DIMITRIOS MOSCHOS

Eschatologie im ägyptischen Mönchtum

Studien und Texte zu Antike und Christentum
59

Mohr Siebeck

Studien und Texte zu Antike und Christentum
Studies and Texts in Antiquity and Christianity

Herausgeber/Editor
Christoph Markschies (Berlin) · Martin Wallraff (Basel)
Christian Wildberg (Princeton)

Beirat/Advisory Board
Peter Brown (Princeton) · Susanna Elm (Berkeley)
Johannes Hahn (Münster) · Emanuela Prinzivalli (Rom)
Jörg Rüpke (Erfurt)

59

Dimitrios Moschos

Eschatologie im ägyptischen Mönchtum

Die Rolle christlicher eschatologischer Denkvarianten in der Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums und seiner sozialen Funktion

Mohr Siebeck

Dimitrios Moschos, geboren 1964; 1992–2004 Religionslehrer; 2004–2007 Dozent an der Kirchlichen Hochschule von Athen; seit 2007 Mitglied der Theologischen Fakultät der Universität Athen (Lecturer) im Fach der Allgemeinen Kirchengeschichte.

e-ISBN PDF 978-3-16-151358-9
ISBN 978-3-16-150045-9
ISSN 1436-3003 (Studien und Texte zu Antike und Christentum)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über *http://dnb.d-nb.de* abrufbar.

© 2010 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Für Stavroula,
Maria-Myrto und Nikitas

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde als Habilitationsschrift mit dem Titel „Bürger des Himmels – Eschatologische Vorstellungsformen und ihre Relevanz für die Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums (4.-5. Jahrhundert)“ von der Theologischen Fakultät der Universität Rostock im Sommersemester 2007 angenommen. Die Druckform wurde bis zu einem gewissen Maß überarbeitet, nachdem kritische Anmerkungen der Gutachter mitberücksichtigt und die neueren bibliographischen Beiträge möglichst aufgenommen wurden. Den Gutachtern gilt der erste Dank: sie sind Prof. Dr. Heinrich Holze der Universität Rostock, mein verehrter Professor der Byzantinistik der Universität München Franz Tinnefeld sowie Prof. Dr. Reinhart Staats aus Kiel. Ihre Leistung ging wesentlich über die Aufgabe der Erstellung eines Gutachtens hinaus, da sie kritische Impulse und wertvolle Verbesserungen für die Arbeit lieferten.

Aus vielerlei Gründen wurde der größte Teil dieser Arbeit an meinem alten Studienort München vorbereitet. Sowohl der dortige Professor der Kirchengeschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät Klaus Koschorke, als auch alte Lehrer und Freunde der Orthodoxen Ausbildungseinrichtung der Universität München, wie Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou, Konstantin Nikolakopoulos und Athanasios Vletsis haben großzügige Gastfreundschaft geboten und Teile der Arbeit gelesen und wichtige Anmerkungen gemacht. Besondere Erwähnung verdient der damalige Assistent und jetzige Professor für Ältere und Mittlere Kirchengeschichte der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel Andreas Müller, der ständig mit Rat und Tat zu Lösung organisatorischer Fragen sowie zum Aufbau der Arbeit wesentlich beitrug. Meine ersten Schritte in der Koptologie und in der koptischen Sprache begleiteten Frau Dr. Andrea Eberle und Frau Dr. Gudrun Fischhaber des Instituts für Ägyptologie der Universität München. Für die unentbehrliche Hilfe für einen ausländischen Autor, nämlich die sprachlichen Korrekturen gilt besonderes Dankeswort dem Herrn Artur

Pflanzer und seiner Gattin sowie Katharina Ehler und Christian Wedow, die das Manuskript geduldig gelesen und korrigiert haben.

Ein Habilitationsprojekt bedarf einer entsprechenden finanziellen Unterstützung, die mir das Bildungsministerium der Republik Griechenlands dankenswerterweise gewährte. Von 2000 bis 2004 wurde ich von meiner Athener Stelle als Religionslehrer in der Sekundarstufe der griechischen öffentlichen Bildung beurlaubt. Auf diese Weise konnte ich meine Forschung in Deutschland und die Abfassung der Arbeit verhältnismäßig problemlos betreiben. Für die Aufnahme dieser Arbeit in die Reihe „Studien und Texte zu Antike und Christentum“ bin ich selbstverständlich besonders Prof. Dr. Christoph Markschies und Dr. Henning Ziebritzki zu Dank verpflichtet. Dem Verlag De Gruyter (Berlin) danke ich für die Erteilung der Abdruckrechte der beiden Karten Ägyptens für diese Buchausgabe.

Zuletzt möchte ich natürlich meiner Familie das größte Dankeschön aussprechen. Meine Frau Stavroula war ein ständiger Begleiter in einer langen und öfters verunsicherten Fahrt, während derer unsere Tochter Maria-Myrto (schon 2000) und kurz danach (2002) unser Sohn Nikitas geboren wurden. Ihnen wird dieses Buch gewidmet.

Athen, im April 2010 Dimitrios Moschos

Inhaltsverzeichnis

Vorwort VII

Einleitung 1
1. Das Mönchtum in der Forschung 1
1.1. Die ältere Problemstellung 1
1.2. Arbeit mit Motiven 4
1.3. Religionsgeschichtliche Ansätze 7
1.4. Die Diskussion nach den 1970en Jahren 8
1.4.1. Vom ihidaya zum monaxos 8
1.4.2. Vormonastische Askese 10
1.4.3. Antonios und das origenistische Erbe 12
1.4.4. Mönchtum als innerchristlicher Strukturenwandel 13
1.5. Versuch einer Auswertung 15
2. Zielsetzung und Vorgehensweise der vorliegenden Arbeit 24

I. Das ägyptische Mönchtum in seiner Vielfalt

Kap. 1: Zur Quellenlage 31
1. Die materiellen Quellen 32
2. Die schriftlichen Quellen 37
2.1. Anwendungsprinzipien literarischer Quellen 37
2.2. Quellen über Antonios und Pachom 47
2.3. Regeln und theologische Werke 55
2.4. Die nichtliterarischen Quellen 56
Kap. 2: Die Welt der Apophthegmata Patrum 59
1. Der Raum 59
2. Die Personen 62
3. Der Alltag 67

Kap. 3: Die mittelägyptischen Enthusiasten 71
1. Fayum und Oxyrhynchos 71
2. Von Antinoe bis Sohag 79
3. Die wichtigsten Merkmale 89
Kap. 4: Die pachomianische Koinonia und ihre Umgebung 91
1. Die Klöster von Sohag 91
2. Die pachomianischen Gründungen 93
3. Geschichte der pachomianischen Koinonia in Abriss 95
4. Die Gestalt der pachomianischen Koinonia am Anfang des 5. Jh.s 99
5. Zur Festlegung von Leitmotiven der pachomianischen Koinonia 103
Kap. 5: Die Evagrianer 109
Schlussfolgerungen 118

II. Das Mönchtum als eschatologische Bewegung

Kap. 1: „Engelhafter Wandel“ und neues „Volk Gottes“ 123
1. Selbstverständnis und Außenwahrnehmung 123
2. Alte Grenzen, neue Unterscheidungen 128
3. Eschatologische Vorstellungsformen und ihre Varianten 138
Kap. 2: Einzelne literarische Motive 152
1. Die Programmatik des „engelgleichen Lebens“ 153
2. Der Asket als Verkörperung biblischer Figuren 158
2.1. Abraham 159
2.2. Elias-Elischa 162
2.3. Moses 165
2.4. Die Apostel 166
3. Vertreibung der Dämonen 169
4. Eschatologisch konnotierte Räume: Die Wüste, der Berg 171
5. Paradiesvorstellungen 174
Schlussfolgerungen 178

III. Profile einzelner Gruppen anhand ihrer eschatologischen Ausprägung

Kap. 1: Sketis: Freiheit der Charismen 185
1. Die pneumatologische Verankerung der Freiheit 186
1.1. Der Bruch mit der Vergangenheit 186
1.2. Die Wirkung Antonios' 188
1.3. Heilsgewissheit als Erfahrung des Geistes 189
2. Praktische Aspekte 194
2.1. Autarkie und maßvolle Askese 194
2.2. Eine neue Gesellschaft durch punktuelle prophetische Handlungen 196
2.3. Die Eucharistie als Zentrum der Gemeinde 198
2.4. Prophetie als Sichtbarmachung der neuen Welt 200
2.5. Das Gleichgewicht zwischen sozialem Engagement und eremitischer Lebensweise 201
Kap. 2: Die Pachomianer: Regel der Liebesgemeinschaft 204
1. Christus und das neue Jerusalem 204
1.1. Liebe und Erlösung in der Theologie Pachoms 204
1.2. Das „kollektive" Heil in der Koinonia 212
1.3. Eschatologische Auffassungen bei den Nachfolgern Pachoms 215
2. Praktische Aspekte 217
2.1. Die Materie als Mittel zum Heil 217
2.2. Menschliche Beziehungen als geregelte Gemeinschaft 218
2.3. Eucharistie und Osterfest als eschatologische Erfahrung 219
2.4. Prophetie und Schriftgebrauch 220
2.5. Verantwortung über die Mittlerschaft: die geistliche Heilung 221
Kap. 3: Mittelägypten: reale Sichtbarmachung des Reiches Gottes. 224
1. Der enthusiastische Hintergrund 224
1.1. In Erwartung der zweiten Parusie 224
1.2. Sozial orientierte und spontan gewachsene Askese 227
2. Praktische Aspekte 228
2.1. Der Asket als Mittler zwischen Mensch und Gott 228
2.2. Sakramentaler Realismus 231
2.3. Die materielle Welt als Ort der Epiphanie 232

2.4. „Wölfe und Schafe weiden zusammen“ 234
2.5. Die Prophetie in Visionen und Offenbarungen 235
Kap. 4: Die Evagrianer: individuelle Mystik 237
1. Die philosophisch dargelegte asketische Erfahrung 237
2. Praktische Aspekte 239
2.1. Die Materie als Übungsfeld 239
2.2. Die Gleichheit der Menschen als spirituelle Erfahrung 240
2.3. Individuelle Verantwortung statt Fürsprache 241
2.4. Die allegorische Deutung der Eucharistie 243
2.5. Prophetie als Fähigkeit der Gedankenunterscheidung 245
3. Erwägungen zu eventueller Wirkungsgeschichte 248
Schlussfolgerungen 250

IV. Mönchtum und Gesellschaft

Kap. 1: Das Mönchtum in der spätrömischen Gesellschaft 255
1. Soziale Struktur der spätrömischen Gesellschaft 255
2. Zur sozialen Herkunft des Mönchtums 259
3. Die soziale Funktion des Mönchtums: veränderte Rollen 268
Kap. 2: Soziale Implikationen des eschatologisch bestimmten Lebens 274
1. Veränderte Formen sozialen Lebens 274
1.1. Aufhebung der Unterschiede zwischen Mann und Frau 275
1.1.1. Asketische Frauen an der Seite von Männern 277
1.1.2. Könobitische Lebensform: Trennung der Geschlechter 279
1.2. Gleichberechtigung von Freien und Sklaven 285
1.3. Integration sozialer Randgruppen 291
1.4. Soziale Gerechtigkeit und Friedensstiftung 296
1.5. Alternativen zur politischen Ordnung – Mönchtum und Kaisertum 298
1.5.1. Ablehnung der herrschenden Ordnung 298
1.5.2. Beziehungen mit und Funktionen innerhalb der kaiserlichen Macht 301
1.6. Gesellschaftliche Veränderungen unter dem Einfluss der mönchischen Kontrastgesellschaft 303

2. Befriedigung materieller Bedürfnisse, Umgang mit der Körperlichkeit ... 307
2.1. Wertung der materiellen Bedürfnisse ... 307
2.1.1. Die Grundhaltungen ... 309
2.1.1.1. Bedürfnislosigkeit als göttliche Vorsehung ... 309
2.1.1.2. Vom Ideal der Autarkie zur Überwindung der materiellen Welt ... 310
2.1.1.3. Die materielle Basis des Dienens ... 312
2.1.2. Die Arbeit ... 314
2.1.2.1. Arbeit als Merkmal der neuen Gesellschaft ... 315
2.1.2.2. Die Spiritualisierung der Arbeit. ... 319
2.1.3. Soziale und wirtschaftliche Bedeutung ... 323
2.2. Geschlecht und Körper ... 329
2.2.1. Die Jungfräulichkeit in den verschiedenen Traditionen ... 329
2.2.2. Soziale Implikationen ... 332
3. Eucharistie als Teilhabe am Eschaton ... 335
3.1. Das Problem ... 335
3.2. Eucharistie bei der Entstehung der Mönchsbewegung ... 337
3.3. Die Bedeutung der Eucharistie in den verschiedenen Mönchsgruppen ... 339
3.4. Die Bedeutung von eucharistiebezogene liturgischen Bräuchen ... 346
3.5. Eschatologisches Selbstverständnis: eine Antwort auf die „Weltkirche“ ... 349
3.6. Gruppendynamische Implikationen der Eucharistie im Mönchtum ... 351
3.6.1. Mahnungen ... 352
3.6.2. Gerichte ... 352
3.6.3. Lehrpredigt ... 354
3.6.4. Empfangszeremonie ... 355
3.7. Soziale Implikationen der mönchischen Betrachtung der Eucharistie in der Gesellschaft ... 355
3.7.1. Kritik an die Hierarchie ... 356
3.7.2. Veränderung des Priesterbildes ... 358
4. Mönche als Vermittler ... 360
4.1. Die Vermittlung zur Welt des Unsichtbaren ... 360
4.2. Der Vermittlungsgedanke in den verschiedenen Gruppen des ägyptischen Mönchtums ... 363
4.3. Rückwirkungen auf die Gesellschaft: Entdämonisierung ... 370
5. Die Gabe der Prophetie ... 376
5.1. Konjunktur des Prophetischen ... 376

