

## Vom Ursprung des Mönchtums

*Franziskus Christoph Joest*

### 1. Die erneuerte Fragestellung

Über den Ursprung des christlichen Mönchtums ist seit Ende des 19. Jahrhunderts viel geschrieben worden. H. Weingartens Aufsatz »Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter«<sup>1</sup> von 1877 mit seinen ebenso anregenden wie falschen Behauptungen hat aus genau diesem Grunde der Forschung einen ungeheuren Auftrieb verliehen, interessanterweise vor allem der protestantischen. Weingarten war der Meinung, dass das Mönchtum durch Übertragung des heidnisch-ägyptischen Serapiskultes mit seinen mönchsähnlichen »Katochoi« in das Christentum entstanden und erst zwischen 340 und 360 hervorgetreten sei.

Diese These hat besonders lebhaftes Echo hervorgerufen, weil sie Ausdruck der bis dahin unter protestantischen Forschern beliebten Meinung war, das Mönchtum sei generell eine außer- und damit im Grunde unchristliche Erscheinung, stehe mit dem urgemeindlichen Impuls in keinerlei Beziehung und sei von außen her in das Christentum getragen worden.<sup>2</sup> Dieser Gedanke hat sich als nicht haltbar erwiesen, so wenig wie die monokausale Ableitung des Mönchtums von den jüdischen Essenern, dem Manichäismus oder gar dem buddhistischen Mönchtum.

Auch die oft wiederholte Ansicht, das Mönchtum sei aus Protest gegen die sich langsam der Welt angleichende Staatskirche erwachsen, ist nicht stichhaltig, wissen wir doch, dass bereits die großen Gründergestalten des 4. Jahrhunderts, etwa ein Antonios (251–356) oder ein Pachom (287–347), schon vor der so genannten »konstantinischen Wende« im Jahre 324 ihr monastisches Leben begonnen hatten: Bei Antonios ist das Jahr 270 anzunehmen<sup>3</sup>, für Pachom lässt sich das Jahr 310 erschließen.<sup>4</sup> Überdies sind sie bei älteren Vätern in die Schule gegangen, die ihrerseits auf Vorläufer zurückblickten.

Die These, dass wirtschaftliche Not oder blutige Verfolgungen die Christen zur Flucht in die Wüste gezwungen hätten, diese dann dort geblieben wären und so das Wüstenmönchtum entstanden sei, ist ebenfalls

<sup>1</sup> H. Weingarten, Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter. ZKG 1 (1877) 1–35.545–574.

<sup>2</sup> Sehr pointiert Weingarten, a.a.O., 548–554.559.562.

<sup>3</sup> G. J. M. Bartelink, Athanase de Alexandrie. Vie d'Antoine (Sources Chrétiennes 400). Paris 1994, 43.

<sup>4</sup> Ch. Joest, Ein Versuch zur Chronologie Pachoms und Theodoros?. ZNW 85 (1994) 132–144, hier 135 f.

längst widerlegt.<sup>5</sup> Solche Fluchtwellen hat es zwar in Ägypten mit Sicherheit gegeben, sodass gelegentlich ganze Dörfer verlassen waren, aber als Ursprung des Mönchtums reichen diese Ereignisse bei weitem nicht hin.

Demgegenüber hat Heussi in seinem grundlegenden Buch *Der Ursprung des Mönchtums* den breiten Strom einer asketischen Grundstimmung schon im Neuen Testament und in der Umwelt des frühen Christentums nachgewiesen. Askese lag sozusagen »in der Luft«. Dies und die inzwischen allgemein anerkannte Tatsache, dass Ägypten nicht die alleinige »Wiege« des Mönchtums war, sondern einzeln oder in Gruppen lebende Asketen fast gleichzeitig sowohl in Ägypten als auch in Palästina, in Syrien und in Mesopotamien auftauchten, hat J. E. Goehring<sup>6</sup> zu der Forderung veranlasst, man solle überhaupt »die Suche nach den ›Ursprüngen‹ des christlichen Mönchtums fallen lassen«. Das Mönchtum sei gleichzeitig an tausenden von Orten quasi wie in einem »Urknall« hervorgebrochen, und diese Explosion sei durch die Berührung des damaligen Zeitgeistes mit dem neuen christlichen Glauben hervorgerufen worden.

Wenn die Frage nach dem Ursprung des christlichen Mönchtums hier dennoch wieder aufgegriffen wird, dann deshalb, weil es nicht befriedigen kann, wenn dieser »big bang«, den Goehring postuliert, »tief unterhalb der historischen Ebene« liegen soll.<sup>7</sup> Es muss sich ja die Begegnung des Christentums mit dem Geist der Zeit im geschichtlichen Raum vollzogen haben. Wenn das auch ein sehr komplexer Vorgang gewesen sein wird, lässt sich doch das eine oder andere deutlicher hervorheben. Jedenfalls scheinen das manche exegetischen Fragestellungen, wie unten gezeigt werden soll, nahe zu legen.

Zunächst aber sind eine begriffliche Erörterung des Wortes *μοναχός* und eine Darlegung des Phänomens »Mönchtum« notwendig, um uns von der Fiktion zu lösen, »eigentliche« Mönche seien nur die Wüstenväter eremitischer Prägung wie Antonios oder Koinobiten des pachomianischen Systems gewesen.

## 2. Der Begriff *μοναχός*

Obwohl nämlich Heussi die Verwurzelung des Mönchtums in der urchristlichen Askese bis hinein in das Neue Testament und die Verkündigung Jesu zurückverfolgt, findet er das »eigentlich Konstitutive« erst in der räumlichen Trennung der Asketen von der Welt der Menschen.<sup>8</sup> Da-

<sup>5</sup> K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*. Tübingen 1936, Neudruck Aalen 1981, 299–304; A. Guillaumont, *Perspectives actuelles sur les origines du monachisme*. In: ders., *Aux origines du monachisme chrétien* (Spiritualité orientale 30). Bégolles en Mauges 1979, 215–227, hier 217.

