

PARADOSIS

Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie

XV

FRANZ DODEL

DAS SITZEN DER WÜSTENVÄTER

Eine Untersuchung
anhand der Apophthegmata Patrum

1997

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

PARADOSIS

Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie

42

BEGRÜNDET VON
OTHMAR PERLER

HERAUSGEGEBEN VON
DIRK VAN DAMME – OTTO WERMELINGER

1997
UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

FRANZ DODEL

DAS SITZEN DER WÜSTENVÄTER

Eine Untersuchung
anhand der Apophthegmata Patrum

1997

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Dodel, Franz:

Das Sitzen der Wüstenväter: eine Untersuchung anhand der Apophthegmata Patrum /
Franz Dodel. –

Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl., 1997

(Paradosis; 42)

Zugl.: Bern, Univ., Diss., 1995

ISBN 3-7278-1110-2

Gedruckt mit Unterstützung
des Eugène-et-Louis-Michaud-Fonds
der Christkatholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern.

Die Druckvorlagen der Textseiten
wurden vom Patristischen Seminar der Universität Freiburg
als reprofertierte Vorlagen zur Verfügung gestellt.

© 1997 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-1110-2

Τί καθέζη;
Οὐ καθέζομαι, ἀλλὰ ὁδεύω.
Ποῦ ὁδεύεις;
Πρὸς τὸν Θεόν.

Was sitztest du hier?
Ich sitze nicht, ich gehe.
Wohin gehst du?
Zu Gott.

H.L. c.37,13

VORWORT

Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist die unausweichliche Auseinandersetzung, die auf jedem spirituellen Übungsweg mit der Leiblichkeit geführt werden muss. Es ist also zu fragen, in welcher Art der Leib in das tägliche Üben – insbesondere im meditativen Kontext – einbezogen wird. Dass die Thematik bekannt war, wird in den verschiedensten Quellen spürbar, zum Beispiel in den heute als authentisch geltenden Briefen, die von Antonios erhalten sind, und in denen er davon schreibt, dass der durch entsprechendes Üben „gereinigte“ Leib schon jetzt Anteil am spirituellen Auferstehungsleib habe (Brief I); wenn Einheit und Harmonie die Grundlagen jeglicher spirituellen Natur (Brief VI) sind, muss auch der Leib in diese Bewegung einbezogen werden.

Es wird immer wieder betont, dass die christliche Tradition kaum ein Interesse an meditativen Techniken (wie sie zum Beispiel im Fernen Osten existieren) entwickelt habe. Dazu ist zu bemerken, dass das primäre Anliegen religiösen Lebens in den offenen Erfahrungsmöglichkeiten liegen muss, und dass Elemente einer sogenannten „meditativen Technik“ gegebenenfalls nur die Ränder markieren am Übergang und bewussten Einbezug des Leiblichen in die Gesamtwirklichkeit religiösen Lebens. Die Art und Weise, wie eine religiöse Botschaft existenzielle Grunderfahrung verdeutlicht und diese wiederum weiterzutreiben vermag, ist nicht festzulegen. Die anfänglich konkrete Nachfolge und Naherwartung, die rigorose ethische Umsetzung der Botschaft in einer randständigen Minderheit, aber auch die Ganzhingabe im Martyrium oder die ritualisierte Nachfolge und Vergegenwärtigung in der Liturgie waren Möglichkeiten intensiver, ganzheitlicher religiöser Erfahrung.

Eine weitere Möglichkeit eröffnete sich durch das, was die Wüstenväter¹ im 4./5. Jahrhundert vorlebten: Eine Auseinandersetzung mit der eigenen Innerlichkeit mit dem Ziel, die diesseitige Wirklichkeit für die Christusgegenwart über Liturgie und biblisches Zeugnis hinaus transparent zu halten. Mit erstaunlicher Radikalität setzte sich der Einzelne den Grunderfahrungen von Vergänglichkeit und Schuld aus, um im innern wie im äussern Wüsten-(Grenz-) Bereich, das heisst in äusserster Selbstaufgabe und Demut den Umkehrpunkt zu finden und so mit neuer Liebes- und Lebenskraft in der Wirklichkeit Gottes leben zu können.

¹ Um korrekt zu sein, müsste man auch von „Wüstenmüttern“ reden, da wir auch Berichte von einigen Ammas kennen. Palladius (H.L., Prolog 2) spricht von „den Erzählungen der männlichen und weiblichen Väter“. Vgl. dazu F. VON LILIENFELD Mönchtum II, TRE Bd.23, S.154f. Eva M. SYNEK: Ostkirchenkunde und Frauenforschung: Zu den Müttern unter den Vätern. In: Ostkirchliche Studien 43.Bd. (1994) Heft 2/3, S.170-186. Kari VOGT: Ascétisme féminin en Égypte aux IV^e et V^e siècles. In: Le monde copte Nr. 21-22 (1993), S.107-113.

VIII

Erst jetzt, meine ich, zeigt sich der Ort, an welchem nach den leiblichen Elementen solchen Übens sinnvoll gefragt werden kann. (Allgemeingut waren vorher schon das Ideal der Jungfräulichkeit und die Fastenpraxis.) Das Aufnehmen solcher Elemente – das Sitzen kann als eines unter ihnen betrachtet werden – drängt sich einerseits aus einer physisch-psychischen Notwendigkeit auf, andererseits steht die mythologisch eingefärbte religiöse Bilderwelt immer wieder wirksam im Hintergrund. So wird derjenige, der das Stillewerden, die Hesychia, übt, früher oder später ein Sitzender und fühlt – vielleicht unbewusst – dass dies zugleich eine Einstimmung ist auf dem Weg vom Kreuz zum Thron.

Ich habe in der vorliegenden Arbeit versucht, das Material bereitzustellen, das die häufige Erwähnung des Sitzens der Wüstenväter aufhellen könnte.

Nicht zuletzt ist damit die Absicht verbunden, eine meditative Übungsform, mit der heute vielleicht allzu leichtfertig umgegangen wird, wieder in den Kontext einer christlichen Spiritualität einzuflechten. Wir lassen uns so von den Vätern und Müttern an ein ganzheitliches Verbundensein erinnern, das uns – beim Sitzen und beim Gehen – immer schon geschenkt ist und vorerst nur unserer Achtsamkeit bedarf.

Die vorliegende Untersuchung wurde 1995 von der christkatholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern als Dissertation angenommen. Die Arbeit wurde begutachtet von Herrn Professor Dr. Martin George (evangelisch-theologische Fakultät) und Herrn Professor Dr. Christoph Führer (christkatholisch-theologische Fakultät). Beiden sei für ihre intensive Anteilnahme am Anliegen dieser Arbeit herzlich gedankt. Herrn Professor Dr. Wermelinger und Herrn Dr. Gregor Wurst vom Patristischen Seminar der Universität Freiburg i.Ü. danke ich für die Aufnahme in die Reihe „Paradosis“ sowie für das Durchlesen des Manuskriptes.

Besonders danke ich Herrn und Frau Dr. S. F. Girgis, Zürich, mit deren Hilfe die Aufenthalte im Kloster Abu Makâr in Ägypten möglich wurden. Hier hat mich die Begegnung mit P. Wadid an den Kern dessen herangeführt, was mich seit Jahren beschäftigt. Diese Arbeit mag als Teil dieses Bemühens aufgefasst werden.

Worb, April 1997

Franz Dodel

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort.....	VII
I. EINLEITUNG.....	1
1. Fragestellung und Forschungsumfeld.....	1
2. Die Quellen	10
2.1. Die Entstehungssituation.....	10
a. Der Anlass	10
b. „Sitz im Leben“	11
2.2. Die Entstehung der literarischen Form	12
a. Stand der Quellenforschung	12
b. Redaktionsarbeit; Ort und Zeit	14
c. Beeinflussungen, Form und Qualität.....	19
2.3. Sammlungstypen	27
a. Vorformen	27
b. Der alphabetisch-anonyme Sammlungstyp	27
c. Der systematische Sammlungstyp.....	29
d. Andere Sammlungstypen	31
2.4. Quellenwahl.....	32
a. Die repräsentativste Quelle.....	32
b. Andere Quellen	33
Ergebnis.....	40
II. SITZEN.....	41
1. Bemerkungen als Hinführung zur Thematik des Sitzens.....	41
1.1. Meditative Elemente im anachoretischen Leben der Wüstenväter	41
a. „leiblich sichtbar“: imago Dei	42
b. Nahe am Göttlichen	45
1.2. Kultur- und religionsgeschichtliche Notiz	48
1.3. Begriffsklärung	54
1.4. Äussere Hinweise zum Sitzen.....	57
1.5. Biblische Vor-Bilder	59
a. Einige Vor-Bilder zum Sitzen aus dem AT.....	60
b. Einige Vor-Bilder zum Sitzen aus dem NT	61
2. Das Textmaterial	67
2.1. Sitzen im Kellion	67
a. Kellion-Sitzen	68
b. Draussen - drinnen.....	74
c. Kellion – der besondere Ort.....	77
2.2. Weitere Sitz-Orte	79
a. Höhle	80
b. Berg.....	80
c. Wüste.....	83
2.3. Sitzen mit Leib und Seele.....	86

a. Schreien	88
b. Seufzen und Weinen	91
c. Fasten	94
d. Schlafen	95
2.4. Sitzen und Arbeiten	98
2.5. Sitzen und Beten	104
2.6. Sitzen und die Welt der Vorstellungen und Bilder	110
a. Gedanken- und Dämonenkampf	110
b. Todesvorstellungen	117
c. Entrückung und Vision	121
2.7. Sitzen: still werden	126
a. Sitze achtsam und „nüchtern“	126
b. Sitze! Schweige!	129
2.8. Vorläufiges Ziel: Hesychia, Anapausis	134
2.9. Sitzen und Übungsrhythmen	138
3. Zusammenfassung und Beantwortung der Fragestellung	143
4. Bemerkungen zur Wirkungsgeschichte	149
4.1. Das Sitzen im Hesychasmus	149
4.2. Die ungebrochene Tradition des Sitzens in koptischen Klöstern	152
ANHANG: Ein Beispiel (N 211)	157
1. Der Text	157
2. Bemerkungen zum Text und seinen Motiven	159
3. Das Sitzen in N 211	163
4. Zum Gehorsams-Motiv	168
LITERATURVERZEICHNIS	171
Abkürzungen	171
Quellentexte	172
Nachschlagewerke	176
Sekundärliteratur	176
INDEX	191

I. EINLEITUNG

1. Fragestellung und Forschungsumfeld

1.1. Fragestellung

Bei Durchsicht der Quellen aus dem frühesten Mönchtum fällt auf, wie oft vom Sitzen der Mönche die Rede ist. Dies ist besonders in den ältesten griechischen Quellen der Fall, die die ursprüngliche, praxisbezogene Stimmung des anachoretischen Mönchtums wiedergeben.

Dabei stellt sich die Frage, was mit diesem „Sitzen“ wohl gemeint sei. Ist es nicht mehr als eine physische Haltungsangabe oder ein Synonym zu „sich aufhalten/wohnen“? Wenn aber damit mehr gemeint wäre, was wäre unter diesem Mehr zu verstehen?

So fragend mag sich der religionsgeschichtliche Vergleich zum Beispiel mit der indisch/buddhistischen Praxis des meditativen Sitzens aufdrängen. Ist das Sitzen der Wüstenväter dem Sitzen der Zen-Mönche vergleichbar? Ist vielleicht sogar eine gegenseitige Beeinflussung denkbar? Einer solchen religionsgeschichtlich erweiterten Fragestellung stellen sich folgende Hindernisse in den Weg:

Wir besitzen keine Hinweise aus dem frühen Mönchtum, die explizit eine Methode des Sitzens beschreiben und so einen Vergleich mit beispielsweise der fernöstlichen Praxis erleichtern könnten.

Ohne näher auf die diesbezügliche Forschungsgeschichte einzugehen, ist festzustellen, dass die seit dem letzten Jahrhundert gemachten Versuche, die Entstehung des christlichen Mönchtums religionsgeschichtlich zu erklären, zu keinen tragfähigen Ergebnissen führten.¹ Diese Entstehung kann ohne weiteres aus innerchristlichen Motiven erklärt werden, wobei selbstverständlich die Umwelt in Einzelfällen prägend auf die Entwicklung eingewirkt hat und sich dann ein vergleichendes Beobachten aufdrängt.²

Schliesslich müsste sich ein solches Vergleichen auf gründliche Kenntnisse der jeweiligen Quellen abstützen. Die Grundlagen dazu können im Rahmen dieser Arbeit nicht bereitgestellt werden.

Trotz dieser Einschränkungen sind die Texte mit einer Hellhörigkeit zu lesen, die mögliche Analogien miteinbezieht und diese zumindest am Rande erwähnt, in der Hoffnung, dass damit der Blick für die Sache selbst in ihrem jeweiligen Kontext geschärft werde. Die phänomenologische Betrachtungsweise hält das Blickfeld offen, weil die Vermutung berechtigt ist, dass sich in ähnlichen reli-

¹ Überblicke: HEUSSI Ursprung S.280-298. FRANK Mönchtum S.1-9. LOHSE Askese. Vgl. Beeinflussungen S.19; BACHT Vermächtnis II, S.14.

² SCHNEEMELCHER Erwägungen S.132. HEUSSI Ursprung S.298.

a. Schreien	88
b. Seufzen und Weinen	91
c. Fasten	94
d. Schlafen	95
2.4. Sitzen und Arbeiten	98
2.5. Sitzen und Beten	104
2.6. Sitzen und die Welt der Vorstellungen und Bilder	110
a. Gedanken- und Dämonenkampf	110
b. Todesvorstellungen	117
c. Entrückung und Vision	121
2.7. Sitzen: still werden	126
a. Sitze achtsam und „nüchtern“	126
b. Sitze! Schweige!	129
2.8. Vorläufiges Ziel: Hesychia, Anapausis	134
2.9. Sitzen und Übungsrhythmen	138
3. Zusammenfassung und Beantwortung der Fragestellung	143
4. Bemerkungen zur Wirkungsgeschichte	149
4.1. Das Sitzen im Hesychasmus	149
4.2. Die ungebrochene Tradition des Sitzens in koptischen Klöstern	152
ANHANG: Ein Beispiel (N 211)	157
1. Der Text	157
2. Bemerkungen zum Text und seinen Motiven	159
3. Das Sitzen in N 211	163
4. Zum Gehorsams-Motiv	168
LITERATURVERZEICHNIS	171
Abkürzungen	171
Quellentexte	172
Nachschlagewerke	176
Sekundärliteratur	176
INDEX	191

I. EINLEITUNG

1. Fragestellung und Forschungsumfeld

1.1. Fragestellung

Bei Durchsicht der Quellen aus dem frühesten Mönchtum fällt auf, wie oft vom Sitzen der Mönche die Rede ist. Dies ist besonders in den ältesten griechischen Quellen der Fall, die die ursprüngliche, praxisbezogene Stimmung des anachoretischen Mönchtums wiedergeben.

Dabei stellt sich die Frage, was mit diesem „Sitzen“ wohl gemeint sei. Ist es nicht mehr als eine physische Haltungsangabe oder ein Synonym zu „sich aufhalten/wohnen“? Wenn aber damit mehr gemeint wäre, was wäre unter diesem Mehr zu verstehen?

So fragend mag sich der religionsgeschichtliche Vergleich zum Beispiel mit der indisch/buddhistischen Praxis des meditativen Sitzens aufdrängen. Ist das Sitzen der Wüstenväter dem Sitzen der Zen-Mönche vergleichbar? Ist vielleicht sogar eine gegenseitige Beeinflussung denkbar? Einer solchen religionsgeschichtlich erweiterten Fragestellung stellen sich folgende Hindernisse in den Weg:

Wir besitzen keine Hinweise aus dem frühen Mönchtum, die explizit eine Methode des Sitzens beschreiben und so einen Vergleich mit beispielsweise der fernöstlichen Praxis erleichtern könnten.

Ohne näher auf die diesbezügliche Forschungsgeschichte einzugehen, ist festzustellen, dass die seit dem letzten Jahrhundert gemachten Versuche, die Entstehung des christlichen Mönchtums religionsgeschichtlich zu erklären, zu keinen tragfähigen Ergebnissen führten.¹ Diese Entstehung kann ohne weiteres aus innerchristlichen Motiven erklärt werden, wobei selbstverständlich die Umwelt in Einzelfällen prägend auf die Entwicklung eingewirkt hat und sich dann ein vergleichendes Beobachten aufdrängt.²

Schliesslich müsste sich ein solches Vergleichen auf gründliche Kenntnisse der jeweiligen Quellen abstützen. Die Grundlagen dazu können im Rahmen dieser Arbeit nicht bereitgestellt werden.

Trotz dieser Einschränkungen sind die Texte mit einer Hellhörigkeit zu lesen, die mögliche Analogien miteinbezieht und diese zumindest am Rande erwähnt, in der Hoffnung, dass damit der Blick für die Sache selbst in ihrem jeweiligen Kontext geschärft werde. Die phänomenologische Betrachtungsweise hält das Blickfeld offen, weil die Vermutung berechtigt ist, dass sich in ähnlichen reli-

¹ Überblicke: HEUSSI Ursprung S.280-298. FRANK Mönchtum S.1-9. LOHSE Askese. Vgl. Beeinflussungen S.19; BACHT Vermächtnis II, S.14.

² SCHNEEMELCHER Erwägungen S.132. HEUSSI Ursprung S.298.

giösen Strukturen mit gleichgerichteten Zielen (z.B. Einswerdung mit dem Göttlichen) auch vergleichbare Methoden zum Erreichen dieser Ziele entwickeln.¹

Zumindest in einen - nun aber innerchristlichen - Bereich hinein führt uns der Begriff „Sitzen“ in erweitertem meditativen Sinn und ist da weit mehr als eine Analogie: Ich meine das Sitzen, das im Hesychasmus beschrieben wird. Hier lässt sich eine direkte Linie zu den Wüstenvätern verfolgen, ein Linie, auf der „Sitzen“ immer mehr bedeutete als eine blosse Körperhaltung. Liesse sich also vom Hesychasmus her das meditative Sitzen als frühes innerchristliches Phänomen erweisen? Auch auf diese verlockende Frage werde ich nur am Rande und im Zusammenhang mit einer möglichen Wirkungsgeschichte (s. S.149) eingehen.

Ich versuche meine Fragestellung nach den verschiedensten Seiten deshalb einzuschränken, weil das Sitzen ganz im Kontext der ausgewählten Quellen untersucht werden soll. Die Frage heisst also nur: Was kann über das Sitzen der Wüstenväter im 4./5.Jh. in den ältesten Texten des anachoretischen Mönchtums gesagt werden? Dies soll geklärt werden anhand der Untersuchung der jeweiligen kontextuellen Bedeutungsfelder, in denen gesessen oder zum Sitzen aufgefordert wird.

Als minimales Ergebnis ergäbe sich eine Fehlanzeige: Das Sitzen (am Boden) ist nicht mehr als die landesübliche (orientalische) Haltung bei verschiedensten Gelegenheiten. Als optimales Ergebnis liesse sich zeigen, dass das Sitzen als Haltungsparadigma verstanden wird auf der Suche nach vertiefter religiöser Erfahrung.

1.2. Ein Blick in die Forschungsgeschichte

Es kann nicht Sinn dieser einleitenden Bemerkungen sein, zur Forschungsgeschichte des Mönchtums grundsätzlich Stellung zu nehmen. Die mir zur Verfügung stehende Literatur wurde aber daraufhin durchgesehen, ob das Sitzen der Mönche darin überhaupt erwähnt wird und wenn ja, welche Bedeutung ihm beigemessen wird.

Es ist anzunehmen, dass dieses Sitzen kaum ins Blickfeld der Forschung gerät, wenn darin auch nicht ansatzweise eine Haltung zu einer bestimmten Praxis erahnt wird.

Die nachreformatorische Historiographie des Mönchtums ist zu stark durch die konfessionelle Apologetik geprägt, als dass in dieser „tristis disciplina“² ein so ausgefallener Aspekt wie die Sitz-Praxis positiv beachtet worden wäre. Dies gilt

¹ Vgl. GUILLAUMONT Esquisse S.40.50; Perspectives S.123.

² J.L. von MOSHEIM (1694-1755). In: HEUSSI Ursprung S.5.

auch noch für WEINGARTEN¹, mit dem die kritische Erforschung des Mönchtums einsetzt. Der Aufsatz schildert das früheste Mönchtum (Spätansatz um 360!) äusserst negativ. Es „geht durch diese Askese mit ihrer innerlichen Leere und Öde ein Geist egoistischer Abgeschlossenheit, in dem sich kaum je ein Element christlicher humaner Gesinnung zeigt“.² Diese ersten Formen sind nach WEINGARTEN noch ganz durch den altägyptischen Serapiskult geprägt. Eine positive Wende nimmt die Entwicklung für ihn erst mit Basilios und Benedikt. Es erstaunt deshalb nicht, wenn das sitzende Schlafen der Pachomios-Mönche (Regel Pr 87³) als mehr oder weniger obskure Folter beschrieben wird: „... auch schlafen durften sie nur in ihren Kleidern, ... gleichsam eingesargt in Sesseln von Backsteinen, die ringsum verschlossen waren, zur Verhütung altägyptischer Greuel.“⁴ Eigenartigerweise lobt aber WEINGARTEN die Apophthegmata-Sammlung in den höchsten Tönen und gesteht ihr eine „Gesinnung, wie man sie nur bei den besten Mystikern der griechischen Kirche findet“, ja, die „Überwindung der Mönchsgesinnung“ zu. Offensichtlich sieht WEINGARTEN in den Vätersprüchen kein Zeugnis der Ursprungssituation, sondern hält sie für eine Dokumentation aus der Zeit der Entstehung der schriftlichen Sammlung (aus „einer viel späteren Zeit als dem vierten Jahrhundert“).⁵

Auf die anschliessende heftige Kontroverse um den Beitrag WEINGARTENS will ich nicht weiter eintreten. GASS⁶ relativiert dessen Thesen und billigt dem „griechisch-orientalischen Einsiedler- und Klostertum“, obwohl es „eine aus der Fremde aufgepfropfte Pflanze sei“, immerhin eine intensive Pflege der „Tugendkräfte“ zu; aber erst durch die Wahrnehmung der „Socialpflichten“ im Abendland wurde das Mönchtum zu einer „culturhistorischen“ Kraft.⁷

Eine durchaus positive Würdigung des östlichen Mönchtums bringt HOLL⁸, der schon auf die in unserem Zusammenhang bedeutsame Entdeckung des inneren Ich-Raumes hinweist. „Mit der Aufgabe der Heiligung des eigenen Herzens ist dem Mönchtum der Blick für eine ganze Welt, für die Welt des inneren Lebens, aufgegangen ... Erfahrungen, wie sie in Röm 7 geschildert sind, sind hier zum erstenmal wieder in originaler Weise gemacht worden.“⁹ HOLL vergleicht diese

¹ H. WEINGARTEN: Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter. In: ZKG 1 (1877), S.1-35 und S.545-574.

² A.a.O. S.548.

³ Lat. Text und Übersetzung s. BACHT Vermächtnis Bd.II, S.104 und die dazugehörigen Anmerkungen (auch Bd.I, S.109⁹¹).

⁴ WEINGARTEN Ursprung S.560f.

⁵ A.a.O. S.24, Anm.2.

⁶ W. GASS: Zur Frage vom Ursprung des Mönchtums. In: ZKG 2 (1878) S.254-275.

⁷ A.a.O. S.272f.

⁸ Über das griechische Mönchtum. 1898. In: K. HOLL: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. II. Der Osten. Tübingen 1928.

⁹ A.a.O. S.277.

Entdeckung mit der Leistung, die Augustin für das Abendland vollbracht hat¹, wobei er die griechische Art der Umschmelzung von Erfahrung in hilfreiche Sentenzen für gesünder hält, als Augustins „Kokettieren mit dem eignen Ich“².

Damit ist der Blick auf das Ziel einer Praxis östlichen Mönchtums frei geworden, innerhalb der das erwähnte Sitzen untersucht werden soll.

Eine wesentlich vertiefte religionsgeschichtliche Auseinandersetzung setzt mit REITZENSTEIN (1861-1931) ein, der von seinem philologischen Ausgangspunkt her einzelne Themen grundlegend bearbeitet. So weit ich sehe, ist REITZENSTEIN der erste, der auf die spezielle Verwendung des Begriffs καθέζεσθαι (sitzen) aufmerksam macht und zugleich auf dessen heidnisch-asketischen Gebrauch verweist.³ Die Verwendung des Wortes wird allerdings vor allem im Zusammenhang mit der Problematik *stabilitas loci* – ξενιτεία (und Wandermönchtum)⁴ untersucht. Das Wählen eines bestimmten Aufenthaltsortes (Terminus technicus: καθέζεσθαι⁵), wie es als Ideal im ägyptischen Mönchtum angestrebt wurde (im Gegensatz zum Ideal der Wanderaskese im syrischen Mönchtum), entspricht dem altägyptischen Brauch des ἐγκλισμός (des „Eingeschlossenen“)⁶. „Sitzen“ wird also von REITZENSTEIN im Sinne der Wahl eines bestimmten Aufenthaltsortes verstanden, im engeren Sinne dann im Zusammenhang mit dem Hauptgebot, die Zelle nicht zu verlassen. Wir werden sehen, dass die meisten Autoren „sitzen“ vor allem in diesem Sinne verstehen werden, obwohl diese Interpretation das Bedeutungsfeld von κάθημαι, καθίζω, καθεζομαι nur teilweise abdeckt.⁷ Wie problematisch ein solch eingengendes Verständnis ist, zeigt sich im Text des heidnischen Alchemisten Zosimos, der Ende des 3.Jh. an die offenbar unstetig nach religiöser Erfahrung suchende Theosebeia schreibt: „οἷκαδε καθεζου, καὶ θεὸς ἥξει πρὸς σέ, ὁ πανταχοῦ ὢν ...“ Hier kann man in der Tat vorerst einmal den Rat „zu Hause zu bleiben“ heraushören. Zosimos rät weiter: „καθεζομένη δὲ τῷ σώματι καθεζου καὶ τοῖς πάθεσιν ...“ (frei übersetzt: Wenn du deinen Leib [ruhig] hinsetzest, dann setze auch deine Leidenschaften [zur Ruhe].) Zweifellos ist hier der Akt des Sitzens (als zur Ruhe kommen) wichtiger geworden, als das Wohnen an einem bestimmten Ort. REITZENSTEIN scheint wohl eine tiefere Bedeutung zu ahnen, hält aber an seiner Interpretation fest: „Der eigenartige Wortgebrauch ... zeigt, dass καθέζεσθαι schon feste technische Bezeichnung für das Erwählen des Aufenthaltes in der Zelle ist; sicher ist auch hier der heidnische

¹ Vgl. z.B. 1.Buch Soliloquia.

² HOLL a.a.O. S.278.

³ R. REITZENSTEIN: *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*. Göttingen 1916.

⁴ Vgl. dazu auch HEUSSI Ursprung S.207-214.

⁵ REITZENSTEIN *Historia* S.48¹. 51¹.

⁶ A.a.O. S.47. 110.

⁷ Vgl. z.B. H.L. c.34,3: καθεζόμενος wird von REITZENSTEIN mit „sich aufhalten“, von LAAGER mit „an einem Ort weilen“ übersetzt.

Gebrauch früher als der christliche.“¹ Bei der Übersetzung von Zacharias 4 (Ap 246)² [καθημένου ποτὲ τοῦ ἀββᾶ Ζαχαρίου εἰς Σκήτην, ἦλθε θεωρία εἰς αὐτόν ...] betont REITZENSTEIN mit Recht das regungslose Sitzen des Abbas (und nicht den Aufenthaltsort!), während HEUSSI diesselbe Stelle zu oberflächlich mit „als Zacharias in der Sketis *ist* ...“ übersetzt.³

Im immer noch grundlegenden Werk von HEUSSI „Der Ursprung des Mönchtums“, das 1936⁴ erschien, werden zwar viele Apophthegmata zitiert, in denen „sitzen“ vorkommt (z.B. im Abschnitt über die Zelle, S.210-214). HEUSSI geht jedoch auf den Ausdruck vorerst nicht näher ein, weist dann aber am Schluss seines Werkes (S.293) hin auf die Darlegungen von REITZENSTEIN: καθέζεσθαι heisst einen bestimmten Aufenthaltsort wählen und dort (nach Zosimos!) zur Ruhe kommen. Immerhin hält HEUSSI (S.215) an der wörtlichen Übersetzung zum Beispiel von Poimen 10 (Ap 584)⁵ fest: „... Denn sonst werden sie nicht zulassen, dass ich an diesem Ort sitze (d.h. sie werden mich nicht in Ruhe lassen).“ An anderer Stelle (S.280) nimmt er aus Johannes Kolobos 27 (Ap 342) den Bezug des In-der-Zelle-Sitzens mit Mt 25,36 („... ich war im Gefängnis und ihr habt mich besucht.“) auf: „Rührend naiv ist die Verbindung des Wortes ... mit dem Sitzen des Mönchs in der Zelle, die als sein Gefängnis gedeutet wird.“⁶

1923 erschien das bis heute immer wieder zitierte Werk „Apophthegmata“ von BOUSSET (gest. 1920). Auch er scheint im Bezug auf unsere Thematik REITZENSTEIN zu folgen und bemerkt (S.34): „Dieses statische Mönchtum stellt ein ganz bestimmtes Mönchsideal in seiner Reinkultur dar, nämlich das des Anachoretentums und der Einzelzelle (des μονοσιτίσαι und καθέζεσθαι).“ Ganz selbstverständlich scheint hier der Begriff „sitzen“ in das Bild des in der Zelle allein lebenden Anachoreten einzugehen. In dem ebenfalls aus dem Nachlass veröffentlichten Aufsatz „Das Mönchtum der sketischen Wüste“ fällt auf, dass BOUSSET das Wort „sitzen“ genauer und wörtlicher übersetzt als alle modernen Autoren (z.B. S.11: Paphnutios 5 [Ap 790]; S.12 Vp III,106 [= N 202]). Trotz dieser wortgetreuen Übersetzung und der Feststellung, dass das καθίζεσθαι ἐν τῷ κελλίῳ „im Zentrum des anachoretischen Ideals“ stehe (S.12), interpretiert BOUSSET das Wort als „wohnen/bleiben“ (S.11f). Sollte das Wort wirklich immer nur mit dieser Bedeutung verwendet worden sein, so mag BOUSSET recht haben, wenn er diese Anweisung oft als „geradezu grotesk übertrieben“ empfindet (S.11).

¹ A.a.O. S.108f.

² PG 65,180B; REITZENSTEIN a.a.O. S.129².

³ HEUSSI Ursprung S.181.

⁴ nachgedruckt 1981 (Scientia Verlag Aalen).

⁵ PG 65,324C.

⁶ DÖRRIES Bibel (1966) S.260 bezieht sich auf dieselbe Stelle und spricht von der „Ausdauer des Zellensitzens“.

Wie schon erwähnt, wird in der Folge die übertragene Bedeutung des Begriffs „sitzen“ von vielen Autoren übernommen. DRAGUET¹ übersetzt in einem der wichtigsten Apophthegmata (Antonios 1; Ap 1; PG 65,76AB; vgl. S.138) καθέζομενον mit „garde de la cellule“², und wenn das Bild des sitzenden Mönchs auftaucht, so wird dies sofort mit Arbeiten verbunden, so dass das Sitzen selbst ohne Bedeutung bleibt.³

Erstaunlicherweise wehrt sich auch HAUSHERR⁴, dem „Sitzen“ vor der Zeit des Hesychasmus, mit dem er sich intensiv beschäftigt hat, eine spezifische Funktion zuzuerkennen, obwohl die Hesychasten selbst sich gerade auf entsprechende Apophthegmata berufen, zum Beispiel Moses 6 (Ap 500; PG 65,284C). Gerade dieses Apophthegma und seine vielfachen Varianten untersucht HAUSHERR (in: Solitude S.51f) und er zitiert das „reste assis dans ta cellule ...“ als „leit-motiv“. Aber gleichzeitig stellt er fest: „....le verbe ‘assieds-toi’, ou plutôt ‘reste assis’ ne signifie pas la posture corporelle, mais seulement le contraire de προέρχεσθαι.“⁵ Dabei beruft er sich auf Stellen, die für das Beten die stehende Haltung verlangen und zitiert u.a. Origenes (De oratione c.21), der ein sitzendes Beten nur im Krankheitsfall zugesteht.⁶ Nun geht es aber beim Sitzen vorerst gerade nicht um das Gebet und schon gar nicht in einem liturgischen Rahmen, was HAUSHERR selbst auch bemerkt⁷, ohne deshalb weiterzufragen, was es denn ausserhalb des Betens und dem Rückzug in die Zelle bei den frühen Mönchsvätern hätte bedeuten können. Auch er lässt deshalb Antonios im schon erwähnten Apophthegma (Antonios 1) in seiner Zelle „vivre“ (obwohl er sitzt, καθέζεσθαι), und wenn er sitzt, so tut er dies um zu arbeiten.⁸

In der Folge weist auch LECLERCQ⁹ auf die häufige Verwendung von κάθημαι in den Texten des frühen Mönchtums hin und untersucht dann mit Blick auf den Hesychasmus die Verwendung von „sedere“ im Westen.

Auffallend ist, dass sich ŠPIDLÍK, der kompetente Kenner der Ostkirche, zur selben Thematik sehr differenziert äussert!¹⁰ Zum vornherein unterscheidet er die drei Grundhaltungen beim Gebet (S.87): „... debout, les mains levées, image

¹ R. DRAGUET: Les pères du désert. Paris 1949.

² A.a.O. S.XXXVII.

³ A.a.O. S.XXXVIII: „C’est assis dans leur cellules qu’il les faudrait représenter, occupés ...“

⁴ Ir. HAUSHERR: Les Exercices Spirituels de Saint Ignace et la méthode d’oraison hésychastique. OCP 20 (1954), S.7-26.

⁵ HAUSHERR Exercices S.21.

⁶ A.a.O. S.18ff.

⁷ A.a.O. S.21. H. zitiert Evagrius 1 (Ap 227; PG 65,173A).

⁸ A.a.O. S.20.

⁹ J. LECLERCQ: „sedere“. A propos de l’hésychasme en occident. In: Le Millénaire du Mont Athos 963-1963. Vol. I. S.253-264.

¹⁰ Th. ŠPIDLÍK: Le Spiritualité de l’Orient Chrétien; Bd.II: La Prière. 1988.

de l'élévation de l'esprit; à genoux, pour exprimer le repentir; assis, pour l'écoute calme des paroles divines soit extérieures, soit la locution du coeur". Insofern von den Hesychasten die Rede ist, wird dem auch HAUSHERR zustimmen. Deren Wurzeln aber sieht ŠPIDLÍK eindeutig bei den Wüstenvätern, und er beruft sich auf den Spruch von Arsenios: „φεῦγε, σιώπα, ἡσυχάζε [fliehe, schweige, 'komme zur Ruhe']".¹ Dabei fragt ŠPIDLÍK (womit der Zusammenhang mit dem Sitzen klar hergestellt ist), ob als Wurzel des Wortes ἡσυχία nicht ἡσθαί (= être assis) anzusehen sei.²

In einem spezifischen Umfeld erwähnt STEIDLE³ das Sitzen, nämlich als den religionsgeschichtlichen Topos des „Sitzens auf dem Berg“, wie es in der Vita Antonii immer wieder beschrieben wird⁴, wobei auf das Bild des auf dem Berggipfel sitzenden Elia (2 Kön 1,9) hingewiesen wird.

Nur verwiesen sei auf das von DESEILLE verfasste Beiblatt („Vocabulaire des termes techniques“) zur Übersetzung der alphabetischen Sammlung von J.-C. GUY⁵. Der Begriff „assis“ wird wie folgt kommentiert: „assis (être) signifie 's'établir, demeurer', mais implique souvent l'idée de solitude et de recueillement.“ Bei dieser vagen Andeutung bleibt es.

Leider kommt man auch mit REGNAULT, dem überaus fleissigen Sammler und Übersetzer der Apophthegmata⁶, nicht weiter. Zwar widmet er in seinem Buch „La vie quotidienne des Pères du désert“ (1990) dem Sitzen auf einer halben Seite das Kapitel „Assis dans la cellule“ (S.96), aber trotz dieser „exigence fondamentale de la vie du désert“ wird der Begriff sofort eingeebnet, indem auf dessen Mehrdeutigkeit (être assis, rester et 'bien se tenir' dans la cellule⁷) und dessen alltägliche Bedeutung im paganen Leben Ägyptens hinwiesen wird. Auch nicht andeutungsweise wird erwähnt, dass das Sitzen etwas Besonderes meinen könnte. Und sollte wegen der Nähe des Begriffs zur Hesychia⁸ - wobei „sitzen“ nie wörtlich übersetzt wird - doch der Verdacht aufkommen, es könnte mit dem Sitzen eine eigene Bewandnis haben, so wird in Anlehnung an HAUSHERR von der Hesychia als „garde de la cellule“ gesagt, dass sie „plus une disposition

¹ Arsenios 2 (Ap 40; PG 65,88C).

² ŠPIDLÍK Spiritualité Bd.II S.323; so schon HAUSHERR: L'hésychasme. Étude de spiritualité. OCP XXII (1956), S.5. Diese Vermutung bestätigt Π. Χ. ΔΟΡΜΠΑΡΑΚΗΣ: Επίτομον λεξικόν τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς γλώσσης, 3.Aufl. [o.J.] Athen, S.373. Vgl. S.54:1.3. Begriffsklärung.

³ B. STEIDLE: Homo dei Antonios. StudAnselm 38 (1956), S.197.

⁴ V.A. c.59-60 (PG 26,929A); c.66 (PG 26,936C); c.82 (PG 26,957AB); c.84 (PG 26,961A); c.93 (PG 26,973C).

⁵ Jean-Claude GUY: Les Apophthegmes des Pères du désert. Série alphabétique. Abbaye de Bellefontaine, Begrolles, [ca. 1963]. (Textes de spiritualité orientale, Nr. 1).

⁶ Seit 1966 sind ca. 9 Sammlungen erschienen.

⁷ REGNAULT a.a.O. S.96.101.

⁸ A.a.O. S.101f: Kapitel „Bien se tenir en cellule“.

d'âme qu'une position ou posture du corps“ sei¹. Damit ist das Sitzen auch aus diesem zentralen Zusammenhang entfernt. Überflüssig, darauf hinzuweisen, dass REGNAULT die Begriffe κάθημαι, καθίζω, καθέζομαι fast durchwegs „falsch“ übersetzt. Neben den Beispielen, die sich aus der alphabetischen und anonymen Sammlung beibringen liessen, erwähne ich die Übersetzung, die REGNAULT und PRÉVILLE von Dorotheos von Gaza² 1963 herausbrachten:

S.288

καλοῦ καθίσματος

bonne méditation

S.292

μετὰ εἰρήνης καὶ ἡσυχίας καθεζόμενον

se tenir dans la paix et la tranquillité

ἐκάθητο μετ'εἰρήνης

il se croyait dans la paix

S.488ff

καθίσαι εἰς τὸ κελλίον ... ἡσυχάζειν

rester dans la cellule,
garder la solitude

κάθεται ἐν τῷ κελλίῳ

il est dans sa cellule

καθέζεται

demeure

καθίσαι εἰς τὸ κελλίον

rester

Immerhin scheint sich das „in der Zelle sitzen“ als fester Topos in der Vorstellung installiert zu haben, wenn es auch noch lange nicht immer wörtlich übersetzt wird. ROUSSEAU³ (um noch einen Autor aus dem englischen Sprachbereich zu erwähnen) macht (S.47) auf den immer wiederkehrenden Satz „sit in your cell“ aufmerksam und sagt: „Perhaps the most famous advice in early ascetic literature is the simple command ‘sit in your cell’.“ Aber sein Blick bleibt ganz auf das „in der Zelle bleiben“ fixiert, und die Zitate, die er als Belege bringt, enthalten dann zum Teil das Wort „sitzen“ (im Original) gar nicht. Wir befinden uns hier also wieder im Fahrwasser von REITZENSTEIN. Das „Festhalten an der Zelle [wurde] fast zum obersten Gesetz“, meint DÖRRIES in seinem Kommentar zu Antonios 10.⁴ Genau in diesem Sinne zitiert auch ROUSSEAU dasselbe Apophthegma.

Demgegenüber hält GUILLAUMONT die Begriffe Hesychia und „Sitzen“ klar auseinander und erkennt zugleich ihre Zusammengehörigkeit: „Vivre dans l'hésy-

¹ A.a.O.S.101f.

² Dorothee de Gaza. Sources chrétiennes (SC) 92 (1963).

³ Ph. ROUSSEAU: Ascetics, Authority and the Church. 1978.

⁴ H. DÖRRIES: Die Vita Antonii als Geschichtsquelle. In: Wort und Stunde Bd.1.1966, S.151.

chia (hesychazein) et 'rester assis (kathêsthai) dans la cellule' sont deux expressions équivalentes."¹ Es scheinen dies kleinliche Unterscheidungen zu sein. Aber deren Auswirkung auf die Übersetzungsarbeit ist unübersehbar. GUILLAUMONT² übersetzt zum Beispiel Silvanos 2 (Ap 857)³ richtig mit „il était assis“, während REGNAULT⁴ es bei „il était avec ses frères“ bewenden lässt.

Auch FESTUGIÈRE interpretiert nun (1982) das Sitzen in seiner Übersetzung des Ammon-Briefes (es geht um einen Engel, der dem sitzenden Pachomios die Ankunft des Knaben Theodor meldet) als eine ganz bestimmte Tätigkeit: „καθεζμένω μοι εὐηγγελίσσατο ἄγγελος ... j'étais assis en contemplation, ...“⁵

Ganz klar erkennt MIQUEL das Sitzen als Methode in seinem *Lexique du désert* (1986). Das Sitzen wird hier sinngemäss richtig unter dem Kapitel „Hesychia“ behandelt.⁶ Wie ŠPIDLÍK unterscheidet MIQUEL drei Arten der Gebetshaltung, wobei er das „Sitzen“ als „Erfindung“ der Hesychasten einführt.⁷ Zugleich beschreibt MIQUEL das Sitzen der Wüstenväter als „synonyme de 'contempler'“ und bringt eine Reihe einleuchtender Beispiele. Auf eine Unterscheidung oder einen historischen Zusammenhang geht MIQUEL nicht ein, dafür versucht er (wenig überzeugend) das Sitzen biblisch (Lk 14,28; 10,39) festzumachen. (Schliesslich folgt noch ein kurzer Hinweis auf das Zazen und die Sufi-Praxis.)

Besonders zu erwähnen ist SCHULZ⁸, der in einem wahrscheinlich viel zu wenig beachteten Artikel das Sitzen (v.a. von Antonios) in pointierten Thesen als eine meditative (gegenstandslose) Übung des frühesten Mönchtums dargestellt hat.

Als letzten Autor erwähne ich HOLZE⁹, der mit seiner Arbeit den aktuellsten Forschungsstand bietet. Mit Blick auf Makarios den Ägypter 27 (Ap 480)¹⁰ [καθίσαι εἰς τὸ κελλίον σου, καὶ κλαῦσα τὰς ἁμαρτίας σου] spricht er von einem Logion, „das das blosse Sitzen im Kellion zur Lebensaufgabe erklärt“.¹¹ Damit ist vorerst nichts Neues gesagt. (Vgl. z.B. ROUSSEAU; wie dieser bringt HOLZE nun Antonios 10, wo nicht mehr vom Sitzen, sondern nur noch vom Bleiben im Kellion die Rede ist.) Dann aber kommentiert er Moses 6

¹ A. GUILLAUMONT: *Histoire des moines aux Kellia*, S.193; ebenso in: *Perspectives actuelles*, S.225; *Le travail manuel*, S.120.

² GUILLAUMONT: *Les visions mystiques*, S.139.

³ PG 65,408C.

⁴ *Sentences* (1981)

⁵ In: F. HALKIN: *Le corpus Athénien de Saint Pachôme. Lettre d'Ammon évêque*. 1982, S.150, Nr.9.

⁶ P. MIQUEL: *Lexique du désert*, S.158f.

⁷ Vgl. HAUSHERR *Exercices*.

⁸ G. SCHULZ: *Antonios in der Wüste*. In: *Stimme der Orthodoxie* 5 (1989), S.39-42.

⁹ H. HOLZE: *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum*. 1992.

¹⁰ PG 65,273B.

¹¹ A.a.O. S.41.

(Ap 500)¹ (καθίσου εἰς τὸ κελλίον σου ... setze dich in dein Kellion, und das Kellion wird dich alles lehren): „Allein das Sitzen reicht aus, dass der Anachoret in der Zelle zur Erkenntnis findet. Nicht mehr ist gefordert, als dass er sich selbst los und der Stille des Raumes überlässt.“²

Damit hat HOLZE meines Erachtens das Sitzen doch als eine Methode der Praxis des frühesten Mönchtums (ohne weiter darauf einzugehen) klar erkannt.

Bei der Durchsicht der erwähnten Texte fällt auf, dass die meditative Praxis möglicherweise doch immer deutlicher erkannt wird, und dass auch der Blick für eine entsprechende Methode geschärft wird.

2. Die Quellen

2.1. Die Entstehungssituation

a. Der Anlass

Es kann hier nicht der Ort sein, auf die Gründe einzugehen, die zur Entstehung des Mönchtums führten. Sicher aber darf davon ausgegangen werden, dass innerhalb der im 3.Jh. an verschiedenen Orten einsetzenden Entwicklung zum Mönchtum den unterägyptischen Gegenden Nitria, Kellia und Sketis eine besondere Bedeutung zukam. Hier entstand aus der anfänglich begrenzten Absetzbewegung Einzelner bald eine weit um sich greifende anachoretische Bewegung. Wie schon die Vita Antonii³ schildert, wirkten Asketen, die die Dorfgemeinschaft und damit auch eine gesicherte Lebensgrundlage verliessen, als Vorbilder, denen sich bald einmal Schüler anschlossen. Dabei hielt man an der anachoretischen Lebensweise vorerst konsequent fest. In einem Kellion oder einer Höhle, notfalls auch in einem verlassenen Grab⁴ oder einer Ruine⁵ wurde Wohnung genommen. Das äusserlich noch kaum strukturierte Leben in der Wüste liess verschiedene Formen des Zusammenlebens entstehen: Das Leben des Schülers mit dem Abbas, das Leben mit einem Bruder zusammen oder alleine, manchmal in genau festgelegter Distanz⁶ vom nächsten Kellion. Nur selten zog sich ein Anachoret, sei es auf der Flucht vor allzu vielen Besuchern, sei es, um sich der Askese in extremer Form widmen zu können, in die völlige Einsamkeit, zum Beispiel auf den „inneren Berg“ zurück⁷. Ein solch radikaler Rückzug liess sich aber nur ausnahmsweise rechtfertigen, denn damit war der gegenseitige – wie wir sehen werden – lebenswichtige Kontakt der Anachoreten untereinander und

¹ PG 65,284C.

² A.a.O. S.44.

³ V.A. c.3.4.

⁴ V.A. c.8; H.L. c.5,1; 45,2; 49,1.

⁵ V.A. c.12-14.

⁶ Antonios 34 (Ap 34; PG 65,86D); H.M. c. 20,7.

⁷ Z.B. V.A. c.49,4; Sisoës 7.9 (App 810.812; PG 65,393).

insbesondere derjenige zwischen dem Geron (Altvater, Abbas¹) und seinen Schülern unterbrochen.

Das Überleben in der Wüste setzte Erfahrungen und Kenntnisse voraus, über die vor allem die ansässigen Kopten verfügten. Von den griechischen Redaktoren werden sie oft ἄγροῖκοι (Landleute) genannt; aber es ist gerade deren intimes Wissen um die Schwierigkeiten des Lebens in der Einsamkeit, das bei den gebildeten Wüstenvätern Bewunderung hervorrief.²

Was das geistige Überleben betraf, so hing dieses vor allem von der Hilfe eines erfahrenen Abbas ab.

Damit haben wir in aller Kürze den Ort erreicht, wo diejenigen Begegnungen stattfanden, deren Echo uns in den Texten unter dem Sammelbegriff *Apophthegmata*³ *Patrum* überliefert worden ist.

b. „Sitz im Leben“

Der asketische Weg zu einer religiösen Erfahrung ist nicht ungefährlich, und die Beschwernisse sind so gross, dass der Schüler auf den Rat des Lehrers angewiesen ist. Sei es die Furcht vor äusserer Gefahr, sei es die Furcht, das Heil nicht zu erlangen, sei es die gefährliche ἀκηδία als Verzagtheit und Verdrossenheit, immer wieder ergeben sich Situationen, die den Schüler zum angesehenen Abbas treiben mit der Bitte: εἰπέ μοι ῥῆμα. τί ποιήσω; πῶς ζωθῶ; (Sage mir ein Wort! Was soll ich tun? Wie kann ich das Heil erlangen?)

Nun ist es durchaus nicht immer ein (meist knappes) Wort, das dem Schüler gegeben wird, sondern die Antwort kann auch eine parabolische Handlung sein oder in Form einer kurzen Erzählung gegeben werden; aber auch Abweisung oder Schweigen gelten als Antwort.⁴

Wie auch immer, im Zentrum des hilfreichen Wortes oder einer entsprechenden Handlung steht die Person des Abbas, der nicht eine „Lehre“ verkündet, sondern als *magnus senex*⁵ aus der Mitte seiner spirituellen Erfahrung eingreift. Der

¹ Vgl. HEUSSI Ursprung S.164ff.

² Arsenios 5.6 (App 43.44; PG 65,88D-89A); vgl. auch Kreis um Evagrios (BUNGE Briefe S.36ff.). – Die Menschen, die bspw. in die Klöster strömten, gehörten einer verarmten, aber nicht ungebildeten Mittelschicht an. Vgl. E.K. BRAMMERTZ: Das ägyptische Mönchtum als soziologische Erscheinung. Schenute von Atripe. (Masch. Diss.) München 1954, zitiert in BACHT Vermächtnis II S.16; vgl. ebd. S.27. WIPSZYCKA (Apports S.71ff) verweist anhand eines archäologischen Überblicks auf einen offensichtlichen Wandel nach dem 5.Jh. in Bezug auf die ökonomischen Verhältnisse und Bedürfnisse.

³ Zum ersten Mal taucht der Begriff bei Johannes Moschus (Pratum Spirituale, c.212; PG 87,3104-3105) auf: τὰ ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων γερόντων. Dabei handelt es sich um eine Stelle, die auf Zosimus (1.H. 6.Jh.) zurückgeht. Vgl. REGNAULT Palestine S.322f.

⁴ Der Begriff „Apophthegma“ deckt sinngemäss nur das verbale Geschehen. CHITTY (Books S.17) zieht deshalb die griechische Bezeichnung *Gerontikon* oder *Paterikon* für die Sammlung vor.

⁵ So oft in Vp (ROSWEYDE) genannt.

Meister als „Typos“¹ wird zu einem Geistträger [πνευματοφόρος], wobei nicht etwa seine normgebende Rolle im Vordergrund steht: „Werde ein Vorbild, nicht ein Gesetzgeber! [... γενοῦ αὐτοῦς τύπος, καὶ μὴ νομοθέτης.]“² Er ist derjenige, der Nachfolge im menschenmöglichen Masse verwirklicht und sichtbar im Geiste lebt, den er trägt. In dieser Grunddisposition wurzelt der grösste Teil der Vätersprüche, sowohl die namhaften (also an einen bestimmten Abbas gebundenen) als auch die anonymen.

Es wurde die Frage diskutiert, ob sich das Hauptinteresse beim Tradieren der Apophthegmata am Sachlichen orientiert habe, und „die Person zunächst nur zur Verdeutlichung der Sache diene“ (HEUSSI Ursprung S.142)³. Demgegenüber meint VON LILIENFELD sicher zu Recht: „Nicht die Person verdeutlicht die Sache, sondern die Sache ist an der Person ablesbar ...“⁴

Wichtig scheint mir festzuhalten, dass hier zwischen Abbas und Schüler etwas geschieht, was für das anachoretische Leben konstitutiv ist. Dieses Geschehen auf den Punkt gebracht, konnte und musste auch andern auf ihrem Weg hilfreich sein. Es drängte sich also auf, das Erlebte oder Gehörte zu sammeln und weiterzuerzählen.

2.2. Die Entstehung der literarischen Form

Das bisher Skizzierte ergibt sich aus dem reichhaltigen schriftlichen Material, das uns vor allem in den Apophthegmata Patrum überliefert ist. Es stellt sich die Frage, wie zuverlässig die vorhandenen Quellen sind. Es soll deshalb versucht werden, einen kurzen Überblick über die Entstehung, die Formen und die Qualität der wichtigsten uns überlieferten Texte zu geben. Der ganze Verschriftungsvorgang mündet schliesslich in verschiedene Sammlungstypen, die im folgenden Kapitel ausführlicher dargestellt werden sollen.

a. Stand der Quellenforschung

Ich komme nicht umhin, in die resignierte Klage der meisten Forscher einzustimmen: Die Quellenlage zu den Apophthegmata Patrum ist äusserst kompliziert. W. BOUSSET legte (nach einer ersten Arbeit von HOPFNER⁵) 1923 sein nach wie vor grundlegendes Werk „Apophthegmata“ vor. Darin untersucht und vergleicht er vor allem die wichtigen griechischen Zeugen (das von COTELIER her-

¹ Zum Begriff „Typos“ als Vorbild und Anordnung vgl. VON LILIENFELD Jesus-Logion S.26, Anm.16.

² Poimen 174 (Ap 748; PG 65,364C).

³ REITZENSTEIN (von HEUSSI zwar kritisiert) deutet in dieselbe Richtung, wenn er sagt: „Der Name ist in der Regel nur der Nagel, an den die Geschichte gehängt wird; so mag man mit ihm beliebig wechseln.“ (Historia S.70).

⁴ Unterweisung S.108 (Anm.19).

⁵ Über die koptisch-sa'idischen Apophthegmata ..., Wien 1918.

ausgegebene Alphabetikon, Coislianus 126 und den Cod. Berol. Phill. 1624), die lateinischen Sammlungen, die ROSWEYDE in seinem *Vitae Patrum* veröffentlicht hat, dann werden aber auch syrische und armenische Überlieferungen in die Untersuchung einbezogen. Trotz vieler wegweisender Klärungen sieht sich BOUSSET am Ende seiner theoretischen Untersuchungen veranlasst, von einer „schier hoffnungslosen Verwirrung in der Überlieferung der Apophthegmata“ (S.93) zu reden. HEUSSI¹ schliesst sich diesem Urteil an und spricht von einem „wahren Gestrüpp von Überlieferungen, auf den ersten Blick undurchsichtig und unpassierbar“.

Erst vierzig Jahre nach BOUSSET veröffentlichte J.-C. GUY 1962 eine weitere ausgedehnte Untersuchung unter dem Titel „Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata patrum“. Er warnt den Leser aber schon am Anfang seines Werkes (S.7): „Le problème philologique des Apophthegmata patrum est l'un des plus complexes que pose l'édition des textes patristique.“² GUY versucht schon gar nicht mehr, das Problem der Apophthegmata („presque insoluble“ S.9) zu lösen, sondern bietet eine deskriptive Analyse der vorhandenen griechischen Manuskripte.

In der Zwischenzeit sind immer wieder einzelne Texte erschienen, die sich jedoch vor allem darauf beschränken, die vorhandenen Erkenntnisse (ähnlich wie das hier versucht wird) einigermaßen übersichtlich darzustellen oder sich einem speziellen Thema widmen.³ Aber auch im neusten mir zur Verfügung stehenden Aufsatz von BARTELINK⁴ wird festgestellt: „La tradition du texte est extrêmement compliquée.“

Die zitierten Äusserungen verfehlten offensichtlich eine abschreckende Wirkung nicht. Jedenfalls blieben bis heute wichtige (besonders griechische) Manuskripte unveröffentlicht⁵. Die letzte umfangreiche Edition einer griechischen Sammlung anonymer Apophthegmata besorgte F. NAU zwischen 1907 bis 1913 in der *Revue de l'Orient Chrétien* (ROC). In neuester Zeit (1993) ist bei den *Sources chrétiennes* (SC) der erste Teil der von J.-C. GUY vorbereiteten systematischen Sammlung zweisprachig (gr.-franz.) erschienen. Obwohl diese Ausgabe mit einem kleinen Apparat, der vor allem Varianten unter den griechischen Manu-

¹ Ursprung (1936) S.133.

² An anderer Stelle (S.233) nennt er die Apophthegmata eine „terra incognita“.

³ Z.B. CHITTY Books (1974); GRIBOMONT Apophtegmes (1977); REGNAULT Palestine (1981); HOLZE Erfahrung (1992); genaue Angaben s. Lit.verzeichnis!

⁴ BARTELINK Apophtegmes (1993). (Rezension der neuesten Erscheinungen von GUY und GOULD.)

⁵ Ebenso unveröffentlicht sind Versionen in arabischer, äthiopischer, armenischer und georgischer Sprache. – Einen Überblick (allerdings nicht auf aktuellstem Stand) zu den nicht-griechisch-lateinischen Texten bieten CAVALLERA Apophtegmes DSp I, Sp. 769 (1937); KLAUSER Apophthegma RAC I, Sp.548f (1950); GRIBOMONT Apophtegmes S.537-539 (1977). Vgl. neuerdings auch VON LILIENFELD Mönchtum II. TRE (Bd. 23; S.189).

skripten ausweist, versehen ist, fehlt nach wie vor eine endgültige kritische Ausgabe. Ohne eine solche bleiben auch die verschiedenen Übersetzungen in moderne Sprachen unbefriedigend.¹

Als Voraussetzung zu einer kritischen Ausgabe wären aber auch linguistische Untersuchungen hauptsächlich zu den griechischen Quellen nötig. Aber auch diese fehlen.² Für die lateinischen Texte wurde eine solche Untersuchung schon 1920 durch SALONIUS angestellt.³ Immerhin liegen einige Beiträge zur Terminologie des ältesten Mönchtums vor. Ich verweise insbesondere auf „Lexique“ und „Vocabulaire“ von MIQUEL.⁴

b. Redaktionsarbeit; Ort und Zeit

Es sei gleich vorausgeschickt: Es liegen weder über den Vorgang der redaktionellen Arbeit noch über deren Ort und Zeit völlig gesicherte Ergebnisse vor. An einzelnen Beobachtungen lässt sich der Vorgang aber einigermaßen rekonstruieren.

Die Entstehung des anachoretischen Mönchtums entwickelte sich parallel in verschiedenen Gegenden (Ägypten, Kleinasien, Syrien). Das damit verbundene legendarische Festmachen an einzelnen Namen (Ammun Nitriotes⁵, Antonios⁶, Eutychianus⁷ oder Aones⁸) sichert kaum etwas über die Entstehung der Apophthegmata im Einzelnen.⁹ Trotzdem mag Antonios, dessen Anachorese nach dem Jahre 300 sicher eine beispielhafte Wirkung auszuüben begann, als Beispiel dienen. Um solche Gestalten setzte das Sammeln von Sprüchen und Anekdoten ein. Von Antonios, der als unbestrittene Autorität jeweils die alphabetischen Sammlungen anführt, sind uns im Gerontikon (G) 38 Apophthegmata überliefert, die HEUSSI (S.107, Anm.1) grösstenteils als echt bewertet. Interessant ist in unserem Zusammenhang Antonios 10, da dieses Logion auch in der um 357 von

¹ Die wichtigsten Herausgeber werden in GRIBOMONT Apophtegmes S.539f vorgestellt. Die einzige deutsche Ausgabe liegt von MILLER Weisung (³1986) vor.

² BARTELINK Apophtegmes S.394: „Il n'existe pas d'étude sur l'usage linguistique grec ...“

³ SALONIUS Vitae Patrum.

⁴ Vgl. auch ADAM Grundbegriffe und BECK Beitrag.

⁵ HEUSSI Ursprung 75f.

⁶ S. z.B.: HEUSSI Ursprung: III. Die Entstehung der Anachorese im strengen Sinn. Antonius. S.69-115. (Zu Antonios in den Apophthegmata bes. S.104-108.)

⁷ HEUSSI Ursprung S.76f.

⁸ HEUSSI Ursprung S.77f.

⁹ Die Apophthegmata über Antonios geben ein zuverlässigeres Bild des historischen Antonios, als die durch die athanasische Theologie geprägte Vita Antonii. Vgl. u.a. DÖRRIES Vita Antonii S.198; BAUMEISTER Mentalität S.149.

Athanasios verfassten *Vita Antonii* leicht verändert wieder vorkommt.¹ Zweifellos waren also um die Mitte des 4. Jahrhunderts Apophthegmata einzeln oder in Gruppen im Umlauf. Auf eine beginnende Sammeltätigkeit weist beispielsweise auch Theodor von Pheme 3 (Ap 270)² hin: Hier wird einem Bruder kein Wort gewährt, da sich dieser offenbar mit (gesammelten) Väterworten zu rühmen scheint.

Es gibt eine Reihe weiterer Anhaltspunkte, die die zeitliche Situierung von einzelnen Apophthegmata (oft stellvertretend für eine ganze Gruppe) erlaubt. Insofern man sich dabei auf die Angabe von Namen³ stützt, stellt sich natürlich sofort die Frage, ob der Text auch wirklich authentisch mit dem erwähnten Namen verbunden sei, oder vielleicht erst nachträglich übertragen wurde.⁴ Da wir über keine Parallelüberlieferung verfügen, bleiben wir diesbezüglich schliesslich im Ungewissen, und wir müssen uns (was selten genug möglich ist) damit begnügen, wenn sich aus typischen Elementen, die in den Sprüchen eines bestimmten Abbas immer wieder auftauchen, ein Gesamteindruck ergibt.⁵ Aber dieser Eindruck lässt sich wiederum selten mit punktuellen historischen Fixpunkten verbinden. Gegenüber dieser Skepsis ist allerdings auch zu fragen, welches Interesse an einem beliebigen Zuordnen von Sprüchen bestanden haben sollte? Wie sind dann die mehrfach vorkommenden Verschachtelungen zu erklären? (Abbas A erzählt von Abbas B als dieser bei C war.⁶) Weshalb wurden schon von Anfang an auch anonyme Sprüche tradiert?

Für eine mögliche grobe Datierung bieten sich Apophthegmata an, die auf ein zeitgeschichtliches Ereignis anspielen, beispielsweise auf die nach 410 erfolgte Zerstörung der Sketis⁷. (Arsenios 21 [Ap 59]⁸: „Die Welt hat Rom verloren und die Mönche die Sketis.“) Auf den Origenisten-Streit um 400 bezieht sich Achilas 5 (Ap 128)⁹: Ammos und seine Begleiter wagen nicht zuzugeben, dass sie aus Kellia (Zentrum der Origenisten) zu Achilas in die Sketis kommen.¹⁰ Auf den

¹ DÖRRIES *Vita* S.151f zeigt gegen HEUSSI klar auf, dass Antonios 10 (PG 65,78B) die ursprüngliche Form darstellt. Vgl. auch Vp III,109 (PL 73,781B), hier verbunden mit Moses 6 (Ap 500; PG 65,284C). DÖRRIES bespricht Antonios 1-38 auf S.147-163.

² PG 65,188C.

³ Vgl. BOUSSET *Apophthegmata* S.60-66; HEUSSI *Ursprung* S.138-140. Die genauesten zeitlichen Angabe stehen in Arsenios 42 (Ap 80; PG 65,105D).

⁴ Natürlich sind solche Verschiebungen vorgekommen. Vgl. HEUSSI *Ursprung* S.141, Anm.2; GUY *Collection* S.19: zu den App von Evagrius.

⁵ Bsp.: Johannes Kolobos 30-32 (Ap 345-347; PG 65,213C) verträgt keine Störung während er „bei Gott“ ist. Vgl. auch HEUSSI *Ursprung* S.142.

⁶ Bsp.: Poimen 144 (Ap 718; PG 65,357B); Sisoës 39 (Ap 842; PG 65,405A); GUY *Syst.* IV,27 = Cassian *Conl* II,11 (= Vp V,4,25; PL 73,867CD=MILLER Nr.1093).

⁷ Vgl. HEUSSI *Ursprung* S.138.

⁸ PG 65,93A.

⁹ PG 65,125AB.

¹⁰ S. auch GUILLAUMONT *Histoire* S.197f.

Beschluss von Chalcedon (451) weist Phokas 1 (Ap 926)¹: Abbas Jakob gerät in Verwirrung, weil es zwei Kirchen gibt: die der Rechtgläubigen und die der Apophysiten (Monophysiten).

Die Blütezeit des unterägyptischen anachoretischen Mönchtums (woher die Grosszahl der Apophthegmata stammen) ist sicher vor 410 anzusetzen. HEUSSI (Ursprung S.141) und BOUSSET (Apophthegmata S.60) stimmen darin überein, dass zwischen 350 und 450 der Grundstock der Apophthegmata entstanden ist.

Damit ist noch nichts über die Entstehungszeit der *schriftlichen* Sammlungen gesagt.

Es wurde schon auf die lebenswichtige Funktion des Abbas-Wortes hingewiesen. Seine Autorität ersetzte ja vorerst gewissermassen die Klosterregel, und seine Unterweisung trug oft charismatischen Charakter². Schlimm, wenn man ein solches Wort vergass.³ Das schriftliche Festhalten von Väter-Logien wird deshalb schon früh neben die mündliche Überlieferung getreten sein.

Es wurde hier eine Art archaische Literatur geschaffen, indem Worte und Anekdoten festgehalten wurden, die um die Figur eines Abbas oder um eine bestimmte Praxis entstanden. So könnten beispielsweise die vielen Apophthegmata, die sich mit dem Namen Poimen (340 - nach 435), der letzten grossen Autorität der unterägyptischen Anachorese, verbinden (es sind allein in G 200 Stück), den Versuch einer ersten grösseren Sammlung darstellen.⁴ Diese „Literatur“, ganz von der Entstehungssituation geprägt, lässt sich mit keiner damals gebräuchlichen monastisch-literarischen Form vergleichen. Es sind weder „Reiseberichte“⁵ noch Biographien⁶ noch sind es Belehrungen wie etwa die Centurien von Evagrius Pontikos. Noch weniger kann mit den Schriften eines Johannes Cassian, eines Isaias oder eines Dorotheos von Gaza verglichen werden.

Wir haben uns immer wieder Redaktoren vorzustellen, die, sich durchaus nicht als Schriftsteller fühlend, stets neue Apophthegmata den schon bestehenden Sammlungen beifügten, diese vielleicht teilweise neu ordneten, aber immer in der Absicht, möglichst viel von dem zu retten, was von den erfahrenen Wüstenvätern an jetzige und künftige Asketen weitergegeben werden sollte.

¹ PG 65,432.

² GUY (Apophthegmata S.76) nennt charismatische Abbas-Worte auch „apophtegmes primaires“.

³ Vgl. Poimen 1 (Ap 575; PG 65,317A); Johannes Kolobos 18 (Ap 333; PG 65,209D).

⁴ Poimen selbst tradiert auch schon Sprüche (Poimen 85; Ap 659; PG 65,341D): „Von Abbas Pior erzählte er [Poimen], dass er jeden Tag einen Anfang machte.“

⁵ Vgl. Palladios: Historia Lausiaca; Historia Monachorum in Aegypto.

⁶ Vita Antonii; Vita Pachomii.

Dazu lag ihnen kein Modell vor. Das einzige Buch, das zur Verfügung stand, war die Heilige Schrift (die sie nicht selten auswendig kannten). Aber, obwohl oft zitiert, konnte diese kaum Antwort geben auf die alltäglichen Fragen eines Anachoreten in der Wüste. Diese Antworten wurden erst aus der Erfahrung beispielhafter Mönche möglich. Durch die Praxis entstand das Buch für die Praxis: als noch in keiner Weise systematisierte Sammlungen um einen ersten festen Punkt, nicht zur διδασκαλία (Belehrung), sondern zur ὀφέλεια (Nutzen).¹

Anfangs des 5.Jh. waren bestimmt solche kleineren Sammlungen im Umlauf, wie deren Verwendung bei *Johannes Cassian*², *Palladios*³, *Abbas Isaias*⁴ und *Sokrates*⁵ beweisen.

Noch früher tauchen Apophthegmata bei *Evagrios Pontikos* (345-399) auf.⁶ Bei ihm treffen wir möglicherweise auf die erste Verschriftung überhaupt.⁷ Er berichtet von Mönchen, die ihm bekannt waren, bringt aber auch in anonymer Form Sprüche, die offenbar teilweise von ihm selbst stammen. Wie schon bei Cassian sind auch die Sprüche des Evagrios (Praktikos) in die späteren grossen Sammlungen übergegangen.

Was den Ort der Entstehung betrifft, so haben wir bereits mehrfach die unterägyptische Wüste (ca. 100 km südwestlich der Nilmündung) erwähnt. Zweifellos liegt uns in den Apophthegmata vorwiegend Stoff aus dieser Gegend vor.⁸

¹ Deshalb wurde das Väterwort der Bibel (trotz grösster Hochachtung) in gewissen Fällen vorgezogen: Ammun Nitriotes 2 (Ap 136; PG 65,128C). Die Zurückhaltung gegenüber dem Auslegen von Bibelstellen gründet oft auch in der Angst, sich in Spekulationen zu verlieren.

² Institutiones (entstanden 419/426); Conlationes (entstanden um 425). Vgl. BOUSSET Apophthegmata S.71-75; HOLZE Erfahrung S.28f. Andererseits zitiert G als erste grosse Sammlung aus den Institutiones (5 Stk.) und PJ aus den Conlationes. BOUSSET Apophthegmata S.72. – Genauer Vergleich von Stellen: ROUSSEAU Ascetics S.254f. Vgl. auch WEBER Stellung.

³ Historia Lausiaca (entstanden 419/20). Vgl. BOUSSET Komposition und Charakter der H.L.(bes. S.205).

⁴ CHITTY Derwas J.: Abba Isaias. In: Journal of Theological Studies (JTS; N.S.) 12 (1971), S.47-72. Ders. Le désert S.152-158. VILLER/RAHNER S.109f.

⁵ Sokrates (Kirchengeschichte IV,23) benutzte eine Apophthegmata-Sammlung, die sich mit G berührte. REITZENSTEIN Historia S.6; BOUSSET Apophthegmata S.71; HEUSSI Ursprung S.135, Anm.1.

⁶ Z.B. Praktikos (SC 171) c.91-99: 92 = Antonios, 93 = Makarios der Ägypter, 94 = Makarios der Alexandriner, 91.95-99 = anonym. Gnostika (SC 356) c.44-48. De oratione c.106-112: PG 79,1189-1192; Übersetzung in HAUSHERR Leçons S.141ff. Hierher gehören auch die Apophthegmata des Abbas Neilos (Ap 546-555), da sie einen Auszug aus „De oratione“ darstellen. BOUSSET Apophthegmata S.38; HOLZE Erfahrung S.30, Anm.70.

⁷ Vgl. GUILLAUMONT Introduction (SC 170) S.119. Ders.: Le problème des deux Macaire ... S.49. BUNGE (Hg.): Evagrios Pontikos: Über die acht Gedanken; Einleitung, S.14.

⁸ Die Ortsangaben bei BOUSSET sind verwirrend, weil er „Sketis“ als lokalen Oberbegriff für das ganze unterägyptische Gebiet des anachoretischen Mönchtums verwendet (S.60).

Daneben finden wir vereinzelt oder in kleinen Gruppen Apophthegmata aus andern Gebieten Ägyptens, von der Sinaihalbinsel und aus Palästina.¹

Die Sketis wird uns eindrücklich in der *Historia Monachorum in Aegypto* (23,1) beschrieben: [Die Sketis] „ist ein Wüstenstreifen, der von Nitrien eine Tages- und eine Nachtreise – in Richtung auf die Wüste zu – entfernt liegt. Grosse Gefahr besteht für die, die dorthin gehen. Wenn man nämlich auch nur ein wenig vom Weg abkommt, irrt man durch die Wüste und läuft Gefahr für sein Leben. Nur vollkommene Männer leben dort. Ein Unvollkommener kann es gar nicht aushalten. Denn die Gegend ist unwirtlich, und an allem Lebensnotwendigen fehlt es“².

Die Entstehungsorte sagen nun aber nicht nur etwas aus über die Zeit der Entstehung einzelner Apophthegmata, sondern auch der ersten grossen Sammlungen. Schon HEUSSI (S.145) bezeichnet die Apophthegmata, die auf der Sinaihalbinsel situiert sind (Berg Sinai, Pharan), als jüngere Perikopen.

REGNAULT³ zeigt, dass in den oben erwähnten kleineren Sammlungen ausschliesslich ägyptische Apophthegmata vorkommen, während besonders palästinsische⁴ erst in den grösseren alphabetisch-anonymen Sammlungen erscheinen. „On est donc fortement tenté de supposer que la première collection de type alphabético-anonyme a été formée en Palestine plutôt qu'en Égypte.“ (S.328). Läge der Entstehungsort der grossen Sammlungen tatsächlich hier, so würde dies auch das Zusammenfliessen weiterer nicht-ägyptischer Texte (aus Kappadokien, Syrien), wie auch deren anschliessende rasche Verbreitung in alle Richtungen gut erklären.

Auch CHITTY⁵ hat (schon vor REGNAULT) darauf hingewiesen, dass sich in den unruhigen Zeiten Mitte des 5.Jahrhunderts führende Mönche aus Ägypten in Gaza um Abbas Isaias⁶ niedergelassen hatten und wohl mit Wehmut der früheren grossen Zeiten des anachoretischen Mönchtums in Ägypten gedachten. In diesem anti-chalcedonischen Milieu vermutet CHITTY die Entstehung des Gerontikons.

Die von REGNAULT⁷ und CHITTY in der Folge gemachten Überlegungen zur zeitlichen Einordnung decken sich mit den Angaben bei BOUSSET¹ und HEUSSI²,

(Evagrios lebte bspw. vor allem in der Kellia, wird aber von B. als sketische Autorität bezeichnet.) Vgl. CHITTY *Le désert* S.42f.

¹ Ortsangaben aus verschiedenen App: HEUSSI *Ursprung* S.144-146.158.

² Übersetzung: S. FRANK: *Mönche im frühchristliche Ägypten*. Düsseldorf 1967, S.129f.

³ *Palestine* S.227-330.

⁴ Zenon 1-8; Markus, Schüler des Silvanos 1-5; Silvanos 1-12; u.a.

⁵ *Books* S.20; vgl. auch: *Le désert* S.149-153.

⁶ Schüler von Poimen. Vgl. VILLER/RAHNER S.109f.

⁷ *Palestine* S.321-324. (Ergebnis zusammengefasst bei BARTELINK *Apophthegmes* S.393.)

die die Entstehung des Gerontikons (also der ersten grossen alphabetisch-anonymen Sammlung) auf die Jahre 460/70-500 legen. Kurz darauf (um 530) wird auch schon die erste systematische Sammlung entstanden sein³, so dass wir anfangs des 6. Jahrhunderts beide grossen Sammlungstypen vorfinden, die dann aus dem Griechischen vielfach übersetzt wurden.

Bezüglich der ersten schriftlichen Texte hat sich heute (auf Grund von BOUSSETS Untersuchungen) die Annahme durchgesetzt, dass diese aus der ursprünglich koptischen mündlichen Tradition heraus in griechischer Sprache verfasst wurden: „... alles koptische Material, das uns erhalten ist, ist mit grösster Wahrscheinlichkeit als sekundär und also als Übersetzung aus dem Griechischen anzusprechen. Es ist hier wie überall gegangen. Erst der Grieche bringt das Formtalent mit, eine Literatur zu gestalten, ...“⁴

c. Beeinflussungen, Form und Qualität

Beeinflussungen

Heute scheint Einigkeit darüber zu herrschen, dass das Mönchtum ein „innerchristliches Phänomen“⁵ ist, das sich aus christlichen Motiven wie beispielsweise dem der Nachfolge⁶, des engelgleichen Lebens⁷ etc. erklären lässt. Trotzdem ist es gerade im Hinblick auf die Untersuchungen der Quellen des entstehenden Mönchtums angebracht, mögliche andere Beeinflussungen zumindest zu erwähnen, wenn auch unter Berücksichtigung des Umstandes, dass asketische Praxis damals kaum ein Interesse daran hatte, der Nachwelt schriftliche Erklärungen zu ihrer Überlieferungsgeschichte zu hinterlassen.

In einem Land wie Ägypten, wo wir zur Zeit der Wüstenväter im sinnlich-konkreten Volksglauben massive Magie und Götzenkult neben platonisch ge-

¹ Apophthegmata S.66-68; B. argumentiert u.a. mit der Übersetzung durch PJ und der Zitierung in der Regula Benedicti (um 530) c.40: „Licet legamus vinum monachorum omnino non esse.“ (Poimen 19; Ap 539; PG 65,325D. Lat.: Vp V,4,31; PL 73,868D). Wenn PJ allerdings erst nach 538 in den Osten reisten (ROSWEYDE Prolegomenon XIV in Vitae Patrum; PL 73,49C-D), so muss eine frühere lateinische Übersetzung vorgelegen sein!

² Ursprung S.137.

³ BARTELINK Apophthegmes S.392f.

⁴ BOUSSET Apophthegmata S.88-91. Das hat vor BOUSSET schon die Untersuchung durch HOPFNER (Über die koptisch sa'idischen Apophthegmata ... S.19) ergeben, der auf die Übereinstimmung mit PJ (Vp IV und V) hinweist. Vgl. auch GRIBOMONT Apophthegmes S.537: „On croirait plutôt que le travail de mise par écrit des paroles du désert s'est fait dans la langue littéraire, le grec. On est surpris du peu de diffusion de l'ouvrage en copte, ...“

⁵ HOLZE Erfahrung S.13; SCHNEEMELCHER Erwägungen S.138; SCHNEIDER Quellen S.14, Anm.28; BAUMEISTER Mentalität S.146.

⁶ RANKE-HEINEMANN Mönchtum S.83ff.

⁷ RANKE-HEINEMANN a.a.O. S.65ff.

prägtem Spiritualismus (BUNGE Briefe S.62) vorfinden¹, hat das ägyptische Erbe immer wieder seine Spuren hinterlassen, oft in Form von einfachen Lebensweisheiten. HEUSSI (Ursprung S.153) weist auf eine Anzahl Apophthegmata hin, „die eigentlich gar kein oder doch kein spezifisches mönchisches Gepräge haben, sondern nur allgemein menschliche Lebensweisheit ... aussprechen“, und er vermutet hier richtig den Einfluss „volkstümlicher ägyptischer Spruchweisheit“². Beeinflussungen sind tatsächlich eher auf dieser Ebene aufzuzeigen, als zum Beispiel in einer direkten Verbindung mit dem Serapiskult³. Grundsätzlich begegnen wir ja in der Zeit der Wüstenväter einer ganz anderen Stimmung als zu altägyptischer Zeit.⁴ Dies gilt insbesondere schon rein formal für die Weisheitsliteratur, die sich (oft als Schulstoff) an den Sohn, an den Beamten etc., das heisst an die profane und nicht an eine asketische Welt richtet.

Die zentralen christlichen Aussagen wurden unverfälscht rezipiert, jedoch sind immer wieder einzelne altägyptische Motive übernommen worden, zum Beispiel Vorstellungen das Jenseits betreffend.⁵ Diesbezüglich wäre ein Einbezug der Ergebnisse der archäologischen Forschung (besonders in der Kellia) hoch interessant, weil in den freigelegten Wandmalereien Motive zum Vorschein kamen (z.B. Pflanzen, Schiffe⁶ etc.), die zwar im hellenistisch-römischen Raum oft begegnen, aber doch auch sehr an altägyptische Malereien erinnern.⁷

¹ Vgl. z.B. die Auseinandersetzungen während des Origenisten-Streits um 400. CHADWICK Kirche S.215ff; BUNGE Briefe S.54ff.

² HEUSSI Ursprung S.153 nennt folgende Beispiele: Antonios 6.25 (PG 65,77A.84C); Pöimen 24 (Ap 598; PG 65,328C); 48 (Ap 622; PG 65,333A); 56 (Ap 630; PG 65,336A); 80 (Ap 654; PG 65,341C); 121 (Ap 695; PG 65,353B); 161 (Ap 735; PG 65,361A); Sisoës 40 (Ap 843; PG 65,405A); Or 5 (Ap 938; PG 65,437C). – Die Nähe zur ägyptischen Weisheit bestätigen auch HOLZE Erfahrung S.17 und BAUMEISTER Mentalität S.159f. Interessante Beispiele bringt BRUNNER-TRAUT (Weiterleben) zum Thema „Schweigen“, aber auch zu andern Motiven, S.214f. Zur altägyptischen Weisheitsliteratur s. H. BRUNNER Weisheitsbücher.

³ Eine solche direkte Verbindung meint WEINGARTEN Ursprung (1877) S.30ff.545ff feststellen zu können. Aber schon GASS (Zur Frage, 1878, S.271f) meldet Zweifel. Übrigens vermutet schon MOSHEIM (1694-1755) altägyptische und neuplatonische Einflüsse. Siehe HEUSSI Ursprung S.5, S.292; ders. S.283-287.

⁴ Vgl. z.B. H. BRUNNER Weisheitsbücher S.107.