5.2. Mönchtum als Wiederaufleben prophetischer Funktionen 378
5.2.1. Die Visionen 379
5.2.2. Die Schriftauslegung 382
5.2.3. Prophetische Zeichenhandlungen und Wunder 387
5.2.4. Das Charisma der Gedankenunterscheidung 388
5.2.5. Die Mission 389
5.2.6. Prophetie als innermonastische Autorität 391
5.3. Soziale Implikationen der mönchischen Prophetie 392
Schlussfolgerungen 399

Zusammenfassung 405
1. Mönchtum – Was ist das? 405
2. Mönchsbewegung als innerchristliche Grenzziehung 406
3. Die einzelnen Profile der Mönchsgruppen 410
4. Die Interaktion zwischen Welt und Gegenwelt 416
5. Das ägyptische Mönchtum – Vielfalt der eschatologischen Erfahrung 421

Faltblatt mit Karten Ägyptens (Unterägypten, Oberägypten)
Literaturverzeichnis 423
Register 455

Einleitung

1. Das Mönchtum in der Forschung

1.1. Die ältere Problemstellung

Die Forschung hat insbesondere mit der Entwicklung der historisch-kritischen Arbeit an den Quellentexten nach dem 17. Jahrhundert[1], aber vor allem nach der Mitte des 19. Jahrhunderts[2] eine breite Diskussion mit allen möglichen Antworten über die Identität und die Ursprünge des Mönchtums eröffnet. Als Weingarten 1877 behauptete, dass das christliche Mönchtum durch die Übertragung des heidnisch-ägyptischen Serapis-Asketentums (der sog. *Κάτοχοι*) entstanden sei, begann eine Diskussion über die Ableitung des Mönchtums aus außerchristlichen religiösen Strömungen[3]. Die Frage nach dem Ursprung leitete zur Frage nach der Identität und den Grundcharakteristika des Mönchtums weiter. Harnack bezeichnete (1882) das Mönchtum als eine Reaktion auf die Verweltlichung der Kirche in der konstantinischen Zeit[4], indem er sich diesbezüglich der langen Tra-

---

[1] Auf die Leistung von Tillemont hat neulich SHERIDAN, Modern Historiography 199-209 aufmerksam gemacht.

[2] Damals fand man im Verbot des Jesuitenordens und dem I. Vatikanum (1870) eine Zeit der Besinnung auf die Bedeutung des Mönchtums in der römisch-katholischen Theologie, während zugleich in der liberalen evangelischen Theologie (WEINGARTEN 1877, HARNACK 1880) die alte Diskussion über die Bedeutung des Mönchtums für das christliche Leben, die christliche Ethik usw. wiederaufgegriffen wurde (JASPERT, Wege 21-34).

[3] Obwohl sich die These WEINGARTENS als nicht tragfähig erwies blieb der Grundgedanke eines externen Einflusses indischer oder jüdischer Herkunft auf das christliche Mönchtum für viele Forscher weiter offen. Vor allem PREUSCHEN hat gezeigt, dass die „*Katoxoi*“ eigentlich eine Art „Besessene“ oder zum Schutz vor dämonischen Mächten Inklausierte waren, diese Klause hatte aber mit der Klause eines Anachoreten nichts zu tun. Der Tempel war in diesem Fall vielmehr ein Asyl (Sarapiskult). Man hat das Mönchtum als Erbe der indischen Brahmanen (HILGENFELD 1878) oder der von Philo erwähnten angeblich in Unterägypten tätigen Therapeuten (eine jüdische Sekte, LUCIUS 1879 und später REITZENSTEIN 1916) erklärt,. Eine Übersicht der Diskussion bis 1936 siehe in HEUSSI, Ursprung 1-10. Auf deutliche Parallelen zu asketischen Strömungen in der hellenistischen Welt hat REITZENSTEIN hingewiesen.

[4] HARNACK, Mönchtum 101.

dition des Pietismus und des Neuprotestantismus anschloss. Holl hob 1898 die Bedeutung des Ideals der Vita Antonii als „neue erwachende Empfindung“ der alten asketischen Tendenzen und der alexandrinischen Theologie für die Entstehung des Mönchtums hervor[5]. Die Ansätze von Harnack und Holl Ende des 19. Jahrhunderts über die innerchristlichen Faktoren bei der Entstehung des Mönchtums haben eine alte Frage berührt und unter neuer Perspektive weitergeführt, wie nämlich Mönchtum und Kirche zueinander stehen. Die alte These, dass das Mönchtum ein „*status perfectionis*“ und eine „*ecclesiola in ecclesia*“ bildete, wurde heftig in der Reformation kritisiert. Pietismus deutete allerdings das Mönchtum als Form einer verinnerlichten Spiritualität aus, v.a. in den (Ps.)makarianischen Werken, die von Johann Arndt sehr geschätzt wurden[6]. Von Gottfried Arnold später (1696) ins Deutsche übersetzt, wurden die Makarianischen Werke als Beispiel für die Deutung des Mönchslebens als Zuflucht der wirklich erleuchteten und wiedergeborenen Christen verstanden. Gottfried Arnold befasste sich mit Makarios im Teil IV seiner 1700 abgefassten „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ um zu zeigen, wie „Gott in der Wüsten noch immer seine Verborgenen geheget“[7], da die Wüste nach Arnold der „verborgene Garten“ ist, „in dem die wahre Kirche, vor den Versuchungen und Verfolgungen der Weltkirche geschützt, in Sicherheit fortlebt“[8]. Eine zunehmend spiritualistisch geprägte Deutung von Makarius-Stellen über das „Ausrotten der Sünde“, die „Würde der neuen Geburt“ u.ä. machte er in seiner 1709 abgefassten „Wahre Abbildung des Inwendigen Christentums“ anschaulich[9]. Im 19. Jahrhundert lag im Kern der Untersuchungen, insbesondere von Harnack, der Gedanke, dass das Mönchtum unbestreitbar für alle christlichen Traditionen ein prägsames christliches Lebensideal des „wahren Christen“ propagierte, obwohl paradoxerweise die Kirche ihrerseits „gerade in der Zeit, wo sie immer mehr sich als Rechtsinstitut und Sakramentanstalt ausbildete, ein christliches Lebensideal entwarf, welches nicht in ihr, sondern nur neben ihr verwirklicht werden konnte“[10]. Dieses

[5] HOLL, Mönchtum 271-272.

[6] BRECHT, Pietismus I, 133.

[7] Von DÖRRIES zitiert in Arnold 167.

[8] DÖRRIES, Arnold 168.

[9] Dörries, Arnold 180-183. Die Makarios-Werke haben auch eine Stelle in den Vorlesungen von August Hermann Francke (BRECHT, Pietismus I, 440).

[10] HARNACK, Mönchtum 103.

Verständnis der Mönchsbewegung als Protestbewegung wird in verschiedenen Varianten bis heute diskutiert[11]. Harnack beschäftigte sich allerdings auch mit der konkreten Vorgeschichte des Mönchtums, indem er 1891 u.a. auf die Bedeutung der enkratitischen Apokryphen-Literatur für das Verständnis der vormonastischen asketischen Strömungen hinwies[12].

Ein sozioökonomisches Ableitungsmodell bot Völter, der 1900 behauptete, dass die Mönchsbewegung in Ägypten „ein Kapitel der Geschichte der sozialen Frage" bildet, wobei er das ägyptische Mönchtum und die nordafrikanischen radikalen Gruppen der Circumcellionen mit der Flucht der Kleinbauern vor dem Steuerraub und den Blemmyereinfällen erklärte.[13] E. Troeltsch hat auch 1912 in seinem Werk „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" die sozioökonomischen Faktoren als Hintergrund für die Entstehung des Mönchtums mitberücksichtigt[14], wobei er auch den Gegensatz zur Welt als Kennzeichen der Askese hervorhob[15]. Mit seinem Werk „Das morgenländische Mönchtum" zeigte Schiwietz 1904, dass das Mönchsleben aufgrund seiner Lebensbedingungen schwerlich eine Zuflucht für Kleinbauern oder mittelständische Curiales sein konnte, und erwies damit die Erklärung der Entstehung der Mönchsbewegung durch wirtschaftliche Faktoren als unhaltbar[16]. Doch noch 1954 hat E. Brammertz auf die sozioökonomische Erklärung der Mönchsbewegung zurückgegriffen[17].

1936 hat Heussi die bisherige Diskussion über die Entstehung des Mönchtums rekapituliert und eine detaillierte Auswertung der Quellen unternommen, wobei er ebenfalls feststellte, dass das Mönchtum primär

---

[11] Siehe kurz danach (1913) die Arbeit von WORKMAN, Ideal im englischen Raum.

[12] HARNACK, De Virginitate.

[13] Diese Flucht erhielt mit Hilfe des aus der paganen Religion bekannten Ideals der mystischen Vereinigung mit Gott einen religiösen Charakter, so VÖLTER (Ursprung). Diese Perspektive blieb lebendig, v.a. weil der Terminus „*ἀναχώρησις*", der die Flucht der Bauern bezeichnete, ebenfalls auch für das Anachoretentum im christlichen Bereich stand.

[14] JASPERT, Wege 383-387.

[15] TROELTSCH, Soziallehren 93-105.

[16] SCHIWIETZ, Mönchtum I insbes. 345.

[17] Er erklärte die Entstehung des oberägyptischen Mönchtums mit der Flucht der koptischen Mittelklasse vor der Steuerunterdrückung, die zusammen mit dem ausgebeuteten einfachen Volk durch die Mönchsbewegung den Weg zur Emanzipation von der griechischen kulturellen Vorherrschaft gefunden haben. Die Grundthese seiner Dissertation wird im Abriss durch BACHT referiert (Vermächtnis II 15-18) und übernommen.

durch innerchristliche gedankliche Entwicklungen und weniger durch äußere historische Herausforderungen wie Verfolgungen, Protestbewegung gegen die Weltkirche usw. zu erklären ist. Offene Kritik des Mönchtums z.B. gegen die Amtskirche ist kaum belegt. Die Anachorese bildet eine Steigerung immanenter asketischer Tendenzen, die sich aus praktischen Gründen (Kontaktvermeidung mit dem anderen Geschlecht usw.) ergab[18]. Heussi räumte jedoch ein, dass auch bestimmte ökonomische Faktoren wie wachsender Steuerdruck und außerchristliche Einflüsse (v.a. hellenistische und manichäische) das Ihrige zum außerordentlichen Wachstum des ägyptischen Mönchtums beigetragen haben[19].

1.2. Arbeit mit Motiven

Im Anschluss an die theologische Diskussion des 19.Jh.s richtete sich der Blick der wissenschaftlichen Diskussion seit der Mitte des 20. Jahrhunderts auf Fragen nach den Grundcharakteristika des Mönchtums und auf die Erforschung der Identität der Mönchsbewegung. Mit wachsender Kenntnis des ägyptischen Mönchtums durch einzelne archäologische und textkritische Arbeiten seit Anfang des 20. Jahrhunderts[20] stellte sich die Frage, ob man überhaupt von *einem* Mönchtum sprechen könne und wie die Mönche über sich selbst dachten.

1944 betonte Lietzmann, dass „die innenchristliche Entwicklung von selbst die Ablösung der Asketen aus der Gemeinschaft der Weltkirche erzwungen hat“[21]. Diese Ablösung war an bestimmten konkreten Merkmalen in der Form der mönchischen Frömmigkeit abzulesen: „Von beginnendem Mönchtum kann erst die Rede sein, wenn die Asketen einzeln oder in Gruppen von der im weltlichen Leben stehenden Gemeinde sich ablösen und dadurch die *Apotaxis*, den Verzicht auf die Welt, auch räumlich und nach außen bemerkbar machen. Dafür bot die vor- und außerchristliche Welt kaum Beispiele“[22]. Auf der Suche nach bestimmten Motiven wie der

---

[18] HEUSSI, Ursprung 11-115.

[19] HEUSSI, Ursprung 280-304.

[20] Die berühmten Orte Nitrias und der Sketis wurden identifiziert (siehe die von 1926 bis 1933 veröffentlichte grundlegende Arbeit von EVELYN-WHITE, Wadi’N Natrûn, insbes. Bd. II [1932]) und die mittelägyptischen Klöster wurden besucht und erforscht (siehe z.B. die Arbeit von DORESSE, Égypte).

[21] LIETZMANN, Geschichte Bd. 4, 124.

[22] LIETZMANN, Geschichte Bd. 4, 123.

Apotaxis hatten Kirchenhistoriker bereits einige Arbeit geleistet[23], und nach den 1950er Jahren sollte die Arbeit mit gedanklichen Motiven als „innerchristliches Ableitungsmodell" an Bedeutung gewinnen.