<sup>6</sup> J. E. Goehring, *The Origins of Monasticism*. In: ders., *Ascetics, Society, and the Desert*. *Studies in Early Egyptian Monasticism* (Studies in Antiquity and Christianity). Harrisburg, Pennsylvania 1999, 13–35, hier 35.

<sup>7</sup> Goehring, a.a.O., 35.

<sup>8</sup> Heussi, *Ursprung* (Anm. 5) 53, auch 48 und 50.

mit wird eine spätere Betrachtungsweise auf eine Bewegung zurückprojiziert, die zu ihrer Zeit viel fließender und differenzierter war; die Fixierung auf nachträglich entstandene Begriffe verhindert geradezu eine angemessene Wahrnehmung des Phänomens. Zugleich bestätigt sie eine Sicht des Mönchtums, die Erzbischof Athanasius (ca. 295–373) mit seiner durchaus *auch* als tendenziöse Programmschrift gedachten *Vita Antonii* erst erzeugen wollte.<sup>9</sup> Wie erfolgreich er damit war, bezeugen fast alle Kirchengeschichtsbücher bis auf den heutigen Tag.

Das Phänomen war fließend. Als Beleg dafür sei ein Papyrus genannt, der die Petition eines gewissen Isidorus von Karanis, datiert am 6. (?) Juni 324, enthält.<sup>10</sup> Isidorus war in ein Handgemenge geraten, das für ihn hätte tödlich ausgehen können, wenn ihm nicht der Diakon Antonius und der »Mönch« Isaak zu Hilfe gekommen wären. Bemerkenswert für unser Thema ist dabei nicht nur, dass Isaak als *μοναχός* bezeichnet wird, sondern dass die Bezeichnung schon zu diesem Zeitpunkt vor weltlichen Behörden als bereits bekannt vorausgesetzt wird. Wer oder was ein *μοναχός* ist, muss nicht erläutert werden. Anscheinend gehört er schon zum normalen Erscheinungsbild der ägyptischen Gesellschaft. Zweitens ist bemerkenswert, dass der mit dem Titel *μοναχός* bezeichnete Isaak keineswegs im Rückzug von der Welt lebte, sondern im Dorfgeschehen präsent war. Er ist zusammen mit dem Diakon in höchster Not zur Stelle, so als hätte es jeder aus dem Dorf sein können.

Der theologische Gebrauch von *μοναχός* lässt sich noch weiter zurückverfolgen.<sup>11</sup> Kein Geringerer als Eusebius von Cäsarea (ca. 265 – ca. 340) bemerkt in einem Kommentar zu Ps 68,7: »Gott bringt die Verlassenen (oder: Einsamen) heim«, dass von zwei frühen jüdischen Übersetzern des AT, nämlich von Theodotion (1. Jh.) und Symmachus (2. Jh.), das hebr. *ʔhidim* (hier: »Verlassene, Einsame«) mit *μοναχοί* wiedergegeben wird.<sup>12</sup> Eusebius bemerkt dazu:

Und dies (nämlich den *μοναχοί* ein Zuhause zu geben) war die erste seiner (Gottes) Wohltaten, welches freilich auch die größte Wohltat ist, die dem Menschengeschlecht gegeben ist. Denn der erste Rang derer, die in Christus voranschreiten, kommt jedenfalls dem der *μοναχοί* zu. Diese aber sind selten (...) Diese alle rich-

<sup>9</sup> D. Brakke, *Athanasius and Asceticism*. Baltimore 1998; Goehring, *The Encroaching Desert. Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt*. In: ebd., 73–88.

<sup>10</sup> E. A. Judge, *The Earliest Use of Monachos for »Monk« ... and the Origins of Monasticism*. JAC 20 (1977) 72–89.

<sup>11</sup> Judge, *Earliest Use* (Anm. 16) 74 f.; Guillaumont, *Perspectives* (Anm. 5); ders., *Monachisme et éthique judéo-chrétienne*. In: ders., *Origines* (Anm. 5) 47–66; ders., *Esquisse d'une phénoménologie du monachisme*. In: ebd., 228–239. Eine gute knappe Zusammenfassung des Folgenden gibt J. Gribomont, *Mönchtum und Aszese I. Östliches Christentum*. In: B. McGinn/J. Meyendorff/J. Leclercq (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität*. Bd. 1, Würzburg 1993, 115–137, hier 115–117.

<sup>12</sup> *Origenis Hexaplorum quae supersint*, ed. F. Field, Bd. 2, Oxford 1875, 200. Zu den genannten Autoren und Quellen s. S. P. Brock, TRE 6 (1980) 163–172; C. Dogniez, RGG<sup>4</sup> 1 (1998) 1488 f.

ten das einsame und keusche Leben auf, sie, deren Erste die Jünger unseres Erlösers gewesen sind. Ihnen hatte er gesagt: »Nehmt nicht Gold oder Silber in eure Gürtel ...«<sup>13</sup>

Μοναχοί, »Mönche«, waren also nach Eusebius einige wenige, die nach einem festgelegten Lebensstil lebten, der, soviel hier jedenfalls deutlich wird, Alleinsein, Keuschheit, Besitzlosigkeit und Heimatlosigkeit umfasste. Wenn auch Theodotion und Symmachus bei ihrer Übersetzung von *j'hidim* nicht an das spätere kirchliche Mönchtum gedacht haben können, so ist doch eindeutig, dass Eusebius den Begriff so versteht. Dass er ihn so verstehen konnte, lag wohl daran, dass für ihn das Wort »Mönch« noch nicht zwangsläufig mit Rückzug in die Wüste verbunden war, sondern lediglich mit Alleinsein.

