

# Vom Sinn der Armut bei den Mönchsvätern Ägyptens

Über den Einfluß des kulturellen Hintergrunds auf das Konzept der Askese\*

Christoph Joest, Gnadenthal

## EINLEITUNG

Über die *Gestalt* der Armut im frühen Mönchtum ist schon viel und Wesentliches geschrieben worden<sup>1</sup>. Die grundlegende Erkenntnis über die charakteristischen Unterschiede in der Form der praktisch gelebten Armut bei den Anachoreten einerseits und den Koinobiten andererseits soll hier nicht noch einmal aufs Neue begründet werden. Statt dessen geht es auf den folgenden Seiten um den *Sinn* der Armut, also um *Motivation* und *Ausrichtung* bei der Gestaltung des Mönchslebens unter dem Aspekt der Armut. Fragt man *so*, dann zeigen sich meines Erachtens ganz charakteristische Unterschiede sowohl bei den Anachoreten untereinander als auch unter den ersten Vätern des Koinobions. Wenn ich mich nicht täusche, können diese Divergenzen mit dem jeweiligen kulturellen Hintergrund der Mönche in Verbindung gebracht werden, wodurch sie erst richtig an Kontur gewinnen. Aus Raumgründen beschränke ich mich dabei auf das Mönchtum Ägyptens; dort fanden sich ohnehin auf relativ engem Raum Väter unterschiedlicher Herkunft und Prägung zusammen (was freilich auch von Palästina gelten würde).

Worin besteht das Profil der Unterschiede? Im Evangelium selbst und überhaupt im Neuen Testament finden wir verschiedentlich die Auffor-

---

\* Dieser Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Referates, das ich im Sommer-Semester 1992 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt/Main für das Hauptseminar bei P. Günter Switek SJ zum Thema „Evangelische Armut in Geschichte und Gegenwart“ gehalten habe.

<sup>1</sup> Stellvertretend für zahlreiche weitere Veröffentlichungen seien genannt: Heinrich Bacht, *Die „Bürde der Welt“*. Erwägungen zum frühmonastischen Armutsideal, in: *Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens* (FS F. Wulf), hg. v. H. Schlier, E. v. Severus, J. Sudbrack, A. Pereira. Würzburg 1968, 301–316 u. 389–393; leicht bearbeitet wieder abgedruckt unter dem Titel: *Das Armutsverständnis des Pachomius und seiner Jünger*. In: ders., *Das Vermächtnis des Ursprungs*. Studien zum frühen Mönchtum I, Würzburg: Echter <sup>2</sup>1984, 225–243; Michael von Dmitrewski, *Die christliche freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum 12. Jahrhundert*, Berlin – Leipzig: Rothschild 1913; Basilius Steidle, *Die Armut in der frühen Kirche und im alten Mönchtum*, EuA 41 (1965) 460–481.

derung, allen Besitz um des Gottesreiches willen zu verlassen, verbunden mit Warnungen vor dem Reichtum und seinen Gefahren. Auf der einen Seite nun traf diese Botschaft der jungen Kirche in der *hellenistischen* Welt auf eine Kultur mit asketischen Neigungen. – Auf der anderen Seite stieß dieselbe biblische Verkündigung auf Menschen *orientalischer* Kultur mit ihrem ausgesprochenen Gemeinschaftssinn; dort wurden andere Aspekte derselben Botschaft wahrgenommen, und sie wurde mit anderen Akzentsetzungen im Leben verwirklicht.

Ein sicherlich nicht ohne Humor weitererzähltes Apophthegma über die Väter *Arsenios* und *Moses* soll diesen Unterschied gleich zu Anfang illustrieren: Arsenios war Römer und ehemaliger kaiserlicher Beamter, Moses dagegen Äthiopier und früherer Räuber.

Eines Tages nun kommt ein Bruder in die Sketis zu Besuch und bittet die Väter, Abbas Arsenios sehen zu dürfen. „Sie gaben ihm nun einen Bruder mit, der ihn hinführen sollte, denn sein Kellion lag weit entfernt. Sie klopfen an die Tür, traten ein, begrüßten den Greis, setzten sich nieder und verharreten im Schweigen. Da sprach jener Bruder von der Kirche: ‚Ich gehe fort, betet für mich!‘ Der fremde Bruder fand nicht den Mut, mit dem Greis zu reden, und so sagte er zu dem Bruder: ‚Auch ich gehe mit dir.‘ Beide gingen zugleich hinaus. Er bat nun: ‚Führe mich auch zum Altvater Moses, dem ehemaligen Räuber.‘ Sie kamen zu ihm, und er nahm sie mit Freuden auf. Nachdem er ihnen alle Gastfreundschaft erwiesen hatte, entließ er sie. Der führende Bruder sagte zum fremden: ‚Siehe, ich habe dich nun zu einem Fremden (!) gebracht und zu einem Ägypter. Welcher von den beiden hat dir besser gefallen?‘ Der antwortete: ‚Bis jetzt hat mir der Ägypter besser gefallen.‘ Als einer der Väter das hörte, flehte er zu Gott: ‚Herr, deute mir diese Sache: Der eine flieht (die Menschen) um deines Namens willen, der andere umarmt (sie) wegen deines Namens.‘ Und siehe, es wurden ihm zwei große Schiffe auf dem Strom gezeigt. Er erblickte Altvater Arsenios, der mit dem Geiste Gottes in einhelliger Ruhe fuhr. Im anderen Schiff aber fuhren Altvater Moses und die Engel des Herrn, und sie labten ihn mit Honig aus der Wabe“<sup>2</sup>.

In diesem Bericht wird nicht gewertet. Die Vision von den Schiffen zeigt, daß beide Altväter einen geistlichen Weg gehen und mit Gott leben. Aber selbst in der himmlischen Welt trägt ihre Askese unterschiedliche Frucht: der eine ist allein mit dem heiligen Geist in einhelliger Ruhe. Schweigen genügt. Die Seele und Gott – das ist sein Lebensthema. Der andere hat selbst in der himmlischen Welt noch Gesellschaft und genießt die Gastfreundschaft der Engel. Der eine ist Gräco-Römer, der andere Orientale.

Wir werden im folgenden immer wieder auf beide Motivationsstränge

<sup>2</sup> Arsenios 38, bei Cotelier, PG 65, 104 B-105 B, deutsch bei Bonifaz Miller (Hg.), Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt (Sophia 6), Trier: Paulinus <sup>2</sup>1980, Apo 76.

stoßen, die sich einerseits in unterschiedlichen Konzeptionen monastischer Armut niedergeschlagen, andererseits aber auch in ein und derselben Lebensform miteinander verbunden haben. Dabei ist allerdings auch die Plausibilitätsstruktur der Berichterstatter zu berücksichtigen, d. h. ihr eigenes Verständnis vom Sinn der Armut, das sie u. U. in ihre Aufzeichnungen über die Mönchsväter erst hineintrugen<sup>3</sup>.

## TEIL I: DIE ANACHORETEN DER ÄGYPTISCHEN WÜSTE

### 1. Antonios der Große (251–356) und die Wüstenväter ägyptischer Herkunft

Lebensentwürfe sind ohne den biographischen Hintergrund der Beteiligten selten recht zu verstehen. Daher wenden wir uns zunächst Antonios zu, den die Nachwelt (und auch die Mitwelt zu seinen Lebzeiten schon) den Großen, den „Vater der Mönche“ und den „Stern der Wüste“ genannt hat. Er war nicht der erste Mönch, aber anscheinend einer der ersten, die in die Wüste zogen, und so wurde er eine der ganz großen, prägenden Gestalten des Mönchtums.

#### 1.1 Die Lebenswende des Antonios

Er selbst stammte aus einem vermögenden christlichen Elternhaus. Beides ist für den Fortgang der Ereignisse wichtig und verdient festgehalten zu werden: Antonios besaß Reichtum, und er war Christ. Auch daß er Ägypter war und keine (hellenistische) Bildung genossen hatte – beides hebt Athanasios<sup>4</sup> eigens hervor – ist m. E. von nicht zu verkennender Bedeutung. Von klein auf besuchte er mit seinen Eltern die Kirche. Als sie starben, hinterblieb er mit seiner jüngeren Schwester, für die er jetzt zu sorgen hatte, und verwaltete das ererbte Gut. Er war damals zwischen 18 und 20 Jahren alt.

<sup>3</sup> Ein hervorragendes Beispiel dieser Art bildet die Antonios-Vita des Bischofs Athanasios von Alexandria, s. Hermann Dörries, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*. In: ders., *Wort und Stunde I*. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966, 145–224.

<sup>4</sup> Athanasios, *Vita et conversatio S.P.N. Antonii*, PG 26, 835–978 (CPG 2101), hier: cap. 1, 840 B–841 A. Im folgenden = VitAnt. Eine deutsche Ausgabe findet sich in der Bibliothek der Kirchenväter: *Des heiligen Athanasius Leben des heiligen Antonius*. Aus dem Griechischen übers. v. Hans Mertel. In: *Des heiligen Athanasius ausgewählte Schriften*, Bd. II (BKV 31), München: Kösel o. J., 677–777.

Ein halbes Jahr nach dem Tod seiner Eltern „ging er nach seiner Gewohnheit zur Kirche; er hielt Einkehr in sich und überlegte, als er so auf und ab ging, wie die Apostel alles verließen und dem Heiland nachfolgten; wie die Gläubigen in der Apostelgeschichte ihren Besitz verkauften, den Erlös brachten und zu den Füßen der Apostel niederlegten, zur Verteilung an die, welche Not litten, und welch schöne Hoffnung ihnen im Himmel bereitet sei. In solchen Gedanken betrat er das Gotteshaus, und es fügte sich, daß gerade das Evangelium vorgelesen wurde, und er hörte, wie der Herr zum Reichen sprach: „Wenn du vollkommen werden willst, wohlan, verkaufe all deine Habe, gib den Erlös den Armen, komm und folge mir nach, und du wirst einen Schatz im Himmel haben“<sup>5</sup>.

