

# Zum Ideal der *vita angelica* im frühen Mönchtum

Von Dr. theol. Uta Ranke-Heinemann, Bonn

Aus dem mönchischen Verlangen nach voller Entfaltung des durch Christus eröffneten Lebens in der Liebe Gottes, wie es ganz allgemein die mönchische Lebensweise mit ihrer Absage an die Welt begründete, erwuchs die Sehnsucht nach der größtmöglichen Annäherung an die endgültige Form dieses Lebens. Im Wissen um ihre Bestimmung, einmal wie die Engel der Anschauung Gottes teilhaftig zu werden und gleich ihnen Gott zu dienen, wollten sie die *vita angelica* so weit wie möglich schon jetzt in ihrem Leben Wirklichkeit werden lassen<sup>1</sup>. „Das muß die Absicht des Einsamen, das sein ganzes Wollen sein, daß er ein Abbild der künftigen Seligkeit in diesem Leibesleben besitze und gleichsam einen Teil jenes himmlischen, glorreichen Wandels auf dieser Erde zum Unterpfand vor auszukosten beginnt“<sup>2</sup>.

Nach dem Verständnis der Mönche vollzieht sich die Teilnahme an der Wirklichkeit Gottes im *Gehorsam* gegenüber seinem Willen. Durch die völlige Anheimgabe des Eigenwillens an den Willen Gottes und damit an seine Gerechtigkeit erwächst die Überwindung des alten Menschen und das Leben des neuen. So können die Mönche das Verlangen, Gott zu gehorchen, als das Motiv ihres Mönchwerdens bezeichnen. Eine Stelle in den koptischen Pachomiusbriefen berichtet über den jungen Pachomius, daß er unter Tränen zu Gott betete: „Herr, ich habe keine andere Hoffnung, als deinen Namen und keinen Wunsch, als deinen Willen . . . ich werde selbst bis in das Innerste der trockenen Wüste vordringen, um deinen Willen zu tun“<sup>3</sup>. Noch kurz vor seinem Tode bezeichnete es Pachomius den Brüdern gegenüber als das Ziel des Mönchseins, Gottes Willen zu tun<sup>4</sup>. Die vollkommene Gleichförmigkeit mit diesem Willen bedeutet, den Willen Gottes so zu erfüllen, wie die Engel im Himmel es tun<sup>5</sup>; sie bedeutet Gemeinschaft mit ihnen im gemeinsamen Dienst und in Teilnahme an ihrem Leben. „Die im Gehorsam gegen die Gebote vollkommen sind und losgelöst von dieser Welt, sind nicht getrennt von der Gemeinschaft der heiligen Engel“<sup>6</sup>.

Voraussetzung und Entsprechung solcher Hingabe an den Willen Gottes ist das Absterben gegenüber der Welt, sofern sie als gefallene Schöpfung den Blick von Gott ablenkt, sowie die Abkehr vom selbstüchtigen Ich. Nach mönchischem Verständnis wird dieses Absterben und die Zugehörigkeit zum zukünftigen Äon durch

<sup>1</sup> Theoretisch vorbereitet war die *vita angelica* durch die Theologie der kirchlichen Gnostiker. Über die *vita angelica* bei Origenes vgl. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, S. 190—192.

<sup>2</sup> Cassian, Coll. X, 7 CSEL 13, S. 293; vgl. Coll. X, 6, S. 292; Coll. VII, 6, S. 189; Ephräm, Hymni de Juliano Saba XXI, 14, Lamy III 920.

<sup>3</sup> Lefort, *Les vies coptes de Saint Pachôme* etc., Löwen 1943, S. 60.

<sup>4</sup> Lefort, S. 49.

<sup>5</sup> Cassian, Coll. IX, 20 CSEL 13, S. 268: quid est aliud dicere fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra quam ut sint homines similes angelis, et sicut voluntas dei ab illis impletur in caelo, ita etiam hi qui in terra sunt non suam, sed eius universi faciant voluntatem? Vgl. Vita des Rabulas, Bickell BKV 1874, S. 175; Syrische Apophthegmen, Übers. Budg e, *The Wit and Wisdom of the Christian Fathers of Egypt*, Oxford 1934, II n. 601, S. 368.

<sup>6</sup> Evagrius, cent. IV, 74, Frankenberg S. 307.

Askese bewirkt. Durch sie wird der Mensch emporgehoben über die natürliche Weise seines Seins zu der zukünftigen, engelähnlichen. Die Mönche wollten nicht mehr nach Maßgabe der Welt und ihres eigenen Willens leben, sondern der Welt gestorben sein. Wie konkret solches Absterben gegenüber der Welt von ihnen aufgefaßt wurde, mag folgendes Apophthegma zeigen: Als dem Abbas Arsenius, einem ehemaligen vornehmen Hofbeamten, eines Tages das Testament eines verwandten Senators überbracht wurde, der ihm bei seinem Tode eine große Erbschaft hinterlassen hatte, sagte Arsenius nur: „Ich bin vor ihm gestorben“<sup>7</sup>. So kann sich der Mönch als einen bezeichnen, der seit drei Jahren<sup>8</sup>, ja seit zwanzig Jahren<sup>9</sup> im Grabe liegt, und seine Zelle ein sepulchrum nennen<sup>10</sup>. Als Abbas Makarius einem Bruder zeigen wollte, wie sehr ein Mönch der Welt gestorben sein müsse, schickte er ihn auf einen Friedhof und befahl ihm, die Toten zu beschimpfen. Der andere ging hin und schmähte sie. Makarius schickte ihn zum zweitenmal, damit er sie nun preise. Der andere tat es. Darauf sagte Makarius: „Du weißt, wie sehr du sie geschmäht hast, und sie haben dir nichts geantwortet, und wie sehr du sie gepriesen hast, und sie haben dir nichts gesagt. So mußt auch du, wenn du gerettet werden willst, ein Toter werden und weder die Kränkung der Menschen noch ihr Lob beachten wie die Toten“<sup>11</sup>. Daß es sich bei diesem Tod, den die Mönche erstrebten, nicht um ein Auslöschen handelt, sondern um die positive Bereitschaft, die Wirklichkeit Gottes ganz aufzunehmen, erhellt aus einem anderen Apophthegma, in welchem das „Sterben gegenüber allen Worten und Taten, die der Ordnung in dieser Zeit angehören“, gleichgesetzt wird mit der Hingabe an das Leben, das nach der Auferstehung ist<sup>12</sup>.

