

U N T E R S U C H U N G E N

Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums

Zur Frage der Ursprünge des christlichen Mönchtums*

von Th. Baumeister

In der französischen Geschichtsforschung der letzten Jahre hat das Wort *mentalité* einen besonderen Klang. Man spricht von einer *histoire des mentalités*¹ und meint damit eine bestimmte Forschungsrichtung, der es darum geht, die Oberfläche der Ereignisgeschichte der Herrscher, Institutionen und Kriege und selbst noch die der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte zu durchstoßen, um der besonderen Denkungsart einer Zeit und ihrer Veränderung auf die Spur zu kommen. Bei der Untersuchung der abendländischen Kreuzzüge etwa stellt man fest, daß alle Gründe, die als Ursachen der Kreuzzüge angegeben werden – Überbevölkerung, Handelsinteressen, päpstliche Politik etc. – das Phänomen nicht gänzlich erklären. Es ist notwendig, nach tieferen Gründen zu suchen und von der mittelalterlichen religiösen *mentalité* mit ihrer Jerusalemfrömmigkeit auszugehen.² *Mentalité* ist also ein kollektives Denken, eine festgeprägte Frömmigkeit, ein allgemeines Verhalten, die in einer Gesellschaft vorherrschende Art des Denkens. Ein gutes Beispiel für eine Studie im Sinn der *histoire des mentalités* ist das Buch von Philippe Ariès „Studien zur Geschichte des Todes im Abendland“.³ Im Sinn dieses Buches kann man auch von einer spezifisch ägyptischen Einstellung zum Tod sprechen und nach der Variation der Konstanten im Verlauf der ägypti-

* Vortrag während des Ersten Internationalen Kongresses für Koptologie in Kairo v. 9.–17. 12. 1976. – Der Kongreß diente einer Bestandsaufnahme der Koptologie und der Bestimmung des zukünftigen Weges. Entsprechend dieser Gesamthematik des Kongresses wird auch in diesem Beitrag der Forschungsstand zum frühen ägyptischen Mönchtum dokumentiert, um einen Ausgangspunkt für eine neue Fragestellung zu gewinnen, die hier jedoch eher skizziert als abschließend behandelt wird.

¹ Vgl. G. Duby, *Histoire des mentalités* (Encyclopédie de la Pléiade, 11: L'histoire et ses méthodes. Sous la direction de Ch. Samaran) Paris 1961, 937–66; J. Le Goff, *Les mentalités. Une histoire ambiguë* (Faire de l'histoire III. Nouveaux objets. Sous la direction de J. Le Goff et P. Nora) Paris 1974.

² J. Le Goff, ebd. 76 f.

³ München – Wien 1976. Die französische Originalausgabe erschien ebenfalls 1976 in Paris bei den Editions des Seuil. Der 1. Teil wurde bereits 1974 in Englisch publiziert: *Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present*, Baltimore – London 1974.

schen Geschichte fragen. Beobachtungen zur ägyptischen Einstellung gegenüber dem Tod finden sich in meiner Arbeit über den Märtyrerkult und die Märtyrerlegenden der frühen koptischen Kirche.⁴

Dem französischen Wort *mentalité* entspricht im Deutschen das Wort *Mentalität*, im Italienischen das Wort *mentalità*. Im Englischen ist die Situation nicht ganz eindeutig. Es scheint, daß der Begriff *attitudes* gern gebraucht wird; jedoch kennt man auch das Wort *mentality* in der Bedeutung des französischen Wortes *mentalité*.⁵ Wenn nun in diesem Aufsatz von Mentalität gesprochen wird, dann nicht in einem dogmatisch festgelegten Verständnis einer bestimmten historischen Schule. Mentalität meint hier nicht die Gesamtmentalität Ägyptens oder einer antiken Epoche, sondern die besondere Denkungsart einer Gruppe, nämlich der sich im 3. und 4. Jahrhundert in Ägypten formierenden Gruppe der Mönche. In einem zweiten Schritt, der am Ende dieses Aufsatzes versucht werden soll, kann man dann fragen, wie sich die Mentalität dieser Gruppe zur gesamtägyptischen Mentalität verhält.

Bevor nun genauer auf einige Aspekte des ägyptischen Mönchtums eingegangen wird, soll kurz noch der Standort unserer Fragestellung in der Geschichte der Erforschung des Mönchtums skizziert werden. Die moderne Diskussion über den Ursprung des Mönchtums beginnt mit dem bekannten Aufsatz von Hermann Weingarten „Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter“.⁶ Weingarten erklärt den Ursprung des christlichen Mönchtums nach Art der damals aufblühenden religionsgeschichtlichen Forschung als Übernahme der Serapiskatoché in die christliche Kirche. Die religionsgeschichtliche Herleitung des christlichen Mönchtums, die im Zusammenhang mit den Qumranfunden eine kurze Renaissance erlebte,⁷ konnte der Kritik nicht standhalten. Die neuen Arbeiten zum Ursprung des Mönchtums stimmen darin überein, daß das christliche Mönchtum in der vorhergehenden christlichen Askese verwurzelt ist, wobei man keineswegs außerchristliche Einwirkungen auf die christliche Askese leugnet.⁸ Diese Sicht ist

⁴ Martyr Invictus. Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens (Forschungen zur Volkskunde 46) Münster 1972.

⁵ Vgl. G. Tellenbach, „Mentalität“: Geschichte – Wirtschaft – Gesellschaft. Festschrift für Cl. Bauer zum 75. Geburtstag. Hrsg. von E. Hassinger, J. H. Müller und H. Ott, Berlin 1974, 11–30, hier 12 und 18.

⁶ ZKG 1, 1877, 1–35; 545–74. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick bei K. S. Frank, Askese und Mönchtum in der alten Kirche (Wege der Forschung 409) Darmstadt 1975, 1–33, bes. 29 ff.

⁷ Vgl. J. van der Ploeg, Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien (Orientalia Christiana Analecta 153) 1958, 321–39; deutsch bei K. S. Frank, Askese und Mönchtum in der alten Kirche, 107–28. Van der Ploeg wendet sich gegen eine direkte Abhängigkeit des christlichen Mönchtums von der Qumran-Gemeinde.

⁸ Vgl. K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936; S. Frank, Angelikos Bios. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26) Münster 1964; ders., Grundzüge der

sicher richtig. Doch bleibt zu fragen, ob man nicht manchmal zu schnell eine Verbindungslinie von der gelehrten alexandrinischen Vollkommenheitslehre zu den ersten, nicht griechisch gebildeten Anachoreten zieht. Das christliche Mönchtum ist eine Frucht der christlichen Askese, deren großer Theoretiker Origenes war. Doch ist damit nicht schon ein Ursache-Wirkungs-Verhältnis zwischen Origenes und dem beginnenden Mönchtum gegeben. Heinrich Bacht hat auf den großen Unterschied zwischen dem von Origenes beeinflussten Evagrius Ponticus und dem Kopten Pachomius aufmerksam gemacht.⁹ Ausgehend von seiner Warnung vor Verallgemeinerungen und Pauschalurteilen¹⁰ sollte man vor jeder ideengeschichtlichen Einordnung des Mönchtums in Entwicklungslinien das Phänomen der ägyptischen Mönche möglichst exakt wahrnehmen. Zu bedenken bleibt, was Hermann Dörries am Anfang seiner Studie über die Beichte im alten Mönchtum schreibt: „Man kann eine Gestalt, eine Bewegung in durchgehende Zusammenhänge eingeordnet sehen, bedingt und bedingend, ein Glied in langer Kette. Nicht minder aber gilt es, eine geschichtliche Gestalt für sich zu nehmen. Statt nur auf ihren Beitrag zur Entwicklung zu achten, sollen wir ihr Wort hören und ihre Gedanken mitdenken. Erst dem Verstandenen mag man seinen Platz in der Geschichte des Geistes und der Institutionen bestimmen.“¹¹