Antonios war es, als hätte der Herr ganz allein mit ihm so gesprochen. Das Wort traf ihn im Innersten. Er *war* ja ein reicher Jüngling – er war *der* „Reiche Jüngling“, zu dem der Herr im Evangelium sprach. Sein Entschluß war gefaßt. Er verkaufte das ganze Land (für damalige Verhältnisse ein beträchtlicher Grundbesitz), gab den Erlös den Armen und behielt nur eine kleine Summe zurück, mit der er seine Schwester versorgen wollte. Aber als er kurze Zeit später in der Kirche das Wort der Bergpredigt hörte: „Sorget euch nicht um das Morgen“, schenkte er auch den Rest den Bedürftigen, gab seine Schwester in die Obhut einiger Jungfrauen (wohl Asketinnen innerhalb der Gemeinde seines Heimatortes) und siedelte sich in einer Hütte am Rande des Dorfes an, wie es damals für das aufkommende Mönchtum so üblich war<sup>6</sup>.

Schon hier lassen sich wesentliche Merkmale der Askese im Leben des Antonios erkennen: er denkt über die Nachfolge der Apostel und die Gütergemeinschaft der Jerusalemer Urgemeinde nach, läßt sich also vom Evangelium selbst inspirieren. Dabei fällt die *karitative Motivation* des Besitzverzichtes auf: sowohl im Bericht der Apostelgeschichte als auch im Wort Jesu an den „Reichen Jüngling“, das bei Antonios schließlich den Ausschlag bringt, geht es darum, das Geld an die Notleidenden und Armen zu verteilen. Er seinerseits setzt das auch sofort in die Tat um. *Nachfolge Christi* und *Unterstützung Notleidender*, diese beiden biblischen Motive lassen sich gleich zu Beginn der Lebensbeschreibung des Antonios herausheben<sup>7</sup>.

Diese Intentionen begleiten von nun an den Lebensweg des Asketen.

<sup>5</sup> VitAnt 2, PG 26, 841 C; deutsch bei Mertel (s. Anm. 4) 690 f.

<sup>6</sup> VitAnt 3, PG 26, 844 A–B.

<sup>7</sup> Obwohl Athanasius in der *Vita Antonii* seinen Helden im griechischen Sinne zum asketischen Vorbild stilisiert, wie der Vergleich der *Vita* mit den dem Antonios zugeordneten Apophthegmen zeigt (s. Dörries, *Die Vita Antonii* [s. Anm. 3] 147–163), ist es nicht zwingend, die soeben herausgestellten Züge der Armutsmotivation bei Antonios auf dasselbe Konto zu buchen (s. Dörries ebd. 164 f); mir scheint vielmehr, daß hier durchaus der echte Antonios durch die Bearbeitung seines Biographen hindurchschimmert.

In seiner Hütte am Rande des Ortes lebt er, der Sohn reicher Eltern, von der *Arbeit seiner eigenen Hände*, „da er gehört hatte: 'Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen'; einen Teil des Lohnes verbrauchte er für Brot, den anderen verwandte er für die Armen“<sup>8</sup>. Körperliche Arbeit, um den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen, kommt als Element der *Lebensgestaltung* hinzu.

### 1.2 Die Anachoreten der ägyptischen Wüste

Es braucht hier nicht der ganze Werdegang des Antonios nachgezeichnet zu werden. Es ist bekannt, daß er in die Wüste ging, ein Weg, auf dem ihm schließlich Asketen in großen Scharen gefolgt sind. Über ihre Stellung zum Besitz soll ein Apophthegma Auskunft geben, das exemplarischen Charakter hat und sich durch zahlreiche ähnliche Geschichten leicht ergänzen ließe:

Palladius von Hellenopolis berichtet, was er von der vornehmen Römerin *Melanie d. Ä.* selbst gehört hatte: einst besuchte sie in Ägypten den berühmten Altvater *Pambo* und überbrachte ihm eine Kassette mit 300 Pfund Silbermünzen. *Pambo*, beschäftigt mit Flechten von Palmseilen, sah nicht einmal von seiner Arbeit auf. Er rief einen Mönch, der ihm als Ökonom diente, und sagte zu ihm: „Diese Frau hat das da für den Dienst Gottes gebracht. Nimm es und verteile es an die Altväter in den Kellien, in Libyen und auf den Inseln, denn die Klöster dort sind die ärmsten von allen ...“

Wieder geht es um die Unterstützung der Armen, in diesem Falle solcher Mönche, die ärmer waren als *Pambo* und seine Umgebung.

### 1.3 Der Sinn der Armut bei den Wüstenvätern ägyptischer Herkunft

Daß wir bis jetzt nur solche Väter behandelt haben, die ihrer Herkunft nach Ägypter waren, weisen ihre Namen wie *Pambo* oder *Serapion* (s. u.) aus; von *Antonios* berichtet es *Athanasius* ausdrücklich (wofür er freilich andere Gründe gehabt haben mag als die, die uns hier beschäftigen).

Fragen wir nun nach dem *Sinn* der Armut bei den Vätern ägyptischer Herkunft, so stellen wir immer wieder fest: die Wüstenmönche wollten die Nachfolge Christi verwirklichen, und das bedeutete für sie die Preisgabe ihres Besitzes. Triebfeder ist meist der biblische Bericht vom „Reichen Jüngling“. Jesu Wort an diesen sitzt als Stachel im Gewissen der Väter; dem *Serapion* z. B. ruft es *immer (!)* zu: Verkaufe, was du hast, und

<sup>8</sup> VitAnt 3, PG 26, 844 C-845 A.

gib es den Armen<sup>9</sup>. Damit hängt es zusammen, daß in der Verwirklichung der Armut ein gewisser Individualismus zu beobachten ist, denn der junge Mann in Mt 19 wurde von Jesus ja als ein einzelner angesprochen. Dennoch ist die soziale Komponente im Verhalten der ägyptischen Väter nicht zu übersehen: es ging bei ihrer Armut immer auch um die karitative Motivation. Das Geld oder der Erlös von Verkäufen unterschiedlichster Art kommt den Notleidenden zugute. Wir finden also das Motiv der *Nachfolge Christi* in Verbindung mit dem der *Nächstenliebe, der Unterstützung der Armen*. Es geht um *Gehorsam* dem Evangelium gegenüber, und dieser Gehorsam hat einen *gemeinschaftsbezogenen Aspekt*: es wird dadurch eine konkrete Liebestat den bedürftigen Nächsten gegenüber ermöglicht.

Was wir in diesem Zusammenhang jedoch *nicht* finden, ist *Askese als ein Wert in sich selbst*! Das asketische Motiv scheint zwar der Grundzug in der Vita Antonii des Athanasios zu sein, doch bei Antonios selbst und seinen Gesinnungsgenossen hat es offenbar nicht dieselbe, alles beherrschende Rolle gespielt<sup>10</sup>. Basilios Steidle verkennt daher dieses Sinnziel der Armut bei den Ägyptern, wenn er meint: „Es zeigte sich schon im Leben des Antonius, daß der Einsiedler die Armut nicht buchstäblich verwirklichen konnte, sondern Eigentum benötigte, um seinen Unterhalt bestreiten, Gäste zu bewirten und die Armen unterstützen zu können“<sup>11</sup>. Denn genau darin bestand für Antonios der *Sinn* seiner Armut. Hinter diesem Urteil steht unausgesprochen bereits ein Verständnis von der *Armut an sich* als einem *asketischen Wert*. Gerade das aber ist in dem bisher untersuchten Bereich so noch nicht zu finden.

<sup>9</sup> Verba Seniorum III,70 (PL 73, 772 D-773 A); Miller (s. Anm. 2) Apo 950.

<sup>10</sup> Es ist darum ein wenig irreführend, wenn Heinrich Bacht als Grundmotiv monastischer Armut die „apotaxis“, die „Weltflucht“, die „Entsagung“ nennt (*Die „Bürde der Welt“* [s. Anm. 1] 302, 303 f). Wohl ist dieses Motiv auch wirksam, aber erst im Zusammenhang mit einer Reihe anderer Motivationen findet diese *eine* die richtige Einordnung. Von den neun Gründen, die Bacht ebd. 314–315 für die mönchische Armut nennt, gehören hierher besonders der vierte bis sechste: „Armut als Voraussetzung eines vom Gottvertrauen getragenen Lebens“, „Sorge für den notleidenden Nächsten“ und die Nachfolge Jesu Christi, und darin dann auch der erste: die Absage an die Welt.

<sup>11</sup> Steidle, *Die Armut* (s. Anm. 1) 465. Auch Dörries, *Die Vita Antonii* (s. Anm. 5) meint, unter Berufung auf das Apophthegma Poimen 22 Athanasios' Bericht über das kleine Gärtchen des Antonios abweisen zu müssen, weil „das in der Wüste geltende Gesetz ... die Landbestellung nicht als ἐργον μοναχοῦ anerkennt“ (ebd. 148). Mir scheint aber, daß man beides nicht vergleichen kann; die Arbeit des Antonios in seinem Garten, den er pflegte, um Gästen etwas vorsetzen zu können (VitAnt 53, PG 26, 920 A), dürfte kaum „Feldarbeit“ im Sinne des erwähnten Apophthegmas gewesen sein.

