

UNTERSUCHUNGEN

ANAPAUSIS im anachoretischen Mönchtum und in der Gnosis

Überlegungen zur Geschichte der frühen Christenheit Ägyptens

Heinrich Holze

1. Apophthegmata Patrum

Wonach suchen die Anachoreten, wenn sie sich in die Einsamkeit des Kelions zurückziehen? Was ist das Ziel des anachoretischen Lebens? In den *Apophthegmata Patrum*, der wohl bedeutsamsten Quelle des ägyptischen Mönchtums¹, wird in diesem Zusammenhang immer wieder von der Ruhe, der *ἀνάπαυσις*, gesprochen. Was es mit ihr auf sich hat, beschreibt folgendes Apophthegma, in dem ein Abbas voller Demut einem noch älteren Geron die Frage vorlegt, wie er Mönch (*μοναχός*) werden könne, und zur Antwort erhält: „Wenn du Ruhe (*ἀνάπαυσις*) finden willst hier wie dort, dann sprich bei jedem Tun: Wer bin ich? Und nicht richte irgend jemanden.“² Offensichtlich ist, wie sein Logion erkennen läßt, die Absicht, Mönch werden bzw. sein zu wollen, mit der Suche nach Ruhe identisch; der vollkommene Mönch hat die *ἀνάπαυσις* erreicht. Mit dieser ist nun nicht das Ausruhen von asketischer Mühsal gemeint³. Vielmehr handelt es sich um die Ruhe des Bei-Gott-Seins, die ewig und unbegrenzt ist⁴. Ein Mönchsvater bringt diese eschatologische Qualität der *ἀνάπαυσις* mit der Bemerkung zum Ausdruck, daß „die Äonen der Ruhe ohne Ende sind“⁵, und er wählt damit ein Bild, das Gott als ein von seinen Emanationen umgebenes Wesen vorstellt. Zugleich wird diese Ruhe aber im Innern des Menschen erfahren, denn, so lesen wir in einem anderen Apophthegma, „wenn ein Mensch nicht in seinem Herzen spricht: ‚ich allein und Gott sind

¹ „No better source exists for giving the flavor and spirit of Egyptian monasticism.“ (C. Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C. E.*, Leiden-New York-Kopenhagen-Köln ²1991, 150.

² Joseph in Panepho 2 (PG 65, 228C).

³ Dieser Gedanke wird allein dort zum Ausdruck gebracht, wo von *ἡσυχία* die Rede ist (vgl. dazu meine Untersuchung: *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum*, Göttingen 1992, 253ff).

⁴ *πρὸς ὀλίγον χρόνον ὁ κάματος, καὶ εἰς αἰὲ ἡ ἀνάπαυσις, χάριτι τοῦ Θεοῦ Λόγου* (Moyses 18; PG 65, 289C).

⁵ *ἀπέραντοι γὰρ τῆς ἀναπαύσεως οἱ αἰῶνες* (Hyperechius 6; aaO. 429D).

in der Welt', wird er nicht Ruhe (ἀνάπαυσις) haben.⁶ Die „Ruhe“ wird also dann erfahren, wenn sich der Anachoret im Innern für die Begegnung mit Gott öffnet. Sie ist dort eine unbezweifelbare Wirklichkeit, wo der Mönch zu einer unmittelbaren Erfahrung Gottes in der Seele – einem mystischen Gotterleben vergleichbar – geführt wird. „Gott bietet sie dar“, hält ein Abbas denen entgegen, die glauben, die ἀνάπαυσις aus eigenen Kräften erreichen zu können⁷, während doch allein das Gebet die ihr entsprechende Grundhaltung ist⁸.

Wiederholt ist mit der Aufforderung, diese göttliche ἀνάπαυσις zu suchen, die Warnung vor der Gefahr einer trügerischen Ruhe verbunden⁹. Denn natürlich gibt es auch die Ruhe im Sinne körperlicher Erholung, Entspannung und Muße¹⁰. Und manchem Anachoreten mangelt es an Unterscheidungsvermögen, wenn er meint, er habe bereits die wahre ἀνάπαυσις erreicht, obwohl er doch nur im äußeren Sinn zur Ruhe gefunden hat. Einem solchen Asketen wird entgegengehalten, daß die Seele allein durch die Anfechtung Fortschritte mache¹¹, während die „leibliche Ruhe“ dem Herrn ein Abscheu sei¹² und darum ebenso wie die Welt überwunden werden müsse¹³. Die Richtung der Argumentation ist deutlich und läßt sich in dem Logion zusammenfassen: „Liebt die Bedrängnis mehr als die Ruhe und die Schmähung mehr als den Ruhm.“¹⁴ Die wahre ἀνάπαυσις erschließt sich also erst dort, wo der Anachoret einem entsagungsvollen Leben nicht ausweicht. Und umgekehrt widerspricht die leibliche Ruhe dem von der Bergpredigt geforderten „engen Weg“¹⁵. Auch in anderen Apophthegmata taucht dieses Motiv der Entgegensetzung von Anfang und Ende, von Mühsal und Erquickung auf¹⁶. Es besagt: Nur für den Anfänger ist das anachoretische Leben schwer und mühsam, für den Fortgeschrittenen aber birgt es die Verheißung der Ruhe in sich. Weil die ἀνάπαυσις gerade kein Ausruhen und kein Entspannen bedeutet, ist allein die Bedrängnis (θλίψις) Gewähr für die Richtigkeit des eingeschlagenen Weges. Das durchaus verständliche Bestreben mancher Anachoreten nach leiblicher Ruhe

⁶ Alonius 1 (PG 65, 133A).

⁷ Theodorus Phermae 16 (PG 65, 192A).

⁸ Κύριε, ἄφες μοι, ἵνα ἀναπαύσωμαι μικρόν (Apollo 2, PG 65, 136A).

⁹ Antonius 33 (PG 65, 85C).

¹⁰ Arsenius 26.32.35f.38. (Migne PG 65, 96B. 100C. 101C. 101D/104A); Anub 1 (aaO. 129C); Apollo 3 (aaO. 136B); Daniel 6 (aaO. 156B); Theophilus 4 (aaO. 200D); Isidorus 5 (aaO. 221A); Lot 1 (aaO. 253D); Macarius Aegyptius 7.10.30 (aaO. 265B; 268B; 273C); Poemen 92.138.159 (aaO. 344; 356D; 361A); Rhomaius 1 (aaO. 389A).

¹¹ Poemen 13 (PG 65, 208).

¹² σωματικὴ ἀνάπαυσις (Poemen 38; PG 65, 332B).

¹³ Poemen 66 (PG 65, 337 B). In einer allegorischen Auslegung von 2.Kön. 25,8 spricht Poemen von der ἀνάπαυσις γαστριμαργίας (Poemen 16, PG 65, 325C). Vgl. auch Poemen 83 (PG 65, 341C).

¹⁴ Matoes 10 (PG 65, 293A).

¹⁵ Poemen gibt dazu eine allegorische Auslegung von Lk 22,36 (Poemen 112; PG 65, 349C/352A).

¹⁶ Vgl. z.B. Poemen 44 (PG 65, 332D); Elias 6 (aaO. 184D); Moyses 18 (aaO. 288D/289A); Syncretica 5 (aaO. 421 C).

widerspricht deswegen der wahren ἀνάπαυσις. Ein Abbas erweist sich an dem Bestreben, der trügerischen „Ruhe der Welt“ zu entfliehen¹⁷. Demgegenüber muß ein noch unerfahrener Anachoret lernen, daß er Gott nur bitten darf, in den Anfechtungen Geduld zu zeigen, nicht aber, von ihnen frei zu werden und zur Ruhe zu kommen, „denn durch Anfechtungen macht die Seele Fortschritte.“¹⁸ Es ist also kein Zufall, sondern entspricht dem anachoretischen Lebensverständnis, daß der Weg zur wahren ἀνάπαυσις von Hindernissen und Widerständen gesäumt ist¹⁹, die bisweilen sogar in personifizierter Gestalt als Feinde (ἔχθροί) auftreten und den Eremiten von seinem Streben nach Ruhe abzuhalten suchen²⁰.