Dem Historiker ist die Aufgabe gestellt, die Welt des frühen ägyptischen Mönchtums, soweit es heute möglich ist, zu rekonstruieren. Er muß das Klima und die Geographie Ägyptens berücksichtigen. Er muß zum Beispiel wissen, daß die Wüste gewissermaßen vor der Haustür des Ägypters beginnt. Für jemanden, der ohne Behinderungen durch die Dinge des bürger-

Geschichte des christlichen Mönchtums (Grundzüge 25) Darmstadt 1975; U. Ranke-Heinemann, Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen, Essen 1964; W. Schneemelcher, Erwägungen zu dem Ursprung des Mönchtums in Ägypten: Kl. Wessel (Hrsg.), Christentum am Nil, Recklinghausen 1964, 131–41; P. Nagel, Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums (TU 95) Berlin 1966; B. Lohse, Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen 1) München-Wien 1969. – Speziell zur christlichen Askese vgl. R. Asting, Die Heiligkeit im Urchristentum (FRLANT 46) Göttingen 1930; H. v. Campenhausen, Die Askese im Urchristentum (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 192) Tübingen 1949; J. Leiboldt, Griechische Philosophie und frühchristliche Askese (Berichte über die Verhandlungen der Sächs. Ak. d. Wiss. Leipzig, Philol.-hist. Kl. 106, 4) Berlin 1961.

⁹ Zur Typologie des koptischen Mönchtums. Pachomius und Evagrius: Kl. Wessel (Hrsg.), Christentum am Nil, 142–57. Zur Frage des Verhältnisses zwischen Origenes und dem Mönchtum vgl. H. Crouzel, Origène, précurseur du monachisme: Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique (Théologie 49) Paris 1961, 15–38. Beispiel für eine enge Verknüpfung des Antonius mit den Alexandrinern: P. Resch, La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle, Paris 1931, VII. Zu Evagrius s. auch A. und C. Guillaumont, Art. Evagrius Ponticus: RAC VI, 1088–1107.

¹⁰ Ebd. 142.

¹¹ H. Dörries, Die Beichte im alten Mönchtum: ders., Wort und Stunde I. Ges. Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, Göttingen 1966, 225–50, hier 225.

lichen Alltags religiös leben wollte, bedurfte es meist nur kurzer Wege, um das bewässerte Land hinter sich zu lassen. Diese und andere Beobachtungen, die Archäologie,¹² Topographie,¹³ Wirtschafts- und Sozialgeschichte liefern, dürfen nicht unberücksichtigt bleiben, wenn man die literarischen Texte des frühen Mönchtums interpretiert. Auf diesem Feld der historischen Rekonstruktion der Welt der Anachoreten und Koinobiten bleibt trotz vieler bereits vorliegender Arbeiten¹⁴ noch viel zu tun. Doch ist immerhin schon klar, daß das Mönchtum des Antonius und des Pachomius inmitten der ägyptischen Landbevölkerung und nicht unter den großstädtischen, griechisch geprägten Einwohnern Alexandriens entstanden ist. Wenn nach der Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums gefragt wird, muß berücksichtigt werden, daß wir es vor allem mit koptisch sprechenden Angehörigen der einfachen Landbevölkerung zu tun haben. Antonius konnte kein Griechisch;¹⁵ Pachomius hat erst in späten Jahren angefangen, Griechisch zu lernen.¹⁶ Von Antonius und einem Schüler des Pachomius soll im folgenden vor allem die Rede sein.

Der Zugang zum historischen Antonius ist nicht leicht. Die *Vita Antonii* des Athanasius ist, wie Hermann Dörries gezeigt hat, eher ein Zeugnis der Theologie des alexandrinischen Bischofs denn eine verlässliche Biographie des koptischen Mönches.¹⁷ Athanasius zeichnet den heroischen, bewunderten, vollkommenen Christen, der die Dämonen in der Wüste aufsucht, um sie zu schlagen, der auf einer hohen Stufe der christlichen Vollkommenheit steht und so zum Vorbild christlicher Lebensführung geworden ist. Er teilt die kirchenpolitische Haltung des Verfassers der *Vita* und beweist die Einordnung des Mönchtums in das kirchliche System. Allerdings muß damit gerechnet werden, daß Athanasius verlässliche Nachrichten über Antonius besaß. Diese müssen auf dem Wege der inneren Kritik erhoben werden. Doch

¹² Zusammenfassende Darstellungen bei *A. L. Schmitz*, Die Welt der ägyptischen Einsiedler und Mönche. Aufgrund der archäologischen Befunde: Römische Quartalschrift 37, 1929, 189–243; *C. C. Walters*, Monastic Archaeology in Egypt, Warminster 1974.

¹³ Vgl. etwa *L. Th. Lefort*, Les premiers monastères pachômiens. Exploration topographique: Le Muséon 52, 1939, 379–407. – Beim Koptologenkongress in Kairo gab B. van Elderen am 17. 12. 1976 einen Bericht über die amerikanische Ausgrabung der sog. Pachomius-Basilika.

¹⁴ Allgemeiner Überblick bei *St. Schiwietz*, Das morgenländische Mönchtum I, Mainz 1904, 48 ff.; *K. Heussi*, Der Ursprung des Mönchtums; *M. Krause*, Mönchtum in Ägypten: Koptische Kunst. Christentum am Nil, Villa Hügel, Essen 1963, 77–84; *F. R. Farag*, Sociological and Moral Studies in the Field of Coptic Monasticism (Supplement I to the Annual of Leeds University Oriental Society) Leiden 1964; *D. J. Chitty*, The Desert a City, Oxford 1966, 1–64.

¹⁵ Athanasius, *Vita Antonii* 1; 16; 72; 74; 77 (PG 26, 841; 868 A; 944 B; 945 B; 949 B).

¹⁶ Vgl. *H. Bacht*, Zur Typologie des koptischen Mönchtums, 151.

¹⁷ *H. Dörries*, Die *Vita Antonii* als Geschichtsquelle: ders., Wort und Stunde I, 145–224. Die älteste lateinische Übersetzung des griechischen Textes jetzt bei: *Vita di Antonio*. Introduzione di *Chr. Mohrmann*. Testo critico e commento a cura di *G. J. M. Bartelink*. Traduzione di *P. Citati* e *S. Lilla* (Vite dei Santi I) Mailand 1974.

kann man kaum erwarten, echte Auskünfte über das Denken, die Spiritualität und die geistig-religiöse Verfassung des historischen Antonius zu erhalten.¹⁸ Die dem Antonius zugeschriebenen Briefe und anderen Schriften sind ebenfalls mit sehr viel Unsicherheit behaftet. Sie können nicht Ausgangspunkt für die Frage nach der Spiritualität des Antonius sein.¹⁹ Auszugehen ist vielmehr von den Apophthegmata Patrum, Sammlungen von Aussprüchen der Wüstenväter, unter denen auch Antonius rangiert. Natürlich können auch diese Antonius zugewiesenen Sprüche nicht unbesehen als ipsissima vox Antonii angesehen werden. Zunächst muß auf Grund der handschriftlichen Überlieferung dieser in den verschiedenen Sprachen der alten Welt vorliegenden Antonius-Sprüche der sichere Grundbestand einer möglichst alten Traditionsstufe ermittelt werden.²⁰ Sodann muß man berücksichtigen, daß sie in den Kreisen des unterägyptischen Mönchtums erzählt wurden, auf das die Apophthegmensammlungen zurückgehen.²¹ Die Antoniusprüche bezeugen so zunächst einmal das Antoniusbild des unterägyptischen Mönchtums; sie enthalten aber auch das Wissen, das man dort noch vom historischen Antonius hatte. Das unterägyptische Mönchtum besaß eine viel größere geistige Affinität zu Antonius, als Athanasius sie haben konnte. Angesichts der großen Hochschätzung der Vätersprüche im unterägyptischen Anachoretentum kann man ernsthaft damit rechnen, daß diese Mönchskreise in ihrer Überlieferung die geistige Physiognomie des Antonius in wesentlichen Zügen bewahrt haben.