Solches Abgestorbensein gegenüber der Welt wird von einer Reihe von Mönchen als *apatheia* bezeichnet. Dieser Ausdruck war dem Westen, hauptsächlich im Zusammenhang mit der pelagianischen Kontroverse, nicht unverdächtig und findet sich z. B. bei Cassian nicht. Er scheint jedoch bei rechtem Verständnis geeignet, das mönchische Verlangen sowohl in seinem negativen Moment des Absterbens, als auch in der durch das Absterben erschlossenen positiven Tendenz der völligen Hingabe an den Willen Gottes zu bezeichnen. Wenn er sich auch im Osten nicht bei allen Mönchsschriftstellern findet, so läßt sich doch überall eine grundsätzlich übereinstimmende Vorstellung von der Voraussetzung der *vita angelica* nachweisen.

Die mönchische Vorstellung von der *apatheia* ist völlig verschieden von dem stoischen Vollkommenheitsideal. Sie ist keine Gefühllosigkeit und erschöpft sich nicht im Negativen, sondern führt durch die Befreiung von den Leidenschaften des „Fleisches“<sup>13</sup>, die das Leben aus Gott hindern, zum Vollzug der Ganzheit dieses Lebens. An Evagrius, bei dem der Begriff der *apatheia* am systematischsten darge-

<sup>7</sup> Apophthegmata Patrum Arsenius 29 PG 65, 97.

<sup>8</sup> Budget I n. 368, S. 108.

<sup>9</sup> Cassian, Coll. XXIV, 9 CSEL 13, S. 683.

<sup>10</sup> Cassian 1. c.; vgl. Johannes Kolobos 34 PG 65, 216 C.

<sup>11</sup> Makarius 23 PG 65, 272; vgl. Budget I n. 40, S. 16.

<sup>12</sup> Budget II n. 575, S. 349; vgl. n. 172, S. 252 f.; n. 171, S. 252.

<sup>13</sup> Fleisch ist nicht mit dem Leib gleichzusetzen, sondern meint den ganzen Menschen. Es meint keineswegs nur die Sphäre des Trieblebens, der sinnlichen Leidenschaften, sondern auch die der geistigen, moralischen Leidenschaften. Es meint den ganzen Menschen in seiner Tendenz zur Hingabe an sich selbst als den letzten Grund seines Daseins.

stellt wird, läßt sich am besten erläutern, was gemeint ist. Er betont immer wieder ihren Zusammenhang mit dem Leben in der agape, denn „aus ihr (der apatheia) sprießt die Liebe hervor“<sup>14</sup>. Damit ist schon deutlich, daß die apatheia nach seinem Verständnis keineswegs Empfindungslosigkeit meint, sondern eine von dem Verhaftetsein an den Eigenwillen gereinigte, drängende Hingabe an Gott<sup>15</sup>. Sie ist ihm das intensive Verlangen nach dem völligen Absterben des alten Menschen und dem Erstehen des neuen. Charakteristischerweise definiert er sie als zusammengesetzt aus Demut und Weisheit<sup>16</sup> und bezeichnet so apatheia als die der Wirklichkeit gemäße und damit weise Demut, welche vom eigenen Willen absehend und so die ursprüngliche Ordnung vollziehend sich dem Willen Gottes ergibt. Wenn sich bei Evagrius wie bei den Stoikern auch der korrespondierende Begriff der ataraxia findet, so ist deutlich, was auch hier gemeint ist, wenn er etwa sagt: „Du sollst nicht wollen, wie es dir gut scheint, sondern wie es Gott gefällt . . . und du wirst ruhig (atarachos) sein“<sup>17</sup>. So bedeutet ihm apatheia die Freiheit zur Vereinigung mit Gott, denn die Liebe, zu der die apatheia führt, ist für Evagrius der Ausgangspunkt und Lebensraum der gnosis physike, der dann die theologia (das heißt die mystische Gottesschau) folgt<sup>18</sup>. In dieser nimmt der Mensch seine zukünftige Seinsweise im eigentlichsten vorweg, wie wir noch sehen werden.

Es ist begreiflich, daß die Terminologie des Evagrius manchen Mißverständnissen ausgesetzt war. So polemisierte Hieronymus gegen den Begriff der apatheia, in dem er eine Entsprechung zu der pelagianischen Lehre von der Sündlosigkeit erblickte<sup>19</sup>. Neuere schließen sich ihm an<sup>20</sup>. In Wirklichkeit nimmt Evagrius einen dauernden Zustand der Unangefochtenheit durch Versuchungen nicht an<sup>21</sup>. Der Mensch wird weder ein Stein noch ein Gott, wie Hieronymus es Evagrius unterstellt. Auch und gerade die Schau Gottes, die sich im reinen Gebet als dem Gipfel der vita angelica vollzieht, liegt nach Evagrius nicht in einer vom Angriff der Dämonen freien Sphäre<sup>22</sup>, sondern in jenem der Herrschaft der Dämonen entnommenen Raum, der am meisten ihrer Feindseligkeit ausgesetzt ist. So schreibt Evagrius in de oratione: „Der Teufel beneidet sehr den, der betet und benutzt alle List, dessen Absicht zu zerstören. Er läßt deshalb nicht ab, die Gedanken an das Vergangene zu bewegen durch die Erinnerung und alle Leidenschaften aufzurühren durch

<sup>14</sup> Pract. Einleitung PG 40, 1221 C.

<sup>15</sup> Cent. VII, 53, Frankenberg S. 465.

<sup>16</sup> Cent. VII, 3, Frankenberg S. 427.

<sup>17</sup> De orat. 89 PG 79 1185.

<sup>18</sup> Pract. Einleitung PG 40, 1221 C.

<sup>19</sup> Ep. 133, 3 CSEL 56, S. 246; vgl. Dial. adv. Pelag. Prolog PL 23, 518 A; in Hierem. lib. IV, 1 CSEL 59, S. 221.