## 2. Evagrios Pontikos (345–399) oder: der griechische Geist in der Wüste

### 2.1 *Evagrios' Weg in die ägyptische Wüste*

Auch für Evagrios sind die biographischen Details nicht ohne Interesse. Gebürtig aus Ibora in Pontus wurde er von Basileios d. Gr. zum Lektor geweiht. Unter Gregor von Nazianz stieg er zum Diakon auf, wirkte seit 381 in Konstantinopel und zeichnete sich durch seine scharfsinnigen Diskussionen mit den Häretikern aus. Eine Liebesaffäre mit einer hochgestellten Frau, in die er sich beinahe verstrickt hätte, zwang ihn zur Flucht aus der Hauptstadt. In Jerusalem auf dem Ölberg fand er Zuflucht bei der im Zusammenhang mit Pambo bereits erwähnten Melanie d. Ä. und bei Rufinus, aus deren Händen er das Mönchskleid empfang. Auf ihre Empfehlung hin begab er sich in die ägyptische Wüste, wohnte zwei Jahre in Nitria und zog dann im Jahre 383 in die Kellien, wo er die 14 Jahre bis zu seinem Tode blieb.

Dort formierte sich bald ein Kreis gleichgesinnter Freunde unter den gebildeten Mönchen, neben Evagrios vor allem Ammonios und seine Brüder (wegen ihrer Körpergröße zusammen die „Vier langen Brüder“ genannt), die ihre Gedanken im Geiste eines Klemens von Alexandrien und eines Origenes entwickelten und miteinander austauschten. Anscheinend kannten sie auch den zu ihrer Zeit hochberühmten Lehrer Didymos den Blinden, der bei Alexandrien lebte<sup>12</sup>. Persönlich suchte Evagrios Anleitung für seine Enthaltsamkeit bei Makarios dem Alexandriner, der mit dem Ägypter gleichen Namens nicht zu verwechseln ist<sup>13</sup>. Der war bekannt für seine rigorose Askese, die Evagrios in so strenger Härte für sich übernahm, daß er gegen Ende seines Lebens ein Magenleiden bekam und auf ärztliche Anordnung seine Fastenregeln mildern mußte: Wir bewegen uns hier in dem hellenistischen Geistesmilieu, das von sich aus der Askese als solcher bereits hohen Wert zuerkannte.

### 2.2 *Der Systematiker Evagrios*

Weltflucht nun tatsächlich im wahrsten Sinne des Wortes bei Evagrios, bedenkt man seinen hastigen Aufbruch aus Konstantinopel. Welchen *Sinn* aber hatte sein Leben? Es gab wohl keinen, der die Erfahrungen der

<sup>12</sup> Gabriel Bunge, Evagrios Pontikos. *Briefe aus der Wüste* (Sophia 24), Trier: Paulinus 1986; 36–37.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu die höchst aufschlußreiche Studie von Gabriel Bunge, *Évagre le Pontique et les deux Macaires*, Irénikon 56 (1983) 215–227, 323–360. Bei dem Alexandriner (!) lernte Evagrios die Askese, bei dem Ägypter die *discretio spirituum*!

Wüstenväter in so systematischer Weise zusammengefaßt hätte, wie es Evagrius tat. Dabei ließ er sich von der Plausibilitätsstruktur seiner Herkunft und Bildung leiten. In einem großartigen System schaut er Protologie und Eschatologie, Fall und Vollendung der Seele zusammen<sup>14</sup>. Im Urstand gab es nach Evagrius nur die Intellekte der Geschöpfe, vereint mit Gott in der seligen Schau des Einen. Indem sie sich aber von dieser Schau abwandten, fielen die Intellekte und erhielten Seelen und Leiber, unterschiedlich je nach dem Grad ihres Abfalls: es entstanden Engel, Dämonen, und zwischen beiden der Mensch. Dessen Ziel ist es, durch Loslösung von der Anhänglichkeit an die sichtbaren Dinge den Intellekt zu reinigen und zur Schau Gottes zurückzukehren. Daran freilich wollen ihn die Dämonen oder auch – die Begriffe sind bei Evagrius fast austauschbar – die inneren Einflüsterungen und Gedanken abhalten, indem sie ihn durch die Leidenschaften an die Welt der materiellen Güter binden.

Die erste Phase im Leben des Mönches besteht darin, im rechten Umgang mit den Dingen der Welt eine Reinigung der Seele an sich vollziehen zu lassen. Diesen Weg beschreibt Evagrius in seinem grundlegenden Werk, dem *Praktikos*<sup>15</sup>. Die Leiblichkeit dient dem Mönch dabei als Instrument seiner Heiligung. Der zweite Schritt ist dann erreicht, wenn der Asket den göttlichen Sinn in und hinter den geschaffenen Dingen erkennt. Darüber schreibt Evagrius in seinem Buch *Gnostikos*<sup>16</sup>. Zuletzt aber wendet sich der Intellekt betend Gott alleine zu, der die Quelle alles Lebens ist. In den Kapiteln *Über das Gebet*<sup>17</sup> und den *Kephalaia gnostika*<sup>18</sup> hat Evagrius darüber geschrieben, z. T. in sehr verschlüsselter Sprache, damit nur diejenigen sich damit beschäftigen könnten, welche die entsprechende Reife erlangt haben.

<sup>14</sup> S. dazu Antoine Guillaumont, Art. „*Evagrius Ponticus*“, TRE 10 (1982) 565–570; ders. und Claire Guillaumont, Art. „*Évagre le Pontique*“, DSp 4 (1961) 1731–1744, dort auch weitere Literatur zu Evagrius Pontikos; ferner Bunge, *Briefe aus der Wüste* (s. Anm. 12) 112–164; Christoph Joest, *Die Bedeutung von Akedía und Apatheia bei Evagrius Pontikos*, (erscheint demnächst in den *Studia Monastica*).

<sup>15</sup> *Évagre le Pontique, Traité pratique ou Le moine*. Édition critique du texte grec, traduction, commentaire et table par Antoine et Claire Guillaumont (SC 170–171), Paris: du Cerf 1971 (CPG 2430). Gabriel Bunge, *Evagrius Pontikos, Praktikos oder der Mönch*. Hundert Kapitel über das geistliche Leben (Koinonia-Oriens 32), Köln: Luthe 1989.

<sup>16</sup> *Évagre le Pontique, Le Gnostique ou A celui qui est digne de la science*. Édition critique des fragments grecs, traduction intégrale, établi au moyen des versions syriaques et arménienne, commentaire et tables par Antoine et Claire Guillaumont (SC 356), Paris: du Cerf 1989 (CPG 2431).

<sup>17</sup> Evagrius Ponticus, *De oratione*, ed. Suares, PG 79, 1165–1200 (CPG 2452); Evagrius Ponticus, *Praktikos. Über das Gebet*. Übersetzung und Einleitung von John Eudes Bamberger. Aus dem Englischen von Guido Joos, Münsterschwarzach: Vier-Türme 1986.

<sup>18</sup> *Les six centuries des „Kephalaia gnostica“ d'Évagre le Pontique*, ed. par Antoine Guillaumont (PO 28), Paris: Firmin-Didot 1958 (CPG 2432).

In unserem Zusammenhang ist vor allem der *Praktikos* interessant und daneben das Buch des *Antirrhetikos*<sup>19</sup>. Beide bauen auf einem System von acht Grundlastern auf, die dem Mönchen als Anfechtung und Versuchung begegnen. Hier ist es vor allem das Laster der *Geldgier* oder *Habsucht*, das wir zu betrachten haben.

### 2.3 Armut und Besitzgier nach Evagrius Pontikos

„Die Habsucht redet uns ein langes Alter ein und die Unfähigkeit zur Handarbeit, zukünftige Hungersnöte und allfällige Krankheiten, die Bitterkeit der Armut und wie beschämend es sei, das Notwendige von anderen zu empfangen“<sup>20</sup>.

Diese Beschreibung der Anfechtung zeigt, daß wir uns in demselben anachoretischen Milieu befinden wie bisher. Der Eremit hat eine bescheidene Verfügungsgewalt über das Seine, und damit steigen die genannten Sorgen auf und belästigen den Mönch: er könnte einmal krank werden, er könnte einmal nicht mehr in der Lage sein, sich durch Handarbeit zu ernähren, und für diesen Fall braucht er eine Rücklage.

In Wahrheit hat der so angefochteten Mönch Angst um sein eigenes Leben. Evagrius deckt das in seinem *Antirrhetikos* auf. Dort zählt er eine Reihe von Gedanken her, die der Dämon der Habsucht einem eingibt, z. B.: daß man dem bedürftigen Bruder, der von uns leihen möchte, nicht geben will (III, 9); daß man das Herz vor dem verschließt, der seinen Bedarf erbittet, sich aber stattdessen einredet, man könne nur für sich allein etwas zurücklegen (III, 5); daß man den Mitbruder, der als Schüler bei einem ist, ausnutzt und „ausquetscht“ (III, 4) und ihm um zeitlichen Gewinnes willen Mühe und Anstrengung auferlegt, anstatt ihm die Lesung in den Schriften oder das Lernen der Lehre zu ermöglichen (III, 6). Schließlich stürzt einen die Habsucht in eine wahre Arbeitswut und hält einen auf diese Weise selbst von der Lesung der heiligen Schrift ab, von den Krankenbesuchen und von anderen uns aufgetragenen Diensten (III, 29). Mit anderen Worten: an der Wurzel des Übels liegt eine starke Egozentrik, die gerade das Wohl des Mitbruders und Notleidenden vernachlässigt und die zwischenmenschlichen Beziehungen belastet. Entsprechend heißt es denn auch im *Praktikos*: „Ebenso ist es unmöglich,

<sup>19</sup> *Evagrius Ponticus*, hg. v. Wilhelm Frankenberg, Berlin: Weidmann 1912, 472–544 (CPG 2434). Was Evagrius verinnerlicht als durch die λογισμοί entstehend beschreibt (wobei auch bei ihm Dämonen im Spiel sind), das verobjektiviert Athanasios in den Dämonengestalten, die leibhaftig auf Antonios eindringen. Insofern zeigt sich hier auf der gleichen Grundlage griechischen Denkens noch einmal in anderer Gestalt der Unterschied zwischen dem Griechen und dem Ägypter.