Was aber hieß dann dieses »Alleinsein«? Wieder finden wir einen hilfreichen Hinweis bei Symmachus<sup>14</sup>, denn er gibt in dem Satz Gen 2,18: »Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei« das Wort »allein« mit μοναχός wieder. Adam im Paradies war μοναχός, weil er ohne Frau, also allein war. Eusebius beschreibt das Leben dieser μοναχοί näherhin als »einsam und keusch« (μονήρης καὶ ἀγνός βίος); damit aber greift er einen Ausdruck auf, der schon früh, nämlich bei Clemens von Alexandrien (140/150 – ca. 220) nichts anderes als den Verzicht auf die Ehe bezeichnete.<sup>15</sup>

Das Verb zu diesem Adjektiv, μοναχοῦν, kann aber nicht nur »allein sein« heißen, sondern auch »eins sein«. In genau diesem Sinne übersetzt Aquila die Stelle aus Ps 86,11b (Einheits-Übersetzung): »Richte mein Herz darauf hin, allein deinen Namen zu fürchten!« Hebräisch steht da *jahed l'babī*, d.h. es wird dieselbe Wortwurzel verwendet wie in Ps 68,7 (s.o.). Wörtlich heißt das: »Eine mein Herz«, »mach mein Herz eins«. Aquila gibt das mit μοναχοῦν wieder. Nicht nur »allein« im Sinne von unverheiratet sind diese μοναχοί also, sondern es sind solche, die ihr Herz ganz auf Gott richten, unverrückbar auf eines ausgerichtet sind, ganz konzentriert.<sup>16</sup> Es scheint mir bedeutsam zu sein, dass sowohl die semitische Wurzel *jhd* als auch das griechische Wort μοναχοῦν diese Schwebelage zwischen »einsam sein« und »einen« in sich enthalten.

Nehmen wir alles Bisherige zusammen, dann war für die Christen der ersten Jahrhunderte ein mit μοναχός bezeichneter Mensch einer, der – aus einer innersten Konzentration seines Herzens und Lebens allein auf Gott – unverheiratet für sich lebte und auf persönlichen Besitz weitgehend verzichtete. Von »Wüste« und räumlicher Trennung ist hier zunächst noch gar nicht die Rede. Klar ist, dass diese Menschen die »Welt« verließen im Sinne eines bestimmten Lebensstiles. Wie aber stand es mit dem Lebensraum?

<sup>13</sup> PG 23, 689 B.

<sup>14</sup> *Hexapla* (Anm. 12) Bd. 1, 14.

<sup>15</sup> *Stromata* III 9,67; ed. Stählin/Früchtel (GCS 52) 226, und VII 12,70; ed. Stählin (CGS 17) 51.

<sup>16</sup> *Hexapla* (Anm. 12) Bd. 2, 237; vgl. Guillaumont, *Perspectives* (Anm. 5) 220 f.; ders., *Monachisme* (Anm. 11) 62–66.

3. Der Lebensraum der *μοναχοί*

Schon wenn wir das Leben der Wüstenmönche betrachten, wie es uns in den »Sprüchen der Väter« (Apophthegmen) überliefert ist<sup>17</sup>, können wir feststellen, dass ihr Rückzug aus der Welt im räumlichen Sinne nicht absolut verstanden werden kann. Nicht nur, dass sie ständig Besucher aus den umliegenden Dörfern und Städten bekamen, die sie um Rat fragten<sup>18</sup>, sie begaben sich auch umgekehrt in die Siedlungen, um ihre Waren zu verkaufen und ihren kleinen Lebensmittelvorrat zu ergänzen.<sup>19</sup> Ja sie verdingten sich gelegentlich sogar zur Erntearbeit und verdienten ihr karges Brot auf den Feldern der Grundbesitzer.<sup>20</sup> Auch der Altvater, bei dem Antonius seine ersten Unterweisungen im Mönchsleben erhielt, lebte nicht fernab, sondern am Rande des Dorfes, war also für die Menschen zugänglich.<sup>21</sup>

Der Mönch Isaak, der, wie wir sahen, einem bedrängten Bauern in höchster Not zu Hilfe eilte, gehörte anscheinend zum normalen Erscheinungsbild im Dorfe Karanis. Goehring nennt ihn einen »Dorfasketen«<sup>22</sup>, von denen es im Ägypten der damaligen Zeit überaus viele gegeben haben muss. Die *Historia Monachorum*, ein antiker Reisebericht über die Besuchsfahrt einer monastischen Reisegruppe zu den berühmtesten ägyptischen Asketen, berichtet, dass in der Stadt Oxyrrhynchos fast mehr Mönche als sonstige Bewohner lebten.<sup>23</sup> Allgemein bemerkt der anonym bleibende Verfasser, dass es »in Ägypten und in der Thebais (...) kein Dorf und keine Stadt (gibt), die nicht von Klöstern wie von einem Wall umgeben wären«.<sup>24</sup> Wenn solche Angaben vielleicht auch immer ein wenig übertrieben sind, so zeigen sie doch die Präsenz der Mönche im Erscheinungsbild der menschlichen Siedlungen, und das umso eindrucklicher, als der Autor der *Historia Monachorum* seine Bewunderung eindeutig denen schenkt, die sich ganz aus der Welt zurückgezogen haben.<sup>25</sup>

Dieses Bild wird nachhaltig bestätigt, wenn man Dokumente studiert, die mit geistlicher Erbauung wenig zu tun haben: Papyri und Tonscherben (Ostraka) mit Steuerlisten, Handelsverträgen, Erbschaftsregelungen und Ähnlichem mehr. Da gibt es zwei Schwestern, Theodora und Tauris, die als *μοναχοί ἀποτακτικαί* bezeichnet werden und einige Räume ihres Hauses an einen Interessenten vermieteten.<sup>26</sup> Ein Silvanus, der wiederum

<sup>17</sup> PG 65, 76–440; deutsch: B. Miller (Hg.), Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt (Sophia 6), Trier 1986.