⁵ KRAUSE Zum Fortwirken altägyptischer Elemente im koptischen Ägypten. HORN Kontinuität im Übergang. HAMMERSCHMIDT Altägyptische Elemente im koptischen Christentum. KAISER Agathon und Amenemope. BRUNNER Ptahhotep bei den koptischen Mönchen. L.Th. LEFORT: S. Pachome et Amen-em-ope. In: Le Muséon 40 (1927), S.65-74. A. SADEK: Du désert des pharaons au désert des anachorètes. In: Le monde copte Nr. 21-22 (1993), S. 5-14. – BAUMEISTER Mentalität S.159 weist auf das Todes-Furcht-Motiv. LACARRIÈRE Die Gott-Trunkenen S.201ff: s. besonders zu den Vorstellungen der Hölle, z.B. als Ort des Verstummens; vgl. Evagrius 1 (Ap 227; PG 65,173)!

⁶ Zum Topos Schiff/Steuermann s. S. 62, Anm. 8.

⁷ RASSART-DEBERGH: Peintures des Kellia (S.192-196).

Die ländlichen¹ Wurzeln der ersten Wüstenväter sind unter anderem ein Grund, weshalb eine Beeinflussung seitens der hellenistisch-philosophischen Umwelt kaum wirklich nachzuweisen ist. Zwar zeigt HADOT² (der sich auf RABBOW³ bezieht), wie seit Sokrates/Platon die Philosophie als ein Einüben in eine neue Lebenshaltung verstanden wurde, was deutlich bei der stoischen und epikureischen Philosophie zum Ausdruck kommt. Im Sog dieser Entwicklung formte sich auch das theologische Reden vieler Kirchenväter (Klemens v. Alexandrien, Origenes, die Kappadokier, Johannes Chrysostomos, ansatzweise Athanasios, Evagrius Pontikos), aber die Texte der Wüstenväter blieben davon fast gänzlich unberührt. Das Erfahrene wurde ohne philosophisch-theologische Begründung weitergegeben. Die hier zu untersuchenden Quellen (Apophthegmata Patrum) wurden auch bei ihrer Verschriftung nur gelegentlich von hellenistischen literarischen Formen beeinflusst⁴, so dass wir mit ihnen einen „mehr oder minder unmittelbaren Niederschlag der mündlichen Tradition“⁵ vor uns haben.

Unbestritten ist, dass die antike Umwelt insgesamt von asketischen und gnostischen Strömungen geprägt war, sei es von seiten der jüdischen Apokalyptik (z.B. Sekte der Qumran-Essener⁶), sei es seitens des gnostischen Christentums (vgl. Ägypter-Evangelium; die Nag-Hammadi-Texte stammen aus der Gegend von Tabennisi, wo Pachomios sein erstes Kloster gründete⁷), sei es seitens von häretischen Gemeinschaften, die eine eschatologisch-enthusiastische Askese predigten (Montanisten; Enkratiten). Alle diese Einflüsse blieben jedoch in weitem Masse unbestimmt und allgemein, so dass uns die Texte der Wüstenväter einen deutlichen Neueinsatz sowohl in inhaltlicher, wie auch in formaler Hinsicht ankündigen.⁸

¹ Das Wort „ländlich“ darf nicht im Sinne von „simpel“, d.h. ohne oder mit minderer Kultur verstanden werden. Im Gegenteil, die Wüstenväter beweisen eine tiefe Verwurzelung in einer gelebten Weisheit, die nur auf Grund jahrhunderte alten religiösen Erbes, neu impulsiert durch das Christentum, möglich war. Vgl. dazu auch REGNAULT Vie quotidienne S.28.

² P. HADOT: Antike Methodik der geistigen Übungen im Frühchristentum. 1981.

³ P. RABBOW: Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike. München 1954.

⁴ HEUSSI Ursprung S.143, Anm.1; zur hellenistischen Apophthegma-Literatur s. KLAUSER/LABRIOLLE Apophthegma S.546f. – Allgemeines zum hellenistischen Einfluss HEUSSI Ursprung S.292-298; REITZENSTEIN Historia S.93-113.

⁵ BOUSSET Apophthegmata S.77.

⁶ Vgl. van der PLOEG: Les Esséniens et les origines de monachisme chrétien. (Van der PLOEG streitet eine direkte Abhängigkeit des chr. Mönchtums ab.) HEUSSI Ursprung S.280ff; SCHNEEMELCHER Erwägungen S.132ff.

⁷ Vgl. BAUMEISTER Mentalität S.148, Anm.43; S.159f.

⁸ Ich gehe hier nicht weiter auf die wenigen Stellen ein, die auf eine mögliche Beeinflussung aus dem indischen Raum deuten. (Beim damaligen regen Reiseverkehr zwischen Vorderorient und Indien tauchten sicher auch reisende Mönche aus fernöstlichen Ländern in der Weltstadt Alexandrien auf.) – Von den wenigen Anhaltspunkten seien erwähnt: KLEMENS VON ALEXANDRIEN: Strom. 4,50,1f. und 6,38,1ff.: indische Philosophen reden mit Alexander von Makedonien. Vgl. auch: Strom. 1,71,3-6 (Erwähnung von Buddha-

Zurückkommend auf die Tatsache, dass wir ein „innerchristliches Phänomen“ untersuchen, sollen noch einige Bemerkungen zum Einfluss der Heiligen Schrift¹ und zur zeitgenössischen Theologie angebracht werden. Natürlich kann die Thematik an dieser Stelle nicht im angemessenen Rahmen behandelt werden.

Sicher stand die Heilige Schrift, gelesen, auswendig rezitiert, meditiert und im gottesdienstlichen Gebrauch, an zentraler Stelle im Leben der Wüstenväter. Wenn allerdings aus der Bibel zitiert wurde, so richtete sich die Auswahl nach den praktisch-religiösen Bedürfnissen. (Aus dem AT die grossen Vorbilder Noah, Abraham, Joseph, Hiob, David, Daniel, Elias; aus dem NT vor allem Stellen mit ethischen Forderungen, z.B. aus der Bergpredigt².) Insgesamt sind es aber doch eher wenige Stellen, die direkt auf die Heilige Schrift zurückgreifen.³ Dies trifft noch deutlicher zu, wenn es um die Deutung von Schriftziten geht. Hier bemerken wir eine auffallende Zurückhaltung. „L’Ecriture ...ne doit pas être considérée comme un objet de discussion, comme une parole dont l’homme pourrait prétendre percer le mystère.“⁴

Diese Feststellung bestätigt die schon angedeutete Tendenz, dass erst in der Verbindung mit der Praxis [πολιτεία], das heisst in der Erfahrung, ein Herrenwort verbindlich wird, während es als blosser Massstab einer Ordnung (zum

Verehrern). Vgl. A. DIHLE: Indische Philosophen bei Klemens von Alexandrien. In: Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 1 (1964) S. 60-70. HIERONYMUS (adv. Jov. 1,42) referiert über die Geburtslegende des Buddha. Nach BOUSSET (Apophthegmata S.82) erzählt Poimen 109 (Ap 683) eine indische Parabel. – Zu Johannes Kolobos 15 (Ap 330) s. VILLECOURT Parabole. – Ein buddhistisches Vorbild für das christliche Mönchtum streitet RANKE-HEINEMANN Mönchtum S.92f ab. – Vgl. auch A. ADAM: II.Christl. Mönchtum; RGG IV/Sp.1075. – Grundsätzliches zum Einfluss aus Indien: HEUSSI: Ursprung S.290f. – Zu den Parallelen Hesychasmus-Yoga (und Islam): ADNES Jésus (Prière à). In: Dictionnaire de Spritualité, Ascétisme et Mystique (DSp) 8 (Sp.1147ff); MONCHANIN Yoga et Hésychasme; IVANKA Byzantinische Yogis?; NÖLLE Hesychasmus und Yoga.

¹ Vgl. BURTON-CHRISTIE Word. DÖRRIES Die Bibel im ältesten Mönchtum. VON LILIENFELD Jesus-Logion und Väterspruch. VON LILIENFELD Paulus-Zitate und paulinische Gedanken in den Apophthegmata Patrum. HOLZE Erfahrung S.64-73 („Das Wort der Heiligen Schrift hören“).

² Vgl. VON LILIENFELD Jesus-Logion S.15.

³ BOUSSET Apophthegmata S.82f; HEUSSI Ursprung S.278. (In G finden wir bspw. 18 Zitate aus Paulusbriefen, 43 aus den synoptischen Evangelien, 4 aus joh.Schriften, kein Zitat aus Offb, 4 aus Hebr, 4 aus kath. Briefen, 1 aus Apg.) Dagegen VON LILIENFELD Jesus-Logion S.15: „...dass die App sich weitgehend auf Schriftzitate stützen.“

⁴ GUY Apophthegmata S.81. – Beispiele: Sisoës 17 (Ap 820; PG 65,397B): sich wehren gegen die Lust an Rhetorik und Argumentation. Pambo 9 (Ap 770; PG 65,369D): zögern bei Auslegung: „Ich verstehe nicht.“ Antonios 17 (PG 65,80D): „Ich weiss es nicht“ als höchste Verständnisstufe. Ammun Nitriotes 2 (Ap 137; PG 65,128D): unter Umständen ist Väterwort hilfreicher als Schriftwort: „Denn hier lauert eine nicht geringe Gefahr.“

Beispiel ohne die Realisierung durch den Abbas) nicht nur wenig hilfreich zu wirken vermag, sondern sogar eine Gefahr darstellt.¹

In späterer Zeit scheint übrigens die Auseinandersetzung mit der Bibel (wie bei Poimen zu beobachten ist) häufiger geworden zu sein.

Was nun die formale Beeinflussung betrifft, so drängt sich natürlich ein Vergleich mit der Logienquelle Q auf, in der das einzelne Jesus-Wort eine so bedeutende Stellung innehat.² Mit den Evangelien selbst aber begegnet uns doch schon eine Gestaltung (zum Beispiel der zu Reden verbundenen Logien), ein Prozess, der nur in einigem Abstand von der mündlichen Überlieferung erklärbar ist. Demgegenüber bleiben die Apophthegmata zum grössten Teil klar als „Rohstoff mündlicher Überlieferung“³ auch in ihrer schriftlichen Form erkennbar.

Im Hinblick auf zeitgenössische (alexandrinische) Theologie und ihren Einfluss auf das entstehende Mönchtum, zeigt beispielsweise die Untersuchung von BAUMEISTER (Mentalität), „... dass es falsch ist, die Anfänge des ägyptischen Mönchtums auf die alexandrinische Theologie zurückzuführen. [Wir stossen] auf eine einfache, in der christlichen Landbevölkerung Ägyptens gewachsene Spiritualität ohne Vollkommenheitsbewusstsein und allegorische Schrifterklärung“ (S.158).⁴ Und in Bezug auf die Apophthegmata Patrum spricht GUY von „méfiance farouche pour toute spéculation intellectuelle, pour tout ce qui ressemblerait à une réflexion théologique“ und „il n’y a pas, pensons nous, une théologie de la vie monastique qui se soit exprimé dans les Apophthegmata Patrum“.⁵ Dieser Sicht widersprechen allerdings neuere Forschungen z.B. im Hinblick auf die Antonios-Briefe (RUBENSON) oder die ebenso frühen Texte von Paulos von Tamma (SHERIDAN) entschieden.

Form

Wenn wir einen Blick auf die literarischen Formen werfen, die uns in den Apophthegmata begegnen, so ist zu bedenken, dass die äussere Form gewissermassen einer inneren, inhaltlichen entspricht.

¹ VON LILIENFELD Jesus-Logion S.20. – Die Schrift kann auch schweigend (!) vermittelt werden. Vgl. Psenthaïos (Ap 933; PG 65,436D).

² Vgl. auch die freie Reihung der Jesusworte im Thomas-Evangelium.

³ BOUSSET Apophthegmata S.77.

⁴ Diese Bemerkung muss auf die App bezogen sein; für die Antonios-Briefe dürfte sie kaum gelten. Zum Verhältnis zwischen Origenes und dem Mönchtum vgl. z.B.: H. CROUZEL: Origène, précurseur du monachisme: Théologie de la vie monastique. Eudes sur la tradition patristique (Théologie 49), Paris 1961, S.15-38. Eine andere, theologiegeschichtliche Frage ist, wie weit umgekehrt monastische Quellen im theologischen Denken rezipiert wurden. Vgl. dazu HOLZE Erfahrung S.10.

⁵ GUY Apophthegmata S.79.

Es wurde schon betont, wie unmittelbar sich in den Texten die Erfahrung zum Ausdruck bringt. Die Forderung nach Einheit von Leben und Lehre in den vielfältigsten konkreten Situationen verhinderte sowohl die Entstehung eines geistlichen Lehrsystems, als auch die Möglichkeit, eine spezifische Spiritualität hervorzuheben. In Bezug auf die Grundlegung im Heilswerk Christi heisst das, dass die Botschaft letztlich nur dort umgesetzt wird, wo sie in existentieller Erfahrung zu wurzeln vermag.¹

In gewissem Sinne ist es berechtigt zu sagen, dass das Selbstzeugnis der Apophthegmata „an seinem Ursprung aller spekulativen Theologie feindlich“² war. In einem gewissen, eingeschränkten Sinne gilt dies sogar noch für den gebildeten und neuplatonisch denkenden Evagrios Pontikos. Auch bei ihm steht die Erfahrung als personale Begegnung mit Gott am Anfang aller Einsicht, und seine Lehre „ist nichts weiter als der Versuch, mit dem Intellekt das Erfahrene einzuholen und aussagbar zu machen“³.

Dieser „offenen inneren Form“ entspricht nun der ursprünglich unliterarische Charakter besonders der ältesten Schicht der Apophthegmata.⁴ CAVALLERA (Apophthegmes Sp.766) spricht von einer „absence de toute littérature“. Tatsächlich fehlen bekannte literarische Formen wie (ausführliche) Legende, Rede, Predigt, literarisch gestaltete Visions- und Wundererzählungen fast gänzlich.⁵ Ebenso sind Zusammensetzungen von „Mosaiksteinen mündlicher Tradition“⁶ eher selten. Demgegenüber aber erkennen wir deutlich einige einfache, feste Formen, die noch ganz in der Nähe zur mündlichen Überlieferung stehen.⁷

Besonders häufig treffen wir auf die für die Apophthegmata so typischen *Einzelgespräche* oder *Einzelaneddoten*, die sich immer auf eine bestimmte Erfahrung beziehen. „Wir brauchen nichts als einen wachsamten Sinn.“⁸ „Unser Werk ist Holz verbrennen.“⁹ Solch einzelne Logien, vom Abbas in unzähligen Varianten immer wieder mit grösster Dringlichkeit erbeten¹⁰, bilden den innersten Kern der Apophthegmata.

¹ Vgl. HOLZE Erfahrung S.202-207.

² VON LILIENFELD Paulus-Zitate S.56.

³ BUNGE Briefe S.92. – Zum grossen Unterschied zwischen dem von Origenes und Gregor von Nazianz beeinflussten Evagrios und bspw. dem Kopten Pachomios vgl. BACHT Typologie.

⁴ Der zurückhaltend-unliterarische Charakter meditativen Schrifttums ist für die ganze Spätantike festzustellen. Vgl. RABOW Seelenführung S.25.

⁵ BOUSSET Apophthegmata S.88.

⁶ BOUSSET a.a.O. S.87. Bsp.: Arsenios 40 (Ap 78; PG 65,105B); Ammun Nitriotes 2 (Ap 136; PG 65,128C).

⁷ Zum Folgenden s. BOUSSET Apophthegmata S.77-87; HEUSSI Ursprung S.146-151.

⁸ Poimen 135 (Ap 709; PG 65,356B).

⁹ N 113 (vgl. eine ganze Reihe von Einzelsprüchen N 89-132).

¹⁰ Ammos 4 (Ap 133; PG 65,128A); Theodor von Pherme 3 (Ap 270; PG 65,188C).

In der Einzelanedote erweitert sich die Form zu einem kurzen Gespräch (in Frage und Antwort), zum Beispiel während eines Besuches oder im Anschluss an ein bestimmtes Ereignis. In dieser Form begegnen uns die allermeisten Apophthegmata (so dass es sich erübrigt, hier Beispiele zu bringen).

Mit den *Gleichnissen/Parabeln* befinden wir uns in einer „Welt voll orientalischer Lebendigkeit“¹, denn gerade hier spiegelt sich oft das ägyptische Alltagsleben wider:

Ein Bruder fragte den Abbas Poimen: „Was fange ich mit der Last an, die mich bedrückt?“ Der Greis sagte ihm: „Grosse und kleine Schiffe haben Gürtel: Wenn kein günstiger Fahrwind ist, dann werfen die Schiffer Zugtaue mit den Gürteln über die Brust und ziehen so eine Weile das Schiff, bis ihnen Gott den Wind schenkt. Wenn sie aber merken, dass Finsternis eingefallen ist, dann ankern sie und stecken einen Pflock ein, damit das Schiff nicht hin und her schwankt.“²

Das Beispiel für eine Allegorie entnehme ich ebenfalls der Poimen-Sammlung:

Ein Bruder fragte den Altvater Poimen über die Belästigung durch die Gedanken. Der Greis sagte ihm: „Diese Sache gleicht einem Manne, der in der Linken einen Feuerbrand trägt und in der Rechten einen Wasserkrug. Wenn nun das Feuer aufflammt, dann nimmt er aus dem Krüge Wasser und löscht das Feuer aus. Das Feuer ist der Same des Feindes, das Wasser bedeutet das sich Niederwerfen vor Gott.“³

Besonders erwähnt werden müssen die parabolischen Handlungen.⁴ Ein tatsächliches oder nur erfundenes Verhalten soll das Gemeinte über die Wortmöglichkeit hinaus verdeutlichen.

Ein Bruder kam zum Altvater Poimen und sagte: „Vater, ich habe vielerlei Gedanken und komme durch sie in Gefahr.“ Der Altvater führte ihn ins Freie und sagte zu ihm: „Breite dein Obergewand aus und halte den Wind auf!“ Er antwortete: „Das kann ich nicht.“ Da sagte der Greis zu ihm: „Wenn du das nicht kannst, dann kannst du auch deine Gedanken nicht hindern, zu dir zu kommen. Aber es ist deine Aufgabe, ihnen zu widerstehen.“⁵

¹ BOUSSET Apophthegmata S.89.

² Poimen 145 (Ap 719; PG 65,357C).

³ Poimen 146 (Ap 720; PG 65,357C). Weitere Bsp.: Johannes Kolobos 16 (Ap 331; PG 65,209B); Arsenios 33 (Ap 71; PG 65,100C); Poimen 109 (Ap 683; PG 65,348D = indische Parabel).

⁴ NAGEL (Die parabolischen Handlungen im ältesten Mönchtum) bestreitet, dass die Parabeln je tatsächlich vollzogen wurden. (Gegen VON LILIENFELD Unterweisung S.111, Anm. 60.) – HEUSSI Ursprung S.148.169f. – Hier liessen sich religionsgeschichtliche Vergleiche anstellen (AT; Zen-Geschichten etc.)!

⁵ Poimen 28 (Ap 602; PG 65,329A). Weitere Bsp.: Moses 2 (Ap 496; PG 65,281D); N 335 etc.

Viele Perikopen sind kürzere oder längere *Erzählungen*, die oft um einen schon bestehenden Spruch gelegt wurden. Wie HEUSSI (Ursprung S.150) erwähnt, zeigt sich hier der sekundäre Charakter „vielfach in einer gewissen Inhaltslosigkeit der Rahmenerzählung, bisweilen auch darin, dass die in der Rahmenerzählung auftretenden Einzelzüge wenig durchdacht sind“.¹

Teilweise finden wir auch rein erzählende Texte, in denen der Kernspruch des Mönches fehlt.²

Auf die (so weit mir bekannt ist) fehlenden sprachlichen Untersuchungen auf der Satz- und Wortebene habe ich schon hingewiesen. Auffallend ist immer wieder die einfache Sprache, „simple et familière, notamment dans les parties narratives, ce qui se reflète tant dans la structure des phrases que dans le choix des mots“³. Insbesondere wären auch immer wieder vorkommende Wendungen zu untersuchen.

Qualität

Die Meinung wird immer noch vertreten, dass wir mit der Sammlung der Apophthegmata (insbesondere mit G) über eine Quelle guter Qualität verfügen, zumindest für das unterägyptische anachoretische Mönchtum als Ganzes (BOUSSET Apophthegmat S.91; ebenso HEUSSI Ursprung S.137).⁴ CAVALLERA (Apophthegmes Sp.766) spricht von einer der „sources capitales de l’ascèse“ und einer „importance de premier ordre pour les origines des doctrines spirituelles“.

Auch wenn man sich diesen Urteilen anschliessen mag, so ist die Qualität des einzelnen Apophthegmas noch nicht bestimmt. Falls das Alter eines Spruches für seine Qualität bürgt, so lassen sich folgende formale Kriterien anwenden:

Alte Sprüche sind meist kurz. Ein kurzes Logion, ein kurzer Dialog, leicht zu memorieren, sind die entscheidende Hilfe in der asketischen Not.

Schriftzitate sind in alten Sprüchen eher selten.

In eine jüngere Schicht gehören sicher Visionsberichte und Wundererzählungen. Dogmatische Bezüge sind ebenfalls Hinweis auf eine Zeit meist nach 451.

Nun ist das Alter ja nicht das einzige Kriterium für die Qualität einer Quelle. Ebenso müssten beispielsweise die genannten Elemente der religionsgeschichtlichen Beeinflussung und der Formgeschichte miteinbezogen werden, um aufzu-

¹ Als Bsp.bringt HEUSSI Ammun Nitriotes 1 (Ap 135), bei dem der eigentliche Kernsatz über die Gottesliebe in dem missratenen Dialog verschwunden ist. Gegen die Methode, die in der einfacheren Form selbstredend auch die ursprünglichere sieht, wendet sich RUBENSON (Letters S.151f).

² Johannes Kolobos 40 (Ap 355; PG 65,217B).

³ BARTELINK Apophthegmes 394; hier auch einige Bsp.: N 408; Sisoës 15 (Ap 818; PG 65,396C).

⁴ BOUSSET gewichtet die App enthusiastisch weit höher als z.B. Vita Antonii, Rufinus, Palladios und Cassian (S.91).

zeigen, ob ein Spruch sozusagen aus dem Zentrum der Mönchsbewegung heraus formuliert wurde. Im weiteren sind die Quellen redaktionsgeschichtlich zu untersuchen. Auch diese Thematik wurde schon angesprochen, sie soll nun aber im Hinblick auf die uns zur Verfügung stehenden Sammlungstypen ausgeweitet werden.

2.3. Sammlungstypen

a. Vorformen

Unter 2.2.b (Redaktionsarbeit; Ort und Zeit; S.14f) wurde bereits auf Formen hingewiesen, die den grossen Sammlungstypen vorausgegangen sein müssen. Erinnert sei an die möglicherweise erste Verschriftung durch Evagrios, die vielen verschiedenen Zitierungen bei Cassian, Palladios, Abbas Isaias und Sokrates.

Als Beispiel für die Untersuchung von schriftlichen Quellen ausserhalb der grossen Sammlungen sei BOUSSET¹ erwähnt, der die kleineren lateinischen Sammlungen (besonders Vp III ps.Rufinus²; Vp VII Paschasius³) und die syrischen Überlieferungen (besonders des nestorianischen Mönchs Ananjesus⁴) ausführlich untersucht und mit G (= Gerontikon von COTELIER; s. u.!) vergleicht. Da diese Sammlungen das unterägyptische Mönchtum besonders rein (das heisst ohne alle späteren, zum Beispiel literarischen, koinobitischen etc. Zusätze) darstellen, ihr Inhalt aber auch gänzlich in G enthalten ist, rechnet BOUSSET (Apophtegmata S.47f) mit der Wahrscheinlichkeit, dass diese „eine frühere Stufe der Apophthegmataüberlieferung repräsentieren, als sie in der uns erreichbaren Form von G vorliegt“. Unabhängig von diesem Ergebnis bleibt die Tatsache bestehen, dass wir es hier schon mit Übersetzungen der ursprünglich griechischen Texte zu tun haben.

b. Der alphabetisch-anonyme Sammlungstyp

Mit dem alphabetisch-anonymen Sammlungstyp haben wir die bekannteste Sammlungsform vor uns. Hier werden vorerst alle einem bestimmten Geron zugeschriebenen Sprüche unter dessen Namen zusammengestellt und diese Spruchgruppen dann (mit geringen Abweichungen⁵) alphabetisch aneinandergereiht. Anschliessend folgt die Sammlung der anonym überlieferten Sprüche, grundsätzlich thematisch geordnet, oft aber durch Anfügen von (eventuell späteren) Texten erweitert.

¹ Apophthegmata S.22-31

² PL 73,639-810.

³ PL 73,1025-1062.

⁴ 4. Buch des Paradieses von Ananjesus. Ausg. P. BEDJAN: Acta Martyrum et Sanctorum VII, Paris 1897. E.A. BUDGE (s. Literaturverzeichnis: Quellentexte; syrische App).

⁵ G beginnt mit Antonios, dann folgt Arsenios, Agathon, Ammonas etc.

Von den Absichten und den Schwierigkeiten beim Redigieren einer solchen Sammlung berichtet uns das Vorwort¹ von G.

Nach dem Hinweis, dass die „vortrefflichen Taten und Worte“ schon von einigen Autoren „in einfacher und ungekünstelter Rede“ aufgezeichnet wurden, heisst es:

„Da aber die Erzählung der meisten verworren und ungeordnet ist ... so kamen wir dazu, eine Ordnung nach dem Alphabet vorzunehmen. ... Weil aber nun (bei dieser Methode) einiges übrigbleibt, das auch von heiligen Greisen ausgesprochen und getan wurde, aber ohne Namen überliefert ist, haben wir es am Schluss des Alphabets [μετὰ τὴν συμπλήρωσιν τῶν κατὰ στοιχείον] in Kapiteln zusammengefasst [ἐν κεφαλίοις ἐξεθέμεθα]. Nachdem wir viele Bücher, so viele wie wir finden konnten, durchsucht und durchforscht hatten, haben wir das alles am Ende der Kapitel zusammengetragen.“²

Der unbekannte Redaktor beschreibt also seine Arbeitsweise, bei der er offensichtlich schon auf eine reiche literarische Tradition zurückgreifen kann, sehr präzise. GUY (Recherches S.13-15) macht zu recht auf die Holprigkeit des zuletzt zitierten Satzes aufmerksam, in welchem es nicht mehr um das Gestalten von Kapiteln geht, sondern um ein Hinzufügen von Texten am Ende derselben [εἰς τὰ τέλη τῶν κεφαλαίων]. Ist damit eine andere Methode des Sammelns gemeint, wie GUY vermutet?

Das hier zitierte Vorwort gehört zu der wohl am häufigsten zitierten Apophthegmata-Sammlung, die J. B. COTELIER³ herausgab, und die MIGNE in PG 65,71-440 vorlegt. COTELIER seinerseits stützt sich auf den Codex Paris gr.1599, Paris gr.916⁴ und auf den Codex Regius 2466⁵.

Dieser überlieferte griechische Text wird auf Ende des 5.Jh. datiert.⁶ Wie das Vorwort beweist, muss es sich ursprünglich um eine alphabetisch-anonyme Sammlung gehandelt haben. Leider ist nun aber der anonyme Teil offensichtlich verlorengegangen. Da wir hier also eine rein alphabetische, auf die Verfasser bezogene Gliederung vor uns haben, wird das Werk auch oft (und eigentlich zutreffender) als „Gerontikon“ oder „Alphabetikon“ bezeichnet (Sigel: G).

¹ PG 65,72-76.

² Übersetzung MILLER Weisung S.13f. – Vergleiche übrigens die Analogie zum Proömium des LkEv.

³ J.B. COTELIER: Ecclesiae Graecae Monumenta, 3 Bde., Paris 1677-1688.

⁴ BARTELINK Apophtegmes S.392 und GRIBOMONT Apophtegmes S.536. GUY Recherches S.57 schränkt allerdings den Wert von ms. Paris 1599 ein („... n'offre pas la meilleure tradition de la série normale alphabétique des apophtegmes ...“) und schlägt eine Gruppe von andern Manuskripten vor: Berlin, Philipps 1624 (vgl. auch BOUSSET Apophthegmata S.1ff); Athen, Bibl.nat. 504; London, Brit. Mus. Addit. 22508 (vgl. auch DRAGUET Source S.59, Anm.2); Paris, Coislin 257; Mailand, Ambros. F 100 Sup.

⁵ BOUSSET Apophthegmata S.1.

⁶ BOUSSET a.a.O. S.68.

Photios (9.Jh.), der ein Vorwort zu der damals noch vorhandenen griechischen Fortsetzung des Alphabetikons (die uns heute offensichtlich noch in der lateinischen Übersetzung bei PJ erhalten ist) schrieb, nennt diese einen Auszug [συγκεφαλαίωσις καὶ σύνοψις] aus dem sogenannten grossen „Leimonarium“ [τοῦ Μεγαλοῦ καλουμένου Λειμωναρίου].¹

Eine weitere Sammlung dieses Types liegt uns im Codex COISLINIANUS 126 (Sigel: N) vor, der aus dem 10./11.Jh stammt, wobei aber einzelne Texte bis ins 7.Jh. zurückreichen.² Dieser Codex ist von seiner Anlage her vollständig, enthält also ein Alphabetikon (fol.1-158), das der oben genannten Sammlung G entspricht, und eine Sammlung von 676 anonymen Sprüchen (fol.158-353), zum Teil in sachlicher Kapiteleinteilung.

Von diesen anonymen Sprüchen hat NAU die ersten 400 (N 1 - N 400³) herausgegeben und zum grösseren Teil auch übersetzt.⁴ REGNAULT⁵ erweiterte die Übersetzung, veröffentlichte aber nur den französischen Text unter dem Sigel N 1 - N 660.

Die gründliche Untersuchung der anonymen Sprüche dieser Sammlung durch GUY (Recherches sur la tradition greque des Apophthegmata Patrum, 1962) hat ergeben, dass sich verschiedene redaktionelle Schichten um eine Kerngruppe („noyau primitif“ = N 133 - N 369) der Sammlung legen. Das hohe Alter dieses Kerns wird dadurch bestätigt, dass fast alle Nummern (230 Stk.) auch in PJ (Vp V und VI) aus dem 6.Jh. (s.unten!) vorkommen. Es ist dies auch der Teil, der mit 14 Kapitelüberschriften versehen ist, und diese stehen parallel (mit zwei geringfügigen Ausnahmen) zu den entsprechenden Überschriften in PJ.

Diese Kerngruppe könnte also durchaus der im besprochenen Vorwort erwähnte sachlich geordnete Teil sein, während die restlichen Schichten (GUY unterscheidet noch 8 Sektionen, die sich auch in andern Texten wiederfinden) das von einem zweiten Redaktor erwähnte, noch zusätzlich angefügte Material wären.

c. Der systematische Sammlungstyp

Beim systematischen Sammlungstyp bestimmt nur die sachliche Gliederung die Form der Sammlung. Das heisst unter einer Kapitelüberschrift finden wir beispielsweise zuerst die namhaft überlieferten Sprüche zum Thema, anschliessend folgen die anonymen.

¹ Vorwort zu Vp V (Pelagius), PL 73,852f und PG 103,664f.

² BOUSSET Apophthegmata S.15. GUY Recherches S. 63-88.

³ Wobei N 393-N 400 eine Auswahl sind.

⁴ F. NAU (Hg.): Histoires des solitaires égyptiens. Apophthegmes des Saints Vieillards. In: ROC t.12-18. 1907-1913. (Die Herausgabe wurde durch den 1.Weltkrieg unterbrochen und nicht mehr fortgesetzt.)

⁵ L. REGNAULT: Les sentences des pères du désert. Série des anonymes (1985). Solesmes, Sablé-sur-Sarthe 1985.

Leider steht uns zu diesem Typ keine griechische Edition zur Verfügung. Allerdings finden wir in der Sammlung der beiden Diakone (und späteren Päpste) PELAGIUS¹ und JOHANNES² (Sigel PJ), die eine ursprünglich griechische Sammlung ins Lateinische übersetzten, einen Zeugen der ältesten systematischen Sammlung. H. ROSWEYDE veröffentlichte den Text 1615-1628 in seinen *Vitae Patrum*³ (Libri V und VI) unter dem Titel „Verba Seniorum“. Dieser Text liegt uns bei MIGNE PL 73,851-1022 vor.⁴

PJ unterteilen in 21 Kapitel (z.B. de quiete, de fornicatione, de discretione etc.), wobei das letzte Kapitel eine andere Anordnung aufweist, so dass wir für den ältesten Bestand 20 Kapitel zählen. Das Vorwort von Photios, in welchem er sich auf eine entsprechende griechische Sammlung bezieht, habe ich schon erwähnt. Wie BOUSSET (*Apophthegmata* S.4f) angibt, findet sich PJ auch in griechischen Handschriften, so in Cod. Wladimir 345 und 342 (Moskauer Synodallbibliothek). Griechisch veröffentlicht sind aber nur die parallelen Texte des Coislinianus 126 (Ed. F. NAU).

Auch bei den systematischen Sammlungen⁵ beschreibt GUY (*Recherches*) eine Entwicklung in drei Schritten, die mit der Kurzform, wie sie mit PJ⁶ vorliegt, einsetzt, 75 anonyme und alphabetische *Apophthegmata* hinzufügt, die Sammlung von Abbas Isaias einbezieht und schliesslich noch mit ca. 85 anonymen Stücken erweitert wird.⁷

Auf die Diskussion⁸, welcher Sammlungstyp als der ursprüngliche zu betrachten sei, will ich nicht näher eintreten. BOUSSET (*Apophthegmata* S.7-10) versucht zu beweisen, dass PJ, dort wo es sich um namhaft bezeichnete Stücke handelt, ein Auszug aus G darstellt. Demgegenüber behauptet GUY (*Recherches* S.182), dass die normale systematische Sammlung nicht von der alphabetischen Sammlung abhängt. GUY stuft aber schliesslich entgegen früheren Behauptungen die systematische Sammlung doch als jünger ein.⁹ Seine Begründung ist einleuchtend. Einerseits hat die Kapiteleinteilung, wie sie im Anschluss an das Gerontikon für das anonyme Material vorgenommen wurde, als Modell für die systematische Sammlung gedient, andererseits wird das Interesse an der Person des Abbas gegenüber dem Interesse an den sachlichen Gesichtspunkten im Laufe der Über-

¹ Papst von 556-561.

² Papst von 561-574.

³ MIGNE 73 und 74.

⁴ Ebenfalls zu den *Verba Seniorum* zählen die schon erwähnten Liber III (ps.Ruffinus; PL 73,639-810) und VII (Paschasius; PL 73,1025-1062).

⁵ Beispiele bei GUY *Recherches* S.118-124.

⁶ PJ enthält ca. 450 namhafte und 270 anonyme Sprüche.

⁷ Vgl. GUY *Recherches* S.187.

⁸ Ein kritischer Überblick zur Frage der Sammlungstypen in RUBENSON *Letters* S.148ff.

⁹ GUY *Collection* S.31f.

lieferung nachgelassen haben. Schliesslich dienten die Sammlungen ja in durchaus pädagogischer Absicht vor allem in den Klöstern.

Die beiden Sammlungen, von GUY als „formes d'or“ bezeichnet, bestanden wohl schon bald nebeneinander und akzentuierten je verschiedene Bedürfnisse.

Sozusagen als Quintessenz seiner Lebensarbeit versuchte GUY das gesamte Apophthegmata-Material nochmals – unter Einbezug möglichst aller qualifizierten Quellen – systematisch zu ordnen. Der erste Teil dieser systematischen Sammlung (Kapitel I - IX) ist nun von seinem Mitarbeiter B. FLUSIN (Guy starb 1986) zweisprachig herausgegeben worden.¹ GUY hält sich dabei an den Aufriss von PJ, erweitert diesen aber um viele weitere Stücke aus G, N, Isaias etc.

d. Andere Sammlungstypen

Auf die Vorformen, die zum Teil ein hohes Alter aufweisen (z.B. Vp III und VII²) wurde bereits hingewiesen. Schon früh finden wir also Sammlungstypen, die nicht klar der einen oder andern Art der grossen Sammlungen zugerechnet werden können. Es mag sich dabei gerade um jene im Vorwort des Alphabetikons erwähnten „ungeordneten“ Sammlungen handeln, die den Redaktor von G zu seiner Arbeit veranlassten.

Die Sachordnung, die wir in den kleinen lateinischen Sammlungen (Vp III und VII) vorfinden, weichen von derjenigen bei PJ völlig ab. (Bei Vp III sind nicht einmal Kapitel angegeben.) Eine Einteilung in alphabetische und anonyme Stücke fehlt.

GUY nennt verschiedene griechische Manuskripte des abweichenden Sammlungstyps³, die vielleicht beispielhaft für die spätere Entwicklung stehen:

So werden beispielsweise einer aus der alphabetisch-anonymen Sammlung entstandenen systematischen Sammlung 681 neue Stücke hinzugefügt, wobei es sich fast ausnahmslos um Auszüge aus früheren Werken (z.B. Johannes Moschus, Daniel ...) handelt. Offensichtlich geht es hier um ein Zusammentragen von Sprüchen mit der Absicht, möglichst nichts von dem zu verlieren, was irgendwie nützlich sein könnte.⁴

Schliesslich sei noch der sabaitische Sammlungstyp erwähnt, der als ausdrückliche Klostersammlung vor allem die palästinensische Tradition der Apophthegmata berücksichtigt, sich aber doch als Erbe einer grundlegenden Tradition zu verstehen sucht. Die anonymen Sprüche sind innerhalb der alphabetischen nach jedem Buchstaben-Kapitel aufgeführt. Auffallend ist auch hier der kompositori-

¹ J.-C. GUY: Les Apophthegmes des Pères. Collection systématique. Chapitres I-IX. SC (Sources chrétiennes) Nr. 387. Paris 1993.

² BOUSSET Apophthegmata S.22-25.

³ Recherches S.201-230; zusammenfassend: Collection S.32-35.

⁴ GUY Collection S.33.

sche Charakter der Sammlung, der dann für die grossen mittelalterlichen Sammlungen (z.B. „Synagoge“ des Paulos Evergetinos¹) typisch wird.

2.4. Quellenwahl

Bei der Wahl der Quellen sind folgende Überlegungen anzustellen: Welche der frühen Quellen zum anachoretischen Mönchtum ist repräsentativ im Sinne der gestellten Fragen? Sind innerhalb der so bestimmten Literatur weitere Entscheidungen zu treffen, zum Beispiel betreffend der Sprache und der Form?

a. Die repräsentativste Quelle

Wenn wir nach der repräsentativsten Quelle fragen, so ist natürlich nicht die Quelle gesucht, die die meisten bestätigenden Stellen aufweist. Es sind ja die Fehlanzeigen, das Nicht-Bestätigen der Vermutung, ebenso wichtige Feststellungen. Bei der Wahl der Quelle soll vor allem auf die Gesamtstimmung des anachoretischen Bemühens, das der vorliegende Text zum Ausdruck bringt, geachtet werden.

Unter diesem Gesichtspunkt drängt es sich auf, die Apophthegmata-Sammlungen in Betracht zu ziehen. Sie repräsentieren allein von der Qualität her die reichste Fülle von Einblicken. Auch wenn nicht alle der über 3000 Apophthegmata² von derselben Qualität sind, so findet sich doch in ihnen der Kern der ursprünglichen Überlieferung. Wie schon erwähnt, besitzen wir im *Gerontikon*, das COTELIER herausgab, mit seinen 948 Sprüchen eine Quelle von hoher Zuverlässigkeit. Wenn wir dazu den Kern³ der anonymen Sammlung aus COISLINIANUS 126 (N 133 - N 369), dessen 230 Sprüche wir auch in der ältesten lateinischen Sammlung PJ finden, mitberücksichtigen, so haben wir rund 1200 repräsentative Sprüche zur Verfügung. Die Qualität dieser Sprüche wird unterstrichen durch die Tatsache, dass sie uns alle in griechischer Sprache, der „source directe ou indirecte de toutes les autres versions“⁴, überliefert sind. Ich werde mich also bei meiner Untersuchung – nicht ausschliesslich, aber in erster Linie – auf die griechischen Apophthegmata aus G und N 133 - N 369 beziehen. Es ist damit eine Sammlung rekonstruiert, von der BOUSSET (Apophthegmata S.10) vermutet, dass sie zumindest als Auszug dem von Photios erwähnten μέγα Λειμωνάριον entsprechen könnte.

An dieser Stelle wären nun Untersuchungen auch über die Entwicklung und Wanderung von einzelnen Sprüchen und die damit verbundenen Veränderungen

¹ BOUSSET Apophthegmata S.15-18. Neueste Ausgabe (Nachdruck der Ausg. von Venedig 1783): ΕΥΕΓΓΕΤΙΝΟΣ Συναγωγή. Αθήναι 1993. (4 Bde.)

² Angabe bei REGNAULT Vie quotidienne S.45. RUBENSON (Letters S.145) erwähnt die Zahl von 2500 Sprüchen.

³ BOUSSET Apophthegmata S.11f. GUY Recherches S.79.

⁴ CAVALLERA Apophthegmes Sp.768; vgl. HEUSSI Ursprung S.133.

anzustellen, woraus sich Rückschlüsse auf die ursprüngliche Form als Qualitätsindiz ergäben.¹ Ich muss mich diesbezüglich auf einige Hinweise beschränken.

GUY widmet beispielsweise der Entwicklung von Kronios 1 (Ap 435; PG 65,248A) einen aufschlussreichen Aufsatz². Die Untersuchung beginnt bei G (um 500), bezieht einen weiteren griechischen Text (Paris gr.1598) mit ein und geht dann über zu den lateinischen Übersetzungen *Vitae Patrum*, Paschasius (Mitte 6.Jh.) und Martinius Dumiensis (2.Hälfte 6.Jh.).³ Innerhalb von nicht einmal hundert Jahren schriftlichen Textes verschwindet nicht nur der ursprünglich mündliche und persönliche Charakter des Dialoges (Frage nach einem Wort und anschließender Dialog), sondern es wird auch der spirituelle und mystische Charakter zu einer simplen moralischen Interpretation im Munde eines Alten eingeebnet.

DRAGUET zeigt in seinem Artikel „À la source de deux apophtegmes grecs“⁴, dass das Athos-Manuskript Karakallou 251 die ursprüngliche und verständlichere Form von Johannes Kolobos 24 und 32 (PG 65,213-215), die *ein* Apophthegma bilden, bietet.

Natürlich sind schon auf der Satzebene immer wieder interessante Abweichungen (besonders zwischen N und Vp) festzustellen. Wenn (in N 168) der gefallene Mönch durch Meditation [μελέτη], Psalmisieren und Handarbeit wieder zu seiner ursprünglichen Ordnung findet, so ergänzt Vp V,5,18, dass es der Meditation des göttlichen Gesetzes (meditationem divinae legis), des Psalmisierens, der Handarbeit und des Gebetes bedürfe.

b. Andere Quellen

Gerade im Hinblick auf das Wandern von einzelnen Logien wäre nun nochmals auf die „Theologen“ (vgl. S.17) hinzuweisen, die in den Anfängen des Mönchtums wirkten, denn von ihnen sind einzelne Sprüche älter, als die uns erhaltenen schriftlichen Sammlungen.

Was *Evagrios Pontikos*⁵ betrifft, so wurde auf die möglicherweise erste schriftliche Form hingewiesen. Nun bleiben aber die von Evagrios mitgeteilten (bei „Praktikos“ und „Gnostika“ jeweils am Schluss angefügten) Apophthegmata⁶

¹ Letztlich bleibt es ein problematisches Unterfangen, den historischen Wert einer Sammlung als Ganzes festzulegen. Die Untersuchung müsste immer wieder auf einzelne App und (falls vorhanden) deren verschiedene Versionen zurückgreifen.

² J.-C. GUY: Note sur l'évolution du genre apophthegmatique. In: RAM 32 (1956) S.63-68.

³ Datierungen nach SALONIUS *Vitae patrum* S.36-39.

⁴ Byzantion 32 (1962) S.53-61.

⁵ Zu Evagrios s. VILLER/RAHNER *Ascese* S.97-109; BUNGE *Briefe* S.17-164. BACHT *Typologie*.

⁶ Praktikos (SC 171) c.91-99: 92 = Antonios, 93 = Makarios der Ägypter, 94 = Makarios Alexandriner, 91.95-99 = anonym. Gnostika (SC 356) c.44-48. De oratione c.106-112: PG 79,1189-1192; Übersetzung in HAUSHERR *Leçons* S.141ff.

gering an Zahl. Dies hat allerdings insofern keine Bedeutung, als wir mit Evagrius nicht nur einen grossen Mystiker, sondern auch einen fruchtbaren geistlichen Schriftsteller und eine „hervorragende sketische [! Verf.] Autorität“ (BOUSSET *Apophthegmata* S.36) vor uns haben. Man wird Evagrius nicht gerecht, wenn man nur seine intellektuelle, systematische Seite gewichtet. Sicher war Evagrius bestens mit Origenes vertraut und hat als erster seine Literatur in Nachahmung der philosophischen Spruchform verfasst¹. Aber zugleich hat Evagrius während 16 Jahren in strengster Askese gelebt, hat das anachoretische Leben in all seinen Facetten am eigenen Leib erfahren und wurde dabei (nach eigenem Zeugnis) wesentlich beeinflusst durch herausragende Wüstenväter wie zum Beispiel Makarios den Ägypter, mit dem er einige Male zusammengetroffen ist.² Dadurch wurde er „zum berufenen Sprecher einer breiten Strömung des einheimischen Mönchtums [nämlich der gebildeten, origenistischen Mönche um die vier ‘langen Brüder’; Verf.] ... deren Existenz ... von den *Apophthegmata Patrum* sorgfältig verschwiegen wird“, obwohl sich diese Mönche in der Gemeinschaft aller Mönche durchaus als lernende und nicht als lehrende verstanden.³ Die Meinung von BOUSSET (*Apophthegmata* S.36), dass Evagrius „dem Durchschnitt des sketischen Mönchtums eine fremde ... Erscheinung“ war und von den Kreisen, in denen die *Apophthegmata*-Literatur entstand, unbeachtet blieb, wäre in Anbetracht der grossen Zahl „origenistischer“ Mönche (besonders in Nitria und Kellia) zu überprüfen.⁴ (Stücke von Evagrius wurden erst später in die Sammlung aufgenommen: Evagrius 1-7 [Ap 227-233; PG 65,173A-176A], wobei Evagrius 1-6 aus seinen eigenen Werken stammen. Als Gesprächspartner tritt Evagrius auf in Arsenios 5 [Ap 43] und Euprepios 7 [Ap 224].⁵)

Vielleicht darf man sagen, dass die ganz auf Erkenntnis gerichtete Mystik des Evagrius durch seine Askese geläutert wurde und so ihre (besonders für das östliche und hesychastische Mönchtum) grosse Wirkungskraft erhielt. Es lässt sich aber umgekehrt trotz der Berührungspunkte in den *Apophthegmata* nicht von dieser grossangelegten Lehre und Praxis auf allgemeine, verbindliche Grundzüge der anachoretischen Spiritualität schliessen.

Auch *Johannes Cassian*⁶ verbrachte während zweier Reisen über zehn Jahre bei den Mönchen im Nildelta und in der Sketis. Seine Erfahrungen bringt er jedoch

¹ VILLER/RAHNER *Aszese* S.100.

² Vgl. AMÉLINEAU *Vertus de saint Macaire*. In: Ders. *Histoire* S.137.185 etc. – Zur Beziehung Makarios der Ägypter / Makarios von Alexandrien - Evagrius s. G. BUNGE *Évagre le Pontique et les deux Macaire*. In: *Irénikon* 56 (1983), S.215-227 und 323-360.

³ BUNGE *Briefe* 38. Vgl. dazu v.a. BUNGE *Évagre* S.347-360.

⁴ BUNGE *Évagre* S.355f.

⁵ A.a.O. S.353, Anm.180.190.

⁶ Zu Cassian: CHADWICK *Cassian*. VILLER/RAHNER *Aszese* S.184-192. WEBER *Stellung. HOLZE Erfahrung* S.24-31 (zu den von C. benutzten Quellen S.28f.). GUY *Collection* S.43-46. BOUSSET *Apophthegmata* S.71-75; [G zitiert als erste grosse Sammlung aus den Institutionen (5 Stk.) und PJ aus den *Conlationes*.]

erst zwanzig Jahre später in Marseille zu Papier. In den „Institutiones“ (419/426) und „Conlationes Patrum“ (um 425) legt er eine Art Frömmigkeitslehre des Mönchtums dar. Besonders in den 24 Conlationes versucht Cassian in zumeist fingierten Gesprächen ein Bild des vorbildlichen ägyptischen Mönchtums zu geben. Cassian selbst bezeichnet sich als Schüler der ägyptischen Mönchsväter und benützt in seinen Werken verschiedene Quellen, insbesondere bereits bestehende Sammlungen der Apophthemata Patrum. Eine lateinische Sammlung wird ihm noch nicht zur Verfügung gestanden haben, sondern er wird eine recht umfangreiche griechische Sammlung verwendet haben.¹ CHADWICK (Cassian S.20-22) vermutet, dass Cassian manchmal sogar eine ursprünglichere Form als G tradiert.² Grundsätzlich aber bleibt Cassian von seiner schriftlichen Sammlung abhängig, aus der dann auch G entstanden ist. Als Beispiel zeigt BOUSSET die Abhängigkeit von Conl. 18,11 von Serapion 4 (Ap 878; PG 65,416D).

Diese Detailfragen sind möglicherweise nicht von Gewicht, wenn man sich die Grundabsicht Cassians in Erinnerung ruft, nämlich „die verzweigte Überlieferung der Väter systematisch zu bündeln [und] mit dem Gewand abendländischer Bildung zu umkleiden“³. Neben der Tatsache, dass wir uns mit der lateinischen (Mutter-)Sprache Cassians schon einen Schritt von der ausgewählten Quellenliteratur entfernt haben, erstaunt doch auch das Urteil, das BOUSSET (Mönchtum S.17) zu Conl. 19,3-5⁴ abgibt: „Auffassung und Stimmung, die uns hier entgentreten, sind durchaus unsketisch. Es ist bemerkenswert, dass Cassian, der lange Jahre in der Sketis zugebracht haben will, von dem eigentlichen Geist der sketischen Mönche so wenig in sich aufgenommen hat.“ Dem schliesst sich auch DRAGUET an, der vor einer Idealisierung der Verhältnisse bei Cassian warnt.⁵

Was nun die zwei berühmten Reiseberichte betrifft, die „Historia monachorum in Aegypto“ und die „Historia Lausiaca“ von Palladios⁶, so werden sie durch die Art ihrer Entstehung schon zu fraglichen Quellen für meine Untersuchung.

Die „Historia monachorum in Aegypto“, deren ursprüngliche griechische Fassung von Rufin von Aquileja ins Lateinische übersetzt wurde, ist ein abenteuerlicher Reisebericht von sieben palästinensischen Mönchen, die Ägypten vom Süden (Lykopolis) zum Norden (Dioklos) durchzogen, um die berühmten

¹ BOUSSET Apophthegmata S.74f.

² Vgl. auch ROUSSEAU Ascetics S.255: z.B. Inst.V 28 → Cassian 5 (PG 65,245A) → Vp V 1,10 (PL 73,856A).

³ HOLZE Erfahrung S.30.

⁴ Es geht um ausserordentliche ekstatische Erfahrungen, die aber durch die zunehmende Besiedlung der Wüste verunmöglicht wurden, was Cassian bewog, wieder ein koinobitisches Leben zu wählen.

⁵ DRAGUET Les pères du désert, XXIV-XXVII.

⁶ Bibliographie zu beiden s. Literaturverzeichnis, Quellen.

„Helden des Glaubens und deren Aszese“¹ kennenzulernen. Obwohl am Kern dieses Berichtes kaum zu zweifeln ist, finden sich hier doch viele fantastische Wundergeschichten, die dieses „Erbauungsbuch“ möglichst eindrücklich bereichern sollten. Es wird hier nicht mehr in Selbstzeugnissen berichtet (wie in den Apophthegmata), sondern es wird festgehalten, was die Reisenden voller Bewunderung und Verehrung in Erfahrung zu bringen vermögen.

Auch die „Historia Lausiaca“ von *Palladios*, der zwölf Jahre lang Schüler von Evagrius war und dann (um 400) Bischof von Hellenopolis wurde, berichtet von den verschiedensten Begegnungen mit den berühmten Mönchsvätern, diesmal nicht auf Ägypten beschränkt. Wie in der *Historia monachorum* finden wir auch hier viele Wundererzählungen, ein Topos, der mit dem Hang zum Sagenhaft-Legendären in den frühen Apophthegmata eher selten auftaucht. Sicher hat *Palladios* einiges selbst erfahren², vieles aber erzählt er „vom Hörensagen her“ (vgl. c.7,3 ... διηγήμασι πατέρων ...); ob er sich auf schriftliche Vorlagen gestützt hat, ist unklar.³

Es ist durchaus nicht auszuschliessen, dass auch ein „Reisender“ etwas über das intime Asketenleben, innerhalb dessen meine Frage gestellt ist, erfährt und davon berichtet. Deshalb werde ich auch diese Quellen nicht grundsätzlich ausschliessen. Es ist allerdings zu bedenken, dass gerade die intimste Praxis im Verborgenen geübt wurde und die meisten Besucher nicht in die Gebets- und Meditationszelle eingelassen wurden. (Dies gilt sicher für den bis heute archäologisch erschlossenen Zeitraum ab dem 6./7.Jh., in welchem mehrräumige Kellia nachgewiesen sind.⁴) Selbstverständlich aber sind den Selbstzeugnissen der Apophthegmata ein grösseres Gewicht beizumessen.

Natürlich muss hier auch noch die unter den bisher genannten schriftlichen Quellen älteste, die „Vita Antonii“⁵ des *Athanasios* (kurz nach Antonios' Tod

¹ VILLER/RAHNER Aszese S.111.

² Vgl. z.B. c.23: *Palladios* wendet sich in seiner Unzuchts-Anfechtung nicht an seinen Lehrer Evagrius, sondern begibt sich in die Wüste zu Pachon.

³ Vgl. dazu die Veröffentlichungen von R. DRAGUET, der eine koptische Vorlage vermutet (Angaben in ALTANER/STUIBER). BOUSSET (Komposition S.190) nimmt eine Quelle für den unterägyptischen Teil c.7-29 an.

⁴ Vgl. P.GROSSMANN: Die Unterkunftsbauten des Koinobitenklosters „Dair al-Balaysa“ in Gegenüberstellung zu den Eremitagen in Kellia. In: Le site monastique copte des Kellia. Source historiques et explorations archéologique. Actes du Colloque de Genève. 13 au 15 août 1984. MSAC Genève 1986, S. 33-39. QUECKE Gebet und Gottesdienst S.94f.

⁵ HEUSSI Ursprung: III. Die Entstehung der Anachorese im strengen Sinn. Antonius. S.69-115. Zu Antonios in den Apophthegmata bes. S.104-108. H. DÖRRIES: Die Vita Antonii als Geschichtsquelle. In: Wort und Stunde, Bd.1. Göttingen 1966, S.145-224. J. ROLDANUS: Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius und ihre Weiterentwicklung bis ins 5.Jh. In: Theologie und Philosophie 58 (1983) S.194-216. M. TETZ: Athanasius und die Vita Antonii. In: ZNW 73 (1982) S.1-30. B. STEIDLE (Hg.): Antonius magnus eremita. Rom 1956. – Zur Biographie des Antonius: R. STAATS: Antonius. In: M. GRESCHAT: Gestalten der Kirchengeschichte. Bd.I, Alte Kirche. 1984, S.236-249.

356 verfasst), erwähnt werden. Zweifellos hat Athanasios seine eigene Theologie mit in diese Lebensbeschreibung hineinverwoben. Dass dem so ist, zeigen die Parallelen mit „De incarnatione“, aber auch der Auftritt von Antonios gegen die Arianer (c.69; vgl. auch c.82), oder seine Einbindung in die kirchliche Hierarchie (c.67). Daneben weist auch die theologische Grundtendenz auf die athanasische Redaktion hin. DÖRRIES, der die athanasische Einfärbung als durchgehend einschätzt¹, fasst so zusammen: „Athanasius schildert in der Vita Antonii an dem bildungsfremden, aber geistbegabten Kopten den vollkommenen Christen, der als Vorkämpfer der Kirche die Dämonen in ihren eigenen Sitzen aufsucht, siegreich gegen Heidentum und Häresie streitet und die durch ihn begonnene Bewegung in den kirchlichen Zusammenhang einfügt.“²

Dieser hier nur angedeutete Sachverhalt macht schon deutlich, dass die Vita Antonii einen andern Blickwinkel des Lebens in der Wüste ausleuchtet als die Apophthegmata. Die asketischen Bemühungen stehen hier im Dienste einer bestimmten Absicht des Autors. Meditative Elemente, in deren Umfeld mein Thema steht, werden wir also nur dort antreffen, wo sie dieser Absicht dienlich sind, oder sie fliessen unauffällig mit in den Text, weil sie dieser Absicht nicht entgegenstehen. So redet Athanasios beispielsweise in der Vita Antonii nie direkt von der Hesychia. (Vgl. Ap 10, das in V.A. c.85 erscheint; vom Ausdruck πρὸς τὸν ἡσυχίας τὸνον ἐκλύονται bleibt nur das ἐκλύονται.) Trotz dieser einschränkenden Feststellung finden wir in der Vita eine Anzahl meditativer Elemente, wenn auch nicht annähernd so augenfällig viele wie in den Apophthegmata. In diesen (Ap 1-38; PG 65,76-88)³ tritt uns wohl eher der historische Antonios entgegen, allerdings nicht als erster Mönch, sondern als Autorität, von der entscheidende Impulse zur Organisation und Gestaltung des Lebens in der Wüste ausgehen, gerade im Hinblick auf die meditative Praxis.⁴

Im weiteren ist die wenig umfangreiche aber bedeutsame Briefliteratur⁵ zu untersuchen: die Briefe von *Ammonas*⁶, der Brief von *Makarios dem Ägypter*⁷, der *Arsenios*-Brief, die Briefe von *Serapion* und schliesslich natürlich die sieben echten Briefe von *Antonios*⁸. Die letztgenannten sind vor allem deshalb interes-

¹ A.a.O. S.151, Anm.29. Vgl. auch BAUMEISTER Mentalität S.148f.

² H. DÖRRIES: Antonius der Grosse. In: ³RGG 1/Sp.461.

³ Einzeln besprochen und verglichen mit der V.A. bei DÖRRIES Vita S.147-163.

⁴ Vgl v.a. die Beiträge von G. SCHULZ!

⁵ Lettres des pères du désert. Ammonas, Macaire, Arsène, Sérapion de Thumis. (OUTTIER, LOUF, VAN PARYS, ZIRNHELD) Spiritualité Orientale No. 42 (1985). Übersetzung, Einführung und kritische Anmerkungen.

⁶ F. NAU, Patrologia Orientalis (PO) 11, 1916, S.432-454 (7 Briefe); M. KMOSKO: PO 10, 1915, S.555-639 (15 syrische Briefe).

⁷ Zu den umstrittenen Briefen s. ALTANER/STUIBER S.264; VILLER/RAHNER S.96.

⁸ Gr. Fassung PG 40,972-1066. A. LOUF: Saint Antoine. Lettres. Spiritualité orientale No.19. Abbaye de Bellfontaine. 1976 [franz. Übersetzung]. MATTA EL-MASKÎNE: Saint Antoine ascète selon l'Évangile. Spiritualité orientale No.57. Abbaye de Bellfontaine

sant, weil hier origenistische Tradition verarbeitet wird und ein Wüstenvater deutlich mit seiner theologischen Intention greifbar wird.

Es ist allerdings zu vermuten, dass mit der Briefform der spezifische Dialog-Charakter der Apophthegmata, wie auch deren intime Art persönlicher Augenblicksunterweisung verlorengehen.¹ Dies mag wohl auch für die Literatur um *Pachomios* gelten, mit der wir das anachoretische Milieu und seine spezielle Praxis verlassen. Es stellt sich allerdings die wirkungsgeschichtliche Frage, auf welchem Wege das heute auch in den orthodoxen Klöstern noch geübte hesychastische Sitzen weitertradiert wurde (vgl. S.149).

Von dem unter dem Namen Abbas *Isaias* (-491) überlieferten Sprüchen in G (Ap 248-258; PG 65,180D-184A) gehören nur die letzten drei zu Isaias von der Sketis (oder Isaias von Gaza). Was von seinem Asketikon, einer Sammlung von 29 Reden, in griechischer Sprache veröffentlicht wurde², ist unvollständig, so dass neben koptischen und syrischen Texten nur die lateinische Übersetzung in PG 40,1105-1206 vorliegt.³ Damit kann Isaias auch nicht zu den wichtigsten Quellen meiner Untersuchung gehören.

Über die Asketen in Syrien und bei Antiochien berichtet *Theodoret von Cyrus* (- ca. 466) in seiner „*Historia religiosa*“⁴. Die darin beschriebenen extremen asketischen Übungsformen (Eisenschleppen, Inklusentum, bei Winter und Sommer im Freien leben, Styliten etc.) sprechen nicht gegen die Ernsthaftigkeit, mit der die Gottnähe innerlich gesucht wurde, lassen aber meines Erachtens bei der Lektüre wenig von der meditativen Stimmung der ägyptischen Apophthegmata spüren.

Die Schriften, die uns vom monastischen Leben in Palästina berichten, zum Beispiel die über 800 Briefe von *Barsanuphios*⁵ (- ca.540) und seinem Schüler *Johannes*, die Lehrvorträge (Didaskalia) und Briefe von *Dorotheos*⁶ (- ca. 560/580), der mit Barsanuphios in brieflichem Kontakt stand, sowie die Allo-

1993 [20 Briefe der arabischen Überlieferung]. Zur Forschungsgeschichte: S. RUBENSON: *The Letters of St. Antony*. Lund 1990.

¹ Eine Ausnahme bildet der Arsenios-Brief, der aus 80 kurzen, apophthegma-ähnlichen Ratschlägen besteht. Und gerade in diesem Brief taucht auch das Sitzen mehrmals auf!

² Durch den Mönch Augustinus, Jerusalem 1911.

³ Abbé Isaïe, *Recueil ascétique. Spiritualité orientale* No.7 bis, Abbaye de Bellefontaine³ 1985. A. GUILLAUMONT: *L'ascéticon copte de l'abbé Isaïe*. Le Caire 1956. R. DRAGUET: *Les cinq recension de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaïe*, Logos VI, CSCO 289, Louvain 1968, S.30-51, CSCO 293, S.27-83. GUY recherches S.183-188 untersucht das 'dossier d'Isaïe de Scété' im Hinblick auf die Entstehung von systematischen Sammlungen.

⁴ PG 82,1283-1496; Übers. K. GUTBERLET, BKV² 50 (1926).

⁵ Bruchstücke in PG 86,891-902 und PG 88,1811-1822; Übers. s. Angaben in REGNAULT Palestine S.324.

⁶ PG 88,1611-1844; vgl. Angaben in REGNAULT Palestine S.324f.

quia des Hegumen *Zosimos*¹ (6.Jh.), die in ihrer Art sehr an die Apophthegmata erinnern, sind alle doch in deutlichem Abstand zu den ersten ägyptisch-anachoretischen Sammlungen entstanden und erwähnen (Dorotheos, Zosimos) sogar schon das Gerontikon als Lektüre.

Dies gilt noch deutlicher für die „Geistliche Wiese“ (Pratum Spirituale) von *Johannes Moschos*², wo wie in der *Historia Lausiaca* der Besuch bei verschiedenen Mönchen und Klöstern in über 300 Geschichten und Wundern (Ende 6.Jh.) dokumentiert wird.

Natürlich ist an dieser Stelle auch auf die umfangreiche koptische Literatur hinzuweisen. Neben dem Corpus von Pachomios finden wir beispielsweise apophthegma-ähnliche Sprüche bei Paulos von Tamma (4.Jh.)³. Eine sahidische Apophthegmata-Sammlung hat M. CHAÎNE 1960 veröffentlicht⁴; verschiedene Apophthegmata enthalten auch schon die 1894 von E. AMÉLINEAU herausgegebenen und übersetzten bohairischen Texte⁵. Es wurde verschiedentlich die Frage diskutiert, ob die koptische Text-Überlieferung nicht zumindest teilweise älter sei als die griechische. Aber schon HOPFNER stellte 1916 fest: „Diese koptisch-sa'idische Apophthegmensammlung ist kein Originalwerk, sondern eine Übersetzung nach einer griechischen Vorlage und mit der lateinischen Version des Pelagius-Johannes aufs engste verwandt, ja fast identisch.“⁶ Vor HOPFNER hat allerdings schon CHAÎNE (1912) in einem Aufsatz⁷ auf diesen Sachverhalt hingewiesen, und ihn später ausdrücklich bestätigt⁸. Zu den koptisch-bohairischen Sammlungen, die AMÉLINEAU vorlegte, macht BOUSSET einige Angaben⁹, übernimmt aber von CHAÎNE die These der Priorität des griechischen Textes, insbesondere für die Sammlung der Antonios- und Makarios-Apophthegmata. Material, das ausschliesslich in der koptischen Tradition vorkommt, ortet BOUSSET vor allem in den Makarioslogien, die AMÉLINEAU unter dem Titel „Vertus de

¹ PG 78,1680-1701; REGNAULT Palestine S.322f.

² PG 87,2852-3112 (und PL 74,119-122).

³ Tito ORLANDO: Paolo di Tamma. Opere. (Introduzione, Testo, Traduzione, e Concorde) Roma (C.I.M.) 1988. Vgl. dazu SHERIDAN Development.

⁴ Marius CHAÎNE: Le Manuscrit de la version Copte en dialecte Sahidique des „Apophthegmata Patrum“. Bibl. d'Études Coptes. Tome VI. Kairo 1960. (mit franz. Übersetzung).

⁵ Emile AMÉLINEAU: Histoire des monastères de la Basse-Égypte. Vies des saints Paul, Antoine, Macaire, Maxime et Domèce, Jean le Nain etc. Texte copte et traduction française. (Annales du Musée Guimet, t. 25) Paris 1894. [Vgl. bes. Apophthegmes sur saint Antoine S.15-45; Vertus de saint Macaire S.118-202; Apophthegmes sur saint Macaire S.203-234.]

⁶ HOPFNER: Über die koptisch-sa'idischen Apophthegmata, S.95.

⁷ Le texte original des Apophthegmes des Pères. In: Mélanges de la Faculté orientale, t.V,2, Beyrouth 1912, S.541-569. Hier (S.547f) findet sich auch eine Übersicht betr. der Fragmente bohairischer und sahidischer Codices.

⁸ CHAÎNE Le manuscrit, 1960, S.VIII.

⁹ BOUSSET Apophthegmata S.57-59.

St.Macaire“¹ veröffentlicht hat, wobei er allerdings auf die literarische Verbindung zu den „Homilien“ des Pseudo-Makarios hinweist, was zweifellos den Abstand zur ursprünglichen Apophthegmata-Literatur vergrößert. Ob damit allerdings das Verhältnis der koptischen Apophthegmata-Überlieferung zu anderen frühen Überlieferungen endgültig geklärt sei, scheint mir bei den insgesamt doch sehr spärlich vorliegenden Forschungsergebnissen zweifelhaft. Vielleicht nimmt man allzu eilfertig an, dass der allgemeine Konsens bezüglich der Priorität² der griechischen Zeugnisse in Ägypten (koptische Dokumente setzen erst im 4. Jahrhundert ein³) auch noch für die monastische Literatur insgesamt gelte.

Ergebnis

Überblickt man die unter diesem Kapitel skizzierten Quellentexte, so wird man einerseits diejenigen bevorzugen, die den deutlichsten Widerhall der frühesten mündlichen Überlieferung erkennen lassen, und andererseits diejenigen, die aus dem Zentrum asketischen Lebens heraus Zeugnis geben im Hinblick auf die Beratung und den Erfahrungsaustausch beim meditativen Üben.

Zweifellos sind mit diesen Kriterien bei verschiedenen erwähnten Quellen einzelne Stellen nachzuweisen (und das soll in beschränktem Mass auch geschehen), Quellen, die zum Teil aus historisch-kritischer Sicht als älter und zuverlässiger gelten müssen als die vorliegende griechische Apophthegmata-Sammlung. Trotzdem werde ich mich in erster Linie auf diese Sammlung stützen. Einerseits ist sie mir sprachlich zugänglicher (als etwa die koptischen Quellen) und andererseits scheint sie die Stimmung des anachoretischen Mönchtums ursprünglicher wiederzugeben, ursprünglicher jedenfalls in Bezug auf meine Fragestellung, von der kaum zu erwarten wäre, dass sie beispielsweise in einem Brief angesprochen würde.⁴

¹ A.a.O.

² RUDOLPH Christentum S.22.

³ Vgl. M. KRAUSE: Koptische Literatur. In: Lexikon der Ägyptologie [LÄ] 3, Sp.694ff.

⁴ Einen Überblick zur Kontroverse zwischen RUBENSON und GOULD betr. historischer Zuverlässigkeit der Apophthegmata patrum gibt POLLOK (The Present State ...).

II. SITZEN

1. Bemerkungen als Hinführung zur Thematik des Sitzens

1.1. Meditative¹ Elemente im anachoretischen Leben der Wüstenväter

In den im Folgenden vorgelegten Texten tritt der Begriff „Sitzen“ in verschiedenen Begriffsfeldern auf. Dabei wird sich zeigen, dass „Sitzen“ in Zusammenhängen auftaucht, in denen meines Erachtens weder eine blossе Haltungsangabe noch eine ausschliessliche Bezeichnung des Sich-Aufhaltens gemeint sein kann. Solche Zusammenhänge verweisen auf ein asketisches Üben und hier wiederum auf ein im weitesten Sinne verstandenes meditatives Geschehen.

Solches Geschehen soll ohne Systematisierung bestimmter Techniken ansatzweise skizziert werden. Erst die Verdeutlichung der meditativen Elemente im Leben der Wüstenväter und deren Übereinstimmung mit den Motiven und Zielen anachoretischen Lebens schaffen die Voraussetzung, um das Sitzen als entsprechende physische Praxis zu verstehen.

Es braucht nicht betont zu werden, dass der Versuch, Ziele asketischen Strebens im frühesten Mönchtum zu formulieren, immer nur halbwegs gelingen kann. Der formale Aspekt des Zieles ist die Erfahrung; nach ihr strebten die Wüstenväter unter Verzicht auf Welt und Kultur, unter grössten Strapazen und Mühen. Was aber ist über die Inhalte der Erfahrungen mitzuteilen?

Immer wieder ist auf den (un-)literarischen Charakter der ausgewählten Quellen hinzuweisen, die unsere systematisch-theologischen Fragestellungen nicht berücksichtigen, sondern Hilfe auf dem Weg sein wollten zu einem Ziel, das, wenn überhaupt, in einem breiten Fächer von Bildern angetönt wurde. Diese Bilder oder Bild-Begriffe, die sozusagen noch Anteil hatten am Geheimnis des Erlebten, konnte nur der Selbst-Erfahrene einsetzen und vermitteln. Dies tat er – in Kenntnis der damit verbundenen Unzulänglichkeiten und Gefahren – oft erst auf inständiges Bitten hin auf verschiedenste Art und Weise (vgl. Kp. „Form“ S.23) und im Bewusstsein, dass jede seiner Erfahrungen Teil eines dynamischen Geschehens blieb, das seinen Abschluss erst im Leben nach dem Tod finden würde.

¹ Das Wort „meditativ“ ist im heutigen Sinne zu verstehen (als eine Wende zur Innerlichkeit im Hinblick auf eine ganzheitliche Transzenderfahrung) und nicht zu verwechseln mit den Begriffen „meditari“/μελετάω, die in den Quellen zwar öfters Verwendung finden, aber in andere Bedeutungsfelder verweisen. BACHT (Meditatio) weist nach, dass insbesondere im koptischen Mönchtum damit ein Auswendig-vor-sich-Hersagen gemeint ist, während die profane Literatur damit meistens neben dem wörtlichen „Sorgen-für-etwas“ ein „Nachsinnen“ und „Erwägen“ zum Ausdruck bringt. Der Grund für diese Akzentverschiebung liegt in der Übersetzung des hebräischen Wortes מְדַבֵּר (murmeln, summen) mit μελετάω in der Septuaginta. (Vgl. dazu SEVERUS Meditari.)

Die Absicht des Anachoreten muss aber nach Johannes Cassian sein, schon in diesem Leben „ein Abbild der künftigen Seligkeit“ als Unterpfand zu besitzen¹.

Die Inhalte der Erfahrungen sollen und können also im folgenden nur angedeutet werden. Es ist gerade die Ursprungsnähe der Texte an der echten religiösen Erfahrung, die ein präzises, beschreibendes Formulieren, aber auch eine persönliche subjektive Betrachtung (wie sie dann bei Evagrios, Cassian u.a. sehr wohl versucht wurde) verunmöglichen.

Wir finden deshalb weit mehr Sprüche, die uns von dem berichten, was das Alltagsleben des Mönchs ausmacht, die ihn zu Demut und Gottesfurcht, zu Achtsamkeit und Nächstenliebe, aber auch zu Arbeit und Gebet auffordern, als solche, die zum Beispiel in visionären Bildern das eigentliche Ziel beschreiben. Sisoës thematisiert gerade dies, wenn er sagt: „Wer das Unerklärliche [τὸ ἀψήφιστον] in der Erkenntnis festhält, erfüllt die ganze Schrift“² und dann auf das mühselige Leben in der Heimatlosigkeit verweist. Dieses permanente Auf-sich-Nehmen der Mühe [πόνος]³ wird unzählige Male in verschiedenen Bildern als das eigentliche Merkmal des Mönchtums bezeichnet⁴, nur in der Mühe findet der Mönch Ruhe⁵.

a. „leiblich sichtbar“: *imago Dei*

Sicher wird mit der Abkehr von der Welt (Gott als Schöpfer dieser Welt tritt in der Wüste der Apophthegmata nicht in Erscheinung!⁶) auch eine Emanzipierung vom fleischlichen Menschen angestrebt, damit der Geist zu sich selbst zurückkehrt und zum Nachdenken über Gott gelangt.⁷ Aber in der Praxis der Wüstenväter wird der Leib ganz entschieden immer wieder mit in die Erfahrung einbezogen. An ihm wird sichtbar, was innerlich geschieht. Von unzähligen Beispielen seien nur wenige erwähnt:

Antonios verlässt nach 20 Jahren Askese das Kastell, in welches er sich eingeschlossen hatte, mit verklärter Leiblichkeit; d.h. er hatte seine ursprüngliche Natur (die Natur Adams vor dem Sündenfall) wieder hergestellt [ἐν τῷ κατὰ

¹ Conl. 10,7 (SC 54, S.81). Vgl. auch Antonios Brief I, 1.4 (LOUF S.39, Z.27f; S.48, Z.25ff).

² Pistos (Ap 776; PG 65,373B).

³ Vgl. ORIGENES (De princ. I 3,8): „Wenn uns so durch alle Stufen der Vervollkommnung hindurch das beständige Wirken des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes immer wieder zuteil geworden ist, können wir endlich *mit Mühe* – wenn überhaupt je – ein heiliges und seliges Leben erschauen.“ (Übers. H. Görgemanns und H. Karpp.)

⁴ Z.B. Johannes Kolobos 37 (Ap 352).

⁵ Poimen 44 (Ap 618).

⁶ VON LILIENFELD Jesus-Logion S.28, Anm.33; anders jedoch in den Antonios-Briefen!

⁷ Vgl. z.B. Basilios Brief 2,2 (an Gregor von Nazianz) – Cassian: „Wir werden also die wahre Vollkommenheit dann in Wahrheit besitzen, wenn unser Geist durch keine anstekende Verbindung mit dem Fleisch herabgestimmt, ...“ Conl.3,7 (SC 42, S.147f).

φύσιν ἔστώς] ¹. Dies bedeutet aber auch Anteilhabe an der künftigen Herrlichkeit.²

Wie kräftig diese Anteilhabe des Äussern oft dargestellt wird, zeigt das Apophthegma, welches das Aussehen von Abbas Pambo, eines Schülers von Antonios, schildert: „Wie Moses das Bild der Herrlichkeit Adams erhielt, als sein Antlitz verklärt wurde (Ex 34,29), so leuchtete auch das Antlitz des Abbas Pambo wie ein Blitz, und er war wie ein König, der auf dem Throne sitzt. ...“³ Das Antlitz des sterbenden Sisoos leuchtete wie die Sonne. Und als er seinen Geist aufgab, wurde er „wie ein Blitz, und das ganze Haus wurde von Wohlgeruch erfüllt“.⁴

Die Licht- und Feuermetaphorik als Bild der Verwandlung und der Ganzhingabe taucht immer wieder auf:

Abbas Lot besuchte den Altvater Joseph und sagte zu ihm: „Nach meinem Vermögen verrichte ich mein kleines gottesdienstliches Gebet, mein bescheidenes Fasten, das Privatgebet, die Betrachtung [τὴν μελέτην] und übe die Herzensruhe [ἡσυχίαν], und entsprechend meiner Kraft bin ich rein in Gedanken. Was soll ich weiter tun?“ Da erhob sich der Greis, streckte seine Hände zum Himmel aus, und seine Finger wurden wie zehn Feuerlampen, und er sprach zu ihm: „Wenn du willst, dann werde ganz wie Feuer!“⁵

Der polare Dunkelaspekt zur Licht- und Feuermetaphorik begegnet uns in den zahlreichen Stellen, die den Mönch auffordern, schon jetzt ein Toter zu sein. Dies ist durchaus nicht nur übertragen zu verstehen, wird doch immer wieder auch eine leibliche Erfahrung des Todes gesucht, indem man zum Beispiel in Gräbern wohnt.⁶

Die Frage, ob leibliche Praxis zur spirituellen Erfahrung führe, oder ob die Erfahrung in der Praxis sichtbar gemacht werde, kann so an die Wüstenväter nicht gestellt werden. Dies wird deutlich, wenn hier als weiteres leibliches Phänomen die Ekstase erwähnt wird. (Sie gehört jedoch schon ganz entschieden zur gehei-

¹ V.A. c.14,4; 76,4-6. Zu κατὰ φύσιν vgl. auch V.A. c.34,2.

² Vgl. Antonios Brief I,2 (LOUF S.41ff).

³ Pambo 12 (Ap 773; PG 65,372A); vgl. ders. 1 (Ap 762).

⁴ Sisoos 14 (Ap 817; PG 65,396C). Vgl. N 132B. FELDHOHN S.132 (Tod Simeon Stylites). Zur Blitzmetaphorik vgl. auch Lk 17,24.

⁵ Joseph in Panepho 7 (Ap 390; PG 65,229CD). Vgl. ders. 1 (Ap 389); Arsenios 27 (Ap 65) etc.

⁶ V.A. c.8. Johannes Kolobos 34 (Ap 349). Poimen 2 (Ap 576) etc. H.L. c.5,1; 45,2; 49,1. Insbesondere nichtchristliche Gräber bilden die Kulisse für heftigste Dämonenkämpfe (V.A. c.8). – Hier ist auf die seit Platon (s. Phaidon 67c; 64a; 80e) in der Antike bekannte Übung der *meditatio mortis* [μελετώω] zu verweisen, die auch von den Kirchenvätern immer wieder erwähnt und empfohlen wird. Vgl. HADOT Methodik S.40ff und S.51f. Zur Thematik bei den Wüstenvätern s. RANKE-HEINEMANN Mönchtum (III. Todessehnsucht und Parusieerwartung) S.26-32. Das Motiv ist religionsgeschichtlich in meditativen Zusammenhängen immer wieder festzustellen (z.B. Zen-Buddhismus).

men Praxis, von der kaum geredet wird¹.) Echtes ekstatisches Erleben kann nicht durch eine bestimmte Technik erzwungen (aber möglicherweise begünstigt) werden und bleibt ein Gnadengeschenk wie das Aufleuchten des Antlitzes. Das heisst, dass Übung und Erfahrung letztlich nicht voneinander zu trennen sind.

Die Echtheit der meditativen Erfahrung zeigt sich gerade darin, dass in den seltenen Höhepunkten dem Mönch nicht ein nur einseitiges, zum Beispiel euphorisches Erlebnis, zuteil wird. Unbeschreibliche Seligkeit und grosser Schmerz gehören zusammen:

„Des Antonios Verdienst war allein das Gebet und die Askese, um derentwillen er auf dem Berge sass und sich zwar freute über die Betrachtung des Göttlichen, aber doch auch Schmerz empfand ...“² Die polaren Gefühle müssen in ihrer Spannung ausgehalten werden, bevor sie sich auflösen können³. Dies ist der Grund, weshalb immer wieder vom Weinen im Zustand der Ekstase berichtet wird.