<sup>20</sup> *Praktikos* = Pr 9, deutsch bei Bunge, *Praktikos* (s. Anm. 15) 86.

daß bei einem die Liebe mit dem Besitz zusammen bestehe“<sup>21</sup>. „Die Liebe versteht sich nicht darauf, Vorräte an Speise und Besitz zu verwahren“<sup>22</sup>.

Zunächst also scheint Evagrius nichts anderes zu sagen, als wir bisher schon fanden, nur daß er es systematischer zusammenfaßt und mit hohem psychologischen Einfühlungsvermögen darstellt. Armut hängt auch bei ihm aufs engste mit der Liebe zusammen und hat das Ziel, dem Nächsten zu dienen. Aber dieser Eindruck, daß es sich hier um schlechthin dasselbe handle, täuscht. Die Nächstenliebe ist nur *eine* Komponente, wenn es um den Sinn der Armut bei Evagrius geht. Wenn er von Liebe spricht, meint er letztlich die Liebe zur Erkenntnis Gottes.

## 2.4 Der Sinn der Armut bei Evagrius Pontikos: das „reine Gebet“

In einem seiner Briefe bemerkt Evagrius nämlich:

„Gott ist kein Leib, der Farbe und Ausdehnung hat. ... Es wird also von dem Intellekt, der die Erkenntnis Gottes empfangen soll, gefordert, daß er sich der Einsichten der Dinge entledge. Er kann jedoch den Gedanken nicht entfliehen, wenn er die Leidenschaften nicht ablegt. Ich sagte ja, daß ihretwegen die Gedanken an die körperlichen Dinge in uns andauern. Und wir vermögen die Leidenschaften nicht von uns abzuwerfen, wenn wir nicht von unserem Intellekt die Gefräßigkeit und die Geldgier und den eiteln Ruhm entfernen“<sup>23</sup>.

Hier wird die Geldgier bekämpft, nicht in erster Linie um der Nächstenliebe oder der Nachfolge des armen Christus willen. Worum es vielmehr im tiefsten geht, ist das *Freiwerden des Intellekts von allen körperlichen Vorstellungen, um den unkörperlichen Gott zu erkennen*.

Mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit definiert Evagrius:

„Es hat nämlich derjenige die Liebe erworben, der Nahrung und Mammon und Ruhm der Welt verachtet und mit diesen (auch noch) seinen eigenen Leib verleugnet hat *aus Liebe zur Erkenntnis Gottes*“<sup>24</sup>.

*Sinn* der Armut ist bei Evagrius also das Freiwerden zur Kontemplation, die Gotteserkenntnis, das „reine Gebet“. Darum heißt es zu Beginn und gegen Ende seiner Kapitel *Über das Gebet*:

„Geh, verkaufe, was du hast und gib das Geld den Armen, nimm dein Kreuz auf dich, damit du, ohne abgelenkt zu werden, beten kannst“<sup>25</sup>, und:

<sup>21</sup> Pr 18, deutsch bei Bunge, *Praktikos* (s. Anm. 15) 108.

<sup>22</sup> Pr 99, deutsch a.a.O. 267.

<sup>23</sup> Ep 39, 2f, deutsch bei Bunge, *Briefe aus der Wüste* (s. Anm. 12) 252f.

<sup>24</sup> Ep 60, 3, deutsch a.a.O. 281, Hervorhebung von mir.

<sup>25</sup> *De oratione* = Or 17, deutsch bei Bamberger, *Praktikos. Über das Gebet* (s. Anm. 17) 91.

„Weiche nicht Armut und Bedrängnis aus, dem Material des unbeschwer-  
ten Gebetes!“<sup>26</sup>

Welche Veränderung hat das Wort an den „Reichen Jüngling“ hier erfahren! Zwar wird es so wörtlich zitiert wie bei Antonios auch. Aber seine *Zielrichtung* liegt jetzt tiefer, liegt dahinter: der *Sinn* des Herrenwortes ist jetzt das *unabgelenkte Gebet*. Unermüdlich stellt Evagrius diesen *tieferen und eigentlichen Sinn der Armut* dar: „Die erste Entsagung ist das freiwillige Verlassen der weltlichen Dinge um der Erkenntnis Gottes willen“<sup>27</sup>. Deutlicher könnte es nicht gesagt werden. Die Akzentverschiebung ist mit Händen zu greifen.

Dabei darf man den Gegensatz zwischen Evagrius und den ägyptischen Vätern nicht überbetonen, als hätte es keine Brücke zwischen diesen zwei Welten gegeben. Dagegen spricht schon das tiefe Schüler-Lehrer-Verhältnis, das Evagrius auch zu Makarios d. Ägypter hin hatte<sup>28</sup>. Es ist jedoch im großen und Ganzen bezeichnend, daß die meisten Mitglieder des Kreises um Evagrius so wie er Ausländer waren, d. h. Griechen oder Römer. Evagrius selbst hatte gelegentlich darunter zu leiden<sup>29</sup>, und auch Arsenios wurde als fremd empfunden, wie sich bereits in dem allerersten hier zitierten Apophthegma über den Besuch des auswärtigen Bruders in der Sketis zeigte. Wir spüren den Riß, und wir sehen auf der anderen Seite, daß es Brücken gab. Die großen unter den Vätern auf beiden Seiten wußten sehr wohl mit der Andersartigkeit umzugehen. Deswegen darf der Gegensatz in der Motivation zur Armut nicht als völlige Kluft mißverstanden werden.

Daß aber dennoch aus einer anderen Grundhaltung heraus die Akzente verschieden gesetzt werden, scheint mir eindeutig zu sein. *Askese an sich* ist bei Evagrius und seinen Gesinnungsgenossen ein viel größerer Wert, *weil sie allein zur vollen Hinwendung zu Gott befähigt*. Der gemeinschaftsstiftende Aspekt der Armut wird weniger betont, auch wenn er nicht fehlt. *Im Blick ist aber viel ausschließlicher der einzelne und seine Gottesbeziehung*. Wir sind an Arsenios erinnert, im Schiff „allein mit dem Geiste Gottes in einhelliger Ruhe“.

<sup>26</sup> Or 131, deutsch bei Bunge, *Praktikos* (s. Anm. 15) 264.

<sup>27</sup> Mc 25 recensio longior, zitiert bei Bunge, *Praktikos* (s. Anm. 15) 267.

<sup>28</sup> S. Bunge, *Évagre et les deux Macaires* (s. Anm. 13) 333–347. Für eine ähnliche Beziehung der vier „langen Brüder“ zu Pambo s. ebd. 350f. Ammonios ist ein Beispiel für einen Mönch, der seiner Herkunft nach zwar Ägypter, seiner Bildung nach aber hellenisiert war.

<sup>29</sup> Vgl. das Apophthegma Evagrius 7, PG 65, 176 A; Miller (s. Anm. 2) Apo 233.

## TEIL II: DIE ARMUT IM KOINOBIION

### 3. Pachom (ca. 287–347) und die Armut der Koinobiten

Beschreibt man das Anachoretentum und das Koinobitentum in idealtypischer Weise, ergibt sich ein leicht zu handhabender und reizvoller Gegensatz, was die *Gestaltung* der Armut als Lebensform angeht: während die Anachoreten zwar wirklich wenig hatten, über das Wenige aber selbst verfügen konnten, lebt der Koinobit im Kloster persönlich in absoluter Armut und verfügt über gar nichts mehr, aber das Kloster insgesamt wird reich. Fragt man dagegen auch hier nach dem *Sinn* der Armut, fällt die Antwort differenzierter aus. Wiederum gibt uns die Biographie des ersten großen Koinobiarchen *Pachom* den Schlüssel zum Verständnis für sein Konzept von Besitzlosigkeit.

#### 3.1 *Pachoms Weg zum Christentum und zum Koinobion*

Im Gegensatz zu Antonios stammte Pachom aus einem heidnischen Elternhaus und kannte weder Christen noch Christentum. Etwa um das Jahr 287 geboren<sup>30</sup>, wurde er mit 20 Jahren von einem kaiserlichen Preßkommando auf offenem Felde gefangengenommen und für die römische Armee zwangsrekrutiert. Mit Leidensgenossen nilabwärts verschifft, mußte er im Gefängnis von Theben die Nacht verbringen. Da kamen fremde Menschen in den Raum, die den Leidenden Essen und Trinken brachten und ihre Wunden linderten. Erstaunt fragte Pachom, wer diese denn seien und bekam zur Antwort, es handle sich um Christen, die allen Menschen aus Liebe zu ihrem Gott Gutes täten. Erschüttert zog er sich in einen Winkel des Gefängnisses zurück und betete:

„Mein Herr Jesus Christus, Gott aller Heiligen! Deine Güte möge mich eilends erreichen! Rette mich aus dieser Not, so werde ich für mein Teil den Menschen dienen alle Tage meines Lebens“<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Zur Chronologie vgl. die grundlegenden Erwägungen von Rudolf Lorenz, *Zur Chronologie des Pachomius*, ZNW 80 (1989) 280–283; eine ausführliche Begründung der Lebensdaten Pachoms, die mich zur Korrektur meiner früheren Ansicht geführt hat, gebe ich in der Studie: „Ein Versuch zur Chronologie Pachoms und Theodoros“, die in nächster Zeit veröffentlicht werden soll.