<sup>18</sup> Vgl. z. B. Arsenios 7.8.28.32; Longinus 3.4; Makarios d. Ägypter 15 u.ö.

<sup>19</sup> Vgl. z. B. Agathon 30; Isidor 7; Makarios d. Äg. 14; Poemen, 163 u.ö.

<sup>20</sup> Vgl. z. B. Isaias 5; Johannes Kolobos 6.35; Makarios d. Äg. 7; Pior 1 u.ö.

<sup>21</sup> Vita Antonii 3.

<sup>22</sup> Goehring, Origins (Anm 6) 21.

<sup>23</sup> HM 5, ed. A.-J. Festugière (Subsidia Hagiographica 53), Brüssel 1961, 42,10 f.

<sup>24</sup> HM Prolog 10, Festugière 8,64–66; deutsch zitiert nach: K. S. Frank, Mönche im frühchristlichen Ägypten. Düsseldorf 1967, 32.

<sup>25</sup> HM Prolog 5–7.

<sup>26</sup> Judge, Earliest Use (Anm 22) 82 f.; Goehring, Origins (Anm. 6) 24; ders., Through a

als ἀποτακτικός bezeichnet wird, soll für seinen verwaisten Neffen sorgen und ihn zum Erben seines Eigentums machen.<sup>27</sup> Ein ἀποτακτικός namens Agathon fungiert als Notar.<sup>28</sup>

Diese nun mehrfach aufgetauchte Bezeichnung ἀποτακτικός scheint nach der Art ihres Gebrauchs in diesen Dokumenten ein öffentlich anerkannter Titel zu sein, ähnlich wie das Wort μοναχός. Er leitet sich von dem griech. Grundwort »apotaxis« (oder : »apotage«) ab, was »Entsagung«, »Absage an etwas«, »Trennung« bedeutet. »Apotaktiker« waren Menschen – jedenfalls im Ägypten der damaligen Zeit – die den üblichen sozialen Verhaltensmustern abgesagt hatten, auf Ehe und Familie verzichteten, nicht unbedingt aber auf Besitz, wie wir sahen. Die Bezeichnung konnte so verschiedenen »Mönchstypen« beigelegt werden wie einem Pachomianer namens Anubion von Tabennese, der um 367/368 im Distrikt von Hermopolis Steuern für ein Grundstück entrichtet hatte, und einem als »Anachoret« charakterisierten Apa Johannes, der sich dafür einsetzte, einen Bittsteller vom Militärdienst zu befreien und dafür eine Bezahlung entgegengenommen hatte.<sup>29</sup> Ähnlich wie das bereits untersuchte Wort μοναχός benennt die Bezeichnung »Apotaktiker« anscheinend allgemein um ihres Glaubens willen ehelos lebende Männer und Frauen, die zwar die Welt im Sinne eines bestimmten Lebensstils verlassen hatten, nicht aber im Sinne des Lebensraums. Vielmehr blieben sie im sozialen Gefüge der Städte und Dörfer.

Fassen wir das Bisherige zusammen, stellen wir fest, dass Wüstenmönchtum in äußerster Einsamkeit (exemplarisch: Antonius) und Klostermönchtum unter Abt und Regel (exemplarisch: Pachomius) zwei Extreme darstellen, zwischen denen sich ein breites Spektrum von Lebensformen weltentsagenden Daseins ausdehnt. Ob innerhalb der Städte oder am Rande der Siedlungen, ob alleine lebend oder in Gruppen, ob in fest oder eher locker gefügter Gemeinschaft, alle diese Gestaltungsweisen ehelosen Lebens konnten »mönchisch« genannt werden. Gemeinsam war ihnen der Verzicht auf Ehe und Familie und ein relativ anspruchsloser Lebensstil. Wie viel oder wie wenig der Einzelne besaß, blieb anscheinend offen. Auch hier gibt es ein gewisses Spektrum von Lebensformen. Die Absage an die Welt im Sinne eines Lebensstils war nicht gleichbedeutend mit der Absage an den Lebensraum. Letztes war ein Spezialfall, der sich u.U. auch in der »Xeniteia«, der Wanderexistenz als geistlicher Heimatlosigkeit ausdrücken konnte. Sie soll hier nicht noch eigens besprochen werden.

---

Glass Darkly: Images of the Ἀποτακτικοί(αί) in Early Egyptian Monasticism. In: ders., *Ascetics* (Anm. 6) 53–72, hier 63.

<sup>27</sup> Judge ebd.; Goehring, *The World Engaged. The Social and Economic World of Early Egyptian Monasticism*. In: ders., *Ascetics* (Anm. 6) 39–52, hier 50; ders., *Glass* (Anm. 26) 63.

<sup>28</sup> Judge ebd.

<sup>29</sup> Goehring, *World* (Anm. 27) 49; ders., *Glass* (Anm. 26) 63.

## 4. Die Bildung der Mönche

Ein anderes Thema dagegen bedarf eingehender Betrachtung: das der Bildung unter den Mönchen. Die weithin übliche Meinung geht dahin, dass »die Mehrzahl der Mönche (...) aus Analphabeten bestanden haben« wird.<sup>30</sup>

Auf der einen Seite steht dem entgegen, dass z. B. die Pachomianermönche allesamt lesen lernen mussten, selbst die unwilligen, bevor sie in die Gemeinschaft aufgenommen wurden.<sup>31</sup> Das allein war schon ein hohes Bildungsgut in damaliger Zeit. Auf der anderen Seite hat die mehrmalige Versicherung des Athanasius, Antonius habe sich der Bildung verweigert, zu der oben geschilderten Meinung geführt.<sup>32</sup> Immerhin berichtet aber Athanasius selbst, dass Antonius lesen und schreiben konnte.<sup>33</sup> Gemeint ist also nicht, dass Antonius primitiv und ungebildet war, sondern dass er, um der göttlichen Weisheit teilhaftig zu sein, keine Studien im Sinne der heidnischen Philosophenschulen nötig hatte.<sup>34</sup>