Vom berühmten Abbas Poimen hören wir, dass er auf die inständige Bitte zu sagen, wo er in seiner Entrückung gewesen sei, antwortete: „Mein Denken war da, wo die heilige Gottesgebärerin Maria stand und vor dem Kreuz des Erlösers weinte, und ich wollte allezeit so weinen!“⁴

Damit ist der Todesaspekt (der auch das jüngste Gericht miteinbezieht) mit der Trauer [πένθος] verbunden. Diese bildet einen weiteren zentralen Topos⁵, bei dem es um das Sich-Bewusstmachen der eigenen Sündhaftigkeit, des Abstandes von Gott geht, dessen Herrlichkeit dann umso strahlender erscheint. Das paradoxe Angelegtsein auf Gott hin im Zustand grösster Gottferne führt in die meditative Erfahrung des polaren Zugleichs von Entzücken und Trauer.⁶

Völlig entrückt und von allen Sinneseindrücken losgelöst scheint Cassian in der Ekstase zu sein: „Oft wurde ich in der Wüste ... durch das Gnadengeschenk des Herrn in eine solche Ekstase hineingerissen, dass ich nichts mehr wusste von der Last meines Körpers: mein Geist, von seinen äusseren Sinnen wie abgetrennt, war dann allen materiellen Dingen entrückt, so dass ich nichts mehr sah und hörte. Und so sehr war meine Seele von der Meditation des Göttlichen und von

¹ Vgl. Arsenios 27 (Ap 65).

² V.A. c.84,2.

³ Vgl. dazu bspw. Diadochos v. Photike: „Wenn die Seele getrübt ist durch die Nebel des Freudenrausches oder die Qualen einer ungesunden Traurigkeit empfindet, dann ist der Verstand unfähig, ..., die Gegenwart des Herrn Jesus zu üben.“ Aus der Hundertsprachelehre über die geistliche Vollkommenheit. Nr.61. In: Petite Philocalie (GOUILLARD), S.63.

⁴ Poimen 144 (Ap 718).

⁵ Vgl. z.B. Petros Pionites 2 (Ap 783; PG 65,376D): τὸ πένθος ὅλον διδασχὴ ἐστίν.

⁶ Grundsätzliches zu Thematik: HAUSHERR Penthos.

geistlicher Kontemplation erfüllt, dass ich oft am Abend nicht wusste, ob ich schon gegessen hatte.“¹

b. Nahe am Göttlichen

Erfahrungen nahe am Göttlichen werden häufig mit dem asketischen Spitzenbegriff Hesychia [ἡσυχία] umschrieben, der sowohl für das eigentliche Ziel der Übung² stehen kann, als auch als Bedingung dazu erwähnt wird.

Das Verb ἡσυχάζειν bedeutet im NT³ schweigen, sich beruhigen, ruhig und schweigsam leben. In den Ignatius-Briefen⁴ finden wir den Begriff zweimal, und er wird mit „Stille“ übersetzt.

Im Zusammenhang mit den hier ausgewählten Texten wird das Wort ganz verschieden übersetzt und gedeutet: Ruhe, Beschauung, Herzensruhe (MILLER); Abgeschiedenheit (VON LILIENFELD); Sitzruhe (SCHULZ); Ruhe (HOLZE); recueillement, quiétude, retraite (REGNAULT); tranquillité (MIQUEL); interior peace, silence (WARD) etc. Damit ist angedeutet, dass ein Zustand seelischer Ruhe [ἀνάπαυσις⁵], der Versenkung, der (gegenstandslosen) Meditation, des vollkommenen Friedens⁶ gemeint ist, ein Befinden, das als Vorwegnahme der künftigen Seligkeit erlebt wird. Ins Umfeld der Hesychia gehören auch folgende Stichworte: Einsamkeit, Verborgenheit, das Sich-Leermachen, das Sitzen, Sich-Sammeln, das Nicht-Bewegen, das Atmen, das Vor-sich-Hinmurmeln (ruminer; μελετάω), die Achtsamkeit. Jedenfalls bedeutet Hesychia mehr „als dass wir uns selbst Stillschweigen befehlen, die Lippen fest geschlossen halten und uns kein einziges Wort entschlüpfen lassen - das wäre nicht schwer. Hesychia heisst, dass man im eignen Innern die Ruhe nicht verliert.“⁷ Das Ziel der Hesychia als Lebenshaltung ist nicht die ἀπάθεια (Unempfindlichkeit, Gelassenheit) der Stoiker und nicht die ἀταραξία (Gemütsruhe) der Epikureer, sondern letztlich nicht mehr und nicht weniger als die Erfahrung der Wirklichkeit Gottes. Im übrigen hoffe ich, dass der Begriff „Hesychia“ innerhalb des Kontextes der folgenden Beispiele erhellt wird.

¹ Conl. 19,4 (SC 64, S.41). Vgl. Sisoës 4 (Ap 807), der auch nie weiss, ob man schon gegessen hat.

² Z.B. Rufos 1 (Ap 801).

³ Z.B. Lk 14,4; 23,56; Ap 21,14; 11,18; 1 Thess 4,11; 2 Thess 3,12; 1 Tim 2,11f; 1 Petr 3,4.

⁴ ad Eph. 15,1; 19,1. Eine Bemerkung zur Verwendung des Begriffs in der Gnosis in: J.A. FISCHER: Die apostolischen Väter. München 1986, S.157, Anm. 86.

⁵ Die Abgrenzung zu ἡσυχία ist m.E. nicht klar. Aus dem NT sind Mk 6,31 und Mt 11,28f zu beachten. – Vgl. HOLZE (Anapausis), der in seinem Aufsatz anhand des Begriffs ‘anapausis’ gnostische Einflüsse auf das frühe Mönchtum nachweist.

⁶ LOSSKY Theologie S.264.

⁷ Cassian Conl. 18,12.13.

Neben dieser Verwendung des Wortes ἡσυχία, ἡσυχάζειν als Terminus technicus (REITZENSTEIN nennt den Begriff zusammen mit καθέζεσθαι!¹) wird die Gottesnähe in oft fast kindlichen Bildern – fernab jeder geheimnisvollen Spekulation – geschildert. Antonios erklärt in seiner Rede an die Mönche: Wer seine ursprüngliche Natur wieder gewonnen hat (κατὰ φύσιν; vgl. S.42), dessen Seele hat den Herrn, der ihr alles enthüllt [ἔχουσα τὸν ἀποκαλύπτοντα Κύριον αὐτῇ].² Diesem „den Herrn haben“ entspricht durchaus, was Antonios in einem Brief äussert: „... Dann wohnt der Heilige Geist in uns, und Jesus ist bei uns, und so können wir Gott anbeten, wie es recht ist.“³ Diese Äusserung liegt auch ganz im Sinne der athanasischen Theologie, denn gerade deshalb musste Gott einen menschlichen Leib annehmen, „damit er ... den Sterblichen zum Anteil an der göttlichen geistigen Natur ver helfe“⁴. Damit ist die Möglichkeit gegeben, unsere Ebenbildlichkeit durch Wiedergewinnung der Ähnlichkeit⁵ erneut herzustellen: das eschatologische Neuwerden des Menschen beginnt schon jetzt. In zweifacher Weise will der Geist Gottes im Menschen wirksam werden: einerseits in den charismatischen Gaben, von denen in den Apophthegmata immer wieder berichtet wird, andererseits aber will Christus selbst im Mönch Wohnung nehmen.⁶

Dank dieser Einwohnung Gottes, respektive Christi, die in meditativer Übung immer wieder erfahrbar werden soll, vermögen wir als Befreite „Christus in einer Lichterfahrung zu schauen“⁷, und wir schmecken die „Süsse Gottes“⁸. Dem einen ist es das höchste, Gott wie in einem Spiegel zu schauen⁹, den andern drängt es, sich ganz mit Christus zu vereinen¹⁰ oder an Gott teilzunehmen¹¹. Wie auch immer: es geht um das Himmelreich in uns.

Was schon einleitend unter „Ziele“ betont wurde, gilt auch hier: Das Thema der Vergöttlichung wird in den Apophthegmata mit mehr Zurückhaltung in Worte gefasst als etwa bei Texten mit einer theologischen Redaktion (Athanasios, Kapadokier etc.).

¹ REITZENSTEIN Historia S.67, Anm. 3.

² V.A. c.34,2.

³ Antonios Brief III,3 (LOUF S.61, Z.9ff).

⁴ V.A. c.74,4. Zur engen Beziehung zwischen Athanasius und dem Mönchtum beachte auch die entspr. Stellen in der Pachomios Literatur; z.B. Pachomii Vita prima c.136.143.144. (HALKIN S.85f.89ff).

⁵ Vgl. z.B.: Klemens von Alexandrien: Strom. 6,104.

⁶ VON LILIENFELD Unterweisung S.94, Anm. 43 (mit Stellenangabe).

⁷ Ammonas: Budge II n.615, S.380f. In: RANKE-HEINEMANN S.78. Vgl. auch H.R. c.13 (PG 82,1404B).

⁸ Ammonas: ep.1. In: Patrologia Orientalis (PO) XI (1916), S.434. Vgl. auch „Süssigkeit des Kellions“ (Theodor von Pheme 14; Ap 281).

⁹ Pachomii Vita prima 22 (HALKIN S.14).

¹⁰ Cassian Conl. 19,8 (SC 64, S.46).

¹¹ Basilios ep. 366 (PG 32,1109C).

Oft zieht man es vor, die (Ziel-) Bilder in erdnähere Ebenen zu verlegen. So wird etwa vom engelgleichen Leben¹ der Mönche gesprochen, denn, was gibt es Schöneres, als den Chor der Engel nachzuahmen²? Ja, die Mönche werden manchmal schon jetzt zu den Engeln gerechnet³, da ihr Aussehen dem eines Engels zu gleichen beginnt⁴. Wie die Ekstase, so ist auch eine solche Gottesnähe immer nur geschenkt, und wer sich anmasst, wie ein Engel leben zu wollen (so der berühmte Johannes Kolobos in jungen Jahren), dem wird durch den zeitweiligen Entzug des Essens klargemacht, dass er sich vorläufig noch in den irdischen Gegebenheiten zu üben (und für seine Nahrung hart zu arbeiten) habe⁵. Ein Altvater meint: „Selbst wenn dir wahrhaft ein Engel erscheinen sollte: nimm ihn nicht auf, sondern verdemütige dich und sage: Ich bin nicht würdig, einen Engel zu sehen, der ich in Sünden lebe.“⁶ Die in der Trauer um die eigene Sündhaftigkeit realisierte Demut ist als zentrale Mönchstugend gewichtiger als jedes visionäre Erleben und unkontrollierte Weggleiten in eine nur vermeintliche Gottnähe.

Wir werden sehen, dass gerade das Sitzen diesen Gefahren in vorzüglicher Weise vorzubeugen vermag.

Schliesslich ist auch das Motiv der Nachfolge⁷ zu nennen, die ganzheitlich zu realisieren versucht wird und welche über den *typos* in die Gottnähe führt. Nachfolge kann sich auf Christus, auf Personen aus dem AT (Adam, Abraham, Joseph, Moses, Elias, David, Hiob etc.), des NT (Apostel, Johannes den Täufer), auf die Märtyrer, aber auch auf vorbildliche Altväter (besonders natürlich Antonios⁸) und gottesfürchtige Menschen überhaupt beziehen. Nachfolge bedeutet immer auch Anteilhabe⁹. Obwohl jedoch – und das, scheint mir, kann nicht oft genug betont werden – die Welt als eine (bald) hinschwindende für den Anachoreten keine Verbindlichkeit mehr beanspruchen kann und von daher nur noch als zu fliehende Behinderung in Betracht fällt, wird im Hinblick auf die ansatz-

¹ Vgl. FRANK *Αγγελικός Βίος*; RANKE-HEINEMANN Mönchtum S.65ff.

² Basilios ep. 2,2 (an Gregor).

³ Z.B. Poimen 1 (Ap 575; PG 65,317A); Karion 2 (Ap 441; PG 65,252C).

⁴ Z.B. Silvanos 12 (Ap 867; PG 65,412C); Arsenios 42 (Ap 80; PG 65,108A). – Selbst die Bekleidung, die für Anachoreten und Anachoretinnen gleich ist, weist hin auf die Aufhebung der geschlechtlichen Unterscheidung (Dt 22,5) und damit auf das engelgleiche Leben (Mt 22,30). Im übrigen besteht zwischen dem engelgleichen Leben und der Feuermetaphorik ein enger Zusammenhang. Vgl. Evagrios Gnostika I,68. In: BUNGE Briefe S.147.

⁵ Johannes Kolobos 2 (Ap 317; PG 65,204D-205A).

⁶ N 311; Vp V,15,69.

⁷ Vgl. RANKE-HEINEMANN Mönchtum S.83ff.

⁸ Z.B. Sisoës 9 (Ap 812). An der vorbildlichen Lebensweise der Altväter wird dann aber auch immer die spätere Dekadenz aufgezeigt; z.B. Philikas (Ap 928).

⁹ Zur Anteilhabe und Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes des Menschen vgl. FRANK *Αγγελικός Βίος* S.119ff.

weise schon erfüllte Sehnsucht doch auf die diesseitige (auch leibliche) Übung grössten Wert gelegt. Das Bestehen im Hiersein ist der Weg zum Dortsein. Davon spricht auch die Centurie der Mönche Kallistos und Ignatios (Ende 14.Jh.), die vieles aus der Welt der Wüstenväter aufnimmt und zusammenfasst:

„Wenn du die göttliche ‘Ruhe’ ..., die ... jetzt schon die Schau Gottes ... schenkt, liebst, dann bemühe dich, vom rechten Glauben und von guten Werken erfüllt zu sein. Sei friedfertig mit allen, unbewegt, sorglos, ohne Unruhe, schweigsam, still, in allen Dingen dankbar und der eigenen Schwäche eingedenk ...“¹

Im Folgenden will ich mich nun konkret mit dem Sitzen befassen, diesem in verschiedenen Kontexten nachgehen, um zu sehen, mit welchen Übungselementen es sich verbindet und dadurch zur Grundhaltung des übenden Anachoreten wird.

1.2. Kultur- und religionsgeschichtliche Notiz

Das Sitzen als Haltung ist in seiner Bewertung und Deutung abhängig von dem Verhältnis, das eine Kultur zur Leiblichkeit entwickelt. Es ist ein wesentlicher Unterschied, ob das Sitzen im Sinne eines Abtötens des bewegten Leibes und damit als leibverneinende Haltung verstanden wird, oder als eine Steigerung und In-Dienst-Nahme des Leibes im Hinblick auf eine gesamt menschliche spirituelle Läuterung. (Vgl. dazu 2.3. Sitzen mit Leib und Seele, S.86.)

In dieser Richtung Überlegungen anzustellen, mag für die spätantike Umwelt angebracht sein. Der Blick darüber hinaus zeigt aber, dass das Sitzen als Haltung mit einer mythologischen Verwurzelung eine solche rationale Fragestellung überlagert. Der Leib mit seinen verschiedenen Bewegungsmöglichkeiten ist zuallererst immer Ausweis des Wesens und der Bestimmung des Menschen als Spiegelung und Realisierung eines transzendenten Entwurfs.² Es ist nicht der Mensch, der sich entschliesst, Antwort zu sein und dazu eine entsprechende Haltung wählt, sondern in den vorhandenen Haltungs- und Bewegungsmöglichkeiten liest der Mensch sein Antwortsein ab und formuliert, was seine Leiblichkeit ihm als Text anbietet.³

¹ Kallistos und Ignatios; Centurie c.16; PG 147,663. (ROSENBERG S.45).

² Diese („imago Dei“-) Thematik beschäftigt noch die Philosophie des 20. Jh.: „Der menschliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele.“ (L. WITTGENSTEIN: Philosophische Untersuchungen, Teil II/iv)

³ In Bezug auf die Gestaltwerdung des Mythos nennt W.F. OTTO als dessen Offenbarung (neben den Handlungen und dem Wort) die „Körperhaltung des Menschen“ an erster Stelle. „Diese Haltungen sind in ihrem ursprünglichen Wesen nicht etwa abhängig von einem ins Wort gefassten Wissen oder Glauben, sie sind auch nicht der Ausdruck einer unaussprechlichen Ergriffenheit: sie sind der offenbar gewordene Mythos, sie sind er selbst.“ (W.F. OTTO: Der Mythos. In: Studium generale 8 [Berlin etc., 1955] S.266.) Bezeichnend (für den westlich fixierten Blickwinkel ?) ist dabei, dass unter den verschiedenen Haltungen (vom Stehen bis zum Niederwerfen) das Sitzen nicht erwähnt wird.

Es ist deshalb nicht erstaunlich, dass die sitzende (weibliche) Figurine zu den ältesten Kulturdenkmälern gehört, die wir kennen. Wahrscheinlich gibt es kaum Kulturen (mit Ausnahme der nomadischen), in denen das Sitzen und Thronen nicht als exklusive und betonte Haltung dargestellt oder beschrieben wird.¹

Was das Gebiet Ägyptens betrifft, so sei auf die überragende Gestalt des thronenden Herrschers hingewiesen. Nicht minder eindrücklich sind aber auch die vielfältigen Darstellungen des im Mittleren Reich entstandenen Würfelhockers (sitzend mit eng angezogenen Beinen; oft als verklärter Toter interpretiert!) oder der mit verschränkten Beinen in aufrechter Haltung sitzenden Figur, die als Schreiber gedeutet wird.² Diese Figuren aus der 5. und 4. Dynastie (2400 und 2250 v. Chr.) drücken eine Haltung der angespannten Achtsamkeit aus, die verblüffend mit der meditativen Haltung übereinstimmt, die sich im indischen Raum herausgebildet hat. In der Tat eignet eine solche Haltung dem Schreiber, der höchste Achtung genießt und der die immer höhere Botschaft zu hören und magisch, das heisst schreibend, zu binden hat. In den altägyptischen Weisheitsbüchern kommt die herausragende Stellung des Schreibers vielfältig zum Ausdruck.³ Durch den Fortbestand seiner Werke hat er Anteil an der Unsterblichkeit⁴, ihm schenkt Gott sicher Gehör⁵.

Obwohl die Voraussetzungen nicht gegeben sind, im Rahmen dieser Arbeit das Sitzen in der altägyptischen Literatur zu untersuchen, will ich auf einige interessante Stellen in der Weisheitsliteratur verweisen. Auffallend ist, dass das Sitzen (wie auch das Stehen) offensichtlich eine Haltung ist, die in bestimmten Zusammenhängen zu lernen ist und sich nach bestimmten Regeln zu richten hat. Dabei handelt es sich kaum bloss um äussere Anstandsregeln⁶, sondern es geht um ein Sitzen (und Stehen) „gemäss der Lehre“⁷, die zum Beispiel lehrt, „wie

¹ Vgl. dazu H. EICKHOFF: Himmelsthron und Schaukelstuhl. Die Geschichte des Sitzens. München 1993.

² Ausgezeichnetes Bildmaterial z.B. in: W. SEIPEL: Das Vermächtnis der Pharaonen. (Museum Rietberg) Zürich 1994, S.91, 93, 129; (Würfelhocker:) S.171, 215, 235. Auch in der Mönchsliteratur taucht der auf einem kleinen Kissen sitzende Schreiber auf (CHAÎNE Nr.256; Dioskur).

³ Vgl. H. BRUNNER Weisheitsbücher, z.B. S.159, S.170; Auf einer Schultafel aus der Ramessidenzeit trägt der Schreiber die Priestertitel „Gottesvater“ und „Schreiber der Gottesbücher des Osiris“ (S.398).

⁴ A.a.O. S.224f. (Lehre des Papyrus Chester Beatty IV).

⁵ A.a.O. S.291 (Spruchsammlung des Anch-Scheschonki): „Lass nicht nach, Gott anzurufen, er hat seine Stunde, den Schreiber zu hören.“

⁶ A.a.O. S.117 (Lehre des Ptahhotep, XIII): „... stehe oder sitze, wie es dir zusteht und wie es dir vom ersten Tag an beigebracht worden ist.“ Vgl. auch S.205 (Lehre des Ani), S.227 (Lehre des Papyrus Chester Beatty IV).

⁷ A.a.O. S.135 (Lehre für Kagemni): „Da warfen sie sich nieder und lasen es dann, wie es [die Lehre des Wesirs an seine Schüler] aufgeschrieben stand, und fanden es schöner als alles, was es in diesem ganzen Lande gab. Sie sassen und standen (der Lehre) gemäss.“

man in der Gegenwart Pharaos sitzt“¹. „Es gibt ein Laufen – statt dessen wäre Sitzen besser. Es gibt ein Sitzen – statt dessen wäre Stehen besser.“²

Das so oft dargestellte machtvolle Sitzen des Königs kommt im folgenden Vers zum Ausdruck: „Sie (die Götter) schlagen für ihn seine Gegner, während Seine Majestät in seinem Palast sitzt.“³ Hier fühlt sich der Herrscher offensichtlich ganz in der Hand Gottes, ein Bild, das öfters beschrieben wird: „Wie schön ist es, zu sitzen in der Hand des Amun, des Beschützers des Schweigenden, des Retters des Armen [= Selbstbezeichnung des Beters], der Luft gibt jedem, den er lieb hat.“⁴ Dieses Sitzen in der Hand Gottes gilt als so heilsam, dass es sogar als Fürbitte für den Bösen erscheint: „Richte ihn auf, reiche ihm die Hand, setze ihn in die Arme des Gottes, ...“⁵ Das Bild wird auch in die christliche Bilderwelt übernommen. In einem apokryphen koptischen Text wird von Siōphanes berichtet, der den grässlichen Feuerstrom im Jenseits nur als Wasser empfindet: „Now when we arrived at the river of fire, Michael set me down from his hand, and I entered the river, and it seemed to be like unto a river of water.“⁶

Offensichtlich hängt das Sitzen mit dem umfassenden Ordnungsprinzip der *ma‘at* zusammen. Nicht nur wird die *ma‘at* als sitzende Tochter des Sonnengottes Re dargestellt (mit einer Feder [= Schriftzeichen für *ma‘at*] auf den Knien oder auf dem Kopf)⁷, sondern es findet sich auch der diesbezügliche Rat, den ein König seinem Sohn und Nachfolger erklärt: „Sitze du nur auf der Matte [nicht auf dem Thron!]: der Weise ist eine Schutzwehr für den Regierenden. Nicht werden ihn angreifen, die sein Wissen kennen, und so geschieht kein Unheil zu seiner Zeit. Die Ma‘at kommt zu ihm ...“⁸

Diese wenigen Beispiele mögen zeigen, dass die auffallende Darstellung des Sitzenden im Figürlichen sich auch in den Texten bestätigt. Es erstaunt nun nicht, dass die Darstellung des Sitzenden auch in die koptische Kunst übernom-

¹ A.a.O. S.289 (Spruchsammlung des Anch-Scheschonki).

² A.a.O. S.284.

³ A.a.O. S.180 (Loyalistische Lehre).

⁴ Cod. Berlin 6910; Kitchen, Ramesside Inscription I 387.15-16, zitiert bei J. ASSMANN: Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit. In: E. Hornung (Hg.)/O.Keel (Hg.): Studien zu altägyptischen Lebenslehren. Orbis biblicus et orientalis. Freiburg (Schweiz) 1979, S.24.

⁵ H. BRUNNER Weisheitsbücher S.240 (Lehre des Amenemope); vgl. im selben Buch S.246 („Du wirst ... heil sein in der Hand Gottes“) und S.253 („Setze dich in die Arme des Gottes, dann wird dein Schweigen sie [die Gegner] schon zu Fall bringen.“) Vgl. auch aus einem Loblied auf die Göttin Meretseger (= „die die Stille liebt“), die ihren Sitz auf dem thebäischen Gebirge hat: „J’étais dans sa main nuit et jour. J’étais assis sur la brique comme <une femme> qui accouche ...“ In: SADEK Désert S.9.

⁶ De morte Josephi 13,9, zitiert bei HAMMERSCHMIDT Elemente S.242. – Von den zahlreichen biblischen Stellen seien nur erwähnt: Ex 13,3; 2 Sam 24,14; Jjob 12,10; Ps 31,6.16; 91,12 (Mt 4,6); 139,10; Weish 3,1; Sir 33,13; Joh 3,35; 10,28.

⁷ H. BRUNNER Weisheitsbücher (Einführung) S.14.

⁸ A.a.O. S.142 (Lehre für König Merikare).

men wird. Aus dem 3.Jh. ist eine 80cm hohe Sitzfigur aus Kalkstein erhalten. In der rechten Hand hält die mit entrücktem Blick dasitzende Figur ein gefaltetes Tuch, das über den Oberschenkel auf die rechte Sitzseite herabhängt und ein altägyptisches ikonographisches Detail darstellt, nämlich die „Schleife der Wiedergeburt“.¹ Bekannt sind auch die aus dem 4.Jh. stammenden Stelen der auf einem Kissen sitzenden, das eine Bein unterschlagenden Jünglinge.²

Damit ist für das geographische Gebiet der vorliegenden Untersuchung nachgewiesen, dass das Sitzen in bestimmten Zusammenhängen als eine ganz besondere Haltung dargestellt werden konnte, und die Vermutung liegt nahe, dass solches Bildmaterial – im Bewusstsein der Menschen eingelagert und abrufbar – in entsprechenden Begegnungen mit sitzenden Wüstenvätern mit diesen intuitiv in Bezug gesetzt wurde.

Das Sitzen im indisch-buddhistischen Kontext muss hier erwähnt werden, weil immer wieder die Vermutung einer Beeinflussung des christlichen Mönchtums geäußert wurde. (Vgl. Fragestellung S.1.) Der Begriff *Āsana* (eigentlich „Basis des Gottes“) bezeichnet die bekannten Körperhaltungen des Hatha-Yoga, aber auch den Platz oder die Matte, auf der der Übende sitzt. (Vgl. Yoga-Sutra II,46; 2.Jh.v.Chr.) Dabei wird der Körper auf eine einzige (Sitz-)Stellung ‘konzentriert’, was jedoch ohne Anstrengung geschehen soll.³ Die Meditationspraxis des Yoga beginnt also im Körperlichen, das als Grundlage zu der rein geistigen Tätigkeit unabdingbar ist. Davon wird schon in den Upanishaden und den frühen buddhistischen Sutren erzählt.⁴ Bekanntlich wurde das Sitzen (Zazen) insbesondere im Zen-Buddhismus zur zentralen Übung überhaupt, ohne deren Grundhaltung religiöse, das heisst meditative Erfahrung unmöglich ist.

Damit sind zwei vielleicht nur scheinbar verschiedene Sitz-Modelle angesprochen: einerseits das Thronen, andererseits das Sitzen als meditative Grundhaltung.

In unserem Kulturkreis scheint sich nur das Modell des Thronenden weiterentwickelt zu haben. EICKHOFF verweist auf den Zusammenhang von Kreuz und Thron⁵, und tatsächlich wird unser religiöses Vorstellungsleben nicht nur vom

¹ Ägypten, Schätze aus dem Wüstensand S.71. Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst München (Katalog Abb.105).

² Ägypten, Schätze aus dem Wüstensand S.75. Vgl. auch WESSEL Koptische Kunst S.98. Eine ganz ähnliche Haltung zeigt ein Figürchen (Knochenschnitzerei) aus dem 3.Jh. „Die Gesamtansicht ist die eines wie in Versenkung träumenden Mannes mit untergeschlagenem Bein.“ (H. BERSTL: Indo-koptische Kunst. In: Jahrbuch der asiatischen Kunst, 1.Bd. [1924], S.165; Abbildung: Tafel 99, Abb.1)

³ Vgl. M. ELIADE: Geschichte der religiösen Ideen. Freiburg i. Br. 1993 (1978); Bd. 2, S.61. H. DUMOULIN: Zen-Buddhismus. Bern 1985; Bd. 1, S.25. Vgl. auch den Aufsatz von W. NÖLLE: Hesychasmus und Yoga, bes. S.98.

⁴ Z.B. Mahasatipatthana-Suttanta. In: K. MYLIUS (Hg.): Gautama Buddha. Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus. München 1992, S.109.

⁵ EICKHOFF Himmelsthron S.59-92. Ich gehe nochmals auf die Thematik ein S.61.

Bild des Kreuzes, sondern ebenso sehr vom Bild des thronenden Christus (Pantokrator) geprägt. Die beiden Vorstellungen werden im Mittelalter kombiniert im Motiv des Gnadenstuhls; so wird Christus beispielsweise in einer Mandorla als Pantokrator dargestellt, wie er vor dem leeren Kreuz thront.¹ In denselben Zusammenhang gehört natürlich auch die Darstellung der sitzenden (= thronenden) Gottesmutter, ein Motiv, das auf die altägyptische Darstellung von Isis und Horus zurückgeht. Auch hier findet sich eine wunderschöne Kombination: Am Westportal des Domes von Assisi thront Christus als König umgeben von Mond und Stern und weist aus seinem Himmelskreis hinaus auf die ebenfalls thronende Gottesmutter mit dem Kind zu seiner Rechten.²

Ausserhalb der Darstellungen der thronenden Figur scheint das Sitzen als meditative Haltung aus unserem westlichen Blickfeld verschwunden zu sein.

Eine – allerdings wenig bekannte – Ausnahme bildet das hesychastische Sitzen in Verbindung mit dem Herz-Jesu-Gebet im ostkirchlichen Mönchtum (vgl. S.150). Dass auch dieses Sitzen seine Wurzeln im frühesten Christentum hat, belegen die im folgenden angeführten Stellen vom Sitzen der Wüstenväter. (LECLERCQ, der viele *sedere*-Stellen vor allem in der mittelalterlichen Mönchsliteratur des Westens nachweist, zeigt, dass das Sitzen auch hier als spezifische Haltung noch im Bewusstsein war.³)

Es stellt sich nun die kulturgeschichtliche Frage, welche Bewusstseinsstruktur sich denn durch das Sitzen zum Ausdruck bringt, und was der Vollzug dieser Antwort in der Folge bewirkt.

Als grundsätzliche Gegenbewegung sei hier das Nomadentum erwähnt, eine Daseinsform, die nur im Bewegten, das heisst im Nicht-Festsetzen und Nicht-Besitzen die Welt bewältigt. Diese Heimatlosigkeit heisst für das menschliche Bewegen auch immer ein permanentes Einüben des Sichaufrichtens. Durch den so aufgespannten Raum erfährt der Mensch physische Orientiertheit.⁴

Erst durch den Entscheid zur Sesshaftigkeit hört die Welt auf, ununterbrochen unter den Füßen zu entstehen. Die damit einsetzende Beengung der Befindlichkeit wird kompensiert durch die Aneignung von Macht: gegenüber der Erde, die nun mit Werkzeugen bearbeitet wird (ein Tabu bei den Nomaden), und durch das Erbauen von künstlichen Welten und Ordnungen in Form von Städten.

¹ Vgl. Fresken in der Abbatiale von Payerne, 12.Jh.

² J. ZINK: Licht über den Wassern. Stuttgart 1978, S.188. (Hier auch eine Darstellung der Isis als Gottesmutter, S.145.)

³ J. LECLERCQ: „sedere“. A propos de l'hésychasme en occident. In: Le Millénaire du Mont Athos 963-1963. Études et Mélanges. Vol. I. S.253-264. Vgl. auch P. MIQUEL: Lexique du désert, S.159.

⁴ Vgl. z.B. die in vielstrophige Lieder übertragenen festgelegten Pfade der Aborigines. B. CHATWIN: Songlines. London 1987. (Dt. Ausg.: Traumpfade. Frankfurt a. M. 1993.)

Der Gott-König antizipiert die Ich-Geburt des Bewusstseins und übernimmt die Erstellung von Ordnung und die Verantwortung dafür, das heisst, er ersetzt das matriarchale Urbild der sitzend gebärenden, göttlichen Urmutter, setzt sich auf den Thron, dessen würfelförmiger Sitzteil die zu kopierende kosmische Ordnung symbolisiert.¹ Der König herrscht und richtet sitzend von seinem Thron aus.² Damit hat der mit der Sesshaftigkeit einsetzende Abbruch der Bewegtheit einen vorläufigen Höhepunkt erreicht.

Es braucht nicht betont zu werden, dass ein solches Sitzen von einem blossen Hocken und Kauern zum Ausruhen (z.B. bei den Nomaden) zu unterscheiden ist. Es fragt sich, ob man eigentlich von einem Sitzen nicht erst im Zusammenhang mit dem Thron oder Stuhl reden sollte. Betrachtet man jedoch die Figur des sitzenden ägyptischen Schreibers oder einen sitzenden Zen-Meister, so wird spürbar, dass man auch ohne Thron herrschen kann.

Sitzen (besonders in der Zurückgezogenheit) ist die Haltung der Ich-Bildung. Das Still-Werden in der Bewegungslosigkeit eröffnet die Welt der Innerlichkeit, davon geben gerade die Apophthegmata ein eindrückliches Zeugnis. (Vgl. 2.6. Sitzen und die Welt der Vorstellungen und Bilder, S.110.) Sitzen heisst im Innern Ordnung schaffen, sich wieder nach der ursprünglichen Bestimmung ausrichten. (Das Sitzen im Kellion bringt den Mönch wieder in seine 'Ordnung', τάξις.³) Damit greift das entstehende Mönchtum nicht nur ein biblisches, sondern auch ein altägyptisches Motiv auf: gegen das drohende Chaos galt es das Ordnungsprinzip der schon erwähnten (sitzend dargestellten) *ma'at*⁴ durchzusetzen.

Das Wiederherstellen der ursprünglichen Ordnung, das heisst das Aktualisieren einer erfahrbaren Gottesbeziehung, bedingt eine Harmonisierung der leib-geistigen Struktur des Menschen. Die leib-geistige Einheit beim Kind, vorerst gesichert durch die geheimnisvolle Weisheit des Leibes, muss unter der Souveränität des Geistes neu gewonnen werden. Noch die letzten Reste von Bewegung, die Atmung, zeugen harmonisierend und formend von der Integration von äusserer und innerer, von diesseitiger und jenseitiger Welt: Einatmend verwirklicht sich Öffnung und Hingabe, ausatmend verwirklicht sich die Geste des Thronens in einem der Welt Absterben und Entflechten aus ihr. Die beiden Pole verbindend ergibt sich Ruhe und das Ausbreiten in die Kreuzform als Lebenssymbol (*Anch*-Kreuz in Ägypten⁵).

¹ SLOTERDIJK (Weltfremdheit S.98) spricht im Zusammenhang mit dem frühen Mönchtum vom „Weltblock, der zu verflüssigen“ sei.

² Ausführlich wird diese Thematik abgehandelt in EICKHOFF (Himmelsthron), bes. S.26ff.

³ Arsenios 11 (Ap 49), Biare (Ap 173), Poimen 167 (Ap 741), N 169, N 176, N 195.

⁴ BRUNNER Weisheitsbücher S.14; zu *ma'at* und Königtum s. S.33-41.

⁵ Vgl. S.90 Anm.1.

Das Sitzen als Haltungsparadigma für das Zulassen und Realisieren religiöser Erfahrung verbindet so die christlichen Bilder des Kreuzes und des Thrones und markiert den ruhenden Brennpunkt, in welchem die Bewegtheit als Spur der nicht abbrechenden Weltschöpfung im Menschen umschlägt und in der totalen Selbstentäusserung zu eigener Schöpferkraft wird.

Damit löst sich auch die vermeintliche Gegensätzlichkeit von Bewegung und Ruhe (Sitzen) auf, was oft im Bild des Reitenden dargestellt wird. Im indischen Kontext bezeichnet *vāhana* das „Fahrzeug“ (meistens ein Reittier), auf dem sich die (sitzende) Gottheit fortbewegt. Yama reitet beispielsweise auf einem Büffel. Er gilt mit seinem Bruder Yamuna als erstes Menschenpaar und hat als erster den Weg zurück in den Himmel gefunden, wo er als Fürst der Seligen thront und auch das Totengericht hält.¹

Das Bild des auf einem Esel reitenden Christus auf dem Weg zu seiner Hadesfahrt und Erhöhung drängt sich hier auf. Daneben gibt es in der koptischen Reliefkunst das Motiv des „Christus als Reiter“ auf einem Pferd sitzend und begleitet von zwei Engeln.²

1.3. Begriffsklärung

Die Fragestellung dieser Arbeit scheint massgeblich von der Klärung des Begriffs „sitzen“ abzuhängen, so dass sich eine philologische Untersuchung aufdrängt. Einer solchen Untersuchung steht entgegen – und die ab und zu angebrachten Bemerkungen haben dies schon angedeutet – dass meines Erachtens die Verwendung der zur Diskussion stehenden Begriffe [κάθημαι, καθίζω, καθέζομαι] (zumindest in den untersuchten Texten) sowohl formal als auch inhaltlich nicht unserer Erwartung entsprechend eindeutig definiert werden können.

Die Bedeutung der Begriffe variiert nur geringfügig, die Verwendung ist zum Teil als transitives oder intransitives Verb möglich, so dass das einzelne Verb sowohl als „sitzen“ als auch als „sich setzen“ übersetzt werden kann.³

κάθημαι (M.): sich niedergesetzt haben, sitzen, dasitzen; müssig dasitzen, untätig sein; sich aufhalten, verweilen.

καθίζω: niedersetzen; sich niedersetzen, sich niederlassen, dasitzen, seine Zuflucht nehmen (von Schutzsuchenden)

¹ Lexikon der östlichen Weisheitslehren. Bern ²1986. LAPIDE berichtet vom konfuzianischen Motiv des Mandarins, der lachend, verkehrt auf seinem Esel sitzt. (In: P. LAPIDE; R. PANKKAR: Meinen wir denselben Gott? München 1994, S.46.)

² WESSEL Koptische Kunst Abb. 15, S.20. Vgl. dazu: Piotr O. SCHOLZ: Remarques sur l'étude de l'iconographie du cavalier chez les Coptes. In: „Le monde copte“ Nr. 18, Limoges [F], 1990, S 19-26.

³ LIDDELL-SCOTT: A Greek English Lexicon 1968. MENGE-GÜTHLING: Enzyklopädisches Wörterbuch der gr. und dt. Sprache, 1951. LAMPE: A Patristic Greek Lexicon ⁵1978.

καθέζομαι (M. von καθέζω): sich setzen, sitzen, dasitzen, ruhig dasitzen; sich aufhalten, verweilen)

Alle drei Begriffe scheinen auch inhaltlich offen und umfassen sowohl das konkrete Sitzen als auch das Sichaufhalten, Wohnen. Für die letztgenannte Bedeutung stehen allerdings auch andere häufig verwendete Begriffe zur Verfügung: οἰκέω, κατοικέω (wohnen), μένω (bleiben); aber auch εἰμί (sein) und (an einzelnen Stellen) ποιέω ἔτη (Jahre verbringen). Die Bedeutung dieser Begriffe ist an sich unzweideutig und wird oft unterstrichen durch eine Ortsangabe. Demgegenüber muss die Bedeutung der Begriffsgruppe „sitzen“ – so weit das möglich ist – aus dem Kontext erschlossen werden.

Die Abgrenzung zwischen den beiden Bedeutungsgruppen ist also auf der Wortebene kaum möglich. Sie ist es auch nicht von der Gruppe „wohnen“ her, weil sich beispielsweise in Verbindung mit dem Begriff Kellion ein Terminus technicus gebildet hat. Heisst es: Er blieb [ἔμεινε] dreissig Jahre in seinem Kellion¹, dann könnte geradesogut stehen, dass er dreissig Jahre in seinem Kellion sass. „Es könnte sein, dass einer hundert Jahre im Kellion verbringt [ποιεῖ ἑκατὸν ἔτη] ohne zu lernen, wie man im Kellion sitzen [καθίσαι] soll.“² Auch andernorts finden wir die verschiedenen Begriffe nebeneinander: Ein Bruder fragt Abbas Matios: „Wenn ich an einem Ort bleiben will [μεῖναι εἰς τόπον], wie willst du, dass ich dort lebe?“ – „Wenn du an einem Ort wohnst [οἰκήσης εἰς τόπον] ... [Es folgen einige Ratschläge, die wie folgt zusammengefasst werden:] „Wo immer du sitzt [καθίσης], da sei wie die andern ...“³ In einem Spruch von Poimen heisst es: „Wenn du dich selbst für gering hältst, hast du Ruhe [ἀνάπαυσις], an welchem Ort du auch sitzt [εἰς οἶον δ' ἂν τόπον καθίσης]...“⁴ Mit fast derselben Struktur heisst es kurz darauf: „Bist du ein Schweigender [σιωπητικός], hast du Ruhe an jedem Ort, wo du wohnst [ἐν παντὶ τόπῳ οὐ ἔαν οἰκήσης].“⁵

Diese vereinzelt Angleichungen habe ich jedoch ausser acht gelassen und mich auf Stellen beschränkt, in denen der Begriff „Sitzen“ nicht nur explizit verwendet, sondern durch den Kontext auch weiter interpretiert wird. (Ich habe also die Stellen ausgeschieden, in denen das Sitzen eindeutig nur ein Sichaufhalten meint und keine klärenden Angaben erwähnt werden.)

Im übrigen ist hier anzufügen, dass der Vergleich mit Quellentexten und Übersetzungen in andern Sprachen keine Klärung bringt. Das Wort „sitzen“ deckt immer wieder das Bedeutungsfeld „sitzen-wohnen“ ab:

¹ Markos d. Äg. (Ap 542; PG 65,304A); vgl. H.L. c.23,3.

² Poimen 96 (Ap 670; PG 65,345B).

³ Motios 1 (Ap 533; PG 65,300A).

⁴ Poimen 81 (Ap 655; PG 65,341C).

⁵ Poimen 84 (Ap 658; PG 65,341D).

Im Sahidischen bedeutet ⲕⲙⲟⲟⲥ sowohl „sitzen“ als auch „wohnen“¹, ebenso verhält es sich mit dem lateinischen „sedere“. (Dies gilt bis in entsprechende moderne Sprachen, z.B. das Neugriechische und das ägyptische Arabisch; aber auch für das hebräische שׁוּב, vgl. S.60.)

Es scheint mir wichtig darauf hinzuweisen, dass dieses Bedeutungsfeld (sitzen-wohnen) erst in unseren Sprachen auseinanderzudriften beginnt und sich damit die öfters zu erwähnenden Übersetzungsprobleme ergeben. Wenn das griechische „Sitzen“ mit „wohnen“ oder „demeurer“ übersetzt wird, so entfernt man sich aus der Grundstimmung des griechischen Begriffs, der auf Deutsch vielleicht mit „sich niederlassen, Ruhe finden“ umschrieben werden könnte, weil damit die physische Haltung *und* das Verweilen ausgedrückt wird.

Diese Grundbedeutung des Zur-Ruhe-Kommens erschliesst sich auch aus dem etymologischen Befund.

Die gemeinsame Wurzel von κάθημαι, καθίζω, καθέζομαι ist ἐζομαι.² Diese wiederum scheint auf die Stammwurzel ἥμαι³ zurückzugehen. ἥμαι ist aber auch die Stammwurzel von ἡσυχός, ἡσυχία.⁴ ἡσυχία ist schon in der Antike ein Begriff, der das Bedeutungsfeld ἀταραξία (Gemütsruhe, Unverwirrtheit), ἀνάπαυσις (Ruhe), ψυχικὴ ἡρεμία (seelische Ruhe/Stille) bezeichnet und sich damit als asketischer Spitzenbegriff geradezu anbietet.

Die gemeinsame Wurzel von Hesychia und Sitzen (unter dem Oberbegriff „ruhig werden“) charakterisiert somit den Begriff „sitzen“ nachhaltig und muss das Verständnis in Bezug auf die Übersetzung konsequent beeinflussen. „Sitzen“ ist seinem Wesen nach sozusagen ein sedativer Begriff, seine Verwendung für „wohnen“ schon eine randständige Verallgemeinerung. Der Kontext, der dieses sedativ-meditative Wesen verdeutlicht, modifiziert den Begriff nicht in eine bestimmte Richtung, sondern führt zu seiner eigentlichen Bedeutung zurück.⁵

(Dies gilt zumindest für den griechisch sprechenden und schreibenden Tradenten, dem für das, was als Übungspraxis überliefert wurde, ein durchaus entsprechender Begriff zur Verfügung stand.)

¹ SPIEGELBERG: Koptisches Handwörterbuch, 1921. CRUM: A Coptic Dictionary, 1979.

² Δομπαράκης, S.373.

³ Δημητράκος, S.3254.

⁴ Δομπαράκης, S.255.

⁵ Eine diesbezüglich interessante Stelle findet sich in der koptischen Makarios-Vita (AMÉLINEAU Histoire S.94,4): Hier wird Makarios 2 (Ap 455) zitiert, aber „sitzen im Kellion“ ersetzt durch „sich der Hesychia widmen“.

1.4. Äussere Hinweise zum Sitzen

In der Fragestellung und deren Beantwortung wird festgestellt, dass es in den untersuchten Texten keine methodische Beschreibung darüber gibt, wie das Sitzen physiologisch durchzuführen sei. Die häufig gestellte Frage nach dem Wie des Sitzens [πῶς δεῖ καθίσαι;]¹ bezieht sich meistens summarisch auf die notwendigen Elemente der asketischen Praxis, deutet aber immerhin an, dass das Sitzen als umfassende Haltung nicht irgendwie, sondern auf ganz bestimmte Art und Weise zu üben ist.

Die einzige Angabe zur physischen Haltung während des Sitzens findet sich in N 531. Hier heisst es über die Praxis eines Alten: „Immer sass er in seinem Kellion, sorgenvoll gegen die Erde geneigt, mit dem Kopf stets nickend sagte er seufzend: Was wird geschehen? ...“²

(Im 13. Jahrhundert wird Pseudo-Symeon folgenden Hinweis geben: „Setze dich in ein ruhiges Kellion [ἐν κελλίῳ ἡσυχῶ] ... neige deinen Bart auf die Brust und wende dein physisches Auge mit deiner ganzen Aufmerksamkeit auf das Zentrum deines Bauches, das heisst auf deinen Bauchnabel ...“³)

Kurz sei noch hingewiesen auf die Angaben, die zu den Sitzunterlagen gemacht werden. Der Begriff θρόνος (Thron, Sessel) steht natürlich ganz im Licht seiner biblischen Verwendung (s. S.61), und wir finden deshalb nur ausnahmsweise einen Mönch, der symbolisch auf einem Thron sitzt: zum Beispiel Pambo, der in seiner Verückung einem König auf dem Throne gleicht.⁴ Von dem hochverehrten, blinden Didymos berichtet Palladios, dass er auf seinem θρόνος eingeschlafen sei⁵, wobei hier ein Sessel gemeint ist, denn Palladios nennt auch die Schlafsessel so, die Pachomios herstellen lässt.⁶ Die Bedeutung dürfte dem καθέδρα (Stuhl) entsprechen, in dem Chaeremon sitzend und arbeitend starb.⁷

Κάθισμα kann sowohl „das Sitzen“ (im Sinne einer spirituellen Übung⁸) als auch „der Sitz“ bedeuten. Beide Bedeutungen sind möglich, wenn Poimen empfiehlt, seinen Sitz/sein Sitzen mit εὐλαβείας („frommer Achtsamkeit“) zu

¹ Makarios d. Äg. 33 (Ap 486); Poimen 96.168 (Ap 670.742); N 291; vgl. auch N 169; N 408; CHAÎNE Nr.107.

² Übersetzt nach PE I, E, ΣΤ', 7.

³ HAUSHERR Méthode S.164. (Übers. vom Verf.) Vgl. S.150 (s. hier auch Text von Gregor Sinaita!)

⁴ Pambo 12 (Ap 773); vgl. N 226; N 469.

⁵ H.L. c.4,4.

⁶ H.L. c.32,3. (Vgl. zu „sitzend schlafen“ S.95.)

⁷ H.L. c.47,4.

⁸ Vgl. LAMPE: A Patristic Greek Lexicon (mit Stellenangabe zu Ephraem Syrus und Dorotheos).

bereiten.¹ Eindeutig ist an einen Sitz gedacht, wenn es heisst καθεζόμενον εἰς κάθισμα.²

Wenn zum Sitzen überhaupt eine Unterlage Verwendung fand, so war dies meistens eine Matte: τὸ ψιᾶδιον, τὸ χαράδριον/χαλάδριον³. Aber auch dieser Begriff sagt nichts aus über das äussere Sitzen, sondern meistens etwas über dessen Qualität. So wird etwa vom sitzenden Trauern (über das In-Sünde-fallen) auf der Matte [ψ.] berichtet⁴, oder die beim Sitzen gemeinsam benutzte Matte [χ.] soll das nahe Verhältnis zwischen Schüler und Abbas zeigen⁵. Nach dem Sieg über die Dämonen beginnt ein ψιᾶδιον unter dem sitzenden Mönch zu brennen.⁶ Öfters wird aber gerade der Verzicht auf eine Matte ausdrücklich betont⁷, oder der Besitz einer Matte [χ.] wird als ungehöriger Luxus empfunden⁸.

Im koinobitischen Milieu des Pachomios tauchte der schon erwähnte Schlafessel [κάθισματίον] auf. (Im anachoretischen Mönchtum wurde ausnahmslos auf dem Boden, sitzend oder liegend, geschlafen, es sei denn bei Krankheit.) Ebenfalls im Umkreis des Pachomios findet sich das Wort ὁ δίφρος; es handelt sich um einen Schemel (ohne Lehne), auf dem zum Beispiel der Gärtner Jonas arbeitete, schlief, meditierte (hier: Schriftrezitation) und schliesslich auch starb.⁹ Statt auf einem Schemel wurde auch auf einem Schilfbündel ἐμβρίμιον gesessen.¹⁰

Eine interessante Angabe findet sich in den koptischen Apophthegmata, die vom ehemaligen Schreiber Dioskoros berichten. Dieser verwendete zum Schlafen

¹ Poimen 175 (Ap 749); ähnlich in GUY Syst IX,11. Vgl. N 169.

² N 408 (GUY Syst. VIII,32), hier beide Bedeutungen nacheinander (Der Sitz/das Sitzen). Vgl. N 146.

³ GUILLAUMONT (Histoire S.191) spricht im Zusammenhang mit χαράδριον auch von einem „trou creusé dans le sol“, was für die mir bekannten Stellen aber keinen Sinn macht.

⁴ Antonios 14 (Ap 14); N 460 (GUY Syst III,49).

⁵ Johannes der Thebäer (Ap 420).

⁶ N 278.

⁷ Cassian Conl. 18,11 [ψ.]; H.L. c.2,2 [ψ.].

⁸ Rhomaïos 1 (Ap 799).

⁹ Paralipomena c.29.30 (Corp. ath. s. Pachôme; HALKIN, éd.; 1982).

¹⁰ Pachomios Pr 15 (BACHT Vermächtnis II, S.85); Cassian Conl. 1,23 (SC 42, S.108; ausführliche Beschreibung zur Herstellung und Verwendung als Kopfkissen und Sitzunterlage). Zur umstrittenen Herleitung dieses Wortes vgl. BACHT a.a.O. Anmerkung 71 (S.135); GUILLAUMONT (Histoire S.191) leitet das Wort vom koptischen *emrôm* (ἐμρωμ) her. In den App taucht das Wort nur in Joseph in Panepho 1 (Ap 384) als Sitzunterlage auf. In Arsenios 36 (Ap 74) und N 4 ist ein Kopfkissen gemeint, in Daniel 7 [Ap 189] stehen drei Mönche auf einem ἐμβρίμιον.

weder ein Kissen noch sonst eine Unterlage (*une peau*), aber zum Sitzen legte er ein Kissen (*ωοτ/τομ*) unter (*lorsqu'il était scribe*).¹

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass zu den äusserlichen Sitzbedingungen und zur physischen Haltung insgesamt wenig mitgeteilt wird. Offensichtlich bestand keine Notwendigkeit, über das Sitzen, das grundsätzlich am Boden stattfand, weitere Angaben zu machen. Das Sitzen der Anachoreten wurde nicht zu einem besonderen Sitzen, weil es eine vom gewöhnlichen Sitzen verschiedene Haltung verlangte (ev. sogar mit besonderer Unterlage), sondern weil es die Grundhaltung asketischer Erfahrung war. Es bleibe dahingestellt, ob damals galt, was heute radikale japanische Zen-Lehrer noch behaupten: Das meditative Sitzen, das heisst das Sitzen in entsprechend *innerer* Haltung, bringt den Sitzenden im Laufe des (jahrelangen) Übens von selbst in die richtige *äussere* Haltung.

1.5. Biblische Vor-Bilder

Zweifellos hat die Heilige Schrift im Leben der ersten Mönche eine wesentliche Rolle gespielt.² Aber es konnte keine Rede davon sein, Texte exegetisch zu erarbeiten oder auch nur in ihrem Kontext verstehen zu wollen.³ Allerdings sind immer wieder Ansätze einer allegorischen Deutung auf der Textoberfläche festzustellen. Die Heilige Schrift stand als Bild- und Sprachwelt zur ständigen Verfügung, um die anachoretische Praxis abzustützen und anzutreiben. Sie stellte sich neben das Logion des geisterfüllten Abbas und wurde wie dieses von der eigenen Erfahrung her verstanden. Die Art des Umgangs mit den Texten ist hier nicht zu beurteilen; sicher jedoch hat die eindrucksvolle Einbindung von Text/Wort und Praxis zu einem oft tiefen Verständnis geführt, das keiner weiteren theologischen Rechtfertigung mehr bedurfte.

In diesem Sinne will ich – ohne jeden Anspruch auf systematische Vollständigkeit und ohne jegliche exegetische Erarbeitung – deskriptiv auf einige Bibelstellen hinweisen, die bildhaft das Sitzen in verschiedenen Zusammenhängen erwähnen. Es ist anzunehmen, dass diese Bilder sich assoziativ in die sitzende Übungspraxis der Mönche mithineinverwoben haben. Nicht dass der Nachweis einer expliziten, vorbildlichen Übernahme eines „Sitzens“ aus dem AT oder NT erbracht werden könnte. Aber einzelne Bild- und Textelemente konnten zweifellos den Eindruck einer Übereinstimmung oder zumindest Parallelität der Erfahrung evozieren, so dass sich der sitzende Anachoret unvermittelt in das biblische Geschehen hineinversetzt fand.

¹ CHAÎNE Nr. 252-256. Vgl. Darstellungen altägyptischer Schreiber und die Kissen, die oft bei den sog. Würfelhockern sichtbar sind (vgl. S.49).

² Vgl. BURTON-CHRISTIE Word; DÖRRIES Bibel; VON LILIENFELD Jesus-Logion; dies. Anthropos; dies. Paulus-Zitate.

³ Etliche Apophthegmata zeugen von der frommen Scheu im Umgang mit Bibeltexten. Vgl. z.B. Antonios 17 (Ap 17), Pambo 9 (Ap 770).

a. Einige Vor-Bilder zum Sitzen aus dem AT

Das hebräische „Sitzen“ (יָשָׁב) deckt ein weites Begriffsfeld ab. Dazu gehören: sitzen, ausruhen, thronen, wohnen, bleiben; aber auch das Situiertsein einer Stadt, eines Palastes, ja selbst des Thrones wird mit diesem Wort ausgedrückt (deutsch eher mit „liegen“ wiederzugeben).¹ Bei der Übertragung in die Septuaginta (LXX), wurde das Begriffsfeld analog mit καθήμει, καθίζω, καθεζομαι abgedeckt.

Ein eindrückliches Sitzen begegnet uns beispielsweise in Gen 18,1: Abraham sitzt in der Mittagshitze vor seinem Zelt. Und wie er die Augen hebt², sieht er die drei Männer ... Die Zeit der Mittagshitze wurde stets (besonders auch zur Zeit der Wüstenväter) als eine qualitativ sensible Zeit empfunden, in der das Aussergewöhnliche im positiven wie im negativen Sinne leicht durchbrechen konnte. Nicht jeder kann so vertrauensvoll im Hinblick auf das zu erbende Himmelreich von sich sagen: „Ich war gastfreundlich wie Abraham“³, sondern er wird sich mit dem berühmten *daemonium meridianum* (vgl. Ps 91,6) auseinandersetzen müssen.⁴ Das Bild des in oder vor dem Zelt Sitzenden (und Wohnenden) spiegelt sich auch in Gen 25,27. Im Gegensatz zum wild umherschweifenden Esau bleibt Jakob in seinem Zelt sitzen und ist als solcher eben nicht nur „untadelig“ (Einheitsübersetzung), sondern – was das hebräische Wort ebenso bedeutet – auch „ganz“ und „vollendet“.

Im Buch Hiob (2,13) wird uns von den Freunden Hiobs berichtet, die sieben Tage und Nächte bei ihm sassen [παρεκάθισαν] ohne zu reden, „denn sie sahen, dass sein Schmerz sehr gross war“. Auch in den Figuren dieses Bildes lassen sich mit Leichtigkeit Anachoreten erkennen, in deren Leben die Trauer und die Klage eine ganz zentrale Stellung inne hatten.⁵

Besonders für die Vita Antonii mag das Bild des auf dem Berggipfel sitzenden Elija (2 Kön 1,9) eine wichtige Rolle gespielt haben: Ηλίου ἐκάθητο ἐπὶ τῆς κορυφῆς τοῦ ὄρους [Βασ. Δ 1,9]. (Vgl. S.82.)

Schliesslich sei noch auf die Klagelieder hingewiesen. In 3,28 heisst es: „Er [der Mann, der ein Joch zu tragen hat in der Jugend] sitze einsam und schweige [καθήσεται κατὰ μόνας καὶ σιωπήσεται].“ Diese Stelle legt zum Bei-

¹ Angaben aus GESENIUS: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch, 1962.

² Zum Sitzen und die Augen heben vgl. auch Joh 6,5!

³ Johannes Persa 4 (Ap 419).

⁴ Vgl. z.B. Evagrios über die Akedia in Praktikos c.12.

⁵ Vgl. wiederum Johannes Persa 4 (Ap 419) „... ich war geduldig wie Hiob.“ Besarion (12; Ap 167), der berühmte Wanderasket, sitzt jammernd vor den Zellen und beklagt den völligen Verlust all dessen, was ein Mensch besitzen kann. (Aber gerade diese Haltung der absoluten Loslösung will Besarion demonstrieren!) – Das Sitzen und Weinen erscheint auch in Neh 1,4. Vgl. Gen 23,2f; 2 Sam 12,17; 13,31; Ps 137,1; Ez 26,16. – Das Sitzen in Trauer scheint zum orientalischen Trauerritus zu gehören und ist auch in Ägypten und Babylon bekannt. (Vgl. H. WILDBERGER: Jesaja. BK X/1, S. 148.)

spiel CASSIAN (Conl. 19,8) Abbas Johannes in den Mund, der das Ziel des koinobitischen und des anachoretischen Ideals formuliert: „Die Vollkommenheit des Eremiten besteht darin, dass er seinen Geist löst von allem Irdischen, um ihn – soweit es die menschliche Schwäche erlaubt – mit Christus zu vereinen. Diesen Mann beschreibt der Prophet Jeremia: ...“¹

Im AT wie im NT finden sich zahlreiche Stellen zum Sitzen des Herrschers und Richters auf dem Thron. Ich beschränke mich auf einige Hinweise zum NT.

b. Einige Vor-Bilder zum Sitzen aus dem NT

- Thronen

Die Stellen, die im NT das Bild vom thronenden Herrscher und Richter entwerfen, sind zahlreich. Der Thron² [θρόνος] ist in all den Stellen Ausdruck des souveränen Herrschers.³ Aus dem versprochenen Thron Davids (Apg 2,30) wird eine eschatologische Grösse, nämlich der Thron der Herrlichkeit⁴, auf dem der Menschensohn sitzt (Mt 25,31). Mit ihm werden auch die Jünger (in Offb 4,4; 11,16 die Ältesten) an der End-Sitzung teilnehmen (Mt 19,28; Lk 22,30). In diesen apokalyptischen Vorstellungsbereich gehören weitere zahlreiche Stellen der Johannes-Offenbarung (Offb 3,21; 4,2; 4,9.10; 5,1.7; 5,13; 6,16; 20,4). Aber auch die Hure Babylon herrscht sitzend (Offb 17,9; 18,7), und der Widersacher wird sich einst in den Tempel Gottes setzen und vorgeben, er sei Gott (1 Th 2,4).

Zum Richten auf der Erde sitzt man jedoch nicht auf einem Thron, sondern auf einem Richtstuhl [βῆμα] ⁵.

Natürlich ist an dieser Stelle auch das „Sitzen zur Rechten“ zu erwähnen. Das κάθου ἐκ δεξιῶν μου aus Ps 109,1 wird zu einem Bild, das uns im NT in den verschiedensten Variationen immer und immer wieder begegnet.

Auch wenn hier längst nicht alle Stellen erwähnt sind, so ist doch anzunehmen, dass das Bild des sitzenden, in erster Linie thronenden Pantokrators, sich lange vor jeder bildlichen Darstellung fest im Vorstellungsleben der Christen verankert hat.

Wenn das Sitzen von einzelnen Vätern gelegentlich zu ekstatischen Erlebnissen mit Visionen oder einfach zur „Herzensruhe“ [ἡσυχία, ἀνάπαυσις] führte, so ist zu vermuten, dass die gewonnene Einsicht des πνευματικός auch in

¹ Auch HIERONYMUS (ep. 22,36) weist auf diese Stelle, und sieht hier ein Vor-Bild für die zeitgenössischen Anachoreten. Weiteres zur Wirkungsgeschichte in der lat. Tradition s. LECLERCQ Sedere S.255. – Vgl. auch Klgl 2,10: Am Boden sitzen, verstummt, die Ältesten der Tochter Zion.

² Vgl. 1.2. Kultur- und religionsgeschichtliche Notiz, S.48.

³ Eine Ausnahme ist Mt 13,48: Im Gleichnis vom Fischfang und den „richtenden“ Fischern kann es natürlich keinen Thron geben.

⁴ In Offb 14,14.15 wird der Thron zur Wolke.

⁵ Mt 22,19; J 19,13; Apg 25,6.17.

seiner Haltung als Sitzender zum Ausdruck kam. Dann mag (allerdings sehr selten) der Abbas als Thronender erscheinen. So wird das Wirken der Askese auf die äussere Erscheinung von Abbas Pambo, einem der ersten Priester von Nitria¹, mit dem verklärten Antlitz Mose (Ex 34,29) verglichen. „Wie ein Blitz leuchtete sein Antlitz, und er war wie ein König, der auf seinem Throne sitzt [καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου].“² Der Spruch schliesst mit dem Hinweis, dass dies auch für Abbas Silvanos und Abbas Sisoës gelte. (Es lassen sich weitere Angleichungen an biblische Bilder finden: Melania wickelt den toten Pambo in Binden und legt ihn ins Grab³, beim Besuch von Brüdern schreibt der wortkarge Pambo auf die Erde⁴.)

Ein anonymes „grosser“ Altvater sagte, wenn er um ein Wort gebeten wurde: „Also, ich übernehme die Rolle Gottes [τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ] und setze mich auf den Thron des Gerichts [κάθημαι ἐπὶ θρόνον κρίσεως].“⁵ Damit wollte er zeigen, dass er biblische Texte zitierend nur auf das hinweisen könne, was Gott uns schon gesagt hat.⁶

- Sitzen und Lehren/Heilen

Weit weniger geläufig als das Bild des sitzend herrschenden Christus ist uns das Bild des sitzend lehrenden Jesus, obwohl damit eindruckliche Ruhepunkte im Wanderleben Jesu markiert sind.⁷

Schon der 12 jährige Jesus wird nach drei Tagen (!) hörend, und zum Erstaunen aller verständig fragend, im Tempel *sitzend* gefunden. Damit tönt die Grundstimmung an: Im Sitzenden kommt das zweifelnde Fragen (schliesslich) zur Ruhe, und er wird fähig, aus dieser Stille heraus lehrend zu antworten und damit auf neue Dimensionen zu verweisen. In kaum überbietbarer Steigerung wird dieses Bild des in Ruhe sitzenden Lehrers polar entfaltet und überboten:

Einerseits beherrscht das Bild des Sees als mythologisches Symbol der zur Ruhe gekommenen psychischen Kräfte⁸ die Szene. Im Schiff sitzend weist Jesus im

¹ Vgl. Makarios der Ägypter 2 (Ap 455); CHITTY Désert S.105.

² Pambo 12 (Ap 773; PG 65,372A).

³ H.L. c.10,5.

⁴ Pambo 2 (Ap 763); vgl. Joh 8,6.

⁵ N 226 (Vp V,10,95).

⁶ Im übrigen wird das Wort θρόνος auch im Sinne von Stuhl/Sessel verwendet. So berichtet H.L. c.4,4, dass Didymos ἐν τῷ θρόνῳ καθήμενον einschlof.

⁷ Vgl. sitzend lehrende Mönche z.B. in: H.M. c. 8,50; N 509.510.

⁸ Vgl. z.B. J. GEBSER: Gesamtausgabe, Schaffhausen 1978; Bd. II: Ursprung und Gegenwart, 1. Teil, S.118-120; S.306-313. – Vgl. die häufige Verwendung des Topos *Schiff/Steuermann* als Symbol für das Leben (bes. des Mönchs), z.B. schon im Antonios Brief IV,4. (LOUF S.104); Antonios 14 (Ap 14) und 21 (Ap 21). Paulos von Tamma (4.Jh.; opus sine titulo Nr.100): „In deinem Kellion sitzend sei wie die kundigen Seefahrer beim Lenken ihrer Schiffe; achte auf den Wind und woher er kommt ...“ (s. T. ORLANDI, Ed., Paolo di Tamma. Opere. Roma 1988.) Vp III,123 [übersetzt bei

Gleichnis vom Sämann hin auf den Ernst der Stunde.¹ Es schimmert hier sozusagen auf pastoraler Ebene das eschatologische Bild des auf dem himmlischen Thron zur Rechten des Vaters sitzenden Pantokrators durch.

Polar dazu wird andererseits das Bild auch himmelwärts entfaltet, weg von den Niederungen menschlichen Treibens, hinauf in die stille Einsamkeit des Berges.² Wer sitzend auf dem Berg weilt³, vermag andern zu ungeahnten Ausblicken die Augen zu öffnen. Bei Mt 5,1 beginnt Jesus, nachdem er sich gesetzt [καθίσαντος αὐτοῦ] und die Jünger zu sich gerufen hat, zu lehren (Bergpredigt). Der Nährwert und die heilende Kraft solcher Rede wird in Joh 6,3 und Mt 15,29 vorgeführt. In Joh 6,3 sitzt Jesus wiederum mit seinen Jüngern [ἐκάθητο μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ] auf einem Berg. Nach dem eigenartigen, aber bedeutsam eingeschobenen Hinweis auf das nahe Pascha-Fest (V.4), hebt Jesus die Augen⁴ und sieht viel Volk zu sich kommen. (Es folgt die Speisung der 5000.) In Mt 15,29 steigt Jesus direkt vom galiläischen See aus auf einen Berg und setzt sich dort [ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος ἐκάθητο ἐκεῖ]. Dieses Mal kommen zur Heilung eine grosse Schar Lahmer, Krüppel, Blinder, Stummer und Kranker (V.30).⁵ Dass das Sitzen an all diesen Stellen eine eigendynamische Funktion übernimmt, zeigen die Zäsuren. Der syntaktische Bogen spannt sich vom Aufstieg zum Sitzen mit den Jüngern. Das folgende Geschehen ist Neueinsatz (s.o. Mt 15,29).⁶

MILLER Nr.1040] (und V,11,34): Der Mönch als Steuermann auf dem ruhigen Meer. Vgl. auch: Ammonas Brief X,2; Ephraem der Syrer: De virginitate I,14; Isaac von Ninive (7.Jh.) s. Petite Philocalie (GOUILLARD) S.85. – Das Thema wurde ikonographisch untersucht in einem Aufsatz von M. RASSART-DEBERGH: Quelques bateaux coptes et leurs signification. In: Bulletin de la Société d'Archéologie Copte, t.XXXI (Kairo 1992), S.55-73. Entsprechendes Bildmaterial in: Déserts Chrétiens d'Egypte. Les Kellia (P. MIQUEL et al.), Nice 1993, S.170f. – Älteste (mir bekannte) Darstellung aus vorgeschichtlicher Epoche (3200 v.Ch.): Bootsmodell in Gestalt eines Krokodils mit Keramik-Sitzfigur und mumienartigen Figürchen. „Das Krokodil, geheimnisvoller, gefährlicher Beherrscher des dem Menschen verschlossenen Unterwasserbereiches, befördert die Sonne durch den Ozean der Nacht und Unterwelt zum morgendlichen Neuaufgang; der Mensch hat der Sonne gleich im Leib des Krokodils wie in einem Boot Platz genommen und durchfährt wohlbehütet die Gewässer des Jenseits.“ Ausstellungsstück der Staatlichen Sammlung Ägyptischer Kunst München (vgl. Katalog).

¹ Mt 13,1.2; Mk 4,1. Bei Lk taucht das Bild des vom Schiff aus Handelnden in 5,3 auf.

² Vgl. auch die grosse Bedeutung des „Berges (-Zion)“ im AT!

³ S.o. Elija als Vor-Bild für Antonios (2 Kön 1,9).

⁴ Vgl. Gen 18,1: Abraham hebt die Augen und sieht die drei Männer.

⁵ In den Lesungen der 1.Adventswoche (in: Der grosse Wochentags-Schott; Text S.296 und 298) wird die Lesung Jes 25,6-10 („ER nimmt hinweg auf diesem Berg die Hülle ... ER vernichtet den Tod für immer. Gott der Herr wischt die Tränen ab von jedem Gesicht.“) mit dem Evangelium Mt 15,29-37 verbunden. Gemeinsames Thema: Heil ereignet sich auf dem Berg.

⁶ Heil geht ebenfalls in Joh 4,6ff vom am Brunnen sitzenden Jesus aus.

Wenn zu weltgeschichtlicher Stunde an einem so bedeutsamen Ort wie dem Ölberg¹ bei Jerusalem *gesessen* wird (καθημένου δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ὄρους τῶν ἐλαιῶν ; Mt 24,3; Mk 13,3), so werden die irdischen Grenzen transparent im Blick auf die Endzeit hin. Hier werden die Jünger über die letzten Dinge belehrt.

Dies geschieht „gegenüber dem Tempel“ (Mk 13,3) und kurz nachdem Jesus den Tempel verlassen hatte, in welchem er offensichtlich vergeblich so oft *sass* und lehrte (Mt 26,55; Joh 8,2: auch hier textlicher Zusammenhang mit dem Ölberg!).²

Wenn man sich das zu den Grundsituationen der Apophthegmata gehörende Bild des sitzend lehrenden Abbas vor Augen hält, so wird man das Verschwimmen des realen Bildes mit den Konturen des sitzenden Lehrers Jesus kaum verhindern können.

- Heil dem Sitzenden

Wenn in den beiden vorhergehenden Abschnitten das Heil vom sitzenden Herrscher oder Lehrer *ausging* und wir damit auch die Bildebene des lehrenden Abbas betraten, so wollen wir nun auf der Ebene des Schülers (des Heilempfängers) die neutestamentlichen Bilder einblenden, in denen der Sitzende Heil *findet*.

Da wäre vorerst auf die ganz konkreten Heilungen hinzuweisen, in denen Blinde, die am Wege sitzen (καθήμενοι παρὰ τὴν ὁδὸν ; Mt 20,30³; vgl. Mk 10,46; Lk 18,35; aber auch Joh 9,8) sehend werden. Ein Gelähmter, der im „schönen Tor“ des Tempels sitzt, wird von Petrus und Johannes geheilt (Apg 3,10). Man muss zugeben, dass es weiter nicht erstaunlich wäre, wenn Blinde und Lahme sitzend auf ihr Heil warten, wenn das Sitzen im Zusammenhang mit einem Heilsgeschehen nicht auch an vielen andern Stellen auftauchte. Den Besessenen von Gesara finden wir *nach* seiner Heilung zu Füßen Jesu sitzend (Lk 8,35; Mk 5,15). Wer sitzt und vielleicht seine Seele geebnet und stille gemacht hat (Ps 131,2), darf hoffen, in das Heilsgeschehen einbezogen zu werden. So wird der am Zoll sitzende Matthäus/Levi (καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον ; Mt 9,9 par) von Jesus berufen, und Maria, die im Hause sitzt (ἐν τῷ οἴκῳ ἐκαθέζετο ; Joh 11,20), steht erst auf (V.29 ἠγέρθη : wörtl. „wird wach“!!⁴) und eilt zu Jesus, nachdem sie von ihm durch Martha gerufen wird, und offenbar erst ihre Tränen [ἔπεσεν αὐτοῦ πρὸς τοὺς πόδας] vermögen Jesus dazu zu bewegen, Lazarus aufzuerwecken. Natürlich fällt uns hier die berühmte Martha-Maria-Szene ein (Lk 10,38-42), bei der Maria neben Jesus zu

¹ Am Westfuss des Ölbergs im Garten Gethsemane sassen die Jünger als Jesus mit den Dreien zum Gebet wegging. Mk 14,32; Mt 26,36.

² Sitzend lehrte Jesus auch in der Synagoge (Lk 4,20) oder im Haus (Mk 9,35).

³ Der Ruf der Blinden entspricht dem späteren Jesus-Gebet der Hesychasten!

⁴ Weshalb nicht ἀναστὰς wie bei Mt 9,9?

seinen Füßen sass [παρακαθεσθαῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου] und im Einen, das Not tut, ihr Heil gefunden hatte.¹

Schliesslich ereignete sich auch das Pfingstgeschehen an denen, die im Hause waren, und zwar als Sitzende (ἦσαν καθήμενοι; Apg 2,2), und analog dazu setzte sich [ἐκάθισεν] auf jeden von ihnen eine Feuerzunge (Apg 2,3).

Damit erfüllen sich in gewissem Sinne auch zwei alttestamentliche Zitate, die denen, die im Finstern und im Todesschatten *sitzen*, Licht versprechen. (Lk 1,79 „Lobgesang des Zacharias“ zitiert Ps 106,10, und Mt 4,16 zitiert – allerdings ungenau² – Jes 9,1.)

Eine interessante Stelle im Hinblick auf gewisse visionäre Erlebnisse im anachoretischen Mönchsleben könnte auch 1 Kor 14,30 sein, bei der im Zusammenhang mit der rechten Ordnung beim Gottesdienst von einer Offenbarung die Rede ist, die dem Sitzenden zuteil wird.

Insgesamt finden sich also genügend eindrückliche Stellen, die sich zur Bildvorstellung verdichten, dass dem in vertrauender Erwartung Sitzenden Heil zuteil werden kann. Sitzen könnte in diesem Sinne als ein auf den ganzen Leib übertragenes Hören verstanden werden.

- am/im Grab sitzen

In der asketischen Praxis taucht der sitzende Mönch auch öfters ab in die Todeszone des Grabes, in der Hoffnung, dort in dunkler Kargheit, bar jeden Bezugs zum Lebendigen, den festen Umkehrpunkt zum Aufstieg in ein verwandeltes neues Leben schon jetzt zu finden. Das sich Aufhalten bei oder in Gräbern³, das schon jetzt tot sein⁴, ist ein häufig auftretender Topos, so dass ich einen kurzen Hinweis auf die biblischen Stellen hier noch anfügen will.

Poimen⁵ veranschaulicht die Notwendigkeit des Weinens und Trauerns, indem er auf den Grabkauf Abrahams (Gen 23) hinweist: „.... wegen des Grabes bekam er das Land zu Erbe.“ Im NT finden sich einige Stellen, die das Sitzen am oder im Grab gerade im Hinblick auf den Verwandlungsaspekt bildhaft unterstützen. Nach der Grablegung Christi sassen Maria aus Magdala und die andere Maria dem Grab gegenüber (Mt 27,61). Und als dieselben Frauen – nun zu dritt – wie-

¹ Vgl. dazu LECLERCQ Sedere S.255. Direkten Bezug auf diese Stelle nimmt z.B. Silvannos 5 (Ap 860).

² In Bezug auf den Begriff „sitzen“ greift Mt V.16b auf den hebräischen Text zurück, in V.16a bringt weder die Septuaginta (LXX) noch die Biblia hebraica (BH) das Wort „sitzen“, sondern es heisst: das Volk, das im Finstern wandert. Diese Stelle verwendet auch ORIGENES gegen Kelsos (Contra Celsum 6,66), wobei er das Licht nicht wie dieser in Anspielung auf Platons Höhlengleichnis deutet, sondern als „der Gott Jesus“ selbst.

³ Vgl. z.B. V.A. c.8; H.L. c.45,2; 49,1.

⁴ Z.B. Johannes Kolobos 34 (Ap 349); Poimen 2 (Ap 576).

⁵ Poimen 50 (Ap 624; PG 65,333B).

der zum Grab kommen, werden sie Zeuginnen der von einem Erdbeben begleiteten Graböffnung durch den Engel, der sich auf den weggewälzten Stein setzt [ἐκάθητο ἐπάνω αὐτοῦ]. Sein Aussehen war wie der Blitz [ὡς ἀστραπή]. Wir erinnern uns sofort an den schon erwähnten thronenden Abbas Pambo, dessen Antlitz ebenfalls ὡς ἀστραπή war.¹

Bei Johannes (Joh 20,12) finden sich zwei sitzende Engel an der Stelle, wo der Leib Jesu gelegen hatte, und bei Markus (Mk 16,5) sitzt ein Jüngling auf der rechten Seite [des Grabes].

Mit dieser unvollständigen Aufführung von biblischen Sitz-Stellen wird beabsichtigt, die Wahrscheinlichkeit deutlich zu machen, dass Bilder von sitzenden Figuren – besonders aus dem NT – sich zu einem Typos verdichten konnten, der in die Vorstellungswelt der anachoretischen Wüstenväter eingeflossen ist und deren Praxis mit (den immer gesuchten) biblischen Konturen versehen hat. Als Typos können wir so festhalten den thronenden und richtenden Herrscher, den sitzenden Lehrer und Heilsbringer, den Sitzenden, der ins Heilsgeschehen einbezogen wird und den/die im Todesbereich Sitzenden.

¹ Pambo 12 (Ap 773; PG 65,372A).

2. Das Textmaterial

Innerhalb der herangezogenen Quellen der griechischen Apophthegmata wurden rund 150 Stellen ausgewählt, bei denen die Vermutung angebracht ist, dass „Sitzen“¹ eine besondere Bedeutung haben könnte. Es wurden die Stellen ausgeschieden (und im folgenden nur noch vergleichsweise herangezogen), deren Kontext – wenn überhaupt – den Begriff „sitzen“ nur noch als „sitzen/hocken“ oder als „wohnen/sich aufhalten“ ausweisen. Weitere Quellen werden nur zur Verdeutlichung herangezogen.

2.1. Sitzen im Kellion²

Vorbemerkung

Mit der so oft zu hörenden Aufforderung, sich ins Kellion zurückzuziehen, mit diesem Zurückweisen auf den innersten Lebensraum, ist die Rückführung zum Wesentlichen gemeint: zu sich selbst (in übertragener Bedeutung wird das Kellion Ort der inneren Abgeschlossenheit), zur physischen Abgrenzung von der konkreten Welt, aber auch zur Befremdung³ im Rückzug von allem Vertrauten⁴. Das Ausharren im Kellion wird zur offenen Metapher, die zum Beispiel besagt, dass der Mönch so in seine rechte Ordnung [εἰς τὴν τάξιν] gebracht wird.⁵

Schliesslich wird der Begriff – am Rande der Stimmung der Wüstenväter – ganz bewusst transzendiert. „Vater, wann werden wir einmal im Kellion bleiben?“ Daniel antwortet darauf: „Wer kann uns denn jetzt Gott wegnehmen? Gott ist in und ausser dem Kellion.“⁶ Cassian lässt Piamun (= Poimen) sagen, dass die tiefe Demut des Herzens Kellion und Einsamkeit überflüssig mache.⁷ Für Cassian ist das Kellion eigentlich keine Metapher mehr für eine ganzheitliche, innere und äussere Haltung, sondern nur noch ein leider notwendiges Zähmungsmittel für „uns, die wir unsere Geduld nicht bewahren, wenn man uns nicht wie wilde Tiere in die Käfige unserer Zellen einsperrt“.⁸

¹ Der Begriff wird im folgenden ohne Hervorhebung verwendet und ist grundsätzlich offen, auf die oben genannte Interpretation hin.

² Griech. κέλλιον ; Pl. κέλλια , Bezeichnung für die Mönchszelle, kann aber auch aus mehreren Räumen bestehen und einen kleinen, ummauerten Hof umfassen. Vgl. LAMPE A Patristic Lexicon S.741. *Kellia* wird auch die Gegend zwischen Nitria und Sketis, ca. 80 km südöstl. von Alexandrien, genannt.

³ Das Kellion wird auch als ξενία bezeichnet; s. RANKE-HEINEMANN Mönchtum S.26.

⁴ Agathon 1 (Ap 83).

⁵ Arsenios 11 (Ap 49; PG 65,89C).

⁶ Daniel 5 (Ap 187; PG 65,156B). (Daniel war Schüler des gebildeten Arsenios.)

⁷ Conl. 18,12.13 (SC 64, S.24).

⁸ Conl. 18, 14 (SC 64, S.28).

a. Kellion-Sitzen

Das Bild des im Kellion Sitzenden [z.B. καθήμενου εἰς τὸ κελλίον, κάθου εἰς τὸ κελλίον σου, ἐκάθητο ἐν τῷ κελλίῳ] taucht so oft auf, dass es nicht zu übersehen ist. In 1/3 der rund 150 ausgewählten Apophthegmata findet das Sitzen im Kellion statt. Ich erinnere daran, dass in Kapitel 1.2. Ein Blick in die Forschungsgeschichte (S.2) festgestellt wurde, dass das bis anhin kaum beachtete Sitzen der Anachoreten erst als „Zellen-Sitzen“ (vgl. REITZENSTEIN, BOUSSET) aufgefallen ist, dann aber konsequent als „sich in der Zelle aufhalten“ interpretiert wurde.

