

⁹⁹ Crislip, *From Monastery to Hospital* (wie Anm. 3), 135f. sieht für den Umgang des Basileios mit Leprösen ein Vorbild bereits in den Pachomianer-Klöstern.

¹⁰⁰ Vgl. ähnlich später den Bericht des Hieronymus über Fabiola, die die Leprakranken aufgenommen und ohne Distanz gepflegt habe (Hier., ep. 77,6 [CSEL 55, 43 Hilberg]). Rabbula von Edessa soll die Kranken ähnlich wie Basileios mit einem Kuss geehrt haben, vgl. G.G. Blum, *Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologe*, CSCO 300 = CSCO.Sub 34, Louvain 1969, 81. Blum deutet auf S. 81, Anm. 112 den Kuss mit dem Friedenskuss aus der Eucharistiefeyer. Die Aussätzigen sollten so an ihre bleibende Gemeinschaft mit der Kirche erinnert werden. Selbst Kaiserinnen sollen sich Leprösen persönlich genähert haben, vgl. den Bericht über Placilla, die erste Frau Theodosius I., bei Thdt., h.e. V 19,2f. (314,3-13 P.).

zu begegnen¹⁰¹. Das diakonisch-karitative Großprojekt des Basileios stellte daher keinen Schandfleck dar, in dem sich Kranke und Außenseiter außerhalb der Gesellschaft konzentrierten, sondern den eigentlichen Schatz derselben¹⁰². Basileios selbst sprach wohl auch in diesem Sinne von seiner Einrichtung als „Zierde für den Ort“¹⁰³.

Nach Gregor wurde in der Basileias Krankheit so im philosophischen – d.h. hier christlichen – Licht betrachtet¹⁰⁴, Unglück als ein Segen verstanden und das Mitgefühl auf die Probe gestellt¹⁰⁵. In unserer Sprache ist von einer Umkehrung der Werte¹⁰⁶ zu reden, von der konsequenten Integration biblischer Maximen und des biblischen Menschenbildes in ein diakonisch-karitatives Großprojekt¹⁰⁷.

Schluss

Das Besondere des Instituts des Basileios, das Gregor vom „Weltwunder“ reden lässt, dürfte nach den Aussagen seiner Zeitgenossen also nicht in

¹⁰¹ Vgl. Bas., ep. 262,1 (CUFr, Bd. 3, 119,4-8 C.). Mit diesen Aussagen ermutigte Basileios konkret den Mönch Urbicius, sich ohne falsche Scheu an ihn zu wenden. Vgl. auch Bas., moral. 45,1 (PG 31, 764D Migne) bzw. Giet, *Les idées et l'action sociales* (wie Anm. 3), 41.

¹⁰² Vgl. die Rede in Gr. Naz., or. 43,63 vom τὸ τῆς εὐσεβείας ταμειῖον, τὸ κοινὸν τῶν ἐχόντων θεησαύρισμα (SC 384, 262 B.). Vgl. auch den Gedanken, dass die Armen der eigentliche Schatz der Kirche sind, in der Laurentius-Legende, berichtet bei Ambr., off. II 28,140 (CChr.SL 15, 148,45-55 Testard).

¹⁰³ Vgl. Bas., ep. 94 (CUFr, Bd. 1, 206,43f. C.): τῷ τόπῳ κόσμος. Eine weitere Begründung, warum es Zierde sein sollte, findet sich jedenfalls bei Basileios nicht.

¹⁰⁴ Vgl. zum Hintergrund der seit Justin existierenden Vorstellung des Christentums als Philosophie, die sogar auf dem Weg zu Gott weiterhilft, u.a. L. Honnefelder, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie“*, in: C. Colpe u.a. (Hgg.), *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation in der Kaiserzeit*, Berlin 1992, 55-75.

¹⁰⁵ Solches Mitgefühl führte auch nach Basileios allerdings durchaus zu großem Lohn. So schrieb er z.B. in *De creatione hominis* I 17 (SC 160, 208,6 Smets/van Esbroeck): ἐὼν γένη φιλόδελφος, συμπαθής, ὁμοιώτης Θεῷ.

¹⁰⁶ Gr. Naz., or. 14,34 (PG 35, 904B M.) spricht sogar von „törichter Gesundheit“ und „heiliger Krankheit“, von „ungerechtem Reichtum“ und von „dankbarer und weiser (φιλόσοφον) Armut“. Eine Umkehrung der Werte beobachtet auch der in der Ideologie des real-existierenden Sozialismus verhaftete Aufsatz von G. Harig/J. Kollesch, *Arzt, Kranker und Krankenpflege in der griechisch-römischen Antike und im byzantinischen Mittelalter*, Helikon 13/14, 1973/1974, (256-292) 274. Der karitative Zweck sei insofern das Neue beim Xenodocheion der Basileias gewesen. Dort folgern die Autoren allerdings in äußerst problematischer Weise: „Die Kirche hatte zwar auf diesem Gebiet die Entwicklung angeregt, im weiteren Verlauf aber wurde sie in Byzanz auch in dieser Hinsicht nur als ein Teil des Staatsapparates verstanden“ (S. 283). Letztlich nehmen sie eine Unterscheidung von laizistischem Staat und der Kirche vor, die so im Byzantinischen Reich sicher nicht haltbar ist.