In Alexandrien, das von alters her für seine freien Lehrbetriebe berühmt war<sup>35</sup>, gab es die verschiedensten »Schulen« und theologischen Anschauungen nebeneinander nach dem Vorbild des ebenso reich differenzierten jüdischen Lehrbetriebs.<sup>36</sup> Die Lehrer dieser freien »Schulen« waren aber gebildete Asketen, denn für damaliges Verständnis war das strenge asketische Leben die Voraussetzung für die Weitergabe der Lehre.<sup>37</sup>

Einer der berühmtesten dieser Lehrer war der gegen Ende seines Lebens als Häretiker verurteilte alexandrinische Presbyter Arius († 336)<sup>38</sup>, der in seiner Kirche wie in einer freien Lehrgemeinschaft seine Ansichten unter einem interessierten Publikum verbreitete.<sup>39</sup> Ein anderer war *Hierakias*, der vor allem unter weiblichen Asketen Anhängerschaft fand und

<sup>30</sup> Heussi, Ursprung (Anm. 2) 278;

<sup>31</sup> Pachomiusregeln *Praecepta* 49 u. 139. In: A. Boon, *Pachomiana Latina. Règle et épîtres de S. Pachôme* usw., Löwen 1932, 25,9–15; 49,13–50,7; H. Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II, Pachomius – Der Mann und sein Werk*. Würzburg 1983, 221 Anm. 614; deutscher Text der Regeln ebd., 92 u. 112 f.

<sup>32</sup> *Vita Antonii* Kap. 1,2; 72,1; 73,1; Bartelink (Anm. 3) 130,7; 320,2; 322,3.

<sup>33</sup> *Vita Antonii* Kap. 3,7; 25,2; 81; 86,2; vgl. auch Kap. 4,1; 55,9.

<sup>34</sup> Diese Ansicht wird ebd., Kap. 20 deutlich ausgesprochen.

<sup>35</sup> C. D. G. Müller, *Alexandrien I: TRE 2* (1978) 248–261, hier 251–254; Brakke, *Athanasius* (Anm. 9) 57–79; 80–84; 99–110.

<sup>36</sup> B. A. Pearson, *Earliest Christianity in Egypt: Some Observations*. In: B. A. Pearson/J. E. Goehring (Hg.), *The Roots of Egyptian Christianity* (Studies in Antiquity and Christianity). Philadelphia 1986, 132–159, hier 147–151; A. F. J. Klijn, *Jewish Christianity in Egypt*. In: ebd., 161–175, hier 173–175; R. M. Grant, *Theological Education at Alexandria*. In: Pearson/Goehring *Roots* (Anm. 9) 178–189.

<sup>37</sup> J. R. Lyman, *Origen as Ascetic Theologian: Orthodoxy and Authority in the Fourth-Century Church*. In: W. A. Bienert/U. Kühneweg (Hg.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Löwen 1999, 187–194.

<sup>38</sup> R. Williams, *Arius, Arianismus: LThK*<sup>3</sup> 1 (1993) 981–989, hier 982.

<sup>39</sup> Brakke, *Athanasius* (Anm. 9) 64–65.

dort Verwirrung stiftete. Auch dieser war hochgebildet: Er soll die traditionellen Disziplinen der Rhetorik und Geometrie beherrscht haben, aber auch die Medizin, soll ein ausgezeichneter Exeget gewesen sein, der die ganze Bibel auswendig kannte, und neben seiner Muttersprache Koptisch auch fließend Griechisch sprach und schrieb. Er hatte eine Kommunität von zölibatären Männern und Frauen um sich gesammelt, für die er Gottesdienste hielt und die Heilige Schrift auslegte.<sup>40</sup>

Verdeutlichen wir noch diese Anfänge im alexandrinischen jüdisch-christlichen Milieu im Hinblick auf unser Thema. J. C. O'Neill macht auf die erstaunliche und bisher unerklärte Tatsache aufmerksam, dass in der frühen Kirche »über sechzig verschiedene klassische jüdische Schriften (erhalten wurden), einige davon in mehr als einem Manuskript, darunter alle Werke von Philo«. <sup>41</sup> Warum wurden sie eigentlich überliefert? Die Tatsache, dass die meisten dieser Schriften in Klöstern erhalten blieben, führt zu dem Schluss, dass sie schon immer dort waren, wo sie gelesen, kopiert und damit tradiert wurden.

Diese an sich plausible These setzt zweierlei voraus: a) Es hat schon immer »Klöster« gegeben. b) Sie waren jüdischen Ursprungs.<sup>42</sup> Bei der engen Verflechtung von Judentum und der langsam sich entwickelnden Kirche in Ägypten ist es durchaus denkbar, dass jüdische Schriften im christlichen Kontext weiter tradiert wurden von jenen, die schon immer von ihnen Gebrauch gemacht haben. O'Neills These ist daher, »dass christliches Mönchtum eine Fortsetzung jüdischen Mönchtums war«, und dass diese Art von »Mönchtum schon immer einfach da war«. <sup>43</sup>

Lassen sich für diese These Fakten oder wenigstens Indizien finden, durch die sie untermauert werden könnte?

### 5. Johannes, die Essener und die Urkirche

Unter dem Titel »With the Oldest Monks ...« hat B. J. Capper eine Studie über die johanneische Evangelientradition veröffentlicht.<sup>44</sup> Seine Hauptthese lautet: In Jerusalem gab es eine Asketenkommunität, die ursprünglich mit den Qumran-Essenern in Zusammenhang gestanden, aber nach deren erneutem Rückzug in die Wüste für ca. 20 Jahre eine selbstständige Entwicklung erfahren hatte. Von Anfang an eng mit der sadduzäischen (zaddokidischen) Priesterschaft verbunden, hatte sie sich für die Bußpredigt Johannes des Täufers und später für die Jesus-Bewegung geöffnet. Der »Jünger, den Jesus lieb hatte«, war Haupt dieser Gemeinschaft, un-

<sup>40</sup> Ebd., 20.44–45.57.