<sup>31</sup> So lautet das Gebet in der (wahrscheinlich der historischen Wirklichkeit am nächsten kommenden) koptischen Fassung der bohairischen *Vita Bo 7* (*S. Pachomii vita bohairice scripta*, ed. Louis Théophile Lefort [CSCO 107], Löwen: Durbecq 1936, 4, 5–8; Lefort, *Vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs* (Bibl. du Muséon 16), Löwen 1943, 82, 23–26. Zum Ganzen vgl. Fidelis Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum und die An-*

In diesem Erlebnis liegt der Schlüssel für alles Weitere, und der Rest von Pachoms Leben muß als Einlösung dieses Versprechens verstanden werden. Tatsächlich wurde er bald aus der Armee wieder entlassen, ließ sich in dem Ort Scheneset taufen und widmete sich dort der Armen- und Krankenpflege. Doch nach drei Jahren begab er sich in die Schule eines Anachoreten namens Palamon. Dort lebte er ähnlich, wie wir es schon bei Antonios und den Wüstenvätern gesehen haben. Auf die Dauer konnte ihn das aber nicht befriedigen. Wollte er sein Mönchsleben mit dem Gelübde, alle Tages seines Lebens den Menschen zu dienen, in Einklang bringen, mußte er zwangsläufig zu einer *vita communis* von Mönchen hinfinden<sup>32</sup>.

Den ersten Versuch dazu machte er mit einer kleinen Schar von Asketen, die er zunächst im Stil der Anachoreten für ihren Lebensunterhalt arbeiten ließ, nur daß sie von ihrem Einkommen einen gewissen Betrag an ihn abführen sollten, damit er selbst, Pachom, für den gemeinsamen Tisch sorgen konnte. Er kochte und bestellte den Garten, pflegte die Kranken und empfing die Gäste. Die Vita sagt:

„Denn er sah, daß sie noch nicht geneigt waren, sich miteinander zur vollkommenen Gemeinschaft zu verbinden, zu der Art, wie in der Apostelgeschichte über die Glaubenden geschrieben ist: ‚Sie waren ein Herz und eine Seele, und alle Güter gehörten ihnen gemeinsam; es gab keinen, der von dem, was ihm geörte, gesagt hätte: das ist mein‘. Wie es auch der Apostel sagt: ‚Vergeßt nicht das Wohltun und die Gemeinschaft, denn das sind die Opfer der Art, die Gott gefallen‘“<sup>33</sup>.

Die Brüder verstanden seine Intentionen allerdings überhaupt nicht. Im Gegenteil, seine demütigen Dienste forderten sie nur dazu heraus, mit ihm ihren Spott und Mutwillen zu treiben, bis er sie schließlich aus dem Kloster jagen mußte. Diesen Vorfall muß man m. E. vor dem Hintergrund orientalischer Autoritätsauffassung verstehen, derzufolge es undenkbar ist, daß der „Vater“ einer sozialen Gemeinschaft, sei es die Familie, sei es das Kloster, zugleich die Dienste eines Knechtes übernimmt. Pachoms Auffassung von Vorsteherschaft war ganz an der dienenden Liebe im Sinne von Joh 13, 1-13 und Lk 22, 24-27 ausgerichtet, was nicht nur den Jüngern Jesu gegen den Strich ging, sondern ganz offenbar auch noch den Kopten des vierten Jahrhunderts. Von diesem Kernpunkt in Pa-

*fänge klösterlichen Gehorsams* (MüSl 20), Münsterschwarzach 1971, 11-18; Christoph Joest, „... alle Tage den Menschen dienen.“ Pachomius († 346) und seine ursprüngliche Inspiration zum koinobitischen Leben, EuA 67 (1991) 35-50, hier: 36-39.

<sup>32</sup> In dem Aufsatz: „... alle Tage den Menschen dienen.“ (s. Anm. 31) bemühe ich mich, dies zu zeigen.

<sup>33</sup> Das sahidische Fragment S3, Lefort, *Vies coptes* (s. Anm. 31) 65, 26-33.

choms Leben und Denken leitet sich dann freilich auch seine Armutsauffassung ab, wie sich noch zeigen wird.

### 3.2 Die *Koinonia* und die Gestaltung der Armut

Für den nächsten Versuch hatte Pachom aus diesen Vorfällen gelernt. Führt er die Brüder bis dahin ähnlich wie die Anachoreten, so erwartete er ab jetzt von den Mönchen den völligen Verzicht auf Besitz und auf die Verfügungsgewalt darüber. Eigentümer aller Dinge war die Gemeinschaft als Ganzes, die *koinonia*, und damit letztlich der Herr selbst. Sorgsamer Umgang mit dem Klostergut war die konsequente Forderung daraus. Der einzelne hatte nichts, sondern bekam alles Lebensnotwendige von seinem Oberen zugeteilt. So erfuhren die Mönche eine große Entlastung, weil sie der Sorge um den eigenen Lebensunterhalt enthoben waren. Der für alle angestrebte Lebensstandard war übrigens relativ hoch, gemessen an den Verhältnissen der damaligen Umwelt.

Dabei behielt Pachom die „energische Betonung der Arbeitspflicht« bei: Müßiggang war ein strafwürdiges Vergehen<sup>34</sup>. Diese Arbeit war mehr als nur Beschäftigungstherapie; vielmehr kann man von einem „ökonomischen Ernst der pachomianischen Arbeitsauffassung“ sprechen<sup>35</sup>. Über die Arbeitsleistung der Klöster (deren es bald eine ganze Anzahl gab) wurde genau Buch geführt, und darüber fand jährlich beim Herbst-Kapitel eine Rechenschaftsablage statt. Es gab eine wohlorganisierte Arbeitsteilung (Zunft-Häuser) und eine zentrale Leitung und Kontrolle des Arbeitseinsatzes. Da ist es kein Wunder, daß auf diese Weise einiges an Überschüssen erwirtschaftet wurde, die in Form von Verteilungsspenden an Notleidende in den Dörfern ringsum weitergeleitet wurden.

An dieser Stelle ist es notwendig, mit einem weitverbreiteten doppelten Vorurteil gegen den Charakter der Pachomianerklöster Schluß zu machen. In ihrer äußeren Gestalt bieten zwar diese Monasterien dem modernen Betrachter zunächst ein befremdliches Bild, das muß zugestanden werden: sie entwickelten sich zu großen Komplexen, bestehend aus mehreren Häusern und umgeben von einer Mauer. Die verschiedenen Häuser beherbergten Brüder, die jeweils dasselbe Handwerk ausübten, es gab

<sup>34</sup> Bacht, *Die „Bürde der Welt“* (s. Anm. 1) 306, vgl. *Praecepta et Instituta* 10 (A. Boon [Hg.], *Pachomiana latina. Règles et épitres de S. Pachôme, Épitre de S. Théodore et „Liber« de S. Orsiesius. Texte latin de S. Jérôme, Löwen 1932, 56,6; deutsch bei Heinrich Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II. Pachomius – Der Mann und sein Werk, Würzburg: Echter 1983, 228).**

<sup>35</sup> Bacht, *Die „Bürde der Welt“* (s. Anm. 1) 306; vgl. ders., *Vermächtnis des Ursprungs II* (s. Anm. 34) 36.

also ein Haus der Bäcker, der Schneider, der Schuster usw. Diesen Hausgemeinschaften stand ein „Ökonom“ vor, an seiner Seite ein Stellvertreter, der sogenannte „Zweite“<sup>36</sup>. Dem ganzen Komplex insgesamt waren wiederum ein Vorsteher und sein „Zweiter“ vorangestellt. Über diese Leitungsstruktur wurde die gesamte Arbeitsorganisation abgewickelt.

Das erste Vorurteil nun besteht in der Beurteilung der Tatsache, daß Pachom seine Klöster mit einer *Mauer* umgab. Für die meisten Autoren ist dies ein Zeichen der Weltflucht, des Rückzugs auf die eigene Gemeinschaft, damit es möglich sei, fernab von den Gefahren und Anfechtungen der „Welt draußen“ das eigene Seelenheil zu suchen<sup>37</sup>. Das zweite Mißverständnis betrifft die Organisationsform. Amand de Mendieta spricht von „*pachomianischen Kasernen*“ und einem „*hierarchischen und militärischen Instanzenweg*“<sup>38</sup>. Mit Recht hat bereits Heinrich Bacht darauf hingewiesen, daß diese soldatischen Vergleiche wohl kaum den Intentionen Pachoms gerecht werden dürften<sup>39</sup>.

Entscheidend ist vielmehr ein Hinweis, den Bernward Büchler in seinem lesenswerten Werk *Die Armut der Armen*<sup>40</sup> gibt: „Das typisch ägyptische Dorf beschreibt Rouillard als eine Ansammlung von Häusern, von einer Mauer umgeben und durch einen Kanal mit der Hauptkommunikationsstraße Ägyptens, dem Nil, verbunden. Unter den Bewohnern finden

<sup>36</sup> Vgl. Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum* (s. Anm. 31) 282–323; B. Steidle, „Der Zweite“ im Pachomiuskloster. Zum Verständnis des 65. Kapitels der Regel St. Benedikts, BenM 24 (1948) 97–104, 174–179; Adalbert de Vogüé, *Le nom du supérieur de monastère dans la règle pachômienne*. A propos d'un ouvrage récente, StMon 15 (1973) 17–22. Zu dem eigentümlichen und bezeichnenden Gebrauch des Wortes οἰκονόμος für einen Vorsteher s. Bernward Büchler, *Die Armut der Armen*. Über den ursprünglichen Sinn der mönchischen Armut, München: Kösel 1980, 77 Anm. 15.