¹⁰⁷ Vgl. z.B. auch Bas., reg. fus. 3,1; 37,1 (1009C-1012A M.). Nach Bas., reg. br. 155 (1184B M.) ist der Dienst an den Kranken in den Xenodochien dem Dienst an Christus gleichzusetzen.

der Größe der Basileias gelegen haben (so Lukas Vischer)¹⁰⁸, auch nicht in vermeintlich vollkommen neuen Formen institutioneller Armenfürsorge (so Koschorke)¹⁰⁹, ja nicht einmal in der Einrichtung eines jetzt öffentlichen Krankenhauses, das in Sebaste vielleicht schon früher existiert hat¹¹⁰. Das Besondere, das Gregor von Nazianz von einem „Weltwunder“ hat sprechen lassen, lag vielmehr in der expliziten Verbindung bereits bekannter Institutionen mit der traditionellen, von Basileios radikalisierten Praktizierung der *vita evangelica* und der damit verbundenen christlichen Deutung der Fürsorge¹¹¹. Die von ihm formulierte radikale Forderung an die Geber, vor allem aber auch die Umkehrung der Werte¹¹² machte eben aus einer Einrichtung für Bedürftige und von der antiken Gesellschaft Ausgegrenzte eine „Zierde für den Ort“, ja gleichsam einen Ort der Begegnung mit Gott. Das von Gregor gepriesene „Weltwunder“ bestand in der Integration der *interpretatio christiana* von Schwachheit und Krankheit in eine große Institution. In der Verbindung des christlichen Menschenbildes mit einer öffentlichen Fürsorgeeinrichtung lag zugleich ein bemerkenswerter Wendepunkt der Kulturgeschichte¹¹³.

¹⁰⁸ Vgl. Vischer, Basilius (wie Anm. 12), 143.

¹⁰⁹ Koschorke, Spuren (wie Anm. 3), 306.

¹¹⁰ Der Versuch, die Einrichtungen z.B. im Bereich des Krankenhauswesens in erster Linie institutionsgeschichtlich als Neuerung durch das Christentum zu bewerten, dürfte letztlich nicht ausreichend sein, vgl. z.B. Harig, Zum Problem „Krankenhaus“ (wie Anm. 63), 179-195 in Auseinandersetzung mit Theodor Meyer-Steineg. Harig macht S. 180 darauf aufmerksam, dass schon der Begriff „Krankenhaus“ unter den Forschern äußerst unterschiedlich definiert wird. Harig betont vor allem, dass es mit dem christlichen Hospiz zu einer Öffnung von Krankenwesen für die breite Bevölkerung gekommen sei. Die öffentlich angestellten Ärzte hätten zuvor eine solche Behandlung nur ambulant vornehmen können. Eine Pflege, wie sie sich die Reichen leisten konnten, war den unteren Bevölkerungsschichten demnach nicht gewährt worden.

¹¹¹ Vgl. ähnlich bereits generell zur Wohltätigkeit in der Spätantike Schneemelcher, Der Diakonische Dienst (wie Anm. 79), 67, wonach bestimmte Formen der Liebestätigkeit in der frühen Kirche bereits aus Judentum und Heidentum übernommen worden sind. Vgl. bereits Giet, Les idées et l'action sociales (wie Anm. 3), 422: „Le Christianisme n'avait pas fait oeuvre révolutionnaire en bouleversant les institutions; mais sa présence suffisait à éloigner les âmes de traditions périmées, en leur faisant désirer le bienfait d'une civilisation plus humaine.“

¹¹² In Hp., *De Arte* 3,2 (Sammlung Tusculum, 108 Schubert/Leschhorn) aus dem 4. Jh. wurden unheilbar Kranke z.B. von der Heilkunst ausgeschlossen, bei Basileios aber gerade integriert und wie Menschen behandelt. In der hippokratischen Schrift ist hingegen nicht einmal von Fürsorge in diesem Fall die Rede. Bei Platon wird sogar im Fall einer nicht möglichen Wiederherstellung der Leistungsfähigkeit unter Berufung auf Asklepios und seine Söhne eine weitere Pflege abgelehnt, vgl. u.a. Pl., R. 407d-e; 408b (Platon, Werke in acht Bänden 4, 246 Chambry/Schleiermacher). Auch im Judentum sind Aussätzige durch Priester aus der Gemeinde ausgesondert worden, vgl. u.a. Lev 13f.; Num 5,2; 12,10-15.

¹¹³ Ritter, Basilius (wie Anm. 83), 85 spricht davon, dass die alte christliche Liebestätigkeit zum ersten Mal „mittelalterliche“ Dimensionen“ gewonnen habe, geprägt allerdings von einem mönchischen Geist. Uhlhorn sieht in den Spitälern nicht, wie häufig kolportiert, einfach nur eine Folge des Erkaltes der Liebestätigkeit. Die Spitäler seien vielmehr auch eine Notwendigkeit geworden und durch den Drang der Zeit zum Anstaltlichen bedingt, vgl. Uhlhorn, Liebestätigkeit (wie Anm. 1), 194f.

ABSTRACT

The so-called Basileias, founded by Basil the Great before 370 is characterised as a Wonder of the World by Gregory of Nazianz. The importance of this institution is based on the combination of hospice, poorhouse and hospital in the frame of monastic life. The archetype of the Basileias probably has to be identified as the Pachomian Monasteries in Egypt, which provided a similar combination of various institutions. The former soldier Pachom may have been influenced in creating such a new type of monastery by the layout of Roman military camps. The *valetudinarium* of Roman military camps has probably been the inspiration for the hospitals of the monasteries. Basil conceived the whole world as a monastery. Therefore, he organised the suburbs of Caesarea in the image of a monastery. However, he did not create new forms of institutions. An interpretation of the Basileias as a Wonder of the World is understandable, since it offered a new combination of old institutional elements with the *interpretatio christiana* of human nature. The poor, the foreigner and the sick were offered a possibility to encounter God himself in the Basileias.