

Katharina Heyden

Unterscheiden ohne zu trennen



Mohr Siebeck

Katharina Heyden

Unterscheiden
ohne zu trennen

Wiederentdeckung eines christlichen Weltzugangs
aus Quellen des fünften Jahrhunderts



Katharina Heyden

Unterscheiden ohne zu trennen

Wiederentdeckung eines christlichen
Weltzugangs aus Quellen
des fünften Jahrhunderts

Mohr Siebeck

KATHARINA HEYDEN, geboren 1977; 1996–2003 Studium der Theologie in Berlin, Jerusalem und Rom; 2008 Promotion an der Universität Jena; 2013 Habilitation an der Universität Göttingen; seit 2014 Professorin für Ältere Geschichte des Christentums und der interreligiösen Begegnungen an der Universität Bern; 2021 und 2024 Forschungsaufenthalte an der University of Chicago und am Institute for Advanced Study Princeton.
orcid.org/ 0000-0001-5478-1613

Mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds.

ISBN 978-3-16-164107-7 / eISBN 978-3-16-164108-4
DOI 10.1628/978-3-16-164108-4

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

Publiziert von Mohr Siebeck Tübingen 2025.

© Katharina Heyden

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International“ (CC BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung der Urheberin unzulässig und strafbar.

Gedruckt auf alterungsbeständiges Papier. Satz: Computersatz Staiger, Rottenburg.

Umschlagabbildung: Dom St. Marien in Zwickau. Kapitell an der Nordwand: Dreigesicht. Foto: Mario Klötzer, www.businessfotografie-zwickau.de.

für Leopold Raphael
und für Benjamin
und für Jonathan

Vorwort

Dieses Buch ist im Jahr 2024 während eines Forschungssemesters am Institute for Advanced Study in Princeton entstanden. Ich danke allen Mitarbeitenden und Fellows des IAS für die leibliche, seelische und intellektuelle Gastfreundschaft. Die Lunch-Gespräche mit Peter Brown und die Spaziergänge mit David Nirenberg haben so manchem Gedanken in diesem Buch eine neue Wendung gegeben. Meinen rudimentären Kenntnissen in den orientalischen Quellsprachen haben Sofia Torallas Tovar (Koptisch), Paul Neuenkirchen (Syrisch und Arabisch) und Yonatan Binyam (Äthiopisch) aufgeholfen. Helmut Reimitz und Jack Tannous danke ich für wertvolle Literaturhinweise.

Pater Bernhard Eckerstorfer OSB in Rom, Pater Sebastian Maly SJ in Uppsala sowie René Bloch und Sina von Aesch in Bern bin ich dankbar für ihre kritische Lektüre einzelner Kapitel. Luca Di Blasi in Bern danke ich für den Austausch über Hegel. Dem Berner „Coproducted-Religions“-Team mit Caroline Bridel, Sarah Hollaender, Anthony Ellis, Judith Mania und Gaetano Spampinato bin ich dankbar für die anregende Diskussion des Kapitels IV.

Aus einem Gespräch mit Volker Leppin in New Haven stammt der Impuls, das Buch in dieser Reihe zu veröffentlichen. Tabea Stauffer hat großartige Arbeit bei der Manuskriptredaktion geleistet. Katharina Gutekunst und den Mitarbeitenden vom Mohr-Siebeck-Verlag, besonders Markus Kirchner, danke ich für die Betreuung bei der Drucklegung, Mario Klötzer in Zwickau für das Foto auf dem Buchcover.

Niemand kommentiert meine Schreibversuche so scharfsinnig und schonungslos, so lebensklug und liebevoll wie Carsten. Ich widme das Buch unseren Söhnen Leopold – in fröhlicher Erinnerung an unsere gemeinsame Zeit in Princeton – und seinen großen Brüdern Benjamin und Jonathan. Die drei Geschwister haben ihre Eltern die aufregendste und beglückendste Lektion der Kunst gelehrt, um die es in diesem Buch geht.