Ist es möglich, diese Hindernisse auf dem Weg zur ἀνάπαυσις zu überwinden? In einem Apophthegma heißt es dazu: „Miß dich nicht selbst, und du wirst zur Ruhe kommen“²¹. Das Ziel ist also erreichbar, aber es setzt die Bereitschaft voraus, auf die Durchsetzung des eigenen Willens ebenso wie auf den prüfenden Vergleich mit dem Bruder zu verzichten. Nur diejenigen finden zur ἀνάπαυσις, die sich gegenüber einem Mönchsvater aussprechen oder im Gebet vor Gott ihre Gedanken offenbaren²². Was vom Anachoreten gefordert ist, hat in den monastischen Tugenden der Demut und des Schweigens seinen Ausdruck gefunden. Zur Demut heißt es: „Wenn du dich selbst für gering hältst, wirst du Ruhe erlangen, an welchem Ort immer du wohnst“²³. Und in Bezug auf das Schweigen lesen wir: „Wenn du keine Ruhe hast, was redest du? Schweige lieber!“²⁴ Beide Apophthegmata zeigen, daß die Suche nach der wahren, göttlichen ἀνάπαυσις in Anfechtungen hineinführt²⁵. Der Anachoret sieht sich, will er dieses Ziel erreichen, auf einen mühevollen Weg verwiesen²⁶. Als ein jüngerer Bruder

¹⁷ φεύγειν ... τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ κόσμου τούτου (Cronius 5; PG 65, 249C). Vgl. auch Sisoës 39 (aaO. 405A).

¹⁸ Joannes Colobus 13 (PG 65, 208B/C). Ein anderer Geron erwidert auf die Klage eines jüngeren Bruders, weder im Kellion noch unter Menschen zur erhofften Ruhe gekommen zu sein, er selbst habe in 70 Jahren keinen einzigen Tag Ruhe (ἀνάπαυσις) gefunden, denn das Mönchsein bedeute schließlich, Bedrängnis (θλίψις) zu dulden (Theodorus Phermae 2; PG 65, 188B).

¹⁹ Poemen 2.137.149.154 (PG 65, 317B. 356C.360A/C).

²⁰ Agathon 9 (PG 65, 112C).

²¹ Paphnutius 3 (PG 65, 380 A). Vgl. auch Arsenius 12 (aaO 89D); Sisoës 43 (aaO 405B).

²² Poemen 58 (PG 65, 336B). Zugespitzt lautet dieser Gedanke: Ὑπαγε, ῥίψον ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ τὴν ἀδυναμίαν σου, καὶ ἔξεις ἀνάπαυσιν (Agathon 21, aaO. 116A). Das Anliegen, dem Bruder zur ἀνάπαυσις zu verhelfen, findet sich auch bei Gelasius 1 (aaO. 148A).

²³ Poemen 81 (PG 65, 341 C). Vgl. auch Poemen 141. 163 (aaO. 357A. 361B); Isidorus 6 (aaO. 221A); Motius 1 (aaO. 300A); Joannes eunuchus 1 (aaO. 232D); Agathon 16 (aaO. 113B); Pistamon (aaO. 376B). Es gibt keinen fertigen Weg zur Ruhe. Darum stellt ein erfahrener Mönchsvater das Logion auf: Ὑπαγε, πλησίασον μετὰ τοῦ λέγοντος, τί θέλω ἐγώ; καὶ ἔξεις ἀνάπαυσιν (Poemen 143, aaO. 357B).

²⁴ Nisterous 3 (PG 65, 308A); vgl. auch Poemen 84 (aaO. 341D).

²⁵ Vgl. Joannes Colobus 13 (aaO. 208B/C).

²⁶ Allerdings ist keine überzogene, sondern eine maßvolle Askese gefordert (Megethius 2; PG 65, 301A). Vgl. auch Syncretica 15 (aaO. 425D). Es geht darum, eine der ei-

ungeduldig wird, weil er auf keine Weise bisher zur Ruhe gekommen ist, hält ihm ein erfahrener Mönchsvater entgegen, auch ihm sei es trotz jahrzehntelanger Askese noch nicht gelungen, die ἀνάπαυσις zu erreichen²⁷. Trotzdem gilt, daß ein gutes Ende in Aussicht steht. Und darum betont Abbas Poemen: „Wenn die Haltung der Armut, der Bedrängnis, der Enge und des Fastens im Menschen sind, dann wohnt Christus in ihm.“²⁸

2. Die Briefe des Ammonas

Die Koordinaten der anachoretischen ἀνάπαυσις werden deutlicher, wenn wir die aus der griechischen Überlieferung stammenden *Briefe des Ammonas*, eines Schülers des Antonius und dessen Nachfolger in der Leitung der Mönchskolonie Pispir, heranziehen. Darin lesen wir, daß Gott einem Mönch, der von Liebe zu Gott (vgl. Mt.22,37) durchdrungen ist, Wachen zur Seite stellt, die ihn auf allen seinen Wegen beschützen sollen, „daß sie ihn zu dem Ort der Ruhe führen, damit nicht der Satan ihn überwältige.“ Ammonas fügt hinzu: „Sobald nämlich der Teufel die Wachen sieht, das heißt die Macht um seine Seele, flieht er aus Furcht, sich dem Menschen anzunähern, und aus Verehrung der ihm beiliegenden Macht.“²⁹ Diese Sätze sind bemerkenswert, weil die ἀνάπαυσις hier in räumlichen Kategorien beschrieben und mythologischem Denken vergleichbar als ein jenseitiger, über allem Irdischen liegender Ort, der den Gegenpol zur Hölle bildet, vorgestellt wird – ganz ähnlich, wie dies bereits in den Apophthegmata bei Abbas Hyperechius anklang, der davon sprach, daß „die Äonen der Ruhe ohne Ende sind“³⁰. Der Weg zu dieser jenseitigen ἀνάπαυσις wird durch feindliche Kräfte, sog. „Mächte der Luft“, verstellt: diese „wollen ihnen (dh. den Anachoreten) nicht erlauben, zu Gott zu gelangen.“³¹ Damit ihre Macht gebrochen werde, schickt Gott denen, die ihn darum bitten, seine Helfer: „sofern nämlich die Gerechten die göttliche Kraft bei sich haben, vermag niemand sie zu hindern.“³² Die Suche nach ἀνάπαυσις, die im Grunde nichts anderes als die Suche nach Gott selbst bedeutet, führt, wie wir aus diesen Formulierungen entnehmen, zu einem Streit zwischen göttlichen und gegengöttlichen Kräften, in dem letztere freilich den Kürzeren ziehen. Durch Gott wird der Weg dorthin gewiesen, doch setzt er auf seiten des Menschen ein Leben voraus, das, wie Ammonas formuliert, „Früchte trägt“. Wer also zur ἀνάπαυσις finden will, muß sie von Gott erbitten und

genen Person angemessene und dem Bruder dienende Lebensweise zu finden (Joseph in Panepho 8; aaO. 229D/232A); Zeno 2 (aaO. 176C).

²⁷ Theodorus Phermae 2 (PG 65, 188B). Ebenso ist auch Joannes Colobus davon überzeugt, daß das anachoretische Leben in die ersehnte Ruhe noch nicht einmündet und von Anfechtungen geprägt bleibt (Joannes Colobus 13, aaO. 208 B/C).

²⁸ Poemen 60 (PG 65, 336C).

²⁹ Patrologia Orientalis 11, 1974, 435 Z.9.

³⁰ Vgl. Hyperechius 6 (PG 65, 429D).

³¹ Patr. Orient. 436 Z.12.

³² Patr. Orient. 436 Z.15f.

bei ihm suchen: „Erwerbt nun in euch selbst diese Kraft, damit euch der Satan fürchte und damit ihr weise werdet in allen euren Werken.“ Ammonas unterscheidet die bei Gott gesuchte ἀνάπαυσις von der „Ruhe des Leibes“. Wie die Apophthegmata Patrum macht er damit darauf aufmerksam, daß es neben der wahren auch eine falsche und trügerische ἀνάπαυσις gibt, die der Anachoret ebenso wie menschliche Ehrungen hassen müsse, da sie auf die Seite der Welt gehöre³³. Die Unterscheidung zwischen beiden Arten der ἀνάπαυσις ist, ohne daß dies ausgesprochen wird, eine Frage der Erkenntnis. Ammonas nennt in diesem Zusammenhang die „Weisheit“. Sie trägt für ihn einen praktischen Grundzug, und darum empfiehlt er, die „leibliche Ruhe“ mit den Mitteln anachoretischer Askese, nämlich durch Fasten und Tränen zu überwinden. Wo dies geschehe, werde „der gute Gott“ nicht zögern, seinen Beistand zu geben, so daß „ihr vollenden werdet eure Zeiten in Ruhe und Leichtigkeit“³⁴.