Nach Wilhelm Bousset stellt die griechische, alphabetisch nach Mönchsnamen geordnete Sammlung, die Cotelier herausgegeben und Migne abgedruckt hat,²² die beste Quelle dar.²³ Dabei sind die Sprüche am gesichertsten, die sich auch in der von dieser Sammlung unabhängigen Parallelüber-

¹⁸ Vgl. auch K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, 78–108. Doch vgl. die noch zu nennende Übereinstimmung zwischen Vit. Ant. 85 und Apophthegmata Patrum, Antonius 10.

¹⁹ Vgl. ebd. 78 f. und H. Dörries, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle, 218–21.

²⁰ Zur Überlieferung der Apophthegmata vgl. vor allem Th. Hopfner, Über die koptisch-sa'idischen Apophthegmata Patrum Aegyptiorum und verwandte griechische, lateinische, koptisch-bohairische und syrische Sammlungen (Kais. Ak. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl., Denkschriften, 61, 2) Wien 1918; W. Bousset, Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums, Tübingen 1923, 1–208; M. Chaine, Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des „Apophthegmata Patrum“ (Bibliothèque d'Études Coptes 6) Le Caire 1960; J.-Cl. Guy, Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum (SH 36) Bruxelles 1962; J. E. Hartley, Studies in the Sahidic Version of the Apophthegmata Patrum (Diss., Brandeis University 1969). Vgl. auch H. Dörries, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle, 213–5; Th. Klauser – P. de Labriolle, Art. Apophthegma: RAC I, 545–50.

²¹ W. Bousset, Das Mönchtum der sketischen Wüste: ZKG 42, 1923, 1–41; ders., Apophthegmata, 60–76.

²² PG 65, 71–440.

²³ W. Bousset, Apophthegmata, 6; 57–60; 89 f. mit Hinweis auf M. Chaine. Die Apophthegmata wurden ursprünglich auf Koptisch überliefert und dann in griechischen Sammlungen zusammengefaßt, von denen die uns bekannten koptischen Texte abhängen.

lieferung finden. Doch muß damit gerechnet werden, daß auch eine *traditio simplex* echte Worte des Antonius überliefern kann. Aufgrund der handschriftlichen Bezeugung und innerer Kriterien scheidet Hermann Dörries Antonius 22 als eine Übernahme aus Brief I, 4 aus. Bedenken hat er gegenüber Antonius 31, 33, 34, 35.²⁴ Karl Heussi hält die Zurückführung auf Antonius für möglich bei Antonius 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11–17, 19–21, 23, 29, 32. Zweifelhaft oder sicher unecht sind nach ihm: 5, 6, 18, 22, 24–28, 30, 31, 33, 34–37, 38.²⁵ Im folgenden sollen nur die von beiden Autoren anerkannten Antoniusprüche berücksichtigt werden.

Die Wüste ist nach Antonius 11 ein Ort der Ruhe, der den Anachoreten drei Kämpfen entreißt: dem Hören, dem Reden, dem Sehen. Er hat nur noch den Kampf gegen die Unreinheit zu führen.²⁶ Der Antonius der *Vita* des Athanasius ist ein aktiver Kämpfer, der die Dämonen in der Wüste, ihrem Wohnort, aufsucht, um sie zu besiegen. Hier ist die Wüste der Ort der Bewahrung vor den mit dem Hören, Reden und Sehen gegebenen Gefahren des bürgerlichen Lebens.²⁷ Spruch 10, der in abgewandelter Form auch in der *Vita Ant.* 85 vorkommt, spricht von der Bindung an das Kellion um der inneren Ruhe willen. Nach Spruch 3 gibt Antonius einem Fragesteller den Rat, überall, wohin er gehe, Gott vor Augen zu haben, für alles, was er rede und tue, ein Zeugnis in der Schrift zu suchen und sich, wenn er sich an einem Ort niedergelassen habe, nicht leicht von ihm zu entfernen. Mit diesem Spruch ist die positive Seite des Wüstenlebens angegeben. Es dient dem Bemühen, stets Gott vor Augen zu haben. Die Wüste, in der man einen festen Platz eingenommen hat, bewahrt vor den Gefahren des bürgerlichen Lebens und gestattet ein total religiöses Dasein.

In diesem religiösen Leben ist der Antonius der *Apophthegmata* längst nicht der siegreiche Held, wie ihn Athanasius erscheinen läßt. Nach Spruch 4 gilt es, sich vor Gott seiner Sünde bewußt zu sein und bis zum letzten Atemzug mit Versuchung zu rechnen. Nur in der Demut kann man den Schlingen des widergöttlichen Feindes entgehen (Antonius 7). Selbst der Wundertäter ist gefährdet, erneut in Sünde zu fallen (Antonius 14). Ein von anderen Gelobter bewährt sich nicht in der Erprobung (Antonius 15). Inmitten härtester Bußübungen kann man sich von Gott entfernen (Antonius 8); um die Barmherzigkeit Gottes muß man selbst beten (Antonius 16). Der Anachoret muß auf der Hut sein vor den Dämonen (Antonius 12). Im Verlauf dieses ungesicherten Lebens kann der Moment kommen, daß man Gott nicht mehr fürchtet, sondern liebt (Antonius 32).

In dem ungeteilten religiösen Leben fehlt nicht der Mitmensch. Spruch 9 sagt, daß vom Nächsten her Leben und Tod kommen. Wenn man dem Bru-

²⁴ H. Dörries, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, 215–8, bes. 217.

²⁵ K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, 107, Anm. 1.

²⁶ PG 65, 77 C. – Die Antoniusapophthegmata finden sich auf den Seiten 76–88. Im folgenden wird nicht stets auf die jeweilige Fundstelle verwiesen. Sie läßt sich anhand der Numerierung der Sprüche leicht finden.

²⁷ Vgl. auch Spruch 20: nur restlose Abgabe des Besitzes bewahrt vor Störungen des religiösen Lebens.

der Ärgernis gibt, so sündigt man gegen Christus. Das Verhältnis zu Gott bemißt sich nach dem Verhältnis zum Bruder.²⁸ Nach Antonius 13, 21 und 29 war Antonius ein Mann der Milde und Barmherzigkeit.