Das Bild der Urkirche im mönchischen Lebensideal erörterte H. Bacht 1950, und im selben Jahr zeigte Malone mit seiner Arbeit, wie auf Märtyrer bezogene gedankliche Motive praktisch als Lebensideale auf das Mönchtum im 4. Jahrhundert übertragen wurden[24]. In der Folge lässt sich eine große Zahl von Arbeiten verzeichnen, die im Detail eines oder mehrere gedankliche Motive als heuristische Prinzipien für das Verständnis der Mönchsbewegung verwenden. U. Ranke-Heinemann arbeitete an mehreren Motiven – zuerst 1956 am Ideal der Vita angelica und dann 1964 an der Selbstwahrnehmung der Mönche, wie dies vom Titel ihres Buches her bereits erkennbar ist („Das Mönchtum nach seinen Selbstzeugnissen"). Dort werden Gedanken wie ‚Christusnachfolge', ‚Vollkommenheit', ‚Todessehnsucht' und natürlich auch die ‚vita angelica' untersucht. Im selben Jahr veröffentlichte auch K. S. Frank seine grundlegende Arbeit über das mönchische Motiv der ‚vita angelica'. Auf diese Arbeit gehen wir weiter unten ein. Die theologischen Motive als Schlüssel zum Verständnis des Mönchtums wurden weiterhin auch von H. Bacht erforscht[25]. Indem er zeigt, wie das Mönchtum manche Charakteristika der Urkirche wiederaufleben lassen will, führt er Motive wie Endzeiterwartung, Kampf gegen die Dämonen, Studium des Wortes Gottes und Fülle der Geistesgaben als Kennzeichen des Mönchslebens an[26].

P. Nagel befasste sich 1966 in seinem Buch „Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums" mit der Unter-

---

[23] H. v. CAMPENHAUSEN hatte 1930 die auf den Sinneswandel der „Heimatlosigkeit" von der urchristlichen Wanderpraxis zum verinnerlichten Abbruch mit der „Welt" im ägyptischen Mönchtum und von dort zur mittelalterlichen „Peregrinatio" hingewiesen (Heimatlosigkeit insbes. 294-299), während H. DÖRRIES seit 1931 die Stellung der Arbeit und der Bibel im Mönchtum erforscht (vgl. seine Arbeiten in der 1966 erschienene Reihe „Wort und Stunde").

[24] MALONE, Martyr.

[25] Siehe BACHT, Heimweh 114-140 und BACHT, Bürde 301-356.

[26] BACHT, Vermächtnis II 15-18. Er schloss sich allerdings bei seiner grundlegenden Vorstellung und Kommentierung der pachomianischen Regeln (1982) der These von BRAMMERTZ an und erklärte das pachomianische Mönchtum durch die Flucht des Mittelstandes wegen der kaiserlichen finanziellen Ausbeutung in Oberägypten. Er bediente sich also demnach der sozioökonomischen Erklärung.

suchung gewisser Topoi in der christlichen Literatur des 3. Jahrhunderts, um den Übergang zum Mönchtum im 4. Jahrhundert zu beleuchten. Nagel behandelt Motive wie die Nachfolge Jesu Christi (S. 5-19), die Erwartung der Endzeit (S. 20-34), die ‚vita angelica' (S. 34-48) sowie radikal-eschatologische Motive wie die Jungfräulichkeit als Bedingung für die Auferstehung (S. 48-55), die Wiedergewinnung des Paradieses (S. 55-62) und das Verheißung-Verdienst-Schema (Belohnung der Asketen S. 55-69). Diese Themen verfolgt er bei christlichen Schriftstellern des 3. Jahrhunderts (Cyprian, Aphrahat, Tertullian, Alexandrinern, sowie Apokrypha), und er versucht eine Synthese zu entwickeln, in der er die Entstehung des Mönchtums aus diesen Motiven abzuleiten versucht. Er verfolgt die Motive weiter in der asketischen Literatur und bei den Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts und erklärt den Übergang von gängigen Vorbildern (pneumatophoros) und Begriffen (xeniteia) (S. 69-96) im früheren Milieu hin zum Mönchtum. Praktische und soziale Gründe (räumliche Trennung von Frauen, Armut) haben bei diesem Übergang natürlich auch für Nagel, der hier Heussi folgt, eine wichtige Rolle gespielt. Dem Begriff der Askese im hellenistischen, jüdisch-neutestamentlichen und christlichen Milieu widmet sich 1969 das grundlegende Buch von B. Lohse, in dessen zweiter Hälfte er sich auch mit den „fließenden" Übergängen „zwischen der altkirchlichen Askese und dem frühen Mönchtum" beschäftigt[27]. Die Arbeit mit einzelnen Motiven hat indessen auch Gribomont 1983 mit der Untersuchung der Jesusnachfolge im frühen Mönchtum und eine Reihe anderer Autoren fortgesetzt[28]. Die Arbeiten an gedanklichen Motiven konzentrieren sich, mit Ausnahme der Arbeit von Bacht, auf begriffsgeschichtliche

[27] LOHSE, Askese 173, und ferner 173-204.

[28] GRIBOMONT, Christ 96-116. Eine Zusammenstellung der bekannten Motive mönchischer Spiritualität wie Nachfolge Christi, *vita angelica*, *anticipatio paradisi*, Verdienst-und-Lohn-Gedanke hat noch einmal 1994 E. DASSMANN erarbeitet (Christusnachfolge 31-43), indem er die alte Problematik wiederholt, während E. POIROT, (Moine) 1995 die Identifizierung der Mönche mit den alttestamentlichen Propheten Elias und Elischa untersucht. Das *Penthos* in seinem geistlichen Sinn als mönchisches Ideal hat B. MÜLLER 2000 in ihrer Untersuchung der Apophth. Patr. gründlich untersucht, indem sie sich auch mit RUBENSON auseinandersetzte (Penthos insbes. 16-27), und den Quellenwert der AP wiederherzustellen versuchte, ohne allerdings seine eigentliche Haltung zum Bildungsniveau der Mönche anzugreifen (wenn die Annahme über das hohe – jedenfalls höher als bisher betrachtete – Bildungsniveau der Mönche wahr ist, verlieren die Apophth. Patr. deutlich an Zuverlässigkeit, da sie ein falsches Bild ungebildeter Fellachen vermitteln).

Untersuchungen an christlichen Texten. Sie liefern zwar wichtige Beiträge für eine „Frömmigkeitsgeschichte“ des asketischen Milieus im antiken Christentum, übergehen aber oft die konkrete historische Situation der verschiedenen Mönchsgruppen und lassen vor allem die Wirkung dieser Begriffe auf die umgebende Gesellschaft im Schatten.

1.3. Religionsgeschichtliche Ansätze

Die religionsgeschichtliche Perspektive ist nie ausgestorben. J. Leopoldt führte die Stellungnahme von Reitzenstein über die griechische Herkunft der Askese mehrere Jahrzehnte später (1961) weiter. Viel ist über die indigen ägyptischen Wurzeln des christlichen Mönchtums geschrieben worden[29]. Die lebendigste Diskussion haben allerdings die Theorien über die Möglichkeit einer gnostischen oder manichäischen Herkunft ausgelöst. Der Manichäismus war schon für Heussi und später (1969) für Lohse ein wichtiger Faktor für die Entstehung des christlichen Mönchtums. Gewiss ist in der Nachkriegszeit die religionsgeschichtliche Betrachtung eher auf eine Beschreibung als auf eine historiogenetische Antwort auf die Frage der Entstehungsfaktoren ausgerichtet, wie es Schneemelcher bei der Besprechung der damals (1964) aktuellen Theorien über Affinitäten des ägyptischen Mönchtums mit den Essenern und Gnostikern formulierte: Es kann „sich bei dem Aufweis einer Ähnlichkeit oder Verwandtschaft in der Religionsgeschichte meist nur um Analogien und nur selten um Genealogien handeln“[30]. Das entdeckte Material über die breitere religiöse Landschaft

---

[29] TH. BAUMEISTER hat öfters auf die Einflüsse der heidnischen ägyptischen Religion auf das ägyptische Mönchtum aufmerksam gemacht und versuchte 1977 auf diese Weise die ‚Mentalität‘ des ägyptischen Mönchtums zu beschreiben (Mentalität 145-560). Dasselbe hat 1985 auch GRIFFITHS in einer knappen Darstellung unternommen, indem er zeigte, wie wesentliche Motive des ägyptischen Mönchtums (die Wüste, Todesvorbereitung u.ä.) auffällige Parallelen zur antiken ägyptischen Religion aufwiesen (Note 24-28). Von der Seite der Ägyptologen oder Koptologen tauchen immer wieder Untersuchungen auf, die mehr oder weniger überzeugend auf solche Parallelen hinweisen. Siehe neulich (2001) EBERLE, Ethos passim, wo allerdings auf die Unterschiede zwischen der einheimisch-ägyptischen und der christlichen monastischen Weisheitsliteratur hingewiesen wird.

[30] SCHNEEMELCHER, Erwägungen 132. Interessanterweise gibt er sich aber die Mühe, sich mit der Frage der essenisch-therapeutischen Herkunft (132-135) und der Herkunft aus den *Katochoi* (136-137) auseinanderzusetzen. Allerdings versteht er das Mönchtum ebenfalls als innerchristliches Phänomen (138), das nur indirekt über die alexandrinische

in Ägypten hat allerdings der aussterbenden religionsgeschichtlichen Behandlungsweise neues Leben eingehaucht. Die Gnosis als Entstehungsfaktor des ägyptischen Mönchtums hat gerade nach der sensationellen Entdeckung der Nag-Hammadi-Texte und der mutmaßlichen Verbindung mit den nahe gelegenen pachomianischen Ansiedlungen eine reiche Kontroversliteratur hervorgebracht, in der z.B. A. Veilleux 1986 eine solche Verbindung mit theologischen Argumenten bestritt[31]. Ebenfalls im 20. Jahrhundert wurden die wichtigsten manichäischen Funde primär in Ägypten entdeckt. 1977 stellte Vergote die Vermutung auf, dass die manichäischen Klöster vor den christlichen entstanden seien.[32] Über die manichäische Präsenz in Ägypten berichtete 1978 (ersch. 1983) detailliert Koenen.[33] Die manichäische Herkunft der ägyptischen christlichen Askese hat auch in weiteren historischen Werken ihren Platz gefunden[34], und wird bis heute lebendig diskutiert.

1.4. Die Diskussion nach den 1970er Jahren

1.4.1. Vom ihidaya zum monaxos

Das griechische Wort für „Mönch“ wird in der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes von Symmachos belegt. Dies zusammen mit der Entdeckung der frühesten belegten Erwähnung des Wortes ‚Mönch‘ im Jahre 324 durch Judge (siehe unten) haben das Interesse an der Vorgeschichte des Mönchtums vergrößert. Schon seit den 1960er Jahren geriet ohnehin der syrische oder syroaramäische Raum und seine Verbindung mit dem Ursprung des Mönchtums unter die Lupe der Forschung. Schon P.

Theologie Gnosis und dualistische Ansichten berührt (139-141). Siehe auch PLOEG, Esséniens.

[31] VEILLEUX, Gnosis 271-306.

[32] VERGOTE, Manichäismus 385-399. Wir dürfen nicht vergessen, dass VÖÖBUS energisch versucht hat, seine Ansicht durchzusetzen, dass der Manichäismus das Vorbild für die von Ägypten unabhängige Entstehung des syrischen Mönchtums sei (History Bd. 1, 138-169).

[33] KOENEN, Manichäische Mission 93-108. Als Beispiel für die Tragweite der Diskussion über den manichäischen Faktor sei hier der (mir leider unzugängliche) Aufsatz von S. TODA, Kirisutokyou Shudousei no Seisei to Mani kyo. Ejiputo to Siria nobaai (Die Entstehung des christlichen Mönchtums und Manichäismus. Ägypten und Syrien) *Nihon Ghutosi Cakkai Nenpu* 11, 1996, 183-202 angeführt.

[34] Siehe z.B. FREND, Christianity 314-316.

Nagel hatte bei seiner Arbeit an den „radikal-eschatologischen“ Motiven auf die Bedeutung der frühen Bewegung der „Söhne und Töchter des Bundes“ (die er auch als „Söhne und Töchter der Auferstehung“ übersetzte) in Syrien für das spätere Mönchtum aufmerksam gemacht. Ähnlich brachte 1964 G. Kretschmar die Entstehung des Mönchtums mit der enthusiastischen Uraskese der ersten zwei christlichen Jahrhunderte in Verbindung[35]. Kretschmar zufolge hatten bei der Entwicklung des christlichen Mönchtums frühere Formen der Askese im christlichen Syrien und in Palästina eine große Rolle gespielt. Er wies auf die Verbindungslinie zwischen enthusiastischen Wanderasketen (wie sie in Teilen des Neuen Testamentes bezeugt sind) und in Jungfräulichkeit lebenden syrischen Christen im 2. Jahrhundert hin.

Vonseiten der Sprachforschung kam eine Unterstützung der Theorie über die syrische Herkunft des Mönchtums. In Verbindung mit dem syrischen Wort *ihidaya* wurden die einschlägigen jüdischen oder gnostischen Texte des 2. Jahrhunderts in einer Reihe von Veröffentlichungen zwischen 1973 und 1980 von F. Morard sprachlich erforscht[36]. Dort wurde gezeigt, dass der Begriff Mönch aus Syrien und Qumran über das Thomasevangelium in die griechische und koptische Sprache entlehnt wurde, um die soziale Vereinsamung im Sinne des Status eines Auserwählten aufzuzeigen. Guillaumont, der sich selber mit der syrischen asketischen Literatur beschäftigte, führte diese Gedanken im selben Zeitraum mit sprachlichen und theologischen Argumenten weiter. Im Mönchtum findet die Einfachheit als inneres Ziel jedes Christen, der nach Mt. 6, 24 nicht zwei Herren dienen kann und sich gemäß 1 Kor. 7, 32 nicht durch Familienlasten von seinem Ziel ablenken lassen darf, ihre absolute Verwirklichung. Guillaumont bestand mit Nachdruck auf der unabhängigen Entwicklung innerer Elemente der christlichen Lehre als Erklärungsmodell der christlichen Geschichte samt der Geschichte der Mönchsbewegung („étudier le monachisme en lui-même“). Diese Methode nennt er ‚phänomenologisch‘[37]. Die erwähnte verinnerlichte Fassung der ‚Einfachheit‘ als Lebensideal im syrischen Raum

[35] KRETSCHMAR, Ursprung 129-157.