Der 5. Brief des Ammonas führt unsere Beobachtungen weiter. Ausgangspunkt ist die Klage, daß einige Anachoreten ihre Zellen verlassen und mit anderen Orten vertauschen wollen. Ammonas sagt ihnen, dies entspreche nicht dem Willen Gottes, sondern dem des Teufels. Täten sie es dennoch, werde Gott seinen Beistand entziehen. Notwendig sei es vielmehr, auf das Vorhaben und damit auf den eigenen Willen zu verzichten. Er begründet das mit folgenden Worten: „Wer dem Willen Gottes folgt, erträgt (zwar) am Anfang große Mühe, später aber findet er Ruhe und Jubel.“³⁵ Ein bereits im 2. Brief geäußelter Gedanke wird damit aufgegriffen: Kennzeichen des zur wahren ἀνάπαυσις führenden Weges ist der von Mühe und Entbehrung gekennzeichnete Anfang; wo das Gegenteil der Fall ist, handelt es sich um eine irdische, gewissermaßen teuflische Ruhe. Ammonas spitzt diese Überlegung durch den monastischen Gedanken zu, daß nur der den Willen Gottes erkennen und ihn von allem Widergöttlichen (ἔχθρος) unterscheiden könne, der auf „die im Geist Älteren“ höre³⁶. Mit diesem Argument verlangt er von seinen Mönchen Gehorsam und Unterordnung. Er schreibt: „Auch ich – euer Vater, wenn ich nicht früher den in Gott Älteren gehorcht hätte, hätte Gott mir seinen Willen nicht offenbart. Darum hört auch ihr in dieser Sache auf euren Vater, damit ihr hingeführt werdet zu Ruhe (ἀνάπαυσις) und Fortschritt.“³⁷ Die monastische Prägung des ἀνάπαυσις-Gedankens ist deutlich: zwar ist die „Ruhe“ ein himmlisches Gut und ein göttliches Geschenk, das in der Seele erfahren wird und, da feindliche Mächte den Anachoreten davon fernhalten wollen, von Gott erbeten werden will. Dennoch nimmt der Abbas eine wichtige Stelle ein, indem er den Weg zur ἀνάπαυσις durch seine Weisung eröffnet. Es ist der Weg anachoretischer Askese, der mit der Absage an den eigenen Willen beginnt und zu dem untrennbar der Gehorsam gegenüber der Autorität des Mönchsvaters gehört.

³³ Patr. Orient. 437 Z.3.

³⁴ Patr. Orient. 437 Z.6f.

³⁵ Patr. Orient. 448 Z.8. Vgl. auch Regula Benedicti, Prol.48f.

³⁶ Patr. Orient. 449 Z.4.

³⁷ Patr. Orient. 449 Z.11f.

3. Das hellenistische Judentum

Das anachoretische Verständnis der ἀνάπαυσις gewinnt an Profil, wenn wir es mit anderen traditionsgeschichtlichen Zusammenhängen vergleichen. Dabei fällt zunächst auf, daß im aramäischen Judentum³⁸ wie auch in der neutestamentlichen Tradition³⁹ die ἀνάπαυσις nur am Rande und dann in alltagssprachlicher Bedeutung begegnet. Ganz anders ist das Bild im hellenistischen Judentum. In der jüdisch-weisheitlichen Tradition der *Septuaginta* zeigt sich ein auffallend differenziertes Bedeutungsspektrum. Neben der alltagssprachlichen Bedeutung⁴⁰ und der Vorstellung von der ἀνάπαυσις als der Ruhe des Todes⁴¹ klingen hier drei unterschiedliche Aspekte an. Die ἀνάπαυσις ist zum einen eine Eigenschaft Gottes⁴², wie sie in der Ruhe des Sabbats zum Ausdruck kommt⁴³. Sie ist zum anderen die Hoffnung dessen, der nach Weisheit sucht und bei ihrem Finden zur Ruhe kommt⁴⁴. Und sie ist schließlich – in den eschatologischen Ausblicken bei Jesaja – das Kennzeichen des kommenden Friedensreiches⁴⁵. Gemeinsam ist diesen Stellen, daß sie die „Ruhe“ zumeist als eine noch in der Zukunft liegende Größe beschreiben und damit im Unterschied zum räumlichen Denken der Ammonasbriefe im zeitlichen Sinn interpretieren. Die ἀνάπαυσις steht noch aus. Sie ist Inhalt göttlicher Verheißung und Ausdruck endzeitlicher Herrlichkeit.

4. Die gnostische Tradition

Wenden wir den Blick zur gnostischen Tradition, so können wir feststellen, daß sich die Belege für ἀνάπαυσις in signifikanter Weise häufen. Gleichzeitig verändert sich auch das Verständnis der „Ruhe“ und entwickelt Merkmale, die uns bereits in der – zeitlich später anzusetzenden – anachoretischen Tradition begegnet sind.

³⁸ Stellvertretend wird auf das Schrifttum der Qumran-Essener verwiesen: תַּנְחָא (I QM 2,9; 19,9. I QH 8,30; 9,5); „תַּנְחָא“ (I Q pHab 11,6.8).

³⁹ Mt 12,43; 26,45; Mk 6,31; 14,41; Lk 12,19; 1.Kor.16,18; 2.Kor.7,13; Phm. 7.20; 1.Petr.4,14; Apk. 6,11; 14,13. Zu Mt 11,28f vgl. Abschnitt 4 über das Thomasevangelium.

⁴⁰ LXX Gn. 8,9; 49,15; Num 10,33; Ruth 1,9; 3,1; 1.Chr.22,9; 28,2; Ester 9,17; Ps 131,4 (=132,4); Eccl. 4,6; 9,17; Sir 11,19; 20,21; 22,13; 24,7; 28,16; 31,3f; 33,26; 36,24; 38,14; 40,5f; Jes 28,2; 34,14; 65,10.

⁴¹ LXX Iob 3,23; 7,18; 21,13; Eccl. 6,5; SapSal. 4,7; Sir.38,23.

⁴² LXX Ps. 114,7 (=116,7); 131,8 (=132,8); vgl. auch Ps. 22,2 (=23,2).

⁴³ LXX Ex 16,23; 23,12; 31,15; 35,2; Lev. 16,31; 23,3.24.39; 25,4f.8. Dieser Aspekt klingt schon bei Philo an; vgl. O. Hofius, *Katapausis*. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief. Tübingen 1970, 249ff.

⁴⁴ LXX Sir. 6,28; vgl. ebd. 30,17; 51,27.

⁴⁵ LXX Jes 11,10; 25,10; 32,17. Vgl. auch die Gerichtsaussagen, in denen den Feinden Israels die Ruhe versagt wird (LXX Mi. 2,10; Jes 17,2; 23,12). Auch Juda im Exil findet keine Ruhe (LXX Threni 1,3).

Das *Thomasevangelium* ist dafür der älteste textliche Zeuge⁴⁶. In dieser vermutlich um 150 n.Chr. in Syrien oder Ägypten entstandenen Schrift wird die ἀνάπαυσις viermal erwähnt. Besonders aufschlußreich ist in unserem Zusammenhang das Logion 50, in dem Jesus zunächst die für die Gnosis charakteristischen Fragen „Woher kommt ihr“ und „Wer seid ihr“ stellt⁴⁷, um dann fortzufahren: „Wenn man euch fragt: Was ist das Zeichen eures Vaters an euch? Sagt zu ihnen: Bewegung ist es und Ruhe.“⁴⁸ Dieses Wort beschreibt die ἀνάπαυσις als eine Eigenschaft Gottes, die sich auch am Menschen zeigt und seine wahre Herkunft offenbart. Nicht jeder erkennt sie und auch den Jüngern bleibt sie verborgen. Darum fragen sie Jesus: „Wann wird die Ruhe der Toten eintreten, und wann wird die neue Welt kommen?“, woraufhin dieser ihnen antwortet: „Die, die ihr erwartet, ist gekommen, aber ihr erkennt sie nicht.“⁴⁹ Mit seinen beiden Logien stellt Jesus fest, daß sich der wahre Gnostiker in der Erkenntnis der ἀνάπαυσις als einer bereits gegenwärtigen Wirkmacht erweist, um sodann das Unwissen der Jünger hervorzuheben. In einem anderen Logion fordert er sie auf, die „Ruhe“ zu suchen, so wie man nach einem Ort (τόπος) sucht⁵⁰. In dieser räumlichen Betrachtungsweise wird ein Unterschied zur Tradition der jüdischen Weisheit sichtbar: Ist die Ruhe dort eine zukünftige, eschatologische Größe, so wird sie hier wie die κατάπαυσις im Hebräerbrief als „eine himmlische Ortbezeichnung“ gedeutet⁵¹. Sie benennt „die göttliche Sphäre“ und markiert den Ort, an dem der Gnostiker „dem Tod und der Vernichtung entnommen“ ist⁵². Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, daß den Logien 50/51 ein Ruf Jesu vorausgeht, in dem dem Einsamen (μοναχός) Heil (μακάριος) zugesprochen wird⁵³. Diese Bezeichnung des Gnostikers als „monachos“, die sich im Thomasevangelium noch an zwei

⁴⁶ A. Guillaumont u.a. (Hg.), *Evangelium nach Thomas*, Leiden 1959.