Aus Antonius 3 wurde schon zitiert, daß Antonius empfiehlt, für alles ein Zeugnis der Heiligen Schrift zu suchen. Das Leben des Anachoreten vollzieht sich in dauernder Beschäftigung mit der Bibel.²⁹ Aus ihr entnimmt Antonius die Lebensregel, die er der Situation anpaßt (Antonius 19). Für Antonius gibt es keine Suche nach einem tieferen Sinn der Schrift, etwa im Sinn der alexandrinischen Allegorese. Antonius 17 lobt das Bekenntnis des Nichtverstehens angesichts einer schwierigen Bibelstelle (vgl. auch Antonius 26).

Nach Antonius 23 blickt der Anachoret auf die Generation der Väter zurück, die vor ihm Kämpfe zu bestehen hatten. Die jüngeren Sprüche 27, 28 und 30 lassen erkennen, daß Antonius als herausragender Anachoret verehrt wurde. Eine spätere Generation erinnert sich seiner mit großer Bewunderung.

Auf eine Formel gebracht kann man sagen: Antonius sucht die Wüste als Ort der Ruhe vor dem bürgerlichen Leben, um ein total religiöses Leben zu führen. Dabei weiß er sich nicht schon am Ziel, sondern sieht sich als angefochtenen Menschen bis zum Moment des Todes. Das Leben in der Wüste ist nicht Ausdruck der Menschenfeindschaft. Dem Mitbruder und Mitmenschen begegnet Antonius mit Milde und Güte. Am Verhältnis zum Mitmenschen hängt das Verhältnis zu Gott. Aus der Schrift entnimmt Antonius Anweisungen, die auf die Situation des anachoretischen Lebens bezogen werden. Vor schwierigen Stellen soll man demütig das Nichtwissen eingestehen.

Die Haltung des Antonius hat nichts mit dem Vollkommenheitsbewußtsein eines den irdischen Dingen enthobenen, zur grundlegenden Erkenntnis stufenweise Fortgeschrittenen zu tun. Die Lebensweise und geistige Haltung des Antonius lassen sich verstehen als eine in Ägypten mögliche Form einer in der Landbevölkerung lebendigen, von der allgemeinchristlichen Askese beeinflussten Religiosität. Die Nähe der Wüste ließ christliche Ägypter, die den Gefährdungen des bürgerlichen Lebens aus dem Weg gehen wollten, um ein ungeteiltes religiöses Leben zu führen, daran denken, die kurzen Wege

²⁸ Von Spruch 9 aus zeigt sich, daß der von W.-P. Funk, Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit: ZAS 103, 1976, 8–21 besprochene, dem Antonius in den Mund gelegte Text Or. 6003 des Britischen Museums (BM 979) nicht zum Antonius der Apophthegmata paßt. Nach BM 979 fordert Antonius zum Mißtrauen gegenüber den Menschen auf. („Wenn du dein Leben in Ruhe verbringen willst, so schließe dich niemand an!“ Zeile 31 f.; W. P. Funk, S. 14). Funk zeigt, daß der Text auf eine ältere Tradition zurückgeht, die auch in den Lehren des Silvanus von Nag Hammadi benutzt worden ist (NHC VII, 97, 3–98, 22).

²⁹ Vgl. auch H. Dörries, Die Bibel im ältesten Mönchtum: ders., Wort und Stunde I, 251–76; P. Tamburrino, Bibbia e vita spirituale negli scritti di Orsiesi: C. Vaggagini – G. Penco (Hrsg.), Bibbia e spiritualità, Roma 1967, 85–119; H. Bacht, Vom Umgang mit der Bibel im ältesten Mönchtum: Theologie und Philosophie 41, 1966, 557–66.

in sie hinein zu tun. Die ersten fanden Nachfolger, und bald bildet sich am Rande des Fruchtlandes eine Sonderwelt. Aus der Askese ist in einer in Ägypten möglichen Weise das Mönchtum geworden. Die Anachoreten bringen ihre Lebensweisheit mit und tauschen die neuen Erfahrungen untereinander aus. Der Ältere gibt sie an die Jüngeren weiter. So entsteht langsam eine Spiritualität, eine feste Form religiösen Denkens und Verhaltens und eine feste Lebensweise mit dem Wechsel von Gebet und Arbeit³⁰ und einer lockeren Organisation der nicht allzuweit voneinander entfernt lebenden Anachoreten.³¹ Aus der Schrift, die man auf die eigene Situation hin auslegt, bezieht man die Anweisungen für das anachoretische Leben. Zu dieser Welt, die schon im 3. Jahrhundert entstanden ist, gehört Antonius, der auf die Generation vor ihm zurückschaut. Seine Zeitgenossen und mehr noch die Generation nach ihm sehen in ihm die überragende Persönlichkeit, die die anderen in den Schatten treten läßt; er wird so zum Vater des Mönchtums.

Im Anachoretentum gab es ein lockeres Gemeinschaftsleben. Das spätere Logion Antonius 34 zeigt, daß die Abstände zwischen den Mönchswohnungen nicht allzu groß waren. Um verehrte Mönche hatten sich Schülerkreise gebildet. In Oberägypten tat man einen Schritt über diese einfachen Organisationsformen hinaus. In einem längeren Prozeß schuf der Kopte Pachomius ein organisiertes Klosterwesen.³²

Unsere Kenntnis des pachomianischen Mönchtums hat sich in den letzten Jahren aufgrund der Editionsleistungen von A. Boon, Fr. Halkin, L. Th. Lefort, H. van Cranenburgh und jetzt H. Quecke sehr verbessert. Die von Hieronymus ins Lateinische übersetzten Regeltexte und Schriften des Pacho-

³⁰ Zum Wechsel von Gebet und Arbeit s. Antonius 1. Vgl. *H. Dörries*, Mönchtum und Arbeit: ders., Wort und Stunde I, 277–301.

³¹ Zur Frage des Zellenabstandes s. Antonius 34.

³² Zur Geschichte des pachomianischen Mönchtums vgl. *G. Grützmacher*, Pachomius und das älteste Klosterleben, Freiburg i. Br. 1896; *P. Ladeuze*, Étude sur le cénobitisme pachomien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e, Louvain-Paris 1898 (Nachdruck Frankfurt/M. 1961); *S. Schiwietz*, Das morgenländische Mönchtum I, 119–224; *W. Bousset*, Apophthegmata, 209–80; *K. Heussi*, Der Ursprung des Mönchtums, 115–31; *H. Bacht*, Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum (Stud. Ans. 38) Roma 1956, 66–107, jetzt erneut abgedruckt: *K. S. Frank*, Askese und Mönchtum in der alten Kirche, 183–229; *D. J. Chitty*, The Desert a City, 20–45; *J. Leipoldt*, Pachom: Koptologische Studien in der DDR. Zusammengestellt und herausgegeben vom Institut für Byzantinistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Wiss. Zeitschrift der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg 1969, Sonderheft, 236–49; *A. Veilleux*, La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle (Stud. Ans. 57) Roma 1968; *M. M. van Molle*, Essai de classement chronologique des premiers règles de vie commune connue en chrétienté: Supplément de la Vie Spirituelle 21, 1968, 108–27; *dies.*, Confrontation entre les règles et la littérature pachômienne postérieure: ebd. 394–424; *dies.*, Aux origines de la vie communautaire chrétienne, quelques équivoques déterminantes pour l'avenir: ebd. 22, 1969, 101–21; *dies.*, Vie commune et obéissance d'après les institutions premières de Pachôme et Basile: ebd. 23, 1970, 196–225; *F. Ruppert*, Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams (Münsterschwarzacher Studien 20) Münsterschwarzach 1971; *J. M. Lozano*, La comunità paccomiana dalla comunione all'istituzione: Claretianum 15, 1975, 237–67.