Katharina Heyden

Gethsemanekloster Riechenberg,
im Oktober 2024

Inhaltsverzeichnis

Dreigesicht	1
I Einführung: Unterscheiden ohne zu trennen	3
II Unterscheidung von Naturen:	
Die Definition von Chalcedon	11
1. Das Konzil	11
2. Die Formel	17
3. Die Akten	19
4. Was bedeutet definieren?	21
5. Sein und erkannt werden	27
6. Kein Paradox	35
7. Christologie als Zugang zum Weltverstehen	36
III Unterscheidung der Geister:	
Weisheit aus der Wüste	39
1. Vielstimmige Überlieferung	47
2. Die wichtigste Fähigkeit	58
3. Gabe und Aufgabe	65
4. Außen und Innen	69
5. Körper und Seele	75
6. Die Symmetrie von Person, Zeit und Ort	82
7. Unterscheiden und entscheiden	90
8. Erkenntnis aus Erfahrung	100

IV	Bewahren und Bewahrheiten:	
	Die Koproduktion religiöser Traditionen	107
	1. Kollektive Weisheit im fünften Jahrhundert	107
	2. Rabbinische und frühislamische Vatersprüche	124
	3. Koproduzierte Traditionen:	
	Judentum, Christentum und Islam	152
V	Epilog mit Hegel und Kierkegaard:	
	Kein Entweder – Oder	157
	Literaturverzeichnis	171
	Quellenregister	183

Dreigesicht

Der Bucheinband zeigt eine Skulptur am Dom von Zwickau. Als unscheinbares Kapitell an der Nordwand der gotischen Hallenkirche ist dieses Dreigesicht nie ganz im Licht. Es zieht die Aufmerksamkeit nicht auf sich. Man muss es entdecken oder suchen. Aber einmal in den Blick genommen, zieht es in seinen Bann.

Ein irritierendes Zahlenspiel tut sich auf: Ein Hals und ein Hut, drei Nasen und Münder, vier Augen, zwei Äste als Rahmen.

Ein bedeutungsvolles Symbol? Oder nur künstlerische Spielerei? Beides zugleich?

Mittelalterlich oder modern?

Schon Römer und Kelten schufen solche Dreigesichter, bevor Christen ihre Kirchen damit schmückten. Für manche hatte der Teufel drei Gesichter, wie in Dantes „Göttlicher Komödie“. Im späten Mittelalter gebrauchte man das Dreigesicht als Darstellung für die Dreieinigkeit Gottes, bis dies im Jahr 1628 von Papst Urban VIII. verboten wurde.

Verbirgt sich im Nordschatten des Zwickauer Doms noch ein solches Bild für die göttliche Dreieinigkeit? Oder für dämonische Verwirrung? Beides zugleich?

Das Dreigesicht irritiert nicht nur ästhetisch, sondern auch theologisch. Gerade in dieser Irritation aber kann es seine Kraft entfalten.

Auf dem Einband dieses Buches steht das Dreigesicht für die ‚*Kunst zu unterscheiden ohne zu trennen*‘. Auch sie steht nicht im Scheinwerferlicht der christlichen Tradition, sondern muss gesucht und entdeckt werden. Auf den folgenden Seiten wird diese Kunst aus zwei Quellenbeständen des fünften nachchristlichen Jahrhunderts erhoben: aus den Akten des Konzils von Chalcedon, auf dem um ein angemessenes Verständnis des Zusammenfalls von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus gerungen wurde; und aus den Sprüchen der Wüstenmönche, die sich mit den zahllosen Geistern und Gedanken befassen, welchen die menschliche Seele täglich und auch nachts ausgesetzt ist.

In der christlichen Kunst der Unterscheidung geht es letztlich um die Frage, was eine Person in ihrem Wesen ausmacht. Wird sie im Entweder-Oder unaufhörlich hin- und hergerissen? Muss in ihr alles Gegensätzliche aufgehoben sein? Hält sie ein Sowohl-als-Auch aus?

Diese Fragen schwingen auf den folgenden Seiten immer mit, auch wenn sie nicht eingehend erörtert werden. Das Dreigesicht auf dem Buchdeckel möge sie beim Lesen präsent halten.