<sup>20</sup> Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, Bd. I, Mainz 1904, S. 266; Reitzenstein, *Historia monachorum und Historia Lausiaca*, Göttingen 1916, S. 129; Bousset, *Apophthegmata*, Tübingen 1923, S. 306; L. Schade, *BKV Hieronymus I* 1914, S. 336, Anm. 3; J. Lebreton, *Les origines du Monachisme et de la mystique chrétienne*, *Recherches de science religieuse* 14 (1924), S. 363.

<sup>21</sup> So auch O. Chadwick, *John Cassian*, Cambridge 1950, S. 84; Viller-Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg 1939, S. 107 f.; K. Rahner, *Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus*, *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 8 (1933), S. 25 f.; A. Soudreau, *La spiritualité d'Evagre le Pontique*, *La Vie Spirituelle*, 46 (1936), S. [182].

<sup>22</sup> Cent. III, 41, Frankenberg S. 217; weitere Stellen siehe Viller-Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, S. 108, Anm. 81.

das Fleisch, um so seinen guten Lauf und das Zusammensein mit Gott zu hindern“<sup>23</sup>. Bei Cassian, der ein Schüler des Evagrius ist, ist die Ähnlichkeit mit dessen Vorstellung deutlich. Den Ausdruck *apatheia* ersetzt er durch den biblischen Begriff der Reinheit des Herzens<sup>24</sup>. Sie bedeutet ihm das Nichtverhaftetsein an die Leidenschaften und damit das Leben aus Gott. So kann er die Reinheit des Herzens mit der Liebe gleichsetzen. „Mit der Reinheit des Herzens besitzt man die Vollkommenheit der apostolischen Liebe“<sup>25</sup>. Sie ist der *scopos*, das nächste Ziel des Mönchseins, dessen *finis* (Endziel) das ewige Leben ist<sup>26</sup>. Sie bedeutet die Zugehörigkeit zum künftigen Äon: „Ohne sie ist es unmöglich, daß einer zu diesem Endziel gelange“<sup>27</sup>.

Der Begriff der *apatheia* hat außer für Evagrius vor allem für Gregor von Nyssa, Makarius, Rufinus, Palladius, Theodoret von Cyrus, Nilus von Ancyra eine große Bedeutung. Unter Verzicht auf eine Darstellung im einzelnen läßt sich sagen, daß bei allen *apatheia* die Befreiung von den der Wirklichkeit Gottes feindlichen Begierden des „Fleisches“ zum Gegenstand hat und nach der Einigung mit Gott verlangt. Auch in den mönchischen Quellen, in denen sich der Ausdruck *apatheia* nicht findet, läßt sich eine ähnliche Vorstellung aufzeigen. Richtig hebt Bouyer verwandte Gedanken in der *Vita Antonii* hervor. Er sagt mit Recht, daß *apatheia* eine Synthese all dessen sei, was sich bei den ersten Mönchen mit der Idee der Gelassenheit verknüpfe<sup>28</sup>. Mönchische Askese hatte ja nichts anderes zum Ziel als die Befreiung von der Herrschaft der Begierden, und wo immer Kampf gegen diese war, war Freiheit von ihnen und Leben aus Gott.

Die Freiheit von dem Verhaftetsein an die Welt und an sich selbst fand also Inhalt und Ausdruck in dem Leben nach dem Willen Gottes, im gehorsamen Dienst. Sie galt der Wiederherstellung der Hinordnung auf Gott und bedeutete die Bereitschaft, nicht mehr selbstherrlich zu leben, sondern ganz sich Gott zu verdanken. In solcher Hingabe bestand für die Mönche ganz allgemein die Gemeinsamkeit mit dem Sein der Engel, die schlechthin aus Gott und für Gott leben. „Beständig Gott anhängen“ wollen bedeutet, „der Heiligkeit der Engel nacheifern“<sup>29</sup>. Gestaltete sich diese Hingabe in dem Absterben gegenüber der Welt, in der *apatheia*, so bedeutete diese ein Wetteifern mit der Natur der Engel<sup>30</sup>, mit ihrem Leben und ihrem Wirken<sup>31</sup>. Dieses meint Serapion, wenn er sagt: „Wie körperlose Geistwesen habt ihr die aufrührerischen Begierden besiegt“<sup>32</sup>.

Das, was im besonderen und eigentlichen diese ungeteilte Hingabe an Gott mit ihrem Hinübergreifen in den zukünftigen Äon bewirkt, umschließt und zum Ausdruck bringt, ist nach mönchischem Verständnis das *Gebet*. Das Gebet bedeutete den

<sup>23</sup> De orat. 46 PG 79, 1176; vgl. de orat. 91 PG 79, 1188; de orat. 49 PG 79, 1177.

<sup>24</sup> Daß er damit ganz in der Evagrianischen Vorstellung bleibt, zeigt etwa der Brief 56 des Evagrius (Frankenberg S. 605), in welchem Evagrius Reinheit des Herzens mit *apatheia* gleichsetzt.

<sup>25</sup> Instit. IV, 43 CSEL 17, S. 78; vgl. Coll. I, 6 CSEL 13, S. 12.

<sup>26</sup> Coll. I, 4 CSEL 13, S. 10; vgl. Coll. I, 5, S. 11.

<sup>27</sup> Coll. I, 4, S. 10.

<sup>28</sup> *La vie de S. Antoine*, Abbaye S. Wandrille 1950, S. 61, Anm. 2.

<sup>29</sup> Cassian Coll. XXIII, 16 CSEL 13, S. 664.

<sup>30</sup> Theodoret von Cyrus, Relig. Hist. Prolog PG 82, 1285 B; vgl. Evagrius Protrepikos, Frankenberg S. 555.

<sup>31</sup> Budge II n. 637, S. 404.

<sup>32</sup> Ep. ad Mon. 5 PG 40, 932 A.