mius, des Theodor und des Horsiese liegen in der Ausgabe von A. Boon vor.³³ Die koptische Überlieferung dieser und anderer Schriften der pachomianischen Frühzeit hat L. Th. Lefort bearbeitet.³⁴ Unlängst hat H. Quecke einen bisher unbekanntem griechischen Text der Briefe des Pachomius und die entsprechenden koptischen Fragmente publiziert.³⁵ Weiter zu nennen sind die Editionen der griechischen und koptischen Viten, die Fr. Halkin³⁶ und L. Th. Lefort³⁷ besorgt haben, und der lateinischen Übersetzung, die H. van Cranenburgh³⁸ vorgelegt hat. A. Veilleux hat auf die große Bedeutung der bisher nicht publizierten arabischen Vita cod. arab. 116 der Universitätsbibliothek Göttingen aufmerksam gemacht.³⁹ Im Zusammenhang mit diesen grundlegenden Arbeiten ist eine Fülle von Studien zur Geschichte und Spiritualität des pachomianischen Mönchtums erschienen. Ich nenne vor allem H. Bacht, H. van Cranenburgh, Pl. Deseille, M. van Molle, F. Ruppert, B. Steidle, P. Tamburrino und A. Veilleux.⁴⁰

Wir sehen heute immer klarer, daß Pachomius nicht von heute auf morgen ein gedanklich fertiges Konzept in die Tat umgesetzt hat. Die pachomianische Gründung vollzog sich in einem längeren geschichtlichen Prozeß, vergleichbar der frühen franziskanischen Geschichte. Über die genaue Entwicklung herrscht trotz der Arbeiten von M. van Molle, F. Ruppert und J. M. Lozano⁴¹ noch keine völlige Klarheit. Vor allem sollte man sich da-

³³ Pachomiana Latina. Règle et Epitres de S. Pachôme, Epitre de S. Théodore et „Liber“ de S. Orsiesius. Texte latin de S. Jérôme. Édité par Dom A. Boon, Appendice: La règle de S. Pachôme. Fragments coptes et Excerpta grecs édités par L. Th. Lefort (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 7) Louvain 1932.

³⁴ Vgl. die Mitarbeit von L. Th. Lefort an dem Anm. 33 genannten Band, weiter: Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples, édités par L. Th. Lefort (CSCO 159. Franz. Übersetzung: CSCO 160) Louvain 1956.

³⁵ Die Briefe Pachoms. Griechischer Text der Handschrift W. 145 der Chester Beatty Library, eingeleitet und herausgegeben von H. Quecke. Anhang: Die koptischen Fragmente und Zitate der Pachombriefe (Textus Patristici et Liturgici 11) Regensburg 1975.

³⁶ Sancti Pachomii Vitae Graecae, ediderunt Hagiographi Bollandiani ex recensione F. Halkin (SH 19) Bruxelles 1932. Vgl. auch: La première vie grecque de Saint Pachôme. Introduction critique et traduction par A. J. Festugière (Les Moines d'Orient IV, 2) Paris 1965.

³⁷ S. Pachomii Vitae sahidice scriptae, ed. L. Th. Lefort (CSCO 99–100) Louvain réimpr. 1952; S. Pachomii Vita bohairice scripta, ed. L. Th. Lefort (CSCO 89) Louvain réimpr. 1953; Lat. Übers.: CSCO 107, Louvain réimpr. 1952; Les Vies Coptes de Saint Pachôme et de ses successeurs. Traduction Française par L. Th. Lefort (Bibliothèque du Muséon 16) Louvain réimpr. 1966.

³⁸ La Vie Latine de Saint Pachôme. Traduite du Grec par Denys le Petit. Edition critique par H. van Cranenburgh (SH 46) Bruxelles 1969.

³⁹ A. Veilleux, La liturgie dans le cénobitisme pachômien, 51; 69–107 (vgl. XVII f.: ausführliches Quellenverzeichnis). Vgl. auch: A. Veilleux, Le problème des Vies de Saint Pachôme: Revue d'Ascétique et de Mystique 42, 1966, 287–305.

⁴⁰ Vgl. das gute Literaturverzeichnis bei H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum I (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens 5) Würzburg 1972, 267–78.

⁴¹ Zu den drei Autoren vgl. die Angaben oben Anm. 32. Vgl. die Kritik an den Aufsätzen von M. van Molle bei F. Ruppert, Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams, 53–7; 240–62. Das Wachsen einer Ordens-

vor hüten, den „charismatischen“ Anfängen eine als Abfall vom ursprünglichen Ideal verstandene spätere Verrechtlichung entgegenzustellen. Innerhalb der Entwicklung des pachomianischen Mönchtums gewann zu einer bestimmten Zeit auch die alexandrinische spirituelle Theologie, die allegorische Schrifterklärung⁴² und vielleicht auch der Gnostizismus der Schriften von Nag Hammadi⁴³ Einfluß auf die oder auf einige Pachomianer. Doch wäre es falsch, diese Einflüsse als konstitutiv für die Anfänge zu bestimmen. Pachomius und seine ersten Schüler sind in der anachoretischen Spiritualität verwurzelt, die sie im Sinne des langsam genaue Form annehmenden Gemeinschaftslebens interpretieren und verändern.

Die ursprüngliche Pachomianerspiritualität zu erheben ist angesichts der schwierigen Quellenlage nicht leicht. Man muß versuchen, der Geschichte der Regeltex-te auf die Spur zu kommen, die Briefe Pachoms mit ihrer Geheimschrift zu entschlüsseln, die Verfasserschaft und Chronologie der frühen Schriften zu bestimmen und das Urgestein der Vitenliteratur ausfindig zu machen. Eine solche Arbeit kann hier nicht geleistet werden. Es empfiehlt sich deshalb, als pars pro toto eine einzelne, möglichst repräsentative Schrift herauszugreifen. Als eine solche Schrift kann der sog. Liber Orsiesii angesehen werden, auf dessen Bedeutung kürzlich H. Bacht erneut aufmerksam

regel läßt sich übrigens gut an der Regula non bullata der Franziskaner studieren; s. D. E. Flood, Die Regula non bullata der Minderbrüder (Franziskanische Forschungen 19) Werl/Westf. 1967.

⁴² Vgl. H. Bacht, Die Rolle der Heiligen Schrift bei Horsiesius: Das Vermächtnis des Ursprungs, 191/212, eine Überarbeitung des hier bereits Anm. 29 genannten Aufsatzes. Es wäre lohnend, die von Bacht beigebrachten Zeugnisse chronologisch zu ordnen. Dabei würde es sich zeigen, daß es den älteren Schriften darum geht, aus der Bibel Normen für das sittlich-religiöse Handeln zu entnehmen (vgl. S. 196), während die Frage nach dem wörtlichen und geistlichen Sinn der Schrift erst in den Viten und in späteren Schriften auftaucht. Die S. 199 zitierte Stelle aus dem „Dialog des Horsiesius mit den Diakonen Faustus und Timotheus“ klingt sogar ein wenig gnostisch (die Kinder des Brautgemaches!). Siehe auch die Bemerkungen von W. Bousset zum „Eindringen eines philosophisch-mystischen Sprachgebrauchs in die Quellen“: ders., Apophthegmata, 268–70. In den von Bousset zusammengestellten Aussagen der griechischen Viten ist von γῶσις, vom φιλοσοφεῖν mit Bezug auf die mönchische Askese, von der Unterscheidung von πρακτική und θεωρητική ἀρετή etc. die Rede. S. 270: „... das alles erinnert den, der die Entwicklung der Mönchs-sprache und -mystik kennt, etwa an das Milieu und die Umgebung eines Evagrius, – klar ist jedenfalls, daß die Mönche der Pachomklöster so nicht gesprochen und von ihrem Vater erzählt haben.“ Vgl. auch S. 268: „Beachtenswert und interessant ist es auch, wie in die verschiedenen Quellen der Pachomvita allmählich eine halb-philosophische und dogmatisch reflektierende Sprache eindringt, die dem ursprünglichen, koptisch sprechenden Kreis der Pachommönche sicherlich gänzlich fremd war.“