[36] MORARD, Monachos, 332-411, MORARD, Monachos II 242-246 und MORARD, Monachos III 395-401.

[37] GUILLAUMONT, Esquisse 228.

hat zur sozialen Erscheinung des ‚Alleinlebenden' (*monachos*) geführt[38]. Von dort muss zusammen mit dem griechischen Wort *monachos* auch der Begriff nach Ägypten gekommen sein. Die Frage ist noch nicht abgeschlossen, bietet aber eine These, die bis heute oft als Einstieg in die Diskussion über die Mönchsbewegung verwendet wird.

1.4.2. Vormonastische Askese

Das Interesse für die ‚vormonastische' Askese lief parallel mit dem Zuwachs an der Erforschung nicht literarischer schriftlicher Quellen, die neue Wege für das Verständnis wenig dokumentierter Phasen des Christentums in Ägypten eröffneten. Die innergemeindliche ‚vormonastische' Askese bestand schon immer, wie man auch aus den klassischen Quellen schließen kann. Aus neu entdeckten Papyri konnte Judge 1977 die Verwendung des Terminus *monachos* bereits für das Jahr 324 nachweisen. Damit wurde belegt, dass ‚Mönche' vermutlich schon in den ersten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts im christlichen Gemeindeleben in irgendwelcher Form, möglicherweise als ‚innergemeindliche Asketen' längst etabliert gewesen seien[39]. Auch die Stellung der sog. Melitianer in der Mönchsbewegung wurde ähnlicherweise aufgewertet[40]. Die entsprechende Diskussion ist durch die 1987 erfolgte Entdeckung eines Privatarchivs des wahrscheinlich melitianischen Geistlichen Nepheros angestoßen worden, das auf die Existenz eines melitianischen Klosters mit könobitischen Merkmalen namens Hathor hinweist[41]. Dieses Archiv ergänzte die älteren Papyri, die über die Melitianer Auskünfte ermöglichten. Die Melitianer werden als Marginaleffekt der enthusiastischen Strömungen des Christentums betrachtet, der zu einem von der bisherigen kirchlichen Historiographie unbeachteten Prototyp einer monastischen Gemeinde schon vor Pachom führte. Goehring schrieb 1993 von einem „Challenge to Pachomian Originality"[42]. Darüber hinaus

---

[38] GUILLAUMONT, Origines 220-223 und GUILLAUMONT, Aspekte 10-17.

[39] JUDGE, Monachos 72-79. Siehe auch Teil I, Kap. 1, Abs. 2.4.

[40] I. BELL hatte allerdings schon 1924 (Jews 38-39) auf die Bedeutung von melitianischen Privatbriefen für viele Aspekte der Kirchengeschichte aufmerksam gemacht.

[41] Siehe KRAMER/SCHELTON, Nepheros passim und später (1993) KRAMER, Papyri 217-233.

[42] GOEHRING, Melitian Monastery 388-395. Die Stellung der Melitianer für die Mönchsbewegung sei auch sonst sehr wichtig, weil sie das fehlende Kettenglied sowohl

versuchte Goehring in einer Reihe von Arbeiten (1990-1993)[43] zusammen mit der Positionierung der Mönchsbewegung in der bunten religiösen Landschaft Ägyptens auch auf die vielfältigen Verbindungen der mönchischen Gruppen mit dem breiteren gesellschaftlichen und ökonomischen System hinzuweisen. Die Nähe der Mönche zu den Städten trotz des für die mönchische Identität prägenden Motivbildes der Wüste[44], ihre vielfältige Einmischung in wirtschaftliche Aktivitäten[45] und ihre Vielzahl von organisatorischen Formen[46] erlauben ein ‚nüchternes' Mönchsbild, das vielen Klischees widerspricht. Goehring behauptete, dass die Mönchsbewegung über die Grenzen der innergemeindlichen Askese hinausging, da der literarische Gegenschlag der Wüste als Topos (v.a. durch die Vita Antonii) sehr groß war, und die Asketen zu einem richtigen Exodus (nach der Ausbreitung der Vorbilder der Pionierfiguren) in die handgreifbare Wüste führte[47]. Die alte Askese lebte aber in neuen Formen weiter, wofür die pachomianische Bewegung ein Beispiel sein soll (nach Goehring). Daraus macht sich das Verständnis des Mönchtums als lineare Entwicklung und Steigerung der nun gut belegten innergemeindlichen Askese plausibel. E. Wipszycka hat ebenfalls in diesem Bereich gearbeitet und auf die wichtigen sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen der Mönche zur Welt und v.a. zu den ‚vorstädtischen' Klöstern hingewiesen[48]. Auf die vormonastische oder ‚protomonastische' Form der vorstädtischen Klöster auch in Syrien macht M. Illert aufmerksam[49].

In dieselbe Richtung wies die schon in den 1970er Jahren einsetzende innovative Fragestellung der feministischen Theologie. S. Elm betonte 1994, dass das klassische Mönchtum als ein Übergang von der bisher ver-

---

zu den enthusiastischen Gruppen des 3. Jahrhunderts als auch zu einem damals gerade entstandenen indigenen Christentum zu sein scheinen.

[43] 1999 gesammelt in J. E. GOEHRING, Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism, Harrisburg, PA, 1999.

[44] GOEHRING, Desert 281-296.

[45] GOEHRING, World 134-144.

[46] GOEHRING, Apotaktikoi 25-45. In dieser Hinsicht handelt sich um einen Ausbau der schon (1934) von HENGSTENBERG geleisteten Arbeit über die Vielfalt der organisatorischen Formen im Mönchtum (Entwicklungsgeschichte 355-362).

[47] GOEHRING, Desert 263-281.

[48] Siehe v.a. WIPSZYCKA, Monachisme 1-44.

[49] ILLERT, Chrysostomus, 87-93.

breiteten weiblichen religiösen innergemeindlichen Askese zur männlichen aufgefasst werden kann[50].

1.4.3. Antonios und das origenistische Erbe

Berücksichtigt man für das Verständnis der Mönchsbewegung die gedanklichen Motive, so muss man der Theologie eine entscheidende Kraft für die Gestaltung des Mönchtums einräumen. Die Bedeutung der alexandrinischen Theologie hierfür wurde in der Patristik schon öfters hervorgehoben[51]. Ein wesentlich neues Bild des Ursprungs des ägyptischen Mönchtums ergab sich 1990 aus der detaillierten Studie der Antonios-Briefe von S. Rubenson, der für deren Echtheit plädierte[52]. Die Konsequenzen dieser Annahme sind gravierend, da dadurch die Darstellung des Begründers des Mönchtums und seiner Gefolgschaft als ungebildeter Fellachen vom Bild eines platonisch und origenistisch geschulten Lehrers und eines ihn umgebenden Kreises abgelöst wird. Damit verliert auch das von der Vita Antonii vermittelte Antonios-Bild an Zuverlässigkeit, wohingegen sich das Erbe Origenes' als prägend für die Formierung des ägyptischen Mönchtums erweist. Gould kritisierte 1993 die Behauptung Rubensons, dass der Hintergrund des antonianischen Kreises origenistisch sei[53], worauf Rubenson 1995 antwortete, indem er das origenistische Erbe im Ägypten des 4. Jahrhunderts. betonte und auf die sozialen Bedingungen aufmerksam machte, die es einem Christen erlaubten, gebildet zu sein[54]. Nach Rubenson sind Antonios und Ammonas die Gründer einer origenistisch und christlich-platonisch geprägten asketischen Tradition, die Evagrios später ausbaute. Viele Forscher haben diese Ansicht in unterschiedlichem Maße geteilt und dadurch die Mönchsbewegung in ein neues Licht gesetzt. McNary-Zak richtete ihren Blick auf die Briefe der Mönche als Quelle (2000), und verstand das literarische Wirken von Antonios und Ammonas als eine Art ‚Schule', die ein besonderes Profil aufzeigt[55]. Um die Funktion der von

---

[50] ELM, Virgins insbes. 194-201.

[51] Siehe z.B. den älteren Aufsatz von SESTON, Origene 197-213 von 1933, und 1961, CROUZEL, Origène 15-31.

[52] RUBENSON, Letters.

[53] GOULD, Letters 405-416.

[54] RUBENSON, Asceticism 49-57.

[55] MCNARY-ZAK, Letters.

Cassian abgefassten Collationes in Gallien zu erklären, wies Driver 2002 auf die Bedeutung der Schriftkultur in der ägyptischen Wüste hin[56]. Eng mit der Diskussion über das origenistische Erbe des Antonios sind die Fragen nach dem späteren Anthropomorphitenstreit und dem Einfluss von Evagrios verbunden. Rubensons Beitrag hat geholfen, dass die Rolle des evagrianischen Denkens als innovative Kraft im Werden und im späteren Bild des ägyptischen Mönchtums in den Vordergrund trat.

1.4.4. Mönchtum als innerchristlicher Strukturenwandel

Die ältere Diskussion über die Beweggründe der Christen für eine Hinwendung zum Mönchtum und dessen Beziehungen zur Amtskirche hat mit Hilfe von soziologischen Kategorien (z.B. Auseinandersetzung zwischen Charisma und Amt) zur Beleuchtung des Mönchtums als ein Wandel in den Strukturen des Christentums geführt. Unausweichlich wurden die Abfassung und die Rolle der *Vita Antonii* und die kirchliche Politik von Athanasios in diese Diskussion miteinbezogen. Der für seine intensive Auseinandersetzung mit den pachomianischen Quellen bekannte D. Chitty verstand 1966 das Mönchtum als innerchristliches Phänomen und leitete es aus dem Vorbild Antonios' (und seiner literarischen Verarbeitung) sowie der Wiederbelebung altchristlicher Ideale (wie dem Martyrium) ab[57]. A. Festugière sah 1961 seinerseits hinter der Mönchsbewegung eine veränderte Haltung der Christen im 4. Jahrhundert.[58]

1978 beschrieb Ph. Rousseau das Mönchtum zum Anfang des 5. Jahrhunderts mit Hilfe der Verschiebung von Machtstrukturen in der Kirche[59]. W. H. C. Frend verstand 1979 die Mönchsbewegung als Rückkehr zum ursprünglichen biblischen Christentum[60]. Ausgehend von der These M. Webers über Amt und Charisma interpretierte 1985 Brennan die *Vita Antonii* als Versuch des Athanasios, sich selbst als Nachfolger Antonios' dar-

---

[56] DRIVER, Cassian insbes. 21-43.

[57] CHITTY, City 1-11.

[58] Nach ihm erhält die alte Unvereinbarkeit mit der ‚Welt' und die Jesusnachfolge nach der Christianisierung des Staates eine neue Bedeutung, denn wie kann der „ernsthafte Christ", „der die Glaubenswahrheiten buchstäblich nimmt ... inmitten der Welt noch Jesus nachfolgen, Jesu Kreuz tragen?" (FESTUGIÈRE, Frömmigkeit, 20).

[59] ROUSSEAU, Jerome.

[60] FREND, Town 27-28.

zustellen und die monastische Bewegung für die Orthodoxie und den kirchlichen Apparat Alexandriens zu gewinnen[61]. In seiner 1991 erschienenen Abhandlung über die Theologie des Mönchtums griff H. Holze erneut auf die alte Erklärung der Mönchsbewegung als innerchristliches Phänomen zurück, das sich „als ein Ausdruck des Strebens verstanden hat, sich ohne Einschränkung Gott zuzuwenden, dem gekreuzigten Herrn nachzufolgen und der Erfahrung seines Geistes gewiss zu werden“[62] (im Anschluss an Chitty). Diese Wende erhielt eine weite gesellschaftliche Akzeptanz, nicht zuletzt wegen der verbreiteten Armut (Heussi und Bacht folgend)[63]. 1993 untersuchte Burton-Christie die Rolle der Schrift im Mönchtum. In der Perspektive der Mönchsbewegung als einer veränderten Struktur im Christentum sieht man, wie die Schriftlesung als gemeinsamer Akt zum besonderen Faktor für die Bildung von mönchischen Gruppierungen wurde[64]. In einem 1991 (ersch. 1993) gehaltenen Vortrag beschrieb K. Koschorke das Mönchtum ebenso wie Gnosis und Montanismus als emanzipatorische Bewegung gegenüber verhärteten kirchlichen Strukturen, welche einer breiteren Schicht von Gläubigen Partizipationsmöglichkeiten bot, die an Beispielen von Gütergemeinschaft, Stellung der Frau oder Sklavenasyl abzulesen sind[65]. Für die Darstellung der Anfänge des ägyptischen Christentums von Griggs (1993) gilt als Grund für die Entstehung der Mönchsbewegung in neuer Form die Flucht vor der damals gerade im Ausbau befindlichen bischöflichen Struktur der ägyptischen Kirche sowie vor der Gesellschaft[66]. 1995 befasste sich Brakke mit der Politik des Athanasios gegenüber dem Mönchtum und zeigte die Vielfalt der Methoden, die Athanasios verwendete, um die Mönchsbewegung unter kirchlicher Kon-

[61] BRENNAN, Vita 209-227.

[62] HOLZE, Erfahrung 13.

[63] HOLZE, Erfahrung 13-15.

[64] BURTON-CHRISTIE, Scripture.

[65] KOSCHORKE, Mönchtum 203-216. Als Quelle wird allerdings fast ausschließlich Basilios von Cäsarea angeführt.