<sup>37</sup> So oder ähnlich z. B. Karl Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen. Mohr 1936, 127f; Emmanuel Amand de Mendieta, *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, RHR 76, Bd. 152 [1957] 31–80, hier: 35; Bacht, *Vom gemeinsamen Leben*. Die Bedeutung des pachomianischen Mönchsideals für die Geschichte des christlichen Mönchtums, LuM 11 (1952) 91–110, hier: 99; ähnlich ders., *Antonius und Pachomius*. Von der Anachorese zum Cönobitentum. In: Antonius magnus eremita 356–1956, hg. v. Basilius Steidle (StAns 38), Rom 1956, 66–107, hier: 70f; nicht mehr ganz so betont ders., *Vermächtnis des Ursprungs II* (s. Anm. 34) 33; von „Weltflucht der Gemeinschaft“, wenn auch ohne Erwähnung der Mauer, spricht auch Pio Tamburrino, *Koinonia*. Die Beziehung „Monasterium“ – „Kirche“ im frühen pachomianischen Mönchtum, EuA 43 (1967) 5–21, hier: 7; in eine andere Richtung weist bereits Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum* (s. Anm. 31) 69–71, auch wenn er noch nicht die Lösung erreicht, die sich m. E. hier nahelegt und die im folgenden dargestellt wird.

<sup>38</sup> Amand de Mendieta, *Le système cénobitique basilien* (s. Anm. 37): „les immenses“ oder „énormes casernes“ pachômiennes“ 39, 40, 46; „la filière hiérarchique et régimentaire“ ebd. 41.

<sup>39</sup> Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs II* (s. Anm. 34) 36 und 59f Anm. 175.

<sup>40</sup> Büchler, *Die Armut der Armen* (s. Anm. 36) 135 (unter Berufung auf G. Rouillard, *La vie rurale dans l'empire byzantin*, Paris 1953).

wir selbständige Bauern, ... aber auch Pächter und Halbpächter; daneben zahlreiche Handwerker und Kaufleute. Die Handwerker waren in einer Art ‚Zunft‘ zusammengeschlossen ... Vor diesem sozialen Gefüge der Dorfgemeinschaften ist die Entstehung der pachomianischen Klöster zu betrachten.“ Mit anderen Worten: *Pachom beabsichtigte nichts anderes zu gründen als ein „christliches Dorf“, an dessen äußerer Gestaltung für seine Zeitgenossen nichts Auffälliges war.* Der einzige Unterschied zu einem „normalen“ Dorf bestand darin, daß die pachomianischen Siedlungen ausschließlich von Mönchen bewohnt waren, deren gemeinsames geistliches Anliegen natürlich dann auch die Art des Lebens innerhalb der Gemeinschaft prägte. Weit entfernt davon, besondere „asketische“ Bedeutung zu haben, hinderte die Mauer keineswegs am Verkehr mit der „Welt“, sondern war eine Selbstverständlichkeit ägyptischer Siedlungsweise. Es muß sogar gesagt werden, daß die ägyptische Thebais eine kulturell höchst aktive Region war, und Pachom alle seine Gründungen außer der ersten immer in der Nähe bedeutender Städte anlegte<sup>41</sup>. Auf diesem Hintergrund erhalten H. Bachts Hinweise darauf, daß „gemeinsames Leben“ bei Pachom „gewöhnliches Leben“<sup>42</sup> bedeute, erst ihr charakteristisches Profil.

Dazu kommt ein Weiteres. Nicht in jedem Fall war der Rückzug von Männern und Frauen in die Wüste primär durch ein tieferes Verlangen nach Gemeinschaft mit Gott motiviert. Viele wurden schlicht und einfach durch gravierende wirtschaftliche Not, durch Verarmung, erdrückende Steuerlasten und die Gefahr, gegen einen Hungerlohn zu staatlicher Zwangsarbeit eingezogen zu werden, zur Flucht aus dem Kulturland getrieben<sup>43</sup>. Die „Bürde der Welt“ abzuwerfen, das hatte für sie einen ganz realen, vorläufig noch keineswegs „geistlichen“ Sinn. Solche Menschen zu sammeln und ihnen ein sinnvolles, von der Liebe Gottes her motiviertes und in der Bruder- und Nächstenliebe fruchtbares Leben zu ermöglichen, das war die Aufgabe, vor die sich Pachom gestellt sah. Als Vorbild dazu diente ihm die Jerusalemer Urgemeinde.

<sup>41</sup> Siehe Heinrich Bacht, Neue Erkenntnisse über den Ursprung des östlichen Mönchtums. In: Albert Rauch/Paul Imhof (Hg.), *Basilios – Heiliger der Einen Kirche*. Regensburger Ökumenisches Symposion 1979 (Koinonia 1), München: Kaffke 1981, 137–142, hier: 137 f., unter Berufung auf eine unveröffentlichte Arbeit von E. Brammertz. Auch in *Vermächtnis des Ursprungs II* (s. Anm. 34) 14–18 stellt Bacht diese Zusammenhänge dar, was wohl zu der oben Anm. 37 festgestellten Milderung seiner Ansichten über die pachomianische Mauer beigetragen haben dürfte.

<sup>42</sup> Bacht, *Antonius und Pachomius* (s. Anm. 37) 97–99; ders., *Vermächtnis des Ursprungs II* (s. Anm. 37) 41–42.

<sup>43</sup> Bacht, *Neue Erkenntnisse* (s. Anm. 41) 138–140; Büchler, *Die Armut der Armen* (s. Anm. 36) 133–138.

### 3.3 Die Liebe als das unterscheidend Pachomianische der „koinonia“

Ein Kapitel aus dem „*Liber*“ des Horsiesi († nach 387), seines zweiten Nachfolgers in der Gesamtleitung der Klöster, kann uns das verdeutlichen:

„Laßt uns daher, liebe Brüder, auf Gleichheit bedacht sein, der Kleinste wie der Größte, der Reiche wie der Arme, und laßt uns vollkommen sein in der Eintracht und in der Demut. ... Es darf doch nicht vorkommen, daß einer auf üppiges Wohlergehen bedacht ist und dabei zusieht, wie sein Bruder in Armut und Bedrängnis lebt. ... Wir kennen die Weisung unseres Heilandes an die Apostel: ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe; daran soll man erkennen, daß ihr meine Jünger seid. Demgemäß müssen wir einander lieben und dadurch erweisen, daß wir wirklich Diener des Herrn Jesus Christus und Söhne des Pachomius und Jünger der Zönobien sind“<sup>44</sup>.

Zunächst meint man, daß der Appell an die Gleichheit der Brüder innerster Kern dieser Ermahnung ist – und in diesem Sinne zitiert auch Bacht diesen Text<sup>45</sup>. Aber die Stoßrichtung liegt in Wirklichkeit wo anders: es ist *die Liebe*, an der man die „Söhne Pachoms“ erkennt. Das wurde auch schon in dem Bericht über das Scheitern des ersten Versuches deutlich, ein gemeinsames Leben zu beginnen. *Die Liebe als Quelle und Triebkraft brüderlichen Teilens, das schien offensichtlich für Pachom das anspruchsvollere Ideal zu sein*<sup>46</sup>.

### 3.4 Der Armutsstreit in den pachomianischen Klöstern und die „Armut an sich“

Es ist bezeichnend, daß fünf Jahre nach dem Tode Pachoms ein heftiger Streit unter den Klöstern ausbrach, der etwas mit dem Reichtum der einzelnen Konvente und deren Umgang damit zu tun hatte. Der oben zitierte Abschnitt aus dem *Liber Orsiesii* zeigt das: es gibt auf einmal Unterschiede zwischen den Brüdern, die etwas mit „üppigem Wohlergehen“ zu tun haben. Die Vita berichtet: Abt Apollonios von Tmuschons wollte sein Kloster aus dem Wirtschaftsverband der Pachomianer lösen und selbstständig machen. Horsiesi, zu der Zeit verantwortlich für Klosterverband, konnte der Revolte nicht Herr werden und rief Theodoros († 368) zu

<sup>44</sup> *Liber Orsiesii* = LibOrs 23, Boon (s. Anm. 34) 124,24–125,11; deutsch bei Bacht, *Vermächtnis des Ursprungs I* (s. Anm. 1) 119–121.

<sup>45</sup> Bacht, *Die „Bürde der Welt“* (s. Anm. 1) 312.

<sup>46</sup> Christoph Joest, *Benedikt von Nursia und der Stellenwert gegenseitiger brüderlicher Liebe bei Pachom († 346), Horsiesi († nach 387) und Basilieos d. Großen († 379)*, EuA 68 (1992) 312–326; ders., *Proverbia 6,3 und die Bruderliebe bei den Pachomianern*, VigChr 47 (1993) (erscheint Anfang nächsten Jahres).

Hilfe<sup>47</sup>, einen begabten Organisator und tieffühlenden Mönch, der schon unter Pachom die Stellvertretung in der Gesamtleitung inne hatte. Dieser versuchte den Streit zu schlichten, was ihm auch vordergründig gelang, doch scheint er selbst am Ende seines Lebens von dem durchschlagenden Erfolg seines Wirkens nicht überzeugt gewesen zu sein. Der Reichtum der Klöster machte ihm große Sorgen. Er hätte ihn am liebsten weitgehend verringert aus Furcht, „daß die Füße vieler vom rechten Weg abgekommen seien aufgrund materieller Anliegen und der eitlen Sorgen dieser Welt“, doch es gelang ihm nicht. Horsiesi, den er deswegen um Rat fragte, konnte nur dazu antworten: „Es ist der Herr, der die *koinonia* gesegnet und ausgeweitet hat. Er hat auch die Macht, sie wieder zu beschränken“<sup>48</sup>.