Der Begriff des Kellion-Sitzens findet sich schon in den frühesten schriftlichen Quellen. So zum Beispiel bei *Paulos von Tamma*, dessen koptische Texte in den anachoretischen Verhältnissen des 4. Jahrhunderts entstanden. Immer wieder wird darauf hingewiesen, wie man im Kellion sitzen soll: wie ein sachverständiger Seefahrer (Nr.100)¹, wie einer, der die wilden Tiere zu bändigen versteht (Nr.109), ohne nachlässig zu werden (Nr.108), sondern in ständiger Achtsamkeit (Nr.110), ohne sich von irgend etwas fesseln zu lassen (Nr.115) und vor allem in Demut (Nr.102.113).²

Aber auch schon in einem griechisch überlieferten Text von *Ephraem dem Syrer* (306-373)³ heisst es: „Während du in der ‘Stille’ des Kellions sitztest, sammle deine Gedanken ... [καθεζομένου δὲ σου ἐν τῇ ἡσυχίᾳ τοῦ κελλίου ἐπισυνάγαγε τοὺς διαλογισμοὺς]“⁴; und in einem Brief des *Ammonas*, der nach dem Tod des Antonios (356) die Leitung von Pispir übernahm⁵ und später Bischof wurde⁶, steht die Aufforderung: „In deinem Kellion sitzend, sammle dein Denken ...[καθεζόμενος εἰς τὸ κελλίον σου, συνάγαγε σου τὸν νοῦν ...]“⁷ Denselben Wortlaut (ἐν statt εἰς) bringt *Evagrius* (-399) in „Rerum monachalium rationes“.⁸ Von hier aus ist das Textstück in die Apophthegmata⁹ eingegangen.

Die älteste Textstelle mit der Aufforderung, sich ins Kellion zu setzen, liegt aber möglicherweise mit Makarios dem Ägypter 2 (Ap 455; PG 65,260D) vor, ein Apophthegma, das von ROUSSEAU (Ascetics S.44) auf das Jahr 330 datiert wird

¹ Text s. S.62, Anm.8.

² T.ORLANDI (Hg.): Paolo di Tamma: Opere. Roma 1988. Die Nummern beziehen sich auf die Sprüche im Kapitel „Opus sine titulo“ (S.117-121).

³ Ephraem kommt auch im Gerontikon vor: App 213-215; PG 65,168f.

⁴ Parénèse XVI, Ed. Rom., II, p. 91F (zitiert nach I. HAUSHERR: Exercices, S.29, Anm.4).

⁵ Vgl. H.M. c. 15,2. Auch Ammonas kommt im Gerontikon vor: App 113-123; 65,120-124.

⁶ Vgl. Ammonas 8 (Ap 120), falls es sich um denselben Ammonas handelt!

⁷ 2. Fragment. Ms. Coislin 108 und 127. In: Patrologia Orientalis (PO) XI (1916), S.486.

⁸ Rer mon 9 (PG 40,1261A).

⁹ Evagrius 1 (Ap 227; PG 65,173).

(Text s. S.75.). (Damit ist die Wirkungsgeschichte dieses Textes erst an ihren Ausgangspunkt gelangt: Der Topos wird im klassischen Hesychasmus aufgenommen; s.S.149.)

Die folgenden Beispiele sollen zeigen, dass das Kellion-Sitzen eine zentrale Übungspraxis darstellte, und es erübrigt sich oft sogar, diese weiter zu erläutern. Moses weist einen ihn um ein Wort bittenden Mönch ab und sagt: „Fort, setze dich in dein Kellion, und dein Kellion wird dich alles lehren. [κάθισου εἰς τὸ κελλίον σου, καὶ τὸ κελλίον σου διδάσκει σε πάντα.]“¹ Den beiden Elementen „Sitzen“ und „Kellion“ wird also in ihrer Verbindung eine grundlegende Wirkung für die Praxis zugesprochen. Moses redet aus Erfahrung, hat er doch selbst mit dem Sitzen Mühe gehabt, als er immer wieder von Dämonen der Unzucht so unbarmherzig versucht wurde, dass er nicht mehr im Kellion zu sitzen vermochte [μηκέτι ἰσχύων καθίσαι εἰς τὸ κελλίον αὐτοῦ]. Erst nachdem Abbas Isidor, bei dem er Hilfe suchte, ihm vom Dach des Kellions aus nicht nur die vom Westen heranstürmenden Dämonen, sondern auch die vom Osten zu Hilfe eilenden Engel gezeigt hatte, fasste Moses Mut und kehrte in sein Kellion zurück [ὑπέστρεψε εἰς τὸ κελλίον αὐτοῦ].² Der berühmte Sisoës hielt die Tür seines Kellions konsequent verschlossen, wenn er darin sass [καθήμενος εἰς τὸ κελλίον πάντοτε τὴν θύραν ἐκλείειν].³ Dass er sich nicht etwa eine erholsame Ruhezeit gönnte, wird deutlich, wenn sein Schüler es wagt, während des Sitzens [ἐκάθητο ... ἐν τῷ κελλίῳ αὐτοῦ] anzuklopfen. Sisoës schreit ihn an: „Fort, komm nicht herein, hier drin hat niemand Zeit [οὐ σχολάζει] für dich!“⁴

Schon hier muss auf die offensichtliche, aber kaum näher erläuterte Bedeutung des *Wie* des Sitzens hingewiesen werden. Es genügt eben nicht, sich einfach nur im Kellion aufzuhalten oder sich irgendwie hinzuhocken. Bei Paulos von Tamma stiessen wir auf den Hinweis (Nr.108), nicht schlaff, das heisst nicht allzu entspannt zu sitzen. Ein anonymes Alter meint, dass nur durch das schöne, richtige Sitzen dem Mönch die Fülle des Guten zuteil werden kann. [Τὸ καθεζεσθαι καλῶς ἐν τῷ κελλίῳ ἐμπίπλησι τῶν ἀγαθῶν τὸν μοναχόν.]⁵

¹ Moses 6 (Ap 500; PG 65,284C). Vgl. Vp III, 109 (hier verbunden mit dem Bild der Fische, die ausserhalb des Wassers sterben. V.A. c.85,3f; Antonios 10 [Ap 10.]) Das Apophthegma wandert unverändert bis zu Ps. Symeon (13.Jh.): s. Philocalie (GOUILLARD) S.126. Zur Wirkungsgeschichte s. auch HAUSHERR Solitude S.51-53.

² Moses 1 (Ap 495; PG 65,281B). Vgl. 2 Kön 6,15-17; BRUNNER-TRAUT (Weiterleben S.215) sieht hier allerdings eher ein Bild aus dem altägyptischen Glaubensleben! Die Begegnung mit Isidor auch in H.L. c.19,5.6.

³ Sisoës 24 (Ap 827; PG 65,400C); auch Makarios d. Äg. (16; Ap 469) schliesst immer die Tür seines Kellions.

⁴ Sisoës 27 (Ap 830; PG 65,401A). Vgl. Johannes Kolobos 30 (Ap 345), auch er hat keine Zeit.

⁵ N 116. (Was soll die Übersetzung von NAU bedeuten: bien rester dans ...?)

Vereinzelt wird davon gesprochen, dass ein solches Sitzen auch zu lernen ist. Eine entsprechende Situation treffen wir in N 291 an: Ein Bruder, der zur Ernte gehen will, begibt sich vorher zu einem berühmten Alten, da er offensichtlich Zweifel hegt, ob es richtig sei, sich wegzubegeben. Der Abbas gibt folgenden Rat (aber erst nachdem er sich des absoluten Vertrauens seitens des Schülers sicher ist): 1. Verzichte auf das Weggehen zur Ernte. 2. Geh [εἰσελθε] in dein Kellion und halte ein fünfzigtägliches Fasten (täglich etwas trockenes Brot und Salz). Der Schüler nimmt diese doch sehr eindrückliche Askese auf sich und wird so in das Kellion als zentralen Ort zurückgeführt. Anschliessend kommt er wieder zum Abbas, der von seinem Eifer und seiner Ausdauer [ἐργάτης ἐστίν] überzeugt ist und ihm nun erklärt, wie im Kellion zu sitzen sei [ἀπήγγειλεν αὐτῷ πῶς δεῖ καθίσαι ἐν τῷ κελλίῳ]. Über das *Wie* dieses Sitzens erfahren wir (verständlicherweise) nichts. Diese Belehrung erschüttert den Bruder jedoch zutiefst: in seinem Kellion wirft er sich zu Boden und weint drei Tage lang vor Gott. Schliesslich wird noch von der nun erfolgreichen Praxis des Schülers berichtet, der in vollendeter Demut souverän seine Gedanken (die als Geister [πνεύματα] auftreten) im Zügel zu halten vermag. In dieser Geschichte ist der alles entscheidende Punkt zweifellos das meditative Sitzen im Kellion.

Dass ein solches Sitzen nicht einfach war, ja vielleicht letztlich gar nicht eingeübt werden konnte, beweist der Spruch, den uns Poimen vom schon erwähnten Ammonas überliefert: „Ein Mensch kann hundert Jahre in seinem Kellion verbringen [ποιεῖν], und er lernt nicht, wie man im Kellion sitzen muss [οὐ μανθάνει πῶς δεῖ ἐν κελλίῳ καθίσαι].“¹

Wenn dem so ist, wer kann dann gerettet werden (Mt 19,25), ist man versucht zu fragen. Die Wüstenväter, die sich ja ununterbrochen darum bemühten, das Unmögliche erfahrbar zu machen, moderierten deshalb ihre Aussagen zum Sitzen auf vielfältige Weise. Ein Bruder, der von Gedanken bedrängt sein Kellion (hier: μονή) verlassen will, erhält von seinem Abbas den Rat: „Fort, setze dich in dein Kellion [κάθου εἰς τὸ κελλίον σου] und gib deinen Leib den Mauern des Kellions zum Unterpfand, und geh von dort nicht mehr hinaus; lass das Denken denken, was es will, bloss lass den Leib nicht mehr aus dem Kellion.“²

Diese Anweisung erschöpft sich nicht darin, das Kellion als Ruhe erzwingendes Gefängnis für den Leib darzustellen.³ Einsperren⁴ allein ist keine Übung, sondern es gehört das hier gemeinte qualifizierte Sitzen dazu.

¹ Poimen 96 (Ap 670; PG 65,345B).

² N 205.

³ Das Bild des Sitzens im Kellion als ein Im-Gefängnis-sein wird im Zusammenhang mit dem ständigen Denken an Gott auf Mt 25,36 bezogen. (Vgl. Johannes Kolobos 27 [Ap 342].)

⁴ Das Inklusentum (wie es bspw. von Johannes von Lykopolis [H.L. c.35] berichtet wird) ist kein ursprüngliches Motiv in den Apophthegmata (HEUSSI Ursprung S.209), sondern wird sogar kritisiert (z.B. Amonas 4 [Ap 116]).

Der Meinung, dass das Sitzen im Kellion keinerlei Anweisung oder Erklärung bedürfe, scheint auch der ehemalige kaiserliche Pädagoge Arsenios zu sein. Ein Bruder, der den berühmten Abbas in seinem weit entfernten Kellion unbedingt besuchen will, wird auf sein inständiges Bitten hin zu Arsenios geführt. „Sie klopfen an die Tür, begrüßten den Greis und schweigend setzten sie sich [ἐκάθισαν σιωπῶντες].“¹ Der Bruder ist ratlos und verlässt Arsenios umgehend wieder. Er findet weit herzlicheren Empfang bei Abbas Moses. (In einer erklärenden Vision erscheint Arsenios auf einem Schiff fahrend² mit dem Geist Gottes in einhelliger Hesychia, während auf einem anderen Schiff die Engel des Herrn Moses mit köstlichem Honig füttern.³)

In der Tat wird immer und immer wieder gezeigt, dass das Sitzen im Kellion an sich schon eine Übung ist. Makarios begab sich nach dem Gottesdienst (nachdem er die Brüder zur Flucht vor Geschwätz aufgefordert hatte, indem er den Finger auf den Mund legte) unverzüglich in sein Kellion, schloss die Tür und setzte sich. [Εισήρχετο εἰς τὸ κελλίον ἑαυτοῦ, καὶ ἐκλείε τὴν θύραν, καὶ ἐκάθητο.]⁴ Makarios wäre ein schlechtes Vorbild gewesen, wenn er sich nur aus Müdigkeit hingesetzt hätte. Nein, kaum im Kellion setzte er sein meditatives Üben fort. Eine ganz ähnliche Stelle finden wir in einem Apophthegma von Theodor von Pherme: „....nachdem er in sein Kellion hineingegangen war, setzte sich der Greis.“ [Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ κελλίον αὐτοῦ, ἐκάθισεν ὁ γέρων.]⁵ Das bedeutet nichts anderes, als dass im Kellion das Sitzen als Übung wieder aufgenommen wird.

Bei Paphnutios⁶ wird die Reduktion auf das Kellion-Sitzen ausführlich geschildert. Ausgangspunkt ist wiederum ein Sitzen, das diesmal als unfruchtbar [τί κάθη ἄκαρπος;] bezeichnet wird.⁷ Der Bruder (der in der Thebais sitzt) meint, dass sich sein Zustand im Koinobion bessern könnte (zweimal: „steh [vom Sitzen] auf“ [ἀνάστας]), aber er will vorher noch den Rat des Paphnutios einholen. Dieser meint: „Fort, setze dich in dein Kellion [ὑπάγε, κάθου εἰς τὸ κελλίον σου] ...“ Und nun folgen verschiedene weitere Anweisungen: zu dreimaligem Gebet, „wenn du Hunger hast, iss, wenn du Durst hast, trinke, wenn du schläfrig bist, schlafe; aber bleib in der Wüste ...“ Der Bruder, von dieser weitgefassten Askese offenbar verunsichert, sucht als nächste Autorität Abbas Johannes auf, um sich zu vergewissern. Dieser jedoch fasst noch weiter,

¹ Arsenios 38 (Ap 76; PG 65,105A). Zum Thema „Begrüßen - sitzen“ vgl. Poimen 6.8 (Ap 580.582); Rhomaios 1 (Ap 799).

² Zum Motiv Schiff/Steuermann s. S.62, Anm. 8.

³ Honig und Honigwaben werden allerdings gerade von Arsenios (!) als Versuchung der Dämonen bezeichnet. In: Arsenios Brief (49); Lettres ... (SpOr 42) S.111.

⁴ Makarios d. Äg. 16 (Ap 469; PG 65,269B).

⁵ Theodor von Pherme 21 (Ap 288; PG 65,192C).

⁶ Paphnutios 5 (Ap 790; PG 65,380CD).

⁷ Vgl. Moses 1 (Ap 495); Sisoës 27 (Ap 830).

indem er gleichzeitig das eine Notwendige heraushebt: „Mache keine Gebete, setze dich nur in dein Kellion [μόνον κάθου εἰς τὸ κελλίον σου].“ Schliesslich bestätigt auch Arsenios alles, was die Väter sagten, als gültige Weisung, worauf der Bruder zufriedengestellt weggeht (zurück zum Sitzen in sein Kellion).

Zusammenfassend erwähne ich nochmals die vier Stellen, in denen das Sitzen in diesem Spruch vorkommt:

1. Sitzen (= wohnen) in der Thebais.
2. Das Sitzen ist unfruchtbar: aufstehen!
3. Rat (1): Kellion-Sitzen (und ...); in der Wüste bleiben.
4. Rat (2): Nur im Kellion sitzen.

Es scheint mir zu kurz gegriffen, wenn die erwähnten Autoritäten hier nur das „Zellenmönchtum“ verteidigen sollen. Das In-der-Zelle-bleiben erscheint nur dann „grotesk übertrieben“¹, wenn man das Sitzen als Übungsform übersieht. Der Gedanke, ins Koinobion zu gehen, taucht eher zufällig während des unfruchtbaren Sitzens auf und meint einfach ein Weggehen. Die Autoritäten jedoch sind sich einig: das Kellion-Sitzen muss im Zentrum der Übung bleiben (was übrigens auch in koinobitischen Verhältnissen möglich ist²).

Die Thematik einer relativierten Askese im Bereich des Sitzens im Kellion erscheint in etlichen Parallelen³, und zwar ohne dass das Koinobion als Alternative erwähnt würde.

Auch Hierakas⁴ antwortet einem Bruder, der ihn um ein Wort der Rettung bittet: „Bleibe in deinem Kellion sitzen [κάθου εἰς τὸ κελλίον σου], wenn du Hunger hast, iss, wenn du Durst hast, trinke, aber rede nichts Schlechtes über einen andern, so wirst du gerettet.“

Denselben Rat, etwas modifiziert („Wenn du hungerst, iss, trink, schlafe! Nur geh bis zum Sabbat nicht aus deinem Kellion!“) erteilt auch Herakleios⁵ einem Bruder, der, um sein Mönchsein zu bestätigen, mit ihm zusammen ein eigenes Kellion errichtete.⁶ Schon am dritten Tag aber befällt ihn die Akedia („Überdruß“), und er missachtet die Verordnung des Abbas (inwiefern genau

¹ BOUSSET Mönchtum S.11f.

² Vgl. Evagrius Brief 27,7 (BUNGE).

³ Für das Alter des Motivs zeugt Cassian (Conl. 7,23), dem das Ap schon vorgelegen sein muss. Vgl. z.B. auch N 202.

⁴ Hierakas 1 (Ap 399; PG 65,232D).

⁵ Herakleios (Ap 267; PG 65,185).

⁶ Der Bau eines Kellions und das Sitzen darin gilt in Makarios d. Äg. 33 (Ap 486) als Bewährungsprobe. Zenon 1 (Ap 235) rät, sich niemals selbst den Grundstein zu einem eigenen Kellion zu legen. Dorotheus (H.L. c.2,2) baut, um seinen Leib zu töten, unter unsäglichlicher Mühe jährlich ein Kellion für diejenigen, die dazu nicht mehr fähig sind.

bleibt unklar), steht auf [vom Sitzen!] und psalmiert, isst und schläft nach eigenem Gutdünken.

Am deutlichsten weist Ammonas jede asketische Übertreibung und die Vorschläge eines Bruders, der von den Kellia zu ihm gekommen ist, ab. Weder das Herumwandern in der Wüste, noch das Sicheinschliessen in ein Kellion [ἐγκλεισμός] bei strengem Fasten bringt Nutzen. „Besser ist, bleib in deinem Kellion sitzen [κάθου εἰς τὸ κελλίον σου], und habe jederzeit das Zöllnerwort (Lk 18,13) in deinem Herzen. So kannst du gerettet werden.“¹

Eine ähnliche Situation finden wir auch, wenn jemand Arsenios von seinen quälenden Gedanken berichtet, die ihm einzureden versuchen: „Du vermagst weder zu fasten, noch zu arbeiten. So besuche [wenigstens] die Kranken, das ist nämlich ein Liebeswerk.“ Arsenios erwidert ihm: „Geh, iss, trink, schlafe und arbeite nicht², nur verlasse [μὴ ἀποστῇς] das Kellion nicht!“ Er wusste nämlich, dass das Ausharren im Kellion den Mönch in seine [rechte] Ordnung [εἰς τὴν τάξιν αὐτοῦ] bringt.“³ Wenn das Sitzen hier auch nicht ausdrücklich vermerkt ist, so ist doch kaum eine andere Haltung anzunehmen, wenn wir bedenken, wie oft man Arsenios als Sitzendem (auch im Kellion) begegnet.⁴

Dieses letzte Beispiel mag Anlass zu einer vorläufigen These sein: Im Zusammenhang mit dem asketischen Üben im Kellion ist das Sitzen *die* typische Übungshaltung; auch dann, wenn dies nicht ausdrücklich erwähnt wird. Das Kellion-Sitzen ist Terminus technicus für eine Übungsform, die auch immer gemeint ist, wenn nur vom Rückzug ins Kellion oder vom Verharren im Kellion die Rede ist. – Weitere Beispiele werden dies deutlich machen.

Wie eng das Ausharren im Kellion und das Sitzen miteinander verbunden sind, zeigt die Belehrung eines Bruders durch Serapion: „Kind, wenn du Nutzen haben willst, harre in deinem Kellion aus [καρτέρησον ἐν τῷ κελλίῳ σου], achte auf dich und deine Handarbeit. Das Hinausgehen [τὸ προέρχεσθαι] bringt nicht soviel Nutzen wie das Sitzen [τὸ καθεζεσθαι].“⁵

Die grossen Autoritäten der Anachorese konnten diesbezüglich als Vorbild gelten: Makarios der Ägypter verliess sein Kellion während 30 Jahren nie⁶, und

¹ Ammonas 4 (Ap 116; PG 65,120C).

² Im Ggs. etwa zu GUY Syst. VII,31 (Vp V,7,24; PL 73,897C): „Fili, revertere, sede in cella tua, et labora manibus tuis ...“

³ Arsenios 11 (Ap 49; PG 65,89C); Par. N 195; Vp V,7,27. – BROWN (Keuschheit S.233) meint, dass „die schrecklichste aller Versuchungen“ das Verlassen des Kellions war. Im „unheimlichen Zustand der *adiaphoria*“ lösten sich alle Grenzen zwischen Mensch, Wüste und Tierischem auf.

⁴ Arsenios 8 (Ap 46), 14 (52), 25 (63), 30 (68), 32 (70), 33 (71), 34 (72), 38 (76), 41 (79), 42 (80), 43 (81).

⁵ Serapion 4 (Ap 878; PG 65,417A) wird von Cassian in Conl. 18,11 verarbeitet; das Sitzen verliert jedoch an Gewicht! (Textvergleich s. BOUSSET Apophthegmata S.72f.)

⁶ Makarios d. Äg. 1 (Ap 542).

auch Poimen schien sein Kellion nie verlassen zu haben¹. Silvanos, sitzend mit seinen Brüdern, sieht in einer Vision viele Mönche vom Gericht verurteilt und weigert sich fortan, aus dem Kellion zu gehen. Wenn er trotzdem dazu gezwungen ist, verbirgt er sein Gesicht mit der Kukulie.²

Wie gross die Gefahren ausserhalb des Kellions eingeschätzt wurden, macht Isidor deutlich, der sich plötzlich weigert das Kellion zu verlassen, um zum gemeinsamen Frühstück zu gehen. Ein Bruder fragt: „Hast du ganz grundsätzlich Angst, aus dem Kellion zu gehen?“ Isidor antwortet: „Kind, ich fürchte, dass der Teufel wie ein Löwe [draussen] herumstreicht und sucht, wen er verschlinge (1 Petr 5,8).“³

Schliesslich muss an dieser Stelle noch auf den bekannten Vergleich mit den Fischen hingewiesen werden: „Wenn die Fische auf dem Trockenen bleiben, verenden sie. So auch die Mönche: wenn sie sich ausserhalb des Kellions aufhalten oder sich mit Weltleuten abgeben, dann verflacht die Haltung der Hesychia [τῆς ἡσυχίας τόνον ἐκλύονται]. Es ist also nötig, dass wir ins Kellion streben wie die Fische ins Wasser, damit wir nicht im Äusseren verweilend die innere Wachsamkeit vergessen.“⁴

In derselben Stimmung spricht Makarios der Ägypter, der grosse Organisator und Begründer des anachoretischen Lebens in der Sketis (um 330): „Fliehe die Menschen!“ Das heisst: „Setze dich in dein Kellion [κάθισον εἰς τὸ κελλίον σου] und beweine deine Sünden.“⁵

b. Draussen - drinnen

Selbstverständlich ist diese Konzentrierung und allseitige Einweisung ins Kellion-Sitzen innerhalb einer Entwicklung zu sehen, bei der das „Festhalten an der Zelle fast zum obersten Gesetz wurde“⁶. Die Funktion des Kellions in diesen Übergängen vom Wandermönchtum zur *stabilitas loci* darzustellen, ist hier nicht beabsichtigt. Sicher ist, dass die Tendenz klar erkennbar ist, sich – sei es aus Schwäche, sei es aus Klugheit – ins Kellion zurückzuziehen. An etlichen Stellen wird dieser Übergang an einer Person dargestellt. So wird uns beispiels-

¹ Poimen 6.90 (Ap 580.664).

² Silvanos 2 (Ap 857); vgl. 4 (Ap 859).

³ Isidor der Presbyter 1 (Ap 409; PG 65,236A).

⁴ Antonios 10 (Ap 10; PG 65,77BC). Vgl. V.A. c.85,3 („Berg“ statt „Kellion“); Vp III,109; Isaak von Ninive (Petite Philocalie [GOUILLARD] S.80; PG 86,885C). – V.A. scheint (so DÖRRIES) von Antonios 10 abgeleitet. Auf die diesbezügliche Diskussion ist hier nicht einzutreten. Vgl. DÖRRIES Vita S.151; Bibel S.260; HEUSSI Ursprung S.107¹; ROUSSEAU Ascetics S.45⁷⁰; RUBENSON Letters S.161 vergleicht die Begriffe „Kellion“ und „Berg“.

⁵ Makarios d. Äg. 41 (Ap 494; PG 65,281B) und 27 (Ap 480; PG 65,273B). Vgl. auch Poimen 162 (Ap 736).

⁶ DÖRRIES Vita S.151.

weise Abbas Or als einer geschildert, der sich am Anfang seiner Karriere in der Wildnis der Wüste von Gräsern und Wurzeln ernährte. Im Greisenalter baute er sich auf Geheiss eines Engels eine kleine Hütte [καλύβιον] am Wüstenrand, und schliesslich entstand daraus eine klösterliche Siedlung [μοναστήρια].¹

Von einem solchen Leben in der Wildnis berichtet auch ein Apophthegma von Makarios dem Ägypter, der auf der Insel eines Teiches in der Wüste zwei Nackten begegnet. Sie behaupten, ein Koinobion verlassen zu haben, um ihre Askese zu vervollkommen. Da Makarios sich nicht fähig fühlt, ihrem Beispiel zu folgen, raten sie ihm: „Wenn du das, was wir tun, nicht vermagst, so setze dich in dein Kellion [κάθου εἰς τὸ κελλίον σου], und beweine deine Sünden.“² So verschiebt sich das topographische Ideal der Anachorese hin ins Kellion, das „Werk der Wüste“ [τὰ ἔργα τῆς ἐρήμου] wird zu einer Erinnerung, die nur noch ganz vereinzelt realisiert wird. Gelasios setzt sich einem dreitägigen Selbstversuch im Hof [αὐλύδιον] seines Kellions aus, indem er darin herumgeht und seine Ernährung drastisch einschränkt. (Immerhin ersetzt er das Gras der Wüste durch Salat!) Auch er ist zu einem solchen Leben nicht mehr in der Lage und muss sich sagen: „Wenn du das Werk der Wüste nicht erträgst, setze dich geduldig in dein Kellion [κάθου εἰς τὸ κελλίον σου μεθ’ ὑπομονῆς], beweine deine Sünden und höre auf herumzuirren!“³

Schon erwähnt (S.73) wurde der Bruder, der mit drei Vorschlägen strengster Askese (u.a.: Soll ich in der Wüste herumwandern?) zu Ammonas kommt und von diesem auf das Sitzen im Kellion verwiesen wird.⁴

Natürlich gibt es – wie wir schon bei Silvanos (2; Ap 857) gesehen haben – zwingende Gründe, aus dem Kellion hinauszugehen. Dies gilt besonders dann, wenn die Arbeit oder der Besuch eines Mitbruders das Verlassen des Kellions erfordert. Johannes rät einem Bruder, der physisch nicht mehr in der Lage ist, mit den andern gemeinsam zur Arbeit zu gehen: „Bleibe in deinem Kellion sitzen [κάθου εἰς τὸ κελλίον] und beweine deine Sünden. Wenn sie dich trauernd finden, werden sie dich nicht zum Hinausgehen zwingen.“⁵ Das heisst: Wer im Kellion sitzend in meditativer Trauer versunken ist, kann von der üblichen Arbeitspflicht entbunden werden. (Ob damit auch die Maria-Martha-Thematik [Lk 10,38-42], die in den Apophthegmata öfters angesprochen wird, im Blick ist, muss offen bleiben.)

¹ H.M. c.2,2-5.

² Makarios d. Äg. 2 (Ap 455; PG 65,260D). Vgl. AMÉLINEAU Histoire S.94-96.

³ Gelasios 6 (Ap 181; PG 65,153A).

⁴ Ammonas 4 (Ap 116; PG 65,120BC).

⁵ Johannes Kolobos 19 (Ap 334; PG 65,212C).

Auch die gegenseitigen Besuche (das liebevolle, gegenseitig sich fördernde Verhältnis unter den Mönchen wird oft thematisiert¹) bedingen natürlich ein Verlassen des Kellions. Dabei wird allerdings eine Offenheit für echtes Begegnen im Zusammensein vorausgesetzt. Das Festhalten an oder Vorführen der eigenen (strengen) Lebensweise [πολιτεία] wird von einem Greis gerügt: „Wenn du unbedingt an deiner Lebensweise festhalten willst, so bleibe in deinem Kellion sitzen [κάθου εἰς τὸ κελλίον σου] und verlasse es überhaupt nicht mehr!“²

Welche Wichtigkeit solche Besuche hatten, zeigt Dorotheos (6.Jh.)³, der sich auf ein (unveröffentlichtes) Apophthegma von Poimen bezieht: „Das Kellion-Sitzen [τὸ καθίσαι εἰς τὸ κελλίον] ist die eine Hälfte [unserer Bemühungen], die andere ist das Besuchen [τὸ παραβάλλειν] der Alten.“⁴ Dorotheos reflektiert eingehend über die Methode der beidseitigen (d.h. nach innen und nach aussen gerichteten) Wachsamkeit [ἐν τῷ κελλίῳ καὶ ἔξωθεν τοῦ κελλίου ὁμοίως νήψεως χρεία]. Der achtsame Mönch wird sich immer wieder eifrig bemühen, so zu üben und zu leben, wie die Alten es empfehlen. Das heisst (ich zitiere immer noch Dorotheos): „Man sitzt im Kellion [κάθεται ἐν τῷ κελλίῳ], betet, ‘meditiert’ [μελετάω], widmet sich einer kleinen Handarbeit und überwacht nach bestem Vermögen die Gedanken.“⁵ Wenn der Mönch jedoch zu Besuch geht, so fährt Dorotheos fort, dann wird er sich seines Zustandes [auf dem Übungsweg] bewusst.

Fatalerweise kann jedoch das Verlangen, einen Altvater zu besuchen, auch eine dämonische Gedanken-Versuchung sein, das Sitzen aufzugeben.⁶ Ausführlich wird das verwirrende Gedankenspiel geschildert, das einen solchen Besuch rechtfertigen soll. Im letzten Augenblick, schon unterwegs, wird der Bruder durch den Zuruf eines benachbarten Alten (mit der Gabe der übersinnlichen Wahrnehmung, διορατικός) zur Rückkehr veranlasst. Damit hat er mehr erreicht als nur knapp der Versuchung zu widerstehen: Wieder im Kellion geht die Matte unter ihm in Feuer auf [ψιᾶδιον τὸ ὑποκάτω αὐτοῦ ὡς πυρὸς κεκαυμένον], und die Dämonen gestehen ihre Niederlage im Rauch verschwindend ein.

Zum Thema „Kellion verlassen“ gehört auch der Hinweis, dass das Kellion als Übungsmetapher in einem grösseren Zusammenhang steht. Der erfahrene Abbas

¹ Z.B. Antonios 9 („Vom Nächsten kommt uns Leben und Tod.“) Vgl. BROWN Keuschheit S.240f. GOULD Desert Fathers.

² N 257.

³ Dorotheos von Gaza (SC 92) Nr. 180 (S.489).

⁴ Text nach J.-C. GUY in Ms Paris. gr. 1598, fo.73.

⁵ Ich muss an dieser Stelle wieder auf die ungenaue Übersetzung hinweisen, die zeigt, dass das Sitzen an sich nicht wahrgenommen wird. REGNAULT/PRÉVILLE übersetzen: „Lorsqu’ il est dans la cellule, il prie, médite, ...“ Damit ist der Text so interpretiert: Im Kellion *sein* bedeutet beten, meditieren, etc.

⁶ N 278.

weiss, dass es keine verlässlichen Äusserlichkeiten geben darf und hält sich frei genug, im weglosen Gelände eine immer neue Richtung einzuschlagen.

Agathon hat in mühseliger langer Arbeit mit seinen Schülern ein Kellion errichtet, nach dessen Fertigstellung kamen sie, um nun darin zu sitzen [ἦλθον ... τοῦ καθίσαι]. Aber schon in der ersten Woche bemerkt Agathon etwas, was ihm nicht förderlich scheint, und er sagt seinen Schülern: „Steht auf/erwachtet [ἐγείρεσθε], lasst uns wegziehen von hier!“ In der anschliessenden Diskussion erklärt Agathon, dass dieser Umzug Gottes wegen nötig sei [διὰ τὸν Θεὸν μετέβησαν], und den möglichen Vorwurf der Unstetigkeit [ἀκἀθιστοι] seitens der Leute weist er zurück.¹ Es liesse sich diese Stelle durchaus so interpretieren: Das Sitzen an diesem Ort konnte (aus unbekannten Gründen) nicht gelingen, Lethargie machte sich bemerkbar. Der Ruf zur Wachheit und zum Aufbruch verhinderte, dass die zu erwartende Akedia das Üben gänzlich verunmöglichte. Der Text rekuriert so nicht in erster Linie auf das verblichene Ideal der äusserlichen Heimatlosigkeit [ξενιτεία]², sondern will deutlich machen, dass das meditative Üben zwar auf gewissen Voraussetzungen beruht (vielleicht den Rückzug ins Kellion), dass das Gelingen letztlich aber durch keine äusserliche Bemühung zu sichern ist.³

c. Kellion – der besondere Ort

Es ist nun noch kurz anhand einiger ausgewählter Quellentexte anzudeuten, inwiefern sich das Kellion als Ort besonderer Erfahrung erweist. Schon die eindringlichen Mahnungen, das Kellion frei von irgendwelchen Störungen zu halten, weisen darauf hin, dass das Kellion ein ganz besonderer Ort ist.⁴ Es soll kein fremdes (= unangemessenes) Wort ins Kellion gebracht werden⁵, und selbst wenn ihm Manna gebracht würde, will Achilas sein Kellion nicht öffnen⁶. Ein anonymes Greis erklärt: „Derjenige, der Jesus nahe bei sich hat und sich mit ihm unterhält, tut gut daran, niemanden in sein Kellion zu lassen.“⁷

Obwohl Gott natürlich – wie erwähnt – innerhalb wie ausserhalb des Kellions ist⁸, so eignet sich dieses doch ganz besonders zu einem ausserordentlichen Begegnen. Johannes Kolobos, „glühend im Geist“, wird von einem lästigen

¹ Agathon 6 (Ap 88; PG 65,409f) .

² Überblick zum Thema s. von CAMPENHAUSEN Heimatlosigkeit.

³ Vgl. Agathon 7 (Ap 89), wo auf das wiederholte „Auswandern“ Agathons hingewiesen wird. (Über das Verhältnis von äusserem Werk und innerer Wachsamkeit s. Agathon 8; Ap 90.) – Dieselbe Thematik in Ammos 5 (Ap 134) und in extremer Form Megetios 1 (Ap 535).

⁴ Z.B. Biare (Ap 173).

⁵ Or 3 (Ap 936).

⁶ Achilas 2 (Ap 125).

⁷ GUY Syst. II,31 .

⁸ Daniel 5 (Ap 187).

Besucher zur Unterbrechung seines Schweigens gezwungen und sagt: „Seit du hier hereingekommen bist, hast du Gott von mir verjagt.“¹ Für Johannes verwirklicht sich das Gefängnis aus Mt 25,36b, in welchem die Guten den König besuchten, durch das Sitzen im Kellion [τὸ καθίσαι ἐν τῷ κελλίῳ] und das ständige Gottgedenken.² Es mag erstaunen, dass auch eine Autorität wie Poimen sich allzu leichtfertig unter Gottes Schutz der Sorglosigkeit anheimgibt und von einem Schüler auf die Dringlichkeit einer lebendigen Gottesbeziehung, deren Ausgangspunkt die (immer und immer wieder erwähnte) Einsicht in unsere Sündhaftigkeit ist, verwiesen werden muss. Den Hinweis beherzigend antwortet Poimen: „Gehen wir in unser Kellion, setzen wir uns [καθίσαντες] und denken wir an unsere Sünden, und der Herr geht in allem mit uns.“³

Das Kellion ist also ein Ort der Wandlung, der aussergewöhnlichen Erfahrung. In den koptischen Apophthegmata, die AMÉLINEAU 1894 veröffentlichte, berichtet Antonios von sich, dass er sich auch psychisch veränderte, wenn er das Kellion verliess oder betrat. „Wenn ich zu den Menschen ging, wurde ich Mensch [d.h. die leiblichen Sinne erwachten], wenn ich in meine Zelle zurückkam, wurde ich Geist ... Geist mit Gott.“⁴ Diese nicht ganz unbescheidene Darstellung stimmt sachlich aber doch überein, zum Beispiel mit der Hesychia („Herzensruhe“), die sich im Kellion sitzend [ἡσυχία ἐστὶ, τὸ καθεσθῆναι ἐν τῷ κελλίῳ] verwirklicht.⁵

Wenn nicht Hesychia, so ist im Kellion doch zumindest Seelenfrieden⁶ zu finden; sitzend gewährt mir Gott Erleichterung [κάθου εἰς τὸ κελλίον σου, καὶ ὁ Θεὸς παρέχει σοι ανεσιν]⁷ oder Ruhe [καθημένου σου ἐν τῷ κελλίῳ σου ... εὔρης ἀνάπαυσιν].⁸

Die Thematik des Kellion-Sitzens lässt sich wie folgt zusammenfassen:

Das Sitzen im Kellion erweist sich zweifellos als Terminus technicus für ein meditatives Üben von zentraler Bedeutung. Die enge Verbindung der beiden Begriffe relativiert insbesondere das Sitzen nicht (z.B. zu einem blossen Sichaufhalten), sondern die Begriffe evozieren sich gegenseitig. Das Üben im

¹ Johannes Kolobos 32 (Ap 347; PG 65,213f).

² Johannes Kolobos 27 (Ap 342; PG 65,213B); eine Verbindung, die HEUSSI (Ursprung S.280) als „rührend naïv“ bezeichnet.

³ Poimen 162 (Ap 736; PG 65,361B).

⁴ AMÉLINEAU Histoire S.36f. Die Stimmung unterscheidet sich von der in den Apophthegmata; was aber die Bedeutung des Zusammenhangs von physischer Erscheinung und innerer Vervollkommenheit betrifft, so stimmt der Text etwa mit V.A. c.14 und dem 1. Antonios Brief (LOUF) überein. – (Nach REGNAULT [1976, S.139] enthält die Übersetzung von Amélineau zahlreiche Fehler.)

⁵ Rufos 1 (Ap 801; PG 65,389B).

⁶ Petros Pionites 2 (Ap 783; PG 65,376C).

⁷ N 147.

⁸ GUY Syst. III,46.

Kellion ist durchwegs ein sitzendes Üben, und das Sitzen drängt immer in ein sich zurückziehendes Inneres, dessen Metapher das Kellion ist. Dass es sich dabei um ein spezifisches Sitzen handelt, haben die Beispiele deutlich gemacht.

Im übrigen bestätigen auch die archäologischen Untersuchungen zum Beispiel der Kellia, dass im Kellion gesessen wurde. (Bauliche Funde ganzer Kellien sind allerdings erst ab dem 6.Jh. bezeugt.) So finden wir in der Ostwand des Oratoriums eine architektonisch und malerisch verzierte Gebetsnische, unter der manchmal auch eine wesentlich kleinere Nische knapp über dem Boden festzustellen ist. In diese Nische wurde wohl die Öllampe während des nächtlichen Sitzens im meditativen Gebet gestellt.¹

Ich brauche nicht weiter zu erwähnen, dass mit dem bisher Erwähnten ausschliesslich das Sitzen im Kellion untersucht wurde. Unerwähnt musste alles andere bleiben, angefangen bei den Stellen, die vom Bau und der Konstruktion des Kellions berichten bis hin zum Kellion, das nur noch als innerer Ort verstanden wird.²

2.2. Weitere Sitz-Orte

Es ist auffallend, wie oft das Sitzen mit einer (im weitesten Sinne verstandenen) Ortsangabe verbunden ist und mit dieser zu einem Begriffs-Paar verschmelzen kann, wie das beim Kellion-Sitzen gezeigt wurde. Dabei ist schon deutlich geworden, inwiefern das Kellion mit seiner „Süsse“ [γλυκύτης τοῦ κελίου] ³ einen besonderen Ort markiert, und das wird noch deutlicher, wenn es stimmt, dass das Kellion des Mönchs der „Feuerofen von Babylon“ (wo die drei Jünglinge den Sohn Gottes fanden) und die „Wolkensäule, aus der Gott zu Moses sprach“⁴, ist. Im Kellion eines Greises war es hell wie der Tag, so dass er nachts so gut wie bei Tag lesen und arbeiten konnte.⁵

Die gebotene Zurückhaltung bei der Interpretation verhindert, voreilig vom Ort – und sei es ein noch so besonderer – auf die Art des Sitzens zu schliessen. (Man kann sich auch flegelhaft auf den Herrscherthron setzen.) Andererseits aber, wenn wir den Begriff „Sitzen“ für ein besonderes Geschehen offen halten, fällt

¹ DESCOEUDRES Architecture S.35, Fig 18; Text S.38. Abbildung auch in: Déserts chrétiens d’Egypte (1993): S.56 (Abb.13); 57 (14); 126 (56); 218 (112). – Vgl. E. AMÉLINEAU: De Historia Lausiaca. Paris, 1887, S. 116-118 [kopt. Version der H.L.]: „Es war nämlich ... als ich [Evagrius] in meiner Zelle sass [εἰς ἐμῆς σὲν τὰρι], nachts mit brennender Lampe. Ich meditierte über einen der Propheten. In der Mitte der Nacht wurde ich ent-rückt, ...“ [Vgl. BUNGE Briefe S. 89f.]

² Z.B. Hesychasmus vom Batos Kloster (7./8.Jh.): I. Centurie Nr.54. lin: Petite Philocalie (GOUILLARD) S.102.

³ Theodor von Pheme 14 (Ap 281; PG 65,189Cf).

⁴ N 206 (Vp V,7,38).

⁵ N 425.

auf, dass dieses Sitzen immer wieder an Orten stattfindet, die sich hervorragend zur numinosen Aufladung eignen.

Deutlich zeigt sich dies bei polaren und mythologisch eingefärbten Begriffen wie „Berg“ und „Höhle“. Auf den Vorbildcharakter der Metapher „Berg“ aus dem NT wurde schon hingewiesen, für die „Höhle“ wird das Bild des Grabes, vielleicht aber auch dasjenige des Geburtsortes (vgl. Ikonographie), wirksam gewesen sein.

a. Höhle

Wenn in den Apophthegmata von einem Anachoreten berichtet wird, der sich in einer Höhle aufhält (was selten geschieht), so wird damit der ausserordentliche Status des Mönchs hervorgehoben, so etwa, wenn Ammonas Antonios in seiner Höhle besucht¹, oder wenn von strengster Askese die Rede ist, zum Beispiel bei Chairemon, der zweimal zwölf Meilen marschierte, um seine beiden Wasserkrüge zu füllen (und vierzig Meilen, um in die Kirche zu gelangen); ansonsten aber sass er und pflegte die Herzensruhe [καὶ ἐκαθέζετο, καὶ ἡσυχάζεν]².

Die Höhle signalisiert aber auch den Todesaspekt, von dem noch ausführlich die Rede sein wird. Um der Anfechtung der Unzucht zu entgehen, verlässt Abbas Jakob sein Kellion und begibt sich zu einem vierzigtagigen Fasten in eine Höhle, aus der man ihn schliesslich mehr tot als lebendig wieder herausholt.³ Die Höhle hat hier also den Geschmack eines verschärften Kellions. Nicht gar so schlimm erging es einem Bruder, der nicht mehr zu sitzen vermochte [μὴ δυνάμενος καθίσαι], weil er wegen eines Ehebruchs alle seine bisherigen Bemühungen zunichte gemacht hatte.⁴ Auch er wird zur Busse für drei Wochen mit je zweitägigem Fasten in eine Höhle geschickt [κάθου εἰς τὸ σπήλαιον].

b. Berg⁵

Wenn die Höhle als der dunkle Ort heftigster Auseinandersetzung mit den Kräften der Welt gesehen werden kann⁶, so ist der Berg der Ort, wo sich die

¹ Ammonas 6 (Ap 119); der Begriff σπήλαιον erscheint in der V.A. nicht!

² Chairemon (Ap 932; PG 65,436C).

³ Phokas 2 (Ap 927; PG 65,433).

⁴ Lot 2 (Ap 448; PG 65,256B). Die Übersetzung von ἐθύσα τοῦ τυχεῖν τοῦ πράγματος von MILLER („ich habe gemordet“) ist in Anbetracht der leichten Busse ganz unwahrscheinlich. Bei REGNAULT, der ergänzend mit „sacrifier aux idoles“ übersetzt, ist der Zusammenhang mit dem Ehebruch nicht ersichtlich.

⁵ Berg (gr. ὄρος; kopt. τοογ) ist eine der frühesten (frühes 4.Jh.) Bezeichnungen für einen monastischen Wohnsitz. Vgl. H. CADELL et R. REMONDON: Sens et emplois de τὸ ὄρος dans les documents papyrologique. In: REG 80 (1967) S.343-349. „Berg“ und „Wüste“ evozieren im ägyptischen Raum dieselbe Vorstellung; vgl. SADEK Désert S.9f.

⁶ Hier finden auch Begegnungen mit den (allerdings durch die Anwesenheit der Mönche besänftigten) Tieren statt: vgl. H.M. c.21,15; N 333; Hieronymus: Vita Sancti Pauli c.16.

Askese der vollkommensten Anachoreten vollendet. Das Kellion wird transzendiert, öffnet sich sozusagen himmelwärts und verliert seine zentrale Bedeutung zugunsten der freien Himmelsnähe (und Weltferne) dessen, der auf dem Berg sitzt.

Der Zusammenhang zwischen Kellion und Berg kommt in einem Apophthegma zum Ausdruck, in welchem ein Bruder sich in seiner *Ameleia* (ständige Unachtsamkeit) zu keinem Mönchswerk mehr fähig sieht und so in grosse Verwirrung gerät. Wir vernehmen den bekannten Rat: „Setze dich in dein Kellion [κᾶθου εἰς τὸ κελλίον σου] und tue, was du ohne Verwirrung vermagst. Das Wenige nämlich, das du so tust, entspricht dem Grossen [Werk], das Antonios auf dem Berg vollbrachte. Ich bin sicher, dass wer um Gottes Namen im Kellion sitzt [καθήμενος ἐν τῷ κελλίῳ] und über sein Gewissen wacht, der wird sich am Ort des Antonios [d.h. auf dem Berg] wiederfinden.“¹

Es erstaunt uns nicht, dass Sisoës und Or, die in der Sketis übten, nach dem Tod von Antonios auf dessen Berg zogen, um dort zu sitzen [ἦλθες καὶ ἐκάθισας ὧδε], da dies in der überlaufenen Sketis nicht mehr möglich war. Sisoës erklärt einem Bruder: „Ich stand auf und kam hierher auf den Berg: und ich fand hier Herzensruhe und ich wollte hier ein Weilchen sitzen [εὐφρών τὰ ὧδε ἡσυχάζοντα, μικρὸν ἐκάθισα χρόνον].“ Der Bruder fragt: „Wieviel Zeit hast du hier [verbracht]? [πόσον χρόνον ἔχεις ὧδε;]“ (Man beachte den Wechsel des Verbes: nicht mehr „sitzen“, sondern „Zeit haben/verbringen“.) Der Greis antwortet: „Zweiundsiebzig Jahre.“² Natürlich kann man sich auch hier mit der flachen Übersetzung (z.B. MILLER, REGNAULT) im Sinne von „sich niederlassen“ begnügen. Aber könnte es nicht sein, dass Sisoës, den wir nicht nur an dieser Stelle als Sitzenden antreffen, ganz bewusst den Ausdruck „sitzen“ wählt? Sein demütiger Anfängergeist wird deutlich durch seine Bemerkung, dass er erst μικρὸν χρόνον sitze, was sich auch auf die Qualität des Sitzens beziehen kann, vom Bruder jedoch auf die Dauer seines Aufenthaltes bezogen wird. (Und Sisoës schwenkt in seiner Antwort sofort auf diese Interpretation ein.) Die Demutsgeste reduziert sich so zur Bescheidenheit, die gesteht, das Entleeren der Jahre nicht mehr in Betracht zu ziehen. Das Mass aber, an dem sich Sisoës misst, ist Antonios, der als weitleuchtendes Paradigma auch für das Sitzen auf dem Berg gilt. „Bist du noch nicht zum Mass [εἰς τὰ μέτρα] des Abbas Antonios gelangt, Vater?“ wird Sisoës gefragt, und er antwortet: „Wenn ich auch nur einen Gedanken des Abbas Antonios hätte, ich würde ganz wie Feuer werden ...“³ Das μικρὸν χρόνον kann also auch die Distanz meinen, die Sisoës zwischen seinem Sitzen und dem Sitzen des Antonios, von dem gleich noch zu sprechen ist, festzustellen glaubt.

¹ N 202.

² Sisoës 28 (Ap 831; PG 65,401AB).

³ Sisoës 9 (Ap 812; PG 65,393C).

Wie sehr Sisoës immer wieder als der auf dem Antonios-Berg Sitzende dargestellt wird, zeigen eine Reihe weiterer Apophthegmata¹, die zum Teil schon erwähnt wurden. Wenn Sisoës unterwegs ist, so sehnt er sich zurück auf den Berg, so als er nach Klysma (heute: Suez) kam, krank wurde und gezwungen war, mit seinem Bruder im Kellion zu sitzen. Jemand (Besucher? Dämon?) klopft an die Tür. Sisoës meint: „Sage dem Klopfenden, ich, Sisoës [bin] auf dem Berg, ich, Sisoës, [sitze] auf der Matte [εἰς τὸ χαράδριον²].“³ Im selben Zusammenhang ist Tithoe 5 zu lesen: „Was tue [= sitze] ich in Klysma? Führe mich wieder auf den Berg!“⁴ (Tithoe ist mit grosser Wahrscheinlichkeit identisch mit Sisoës.⁵) Nur nebenbei sei vorläufig erwähnt, dass auch Makarios der Ägypter (Lehrer von Sisoës?) Antonios auf dem Berg besuchte und mit ihm eine intensive Sitz-Nacht verbringt.⁶

Ich will hier noch kurz auf Antonios eingehen, wie er uns in der Vita Antonii des Athanasios geschildert wird, als einer, der verborgen auf dem Berge sass [ἐν ὄρει κεκρυμμένος καὶ καθήμενος] und doch der ganzen damaligen Welt bekannt wurde.⁷ Sein Leben fand in überaus deutlicher Weise Erfüllung auf dem „inneren Berg“, auf den er sich schliesslich zurückgezogen hatte. (Übrigens wurde ihm die diesbezügliche göttliche Weisung am Flussufer sitzend zuteil.⁸) Sein Sitzen auf dem Berg wurde als *das* Wunderbare bei ihm empfunden: „Nur dies war bei Antonios wunderbar [τοῦτο θαῦμα ἦν], dass er auf dem Berge sass [ἐν τῷ ὄρει καθήμενος] und sein Herz so wach und so nüchtern hielt [εἶχε τὴν καρδίαν νήφουσιν], dass der Herr ihm zeigte, was in der Ferne geschah.“⁹ Ebenfalls auf dem Berg sitzend sieht Antonios in einer Vision, wie Amun in den Himmel entrückt wird¹⁰, und später wird geschildert, wie Antonios beim Sitzen (er ist auf dem „inneren Berg“) in Ekstase gerät und einer Schau teilhaftig wird [καθεζόμενος καὶ ἐργαζόμενος ὥσπερ ἐν ἐκστάσει γέγονε καὶ πολὺς ἦν ἐν τῇ θεωρίᾳ].¹¹ Mit Ausnahme von c.49,1 begegnet

¹ Sisoës 7 (Ap 810), 15 (Ap 818), 25 (Ap 828), 48 (Ap 851); beachte v.a. 24 (Ap 827), 27 (Ap 830), 47 (Ap 850); Auch die Mitbrüder *sitzen* um den kranken oder sterbenden Sisoës 14 (Ap 817), 49 (Ap 852).

² Vgl. Johannes der Thebäer (Ap 420; PG 65,240A): εἰς τὸ χαράδριον καθήμενος.

³ Sisoës 50 (Ap 853; PG 65,408A). Vgl. 26 (Ap 829).

⁴ Tithoe 5 (Ap 914; PG 65,428C); vgl. auch 6 (Ap 915).

⁵ Vgl. BOUSSET Apophthegmata S.41f.; HEUSSI Ursprung S.145.

⁶ Makarios d. Äg. 4 (Ap 457). Weitere Stellen, in denen das Sitzen auf dem Berg des Antonios erwähnt wird: N 175; N 277.

⁷ V.A. c.93,5.

⁸ V.A. c.49,1.

⁹ V.A. c.59,1.6 . Auf den at Vorbildcharakter von 2 Kön 1,9 wurde schon hingewiesen. In denselben Zusammenhang gehört auch V.A. c.66,1.

¹⁰ V.A. c.60,1.2 .

¹¹ V.A. c.82,4; vgl. 84,2 „sitzend auf dem Berg in Gebet und Askese erfreute er sich der Theoria, war aber auch betrübt ...“ ; vgl. auch Silvanos 2 (Ap 857)!

uns Antonios als Sitzender immer auf dem Berg (8 Stellen). Es ist also durchaus anzunehmen, dass das Bild des auf dem Berg Sitzenden Antonios eine grosse Vorbild-Wirkung auf die Anachoreten ausübte (und wohl nicht nur auf die entsprechende Literatur). Jedenfalls begegnet uns der Topos immer wieder und wird auf verschiedene andere Berge übertragen.¹ Der berühmte Arsenios (als Sitzender bekannt) muss sich in der Nähe des Flusses bei Petra (d.h. in bewohnter Gegend) von einem Mädchen sagen lassen: „Wenn du ein Mönch bist, dann geh auf den Berg [πορεύου εἰς τὸ ὄρος].“²

c. *Wüste*³

Wenn bis jetzt von Orten des Rückzugs die Rede war, so darf nicht vergessen werden, dass diese Bewegungen in Ägypten innerhalb eines topographischen Gesamtkonzepts „Wüste“ stattgefunden haben, eines Konzepts, das sich wie kein anderes eignet, die Ambivalenz von Bergung und Entbergung deutlich zu machen.⁴

Schon im AT ist die Wüste Ort der Ausgrenzung und Not *und* der Gottesbegegnung und Erwählung.⁵ Diese Ambivalenz setzt sich auch im NT in der Person von Johannes dem Täufer und Jesus fort und prägt grundsätzlich das Leben der Anachoreten in der Wüste. (Die Versuchung in der Wüste, Mt 4,1-11 par, gilt bis heute als Paradigma für monastisches Leben⁶; vom Rückzug Jesu zum Gebet in die Einsamkeit wird öfters berichtet: z.B. Lk 5,16; Mk 1,35.)

Wer sich für die Wüste entschloss, begann ein neues Leben und liess alles Bisherige (äusseres Bild: das bewohnte Kulturland; inneres Bild: die Leidenschaften) hinter sich. „Wenn ich nicht das Ganze eingerissen hätte, dann hätte ich mich nicht aufbauen [οἰκοδομῆσαι] können“, gesteht Alonios.⁷ Was aber hier „aufgebaut“ wird, steht schon ganz im eschatologischen Licht. Das Reich Gottes ragt in die Wüste hinein, und daran teilzuhaben, darauf richtet sich das ganze Streben des Mönchs.

¹ Z.B.: Sitzen auf dem Berg „Sina“: Silvanos 4 (Ap 859; vgl. auch 5, Ap 860); Netra (Ap 564) handelt ebenfalls von Silvanos; Berg von „Nitria“: Erzbischof Theophilos 1 (Ap 304).

² Arsenios 32 (Ap 70; PG 65,100B).

³ Grundsätzliches: GUILLAUMONT Conception; SCHNEIDER Quellen S.17-21; SADEK Désert S.5-14; SLOTERDIJK Weltfremdheit S.86-104.

⁴ Dass sich dieses Konzept auch in den intimsten Bereich einspiegelt, zeigt sich darin, dass das Kellion auch immer wieder als ξενία (Herberge) bezeichnet wird und den Mönch so an sein Fremdsein erinnert.

⁵ Vgl. dazu v.a. GUILLAUMONT Conception S.3-7. Vgl. z.B. 1 Makk 2,29: „Damals gingen viele ... in die Wüste hinunter, um sich dort niederzulassen. [κατέβησαν πολλοί ... εἰς τὴν ἔρημον καθίσαι (!) ἐκεῖ ...]. Vgl. auch 2 Makk 5,27.

⁶ Vgl. z.B. : P. EVDOKIMOV: Gotteserleben und Atheismus. Wien München 1967, S.143ff.

⁷ Alonios 2 (Ap 145).

Doch der Alltag des Mönchs in der Wüste bleibt von unsäglichlicher Mühe, von Fasten und Schlafentzug geprägt. Auf die Frage, was ein Mönch sei, antwortet Johannes Kolobos kurz: „Mühe.“¹ Mühe, das heisst: „Iss Heu, trage Heu, schlafe im Heu ...“, sagt Eupreprios² bildhaft. Dazu kam, dass die Wüste als magischer Ort der wilden Tiere, die schon den bösen Gott Seth begleitet hatten, galt, als Ort des Todes (Westen!) und der Toten und als Refugium der aus den christlich gewordenen Kulturgebieten vertriebenen Dämonen.³ Eine permanente Gefahr drohte auch von den herumstreifenden Nomaden, die immer wieder plündernd und mordend in die Gebiete der Mönche einfielen.

Das romantische Bild der Wüste, wie es uns in der Literatur⁴ und dann später in der darstellenden Kunst⁵ begegnet, ist ein hellenistisches Einebnen dessen, was für den Praktiker ein (vor allem auch innerer) Kampf um Leben und Tod war. SLOTERDIJK (Weltfremdheit S.95) schreibt: „Wer in die Wüste geht, sucht den Raum auf, der sich wie kein anderer dazu eignet, von einem Weltort aus die Welt zu eliminieren. Wüste ist die Option, von der Welt allein den unvermeidlichen Rest hinzunehmen; in der üblen Welt ist der lebensfeindlichste Ort das geringste Übel. Die Wüste bildet nur noch einen durchscheinenden Film von Seiendem, der die Seelen vor dem unmittelbaren Verschwinden im letzten Grund zurückhält; sie ist das reale Fast-nicht-Sein, das kein Interesse für sich fordert, sondern wie ein leeres kosmisches Therapiezimmer für die Inszenierung der Seele offensteht. Sie ist purer Projektionsraum, in dem die Selbst- und Gotteserfahrung, samt dem, was sie stört und hintertreibt, zum Auftauchen gebracht werden kann.“

Dass das Mönchtum nicht an die Wüste gebunden war und die ersten monastischen Lebensformen nur wenig ausserhalb der Ortschaften lagen⁶, kann dem metaphorischen Charakter der Wüste, psychologisch interpretiert als Ort der Ich-Bildung⁷, keinen Abbruch tun. Für die hier untersuchten Quellen ist die

¹ Johannes Kolobos 37 (Ap 352; PG 65,216D).

² Eupreprios 4 (Ap 221; PG 65,172C).

³ Der Dämonenkampf spielt v.a. in der Vita Antonii eine entscheidende Rolle, eine weit geringere in den Apophthegmata. Die Identifikation der Dämonen mit den Gedanken findet sich bei Evagrius, der den Kampf gegen die Gedanken ausführlich darstellt. (s. EVAGRE le Pontique: *Traité pratique ou Le moine*; éd. A. et C. Guillaumont. Paris 1971 (SC 170/171), c. 5, 7-14 und 54, Bd.II: S.504-505, 508-535 und 624-627.

⁴ Z.B. Basilius: Brief XIV an Gr. v. Naz. Über die Einsamkeit in der Wüste. Klemens v. A.: Päd. II,X,112. Über Johannes den Täufer. (Zu beiden Stellen s. GUILLAUMONT Conception S.8.) Chrysostomos: Homilien über Lazarus 3,1-2: „Die Mönche werden vom Lärm der Strasse nicht belästigt, sie haben ihre Hütten in der Einsamkeit gebaut, ... geniessen vollkommen diese Ruhe und Stille, als sässen sie in einem windstillen Hafen, wo sie ganz sicher sind.“ In: HEILMANN Bd.IV, S.332. (Ebenso in Hom. zum Epheserbrief 21,1-2; in HEILMANN Bd.III, S.661.)

⁵ Vgl. die zahlreichen Darstellungen der Paulus Vita des Hieronymus.

⁶ HEUSSI Mönchtum S 55; vgl. V.A. c.3, c.4.

⁷ SLOTERDIJK Weltfremdheit S.192.

Wüste eine reale karge Ansage, der auf vielfache Weise, zum Beispiel sitzend, geantwortet wird.

In den Apophthegmata bildet die Wüste den selbstverständlichen Hintergrund fast jeden Geschehens. Im Gegensatz zum Kellion wird sie als Ort des Sitzens nur selten ausdrücklich erwähnt, und das Sitzen selbst ist nicht deutlich vom Sichaufhalten abzugrenzen.¹ Am ehesten ist dies noch bei Antonios möglich, der in den unter seinem Namen gesammelten Apophthegmata in der Wüste lebt.² (Nur einmal wird hier der Berg erwähnt, als ein aus dem Koinobion des Elias weggejagter Bruder zu Antonios auf den Berg kommt.³)

Wenn es aber heisst, dass Antonios in der Wüste sass, so wird die Wüste zum düsteren Gegenbild, auf dem eine heilsame Belehrung aufleuchtet. In der Wüste sitzend gerät Antonios ins Elend der Akedia [καθεζόμενος ποτε ἐν τῇ ἐρήμῳ, ἐν ἀκηδία γέγονε ...]. Durch eine Vision, von der noch ausführlich die Rede sein wird, erhält Antonios eine präzise Anweisung für sein künftiges Üben.⁴ Dass die Wüste nur der Sitzort im weiteren, oder eben im übertragenen Sinne war, wird deutlich durch den Hinweis, dass Antonios sich erhoben habe und hinausgegangen sei, um dieser Vision teilhaftig zu werden. Antonios sitzt also hier (wie in Nr. 18) im Kellion, das sich in der Wüste befindet.⁵

Auch in dem ganz kurzen Logion Antonios 11 dient die Wüste als Kontrastbild, nun zur Hesychia: „Wenn einer in der Wüste sitzt und die Herzensruhe pflegt ...“ [ὁ καθήμενος ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ ἡσυχάζων ...]. Auch hier folgt in prägnantester Kurzform eine Beschreibung dessen, was dem so Übenden widerfahren wird.⁶

Auch bei dem Greis, der in der Wüste sass [ἐν ἐρήμῳ καθεζομένου] und um die Gnade bat, dass er während eines geistlichen Gesprächs niemals einnicken möge, verdeutlicht die Wüste die Öde der Akedia, aus der in den Schlaf zu flüchten, eine beständige Gefahr darstellte.⁷ Poimen spricht von den Mönchen, die in der Wüste sitzend vom Gift der Dämonen in Brand gesetzt werden und sich (hier das Gegenbild:) nach der heilenden Eucharistie (wie nach Wasserquellen!) sehnen.⁸ Ebenso einleuchtend ist es, dass die berühmte Episode mit dem dürren Holzstab, den Johannes Kolobos gehorsam drei Jahre lang begiesst, explizit in die Wüste verlagert wird. [ἀναχωρήσας ... ἐκάθητο ἐν τῇ

¹ Z.B. in N 176; N 342.

² Vgl. Antonios 1. 11. 13. 24. 26.

³ Antonios 21 (Ap 21). Vielleicht ist es nicht Zufall, dass das Wort 'Berg' gerade in Assoziation mit dem namen Elias auftaucht (2 Kön 1,9).

⁴ Antonios 1 (Ap 1; PG 65,76AB).

⁵ Vgl. Kellion-Sitzen in der Wüste: Netra (Ap 564); Paphnutios 5 (Ap 790).

⁶ Antonios 11 (Ap 11; PG 65,77C).

⁷ Kasianos 6 (Ap 432; PG 65,245A); vgl. Vp V,11,18; Cassian Inst. 5,29,31.

⁸ Poimen 30 (Ap 604; PG 65,329C).

ἐρῆμῳ.] ¹ Ein spriessender Baum in der Wüste ist ein Bild für das Sprossen, das der Heilige Geist in den Herzen der gottesfürchtigen Menschen bewirkt.²

Das Sitzen in der Wüste ist also durchaus nicht zu einem *Terminus technicus* geworden, wie das beim Kellion-Sitzen der Fall war. Der Begriff „Wüste“ steht – so weit ich nach der Untersuchung im Zusammenhang mit dem Sitzen sehe – nicht in Korrelation zur Körperhaltung, sondern zu einem aus der kargen Landschaft sich lösenden und erlösenden Heilsgeschehen.

Es wären jetzt noch einige wenige Apophthegmata zu besprechen, die sich kaum unter einem klaren Untertitel eingliedern lassen. So zum Beispiel das Sitzen *vor* dem Kellion, *vor* der Tür³, das immer als eine Geste äusserster Demut interpretiert werden kann. Im weiteren gibt es Stellen, bei denen *unterwegs* gesessen wird, bei einem Gurkenfeld⁴, beim Schilf⁵ oder während der Nacht, nachdem man sich in der Wüste verirrt hat⁶. Auf diese Stellen werde ich in anderen Zusammenhängen eingehen, insofern diese für die Aufhellung des Begriffs „Sitzen“ von Bedeutung sind.

2.3. Sitzen mit Leib und Seele

Wie immer auch das Sitzen der Wüstenväter zu interpretieren ist, es handelt sich dabei um eine leibliche Haltung, die in bestimmten Situationen ganz bewusst eingenommen wurde. Diese Haltung erhielt eine Bedeutung, die im Zusammenhang mit der Bedeutung des Leibes überhaupt zu verstehen ist. Wird der Leib grundsätzlich als eine negative, hinderliche und deshalb radikal zu bekämpfende Grösse verstanden, so wird es schwierig, bestimmten Körperhaltungen eine sinnvolle Funktion in der Praxis zuzugestehen.

In der Tat kennen wir verschiedene asketische Bewegungen – auch gerade und zugleich mit dem beginnenden Mönchtum in Ägypten (z.B. Hierakiten) –, die eine radikale Trennung und Abwertung des Leibes postulierten. Die platonische Leib-Seele-Trennung⁷, die ein dualistisches Denken mit unabsehbaren Folgen initiierte (z.B. bei den in Ägypten verbreiteten gnostischen Strömungen), hat gerade das ägyptische Mönchtum kaum beeinflusst⁸, wie sich die ostkirchliche

¹ Johannes Kolobos 1 (Ap 316; PG 65,204C); vgl. Vp V,14,3; Cassian Inst. 4,24 (Joh. v. Lykopolis).

² Johannes Kolobos 10 (Ap 325; PG 65,208A). Dermassen gestärkt sieht sich Johannes unter einem Baum sitzend [καθημένῳ ὑποκάτω δένδρου μεγάλου] gegen die Dämonen kämpfen. Johannes Kolobos 12 (Ap 327; PG 65,208B).

³ Rhomaïos 2 (Ap 800); Besarion 12 (Ap 167); Achilas 6 (Ap 129).

⁴ Zenon 6 (Ap 240): spielt in Palästina!

⁵ Arsenios 25 (Ap 63).

⁶ Johannes Kolobos 17 (Ap 332); Ammonas 7 (Ap 119).

⁷ Z.B. Phaidon 67c.

⁸ Vgl. CHITTY Désert S.29: „... l'enseignement central des moines ne s'en trouve pas contaminé [par la tentation dualiste] ...“; RANKE-HEINEMANN Mönchtum S.37: [betr.

Theologie ja insgesamt immer wieder sehr deutlich von diesbezüglichem platonischen Gedankengut distanziert hat. Andererseits waren die ägyptischen Mönche sicher auch nicht nur einfache Landleute, die ohne jegliche Beziehung zum griechischen Rationalismus in ihrem archaischen Dämonenglauben verhaftet blieben.¹

Immer wieder wurde der entscheidende Neueinsatz in der asketischen Praxis durch das christliche Mönchtum übersehen. Ein Neueinsatz unter dem Einfluss von durchaus gebildeten Mönchen mit dem Ziel, den Leib in die Achtsamkeit und die Übung voll einzubeziehen. Leib *und* Seele waren der Erlösung bedürftig und laut christlicher Botschaft auch fähig.² Natürlich wirkte hier massgeblich auch das altägyptische Religionsgut mit seiner ganzheitlichen Sicht des Menschen: ein Dasein ohne leibliche Bindung, ohne Glaube an eine „potentielle Unsterblichkeit des Leibes“, war dem Ägypter unvorstellbar.³ Dass damit der Leib erst recht in die Pflicht genommen werden musste, war folgerichtig. BROWN (Keuschheit S.248) schreibt: „Selten war im antiken Denken der Körper in einer tieferen Verwicklung in die Verwandlung der Seele gesehen worden; und nie wurde ihm eine so schwere Last auferlegt.“

Wenn wir also vom Steine schleppenden Dorotheos hören, der seinen Leib töten will⁴, so ist dieser Kampf nur notwendig, weil der Leib *ihn* zu töten beabsichtigt und sich ihm nicht zur Verfügung stellen will.

Der Zusammenhang von Leib und Seele und die gegenseitige Beeinflussung waren bestens bekannt und wurden in die Praxis einbezogen. „Bedenke, welche Kraft von der Seele dem Fleisch übermittelt wird, welches Mitgefühl vom Fleisch auf die Seele zurückflutet ...“⁵ schreibt Basilios, und sogar Evagrios, der gelehrte und strenge Asket, dem es um die Loslösung des *νοῦς* aus dem Physischen geht, weiss um die Bedeutung des Leibes, „der der Seele die körperliche Welt manifestiert und durch die materiellen Regungen die betreffenden Einsichten anzeigt“.⁶

platonischem Dualismus] „Es geht ihnen vielmehr um die rechte Gestaltung der leib-seelischen Ordnung, das heisst um eine Hinordnung aller Kräfte auf das Leben des neuen Menschen.“

¹ Vgl. die diesbezüglich fraglichen Behauptungen von FESTUGIÈRE *Les moines d'orient* Bd.I S.39 u.a.O.

² Die intensiven christologischen Diskussionen im 4./5.Jh. sind nur im Hinblick auf die bejahte Leiblichkeit auch des Menschen und deren geheimnisvolle Verbindung mit der Seele verständlich.

³ KOCH *Geschichte* (4.4 Potentielle Unsterblichkeit des Leibes; S.87ff).

⁴ H.L. c.2,2 .

⁵ Basilios: *Hom. in illud Attende* 7; PG 31,216B.

⁶ Evagrios: *Brief* 29 (BUNGE); vgl. auch *Brief* 30,3.

In der frühesten anachoretischen Praxis zeigt sich uns schon dieser Einbezug des Leibes, so zum Beispiel auf eindruckliche Weise im 1. Brief des Antonios. Der Leib hilft mit, die Seele zu heiligen, der Geist seinerseits reinigt den Leib und seine Glieder.¹ (Die Thematik wurde schon angesprochen: s.S.42: a. „leiblich sichtbar“: imago Dei.) Antonios tritt uns immer wieder entgegen als derjenige, dessen seelische Klärung im Leibe sichtbar wurde.² (Ganz anders die Stimmung in Antonios 33 [Ap 33 des Gerontikon], einem Apophthegma, das wohl zu recht als unecht gilt, wo die Verachtung des Fleisches gefordert wird, damit die Seele gerettet werden könne.)

In aller Deutlichkeit sagt Poimen: „Wir wurden nicht unterwiesen, den Leib zu töten, sondern die Leidenschaften.“³ Der Kampf gegen die Leidenschaften aber dauert an, auch noch wenn der Leib (vor Alter oder durch Askese) schwach geworden ist⁴ und die Seele jetzt eigentlich blühen sollte⁵.

Diese wenigen Hinweise sollen zeigen, dass es tatsächlich um eine in aller Schärfe durchgeführte Auseinandersetzung mit dem Leib ging, dass das Ziel jedoch der Einbezug des Leibes in die Übung war. Deshalb wurden übertriebene, leibzerstörende asketische Tendenzen immer wieder abgewehrt.⁶ Das Sitzen als physisches Übungselement bekommt von daher nicht nur seine Berechtigung, sondern auch seine Bedeutung für das meditative Geschehen.

Es erstaunt nicht, wenn im Zusammenhang mit dem Sitzen leibliche Reaktionen und Äusserungen auftreten. Entsprechende Beispiele sollen hier nun dargestellt werden.

a. Schreien

Wieder ist es Sisoës⁷, dessen Sitzen ihn diesmal offensichtlich in eine abgründige Verzweiflung stürzt: „Als er sass, schrie er [plötzlich] mit lauter Stimme: O Elend! [καθημένου αὐτοῦ ἔκραξε μεγάλη τῇ φωνῇ ὦ ταλαιπωρία.]“⁸ Dieses Aufschreien in grösster Not geschieht kaum zufällig aus dem

¹ Antonios Brief I (LOUF S.42ff). Vgl. Antonios 22 (Ap 22): Über die Bewegungen des Leibes, die der Seele gehorchen sollen.

² V.A. c.14; c.67,4-6; vgl. Antonios Brief I,4 (LOUF S.48).

³ Poimen 184 (Ap 758; PG 65,368A); vgl. N 174, wo gerade zum sorgfältigen Umgang mit dem Leib (wie mit einem Kleid) aufgefordert wird!

⁴ Poimen 161 (Ap 735).

⁵ Daniel 4 (Ap 186; PG 65,156B): „Je mehr der Leib blüht, desto ...“ In eine andere Richtung weist der erstaunliche Rat von Sisoës (6; Ap 809; PG 65,393A): „Die Werkzeuge der Leidenschaft sind in dir. Gib ihnen ein Handgeld [ἄρραβών] und sie ziehen ab.“

⁶ Vgl. z.B. Poimen (31; Ap 605), der vom vom königlichen, leichten Weg spricht. Vgl. der Mittlere Weg Buddhas!

⁷ Ich bin mir bewusst, dass dieser Name für verschiedene Personen verwendet wurde und deshalb das Ausziehen einer biographischen Charakterlinie höchst zweifelhaft bleiben muss.

⁸ Sisoës 47 (Ap 850; PG 65,405C).

Sitzen heraus. (Alle andern Interpretationsmöglichkeiten für das καθήμενου, sich aufhalten, wohnen etc., machen hier keinen Sinn!) Das meditative Sitzen hat Sisoës, wie die nachträgliche Erklärung zeigt, in eine grosse Einsamkeit und Verlassenheit geführt. Der Wortlaut der Erklärung scheint vorerst belanglos: „Einen Menschen suchte ich, um mit ihm zu reden, und ich fand [ihn] nicht.“ Aber der aufschreiende Sisoës führt uns unweigerlich zum Bild des sterbenden, (vermeintlich) gottverlassenen Jesus am Kreuz, zu seiner letzten Lebensäußerung (Mt 27,50 par): „Jesus aber schrie noch einmal laut auf. [πάλιν κράξας φωνῇ μεγάλῃ.]“¹ Unvermittelt reisst uns dieser unscheinbare Vaterspruch ins Zentrum der Ratlosigkeit christlichen Glaubens: Wer würde es wagen, diesen dunklen und schauerlichen Durchgangsabgrund, der sich durch den sterbenden Gottessohn hier öffnet, auszudeuten? Nur in der Nachfolge, wie sie Sisoës vorführt, lässt sich erahnen, aus welcher Not Erlösendes heraufführt. So wie Jesus nach dem Vater schrie, so schrie Sisoës nach dem Einen, der ihm Antwort zu geben vermöchte. Die Kraft, die vom Bild in die Wirklichkeit und wieder zurück fließt, kann man sich nicht eindrücklich genug vorstellen. Kreuz und Sitzen sind in der Bildwelt engstens aufeinander bezogen (vgl. dazu S.51): In den ältesten Reliefkompositionen erscheint Christus als Sitzender², nämlich als der, der durch das Kreuz wieder auf den ihm zustehenden Thron gesetzt wurde. „Indem man ihn zum König macht, ersetzt man das Kreuz, selbst eine Form des Thrones, wieder durch den Thron. Christus nachleben heisst zwar, das Kreuz auf sich nehmen, aber es zielt nicht darauf, dass man sich am Kreuz, sondern sitzend formen lässt.“³

Es ist in diesem Zusammenhang auch auf die Kreuzesdarstellungen im koptisch-äthiopischen Raum hinzuweisen: Das Kreuz als häufigstes malerisches Motiv wurde niemals mit dem leidenden Christus, sondern leer⁴, allenfalls mit pflanz-

¹ Vgl. auch Joh 11,43: der „innerlich erregte“ Jesus ruft mit lauter Stimme nach Lazarus; in Apg 7,60 ruft Stephanus so Gott an bevor er stirbt.

² Z.B. auf einem Sarkophag in Rom (350-370) in San Pietro in Vaticano; s. EICKHOFF Himmelsthron S.73.

³ EICKHOFF Himmelsthron S.73; s. das ganze 3.Kapitel „Das Kreuz als christliche Form des Thrones“ S.59-92. (E. nimmt in seinem hochinteressanten Buch nirgends Bezug auf das Sitzen der Wüstenväter und zieht auch den meditativen Aspekt des Sitzens nur in einer kurzen Bemerkung zum Yoga- und Lotussitzen, S.23, in Betracht: „Aus dem Hocken und Kauern hat der Mensch schon früh eine asketische Haltung herausgebildet, in der er, wie später im Sitzen, in spirituelle Räume vordringen möchte, das Lotossitzen. ... Weder die Nomaden oder die kauernenden Sesshaften noch die Sitzenden haben jemals über ihre Leibeshaltung Rechenschaft abgelegt, die Yoga- und Lotussitzer hingegen haben schon früh ein Wissen etabliert, indem sie den engen Zusammenhang einer Geistesverfassung mit der Haltung des Lotossitzens zu erkennen glauben.“ (Vgl. auch die Darstellung der negativen Auswirkungen S.156f.)

⁴ Vgl. eine äthiopische Darstellung (13./14.Jh.; Paris, Bibl. Nationale, Cod. éth. 32); in WESSEL (Hg.): Christentum S.66: Wohl sind die beiden Schächer am Kreuz dargestellt, aber das Kreuz Christi ist leer.

lichen Motiven und Edelsteinen dargestellt.¹ Die einzige Kreuzdarstellung mit der Figur Christi zeigt einen majestätischen Christus mit einem Buch in der Hand, mit der andern den Segen spendend.² Das heisst, dass das Kreuz stets als Durchgangsgestus zum thronenden, sitzenden Pantokrator aufgefasst wurde (vgl. z.B. Röm 8,34).³

Sisoës begegnet uns noch ein zweites Mal im schon zitierten Apophthegma Sisoës 27 (Ap 830) als Schreiender; ich vermute, dass der Anlass auch dieses Schreiens mehr die innere, spannungsvolle Versenkung war, als das störende Klopfen des Schülers, durch das die heftige und unverhältnismässige Reaktion ausgelöst wurde.⁴

Es finden sich verschiedene Bilder der Nachfolge in den Apophthegmata, die uns unter dem Namen von Sisoës überliefert sind. Dabei wird auch immer wieder der Leib als Instrument deutlich gemacht: sei es, dass er sich im Kellion *schlägt*, verzweifelt über die Unvollkommenheit seiner Entsagung⁵, sei es, dass er – nun krank – darum *seufzt*, bis zum letzten Augenblick der Metanoia (Busse, Umkehr) fähig zu sein⁶, zu der er, wie er sterbend und mit einem Antlitz *leuchtend wie die Sonne* sagt, noch nicht einmal einen Anfang gemacht habe.⁷ Beispielhaft und in grosser Demut hat Sisoës den schwierigen und oft qualvollen Weg des Sitzenden auf sich genommen. Ein Weg, der immer ein Anfang bleibt auf der Suche nach Gott, wissend, dass man nicht dort zu suchen hat, wo Gott [nach der Meinung der Vielen] wohnt.⁸

¹ Vgl. RASSART-DEBERGH: Peintures S.186. Bildmaterial in: Les Kellia. Musée d'art et d'histoire. Genève 1990, S.67.68.76.93. Zum Bezug zum altägyptischen Anchzeichen, das als Lebenszeichen auch als christliches Symbol oft verwendet wurde, s. KOCH Geschichte S.629f. In der Staatlichen Sammlung Ägyptischer Kunst München wird ein koptisches Fragment eines Relieffries (4.Jh.) gezeigt mit einer Christusfigur, die in jeder Hand ein grosses Anchkreuz hält (Katalog Abb. 104). Vgl. auch Maria CRAMER: Das altägyptische Lebenszeichen im christlichen (koptischen) Ägypten. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Studie auf archäologischer Grundlage. Wiesbaden ³1955.

² RASSART-DEBERGH: Peintures S.190, Anm.17.

³ Das Motiv wird später bildnerisch umgesetzt z.B. auf einem Votivkreuz (WEISSEL Koptische Kunst, S.23, Abb. 16): Christus am Kreuz, aber in thronender Haltung (7.Jh.) und lässt sich kunstgeschichtlich weiterverfolgen bis in die Darstellungen des „Gnadenstuhls“ (vgl. z.B. die Fresken in der Abbatiale von Payerne, 12.Jh.).