⁴³ Im Einband des Codex 7 von Nag Hammadi wurden Papyrusfragmente entdeckt, zu denen ein fragmentarischer Brief gehört, der an den „Vater Pachomius“ adressiert ist. Weiter stieß man auf einen Brief des Priesters Sansnos an Mönche. Vgl. J. M. Robinson, gestützt auf mündliche Auskünfte von J. Barns, in: The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Introduction, Leiden 1972, 4 und im Vorwort zu Codex VII, Leiden 1972, IX. Doch vgl. auch H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 201, der auf einen fundamentalen Unterschied zwischen Gnostizismus und Pachomianerspiritualität verweist

gemacht hat.⁴⁴ Dieses Werk gehört zwar nicht mehr in die Zeit des Pachomius selbst, doch steht es ihr noch ziemlich nahe. Zudem gilt Pachomius im Liber als unbestrittene Autorität. Horsiese war sein Schüler, er stellt sich selbst in den Dienst der Kontinuität zwischen dem Gründer und dem Mönchtum seiner Zeit. Doch soll nicht gelehnet werden, daß auch mit einer Weiterentwicklung pachomianischer Gedanken aufgrund der Individualität des Horsiese und der veränderten, von Gefährdungen des Ideals geprägten Zeit zu rechnen ist.⁴⁵

Horsiese gehörte zur ersten Generation der Pachomianer.⁴⁶ Kurz vor seinem Tod hatte Pachomius den schon kranken Petronius zu seinem Nachfolger bestimmt, der nach nur einigen Monaten der obersten Leitung Horsiese an die Spitze berief. Weite Kreise scheinen dem beliebten Theodor den Vorzug gegeben zu haben.⁴⁷ Während einer Krise der Gemeinschaft, die Horsiese wohl nicht zu meistern wußte, bestellte dieser um 350 Theodor als seinen Gehilfen. Theodor gelang es, den Abt Apollonius wieder zur Unterordnung unter die Zentralleitung zu bewegen. Horsiese hat seinen Koadjutor, der 368 starb, überlebt. Der Liber Horsiesii ist nach Ausweis eines Teils der handschriftlichen Bezeugung⁴⁸ vielleicht sein geistliches Testament, das er dann also kurz vor seinem Tod an die Pachomianer gerichtet hat. Die anderen Handschriften sprechen einfach von der Lehre und dem Traktat des Horsiese. Vom Inhalt her könnte man auch an eine Bußpredigt während eines Generalkapitels denken.

An den Anfang der Beschäftigung mit dem Inhalt des Liber soll eine Bemerkung von H. Bacht gestellt werden. Bacht hat festgestellt, daß der Topos vom Mönchsleben als „Bios angelikos“ in dieser Schrift keine Rolle spielt und auch sonst in der Pachomianerspiritualität von untergeordneter Bedeutung ist.⁴⁹ Damit ist ein wichtiger Unterschied zu einer hellenistisch geprägten Mönchsspiritualität genannt. Die Redeweise vom Mönchsleben als einer engelhaften Existenz soll deutlich machen, daß der Mönch schon im Diesseits Züge der himmlischen Vollendung vorwegnimmt. Die Pachomianer haben stattdessen, auch wenn sie vom Umgang des Pachomius mit den Engeln erzählten, die bis in den Moment des Todes reichende Ungesicherheit

⁴⁴ H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, bringt den „Liber Orsiesii“ im lateinischen Text des Hieronymus nach A. Boon mit seinen Verbesserungen und stellt ihm eine in Anmerkungen kommentierte deutsche Übersetzung an die Seite. Vgl. auch B. Steidle – O. Schuler, Der „Obern-Spiegel“ im „Testament“ des Abtes Horsiesi († nach 387): Erbe und Auftrag 43, 1967, 22–38.

⁴⁵ Vgl. etwa P. Tamburrino, Koinonia. Die Beziehung „Monasterium“ – „Kirche“ im frühen pachomianischen Mönchtum: Erbe und Auftrag 43, 1967, 5–21, bes. 13–8.

⁴⁶ Zur Biographie s. H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 13–28.

⁴⁷ Vgl. B. Steidle, Der Heilige Abt Theodor von Tabennesi. Zur 1600. Wiederkehr des Todesjahres (368–1968): Erbe und Auftrag 44, 1968, 91–103.

⁴⁸ A. Boon, Pachomiana latina, 109 und H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 33 und 58 f. – Im folgenden wird der Liber Orsiesii nach der Kapitelein teilung und den Seiten der Ausgabe von Bacht zitiert.

⁴⁹ H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 99, Anm. 70a. – Zum Topos vgl. S. Frank, Angelikos Bios (Anm. 8).

des irdischen Daseins empfunden. In diesem Punkt berührt sich die Spiritualität der Pachomianer mit der geistigen Haltung der Anachoreten. Im Spruch Antonius 4, der schon herangezogen wurde, heißt es, daß es Aufgabe des Menschen ist, stets seine Sünde vor Gott zu sehen und bis zum letzten Atemzug mit Versuchung zu rechnen.

Die ganze Schrift des Hirsies ist vom Gedanken der eschatologischen Rechenschaftsablage durchzogen. Auch der Mensch, der sich zu einem total religiösen Leben in der Gemeinschaft des Pachomius entschieden hat, steht in der dauernden Anfechtung, falsch zu denken und zu handeln. Die Bewährung in der Versuchung oder das Versagen entscheiden über das postmortale Geschick. Im Kap. 2 des Liber heißt es: „Wir . . . werden, wenn Gott uns nachlässig sieht, unsere Wohnstatt in der künftigen Welt einbüßen; und wir werden die Freude verlieren und (statt dessen) der Strafgefängenschaft überliefert werden; wir werden der immerwährenden Freude verlustig gehen, die unsere Väter und Brüder durch rastlose Mühe erlangt haben“.⁵⁰ Im weiteren Fortgang des Buches wird dieses Thema immer wieder aktualisiert und auf die einzelnen Personengruppen der Gemeinschaft bezogen. Die Oberen müssen nicht nur ihr eigenes Denken und Tun verantworten, sondern haben auch Verantwortung für das Verhalten der ihnen Anvertrauten. „Der Obere haftet vor Gott für seine Brüder“.⁵¹ „Alle, denen die Sorge für die Brüder anvertraut ist, sollen sich für die Parusie des Heilands rüsten und seinen furchterregenden Richterthron. Denn wenn es schon gefährlich und schrecklich ist, über die eigene Person zur Rechenschaft gezogen zu werden, um wieviel mehr dann, wenn man für die Schuld eines anderen die Pein ertragen und in die Hände des lebendigen Gottes geraten muß“ (vgl. Hebr 10, 31).⁵² Im folgenden sagt der Verfasser dann ausdrücklich, daß dieses eschatologische Thema auch Gegenstand der Unterweisung des Pachomius gewesen ist: „Wir wissen aber, daß alles, was im Gesetz geschrieben steht und was uns die Weissagungen der Propheten vorausverkündigt haben (vgl. Röm 15, 4), auch Gegenstand der Unterweisung unseres heiligen Vaters gewesen ist, nämlich daß man uns (im Gericht) festhalten wird und daß wir über alles und jedes Rechenschaft ablegen müssen, warum wir es unterlassen oder zu nachlässig verrichtet haben“.⁵³

⁵⁰ Bacht 60: nos autem, si Deus viderit neglegentes, in futuro saeculo amittemus civitatem nostram, et laetitiam deserentes trademur poenarum captivitati, perdesmusque gaudium sempiternum, quod patres nostri et fratres labore instabili repererunt.