<sup>41</sup> J. C. O'Neill, *The origins of monasticism*. In: R. Williams (Hg.), *The making of orthodoxy* (FS H. Chadwick). Cambridge u.a. 1989, 270–287, hier 271.

<sup>42</sup> O'Neill, a.a.O., 272.

<sup>43</sup> Ebd., 270.

<sup>44</sup> B. J. Capper, »With the Oldest Monks ...« *Light from Essene history on the career of the Beloved Disciple*. *The Journal of Theological Studies*, 49 (1998) 1–55.

terhielt enge Beziehungen zum Hof des Hohepriesters, beherbergte Jesus in seinem Haus für das letzte Abendmahl und bildete mit seiner Kommunität den in Gütergemeinschaft lebenden Kern der Urgemeinde.

Jede einzelne dieser Behauptungen wird ausführlich und überzeugend begründet, was allerdings hier im Einzelnen nicht ausgeführt werden kann. Nur das Wichtigste und für unser Thema Entscheidende soll im Folgenden kurz skizziert werden.

Dass das vierte Evangelium besondere Vertrautheit mit der Geographie des südlichen Palästina, mit der Topographie Jerusalems, dem Tempel und den Tempelriten spiegelt, ist bekannt. Ebenso ist die große theologische Nähe zum Gedankengut der Essener, durch die sich neben anderem das vierte Evangelium von den Synoptikern unterscheidet, schon länger anerkannt (z. B. der Dualismus »Licht – Finsternis«).

Die Essener selbst waren ursprünglich nach Jerusalem gekommen, weil Herodes d. Gr. das alte zaddokidische Priestertum wiederherstellen und vor allem die Würde des Hohepriesters den rechtmäßigen Inhabern des Amtes zurückgeben wollte. Diese hatten sich während der Hasmönäerzeit in kultischen Exilgemeinden in Alexandrien und in Qumran gehalten. Herodes holte sie nach Jerusalem, um mit ihrer Hilfe seine Herrschaft zu stützen.

Das Jerusalemer Stadtviertel, das die Qumrangruppe bewohnt hatte, ist inzwischen als »Essener-Viertel« auch archäologisch bestätigt und bekannt.<sup>45</sup> Es lag auf dem Südwesthügel der Stadt (»Zionsberg«) und konnte durch ein eigenes Tor direkt von außen betreten werden.

Es ist wahrscheinlich, dass sich die Gemeinschaft an die Vorschrift der *Damaskus-Schrift* hielt: »Ein Mann darf nicht liegen bei einer Frau in der Stadt des Tempels, denn sie würden die Stadt des Tempels durch ihre Unreinheit beschmutzen.«<sup>46</sup> Es ist daher anzunehmen, dass die Asketengemeinschaft in Jerusalem aus Männern bestand, die zölibatär lebten.

Nun berichten Markus und Lukas übereinstimmend, dass Jesus zwei seiner Jünger nach Jerusalem sandte, um einen Raum für das Passamahl zu finden und dieses vorzubereiten (Mk 14,13–14; Lk 22,10–12). Als Erkennungszeichen nannte er ihnen einen Mann, der einen Wasserkrug tragen würde; dem sollten sie folgen und den Herrn des Hauses, in das er gehen würde, im Namen »des Meisters« um einen passenden Raum bitten. Wie Capper herausarbeitet<sup>47</sup>, kann dieses Erkennungszeichen nur dann seine Funktion erfüllen, wenn mehrere Voraussetzungen gegeben sind: Ein Wasser tragender Mann muss etwas Besonderes sein. Wie schon gesagt, war es Frauenarbeit, Wasser in einem Krug zu tragen. Auf der ande-

<sup>45</sup> Capper, a.a.O., 19–25; B. Pixner, Das Essenerquartier in Jerusalem und dessen Einfluss auf die Urkirche. In: *Das Heilige Land* 113 (1981) 3–14; ders., *Wege des Messias und Stätten der Urkirche* (Hg. R. Riesner). Gießen u.a. <sup>2</sup>1994, 180–207.327–334; R. Riesner, *Essener und Urgemeinde in Jerusalem. Neue Funde und Quellen*. Gießen u.a. <sup>2</sup>1998.

<sup>46</sup> CD 12,1, zitiert nach: M. Wise/M. Abegg/E. Cook, *Die Schriftrollen von Qumran. Übersetzung und Kommentar*. Hg. A. Läßle, Augsburg 1997, 87.

<sup>47</sup> Capper, *Oldest Monks* (Anm. 44) 49–53.

ren Seite darf diese Tätigkeit auch wieder nicht allzu auffällig sein, sonst würden alle Menschen der Straße auf den Mann aufmerksam werden, und gerade das scheint Jesus vermeiden zu wollen. Drittens muss Jesus dem Hausherrn – offenbar dem Auftraggeber oder Vorgesetzten des Wasser tragenden Mannes – hinreichend bekannt sein, sodass über die Bezeichnung »der Meister« hinaus keine Identifikation nötig ist.

Eine essenische Kommunität von ehelos lebenden Männern im Asketenviertel von Jerusalem erfüllt die ersten zwei Forderungen. Denn in einer solchen Gemeinschaft musste auch die Frauenarbeit durch Männer verrichtet werden. Diese Tatsache würde aber in der Umgebung bekannt sein, sodass niemand daran Anstoß nehmen würde. Die Jünger Jesu konnten einem solchen Mann in einiger Entfernung folgen, ohne selbst Aufmerksamkeit zu erregen.