⁴ Religionsgeschichtlicher Hinweis: Katsu! ist der Schrei, der in der Zen-Meditation vorkommt. Als Methode wurde er z.B. von Ma-tsu Tao-i (709-788) verwendet. Sisoës verkörpert in der Sprache des Zen-Buddhismus den „grossen Zweifel“, der nach langer Übung zu einem Aus-dem-Grund Hervorsprudeln führt. Dazu gehört auch der Zustand der Abwesenheit (vgl. Sisoës 50; Ap 853). Alle diese Phänomene schildert bspw. K. NISHITANI: Was ist Religion. Frankfurt a/M 1982, S.64f.

⁵ Sisoës 7 (Ap 810; PG 65,393AB).

⁶ Sisoës 49 (Ap 852; PG 65,405f).

⁷ Sisoës 14 (Ap 817; PG 65,396BC).

⁸ Sisoës 40 (Ap 843; PG 65,405A).

b. Seufzen und Weinen

Das Seufzen um Metanoia des kranken Sisoës, der mit den ihn umgebenden Greisen sitzt¹ und seine letzten Visionen erläutert, führt uns zum bedeutsamen Motiv des Weinens und Trauerns. Einige kurze Bemerkungen seien der Besprechung der entsprechenden Sitz-Stellen vorangestellt.

Weinen und Seufzen stehen in Zusammenhang mit einer Trauer [πένθος], die weit über das Bedauern gelegentlichen persönlichen Versagens hinausgeht. In der meditativen Praxis tritt das Phänomen des Weinens als Ausdruck einer tiefen Ergriffenheit auf. Ich nehme an, dass diese physisch-psychischen Reaktion auch beim Üben der Wüstenväter auftrat und bekannt war. Gleichzeitig wurde dieses Weinen auch auf der Grundlage christlicher Anthropologie und Soteriologie interpretiert: In der meditativen Versenkung wird das grundsätzliche Getrenntsein des Menschen von Gott zu einer existenziellen Erfahrung. Die gefallene Natur ist nichts anderes als die Wirklichkeit des Seins angesichts des Nichts und der Sünde (nicht als moralisches Schuldigwerden verstanden). Die Bewusstwerdung dieser absoluten Verlorenheit führt in den Zweifel, in die Verzweiflung, in die Leere des eigenen geistigen Todes. Und erst hier wird Gnade und Erlösung möglich, aufgrund der Realisation der eigenen Nichtigkeit, parallel übrigens zur rettenden Selbstentäußerung Christi [κένωσις]. Wenn man sich bewusst ist, dass das Weinen, das Weinen über die eigene Sünde, vor diesem Hintergrund stattfand (und wohl immer noch stattfindet), so wird der Ernst der Situation erst deutlich, in welchem auf Leben und Tod gesessen wurde. Petros Pionites sagt: „Trauer [πένθος] ist die ganze, vollständige Unterweisung; wo nämlich keine Trauer ist, gibt es auch keine Wachsamkeit.“²

Seufzen kann aber auch als letztes (vielleicht selbstmitleidiges) Nichtakzeptieren und Auflehnen gegen diese absolute Trauer verstanden werden. Als Johannes Kolobos in der Kirche sitzt und seufzt [ἐκαθητό ποτε εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐστέναξεν], entschuldigt er sich sogleich [ἔβαλε μετάνοιαν, λέγων· συγχώρησόν μοι] beim Abbas, der hinter ihm stand: „Verzeihe mir, Vater, ich bin noch nicht unterwiesen [οὐπω γὰρ κατηχήθην] [z.B. im Trauern].“³ Dieselbe Situation ergibt sich bei Tithoe (= Sisoës), der ebenfalls sitzt und in Ekstase seufzt [καθημένου ποτε ... ἐστέναξε ... ἔν γὰρ ἐν ἐκστάσει]. „Verzeihe mir, Bruder, ich bin noch nicht Mönch geworden, da ich vor dir geseufzt habe.“⁴ Durch Weinen gelangt man zur Tugend und zum Nachlass der

¹ Vgl. Sisoës 50 (Ap 853): hier sitzt der kranke Sisoës explizit. Es ist also anzunehmen, dass S. so lange es möglich war sass. Vgl. das Sitzen bis zur Todesstunde, das aus dem Kreis um Pachom beschrieben wird: Vita Prima c.79 (HALKIN 1932). Chairemon stirbt sitzend! (H.L. c.47,4). Eine vergewaltigte Jungfrau sitzt trauernd auf ihrer Matte bis sie stirbt (N 460; GUY Syst. III,49).

² Petros Pionites 2 (Ap 783; PG 65,376D).

³ Johannes Kolobos 23 (Ap 338; PG 65,212f).

⁴ Tithoe 6 (Ap 915; PG 65,428C). Ein Beispiel für die grosse Demut von Sisoës.

Sünden (d.h. man erreicht schrittweise wieder die ursprüngliche Natur). Aber, „wenn du weinst, soll dein Seufzen sich nicht laut erheben ...“¹

Die häufigsten Stellen, in denen Sitzende weinen, betreffen das Beweinen der Sünden (11 Stellen). „Abbas Aio bat den Abbas Makarios: ‘Sage mir ein Wort.’ Abbas Makarios sprach zu ihm: ‘Fliehe die Menschen, sitze [κάθισον] in deinem Kellion, beweine deine Sünden [κλαῦσον τὰς ἁμαρτίας σου] und rede nur ungern mit den Menschen. So wirst du das Heil erlangen.’“²

In diesem Quintessenz-Spruch ist auf eindrückliche Weise das Heilsprogramm des anachoretischen Übens zusammengefasst: 1. das Fliehen als umfassende Rückzugsgeste, 2. das Sitzen im Kellion als physisch-psychische Übungsform, 3. die Rückbesinnung auf die existenzielle Entäusserung in der Metapher des Sünden-Beweinens, 4. das Ausharren in der Grenzposition der Umkehr durch den Verzicht auf unnützes Reden, was in Bezug auf die meditative Erfahrung immer zu banalisierender Verobjektivierung führt.

Dieses Nicht-Reden wird im Text selbst durchgehalten, da diese vierfache Empfehlung eigentlich nur die Zurücknahme und Hinführung auf den Nullpunkt grösster Achtsamkeit (d.h. auch grösster Ausdehnung) beschreibt. Das dann einsetzende Geschehen, das zum Heil führt [καὶ σῶζῃ] wird (da unsagbar) nicht mehr geschildert.

Was Makarios hier weitergibt, hat er selbst als Rat erhalten bei der schon erwähnten Begegnung mit den beiden Nackten³. Poimen sieht die Notwendigkeit ein, im Kellion sitzend der Sünden zu gedenken⁴ und bezieht sich (was für das Traditionsgewicht spricht) auf ein Zusammentreffen mit Dioskuros, das wunderbar zeigt, wie das Sündigsein als eine existenzielle Grundsituation verstanden wird: „Er [Dioskuros] war [=sass] in seinem Kellion und weinte über sich. Sein Schüler sass in einem anderen Kellion [ἐν ἄλλῳ κελλίῳ ἐκάθητο]. Als er nun zum Alten kam, fand er ihn weinend und sagte zu ihm: ‘Vater, was weinst du?’ Der Alte antwortete: ‘Ich beweine meine Sünden.’ Da sprach sein Schüler zu ihm: ‘Du hast doch keine Sünden, Vater.’ Der Alte antwortet: ‘Wahrlich, Kind, wenn es so weit käme, dass ich [alle] meine Sünden [wirklich] sehen würde, dann reichten weitere drei oder vier [Menschen] nicht aus, sie zu beweinen.’“⁵

Auch Arsenios, der beim Sitzen wegen der Tränen stets ein Tuch auf dem Schooss hatte, wird von Poimen nach dessen Tod selig gepriesen, weil er über diese Welt so ausgiebig geweint hatte. Dieses diesseitige Weinen ist eine Vor-

¹ GUY Syst.III,22; vgl. Poimen 119 (Ap 693).

² Makarios d. Äg. 41 (Ap 494; PG 65,281B). Ebenso an Isaias (Makarios d.Äg. 27; Ap 480).

³ Makarios d. Äg. 2 (Ap 455).

⁴ Poimen 162 (Ap 736; PG 65,361B).

⁵ Dioskuros 2 (Ap 192; PG 65,161A).

wegnahme des Weinens, das auch im Jenseits nicht zu umgehen sein wird.¹ (Poimen weiss aber auch, dass uns Gott aufgrund unseres mühsamen Weinens Barmherzigkeit erweisen wird.²)

Im Grunde genommen will auch die groteske Situation von Makarios dem Ägypter dasselbe zum Ausdruck bringen: Er sitzt da und weint [κἀθημαι κλαίω], wenn er sich daran erinnert, dass er einst eine gefundene, von andern Kindern gestohlene Feige aufhob und ass.³ Die Trauer betrifft das existenziell Böse, das im nichtsahnenden Kind schon zu wirken beginnt.

Auf die Apophthegmata Johannes Kolobos 19 (Ap 334; s.S.75) und Gelasios 6 (Ap 181; s.S.75), die im Zusammenhang mit dem Kellion-Sitzen erwähnt wurden, gehe ich nicht mehr ein. In ihnen erscheint das Kellion-Sitzen und Sünden-Beweinen als Alternative zum nicht mehr möglichen gemeinsamen Arbeiten resp. Leben in der Wildnis der Wüste. Auf das Bild des sitzenden, weinenden Mönches in Antonios 14, bei Paulos dem Einfältigen (Ap 797) und in N 135 sei hier nur verwiesen.

Besonders eindrücklich sind die wenigen Stellen, die das Sitzen und Weinen mit einem ekstatischen Erlebnis verbinden. Im ausführlich zitierten Apophthegma N 291 (s.S.70) weint ein Bruder drei Tage vor Gott, nachdem er über das *Wie* des Sitzens belehrt wurde.

Silvanos⁴ sitzt [καθεζόμενος] gemeinsam mit seinen Brüdern, gerät in Ekstase [ἐγένετο ἐν ἑκστάσει] und fällt auf sein Angesicht. Nachdem er sich erhoben hat, beginnt er zu weinen und berichtet dann von seiner Vision. Auch Poimen gerät in Ekstase, wie Isaak berichtet (Einleitung: Abbas Joseph erzählte, dass der Abbas Isaak gesagt hat): „Ich sass [ἐκαθήμην] einmal bei Abbas Poimen und ich sah, wie er in Ekstase geriet ...“ Auf das eindringliche Bitten seines Schülers hin, gesteht Poimen, dass er mit seinem Denken (!) unter dem Kreuz des Erlösers weinte. „Ich wollte allezeit so weinen.“⁵ Hier, wo das tatsächliche Weinen gar nicht mehr erwähnt wird, sondern zu einem „Weinen im Denken“ wird, zeigt sich nochmals, dass das Weinen – nun mit dem Bild der letztlich unfassbaren Erlösungstat Christi verbunden – als Ausdruck einer zutiefst existenziellen Erfahrung verstanden werden muss. Dass dies so oft aus der leiblichen Haltung des Sitzens heraus geschieht, wird kaum Zufall sein.

¹ Arsenios 41 (Ap 79; PG 65,105C).

² Poimen 122 (Ap 696).

³ Makarios d. Äg. 37 (Ap 490).

⁴ Silvanos 2 (Ap 857; PG 65,408C).

⁵ Poimen 144 (Ap 718; PG 65,357B).

c. Fasten

Ohne Zweifel ist das Fasten im Sinne einer Festlegung der regelmässigen Nahrungsaufnahme eine zentrale Frage innerhalb der untersuchten Quellen. Die Auseinandersetzung mit dem Leib auf der Ebene der Nahrung, des Schlafes und der Sexualität sind Ausdruck eines Kampfes, dessen Ausgang über die schon jetzige Verwirklichung des neuen Menschen entscheidet. Dabei soll (so BROWN Keuschheit S.231ff) der „Kampf mit dem Bauch“ stets eine grössere Rolle gespielt haben als der Kampf gegen die eigene Geschlechtlichkeit¹, dies gilt insbesondere für den ägyptischen Raum, wo die Sünde Adams als „Anfall heisshungeriger Gier“ nach physischer Nahrung interpretiert wurde, während die ursprüngliche, gottebenbildliche Leiblichkeit mit einer aufs Notwendigste beschränkten Nahrungsaufnahme ausgekommen wäre. Diese ursprüngliche Leiblichkeit zurückzugewinnen, war das Anliegen der Wüstenväter. Wie massvoll (zumindest innerhalb der Apophthegmata) vorgegangen wurde, ist höchst erstaunlich. Nicht, dass man die Wirkung des Fastens unterschätzt hätte. Mit Fasten und Hungern zieht man gegen die Leidenschaften ins Feld², zusammen mit dem Gehorsam zügelt die Enthaltbarkeit die wilden Tiere³ (= die Triebe) und der Mensch wird demütig⁴. Sollte das Fasten jedoch in Konflikt mit einer andern Tugend kommen, so wird es ohne zu zögern relativiert.⁵

Ein regelmässiges zweitägiges Fasten wird als schwere und für viele zu schwere Askese betrachtet, insbesondere, wenn die Nahrung nur aus Brot und Salz bestehen sollte.⁶ Häufig raten die Väter deshalb zu einer vernünftigen Mässigung⁷, da „es besser sei, täglich zu essen, jedoch nur wenig“⁸, dies aber erst am Abend⁹.

Wenn sich das Fasten in der Regel nur über kurze Zeit, das heisst über ein, höchstens zwei Tage erstreckt, dann wird der normale Übungsablauf und das Sitzen als Teil dieses Ablaufs durch das Fasten nicht tangiert, allenfalls in der Intensität verstärkt. Das Sitzen geschieht während des Fastens, die explizite Bezugnahme der beiden Begriffe aufeinander drängt sich nicht auf. Dies ändert

¹ Ammonas Instr. 4, Nr.27. In: ed. F. NAU, PO (Patrologia Orientalis), t.XI (1916), S.477: „Die Grundtugend ist die Demut [ταπεινοφροσύνη], die Grundleidenschaft die Fresslust [γαστριμαργία].“

² Johannes Kolobos 3 (Ap 318).

³ Antonios 36 (Ap 36; ev. unecht); vgl. Hyperechios 2 (Ap 919).

⁴ Moses 18 (Ap 512).

⁵ Zugunsten der Liebe und Gastfreundschaft Cassian 1 (Ap 427), 4 (Ap 430 = Inst. 5,27); Pambo 2 (Ap 763), 3 (Ap 764); Sisoës 32 (Ap 835); N 288 (Vp V,13,10); bei Akedia: Zenon 8 (Ap 242). Wer seine Demut einbüsst und sich seines Fastens rühmt, der würde lieber Fleisch essen. (Isidor d. Presb. 4; Ap 412).

⁶ Are (Ap 143); Eulogios (Ap 217); vgl. Eladios 2 (Ap 226).

⁷ Antonios 8 (Ap 8); Synkletika 15 (Ap 906).

⁸ Poimen 31 (Ap 605); 168 (Ap 742); Ammonas 4 (116).

⁹ Poimen 150 (Ap 724); vgl. Megethios 2 (Ap 536); Agathon 20 (Ap 102).

sich erst beim extremen Fasten, bei dem die Körpertätigkeit auf ein Minimum oder gänzlich eingeschränkt wird, wie es beispielsweise während des 40tägigen Fastens der Fall sein kann. Hier ist allerdings das Stillehalten des Leibes das Ziel, und dies kann auf verschiedene Arten geschehen. Makarios der Alexandriner sass fastend vierzig Tage in seinem verdunkelten Kellion und hielt an dieser Praxis auch im Kloster des Pachomios fest, wo er nun aber (im Sinne einer Verschärfung) vierzig Tage ohne Brot und Wasser schweigend in einem Winkel seines Kellions stehen blieb.¹

Wie ich schon erwähnt habe, spielen aber gerade solch extreme asketische, leibtötende Formen in den Apophthegmata eine ganz untergeordnete Rolle, so dass das Sitzen als eine Haltung, die in direktem Zusammenhang mit dem Fasten stünde, nicht in Betracht kommt.

Sitzen und Fasten werden nebeneinander erwähnt, wenn dies die Situation erfordert, so zum Beispiel wenn ein Bruder zur Busse in einer Höhle sitzen muss und ihm ein zweitägiges Fasten auferlegt wird.² Die intime Belehrung eines Bruders im Sitzen beginnt mit einem fünfzigtagigen Fasten bei Brot und Salz.³ Ebenfalls nebeneinander stehen die Begriffe im Themenkomplex „iss, trink, schlafe“ (vgl. S.72), der eine Mässigung der Askese im Hinblick und zugunsten des Sitzens/Verbleibens im Kellion anstrebt.⁴

d. Schlafen

„Hunger und Schläfrigkeit verhinderten, dass wir das Wertlose [τὰ εὐτελῆ] beachteten“, sagt Poimen.⁵ Wie die eingeschränkte Nahrung, so wird auch der verhinderte Schlaf als Mittel zu grösserer Wachsamkeit und Konzentration eingesetzt, wobei der Leib zugleich auch verwandelt und gestärkt wird.⁶

Schon Antonios warnt in einem Brief vor den Feinden der Tugend und mahnt: „Seid wachsam, lasst keinen Schlaf über eure Augen kommen ...“⁷ Extreme Grenzgänger wie Makarios der Alexandriner oder Dorotheos, von denen Palladios berichtet, versuchten den Schlaf gänzlich zu überwinden, erkannten aber

¹ H.L. c.18,10.14f. Vgl. auch Paulos der Grosse 3 (Ap 796; Fastenzeit), Phokas 2 (Ap 927; wegen πορνεία). Die Haltung spielt auch beim extremen Fasten im indischen Raum eine Rolle; z.B. beim Sterbefasten im Dschainismus.

² Lot 2 (Ap 448).

³ N 291.

⁴ Paphnutios 5 (Ap 790); Herakleios (Ap 267); Ammonas 4 (Ap 116); Hierakas 1 (Ap 399); Arsenios 11 (Ap 49); N 195.

⁵ Poimen 132 (Ap 706; PG 65,356A). Dafür ist auf das Verborgene zu achten. (Vgl. auch Poimen 168; Ap 742.) REGNAULT Apophtegmes arabes S. 352: „Pour le P. Hausherr, les choses cachées à ne pas négliger, c'est la méditation secrète pratiquée couramment par les moines de Scété.“

⁶ Das wussten schon die Pythagoräer. Vgl. REITZENSTEIN Historia S.106.

⁷ Antonios Brief IV,10 (LOUF S.79).

auch die Unsinnigkeit einer solchen Askese. (Makarios: „.....ich wäre für den Rest meines Lebens wahnsinnig geworden.“) Sie begnügen sich schliesslich damit, den Schlaf zumindest nicht absichtlich zuzulassen.¹

Dorotheos verbringt die Nacht sitzend und flechtend [διὰ πάσης νυκτὸς καθήνος ἔπλεκε σειρὰν] und scheint sich damit die notwendige Erholung zu gönnen. Ganz offensichtlich geht es darum, dem dumpfen, alles Bewusstsein versenkenden Tiefschlaf zu widerstehen. Abbas Sarmata erklärt (dem sicher verdutzten Poimen) seine Praxis: „Wenn ich zum Schlaf sage: Fort! dann geht er fort, und wenn ich sage: Komm! so kommt er.“²

Eine Möglichkeit den Tiefschlaf zu vermeiden bestand nun offensichtlich darin, nur noch sitzend zu schlafen. Dass man unterwegs, bei einer unvorhergesehenen Übernachtung im Freien unter anderem aus hygienischen Gründen sitzend schlief, leuchtet ein.³ Erstaunlich aber ist, dass das sitzende Schlafen grundsätzlich und betont empfohlen wird. Besarion sagt von sich: „Vierzig Jahre legte ich mich nie auf die Seite, sondern im Sitzen [καθήμενος] oder im Stehen schlief ich.“⁴ Auch von einem anonymen Abbas wird erzählt, dass er auf dem Sitzplatz schlief, auf dem er auch arbeitete [εἰς τὸ κάθισμα ... ἐκάθευδεν καθήμενος]. Derselbe tadelt seinen Schüler und klagt, als er diesen im Hof des Kelions schlafend findet: „Wo mag dein Denken sein, dass du in solcher Sorglosigkeit schläfst!“⁵

Auch Arsenios, der eine Stunde Schlaf als genügend empfahl, falls der Mönch ein Kämpfer [ἀγωνιστῆς] sei⁶, durchwachte offensichtlich regelmässig die ganze Nacht. Gegen Morgen befiehlt er (wie Sarmata): „Komm her, du schlechter Knecht!“ und im Sitzen erhascht er ein wenig [Schlaf] [ἥρπαξε μικρὸν καθεζόμενος].⁷ In besonders schwierigen Situationen holt sich Arsenios sogar zwei Brüder, die schweigend links und rechts von ihm sitzen [ἐκάθισεν] und sein Wachen (d.h. seinen Widerstand gegen die Dämonen) unterstützen sollen. Die beiden schlafen dann zwar selbst ein, und spätestens hier wird uns das Bild vom Garten Getsemani in den Sinn kommen. Erst gegen Morgen – die Brüder vermuten absichtlich – macht Arsenios drei (!) Atemzüge [und gerät so in die „Todeszone“ des Schlafes], wacht aber sofort wieder auf

¹ H.L. c.2,3 (Dorotheus); 18,3 (Makarios d. Alex.).

² Sarmata 2 (Ap 872; PG 65,413B).

³ Johannes Kolobos 17 (Ap 332); Ammonas 7 (Ap 119).

⁴ Besarion 8 (Ap 163; PG 65,141C); vgl. 6 (Ap 161): 40 Tage und Nächte steht er in den Dornen ohne zu schlafen.

⁵ N 146.

⁶ Arsenios 15 (Ap 53; PG 65,92A).

⁷ Arsenios 14 (Ap 52; PG 65,92A). Wie unstatthaft offensichtlich das Schlafen in ausgestreckter Haltung war, zeigt Arsenios 32 (Ap 61): Abbas Alexander hat sich wegen seiner Schmerzen ausgestreckt. Arsenios sieht dies und sagt zu Alexander: „Ich meinte schon, es sei ein weltlicher Besucher [κοσμικός] hier.“

[εὐθέως ἀνέστη].¹ Die ganze nächtlich-österliche Szene spielt sich sitzend ab. Dass die Anlehnung an biblische Bilder nicht zufällig ist, zeigt auch die Szene bei der Arsenios die ganze Nacht vom „Aufleuchten des Herrentags“ am Samstagabend auf den Sonntag, von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang, mit ausgebreiteten Armen betet: „.... so (in dieser Weise) sass er [οὕτως ἐκαθέζετο].“² (Auf den Zusammenhang zwischen Sitzen und Kreuz habe ich schon hingewiesen, s. S.89).

Das Ausruhen und oberflächliche Schlafen im Sitzen ist unter Pachomios in die Mönchsregel gelangt. In der *Historia Lausiaca* lesen wir, dass Pachomios in seiner Höhle sass [καθεζομένω αὐτῷ ἐν σπηλαίῳ], als ihm ein Engel mitteilte, dass er, statt in der Höhle zu sitzen, junge Einsiedler um sich sammeln und ihnen eine Regel geben solle.³ Zugleich erhält Pachomios eine eiserne Tafel, auf der Anordnungen für das klösterliche Leben stehen, unter anderem: „Sie [die Mönche] sollen nicht liegend schlafen, sondern sie sollen sich Sitze herstellen [θρόνους οἰκοδομητοὺς], deren Lehnen etwas schräg sind, sollen dort ihre Decken hinlegen und auf diese Weise sitzend schlafen.“⁴ Diese Angaben werden in den *Praecepta* der Regel genauer ausgeführt. Pr 87: „Niemand soll ausserhalb seines Lehnstuhls schlafen, der ihm zugewiesen ist ...“ Pr 88: „... Abgesehen von dem Psiathium, d.i. der Matte, soll er auf den Schlafsessel auf keinen Fall etwas anderes ausbreiten.“⁵ Diese und weitere Anweisungen den Schlaf betreffend⁶ machen deutlich, dass das Schlafen im Koinobion einer klaren Regelung bedarf. Was die Sessel betrifft, so sollen sie zweifellos auch hier das Wegsinken in den Tiefschlaf verhindern.

Wenn diese Arbeit versucht, das Sitzen als physische Haltung im Blick auf meditative Erfahrung, also in erhellende und heilende Bewusstseinszustände deutlich zu machen, so stellen wir sozusagen in die umgekehrte Richtung fest, dass das Sitzen im Zusammenhang mit dem Schlafen das Abgleiten in bewusstseinschwache, vegetative Tiefschlafzustände verhindern soll.

Es ist allerdings auch zuzugeben, dass es gerade bei Pachomios (Sitzen im Sessel!) bei dieser Minimalforderung bleibt: die minimale Unbequemlichkeit soll gerade nur die Behaglichkeit des Schlafes verhindern. Das hat mit einem meditativen Sitzen natürlich nichts zu tun. In den Beispielen der *Apophthegmata*

¹ Arsenios 43 (Ap 81; PG 65,108BC).

² Arsenios 30 (Ap 68; PG 65,97C). Vgl. Mt 28,1f: Aufleuchten des ersten Wochentags; sitzen des Engels beim Grab.

³ H.L. c.32,1.

⁴ H.L. c.32,3 (Übers. J. LAAGER); vgl. *Vita Prima* c.14 (HALKIN 1932).

⁵ In BACHT *Vermächtnis* Bd.II (1983), S.104; beachte auch die entsprechenden ausführlichen Anmerkungen! Zur Wirkungsgeschichte und der vielfachen Fehldeutung dieser Sessel (z.B. WEINGARTEN *Ursprung* S.560f) s. BACHT *Vermächtnis* Bd.I (1972), S.109, Anm. 91.

⁶ Vgl. Pr 95; Pr 107; Instr 18,6.

kam jedoch deutlich zum Ausdruck, dass das nächtliche Sitzen als Haltung der Wachsamkeit galt, während der allenfalls ein kurzes Einnicken in Kauf genommen wurde.

2.4. Sitzen und Arbeiten

Vorbemerkung

„Glückselig zu preisen, wer das [= Lk 10,42; Maria-Martha-Perikope] versteht und in Frieden verharrt ohne jede körperliche Arbeit, sondern das Gebet ihr vorzieht, wenn er den inneren Ruf dazu verspürt. Wer aber die Einsamkeit nicht ohne Arbeit ertragen kann, der soll arbeiten. Doch nur als Hilfsarbeiter möge er arbeiten, wie so nebenbei, ohne Betriebsamkeit, und die Arbeit nicht als Hauptaufgabe betrachten. Die Arbeit ist für die noch geistlich Schwachen.“

Mit diesem Zitat von Isaak von Ninive (7.Jh.)¹ wird rückblickend nochmals auf die ursprüngliche Haltung des frühen Mönchtums zur Arbeit hingewiesen. Obwohl schon in den Apophthegmata durchaus eine Entwicklung in der Haltung gegenüber der Arbeit und in deren Praxis festzustellen ist (die ich hier im Einzelnen nicht nachzeichnen will)², wird die Arbeit als Beruf/Berufung im Sinne einer Kulturarbeit nie zu einer zentralen Grundfrage, wie das später im Westen der Fall sein wird.

Im oben zitierten Text geht es nicht um eine grundsätzliche Ablehnung der Arbeit, wie das etwa bei den schon erwähnten Euchiten (Messalianern) der Fall war³, sondern um die Relativierung der Stellung, die die Arbeit im Leben des Mönchs einnehmen soll. Pambo betont, dass man weder durch Fasten, noch durch Arbeit zum Mönch wird⁴, und der kranke Phortas lehnt sogar die Annahme von Almosen (als minimale Eigenbemühung) ab, weil er sein Leben grundsätzlich in Gottes Hand weiss.⁵ Von der sich verändernden Stellung der Arbeit spricht nicht ohne Wehmut Theodor von Pherme: „Als wir in der Sketis waren, bildeten die Werke der Seele unsere Hauptarbeit [ἔργον] und die Handarbeit hielten wir für eine Nebenbeschäftigung [πάρεργον]. Nun ist das Werk der Seele zur Nebenbeschäftigung geworden, und die Nebenbeschäftigung ist zur Hauptarbeit geworden.“⁶ (Im folgenden Apophthegma wird πάρεργον als die Handarbeit für den eigenen Bedarf erklärt.)

Andererseits kommt aber die biblische Maxime, dass nichts isst, wer nichts arbeitet (2 Thess 3,10) auch bei den Mönchen zum Tragen. Die angestrebte

¹ De contemptu mundi c.10; PG 86,819. Text auch in: Petite Philocalie (GOUILLARD) S.80.

² Vgl. dazu DÖRRIES Mönchtum und Arbeit. GUILLAUMONT Le travail.

³ Vgl. Lukios (Ap 446); Silvanos 5 (Ap 860); vgl. GUILLAUMONT Travail S.118f.

⁴ Pambo 2 (Ap 763).

⁵ Phortas (Ap 930). Vgl. auch Besarion 12 (Ap 167): dahinter steht Mt 6,25-34.

⁶ Theodor von Pherme 10 (Ap 277; PG 65,189B).

Haltung der Demut steht einem Abheben aus den menschlichen Zusammenhängen entgegen.¹ Noch auf dem Sterbebett betont Abbas Pambo, dass er nie Brot gegessen habe, das er nicht durch seine Handarbeit erworben habe.²

Schliesslich rechtfertigt sich die Arbeit auch, weil der Mönch durch sie in die Lage versetzt wird, Almosen zu geben.³

Bald einmal wurde die Arbeit von ihrer äusseren Zweckbestimmung losgelöst und als Übung an sich eingesetzt. Wir brauchen dabei nicht gerade an Dorotheos zu denken, der noch im hohen Alter bei grösster Hitze seinen widerspenstigen Leib durch Arbeit zu „töten“ versuchte.⁴ Derselbe wusste sehr wohl auch um die heilsamen Wirkungen eines moderateren Arbeitens, zum Beispiel des so oft beschriebenen Flechtens⁵ von Körben und Seilen. Sozusagen eine Einführung dieser Arbeitsweise von oben – nämlich gegen die „Krankheit“ des Überdrusses [ἀκηδία] – wird in Antonios 1 beschrieben, einem Apophthegma, von dem noch eingehend zu sprechen sein wird.⁶

Ohne weiteres können wir nachempfinden, dass das Flechten (ähnlich wie das Weben) eine Arbeitsweise ist, die den Mönch nicht nur an seine Zelle bindet, sondern durch die rhythmische, auf wenige Handgriffe reduzierte und automatisierte Ausführung fast unweigerlich in eine meditative Stimmung führen muss.⁷ Dieser äusserlichen Unterstützung liegt natürlich die ganze Bedeutungsträchtigkeit des Flechtens und Webens in kultur- und religionsgeschichtlicher Hinsicht zugrunde. (Die Gottheit webt das Schicksal, flicht den Lebensstrang, verknotet und löst die Lebensenergien.⁸)

¹ Johannes Kolobos 2 (Ap 317): Johannes will engelgleich leben und auf jede Arbeit verzichten. Vgl. Sisoës 5 (Ap 860).

² Pambo 8 (Ap 769) = H.L. c.10,6. Vgl. auch H.L. c.47,2; H.M. c.1,32; V.A. c. 3. 50. 53.

³ Poimen 69 (Ap 643); N 261; H.M. c.18,1 (hier aber schon in klösterlichen Verhältnissen).

⁴ H.L. c.2,2.

⁵ DORRIES S.295: „... der über sein Flechtwerk gebeugte Greis, dessen Sinn sich in Betrachtung verliert und dessen Lippen Gebetsworte formen, ist ein Bild, das sich in zahllosen Varianten wiederholt.“

⁶ Vgl. z.B. auch H.L. c.5,3.

⁷ In den Klöstern des Pachomios flochten die Mönche während der gottesdienstlichen Schriftlesung an ihren Strohmaten (Pachomios-Regel Pr 5.6; vgl. dazu BACHT Vermächtnis II S.127, Anm.35). Andererseits wurden die Mönche immer wieder aufgefordert, während der Arbeit Schriftstellen zu meditieren (z.B. Pr 60.116).

⁸ H. BRUNNER (Weisheitsbücher S.27) weist darauf hin, dass altägyptische Weisheitsprüche „Knoten“ genannt wurden. – M. ELIADE (Geschichte der religiösen Ideen, Bd.1; Freiburg i.B. 1993, S.189): Der vedische Weltenkönig Varuna bindet und löst als „Meister der Bande“. – Grundsätzliches zur Bedeutung des Flechtens in: R. KUTZLI: Langobardische Kunst. Die Sprache der Flechtbänder. Stuttgart 1974. (K. bemerkt aber die viel älteren [ältesten?] koptischen Flechtbänder nicht!)

Serapion¹ rät: „... halte in deinem Kellion aus, achte auf dich und deine Handarbeit“, und meint eigentlich ein Drittes, etwas, was durch diese Aufmerksamkeit als „Nutzen“ [ὠφέλεια] in Erscheinung tritt und auch als Hesychia bezeichnet wird.²

Wenn die Arbeit so zu einer meditativen Methode wird, löst sie sich auch von ihrem produktiven Sinn. Wenn jeder Gedanke in der Schau Gottes ruht [λογισμὸς αὐτοῦ σχολάζων τῇ θεωρίᾳ], so mag es vorkommen, dass man das Misslingen der Arbeit (Seil und Korb) gar nicht bemerkt³, oder die Arbeit verselbständigt sich und wird um ihrer selbst willen vollbracht, das heisst das Produkt wird wieder rückgängig gemacht, das Seil wieder aufgelöst: eine zutiefst symbolische Handlung.⁴ So arbeitet Achilles beispielsweise während der ganzen Nacht an einem Seil, das er eigentlich gar nicht braucht. „Doch ich habe Sorge, Gott möchte mit mir unzufrieden sein und mir vorwerfen: Du konntest arbeiten – warum hast du es nicht getan?“⁵ Es fragt sich allerdings, ob DÖRRIES (S.286) zuzustimmen ist, wenn er hier von einer „vollen Arbeitspflicht ... als göttlicher Wille“ spricht. Ich nehme an, dass es auch hier nicht um die Produktivität geht, sondern um das bedingungslose Einsetzen der Arbeit als meditative Methode zum Erreichen der Hesychia. Dass es sich bei der Arbeit (nur) um ein methodisches Mittel handelt, zeigt ein Beispiel, in dem auf dem Weg zum selben Ziel die Arbeit gerade auch weggelassen werden kann.⁶

Die Möglichkeit zum gleichzeitigen Beten und Arbeiten war allerdings nicht selbstverständlich gegeben. Von einem Mönch, der das ständige Gebet pflegte, und der deshalb von Gott täglich mit einem Brot versorgt wurde, hören wir, dass er, nachdem er sich von einem Besucher zur Arbeit hatte verleiten lassen, kein Brot mehr in seiner Zelle fand.⁷ Abbas Apollo verzichtete auf die Arbeit und widmete sich nur dem Gebet um Erbarmen, dies um seine Bussleistung für seine schreckliche Sünde zu erschweren.⁸

¹ Serapion 4 (Ap 878; PG 65,416f).

² Z.B. in Johannes Kolobos 34 (Ap 349; PG 65,216B): ἡσυχία τὸ ἐργόχειρον.

³ Johannes Kolobos 11 (Ap 326; PG 65,208B).

⁴ Paulos der Grosse 3 (Ap 796): ständiges Flechten und Auflösen eines Körbchens während der Fastenzeit. N 424 [GUY Syst. II,32]: Ein Altvater sitzt am Fluss und wirft die geflochtenen Seile ins Wasser: Er arbeitet nicht aus Notwendigkeit, sondern wegen der Mühe und der dadurch zu gewinnenden Hesychia. H.L. c.22,5: Paulos der Einfältige muss das geflochtene Seil auf Geheiss des Antonios wieder auftrennen und neu flechten; vgl. dazu H.M. c.24,9.

⁵ Achilles 5 (Ap 128; PG 65,125AB); vgl. Pistamon (Ap 781).

⁶ Arsenios 11 (Ap 49); bei den Parallelen in N 195 und Vp V,7,27 fehlt der offenbar anstössige Hinweis, auf die Arbeit zu verzichten!

⁷ N 440.

⁸ Apollo 2 (Ap 150). Vgl. auch H.L. c.20,1 (Hier wird gerade dies als besondere Leistung betont, dass *nur* das unablässige Gebet seine Arbeit und Askese war.)

Das ständige Gebet ist also nicht zwingend mit der Arbeit verbunden, aber irgendeinmal wurde die Erfahrung gemacht und weitergegeben, dass die meditative Arbeit das Durchhalten des ständigen Betens (z.B. im Sinne eines Anrufs um Erbarmen) erleichtert, hin bis zum Verstummen im Einssein mit dem Göttlichen.

Vom Sitzen

Vorausgeschickt sei, dass ich durchaus mit dem Einwand rechne, dass gerade die erwähnten Arbeiten (die ja vorzugsweise derart waren, dass der Mönch in seinem Kellion bleiben konnte) vernünftigerweise kaum anders als sitzend auszuführen seien. Wie berechtigt dieser Einwand ist, kann ich nicht beurteilen, weil ich die präzisen Arbeitsvorgänge und -bewegungen (z.B. beim Flechten) zu jener Zeit zu wenig kenne, um beispielsweise ein stehendes Arbeiten auszuschliessen. Darauf kommt es jedoch nicht an. Auffallend ist und bleibt die Tatsache, dass das Sitzen überhaupt immer wieder erwähnt wird. Läge das Schergewicht ausschliesslich auf der Arbeit und (bspw.) dem Gebet, genügte es dann nicht festzuhalten: Er arbeitete und betete? Erstaunlich ist ebenfalls, dass die Art der Arbeit im Zusammenhang mit dem Sitzen so oft erwähnt wird: das Flechten.¹

Ich meine, wenn der meditative Charakter des Flechtens so deutlich zum Ausdruck gebracht wird, so wird es sich beim gleichzeitig erwähnten Sitzen auch nicht um eine rein zufällige Angabe handeln. Jedenfalls ist die Geschlossenheit der Gesamtstimmung nicht zu übersehen. Die Beispiele sollen vor allem diese Stimmung deutlich machen.

Palladios berichtet vom Asketen Chaeremon, der sitzend gestorben war [καθελόμενον τελευτήσαι], und den man tot auf seinem Sitzplatz [καθέδρα] gefunden habe, die Arbeit noch in den Händen.² Offensichtlich war Chaeremon mitten aus dem Leben heraus gestorben, was bei den Brüdern zur Vermutung führte, Chaeremon sei auf seinem Weg gescheitert. Das Beispiel könnte jedoch ebenso gut zeigen, dass der Mönch seine Vollendung [τελευτή] sitzend und arbeitend erreicht hatte.³

Selbstverständlich ist die Arbeit auch ökonomisch begründet; doch in unserem Zusammenhang interessiert ein bestimmter Aspekt der Arbeit, zum Beispiel das Arbeiten, bei dem das Produkt der Arbeit plötzlich unwichtig wird (s.o.). So etwa bei Ammonas, der am Fluss sass und aus Palmfasern ein Seil flocht [ἐκάθητο πλέκων σειράν], dieses jedoch immer wieder auflöste. Dies tat er, um

¹ Nur in Silvanos 7 (Ap 862) wird die Herstellung von Sieben erwähnt, die jedoch vermutlich auch durch Flechten hergestellt wurden.

² H.L. c.47,4. Vgl. die eindrückliche Schilderung des Sitzens und Sterbens von Jonas. In: Paralipomena c. 29.30 (Corp. ath. S. Pachôme, S.90).

³ Vgl. Sisoës 14 (Ap 817) wird sterbend als τέλειος (vollkommen) erkannt.

das strebende Begehren seiner Gedanken zu beruhigen, bis endlich die offizielle Fähre eintraf und ihn übersetzte.¹

Wie sehr das Flechten in eine meditative Stimmung führte, zeigen Beispiele, die unter dem Stichwort „meditative Abwesenheit“ zu erwähnen sind.

„Ein Bruder kam, um von Abbas Johannes Körbe zu holen. Dieser kam heraus und fragte: ‘Was willst du Bruder?’ Der sagte: ‘Körbe, Abbas.’ Hineingehend vergass er sie zu bringen, er setzte sich und flocht [ἐκάθισε ῥάπτων]. Wieder klopfte der Bruder und sagte, als Johannes herauskam: ‘Bringe die Körbe, Abbas.’ Hineingegangen setzte er sich wieder zum Flechten [ἐκάθισε ῥάπτειν]. Jener klopfte wieder. Er kam heraus und fragte: ‘Was willst du, Bruder?’ Und jener: ‘Den Korb, Abbas.’ Da nahm er ihn bei der Hand, führte ihn hinein und sagte: ‘Wenn du Körbe willst, nimm und geh. Ich habe nämlich keine Zeit’ [οὐ σχολάζω].“²

Der Situation, dass ein Sitzender „keine Zeit hat“, sind wir schon bei Sisoës begegnet, der seinen ebenfalls anklopfenden Schüler fortschickte³, und wir stossen ein drittes Mal auf den Topos bei Johannes Koinobites, der arbeitend keine Zeit hat, die Fragen der Besucher zu beantworten und sie auch nicht zum Gebet oder zum Sitzen auffordern will.⁴

Diese Weigerung, Befehle zu erteilen, ist ebenfalls eine bekannte Reaktion. Abbas Isaak hat durch Nachahmung gelernt, schweigend tätig zu sein [τὸ ποιεῖν σιωπῶντα], nachdem sich sowohl Abbas Kronios als auch Theodor von Pherme weigerten, irgendwelche Befehle zu erteilen. (Bei beiden sass [wohnte?] Isaak.) Theodor meint: „Bin ich denn ein Klostervorsteher, um ihm eine Ordnung vorzuschreiben? Ich sage ihm nichts. Wenn er will, so schaue er, was ich tue, und mache es ebenso.“⁵

Das schweigende Arbeiten schildert eindrücklich ein längeres Apophthegma, das den steilen Weg von zwei Fremdlingen zeigt, die trotz aller Zweifel ihres Lehrers Makarios rasch zur Vollkommenheit gelangen. Makarios besucht sie: „Ich klopfte und sie öffneten und grüssten mich schweigend. Ich verrichtete das Gebet und setzte mich [ποιήσας εὐχὴν, ἐκάθισα]. Der Ältere gab dem Jüngeren einen Wink hinauszugehen, setzte sich, um das Seil zu flechten, ohne

¹ Ammonas 6 (Ap 118; PG 65,120f). (Bild: Nur der Ruhiggewordene kann das Wasser überqueren, und zwar auf dem ordnungsgemässen Fahrzeug [= Kirche?].) Vgl. auch Paulos der Grosse 3 (Ap 796). Weitere Bsp. von unproduktiver Arbeit: Johannes Kolobos 11 (Ap 326); Achilas 5 (Ap 128); Pistamon (Ap 781).

² Johannes Kolobos 30 (Ap 345, PG 65,213C).

³ Sisoës 27 (Ap 830).

⁴ Johannes Koinobites (Ap 356).

⁵ Isaak, Presbyter 2 (Ap 373; PG 65,224CD); vgl. Poimen 174 (Ap 748): „Werde ein Vorbild [τύπος] kein Gesetzgeber [μὴ νομοθέτης]. Lernen durch Nachahmung: Motios 1 (Ap 533); Poimen 65 (Ap 639); Or 7 (Ap 940); N 91.

etwas zu sagen [ἐκάθισε πλέκειν τὴν σειρὰν, λαλήσας μηδέν] ...“ In einer nächtlichen Vision erkennt Makarios, dass die Brüder das Menschenmögliche erreicht haben, und beide sterben nach wenigen Tagen als Vollkommene.¹ Als letztes diesseitiges Bild behalten wir in Erinnerung: den Sitzenden, der schweigend arbeitet. Die Vollkommenheit der beiden Fremdlinge erweist sich für Makarios unter anderem darin, dass ihnen beim Psalmensingen bei jedem Vers eine Feuerfackel [λαμπὰς πυρὸς] aus dem Mund schlägt.

Auch Johannes Kolobos erzeugt Hitze und ist glühend im Geist [ζέων τῷ πνεύματι], und auch ihm begegnen wir, wie er (sicher sitzend) an einem Seil arbeitet und schweigt, während ein Besucher durch sein plumpes Schwatzen Gott vertreibt. („Seit du hier hereingekommen bist, hast du Gott von mir verjagt.“)²

Die Begegnung von Brüdern kann ganz anders verlaufen. Erinnern wir uns an den Besuch, den Makarios Antonios auf dem Berg abstattete. Als Antonios Makarios schliesslich doch hereinlässt, bereitet er dem von der Wanderung müden Makarios ein Ruhelager. Aber „als es Abend war, weichte Antonios Palmblätter ein. Da bat ihn Makarios: ‘Befiehl auch mir, [Palmblätter] einzuweichen.’ Er sagte: ‘Weiche ein.’ ... So sassen sie da vom Abend an, sprachen über das Heil der Seelen und flochten [καθήμενοι ἀπὸ ὀψέ, λαλοῦντες περὶ σωτηρίας ψυχῶν ἔπλεκον]. Und das Seil ging durch die Tür bis zur Höhle hinab. Als der selige Antonios in der Frühe hereinkam, sah er die Länge des Seiles von Abbas Makarios und sprach: ‘Viel Kraft [δύναμις] geht von diesen Händen aus.’“³

Die Arbeit (und der Gehorsam) werden hier zum Ausweis einer besonderen Gnadengabe, über die Antonios selbst von kompetenter Seite unterrichtet wurde. Ein Engel zeigte ihm nämlich, wie das Heil zu erlangen sei: sitzend - flechtend - betend.⁴ (Auf die rhythmische Abfolge dieser Anweisung werde ich später eingehen.) Die diesseitige Manifestation dieses Heils kann auch eine Vision sein: „Als er [Antonios] einst sass und arbeitete [καθεζόμενος καὶ ἐργαζόμενος], geriet er in Ekstase und seufzte viel, während er in diesem Gesicht weilte ...“⁵

Einmal mehr zeigt sich hier, dass verschiedene Begriffe in ständiger Berührung stehen, Sitzen - Kellion - Weinen/Seufzen⁶ - Arbeiten, und in ihrer Gesamtheit für eine Stimmung verantwortlich sind, die auch anklingt, wenn einzelne Be-

¹ Makarios d. Äg. 33 (Ap 486; PG 65,276C).

² Johannes Kolobos 32 (Ap 347; PG 65,213f).

³ Makarios d. Äg. 4 (Ap 457; PG 65,264C).

⁴ Antonios 1 (Ap 1).

⁵ V.A. c.82,4; der Inhalt der Vision scheint eher ein Anliegen des Athanasios zu sein.

⁶ Ich erinnere daran, dass Arsenios 41 (Ap 79) bei der Arbeit stets ein Tuch auf der Schoss hielt wegen der Tränen.

griffe nicht ausdrücklich erwähnt werden.¹ So zum Beispiel im folgenden kurzen Spruch:

„Ein Alter wurde gefragt: Was soll man tun, um gerettet zu werden? Der Alte arbeitete an seinem Seil. Ohne von seiner Arbeit aufzublicken antwortete er: Du siehst es.“²

2.5. Sitzen und Beten

Vorbemerkung

Zweifellos steht die Gebetspraxis auch im anachoretischen Alltag an zentraler Stelle. Die von Jesus ausgehende apostolische Mahnung zum unablässigen Gebet³ wird – wie andere biblische Stellen auch – wörtlich verstanden. Daraus ergeben sich verschiedene Probleme, die hier allerdings nur angetönt werden können: Welcher Art soll ein solches Beten sein? Wie kann man beten während der lebensnotwendigen Arbeit, während des Essens und Schlafens?

Ich beschränke mich im Folgenden wiederum auf diejenigen Aspekte der Thematik, die im Hinblick auf das „Sitzen“ von Bedeutung sind.

Als leibliche Gebetshaltungen werden das Stehen⁴, das Sitzen und (selten) das Knien erwähnt. Das stehende Beten mit ausgebreiteten Armen (die übliche antike Gebetshaltung)⁵ begegnet auch als asketische Übung, zum Beispiel bei Besarion, der vierzehn Tage in dieser Haltung ausharrt⁶, und wird ausdrücklich auf die Haltung Jesu am Kreuz bezogen⁷. (Ab und zu werden einzelne Kniebeugen beim Gebet erwähnt.⁸)

¹ Es können sogar einzelne Bereiche ausdrücklich ausgeschlossen werden. So z.B. die Arbeit bei Arsenios 11 (Ap 49): „... arbeite nicht, nur verlasse dein Kellion nicht.“ Sisoës 39 (Ap 842) zu einem Mönch, der das Seilflechten nicht fertig bringt: „Man braucht kein Werk zu tun, um zur Ruhe zu kommen.“

² N 91.

³ Lk 18,1; 21,36. 1 Thess 5,17; Röm 12,12; Eph 6,18; Phil 4,6; Kol 4,2.

⁴ Origenes (De orat. 31; PG 11,552A) lässt ein sitzendes Beten nur bei körperlicher Schwäche (z.B. Fusskrankheit) zu. Im syrischen Raum gilt der „Stehende“ (bar kjāmā) als derjenige, „der den Tod überwunden hat“, symbolisiert also die Teilhabe am Auferstandenen. Das Bild steigert sich ins Stylitentum. (Vgl. ADAM Grundbegriffe, S.226ff.)

⁵ Zenon 7 (Ap 241); Makarios d. Äg. 33 (Ap 486); Xoios 2 (Ap 567); etc.

⁶ Besarion 4 (Ap 159); vgl. ders. 6 (Ap 161): vierzig Tage in den Dornen stehen; Joseph in Panepho 7 (Ap 390): die Finger der ausgestreckten Hände werden Feuerlampen. Besarion 3 (Ap 858) steht in Entrückung und Tithoe 1 (Ap 910) kann der Entrückung nur entgehen durch das Sinkenlassen der Arme.

⁷ Pachomius Vita Prima c.16 (HALKIN 1932, S.10).

⁸ Z.B. V.A. c.51,4; N 285 (Vp V,13,9); Antonios bei Didymos dem Blinden, H.L. c.4,3; H.M. c.8,5; Bei Pachomios: Vita prima c.18 (HALKIN S.12, Z.4); Cassian Inst. 2,7 (SC 109, S.71).

Nun heisst es aber, dass, wer nur stehend betet, überhaupt nicht betet.¹ Und in der Tat werden wir die Mönche auch als Sitzende ins Gebet vertieft finden.

Es wäre nun interessant, auf verschiedene Arten des Gebetes einzugehen, um diese vielleicht auch verschiedenen Haltungen zuweisen zu können. Eine solche Untersuchung würde jedoch den hier festgelegten Rahmen sprengen. Welcher Art das sitzende Beten war, wird später deutlich gemacht. Immerhin will ich die in den Quellen vorkommenden Arten erwähnen:

Bei Johannes Kolobos² werden Gebet [εὐχή], Betrachtung [μελέτη] und Psalmengesang [ψαλμωδία]³ erwähnt. Es ist insbesondere die bekannte μελέτη⁴, die vom üblichen Gebet (wenn möglich) zu unterscheiden ist.⁵ Grundsätzlich handelte es sich hier um ein Vor-sich-Hersagen von Gebetsworten und Schriftziten (von längeren Abschnitten oder einzelnen zu wiederholenden Stellen⁶), meistens die Arbeit (beim Sitzen) begleitend⁷. Damit ist eine Möglichkeit gegeben, der Forderung nach möglichst unablässigem Gebet zu genügen.

Was den erwähnten Einbezug der Heiligen Schrift⁸ in die Gebetspraxis betrifft, so stand diese auch hier in höchstem Ansehen. Das Lesen der Heiligen Schrift als „Sicherung gegen die Sünde“ wird von Bischof Epiphanius, der eine Zeitlang als Asket in der ägyptischen Wüste lebte, mehrere Male empfohlen⁹, und Sisoies umschreibt seine Praxis mit den Worten: „Ich lese das Neue Testament und

¹ N 104. (NAU übersetzt unverständlicherweise ganz anders!)

² Johannes Kolobos 35 (Ap 350; PG 65,216C).

³ Z.B. Eulogios (Ap 217), H.L. c.7,5; 26,3; H.M. c.10,6.

⁴ Vgl. BACHT „Meditatio“; RUPPERT Meditatio-Ruminatio.

⁵ In Apollo 2 (Ap 150; PG 65,136A) wird εὐχή zu μελέτη („Gesündigt habe ich als Mensch, sei du mir gnädig als Gott“). In GUY Syst. V,53 ist die Rede von der μελέτη τῶν ψαλμῶν.

⁶ Vgl. de VOGÜÉ (Fonctions), der die zwei Grundformen der Meditation darstellt: „meditatio“ (= unablässiges Aufsagen von Schrift- und Gebetsworten) und die „lectio divina“ (= Auswendiglernen von Texten der Hl. Schrift, während der Arbeit aufgesagt.) Davon ist jedes spekulative Deuten der Schrift zu unterscheiden. Ammonas (PO XI, 1916) spricht von der ἀδιαλείπως μελέτη τῶν Γραφῶν (unablässiger Schriftmeditation), die kurz unterbrochen wird von einer Meditation „zum Seufzen“ [διάσταμα τῆς μελέτης στενάζειν] und der ein ausgedehntes Gebet [εὐχεσθαι ἐκτενῶς] folgt (Instructions, Nr.3, S.463). Ammonas bezeichnet es als Sünde [ἁμαρτία] sich sitzend [μοναχῶ καθήμενῳ] mit der Schrift zu beschäftigen [περιεργάζεσθαι τὴν γραφὴν], falls dabei die eigene Sündhaftigkeit vergessen wird (Instructions, Nr.4, S.472).

⁷ BACHT „Meditatio“ S.365: „...das Sitzen die gewöhnliche Haltung für die ‘Meditatio’.“ N 168 nennt die μελέτη als Tugend *neben* der Handarbeit (und dem Psalmmodieren). Die lat. Version (Vp V,5,18) differenziert: Meditation des göttlichen Gesetzes, Psalmmodieren, Handarbeit, Gebet. Vgl. auch vorhergehendes Kapitel „Sitzen und Arbeiten“.

⁸ Vgl. BURTON-CHRISTIE Word; DÖRRIES Bibel; VON LILIENFELD: s. Lit.verz.

⁹ Epiphanius 9 (Ap 204); vgl. ders. 8 (Ap 203) - 11 (Ap 206). Antonios 3 (Ap 3): „Für alles suche ein Zeugnis in den Heiligen Schriften.“

wende mich zum Alten zurück.“¹ Verschiedentlich wird davon berichtet, dass einzelne Mönche ganze Teile der Schrift auswendig konnten.² Trotzdem ist gerade in den Apophthegmata eine gewisse Scheu gegenüber der Bibel festzustellen, die sich in der Zurückhaltung beim Auslegen von Textstellen zeigt³ oder gar deren Nicht-Verstehen als (Demuts-) Tugend hervorhebt.⁴

In welcher Form auch immer gebetet wird, das Gebet zielt immer auf die Fesselung der ungeteilten und unablässigen [ἀδιαλείπτως] Aufmerksamkeit auf Gott. Dies ist die eigentliche Vollendung des Mönchtums in Ausblendung der Welt: „... fortwährend [συνεχῶς] reden sie mit Gott und ihr Mund ist heilig.“⁵ Noch auf dem Sterbebett verweist Abbas Benjamin auf 1 Thess 5,16-18: „Freuet euch allezeit, betet ohne Unterlass und sagt in allem Dank!“⁶

Das Eintauchen in die meditative Stimmung des unablässigen Betens⁷ ist mit grösster Mühe⁸ verbunden: störende Gedanken, Zerstreuung, leibliche Anfechtung u.s.w. sind abzuweisen⁹, obwohl das Gebet gerade in diese Bedrohungen hineinführt.¹⁰ Ein solches Beten bedeutet das Einüben einer neuausgerichteten Haltung [κατάστασις εὐχῆς]¹¹, die tiefer wurzelt als die Schicht des einzelnen, im Augenblick gesprochenen Gebetes. So redet Cassian (indem er Antonios zitiert) etwa davon, dass sich der wahrhaft Betende seines Betens nicht mehr bewusst sein sollte.¹² Die Wirkung des Gebetes entfaltet sich aber auch bis hin zu Wundertaten¹³ und zur völligen Entrückung¹⁴.

¹ Sisoës 35 (Ap 838; PG 65,404B).

² N 385; H.L. c.11,4; H.M. c.2,5. 8,50; Pachomii Vita prima c.9. c.58. c.61 (HALKIN S.7.40.41); V.A. c.3,7.

³ Pambo 9 (Ap 770), auch in H.L. c.10,7; Sisoës 17 (Ap 820) warnt vor der Versuchung, gelesene Bibelworte rhetorisch zu verwerten. – Ammonas Instr. 3 (Ed. F. NAU; in PO XI, 1916, S.472): „Es ist eine Sünde für den Mönch, im Kellion zu sitzen und sich mit der Schrift zu beschäftigen, wenn er dabei die eigenen Sünden übersieht.“

⁴ Antonios 17 (Ap 17). BRUNNER-TRAUT bemerkt dazu (Weiterleben S.175), dass die Mönche „alles andere als Schriftgelehrte [waren] und [sie] operierten nicht mit Bibelworten.“

⁵ Pambo 7 (Ap 768; PG 65,369C).

⁶ Benjamin 4 (Ap 171; PG 65,145A).

⁷ Vgl. dazu z.B. MARX Incessant Prayer. REGNAULT La prière continuelle. LANNE La „prière de Jésus“. GUILLAUMONT La prière de Jésus. Zur Freilegung einer entsprechenden Inschrift aus dem 7./8.Jh. vgl. ders. Inscription. BUNGE Évagre S.340-347.

⁸ Agathon 9 (Ap 91; PG 65,112C): „... es gibt keine grössere Mühe als das Beten zu Gott.“

⁹ Vp V,12,13: nur im ruhigen Wasser spiegelt sich das Gesicht.

¹⁰ Sarrha 1 (Ap 884; PG 65,420B).

¹¹ Vgl. dazu SCHNEIDER Quellen S.38ff.

¹² Conl. 9,31 (SC 54; S.66).

¹³ Z.B. Besario 1 (Ap 156); ders. 4 (Ap 159); Xoios 2 (Ap 567).

¹⁴ Tithoes 1 (Ap 910). (T. beschreibt aber auch den Verzicht auf diese Entrückung, um das gemeinsame Gebet nicht zu behindern.)

Wie wörtlich dieses unablässige Beten verstanden wurde, zeigen Angaben über die Anzahl der Gebete¹, aber auch die Diskussion, die Lukios mit den Euchiten führt (die das Arbeiten als unstatthafte Unterbrechung des Gebetes ablehnen). Da er arbeitet *und* betet, kann er sich das nötige Geld verdienen, um einen Beter während des Essens und Schlafens anzustellen.² (Vgl. S.109.)

(Auf die schon bei Epiphanius³ angesprochene Kontroverse, ob die Ansätze zur Einführung eines Stundengebetes eine Vernachlässigung des immerwährenden Gebetes darstellten, gehe ich nicht näher ein.⁴ Ebenso wenig kann ich hier auf gemeinsame wöchentliche und liturgische Gebete eingehen.⁵)

Inwiefern sich aus der so angelegten Gebetshaltung⁶, die durch die folgenden Angaben zum sitzenden Beten noch verdeutlicht wird, die hesychastische Tradition des Jesus-Gebetes entwickelte und ableiten lässt, kann nicht Gegenstand dieser Untersuchung sein. Der Zusammenhang ist jedenfalls augenfällig.

Vom Sitzen

Auf den ersten Blick scheint die bevorzugte Gebetshaltung das Stehen zu sein. Dies gilt beispielsweise für das Gebet, das bei der Begrüssung unter Brüdern gesprochen wurde. Bei der Folge *Begrüssung - Gebet - Sitzen* scheint es sich um ein übliches kleines Ritual [κατὰ τὸ εἰωθὸς]⁷ gehandelt zu haben. „Après la prière et le baiser habituel, ils s’assirent pendant une heure sans parler. C’est en effet un usage des pères de cet endroit.“⁸ Eine ähnliche Stimmung herrschte, als Makarios die schon erwähnten jungen Fremdlinge besuchte, um die Praxis ihres Sitzens herauszufinden [πῶς κάθηνται]⁹: „Als ich klopfte, öffneten sie und grüssten mich schweigend. Ich verrichtete das Gebet und setzte mich [ποιήσας εὐχὴν, ἐκάθισα].“ Anschliessend setzte sich auch der ältere Bruder und begann schweigend an seinem Seil zu flechten.¹⁰

¹ N 280 (Während eines Gesprächs verrichtet ein Bruder 103 Gebete). H.L. c.20 (von der Anzahl täglich verrichteter Gebete); H.L. c.38,10 (Evagrius).

² Lukios (Ap 446; PG 65,253BC) = Vp V,12,9.

³ Epiphanius (Bischof) 3 (Ap 198).

⁴ Vgl. dazu SCHNEIDER Quellen S.40ff. Die Anachoreten pflegten gewisse Gebetszeiten, kannten aber ein eigentliches Stundengebet noch nicht. Vgl. BUNGE Briefe S.49. Zu Pachomios: BACHT Vermächtnis Bd.II, S.35. Ansätze in N 211.

⁵ Vgl. dazu QUECKE Gebet und Gottesdienst S.96f. Zum sitzenden Beten im Gottesdienst s. Cassian Inst. 2,11f (SC 109).

⁶ Vgl. Antonios 24 (Ap 24); Ammonas 4 (Ap 116); Isidor 4 (Ap 360); etc.

⁷ N 280.

⁸ N 641 (Übers. REGNAULT; griechischer Text nicht veröffentlicht).

⁹ Vgl. Poimen 96 (Ap 670; PG 65,345B): „... lerne wie man im Kellion sitzen muss.“ [πῶς δεῖ ... καθίσαι.]

¹⁰ Makarios d. Äg. 33 (Ap 486; PG 65,276C); ebenso Zenon 8 (Ap 242): Gebet – Sitzen – Arbeiten.

Nach der Begrüßung leitet das Gebet über zum Sitzen; [εἰσελθὼν δὲ ἡσπάσατο αὐτόν καὶ ποιήσαντες εὐχὴν ἐκάθισαν].¹ Statt schweigend zu verweilen ist aber auch ein geistliches Gespräch möglich, zum Beispiel über eine Vision.² (In einer biblischen Variante begegnet uns das Begrüßungsritual in der *Historia Monachorum*: Nach der Begrüßung und dem Gebet, das der Bruder für den Angekommenen verrichtet, wäscht er ihm Füße und Hände.³)

Erstaunlich ist, dass offenbar die Verbindung Begrüßung - Sitzen wesentlicher war als das Gebet, denn an mehreren Stellen hören wir nichts von einem Gebet: „Sie begrüßten einander mit Freuden, setzten sich.“ [ἀσπασάμενοι ἀλλήλους μετὰ χαρᾶς ἐκάθισαν.]⁴ Auch bei Arsenios folgt auf die Begrüßung sofort das schweigende Sitzen.⁵

Wiederum in der *Historia Monachorum* wird erwähnt, dass die Mönche sich oft während der ganzen Nacht nicht hinlegten, um sitzend oder stehend im Gebet bis zum frühen Morgen zu wachen [ἢ καθήμενοι ἢ ἐστῶτες ἄχρι πρωῒ εὐεκαρτέρουν εὐχόμενοι].⁶ Isidor erzählt von früher: „Als ich noch jünger war und in meinem Kellion sass [ἐκαθήμην εἰς τὸ κελλίον μου], da kannte ich kein Mass für meine Gebetsstunden [συνάξεως]. Tag und Nacht waren für mich Gebetszeit.“⁷

Von verschiedenen Gebetshaltungen wird in der bohairischen Pachom-Vita bezüglich des jungen Theodor brichtet: „Eines Tages – es war das erste Jahr – sass Theodor in seinem Kellion, flocht an seinen Stricken und rezitierte [= meditierte] auswendig gelernte Stellen aus den heiligen Schriften. Jedesmal, wenn sein Herz ihn dazu antrieb, stand er auf und betete. Während er nun sass und meditierte, erhellte sich das Kellion, in dem er sich befand ...“ [Es folgt nun eine entscheidende Vision.]⁸ Obwohl Parallelen in der griechischen und sahidischen Vita fehlen⁹, ist unter dem Rezitieren/Meditieren das oft verwendete μελετᾶν im Sitzen zu verstehen.¹⁰

Es zeigt sich also, dass man sehr wohl um die Bedeutung der Körperhaltung, insbesondere aber auch um die Wirkung des Wechsels dieser Haltung wusste.

¹ Rhomaios 1 (Ap 799; PG 65,385D).

² Besarion 4 (Ap 159; PG 65 140B).

³ H.M. c.2,7; 8,49.

⁴ Poimen 6 (Ap 580; PG 65,320D); ebenso Poimen 8 (Ap 582; PG 65,321D).

⁵ Arsenios 38 (Ap 76; PG 65,105A).

⁶ H.M. c.20,17.

⁷ Isidor 4 (Ap 360; PG 65,220CD); vgl. Ammonas 3 (Ap 115).

⁸ C.34. In: Th. LEFORT: Les vies coptes de Saint Pachôme. Traduction française. (Bibliothèque du Muséon, vol. 16), Louvain 1943; S.105, Z.9-13.

⁹ BACHT „Meditatio“ S.364, Anm. 36.

¹⁰ Zur Unterscheidung von μελέτη und εὐχή (Gebet) und Psalmenrezitation vgl. Johannes Kolobos 35 (Ap 350), s. S.105; Apollo 2 (Ap 150); N 168.

Abbas Theodor sagt uns, was zu tun ist, wenn wir [beim Sitzen] von einem Gedanken verwirrt werden: „Ein wachsender [νηφάλιος] Mann schüttelt ihn [den Gedanken] ab und steht auf [ἐγείρεται] zum Gebet.“¹ Von der Bedeutung dieses Wechsels wird noch im Zusammenhang mit Antonios 1 zu sprechen sein.

Hier muss interessieren, was denn nun – in dem insgesamt sehr spärlichen Material zum Gebet – zum *sitzenden* Gebet festzustellen ist.

Lukios, der sich mit den Euchiten über die Möglichkeiten des immerwährenden Betens unterhält, erklärt seine Praxis: „Ich sitze mit Gott [καθέζομαι σὺν Θεῷ], weiche meine kleinen Palmfasern ein und flechte daraus ein Seil. Dabei sage ich: ‘Erbarme dich meiner, o Gott, in deinem grossen Erbarmen, und nach der Menge deiner Erbarmungen wasche ab meine Ungerechtigkeit.’ [Ps 50,3] Und er fragte sie: ‘Ist das kein Gebet [εὐχή]? Sie antworteten: ‘Doch.’“² Nach eigener Angabe wiederholt Lukios sitzend und arbeitend dieses Gebet den ganzen Tag.

Für eine solche sitzende Gebetspraxis finden sich nun etliche Beispiele: Ammonas empfiehlt im Kellion sitzend ständig das Wort des Zöllners im Herzen zu haben (Lk 18,13: O Gott, sei mir Sünder gnädig).³ In einem koptischen Apophthegma erklärt Poimen, was er unter Im-Kellion-Sitzen [εἰς κελίον ὡς ἐν τριβλίῳ] versteht: „Ich bin ein Mensch, der bis zum Hals in einer tiefen Grube steckt, beladen mit einer schweren Bürde, und ich schreie: Gott, erbarme dich meiner.“⁴ Und ein Alter, der unablässig in seinem Kellion sass, sorgenvoll zur Erde geneigt [καθήμενος ... σὺν νουῖς εἰς γῆν νενευκῶς], fragte sich kopfschüttelnd, seufzend und nur von kurzem Schweigen unterbrochen immer wieder: „Was wird geschehen?“⁵

In einer ähnlichen, aber dramatisch gesteigerten Stimmung, finden wir die ehemalige Prostituierte Taïs. Serapion, der sie in ein Frauenkloster geführt hat und dort in ein Kellion einschliessen lässt, hält sie in ihrer Sünde für unwürdig zum stehenden Beten mit ausgebreiteten Armen. „Deshalb [bleibt dir] nur: Sitze im Schweigen [διὸ σιγῇ καθεζομένη], nach Osten gewendet sage in deinem Herzen nichts als dies: Der du mich geschaffen hast, erbarme dich meiner; ich habe gesündigt, sei mir gnädig.“⁶ Dies ist der Beginn einer dreijährigen, von Serapion verordneten Busszeit.

¹ Theodor Sketiotes (Ap 300; PG 65,197B) .

² Lukios (Ap 446; PG 65,253C).

³ Ammonas 4 (Ap 116).

⁴ CHAÎNE Nr. 107.

⁵ N 531 (griech. Text in PE I,E',ΣΤ',7).

⁶ Friedrich NAU: Histoire de Taïs. In: Annales du Musée Guimet, t.30 (1903), S. 100ff. (= ms. grec de Paris Nr.1596). Vgl. dazu Serapion 1 (Ap 875) und Johannes Kolobos 40 (Ap 355).

Bei solch meditierendem Beten ging es um mehr als um ein verständiges Bewusstmachen und Vortragen des Textinhaltes. Die folgende Geschichte zeigt dies, wenn auch in einem das Magische berührenden Bild, das uns auf den ersten Blick befremden mag: Ein Bruder litt unter ständiger grosser Anfechtung der Gedanken. Er klagte, dass er – wie ihm aufgetragen wurde – wohl das Gebet „Sohn Gottes, erbarme dich meiner“ meditiere [μελετῶ], es ihm aber an Verständnis für die Wirkung [δύναμις] des Wortes fehle. Sich auf Poimen beziehend tröstet ihn der Vater, dass derjenige, der den Bannspruch spreche, dessen Wirkung nicht zu verstehen brauche; die Tiere (= Dämonen) aber würden bestimmt reagieren.¹ In ganz anderem Zusammenhang wird von einem Bruder berichtet, der im Gespräch mit Brüdern sitzend gleichzeitig 103 Gebete verrichtete.²

Damit sind nicht alle Stellen erwähnt, die sich mit dem immerwährenden Gebet befassen.³

Ich versuchte zu zeigen, dass wir in den Apophthegmata eine Reihe von Sprüchen vorfinden, die eine besondere Art des Betens erwähnen, nämlich ein Beten, das zum Beispiel in der Wiederholung eines kurzen Anrufs bestehen mag. Ein solch immerwährendes Gebet wurde sitzend gebetet. Dadurch verstärkte sich die meditative Stimmung (eventuell unter Einbezug der Arbeit) deutlich.

2.6. Sitzen und die Welt der Vorstellungen und Bilder

a. Gedanken- und Dämonenkampf

Vorbemerkung

In jeder meditativen Praxis muss der Umgang mit den Gedanken zur Sprache kommen. Spätestens im Augenblick des achtsamen Innehaltens, des Einwärtswendens, werden wir gewahr, welch unglaubliche Fülle von gedanklichen Bildern uns ununterbrochen umgibt und bedrängt. Wohl mag man sich da manchmal als Opfer vorkommen, fast wehrlos diesem Ansturm ausgesetzt, aber zugleich ist uns bewusst, dass da nichts Fremdes im Bewusstsein aufblitzt, sondern, dass alle diese Gedankenbilder mit uns zu tun haben.⁴

¹ N 184; Die Aufforderung ἀνάστα εὐξαι καὶ βάλε μετάνοιαν λέγων· υἱὲ τοῦ Θεοῦ ἐλέησον με meint: richte dich auf, erhebe dich aus dem Gedankenkampf und das μετάνοια ist im wörtlichen Sinne der Um- und Rückkehr zum Gebet zu verstehen. Es geht also nicht um die Aufforderung, das ständige Gebet stehend zu verrichten. Ähnlich ist das ἀνέστη auch in Arsenios 43 (Ap 81) zu interpretieren.

² N 280; vgl. H.L. c.20,1: von einem Asketen, der keiner anderen Tätigkeit nachging ausser dem ständigen Gebet und im Tag 300 Gebete verrichtete und diese durch Wegwerfen von ebensoviel Steinchen zählte.

³ Vgl. z.B.: Makarios der Städter 3 (Ap 545); Makarios d. Äg. 19 (Ap 472); Vp V,12,12; V.A. c.3,6; 5,3; 55,3.

⁴ Z.B. Evagrios Praktikos c.6! Vgl. BROWN Heiden S. 113-115.

Es ist nun äusserst bemerkenswert, mit welcher Eindringlichkeit und Differenziertheit diese Fragen von den Wüstenvätern angegangen wurden. HOLL¹ spricht (1898!) in diesem Zusammenhang von einer ganz neuen Sichtweise „für die Welt des innern Lebens“ und SLOTERDIJK² erkennt gar ein „spontanes Entdecken dessen, was seit dem 19.Jh. das Unbewusste heisst“.³

Die Auseinandersetzung findet auf verschiedenen Ebenen statt.

Dramatisch wird immer wieder der Kampf gegen die schlechten Gedanken, gegen die Vorhut der Leidenschaften geschildert, die nach Evagrios den Mönch deshalb so unnachgiebig bedrängen, weil sie an die Stelle der entbehrten Objekte der zurückgelassenen Welt treten.⁴ Als Dämonen repräsentieren die Gedanken das Schlechte überhaupt, und es ist das Heilswerk des Mönchs, sich in der Wüste (sozusagen mit Christus; Mt 4,1-11 ist massgebendes Vorbild!) dem Kampf gegen sie zu stellen.⁵

Besonders eindrücklich schildert die Vita Antonii den Kampf gegen die Gedanken, das heisst gegen die Fallen der Dämonen, die „einen gewaltigen Sturm von Gedanken erregen“⁶.

Dagegen sind die Stellen nüchterner, die ein Abwägen und Beurteilen [διόκρισις] der Gedanken schildern: Gedanken kann man auf die Waage legen („...wo du den grösseren Nutzen siehst und wo dein Gedanke dich hinzieht, das tue!“)⁷, man kann sie befragen⁸, wobei der sichere Grund des Einklanges der Seele mit dem, was Gott will⁹, natürlich vorausgesetzt wird. Hier ist das Denken anthropologisch eingebettet in den Prozess, in welchem der Mensch die Schöpfung Gottes weitergestaltet (empfangen – denken – reden – tun): „Es ist nämlich notwendig, das der gläubige und gute Mensch an das denkt, was ihm Gott verleiht, dass er redet, was er denkt, und dass er tut, was er redet ...“¹⁰ Umgekehrt sind natürlich die schlechten Gedanken mit aller Kraft daran zu hindern, Tat zu werden.¹¹ Nicht nur dies, sie sind zu verscheuchen wie Vögel¹², ja, noch besser

¹ HOLL Mönchtum S.277.

² SLOTERDIJK Weltfremdheit S.97.

³ Vgl.: LOSSKY Theologie S.163: „λογισμοί sind Gedanken oder Bilder, die aus den unteren Regionen der Seele, aus dem ‘Unterbewusstsein’ aufsteigen.“ LACARRIÈRE Gott-Trunkenen S.202.

⁴ Evagrios: Praktikos 48, SC 171. G. BUNGE: Evagrios Pontikos. Über die acht Gedanken. Würzburg 1992. (Vgl. auch Praktikos 6-14.)

⁵ Vgl. EVDOKIMOV Gottesleben S.143ff.

⁶ V.A. c.5,3. Vgl. v.a. c.22 - 43!

⁷ Joseph in Panepho 8 (Ap 391; PG 65,232A).

⁸ Poimen 175 (Ap 749).

⁹ Nisteroos 2 (Ap 557).

¹⁰ H.L. c.47,13.

¹¹ Poimen 20 (Ap 594); vgl. ders. 21 (Ap 595); N 360.

¹² N 277.

wäre, den Rat Poimens zu befolgen: „...wenn der Gedanke kommt, sage: Ich habe nichts damit zu schaffen.“¹

Auf einer nächsten Ebene findet sich das Bemühen, die Gedanken in der Nähe Gottes festzumachen. So seufzt Antonios täglich, „wenn er an die Wohnung im Himmel dachte [ἐνθυμέομαι]“². Wenn nämlich unsere Gedanken bei Gott sind, so ist Gott bei uns.

Die letzte Stufe – in den Apophthegmata nur erst angetönt – besteht im Freiwerden von Gedanken überhaupt. Sisoës hat in diese Richtung verwiesen, wenn er von der „Freiheit vom Denken in der Wüste“ [ἡ ἐλευθερία τοῦ λογισμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ] sprach³. Deutlicher redet Evagrius davon, der sich eingehend mit dem Kampf gegen die Gedanken befasst hat. „Lass deinen Verstand auch nicht die Spur irgend eines Gedankens fassen, sondern sei körperlos vor dem Körperlosen, und du wirst erkennen.“⁴ Ein syrisches Apophthegma beteuert: „Wenn du das Wandern der Gedanken überwinden kannst, das ist das Ende aller Ende.“⁵ Und schliesslich meint Johannes Klimakos: „Die Hesychia ist die Elimination aller Gedanken, der Verzicht auf jedes gedankliche Sorgen.“ [ἡσυχία γὰρ ἐστὶν ἀπόθεσις νοημάτων καὶ ἄρνησις εὐλόγων φροντίδων.]⁶

Vieles wäre nun über den Umgang mit den Gedanken im Einzelnen zu erwähnen; ich beschränke mich auf wenige Beispiele.

Vorerst wird immer wieder vom Ordnen der Gedanken gesprochen. „Man erzählte vom ... Altvater Johannes, dass er, wenn er von der Erntearbeit oder von einem Zusammensein mit den Greisen heimkam, sich zuerst für Gebet, Betrachtung [μελέτη] und Psalmengesang Zeit nahm, bis sein Denken wieder in die ursprüngliche Ordnung [τὴν τάξιν τὴν ἀρχαίαν] zurückgebracht war.“⁷ Dieses Ordnen bedeutete zugleich ein Zur-Ruhe-kommen im Sinne der Hesychia. Von Agathon heisst es: „Wenn er etwas sah, und sein Herz über die Sache urteilen wollte, sprach er zu sich: ‘Agathon, tu das nicht!’ Und so kam sein Denken zur Ruhe [ὁ λογισμὸς αὐτοῦ ἡσύχαζεν].“⁸

Was das Abwägen der Gedanken und deren Beobachtung betrifft, so bedurfte es gegenüber der eigenen Innerlichkeit einer grossen Wachsamkeit, die tiefer

¹ Poimen 93 (Ap 667; PG 65,345A); vgl. ders. 40 (Ap 614); 169 (Ap 743).

² V.A. c.45,1.

³ Sisoës 26 (Ap 829; PG 65,401A).

⁴ Evagrius Nr. 66. In: *Petite Philocalie* (GOUILLARD) S.42. Text aus PG 79,1165A-1200C (De oratione); vgl. auch Brief 41 und 58 (BUNGE); vgl. HAUSHERR Leçons.

⁵ BUDGE II n. 623 S.387; in RANKE-HEINEMANN Mönchtum S.80f.

⁶ Κλίμαξ τοῦ παραδείσου (Paradiesesleiter) 37,52 (PG 88,1112A). – Vgl. auch Kallistos und Ignatios: Centurie c.66.70.73. (ROSENBERG S.92.93.102).

⁷ Johannes Kolobos 35 (Ap 350; PG 65,216C). Vgl. Arsenios 11 (Ap 49); Poimen 32 (Ap 606); N 195.

⁸ Agathon 18 (Ap 100; PG 65,113C).

reichte, als was vielleicht zeitgenössische Philosophen im Sinne einer ethischen Selbstkontrolle auch forderten. Den Philosophen, die fragten: „Was tut ihr hier, die ihr in der Wüste lebt, mehr als wir? ... was immer ihr tut, wir tun es auch ...“ wird geantwortet: „Wir halten Wacht über unsere Gedanken.“¹

Unzählige Beispiele zeigen die Verantwortlichkeit, die der Mönch für seine Gedanken – und zwar auch für diejenigen, die ihn bedrängten – zu übernehmen hatte, weil er wusste, dass deren „Angriffe“ mit der eigenen Disposition und zulassenden Neigung im Zusammenhang standen. „Denn wenn sie [die Dämonen] erscheinen, verhalten sie sich selbst so gegen uns, wie sie uns antreffen, und nach den Gedanken [ἐννοίας], die sie in uns finden, gestalten sie auch ihre Trugbilder ...“² Poimen verwendet den Vergleich mit dem Beil und fragt Anub: „Kann sich denn das Beil rühmen ohne den, der mit ihm schlägt (Is 10,5)? Wenn du ihnen [den Gedanken] nicht Hand bietest, dann werden sie nicht aktiv,“³ und er geht so weit, dass er die Dämonen als unsere Willensneigungen identifiziert und den eigentlichen Dämonenkampf nur noch „Moses und dergleichen“ zugesteht.⁴

So mündet auch hier alles letztlich wieder in die Tugend der Demut. Sisoës weist darauf hin, dass das Bewusstsein, unter allen Geschöpfen zu stehen, weit mehr zählt als das Denken, das (angeblich) ständig bei Gott sei.⁵

Vom Sitzen

Schon das erste, so bedeutsame Apophthegma der Sammlung des Gerontikons (Antonios 1) beginnt mit dem Satz: „Der heilige Abbas Antonios, als er einst in der Wüste sass [καθεζόμενος ποτε ἐν τῇ ἐρήμῳ], geriet in Akedia (Überdross) und viele düstere Gedanken [σκοτώσει λογισμῶν]. Und er sprach zu Gott: ‘Herr, ich will gerettet werden, aber die Gedanken lassen es nicht zu. Was soll ich in meiner Bedrängnis [ἐν τῇ θλίψει] tun? Wie werde ich gerettet?’ Bald darauf erhob er sich ...“⁶ In der folgenden Vision erhält Antonios die grundlegende Anweisung für seine Praxis und Rettung. Die grosse Gefahr und Versuchung liegt offensichtlich nicht im äusseren sinnlichen Begehren, sondern in den Gedanken.