⁵¹ So die von Bacht formulierte Zwischenüberschrift zu Kap. 10, S. 79.

⁵² Kap. 10 (Bacht 78 und 80): Omnes quibus fratrum cura commissa est, parent se adventu Salvatoris, et formidoloso tribunali eius: si enim pro seipso rationem reddere plenum est discriminis ac timoris, quanto magis pro alterius culpa subire cruciatum, et incidere in manus Dei viventis.

⁵³ Bacht 80: Scimus autem quia omnia quae in lege scripta sunt et prophetarum nobis vaticinia praedixerunt, sanctus quoque pater noster erudit, nos esse retinendos et reddituros rationem de singulis: quare non fecerimus ea aut neglegentius fecerimus? – Vgl. auch Kap. 11 (Bacht 80. 82): Ex quibus omnibus discimus quod oporteat nos stare ante tribunal Christi, et de singulis non solum operibus, sed et

Der Maßstab, nach dem Denken und Handeln beurteilt werden, sind die auf das pachomianische Gemeinschaftsleben hin aktualisierte Bibel und die Anweisungen und das Vorbild des Pachomius. H. Bacht hat die im Liber enthaltenen Schriftzitate gezählt und festgestellt, daß von den atl. Büchern nach den Psalmen das Proverbienbuch am häufigsten zitiert wird.⁵⁴ Diese Vorliebe für die atl. Sammlung von Weisheitsprüchen ist ein Hinweis darauf, wie vor allem man im pachomianischen Mönchtum die Bibel verstand. Die Bücher der Schrift wurden vorzugsweise unter dem Aspekt gelesen, daß sie für alle Zeiten gültige, auf das pachomianische Gemeinschaftsleben hin anzuwendende Anweisungen für das religiös-sittliche Verhalten enthalten. Als Beispiel für dieses Vorgehen soll auf einen Abschnitt im Kap. 7 des Liber eingegangen werden. Horsiese zitiert Mt 7, 2: „Mit dem Maß, mit dem ihr meßt, wird euch gemessen werden“. Diesen Satz bezieht er auf das Verhalten der Oberen gegenüber den Untergebenen: „Daher müssen wir Arbeit und Erholung mit ihnen teilen und dürfen nicht die Schüler wie Sklaven behandeln, noch darf ihre Mühsal unsere Freude sein, sonst trifft uns gleich wie (einst) die Pharisäer der im Evangelium (ausgesprochene) Tadel: Wehe euch Gesetzeslehrern! Ihr bindet untragbare Lasten zusammen und ladet sie den Menschen auf die Schultern, selbst aber wagt ihr sie nicht einmal mit dem Finger anzurühren (Lk 11, 46)“.⁵⁵ Von den ekklesiologischen Aussagen der Hl. Schrift her wird eine ganze Theologie der Gemeinschaft entwickelt, die in den Bildern der Bibel als Kirche im Kleinen geschildert wird.⁵⁶

Außer der Hl. Schrift gibt es die Autorität des Pachomius.⁵⁷ Von seinen Anweisungen darf nicht abgewichen werden. Es gilt, im einmal ergriffenen Entschluß festzuhalten, damit auch der Gründer im Blick auf die Gemeinschaft sagen kann: „So wie ich es ihnen überliefert habe, so leben sie“.⁵⁸ Die Überlieferungen des Pachomius sollen als eine Leiter angesehen werden, die zum Himmelreich führt.⁵⁹ Das ganze Kap. 47 handelt vom vorbildlichen Tun des Pachomius, das die Gemeinschaft verpflichtet, seinem Willen treu zu bleiben.⁶⁰

Ansichts der großen Bedeutung, die den Überlieferungen und Anweisungen des Pachomius zugesprochen wird, bleibt zu fragen, wie man sich

cogitationibus iudicari; et post rationem vitae nostrae, etiam pro aliis, qui nobis crediti sunt, reddituros esse similiter rationem.

⁵⁴ H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, 193.

⁵⁵ Bacht 72: Unde et labore et refrigerium cum ipsis habeamus communia, nec discipulos servos putemus, et illorum tribulatio sit nostra laetitia, ne evangelicus nos cum Pharisaeis sermo corripiat: Vae vobis legisperitis, qui ligatis onera importabilia, et imponitis ea super umeros hominum, et ipsi ne digito quidem audetis attingere.

⁵⁶ P. Tamburrino, Koinonia, 13–18.

⁵⁷ Vgl. H. Bacht, Unser Vater Pachomius: Das Vermächtnis des Ursprungs, 213–24.

⁵⁸ Kap. 11, Bacht 84: Sicut tradidi eis, sic vivunt.

⁵⁹ Kap. 22, Bacht 112.

⁶⁰ Bacht 166–70.

die Zuordnung von Bibel und pachomianischer Lebensregel gedacht hat. Es scheint, daß man die von Pachomius stammende Ordnung der Gemeinschaft als eine auf die koinobitische Lebensweise hin bezogene Aktualisierung der Schrift verstanden hat. Für diese Deutung spricht ein Satz wie dieser: „Nach dieser Norm (des Kreuzes) haben unsere Väter gelebt; so haben sie uns auf dem Fundament der Apostel und Propheten und auf der Weisung des Evangeliums aufgebaut . . .“.⁶¹ Die Pachomianer werden nicht geglaubt haben, daß jeder Satz der Regel aus der Schrift abgeleitet worden ist. Jedoch dürften sie gemeint haben, daß die durch die Regel als ganze geschehende Ordnung des Gemeinschaftslebens von der Schrift inspiriert worden ist.⁶² So erklärt es sich auch, daß einer Störung des Gemeinschaftslebens, also einer Widersetzlichkeit gegenüber den Vorschriften der Koinonia, solch gewichtige Folgen für die eschatologische Rechenschaftsablage zugeschrieben werden. Nach Kap. 22 müssen diejenigen, die aus dem gemeinsamen Gut etwas zum privaten Gebrauch verwendet haben, damit rechnen, daß ihnen nach dem Tod entsprechend Lk 16, 23 gesagt wird: „Bedenkt, daß ihr in eurem Leben Gutes erhalten habt.“ Ihnen werden Trauer, Qual und Elend im Jenseits angedroht.⁶³

Der Liber Orsiesii kennt den Abfall vom ursprünglichen Ideal, die Sünde. Das Leben ist ungesichert bis zum Moment des Todes, bei dem Rechenschaft abzulegen ist. Kriterien der Beurteilung des menschlichen Verhaltens sind die auf das praktische Leben hin ausgelegte Schrift und die von Pachomius stammende Ordnung der Gemeinschaft. Der Erkenntnis der Sünde und der Aufforderung zur Sinnesänderung dient das Buch. Der Sinn des koinobitischen Lebens gleicht dem der Anachorese. In beiden Fällen verläßt man das bürgerliche Leben, um ein total religiöses Leben zu führen.⁶⁴ Das Koinobitentum bedient sich dabei der Hilfe einer geordneten Gemeinschaft. Der Spruch Antonius 9 sagt, daß sich am Nächsten Leben und Tod entscheiden. Die Anachorese war nicht menschenfeindlich. Pachomius geht einen Schritt in dieser Richtung weiter, indem er die Notwendigkeit eines geordneten Gemeinschaftslebens betont.