Mönchen den Erweis eines Daseins, das sich Gott verdanken und ihm alle Ehre geben will. Notwendigerweise entließ es sie nie mehr: das Gebet, das das mönchische Vollkommenheitsstreben in seinem Verlangen nach der Wirklichkeit Gottes begleitete, mündete in sich selbst im Erfassen und Erfahren dieser Wirklichkeit aus, denn es bedeutete ihnen das Leben aus Gott schlechthin. Gleichsam das ganze mönchische Streben und Sein zusammenfassend, läßt Cassian den Abbas Isaak sagen: „Omnis monachi finis cordisque perfectio ad iugem atque indisruptam orationis perseverantiam tendit“<sup>33</sup>. Das Ziel aller Vollkommenheit sei, daß das ganze Leben und jede Bewegung des Herzens ein einziges und beständiges Gebet werde<sup>34</sup>. So heißt es von Antonius, daß er ohne Unterlaß betete<sup>35</sup>; dasselbe wird, um nur einige zu nennen, von Palamon<sup>36</sup>, dem Lehrer des Pachomius, von Paulus von Pherme<sup>37</sup>, dem Schüler des Antonius, und von Rabulas<sup>38</sup> berichtet. Von Paulus dem Einsiedler sagt Hieronymus, daß er sein ganzes Leben in Gebet und Einsamkeit zugebracht habe<sup>39</sup>. Der Abbas Pambo<sup>40</sup>, Symeon<sup>41</sup>, Marcianus<sup>42</sup> und Jacobus<sup>43</sup> sprachen immer mit Gott. Johannes von Lykopolis<sup>44</sup> und Zebinas<sup>45</sup> beteten Tag und Nacht. Und von Julian Saba berichtet Ephräm, daß er so ununterbrochen betete, wie wir atmen, um zu leben<sup>46</sup>. „Ich wollte“, erzählt jemand von einem Mönch, „einmal seine Gebete zählen und ich sah, daß er nicht aufhörte zu beten, weder bei Tag noch bei Nacht“<sup>47</sup>.

Erwähnt sei hier, daß sich schon früh Ansätze zum monologischen Gebet finden. Es sind die kurzen Gebete der Mönche in Ägypten, von denen Augustinus berichtet und die er „orationes . . . raptim quodam modo iaculatae“, „gewissermaßen herausgeschleuderte Gebete“ nennt<sup>48</sup>. So erzählt Abbas Isaak dem Cassian, daß ihm die ältesten Väter der Wüste einen einzigen Psalmvers übergeben hätten, als einen, den sie ununterbrochen beteten: Deus in adiutorium meum intende, Domine ad adjuvandum mihi festina<sup>49</sup>. „Die Betrachtung dieses Verses“, sagt Isaak, „soll in deinem Herzen ununterbrochen geschehen, ihn sollst du bei jeder Arbeit und Verrichtung und sogar auf der Reise unaufhörlich sprechen. Im Bedenken dieses Verses treffe dich der Schlaf, bis du durch die unaufhörliche Übung desselben gewöhnt bist, ihn auch noch im Schlaf zu sagen. Er soll dir beim Aufwachen zuerst einfallen, er allen anderen Gedanken zuvorkommen“<sup>50</sup>.

<sup>33</sup> Coll. IX, 2 CSEL 13, S.250.

<sup>34</sup> Coll. X, 7 CSEL 13, S. 293 f; vgl. Coll. IX, 7, S. 258 f; Makarius Hom. 40, 2 PG 34, 764 B; Epiphanius 3 PG 65, 164; Nilus Ep. I, 10 PG 79, 85; Budge I n. 120, S. 35.

<sup>35</sup> Vita Ant. 3 PG 26, 845 A.

<sup>36</sup> Lefort S. 85.

<sup>37</sup> Palladius Hist. Laus. 20 Butler, S. 62 f.

<sup>38</sup> Vita des R., Bickell BKV 1874, S. 174.

<sup>39</sup> Vita Pauli 6 PL 23, 21 B.

<sup>40</sup> Pambo 7 PG 65, 370.

<sup>41</sup> Theodoret von Cyrus, Relig. Hist. 6 PG 82, 1357 C.

<sup>42</sup> Relig. Hist. 3 PG 82, 1325 A.

<sup>43</sup> Relig. Hist. 21 PG 82, 1452 A.

<sup>44</sup> Rufin, Hist. Mon. 1. PL 21, 391 B.

<sup>45</sup> Relig. Hist. 24 PG 82, 1457 B.

<sup>46</sup> Hymni de Juliano Saba XVI, 11 Lamy III 894.

<sup>47</sup> Budge I n. 117, S. 34.

<sup>48</sup> Ep. 130, 20 CSEL 44, S. 62.

<sup>49</sup> Coll. X, 10 CSEL 13, S. 297.

<sup>50</sup> Coll. X, 10, S. 302.

Wenn also das Gebet Hingabe an den Willen Gottes bedeutete, so geschah damit das Verlassen der Welt und die mönchische Aszese, die eben aus dem Verlangen nach dem Leben in und aus Gott sich gestaltete, zugleich um des Gebetes willen<sup>51</sup>. Darum kann Evagrius in seiner Schrift *de oratione* sagen: „Geh hin, verkaufe alles und gib es den Armen, und dann nimm dein Kreuz auf dich und verleugne dich selbst, damit du ohne Ablenkung beten kannst“<sup>52</sup>. Und wenn die fortschreitende Losschälung von der Welt eine Intensivierung des Kampfes mit dem Herrn dieser Welt bedeutete und schließlich als zentrale Auseinandersetzung um die Freiheit von der Macht der Sünde in der Überwindung des persönlichen, maskenlosen Angriffs Satans in der Einsamkeit gipfelte<sup>53</sup>, so galt ihre Loslösung der Intensivierung des Gebets als der Wirklichkeit dieser Freiheit und hob diese Wirklichkeit durch den Vollzug der letzten Auseinandersetzung mit dem Satan gleichsam empor zu ihrer endgültigen Gestalt.