[66] „As the pressure of the new organization began to be felt throught Egypt, Christians whose religious heritage had accustomed them to freedom and autonomy in their local congregations could be expected to follow a successful method for returning to more freedom“, GRIGGS, Egyptian Christianity 102. Den innerchristlichen Übergang von der vormonastischen Askese zum Mönchtum impliziert stillschweigend die umfangreiche Darstellung des Mönchtums von DESPREZ (Monachisme, 1998), der in einer einheitlichen Ausarbeitung mehrerer älterer Artikel die Entwicklungsstufen und fast alle einschlägige Themen (Quellenfragen usw.) des christlichen Mönchtums bis 451 darstellt.

trolle zu halten. Obwohl der Gegenstand seiner Abhandlung Athanasios war, nahm in seiner Arbeit eine zentrale Stellung der Interpretationsversuch des Mönchtums ein, das Brakke als charismatischen Wildwuchs sah, und folgerichtig spielte er die Konflikte mit der Amtskirche (v.a. in Momenten der Tätigkeit Pachoms) sehr hoch. Dagegen richtete sich die Kritik von Wipszycka (an die einschlägige Warnung Heussis erinnernd), der Brakke 2000 vorwarf, dass er an vielen Quellenberichten eine kirchliche Kritik seitens der Mönche ablese, die eigentlich nicht zu erschließen sei[67]. Ein anderer Aspekt der Politik des Athanasios wird für die Entstehung des Mönchtums als entscheidend betrachtet, das ist die Abfassung der Vita Antonii, die der Mönchsbewegung auch außerhalb Ägyptens zu einem großen Aufschwung verholfen hat. Auf die Wirkung der Vita Antonii hatte Goehring aufmerksam gemacht (siehe oben) und viele andere folgten ihm, darunter im Jahre 2003 M. Dunn[68].

1.5. Versuch einer Auswertung

Die bisher dargestellten Interpretationsmodelle des Mönchtums haben selbstverständlich wesentlich zu dessen Verständnis beigetragen. Der sprachliche Zugang und die relevante Theorie der Ableitung aus Syrien wurden jedoch durch die gerechtfertigte Kritik von D. Bumazhnov in Frage gestellt[69], der zeigte, dass die belegten griechischen oder koptischen Termini für Mönch in gnostischen Texten auf die christlichen Schriftsteller des 2. Jahrhunderts wegen ihrer enkratitischen Konnotationen negativ wirkten[70], wohingegen das syrische Wort *ihidaya* in der syrischen Literatur erst Anfang des 4.Jh.s belegt wird, so dass ein Import des später als

---

[67] WIPSZYCKA, Recherches 1997-2000 (ersch. 2004), 831-855.

[68] Sie sieht eine Verbindung der ägyptischen Mönchsbewegung mit Antonios, seiner Vita und seinen Briefen, und sie referiert die alten Thesen in einer zusammenfassenden Darstellung. DUNN schildert die Entwicklung der antiken Mönchsbewegung im breiten geographischen Rahmen vom 4.-7.n Jahrhundert, ohne irgendeine neue Antwort zu geben (Monasticism insbes. 1-34).

[69] Siehe die Einwände von D. BUMAZHNOV in seinen Vorträgen „Zur (Vor) Geschichte des Begriffs MONAXOS (Mönch)“ (4. Symposium zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der Syrischen Kirche, 23.-25. Juli 2004, Trier), „Zur Bedeutung des Wortes ‚monahos‘ (Mönch)“ (Tübingen, 2.07.2002) und „Der Begriff MONAXOS im 3. Jahrhundert n. Chr.: zwischen gnostischer Rezeption und großkirchlicher Ablehnung“ (München), zugänglich in griechischer Übersetzung in BUMAZHNOV, Monachos.

[70] BUMAZHNOV, Monachos 55-66.

‚Mönch' verstandenen Begriffs aus Syrien nach Ägypten eher unwahrscheinlich ist[71]. Die Sache ist also offen auf eine sprachliche und theologische Forschung nach dem Terminus in vielen Textgruppen aus dem 2. und 3. Jahrhundert, und zeigt eine interessante Parallele mit der theologischen Ausdeutung des Wortes ‚Mönch' bei Schriftstellern des 5. Jahrhunderts (Corpus Areopagiticum, Makarianische-Homilien), gibt aber für die konkrete Entstehung der Mönchsbewegung in Ägypten Anfang des 4. Jahrhunderts momentan sehr wenige Hinweise.

Durch die sprachliche und geschichtliche Erforschung der ‚vormonastischen' Askese haben die Kontinuitätsaspekte bei der Behandlung des christlichen Mönchtums deutlich an Bedeutung gewonnen. Die Enthaltsamkeit und die Armut beispielsweise, die als Kennzeichen des Mönchslebens gelten, sind Lebensformen, die bereits in der Frühkirche anzutreffen sind. Wanderpropheten, der Stand der Witwen und in der Gemeinde lebende Jungfrauen, sowie körperliche Askese und Fasten gehören zu den Charakteristika der christlichen Frömmigkeit von Anfang an, das haben auch ältere theologische Beiträge gezeigt, und darüber herrscht mittlerweile ein breiterer Konsens. Umgekehrt bilden die bekannten äußeren Merkmale des Mönchtums nach dem 4. Jahrhundert (nach Lietzmann z.B. Weltflucht, Leben in der Wüste) der heutigen Forschung gemäß oft nicht mehr als ein literarisch erarbeitetes Ideal. Das Mönchtum als Exodus in die Wüste beispielsweise besitzt enormes symbolisches Gewicht, ist aber dennoch kein eigentliches *Proprium* der Mönchsbewegung, da bereits im 4. und mehr noch am Anfang des 5. Jahrhunderts eine große Zahl von Mönchsgruppen der Pachomianer in der Nähe von bewohnten Gebieten ansässig war – in verlassenen paganen Tempeln oder Gräbern, auf Bergen oder in unterirdischen Höhlen (Goering, Wipszycka). Das Mönchtum kann auch nicht allein durch eine ‚jungfräuliche Lebensweise' charakterisiert werden, da auch weiterhin in den Gemeinden der vormonastische Stand der Jungfrauen bestand. Ebenfalls sind Armut und strengstes Fasten keine ausreichenden Merkmale. Die Mönche lebten vielfach nicht in deutlich ärmeren Lebensverhältnissen als die ägyptischen Landbewohner. Viele Mönchsgemeinden waren wahrlich nicht arm, und eine nähere Untersuchung der Quellen zeigt, dass selbst in den strengen anachoretischen Gemeinden die

[71] BUMAZHNOV, Monachos 52.

Nahrung nicht wesentlich bescheidener als das tägliche Brot eines armen Weltlichen (Kleinbauer oder Sklave) war, sondern ganz im Gegenteil manchmal sogar üppiger[72]. Ebensowenig kann die Flucht vor Frauen und weltlichen Angelegenheiten (Heussi) ein durchgehendes definitorisches Merkmal der Mönchsbewegung sein, da sowohl Frauen als auch ‚weltliche' Probleme in der Mönchswelt durchaus anzutreffen sind.

Die vielfältigen Gruppierungen und ihre organisatorischen Eigentümlichkeiten erlauben es nicht, das Mönchtum auf eine bestimmte Ausprägung zu reduzieren. Die Organisationsformen, die sich längst als idealtypisch herausstellten (i.e. Anachoretentum und Könobitentum), sind trotz der Spannungen im 5. Jahrhundert nicht allzu klar voneinander zu unterscheiden. Selbst die einsame Figur des in einer Klause eingesperrten Eremiten war viel seltener und unterhielt viel mehr Kontakte zur Welt, als weithin angenommen wurde.

Trotz aller Kontinuitäten mit der früheren Askese und ungeachtet des Abbaus von Klischees bildet das christliche Mönchtum seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts sowohl für die Asketen selber als auch für die umgebende zeitgenössische Gesellschaft ein deutlich neues Phänomen, obwohl seine eigentlichen Komponenten nicht neu sind, und das stellt uns gerade vor ein Paradoxon. Je mehr man auf der Kontinuität besteht, desto unerklärlicher ist, woher diese überall belegte „Zäsur" zwischen den ersten mönchischen Pionierfiguren und den bis dahin bekannten innergemeindlichen Asketen kommt, und warum sie eine so große Relevanz für die Gesellschaft erhielt. Ebenfalls schwer erfassbar ist die Vielfalt des Phänomens ‚Mönchtum'. Was trieb Antonios zum Exodus in die Wüste, obwohl sein geistlicher Lehrer zugab, dass es „bisher keine derartige Gewohnheit gibt"[73] ?

Wenn man auf den Wandel in den innerchristlichen Strukturen schaut, versteht man die innere Dynamik der Mönchsbewegung in den Strukturen der Kirche besser. Dennoch kann ein Modell der innerkirchlichen Kritik

---

[72] Man hat versucht, diesbezüglich eine Diskrepanz zwischen der literarischen Gestalt des streng fastenden Eremiten und der alltäglichen mönchischen Wirklichkeit zu sehen. Die literarischen Quellen scheinen allerdings keine solche Diskrepanz zuzulassen, da sie die Wirklichkeit manchmal ganz genau darstellen (z.B. die Angaben der H. Laus., dass im Nitria-Wohnkomplex Wein verkauft und bei den Pachomianern Vieh gezüchtet wird, sind durch Restquellen des 5. Jahrhunderts bestätigt).

[73] „*μηδέπω εἶναι τοιαύτην συνήθειαν*" ATH. v. Anton., 11, 1: 164, 5.

oder Partizipationstendenz nicht alles erklären. Lange Zeit nach Heussi herrscht noch Uneinigkeit über das Maß der kirchlichen Kritik, welche bestimmte Mönchstexte erhalten, wie wir oben sahen. Die Vielfalt des Phänomens Mönchtum versetzt uns in Ratlosigkeit, wenn wir eine sowohl latente als auch offene Anzeige der Machtgierigkeit des Klerus und zugleich Respekt vor dem Priesteramt, oder die Vermeidung der Eucharistie und die Mahnung an die regelmäßige Teilnahme an der Eucharistie abwechselnd antreffen. Was andererseits mehr Beachtung verdient, ist die Tatsache, dass man urchristliche liturgische Praktiken (z.B. Agapen), altchristliche Charismen (Prophetie) und die Vorstellung neuer moralischer Standards für das weltliche Priesteramt in den verschiedenen Mönchsgruppen in unterschiedlicher Weise vorfinden kann. Die Beziehung zwischen Mönchtum und Amtskirche lässt sich nicht nur dem politischen Geschick des Athanasios zuschreiben. Es handelt sich also tatsächlich um einen Wandel. Koschorke hat Recht in seiner Anmerkung: „Der Verweis auf das urgemeindliche Ideal impliziert ja eine Kritik der bestehenden kirchlichen Strukturen“[74]. Doch bedarf er allerdings eines heuristischen Ausgangspunktes, der diese Kritik zuerst in ihrem eigenen Sprachkodex verständlich macht, der also nicht nur soziologisch, sondern auch vom Inneren des christlichen Glaubenssystems her gewonnen werden kann.

Das Erbe der alexandrinischen Theologie scheint diesbezüglich als Interpretationsmodell besser geeignet zu sein, um die Vorstellungswelt der ersten Mönche, i.e. die innere Triebkraft des Wandels, beschreiben zu können. Hier aber wird die kräftigste Kritik erhoben. Ungeachtet der Frage, ob Antonios tatsächlich nahe an der alexandrinischen Tradition steht, und inwieweit er sie unabhängig umarbeitet, muss man zugeben, dass trotz der unübertrefflichen Autorität von Antonios seine Briefe keinen massiven Einfluss in der Mönchsliteratur (vergleichbar etwa mit den evagrianischen Werken oder den sog. Makarianischen Homilien) ausübten. Allein die Tatsache, dass die Zuverlässigkeit des Bildes der Vita Antonii über den ungebildeten Dörfler aus der ägyptischen „*Chora*“ (unabhängig wiederum von den Absichten des Athanasios) nie ernsthaft bezweifelt wurde, zeigt, dass die ‚Schule von Antonios‘ nicht das ganze Mönchtum bestimmt haben kann. Die öfters bemerkte Vielfalt im Mönchtum lässt sich auch im Be-

[74] KOSCHORKE, Mönchtum 226.

reich der anthropologischen und theologischen Lehren und in den Frömmigkeitsteiltraditionen bestätigen. Die Spitze des Eisbergs bildet der sog. Anthropomorphitenstreit, in dem tiefgehende theologische Gedankengänge und alte Auseinandersetzungen kulminieren, und der keineswegs als einfache Episode der skrupellosen Politik des Erzbischofs von Alexandrien Theophilos gegen die Evagrianer verstanden werden kann. Diese tiefgehenden Strömungen sind während der letzten Jahre immer mehr erforscht worden und dadurch lässt sich über altchristliche theologische Traditionen vom Anfang des 4. Jahrhunderts bis zum Ende des 5. Jahrhunderts erfahren, die das Mönchtum nicht nur in Unter-, sondern auch in Restägypten kräftig geprägt haben[75].

Wie wir feststellen konnten, wurden wichtige Aspekte der Geschichte des Mönchtums durch unterschiedliche Forschungsansätze aufgedeckt. Diese Ansätze stießen andererseits gegen die ständig ins Auge springende Komplexität des Mönchtums, das sich eindimensionalen definitorischen Merkmalen entwindet. Darüber hinaus verbreiterte sich die Quellenbasis für wenig bekannte oder unbekannte Mönchsgruppen in den letzten Jahrzehnten wesentlich. Mönchsgruppen in Mittelägypten, welche nur von hagiographischen Quellen und gestreuten materiellen Funden belegt wurden und das Interesse nur der Koptologen und Orientalisten auf sich zogen, sind nunmehr besser erforscht und in den größeren Zusammenhang der allgemeinen Geschichte des Christentums integriert[76]. Solche Gruppen weisen nicht nur organisatorische Eigentümlichkeiten, sondern auch theologische Profile auf, die den gedanklichen Hintergrund der ägyptischen Mönchsbewegung vervollständigen.