⁴⁷ Vgl. Clemens von Alexandrien, der die Valentinianer mit den Worten zitiert: τίνας ἡμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἡμεν, ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις (Exc. ex Theod. 78,2, in: Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, hg. F.Sagnard, Paris 1970, 202 [SC 23]).

⁴⁸ A. Guillaumont, *Evangelium nach Thomas*, 29.

⁴⁹ Logion 51, in: A. Guillaumont, *Evangelium nach Thomas*, 29.

⁵⁰ Logion 60, in: A. Guillaumont, *Evangelium nach Thomas*, 33. In der griechischen Fassung des Logion 2, das in einem ähnlichen thematischen Zusammenhang wie Logion 60 steht, wird ebenfalls die ἀνάπαυσις erwähnt. In der koptischen Übersetzung lautet das Logion: „Jesus sagt: Wer sucht, soll nicht aufhören zu suchen, bis er findet; und wenn er findet, wird er erschüttert sein; und wenn er erschüttert worden ist, wird er sich wundern und wird über das All herrschen.“ Im Codex P. Oxy.654 F lautet der Schluß: ... θαμβηθεὶς δὲ βασιλεύσει, βασιλεύσας δὲ ἐπαναπαύσεται. (R. Kasser, *L'Évangile selon Thomas. Présentation et commentaire théologique*, Neuchâtel 1961, 29; vgl. auch E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums*, Berlin 1961, 72).

⁵¹ So E. Käsemann mit Blick auf die Rede von der κατάπαυσις im Hebräerbrief (Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief, Göttingen 1939, 41).

⁵² Ph. Vielhauer, *ANAPIAYCIC*. Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums, in: *Apophoreta. Festschrift für E. Haenchen*, Berlin 1964, 293.

⁵³ Logion 49, in: A. Guillaumont, *Evangelium nach Thomas*, 29.

weiteren Stellen findet⁵⁴, ist auffallend. Sie läßt an die Anfänge der Anachorese denken, die etwa ein Jahrhundert später einsetzt, und wirft damit ein Licht auf Zusammenhänge, die sich auch bei der Interpretation der ἀνάπανσις andeuten.

Die ἀνάπανσις taucht im Thomasevangelium in zwei Bibelzitaten auf. An erster Stelle ist das Logion 86 zu nennen, wo das aus der Spruchquelle stammende Herrenwort vom „Menschensohn, der nicht hat, wo er den Kopf hinlege“ (Mt. 8,20; Lk. 9,58), aufgegriffen, jedoch mit einer bezeichnenden Erweiterung zitiert wird. Es lautet jetzt: „der Sohn des Menschen aber hat keinen Ort, um sein Haupt zu neigen (und) auszuruhen.“⁵⁵ Ob in „auszuruhen“ das gnostische ἀνάπανσις-Motiv anklingt, ist umstritten⁵⁶. Mit Sicherheit aber gilt das für das Logion 90, das dem Leser des Evangeliums die Verheißung der „ἀνάπανσις“ (vgl. Mt. 11,28f.) zusagt: „Kommt zu mir, denn leicht ist mein Joch ... und ihr werdet Ruhe für euch finden.“⁵⁷ Schon im Matthäusevangelium, wo dem Aufruf zur Teilhabe an der ἀνάπανσις eine Schilderung der Offenbarungserkenntnis durch den Sohn vorausgeht, ist der Unterschied zu anderen Jesusworten aus der synoptischen Tradition auffällig⁵⁸. Martin Dibelius deutet die „Verbindung von Selbstpfehlung und Predigtaufwurf“ nicht nur als Hinweis auf hellenistische Frömmigkeit, sondern auch als Beleg dafür, daß sich hier „die typische Heilslehre der Gnosis“ zeige⁵⁹. Es ist deswegen nicht zufällig, wenn wir gerade dieses Jesuswort im Thomasevangelium wiederfinden, in einer Schrift also, die Jesus als einen „gnostische(n) Heiland“ zeigt, „der den Seinen die ‚Ruhe‘ verheißt“⁶⁰.

An zweiter Stelle ist das *Evangelium Veritatis* zu nennen. Diese Schrift, die im ersten Codex der Nag Hammadi-Sammlung gefunden wurde, ist, wenn wir den Angaben des Irenäus trauen dürfen, der valentinianischen Gnosis zuzurechnen⁶¹. Man könnte sie als eine Missionsschrift bezeichnen, denn der Verfasser ruft mit ihr zur Entscheidung für den Weg der Gnosis auf und gibt in diesem Zusammenhang auch über das Verständnis der ἀνάπανσις

⁵⁴ In Log. 16 ist im Zusammenhang des Wortes, daß Jesus nicht gekommen ist, Frieden, sondern Zerwürfnisse auf die Erde zu bringen, von denen die Rede, die μοναχός dastehen werden (A. Guillaumont, *Evangelium nach Thomas*, 13). In Log. 75 heißt es: „Jesus sagte: Viele stehen an der Tür, aber die Einsamen (μοναχοί) sind es, die ins Brautgemach eingehen werden.“ (A. Guillaumont, aaO. 41)

⁵⁵ A. Guillaumont, *Evangelium nach Thomas*, 47.

⁵⁶ R. Kasser (*L'Évangile selon Thomas*, 104) ist dieser Überzeugung, während sich A. Strobel (*Textgeschichte zum Thomas-Logion 86*, in: *VigChr* 17, 1963, 223) ablehnend äußert.

⁵⁷ A. Guillaumont, *Evangelium nach Thomas*, 47.

⁵⁸ Vgl. dazu oben A.39.

⁵⁹ M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 3 1959, 282.

⁶⁰ E. Haenchen, *Botschaft*, 74. Vgl. auch Ph. Vielhauer, *Anapausis*, S. 293. Auch in einer anderen Schrift aus dem Nag Hammadi Fund, dem „Dialog des Erlösers“ (*DialSav* 65–68), wird dieses Jesuswort aufgegriffen (NHC III/5, in: James M. Robinson [Hg.], *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden-New York 1988, 252f).

⁶¹ Irenäus, *Adv. haer.* III 11,9 (Irénee de Lyon, *Contre les hérésies Livre III*, hg. v. A. Rousseau u. L. Doutreleau, Paris 1974, 174,265 [SC 211]).

Auskunft⁶². Wie das Thomasevangelium beschreibt das Evangelium Veritatis die „Ruhe“ als eine göttliche Eigenschaft: Abseits jeglicher Veränderung ruht Gott in seinem Willen; sein Paradies ist sein Ruheort⁶³. In der ἀνάπαυσις hat er das Wort empfangen⁶⁴. Auch der Logos, der Mittler zwischen Gott und Welt, ruht im Vater⁶⁵, wird von ihm jedoch ausgesandt, um Kunde von der ἀνάπαυσις zu bringen⁶⁶. Zwar ist bei den Äonen, in denen Gott sich nach außen emaniiert hat, die Erkenntnis noch wach, daß kein anderer als Gott selbst die Ruhe ist⁶⁷. Weil im Kosmos aber dieses Wissen verloren gegangen ist, befindet sich der Gnostiker auf der Suche nach einem Weg, der ihn und andere zur ἀνάπαυσις zurückführt⁶⁸. Von den Vollkommenen kann die ἀνάπαυσις jedoch bereits gegenwärtig erfahren werden. Dies hat seinen Grund darin, daß Gott sich „in den Kindern des Na-

⁶² Anknüpfend an den Kommentar von J.-É. Ménard, *L'Évangile de Vérité*, Leiden 1972, 106f.117.180 u.ö. (NHS 2), und die Untersuchung von J. Helderermann, *Die Anapausis im Evangelium Veritatis*, Leiden 1984 (NHS 18), kann ich mich hier auf wenige Hinweise beschränken.