Die Mönche stellten sich damit in besonderem Maße hinein in die Wirklichkeit, in der die Engel sind; denn es ist eben diese schon an die endgültige Form angenäherte, umfassende, im Gebet sich vollziehende Hingabe an Gott, die im eigentlichsten das die Mönche mit den Engeln einigende Moment bedeutet. „Siehe, ein irdischer Engel“, sagte Abbas Makarius von einem Bruder, den er niemals ohne Gebet fand<sup>54</sup>. Und wenn christliche Existenz nach mönchischem Verständnis immer hineinbezogen ist in den Kampf, den die Engel Gottes gegen die Dämonen vollziehen, so waren die Mönche in besonderer Weise den Engeln in diesem Kampf zugeordnet<sup>55</sup>. Dieser Kampf gegen die Dämonen, der in Gemeinschaft mit den Engeln geschieht, ist ein missionarischer Dienst für alle Menschen und ein Vollzug der Anteilnahme am Leben Gottes, die die Mönche gemeinsam mit den Engeln der Befreiung der Welt zuwenden<sup>56</sup>. Das eigentliche Werk der Mönche für die Menschen ist dabei wiederum das Gebet, das sich mit der Fürbitte der Engel vereinigt. „Es ist recht, nicht nur für deine eigene Reinigung zu beten, sondern auch für dein ganzes Geschlecht, damit du so die Weise der Engel nachahmst“<sup>57</sup>. Den Engeln ist nämlich nach der Vorstellung der Mönche „von Gott der Dienst für die Heiligen anvertraut, die das Heil erwerben sollen“<sup>58</sup>; oder: „Die Aufgabe der Engel ist die Sorge für die kranken Seelen, um sie zur Vollkommenheit der Gesundheit zu bringen“<sup>59</sup>. Solche Vorstellung von der fürbittenden und helfenden Funktion der Engel erklärt sich aus der mönchischen Vorstellung von der den Engeln eigentümlichen vollen Hingabe in den Willen Gottes, die damit auch ein Sichzueigenmachen seines Heilswillens bedeutet und in der gehorsamen Bitte um den Vollzug seines Willens

<sup>51</sup> Nilus, *de octo spirit. malit.* 1 PG 79, 1145 B.

<sup>52</sup> *De orat.* 17 PG 79, 1172.

<sup>53</sup> Vgl. den Aufsatz d. Verf. „Die ersten Mönche und die Dämonen“ in *Geist und Leben* 29 (1956) 165 ff.

<sup>54</sup> Makarius der Städter 3 PG 65, 305.

<sup>55</sup> Chrysostomus, in *Matth. hom.* 8, 4 PG 57, 87; vgl. Basilius, *de renunt. saec.* 2 PG 31, 629 D; 632 A.

<sup>56</sup> Evagrius, *Cent.* VI, 88, Frankenberg S. 419; vgl. *cent.* VI, 90, Frankenberg S. 421.

<sup>57</sup> Evagrius, *de orat.* 39 PG 79, 1176.

<sup>58</sup> Evagrius, *Cent.* V, 7, Frankenberg S. 321; vgl. *de orat.* 81 PG, 79, 1185; Cassian, *Coll.* VII, 31 CSEL 13, S. 210.

<sup>59</sup> Evagrius, *Cent.* III, 46, Frankenberg S. 221.

zur Interzession sich gestaltet. Das Zentrale ist die Hingabe an Gottes Willen; sie macht im eigentlichen die vita angelica aus. Aber eben diese vita angelica mit ihrer Ausschließlichkeitstendenz für das Leben in der Liebe Gottes enthält eine notwendige und starke Hinbeziehung auf den Nächsten. Beide Seiten sind im Dasein der Engel zu einer vollendeten Ganzheit geformt und bei den Mönchen nachgebildet.

Der höchste Vollzug der Hinordnung zu Gott und damit die höchste Form des Gebetes als des umfassenden Ausdrucks des Gehorsams war das *Lob- und Dankgebet*, in dem die Bereitschaft, sich Gott zu verdanken, gipfelte. Hinordnung zu Gott war nach mönchischem Verständnis verbunden mit einer gleichsam kultischen Haltung vor Gott und bedeutete Hineinbezogenheit in Lob und Dank der Engel, eine Teilnahme an dem Gottesdienst des himmlischen Jerusalem. „Immerdar“, heißt es vom Mönch, „steht er vor Gottes Angesicht, kehrt aller Sorge für das Gegenwärtige den Rücken; allein durch die Glut des Verlangens nach Gott gefesselt und ganz versenkt in den Lobpreis Gottes ist er unermüdlich bei Tag und Nacht im Hymnensingen und Psalmodieren“<sup>60</sup>. Solcher engelgleiche Vollzug des Gotteslobes war der Gipfelpunkt mönchischen Strebens. „Preise den Herrn bei Tag und Nacht, nachahmend die Cherubim“, schreibt Basilius<sup>61</sup>. Und Nilus, der das mönchische Leben eine „leitourgia durch Gebete und Psalmen“ nennt<sup>62</sup>, sagt, die Seele des Mönches solle das Jerusalem sein, in dem die Feier der Theognosia begangen und das neue Lied, von dem David spricht, dem Herrn gesungen wird<sup>63</sup>. Mit der Gnosis bei Evagrius fällt der hymnische Lobpreis Gottes zusammen, wie ihn die Engel darbringen<sup>64</sup>. In diesem Sinne nennt Chrysostomus die Mönche „Engelhöre in Menschengestalt“, die „das Leben im Himmel“ auf Erden verwirklichen<sup>65</sup>. Sie treten ein in den Lobpreis der Heiligen des Himmels. „Oft zeigte Er (Gott) mir“, sagt ein Mönch, „die Scharen der ihm dienenden Engel: ich sah auch die Gerechten, die Versammlung der Martyrer, die himmlische Mönchsgemeinde und alle Heiligen, die nichts anderes tun, als Gott loben und preisen“<sup>66</sup>.

Gleichwohl scheint es zuviel gesagt, wenn Peterson in seinem sehr schönen und dankenswerten Buch „Von den Engeln“ schreibt, „daß der Charakter des Gesanges der Mönche von dem Singen des Volkes wesentlich verschieden ist“<sup>67</sup>. Zwar sagt er richtig, daß es sich bei den Mönchen um einen Gesang von Menschen handelt, die „in ihrer gesamten Existenz aus der natürlichen Ordnung der Dinge herausgehoben sind und sich dem Sein der Engel genähert haben. So wird ihr Gesang stets etwas

<sup>60</sup> Rufin, Hist. Mon. 1 PL 21, 404 D; vgl. Sozomenus h. e. VI, 28 PG 67, 1369 C.

<sup>61</sup> De renunt. saec. 10 PG 31, 648 C; vgl. ep. 2, 2 PG 32, 225 C.

<sup>62</sup> Ep. II, 77 PG 79, 236.