Dass Antonios auch um den Kampf mit den Sinnen weiss, zeigt ein anderes Apophthegma: „Wer in der Wüste sitzt und in der Hesychia verweilt [ὁ καθή-

¹ N 342.

² V.A. c.42,5 . Vgl. H.M. c.15,2: Die Dämonen folgen den Leidenschaften.

³ Poimen 15 (Ap 589; PG 65,325C). Vgl. Vp V,5,16.

⁴ Poimen 67 (Ap 641; PG 65,337C). Pachon (H.L. c.23,2) unterscheidet Versuchung durch das Fleisch, die Leidenschaft der Gedanken und den Dämon selbst.

⁵ Sisoës 13 (Ap 816); vgl. Or 7 (Ap 940): „Mein Denken steht unter dem aller Menschen.“

⁶ Antonios 1 (Ap 1; PG 65,76A).

μενος ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ ἡσυχάζων] wird drei Kämpfen entrissen: dem Hören, dem Reden, dem Sehen. Es bleibt nur noch ein Kampf: der der Unzucht [πορνεία].¹ Nun ist die Interpretation des letzten Begriffs umstritten, weil Pelagius ihn in der lateinischen Übersetzung ersetzt durch „Kampf des Herzens“ [id est cordis]², und dieser „Kampf des Herzens“ wird nun – wohl im Hinblick auf Antonios 1 – als „Kampf der Gedanken“ interpretiert.³ Wie dem auch sei, es gilt jedenfalls festzuhalten, dass sitzend gekämpft wird.

Wie dramatisch dieser Kampf zu führen ist, hat uns schon die anonyme Geschichte des Bruders gezeigt, der an der magischen Kraft des ständigen Gebetes zweifelte, welches die wilden Tiere (= Dämonen = Gedanken) vertreiben sollte.⁴ Auch Johannes Kolobos vergleicht die Gedanken mit wilden Tieren: „Ich gleiche einem Menschen, der unter einem grossen Baume sitzt [καθημένῳ] und sieht, wie viele wilde Tiere und Kriechtiere auf ihn zukommen ... So auch ich: Ich sitze [καθέζομαι] in meinem Kellion, und ich sehe die schlechten Gedanken vor mir. Und wenn ich gegen sie nicht bestehen kann, so fliehe ich zu Gott im Gebet [sitzend?] und werde so vor dem Feind gerettet.“⁵ Das heisst nichts anderes als dies: „...wenn der Geist [νοῦς] von der Betrachtung Gottes [Θεοῦ ἐννοίᾳς] lässt, wird er ein Dämon oder ein Tier.“⁶ Welcher Art aber sind nun die Versuchungen der Gedanken?

Es erstaunt nicht, dass gerade beim Sitzen der Gedanke auftaucht, das Kellion zu verlassen. Als Makarios in seinem Kellion in der Sketis sass [καθημένῳ γάρ μοί ἐν τῷ κελλίῳ], wurde er vom Gedanken bedrängt [ὥχλησάν μοι οἱ λογισμοὶ], in die Wüste hinauszugehen.⁷ Ein anderer wird beim Sitzen vom Gedanken bedrängt [ὥς ἐκάθισε πλέξαι αὐτῷ ὁ λογισμός] wegzugehen, um einen Alten zu besuchen, wobei auf vielfältige Weise argumentiert wird, bis sich die Dämonen schliesslich besiegt sehen.⁸ Aber auch schon das Wegsein in Gedanken macht ein Engel dem heiligen Piteros zum Vorwurf, indem er ihm von der Nonne erzählt, die sich zwar als Törin ausgab, aber ihr Herz noch nie

¹ Antonios 11 (Ap 11; PG 65,77C).

² Vp V,2,2 (PL 73,858A). τῆς καρδίας (ev. τῆς ἀκηδίας) liest auch GUY Syst. II,2. Eine koptische Variante (AMÉLINEAU Histoire S.36, Z.14) setzt ebenfalls 2HT (Herz, Sinn, Verstand).

³ Z.B. GUILLAUMONT Conception S.19. HEUSSI Ursprung S.196 (Anm.1) sieht darin aber „eine charakteristische Abschwächung“. Auch RUBENSON (Letters S.155) interpretiert im Hinblick auf die Antonios Briefe (v.a. Brief I) πορνεία als Umschreibung der Geschlechtsteile, so dass der ganze Spruch auf der Ebene der leiblichen Sinne bleibt.

⁴ N 184 (s. S.110).

⁵ Johannes Kolobos 12 (Ap 327; PG 65,208B). (Vgl. die frappante Ähnlichkeit mit dem Sitzen Buddhas unter dem Bodhi-Baum im Kampf gegen die Versuchungen Maras.)

⁶ H.L. c.58,3; Für Johannes Kolobos (27; Ap 342) ist das Denken an Gott und das Sitzen im Kellion: mit Christus im Gefängnis sein (Mt 25,36).

⁷ Makarios d. Äg. 2 (Ap 455; PG 65,260B); vgl. auch N 205 (s. S.70).

⁸ N 278.

von Gott abgewandt hatte. „Du aber, du sitzt zwar hier [καθεζόμενος ὧδε], aber in Gedanken schweifst du in den Städten umher.“¹

Daneben gerät man sitzend auch in Versuchung durch den Gedanken der Unzucht.² Das folgende Beispiel ist deshalb interessant, weil der Bruder trotz intensiver Fürbitte eines bewährten Alten keine Erleichterung findet. Dieser bittet Gott, dass er ihm die Sitz-Praxis des so hartnäckig bedrängten Bruders enthülle [Κύριε, ἀποκάλυψόν μοι τὸ κάθισμα τοῦ ἀδελφοῦ]. Darauf sieht er in einer (Vision) den Bruder sitzen [καθεζόμενον] und nahe bei ihm den Geist der Unzucht, aber auch ein Engel ist da, ihn zu beschützen. Schliesslich wird das gravierende Hindernis klar: Der Bruder liebt [ἡδόμενος] nämlich die [unzüchtigen] Gedanken und hatte seinen Geist [νοῦν] ganz deren Wirksamkeit [ἐνέργεια] übergeben. (Durch Gebet und die Lehren der Alten fand der Bruder dann doch noch Ruhe.)

Die Beispiele zeigen, dass das Sitzen unter Umständen einen Prozess einzuleiten vermag, der in eine gravierende Auseinandersetzung mit den Gedanken und Dämonen führen kann.

Das Sitzen wird nun aber auch als Haltung erwähnt – und das ist bedeutsamer –, aus der heraus der Kampf zu führen ist.

Abbas Theodor fesselt die anstürmenden Dämonen schon ausserhalb des Kellions und diese jammern: „Da drinnen sitzt einer [ἔστι καθήμενος ἔσο], der lässt uns nicht hinein.“ Schliesslich bitten die Dämonen, dass sie doch wieder freigelassen würden. „Fort mit euch!“ schilt Theodor sie und lässt sie beschämt abziehen.³ Ganz offensichtlich ist die Energie, die Theodor im Kellion sitzend entwickelt, so wirksam, dass die Dämonen, das heisst die Gedanken, gar nicht mehr an ihn herandringen können und er sie jederzeit wegzujagen vermag.

Etwas biederer mutet der Vergleich der Gedanken mit den Düften eines Wirtshauses an: „Wer will, geht hinein und isst, wer nicht will, riecht und geht weiter. So auch du: Verjage alle schlechten Gerüche, richte dich auf [sitzend] und bete: Sohn Gottes, hilf mir. So verfare auch gegen alle andern Gedanken. Wir können die Leidenschaften nämlich nicht entwurzeln, aber wir können ihnen kämpfend widerstehen.“⁴ In diesem Sinne sitzt und kämpft [καθήμενος ... καὶ ἀγωνιζόμενος] auch ein Bruder, der die erscheinenden Dämonen durch konsequentes Nichtbeachten und Geringschätzen [εὐτέλζειν] besiegt. (Dies sogar

¹ H.L. c.34,4; zur Unmöglichkeit für den Mönch in der Stadt zu sein, vgl. Evagrius Brief 41 (BUNGE S.255).

² N 169; in Moses 1 (Ap 495) wird das Sitzen durch den Unzuchtsgedanken gänzlich verunmöglicht.

³ Theodor von Pheme 27 (Ap 294; PG 65,193CD); vgl. N 205 (s. S.70): nur der Leib soll im Kellion bleiben, dann können die Gedanken gehen wohin sie wollen. Vom „Türhüter“ des Herzens spricht Evagrius in Brief 11,3 (BUNGE S.224).

⁴ N 167.

als der Teufel ihm als Christus erscheint: „Hier will ich Christus gar nicht sehen.“¹

Ein anonymes Apophthegma aus dem Kreis um Silvanos berichtet von einem Bruder, der jedesmal in schallendes Narren Gelächter ausbricht, wenn er jemandem begegnet, um so seine Praxis bedeckt halten zu können. Der neugierige Silvanos überrascht den Bruder in seinem Kellion. Dieser sitzt auf seinem Sitz [καθεζόμενον εἰς κάθισμα] vor einem Haufen Kieselsteinen, zur Rechten und zur Linken steht ein Korb. Silvanos verlangt die Erklärung dieses Sitzens [εἶπέ μοι τὸ κάθισμά σου]. Der Bruder erklärt: „Vater, verzeih mir. Jeden Morgen setze ich mich hin [καθέζομαι] und lege diese Kiesel vor mich. Kommt mir ein guter Gedanke, so werfe ich einen Kiesel in den Korb zu meiner Rechten, kommt mir ein schlechter Gedanke, werfe ich einen Kiesel in den Korb zu meiner Linken. Abends zähle ich die Kiesel: hat es im rechten Korb mehr als im linken, so esse ich. Sind aber im linken Korb mehr, so esse ich nichts. Am andern Tag, wenn wieder ein schlechter Gedanke daherkommt, sage ich zu mir selbst: Pass auf, was du tust, sonst wirst du auch heute nichts essen!“²

„Ich wache zum [nächtlichen] Gebet auf, wann *ich* will, auf euch höre ich nicht“ [ἐγὼ θέλω ἐγείρομαι, ὑμῶν δὲ οὐκ ἀκούω], sagt ein Bruder auf Anraten seines Abbas zu den Dämonen, die ihn in der Gestalt von Engeln und durch Erleuchten des Kellions zum Gebet wecken wollen.³ Auch dieser Bruder kämpft sitzend und in Hesychia [ἐκαθέζετο ἡσυχάζων]. Wie in den vorhergehenden Beispielen erlangt auch er aus einer gestärkten Ich-Kraft heraus Macht über Gedanken und Dämonen. Das Sitzen wird zur leiblichen Haltung, die diesem sich manifestierenden Ich-Bewusstsein entspricht.

In der Folge wird nun auch ein ganz nüchterner Umgang mit den Gedanken möglich. Wenn man in Bedrängnis kommt durch die ständig herumschweifenden Gedanken, dann gibt es nur eines: „Setze dich in dein Kellion, und sie werden wieder zu dir zurückkommen. Denn wie das Fohlen einer angebundenen Eselin bald hierhin, bald dorthin springt, doch immer wieder zur Mutter zurückkehrt, so werden die Gedanken, auch wenn sie ein wenig herumschweifen, zu dem zurückkehren, der um Gottes Willen [sitzend] in seinem Kellion ausharrt [διὰ τὸν Θεὸν ἐγκαρτεροῦντος ἐν τῷ κελλίῳ αὐτοῦ].“⁴ Ein solch achtsames Umgehen mit den Gedanken fordert Poimen auch im Zusammensein mit dem Bruder. Wer Zweifel hegt am Nutzen eines Besuches, der befrage nur seine Gedanken [ζήτησον ἐν τῇ διανοίᾳ σου] im Hinblick darauf, welcher Art

¹ N 312 (vgl. N 313).

² N 408 (GUY Syst. VIII,32). Vgl. das ähnliche Bild bei Mt 13,48: „... sie setzten sich [καθίσαντες], lasen die guten Fische aus und legten sie in Körbe, die schlechten aber warfen sie weg.“ (S. auch Thomasevangelium Log. 8.)

³ N 224 (Vp V,10,93).

⁴ N 198 (Vp V,7,30); vgl. auch wie Ammonas (6; Ap 118) am Fluss sitzend und arbeitend seine Gedanken sammelt.

diese vor und nach dem Besuch waren. „Und du wirst die Ursache für das Fehlen des Nutzens erkennen.“ Zusammenfassend erinnert Poimen daran: „Wenn der Mensch in frommer Scheu [d.h. in grosser Achtsamkeit] sein Sitzen vollzieht [ποήση ἄνθρωπος τὸ κάθισμα αὐτοῦ], dann wird er nicht mehr fehlen. Gott ist dann nämlich vor ihm. Wie ich sehe, gewinnt der Mensch aus solchem Sitzen [ἐκ ταύτης τῆς καθέδρας] Gottesfurcht.“¹

Wir sehen, wie eng der sichere Umgang mit den Gedanken mit dem Sitzen (in Gottesfurcht!) verbunden ist, ja, das Bestehen gegenüber den Gedanken kann geradezu zum Ausweis für die richtige Sitz-Praxis werden.²

Schliesslich will ich nochmals, nun in anderem Zusammenhang, auf die so oft und früh bezeugte Aufforderung eingehen: „Setze dich in dein Kellion, sammle deine Gedanken [καθεζόμενος ἐν τῷ κελλίῳ, συνάγαγέ σου τὸν λογισμόν].“³ In aller Deutlichkeit ist das Sitzen hier Bedingung für die Sammlung der Gedanken. Evagrius, der damit übrigens auch ein Verharren in der Hesychia meint [μένειν ἐν τῇ προθέσει τῆς ἡσυχίας], verbindet anschliessend einen ganzen Katalog von Ratschlägen über das Todesgedenken, die Arbeit, Höllen- und Gerichtsvorstellungen bis hin zur himmlischen Vorfreude mit diesem Sammeln der Gedanken. (Eine schon fast ignatianische Meditationsanweisung.)

Bekanntlich aber sieht Evagrius das Ziel der „geistlichen Einsicht“ dann erreicht, wenn der Intellekt „dem Denken an die Dinge“ entflieht und zu einer bildlosen Kontemplation auf der Höhe des „Berges“ findet.⁴ Äusserungen dieser Art treffen wir in den Apophthegmata kaum. Angestrebt wird hier schlicht und einfach die Nähe Gottes: „Ob du schläfst oder wachst, was immer du machst, wenn Gott vor deinen Augen ist, so kann der Feind dich nicht erschrecken. Wenn nämlich dieser [dein] Gedanke bei Gott verweilt, dann verweilt Gottes Macht [δύναμις] auch bei ihm [dem Gedanken, d.h. bei dir].“⁵ Sitzend setze ich mich den Gedanken aus, sitzend bändige ich sie und finde mich vor Gott.

b. Todesvorstellungen⁶

Die Einübung in das Sterben, das Erwägen der Gleichzeitigkeit von Tot- und Lebendigkeit, ist ein allseits bekanntes Motiv in der antiken meditativen Praxis. In der klassischen Philosophie (z.B. der Stoa) schliesst das Wort *meditari*

¹ Poimen 175 (Ap 749; PG 65,364D).

² Vgl. N 291; s. S 70.

³ Evagrius 1 (Ap 227; PG 65,173A) und in Rer mon 9 (PG 40,1261A: hier mit νοῦν statt λογισμῶν). Vgl. S.68.

⁴ Evagrius Brief 41,2.3 und 58,3.4 (BUNGE S.255 und S.277).

⁵ N 377.

⁶ Überblick s. RANKE-HEINEMANN Mönchtum; II. Todessehnsucht und Parusieerwartung, S.26-32.

[μελετάω] im Sinne eines vorbereitenden Übens auch die *meditatio mortis* ein.¹ (Beachte den abweichenden Gebrauch des Wortes μελετάω im frühen ägyptischen Mönchtum, also in den hier untersuchten Quellen.²) Kein Wunder, dass die Thematik auch von den gebildeten Kirchenvätern von Klemens von Alexandrien³, über Athanasios⁴, Evagrius⁵, Gregor von Nazianz⁶ bis zu Maximus Confessor⁷ aufgenommen wurde. Insofern dieses Bedenken eine dem Neuplatonismus nahestehende Trennung von Leib und Seele intendierte, ist natürlich die Frage zu stellen, ob eine solche Vorstellung den Wüstenvätern und ihrer Praxis tatsächlich hilfreich und verständlich hätte sein können. (Schon im Hinblick auf die synoptischen Evangelien greift die Vorstellung ins Leere. Das Gewicht liegt auf dem Ins-Leben-Kommen! z.B. Röm 6,13.) Wenn der ägyptische Kulturraum so schnell und überzeugend zum Christentum überging, so vor allem auch deshalb, weil man in der christlichen Botschaft die alte, alles dominierende Thematik des leiblichen Todes und des Weiterlebens im Jenseitsbereich auf neue Art beantwortet fand. Die Todesthematik ist daher unabhängig vom griechischen Denken permanent gegenwärtig.

Die Wüstenväter denken nicht an den Tod, um die Seele zu läutern, sondern sie leben wie Tote (d.h. abseits der Welt), um schon jetzt am neuen Leben teilzuhaben.

Das Totsein bleibt in seinem ambivalenten Charakter deutlich. „Kann der Mensch ein Leichnam sein?“ wird Poimen gefragt und antwortet: „Wenn er in Sünde fällt, ist er ein Toter. Wenn er sich zum Guten wendet, wird er leben und es tun.“⁸ Tot ist also hier der Sünder. Bildhaft kann ein Weggleiten vom Ausgerichtetsein auf Gott auch im schon besprochenen Topos des erschöpften Einschlafens ausgedrückt sein. Wenn die nächtliche Verirrung in die Niederungen drei Tage dauert und mit einem Hinsinken zum Sterben ihren Tiefpunkt erreicht, dann ahnen wir, was damit gesagt sein soll. Entsprechend findet dann die Rettung durch ein Kind (!) unter dem Begriff ἀνιστάναι (3 x) und dem Sichwiederfinden-im-Kellion statt.⁹ In ähnlicher Situation setzt sich [καθίσας] der

¹ Vgl. schon Platon: Phaidon 64a, 67e, 80e. Vgl. dazu Leo SCHESTOW (Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie. München 1994, S.79ff.), der die *meditatio mortis* bei Platon als Auflehnung gegen die zwingende Kausalität (ἀνάγκη) im Sinne der Leiblichkeit darstellt.

² S. BACHT „Meditatio“ S.366. 372.

³ Strom. 5,11,67,1 (im platonischen Sinne einer innerlich vollzogenen Trennung von Körper und Seele).

⁴ V.A. c. 8; 19,2; 91,3.

⁵ Z.B. Praktikos 52.

⁶ Brief 31 (PG 37,68C): θανάτου μελέτην, τοῦτο δ φησι Πλάτων..

⁷ Erklärung des Herrengebets (PG 90,900A).

⁸ Poimen 124 (Ap 698; PG 65,353C). Hier wird biblisch interpretiert.

⁹ Zenon 5 (Ap 239; PG 65,177A).

verirrte Ammonas und schläft ein wenig, bevor er aufsteht [ἀναστὰς] und ihm eine Hand aus den Wolken den Weg zu Antonios auf den Berg zeigt.¹

Der wirkliche Tod wird, wo er beschrieben ist, als Vollendung des Mönchslebens betrachtet. Manchmal stirbt der Mönch sitzend.² Ein Mönch sass auf seiner Matte [ἐπὶ ψιαδίου καθήμενον] und beweinte seine Sünden derart, dass er nach fünf Tagen starb (d.h. Erlösung fand).³ Moses und seine Brüder starben durch Barbarenhand während sie sassen [καθήμενων].⁴ Ein Bruder, der von seinem Abbas, einem üblen Trunkenbold, während Jahren misshandelt worden war, verliess diesen trotzdem nicht, sondern hielt aus: „Wohin sollte ich gehen? Ich sitze weiter [καθέζομαι πάλιν], um Gottes Willen sitze ich ja in Gemeinschaft [καθέζομαι κοινόβιον].“ Jedoch schon am nächsten Tag holte ihn ein Engel Gottes, und dem Alten bleibt nichts anderes übrig, als seine Nachlässigkeit [ἀμέλεια] zu beweinen und die vollendete Demut des Bruders zu bewundern. (Er wird dann aber doch noch ein bewährter Altvater).⁵

Eindrücklich sind auch die Bilder der Brüder, die um einen Sterbenden sitzen (der möglicherweise auch sitzt).⁶ Vom kleinen Johannes von Theben, dem Schüler des Altvaters Ammos, wird erzählt, dass er dem kranken Greis zwölf Jahre lang diente. Zusammen sassen sie auf der Matte [μετ' αὐτοῦ ἦν εἰς τὸ χαράδριον καθήμενος]. Der Alte schaute mit Geringschätzung auf ihn herab, und obwohl Johannes sich mit ihm viel Mühe machte, sagte er [der Altvater] zu ihm nie: „Mögest du gerettet werden [σωθείς].“ Als er aber im Sterben lag – die Greise sassen [καθεζομένων] [um ihn herum] – fasste er ihn bei der Hand und sagte: „σωθείης, σωθείης, σωθείης.“ Und er empfahl ihn den Greisen mit den Worten: „Dieser ist ein Engel und kein Mensch.“⁷

Die folgenden Beispiele sollen nun aber die eigentliche Übungspraxis zeigen: Halte deinen eigenen Tod vor Augen und lebe, als ob du schon tot wärest. Die diesbezüglichen Weisungen sind nicht ans Sitzen gebunden. Aber das Sitzen erscheint immer wieder im Umfeld dieses Übens, und man wird sich kaum eine geeignetere Haltung vorstellen können, um sich aus der Welt des bewegten Lebens in die Ruhe der Verwandlung zurückzuziehen.

Im letzten Kapitel habe ich erwähnt, dass Evagrius das „Sitzen im Kellion und Sammeln der Gedanken“ unter anderem auch im Hinblick auf das Todesgedenken fordert (s.S.117). „Denk an den Todestag! [μνήσθητι ἡμέρας θανάτου]. Blicke dann auf das Totsein des Leibes [ἴδε τότε τοῦ σώματος τὴν

¹ Ammonas 7 (Ap 119; PG 65,121A).

² S. S.91.

³ Antonios 14 (Ap 14; PG 65,80C).

⁴ Moses 10 (Ap 504; PG 65,285BC).

⁵ N 340. (Vp V, 16,18).

⁶ Sisoës 14 (Ap 817); Joseph in Panepho 11 (Ap 394).

⁷ Johannes der Thebäer (Ap 420; PG 65,240AB).

νέκρωσιν].“¹ Im Anschluss daran folgt eine eigentliche Gerichtsrede², in der Höllen- und Himmelsvorstellungen wachgerufen werden, wobei das Ziel dieser Bilder in der Vermeidung der „abscheulichen und schädlichen Gedanken“ besteht. Das gedankliche Eintauchen in die Furchtzone des Todes vervollkommnet die Anachorese, das heisst die Flucht vor Leib und Welt, konkret das Sitzen. „Den Körper von der Seele zu trennen, ist Sache dessen, der sie vereinigt hat; aber die Seele vom Körper zu trennen, das steht dem an, der nach der Tugend strebt. Unsere Väter nennen in der Tat die Anachorese: Übung [μελέτη] im Sterben und Flucht vor dem Körper.“³ (Ob Evagrios hier nicht seine eigene platonische Interpretation auf die Väter überträgt, bleibe dahingestellt. „Flucht vor dem Körper“ könnte allenfalls für die Bindung an die Welt stehen.)

Ein Alter bedachte sitzend und kopfschüttelnd ständig den Ausgang seines Lebens [φροντίζων περὶ τῆς ἐξόδου αὐτοῦ].⁴ Dies empfiehlt auch Abbas Rufos [μνημονεύων τῆς ἐξόδου τοῦ θανάτου σου] als Mittel, um die Hesychia zu erwerben. Hesychia aber ist „im Kellion sitzen mit Furcht und Erkenntnis Gottes [ἡσυχία ἐστὶ, τὸ καθεσθῆναι ἐν τῷ κελλίῳ μετὰ φόβου καὶ γνώσεως Θεοῦ].“⁵ Damit ist auch die Mutlosigkeit besiegt⁶, die den Mönch am Fusse der Leiter zu packen droht⁷, denn das Todesgedenken ist mit einer bitteren Pflanze zu vergleichen, mit der eine Mutter ihre Brust einreibt, um das Kind zu entwöhnen.⁸

Was diese Entwöhnung betrifft, so bemüht sich schon Antonios darum, indem er sich zu Beginn seines asketischen Übens in ein Grab einschloss [ἔμενε μόνος ἐνδον, sicher sitzend!].⁹ Gegen Ende seines Lebens mahnt er: „Lebt, wie wenn ihr jeden Tag sterben solltet.“¹⁰

Poimen, der wegen einer Beziehung seines Bruders Paesios keine Ruhe mehr findet, steht auf und flieht zu Ammonas, der ihn aber fragt: „Poimen, du lebst noch? Fort, setze dich in dein Kellion [κάθου εἰς τὸ κελλίον σου] und

¹ Evagrios 1 (Ap 227; PG 65,173A).

² Vgl. z.B. auch Theophilos 4 (Ap 307).

³ Evagrios Praktikos c.52 (SC 171).

⁴ N 531 (PE I, E', ΣΤ', 7); vgl. S.109.

⁵ Rufos 1 (Ap 801; PG 65,389BC).

⁶ N 121.

⁷ Amma Sarrha 6 (Ap 889): „Wenn ich meinen Fuss auf die Leiter setze, dann halte ich mir den Tod vor Augen, bevor ich hinaufsteige.“

⁸ N 182.

⁹ V.A. c.8.

¹⁰ V.A. c.91,3; ebenso schon c.19,2, hier mit Blick auf 1 Kor 15,31. Vgl. auch Johannes Kolobos 34 (Ap 349; PG 65,216C). Weitere Bsp. zum Einschliessen in ein Grab: H.L. c.45,2; 49,1 (stehend!).

präge deinem Herzen ein, dass du schon ein Jahr im Grab [ἐν τῷ μνήματι] bist.“¹

Poimen scheint diesen Rat ziemlich wörtlich umgesetzt zu haben und verweigert Anub, der die Priester zusammenrufen möchte, eine Antwort. Den Brüdern, die bei ihm sitzen (er ist offensichtlich zum Öffnen der Tür aufgestanden) erklärt er: „Ich bin tot, und ein Leichnam redet nicht [ἀπέθανον γὰρ, ὁ δὲ νεκρὸς οὐ λαλεῖ].“²

Auch Abbas Moses betont immer wieder die Notwendigkeit, ein Toter zu sein, sei es um zu einer gewissen Einstellung zu kommen, sei es um sich bei keiner Gelegenheit zum Richten verleiten zu lassen.³

Wer den Ernst des Einübens in den Tod nachempfindet, wird die Frage nach der leiblichen Haltung mit Recht als nebensächlich abtun. Der Tote hat aufgehört, sich auf die Leiblichkeit zu beziehen und sein Aufenthalt ist jenseits von Ruhe und Bewegung, von Sitzen, Stehen oder Gehen. Wenn das Sitzen trotzdem ab und zu erwähnt wird, so wohl deshalb, weil es am besten die mit der *meditatio mortis* verbundene Aufgabe des eigenen Willens, die Zurücknahme des Sichausstreckens zwischen Erde und Himmel zum Ausdruck bringt und als Bild gelten mag für den, der sich von allem zurück- und abgezogen hat. Dass Sitzen dann auch Gehen bedeutet, zeigt folgender Dialog zwischen Serapion und einer Jungfrau, die schweigend in völliger Abgeschiedenheit lebte. Serapion: „Was bleibst du hier sitzen?“ Sie antwortet: „Ich sitze nicht, ich gehe.“ – „Wohin gehst du?“ – „Zu Gott.“ Er fragt weiter: „Lebst du oder bist du gestorben?“ Sie: „Ich vertraue auf Gott, dass ich gestorben bin; wer nämlich dem Fleische nach lebt, kann nicht [zu Gott] gehen.“⁴

c. *Entrückung und Vision*⁵

Schon die Einordnung dieses Kapitels in die Thematik „Gedanken und Vorstellungen“ macht deutlich, dass Entrückung und Vision, das heisst ekstatische Erlebnisse zwar erwähnt werden, aber durchaus nicht ein zentrales Ziel des Übens waren. Vorerst wäre literarkritisch zu unterscheiden, wo es sich um Berichte tatsächlicher visionärer Erfahrungen handeln könnte, und wo das paränetische Anliegen (die Apophthegmata sind ja grundsätzlich zur Erbauung gedacht!) durch Ausmalung und Verstärkung mit visionären und ekstatischen Elementen versehen wird.

¹ Poimen 2 (Ap 576; PG 65,317B).

² Poimen 3 (Ap 577; PG 65,317C). Andere Handschriften ergänzen: „Betrachtet mich so, als wenn ich gar nicht mehr drin bei euch wäre.“ Vgl. Poimen 137 (Ap 747, ebenfalls zu Anub); Simon 1 (Ap 868).

³ Moses 11.12.14.15 (Ap 505.506.508.509).

⁴ H.L. c.37,13. (Die Episode spielt allerdings in Rom!)

⁵ Überblick: GUILLAUMONT Visions; HEUSSI Ursprung S.178-182.

Solcher und ähnlicher Abgrenzungen waren sich die Mönche selbst wohl kaum bewusst. Wer (z.B. sitzend) einen hohen Grad an Heiligkeit erreicht hatte, dem wurde die an sich schon dünne Haut zwischen materieller und nichtmaterieller Wirklichkeit (wenn die Terminologie einer solchen Unterscheidung für das damalige Bewusstsein der Wüstenväter überhaupt Sinn machen kann) durchscheinend und klar, er wurde ein *διορατικός*. Die Erscheinungsformen wurden nicht hierarchisiert: Ob einer einfach ein sich in der Ferne oder Zukunft abspielendes Ereignis wahrnahm oder voraussagte¹, ob er ganze Heere von Dämonen und Engeln aufmarschieren sah², ob er unter dem Kreuz Christi weilte³, dies alles wurde immer nur erzählt, um das Gewicht des Abbas als Lehrer im Übungsgeschehen für den Schüler (und späteren Leser) zu kennzeichnen.

Es muss nun aber sofort darauf hingewiesen werden, dass solchen Erlebnissen gegenüber eine grosse Zurückhaltung festzustellen ist. Dies mag weniger mit dem Fehlen einer entsprechenden Tradition im altägyptischen Frömmigkeitsleben in Zusammenhang stehen⁴, als mit der grundlegenden Forderung nach Demut. Wer dürfte sich schon einer göttlichen Vision für würdig halten? (Wenn schon, dann eher der Prüfung durch dämonische Erscheinungen!)

Pachomios belehrt (sitzend) die Brüder, die ihn über seine Visionen befragen: „Ich als Sünder, bitte Gott doch nicht Visionen [τὰ ὁράματα] zu sehen; das ist gegen seinen Willen und ein Irrweg. ... Eine grossartige Vision ist es, einen reinen und demütigen Menschen zu sehen. Kann es eine stärkere Vision geben als den unsichtbaren Gott im sichtbaren Menschen, im Tempel Gottes, zu sehen?“⁵ (Man beachte den Kontrapunkt zu Evagrios!)

Grundsätzlich hielt sich der Mönch einer göttlichen Vision für unwürdig. „Wie können einige sagen, sie hätten Engel geschaut?“ wird ein Abbas gefragt und er antwortet: „Selig ist, wer stets seine Sünden sieht.“ Hinter dem Erscheinen von Engeln oder gar Christus stecken sicher die Dämonen.⁶

Aufschlussreich ist auch die Geschichte, die aus einer Zeit stammt, als man noch mit heidnischen Priestern verkehrte (d.h. vor den um 390 beginnenden Tempelzerstörungen). Ein heidnischer Priester übernachtete in dem Kellion von Olympos und fragte, als er das Leben der Mönche gesehen hatte: „Erlangt ihr bei solcher Lebensweise keine Schau von eurem Gott? [οὐδὲν θεωρεῖτε παρὰ τῷ Θεῷ ὑμῶν;] – Ich erwiderte: Nein ... – Ihr verwendet so grosse Mühe auf Schlaflosigkeit, Hesychia und Askese, und du kannst sagen: Wir empfangen keine Schau?! Ganz gewiss habt ihr, wenn ihr keine Schau empfangt, schlechte

¹ V.A. c.59.

² Moses 1 (Ap 495).

³ Poimen 144 (Ap 718).

⁴ Vgl. BRUNNER Weisheitsbücher S.17f.

⁵ Pachomii Vita prima c.48 (HALKIN 1932, S.30f).

⁶ N 332 (Vp V,15,87); vgl. N 310-313 (Vp V,15,68-70).

Gedanken in euren Herzen, die euch von Gott trennen ...“ Diese Vermutung bestätigt ein bewährter Greis dem verunsicherten Olympios.¹ Das Gewicht der Paränese liegt sicher nicht auf dem Defizit einer spektakulären göttlichen Schau, sondern auf dem Hinweis, dass sogar die Gedanken in die Askese einzubeziehen seien.

Als Überleitung zur Thematik des Sitzens sei erzählt, was Zacharias widerfuhr, als er „in der Sketis sass [καθημένους] und ein Gesicht über ihn kam [ἦλθε θεωρία εἰς αὐτόν]. Er stand auf [ἀναστὰς] und meldete es Abbas Kairon. Dieser war ein ‘Praktiker’ [πρακτικός] und hatte kein Verständnis für solche Dinge. Er stand auf [ἀναστὰς], verprügelte ihn und sagte, dass dies von den Dämonen käme. ... Da stand er [Zacharias] nachts auf [ἀναστὰς] und begab sich zu Abbas Poimen ...“, der dann feststellte, dass die Sache doch von Gott komme.² Nochmals kommt hier das zurückhaltende Eingehen auf das visionäre Erleben zum Ausdruck, das aber, wie offensichtlich auch dessen Bereden, aus dem Sitzen heraus stattfand (3 mal ἀναστὰς!).

Es geht in diesem Apophthegma nicht um den Inhalt der Vision, sondern um das Verhältnis zwischen Meister und Schüler. (Die Gesprächssituation hat übrigens verblüffende Ähnlichkeit mit der Mondo-Tradition im Zen-Buddhismus, d.h. mit dem traditionellen Dialog zwischen Meister und Schüler, der zur unmittelbaren Klärung einer existenziellen Frage unter Umgehung jeglicher Theorie und Logik führen soll.) Wenn Poimen, der offensichtlich im Gegensatz zu Kairon ein πνευματικός ist, mit Brüdern zusammensitzt [συγκαθεζόμενων], dann kann eine simple Frage von ihm („Was ist das, Hass gegen das Böse?“) einen Bruder völlig ausser sich bringen [ἐξέστη ὁ ἀδελφός], so dass er aufsteht [ἀναστὰς] und sich dem Greis zu Füßen wirft [μετανόησεν τῷ γέροντι].³ Diese beiden Beispiele sollen verdeutlichen, in welchem Rahmen die folgenden Sitz-Stellen zu sehen sind. (Es geht nicht um die Rechtfertigung oder Qualifizierung der entsprechenden Erlebnisse.)

Ein wichtiges Beispiel für eine Vision im Zusammenhang mit einer Belehrung findet sich im schon oft erwähnten ersten Apophthegma von Antonios. Antonios fragt aus tiefer Verzweiflung [ἀκηδία] Gott, wie er gerettet werden könne. „Als er aufgestanden und ein wenig herausgetreten war, sieht [θεωρεῖ] Antonios einen wie sich selbst: Der sitzt und arbeitet [καθεζόμενον καὶ ἐργαζόμενον], dann steht er von der Arbeit auf und betet, dann setzt er sich wieder ... Es war aber ein Engel des Herrn, zu Antonios gesandt, um ihn zu

¹ Olympios 1 (Ap 571; PG 65,313CD).

² Zacharias 4 (Ap 246; PG 65,180BC). Sowohl HEUSSI (Ursprung S.181) als auch REITZENSTEIN (Historia S.129, Anm.2) kommentieren dieses Ap. Zu deren Übersetzung von καθημένους s. S.5.

³ Poimen 142 (Ap 716; PG 65,357A).

berichtigen und ihm Sicherheit zu geben ...“¹ Obwohl Antonios die Vision nicht im Sitzen hat, sondern draussen (stehend?), so ist der Zusammenhang mit dem Sitzen doch deutlich: der Vision geht das Sitzen in Akedia und in düsteren Gedanken voraus. Die Vision wiederum eröffnet die neue, entscheidende Übungspraxis, zu der massgebend das Sitzen gehört.

Dass dieser Zusammenhang nicht zufällig ist, zeigen die Stellen in der Vita Antonii: Schon die Weisung, sich in die innere Wüste zurückzuziehen, erhält Antonios durch eine Stimme, als er am Fluss sitzt [ἐκάθητο παρὰ τὰς ὄχθας τοῦ ποταμοῦ], was ihn übrigens nicht erschüttert, weil er solches Anrufen gewöhnt war [ἀλλ' ὡς εἰωθὼς καλεῖσθαι πολλάκις οὕτως].² Nicht um durch Wunderkräfte zu imponieren, sondern um des Gebetes und der Askese willen sass [καθήμενος] Antonios auf dem Berg und freute sich Göttliches zu schauen [τῇ τῶν θείων θεωρίᾳ] ...³, wie zum Beispiel die Entrückung von Amuns Seele in den Himmel.⁴ Besonders eindrücklich ist auch die Schilderung, die beschreibt, wie Antonios mit seinen Besuchern sitzt oder herumgeht [καθεζόμενος καὶ περιπατῶν(!)] und dann für Stunden verstummt. Die Besucher merkten dann, dass er ein Gesicht [θεωρία] hatte. „Als er einmal dasass und arbeitete [καθεζόμενος καὶ ἐργαζόμενος], da geriet er in Ekstase [ὥσπερ ἐν ἐκστάσει γέγονε] und seufzte tief während der Vision. Nach einer Stunde wandte er sich an die Anwesenden, seufzte und geriet in Zittern, dann erhob er sich [ἀναστὰς] und betete, beugte die Knie und verharrte lange so.“⁵ Bei all diesen Stellen – und das ist doch bemerkenswert – geschieht das visionäre Erleben aus dem Sitzen heraus.

Wenn man versuchsweise in der bildlichen Vorstellung des Vorgangs verweilt, so scheint die Vision nicht nur mit dem Sitzen, sondern auch mit dem Seufzen und mit der Metanoia (sich niederwerfen, oben: Knie beugen) im Zusammenhang zu stehen. Schon der von Poimen (142; Ap 716) überfragte Bruder geriet ausser sich und warf sich Poimen zu Füssen. Aber auch Tithoe, der sitzt [καθημένου] und seufzt, weil er in Ekstase ist [ἦν ἐν ἐκστάσει] und dabei von seinem Schüler überrascht wird, wirft sich vor diesem zu Boden [ποιήσας μετάνοιαν], weil er sich dieses Vorfalles zu schämen scheint („Ich bin noch kein Mönch, da ich seufzte vor dir.“)⁶ Silvanos (das Beispiel wurde im Zusammenhang mit dem Weinen erwähnt) sitzt [καθεζόμενος], gerät in Ekstase (Gerichtsvision), fällt auf sein Angesicht und beginnt zu weinen.⁷

¹ Antonios 1 (Ap 1; PG 65,76AB).

² V.A. c.49,1-3: vgl c.66,1 (sitzen in Aporie → Enthüllung durch Gebet).

³ V.A. c.84,2.

⁴ V.A. c.60,1.2.

⁵ V.A. c.82,2-4.

⁶ Tithoe 6 (Ap 915; PG 65,428C).

⁷ Silvanos 2 (Ap 857; PG 65,408C).

Die bisherigen Beispiele liessen sich in ein Stimmungsbild einordnen, welches von den Begriffen *Sitzen - Bedrängnis - Vision - Demut* gezeichnet wird.

Weniger kompakt in Bezug auf eine meditativ-visionäre Gesamtstimmung sind Stellen, bei denen das Sitzen einfach zum Erweis einer charismatischen Befähigung führt. Dies ist so, wenn Moses etwa die unmittelbar bevorstehende Zerstörung der Sketis durch die Barbaren voraussieht¹, wenn Didymos der Blinde in einem Stuhle (!) schlafend in einer Vision die Todesstunde von Kaiser Julian erfährt² und Antonios den Angriff der Arianer schon zwei Jahre im voraus in einer Vision erkennt.³

Durch Visionen kann auch eine Rettung möglich werden, zwei Beispiele wurden schon beschrieben (Ammonas 7: Hand aus dem Himmel; Zenon 5: Knabe hilft zurück ins Kellion zu finden; s.S.118). Parabolischen Charakter hat die Vision, die Arsenios im Kellion sitzend [καθημένου εἰς τὸ κελλίον] gewährt wird die Werke der Menschen betreffend.⁴

Zweifellos gibt es Anachoreten, die zu ekstatischer Erfahrung ganz besonders prädestiniert sind. Bei ihnen wird der Sog nach oben so mächtig, dass ihre Haltung mitgerissen wird und die erwähnten Demutsgesten zugunsten eines Stehens vor Gott entfallen. Mit ausgestreckten Armen steht der schon erwähnte Silvanos in Ekstase Stunde um Stunde: „Ich wurde in den Himmel entrückt [ἡρπάγην] und sah die Herrlichkeit Gottes, und dort stand ich bis jetzt ...“⁵ Tithoe muss beim stehenden Beten sogar immer wieder die Hände sinken lassen, damit sein Geist nicht nach oben entrückt wird [ἡρπάζετο ὁ νοῦν αὐτοῦ ἄνω].⁶

Die Sehnsucht, Gott zu begegnen, bestimmt die gesamte Übungspraxis. „Wenn wir Gott suchen, wird er sich uns zeigen [φανήσεται ἡμῖν]. Wenn wir ihn festhalten, bleibt er bei uns.“⁷ Dies sagt Arsenios, den ein Bruder einmal in seinem Kellion „ganz in Feuer“⁸ antrifft. Auch Makarios, „glühend im Geist“, sitzt schweigend und arbeitend im Kellion und wird gestört durch einen schwatzenden Bruder: „Seit du hier hereingekommen bist, hast du Gott von mir verjagt.“⁹ Ein berühmter Alter, so wird erzählt, der in Porphyrite sass, brauchte nur die Augen zu heben und schon schaute er alles, was im Himmel war [ἐθεώρει τὰ

¹ Moses 10 (Ap 504).

² H.L. c.4,4.

³ V.A. 82,6ff.

⁴ Arsenios 33 (Ap 71). S. auch N 359: ein διορατικός sieht Engel und Schweine, die für nützliches und unnützes Reden stehen.

⁵ Silvanos 3 (Ap 858; PG 65,409A).

⁶ Tithoe 1 [= Silvanos?] (Ap 910; PG 65,428B).

⁷ Arsenios 10 (Ap 48; PG 65,89C).

⁸ Arsenios 27 (Ap 65).

⁹ Makarios d. Äg. 32 (Ap 347; PG 65,213Df).

ἐν τῷ οὐρανῷ], wenn er die Augen senkte, sah er die Erde und alles, was sie in ihren Abgründen verbarg.¹

Entrückung als Charisma lässt sich letztlich an keine Bedingungen knüpfen, schon gar nicht an eine leibliche Haltung. Isidorus blieb sogar während der Mahlzeiten im Geist entrückt.² Es lässt sich also kaum sagen, dass Visionen in einem ursächlichen Zusammenhang mit dem Sitzen stünden. Andererseits muss auffallen, wie oft das Sitzen in ein visionäres Erleben mündet. Damit ist zumindest ein weiteres Mal das Sitzen in einem Licht betrachtet worden, durch das es sich als eine ganz besondere Haltung ausweist.

2.7. Sitzen: still werden

a. Sitze achtsam und „nüchtern“

Vorbemerkung

Die Haltung der Achtsamkeit wird natürlich in jeder ernsthaften philosophischen oder religiösen Bemühung angestrebt.³ Als philosophische Tradition greift sie auch Klemens von Alexandrien auf⁴, und Basilios entwickelt eine eigentliche Theorie der Wachsamkeit⁵.

In unseren Quellen wird die Thematik mit den Begriffen προσοχή/προσέχειν (häufige Wendung: πρόσεχε σεαυτῷ⁶), τηρεῖν φυλακῇ (bewahren der Wachsamkeit) und mit νήφειν (nüchtern, besonnen sein) abgedeckt⁷, wobei die Texte ganz im Bildhaften verweilen, also kaum eine Methode der Achtsamkeit oder deren Objekt näher erläutern.⁸ „Der Mönch muss sein wie Cherubim und Seraphim: ganz Auge“, sagt der sterbende Besarion.⁹

Meditative Achtsamkeit birgt eine grosse Schwierigkeit, die allerdings in den Apophthegmata kaum thematisiert wird, auf die aber Kronios hinweist: „Wenn die Seele wachsam ist und sich selber aus der Zerstreuung sammelt und ihren Willen aufgibt, dann kommt der Geist Gottes zu ihr und sie, die Unfruchtbare,

¹ N 371.

² H.L. c.1,3.

³ Vgl. z.B. für die Antike: HADOT Methodik.

⁴ Strom. II,20,120,1 (SC 38, S.124).

⁵ ὁμιλία εἰς τὸ πρόσεχε σεαυτῷ (Homilia in Illud Attende tibi ipsi) PG 31,197-217. S.Y. RUDBERG: L'homélie de Basile de Césarée sur le mot „Observe-toi toi-même“. 1962.

⁶ Vgl. z.B. V.A. c.3,1.2.

⁷ Zu den sich überschneidenden Begriffsfeldern (vgl. z.B. V.A.c.21,2) s. MIQUEL Lexique S. 193ff und 251ff.

⁸ Ausführlich befasst sich dann z.B. Hesychius vom Batos-Kloster (7./8.Jh.) mit der Thematik. Vgl. Centurie I,1ff (PG 93,1480Dff; Petite Philocalie [GOUILLARD] S.95f).

⁹ Besarion 11 (Ap 166; PG 65,141D).

vermag in Zukunft zu gebären.“¹ Wie aber kann man sich aus der Zerstreuung [περισπασμός] sammeln (als aktive Haltung) und zugleich auf den eigenen Willen verzichten?

In der Praxis bleibt es meistens bei dem einfachen Rat, den schon Antonios immer wieder erteilt (s. u.): Achte auf dich selbst [πρόσεχε σεαυτῷ]. Auch Ammonas begnügt sich mit einem πρόσεχε σεαυτῷ, um einen gefallenen Bruder (der eine Frau in einem Fass versteckt hielt) zurechtzuweisen², und Ammos erteilt einem Bruder, der sieben Tage lang bittend vor seiner Zelle ausgeharrt hatte, denselben kargen Rat³.

Natürlich kann sich die Achtsamkeit auch auf etwas Bestimmtes richten: auf Gott⁴, auf die Seele⁵, auf das Herz⁶, auf die Gedanken⁷, auf die Tätigkeit⁸, aber auch auf etwas Äusserliches.

Letzlich aber war – was vorläufig nicht formuliert, aber wohl erfahren wurde – weder das Innere noch das Äussere letzte Anlegestelle der Achtsamkeit, sondern der menschengewordenen Christus im eigenen Herzen und in dem des Nächsten.

Vom Sitzen

DÖRRIES⁹ versucht das überaus bedeutungsvolle Begriffsfeld der Achtsamkeit und Nüchternheit mit der wörtlichen Bedeutung des Wortes φυλακή (die Wachsamkeit; das Gefängnis) von Mt 25,36 zu verknüpfen. („... ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen.“) Johannes Kolobos stützt sich auf diese Bibelstelle, wenn er die φυλακή definiert: „Ein Gefängnis [oder Wachsamkeit] ist: im Kellion sitzen [τὸ καθίσαι ἐν τῷ κελλίῳ] und unablässig an Gott denken.“¹⁰ Sollte es hier um mehr als nur um eine assoziative Wortverbindung gehen, so ist Jesus derjenige, der im Kellion sitzt und an den Vater denkt (?), und die Mönche, die ins Kellion fliehen, sind diejenigen, die zu ihm kommen. Dass der Mönch (wenn er dann ebenfalls im Kellion sitzt) Gott „bei sich hat“, ist ein Topos, dem wir schon begegnet sind.¹¹ Die angesprochene Bibelstelle steht aber im Makrotext über die Endzeit (Mt 24 und 25), ein Text,

¹ Kronios 1 (Ap 435; PG 65,248A).

² Amonas 10 (Ap 122; PG 65,124A).

³ Ammos 4 (Ap 133; PG 65,128A).

⁴ Ps.-Makarios/Symeon: „Dein Geist muss so auf Gott konzentriert sein, wie der Landmann auf seinen Acker, wie der Gatte auf seine Gattin ...“ Hom. 15,13.

⁵ Rufos 1 (Ap 801).

⁶ V.A. c.21,2 (vgl. Spr 4,23); Orsisios 2 (Ap 574); Tithoe 3 (Ap 912); N 178.

⁷ Theodor Sketiotes (Ap 300); vgl. auch das folgende Kapitel.

⁸ Poimen 165 (Ap 739); Serapion 4 (Ap 878).

⁹ DÖRRIES Bibel S.260.

¹⁰ Johannes Kolobos 27 (Ap 342; PG 65, 213B).

¹¹ Z.B. Makarios d. Äg. 32 (Ap 342).

der durchgehend auch vom Begriff der Wachsamkeit geprägt ist (z.B. Mt 24,37-44). DÖRRIES ist insofern recht zu geben, als dass Johannes Kolobos damit den Begriff ausweitet und vertieft zur Achtsamkeit im Zellsitzen.

Ob von hier ausgehend allerdings die Entwicklung des Topos von einer ἐνδον φυλακή (im Sinne einer „Wache in der Zelle“) zu einer φυλακή τῶν ἐνδον (im Sinne eines Wachens über das Innere) so deutlich zu zeichnen ist, wie DÖRRIES dies meint, wäre noch zu überprüfen. Was sicher nicht zutrifft, ist die Unterschiebung (S.261), dass mit dem selbstgewollten Rückzug in die Zelle der notleidende Bruder ausgeschlossen werde. Pambo (um nur ein Beispiel zu erwähnen) relativiert die asketischen Übungen und betont, dass die Rettung vor allem aus der Achtsamkeit des Gewissens gegenüber dem Nächsten erwachse.¹

Dazu ist aber Demut nötig, und die Praxis der Demut entsteht, indem man im Kellion sitzt und vorerst einmal auf sich selbst achtet. „Harre in deinem Kellion aus, achte auf dich [πρόσεχε σεαυτῷ] und deine Handarbeit. Das Hinausgehen bringt nicht soviel Nutzen wie das Sitzen [τὸ καθέζεσθαι]“, sagt Serapion². Aber auch Rufos verbindet das Sitzen im Kellion, das er zur Erklärung der Hesychia erläutert, mit der Wachsamkeit gegenüber der eigenen Seele: νῆφε περὶ τῆς ἰδίας ψυχῆς.³

Die Stelle bei Antonios (er warnt davor, das Kellion und damit die Gestimmtheit der Hesychia zu verlassen und vergleicht die Folgen mit dem, was Fischen auf dem Trockenen geschieht)⁴, an der DÖRRIES (S.260) die ἐνδον φυλακή als „Ausdauer des Zellsitzens“ interpretiert, meint aber auch eine Bewahrung des Inneren (so übersetzt MILLER). Dass dieser Aspekt mitgemeint ist, zeigt jedenfalls der Vergleich mit der Vita, und zwar nicht nur mit der Parallelstelle in c.85,3.4 (vgl. S.74).

Im Kampf gegen die Dämonen verweist Antonios auf Spr 4,23 und mahnt, Zorn und Begierden zu beherrschen, um die Achtsamkeit sicher zu bewahren [νήφωμεν ἀσφαλῶς].⁵ Schon in c.3,1f wird von den ersten Mönchen berichtet, die wie Antonios ihre Wachsamkeit auf sich selbst richteten [ἐαυτῷ προσέχειν].⁶ In den Apophthegmata wird Antonios durch eine Stimme aufgefordert: σεαυτῷ πρόσεχε (achte auf dich selbst), statt die Ratschlüsse Gottes zu hinterfragen.⁷ Diese Achtsamkeit wird in c.59 explizit mit dem Sitzen verbunden: „Nur dies

¹ Pambo 2 (Ap 763); s. auch 11 (Ap 772).

² Serapion 4 (Ap 878; PG 65,417A).

³ Rufos 1 (Ap 801; PG 65,389BC).

⁴ Antonios 10 (Ap 10; PG 65,77BC).

⁵ V.A. c.21,1.2; vgl. auch c.9,8 [νήφων τῇ διανοίᾳ].

⁶ Vgl. auch V.A. c.91,2.

⁷ Antonios 2 (Ap 2; PG 65,76BC).

war bei Antonios wunderbar, dass er auf dem Berg sass und sein Herz so wach und nüchtern hielt ... [καθήμενος εἶχε τὴν καρδίαν νήφουσαν].¹

Achtsamkeit als innere Haltung des Stillwerdens kann natürlich nicht an einen Ort (Kellion oder Berg) gebunden werden², sowenig wie sie von der äusseren Aufmerksamkeit zu trennen ist. „Wenn unser innerer Mensch nicht achtsam ist, ist es unmöglich, den äusseren zu bewahren.“³ So betont Poimen, dass die Wachsamkeit innerhalb und ausserhalb (des Kellions) zu bewahren sei [ἔσω τήρει φυλακὴν, ἔξω τήρει φυλακὴν].⁴

Die Richtung der Wachsamkeit bleibt allerdings auch ausserhalb des Kellions klar nach innen gerichtet. „Als Abbas Isaak einmal bei Abbas Poimen sass [καθημένου], hörte man einen Hahn krähen. Und er [Isaak] sagte zu ihm: ‘Einen Hahn gibt es da, Abbas?’ Der antwortete: ‘Isaak, was zwingst du mich zu reden? Du und deinesgleichen, ihr hört das. Einem Wachen [νήφοντι] liegt nichts daran.“⁵

Die Beispiele zeigen deutlich, dass das Sitzen mit der Übung zur Achtsamkeit verbunden ist; wir finden das Sitzen als Handlungsangabe in einem Begriffsfeld, das auf eine meditative Übungspraxis verweist.

b. Sitze! Schweige!

Allen bis jetzt untersuchten Begriffsfeldern, in denen das Sitzen geortet wurde – angefangen beim Kellion bis hin zur Achtsamkeit – eignet eine Tendenz zur Innerlichkeit und zum Stillwerden. Das Reden auf die unbeschreibliche Erfahrung hin ufert aus in die Begriffe: Schweigen [σιωπᾶν, σιγᾶν], zur Ruhe kommen (auch mit Reden) [παύεσθαι, ἀνάπαυσις] und Hesychia [ἡσυχάζειν, ἡσυχία]. Die drei Begriffe lassen sich in den hier untersuchten Texten meines Erachtens nicht immer deutlich voneinander abgrenzen.

Natürlich ist die Frage zu stellen, wie sich dieses Bemühen um Schweigen mit der Belehrung durch den Väterspruch (das heisst letztlich mit den Apophthegmata überhaupt) vereinbaren lässt. DÖRRIES spricht von einer wachsenden Bedeutung des Schweigens und von einem allmählichen Verschwinden des Sprücheerteilens, allerdings ohne Belege zu nennen. Sicher zurecht aber vermutet er, dass Athanasios in der Vita Antonii⁶ das Schweigen „als echten Zug des Wüs-

¹ V.A. c.59,6.

² Daniel 5 (Ap 187): „Gott ist in und ausserhalb des Kellions.“; vgl. Besarion 1 (Ap 156); Gelasios 6 (Ap 181).

³ N 272; ebenso N 239; der inneren Wachsamkeit entspricht manchmal die äussere Arbeit (N 269) und Mühe (Agathon 8; Ap 90).

⁴ Poimen 137 (Ap 711; PG 65,356C); vgl. auch Johannes Kolobos S 6 (GUY Recherches S.24).

⁵ Poimen 107 (Ap 681; PG 65,348C).

⁶ Z.B. V.A. c.82,2.

tenmönchtums schon aufgenommen hat“.¹ Ein Spruch, der eine Entwicklung im erwähnten Sinne andeutet, stammt von Philikas, der vorerst beharrlich (und sicher sitzend) schwieg, als die Brüder um ein Wort baten, dann aber erklärte: „Jetzt gibt es kein Wort mehr ... Gott hat die Gabe des Wortes [ἡ χάρις τοῦ λογοῦ] von den Altvätern genommen, und es gibt nichts mehr zu sagen, da keiner mehr da ist, der [das Gehörte] auch ausführt.“ Als die Brüder das hörten, seufzten sie ...²

Dieser pessimistischen Deutung des Schweigens stehen nun aber die folgenden Beispiele gegenüber, in denen das Schweigen als Übungselement im Sinne einer Tugend vorgeführt (in entscheidenden Augenblicken aber auch relativiert) wird.

Arsenios hört eine Stimme, die ihm sagt: „Arsenios, fliehe, schweige, werde still [φεῦγε, σίωπα, ἡσύχαζε]. Dies sind die Wurzeln der Sündlosigkeit.“³ Das Sitzen als Übungselement ist hier zweifellos mitgemeint, wenn wir bedenken, wie oft wir dem sitzenden Arsenios begegnen.⁴ Wie sehr Sitzen und Hesychia zusammengehören wird zum Beispiel deutlich, wenn Arsenios eine Brüderbelehrung so beginnt: „Wahrhaftig, wenn einer in Hesychia sitzt ... [φύσει, ἐὰν κάθηται τις ἐν ἡσυχίᾳ].“⁵ Das ἡσύχαζε in der obigen Anweisung könnte also auch mit „sitze in der Stille“ wiedergegeben werden. Antonios erklärt, was geschieht, wenn einer sitzt und in der Hesychia verweilt [καθήμενος ἐν τῷ ἐρήμῳ καὶ ἡσυχάζων]: der wird unter anderem auch dem Kampf mit dem Reden entrissen, das heisst er findet zum Schweigen.⁶

Ganz offensichtlich gehört das Schweigen mit in die kurzen Sprüche, die die Quintessenz des Übens in wenigen Begriffen fassen. „Drei leibliche Übungen [σωματικὸς πράξεις] sahen wir bei Abbas Pambo: tägliches Fasten bis zum Abend, schweigen und viel Handarbeit.“⁷ Auch hier ist durch die Handarbeit das Sitzen als Haltung miterwähnt. Makarios empfiehlt Aio, der ihn um ein Wort bittet: „Fliehe die Menschen, sitze in deinem Kellion, beweine deine Sünden und liebe das Reden mit den Menschen nicht [d.h. schweige] – so wirst du das Heil erlangen.“⁸ Poimen, der – nun bedeutend ausführlicher – das Sitzen im Kellion erläutern soll [πῶς δεῖ καθίσαι ἐν τῷ κελλίῳ], nennt als äussere, sichtbare [τὸ φανερόν] Übungselemente: die Handarbeit, einmal essen am Tag,

¹ DÖRRIES Vita S.157, Anm. 59.

² Philikas (Ap 928; PG 65,433CD).

³ Arsenios 2 (Ap 40; PG 65,88C); vgl. ders. 1 (Ap 39).

⁴ Arsenios 8.14.25.30.32.33.34.38.41.42.43 (Ap 46.52 etc.) Vgl. auch Arsenios-Brief. In: Lettres des pères du désert (SpOr 42).

⁵ Arsenios 25 (Ap 63; PG 65,96A); vgl. Poimen 107 (Ap 681); dem obigen Ausdruck entspricht hier τῷ νήφοντι.

⁶ Antonios 11 (Ap 11; PG 65,77C).

⁷ Poimen 150 (Ap 724; PG 65,360A).

⁸ Makarios d. Äg. 41 (Ap 494; PG 65,281B).

Schweigen und die Gebetsmeditation [μελέτη].¹ Alle diese Tätigkeiten sind an das Sitzen gebunden.

Das Schweigen reiht sich also ein in die mönchischen Tugenden, und als Sammelbegriff für den Verzicht auf alle nach aussen zielenden und ich-betonten Gesten erfüllt es sich in der Demut. Sisoës sagt: „Die Sache, die du suchst [ist]: sehr schweigsam sein und demütig [σφόδρα σιωπᾶν καὶ ταπείνωσις],“² und Karion bedauerte, dass er, obwohl er sich mehr mühte als sein Sohn Zacharias, dessen Demut und Schweigsamkeit nicht erreichen konnte.³ Poimen schickte Besucher zu seinem älteren (leiblichen) Bruder Anub, dieser aber schickte sie zu Poimen zurück, weil dieser die Gnadengabe des Wortes [τοῦ λόγου τὸ χάρισμα] besass. Wenn aber Anub in der Nähe von Poimen sass [ἐκάθητο], so sagte Abbas Poimen in dessen Gegenwart überhaupt nichts.⁴ Dieses Verhalten ist für das Zusammensein der beiden Brüder⁵ durchaus unüblich, und es ist zu vermuten, dass damit nicht nur ein demütiges Verstummen in Ehrfurcht vor dem Älteren gezeigt wird; dazu wäre die Erwähnung des Sitzens nicht nötig gewesen. Wahrscheinlicher ist, dass in der meditativen Kraft, die vom sitzenden Anub ausging, sogar das Reden von Poimen belanglos wurde.

Schweigen kann sich nun aber auch in einer Kraft zeigen, die eindrücklicher als Worte klar macht, worum es geht. Ohnehin muss das Gespräch zwischen Schüler und Abbas, dessen Inhalt sich auf zentrale Anliegen des asketischen Lebens bezieht, irgendeinmal die rationale Ebene verlassen, das kreisende Fragen und Antworten muss zugunsten einer tieferen und oft plötzlichen Einsicht zerbrochen werden. Obwohl es in diesem Augenblick keine methodischen Bedingungen mehr gibt, eignet sich gerade ein nicht-sprachliches Mittel manchmal besser: eine (für den Aussenstehenden vielleicht absurde) Handlung, gezieltes Schweigen oder Verweigern der Antwort. Natürlich kann auch ein Wort helfen, sofern es diesem gelingt, den gewohnten logischen Rahmen aufzusprengen.

Zahlreich sind die Beispiele, in denen der Abbas eine Antwort (manchmal nur vorerst) verweigert: Pambo lässt sich auch vom Besuch des Erzbischofs Theophilos nicht beeindrucken. „Wenn er aus meinem Schweigen keinen Nutzen zieht, dann kann er es auch nicht aus einer Rede.“⁶ Isaak musste sich gleich mit zwei schweigenden Lehrern (Kronios, Theodor von Pherme), mit denen er übend sass, auseinandersetzen. Nie erhielt er einen Auftrag. Der Greis schwieg gänzlich [ὁ δὲ γέρων πάντα ἐσιώπα]. Auf die Vorhaltungen der andern

¹ Poimen 168 (Ap 742; PG 65,361C). Antonios 6 (Ap 6): „...Enthaltsamkeit von Zunge und Bauch.“

² Sisoës 42 (Ap 845; PG 65,405A).

³ Karion 1 (Ap 440).

⁴ Poimen 108 (Ap 682; PG 65,348D).

⁵ Anub und Poimen im Gespräch: Anub 1 (Ap 138), Poimen 15 (Ap 589), 72 (Ap 646), 131 (Ap 705).

⁶ Theophilos Erzbischof 2 (Ap 305; PG 65,197D).

Greise hin, erklärte Theodor: „Gegenwärtig habe ich ihm nichts zu sagen. Wenn er will, kann er tun, was er mich tun sieht.“ So lernte Isaak (wen wundert's) schweigend tätig zu sein [τὸ ποιεῖν σιωπῶντα].¹ Es sei in diesem Zusammenhang an Johannes den Thebäer erinnert (s.S.119), dem Ammos zwölf Jahre lang den Zuspruch „mögest du das Heil erlangen“ [σωθείης] verweigerte, obwohl sie zusammen auf der Matte sassen.² In extremer Form praktiziert auch Poimen diese Pädagogik, wenn er den Sitzenden seine Verweigerung einer Antwort damit erklärt, dass er tot sei, und ein Leichnam nicht rede.³

Ein Einsiedler aus der Fremde reiste nach Ägypten, um den berühmten Poimen zu besuchen. „Dieser nahm ihn mit Freuden auf, die beiden begrüßten einander und setzten sich [κἀθίσαν]. Der Fremde begann zu reden, von der Schrift, von geistlichen und himmlischen Dingen. Da wandte Abbas Poimen sein Gesicht ab und gab ihm keine Antwort ...“ Später erklärt Poimen, dass jener in der Höhe sei, er aber unten und sich allenfalls zu den Leidenschaften der Seele äussern könne, von den geistlichen Dingen aber nichts wisse.⁴ Damit ist der wichtige und vielfältig dargestellte Aspekt des „Anfängergeistes“ angesprochen. Immer wieder verweisen Väter – gerade auch aus dem Sitzen heraus⁵ – auf die Notwendigkeit, sich stets demütig um einen Anfang zu bemühen.⁶

Das Mark des Schweigens ist nun aber das Schweigen, das als Ausdruck einer meditativen Stimmung oder Versenkung zu verstehen ist.

Poimen und Isaak sassen zusammen in meditativer Ruhe (s. S.129); aber Isaak meint auf einen krähenden Hahn hinweisen zu müssen, so dass Poimen sich ärgerte: „Isaak, was zwingst du mich zu reden? ...“⁷ Dramatisch wird ausgedrückt, was das unerwünschte Reden eines Besuchers zu bewirken vermag: „Seit du hereingekommen bist, hast du Gott verjagt“, sagt Johannes Kolobos, der „glühend im Geist“ (sitzend) an seinem Seil arbeitete.⁸

Schweigen kann auch ein Element im Begriffsfeld der Entrückung sein (vgl. S.121). Silvanos, der sitzend in Ekstase gerät und auf sein Angesicht fällt, weint

¹ Isaak, Presbyter 2 (Ap 373; PG 65,224CB).

² Johannes der Thebäer (Ap 420; PG 65,240AB).

³ Poimen 3 (Ap 577).

⁴ Poimen 8 (Ap 582; PG 65,321C-324B).

⁵ Z.B. Sisoës 28 (Ap 831).

⁶ 1 Kor 15,31. Vom täglichen, stündlichen Anfangen: Poimen 85.126 (Ap 659.700), Silvanos 11 (Ap 866), Or 8 (Ap 941); Theodor von Pherme 2 (Ap 269). Noch nicht Mönch sein: Johannes Kolobos 23 (Ap 338), Makarios d. Äg. 2 (Ap 455), Tithoe 6 (Ap 915), N 373, N 243. Noch kein gutes Werk: Arsenios 3 (Ap 41), Matoe 3 (Ap 515). Anfängergeist sterbend: Arsenios 40 (Ap 78), Pambo 8 (Ap 769), Sisoës 14 (Ap 817).

⁷ Poimen 107 (Ap 681; PG 65,348C).

⁸ Johannes Kolobos 32 (Ap 347; PG 65,213D-216A). Vgl. dazu auch DRAGUET Source.

anschliessend lange und schweigt dabei [ἑσώπα καὶ ἐκλαίειν], trotz allen Fragens seitens der Brüder.¹

Auch wenn sich das Geschehen verhaltener abspielt, bleibt das Schweigen ein wichtiger Grundton der Stimmung. Die zwei Fremdlinge (es wurde von ihnen schon berichtet), die sich in so vollkommener Askese übten, begrüßen Makarios schweigend. Der ältere gibt dem jüngeren einen Wink hinauszugehen, setzt sich dann und beginnt an seinem Seil zu flechten, ohne etwas zu sagen [ἐκάθισεν πλέκειν τὴν σειρᾶν, λαλήσας μηδέν]. Schweigend wird das Essen aufgetragen². Das Gespräch reduziert sich auf das absolute Minimum. Das tiefe Schweigen trägt – nur unterbrochen durch das nächtliche Psalmengebet – wie ein warmer Ton die ganze Stimmung und wird aus dem Text förmlich sichtbar: als Sitzen, Arbeiten und schweigendes Verrichten des Notwendigen.³

Auch Arsenios, der sein sitzendes Nachtwachen (gegen die Dämonen) von zwei Brüdern begleiten lässt⁴, verrichtet sein „Werk“ schweigend [ἀπὸ ὧψ ἐσιωπῶντες],⁵ und der einsam sitzende Greis, der kopfschüttelnd und seufzend immer nur fragt: τί γίνεται; („was wird geschehen?“), schweigt kurz [ἑσιώπα βραχύ] und setzt mit seinem Fragen wieder ein, während er gleichzeitig an seinem Seil arbeitet.⁶

Einmal mehr zeigt sich, dass zwar Übungselemente markiert werden können, dass diese sich zu einer Praxis verbinden (sitzen, schweigen, weinen etc.), dass jedoch daraus keine *Conditio sine qua non* formuliert wird, mit Ausnahme der Demut, die allen andern Tugenden und Übungsformen übergeordnet ist. Poimen meint: „Wer Gottes wegen redet, der tut gut daran. Wer Gottes wegen schweigt, tut ebenso gut,“⁷ und an anderer Stelle: „Da ist ein Mensch, der scheint zu schweigen, aber sein Herz verurteilt andere. Ein solcher redet in Wirklichkeit ununterbrochen. Und da ist ein anderer, der redet von der Frühe bis zum Abend, und doch bewahrt er das Schweigen, das heisst, er redet nichts Nutzloses.“⁸

Die schon erzählte Geschichte⁹ vom Bruder, der zuerst den Römer Arsenios besuchte und nur mit Sitzen und Schweigen [ἐκάθισαν ἐσιωπῶντες] bedacht wurde, dann aber zum Ägypter Moses ging, und dort gastfreundlich und mit viel

¹ Silvanos 2 (Ap 857; PG 65,408C). Vgl. S.93 und S.124.

² Zum Schweigen beim Essen vgl. Johannes Kolobos (Ms. Karakallou 251; DRAGUET Source).

³ Makarios d. Äg. 33 (Ap 486; PG 65,276f).

⁴ Vgl. Ex 17,12: Beim Kampf Israels gegen Amalek sitzt Moses auf einem Stein (auf einem Hügel!) und lässt sich von Aaron und Hur die ausgebreiteten Arme stützen.

⁵ Arsenios 43 (Ap 81; PG 65,108B). Vgl. S.96.

⁶ N 531 (PE I, Ε΄ΣΤ΄,7).

⁷ Poimen 147 (Ap 721; PG 65,357D).

⁸ Poimen 29 (Ap 601; PG 65,329A).

⁹ Arsenios 38 (Ap 76)

Freude empfangen wurde, diese Geschichte zeigt zwei Wege auf, die beide in dieselbe Richtung führen. Schweigen als realisierte Stille ist letztlich eine Haltung, die unabhängig von Reden oder Nichtreden bleibt. Ebenso ist Sitzen eine Haltung, die Stille leiblich zur Geltung bringt – auch wenn man geht.¹

2.8. Vorläufiges Ziel: Hesychia, Anapausis²

Auf den Zusammenhang des Sitzens mit der Hesychia sind wir schon bei den Beispielen zum Schweigen gestossen.³ Arsenios, so hörten wir, soll fliehen⁴, schweigen und sich der Hesychia widmen⁵, und er ist es, der dann auch deutlich macht, dass man in Hesychia sitzt:

„Einmal kam Arsenios an einen Ort, wo es Schilf [κάλαμος] gab, das sich im Wind bewegte. Da sprach der Alte zu den Brüdern: Was regt sich hier? Sie antworteten: Es ist das Schilf. Da sagte ihnen der Greis: Wahrlich, wenn einer in Hesychia sitzt [κάθηται τις ἐν ἡσυχίᾳ] und er hört [auch nur] die Stimme eines Sperlings, dann hat er sein Herz nicht mehr in der Hesychia. Wie viel mehr gilt das von euch, die ihr dieses Bewegen des Schilfs [in eurem Bewusstsein] habt!“⁶

Wenn wir an die Typos-Funktion von Johannes dem Täufer denken, so kann hier durchaus eine Anspielung auf Mt 11,7 par („Wozu seid ihr in die Wüste hinausgegangen? Ein Rohr [κάλαμος] zu schauen, das vom Wind bewegt wird?“) vorliegen.⁷ Die Ruhe dessen, der in Hesychia sitzt, wird auch in dem (soeben angesprochenen und schon mehrfach erwähnten) Apophthegma gezeigt, in welchem der sitzende Arsenios abweisend in Schweigen verharret, als ein Bruder ihn besuchen will. Trotzdem wird seine Praxis im Bild eines Schiffes gezeigt, auf dem Arsenios mit dem Geist Gottes in einhelliger Ruhe [sitzend] fährt [πλέον ἐν ἡσυχίᾳ εἰς ἕνα].⁸

Der Zusammenhang von Sitzen und Hesychia muss in der Praxis schon früh bekannt gewesen sein. Johannes Eunuchos mahnt: Ahmen wir unsere Väter

¹ Vgl. H.L. c.37,13: „Ich sitze nicht, ich gehe.“

² Zur Begriffsklärung s. S.45 und S.56.

³ S. S.129.

⁴ Vgl. Makarios d. Äg. 27 (Ap 480): Was heisst fliehen? Setze dich in dein Kellion ...

⁵ Arsenios 2 (Ap 40).

⁶ Arsenios 25 (Ap 63; PG 65, 96A).

⁷ Vgl. z.B. auch Nisteros 2 (Ap 557: „Elias liebte die Hesychia und Gott war mit ihm.“ Vgl. Rg III 17,5; 19,4 (LXX): Elija als Sitzender am Fluss / unter dem Ginsterstrauch.

⁸ Arsenios 38 (Ap 76; PG 65,105AB). In Arsenios 44 (Ap 82) werden die ἡσυχάζοντων als diejenigen bezeichnet, die mit niemandem zusammentreffen wollen. Auch Serapion (auf der Reise nach Rom) sitzt in Hesychia auf einem Schiff (H.L. c.37,10). Zum Motiv „Schiff/Steuermann“ s. S.62, Anm.8.

nach: in welcher harter Lebensweise [μετὰ ποίας σκληραγωγίας] und Hesychia sassen sie hier [καὶ ἡσυχίας ἐκάθισαν ὧδε].“¹

Der Begriff findet sich auch an entscheidenden Stellen in den Antonios-Apophthegmata. Antonios 11 wurde schon ausführlich zitiert, muss aber hier nochmals erwähnt werden: „Wer in der Wüste sitzt und in der Hesychia verweilt [ὁ καθήμενος ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ ἡσυχάζων], wird drei Kämpfen entrisen: dem Hören, dem Reden, dem Sehen. Es bleibt nur noch ein Kampf: der der Unzucht.“² Das Sitzen in der Hesychia wird also von Antonios als grundsätzliche Übungsform empfohlen, um alle hinderlichen Bindungen an diese Welt zu lösen. Wie wichtig dabei das Kellion ist (und sicher ist das Sitzen im Kellion gemeint), zeigt der Hinweis, dass mit dem Verlassen des Kellions auch die Haltung der Hesychia gefährdet sei [πρὸς τὸν τῆς ἡσυχίας τόνον ἐκλύονται].³ Schliesslich wird es, da die Brüder durch das Gebet von Antonios so zahlreich geworden sind, nötig, eine neue, abgelegenere Mönchsiedlung anzulegen (*Kellia*), damit die Hesychia weiter gepflegt werden kann [ἵνα ἡσυχάσωσι].⁴

In der Vita Antonii erscheint der Begriff nur zweimal, aber nicht in der üblichen Form, beidemale steht er im Kontrast zum Spektakel der Dämonen. Diese fürchten nämlich unter anderem auch die „Ruhe“ [τὸ ἡσυχον] der Asketen⁵, und was die Dämonen vorführen unterscheidet sich wesentlich von dem „ruhigen“ [ἡσύχως] auftreten der Heiligen⁶. Noch die Nachfolger von Antonios strebten nach dessen Hesychia und fanden sie offenbar auf dem Antonios-Berg: „Ich hörte, dass der Altvater Antonios gestorben sei. Da machte ich mich auf [ἀνέστην] und kam hierher auf den Berg: und hier fand ich Hesychia, und ich setzte mich ein Weilchen [εὕρων τὰ ὧδε ἡσυχάζοντα, μικρὸν ἐκάθισα χρόνον].“⁷ (Wir erinnern uns: dieses Weilchen hat 72 Jahre gedauert!)

Die ausführlichen Übungsanweisungen von Evagrius, die mit dem bekannten „in der Zelle sitzend nimm deine Gedanken zusammen“ [καθεζόμενος ἐν τῷ Κελλίῳ συνάγαγε σου τὸν λογισμόν] eingeleitet werden, zielen alle darauf, im Vorsatz der Hesychia verharren zu können und nicht zu ermatten [ὅπως δυνήθῃς διαπαντὸς μένειν ἐν τῇ προθέσει τῆς ἡσυχίας καὶ μὴ ἀσθενήσης].⁸

¹ Johannes Eunuchos 4 (Ap 404; PG 65,233B).

² Antonios 11 (Ap 11; PG 65,77C). Vgl. S.113.

³ Antonios 10 (Ap 10; PG 65,77B).

⁴ Antonios 34 (Ap 34; PG 65,85D): Amun und Antonios bestimmen diesen neuen Ort in 12 Meilen Entfernung (von Nitria).

⁵ V.A. c.30,2.

⁶ V.A. c.35,4.

⁷ Sisoës 28 (Ap 831; PG 65,401AB).

⁸ Evagrius 1 (Ap 227; PG 65,173AB); vgl. zu diesem Bsp. S.68.

Auffallend ist, dass das Kellion-Sitzen zwar als fester Topos vorausgesetzt wird, dass es nun aber darum geht, in der Hesychia zu verharren [μένειν]. Das Wort „Sitzen“ wird nicht mehr erwähnt. Evagrius löst vielleicht tatsächlich den Zusammenhang von Hesychia und leiblicher Haltung. „Schneid ab die Neigung zu vielem, damit nicht die Sinne verwirrt werden und du nicht die Haltung der Hesychia [τῆς ἡσυχίας ... τρόπον] störst.“¹ Hier entfällt das Sitzen ganz und taucht auch in den andern Apophthegmata von Evagrius nicht mehr auf. Sollte aber die oben angesprochene Stelle auf Ephraem den Syrer (306-373) zurückgehen, so würde sich der ursprüngliche Zusammenhang klar zeigen: „καθεζομένου δὲ σου ἐν τῇ ἡσυχίᾳ τοῦ κελλίου, ἐπισυνάγαγε τοὺς διαλογισμούς σου ... (Setze dich ins Kellion in Hesychia ...).“²

Im Gegensatz zu dem ausführlichen Apophthegma von Evagrius fällt auf, wie kurz etliche Sprüche sich zur Hesychia äussern und den Begriff in keiner Weise erläutern.

Von Chairemon in der Sketis wird erzählt, dass seine Höhle vierzig Meilen von der Kirche entfernt lag und von der Wasserstelle zwölf Meilen. „So trug er, was er mit seinen Händen erarbeitet hatte, in seine Höhle, auch die Wasserkrüge einen nach dem andern, dann setzte er sich und widmete sich der Hesychia [ἐκαθέζετο, καὶ ἡσυχάζεν].“³

Timotheos, der eine der beiden Barbieri der Sketis, beklagte sich, dass die vielen Kunden ihm tagsüber keine Zeit zur Hesychia liessen. Abbas Paulos, sein Bruder, beschwichtigte: „Es genügt uns die Hesychia in der Nacht [τῇ ἡσυχίᾳ τῆς νυκτός], falls unsere Gedanken nüchtern bleiben [ἐὰν νήφῃ ἡμῶν ἡ διάνοια].“⁴ Ich erinnere daran, dass diese nächtlichen Meditationen sitzend stattfanden (s. S.95).

Ein anonymer Spruch beginnt kurz und bündig mit: „ἀδελφὸς ἐκαθέζετο ἡσυχάζων ... (Ein Bruder sass und verweilte in Hesychia ...)“⁵; dieser wird dann aber von Dämonen mit Lichterscheinungen bedrängt. Bei der Übersetzung fällt immer wieder der Hang auf, Hesychia mit ‘Ruhe’ zu übersetzen. Aber welch ein grosser Unterschied, wenn der Spruch nach der lateinischen Version (die noch „in cella“ beifügt) übersetzt wird: „Ein Bruder sass ruhig in seinem Kellion ...“⁶ Da wäre es doch hilfreich in Erinnerung zu behalten, was über die Hesychia gesagt wird. Rufos wird gefragt: „Was ist die Hesychia, und was ist ihr Nutzen?“ – „Die Hesychia ist im Kellion sitzen [καθεσθῆναι ἐν τῷ κελλίῳ]

¹ Evagrius 2 (Ap 228; PG 65,173D).

² Parénèse XVI Ed. Rom. II p.91F. In: HAUSHERR Execices S.20.

³ Chairemon (Ap 932; PG 65,436C); (MILLER: „... und führte ein ruhiges Leben.“ (!); vgl. N 199 (12 Meilen zur Wasserstelle; in der Wüste sitzen).