⁶³ *Evangelium Veritatis* (=EV) 34,7; 36,39; 37,20 (dt. Übersetzung: H.-M. Schenke, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Göttingen 1959, 49.51.52). Die Angaben über das Gottesverständnis der Valentinier bei Hippolyt (*Refutatio VI* 29,5) stimmen damit überein (M. Marcovich (Hg.), *Hippolytus, Refutatio omnium haeresium*, Berlin-New York 1986, 238,21–24). Nach Epiphanius ruhte (ἀναπαυομένη) die früher seiende Achtheit (*Panarion XXXI* 6,4; in: Epiphanius Bd. 1, hg. v. K. Holl, Leipzig 1915, 393,10f, GCS 25). Irenäus schreibt, daß nach der Lehre Valentins der ewige und ungewordene Gott „in silentio et in quiete multa fuisse in immensis aeonibus“ (*Adv.haer. I* 1,1, in: Irénée de Lyon, *Contre les hérésies, Livre I*, hg. von A. Rousseau u. L. Doutreleau, Paris 1979, 28,6f [SC 264]).

⁶⁴ EV 23,29 (H.-M. Schenke, *Herkunft*, 40).

⁶⁵ EV 41,13 (H.-M. Schenke, *Herkunft*, 55). Nach Epiphanius ist es die Lehre der Valentinianer, daß sich der Logos als Ziel des Selbstvaters die eigene Ruhe geschaffen habe (... ποιούτος τὸ τέλος τοῦ Αὐτοπάτορος ἀδιχοτόμητον τὴν ἑαυτοῦ ἀνάπαυσιν. *Panarion XXXI* 6,4, in: Epiphanius Bd. 1, 394,1f).

⁶⁶ EV 40,32 (H.-M. Schenke, *Herkunft*, 55). In den Fragmenten des Herakleion, eines Valentin-Schülers, heißt es zu Joh.2,13: „Dieses, sagt er, ist das große Fest. Ein Typus des Leidens des Heilandes war es nämlich, weil das Schaf nicht nur geschlachtet wurde, sondern, indem es gegessen wurde, auch Ruhe (ἀνάπαυσις) gewährte. Geschlachtet deutete es zwar das Leiden des Heilandes in der Welt an, gegessen aber die Ruhe bei der Hochzeit (ἀνάπαυσιν τὴν ἐν γάμῳ).“ (Zit. nach Origenes, In Joh. X,19; in: Origenes, *Werke* Bd. 4: *Der Johanneskommentar*, hg. v. E. Preuschen, Leipzig 1903, 190,30–191,1, GCS X). Nach dem Zeugnis des Irenäus hat in der valentinianischen Gnosis auch der Heilige Geist die Aufgabe, in die wahre Ruhe („ueram requiem“) einzuführen (*Adv.haer.I* 2,6; Irénée de Lyon, *Contre les hérésies Livre I*, 46,87 [SC 264]).

⁶⁷ EV 24,18.20; 41,29 (H.-M. Schenke, *Herkunft*, 41.55). Nach Hippolyt (*Refutatio VI* 31,2) hat Valentin geschrieben, die Äonen hätten Gott gebeten, er möge der Sophia Ruhe gewähren (M. Marcovich, *Hippolytus Refutatio*, 241,6). Vgl.auch Epiphanius, *Panarion XXXI* 5,5 (Epiphanius Bd. 1, 391,5).

⁶⁸ EV 33,37; 35,27 (H.-M. Schenke, *Herkunft*, 49.50). Auch nach den im Johanneskommentar des Origenes herangezogenen Fragmenten des Herakleion ist es das Ziel, „durch den Glauben zur Ruhe“ (zu Joh.4,35f) zu gelangen (Origenes, In Joh. XIII, 41.44; Origenes, *Werke* Bd. 4, 267,13; 270,32), dh. „zu Gott in die ewige Ruhe“ (zu Joh. 8,22) zu kommen (In Joh XIX,19; aaO. 320,17f).

mens ... zur Ruhe niedergelassen“, sie mit anderen Worten also erwählt hat⁶⁹. Aufgrund dieser Erwählung besteht zwischen dem Gnostiker und Gott eine Identität, die als *ἀνάπαυσις* bezeichnet wird und Ausdruck des wahren Lebens ist⁷⁰. Die Ruhe ist der Ort, wo der Gnostiker keinen Mangel mehr hat. Hier ruht er in dem, der in ihm ruht, nämlich in Gott⁷¹. Daß der Schreiber des Evangelium Veritatis von sich sagt, er sei bereits in dem Ruheort gewesen, erhellt das Selbstbewußtsein, mit dem er seine Schrift geschrieben hat⁷².

5. Gnostische und anachoretische Tradition im Vergleich

Unser Überblick zeigt die zentrale Bedeutung, die die *ἀνάπαυσις* im gnostischen Denken einnimmt. Zugleich läßt er die Parallelen, die zum Verständnis der Ruhe bei den frühen anachoretischen Mönchsvätern bestehen, deutlich werden. Im einen wie im andern Fall ist die *ἀνάπαυσις* das Kennzeichen Gottes, an dem die Äonen teilhaben. Als göttliche Eigenschaft ist die Ruhe, die in räumlichen Kategorien beschrieben wird, ein Ausdruck wahren und vollkommenen Lebens. Der Weg zu ihr wird jedoch durch mannigfache Hindernisse gestört. Diese gilt es zu erkennen und zu überwinden. Vom Vollkommenen wird die *ἀνάπαυσις* bereits gegenwärtig erfahren.

Diese zahlreichen Parallelen machen es wahrscheinlich, daß sich die Rede von der „Ruhe“ bei den anachoretischen Mönchsvätern in einem geistigen Umfeld entwickelt hat, das vom gnostischen Denken beeinflusst ist. Wie weit die unmittelbaren Bezüge reichen, ist unsicher. Es ist bekannt, daß die Deckblätter, in die die Rollen von Nag Hammadi eingewickelt waren, auf direkte Zusammenhänge mit den pachomianischen Klöstern schließen lassen. Vermutlich stand bei der Sammlung der Schriften durch Mönche jedoch häresiologisches Interesse im Vordergrund⁷³, was zugleich erklärt, warum wir im pachomianischen Schrifttum kaum Hinweise auf die *ἀνάπαυσις* finden⁷⁴.

Dagegen ist es bemerkenswert, daß in den Apophthegmata des öfteren von *γνώσις* gesprochen wird. Von einem Abbas wird berichtet, er besitze Erkenntnis (*γνώσις*) und großes Ansehen⁷⁵. In einem anderen Logion wird die *ἡσυχία* mit dem Hinweis erklärt, sie finde sich dort, wo jemand im Kel-

⁶⁹ EV 38,30.32 (H.-M. Schenke, Herkunft, 53).

⁷⁰ EV 22,12 (H.-M. Schenke, Herkunft, 38).

⁷¹ EV 42,21f.32 (H.-M. Schenke, Herkunft, 56).

⁷² EV 43,1 (H.-M. Schenke, Herkunft, 57).

⁷³ Vgl. J. W. B. Barns, Greek and coptic Papyri from the covers of the Nag Hammadi Codices, in: Essays on the Nag Hammadi Texts, ed. by M. Krause, Leiden 1975, 9–17.

⁷⁴ Nur in einem der Briefe Pachoms finden wir die Aufforderung, der Ruhe nachzustreben, da Gott sie bereits gewährt hat: „... Deus sine omni querella dedit requiem spiritui tuo; et tu da requiem animae tuae, ut laetetur Sion in diebus natiuitatis suae.“ (A. Boon [Hg.], Pachomiana latina, Louvain 1932, 77 Z. 9–11).

⁷⁵ Poemen 4 (PG 65, 317C).

lion sitze mit Furcht und Erkenntnis Gottes (μετὰ γνώσεως θεοῦ)⁷⁶. Worin diese Erkenntnis im Verständnis der Anachoreten besteht, bleibt allerdings an dieser und an anderen Stellen unklar. Wenn es etwa heißt: „Wer das Unerklärliche in der Erkenntnis (ἐν γνώσει) festhält, erfüllt die ganze Schrift“⁷⁷, so ist dies vermutlich nicht nur ein Plädoyer für den Verzicht auf eine methodische Schriftauslegung, sondern der Hinweis auf eine tiefere, nur wenigen zugängliche Form des Verstehens. In einem Apophthegma wird die γνώσις sogar mit der ἀνάπαυσις in Verbindung gebracht. Auf die Frage, wie ein Mönch sich bei Versuchungen verhalten solle, erwidert der Abbas: „Weinen muß er vor der Güte Gottes, damit er ihm helfe; und er kommt schnell zur Ruhe (ἀναπαύεται ταχέως), wenn er in Erkenntnis (ἐν γνώσει) ruft.“⁷⁸ Auch hier bleibt die Bedeutung der γνώσις im Dunkeln, was sicher damit zusammenhängt, daß sich im Verständnis der Mönchsväter eine monastisch gewonnene Einsicht nur dem erschließt, der sich den gleichen Erfahrungen wie sie selbst aussetzt⁷⁹. Gleichwohl ist der an dieser Stelle sichtbar werdende Zusammenhang zwischen γνώσις und ἀνάπαυσις von Bedeutung. Er läßt erkennen, daß die geistigen Wurzeln des Mönchtums offensichtlich mit denen der gnostischen Bewegung in Verbindung stehen.