<sup>63</sup> Ep. I, 242 PG 79, 172.

<sup>64</sup> Cent. VI, 48, Frankenberg S. 391. Schon bei Origenes verbindet sich mit dem Begriff der theologia, die ja die höchste Stufe der Gnosis ist, das Gotteslob; vgl. die Stellen bei Bousset, *Apophthegmata* S. 316. Über theologia als höchste Gnosis und Gotteslob vgl. auch E. Peterson, *Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis*, Zwischen den Zeiten, 1925, S. 143 ff. Auch in der Historia Lausiaca des Palladius findet sich, wie Reitzenstein, *Historia Lausiaca* S. 139, Anm. 2, zeigt, theoria in der Bedeutung von Gotteslob.

<sup>65</sup> In Matth. Hom. 1, 5 PG 57, 20; vgl. in Matth. hom. 68, 3 PG 58, 644; Rufin, Hist. mon. 1 PL 21, 401 CD.

<sup>66</sup> Hist. mon. 10 PL 21, 429 A.

<sup>67</sup> *Von den Engeln*, Leipzig 1935, S. 61 f.

von dem Tönen des Kosmos und von dem Lobpreis der Engel an sich haben“. Daß aber das Volk „in der natürlichen Ordnung der Dinge“ singe, ist dann nicht richtig gesagt, wenn damit eben ein wesentlicher Unterschied gegeben sein soll. Der Sanctusruf des Volkes hat nicht „eine andere Sinnbedeutung“ als der der engelähnlichen Mönche<sup>68</sup>, vielmehr empfängt er Bedeutung wie Wesen aus der gleichen Mitte, die das Leben aus der Liebe Gottes ist, und bleibt wesentlich verbunden mit dem Lobpreis der Mönche, die als Teil der auf Erden preisenden Ecclesia das gemeinsame Gotteslob in besonderer Weise aus seiner Vorläufigkeit emporheben zu seiner endgültigen Gestalt. Trotz der Transzendierung der Vorläufigkeit bleibt es aber auch bei den Mönchen bei einer Annäherung, deren Abschluß dem kommenden Leben vorbehalten ist. Auf der anderen Seite geschieht auch das Gotteslob des Volkes nicht mehr in der natürlichen Ordnung der Dinge, sondern vollzieht sich in der Überhöhung des Seins und wächst ebenfalls hin zu seiner endgültigen Gestalt. Dazu ist auch für die Christen in der Welt die engelähnliche Danksagung Gottes in demselben Ausmaß, wie sie die Mönche leben, möglich. Es sei erinnert an das Apophthegma, in dem von einer Offenbarung berichtet wird, die Antonius der Einsiedler erhielt: er sei gleich einem Arzt in Alexandria, der alles Überflüssige den Armen gebe und mit den Engeln das Trishagion singe<sup>69</sup>.

Das mönchische Leben bedeutet im Unterschied zum Leben der Christen in der Welt eine umfassende Anwendung der Mittel, die zur Intensivierung der Hingabe an Gott, zur Annäherung dieser Hingabe an ihre endgültige Gestalt, sowie zum Vollzug des Lobes als des Ausdrucks der Ganzheit und Endgültigkeit der Hingabe geeignet schienen. Dieser Loslösung von der Vorläufigkeit des Daseins galten auch solche scheinbar nur äußerlichen Betätigungen wie das Fasten<sup>70</sup> und Wachen. Die Mönche wollten sich einordnen in die *vigilia angelica*<sup>71</sup>. Nachts erhoben sie sich vom Schlaf zu der Doxologie des Schöpfers<sup>72</sup>. Insbesondere war es das jungfräuliche Leben unter Bezug auf Mt 22, 30 und Lk 20, 35 f, das ihnen Ähnlichkeit mit den Engeln bedeutete. „Ihr wißt, Brüder“, sagt Theodor, „daß das Leben der Mönche und Jungfräulichen engelgleich ist“<sup>73</sup>. Und der Bischof Serapion: „Euer Wandel gleicht dem der Engel, denn wie die Gerechten in der Auferstehung der Toten weder freien, noch sich freien lassen, sondern wie Engel im Himmel sind, so habt ihr in eurer Sehnsucht das Zukünftige vorweggenommen. Wer würde euch nicht glücklich preisen, die ihr das ungeteilte Leben wähltet?“<sup>74</sup> Die Bedeutung der Ehelosigkeit für ein mit den Engeln gemeinsames Gotteslob hebt Hieronymus hervor, wenn er sagt: „Sobald der Sohn Gottes seinen Eintritt in diese Welt hielt, schuf er sich eine neue Familie (gemeint sind die jungfräulich Lebenden), damit er, der im Himmel von Engeln angebetet wurde, auch Engel auf Erden habe“<sup>75</sup>.

<sup>68</sup> I. c. S. 58.

<sup>69</sup> Antonius 24 PG 65, 84.

<sup>70</sup> Vgl. Athanasius, de virginitate 7, v. d. Goltz S. 41; Lefort S. 58; Hieronymus ep. 130, 10 CSEL 56, S. 190 f.

<sup>71</sup> Ephräm, Hymni de Juliano Saba IX, 3 Lamy III 874; vgl. Palladius, Hist. Laus. 2 Butler S. 18.

<sup>72</sup> Nilus ep. I, 26 PG 79, 93 A; vgl. Hieronymus, Tract. de Psalmo CVII Morin Anecdota Mareds. III, 2, S. 181, Z. 1.

<sup>73</sup> Ep. Ammonis 23, Halkin, S. *Pachomii vitae graecae*, Brüssel 1932, S. 111.

<sup>74</sup> Ep. ad Mon. 7 PG 40, 932 D; vgl. Cassian Instit. VI, 6 CSEL 17, S. 118 f.