Bernward Böhler hat diesen Armutsstreit eingehend untersucht und sich die Frage gestellt, warum er nicht schon zu Lebzeiten Pachoms ausgebrochen ist. Seine Antwort beruht auf einer bestechenden These, die aller Beachtung wert ist<sup>49</sup>: Pachom dachte gemeinschaftsbezogen, während für Theodoros die asketische Leistung als solche im Vordergrund stand.

So spricht Theodoros häufig davon, daß für Mühsal, Anstrengung und Entbehrung auf Erden im Himmel der Ausgleich warte; damit versucht er, seine Mitbrüder für die Armut zu motivieren, sie also um des himmlischen Lohnes willen zur freiwilligen Preisgabe irdischer Güter zu bewegen. Ganz stark steht hier im Vordergrund der Gedanke, daß *Askese als solche* bereits in sich selbst einen Wert darstelle<sup>50</sup>. Bei Pachom sind die eschatologischen Bezüge ganz anderer Art: um des Gerichtes Gottes willen sind die Brüder gehalten, in gegenseitiger Liebe zu leben, weil das der Kern ihrer Berufung ist. In der Tat hat Pachom dabei die durchaus irdischen, menschlichen Beziehungen der Brüder im Auge. So warnt er etwa in seiner „Katechese für einen rachsüchtigen Mönch“:

<sup>47</sup> Der Bericht findet sich in dem sahidischen Fragment S6, in: *S. Pachomii vita sahidice scripta*, ed. Louis Théophile Lefort [CSCO 99], Löwen: Durbecq 1933, 268–269; Lefort, *Vies Coptes* (s. Anm. 31) 324, 8–325, 2; Veilleux, *Pachomian Koinonia I. The Life of Saint Pachomius and His Disciples* (Cistercian Studies Series 45), Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publ. 1985, 195 f.

<sup>48</sup> Bo 197, CSCO 107, 123, 21 – 124, 11; Lefort, *Vies Coptes* (s. Anm. 31) 216, 30 – 217, 21; Veilleux, *Pachomian Koinonia I* (s. Anm. 47) 244 f.

<sup>49</sup> Unglücklicherweise wird aber seine Arbeit durch erhebliche Mängel beeinträchtigt: Vor allem ist sein Umgang mit den Belegstellen mehr als unbefriedigend. *Erstens* sind manche Angaben fehlerhaft. – *Zweitens* wird häufig ungenau zitiert: So beruht der oben Anm. 55 zitierte Irrtum über die vermeintliche Präexistenz der Koinonia einfach darauf, daß Böhler nicht noch eine Zeile weiter gelesen, sondern das Zitat mitten im Satz abgebrochen hat. – *Drittens* werden dem jeweiligen Zitat unmittelbar vorausgehende oder folgende Sätze weggelassen, wenn sie Böhlers These zu widersprechen scheinen oder ihn zwingen würden, sie differenzierter zu begründen.

<sup>50</sup> S. Böhler, *Die Armut der Armen* (s. Anm. 36) 41–43, 48, 106–109.

„O welche große Schande! In der Welt wandeltest du, verehrt wie einer der Auserwählten, und wenn du im Tal Josaphat anlangst, dem Ort des Gerichts, wirst du nackt gefunden werden!“<sup>51</sup>

Der Bruder wird hier vor der Überheblichkeit gewarnt, vor dem Suchen nach falscher Ehre und leerem Ruhm; das hat eine deutliche Beziehung zum Verhältnis der Brüder untereinander. Aber die Warnung wird ausgesprochen angesichts des endzeitlichen Gerichtes Gottes.

An einer anderen Stelle spricht Pachom sogar ganz direkt von Reichtum und Armut:

„Wegen der Liebe zum Geld werden wir angegriffen. Wenn du Reichtümer anhäufen willst – sie sind der Bissen am Angelhaken – durch Habsucht, durch Handel, durch Gewalt, durch Schliche oder durch übermäßige Handarbeit, die dir keine Zeit mehr für den Dienst Gottes läßt, (oder) kurz durch jedes andere Mittel, wenn du Gold und Silber anhäufen wolltest, dann erinnere dich an das, was das Evangelium sagt: ‚Du Narr! Während der Nacht wird man deine Seele wegnehmen. Wer wird bekommen, was du angehäuft hast?‘ (Lk 12,20) Und wiederum: ‚Er sammelt, ohne zu wissen, wer es bekommt.‘ (Ps 39,6)“<sup>52</sup>

Auch hier wird eine eschatologische Begründung der Armut gegeben, doch auf ganz andere Weise als bei Theodoros. Nicht darum geht es Pachom, daß für Entbehrungen auf Erden der himmlische Ausgleich winkt; vielmehr hat die Perikope aus Lk 12, die Pachom zitiert, einen deutlich gemeinschaftsbezogenen Hintergrund: eine Erbstreitigkeit zwischen Brüdern nämlich veranlaßt Jesus, das Gleichnis vom reichen Kornbauern zu erzählen.

Das wird auch in Pachoms Antwort auf die Frage des Theodoros deutlich, warum die Mönche der Koinonia nicht alle sechs Tage der Karwoche fasteten, sondern nur zwei. Neben dem Hinweis auf den (damaligen) Brauch der Kirche begründet Pachom diese Praxis u. a. damit, daß die Brüder sonst nicht in der Lage wären, ihre Handarbeit zu verrichten, „die uns erlaubt, unsere Hände den Armen hinzuhalten“<sup>53</sup>. „Die Solidarität – mit den Bedürftigen – ist für Pachomius also die Begründung und auch die Grenze asketischen Lebens“<sup>54</sup>, während Theodoros nach größerer asketischer Leistung verlangt.

<sup>51</sup> Pachom *Kat* 1,33, CSCO 160, 13,29–32; Veilleux, *Pachomian Koinonia III*. Instructions, Letters, and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples (Cistercian Studies Series 47), Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publ. 1982, 28.

<sup>52</sup> Pachom *Kat* 1,52, CSCO 160, 22,4–13; Veilleux, *Pachomian Koinonia III* (s. Anm. 51) 37.

<sup>53</sup> Bo 35, CSCO 107, 26,5–13; Lefort, *Vies coptes* (s. Anm. 31) 105,31–106,8; Veilleux, *Pachomian Koinonia I* (s. Anm. 47) 59f.

<sup>54</sup> Büchler, *Die Armut der Armen* (s. Anm. 36) 67.

Ferner finden sich in Theodoros' Katechese Nr. 3 viele Stellen, wo er mit bewegenden Worten die Bruderliebe beschreibt. Dies muß *zuerst* festgestellt werden, um dann aber auch zugleich zu bemerken, daß Theodoros *die Bruderliebe nicht als Ansatzpunkt in der Armutsfrage in Anschlag gebracht* hat. Gerade *weil* er um die Berufung der Klöster zu dieser gegenseitigen Liebe wußte, ist dieser Mangel umso bedeutsamer und beredter!

In der Tat lassen sich in den Katechesen Pachoms und Theodoros' Passagen finden, die in Gegenüberstellung diesen Unterschied der Mentalität offenbaren. Allerdings stoßen wir hier auf ein textkritisches Problem, weil ein Teil der 1. Katechese Pachoms einer Predigt des Athanasios entstammt. Louis Théophile Lefort ist der Meinung, daß Pachom selbst das Stück des Athanasios in seine Katechese einbezogen hat<sup>55</sup>; es ist nach meiner Beobachtung mit dem vorhergehenden Abschnitt der Katechese durch den Hinweis auf die Bruderliebe, mit dem nachfolgenden durch den Ausblick auf das Gericht Gottes verzahnt und hat einige kleinere Veränderungen erfahren, die es dem Rest der Katechese inhaltlich gut anpassen. Zudem gibt der Einschub in wesentlichen Teilen die Grundansichten Pachoms wieder, die er auch sonst zum Ausdruck bringt. Daher halte ich es für möglich, diesen Text mindestens in dem zuletzt genannten Sinne für den Vergleich heranzuziehen. Die beiden Abschnitte lauten wie folgt:

*Pachom, Katechese 1, 38*

Elender Mensch, über wieviele Dinge wirst du Rechenschaft ablegen müssen? Über viele Unreinheiten, die ein Brand für die Seele sind, Augenlust, schlechte Gedanken ... Entgleisungen der Rede, ... Torheit, schlechte Scherze, Verleumdung, Eifersucht, Haß, Spott, Beleidigungen gegen das Bild Gottes (= der Mensch), Verurteilungen, Begehrlichkeiten des Bauches ... Leidenschaften, Gotteslästerung, böse Gedanken gegen das Bild Gottes ... All das wird von dir eingefordert werden, *weil du Mißverständnisse mit deinem Bruder hattest und sie nicht, wie du gesollt hättest, in der Liebe Gottes gelöst hast. Hast du nie gehört, daß gesagt ist: „Liebe bedeckt eine Menge von Sünden“, und: „So wird sich euer Vater im*

*Theodoros, Katechese 3, 42*

Aber durch diesen Mann hat ihn der Herr berufen, und der Erlöser überzeugte ihn davon, alles, was diese Welt begehrt, zu verachten und ihm zu folgen in Gestalt der Demut und der Liebe zu ihm, die er in uns sieht. Das ist der Grund, warum wir unser Leben für einander hingeben und (warum wir auch) die anderen Früchte des Heiligen Geistes (hervorbringen), *die er in uns zum Dasein gebracht hat durch die Askese in allen Dingen, die Begehrlichkeit des Fleisches eingeschlossen. Nachdem wir uns also auf all diese Begehrlichkeiten eingelassen haben, unterscheiden wir uns in der Nachlässigkeit unserer Haltung und in der Rede voller Barmherzigkeit und vollkommener Liebe, und das erzeugt Gleichgültigkeit und Ver-*

<sup>55</sup> Lefort, *S. Athanase écrivain copte*, Muséon 46 (1933) 1–33. Lefort kommt das Verdienst zu, die Abhängigkeit der beiden Stücke entdeckt und nachgewiesen zu haben. Er geht dabei von der Echtheit der Pachom zugeschriebenen Katechesen aus.