6. „Anapausis“ in jüngeren monastischen Texten.

Die durchaus ungewöhnliche Bedeutung der ἀνάπαυσις im frühen anachoretischen Mönchtum wird deutlicher, wenn wir die weitere Entwicklung der monastischen Literatur betrachten. Dabei zeigt sich, daß sich das Mönchtum vom ursprünglichen Verständnis der ἀνάπαυσις zunehmend entfernt. Einen ersten Beleg liefert die *Historia monachorum*. Zwar wird auch in diesem im Ausgang des 4. Jahrhunderts von einem anonymen Autor auf Griechisch verfaßten „Erbauungsbuch“⁸⁰, das von der Reise palästinischer Mönche zu den ägyptischen Mönchsvätern berichtet, die ἀνάπαυσις mehrfach erwähnt⁸¹. Wir hören von der mühevollen Askese des anachoretischen Lebens, die es zu ertragen gelte, um diese „Ruhe“ zu erlangen, oder von Dämonen, die sich dem Erreichen dieses Zieles in den

⁷⁶ Rufus I (PG 65, 389B).

⁷⁷ Pistus (PG 65, 373B).

⁷⁸ Moyses 18 (PG 65, 288D/289A).

⁷⁹ Vgl. F. von Lilienfeld, *Anthropos Pneumatikos-Pater Pneumatophoros*. Neues Testament und Apophthegmata Patrum, in: *Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums*. Gesammelte Aufsätze 1962–1971, Erlangen 1983, 1–13; H. Holze, *Erfahrung und Theologie*, 134–141.

⁸⁰ K. Heussi, *Ursprung*, 154.

⁸¹ Kritische Ausgabe des griechischen Textes: A.-J. Festugière (Hg.), *Historia monachorum in Aegypto*, Bruxelles 1961, *Subsidia Hagiographica* 34; die lateinische Textüberlieferung bei E. Schulz-Flügel (Hg.), *Tyrannius Rufinus – Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*, Berlin-New York 1990, 243–387 (PTS 34).

Weg stellen und deswegen überwunden werden müssen⁸². Wir lesen, daß einem Anachoreten die ἀνάπαυσις im Traum als etwas gezeigt wird, was Gott dem Beter gewährt⁸³. Diese Beispiele zeigen: nach dem Zeugnis der *Historia monachorum* kann die ἀνάπαυσις durchaus als ein eschatologisches Heilsgut gedeutet werden, das die Anachoreten bei Gott erwarten⁸⁴. Gleichzeitig ist aber unübersehbar, daß von den insgesamt 18 Stellen, in denen die ἀνάπαυσις erwähnt wird, nur die bereits genannten fünf Stellen diesen anachoretischen Bedeutungsgehalt widerspiegeln. Im übrigen aber wird ἀνάπαυσις bzw. die entsprechende Verbform als profaner terminus technicus gebraucht, der das schlichte Ausruhen von körperlicher Mühe bezeichnet⁸⁵.

In zwei weiteren Quellen tritt diese Tendenz zum profanen Gebrauch von ἀνάπαυσις noch deutlicher hervor. In der *Vita Antonii*, die Athanasius im Jahr 357 geschrieben hat, wird bekanntlich Leben und Werk des großen Mönchsvaters in einer äußerst stilisierten Form beschrieben⁸⁶. Auch die Gedankenwelt des Antonius ist, wie seit langem bekannt, trotz der frühen Abfassung der *Vita* schon weit vom ursprünglichen Denken der Wüstenväter entfernt, wenn der alexandrinische Patriarch seinen Helden als überzeugten Vertreter der nizänischen Orthodoxie und als treuen Sohn seiner Kirche beschreibt⁸⁷. Das zeigt sich auch in unserer Frage: nur ein einziges Mal ist in der *Vita Antonii* von der ἀνάπαυσις die Rede, als Athanasius gegen Ende seiner Darstellung die rhetorische Frage aufwirft: „wer kam zu ihm (dh. zu Antonius), versucht von Dämonen, und fand nicht Ruhe (οὐκ ἀνεπάυετο)?“⁸⁸ Ἀνάπαυσις ist demnach keine eschatologische Größe mehr, sondern sie bringt schlicht die überragende Wirkung des großen Mönchsvaters zum Ausdruck, die jeder, der zu ihm kommt, erfährt.

Auch in der *Historia Lausiaca* ist von der ἀνάπαυσις als einem eschatologischen Heilsgut nicht mehr die Rede. Diese Schrift, die ihren Namen der einem kaiserlichen Hofbeamten zugeeigneten Widmung verdankt, ist etwa 20 Jahre nach der *Historia monachorum*, also Anfang des 5. Jahrhunderts, von Palladius, dem Bischof von Hellenopolis geschrieben worden⁸⁹. Dieser war, bevor er im Jahre 400 sein bischöfliches Amt antrat, als Schüler des

⁸² Vgl. *Historia monachorum* (=HM) I,30; I,56; I,61 (aaO. 20 Z.187; 31 Z.372; 33 Z.404).

⁸³ HM VIII,17 (aaO. 53 Z.116f).

⁸⁴ HM XIV,20 (aaO. 108 Z.109).

⁸⁵ HM I,33 (aaO. 21,Z.206); I,49 (aaO. 29,Z.327); I,53 (aaO. 31,Z.356); I,54 (aaO. 31,Z.363); VII,1 (aaO. 45,Z.3f); VIII,49 (aaO. 66,Z.315); VIII,56 (aaO. 69,Z.352); VIII,58 (aaO. 69,Z.367); IX,5 (aaO. 72,Z.28); X,35 (aaO. 89,Z.225); XI,6 (aaO. 91,Z.29); XIV,9 (aaO. 104,Z.45); XXI,2 (aaO. 124,Z.12).

⁸⁶ „We may ask how far the *Vita* gives us a picture of the real Antony, how far a very active bishop's idealized picture of what a contemplative monk should be.“ (D. J. Chitty, *The Desert a City*, Oxford 1966, 5).

⁸⁷ Vgl. H. Dörries, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, in: *Wort und Stunde* Bd. 1, Göttingen 1966, 145–224. bes. 163ff. 193ff.

⁸⁸ *Vita Antonii* 87 (PG 26, 965B).

⁸⁹ Zur Verfasserfrage vgl. C. Butler, *The Lausiaca History of Palladius* Bd. 1, Cambridge 1898, 51ff.178ff.

Evagrius Ponticus viele Jahre als anachoretischer Mönch in Ägypten und unternahm von dort aus zahlreiche Reisen nach Jerusalem, Rom, Syrien und anderswohin. Was er auf diesen Reisen sah oder von anderen hörte, hat er in seinem Bericht aufgezeichnet, in dem er das vorbildliche Leben der Mönchsväter und ihre asketische Vollkommenheit beschreibt. Sein Vorbild ist die Vita Antonii, und wie sie läßt auch sein Bericht einen deutlichen Abstand zum Selbstzeugnis des ägyptischen Mönchtums erkennen⁹⁰. Entsprechend taucht die ἀνάπαυσις in der Historia Lausiaca nur noch in ihrer profanen Bedeutung auf. Palladius bezeichnet mit diesem Begriff die „Ruhe“, die Abbas Elias einer Gruppe von umherirrenden Asketinnen verschafft, indem er ein Kloster für sie neu begründet⁹¹. Und er bezeichnet als ἀνάπαυσις, was er selbst auf einer seiner Reisen erfährt, als er gastfreundlich aufgenommen wird⁹².