Solchem zur völligen Hingabe an Gott bereiten ungeteilten Leben, das seine letzte Erfüllung in dem der Gemeinschaft der Engel zugeordneten unaufhörlichen Gotteslob findet, galt das mönchische Verlangen. Es drängte sie aus der Erfahrung der Wirklichkeit Gottes hin zu der Ganzheit und Endgültigkeit dieser Erfahrung, die sich ausströmt im Gotteslob. Auf der anderen Seite bedeutete ihnen ein solches Lob eine Haltung, die als vollendete Entsprechung zu der Wirklichkeit Gottes diese umfassend und zutiefst erfahren läßt. Und so gestaltete sich ihnen immer neu und immer tiefer die bis zum *Schauen* sich steigernde Erfahrung der Nähe Gottes. Das Wort Christi: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“, enthält nach dem Verständnis der Mönche eine Verheißung, die in gewissem Sinne schon in dieser Welt eine vorweggenommene Erfüllung finden kann und soll. Im zukünftigen Äon „werden alle zur Liebe Gottes und zur Beschauung der göttlichen Dinge übergehen durch die beständige Reinheit des Herzens . . . Diese (die Mönche) haben sich, während sie noch im verweslichen Fleische sind, jener Beschäftigung geweiht, in welcher sie nach Ablegung der Verweslichkeit immer sein werden, und gelangen so jetzt schon zu jener Verheißung unseres Herrn, in welcher er sagt: selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“, sagt Cassian<sup>76</sup>, der am ausdrücklichsten das ganze mönchische Streben mit dieser Seligpreisung verband. Seine Schau Gottes ist jedoch nicht ein Anblick Gottes, wie er dem zukünftigen Leben vorbehalten bleiben muß<sup>77</sup>, sondern bedeutet das durch die vollständige Loslösung von aller Ablenkung und Geteiltheit sich vollziehende einfache und letzte Versenktsein in Gott und die unverwandte gesammelte Hinkehr zu ihm<sup>78</sup>. Cassians Vorstellung teilt Rufin, wenn er sagt: „Wenn wir aber . . . reines Herzens vor Gott hintreten, frei von allen jenen Lasten und Leidenschaften, dann vermögen wir, soweit das möglich ist, auch Gott zu schauen und im Gebet das Auge unseres Herzens auf ihn zu richten“<sup>79</sup>. Beide schließen sich damit an Evagrius an. Wenn dieser sagt: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“, so ist ihm dabei die Reinheit die *apatheia* und die Schau Gottes eine „wahre Erkenntnis der einen Wesenheit der anbetungswürdigen Dreifaltigkeit“, die nach dem Maße der *apatheia* jetzt schon zuteil wird<sup>80</sup>.

Solche Vorstellungen von dem Zusammenhang zwischen Reinheit des Herzens und einer jetzt schon zu erlangenden Schau Gottes ist nicht etwa nur in der evagriusianischen Ausprägung des Mönchtums lebendig. An erster Stelle ist hier Gregor von Nyssa zu nennen, bei dem jene Schau Gottes im Spiegelbild der reinen Seele aufsteigt zu jener Höhe der Erkenntnis, in der die Seele Gott unmittelbar sieht. Es ist ein Hindurchdringen durch das Vielerlei des Verstandes in das Unsichtbare und Unbegreifliche und darin ein Sehen Gottes<sup>81</sup>. Nicht weniger deutlich drückt Ammonas diese Vorstellung aus, wenn er sagt: „Die, die reines Herzens sind, schauen

<sup>76</sup> Ep. 22, 21 CSEL 54, S. 173; vgl. Gregor v. Nazianz, *Poemata moralia* 10 v. 920 ff. PG 37, 746 f.

<sup>77</sup> Coll. I, 10 CSEL 13, S. 17 f.

<sup>78</sup> Coll. I, 15 CSEL 13, S. 25.

<sup>79</sup> Vgl. Coll. I, 8 CSEL 13, S. 15; Coll. X, 6 CSEL 13, S. 292.

<sup>80</sup> Rufin, *Hist. Mon.* 1 PL 21, 397 C.

<sup>81</sup> Ep. 56, *Frankenberg* S. 605.

<sup>82</sup> *Vita Moysis* PG 44, 377 A.

Gott. Daher erscheint also Gott denen, die nicht mehr Knechte ihrer Begierden sind<sup>82</sup>. Die Worte Pauli: „Bin ich nicht frei, habe ich nicht den Herrn Christus gesehen“, deutet er in diesem Sinne: „Auch der Apostel war frei von aller Schlechtigkeit, denn er war ein Asket, er war den Begierden nicht untertan. Und der Freie sieht Jesus, denn den Freien erscheint unser Erlöser“<sup>83</sup>. Von Pachomius heißt es: „Er war wie einer, der durch die Reinheit seines Herzens den unsichtbaren Gott wie in einem Spiegel schaut“<sup>84</sup>. Als Beispiel aus den Apophthegmen sei erwähnt: „Sein (des Mönches) Herz wird nach vielen Mühen und Kämpfen gereinigt ... und er wird gewürdigt, Christus in einer Lichtoffenbarung zu schauen“<sup>85</sup>.

Auch wo man sich nicht ausdrücklich an die Verheißung Mt 5,8 anlehnte, findet sich eine ähnliche Vorstellung, die dieses letzte Innwerden der Wirklichkeit Gottes meint. Es ist nichts anderes, wenn es von Antonius heißt: nachdem er fast zwanzig Jahre für sich allein als Asket in einem einsamen Kastell gelebt hatte, „trat er wie aus einem Heiligtum hervor, eingeweiht in tiefe Geheimnisse und gottbegeistert“<sup>86</sup>. Auch hier ist die höchste Frucht der mönchischen Loslösung und Askese, der Gipfelpunkt der durch die Freiheit von der Sünde gestalteten Erfahrung Gottes gemeint.