Ein dritter Faktor ist die Interaktion mit der umgebenden Gesellschaft, die das Selbstbild der Mönche beeinflusste und zur größeren Attraktivität und schließlich zur Verbreitung der Mönchsbewegung beitrug. Sie ist schon in glänzenden Arbeiten mit Hilfe von sozialgeschichtlichen oder kulturanthropologischen Hilfsmitteln erforscht worden. In seinen bahnbrechenden Arbeiten analysierte und zeigte P. Brown, wie mit den christli-

---

[75] M. SIMONETI (asiatica 369-398) und T. ORLANDI (Letteratura 62-71) haben die Spuren einer „anthropomorphitischen" Strömung, die eigentlich eine realistische Theologie ‚asiatischer' Herkunft (z.B. Melito von Sardes) darstellt, in Textbefunden von Mittelägypten verfolgt.

[76] Siehe die Anmerkungen von T. ORLANDI, Forgotten Names 175-195.

chen Asketen eine Fülle von Rollen und Prozessen der spätantiken Gesellschaft wie Machtbalance, ein erfolgreiches Patronat, die Versöhnung mit der unsichtbaren Welt u.ä. bewahrt wurde[77]. Seine Methode wandte er auch auf Ägypten an, indem er zeigte, wie ähnliche soziale Bedürfnisse (Solidarität im Dorfleben, Zugang zum Übernatürlichen u.ä.) von den ägyptischen Mönchen durch ihre neue kulturelle Identität befriedigt wurden. Ferner wies er 1985 auf die emanzipatorische Kraft der freiwilligen Entscheidung für die Jungfräulichkeit als Option v.a. für Frauen in einer Gesellschaft hin, welche bis dahin von der Hektik des demographischen Nachwuchses wegen der hohen Sterbequote von Müttern und Kindern beherrscht worden war[78]. Die Thesen von Brown wurden von anderen Forschern ausgebaut und auf andere Felder angewandt[79]. Die Rolle der ‚heiligen Männer' und des ägyptischen Mönchtums ist auch in der Diskussion über die komplexen Prozesse der religiösen Transformation in Ägypten thematisiert worden. Nach D. Frankfurter, der sich 1998 der Transformation der ägyptischen Religion vom 4. bis zum 6. Jahrhundert widmete, hat das Mönchtum eine kritische Rolle zu diesem Prozess gespielt[80]. Mögen diese Betrachtungs-

---

[77] Die Identität eines Asketen wird demnach durch diese Funktionen verstanden und wesentlich geprägt. Vgl. die einleuchtende Anmerkung von FRANCIS (siehe unten), der die These von BROWN weiterführt: „What then constitutes the novelty of the ‚Late Antique Holy Man' about which so much has been written, is not his charismatic authority or his thaumata, but his society's perception and judgment of him." (Subversive Virtue 186). Eine Folge unter anderen war die Schwerpunktverschiebung der spätantiken Religiosität von heiligen Orten hin zu heiligen Menschen. Siehe hauptsächlich seine klassische Studie, Holy Man 80-101, auch BROWN, Heiden 42-43.

[78] BROWN, Body 6-32, und BROWN, Virginity 427-443.

[79] A. CAMERON betonte z.B. in ihrer Arbeit über die Spätantike (Antiquity, 1993) die soziale Bedeutung der mönchischen Ansiedlungen im Landleben Palästinas und den Beitrag des ‚asketischen Diskurses' zum Übergang von der spätantiken zur mittelalterlichen Gesellschaft (Closure 147-161). J. A. FRANCIS, der sich primär mit der heidnischen Askese und den heidnischen heiligen Männern befasst, weist 1995 seinerseits auf eine deutliche Parallele zwischen der Funktion der heidnischen und der christlichen Askese hin. Der ursprünglich für die herrschende Ordnung der römischen Gesellschaft gefährliche Lebenswandel der heidnischen Asketen des 2. Jahrhunderts wurde durch die späteren Versuche ihrer Biographen, sie als Verteidiger der etablierten Werte und als Helden darzustellen, rehabilitiert. Ähnliches geschah nach Francis mit der Mönchsbewegung in der Umgebung der christlichen Reichskirche im 4. Jahrhundert (Subversive Virtue insbes. 181-189).

[80] Indem er die These von R. BAGNALL über den Untergang der indigenen ägyptischen Religion nach dem 3. Jahrhundert mangels an staatlicher Unterstützung der öffentlichen Tempel und religiösen Veranstaltungen (Egypt 261-309) kritisch entgegnete, definierte er

weisen hilfreich sein, um den Erfolg der Mönchsbewegung zu verstehen, so bezwecken sie allerdings nicht, die Entstehung und das Wesen des Mönchtums aus seiner sozialen Funktion abzuleiten, denn im Prinzip liefern sie keine Ableitungsmodelle des christlichen Mönchtums. Wenn wir also zur Frage nach dem Übergang von der ‚vormonastischen' zur monastischen Askese zurückkehren, stellt sich zuerst das definitorische Problem: Wenn die Bestandteile des im 4. Jahrhundert aufbrechenden Phänomens ‚Mönchtum' nicht neu sind, was bezeichnet dann das Mönchtum genauerhin?

Das Mönchtum ist eine Frage veränderter menschlicher Beziehungen. Die ersten Gründer aller Mönchsgruppen kennzeichnete ein Bruch mit der ‚Welt', d.h. mit den etablierten sozialen Verhältnissen. Dieser Bruch lag nicht an einem bestimmten organisatorischen Charakteristikum. Antonios hat als innergemeindlicher Asket, Klausner und in einem lockeren Jüngerkreis gelebt. In der Vita Antonii wird der Exodus in die Wüste stark thematisiert, dennoch erfahren wir nirgendwo von einer expliziten Verurteilung der städtischen Askese durch Antonios (vermutlich erst von Am-

---

zunächst die Religion anders: seiner Ansicht nach bildete sie den Umgang mit konkreten Lebensproblemen, wie Fruchtbarkeit, Identität, Sicherheit usw. („I argue that religion in Roman Egypt should be understood first as a local collective endeavor to negotiate fertility, safety, health, misfortune, identity and collective solidarity" FRANKFURTER, Assimilation 6-7), also nicht primär sichtbare Strukturen. Zweitens verwendete er die Unterscheidung des Soziologen R. REDFIELD (1897-1958) zwischen einer Großen Tradition (‚Great Tradition') i.e. die großen Ideensysteme einer (primär städtischen) Hochkultur und der Kleinen Tradition (‚Little Tradition'), die die lokale Folklore des Dorfes repräsentierte. Wenn in der Form der Ersteren das Christentum eintrat, bildete die Letztere nach FRANKFURTER die Welt der religiösen Bräuche des ägyptischen Kleindorfes. Die Kleine Tradition akzeptierte gelegentlich die Große Tradition (‚Assimilation') und lehnte sie in anderen Fällen auch ab (‚Resistance', Assimilation 5-36). Diesen Prozess untersucht FRANKFURTER in manchen kritischen Bereichen i.e. die Rolle der Tempel in der Fruchtbarkeit (Assimilation 37-96), der Zugang zu den heiligen rituellen Texten (Assimilation 238-264) und die Orakel (Assimilation 145-196). Die christlichen ‚Heiligen Männer' waren effektiver in vielen von diesen Funktionen und die Klöster haben später ebenfalls solche Rollen (Orakel, Heiligenkulte) übernommen und entschlossen ihre heidnischen Konkurrenten in den Bereich des dämonischen verdrängt. Man kann sagen, dass die Transformation zum Christentum die Ausbreitung einer Ideologie (Große Tradition) beinhaltete, die aber ohne die Anpassung zum ‚Idiom' der lokalen Religiosität nicht möglich gewesen wäre (Assimilation 265-285). Daher lässt sich von einem Synkretismus auf der Basis der Kleingemeinde reden. Die Mönchsbewegung nimmt selbstverständlich eine zentrale Stellung in dieser Betrachtungsweise ein, die allerdings an mehreren einzelnen Stellen kritisiert wurde (eine Übersicht der Kritik siehe in DIJKSTRA, Encounters 22-24).

monas).[81] Palladios gibt des öfteren Beispiele einer vorbildlichen ‚innergemeindlichen' Askese mit Piamun[82] oder einer namenlosen Jungfrau[83], sowie Gegenbeispiele zu meidender Askese innerhalb[84] und außerhalb der Gemeinde[85]. Offenbar ist weder die organisatorische Vielfalt ein Übel noch die Entstehung des Mönchtums durch die einfache Bereicherung durch den Wüstenexodus und die Ausschaltung älterer asketischer Formen erklärbar. Zwar wurden die losen Asketen, die als Überbleibsel der alten innergemeindlichen Asketen gelten können, von den Schriftstellern des 5.Jh.s als undisziplinierte Vagabunden abgestempelt. Doch M. Choam hat neuerdings darauf hingewiesen, dass Hieronymus oder Cassian, wenn sie über eine „dritte Art" von Mönchen sprechen und sie verurteilen, keine einheitliche organisatorische Form im Kopf haben (weswegen die von ihnen verwendeten Termini nicht allgemein belegt sind) sondern eine qualitative Kategorisierung erproben[86]. Das Kriterium der ‚korrekten' Askese liegt nicht in diesen oder jenen organisatorischen Formen, sondern darin, ob und wie die neuen asketischen Formen das innere Ziel der mönchischen Askese versinnbildlichen konnten. Worin bestand dieses Ziel? Die Antwort liegt in der Aneignung einer neuen Identität und im Aufbau neuer menschlicher Beziehungen.

Eine solche Umstellung der menschlichen Beziehungen betrifft auch die innerchristliche Struktur. Sie drückt sich allerdings nicht in einem Sprachkodex, den wir heute verwenden, aus – nämlich als Protestakt oder als radikaler Angriff auf die soziale Ordnung (allerdings nicht in Ägypten, anders ist es mit dem asketischen Kreis der Eustathianern in Kleinasien) oder auf eine verweltlichte Kirche. Die Entschlüsselung eines Gedankens, der

---

[81] In den Apophth. Patr. erfahren wir vom alexandrinischen Arzt, der laut Gottes Offenbarung Antonios wegen seiner Almosen ebenbürtig war und das „Trishagion" mit den Engeln sang. Vgl. Apophth. Patr. (alph.), Antonios 23: 84. Diese Erzählung klingt nach unseren Kriterien durchaus ursprünglich. Irgendeinem Evlogios, der mit der Pflege von Aussätzigen eine eigene asketische Lebensweise entwickelte, wird von Antonios nicht davon abgeraten, sondern er wird im Gegenteil zum Festhalten an dieser Entscheidung aufgefordert (PALL, h. Laus. 21, 14: 114, 110-114).

[82] PALL., H. Laus. 31: 148-150.

[83] PALL., H. Laus. 60: 262.

[84] Z.B. über die reiche Jungfrau PALL., H. Laus. 7: 36-40.

[85] Z.B. über Valens (PALL., H. Laus. 25: 134-138), Heron (PALL. H. Laus. 26: 138-40) oder Ptolemaios (PALL. H. Laus. 27: 142).

[86] CHOAT, Third Type 857-865.

als Grundmotiv hinter dem ‚Innovativen' der Mönchsbewegung liegt und als Hintergrund ihrer organisatorischen sowie ihrer theologischen Vielfalt in Ägypten dient, darf in einer umfassenden Erfahrung gesehen werden, deren Abbild in den in den 1960er Jahren erforschten Motivbildern gesucht und vom Inneren des christlichen Glaubenssystems verstanden werden kann. Am klarsten versinnbildlicht sich der Grundgedanke des Bruchs mit der Welt im Ausdruck des Mönchslebens durch die Motivgruppe der *vita angelica* oder verwandter Begriffe. Der anonyme Verfasser der Historia Monachorum drückte dies pointiert folgendermaßen aus: „(Die Mönche) sind eher Bürger des Himmels (*ἐν οὐρανοῖς πολιτεύονται*), obgleich sie auf dieser Erde leben"[87]. Der Bruch mit der Welt kann durch einen zentralen Gedanken der christlichen Botschaft verstanden werden, die Verkündigung und die Erfahrung des aufbrechenden Reiches Gottes. Die Mönche verstehen sich als eine mal lockere und mal strenger disziplinierte Heilsgemeinschaft. Das für diese Erfahrung notwendige ‚Baumaterial' findet sich im Selbstverständnis der christlichen Kirche im 2. und 3. Jahrhundert, das als „urchristliche Eschatologie" bezeichnet wird[88]. In vielen religionswissenschaftlichen Abhandlungen wird der Terminus ‚Eschatologie' zur Bezeichnung von Auffassungen über ‚die letzten Dinge' verwendet. Insbesondere betreffen solche Auffassungen Spekulationen über das Jenseits im Allgemeinen oder den Zustand jedes Einzelnen nach dem Tod, sowie über eine erwartete Endzeit und das Weltgericht auf universaler Ebene[89].

Die urchristliche Eschatologie hat eine breitere Bedeutung. Seit der in Worten und Taten angekündigten Botschaft Jesu nimmt die Geschichte schon am Eschaton teil, und damit wird der Mensch von der Bedingtheit seiner Vergangenheit befreit (R. Bultmann). Die Eschatologie kennzeichnet also eine Dialektik zwischen der *schon* durch die Macht Gottes erwirkten und zugleich *noch nicht* vollendeten Heiligung, die die Einheit und das Leben der Welt jetzt garantiert[90]. Den eschatologischen Charakter der christlichen Botschaft kann man bereits im Neuen Testament feststellen[91],

---

[87] H. mon. Prol. 5: 7, 35-36.