⁴ Paulos Kosmetes 2 (Ap 793; PG 65,381B).

⁵ N 224. (REGNAULT: „Un frère demeurait dans la solitude ...“)

⁶ MILLER Nr. 1109 (= Vp V,10,93).

mit Furcht und Erkenntnis Gottes und sich fernhalten von der Erinnerung an Erlittenes und Hochmut. Eine solche Hesychia bringt alle andern Tugenden hervor ...“¹

Ich habe schon erwähnt, dass der Begriff Anapausis [ἀνάπαυσις] sich nicht klar von Hesychia abgrenzen lässt.² Auch dieser Begriff taucht immer wieder im Zusammenhang mit dem Sitzen auf.

Was ein Greis über das Gewinnen der Anapausis sagt, könnte auch von der Hesychia gesagt sein: „Sitze in deinem Kellion [καθημένου σου ἐν τῷ κελλίῳ σου], gedenke jederzeit Gottes und umgib dich mit der Gottesfurcht. Wirf aus deiner Seele alle Sünde und alles Schlechte, so findest du Anapausis.“³ Das finden dieser „Ruhe“ ist aber immer auch eine Gabe Gottes⁴. „Ein Bruder fragte Abbas Poimen: Was soll ich tun, ich vernachlässige mein Sitzen [ὀλιγωρῶ ἐν τῷ καθέσθαι με]. Der Alte: Verachte niemanden, verurteile niemanden und rede nie schlecht über jemanden. So wird dir Gott Anapausis verschaffen und dein Sitzen wird frei von Verwirrung [καὶ γίνεται σου τὸ κάθιμθ ἀτάραχον].“⁵ Poimen selbst verlässt sein Kellion, weil er wegen eines Streites keine „Ruhe“ mehr findet [οὐκ ἀναπαύομαι], wird dann aber auf das Sitzen verwiesen: „Setze dich in dein Kellion [κάθου εἰς τὸ κελλίον σου] und sag zu deinem Herzen: Du bist schon ein Jahr im Grab.“⁶

Damit sind etliche Stellen, in denen sich Hesychia/Anapausis mit dem Sitzen verbinden vorgelegt. Es war nie die Absicht, die beiden Begriffe, die in zahlreichen Sprüchen vorkommen, in ihrer Bedeutung und Wirkungsgeschichte umfassend zu erläutern. Viele der Apophthegmata, die das Sitzen nicht erwähnen, meinen vielleicht trotzdem diese Haltung, die so selbstverständlich war, dass sich ein ständiges Verweisen erübrigte. „Ein Bruder fragte Abbas Isaias [von Gaza]: Wie soll man im Kellion in der Hesychia verweilen? [πῶς χρὴ ἡσυχάζειν ἐν τῷ κελλίῳ;] Der Alte antwortete: Das Verweilen in Hesychia [τὸ ἡσυχάζειν ἐν τῷ κελλίῳ] ist, sich vor Gott hinwerfen ...“⁷ Auch bei Ammonatha wird der Begriff ‘Sitzen’ vom ἡσυχάζειν verschluckt:

¹ Rufos 1 (Ap 801; PG 65,389BC).

² Vgl. z.B. die Stimmung in Mk 6,31: δεῦτε ... εἰς ἔρημον τόπον καὶ ἀναπαύσασθε ...

³ GUY Syst. III,46.

⁴ Vgl. zu diesem Thema z.B. Makarios-Brief. In: Lettres des pères du désert (SpOr 42) S.72ff.

⁵ GUY Syst. IX,11; vgl. N 147: hier verschafft Gott dem Sitzenden ἀνεσιν (Ruhe, Erleichterung). N 208: καθίσας μεθ' ὑπομονῆς ... καὶ εὗρεν ἀνάπαυσις χάριτι Χριστοῦ.

⁶ Poimen 2 (Ap 576; PG 65,317B). Poimen berichtet übrigens von einem μέγας ἡσυχαστής (90; Ap 664; vgl. auch N 201).

⁷ GUY Syst. II,15.

ἡσυχάσατε εἰς τὰ κελλία ὑμῶν und ὁ γέρων ἡσύχασεν εἰς τὸ ἴδιον κελλίον.¹

Nun kann es ja nicht darum gehen, zu zeigen, wie die Hesychia vom Sitzen abhängig sein könnte, das ist sie sicher nicht. Die Absicht bleibt, den Kontext meditativen Übens zu verdeutlichen, in welchem das Sitzen immer und immer wieder erwähnt wird. Solch häufiges Erwähnen dürfte doch als Hinweis auf eine entsprechende leibliche Praxis gelten.

2.9. Sitzen und Übungsrhythmen

Von besonderem Interesse sind nun Stellen, die auf einen bestimmten Übungsrhythmus im Leben der Anachoreten hinweisen. Sollte nämlich innerhalb eines solchen Ablaufs auch das Sitzen vorkommen, und liesse sich zeigen, dass damit nicht nur die Anweisung zu einer Haltungsänderung, sondern ein eigener Teil des Ablaufs gemeint ist, dann wäre ein entscheidendes Indiz für das Sitzen als (meditative) spezifische Übungshaltung gefunden.

Das entscheidende Apophthegma zu dieser Frage finden wir (wohl kaum zufällig) ganz am Anfang des Gerontikons:

„Als der heilige Abbas Antonios einmal in der Wüste sass [καθεζόμενος], verfiel er in Verzagtheit [ἀκηδία] und in tiefe Verfinsterung der Gedanken. Und er sprach zu Gott: 'Herr, ich will gerettet werden, aber das lassen meine Gedanken nicht zu? Was soll ich in dieser Bedrängnis tun? Wie kann ich Rettung finden [πῶς σωθῶ]?' Bald darauf, als er hinausgegangen war (aus der Höhle), da sieht Antonios einen wie sich selbst, der sitzt und arbeitet, dann steht er von der Arbeit auf und betet, und wieder setzt er sich und flicht das Seil, dann steht er wieder zum Gebet auf. Das aber war ein Engel des Herrn, gesandt um Antonios auf den richtigen Weg zu bringen und ihm Sicherheit zu geben. Und er hörte den Engel sagen: 'Mach es so, und du wirst gerettet.' Als er das hörte, wurde er mit grosser Freude und mit Mut erfüllt, und durch solches Tun fand er Rettung.“²

Der angegebene Rhythmus in Stichworten lautet:

sitzen - und arbeiten - dann aufstehen (von der Arbeit) - und beten - und sitzen - und arbeiten (Seil flechten) - dann zum Gebet aufstehen.

¹ Ammonatha (Ap 154; PG 65,136f).

² Antonios 1 (Ap 1; PG 65,76AB).

Übungsablauf

1. καθεζόμενον
2. καὶ ἐργαζόμενον
3. εἶτα ἀνιστάμενον ἀπὸ τοῦ ἔργου
καὶ προσευχόμενον

Wiederholung

- καὶ πάλιν καθεζόμενον
καὶ σειράῃ πλέκοντα
εἶτα πάλιν εἰς προσευχὴν
ἀνιστάμενον

Die sprachliche Analyse muss die Frage stellen, welche Bedeutung hier das καὶ (und) und das εἶτα (dann) haben, welche die einzelnen Glieder miteinander verbinden. Ist das καὶ additiv (die Teilaspekte nebeneinanderstellend), oder setzt es ein Gefälle zur folgenden Tätigkeit im Sinne von „zum“ (z.B. er setzte sich und ass = zum Essen)? Dass καὶ offenbar beides meinen kann, zeigt der Wechsel von καὶ zu εἰς im 3.Rhythmusglied („aufstehen zum Beten“). Auf das Sitzen bezogen fragt sich, ob ein blosses Sich-Hinsetzen zum Arbeiten gemeint sei? Der Autor verwendet gerade dort, wo das „und“ sicher nicht in diesem hinizielenden Sinn stehen kann, das Wort εἶτα (dann), nämlich zwischen „arbeiten“ und „aufstehen zum Gebet“. Es liesse sich zwar vertreten, „sitzen und arbeiten“ meine „sitzen zum Arbeiten“, aber es liesse sich nicht sagen „arbeiten zum Aufstehen“. Klar zu interpretieren ist das καὶ, das nebeneinanderstellend die beiden analogen Dreiergruppen des ganzen Ablaufs verbindet.

Es scheint, dass so die wirkliche Bedeutung der Anweisung zum Sitzen kaum zu klären ist. Ich meine aber, dass der Blick auf den ganzen Text und auf den Kontext der vorgelegten Sitz-Stellen wesentlich zum Verständnis auch dieses Sitzens beitragen kann:

Bei diesem Apophthegma handelt es sich zweifellos um einen zentralen Väter-spruch, in welchem eine entscheidende Phase im Leben des bedeutenden Mönchsvaters Antonios dargestellt wird. Folgt man dem Datierungsversuch von SCHULZ (Antonius S.42: 2.5.4), der den Text mit Hilfe der Vita Antonii (c.14) auf das Jahr 302/303 datiert, so hat sich Antonios, bevor er in diese schwere Krise gerät, schon mehr als zwanzig Jahre lang in der meditativen Praxis geübt. Jedes Wort ist demnach hier als gewichtig wahrzunehmen.

Die Wiederholung des dreigliedrigen Rhythmus (aufstehen zum Gebet als *eine* Phase) zeigt, dass offensichtlich jeder Phase Bedeutung beigemessen wird. (Ginge es „nur“ um die Arbeit, könnte mit εἰς verbunden werden statt mit καὶ, oder das καθεζόμενον könnte überhaupt wegfallen, da sicher sitzend geflochten wurde.)

Beachten wir die vielen andern Stellen, in denen das Sitzen vorkommt, so scheint es höchst unwahrscheinlich, dass gerade in diesem wichtigen Text Sitzen keine eigenständige Bedeutung haben sollte.

Beachtenswert sind die Übergänge im Rhythmus: So zeigt sich, dass das (meditative) Sitzen durch die Arbeit vom stehenden Gebet klar getrennt ist. Vielleicht soll durch das Aufstehen von der Arbeit der „Gefahr“ entgegenge-

wirkt werden, aus der Versenkung heraus ohne entsprechende Zäsur im Bewusstsein in die Bilderwelt des deutlich strukturierten Gebetes zu wechseln. (In diesem Zusammenhang sei auf die vielen Warnungen vor innern Bildern hingewiesen, die wir später in der PHILOKALIE finden.) Die Arbeit (im Zusammenhang mit dem Sitzen geht es ja fast ausnahmslos um das Flechten) kann in der Tat das meditative Sitzen begleiten und vermag so den Sitzenden ohne abrupten Stimmungswechsel auf sanfte Weise wieder an das Hier und Jetzt zu binden. Antonios liegt jedenfalls diesbezüglich an einer klaren Strukturierung, wenn er zum Beten aufsteht und so die Arbeit (da mit ausgebreiteten Armen gebetet wird) unterbrochen wird.¹ (Ob durch diese Zäsur explizit eine Unterscheidung zwischen dem ständigen Wiederholen von Gebetsformeln [μελετάω], zum Beispiel dem Namen Jesu, der Schrift- und Psalmenrezitation und dem eigentlichen Gebet (*oratio*) angesprochen ist, bleibt offen.) Wenn wir an die (allerdings späteren) Hinweise denken, dass das Gebet mit der Zeit bild- und wortlos werden soll, so kann es (wie im vorliegenden Apophthegma) in gewisser Weise auch eine vorbereitende Funktion erfüllen, die selbstverständlich in den Haltungswechsel, das heisst zum Sitzen führt.

Wenn wir einen Blick auf die Sekundärliteratur werfen, so stellen wir fest, dass das Gewicht bei der Interpretation des vorliegenden Apophthegma meistens anders gelegt wird. HEUSSI² sieht in Antonios 1, dessen Vision er als ein literarisches Darstellungsmittel bezeichnet, das „Ergebnis generationenlanger asketischer Erfahrung“ und unterstreicht damit die Wichtigkeit, die diesem Apophthegma zukommt. Was jedoch den Rhythmus betrifft, so erkennt HEUSSI (S.214) nur einen Wechsel zwischen sitzender Arbeit und Gebet, verbindet also das Sitzen ganz mit der Arbeit. Auch DÖRRIES beachtet das Sitzen nicht und interpretiert das ganze Logion als eine „Einführung der Arbeit, die im Rhythmus das Gebet ablöst“³, also als eine „seelsorgerliche“ Massnahme, um „die Spannung und ständige Konzentration des Gebetes“⁴ ertragen zu können. Dabei sollte die Arbeit allerdings untergeordnet bleiben und „die Meditation nicht stören“⁵. Was aber ist unter „Meditation“ zu verstehen? Das Gebet? Welche Art von Gebet?

Der westliche Blick scheint wie festgebannt auf die Aspekte Gebet und Arbeit, so dass es nicht verwundert, dass auch BAUMEISTER (Mentalität S.152) nur einen „Wechsel von Gebet und Arbeit“ erkennen kann.⁶ QUECKE (Gebet S.93f) betont (ohne sich auf Antonios 1 zu beziehen) einen Zweier-Rhythmus, bei dem das

¹ „Gewiss ist die ‘*meditatio*’ [in unserem Beispiel: sitzen und arbeiten; Verf.] nicht identisch mit der ‘*oratio*’, wohl aber vermag sie zu ihm [dem Gebet] hinzuführen und es vorzubereiten.“ HOLZE Schrifterfahrung S.59.

² HEUSSI Ursprung S.180.

³ DÖRRIES Vita S.148.

⁴ DÖRRIES Arbeit S.282.

⁵ DÖRRIES Vita S.148.

⁶ Vgl. auch die entspr. Bemerkung von REGNAULT Apophthegmes arabes S. 353.

meditative Element im Sinne der μελέτη (z.B. des ständigen Gebetes) zum vornherein mit der Arbeit verbunden ist, und es kommt gerade dem (im Unterschied zur μελέτη) nun stehenden Gebet die Funktion eines (erholsamen) Unterbruchs zu. Also nicht die Arbeit (so DÖRRIES) unterbricht die Meditation, sondern das stehende Gebet, das von demjenigen, das arbeitend und sitzend geschieht, zu unterscheiden ist. Offensichtlich ist eine Vermutung da, dass eigentlich drei Elemente praktiziert werden (Arbeit - Gebet - meditatives Element [= Sitzen]), wobei sich das meditative Beten mit der Arbeit verbinden kann – aber nicht muss.¹ HOLZE schreibt, dass es den Wüstenvätern darum ging, im Kellion zu lernen, „wie der christliche Glaube durch Gebet, Meditation und Arbeit Gestalt gewinnen kann“², aber er überträgt diese Grundstruktur nicht auf die Interpretation von Antonios 1³, wo er – DÖRRIES folgend – nur den Rhythmus Arbeit - Gebet feststellt, was doch erstaunt, weil HOLZE andernorts (s. S.10) das Sitzen als Übungsform erkannt zu haben scheint.

Der einzige mir bekannte Autor, der Antonios 1 im hier deutlich gemachten Sinne interpretiert, ist SCHULZ⁴. Seine Überlegungen gehen aus von der Annahme, dass wir mit dem Sitzen einen „spirituell wie theologisch qualifizierten Terminus“ vor uns haben.

Leider finden sich nun kaum mehr Sprüche, die eine so klare rhythmische Gliederung darstellen wie Antonios 1. Einige deuten aber zumindest einen Wechsel der Übungsformen an.

Ich erinnere zum Beispiel an den Alten⁵, der kopfschüttelnd dasitzt⁶ und dessen meditatives „Gebet“ während der Arbeit darin besteht zu fragen: „Was wird geschehen?“; diese μελέτη wird nur durch ein kurzes Schweigen unterbrochen. Oft aber begegnen wir der Aufforderung aufzustehen. „Wenn du sitzt und immer wieder angegriffen wirst [par le plaisir charnel], bleibe nicht länger sitzen, sondern steh auf und bete.“⁷ Dies kann auch ganz spontan geschehen: Der sitzend ‘meditierende’ Theodor steht auf um zu beten „wenn sein Herz ihn dazu treibt“.⁸

¹ N 168 nennt die μελέτη als Tugend *neben* der Handarbeit (und dem Psalmmodieren). Die lat. Version (Vp V,5,18) differenziert: Meditation des göttlichen Gesetzes, Psalmmodieren, Handarbeit, Gebet. Vgl. auch vorhergehendes Kapitel „Sitzen und Arbeiten“.

² HOLZE Erfahrung S.141.

³ A.a.O. S.113f.

⁴ G. SCHULZ: Antonios in der Wüste. In: Stimme der Orthodoxie, Nr. 5 (1989), S.39-42.

⁵ N 531 (vgl. S.109).

⁶ BACHT „Meditatio“ S.365: „...das Sitzen die gewöhnliche Haltung für die ‘Meditatio’“.

⁷ Arsenios Brief (64). In: Lettres ... (SpOr 42) S.112. Vgl. Theodor Sketiotes (Ap 300); N 167; N 184; V.A. c.82,4.

⁸ bohairische Pachom-Vita c.34. In: Th. LEFORT: Les vies coptes de Saint Pachôme. Traduction française. (Bibliothèque du Muséon, vo. 16), Louvain 1943, S.105, Z.9-13.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Wir können in den Texten gewisse Ansätze einer rhythmischen Gliederung der Askese feststellen, am deutlichsten in Apophthegma 1. Zweifellos hat ein solcher Rhythmus mehr Phasen umfasst, als das, was die westliche Reduktionsformel mit „bete und arbeite“ ausdrückt. Dies wird besonders dann deutlich, wenn man – wie es hier geschieht – das Sitzen als Übungselement mit in Betracht zieht.

3. Zusammenfassung und Beantwortung der Fragestellung

a. Zusammenfassung

Bevor ich versuche, mögliche Schlussfolgerungen aus den vorgelegten Texten zu ziehen, will ich zusammenfassend noch einmal auf ein paar wenige Beispiele eingehen. (Die meisten wurden noch nicht erwähnt, einige werden bewusst wiederholt.) Vorerst fallen immer wieder Formulierungen auf, die nur dann einen verständlichen Sinn ergeben, wenn mit dem Sitzen eine ganz spezifische Haltung oder Übungsangabe gemeint ist.

Poimen fragte Joseph in Panepho: „Was soll ich tun, wenn die Leidenschaften an mich herankommen? Soll ich ihnen widerstehen oder sie eintreten lassen?“ Der Greis sagte zu ihm: „Lass sie eintreten und kämpfe mit ihnen. In die Sketis zurückgekehrt, widmete er sich also dem Sitzen [ἀνακάμψας ἐν Σκήτει, ἐκάθητο].“¹

Makarios forderte die Brüder nach dem Gottesdienst auf: „Fliehet, Brüder!“ Einer von den Alten sagte zu ihm: „Wohin sollen wir denn in dieser Wüste noch fliehen?“ Makarios legte den Finger auf den Mund und sagte: „Das fliehet.“ Und er betrat sein Kellion, schloss die Tür und widmete sich dem Sitzen [ἐκάθητο].² Entsprechend Sisoës 24: Wenn er sich in seinem Kellion dem Sitzen widmete, verschloss er immer die Tür [καθήμενος εἰς τὸ κελλίον πάντοτε τὴν θύραν ἐκλείεν].³

Jetzt werden auch die andern Stellen⁴ verständlich, zum Beispiel, wenn die Ratschläge auf ein blosses Sitzen reduziert werden: „... widme dich in deinem Kellion ausschliesslich dem Sitzen ... [μόνον κάθου εἰς τὸ κελλίον σου].“⁵

Ebenso wird klar, was gemeint ist, wenn nach der speziellen Praxis des Sitzens gefragt wird: Silvanos fragt den Bruder mit den zwei Körben (s. S.116): „Rede mir von deinem Sitzen [εἶπέ μοι τὸ κάθισμά σου].“⁶ (Silvanos fragt sich nämlich, wie der närrische Bruder seine Vollkommenheit erreicht haben könnte.) Dieselbe Frage stellt ein berühmter Greis, dessen Fürbitten für einen bedrängten Bruder wirkungslos zu sein scheinen: „Herr, enthülle mir das Sitzen dieses Bruders [Κύριε, ἀποκάλυψόν μοι τὸ κάθισμα ...] und woher die

¹ Joseph in Panepho 3 (Ap 386; PG 65,228D).

² Makarios d. Äg. 16 (Ap 469; PG 65,269B).

³ Sisoës 24 (Ap 827; PG 65,400C).

⁴ Nämlich alle Stellen, in denen das Sitzen ohne nähere Angaben steht, z.B. Theodor von Pheme 21 (Ap 288).

⁵ Paphnutios 5 (Ap 790; PG 65,380D).

⁶ N 408 (Guy Syst. VIII,32; S.422, Z.35).

schlechten [Energien] kommen, denn trotz meiner Fürbitten, hat er keine Ruhe [ἀνάπαυσις] gefunden.“¹

Es ist deshalb wichtig, dass der Mensch sein Sitzen mit frommer Scheu [das heisst mit grosser Achtsamkeit] [μετὰ εὐλαβείας ποιήσῃ ἄνθρωπος τὸ κάθισμα αὐτοῦ]² und ohne sich stören zu lassen [τὸ κάθισμα ἀταράχον]³ (nämlich durch das eigene Gewissen) übt.

Alle diese Stellen erweisen das Sitzen als eine besondere Übungspraxis, auch ohne dass dabei – wie dies in den vorangehenden Kapiteln geschah – das Sitzen in einem besonderen Kontext verdeutlicht wird.

Oft genügt ja schon das Bild, das im Leser unmittelbar wachgerufen wird, um das Sitzen in eine ganz besondere Atmosphäre zu tauchen. Ich erinnere beispielsweise an Ammonas, der am Fluss sitzend ein Seil flicht und es wieder auflöst, um so sein Denken zu beruhigen, das beim Herumgehen (Gegensatz zum Sitzen!) immer irgendwo hinstreben will.⁴ Ebenso eindrücklich das Bild Poimens, der sich vor der gottesdienstlichen Versammlung jeweils zurückzog und eine Stunde für sich allein sass, um seine Gedanken zu untersuchen.⁵

Johannes Kolobos spricht offensichtlich von den Bedingungen zu einem meditativen Sitzen: „Wenn ein Mensch in seiner Seele etwas Göttliches [σκεῦος τοῦ Θεοῦ] hat, dann vermag er in seinem Kellion zu sitzen [σύνεται καθίσαι ἐν τῷ κελλίῳ], auch wenn er nichts von dieser Welt hat. Aber auch wenn ein Mensch etwas Weltliches hat, dazu allerdings nichts Göttliches, wegen des Weltlichen vermag auch er im Kellion zu sitzen. Wenn einer aber überhaupt nichts hat, weder Göttliches noch Weltliches, ein solcher vermag keinesfalls im Kellion zu sitzen.“⁶ Hier werden zwei mögliche Wege vorgestellt: entweder realisiert sich das Sitzen in Verbindung mit Gott und ist dann gnadenhaftes Geschehen, oder es hält sich an die Schöpfung und realisiert so die Haltung, die mit einem stufenweisen Aufstieg zu Gott rechnet. Als unmöglich wird hier ein gegenstandsloses, „leeres“ Sitzen beschrieben. Was immer darunter zu verstehen ist, muss offen bleiben. (Für einen Vergleich mit der fernöstlichen gegenstandslosen Meditation ist hier natürlich kaum eine Basis gegeben.)

Schliesslich sind wir immer wieder Sprüchen begegnet, die ein Fenster aufrissen und einen Ausblick eröffneten auf das, was die „grossen“ Alten sitzend erreichten. Einfachste Spuren lassen sich in der Weltfremdheit erkennen, die Sitzende an den Tag legen, wenn sie „zurückkommen“. „Haben wir nicht schon geges-

¹ N 169.

² Poimen 175 (Ap 749; PG 65,364D).

³ GUY Syst. IX,11.

⁴ Ammonas 6 (Ap 118; PG 65,120D-121A).

⁵ Poimen 32 (Ap 606; PG 65,329D).

⁶ Johannes Kolobos S 4 (in: GUY Recherches S.24).

sen?“ fragt Sisoos seinen Schüler, der den Abbas immer wieder zum Aufstehen drängen und ans Essen erinnern muss.¹

Was bei solchem Sitzen zu gewinnen ist, wird – wie wir gesehen haben – nur mit Zurückhaltung in Worte gefasst.² In einer allegorischen Erzählung wird Nisteroos gefragt, ob er bereit wäre, seine Bekleidung Stück für Stück wegzugeben, wenn er von Bettlern darum gebeten würde. Hier wird der Weg der Totalhingabe bis hin zur völligen Nacktheit (d.h. Ichlosigkeit) beschrieben. Was nun? „Dann gehe ich fort und sitze an einem [besonderen] Ort bis Gott nach mir schickt und mich bedeckt [d.h. mich neu einkleidet].“³

Ein ähnlicher Vorgang spielte sich ab, als ein Greis seinen guten Schüler aus Geringschätzung mit dem Mantel hinausjagte. Dessen geduldiges Sitzen vor der Tür bewirkte aber einen unvermittelten Rollenwechsel: „Von nun an bist du der Greis und Vater ...“⁴

Höchster bildhafter Ausdruck einer solchen Wandlung finden wir im Bild des thronenden Königs, der den vollkommen Sitzenden repräsentiert (vgl. S.61). So ruft Joseph in Panepho, während er mit einigen Brüdern gemeinsam sitzt und diese Fragen stellen, plötzlich aus: „Heute bin ich König; denn ich herrsche über die Leidenschaften.“⁵ Und von Pambo wird berichtet, dass er (mit leuchtendem Antlitz) wie ein König auf dem Throne sass.⁶

Mit diesem kurzen zusammenfassenden Rückblick, wie mit der Darstellung der Thematik überhaupt, versuchte ich möglichst ohne gewichtende Nebenbemerkungen das Sitzen aus den Texten selbst deutlich werden zu lassen.

b. Beantwortung der Fragestellung

Innerhalb des abgegrenzten Textmaterials (vgl. I.2.4. Quellenwahl, S.32) finden sich keine Stellen, die sich als methodische Hinweise für ein bestimmtes Sitzen deuten liessen, Hinweise, wie sie dann im entfalteten Hesychasmus oder in fernöstlichen Praktiken zu finden sind. Dies bedeutet keineswegs, dass über das Sitzen (was immer darunter verstanden wurde) kein konkretes Wissen vorhanden gewesen und auch weitergegeben worden wäre. Sicher ist nur, dass die

¹ Sisoos 4 (Ap 807; PG 65,392D); vgl. Tithoe 5 (Ap 914): „Was mache ich in Klysma ...?“

² Vgl. z.B. Ammonas Briefe. In: Lettres ... (SpOr 42) S.15ff.

³ Nisteroos 4 (Ap 559; PG 308B).

⁴ Rhomaïos 2 (Ap 800; PG 65,389B); ausführlicher s. S.161.

⁵ Joseph in Panepho 10 (Ap 393; PG 65,232B). Zur Wirkungsgeschichte: Vgl. Meister ECKEHART (Von dem guten Morgen): „Ich bin ein König.“ Er sprach: „Worüber?“ - „Über mein Fleisch ...“ ... „Du magst wohl heilig sein. Wer hat dich heilig gemacht, Bruder?“ - „Das tat mein Stillesitzen und meine hohen Gedanken und meine Vereinigung mit Gott ...“ (J.Quint, Hg., Meister Eckehart. München 1977, S.444).

⁶ Pambo 12 (Ap 773; PG 65,372A); vgl. Auch N 226.

Quellen aus Gründen, die nur erahnt werden können, über das Wie des Sitzens als leibliche Übung kaum mehr als Andeutungen machen.

Als solche Andeutungen betrachte ich Formulierungen, die ausdrücklich nach dem Wie des Sitzens fragen: πῶς δεῖ ἐν κελλίῳ καθίσαι;¹

Auf der formalen Ebene liesse sich weiter fragen, ob sich die Weisung zum Sitzen [κάθου εἰς τὸ κελλίον] von der blossen Haltungsangabe [εὐρομεν τινα ἀδελφὸν καθεζόμενον] unterscheide. Wir finden sowohl Sprüche, in welchen ein Schüler zum Sitzen aufgefordert wird, als auch solche, in denen einfach ein sitzender Mönch erwähnt wird. Eine solche formale Unterscheidung erhält allerdings erst dann ein gewisses Gewicht, wenn das „Sitzen“ kontextuell von einem gewöhnlichen Sitzen abgehoben wird. Dann nämlich wird beispielsweise die Aufforderung zu sitzen zum Bestandteil einer Übungsanleitung. Gerade die in der Zusammenfassung vorgelegten Beispiele haben gezeigt, dass schon die Aufforderung „geh und sitze“ das Sitzen an sich als etwas Besonderes hervorheben. Aber auch die blosser Erwähnung eines sitzenden Abbas kann durch den Kontext eine Übungsform intendieren. Die Frage allerdings, ob das Sitzen als eindeutige Bedingung dazu anzusehen sei, kann oft nicht klar beantwortet werden.

Das Textmaterial hat nun gezeigt, dass im jeweiligen Kontext das Sitzen nur als sinnvolle Angabe zu verstehen ist, wenn darunter eine Übungsform mitgemeint ist. Auf zwei besondere Formen der Einbettung in einen Kontext sei hier noch hingewiesen:

Es gibt eine grössere Anzahl von Sprüchen, die mit einigen kurzen Angaben gewissermassen die Quintessenz anachoretischen Übens bezeichnen. „Die Armut, die Bedrängnis, die Enge und das Fasten sind die Werkzeuge des Einsiedlerlebens. ...“² Noch kürzer fasst sich Johannes Kolobos, der auf die Frage, was ein Mönch sei, antwortet: „Mühe. Denn der Mönch müht sich ab in jedem Werk.“³ Das Sitzen findet sich nun ebenfalls als Element in solchen grundsätzlichen Wesenserklärungen: Auf die Frage, wie man gerettet werden könne, antwortet Hierakas: „Sitze in deinem Kellion, iss, wenn du Hunger hast, trink wenn du Durst hast, aber sprich nicht abfällig von einem andern ...“⁴ Makarios, der nicht fähig ist, ein Leben in der Wildnis zu führen, erhält den einfachen Alternativrat: „Sitze in deinem Kellion und beweine deine Sünden.“⁵ Er selbst rät: „Fliehe die Menschen, sitze in deinem Kellion, beweine deine Sünden, liebe nicht das Gespräch mit den Menschen.“⁶ Das Sitzen kann jedoch auch als über-

¹ Poimen 96 (Ap 670); Makarios d. Äg. 33 (486); N 291 etc.

² Poimen 60 (Ap 634).

³ Johannes Kolobos 37 (Ap 352).

⁴ Hierakas 1 (Ap 399; PG 65,232D).

⁵ Makarios d. Äg. 2 (Ap 455; PG 65,260D).

⁶ Makarios d. Äg. 41 (Ap 494; PG 65,281B).

geordneter Begriff verwendet werden: Serapion belehrt einen Bruder: „Das Hinausgehen [προέρχασθαι] bringt dir nicht soviel Nutzen wie das Sitzen [τὸ καθέζεσθαι].“¹ Dieses Sitzen wird erklärt und bedeutet: ausharren im Kellion, achten auf sich selbst und die Handarbeit. Poimen nennt an einer Stelle Bedingungen für das Sitzen: niemanden verachten, niemanden verurteilen, über niemanden Schlechtes sagen. „So wirst du ungestört in deinem Sitzen verweilen können.“²

Ich habe das Apophthegma noch nicht gefunden, das auf die Frage „was ist der Mönch?“ antwortet: „Sitzen“. Dies ist aber weiter nicht erstaunlich; eher ist erstaunlich, dass das Sitzen überhaupt so oft erwähnt wird, weil das Sitzen eine so selbstverständliche leibliche (Übungs-)Haltung war, dass sie eigentlich keiner speziellen Erwähnung bedurft hätte. (Ich erinnere an die Besprechung des Sitzens innerhalb eines Übungsablaufs am Beispiel von Antonios 1, s. S.138ff.)

Die hier dargestellten Texte erwähnen das Sitzen wörtlich, vereinzelt habe ich Sprüche einbezogen, in denen das Sitzen zu erschliessen ist, weil zum Beispiel jemand aufsteht. Daneben liessen sich eine grosse Anzahl weiterer Stellen finden, in denen das Sitzen stillschweigend mitgemeint ist, zum Beispiel beim Flechten, bei der Belehrung durch den Abbas, etc.

Die grundsätzliche Fragestellung nach der primären inhaltlichen Bedeutung des Begriffs κάθημαι /καθίζω /καθέζομαι (vgl. S.54) ist schon mehrmals angesprochen worden. Die Beantwortung ist zumindest in den griechischen Texten – wenn überhaupt – nur aus dem Kontext möglich.³ Besondere Aufmerksamkeit verdienen Stellen, bei denen sowohl sitzen [κάθημαι] als auch wohnen [οἰκέω] vorkommen. Ich verzichtete auf den ausführlichen Vergleich der Stellen, die eindeutig ein Sich-Aufhalten im Sinne von „wohnen“ [οἰκέω], bleiben [μένω] bezeichnen, mit den Stellen, bei denen anzunehmen ist, dass κάθημαι „sich aufhalten“ meint. So weit ich sehe, bringt eine solche sprachliche Untersuchung keine inhaltliche Klärung. Ich habe deshalb zur näheren Untersuchung nur Stellen herangezogen, bei denen das Sitzen mehr als ein blosses Wohnen oder Hocken (im Sinne einer Haltung zum Ausruhen) bedeutet.

Diese Stellen haben nun meines Erachtens gezeigt, dass mit dem Sitzen mehr als nur ein Sich-aufhalten (z.B. im Kellion), ein Verweilen oder eine blosser Haltungsangabe gemeint war. Ein schlüssiger Beweis kann auf der Begriffsebene allerdings nicht beigebracht werden, das heisst, man kann in der Tat fast alle Stellen im Sinne eines Wohnens, Bleibens, Verweilens übersetzen, obwohl dafür die speziellen Termini οἰκέω, μένω zur Verfügung stünden. Man begnügt sich dann mit der allgemeinsten aller möglichen Interpretationen und weicht damit

¹ Serapion 4 (Ap 878; PG 65,417A).

² GUY Syst. IX,11 (Poimen).

³ Leider bedeutet auch das koptische Wort 2MOOC sowohl „sitzen“ als auch „wohnen/sich aufhalten“, so dass ein Textvergleich keine Klärung bringt. (Vgl. z.B. CHAÎNE Nr. 272.)

möglichen Konsequenzen einer präzisen Übersetzung aus. Das Ziel dieser Arbeit war, die Aufmerksamkeit neu zu schärfen für eine Übungsform die – wie mir scheint – deutlich erkennbar wird, wenn wortgetreu übersetzt wird. Wenn das Sitzen aus dem Blickfeld einer Tradition verschwindet, wie es meines Erachtens bis zu einem gewissen Grad im Westen der Fall war, dann verändern sich die entsprechenden Übersetzungen und die Sache selbst verblasst oder verschwindet überhaupt, wenn nicht aus den Texten, so doch aus den damit evozierten Vorstellungen der Leser. In Anbetracht der unbestrittenen Bedeutung, die das Sitzen in der späteren Entwicklung des ostkirchlichen Mönchtums gewann, hoffe ich mit der vorliegenden Darstellung dafür einen Zugang wieder deutlich gemacht zu haben, der im frühesten, anachoretischen Mönchtum seine Wurzeln hat.

4. Bemerkungen zur Wirkungsgeschichte

Was die Wirkungsgeschichte betrifft, so soll einerseits ein Blick auf den Hesychasmus zeigen, dass die in dieser Arbeit angesprochene Thematik im östlichen Mönchtum eine weitreichende Bedeutung gewann, andererseits muss erwähnt werden, dass das Sitzen in koptischen Klöstern heute noch als eine zentrale monastische Tradition weiterbesteht.

4.1. Das Sitzen im Hesychasmus¹

Obwohl man den Begriff „Hesychasmus“ vor allem mit der auf dem Athos seit dem 13. und 14. Jahrhundert blühenden Praxis des ständigen Jesus-Gebetes verbindet, sind die Wurzeln dieser spirituellen Bewegung im entstehenden Mönchtum zu suchen. Dies betrifft nicht nur die Entstehung des Jesus-Gebetes, sondern ebenso die damit verbundene Achtsamkeit [προσοχή], die vor allem im sinaitischen Bereich des 6. und 7. Jahrhunderts stark betont wurde² und die schliesslich angestrebte *theoria* als Gotteserfahrung³. Kaum erwähnt, aber meines Erachtens nicht minder bedeutsam, ist die Tatsache, dass auch die entsprechende Haltung des Sitzens im frühen anachoretischen Mönchtum schon geübt wurde.

ŠPIDLÍK⁴ bezeichnet als Vater der Hesychasten Abbas Arsenios und zitiert die Stimme, die diesem befahl: „Fliehe, schweige, widme dich der Hesychia [ἡσυχάζε].“⁵ Wenn wir an die Etymologie des Wortes ἡσυχία denken (s. S.56) und an dessen Verbindung mit dem Sitzen (s. S.134ff), so ist das Sitzen schon hier Übungselement des Hesychasten⁶.

HAUSHERR⁷ sieht ein Leitmotiv, das sich in den Hesychasmus hinein entfalten wird, im Satz: „Geh, setze dich in dein Kellion, und dein Kellion wird dich alles

¹ Es kann hier nicht der Ort sein, einen Überblick über den Hesychasmus zu geben. Ich verweise auf folgende Literatur (vollst. Angaben s. Literaturverzeichnis): KALLISTOS Praying. HAUSHERR Solitude; ders.: Méthode; ders.: Exercices. SPIDLÍK La spiritualité de l'orient chrétien, Bd. II: La prière, S.321-356 (L'hésychasme). – Zum religionsgeschichtlichen Zusammenhang: MONCHANIN Yoga et Hésychasme. IVANKA Byzantinische Yogis. NÖLLE Hesychasmus und Yoga.

² Z.B. bei Hesychius vom Batos-Kloster, Centurie I und II (PG 93,1480-1544).

³ Vgl. z.B. die für den späteren Hesychasmus wichtige Lichteerfahrung von Symeon dem Neuen Theologen (ca. 949-1022).

⁴ La prière S.321.

⁵ Arsenios 2 (Ap 40; PG 65,88C). Bspw. auch zitiert in: KALLISTOS/IGNATIOS Centurie c.16,6 (14.Jh.).

⁶ Arsenios wird von Johannes Klimakos (Himmelsleiter 17, PG 88,1112D) ὁ μέγας καὶ ἰσαγγελος ἡσυχαστής genannt.

⁷ Solitude S.51f.

lehren.“¹ Dass das Kellion-Sitzen eine zentrale Übungspraxis darstellte, wurde gezeigt, und in der Tat taucht die Aufforderung dazu auch in der klassischen hesychastischen Literatur immer und immer wieder auf.

Schon bei Symeon dem Neuen Theologen (ca. 949 - 1022) findet sich die später mehrfach zitierte (Sitz-)Stelle: „Setze dich für dich allein in eine Ecke ... sammle deine Gedanken ... [ἐν μιᾷ καθίσας καταμόνας γωνία ... ἐπισύναξόν σου τὸν λογισμόν ...].“²

Diese Stelle erinnert uns natürlich an Evagrios: („In deinem Kellion sitzend, sammle dein Denken ... [καθεζόμενος ..., συνάγαγέ σου τὸν νοῦν ...]“³), die auch der Athos-Mönch Nikephoros (13.Jh.)⁴, auf den der Einbezug der Atmung ins hesychastische Üben zurückgehen soll⁵, zitiert: „Du also setze dich und sammle dein Denken [σὺ οὖν καθίσας καὶ συναγαών σου τὸν νοῦν], leite es auf dem Atemweg, auf dem auch die Luft [πνεῦμα] ins Herz gelangt⁶ ...“ Die Freude, die dadurch empfunden wird, vergleicht Nikephoros mit der Freude des Mannes, der nach langer Abwesenheit zu Frau und Kindern zurückkehrt. Übrigens wird hier auch die vollständige, bis heute geübte Gebetsformel für das Jesus-Gebet festgelegt: Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με (Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner). Durch das Festhalten des Atems und des Denkens im Herzen [βιάζεσθαι], soll alles vernunftmässige Überlegen weichen, und ausser dem Jesus-Gebet soll nichts anderes mehr in mir sein.⁷

Damit scheint Nikephoros als erster die hesychastische Methode beschrieben zu haben.⁸ Wie HAUSHERR (Méthode S.129-134) nachweist, ist Nikephoros wohl identisch mit Pseudo-Symeon, ist also auch Verfasser der fälschlicherweise lange Symeon dem Neuen Theologen zugeschriebenen Schrift „Methode des heiligen Gebetes und der Achtsamkeit“ Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς.⁹ Hier wird das hesychastische Üben ausführlich beschrieben und auch wieder das Sitzen erwähnt: „Setze dich in ein ‘ruhiges’ Kellion, allein in eine Ecke [ἐν κελλίῳ ἡσυχῶ καὶ ἐν μιᾷ καταμόνας γωνία], ... neige

¹ Moses 6 (Ap 500; PG 65,284C).

² Capitula practica 47; PG 120,621C.

³ Rer mon 9 (PG 40,1261A). Die Stelle findet sich im Gerontikon unter Evagrios 1 (Ap 227; PG 65,173). Vgl. dazu S.68.

⁴ Nikephoros Monachus: De sobrietate et cordis custodia; PG 147,945-966.

⁵ Aber schon bei Hesychius vom Batos-Kloster (6./7.Jh.) lesen wir, dass die Anrufung des Namens Jesu mit dem Atem verbunden werden soll (Centurie I,99: PG 93,1521A; I,32: PG 93,1492B).

⁶ Die Vorstellung, dass die Luft ins Herz strömt, auch bei Theodoret von Kyros (ca. 393-460): De providentia, Oratio III (PG 83,589f).

⁷ Nikephoros a.a.O. PG 147,963-966.

⁸ Vgl. KALLISTOS/IGNATIOS Centurie c.18 u. c.19.

⁹ Kritische Ausgabe in: HAUSHERR Méthode, S.150-209. Das folgende Zitat S.164f.

deinen Bart auf die Brust und wende dein physisches Auge mit deiner ganzen Aufmerksamkeit auf das Zentrum deines Bauches, das heisst auf deinen Bauchnabel ... [Es folgt eine dem obigen Text entsprechende Angabe über das Atmen und die dadurch zu gewinnende Freude. Zusammenfassend heisst es:] Setze dich, wie es heisst, in dein Kellion, und dieses lehrt dich alles.“¹ Damit ist eine psycho-physiologische Methode entwickelt, in der das Sitzen eine massgebende Rolle spielt.

Den „Methodos“ kannte auch Gregor Sinaita ((1255-1346)², der einen Text mit dem Titel überschreibt „Wie ein Hesychast zum Gebet sitzen muss [πῶς δεῖ καθέζεσθαι], und dass er die Haltung nicht leicht aufgeben darf.“³ In einem andern Text („Wie soll man beten“) heisst es: „Setze dich am Morgen auf einen niedrigen Schemel [καθεζόμενος ἐν σπιθαμιαία⁴ καθέδρα ...]. Führe dein Denken [νοῦς] aus deiner Vernünftigkeit [ἐκ τοῦ ἡγεμονικοῦ] in dein Herz und halte es dort fest, während du mühsam gebeugt bleibst. Trotz des lebhaften Schmerzes in der Brust, den Schultern und im Nacken, rufe ohne Unterlass im Geist oder in der Seele: Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner! ...“⁵

Das neue Element im Hesychasmus des zweiten Jahrtausends besteht nicht im Einbezug des Sitzens in die Gebetspraxis, wie HAUSHERR (Exercices S.23) behauptet, sondern allenfalls darin, dass die physische Seite des Sitzens zur bewussten Schmerzhaftigkeit verbogen wurde, um damit dem zweiten Teil des Jesus-Gebetes („erbarme dich meiner“) die nötige Dringlichkeit zu unterlegen.⁶

Schliesslich ist es Gregor Palamas (1296-1358), der „Prediger der Gnade“, der als zentrale Figur des Hesychasmus diesen als asketische Erfahrungstheologie zur Vollendung bringt. Gegen platonische Tendenzen hält er an den grundsätzlich positiven Möglichkeiten des Leibes (d.h. auch des Sitzens) fest, wendet sich aber auch mässigend gegen einen allzu materialistisches (messalianisches) Verständnis des im Innern festgehaltenen νοῦς (Denken, Geist). An der hesychastischen Sitz-Praxis lässt Gregor trotz des diesbezüglichen Spotts seiner Gegner unter Barlaam („Nabelbeschauer“ ὀμφαλόψυχοι) keinen Zweifel aufkommen,

¹ Moses 6 (Ap 500; PG 65,284C).

² In der PHILOKALIE finden sich fünf kürzere Texte von Gregor Sinaita; vgl. auch PG 150,1239ff.

³ Praecepta ad Hesychastas; PG 150,1329.

⁴ „eine Spanne hoch“

⁵ De quietudine et duobus orationis modis; PG 150,1316A. Zitiert auch in: Petite Philocalie (GOUILLARD 1979) S.183.

⁶ Man vergleiche damit die gespannte-entspannte Haltung eines sitzenden Zen-Mönches! Das Festhalten des Atems ist aber auch Bestandteil des Sitzens, das im Yoga-Sutra (2,49f) beschrieben wird.

wobei es in der Auseinandersetzung um die grundsätzliche Frage der Gotteserfahrung überhaupt ging.¹

Es sei hier nochmals auf die Centurie von Kallistos und Ignatios hingewiesen.² Kallistos, der 1397 Patriarch von Konstantinopel wurde, war Schüler von Gregor Sinaita. Mit diesem Werk liegt eine erste und bedeutende Zusammenfassung und Zitierung aller hesychastischen Gedanken seit den Wüstenvätern vor.

Wenn in der hier angedeuteten Wirkungsgeschichte eine Bewegung nachzuziehen ist, so meine ich, dass diese im nicht-dualistischen Leib-Seele-Denken der Wüstenväter³ wurzeln und in der hesychastischen Theologie eines Gregor Palamas ihre volle Entfaltung erfahren müsste. Jetzt ist der platonische Dualismus überwunden, denn Gott erweist sich nicht als an das Intelligible (als etwas Gottverwandtes) gebunden, sondern gibt sich dem ganzen Menschen zu erkennen. Der Weg führt nicht von der sinnlichen Welt zu einem vergeistigten νοῦς (vgl. alexandrinische Spiritualität), sondern das Geschaffene soll mit dem Ungeschaffenen eine Vereinigung suchen (vgl. Dionysios Aeropagita, Maximus Confessor). Diesem Ziel diene letztlich auch die Stillegung des Leibes im Sitzen, das bei den Wüstenvätern eine so bedeutende Rolle spielte. An dieser Haltung wurde festgehalten über die sinaitische Askese bis zum hochbyzantinischen Mönchtum, das auf dem Athos seine volle Blüte erreichte. Hier sitzen und beten die Mönche auch heute noch Nacht für Nacht und binden so die Erde an den Himmel.

4.2. Die ungebrochene Tradition des Sitzens in koptischen Klöstern

Während meiner Aufenthalte im Makarios-Kloster (Dêr Abu Makâr)⁴ im Wâdi Natrûn (Sketis) ergaben sich mit verschiedenen Mönchen intensive Gesprächskontakte. Diese Kontakte kamen zustande dank einer bemerkenswerten Bereitschaft, mit dem Aussenstehenden auch über die spirituelle Praxis zu reden. Ja, es wurde gerade dies als eine wesentliche Aufgabe bezeichnet. Zwar soll die

¹ Vgl. De Hesychastes (Verteidigung der heiligen Hesychasten) PG 150,1101ff. Teilweise zitiert in: Petite Philocalie (GOUILLARD 1979) S.201-210. Vgl. MEYENDORFF Palamas S.112.

² PG 147,635-812. Deutsche Ausgabe: A. ROSENBERG (Hg.): Das Herzensgebet. Mystik und Yoga der Ostkirche. Die Centurie der Mönche Kallistus und Ignatius. München-Planegg 1955.

³ Tradenten sowohl altägyptischer religiöser Erfahrung, als auch des biblischen Glaubens an das inkarnierte Wort Gottes.

⁴ Vgl. Emma BRUNNER-TRAUT: Ägypten. Kunst- und Reiseführer mit Landeskunde. Stuttgart etc. 1988, S.449. – Im Kloster ist der Klosterführer „Willkommen im St. Makarios-Kloster“ (1981) erhältlich. Dieser Text erschien in Irénikon 51 (1978), S.203-215 und in deutscher Übersetzung in Erbe und Auftrag 66 (1979), S.369-378.

Welt wann immer möglich am Eindringen ins Kloster gehindert werden¹, aber wenn es gilt, existenzielle Glaubensfragen (z.B. der Gebetspraxis und der damit verbundenen leiblichen Haltung) zu klären, so bieten die Mönche dem Fremden selbstlos Hilfe an aus dem Schatz ihrer reichen Erfahrung. Mehr als das: Man wird in ganz einmaliger Art und Weise in die Stimmung tiefer Frömmigkeit einbezogen. Unvermittelt hat man Anteil an der grossen Ruhe und fühlt den Atem konzentrierter Erfahrung, beides Elemente, die sich an diesem Ort während Jahrhunderten zu überwältigenden Kräften entfaltet haben.

Damit ist die Ursprungssituation angesprochen, die für das Leben im Makarios-Kloster von entscheidender Bedeutung ist. Im Gegensatz zum westlichen Mönchtum gibt es bei den Kopten keine verschiedenen Orden mit je verschiedenen Ordensregeln (wie sie beispielsweise Pachomios schuf). Die einzige Regel ist die der Liturgie, die diejenige der koptischen Kirche ist. Das Klosterleben wird ganz durch die Persönlichkeit des vorstehenden Abtes und seine spirituelle Führung als geistlicher Vater bestimmt. Im Makarios-Kloster, von dem der massgebende Impuls zur Erneuerung des koptischen Mönchtums durch den Abt Mattâ al Maskîn ausging², bedeutet dies, dass der Rückzug aus der Welt in eine massvolle aber konsequente Askese³, begleitet von einer schon durch den heiligen Makarios (Klostergründer) geübten Toleranz, in eine Gemeinschaft der mystischen Gotteserfahrung führen soll: Ein Ziel, das seit den ersten Wüstenvätern⁴ angestrebt wird. Diese ersten Wüstenväter sind die eigentlichen Autoritäten, ihre Sprüche werden im Refektorium vorgelesen und sind immer wieder Grundlage des Gesprächs. Ihre Haltung wird, nun aber verbunden mit ganz neuen, den Anforderungen einer modernen Zeit angepassten Aufgaben, nachgeahmt. Dieses Anknüpfen bei den ersten Anachoreten (eine Auswahl der Väter-sprüche aus dem Kreis um Makarios den Ägypter bilden eine Art ungeschriebene „Regel“), das einerseits zu einer intensiven Auseinandersetzung mit den frühesten Formen mystischer Askese führt, bedeutet andererseits den Verzicht auf alles, was diese Formen im Hinblick auf eine Systematisierung (und Überbetonung) der Askese zu ordnen versucht. Schon die durch Origenes beeinflussten Ausführungen von Evagrius, der mehrere Male mit Makarios zusam-

¹ Das Makarios-Kloster ist im Gegensatz zu andern Klöstern grundsätzlich für Besucher geschlossen. Ausnahmen werden nur sehr selten gewährt.

² Vgl. G. GLASSNER: Erneuerung im Zeichen der Mönche. In: A. Gerhards; H. Brakmann (Hg.): Die koptische Kirche. Einführung in das ägyptische Christentum. Stuttgart etc. 1994, S.93-104. – Von MATTA AL MASKÎN sind in deutscher Sprache verschiedene kleinere Schriften erschienen (z.B. Die Gotteserfahrung im Leben eines Mönchs; Regeln [= Ratschläge; Verf.] für asketisches Leben; Das Mysterium des Kreuzes; etc.), die alle erhältlich sind bei: St. Pachomius Publikationen, Witewisenstr. 2, CH-8180 Bülach.

³ Der Weg zu Jesus soll als leicht erlebt werden. Vgl. Poimen 31 (Ap 605): „[Die Väter] überlieferten uns den königlichen [=mittleren] Weg, weil er leicht ist.“ Vgl. S.88.

⁴ Antonios, Makarios der Ägypter, Pambo, Sisoës, Isaias, Arsenios, Moses, Besarion, Ammonas, Paphnutios, Poimen etc.

mengekommen ist¹, und später beispielsweise die Schriften von Johannes Klimakos oder Isaak von Ninive kommen als normative Texte nicht in Betracht, obwohl ihr Wert und ihre Notwendigkeit für ein Mönchtum, das sich von den Quellen zu entfernen begonnen hat, anerkannt wird.

In dieser hier nur grob skizzierten, ganz durch die Persönlichkeit von Mattâ al Maskîn geprägten spirituellen Ausrichtung des Lebens im Makarios-Kloster kann es nicht erstaunen, dass das Sitzen – wie es schon die ersten Väter übten – auch heute noch eine selbstverständliche und explizite Haltung in der asketischen Alltagspraxis darstellt.

In Absprache mit dem geistlichen Vater ist jeder Mönch frei in der Gestaltung seines Tagesablaufs. Er kann sich, wenn dies für seine geistige Entwicklung nötig ist, für Tage und Wochen in seine Zelle oder in eine Höhle ausserhalb des Klosters zurückziehen. Ein solcher Rückzug bedeutet selbstredend immer eine Intensivierung der Gebets- und Meditationspraxis (hier immer im Sinne einer μελετώ-Praxis verstanden! Vgl. S. 41, Anm. 1).

Im Kloster besteht der Wohnraum eines Mönchs aus zwei kleinen Zimmern und einer kleinen Küche. Ein Zimmer dient als Arbeitszimmer und zum Empfang von Besuchern, das andere Zimmer ist Gebets- und Schlafraum. Hier steht der Mönch, wenn er Gebete spricht, hier macht er seine unzähligen Verbeugungen, hier sitzt er (besonders nachts), wenn er sich dem meditativen Gebet [μελετώ] widmet. Hier erlebt der Mönch leiblich und seelisch, dass er trotz seiner Sünden immer auch schon ein Erlöster ist, dass er sich nur voll und ganz auf Gott auszurichten hat („nicht wir gehen zu Ihm, sondern Er kommt zu uns“), indem er von allem absieht, was ihn an sein Ich bindet. Hesychia ist nicht eine Ruhe, die man durch Introspektion gewinnt, sondern ein selbstloses Ausrichten auf Gott hin.

Dieses Sitzen aber, wie auch die dazugehörige Gebetspraxis (im Sinne eines ständigen Jesusgebetes oder einer Verinnerlichung von Bibeltexten [μελετώ]), bleibt bewusst und im Gegensatz zur hesychastischen Praxis unreglementiert. Das heisst, es werden weder Angaben zur Art des Sitzens, noch zu dessen Häufigkeit und Dauer gemacht. Als Grundrhythmus finden wir also auch heute noch das Stehen zum Gebet im Wechsel mit dem Sitzen zur μελετώ-Praxis. Das dritte Element, die Arbeit (einst vor allem das Flechten), kann in seiner heutigen modernen Form verständlicherweise nicht mehr in diesen Rhythmus einbezogen werden.

Dass auch archäologische Hinweise immer wieder die Sitzpraxis bestätigen, zeigt die Konstruktion alter Höhlen², die in der Nähe des Klosters immer noch

¹ Vgl. z.B. Vertus de Saint Macaire. In: AMÉLINEAU Histoire (s. Lit.verz. Quellen) S.157, 195f. Auf diese Begegnungen verweist ebenfalls BUNGE Évagre; ders. Briefe S.36).

² CHAILLOT Christine: Eremites coptes d'hier, d'aujourd'hui et de demain: archéologie et spiritualité. In: Le monde copte Nr. 21-22 (1993), S. 149-156.

benutzt werden. Hier finden sich etwa 40cm über dem Boden-Niveau grosse Sitz-Nischen, z.B. in Form einer überdimensionierten halbierten Birne, in die das Licht durch einen mit der Oberfläche verbundenen Schacht einfällt. Diese bieten gerade genügend Platz, damit sich ein Anachoret hinsetzen kann. Kleinere Nischen (vgl. S. 79) dienten offenbar zum Hinstellen der Öllampe oder als Ablage für Bücher.

Da es sich bei der Frage des Sitzens zweifellos um den intimsten Bereich des monastischen Lebens handelt, tut der Aussenstehende gut daran, seiner Neugier nicht unbeschränkt freien Lauf zu lassen. Was man mir mitteilte und zeigte, genügt jedoch vollauf, um die Kontinuität einer Sitztradition zu bestätigen. Dieses Sitzen bleibt aber formal eingebettet in eine allgemein übliche Haltung. (Es setzen sich beispielsweise auch während der Gottesdienste einzelne Mönche immer wieder auf den Boden; ebenso natürlich die Laien während der Liturgie.) Aber nicht dies ist der Grund, dass keine explizite Sitztechnik oder -methode entwickelt wurde, sondern das Bewusstsein, dass einzig die innere Ausrichtung auf Gott, sichtbar geworden in Jesus, von entscheidender Bedeutung ist.

ANHANG: Ein Beispiel (N 211)

Die Darstellung des folgenden Beispiels (N 211) soll das Erläuterte konkretisieren. Es soll zugleich gezeigt werden, welche Interpretationsmöglichkeiten der Begriff „Sitzen“ eröffnet, wenn das Sitzen nicht nur im Kontext des ganzen (hier ungewöhnlich langen) Spruchs, sondern auch im Hinblick auf den Makrotext und dessen vielfältige Motive untersucht wird.

1. Der Text

a. Griechischer Text [lat. Varianten aus Vp V,7,43; PL 73,903f]

N 211 (aus cod. COISLINIANUS 126)

Γέρων τις ἦν ἐν Θηβαίδι καθήμενος [sedens in spelunca] ἐν σπηλαίῳ, καὶ εἶχε μαθητὴν δόκιμον. ἔθος δὲ ἦν καθ' ἑσπέραν τὸν γέροντα παραινεῖν αὐτῷ τὰ πρὸς ὠφελείαν, καὶ μετὰ τὴν παραινέσιν, ἐποίει εὐχὴν καὶ ἀπέλυεν αὐτὸν κοιμηθῆναι. συνέβη δὲ ποτὲ κοσμικούς τινας εὐλαβεῖς, εἰδότας τὴν πολλὴν ἀσκησιν τοῦ γέροντος, παραβαλεῖν καὶ ποιῆσαι αὐτοῖς παράκλησιν. καὶ μετὰ τὸ ἀπελθεῖν αὐτοῦς, ἐκάθισε [sedit] πάλιν ὁ γέρων τῇ ἑσπέρᾳ κατὰ τὸ ἔθος, νουθετῶν τὸν ἀδελφὸν καὶ ὁμιλῶν αὐτῷ, κατηνέχθη εἰς ὕπνον. ὁ δὲ ἀδελφὸς παρέμενεν ἕως οὗ ὁ γέρων ἐξυπνισθῇ καὶ ποιήσῃ αὐτῷ τὴν εὐχὴν. ἐπιπολὺ οὖν καθεζόμενος [sederet] μὴ ἐξυπνιζομένου τοῦ γέροντος, ὠχλήθη ὑπὸ τῶν λογισμῶν ἀπελθεῖν καὶ κοιμηθῆναι ἐκτὸς ἀπολύσεως. καὶ βιασάμενος ἑαυτὸν, ἀντέστη τῷ λογισμῷ, καὶ ἔμεινεν, πάλιν δὲ ὠχλήθη καὶ οὐκ ἀπῆλθεν, ὡσαύτως δὲ ἕως ἐπτάκις ὠχληθεὶς ἀντέστη τῷ λογισμῷ. μετὰ δὲ ταῦτα, τῆς νυκτὸς πτοκοψάσης διυπνίσθη ὁ γέρων, καὶ εὔρεν αὐτὸν παρακαθεζόμενον [assidentem] καὶ λέγει αὐτῷ· οὐκ ἀνεχώρησας ἕως ἄρτι; ὁ δὲ εἶπεν· οὐχί, οὐ γὰρ ἀπέλυσάς με, ἀββᾶ. ὁ δὲ γέρων εἶπεν· καὶ διατί οὐκ ἐξύπνισάς με; ὁ δὲ φησιν· οὐκ ἐτόλμησά σε νύξαι, ἵνα μὴ σε παραλύσω. ἀναστάντες δὲ ἔβαλον τὰ ὀρθρινὰ, καὶ μετὰ τὴν σύναξιν, ἀπέλυσεν ὁ γέρων τὸν ἀδελφὸν καὶ ἐκάθητο κατ' ἑαυτὸν [sederet solus]. γίνεται οὖν ἐν ἐκστάσει, καὶ ἰδοὺ τις δεικνύων αὐτῷ τόπον ἐνδοξον καὶ θρόνον ἐν ἑαυτῷ καὶ ἐπάνω τοῦ θρόνου ἐπτά στεφάνους· ἠρώτησε δὲ τὸν δεικνύοντα αὐτῷ λέγων· τίνος ταῦτα; ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· τοῦ μαθητοῦ σου. καὶ τὸν μὲν τόπον καὶ τὸν θρόνον ἐχαρίσατο αὐτῷ ὁ θεὸς διὰ τὴν ὑπακοὴν αὐτοῦ· τοὺς δὲ ἐπτά στεφάνους ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ ἔλαβεν. τοῦτο δὲ ἀκούσας ὁ γέρων ἐθαύμασεν, καὶ γενόμενος ἔμφοβος, καλεῖ τὸν ἀδελφὸν καὶ λέγει αὐτῷ· εἶπε μοι τί ἐποίησας τὴν νύκτα ταύτην; ὁ δὲ εἶπε· συγχώρησόν μοι ἀββᾶ, ὅτι οὐδὲν

ἐποίησα. ὁ δὲ γέρων νομίσας ὅτι ταπεινοφρονῶν οὐκ ὁμολογεῖ, εἶπεν αὐτῷ· οὐ παραχωρῶ σοι εἰ μὴ εἴπῃς μοι τί ἐποίησας, ἢ τί ἐνεθυμήθης τὴν νύκτα ταύτην. ὁ δὲ ἀδελφός, μηδὲν ἑαυτῷ συνειδώς πεπραχέναι, ἠπόρει εἰπεῖν. λέγει δὲ τῷ πατρὶ Ἀββᾶ, οὐδὲν ἐποίησα εἰ μὴ μόνον τοῦτο ὅτι ὀχληθεὶς ὑπὸ τῶν λογισμῶν ἐπτάκις, ἀναχωρῆσαι χωρὶς τῆς σῆς ἀναλύσεως, οὐκ ἀπῆλθον. ἀκούσας δὲ τοῦτο ὁ γέρων, ἐνόησεν ὅτι ὁσάκις ἀντεμαχήσατο τῷ λογισμῷ, ἐστεφανώθη ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ τῷ μὲν ἀδελφῷ οὐδὲν τούτων ἐλάλησεν, ὠφελείας δὲ χάριν διηγῆσατο αὐτὰ πατράσι πνευματικοῖς, ἵνα μάθωμεν ὅτι μικρῶν ἐνεθυμήσεων στεφάνους ἡμῖν ὁ θεὸς χαρίζεται. καλὸν οὖν τὸ βιάζεσθαι ἑαυτὸν διὰ τὸν Θεόν. βιαστὴ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐράνων, καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν.

b. Übersetzung

Varianten: R = REGNAULT (1985) übers. aus dem Griechischen [N 211]

M = MILLER (Weisung) übers. aus dem Lateinischen [Vp V,7,43]

Ein Altvater mit (Wohn-) Sitz [R: demeurait; M: wohnte] in einer Höhle in der Thebais hatte einen bewährten Schüler. Es war allabendliche Gewohnheit, dass der Altvater diesen über das (zum Heil) Nützliche unterwies; nach der Unterweisung sprach er ein Gebet und entliess ihn zum Schlafen. Es kamen nun einmal einige fromme Weltleute zu Besuch, die um das vielfältige asketische Mühen des Altvaters wussten, und er gewährte ihnen Zuspruch. Nach ihrem Weggehen setzte sich der Altvater abends wie gewohnt wieder hin, doch während er den Bruder ermahnte und sich mit ihm unterhielt, schlief er ein. Der Bruder wartete, bis der Altvater erwache und mit ihm das Gebet verrichte. Nachdem er lange so dagesessen war [R: il eut attendue longtemps; M: lange dasass], und der Altvater nicht aufwachen wollte, wurde er von Gedanken bedrängt wegzugehen und sich ohne Entlassung schlafen zu legen. Er bezwang sich jedoch, widersetzte sich dem Gedanken und blieb. Wieder wurde er bedrängt, aber er ging nicht weg; bis zu siebenmal wurde er vom Gedanken bedrängt, dem er [aber] widerstand. Danach, als die Nacht schon fortgeschritten war, erwachte der Altvater und fand ihn neben sich sitzend und sagte zu ihm: „Bist du bis jetzt nicht weggegangen?“ Der antwortete: „Nein, du hast mich ja nicht entlassen, Vater.“ Der Altvater sagt: „Und weshalb hast du mich nicht geweckt?“ Der sagt: „Ich habe nicht gewagt, dich zu berühren [= wecken]; du solltest nicht [noch mehr] geschwächt werden.“ Nachdem sie aufgestanden waren, verrichteten sie die Morgengebete, und nach dem Gottesdienst entliess der Altvater den Bruder und setzte sich [für sich] selbst hin [R: se coucha de son côté; M: Wie er nun alleine war ...]. Da wurde er entrückt [geriet in Ekstase], und siehe, da war einer, der ihm einen herrlichen Ort zeigte, und da war auch ein Thron und auf dem Thron sieben Kronen. Er fragte nun den, der ihm das zeigte: „Wem gehört das alles?“ Der

sagte ihm: „Deinem Schüler. Gott will ihn mit diesem Ort und dem Thron erfreuen wegen seines Gehorsams. Was die sieben Kronen betrifft, so hat er sie diese Nacht erhalten.“ Nachdem der Altvater dies vernommen hatte, wunderte er sich sehr und geriet in Furcht. Und er ruft seinen Bruder und sagt zu ihm: „Sag mir, was hast du während der letzten Nacht gemacht?“ Der sagt: „Verzeih mir, Vater, ich habe nichts gemacht.“ Der Altvater meinte, er wolle aus Demut nichts zugeben und sagte zu ihm: „Ich lasse dich nicht, wenn du mir nicht sagst, was du getan oder bedacht hast in dieser Nacht.“ Der Bruder, der sich einer besonderen Tat nicht bewusst war, wusste nicht, was er sagen sollte. Er sagt zum Vater: „Abba, ich habe nichts getan als dies: Siebenmal wurde ich von Gedanken bedrängt, ohne deine Entlassung wegzugehen; aber ich ging nicht weg.“ Nachdem der Altvater das gehört hatte, verstand er, dass bei jedem Ankämpfen gegen den Gedanken [der Bruder] von Gott gekrönt worden war. Zum Bruder sagte er aber darüber nichts, wohl aber erzählte er es den geistlichen Vätern, um ihnen damit zu nützen: damit wir lernen, dass Gott uns auch wegen eines unbedeutenden Gedankens mit einer Krone seine Gunst erweist. Es ist also gut, sich wegen Gott Gewalt anzutun. Das Himmelreich wird mit Gewalt erstrebt, und [nur] gewaltsam Ringende reißen es an sich (Mt 11,12).

2. Bemerkungen zum Text und seinen Motiven

Der Vergleich des griechischen Textes mit dem lateinischen zeigt weitgehende Übereinstimmung. Der lateinische Text geht auf die Übersetzung von Pelagius und Johannes (530-550) aus dem Griechischen zurück.¹ Coislinianus 126 stammt aus dem 10./11.Jh., bringt aber auch Textstücke, die bis ins 7.Jh. reichen. Der griechische Text könnte durchaus dem „Urtext“ entsprechen, der Johannes und Pelagius zur Übersetzung vorlag. (Die wenigen Abweichungen im Textvergleich deuten eher hin auf eine Glättung der griechischen Stellen durch den lateinischen Text.) Das Apophthegma liegt also doppelt bezeugt vor: im „Kern“ der griechischen anonymen-systematischen Sammlung von Coislinianus 126 (N 133-369)², und im lateinischen Text von Pelagius und Johannes, der wiederum weitgehend mit dem „Kern“ von Coislinianus 126 übereinstimmt. Diese Überschneidung bestätigt das hohe Alter und die gute Bezeugung des Textes, der in seiner schriftlichen Form um 500 entstanden sein dürfte. Über den Verlauf seiner Tradierung bis zur Einarbeitung in ein Sammelwerk wissen wir nichts, da er sich auch nicht unter den wenigen Sprüchen befindet, die in den ältesten Quellen vor oder um 400 (Vita Antonii, Evagrius, Cassian, Historia monachorum, Historia Lausiaca) zitiert werden.

¹ Vgl. S.30.

² Vgl. S.32.

Ein Blick auf die verschiedenen Motive, die in N 211 thematisiert werden, soll u.a. auch helfen, den Text überlieferungsgeschichtlich versuchsweise einzuordnen. Es begegnen uns (der Reihe nach) folgende Topoi:

anachoretische Lebensweise (Höhle)

Meister (Abbas) - Schülerverhältnis

Besucher

Kampf gegen die Gedanken

Demut

Vision

Schüler „überholt“ den Meister

geheime/unbewusste Praxis

Tradierung (Weitererzählen)

biblische Verankerung

Ein Apophthegma mit so vielen Elementen und in der Form eines ausgedehnten in eine Erzählung eingebetteten Dialogs gehört nicht zur ältesten Schicht der Überlieferung. Zweifellos steht hinter diesem Text eine kompositorische Absicht. Besonders fällt auf, dass hier im Gegensatz zu so vielen andern Logien kein Vaterspruch zum Heil des Schülers vorliegt. Der Abbas ist zumindest im Textgeschehen nicht der pädagogisch wirkende, sondern wird sozusagen ins Geschehen hineingezogen. Sehen wir einmal davon ab, dass seine Autorität Anlass ist für den demütigen Gehorsam des Schülers, so müssen wir feststellen, dass von einem Verdienst des Abbas an der „Krönung“ des Bruders nicht die Rede sein kann. Es ist zu vermuten, dass es dem Redaktor dieses Spruchs offensichtlich nicht mehr um das paxisbezogene Heilswort des Altvaters ging, sondern um eine Propagierung des möglicherweise nicht unbestrittenen, weil uminterpretierten, Gehorsamprinzips.

Hinter unserer Erzählung wird wohl ein Apophthegma stehen, bei dem der Kampf gegen die Gedanken im Zentrum steht. Ich erinnere an das schon zitierte Logion von Poimen, das von der Unmöglichkeit berichtet den Wind aufzuhalten und dieses Bild auf die Gedanken überträgt.¹ An anderer Stelle rät derselbe: „Wenn der Gedanke kommt, dann denke: Ich habe nichts damit zu schaffen.“² Nur noch schwach erinnert allerdings der nun ausgeweitete Dialog an eine solch ursprüngliche Form.

Andererseits will aber der Hinweis auf den Wohnsitz in der Höhle und das klar herausgestellte Meister-Schüler-Verhältnis Ursprünglichkeit evozieren. Dieser Wohnsitz liegt allerdings in der Thebais, also in Südägypten, dort wo auch Pachomios in einer Höhle sass, als ein Engel ihm den Auftrag zur Sammlung der Brüder brachte.³ Wir befinden uns also auch geographisch dort, wo der klö-

¹ Poimen 28 (Ap 602; PG 65,329A); vgl. S.25.

² Poimen 93 (Ap 667; PG 65,344f).

³ H.L. c.32,1.

sterlich strenge Gehorsam zu einem tragenden und gemeinschaftsstiftenden Prinzip wurde. (Der Ort der meisten Sprüche ist eigentlich das Gebiet Nitria/Kellia/Sketis.)

Auch mit dem Hinweis auf die Besucher verweist der Tradent auf einen bekannten Topos. Bloss werden die Besucher hier nur erwähnt, um die Berühmtheit des Abbas zu unterstreichen und seine Ermüdung zu erklären. Wir hören nichts davon, welcher Rat (der in andern Sprüchen an zentraler Stelle steht) ihnen vom Abbas zuteil wurde.

Als Kernaussage des Spruches ist sicher die Auseinandersetzung mit den Gedanken einerseits, und andererseits die Demut, sich auf eine entsprechende Fähigkeit nichts einzubilden, anzusehen. Damit sind zwei ganz zentrale Aspekte angesprochen: der schwierige Kampf mit den (oft als Dämonen visualisierten) Gedanken, d.h. mit der eigenen Innerlichkeit, und das gleichzeitige Loslassen und Absehen von der eigenen, verdienstvollen Bemühung, d.h. die Rede ist vom Einüben der Demuts-Haltung, die sich keiner besonderen Leistung bewusst sein soll, da jedes Vermögen schon gnadenhaftes Geschenk ist.

Was damit gemeint ist, zeigt N 380:

„Einem Alten, der Gott sieben Jahre lang um eine charismatische Gabe gebeten hatte, wurde dies von Gott schliesslich gewährt. Nun ging er [wohl darüber erfreut] zu einem andern Alten, um ihm davon zu erzählen. Als dieser davon hörte, wurde er betrübt und sagte [ironisch]: ‘Welch grosse Mühe! Μέγας κόματος.’ Und er fuhr fort: ‘Geh, verbringe weitere sieben Jahre damit, Gott zu bitten, diese Gnadengabe wieder von dir zu nehmen. Sie nützt [συμφέρει] dir nämlich nichts.’ Der Alte ging also und tat so, bis das Charisma wieder von ihm genommen wurde.“¹

Dieses zweite Jahrsiebt blieb dem jungen Bruder in unserem Text erspart. Ohne es zu merken (geschweige denn sich darauf etwas einzubilden) hatte er seinen Altvater und Lehrer an Tugend übertroffen. (Ein Topos, der öfters vorkommt.) Das folgende Beispiel soll zeigen, wie dieselbe Thematik (vollkommene Demut des Schülers) ein ganz anderes Verhalten beim Altvater auslösen kann:

„Ein Greis hatte einen guten Schüler, aber aus Geringschätzung [ὀλιγωρίας] trieb er ihn mit seinem Mönchsmantel hinaus. Der Bruder aber blieb draussen sitzen [καθήμενος]. Der Greis öffnete, fand ihn sitzend [καθήμενον], warf sich vor ihm nieder [μετάνοιαν] und sagte: ‘O Vater, die Demut deiner Hoherzigkeit [ταπείνωσις τῆς μακροθυμίας] hat meinen kleinen Geist besiegt [ὀλιγωρίαν]. Komm herein, von nun an bist du der Greis und Vater [γέρων καὶ Πατήρ], ich bin der Jüngere und Schüler [νεώτερος καὶ μαθητής].’“²

¹ Vgl. Pambo 1 (Ap 762): Pambo bittet Gott, ihn auf Erden nicht zu verherrlichen.

² Rhomaïos 2 (Ap 800; PG 65,389B).

So oder ähnlich hätte auch der Text von N 211 nach dem 1. Teil enden können. Aber er nimmt eine ganz andere Wendung, indem drei neue Motive aufgenommen werden, die übrigens allesamt auf eine spätere Überlieferungsschicht hinweisen.

Im Gegensatz zum oben genannten Abbas bedurfte unser Altvater einer Vision, einer massiven Demonstration, um sich des Zustandes seines Schülers zu vergewissern. Erst dadurch wurde ihm klar, dass der Schüler die Vollkommenheit schon erreicht hatte. Allerdings wird nicht gesagt, auf Grund welchen Verdienstes der Schüler erhöht wird. Ist es – wie der Altvater dann interpretieren wird – wegen des anhaltenden Widerstandes gegen den Gedanken sich ohne Entlassung schlafen zu legen, oder wird seine Demut belohnt? Ebenso wenig wird etwas über die (offenbar verborgene) Praxis des Schülers mitgeteilt, was den neugierigen Altvater zu seinem insistierenden Fragen verleitet.

Erstaunlicherweise wird hier schon über die Verwendung des zu tradierenden Spruches reflektiert. Dieser soll nämlich den geistlichen Vätern [πατέρας πνευματικοῦς] zur Erbauung weitererzählt (und dann wohl auch gesammelt) werden.

Schliesslich wird die Interpretation des Altvaters (Belohnung für Gehorsamserweis im Gedankenkampf) auch noch biblisch verankert. Diese Verankerung bahnt sich schon mit dem Thron und den sieben Kronen an: Die Sieben gilt als Symbol für Gottes Handeln mit den Menschen und taucht an den verschiedensten Stellen in AT und NT auf. Die zitierte Stelle Mt 11,12 wird in der Tradition der Alten Kirche interpretiert: βιάζω wird aktiv verstanden: nur mit Gewalt kann man sich des Himmelreiches bemächtigen.¹ Diese mönchisch-pelagianische Deutung trifft aber gerade für das Verhalten unseres jungen Bruders nicht zu. Jedenfalls war er sich nicht bewusst, Gewalt zur Bemächtigung des Himmelreiches anzuwenden.

Der Makrotext von N 211 lässt sich also vorläufig wie folgt interpretieren: Die ursprüngliche Schicht geht wohl vom schlichten Abweisen eines Gedankens aus (der nicht einmal besonders verwerflich sein muss) und zielt auf die (sich unvermittelt und gnadenweise vervollkommnende) Demut des „Anfängers“. In einer zweiten Schicht wird die im Kontext der sich bildenden Klostergemeinschaften vielleicht fragwürdig gewordene Funktion des Abbas (auf fragwürdige Weise) wieder definiert: Er erscheint als von Besuchern umschwärmter Pädagoge, dessen Nicht-Verstehen (nämlich der ὑπομονή und κρατερία seines Schülers) erst in einer Vision aufgehoben wird. Diese interpretiert er dann mit schulmeisterlicher Unbeirrbarkeit zum Machbaren hin: Mit Gewalt (gegen die Gedanken) lässt sich das Himmelreich gewinnen.

¹ Zacharias 1 (Ap 243; PG 65,177D-180A): Auf die Frage des Altvaters Makarios nach dem Werk des Mönchs antwortet der Schüler Zacharias: „Soweit ich es sehe, Vater, ist ein Mönch der, der sich in allem Gewalt antut.“

Möglicherweise stehen hier zwei Aspekte des entstehenden Mönchtums beider gegeneinander: das „charismatische“ Mönchtum, das den inneren Kampf ausficht und nach vollkommener Demut strebt auf der einen, ein Mönchtum, das den Gehorsam gegenüber dem Abbas und dessen pädagogischer Führung (als Vor- und Parallelform klösterlichen Lebens?) in den Vordergrund stellt, d.h. auch den Anspruch auf Machbarkeit betont, auf der andern Seite.

Die Stellung des Redaktors wird aus dem vorliegenden Text nicht deutlich. Möglicherweise erzählt er mit einer leisen Note der Ironie gegenüber der neuen Gehorsamsinterpretation. Die Figur des Abbas erweckt jedenfalls nicht unbedingt einen bewunderungswürdigen Eindruck.

3. *Das Sitzen in N 211*

Das Wort „sitzen“ taucht im griechischen Text fünfmal in folgenden Formen auf: κάθημαι (2 mal), καθίζω, καθέζομαι und παρακαθέζομαι. Wenn nun die Bedeutung des Wortes über die grundsätzliche Haltungsangabe hinaus erschlossen werden soll, so muss das Sitzen in seinem jeweiligen kontextuellen Bedeutungsfeld gesehen und verstanden werden. Solche Felder wurden im Hauptteil der Arbeit zusammengestellt.

a. „in der Thebais sitzen in einer Höhle“

Γέρων τις ἦν ἐν Θηβαίδι καθήμενος ἐν σπηλαίῳ.

Ein Blick auf die beiden Übersetzungen zeigt, dass hier „sitzen“ offenbar als „wohnen“, „sich aufhalten“ verstanden wird. Die beiden Ortsangaben (Thebais, Höhle) scheinen diese Vermutung zu bestätigen. Trotzdem will ich die Interpretation von MILLER/REGNAULT hinterfragen.

Vorerst ist festzustellen, dass der Begriff καθήμενος zwischen den beiden Ortsangaben steht. Bezieht er sich in gleicher Weise auf die beiden Angaben? Ist der Wohnaspekt beim einen klarer?

Wenn wir so betonen, dass das Sitzen klar in die Thebais gehört, so scheint der Wohncharakter deutlich. Tatsächlich finden wir dazu viele Beispiele:

Arsenios sass [καθημένου] in Kanopos.¹ Ein andermal sass er [καθεζομένου] im untern Teil [ἐν τοῖς κάτω μέρεσι] (von Ägypten).² Zenon sass in der Sketis³, ebenso Theodoros⁴. Bei all diesen Beispielen übersetzt man offensichtlich sinngemäss richtig mit wohnen, bleiben oder Wohnsitz haben.

¹ Arsenios 28 (Ap 66; PG 65,96C).

² Arsenios 32 (Ap 70; PG 65,97D).

³ Zenon 5 (Ap 239; PG 65,177A).

⁴ Theodor von Pherme 27 (Ap 294; PG 65,193C).