Wenn in den Apophthegmen das Gehen des Mönches „auf dem Pfade der asketischen Vollkommenheit“ hin zu der Anschauung Gottes als gleichbedeutend angesehen wird mit dem Verlangen des Verses: „Meine Seele dürstet nach dir, dem lebendigen Gott“<sup>87</sup>, so erhalten wir damit eine Charakterisierung des mönchischen Strebens, das sich als ein liebendes Verlangen nach der Vereinigung mit Gott erweist. Ähnlich sagt Theodoret: „Die heiße Liebe zu Gott ... entflammt den Geist zur Schau Gottes“<sup>88</sup>. Es ist die Liebe, die Gott erfahren läßt und fortschreitend zu seiner Anschauung führt. Diese Anschauung vollzieht sich in einer dynamischen Entwicklung, die keinen Abschluß kennt. Gregor von Nyssa macht den Abstand zur Endgültigkeit am deutlichsten, wenn er sagt, daß die Seele, je mehr sie zur Beschauung Gottes gelangt, immer tiefer seine Nichterschaubarkeit erfährt<sup>89</sup>. Die höchste Gnosis bei Evagrius vollzieht sich in der gleichen Dynamik der Liebe. Sie ist ihm ein immer stärkeres Liebesverlangen zu Gott<sup>90</sup>. Die Liebe als die Erfahrung Gottes tendiert immer neu und immer mehr auf die Erkenntnis Gottes hin und findet in dieser ihre Erfüllung<sup>91</sup>. Wenn I. Hausherr es erstaunlich findet, daß in dem System des Evagrius die Liebe nur noch die Tür zur Gnosis und zwar zur unteren Gnosis sei, statt die Königin des Himmels zu sein<sup>92</sup>, so gibt die systematische Stufenleiter des Evagrius, seine sukzessive Darstellung nur scheinbar einen Grund, eine „spiritualité intellectualiste“ der Spiritualität gegenüberzustellen, deren Gipfel

<sup>82</sup> Epp. dub. 1, 3 PO 10, S. 621.

<sup>83</sup> Epp. dub. 1, 1 PO 10, S. 619.

<sup>84</sup> Pachomii vita prima 22, Halkin S. 14.

<sup>85</sup> Budget II n. 615, S. 380 f; vgl. n. 624, S. 391 und n. 625, S. 392.

<sup>86</sup> Vita Ant. 14 PG 16, 864 C; vgl. 34, 893 B. Auch Chrysostomus betont, daß Antonius der Schau Gottes teilhaftig wurde (In Matth. hom. 8,5 PG 57, 175).

<sup>87</sup> Budget II n. 615, S. 381.

<sup>88</sup> Relig. Hist. 30 PG 82, 1493 B.

<sup>89</sup> Vita Moysis PG 44, 376 D.

<sup>90</sup> De orat. 118 PG 79, 1193.

<sup>91</sup> Vgl. Cent. 1, 86, Frankenberg S. 123; Mönchsspiegel 3, Großmann S. 153.

<sup>92</sup> *Les grands courants de la spiritualité orientale*, Orientalia Christiana Periodica, Rom 1935, S. 122.

die Liebe ist. Die Liebe steht bei Evagrius nicht nur am Ausgangspunkt der Gnosis, sondern umfaßt sie ganz. Die Gnosis steht nicht der Liebe gegenüber, sie ist vielmehr immer eine Gnosis der Liebenden und vollzieht sich nur im Akt der Gottesliebe<sup>93</sup>. Die Gnosis des Evagrius erweist sich als eine keineswegs intellektualistische; die Erkenntnis, die er meint, umfaßt die Ganzheit des Menschen, und zwar des neuen Menschen, der aus der Liebe Gottes lebt. Es ist auch nicht genügend, wenn man sagt, daß die Gnosis des Evagrius ein moralisches Element einschließt<sup>94</sup>.

Die völlige Entleerung um der letzten Hingabe an Gott willen, die der Anschauung Gottes teilhaftig wird, gestaltet sich, wie wir sahen, zur Haltung des Gebetes. Evagrius nennt es das „reine Gebet“. Es ist das Gebet, das alles Irdische und alles Eigene verlassend, ganz eingegangen ist in das Licht Gottes. Das Wort des Antonius: *non est perfecta oratio, in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat intellegit* (ein Gebet, in welchem der Mönch sich oder das, was er betet, versteht, ist nicht vollkommen)<sup>95</sup>, meint ein Versenktsein in Gott, das nichts Eigenes mehr will, nicht mehr für sich bittet, sondern nur noch Hingabe ist. Ammonas nennt diese Haltung das Teilhaftigwerden des Geistes des Feuers: „Wenn ihr ihn empfangen habt, wird er euch die Geheimnisse des Himmels enthüllen. Vieles wird er euch enthüllen, das ich nicht auf Papier zu schreiben vermag. Frei werdet ihr dann sein von jeder Furcht, und himmlische Freude wird euch aufnehmen, und ihr werdet gleichsam versetzt sein in das Königreich, obwohl ihr noch im Körper weilt“<sup>96</sup>. Cassian nennt dieses Gebet das „Flammengebet“, in welchem der Geist, alle Gebetsweisen gleichzeitig in sich begreifend, „wie eine unfaßbare, reißennde Flamme alles durchmessend“ unaussprechliche Bitten vor Gott ausgießt<sup>97</sup>.

In solchem Gebet vollzieht sich die Schau Gottes. Es ist das *opus praeceptum* des Mönches<sup>98</sup>, dessen ganze Existenz vom Gebet getragen ist und im Gebet sich vollendet. So schließt Evagrius sein mystisches Buch *de oratione* mit den Worten: „Wenn du in deinem Gebet über alle andere Freude gelangt bist, dann hast du in Wahrheit das Gebet gefunden“<sup>99</sup>. Im Gebet vollzieht sich die Gestaltung der neuen Schöpfung, die schon auf Erden vorwegnehmend die Endgültigkeit verkostet und an dem Leben der Engel teilnimmt: „Engelgleich wird der Mönch durch das wahrhafte Gebet“<sup>100</sup>.

<sup>93</sup> Vgl. Evagrius, ep. 56, Frankenberg S. 605.

<sup>94</sup> Viller-Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, S. 102.

<sup>95</sup> Cassian, Coll. IX, 31 CSEL 13, S. 277.

<sup>96</sup> Ammonas, ep. 4 PO 11, S. 445 f. Es ist charakteristisch, daß dieses höchste Versenktsein in Gott sich mit der Interzession verbindet. Ammonas fährt an der genannten Stelle fort: „... Und ihr verlangt nicht mehr danach, für euch selbst zu beten, sondern für die anderen.“

<sup>97</sup> Coll. IX, 15 CSEL 13, S. 263.

<sup>98</sup> Rufin, Hist. Mon. 1 PL 21, 397 B.

<sup>99</sup> *de orat.* 153 PG 79, 1200.

<sup>100</sup> Evagrius, *de orat.* 113 PG 79, 1192.