Himmel euch gegenüber verhalten, derben in denen, die der Herr durch wenn ihr nicht einander von Herzen uns aufbaut hat.<sup>57</sup> vergebt“<sup>56</sup>?

Die Hervorhebungen zeigen es deutlich: im Vergleich zu dem Pachom zugeschriebenen Text sind bei Theodoros *Ursache und Wirkung vertauscht*. Ursache für die Laster, die Pach. Kat. I aufzählt, ist der Mangel an Liebe. Anders herum ließe sich sagen: die Liebe ist das Fundament des brüderlichen Lebens; wird sie verlassen, stellen sich all die Laster ein, die im folgenden angeführt werden. Bei Theodoros dagegen ist es umgekehrt: Ursache dafür, daß einer das Leben für den andern hingibt, also für die Liebe, und für „die anderen Früchte des Heiligen Geistes“ ist die Askese. Weil die Brüder sich in die Laster verstrickt haben, darum fehlt bei ihnen die Liebe. Der *Sinn* der Armut bei Theodoros ist in sich selbst gegeben, er liegt in der Askese als solcher. In Pach. Kat. I dagegen ist sie der Liebe untergeordnet und hat dienende Funktion. Darin gibt der Text das Grundanliegen Pachoms m. E. treffend wieder: bei Pachom ist die Armut Ausdruck und Folge der Liebe. Bei Theodoros ist die Liebe Ausdruck und Folge der Armut.

Damit ist die Grundthese Büchlers bestätigt. *Pachoms* Ansatz in der Armutsfrage ist ein ganz anderer als der *Theodoros*'. Dem großen Gründer der *koinonia* ging es um die Solidarität mit den Armen und um ihretwillen dann auch ums Teilen, um die Armut. Mit eigenen Worten gesagt: solange dies die Blickrichtung ist, muß aus dem Reichtum der Klöster kein Problem erwachsen. Armut als dienendes Element in einer Spiritualität des Teilens steht nicht dazu im Widerspruch, daß ein Kloster über viel Einkünfte verfügt, denn diese können ja dann dem Ziel dienen: eben abzugeben, zu teilen, die Notleidenden zu unterstützen.

Problematisch wurde es in dem Augenblick, als man *die persönliche Armut als Wert an sich* betrachtete, und diese Haltung läßt sich bei Theodoros entdecken. Setzt man aber so an, wird der Reichtum der Klöster zum Problem, weil man den Widerspruch empfindet: die in sich selbst idealisierte Armut scheint verletzt zu werden. Andererseits gibt der Asket gerade die Sorge darum, was mit Gütern und Besitztümern geschehen soll, auf, er will sie ja verlassen. Darum ist für ihn das Problem an der Klosterpforte gelöst und erledigt. Sich jetzt auch weiterhin darum zu kümmern, wie solcher Besitz zu verwalten wäre, widerspricht seinen Intentionen. Und damit wird der Reichtum auf einmal zum Problem. In den pa-

<sup>56</sup> CSCO 160, 16, 23–17, 3; Veilleux, *Pachomian Koinonia III* (s. Anm. 51) 31. Übersetzung und Hervorhebung von mir.

<sup>57</sup> CSCO 160, 60, 3–15; Veilleux, *Pachomian Koinonia III* (s. Anm. 51) 117. Übersetzung und Hervorhebung von mir.

chomianischen Klöstern scheint sich allgemein eine Mentalitätsverschiebung in Richtung „Askese an sich“ vollzogen zu haben. Darum häufen sich auf einmal die Besitztümer, darum auch sieht Abt Apollonius nicht mehr ein, warum er den gemeinsamen Verband über seine Klosterwirtschaft verfügen lassen soll. Theodoros leidet darunter, daß die Klöster Besitz haben, und er möchte ihn am liebsten drastisch verringern. Aber auch er geht die Frage, grundsätzlich anders als Pachom, vom Wert der Armut an sich herkommend an, und gerade darum ist er nicht in der Lage, den Armutsstreit der Pachomianer letztgültig zu lösen. So sehr auch er von der Liebe als der Berufung der *koinonia* spricht, hat er von seinem Ansatz her nicht in die Möglichkeit, die Gemeinschaft auf das Fundament zurückzuführen, das Pachom gelegt hatte.

### 3.5 Ergebnis für das frühe Koinobitentum

Bei der Erörterung des pachomianischen Armutsstreites begegneten uns dieselben Grundhaltungen in der Begründung der Armut wie bei den Anachoreten. Auf der einen Seite der ausgesprochene Gemeinschaftsbezug, auf der anderen Seite die asketische Forderung als Wert in sich selbst. In diesem Falle handelt es sich beide Male, sowohl bei Pachom als auch bei Theodoros, um gebürtige Ägypter<sup>58</sup>. Auffällig ist freilich, daß Theodoros einen griechischen Namen trug, was vielleicht als Hinweis auf die Bildung seiner „vornehmen“ Familie<sup>59</sup> gelten kann, und ferner, daß von ihm ausdrücklich erzählt wird, er habe die Schule besucht und habe in der Weisheit große Fortschritte gemacht<sup>60</sup>. Daß wir darunter hellenistische Bildung zu verstehen haben, läßt sich wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuten. Tatsache ist auf jeden Fall, daß Theodoros schon als Jugendlicher ein asketisches Ideal verwirklichte, das mit der oben als griechischem Denken zugehörigen Askese-Auffassung übereinstimmt<sup>61</sup>. Tatsache ist ferner, daß dies im Zusammenhang mit seinem Schulbesuch und seinen Fortschritten in der Weisheit berichtet wird, übrigens mit ganz offensichtlicher Bewunderung seitens des Autors, der hierin wohl bereits

<sup>58</sup> Theodoros scheint einer vornehmen Familie Oberägyptens zu entstammen; die Viten siedeln ihn in Esne südlich von Tabennesi an, s. Bo 29–30, CSCO 107, 20, 25 – 23, 9; Lefort, *Vies coptes* (s. Anm. 31) 100, 1 – 102, 23; Veilleux, *Pachomian Koinonia I* (s. Anm. 55) 52–55.

<sup>59</sup> Für die Bedeutung von „groß“ im Sinne von „bedeutend“ s. Büchler, *Die Armut der Armen* (s. Anm. 41) 52 Anm. 102.

<sup>60</sup> Bo 31, CSCO 107, 23, 10–13; Lefort, *Vies coptes* (s. Anm. 38) 102, 24–28; Veilleux, *Pachomian Koinonia I* (s. Anm. 55) 55f.

<sup>61</sup> Bo 31, CSCO 107, 23, 13–24; Lefort, *Vies coptes* (s. Anm. 38) 102, 28 – 103, 23; Veilleux, *Pachomian Koinonia I* (s. Anm. 55) 56f.

einen Beweis für Theodoros Heiligkeit von Kindheit an erblickte – ein Beleg für die oben erwähnte Mentalitätsverschiebung unter den Pachomianern. Für eben dieses Ideal setzte sich Theodoros später als Stellvertreter des Horsiesi unter seinen Mitbrüdern ein.

Auf der anderen Seite ist das Faktum bezeichnend, daß Pachom, der verhältnismäßig ungebildete Mönch genuin ägyptischer Herkunft, der erst spät griechisch lernte, ein Armutsideal vertrat, das auf Bruderliebe und gegenseitiger Hingabe, auf Solidarität und Gemeinschaftssinn beruhte. Der *Sinn* der Armut lag für Pachom nicht in der Enthaltbarkeit als solcher, sondern in der Möglichkeit, konkret Liebe zu leben und die Barmherzigkeit Gottes, die er einst am eigenen Leibe erfahren hatte, an alle Menschen weiterzugeben, so wie er es damals gelobt hatte. Ihm war es darum zu tun, brüderlich zu teilen und nichts für sich selbst zurückzubehalten. Hatte das Kloster Überfluß, so teilte es davon nach außen an die Armen und Notleidenden aus. Die sozial-karitative Komponente der Besitzlosigkeit tritt bei ihm wieder hervor, sogar deutlicher noch als bei den ägyptischen Anachoreten. Er war ja auch kein „reicher Jüngling“ gewesen, als ihn der Ruf Gottes getroffen hatte, sondern ein heidnischer armer Bauer, der durch die dienende Liebe der Christen erst zu Christus hinfand. Diese dienende Liebe war fortan sein Lebensinhalt. Der gegenseitige Dienst als Ausdruck der Liebe und der Hingabe an Gott war sein und seiner *koinonia* eigentliches Ziel. Darin bestand die Berufung seiner Gründung, hier schlug ihr Herz. Um dieser Liebe willen sollten die Brüder arm werden.

Vergleicht man abschließend Theodoros und Pachom, so wird man noch einmal an die Altväter Arsenios und Moses erinnert: der eine allein mit dem Heiligen Geist in einhelliger Ruhe, der andere in der Gesellschaft der Engel, gespeist mit Honig aus der Wabe.