[88] KRETSCHMAR, Mission 113.

[89] Siehe z.B. HEUSER, Mythos 100-109, wo diese Art von Eschatologie in der manichäischen Religion erörtert wird.

[90] SCHWÖBEL, Letzten Dinge 451-453. Siehe auch NOCKE, Eschatologie.

[91] Ohne auf die komplizierten Probleme der Theologie der einzelnen neutestamentlichen Schriften einzugehen, kann man mit Blick auf deren Resonanz in der ägyptischen

und damit zeichnet sich schon ein Berührungspunkt mit der Mönchsbewegung ab, deren Rekurs auf die Bibel und die christliche Urgemeinde vielmals bestätigt worden ist[92]. Deswegen kann die Bezeichnung ‚eschatologisch' für die Entstehung und Gestaltung des Mönchtums viel besser als allgemeine Begriffe wie ‚Heils- oder Jenseitserfahrung' schlüssig sein.

Das bedeutet andererseits nicht, dass man einen vollständigen Lehraufbau über die Eschatologie in diesem Sinne in unseren mönchischen Quellen rekonstruieren kann. Es handelt sich vielmehr um Vorstellungen, Motivbilder und Anspielungen. Die Mönchsbewegung drückt sich eher durch einen eschatologischen ‚Sprachkodex' als durch eine systematisch dargestellte Lehre aus. Wo auch immer in dieser Arbeit die Rede von ‚Eschatologie' ist, wird gerade dieser Kodex gemeint.

2. Zielsetzung und Arbeitsweise der vorliegenden Arbeit

Die Forschung hat schon oft auf den wie oben ausgedeuteten eschatologischen Hintergrund des Mönchtums aufmerksam gemacht. Der dynamische Charakter der Verwandlung des Mönchs zum Engel als Vorwegnahme des Reiches Gottes, eine Vorwegnahme, die jedem Christen mit seiner Taufe zuteil wird, ist von Didier 1954 in knapper Form angesprochen worden[93]. G. Florovsky versteht die mönchische Profess und ihre Bedeutung als zweite Taufe, als Hinweis auf den Exodus aus der Welt und die Weltentsagung (1957). Seine Beispiele schöpft er aus Werken von Basilios dem Großen und Pachom[94]. Eine theologische Reflexion der im ‚engelgleichen' Leben der Mönche implizierten Eschatologie findet man in G. M.

Mönchsbewegung folgende Elemente feststellen: Die Hauptbotschaft Jesu, dass das Reich Gottes bereits in die Welt hereingebrochen sei, ist mit seinem Wirken und seiner messianischen Identität in der Urgemeinde eng verbunden. Im paulinischen Denken drückt sich besonders die Spannung zwischen dem heilenden Wirken Christi (Ende des Gesetzes, neuer Mensch in Christo) und der noch ausstehenden Ankunft des Reiches Gottes in Fülle (*καινὴ κτίσις*) aus. Diese Spannung führt zur Weltentsagung (der Christ wird für die Welt gekreuzigt), was (v.a. im Bereich der Beziehungen zwischen den Geschlechtern) die späteren asketischen Gruppen besonders inspirierte. Einen Überblick siehe bei KLEIN, Eschatologie 270-299.

[92] Siehe oben BURTON-CHRISTIE, Scripture.

[93] DIDIER, Angélisme insbes. 38-43.

[94] FLOROVSKY, Desert 145-150.

Colombàs' Paraiso y vida angèlica. Sentido eschatológico de la vocación christiana (Abadia de Monteserrat 1958). Hier werden Aspekte eines engelgleichen Lebens in Hinblick auf den pädagogischen Wert des mönchischen Lebens für jeden Christen, wie Ehelosigkeit, Trennung von der Welt, Bedürfnislosigkeit, Fasten und Wachen usw. angeführt.[95] Vandenbroucke erörtert den eschatologischen Charakter des Mönchtums als Aspekt einer mönchischen Theologie. Seine Darstellung nimmt nur manche Aspekte des Mönchslebens zum Anlass, um theologische Gedanken zu entfalten, wie z.B. das Mönchtum als Abbild der *Ecclesia Triumphans*, die eschatologische Bedeutung der mönchischen Caritas usw. Dabei bezieht sie sich allerdings kaum auf konkrete historische Fakten der Mönchsgeschichte[96]. K. S. Frank, der sich in einer detaillierten Studie des Motivs der *vita angelica* widmet, versteht wohl das engelgleiche Leben als Vorwegnahme des Lebens im Reich Gottes, nur gibt er dem Reich Gottes eine ahistorische Bedeutung, indem er es ins ‚Jenseits' verlegt[97].

In diesen Arbeiten wird die Übereinstimmung des Mönchtums mit dem Ziel des christlichen Lebens allgemein pauschal betont. Es handelt sich meistens mehr um eine zu didaktischen Zwecken erstellte theologische Stellungnahme als um historische Forschung. Das Mönchtum wird als einheitliches Phänomen auf einen theologischen Grundgedanken zurückgeführt, und diese Reduktion wird mit Hilfe von zu unterschiedlichen Zusammenhängen gehörenden Quellen, wie lateinischen Kirchenvätern, hagiographischen Texten oder Apokryphen belegt. Mag diese Arbeitsweise die Einheit des christlichen Mönchtums betonen[98], entgehen jedoch Einblicke in die konkrete historische Situation[99], und so wird die Komplexität des Mönchsbildes, die oben dargestellt wurde, nicht behandelt.

---

[95] Siehe die ausführliche Besprechung des Buches bei MATTEI, Paradies insbes. 508-511.

[96] VANDENBROUCKE, Théologie 164-171.

[97] FRANK, ΒΙΟΣ, 119-122.

[98] Bei ihrer Arbeit mit gedanklichen Motiven bemerkt RANKE-HEINEMANN: „allen (Formen des Mönchtums) liegt eine gemeinsame Idee zu Grunde, ja sie gehören so eng zusammen, dass man jede einzelne Form erst dann völlig versteht, wenn man auch die andere begreift" (Motive 12).

[99] K. S. FRANK z.B. erforscht das (hier als Einzelmotiv erfasste) Ideal der „vita angelica" in einem breiten zeitlichen und geographischen Spektrum von Autoren und Orten. Wie er selber einräumt, nimmt er „eine systematische Zusammenschau an Stelle einer hi-

In der vorliegenden Arbeit werden die auf die Erfahrung der eschatologischen Botschaft hinweisenden Motive als heuristisches Prinzip für die Gestaltung des ägyptischen Mönchtums im 4. und 5. Jahrhundert angewandt. Dabei wird die Tragfähigkeit dieser Motivgruppe als zentraler Schlüssel für das Verständnis sowohl des ‚Abbruchsaktes' mit der alten Welt, i.e. des Entstehungsmomentes des Mönchtums, als auch seines vielfältigen Bildes erprobt. Der übergreifende Gedanke der Eschatologie dient als Horizont, in dem die theologischen Auseinandersetzungen zwischen „Anthropomorphiten" und Evagrianern im 4. und 5. Jahrhundert interpretiert werden dürfen. Als verschiedene Varianten einer intendierten himmlischen oder engelsgleichen Gesellschaft auf Erden stehen die unterschiedlichen Arten der Kritik an der Amtskirche und der Mobilisierung unterschiedlicher Schichten innerhalb und außerhalb der christlichen Kirche; sie führen zur Bildung neuer Formen christlicher Lebensgestaltung. Im Gegensatz zur bisherigen Thematik der Eschatologie im Mönchtum, die seine eschatologische Identität voraussetzt, wird hier nach dieser Identität zunächst erst gefragt. Das eschatologische Selbstverständnis wird im Übergang vom 3. zum 4. Jahrhundert in der Wirkung von Bildern und Motiven gesucht, die früher die gesamte christliche Kirche kennzeichneten. Die Rolle der eschatologischen Auffassungen für die Geschichte des ägyptischen Mönchtums wird bestätigt, wenn:

– die Übertragung der vorhandenen eschatologischen Motivbilder älterer Zeiten in den konkreten geschichtlichen Bedingungen der Entstehung der Mönchsbewegung und bei ihrem Selbstbild und ihrer Außenwahrnehmung sich aufweisen lässt,

– die Vielfalt der Mönchsgruppen auf bestimmte Varianten eschatologischer Vorstellungen und theologische Profile zurückgeführt werden kann,

– die soziale Interaktion des Mönchtums mit der umgebenden Gesellschaft anhand einzelner eschatologischer Denkvarianten erklärbar wird.

Aus der hier vorgelegten Zielsetzung versteht sich, dass wir zu der Arbeit mit Motiven zurückkehren, die aber in einer differenzierten Arbeitsweise unternommen wird. Es handelt sich nicht um die Verfolgung von Begriffen in allerlei Quellenkategorien, sondern um deren historisch verifizierbare Wirkung in der Geschichte der verschiedenen ägyptischen

---

storischen Aufzählung" vor, obwohl er zugibt, dass das Mönchtum „eine einheitliche Größe ... keineswegs ist" (BIOΣ, 16).

Mönchsgruppen. Die Bedeutung von theologischen Schriftstellern, wie Basilios von Cäsarea oder Augustin, obwohl sie in unmittelbarer Nähe zum Mönchtum stehen, ist also in dieser Arbeit sekundär. Uns interessieren besonders Bilder oder Erzählungen in unterschiedlichen Varianten in der hagiographischen und der mönchischen Literatur (wie Apophthegmata Patrum oder Historia Monachorum in Aegypto), welche durch ihre unmittelbare Verbreitung eine Wirkung ausübten. Sie werden als eine gedankliche ‚Sprache' behandelt und mit den historisch rekonstruierbaren mönchischen Gruppen und Personen in Ägypten auch mit Hilfe von archäologischen Funden verbunden. Dafür wird auch die Dokumentation der Mönchsgruppen (vor allem der wenig beachteten, wie in Mittelägypten) angeführt, dann werden die Motive gesammelt und nach ihren Denkvarianten kategorisiert und schließlich in allen Formen des ägyptischen Mönchtums durchdekliniert. Ihre soziale Applikation kann durch die reichen Hilfsmittel der Sozialhistoriker analysiert werden. Als solche gelten z.B. die sozialen Bilder des *Patroziniums*, die soziale Wirkung der Tendenz zu jungfräulicher Lebensweise (Brown) oder die Funktion der Prophetie in der religiösen Landschaft Ägyptens (Frankfurter).

Es ergibt sich also ein vierfaches Anliegen dieser Arbeit:

1. *Verbreiterung der Quellenbasis*. Indem wir uns zunächst mit der Dokumentierung des aufgrund von schriftlichen Quellen und Restquellen rekonstruierten historischen Bildes des ägyptischen Mönchtums bis 400 befassen, untersuchen wir die unterschiedlichen Züge in der Organisation und der Frömmigkeit der verschiedenen Mönchsgruppen, wobei insbesondere die Mönchsbewegung in Mittelägypten als ein aufgrund wenig beachteter koptischer Quellen und archäologischer Funde einheitlich erfasstes Phänomen unabhängig von den gängigen Teilen der Mönchsbewegung (Nitria-Anachoretentum, Oberägypten-Könobitentum) besprochen wird (Teil I).

2. *Erfassung der einzelnen Motivbilder*. Das eschatologische Selbstverständnis, welches das ägyptische Mönchtum erklärt, wird (wie schon erwähnt) nicht als ein vollständiger und undifferenzierter theologischer Gedanke, sondern als eine in vielen einzelnen literarischen Motiven unterschiedlich entfaltete Erfahrung dargestellt. Es wird die Anwendung dieser Einzelmotive in der Alten Kirche im 2. und 3. Jahrhundert erforscht und ihre Übertragung in Form von verschiedenen Bildern (der Mönch als Wie-

derverkörperung biblischer Figuren, Paradiesvorstellungen usw.) auf das Mönchsleben besprochen (Teil II).

3. *Analyse der Verbreitung unterschiedlicher Varianten eschatologischer Auffassungen in den einzelnen Mönchsgruppen*. Es muss beantwortet werden, wie die verschiedenen eschatologischen Denkvarianten das Profil der einzelnen Mönchsgruppen prägen. Nicht alle ägyptischen Mönchsgruppen betonen z.B. die zentrale Vermittlungstätigkeit des Asketen bei Gott. Im evagrianischen Kreis hat die Apatheia eine besondere Tragweite. Unterschiedliche Denkvarianten tauchen also in bestimmten Gruppen in unterschiedlicher Akzentuierung auf, und das wird v.a. durch den kontrastierenden Vergleich mit außerägyptischen Mönchsgruppen (etwa den Eustathianern) sichtbar (Teil III).

4. *Darstellung der daraus resultierenden sozialen Ausprägung der einzelnen Gruppen sowie ihrer Interaktion mit der Gesellschaft*. Das differenzierte eschatologische Selbstverständnis führt zu einer äußeren differenzierten sozialen Ausprägung der Mönchsgruppen. (Das wird in der zweiten Hälfte jedes Kapitels in Teil III behandelt). Die vielfältige Interaktion der Mönchsbewegung mit der Gesellschaft kann auch durch die Entwicklung variierter eschatologischer Auffassungen erklärt werden. Das erprobt sich in fünf ausgewählten Bereichen: die menschlichen Verhältnisse, die Beziehungen zwischen Menschen und Naturwelt, die Betrachtung der Eucharistie (und somit der Amtskirche), die Vermittlung zum Unsichtbaren und die Prophetie. Die zwei letzten Bereiche betreffen bekannte Bedürfnisse der indigenen ägyptischen Religiosität (Teil IV).