Über den Herrn des Hauses mag uns das Johannes-Evangelium einiges verraten.<sup>48</sup> Die Sitz- bzw. besser »Liege-Ordnung« bei festlichen Mahlzeiten sah nämlich vor, dass um einen niedrigen runden Tisch in der Mitte halbkreisförmig die Polster für die Teilnehmer angeordnet waren. Dabei lag ein jeder auf dem linken Arm, während er sich mit der rechten Hand bediente. Der Gastgeber nahm den mittleren Platz ein, während der Ehrengast links von ihm lag und der nächstfolgende in der Rangordnung rechts von ihm. Das erklärt den Ausdruck in Joh 13,23, dass der Jünger, den Jesus lieb hatte, »an der Brust Jesu lag«: da er sein Liegepolster offensichtlich rechts von dem Jesu hatte, beide aber auf den linken Arm gestützt lagen, befand er sich vor der Brust Jesu und brauchte sich also nur ein wenig zurückzubeugen (Joh 13,25), um Jesus eine vertrauliche Frage zu stellen, die von den anderen nicht gehört wurde. Petrus dagegen, der anscheinend rechts von diesem Jünger lag, konnte Jesus nicht direkt fragen, aber dem ungenannten Jünger ein Zeichen geben (Joh 13,24).

Das alles lässt den Schluss zu, dass der »Jünger, den Jesus lieb hatte«, Hausherr und Gastgeber war, zugleich Haupt eines Haushaltes essenisch geprägter zölibatärer Männer. Sein ungehinderter Zugang zum hohepriesterlichen Palast (Joh 18,15) bestätigt diese Vermutung, da, wie wir sahen, diese Essenergruppe verwandtschaftliche Verbindungen zum zadokidisch-sadduzäischen Priestertum hatte. Die Tatsache, dass der traditionelle Ort für den Abendmahlssaal, für den es neuere archäologische Bestätigungen gibt<sup>49</sup>, genau im früheren Asketenviertel Jerusalems liegt, mag die hier vorgetragene Identifikation unterstützen.

Ein letztes Indiz, das hier besprochen werden muss, ist die Gütergemeinschaft der Urgemeinde.<sup>50</sup> Wenn in Apg 2,44 nach der Einheitsübersetzung steht: »Und alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam«, so heißt es da im Urtext wörtlich sehr merkwürdig: sie »waren auf dasselbe« (ἐν τὸ ἅντo). Das ist die

<sup>48</sup> Vgl. Capper, a.a.O., 13–17.

<sup>49</sup> Riesner, Urgemeinde (Anm. 45) 78–83.138–143.

<sup>50</sup> Capper, Oldest Monks (Anm. 44) 42–47; Riesner, Urgemeinde (Anm. 45) 100–104.

griechische Übersetzung eines Ausdrucks, der sich bezeichnenderweise in der sog. »Sektenregel« von Qumran wiederfindet: *l'hjot l'jahad*. Der Ausdruck ist so schwer wiederzugeben, dass auch die Übersetzer der Qumranschriften hier umschrieben haben: »Sie müssen zusammenkommen zu einer Einheit.«<sup>51</sup> Das Wort für »Einheit«, *jahad*, bezeichnet die Gemeinschaft und beinhaltet im Begriff bereits die Gütergemeinschaft. Lukas muss für die griechischen Leser das noch eigens erklären: »... und hatten alles gemeinsam.« Im Übrigen entsprechen die Regelungen der Gütergemeinschaft der Essener genau dem Bild, das wir aus der Apostelgeschichte von der Urkirche erhalten.<sup>52</sup> In diesem Zusammenhang scheint mir die Beobachtung wichtig zu sein, dass die Wurzel *jahad*, die hier »Vereinigung, Gemeinschaft« bedeutet, zu demselben Stamm gehört wie das oben besprochene Wort *jabid*, »einsam, allein«.<sup>53</sup> Somit wäre auch terminologisch eine Brücke von der Asketengruppe in Jerusalem zu den *μωαχοί* geschlagen.

In der Praxis würde das bedeuten, dass es neben diesem engeren, komunitär lebenden Kern einen weiteren Kreis von Gemeindegliedern gab, der nicht zu dieser Art von Gütergemeinschaft verpflichtet war. Der Beitritt war offensichtlich freiwillig, wie die Rede des Petrus an Ananias zeigt (Apg 5,4).

## 6. Zusammenfassung und Schlussfolgerung

All die Hinweise, die wir betrachtet haben, die historischen Einsichten und die exegetischen Fragestellungen, konvergieren zu dem einen Punkt: Der »Ursprung des Mönchtums« fällt mit dem Ursprung des Christentums zusammen. Nicht, dass beide identisch wären. Aber von Anfang an gab es innerhalb der Jesus-Bewegung eine Gruppe solcher, die einen radikaleren Lebensstil wählten, ohne ihn für alle verbindlich zu machen. Ja, es scheint, dass dieses Neben- oder besser Miteinander von Lebensweisen schon zu Lebzeiten Jesu bestanden hatte, wenn wir etwa an die ortsansässigen Jesus-Anhänger neben dem Zwölferkreis denken.<sup>54</sup>

Der asketische Grundton der christlichen Verkündigung, auf den Heussi hingewiesen hatte, fand von Anfang an Resonanz in Kreisen, die inmitten der christlichen Gemeinde diese Botschaft aufnahmen und in konkrete Lebensformen umsetzten. Die Jerusalemer Asketengemeinschaft muss innerlich auf die Begegnung mit Jesus und seiner Lehre vorbereitet gewesen sein. Wenn irgendwo, dann hat hier der »big bang«

<sup>51</sup> 1 QS 5,2, bei Wise/Abegg/Cook (Anm. 46) 148.

<sup>52</sup> Alle Belege bei Wise/Abegg/Cook (Anm. 46) 151.

<sup>53</sup> Vgl. E. Jenni/C. Westermann (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Bd. 1, München/Zürich 1978, 104 e).