Wie wir gesehen haben, gibt es aber auch Sätze wie diesen (bei dem es wiederum um die Sketis geht): ἀνακάμψας οὖν ἐν Σκήτει, ἐκάθητο.¹ (Der Satz schliesst mit diesem Imperfekt!) Eine Übersetzung mit „wohnen“, wie sie REGNAULT bringt („... et y demeura“) macht kaum Sinn, was auch MILLER merkt, der hier richtig, d.h. wörtlich übersetzt: „In die Sketis zurückgekehrt, setzte er sich hin.“ Allerdings kann von einem sinnvollen Satz auch jetzt nur die Rede sein, wenn mit Sitzen hier ein ganz spezifisches Sitzen, eines das eine Übung an sich darstellt, gemeint ist.

Es ist also möglich, dass auch das mit einer Ortsangabe verbundene Sitzen über die Bedeutung von „wohnen“, „sich aufhalten“ hinausweisen kann. Beispiele in ähnlicher Satzstruktur wie unser Beispiel sollen das Gemeinte verdeutlichen:

Antonios 11²: ὁ καθήμενος ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ ἡσυχάζων, ... Ist es das blosse Wohnen in der Wüste (verbunden mit der Hesychia), oder ist es das hesychastische Sitzen, das von den drei Kämpfen (dem Hören, Reden und Sehen) befreit?

Zacharias 4³: καθημένου . . . εἰς Σκήτιν, ἦλθε θεωρία εἰς αὐτόν. Auch hier ist zu fragen, ob der Aufenthalt in der Wüste allein schon zu einer mystischen Schau verhelfen kann.

Theodor von Pherme 2⁴: καθεζόμενος εἰς τὰ Κελλία ἐταράσσετο καταμόνας... Erst durch das Sitzen in Einsamkeit (in Kellia) gerät Theodor in [die zeitweise heilsnotwendige] Unruhe.

Viele weitere Beispiele können bestätigen, dass bei all diesen Sätzen vielleicht weniger die Ortsangabe von Bedeutung ist, als vielmehr die Art, wie an diesem oder jenem Ort geübt wird: nämlich *sitzend* und nicht *wohnend*.

Sollte sich nun aber das καθήμενος unseres Beispiels auf die Höhle [ἐν σπηλαίῳ] beziehen, dann wird die Übersetzung mit „wohnen“ erst recht fraglich, weil es unmöglich ist, bei diesem Ausdruck nicht an die unzählige Male verwendete Formel κάθημαι εἰς τὸ κελλίον zu denken, die zweifellos Terminus technicus für das Im-Kellion-sitzen ist. Wenn in unserem Beispiel „Höhle“ statt „Kellion“ steht, so ist daran zu erinnern, dass es in der Thebais links und rechts des Nils in den Felsenhügeln viele Höhlen gibt, die sich als Wohnort für einen Anachoreten anbieten. (Möglicherweise aber will der Redaktor seine auf den klösterlich-konsequenten Gehorsamsaspekt angelegte Erzählung auch mit dem Gewicht der frühesten und härtesten Anachorese versehen. Auf den in einer Höhle sitzenden Pachomios habe ich schon hingewiesen.)

¹ Joseph in Panepho 3 (Ap 386; PG 65,228AB).

² Antonios 11 (Ap 11; PG 65,77C).

³ Zacharias 4 (Ap 246; PG 65,180B).

⁴ Theodor von Pherme 2 (Ap 269; PG 65,188AB).

In diesem Zusammenhang ist auch die Frage zu stellen, weshalb – falls in unserem Satz wirklich nur vom Wohnen die Rede ist – nicht ein klareres Wort verwendet wurde, wie οἰκέω (wohnen), μένω (bleiben), das neutrale εἰμί, oder der ebenfalls öfters verwendete Ausdruck ποιεῖω ἔτη (Jahre „machen“). In N 201 (also in unmittelbarer Nähe unseres Paradigmas) heisst es beispielsweise: „ὤκησεν ἐν σπηλαίῳ μόνος (Er wohnte allein in einer Höhle).“ Dieser Spruch handelt übrigens eindeutig im koinobitischen Umfeld, ja es ist ein eigentliches Propaganda-Apophthegma für das klösterliche Leben. Der unter Jähzorn leidende Bruder verlässt nämlich sein Kloster, um in einer Höhle zu wohnen, weil er meint in der Einsamkeit sein Laster besser kurieren zu können, was aber nicht gelingt, so dass er ernüchtert ins Kloster zurückkehrt.¹ (Natürlich reizt es mich zu sagen: Wenn der natürlich meint, es genüge, sich einfach in einer Höhle aufzuhalten ... Wäre er in seiner Höhle *gesessen* ...)

Angenommen, dass die Situierung der einzelnen Sprüche in einer Sammlung nicht ganz zufällig zu sein braucht, werfe ich einen Blick vor und hinter das eben zitierte Apophthegma: (N 200:) „Wenn du am Ort, wo du wohnst [οἰκεῖς] in Versuchung gerätst, verlasse den Ort nicht im Augenblick der Versuchung ...“

Hier geht es vorerst um die *stabilitas loci*, das heisst es kann das Wort „wohnen“ verwendet werden. Wenn es nun aber darum geht, was im Kellion oder der Höhle zu geschehen hat, dann heisst es: „... Setze dich in dein Kellion [κάθου εἰς τὸ κελλίον] und leiste, was du vermagst ohne dich verwirren zu lassen. Das Kleine, das du vermagst entspricht dem Grossen, das Antonios auf dem Berg [sitzend!] vermochte. Ich vertraue darauf, dass du im Kellion sitzend [καθήμενος ἐν τῷ κελλίῳ] ... auch an den Ort des Abbas Antonios gelangen wirst.“ (N 202).

Diese drei Beispiele mögen zeigen, dass die Vermutung zumindest nicht unbegründet sein mag, dass man in gewissen Fällen sehr wohl einen Unterschied machte zwischen καθήμαι und οἰκέω, zwischen „sitzen“ und „wohnen“.

b. „... setzte sich der Altvater wie gewohnt wieder hin ...“

ἐκάθισε πάλιν ὁ γέρων ... κατὰ τὸ ἔθος, νουθετῶν τὸν ἀδελφόν καὶ ὁμιλῶν αὐτῷ ...

Hier scheinen wir es in der Tat mit einem ganz und gar unverbindlichen Sitzen zu tun zu haben. Das Sitzen auf dem Boden oder auf einem kleinen Kissen aus einem Papyrusbündel² war (und ist) in der orientalischen wie auch in der fernöstlichen Welt die normale Haltung für alle möglichen Tätigkeiten, oft sogar

¹ Es kam unter Pachomios vor, dass Leute in die Wüste geschickt wurden, „weil sie für das Kommunitätsleben untragbar waren“. Vgl. BACHT Antonius und Pachomius S.223f. S. auch S.57 (1.4. Äussere Hinweise zum Sitzen).

² Vgl. REGNAULT La vie quotidienne S.96. Cassian Conl. 1,23. Pachomios Regel Pr 15.

fürs Schlafen¹. So ist es auch hier ganz selbstverständlich, dass der Altvater sich hinsetzt, um den (sicher ebenfalls sitzenden) Schüler zu belehren und sich mit ihm zu unterhalten. Auch dass er dabei einschläft, ist sehr wohl möglich und zeigt, wie entspannt ein solches Sitzen möglich war.² Der Kontext hilft uns hier nicht, die Art des Sitzens näher zu bestimmen. Wie in vielen andern Stellen meint „sitzen“ hier einfach die sitzende Haltung.

c. „Nachdem er lange so dagesessen war ... wurde er von Gedanken bedrängt wegzugehen und sich ohne Entlassung schlafen zu legen.

ἐπιπολὺ οὖν καθεζόμενος μὴ ἐξυπνιζομένου τοῦ γέροντος, ὡχλήθη ὑπὸ τῶν λογισμῶν ἀπελθεῖν καὶ κοιμηθῆναι ἐκτὸς ἀπολύσεως.

Hier wird nun eines der häufigsten Sitz-Motive angesprochen: sitzend ist ein innerer Kampf auszufechten, ein Kampf, der für den Übenden von entscheidender Bedeutung ist. Ein erster Hinweis, dass hier ein besonderes Geschehen einsetzt, ist das ἐπιπολὺ. Nicht eine bestimmte Zeitspanne wird angegeben, nicht „nachdem er müde geworden war“ etc., sondern „nachdem er viel (= lange) gesessen war“. (Beim Aufwachen des Alten sitzt der Schüler ja immer noch neben ihm [παρακαθεζόμενον]; die sitzende Haltungsangabe wird also nochmals betont!) Erst das ausdauernde Stillesitzen führt zum Gedankenkampf. Aber auch der Inhalt dieses bedrängenden Kampfes ist differenziert zu gewichten. Dreimal wird eingesetzt mit ὡχλήθη. (Dreimal wird Christus in der Wüste [!] versucht [Mt 4,1-11], dreimal betet Jesus im Garten Getsemani und die Jünger schlafen [Mt 26,36-46]). Aber nur nach dem ersten ὡχλήθη wird auch ausführlich mitgeteilt, worin die Bedrängnis bestand, nämlich darin, wegzugehen und sich schlafen zu legen ohne Entlassung durch den Altvater. Dann aber wird aufs Wesentliche reduziert: πάλιν δὲ ὡχλήθη καὶ οὐκ ἀπῆλθεν und beim dritten Mal (es wird hier auf sieben Versuchungen erweitert) wird nur noch das Zentralmotiv des Widerstandes gegen den Gedanken [ὡσαύτως δὲ ἕως ἑπτάκις ὡχληθεὶς ἀντέστη τῷ λογισμῷ] erwähnt. Das Wort ἀντέστη erinnert natürlich sofort an das Ostergeschehen und die Anspielung auf die Passion wird deutlich (wobei die Sieben auf ein eschatologisches Auferstehen [Offb 21,9] weist).

Das heisst es geht um viel mehr, als bloss um die Entlassung durch den Altvater. Vorerst ist das ἀπελθεῖν, das Davonlaufen, und zwar leiblich als das Aufgeben des Sitzens, wie auch innerlich als Ausweichen vor dem Gedankenkampf, die entscheidende Gefahr. Schliesslich aber konzentriert sich das Üben auf den Widerstand gegen den Gedanken an sich, und man empfindet jetzt den Gedan-

¹ Vgl. S.95.

² Vgl. z.B. Arsenios 14 (Ap 52; PG 65,92A); Arsenios 43 (Ap 81; PG 65,108B); Ammonas 7 (Ap 119; PG 65,121A); Besarion 8 (Ap 163; PG 65,141C).

ken schon fast personifiziert, schon fast als Dämon, der dem sitzend meditierenden, in der Nachfolge Christi bedrängten Mönch erscheint.

Zusammenfassend meine ich feststellen zu können, dass der junge Mönch absichtslos in einem zutiefst meditativen Prozess steht, während dem er durch Achtsamkeit und Beharrlichkeit – im Widerstand gegen die Gedanken – das asketische Ziel der vollkommenen Demut unvermittelt und rasch erreicht, ohne sich dessen bewusst zu sein.

d. „... setzte sich [für sich] selbst hin“

μετὰ τὴν σύναξιν, ἀπέλυσεν ὁ γέρων τὸν ἀδελφὸν καὶ ἐκάθητο κατ' ἑαυτόν.

In aller Eile scheint der Altvater den Morgengottesdienst hinter sich bringen und den Schüler entlassen zu wollen. Der vorwärtsdrängende Satz steuert zielstrebig auf die eigenartige Wendung ἐκάθητο κατ' ἑαυτόν hin, mit der offensichtlich ein besonderes Sitzen gemeint ist. Ein Blick auf die Übersetzungen zeigt, dass das Lateinische zwar wörtlich übersetzt, aber den Satz nach dem Entlassen des Schülers unterbricht, um mit *qui cum sederet solus, factus est ...* neu einzusetzen. Das Sitzen wird also ganz klar auf das folgende Geschehen bezogen. Aber offensichtlich bleibt der Begriff sitzen sowohl REGNAULT wie auch MILLER ein Ärgernis, so dass jener ἐκάθητο κατ' ἑαυτόν mit „se coucha de son côté“ (!!) übersetzt (wahrscheinlich die Übersetzung von NAU übernehmend), während MILLER es bei „wie er nun alleine war“ (mit Neueinsatz entspr. lat. Text) bewenden lässt. Die einzige textgetreue Übersetzung muss doch heissen: „Nachdem sie aufgestanden waren, verrichteten sie die Morgengebete, und nach dem Gottesdienst entliess der Altvater den Bruder und setzte sich [für sich] selbst hin.“ Im übrigen könnte der Satzteil – wäre nicht etwas Besonderes beabsichtigt – auch einfach weggelassen werden. Aber offensichtlich ist das Für-Sich-Sitzen hier wichtig, wenn nicht sogar Bedingung für das nun Folgende: die Ekstase, in der der Altvater einer Vision teilhaftig wird. Es würde sich hier also um ein Sitzen handeln, das zu einer Vision führt. Dabei ist nicht zu übersehen, dass in der Vision ausgerechnet ein Thron und sieben Kronen als Belohnung für das beharrliche Sitzen verliehen werden. (Die kosmische Zahl Sieben [Dreieinigkeit und Vier für Vollkommenheit] ist eng mit dem Thron verbunden.)

Die Selbstverständlichkeit, mit der dieser Vorgang hier in knappen Satzteilen erzählt wird, lässt darauf schliessen, dass hier ein „Könner“ am Werk ist, der das Mittel des Sitzens gezielt und bewusst einzusetzen weiss. (Tatsächlich zeigten viele Beispiele, dass das Sitzen zu Ekstase und visionären Erlebnissen führen kann; vgl.c. Entrückung und Vision, S.121.)

Aber die in unserer Erzählung ausführlich beschriebene Vision stellt in der Apophthegmata-Tradition eine Rarität dar und kann nicht für die Echtheit meditativer Erfahrung stehen. Der Redaktor verwendet möglicherweise ganz expli-

zit die auffällige Form des ἐκάθητο κατ' ἑαυτόν, um seiner Vision, die ja das Gehorsamsprinzip qualifiziert, die unanfechtbare meditative Grundlegung zu sichern. In der Ausmalung des Erfolgs des Altvaters schiesst er dann weit übers Ziel hinaus.

Der schon festgestellte etwas erbärmliche Eindruck des Abbas, der hartnäckig oder gar eifersüchtig die Praxis seines Schülers zu ergründen trachtet, bestätigt sich im Einzelnen:

Eine Vision soll den γνωστικός ausweisen; demgegenüber tut der Schüler [πρακτικός] nichts anderes als an seiner Praxis, die aus Mühe und Kampf besteht, festhalten.

Allerdings genügt die Vision als Antwort nicht, der Abbas muss sich durch Nachfragen, zuerst bei dem, der die Vision bietet, dann beim Schüler selbst vergewissern.

Das Handeln des Abbas ist geprägt durch ein Wissenwollen, sowie durch die Absicht, dieses (für die geistlichen Väter) nutzbar zu machen.

In einem gewissen Sinne werden hier zwei verschiedene Arten meditativer Praxis einander gegenübergestellt: Einerseits (und ich meine, dass es sich hier um die Kernaussage der Erzählung handle) das selbstlose und keinen Verdienst erwartende Einüben der Demut, wobei „selbstlos“ auch den Verzicht auf eigene Gedanken meint. Andererseits das beabsichtigte zielbewusste Anstreben einer ausgewiesenen Praxis zu deren pädagogischen Nutzung. Durch die Inanspruchnahme des Motivs des Gewaltantuns um des Himmelreiches willen für die Interpretation des Gehorsamsprinzips werden meines Erachtens die beiden kaum versöhnlichen Praktiken durch ein sekundäres Element überlagert und verbunden. Als Übungsgrundlage für beide Arten der Erfahrung aber hat sich das Sitzen erwiesen.

4. Zum Gehorsams-Motiv in N 211 im Hinblick auf den Begriff „in Unterordnung sitzen“

In der systematischen Apophthegmata-Sammlung ist unsere Erzählung unter dem Kapitel ὑπομονή und κρατερία (Geduld und Ausdauer) eingereiht, und REGNAULT sagt, sie sei unter den Apophthegmata „l'un des plus touchants“¹. Die Tatsache, dass die meisten Sprüche, die eine ausserordentliche Gehorsamsleistung zum Thema haben, unter diesem Kapitel eingereiht sind, schliesst die Vermutung nicht aus, dass ursprünglich die Ausdauer im Kampf gegen die Gedanken Thema unserer Geschichte war.

Ohne die Thematik des Gehorsams hier auch nur ansatzweise grundsätzlich abhandeln zu wollen, ist doch festzustellen, dass im frühen anachoretischen Mönchtum dieser Begriff ganz im Bedeutungsfeld der Demut und des Sich-

¹ REGNAULT l'idéal S.65.

Selbst-Aufgebens liegt.¹ „Gehorsam“ und „Demut“ sind austauschbare Begriffe, und es gibt noch keinen Gehorsams-Topos, wie er dann im Koinobion rigoros, obligatorisch und hierarchisch zum Tragen kam. Hier wird dann der reglementierte Gehorsam zur eigentlichen Demutspraxis. Für die Anachoreten blieben Formen des Gehorsams nur *eine* Möglichkeit unter andern, Demut als Selbstaufgabe einzuüben, jedoch in frei zu wählender Praxis, für alle (auch den Abbas selbst, z.B. im Blick auf den Schüler), gegenüber wechselnden Vätern und zeitlich ungebunden.²

Was nun aber das Motiv der Belohnung für das Ausharren im Gehorsam betrifft, so finden wir zu unserem Apophthegma etliche Parallelen:

Rufos singt in einem ausführlichen Apophthegma ein Loblied auf den Gehorsam gegenüber dem geistlichen Vater und macht schon von Anfang an klar, dass wer so sitzt [ὁ καθήμενος ἐν ὑποταγῇ πατρὸς πνευματικοῦ], mehr Lohn zu erwarten habe, als wer sich aus eigenem Willen in die Wüste zurückziehe. Höher als diese dritte himmlische Ordnung ist jene vierte, eben das Sitzen in Unterordnung. Hier wartet auch dem „Kleinen“ [μικρότερος] reicher Lohn: goldenes Armband, Halskette und vor allem höchstes Ansehen [δόξα]. Die Belehrung betont immer wieder die Wichtigkeit des Verzichts auf den eignen Willen und endet in einen hymnischen Lobpreis des Gehorsams.³

Dieses Apophthegma verdeutlicht und steigert die redaktionelle Absicht von N 211. Auch hier wird der Verzicht auf den eigenen Willen (od. Gedanken) als Demutshaltung ganz auf den Gehorsam gegenüber dem Abbas eingeeengt.

Eine weitere Steigerung des Motivs begegnet uns in dem relativ späten Apophthegma Moses 10, in welchem die dramatischen Ereignisse von 407/408, als die Sketis von Barbaren verwüstet wurde, wachgerufen werden. Trotz der Aufforderung von Moses an seine sieben Brüder, (die bei ihm sassen καθήμενων ... πρὸς αὐτὸν) zu fliehen, bleiben diese bei ihm [freiwilliger Gehorsam!] und erwarteten mit ihm den Tod. „Einer von ihnen hatte unter einem Seil ein Versteck gefunden und sah sieben Kronen herabkommen und sie krönen“.⁴

Die Steigerung besteht darin, dass hier der Gehorsam zum Märtyrertod führt, der Gehorsam zum Abbas also auf die Ebene der Blutzeugen Christi führt.

Was die Belohnung betrifft, so zeigt unsere Erzählung im Vergleich mit Moses 10 einen Hang zur Übertreibung: Für jedes einzelne Ausharren wird der Schüler mit der Krone des Märtyrers belohnt!

¹ Vgl. dazu BACHT Antonius und Pachomius S.214f. REGNAULT l'idéal S.57-69.

² Vgl. auch BOUSSET Mönchtum S.9.

³ Rufos 2 (Ap 802; PG 65,389C-392A). Die Thematik spielt auch eine wichtige Rolle in den Ammonas-Briefen (z.B. XIII 5-6; XI,4. In: Lettres des pères du désert (SpOr 42) S. 15ff.

⁴ Moses 10 (Ap 504; PG 65,285BC).

Auf den ersten Blick scheint auch Joseph der Thebäer¹ dieselbe Tendenz zu vertreten: „Drei Dinge sind vor dem Herrn in Ansehen: Wenn der Mensch schwach und kraftlos ist, und ihm dann Anfechtungen zusetzen, er sie mit Dank annimmt. Das zweite: wenn er all seine Werke rein vor Gott verrichtet ohne menschliche Beimischung. Das dritte: wenn einer in Unterordnung gegen seinen geistlichen Vater sitzt [ὑποταγῇ καθεζήται] und allem eigenen Willen absagt. Ein solcher hat einen unbeschreiblich schönen Kranz.“ Wie ein Rekurs auf dasjenige, was hinter allem Gehorsam-Sein stehen muss, tönt uns der unerwartete Schlusssatz Josephs in den Ohren: „Ich habe mir die Schwachheit gewählt.“²

Das ist die Haltung absoluter Demut. Auch wenn es nun offensichtlich Brauch geworden ist, für die Unterordnung unter einen geistlichen Vater Kränze zu verteilen: Ich wähle die (ursprüngliche) Demutspraxis. Wenn ich in Dankbarkeit die Anfechtungen, die mich in meiner Schwäche bedrängen, anzunehmen im Stande bin, um wieviel mehr werde ich auf meinen Willen gegenüber einem Bruder verzichten können! Irgendwie erinnert diese Haltung an diejenige, die in N 211 zum Ausdruck kommt.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass das Sitzen ganz offensichtlich im Zusammenhang mit einer gewissen Selbstaufgabe, mit einem Verzicht auf den eignen Willen steht, also auch mit dem Gehorsam. Die ursprüngliche, anachoretische Form aber kennt das strenge Gehorsamsprinzip, das in N 211 propagiert wird, noch nicht. Isaak meint, als man ihm Vorwürfe macht, weil er sich einem Schüler gegenüber in Schweigen hüllt: „Bin ich denn ein Klostervorsteher [κοινοβιάρχης], um ihm Vorschriften zu machen?“³ Und Zacharias, den wir als Visionär kennengelernt haben, relativiert sowohl das Gehorsamsgebot, als auch die Bedeutung einer aufgedeckten Vision:

Abbas Mose fragte seinen sterbenden Schüler Zacharias: „Was siehst du?“ Dieser antwortete: „Ist es nicht besser zu schweigen, Abba?“ „Ja, Kind, schweige.“⁴

¹ Joseph der Thebäer (Ap 424; PG 65,241BC).

² Vgl. Paulos von Tamma: De cella (II) Nr. 106: Ein Bruder erhält von Gott eine Ruhmeskrone wegen seines Mühens beim Sitzen im Kellion. (In: T. ORLANDI, Ed., Paolo di Tamma. Opere. Roma 1988, S.110.)

³ Isaak, Presbyter 2 (Ap 373; PG 65,224CD).

⁴ Zacharias 5 (Ap 247; PG 65, 180C).

LITERATURVERZEICHNIS

Abkürzungen

Öfters zitierte Werke werden nur mit dem Namen des Autors und einem oder mehreren Stichworten aus dem Titel (im Literaturverzeichnis kursiv gesetzt), gefolgt von der Seitenzahl, angegeben.

Die Apophthegmata der alphabetischen Sammlung (COTELIER, PG 65,71-440) werden wie folgt zitiert: Besarion 4 [= 4. Logion, das unter dem Namen „Besarion“ überliefert ist]; Ap 167 [= von HEUSSI angelegte und von MILLER, REGNAULT u.a. übernommene durchgehende Nummerierung]. Bei wörtlicher Zitierung folgt die Stellenangabe bei MIGNE (PG).

Folgende Abkürzungen wurden verwendet :

(Genauere Angaben s. Literaturverzeichnis; Quellen!)

Ap/App	Apophthegma/Apophthegmata
CHAÎNE	CHAÎNE M.: Le manuscrit de la version copte ...
G	Gerontikon
GUY Syst.	GUY J.-C: Les Apophthegmes des Pères. Collection systématique.
H.L.	Historia Lausiaca (Palladios)
H.M.	Historia Monachorum in Aegypto
H.R.	Historia Religiosa (Theodoret)
N	NAU F.: Cod. Coislinianus 126. In ROC 1907-1913.
PE	Paulos Evergetinos
PG	MIGNE, Patrologia Graeca
PJ	Vitae patrum (ROSWEYDE): libr. V und VI (Pelagius, Johannes)
PL	MIGNE, Patrologia Latina
S	Supplément (in GUY <i>Recherches</i> S. 19-57; 236-238)
V.A.	Vita Antonii
Vp	Vitae Patrum (ROSWEYDE)

Quellentexte

APOPTHHEGMATA PATRUM

Griechische Sammlungen:

COTELIER Jean Baptiste: *Ecclesiae Graecae Monumenta*. 3 Bde. Paris 1677-1688. (PG 65,71-440).

NAU Friedrich (Hg.): *Histoires des solitaires égyptiens. Apophthegmes des Saints Vieillards*. (Ms. Coislin 126, fol. 158sqq.). In: *Revue de l'Orient chrétien* (ROC) t.12-18. 1907-1913. [Zum grossen Teil mit französischer Übersetzung]

GUY Jean-Claude: *Les Apophtegmes des Pères. Collection systématique. Chapitres I-IX*. (Sources chrétiennes [SC] 387). Paris 1993. [Mit französischer Übersetzung]

EVERGETINOS [ΕΥΕΡΓΕΤΙΝΟΣ] Paulos: *Συναγωγή*. Athen 1993. (Nachdruck der Ausg. Venedig 1783)

(Zu den griechischen. Mss. s. GUY Recherches.)

Lateinische Sammlungen:

ROSWEYDE Heribert (Hg.): *Vitae Patrum sive Historiae Eremiticae Libri Decem*. Antwerpen 1615-1628. (PL 73 und 74): – Rufinus: Liber III (Verba Seniorum). PL 73,739-810. – Pelagius und Johannes [PJ]: Libri V und VI (Verba Seniorum). PL 73,851-1022. – Paschasius: Liber VII (Verba Seniorum). PL 73,1025-1062.

(Zu weiteren lat. Quellen s. BOUSSET *Apophthegmata*, WILMART *Recueil*.)

Übersetzungen:

MILLER Bonifaz: *Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum*, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Trier ³1986.

GUY Jean-Claude: *Les Apophtegmes des Pères du désert. Série alphabétique*. (Textes de Spiritualité Orientale [SpOr], Nr.1). Abbaye de Bellefontaine, Be-grolles [ca. 1963].

REGNAULT Lucien: *Les sentences des pères du désert*. Solesmes, Sablé-sur-Sarthe 1966.

- : *Les sentences des pères du désert. Nouveau recueil*. ²1977.

- : *Les sentences des pères du désert. Troisième recueil & tables*. 1976.

- : *Les sentences des pères du désert. Collection alphabétique*. 1981.

[Ap 1-948; et Suppl.)

- : Les sentences des pères du désert. Série des anonymes. 1985. [Ap 1002-1765]
- : Les chemins de Dieu au désert. Collection systématique des apophtegmes. 1992.

(Alle Ausg. v. Regnault: Solesmes, Sablé-sur-Sarthe)

WARD Benedicta: The Sayings of the Desert Fathers. The alphabetical collection. Kalamazoo, Michigan USA 1984.

GUY Jean-Claude: Les Apophtegmes des Pères. *Collection* systématique. Chapitres I-IX. (Sources Chrétiennes [SC] 387) Paris 1993. [griech.-franz.]

MORTARI Luciana: Vita e Detti dei Padri del Deserto (2 Bde.). Rom ³1990.

Quellentexte in anderen Sprachen:

Koptische Apophthegmata:

AMÉLINEAU Emile: *Histoire* des monastères de la Basse-Egypte. Vies des saints Paul, Antoine, Macaire, Maxime et Domèce, Jean le Nain etc. Texte copte et traduction française. (Annales du Musée Guimet, t. 25) Paris 1894.

CHAÎNE Marius: *Le Manuscrit* de la version Copte en dialecte Sahidique des „Apophthegmata Patrum“. Bibl. d'Études Coptes. Tome VI. Kairo 1960. (mit franz. Übersetzung).

ORLANDI Tito: Paolo di Tamma. Opere. (Introduzione, Testo, Traduzione, e Concorde) Rom (C.I.M.) 1988.

Syrische Apophthegmata:

BUDGE Ernest. A. Wallis.: The Wit and Wisdom of the Christian Fathers of Egypt. The syrian version of the *Apophthegmata patrum* by 'ÂNÂN ÎSHO' of BÊTH 'ÂBHÊ. Oxford, London 1924.

- : The Paradise of the Holy Fathers. 2 vol. Seattle, Washington (: St. Nectarios Press), 1984. [Repr. of orig. ed. of 1907]

(Weitere Texte s. BOUSSET Apophthegmata; CAVALLERA Apophthegmata. Dsp.)

ANTONIOS

Vita

BARTELINK Gérard J.M. (Hg.): Athanase d'Alexandrie: Vie d'Antoine. (Sources Chrétiennes [SC] 400) Paris 1994. (Krit. Ausg. mit franz. Übers.)

MIGNE: Athanasius: Vita et Conversatio S. Antonii. PG 26,835-978. Übersetzungen: – Bibliothek der Kirchenväter (BKV) Bd.31, München 1917. – Athanasius. Vita Antonii. Adolf GOTTFRIED (Hg.). Graz 1987

Briefe

MIGNE: Antonius: Epistulae. PG 40,972-999 (7 Briefe); 40,999-1066 (2. Briefsammlung)

LOUF André (Hg.): Saint Antoine. Lettres. (Spiritualité Orientale Nr.19) Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 1976. [franz. Text]

MATTA EL-MASKÎNE: Saint Antoine ascète selon l'Évangile, suivi de Les vingt Lettres de saint Antoine selon la tradition arabe (Spiritualité orientale Nr.57) Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 1993. [franz. Text]

Textsammlungen

CREMASCHI Lisa (Hg.): Atanasio: Vita di Antonio, Apoftegmi, Lettere. Rom 1984.

HANAKAM Hans (Hg.). Antonios der Grosse. *Stern der Wüste*. Freiburg i.B. 1989.

CASSIANUS, JOHANNES

MIGNE PL 49.50

GUY Jean-Claude (Hg.): Jean Cassien: Institutions Cénobitiques. Texte Latin revu, introduction. (Sources Chrétiennes [SC] 109) Paris 1965.

PICHÉRY E. (Hg.): Jean Cassien: Conférences. (Sources Chrétiennes [SC] 42/54/64) Paris 1955/1958/1959.

DOROTHEOS VON GAZA

REGNAULT L., PRÉVILLE J. de: Dorothee de Gaza. Oeuvres Spirituelles. (Sources Chrétiennes [SC] 92) Paris 1963.

EVAGRIOS PONTIKOS

GUILLAUMONT Antoine et Claire: Evagre le Pontique: Traité pratique ou le moine. Tome 1: Introduction. Tome 2: Ed. critique du texte grec; traduction, commentaire et tables. (Sources Chrétiennes [SC] 170. 171) Paris 1971.

- : Evagre le Pontique: Le gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science. Ed. critique des fragments grecs ... (Sources Chrétiennes [SC] 356) Paris 1989.

BUNGE Gabriel (Hg.): Evagrius Pontikos. *Briefe aus der Wüste*. (Sophia 24) Trier 1986.

- : Evagrius Pontikos. Über die acht Gedanken. Würzburg 1992.

HISTORIA MONACHORUM IN AEGYPTO

FESTUGIÈRE André-Jean (Hg.): *Historia Monachorum in Aegypto*. Edition critique du texte grec et traduction annotée. (Subsidia Hagiographica [SHG] 53) Bruxelles 1971.

FRANK Suso: *Mönche im frühchristlichen Ägypten*. (*Historia Monachorum in Aegypto*). Aus dem Griechischen übersetzt, eingeleitet und erklärt. Düsseldorf 1967.

RUSSEL Norman: *The lives of the Desert Fathers (The historia monachorum in Aegypto)*, translated by N. Russel, Introduction by B. Ward. London & Oxford, USA 1981.

KALLISTOS und IGNATIOS: *Centurie* (PG 147,635-812). Übersetzung: Alfons ROSENBERG (Hg.): *Das Herzensgebet. Mystik und Yoga der Ostkirche. Die Centurie der Mönche Kallistus und Ignatius*. München-Planegg 1955.

PACHOMIOS

BACHT Heinrich: *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum. Bd.II: Pachomius - der Mann und sein Werk. Die Regel des Pachomius*. Würzburg 1983.

BOON A. (Hg.), LEFORT L.Th. (Hg.): *Pachomiana latina. Règles et épîtres de St. Pachôme, épître de St. Théodore et „liber“ de St. Orsiesius; Appendice: La Règle de St. Pachôme, fragments coptes et excerpta grecs*. (Bibl. de la RHE 7). Löwen 1932.

HALKIN François (Hg.): *Sancti Pachomii Vitae Graecae* (Subsidia Hagiographica 19) Bruxelles 1932. (Vita Prima S.1-96; Übers.: *La première vie grecque de saint Pachôme*. In: Festugière A.-J.: *Les moines d'orient*. Bd. IV/2. Paris 1965.)

- : *Le corpus athénien de saint Pachôme*. (Vita Pachomii [BHG 1396a]; Paralipomena ... [BHG 1399a]; De regula Monastica ab Angelo Allata, de Virginum Monasterio, de Monacha „Sala“ et de Sancto Anachoreto Pitirum; De Sanctis Pachomio et Theodoro Epistula Ammonis Episcopi [BHG 1397]) Genève 1982.

LEFORT Louis Théophile (Hg.): *Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples*. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Coptici. Tom. 23-24.) Louvain 1956.

LEFORT Louis Théophile (Hg.): *Les vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs*. (Bibliothèque du Muséon, vol. 16). Louvain 1943.

VEILLEUX Armand (Hg.): *La vie de Saint Pachôme selon la tradition copte*. (Spiritualité orientale Nr. 38.) Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1984.

PALLADIOS:**Historia Lausiaca**

BARTELINK G.J.M.: Palladio. La Storia Lausiaca. Testo critico e commento. (Introduzione di Christine Mohrmann. Traduzione di Marino Barchiesi.) [Fondazione Lorenzo Valla] ⁴1990.

LAAGER Jacques (Hg.): Palladius. Historia Lausiaca. Die frühen Väter in der Wüste. Zürich 1987. [dt. Text]

THEODORET VON KYROS

Historia religiosa. PG 82,1283-1496. K. GUTBERLET: Mönchsgeschichte. ²BKV 50 (1926).

Briefsammlung

OUTTIER Bernard, LOUF André, VAN PARYS Michel, ZIRNHELD Claire-Agnès: Lettres des Pères du Désert : Ammonas, Macaire, Arsène, Sérapion de Thumis. (Spiritualité Orientale Nr.42) Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 1985. [franz. Text]

Nachschlagewerke

LAMPE Geoffrey William Hugo (Hg.): A Patristic Greek Lexicon. Oxford ⁵1978.

LIDDELL H.G., SCOTT R.: A Greek English Lexicon 1968.

MENGE-GÜTHLING: Enzyklopädisches Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache. Basel 1951.

CHANTRAÎNE Pierre: Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots. 2 Bde. Paris 1990 und 1984.

Π. Χ. ΔΟΡΜΠΙΑΡΑΚΗΣ: Επίτομον λεξικόν τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς γλώσσης. 3.Aufl. Athen [o.J.].

Δ. ΔΗΜΗΤΤΡΑΚΟΣ: Μέγα λεξικόν ὅλης τῆς ἐλληνικῆς γλώσσης. 1964. (7 Bde.)

CRUM Walter Ewing: A coptic Dictionary. Oxford 1979 (1.Aufl. 1939).

SPIEGELBERG Wilhelm: Koptisches Handwörterbuch. Heidelberg 1921.

Sekundärliteratur

ADAM Alfred: *Grundbegriffe* des Mönchtums in sprachlicher Sicht. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte (ZKG) 65 (1953/54), S. 209-239 (Auch in: A. Adam: Sprache und Dogma. Gütersloh 1969, S. 71-100.)

Ägypten, Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Kultur der Christen am Nil. Katalog zur Ausstellung, hrsg. vom Gustav-Lübcke Museum der Stadt Hamm ... Wiesbaden 1996.

BACHT Heinrich: *Antonius* und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum. In: *Studia Anselmiana* (StAns) 38 (1956): Antonius Magnus Eremita, S. 66-107; (Auch in: K.S. Frank (Hg.): *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche*. Darmstadt 1975, S. 183-229.

- : *Heimweh* nach der Urkirche. In: *Liturgie und Mönchtum*. Laacher Hefte. 2.Folge; Heft VII. Maria Laach 1950, S. 64-78.

- : „*Meditatio*“ in den ältesten Mönchsquellen. In: *Geist und Leben* (GuL) 28 (1955), S. 360-373. (Nachdruck in: ders.: *Vermächtnis* Bd.I, S. 244-264.)

- : Zur *Typologie* des koptischen Mönchtums. Pachomius und Evagrius. In: Kl. Wessel (Hg.): *Christentum am Nil*. Recklinghausen 1964, S. 142-157.

- : Das *Vermächtnis* des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum. Bd.I (Horsiesius u.a.); Bd.II: Pachomius - der Mann und sein Werk. Würzburg 1972 und 1983.

BAGNALL Roger S.: *Egypt in Late Antiquity*. Princeton 1993.

BARTELINK Gérard J.M.: Les *apophtegmes* des pères. A propos de deux études récentes. In: *Vigiliae Christianae* (VC) 47 (1993), S. 390-397.

BAUMEISTER Theodor: Die *Mentalität* des frühen ägyptischen Mönchtums. Zur Frage der Urprünge des christlichen Mönchtums. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (ZKG) 88 (1977), S. 145-160.

BECK Edmund: Ein *Beitrag* zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums. In: *Studia Anselmiana* (StAns) 38 (1956), S. 254-267.

BOUSSET Wilhelm: *Apophthegmata*. Tübingen 1923.

- : *Komposition* und Charakter der *Historia Lausiaca*. In: *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Philologisch-historische Klasse, aus dem Jahre 1917. Berlin 1918. S.173-217.

- : Das *Mönchtum* der sketischen Wüste. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (ZKG) 42 (1923), S. 1-41.

BREMOND A.: Der *Mönch* und der Stoiker. In: K.S.Frank (Hg.): *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche*. Darmstadt 1975, S. 91-106. (Übersetzter Text aus: *Revue d'ascétique et de mystique* [RAM] 8 [1927], S. 26-40.)

BROWN Peter: *Die letzten Heiden*. Eine kleine Geschichte der Spätantike. Berlin 1986.

- : *The Body and Society*. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York 1988. (Deutsche Ausg.: *Die Keuschheit der Engel*. München Wien 1991.)

BRUNNER Helmut: *Ptahhotep* bei den koptischen Mönchen. In: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 86 (1961), S. 145-147.

- : Die *Weisheitsbücher* der Ägypter. Lehren für das Leben. Zürich, München 1991.
- BRUNNER-TRAUT Emma: Die *Kopten*. Leben und Lehre der frühen Christen in Ägypten. Köln 1982.
- : Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren in den koptischen Apophthegmata am Beispiel des Schweigens. In: E. Hornung (Hg.)/O.Keel (Hg.): Studien zu altägyptischen Lebenslehren. Orbis biblicus et orientalis. Freiburg (Schweiz) 1979.
- BUNGE Gabriel: *Évagre le Pontique et les deux Macaire*. In: Irénikon 56 (1983), S.215-227 und 323-360.
- : Evagrios Pontikos. *Briefe* aus der Wüste [Einleitung S.17-164]. (Sophia 24) Trier 1986.
- BURTON-CHRISTIE Douglas: *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*. New York, Oxford, 1993.
- CAMPENHAUSEN von, Hans: Die asketische *Heimatlosigkeit* im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum. In: Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge. Tübingen 1960, S. 290-317.
- : Griechische *Kirchenväter*. Stuttgart ⁷1986.
- CAVALLERA Ferdinand: *Apophthegmes*. In: Dictionnaire de Spiritualité (DSp) t.I, Sp. 765-770. Paris 1937.
- CHADWICK Henry: *Die Kirche in der antiken Welt*. Berlin 1972.
- CHADWICK Owen: Johannes Cassianus. TRE 7. Berlin/NY 1981, S. 650-657.
- : *John Cassian*, Cambridge (1950) ²1968.
- CHAÎNE Marius: Le texte original des Apophthegmes des Pères. In: Mélanges de la Faculté orientale, t.V,2, Beyrouth 1912, S.541-569.
- CHITTY Derwas J.: Abba Isaiah. In: The Journal of Theological Studies (JTS, New series) 12 (1971), S. 47-72.
- : *The Books of the Old Men*. In: Eastern Churches Revue 6 (1974), S. 15-21.
- : *The desert a city. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. London, Oxford ²1977. Franz. Übersetzung: *Et le désert devient une cité ...* (Spiritualité Orientale Nr.31). Bellefontaine 1980.
- CORBOUD Pierre: *L'oratoire et les niches-oratoires: les lieux de la prière*. In: Le site monastique copte des Kellia. Source historiques et explorations archéologique. Actes du Colloque de Genève. 13 au 15 août 1984. MSAC Genève 1986, S. 85-92.

DASSMANN Ernst: Christusnachfolge durch Weltflucht. Asketische Motive im frühchristlichen Mönchtum Ägyptens. In: A.Gerhards; H.Brakmann (Hg.): Die koptische Kirche. Stuttgart, Berlin, Köln 1994, S. 28-45.

DECOEUDRES Georges: *L'architecture des ermitages et des sanctuaires*. In: Les Kellia, ermitages coptes en Basse-Egypte. Musée d'art et d'histoire Genève, 1990, S. 33-55.

Déserts Chrétiens d'Egypte. Les Kellia. (P. MIQUEL, A. GUILLAUMONT; M. RASSART-DEBERGH; Ph. BRIDEL; A. VOGÜE) Nice (Collection le Portique) 1993.

DÖRRIES Hermann: Die *Beichte* im alten Mönchtum. In: Wort und Stunde, Bd.1. Göttingen 1966, S. 225-250.

- : Die *Bibel* im ältesten Mönchtum. In: Wort und Stunde, Bd.1. Göttingen 1966, S. 251-276.

- : Mönchtum und *Arbeit*. In: Wort und Stunde, Bd.1. Göttingen 1966, S. 277-301.

- : Die *Vita Antonii* als Geschichtsquelle. In: Wort und Stunde, Bd.1. Göttingen 1966, S. 145-224.

DRAGUET René: *Les Pères du désert*. Textes choisis et présentés. (Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré) Paris 1949.

- : A la *source* de deux apophtegmes grecs (PG 65, Jean Colobos 24 et 32). In: Byzantion 32 (1962), S. 53-61.

EICKHOFF Hajo: *Himmelsthron* und Schaukelstuhl. Die Geschichte des Sitzens. München, Wien 1993.

FELDHORN Sophronia (Hg.): Siehe, da bin ich. Das Zeugnis heiliger Väter und Mönche von der letzten Stunde. Düsseldorf 1964.

FESTUGIÈRE André-Jean: Les Moines d'Orient, Bd I-IV. Paris 1961-1965. (IV/1 Enquête sur les moines d'Égypte; Hist. mon. in Aegypt. 1964)

FISCHER Joseph A. (Hg.): Die apostolischen Väter. München ⁹1986.

FRANK Karl Suso: *ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ*. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „Engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 26) Münster 1964.

- (Hg.): *Askese* und Mönchtum in der alten Kirche. (Wege der Forschung Bd.409) Darmstadt 1975.

- : Die *Erforschung* der Anfänge des Mönchtums und die Frage der Hermeneutik. In: Franziskanische Studien (FS) 53. 1971. S. 28-44.

- : Gehorsam und Freiheit im frühen Mönchtum. In: Römische Quartalschrift (RQ) 64 (1969) S. 234-245.
- : *Geschichte des christlichen Mönchtums*. Grundzüge. Darmstadt 1988.
- GASS W.: *Zur Frage vom Ursprung des Mönchtums*. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte (ZKG) II. Gotha 1878, S. 254-275.
- GOUILLARD Jean: *Petite Philocalie de la prière du coeur*. Paris 1979.
- GOULD Graham E.: *Moving on and Staying put in the Apophthegmata Patrum*. In: Studia Patristica Vol. XX, ed. by E.A. Livingstone. Leuven 1989, S. 231-237.
- : *The Desert Fathers on Monastic Community*. Oxford 1993.
- : *The Influence of Origen on Fourth-century Monasticism. Some further Remarks*. In: Origeniana sexta. Origène et la bible / Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août - 3 septembre 1993. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 118. Leuven 1995, S. 591-598.
- GRIBOMONT Jean: *Les Apophtegmes du désert*. In: Rivista di storia e letteratura religiosa 13 (1977), S. 534-541.
- GRÜN Anselm: *Reinheit des Herzens. Askese und Bewältigung der „Gedanken“ im Alten Mönchtum*. In: Erbe und Auftrag (EuA) 53 (1977), S. 258-270.
- : *Der Umgang mit dem Bösen. Der Dämonenkampf im alten Mönchtum*. (Münsterschwarzacher Kleinschriften Bd. 6) Münsterschwarzbach 1980.
- GUILLAUMONT Antoine: *Aux origines du monachisme chrétien*. (Spiritualité Orientale Nr. 30) Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 1979.
- : *La conception du désert chez les moines d'Égypte*. In: Revue de l'histoire des religions, t. 188. Paris 1975, S. 3-21. (Auch in: *Aux origines du monachisme chrétien*, S. 69-87.)
- : *Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien*. In: Ecole Pratique des Hautes Études, V^e section: Sciences religieuses, Annuaire 1968-1969, t. 76. Paris 1968, S. 31-58. (Auch in: *Aux origines du monachisme chrétien*, S. 89-116.)
- : *Esquisse d'une phénoménologie du monachisme*. In: Numen. International Review for the History of Religions, t. 25. Leiden 1978, S. 40-51. (Auch in: *Aux origines du monachisme chrétien*, S. 228-239.)
- : *Histoire des moines aux Kellia*. In: Orientalia Lovaniensia Periodica, t. 8. Leuven 1977, S. 187-203. (Auch in: *Aux origines du monachisme chrétien*, S. 151-167.)
- : *Une inscription copte sur la 'Prière de Jésus'*. In: Orientalia Christiana Periodica (OCP) t. 34 (1968), S. 310-325. (Auch in: *Aux origines du monachisme chrétien*, S. 168-183.)

- : The Jesus Prayer among the Monks of Egypt. In: *Eastern Churches Review*, t.6. Oxford 1974, S. 66-71. (Auch in: *Aux origines du monachisme chrétien: La prière de Jésus chez les moines d'Égypte*, S. 127-135.)
- : *Perspectives* actuelles sur les origines du monachisme. In: *Aux origines du monachisme chrétien*, S. 215-227.
- : Un *philosophe* au désert: Evagre le Pontique. In *Revue de l'histoire des religions*, t.181. Paris 1972, S. 29-56. (Siehe auch: *Aux origines du monachisme chrétien*, S. 185-212.)
- : Le *problème* des deux Macaire dans les *Apophthegmata Patrum*. In: *Irénikon* t.48 (1975), S. 41-59.
- : Le *travail* manuel dans le monachisme ancien. Contestation et valorisation. In: *Aux origines du monachisme chrétien*, S. 117-126.
- : Les *visions* mystiques dans le monachisme oriental chrétien. In: *Aux origines du monachisme chrétien*, S. 136-147.
- GUY Jean-Claude: Les *Apophthegmata Patrum*. In: *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*. Paris 1961, S. 73-83.
- : Les Apophtegmes des Pères. *Collection* systématique. Chapitres I-IX. (Sources Chrétiennes [SC] 387) Paris 1993.
- : *Note* sur l'évolution du genre apophtegmatique. In: *Revue d'ascétique et mystique (RAM)* t.32 (1956), S. 63-68.
- : *Recherches* sur la tradition grecque des *Apophthegmata Patrum*. (Subsidia Hagiographica Nr.36). Société des Bollandistes. Bruxelles (1962) 1984.
- : La *tradition* manuscrite des *Apophthegmata Patrum*. État présent des recherches. In: *Revue d'ascétique et de mystique (RAM)* 41 (1965), S. 113-124.
- HADOT Pierre: *Antike Methodik* der geistigen Übungen im Frühchristentum. In: *Humanistische Bildung* 4 (1981), S. 31-62.
- HAMMERSCHMIDT Ernst: Altägyptische Elemente im koptischen Christentum. In: *Ostkirchliche Studien (OstkSt)* 6 (1957), S. 233-250.
- HARNACK Adolf: *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte*. Giessen¹⁰1921.
- : Die pseudoclementinischen Briefe de virginitate und die Entstehung des Mönchtums (1891). In: K.S. Frank (Hg.): *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*. Darmstadt 1975, S. 37-68.
- HAUSHERR Irénée: Les *exercices* Spirituels de Saint Ignace et la méthode d'oraison hésychastique. In: *Orientalia Christiana Periodica (OCP)* XX. (1954), S. 7-26.

- : L'hésychasme. In: *Orientalia Christiana Periodica* (OCP) XXII (1956), S. 5-40 und S. 247-285.
 - : *Les leçons d'un contemplatif: le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*. Paris 1960.
 - : *La Méthode d'Oraison Hésychaste*. In: *Orientalia Christiana* (OCh) IX-2 (Nr.36). Rom 1927, S. 101-210.
 - : *Penthos*. La doctrine de componction dans l'Orient Chrétien. (*Orientalia Christiana Analecta* [OrChrA] 132) Rom 1944.
 - : *Prière de Vie, Vie de Prière*. Paris ⁷1964.
 - : *Solitude et vie contemplative d'après l'hésychasme*. (Spiritualité Orientale Nr.3) Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 1980.
- HEILMANN Alfons (Hg.): *Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet*. Bd.I-V. München 1963-1966.
- HEUSSI Karl: *Der Ursprung des Mönchtums*. Tübingen 1936.
- HILPISCH Stephanus: *Die Torheit um Christi willen*. In: *Zeitschrift für Aszese und Mystik* (ZAM) 6 (1931), S. 121-131.
- HOLL Karl: *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*. Leipzig 1898 (Nachdruck: Hildesheim 1969).
- : *Über das griechische Mönchtum*. 1898. In: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. II. Der Osten. Tübingen 1928.
- HOLZE Heinrich: *Anapausis im anachoretischen Mönchtum und in der Gnosis. Überlegungen zur Geschichte der frühen Christenheit Ägyptens*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* [ZKG] Bd. 106 (1995), S. 1-17.
- : *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia*. Göttingen 1992.
 - : *Schrifterfahrung und Christuserkenntnis im pachomianischen Mönchtum*. In: *Theologische Zeitschrift* 49. Jg. (1993), S. 54-65.
- HOPFNER Theodor: *Über die koptisch-sa'idischen Apophthegmata Patrum Aegyptiorum und verwandte griechische, lateinische, koptisch-bohairische und syrische Sammlungen*. In: *Denkschrift der k.Ak.der Wiss. in Wien*, LXI,2. Wien 1918.
- : *Über Form und Gebrauch der griechischen Lehnwörter in der koptisch-sa'idischen Apophthegmenversion*. *Denkschrift der k. Ak. der Wiss. in Wien*, LXII,2. Wien 1918.

HORN Jürgen: Kontinuität im Übergang. Ein Beitrag zum Problembereich „pharaonisches“ vs. „christliches“ Ägypten. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Zeitschrift [ZDMZ] (1985), Suppl. VI, S. 53-73.

IVANKA von, Endre: Byzantinische Yogis? In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Bd. 102 (1952), S. 234-239.

KAISER Martin: Agathon und Amenemope. In: Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 92 (1966), S. 102-105.

KALLISTOS of Diokleia: *Praying with the body: the hesychast method and non-Christian parallels*. In: Sobornost 14 (1992) Nr.2, S. 6-35.

KASSER Rodolphe: *Le monachisme copte*. In: Les Kellia, ermitages coptes en Basse-Egypte. Musée d'art et d'histoire. Genève 1990, S. 9-20.

KLAUSER Th., LABRIOLLE P. de: *Apophthegma*. In: RAC. Stuttgart 1950.

KOCH Klaus: *Geschichte der ägyptischen Religion*. Stuttgart, Berlin, Köln 1993.

KRAUSE Martin: Zum Fortwirken altägyptischer Elemente im koptischen Ägypten. In: Ägypten, Dauer und Wandel. Deutsches archäologisches Institut, Abt. Kairo. Sonderschrift 18. Mainz am Rhein 1985, S. 115-122.

KRETSCHMAR Georg: Ein *Beitrag* zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese. In: K.S. Frank (Hg.): Askese und Mönchtum in der Alten Kirche. Darmstadt 1975, S. 129-180

LACARRIÈRE Jacques: *Les Hommes ivres de Dieu*. Paris 1983. (Deutsche Übersetzung: Die Gott-Trunkenen. Wiesbaden 1967.)

LANCZKOWSKI Johanna: *Kleines Lexikon des Mönchtums*. Stuttgart 1993.

LANNE Emmanuel: *La „prière de Jésus“ dans la tradition égyptienne. Témoignage des psalies et des iscriptions*. In: Irénikon 50 (1977), S. 163-203.

LECLERCQ Jean: „sedere“. A propos de l'hésychasme en occident. In: Le Millénaire du Mont Athos 963-1963. Études et Mélanges. Vol. I. S. 253-264.

LIETZMANN Hans: *Geschichte der Alten Kirche Bd.4: Die Zeit der Kirchenväter*. Berlin ^{4./5.}1975. (S. 116-192: 6. Das Mönchtum)

LILIENFELD VON, Fairy: *Anthropos Pneumatikos - Pater Pneumatophoros: Neues Testament und Apophthegmata Patrum*. In: Spiritualität des frühen Mönchtums. (Oikonomia Bd.18) Erlangen 1988. S. 1-13.

- : *Basilius der Grosse und die Mönchsväter der Wüste*. In: Spiritualität des frühen Mönchtums. (Oikonomia Bd.18) Erlangen 1988. S. 62-85.

- : *Die christliche Unterweisung der Apophthegmata Patrum*. In: Spiritualität des frühen Mönchtums. (Oikonomia Bd.18) Erlangen 1988. S. 86-113.

- : *Jesus-Logion* und Väterspruch. Die synoptischen Jesus-Reden in der Auslegung der Agroikoi der ägyptischen Wüste nach den Apophthegmata Patrum. In: Spiritualität des frühen Mönchtums. (Oikonomia Bd.18) Erlangen 1988. S. 14-29.
- : Mönchtum II. TRE (Bd.23; S. 150-193).
- : *Paulus-Zitate* und paulinische Gedanken in den Apophthegmata Patrum. In: Spiritualität des frühen Mönchtums. (Oikonomia Bd.18) Erlangen 1988. S. 48-61.
- LOHSE Bernhard: *Askese* und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche. München 1969.
- LOSSKY Vladimir: Die mystische *Theologie* der morgenländischen Kirche. Graz 1961.
- : *Schau Gottes*. (Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche. Bd.2) Zürich 1964.
- LOT-BORODINE Marie-Louise: Le mystère du „don des larmes“ dans l'Orient chrétien. In: Vie Spirituelle (Supplément) t. XLVIII (1936), S. 65-110.
- MAIN J.: Meditieren mit den Vätern. (Münsterschwarzacher Kleinschriften Bd.21) Münsterschwarzbach 1983.
- MARX Michael J.: *Incessant Prayer* in the Vita Antonii. In: Studia Anselmiana (StAns) 38 (1956). Antonius Magnus Eremita, S. 109-135.
- MATTA EL-MASKÎNE: Saint Antoine ascète selon l'Évangile. (Spiritualité Orientale Nr.57) Abbaye de Bellfontaine, Bégrolles en Mauges 1993.
- MIQUEL Pierre: *Lexique* du désert. (Spiritualité Orientale Nr.44) Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 1986.
- : Le vocabulaire de l'expérience dans le tradition patristique du iv au xiv siècle. Paris 1989.
- MONCHANIN Jules: Yoga et Hésychasme. In: Axes Nr.4 (1969), S. 13-21.
- NAGEL Peter: Die parabolischen Handlungen im ältesten Mönchtum. Eine formgeschichtliche Untersuchung zu den Apophthegmata Patrum. In: Klio Bd.43-45 (1965), S. 329-336.
- NIEDERWIMMER Kurt: Askese und Mysterium (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments [FRLANT] 113 [1975]).
- NÖLLE W.: Hesychasmus und Yoga. In: Byzantinische Zeitschrift Bd.47. München 1954, S. 95-103.

PARTYKA Jan: Les inscriptions, témoins de vie et de mort aux Kellia. In: Le site monastique copte des Kellia. Sources historiques et explorations archéologiques. Actes du Colloque de Genève. 13 au 15 août 1984. MSAC Genève 1986, S. 215-236.

PERRETT Roy W.: The rationality of Asceticism. In: Rationality in Question. S.Biderman, B.A.Scharfstein (Hg.). Philosophy and Religion, Vol.I. Leiden etc. 1989.

PLOEG van der, J.: Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien. In: Orientalia Christiana Analecta (OrChrA) 153 (1968), S. 321-339; deutsch in: K.S.Frank: Askese und Mönchtum in der alten Kirche, S. 107-128.

POLLOK Jan: The Present State of Studies on the Apophthegmata Patrum: An Outline of Samuel Rubenson's and Graham Gould's perspectives. In: The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19th November 1994. Ed. by Marek Starowieyski. Cracow 1995, S. 79-89.

QUECKE Hans: *Gebet und Gottesdienst* der Mönche nach den Texten. In: Le site monastique copte des Kellia. Sources historiques et explorations archéologiques. Actes du Colloque de Genève. 13 au 15 août 1984. MSAC Genève 1986, S. 93-103.

RABOW Paul: *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. München 1954.

RANKE-HEINEMANN Uta: Die ersten Mönche und die Dämonen. In: Geist und Leben (GuL) 29 (1956), S. 165-170.

- : *Das frühe Mönchtum*. Essen 1964.

RASSART-DEBERGH Marguerite: *Les Peintures*. In: Les Kellia, ermitages coptes en Basse-Égypte. Musée d'art et d'histoire. Genève 1990, S. 57-78.

- : *Peintures* des Kellia. In: Le site monastique copte des Kellia. Sources historiques et explorations archéologiques. Actes du Colloque de Genève. 13 au 15 août 1984. MSAC Genève 1986, S. 183-196.

- : Quelques bateaux coptes et leurs signification. In: Bulletin de la société d'archéologie copte t.31 (Kairo 1992), S. 55-73.

REFOULÉ F.: Rêve et vie spirituelle d'après Evagre le Pontique. Vie Spirituelle (Supplément) 56 (1961).

REGNAULT Lucien: *Abba, dis-moi une parole: Paroles mémorables des pères du désert*. Solesmes 1984.

- : *A l'écoute des pères du désert aujourd'hui: apophtegmes des pères traduits et commentés*. Solesmes 1989.

- : Les Apophthegmes des Pères en *Palestine* aux V^e-VI^e siècles. In: Irénikon t.54 (1981), S. 320-330.
 - : Les Apophthegmes et *l'idéal* du désert. In: Commendements du seigneur et libération évangélique. J.Gribomont (Hg.). (Studia Anselmiana [StAna] 70) Rom 1977, S. 47-79.
 - : Les chemins de Dieu au désert. Collection systématique des apophthegmes. Solesmes 1992.
 - : L'Évangile vécu au désert. Paroles des Pères du désert traduites et commentées. [o.O.] 1990.
 - : Isaïe de Scété ou de Gaza? In: Revue d'Ascétique et de Mystique (RAM) 46 (1970), S. 33-44.
 - : Les pères du désert à travers leurs apophthegmes. Solesmes 1987.
 - : *La prière continue* 'monologistos' dans la littérature apophthégmatique. In: Irénikon t.47 (1974), S. 467-493).
 - : Quelques *apophthegmes arabes* sur la „Prière de Jésus“. In: Irénikon t.52 (1979), S. 344-355.
 - : *La vie quotidienne* des pères du désert. [Hachette] 1990.
- REITZENSTEIN Richard: *Historia Monachorum* und *Historia Lausiaca*. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments [FRLANT] 24) Göttingen 1916.
- ROLDANUS Johannes: Die *Vita Antonii* als Spiegel der Theologie des Athanasius und ihre Weiterentwicklung bis ins 5.Jh. In: Theologie und Philosophie 58 (1983), S. 194-216.
- ROUSSEAU Philip: *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*. Oxford 1978.
- RUBENSON Samuel: *The Letters of St. Antony*. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint. Lund 1990.
- RUDOLPH Kurt: Das frühe *Christentum* in Ägypten: Zwischen Häresie und Orthodoxie. In: Riggisberger Berichte Bd.1 (Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten), Riggisberg (Abegg-Stiftung) 1993, S. 21-31.
- RUPPERT Fidelis: *Meditatio-Ruminatio*. Zu einem Grundbegriff christlicher Meditation. In: Erbe und Auftrag (EuA) 53 (1977), S. 83-93.
- SADEK Ashraf I.: Du *désert* des pharaons au désert des anachorètes. In: Le monde copte Nr. 21-22 (1993), S. 5-14.
- SALONIUS A.H.: *Vitae patrum*. Kritische Untersuchung über Texte, Syntax und Wortschatz der spätlateinischen Vitae Patrum (B.III, V, VI, VII). Lund 1920.

SARTORY Gertrude und Thomas: Lebenshilfe aus der Wüste. Die alten Mönchsväter als Therapeuten. Freiburg i.Br. ⁵1992.

SAVRAMIS Demosthenes: Zur *Soziologie* des byzantinischen Mönchtums. Leiden/Köln 1962.

SCHNEEMELCHER Wilhelm: *Erwägungen* zu dem Ursprung des Mönchtums in Ägypten. In: Christentum am Nil. K.Wessel (Hg.). Recklinghausen 1964, S. 131-141.

SCHNEIDER Michael: Aus den *Quellen* der Wüste. Köln 1989.

SCHULZ Günther: *Antonius* in der Wüste, Exegetische Anmerkungen zur Vita des Heiligen. In: Stimme der Orthodoxie (Berlin) 5/1989, S. 39-42.

- : Interpretation des 34. Apophthegmas des Mönchsvaters Antonius des Grossen. In: Festgabe des Katechetischen Oberseminars Naumburg für Margarete Möller zum 80. Geburtstag. 1984, S. 80-91.

SEIPEL Wilfried: Das *Vermächtnis* der Pharaonen. Zürich (Museum Rietberg) 1994.

SEVERUS Emmanuel v.: Das Wort „*Meditari*“ im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift. In: Geist und Leben (GuL) 26 (1953), S. 365-375.

SHERIDAN Mark: The Development of the Interior Life in Certain Early Monastic Writings in Egypt. In: The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19th November 1994. Ed. by Marek Starowieyski. Cracow 1995, S. 91-104. [Zu Paulus von Tamma S. 96ff.]

Site monastique copte des Kellia, Le. Sources historiques et explorations archéologiques. Actes du Colloque de Genève. 13 au 15 août 1984. MSAC Genève 1986.

SLOTERDIJK Peter: Weltfremdheit. Frankfurt a/M. 1993.

ŠPIDLÍK Thomas: Die *Gabe* der Tränen in der ostkirchlichen Tradition. In: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ 20 (1991), S. 405-419.

- : La Spiritualité de l'Orient Chrétien. Bd. 1: Manuel Systematique (Orientalia Christiana Analecta [OrChrA] 206), Bd. 2: La *Prière* (Orientalia Christiana Analecta [OrChrA] 230), Rom 1978 und 1988.

STAATS Reinhart: Antonius. In: Greschat M. (Hg.): Gestalten der Kirchengeschichte. Bd. I, Alte Kirche. Stuttgart 1984.

STEIDLE Basilius: Die Armut in der frühen Kirche und im alten Mönchtum. In: Erbe und Auftrag (EuA) 41 (1965).

- : „Homo Dei Antonius“. Zum Bild des „Mannes Gottes“ im alten Mönchtum. In: Studia Anselmiana (StAns) 38. Rom 1956, S. 148-200.

- : Das *Lachen* im alten Mönchtum. In: Benediktinische Monatsschrift (BM) 20 (1938), S. 271-280.
- : Die *Tränen*, ein mystisches Problem im alten Mönchtum. In: Benediktinische Monatsschrift (BM) 20 (1938), S. 181-187.
- : Das Wiedersehen des Mönches mit Mutter und Schwester in der alten Mönchserzählung. In: Erbe und Auftrag (EuA) 35 (1959), S. 10-20.
- TETZ Martin: *Athanasius* und die Vita Antonii. In: Zeitschrift für die nt. Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (ZNW) 73 (1982), S. 1-30.
- TROELTSCH Ernst: Askese (1916/17). In: K.S. Frank (Hg.): Askese und Mönchtum in der alten Kirche. Darmstadt 1975, S. 69-90.
- VERGHESE Paul (Hg.): Koptisches Christentum. Die orthodoxen Kirchen Ägyptens und Äthiopiens. (Die Kirchen in der Welt, Bd. XII) Stuttgart 1973.
- VILLECOURT Louis: Une même *parabole* commune aux apophtegmes des pères et à Calila et Dimna. In: Le muséon: revue d'études orientales Bd 36 (1923), S. 243-248.
- VILLER Marcel, RAHNER Karl: *Aszese* und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss der frühchristlichen Spiritualität. Freiburg, Basel, Wien (1939)²1990.
- VAN DER VLIET Jacques: Spätantikes Heidentum in Ägypten im Spiegel der koptischen Literatur. In: Riggisberger Berichte Bd.1 (Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten), Riggisberg (Abegg-Stiftung) 1993, S. 99-130.
- VOGT Kari: Ascétisme féminin en Égypte aux IV^e et V^e siècles. In: Le monde copte Nr. 21-22 (1993), S.107-113.
- VOGÜÉ de, Adalbert: Les deux fonctions de la méditation dans les Règles monastique anciennes. In: Revue d'histoire de la spiritualité 51 (1975), S. 3-16.
- : L'influence du monachisme des Kellia en Occident. In: The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19th November 1994. Ed. By Marek Starowieyski. Cracow: Tyniec, 1995, S. 163-181.
- WEINGARTEN Hermann: Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte (ZKG) I. Gotha 1877, S. 1-35 und 545-574.
- WENDLAND Paul: Symbolische Handlungen als Ersatz oder Begleitung der Rede. In: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Bd.37 (1916), S. 233-245.
- WESSEL Klaus (Hg.): Christentum am Nil. Recklinghausen 1964.
- : Koptische Kunst. Recklinghausen 1963.

WHITE Hugh G. Evelyne: The Monasteries of the Wadi'N Natrûn. (3 vols.) New York 1926-1933. I: New coptic texts from the monastery of Saint Marcarius. II: The history of the monasteries of Nitria and Scetis. III: The architecture and archeology. (Metropolitan Museum of the Art Egyptian Expedition Publications Vol. II, VII and VIII). Reprinted by Arno Press 1973.

WILMART Dom a : Le *receuil* latin des Apophtegmes. In: Revue Bénédictine, t. 34 (1922).

WIPSZYCKA Ewa: Apports de l'archéologie à l'histoire du monachisme égyptien. In: : The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19th November 1994. Ed. by Marek Starowieyski. Cracow 1995, S. 63-78.

- : Les aspects économiques de la vie de la communauté des Kellia. In: Le site monastique copte des Kellia. Sources historiques et explorations archéologiques. Actes du Colloque de Genève. 13 au 15 août 1984. MSAC Genève 1986, S. 117-143.

INDEX

Der Index umfasst nur Stellen, in denen das Sitzen ausdrücklich erwähnt ist. Oft kommt das Sitzen auch unausgesprochen zum Ausdruck („er stand auf“). Genaue Angaben sind auf der angegebenen Seite ersichtlich resp. im Literaturverzeichnis.

Apophthegmata (alph.)

Achilas 6 (Ap 129) 86
 Agathon 6 (Ap 88) 77
 Ammonas 4 (Ap 116) 73; 75; 95;
 109
 Ammonas 6 (Ap 118) 101; 116;
 144
 Ammonas 7 (Ap 119) 86; 96; 119;
 125
 Antonios 1 (Ap 1) 6; 85; 103; 113;
 123; 138
 Antonios 11 (Ap 11) 85; 113; 130;
 135; 164
 Antonios 14 (Ap 14) 58; 93; 119
 Arsenios 11 (Ap 49) 53; 73
 Arsenios 14 (Ap 52) 96
 Arsenios 25 (Ap 63) 86; 130; 134
 Arsenios 28 (Ap 66) 162
 Arsenios 30 (Ap 68) 97
 Arsenios 32 (Ap 70) 162
 Arsenios 33 (Ap 71) 125
 Arsenios 38 (Ap 76) 71; 108; 133;
 134
 Arsenios 41 (Ap 79) 92; 103
 Arsenios 43 (Ap 81) 96; 133
 Besarion 4 (Ap 159) 108
 Besarion 8 (Ap 163) 96
 Besarion 12 (Ap 167) 60; 86
 Chairemon (Ap 932) 80; 136
 Dioskuros 2 (Ap 192) 92
 Evagrius 1 (Ap 227) 117; 119; 135
 Gelasios 6 (Ap 181) 75
 Herakleios (Ap 267) 72
 Hierakas 1 (Ap 399) 72; 95; 146

Isaak Presb. 2 (Ap 373) 102; 131
 Isidor 4 (Ap 360) 108
 Johannes der Thebäer (Ap 420) 58;
 82; 119; 132
 Johannes Eunuchos 4 (Ap 404)
 134
 Johannes Koinobites (Ap 356) 102
 Johannes Kolobos 1 (Ap 316) 85
 Johannes Kolobos 10 (Ap 342) 127
 Johannes Kolobos 12 (Ap 327) 86;
 114
 Johannes Kolobos 17 (Ap 332) 86;
 96
 Johannes Kolobos 19 (Ap 334) 75
 Johannes Kolobos 23 (Ap 338) 91
 Johannes Kolobos 27 (Ap 342) 5;
 114
 Johannes Kolobos 30 (Ap 345) 102
 Johannes Kolobos S 4 144
 Joseph der Thebäer (Ap 424) 170
 Joseph in Panepho 3 (Ap 386) 143;
 164
 Joseph in Panepho 10 (Ap 393)
 145
 Kasianos 6 (Ap 432) 85
 Lot 2 (Ap 448) 80; 95
 Lukios (Ap 446) 109
 Makarios der Ägypter 2 (Ap 455)
 68; 75; 92; 114; 146
 Makarios der Ägypter 4 (Ap 457)
 82; 103
 Makarios der Ägypter 16 (Ap 469)
 71; 143

Makarios der Ägypter 27 (Ap 480)
 9
 Makarios der Ägypter 32 (Ap 347)
 125
 Makarios der Ägypter 33 (Ap 486)
 72; 102; 133
 Makarios der Ägypter 37 (Ap 490)
 93
 Makarios der Ägypter 41 (Ap 494)
 74; 92; 130
 Moses 1 (Ap 495) 69; 115
 Moses 10 (Ap 504) 119; 125; 169
 Moses 6 (Ap 500) 6; 10; 69
 Motios 1 (Ap 533) 55
 Netra (Ap 564) 83; 85
 Nisteroos 4 (Ap 559) 145
 Pambo 12 (Ap 773) 43; 57; 62; 66;
 145
 Paphnutios 4 (Ap 790) 95
 Paphnutios 5 (Ap 790) 71; 85; 143
 Paulos der Einfältige (Ap 797) 93
 Paulos der Grosse 3 (Ap 796) 100
 Poimen 2 (Ap 576) 120; 137
 Poimen 3 (Ap 577) 121; 132
 Poimen 6 (Ap 580) 74; 108
 Poimen 8 (Ap 582) 108; 132
 Poimen 10 (Ap 584) 5
 Poimen 30 (Ap 604) 85
 Poimen 32 (Ap 606) 144
 Poimen 81 (Ap 655) 55
 Poimen 96 (Ap 670) 55; 70; 107
 Poimen 107 (Ap 681) 129; 132
 Poimen 108 (Ap 682) 131
 Poimen 142 (Ap 716); 123; 124
 Poimen 144 (Ap 718) 93
 Poimen 162 (Ap 736) 78; 92
 Poimen 168 (Ap 742) 130
 Poimen 175 (Ap 749) 57; 116; 144
 Rhomaïos 1 (Ap 799) 58; 108
 Rhomaïos 2 (Ap 800) 86; 145; 161
 Rufos 1 (Ap 801) 78; 120; 128;
 136

Rufos 2 (Ap 802) 169
 Serapion 4 (Ap 878) 73; 100; 128;
 147
 Silvanos 2 (Ap 857) 9; 74; 93;
 124; 132
 Silvanos 4 (Ap 859) 83
 Sisoës 14 (Ap 817) 90; 119
 Sisoës 24 (Ap 827) 69; 143
 Sisoës 27 (Ap 830) 69; 102
 Sisoës 28 (Ap 831) 81; 132; 135
 Sisoës 47 (Ap 850) 88
 Sisoës 49 (Ap 852) 90
 Sisoës 50 (Ap 853) 82; 91
 Sisoës 27 (Ap 830) 90
 Theodor von Pherme 2 (Ap 269)
 164
 Theodor von Pherme 21 (Ap 288)
 71
 Theodor von Pherme 27 (Ap 294)
 115; 163
 Tithoe 6 (Ap 915) 91; 124
 Zacharias 4 (Ap 246) 5; 123; 164
 Zenon 5 (Ap 239) 162
 Zenon 6 (Ap 240) 86
 Zenon 8 (Ap 242) 107

Apophthegmata
 (anon. und syst.)

N 116 69
 N 135 93
 N 146 96
 N 147 78; 137
 N 169 115; 144
 N 175 82
 N 184 110
 N 195 73
 N 198 116
 N 202 81; 165
 N 205 70
 N 208 137
 N 211 157
 N 224 116; 136

N 226 62
 N 257 76
 N 277 82
 N 278 58; 76; 114
 N 280 107
 N 291 93; 95; 117
 N 312 116
 N 359 125
 N 371 126
 N 408 58; 116; 143
 N 424 100
 N 531 57; 109; 120; 133; 141
 N 641 107
 GUY Syst. III,46 78
 GUY Syst. IX,11 137; 147

Apophthegmata (kopt.)

CHAÎNE Nr. 107 109
 CHAÎNE Nr. 256 59
 Paulos von Tamma 68; 69

Vita Antonii

V.A. c.49,1 82
 V.A. c.49,1-3 124
 V.A. c.59,1.6 82; 128
 V.A. c.60,1.2 82; 124
 V.A. c.82,2-4 82; 103; 124
 V.A. c.82,6ff 125
 V.A. c.84,2 44; 124
 V.A. c.93,5 82

Pachomiana

Vita (boha.) 141
 Pr 15 58; 165
 Pr 87.88 3; 97
 Paralipomena c.29.30 58

Palladios

H.L. c.2,3 95
 H.L. c.4,4 57; 125
 H.L. c.18,3 95
 H.L. c.18,10 95

H.L. c.32,1.3 57; 97; 160
 H.L. c.34,4 115
 H.L. c.37,13 121
 H.L. c.47,4 57; 101
 H.L. c.58,3 114

Diverse

Ammon-Brief 9
 Ammonas Brief 68
 Ammonas Instr. 3 106
 Arsenios Brief 141
 Dorotheos von Gaza 8; 76
 Ephraem der Syrer 68; 136
 Evagrius 68; 72 (Brief); 79
 H.M. c.20,17 108
 Taïs 109

LIEFERBARE BÄNDE

- Vol. 29 OTHMAR-PERLER: *Sapientia et Caritas*. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag. Herausgegeben von DIRK VAN DAMME und OTTO WERMELINGER. XII–632 p. (1990).
- Vol. 30 JEAN-LOUIS FEIERTAG: *Les Consultationes Zacchaei et Apollonii*. Etude d'histoire et de sotériologie. XLIV–380 p. (1990).
- Vol. 31 MARIE-ANNE VANNIER: «Creatio», «Conversio», «Formatio», chez S. Augustin. XXXVIII–240 p. (1991). 2^e édition revue et complétée (1997)
- Vol. 32 KLAUS KOSCHORKE: *Spuren der alten Liebe*. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea. VIII–408 S. (1991).
- Vol. 33 PHILIPPE HENNE: *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas*. 378 p. (1992).
- Vol. 34 JEAN-MICHEL GIRARD: *La mort chez saint Augustin*. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparaît dans ses traités. 256 p. (1992).
- Vol. 35 PHILIPPE BRUGGISSER: *Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié littéraire*. Recherches sur le premier livre de la correspondance. VIII–536 p. (1993).
- Vol. 36 WILLY RORDORF: *Lex orandi – Lex credendi*. 552 S. (1993). Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag. XVI–532 S. (1993).
- Vol. 37 RICHARD SEAGRAVES: *Pascentes cum disciplina*. A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence. XII–344 p. (1993).
- Vol. 38 CHARLES MUNIER: *L'Apologie de saint Justin*. Philosophe et martyr. XXVI–178 p. (1994).
- Vol. 39 CHARLES MUNIER: *Saint Justin, Apologie pour les chrétiens*. Edition et traduction. VIII–151 p. (1995).
- Vol. 40 BEAT NÄF: *Senatorisches Standesbewusstsein in spätrömischer Zeit*. X–348 S. (1995) (vergriffen).
- Vol. 41 KARLA POLLMANN: *Doctrina Christiana*: Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, *De doctrina christiana*. XII–292 S. (1996).
- Vol. 42 FRANZ DODEL: *Das Sitzen der Wüstenväter*. Eine Untersuchung anhand der Apophthegmata Patrum. X–198 S. (1997)

Résumé

In den Zeugnissen, die uns vom Beginn des anachoretischen Mönchtums (3./4. Jh.) – besonders in Ägypten – berichten, kommt immer wieder zum Ausdruck, dass es diesen “Gotttrunkenen” im wesentlichen um eine ganzheitliche mystische Erfahrung ging. Unter den verschiedenen meditativen Elementen – wie ständiges Gebet, Umgang mit den Gedanken, Trauern um die Gottesferne, Achtsamkeit auf sich selbst usw. – tauchen auch Anweisungen auf, die den Einbezug des Leibes in diese Erfahrung betonen. So wird beispielsweise die Arbeit oft in den Dienst des meditativen Übens gestellt, das häufige Sich-Niederwerfen beim Gebet erwähnt oder die Wichtigkeit des Verweilens in der Zelle hervorgehoben. Bisher wurde die in diesem Zusammenhang häufige Erwähnung des Sitzens kaum beachtet. Ein solches Übersehen mag darin begründet sein, dass wir das Sitzen als Haltung in der meditativen Erfahrung eher im fernöstlichen Kontext, allenfalls noch im späteren Hesychasmus wahrnehmen, und den griechisch/koptischen Begriff allzu leichtfertig mit “wohnen, sich aufhalten” übersetzen, was sprachlich durchaus möglich ist. In der vorliegenden Arbeit werden Texte vor allem aus den Apophthegmata Patrum zusammengestellt und kommentiert, die zeigen, dass das Sitzen als eine besondere Übungsform in verschiedenen meditativen Kontexten erscheint. Es stellt sich damit die Frage, ob Sitzen nicht schon in frühchristlicher Zeit eine wichtige Rolle auf dem Weg zur mystischen Erfahrung gespielt haben mag.

Dans les témoignages qui nous parlent du début du monachisme anachorète (3^e/4^e s.) – particulièrement en Égypte –, il ressort constamment que l’essentiel pour ces hommes “ivres de Dieu” est une expérience mystique totale. Parmi les divers éléments de la méditation – tels que prière continue, gestion des pensées, affliction causée par l’éloignement à l’égard de Dieu, attention à soi, etc. – apparaissent des instructions qui mettent l’accent sur l’intégration du corps dans cette expérience. Ainsi par exemple le travail est souvent mis au service de l’exercice méditatif, de même que la prosternation fréquente pendant la prière et la retraite dans la cellule. Jusqu’à maintenant on n’a presque pas remarqué la fréquence des allusions à la position assise dans ce contexte. La raison d’une telle omission peut être que nous voyons plutôt la position assise comme une attitude de l’expérience méditative de l’Extrême-Orient, à la rigueur encore de l’hésychasme tardif, et nous traduisons trop légèrement et trop souvent le concept grec/copte par “habiter, séjourner”, ce qui est sémantiquement tout-à-fait possible. Le présent travail rassemble et commente des textes tirés avant tout des Apophthègmes des Pères, qui montrent que la position assise apparaît comme forme d’exercice particulière dans divers contextes méditatifs. Par là se pose la question de

savoir si, dans le christianisme ancien déjà, la position assise n'a pas pu jouer un rôle important sur la voie de l'expérience mystique.

According to the documents reporting on the anchoritic monasticism in Egypt (3rd/4th century AD.), it often seems evident that men referred to as "drunken with God" essentially made a unified mystic experience. Among the various meditative categories, such as incessant prayer, keeping watch over one's thoughts, mourning for being far from God, being attentive to oneself etc., instructions appear which stress the inclusion of the human body in this experience. Several activities, such as work in the service of meditation, the frequent prostration in prayer or remaining in the cell, may be emphasised. In this context, the frequent mention of sitting has been rarely noticed in present-day comments. This oversight may have resulted from the fact that sitting is seen as a meditative position primarily in the Far East or possibly in the late Hesychasm. This Greek/Coptic term may be all too lightly translated with "dwelling" which would seem possible, looked at a purely linguistic point of view only. The present publication compiles and comments texts primarily from *Apophthegmata Patrum* showing that sitting can be used to achieve various meditative aims. This raises the question whether sitting did not already in early Christian times, play an important role in the process of attaining the mystic experience.