Die beiden besprochenen Paradigmen früherer monastischer Mentalität in Ägypten dürften zur Genüge zeigen, daß es falsch ist, die Anfänge des ägyptischen Mönchtums auf die alexandrinische Theologie zurückzuführen. In beiden Fällen stoßen wir auf eine einfache, in der christlichen Landbevölkerung Ägyptens gewachsene Spiritualität ohne Vollkommenheitsbewußtsein und allegorische Schrifterklärung. Antonius wie auch der Pachomianer sind angefochtene Menschen. Antonius 4 rechnet mit Versuchung bis zum letzten Atemzug. Hirsiese kennt die Sünde in der Gemeinschaft und bezeugt ein ausgesprochen eschatologisches Bewußtsein. Der Anachoret wie auch der Koinobit kennen eine praktische Bibelauslegung. Nach Antonius

⁶¹ Kap. 21, Bacht 110: *Iuxta quam viventes patres nostri aedificaverunt nos super fundamentum apostolorum et prophetarum, et evangeliorum disciplinam . . .*

⁶² Vgl. auch *F. Ruppert*, Das pachomianische Mönchtum, 128–58.

⁶³ Bacht 116. 118.

⁶⁴ Vgl. Kap. 21, Bacht 104–110.

soll man für alles ein Zeugnis der Schrift suchen. Das Bibelwort wird in den Apophthegmata aktualisiert und auf die anachoretische Situation bezogen (Antonius 19). Horsiese betreibt ebenfalls eine auf die Praxis bezogene Exegese, mit dem Unterschied, daß für ihn die auf Pachomius zurückgehende Gemeinschaftsordnung als ganze schon eine Aktualisierung der Schrift ist. Das Koinobitentum des Pachomius kann man als eine Weiterentwicklung von anachoretischen Ansätzen verstehen. Aus der Erfahrung der Gefährdung des einzelnen erwächst der Wunsch nach der Gemeinschaft als Hilfe im religiösen Leben. Die Wüste als Raum der Freiheit für ein total religiöses Leben ohne die Behinderungen des bürgerlichen Alltags wird abgelöst durch das von einer Mauer umschlossene Kloster.⁶⁵

Abschließend soll nun noch kurz die zu Anfang angeschnittene Frage einer gesamtägyptischen Mentalität aufgeriffen werden. Gibt es Beziehungen zwischen der im Vorhergehenden skizzierten Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums und einer gesamtägyptischen Mentalität? Mir scheint, daß zu zwei Punkten einiges gesagt werden kann.

Der alte Ägypter fürchtete eine Beeinträchtigung des vollen Lebens im Blick auf den Tod. Dem Tod setzte man die Mumifizierung und eine Fülle von Riten gegenüber, die den Sinn hatten, das Leben über den Tod hinweg zu garantieren. Die Furcht vor dem Tod und die Überwindung dieser Furcht stellen ein Grundphänomen der ägyptischen Mentalität dar.⁶⁶ Könnte es nun nicht sein, daß das Christentum diese Furcht auf die Ebene des religiös-sittlichen Lebens gehoben hat? Im Tod gewinnt der wahre Christ Anteil am endgültigen Heil. Der Weg dorthin ist gefährdet. Auch der Anachoret und Koinobit ist nicht schon gerettet, sondern er ist noch unterwegs auf dem Weg der Ungewißheit und Gefährdung. Im Tod erfolgt die Rechenschaftsablage, bei der über Heil und Unheil entschieden wird.

Eine weitere Überlegung betrifft die alte Weisheitstradition in Ägypten. L. Th. Lefort,⁶⁷ Hellmut Brunner⁶⁸ und Martin Kaiser⁶⁹ haben auf Parallelen zwischen einer Passage der Pachomiusregel und einigen Apophthegmata auf der einen Seite und der ägyptischen Weisheitslehre auf der anderen Seite hingewiesen. Weiter haben Jan Zandee⁷⁰ und Wolf-Peter Funk⁷¹ auf Beziehungen zwischen der ägyptischen Weisheitslehre und den durch Nag

⁶⁵ Zur Frage einer möglichen Beziehung zwischen den altägyptischen Tempeln und den Klöstern vgl. *F. Ruppert*, Das pachomianische Mönchtum, 66–72.

⁶⁶ Vgl. *Th. Baumeister*, Martyr Invictus, 51–86.

⁶⁷ *L. Th. Lefort*, S. Pachôme et Amen-em-ope: *Muséon* 40, 1927, 65–74.

⁶⁸ *H. Brunner*, Ptahhotep bei den koptischen Mönchen: *ZAS* 86, 1961, 145–7.

⁶⁹ *M. Kaiser*, Agathon und Amenemope: *ZAS* 92, 1966, 102–5.

⁷⁰ *J. Zandee*, Die Lehren des Silvanus. Stoischer Rationalismus und Christentum im Zeitalter der frühkatholischen Kirche (M. Krause, Hrsg., *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig: NHS* 3) Leiden 1972, 144–55, hier 145. Zur gnostischen Ethik vgl. auch *Fr. Wisse*, Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik (*Göttinger Orientforschungen* VI, 2) Wiesbaden 1975, 55–86.

⁷¹ *W.-F. Funk*, Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit, hier 20 f.

Hammadi bekannten Lehren des Silvanus oder eines diesen vorausliegenden Traditionsstückes hingewiesen. Man kann auch nochmals die Vorliebe des Hirsiese für das atl. Proverbienbuch nennen. All diese Hinweise können zeigen, daß die alte Weisheitstradition im 3. und 4. Jahrhundert noch lebendig war.⁷² Von hier aus bietet sich eine Möglichkeit, nicht nur einzelne Abschnitte der frühen ägyptischen Mönchsliteratur, sondern ganz allgemein die Schriftbenutzung, die Praxis der Apophthegmata und die Bedeutung der Regel des Pachomius zu verstehen. Der Ägypter war an praktischer, vermittelbarer Lebenserfahrung interessiert. Mit diesem hermeneutischen Vorverständnis las der christliche Ägypter die Bibel, aus der er Anweisungen für das religiös-sittliche Leben bezog. Die Apophthegmata sind die in knappe Form gebrachten Lebenserfahrungen der Anachoreten, die in der Art der alten Weisheitslehre überliefert wurden. Die Gemeinschaftsordnung des Pachomius gilt den Pachomianern als praktische Auslegung der auf die Situation des gemeinsamen Lebens bezogenen Schrift. Es soll nun nicht gesagt werden, daß eine bestimmte altägyptische Weisheitslehre das frühe Mönchtum beeinflusst hat. Doch muß man ernsthaft damit rechnen, daß es in der ägyptischen Landbevölkerung eine Tradition der Vermittlung von Lebenserfahrungen gab, die auch das ägyptische Christentum und das frühe Mönchtum dort in nicht unwesentlicher Weise geprägt hat.

⁷² Zur Weisheitstradition vgl. etwa *H. Brunner*, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden 1957, 116–31.