<sup>54</sup> Vgl. R. Riesner, Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung. Tübingen<sup>3</sup> 1988, 408–498, bes. 487 ff.; ders., Formen gemeinsamen Lebens im Neuen Testament und heute. Gießen u.a. <sup>2</sup>1984, 12 f.

stattgefunden, den Goehring zwar postuliert hat, aber nicht konkretisieren konnte (s.o.).

Mit der Feststellung, dass der Kern dieser Bewegung von einer Asketengruppe ehemals essenischer Prägung in Jerusalem gebildet wurde, ist nicht einfach die alte These vom essenischen Ursprung des Mönchtums wieder zu Ehren gebracht. Denn diese These hatte seinerzeit noch den Unterton, die *Nichtchristlichkeit* des Mönchtums zu belegen. Wenn wir davon ausgehen, dass eine Asketengruppe in Jerusalem Jesus schon zu Lebzeiten Aufnahme gewährt und damit auch seine Lehre in sich aufgenommen hatte, dass sie sich ihm zugewandt und seine Lehre und Sendung auf ihre eigene Weise christologisch reflektiert hat, wie es das Johannes-Evangelium bezeugt, dann muss ihre Lebensform zumindest in ihrer Fortsetzung nach Ostern und Pfingsten als mit dem Evangelium »kompatibel« angesehen werden.

Die hier vorgetragene Auffassung von den Anfängen des Mönchtums ist auch in der Lage, das völlige Schweigen der Alten Kirche in den ersten Jahrhunderten über das Phänomen zu erklären. Denn wenn es sich wirklich um eine Neuerung gehandelt hätte, wäre eine Auseinandersetzung damit, ja eine Ablehnung zu erwarten gewesen.<sup>55</sup>

Eusebius hatte anscheinend Recht, als er in dem oben zitierten Text die Apostel als die ersten *μοναχοί* bezeichnete. Johannes Cassian (ca. 360–435) hatte ebenfalls Recht, wenn er den Ursprung des Mönchtums in der Apostelzeit fand.<sup>56</sup> Und auch Pachom hatte Recht, wenn er zu Gott betete: »Du hast diesen heiligen Ort versammelt, nämlich diese heilige Koinonia, die von Anfang an gegründet worden ist von unseren Vätern, den heiligen Aposteln, die du erwählt und geliebt hast.«<sup>57</sup> Eremitentum und Koinobitentum sind also nicht als Beginn des »eigentlichen« Mönchtums anzusehen, sondern als geschichtlich besonders wirksame Ausformungen in einem vielgestaltigen Kontinuum. Die Neuerung des Antonius bestand nur darin, dass er als erster in die Einsamkeit der Wüste ging. Wäre das nicht auf der Grundlage einer in der Kirche allgemein anerkannten Lebensform geschehen, hätte ihn Athanasius von Alexandrien kaum als das Vorbild dargestellt, als das er ihn seinen Lesern präsentiert. Die Neuerung des Pachom bestand darin, seine Brüdergemeinschaft unter eine formulierte Regel zu stellen, der er sich selbst unterordnete.

<sup>55</sup> O'Neill, *Origins* (Anm. 41) 272 f.

<sup>56</sup> Cassian, *Coll*, 18,4–6; ich selbst habe noch vor nicht langer Zeit diese Sicht für »unhistorisch und in dieser Unmittelbarkeit als Herleitung des monastischen Lebens geschichtlich nicht haltbar« gesehen, s. Ch. Joest, »Wenn du vollkommen sein willst ...« (Mt 19,21). Die Bibel – der Mutterboden des frühen Mönchtums. In: J. Kaffanke (Hg.), »Neige das Ohr deines Herzens!« Gebet und Meditation bei den Wüstenvätern. Freiburg 1999, 57–72, hier 58. Die vorigen Erwägungen haben mich inzwischen eines Besseren belehrt.

<sup>57</sup> L.-Th. Lefort, *Vita Pachomii bohairice scripta* (CSCO 89). Löwen 1925, Nachdruck 1965, 149; in der engl. Ausgabe von A. Veilleux, *Pachmian Koinonia*, Bd. 1: *The Life of Saint Pachomius* (Cistercian Studies Series 45). Kalamazoo/Michigan 1980, 159, ist dies Kapitel 108 der sahidisch-bohairischen *Vita*.

Damit soll nicht geleugnet werden, dass sich im Lauf der Geschichte noch viele Einflüsse in der Bewegung geltend gemacht haben und das Mönchtum nicht nur in der Praxis, sondern auch in der Theorie noch manche Veränderung erfahren hat. Dennoch müssen wir die Tatsache festhalten, dass monastisches Leben im Prinzip nicht »unevangelisch« ist. Vielmehr muss die Einsicht des französisch-reformierten Kirchenrechtlers H. Dombois ernst genommen werden, dass der neutestamentliche Ekklesia-Begriff nicht nur die Spannung von Ortskirche und Universalkirche in sich birgt, sondern auch die Spannung von Weltzuwendung um des Verkündigungsauftrages der Kirche willen und Weltentsagung um ihres Herausgerufenseins willen (vgl. Joh 17, 14–18).<sup>58</sup> Die Kirche braucht beide Pole dieser Spannung als gelebte Wirklichkeit, damit sie ihre Salzkraft bewahrt. Ein zölibatäres Leben in Gütergemeinschaft und unter einer geistlichen Autorität ist eine urchristliche und legitime Form der Nachfolge und in diesem Sinne ganz und gar evangelisch. Die Existenz zölibatärer kommunitärer Gemeinschaften, die seit dem Zweiten Weltkrieg in den evangelischen Kirchen – besonders im deutschen und skandinavischen Sprachraum – in großer Vielfalt entstanden sind, zeugt davon.

---

<sup>58</sup> H. Dombois, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht*, Bd. 2, Bielefeld 1974, 39.