Die Tendenz, die in den zuletzt genannten Quellen zum Ausdruck kommt, ist eindeutig: Je weiter sich das Mönchtum von seinem Ursprung entfernt, desto seltener wird das Ziel anachoretischer Askese als ἀνάπαυσις bezeichnet. Wo hingegen von der ἀνάπαυσις die Rede ist, haben wir es mit dem ursprünglichen Denken der Anachoreten zu tun. Das Übergewicht der profanen Bedeutung von ἀνάπαυσις in den jüngeren Texten zeigt den Abstand, der zwischen den Apophthegmata Patrum auf der einen und den anderen genannten monastischen Quellen auf der anderen Seite besteht. Es ist der Unterschied zwischen dem Selbstzeugnis der anachoretischen Mönchsväter und dem Zeugnis der Verehrer und Nachahmer⁹³. In dieser Veränderung wird die Verkirchlichung des frühen ägyptischen Mönchtums sichtbar. Das Ziel des monastischen Lebens mit dem Begriff der ἀνάπαυσις zu beschreiben, war in dem Moment nicht mehr möglich, als das Mönchtum der Bischofskirche eingegliedert wurde und sich wie diese von dem als häretisch beurteilten gnostischen Denken abzugrenzen hatte. Es darf vermutet werden, daß Athanasius, der Streiter für das Nizänum, um die gnostischen Bezüge dieses Begriffs wußte; dies würde erklären, warum er ihn – im Unterschied zum Sprachgebrauch des wirklichen Antonius – in der biographischen Darstellung des Mönchsvaters konsequent meidet.

7. Mönchtum und Kirche

Es ist kein Zufall, daß das frühe anachoretische Mönchtum diese Abgrenzung noch nicht kannte. Wir wissen, wie spannungsvoll das Verhältnis der Asketen zur verfaßten Kirche war. Das ist, wenn man sich dem klassischen Erklärungsmodell zur Entstehung des Mönchtums anschließt, keineswegs selbstverständlich. Demnach sind die ersten Anachoreten aus der gemeind-

⁹⁰ „Im Verhältnis zur Logien-bestimmten ersten Generation des Eremitentums sind wir hier in der Zeit der Biographien.“ (H. Dörries, Vita Antonii, 201)

⁹¹ HL 29 (C. Butler, The Lausiaca History of Palladius Bd. 2, Cambridge 1904, 84 Z.10.

⁹² HL 61 (aaO. 157 Z.12).

⁹³ Vgl. D. J. Chitty, Desert, 51; M. Viller/K. Rahner, Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß, Freiburg i.Br. 1939, 112.

lichen Askese hervorgegangen und haben sich zunächst, ohne den Kontakt zur Gemeinde abzubrechen, am Rand der bewohnten Siedlungen niedergelassen. Erst später sollen sie sich in die Einsamkeit der Wüste zurückgezogen haben – ob aus Protest gegen die Verweltlichung der Kirche oder gegen ihre Doktrinalisierung und Episkopalisierung, das ist umstritten⁹⁴. In jedem Falle aber wird die Anachorese als eine aus der Kirche hervorgegangene Bewegung verstanden, so daß ihre von Athanasius geschilderte Verkirklichung als Rückkehr in den Ursprung gedeutet werden könnte.

Demgegenüber ist es nun auffällig, daß die ägyptischen Anachoreten, wie sie uns in den *Apophthegmata Patrum* begegnen, das Thema „Kirche“ weitgehend ignorieren und übergehen. Dem entspricht die Beobachtung, daß offensichtlich zwischen den anachoretischen Siedlungen und den koptischen Gemeinden keine oder nur lockere Beziehungen bestanden haben. Bisweilen hören wir von kirchlichen Amtsträgern, die im Umfeld der Anachoreten auftauchen⁹⁵, von Eremiten, die sich zum Priester weihen lassen⁹⁶ oder ein Bischofsamt antreten⁹⁷. Doch dies ist genauso die Ausnahme und untypisch für die Haltung der Anachoreten, wie wenn ein Anachoret als „Säule der Kirche“ bezeichnet wird⁹⁸. Demgegenüber macht der wiederholte Versuch, vor kirchlichen Ämtern zu fliehen, die noch im 3. und 4. Jahrhundert bestehende, fast feindselig zu nennende Distanz der Eremiten zur Kirche deutlich⁹⁹. Nach ihrer Überzeugung ist es nicht möglich, die strengen Normen des Wüstenlebens auch in der Stadt zu leben, weil man sich dort nicht mehr allein auf Gott verlasse und dem Hang zum Wohlleben hingebe¹⁰⁰. Nur in der Einsamkeit könne man als „Fremdling“ leben, während das kirchliche Amt die Verpflichtung in sich berge, zum „Herrn über viele“ werden zu müssen¹⁰¹. Nicht nur die äußeren Zeichen des geistlichen Amtes werden von den Anachoreten darum als belanglos relativiert¹⁰². Selbst den Kirchgebäuden, die immerhin jeden Sonntag zum gemeinsamen

⁹⁴ C. W. Griggs, *Early egyptian Christianity*, 102.

⁹⁵ Arsenius 7f.28 (PG 65, 89A/B.96f); Joannes Cellensis 1 (aaO. 233B/C); Poemen 3.156 (aaO. 317B/C.360C/D); Pior 1 (aaO. 373B/C); Simon 2 (aaO. 412D).

⁹⁶ Basilius (PG 65, 137); Mathoe 9 (aaO. 292f).

⁹⁷ Ammonas 8 (PG 65, 121); Motius 2 (aaO. 300); Spyridon 1 (aaO. 417).

⁹⁸ Μέγας στύλος τῆς Ἐκκλησίας (Antonius 14; PG 65, 80 B).

⁹⁹ Theodorus Phermae 25 (PG 65, 193); Isaac presbyterus celliorum 1 (aaO. 224); Isaac presbyterus 1 (aaO. 236); Cronius 5 (aaO. 249); Macarius Aegyptius 1 (aaO. 257/260); Nisterous 1 (aaO. 305). C. W. Griggs bemerkt dazu: „The monastic ideal ... was to be free from the ecclesiastical establishment as well as from the world.“ (*Early egyptian Christianity*, 102) „As the dominance of the ecclesiastical and doctrinally dogmatic church increased over the local churches of Egypt, a less structured movement such as monasticism would naturally tend to become separated from the ruling institution. That it did not do so completely during this critical period... is a tribute to the efforts of Athanasius and Cyril...“ (aaO. S.146).

¹⁰⁰ Apphy (PG 65, 133B/C); ähnlich auch Poemen 33 (PG 65, 332A).

¹⁰¹ Euagrius 7 (PG 65, 176A). Vgl. auch Netra (aaO. 312A).

¹⁰² Abbas Moyses widerspricht denen, die sich an den äußerlichen Zeichen der Priesterweihe orientieren (z.B. dem Tragen des weißen Schultertuchs), und stellt demgegenüber die innere Beschaffenheit des Menschen heraus (Moyses 4, PG 65, 284A/B).

Gottesdienst aufgesucht werden¹⁰³, nahen sich die Anachoreten nicht über Gebühr und legen zwischen ihnen und dem eigenen Kellion eine ausreichend große Entfernung fest¹⁰⁴. Denn die Kirche gilt aus monastischer Perspektive als ein Raum, in dem nicht das Streben nach Gott, sondern irdisches Denken bestimmend ist¹⁰⁵.

Dieser äußeren Distanz zur Kirche entspricht ein spürbares Desinteresse an allen Fragen einer ausformulierten Lehre. Zwar stellen sich die Anachoreten grundsätzlich hinter den alexandrinischen Bischof und lehnen wie dieser Häresien und Häretiker ab¹⁰⁶. Es fällt aber auf, daß eine inhaltliche und theologische Auseinandersetzung nicht stattfindet. Abbas Sopater bekennt freimütig, daß die damit zusammenhängenden Fragen für ihn „unmöglich zu begreifen“ sind; er sieht in ihnen Spekulationen, die mit seinen Erfahrungen nichts zu tun haben¹⁰⁷. Wo aber dennoch eine Begegnung mit Häretikern stattfindet, sucht man sie nicht durch theologische Argumente zu widerlegen, sondern hofft auf ein Wunder, betet zu Gott oder beschränkt sich darauf, aus rechtläubigen Schriften vorzulesen¹⁰⁸. Nur wo sie das eigene Leben in Frage zu stellen scheint, wird die Häresie zu einem Problem. Als Abbas Agathon des Stolzes, der Verleumdung und der Ketzerei bezichtigt wird, widerspricht er nur dem letzten Vorwurf, ihm aber mit Nachdruck: „Ketzer, das ist Trennung von Gott, ich aber will nicht von Gott getrennt werden.“¹⁰⁹ Sein Protest ist aufschlußreich, weil er deutlich macht, daß für die Anachoreten das Problem nicht auf der Ebene der Lehre, sondern auf der der Erfahrung liegt. Nicht wegen seiner theologischen Spekulation ist der Häretiker eine Gefahr, sondern darum, weil er die im anachoretischen Leben gewonnene Gotteserfahrung in Frage stellt¹¹⁰.