Teil I

Das ägyptische Mönchtum in seiner Vielfalt

Kapitel 1

Zur Quellenlage

Ägypten besteht aus zwei geographisch verschiedenen Einheiten: dem Nildelta im Norden (Niederägypten) und einem im Süden bis zum 24. Breitengrad (Elephantine-Assuan) reichenden Landstrich, der vom Nil bewässert wird (Oberägypten). Seit der 5. Dynastie wurde Oberägypten in 22 Gaue (gr. Nomoi) eingeteilt. In der hellenistischen Zeit wurde diese Einteilung durch die Herausbildung von 20 Gauen in Niederägypten ausgedehnt. In der römischen Zeit blieb die Gaustruktur im Großen und Ganzen erhalten. Das Land wurde einem *Strategos* und drei *Epistrategoi* untergeordnet. Die *Epistrategoi* hatten das Delta-Gebiet, die nördlichen sieben Gaue von Oberägypten (von Giza bis Anteopolis, die sog. Heptanomia) und das Restland im Süden (Thebais) unter ihrer Befugnis. Diese Einteilung wurde natürlich gemäß den Verwaltungsbedürfnissen der Römer öfter geändert[1], ist aber in ihrer Grundstruktur für unseren Abhandlungszweck besonders geeignet. Wir können die Entstehung der Mönchsbewegung in diesen drei Verwaltungsgebieten gut beobachten, obwohl wir statt Heptanomia den oft in der Literatur belegten Namen Mittelägypten verwenden. Der Grund hierfür ist, dass die Merkmale der Mönchsgemeinden in Mittelägypten, wie wir sie hier erfassen, nicht genau mit den Verwaltungsgrenzen der Heptanomia übereinstimmen, sich vielmehr südlich bis Panopolis (Achmim) ausdehnen. Von dort bis Latopolis stößt man auf die dominante Anwesenheit des schenuteischen und pachomianischen Verbands. Ein weiteres Gebiet bildet die Sinai-Halbinsel, wo ebenfalls sehr früh (allerdings erst nach der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts) Mönchsgemeinden in Clysma (Suez), Raithu und auf dem Berg Sinai entstanden. Dieses Gebiet stellt jedoch für die Geschichte des ägyptischen Mönchtums insgesamt einen Sonderfall dar. In ganz Ägypten lassen sich Spuren mönchischer Präsenz finden.

---

[1] Siehe dazu JONES, Egypt 295-348.

1. Die materiellen Quellen

Die archäologische Forschung in Ägypten hat die christlichen Baudenkmäler lange Zeit stiefmütterlich behandelt. Obwohl viele christliche Ansiedlungen einfach beiseite geschoben oder zerstört wurden, damit altägyptische ans Tageslicht kommen, wurden trotzdem Anfang des 20. Jahrhunderts beachtliche Studien über einzelne Klöster hervorgebracht. Clédat und später Maspero haben 1901 bis 1908 eine Arbeit über das Bawit-Kloster veröffentlicht[2]. J. C. Quibbel hat 1909-1912 über seine Funde im Jeremias-Kloster zu Saqqara berichtet. W. E. Crum und H. G. Evelyn White veröffentlichten 1926 ihre Monographie über das Epiphanius-Kloster in Theben. H. G. Evelyn White publizierte um dieselbe Zeit sein dreibändiges Werk über die Klosteranlagen in Wadi Natrun, wo er das Mönchszentrum von Nitria mit dem heutigen Wadi Natrun endgültig identifizieren konnte. Nach dem 2. Weltkrieg gab es eine Reihe von Ausgrabungsprojekten, die mit einer zunehmend verbesserten Methodik unternommen wurden, und woraus dann reiche Ergebnisse über das Alltagsleben, die Architektur, die Prosopographie und vieles mehr gewonnen wurden. J. Doresse hat 1952 einen kurzen Bericht über die sog. Antonios- und Paulus-Klöster (die allerdings spätere Gründungen sind) abgefasst, und 1956 erschien die Studie von Bachatly über das Phoibammon-Kloster. Etwa zwanzig Jahre später (1972) veröffentlichten Sauneron und Jacquet eine grundlegende Studie über die Eremitenansiedlungen in Esna. Außer in Einzelstudien wurden die Ergebnisse der archäologischen Untersuchungen als materielle Quellen der Geschichte des ägyptischen Mönchtums in verschiedenen synthetischen Abhandlungen zusammengestellt. Besonders wichtig war die Dokumentation mehrerer Anlagen und der Überblick über die verschiedenen Formen der Klosterorganisation und ihre geographische Lage. Eine solche Zusammenstellung hat 1929 Schmitz versucht[3]. Wichtig für die Geschichte war die Identifizierung der Nitria-Anlage mit dem Ort von Wadi Natrun (siehe

---

[2] Siehe auch den umfassenden Bericht über die einschlägigen Ausgrabungen und Publikationen bis 1966 in KRAUSE/WESSEL, Bawit 568-571. Für die genauen bibliographischen Angaben aller hier erwähnten Arbeiten siehe Literaturverzeichnis. Über die Ausgrabungen bis 1998 in Nitria-Sketis, Esna, Sohag, Abu Fana, Bawit, Balaiza und Saqqara siehe knapp in KRAUSE, Mönchtum 153-163.

[3] SCHMITZ, Befunde 589-243.

oben) und die Lokalisierung der ursprünglichen Stelle des pachomianischen Könobiums[4]. Auch zu heutigen Historiographietendenzen, wie z. B. zur Alltagsgeschichte, leisten viele Funde einen Beitrag. Eine Vorstellung in diesem Sinn haben G. Husson[5] und L. V. Rutgers[6] erarbeitet. Am meisten werden die Einzelfunde im Bereich der Archäologie und der Kunst verwendet, um die Entwicklung der Bauarchitektur (nicht nur der klösterlichen) und der koptischen Kunst darzustellen. Dazu wurden von Walters[7] und in der jüngeren Zeit von P. Grossmann größere Arbeiten vorgelegt. Grossmann bietet eine Gesamtdarstellung der christlichen Architektur in Ägypten, wobei sowohl die Klosterkirchen als auch die übrigen klösterlichen Bauanlagen (Zellen, Refektorien, Vorratsgebäude, Mauern usw.) einen wichtigen Teil der gesamten Abhandlung ausmachen[8]. In den meisten Fällen wird die Geschichte des Mönchtums anhand solcher Funde kurz skizziert[9].

Für die Thematik dieser Arbeit ist außer den Arbeiten über *Bawit* das große schweizerisch-französische Ausgrabungsprojekt von *Kellia* in der Nähe von Nitria von Bedeutung. In mehreren Berichten von 1964 bis heute finden sich umfangreiche Informationen über Anlagen, Funde (z. B. Tonwaren) und Bildmalereireste, welche die Rekonstruktion eines großen Teils der Geschichte des Mönchtums in diesem höchst bedeutungsvollen Gebiet erlauben. Eine weitere für uns bedeutungsvolle Ausgrabung ist die des Klosters von *Abu Fane*. Es handelt sich um ein Projekt der österreichischen archäologischen Schule, durch das man wichtige Einblicke in diese Anlage und ferner in die Geschichte des Mönchtums in Mittelägypten gewinnt, wo die Grabstelle des Gründers Abu Fana bzw. Apa Bane identifiziert werden konnte. Da Apa Bane eine wichtige Rolle unter den hier als „mittelägyptische Enthusiasten“ bezeichneten Gruppen spielt (wie wir weiter sehen werden), nehmen die Funde von Abu Fana in dieser Arbeit einen besonderen Platz ein. Im Bereich von Fayoum hat Godlewski sowohl lite-

---

[4] LEFORT, Exploration 379-407.

[5] HUSSON, Habitat insbes. 194-202.

[6] RUTGERS, Archäologie 9-27.

[7] WALTERS, Archeology insbes. 19-78 für die kirchliche und 79-119 für die nicht kirchliche Architektur.

[8] GROSSMANN, Architektur 51-62 für die Kirchen und 245-315 für die übrigen klösterlichen Gebäude.

[9] KRAUSE, Mönchtum 149-174.

rarisch als auch archäologisch an der Anlage des ehemaligen Klosters von *Deir-al-Naqlun* gearbeitet[10].

Welche Hilfe leisten die materiellen Quellen für diese Arbeit? In unserem Zusammenhang sind die Ausgrabungsfunde und die entsprechenden Publikationen insofern von Bedeutung, da sie die Entwicklung der mönchischen Organisation zeigen und die Dokumentation der Gesamtentwicklung der Mönchsbewegung auf einer breiteren Basis erlauben. Es ist diesbezüglich von beachtlicher Relevanz, dass das archäologisch belegte Weiterleben der Mönchsansiedlungen von Kellia bis zum 8. Jahrhundert[11] in den literarischen Quellen unauffällig ist. Die Funde beweisen, dass das anachoretische Leben viel etablierter war, als wir denken oder es Quellen wie die Apophth. Patr. zu schließen erlauben. Auch das spätere Schicksal der pachomianischen Gebäude, die nicht abrupt (etwa wegen Verfolgungen), sondern allmählich verlassen wurden[12], oder die Umwandlung der semianachoretischen Gemeinde von Bawit in ein Könobium, wie die Ummauerung belegt[13], und nicht zuletzt die Blüte kleinerer Mönchszentren v.a. in Mittelägypten, die von literarischen Quellen nicht völlig erfasst wurden, sind wichtige Erkenntnisse, die dank archäologischer Funde gewonnen werden konnten. Die Dokumentation ermöglicht auch die Untersuchung der Inschriften, anhand derer man eine Fülle von Informationen hinsichtlich der Prosopographie und der Frömmigkeit (verehrte Heilige usw.) erwerben kann[14]. Von daher ist es wichtig, zuerst die Anlagen, die in den zeitlichen Rahmen unseres Themas (4.-5. Jahrhundert) fallen, von den späteren Anlagen (6.-8. Jahrhundert) zu unterscheiden. Das ist schwer, weil es für viele geschichtliche Abhandlungen nicht relevant[15] bzw. nicht machbar ist. Über die Chronologie von mehreren Gebäuden klaffen die Expertenmeinungen weit auseinander. Viele Gegenstände, die Anfang des 20. Jahrhunderts. ausgegraben wurden, befinden sich jetzt an mehreren Orten und in Ausstellungen weltweit außerhalb ihres Zusammenhangs zerstreut. Im Kellia-Komplex, wo die Ausgrabungen mit der neuesten Technik durchge-

---

[10] GODLEWSKI, Naqlun 123-144.

[11] Siehe z.B. die Datierung der Kellia von F. BONNET in Kellia, 1984 11.

[12] LEASE, Faw Qibli 8.

[13] GROSSMANN, Architektur 254.

[14] Siehe z.B. die Arbeitsweise von DORESSE (Égypte 43-63) auf der Suche nach wenig beachteten Asketenfiguren in Mittelägypten (Heptanomia).

[15] Siehe z.B. SCHMITZ, Befunde 589.

führt werden, untersucht man die Substrate der Tonwarenreste. Die Mehrheit der Ostraka, die sich mit Sicherheit datieren lässt, legt den zeitlichen Rahmen der Bewohnung einer gewissen Anlage fest. Auf alle Fälle sind für unseren Zweck selbst Klosteranlagen von Bedeutung, die literarisch im 4. oder 5. Jahrhundert bezeugt sind, jedoch archäologisch wenige oder keine Spuren vor dem 6. oder 7. Jahrhundert hinterlassen haben, weil sie die Entwicklung einer gewissen Tradition in der Organisation oder der Mentalität offenbar werden lassen.

Eine weitere Aufgabe der vorliegenden Abhandlung ist es, unter Zuhilfenahme von archäologischen Funden die Wirkung von gedanklichen Motiven auf das Gesamtkonzept des mönchischen Lebens, auf die Organisation im Alltag sowie auf die Interaktion des Mönchslebens mit der umgebenden Gesellschaft nachzuvollziehen. Ein primäres Feld dieser Untersuchung ist die Kunst (v.a. die liturgische Kunst) als Abbildung von Auffassungen oder theologischen Grundvorstellungen unter den Mönchen. Die Wandmalereien in Kellia[16] oder Bawit[17] beispielsweise werden oft als Beweise für den Ausdruck und die Ausbreitung bestimmter Auffassungen herangezogen. Hier soll noch geklärt werden, wie sich diese Auffassungen mit dem hier sonst rekonstruierten Profil einzelner Mönchsgruppen und Traditionen verbinden lassen.

Eine weitere Möglichkeit der Nutzung von archäologischen Funden ergibt sich durch die Untersuchung des Alltagslebens und der Interaktion zwischen dem Mönchtum und der es umgebenden Gesellschaft. Es ist anzumerken, dass im Vergleich zur Idealisierung der literarischen Quellen die Realienkunde des Mönchslebens zusammen mit der Kenntnis nichtliterarischer Papyri zu einem ausgewogeneren Bild der Mönchsbewegung führen kann. Die Lebensverhältnisse, die Essgewohnheiten, die Innenausstattung der Zellen stehen demzufolge der ‚Welt' viel näher, als es die hagiographischen Quellen vermuten lassen[18] (obwohl solche Quellen ja viel mehr andeuten, als man auf den ersten Blick erkennen kann[19]). Selbst die

---

[16] Siehe DESCOEUDRES, Bild 185-205.

[17] Siehe IACOBINI, Visioni insbes. 67-104, wo ein Überblick zur einschlägigen Diskussion gegeben wird.

[18] Über Esna/Adaima und Kellia siehe RUTGERS, Archäologie 20-24.

[19] Während Palladios in seiner Historia Lausiaca von der strengen Lebensführung seiner Lehrer berichtet (PALL., H. Laus. 1, 2: 18), gibt er andererseits bedenkenlos zu, dass im kleinen Markt der Nitria-Anlage seinerzeit Wein verkauft wurde (PALL., H. Laus. 7,