Dieses Desinteresse an Fragen kirchlicher Lehre ist, wenn wir bedenken, daß die ägyptische Kirche im 3. und 4. Jahrhunderts unter straffer bischöflicher Leitung stand, auffällig¹¹¹. Sie vermag allerdings weniger zu erstau-

¹⁰³ Vgl. Arsenius 42 (PG 65, 105D/108A); Achilas 2 (aaO. 124); Isaac Presbyterus Celliorum 5 (aaO. 225); Joannes Celliotes 1 (aaO. 233); Cronius 5 (aaO. 249); Cario 2 (aaO. 252); Petrus Pionitus 3 (aaO. 377); Sisoës 37 (aaO. 404) u.ö.

¹⁰⁴ Chaeremon (PG 65, 436C).

¹⁰⁵ Kirchenspaltungen, die sich auch in der Sketis bemerkbar machen, werden dafür als ein deutliches Beispiel angesehen (Phocas 1, PG 65, 432/433).

¹⁰⁶ Gelasius 4 (PG 65, 149); Theodora 4 (aaO. 201/204); Lucius 1 (aaO. 253); Lot 1 (aaO. 253/256); Poemen 78 (aaO. 341); Sisoës 48 (aaO. 405); Phocas 1 (aaO. 432); Chomas (aaO. 436); Gregorius theologus 1 (aaO. 145B).

¹⁰⁷ Sopater (PG 65, 413A).

¹⁰⁸ Daniel 7f (PG 65, 157/160); Sisoës 25 (aaO. 400); Matoes 11 (aaO. 293). J. C. Guy stellt dazu fest: „On n'aura recours ni à une discussion exégétique, ni à une explication théologique, mais à une miracle.“ (Les Apophthegmata Patrum, in: *Théologie de la Vie monastique*, Paris 1961, 81).

¹⁰⁹ Agathon 5 (PG 65, 109C).

¹¹⁰ Esaias 10 (PG 65, 184A); vgl. auch Olympius 1 (aaO. 313); Copres 3 (aaO. 252); Theodorus Phermae 4 (aaO. 188); Poemen 118 (aaO. 353A).

¹¹¹ „Despite Athanasius' efforts, the development of monasticism in the fourth century persisted in being relatively independent of the control of ecclesiastical leaders. Alexandrian bishops during that century and the following one continued to have diffi-

nen, wenn wir uns die Beobachtung Walter Bauers in Erinnerung rufen, daß das frühe ägyptische Christentum „bis tief in das 2. Jahrhundert hinein deutlich abseits von allem Kirchentum gewachsen“ ist und deutlich gnostische Züge aufgewiesen hat¹¹². Im Mönchtum ist dieser Impuls lebendig geblieben, verstärkt durch soziale und politische Umbrüche¹¹³. Die Anachoreten selbst begründen ihn mit der Absicht, sich von der „Welt“ und ihren Versuchungen zu trennen¹¹⁴. Der Rat des Abbas an seine Schüler lautet daher: „Fliehe, Brüder!“¹¹⁵ Und in einem unbekanntem Logion wird erläutert: „Fliehe die Menschen und schweige, und du wirst gerettet werden.“¹¹⁶ Worin diese Abgrenzung von der Welt, die den Anachoreten erst zu einem Mönchsvater macht¹¹⁷, begründet ist, zeigt ein Logion, in dem der Abbas alles Leibliche (τὰ σωματικά) mit der Materie (ἡ ὕλη) vergleicht und daraus als Grundsatz ableitet: „Wer die Welt liebt, der liebt, was zum Anstoß wird.“¹¹⁸ In eine ähnliche Richtung weist ein anderes Apophthegma, in dem es als ein Wunder bezeichnet wird, wenn ein Mensch dem Rachen des Feindes, womit natürlich die Welt gemeint ist, entkommen sei¹¹⁹. Beide Logionen unterstreichen die grundsätzliche Bedeutung, welche die Trennung von dem weltlichen Leben, zu dem die Kirche gerechnet wird, für den Anachoreten hat. Charakteristisch ist in diesem Zusammenhang der Begriff ὕλη, der an die von den Gnostikern verachtete widergöttliche Materie denken läßt: die Hyliker sind im Valentinianismus Menschen, die gänzlich dem Diesseits verfallen sind und über keine irgendwie geartete Ahnung Gottes verfügen¹²⁰. Daß auch Anachoreten diesen Begriff zur Kennzeichnung der

culty assuring the allegiance of the movement as a whole.“ (C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 148)

¹¹² W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934, 53.

¹¹³ Peter Brown macht auf „tensions and crises in human relations“ aufmerksam, die im 3./4. Jahrhundert Menschen dazu veranlaßt hätten, „to seek autarchy through detachment from society.“ (P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge 1978, 81ff).

¹¹⁴ φεύγειν ... τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ κόσμου τούτου (Cronius 5; PG 65, 249C; vgl. Theodorus Phermae 15 (PG 65, 192), Joannes Colobus 1f (aaO. 204f); Joannes eunuchus 3 (aaO. 233); Macarius Aegyptius 16 (aaO. 269); Poemen 59 (aaO. 336).

¹¹⁵ φεύγετε, ἀδελφοί (Macarius Aegyptius 16; PG 65, 269B); vgl. auch Poemen 140 (aaO. 357); Sisoës 27 (aaO. 401); Isidorus presbyterus 7 (aaO. 236); Moyses 7 (aaO. 284f); Arsenius 2 (aaO. 65); Theodorus Phermae 5 (aaO. 188); *Verba seniorum* V,11,25 (PL 73, 936C).

¹¹⁶ *Verba seniorum* VI,3,10 (PL 73, 1008C).

¹¹⁷ Antonius 31 (PG 65, 85); so auch die Parallelüberlieferung in der *Vita Antonii* Kap.81 (PG 26, 956f).

¹¹⁸ Euprepus 3 (PG 65, 172); vgl. Poemen 59 (aaO. 336).

¹¹⁹ ἡδυνήθη τις ἐκφυγεῖν ἀπὸ τοῦ στόματος τοῦ ἐχθροῦ (Theodorus Phermae 8; PG 65, 189 A).

¹²⁰ Ganz ähnlich deutet die Amma Theodora die Gegenwart als eine feindliche Winterzeit (χειμῶν), die nur durch viele Bedrängnisse und Anfechtungen überwunden werden könne (Theodora 2; PG 65, 201B). Vgl. Antonius 11.22f (aaO. 77.84); Arsenius 43 (aaO. 108); Achilas 6 (aaO. 125); Heraclius (aaO. 185); Niceta (aaO. 312); Poemen 59 (aaO. 336); Paphnutius 4 (aaO. 380); Sara 1 (aaO. 420).

Welt aufgreifen, zeigt, daß hinter ihrer Abgrenzung von der Kirche ein dualistisches Weltverständnis steht¹²¹. Die als ὕλη bezeichnete Welt ist die Fremde, die es ebenso wie die an sie erinnernde Körperlichkeit zu überwinden gilt. Daraus ergibt sich, daß die Erfahrung der Bedrängnis (θλίψις), von der eingangs bereits die Rede war, für das Lebensgefühl der Anachoreten konstitutiv ist. Und es wird deutlich, warum sie in ihrem Leben keinen Kompromiß, sondern nur ein Entweder-Oder kennen¹²².

Welches Ergebnis steht am Ende unserer Untersuchung? An der Rede von der ἀνάπαυσις läßt sich zeigen, daß das frühe ägyptische Mönchtum, wie es uns in den Apophthegmata und den Ammonas-Briefen entgegentritt, von gnostischem Denken geprägt war. Die Gnosis hat also, auch nachdem sie von der entstehenden Orthodoxie zurückgedrängt und als häretisch verurteilt wurde, fortgewirkt; in gewisser Hinsicht ist sie – wenn auch nur für eine Übergangszeit – bei den Anachoreten lebendig geblieben. Diese Beobachtung bringt in das Bild, das bisher von der Geschichte der frühen Christenheit Ägyptens gezeichnet worden ist, einen neuen Aspekt. Und sie gibt Anlaß, die Frage nach der Entstehung des Mönchtums, die mit der Widerlegung der religionsgeschichtlichen Hypothesen beantwortet zu sein schien, noch einmal neu aufzuwerfen.

¹²¹ Deswegen wohl sagt Abbas Besario von sich, er schwebe täglich in Todesgefahr (κινδυνεύων ἀεὶ καθ' ἡμέραν εἰς θάνατον) – eine Selbsteinschätzung, die ihn ruhelos umherirren und nirgends eine Heimat finden läßt (Besario 12; PG 65, 144C).

¹²² οὐ δύναμαι εἶναι μετὰ τοῦ Θεοῦ καὶ μετὰ τῶν ἀνθρώπων (Arsenius 13; PG 65, 92A).