I

Einführung: Unterscheiden ohne zu trennen

Nicht alle großen Ideen und Erkenntnisse kommen in einem einzigen, glücklich inspirierten Augenblick durch einen einzelnen Menschen auf die Welt. Manche erwachsen in langwierigen Kämpfen von Menschen mit sich selbst und mit anderen, ohne dass Zeitpunkt und Urheberschaft ihrer Entstehung genau bestimmt werden könnten. Die Idee von der christlichen Kunst der Unterscheidung – genauer: der *Kunst zu unterscheiden ohne zu trennen* – ist ein solcher Fall. Sie wird nicht in theologischen Traktaten oder Predigten serviert, sondern verbirgt sich in unübersichtlichen Quellenbeständen des fünften nachchristlichen Jahrhunderts: in Akten von Kirchenkonzilen und Spruchsammlungen von Wüstenmönchen.

Das fünfte Jahrhundert ist eine Zeit, in der das Christentum weite Teile Europas, Asiens und Nordafrikas erreicht hatte und die Mehrheitsreligion der gesellschaftlichen Eliten im Römischen Reich geworden war. Mit dem Wachstum gingen Konflikte einher, sowohl in und zwischen den verschiedenen Kirchen als auch mit der kaiserlichen Staatsmacht, die das Christentum im Jahr 380 zur offiziellen Reichsreligion erklärt hatte und sich davon eine innere Stärkung und Uniformität der Gesellschaft erhoffte. Zwei Phänomene sehr unterschiedlicher Art bildeten den Nährboden für die Idee von einer christlichen Kunst der Unterscheidung. Das erste ist ein Ereignis von weltpolitischer Bedeutung: das Konzil von Chalcedon nahe der Reichshauptstadt Konstantinopel im Jahr 451, das die sogenannte „Zwei-Naturen-Lehre“ zur dogmatisch verbindlichen christlichen Glaubenswahrheit erklärte. Das zweite spielte sich eher an den Rändern von Reich und Gesellschaft ab: der Rückzug von christlichen Männern und Frauen in Wüstengegenden, wo sie auf der Suche nach authentischer Gotteserfahrung den Gründen und Abgründen der menschlichen Seele begegneten. Dass beides zeitgleich stattfand, ist wohl nicht einfach als Zufall zu betrachten, sondern als Spiegel der Vielfalt, und auch der damit einhergehenden Herausforderungen, in der damaligen Christenheit. Aber

die Frage nach dem historischen Zusammenhang zwischen Kirchenpolitik und Wüstenmönchtum steht hier nicht im Vordergrund. Hier geht es darum, dass beide Gruppen – die in Chalcedon versammelten kirchlichen Eliten und die in den Wüsten lebenden Asket:innen – auf ihre je eigene Weise die Kunst entdeckten und entwickelten, einander in ihrem Wesen gegensätzliche Dinge zu unterscheiden, ohne sie zu trennen. Beide Gruppen verknüpften diese Kunst mit der Hoffnung, sie könne heilsam sein in den sozialen und seelischen Konflikten ihrer Zeit. Diese Hoffnung ist der Grund für meinen Versuch, der alten Kunst der Unterscheidung auf die Spur zu kommen und auszuloten, ob sie auch in der Gegenwart heilsame Wirkung entfalten kann.

Ideen für Bücher kommen selten in einem einzigen, glücklich inspirierten Augenblick in die Welt. Manche brüten seit Jahren in den hinteren Ecken eines Gehirns, bis ein Ereignis oder ein glücklicher Augenblick der Muße den letzten Anstoß zum Niederschreiben gibt. Dieses Buch ist ein solcher Fall.

Seit langem treibt mich die Frage um, warum Geschichte und Gegenwart des Christentums so stark von Rechthaberei durchzogen sind; woher das Bedürfnis nach eindeutigen Glaubenswahrheiten kommt; woher die Gewissheit mancher Christ:innen in Fragen der ‚richtigen‘ oder ‚falschen‘ Lebensführung; woher die Weigerung anzuerkennen, dass die Bibel voller Widersprüche steckt; woher die Überzeugung, dass Gegensätze nicht gleichermaßen wahr sein können. Wie passt das alles zu den alltäglichen Lebenserfahrungen von Ambivalenz und Sowohl-als-Auch? Wie passt das zur Grundfigur des Christlichen, dass der unendliche Gott sich den Begrenzungen des Menschlichen ausgesetzt, sich in die Ungereimtheiten dieser Welt hineinbegeben, sich auf die absolute Andersheit des Menschseins ganz und gar eingelassen hat – ohne sich selbst darin aufzulösen?

Die Frage nach dem Warum und Woher heutiger Verhärtungen des Christlichen wird dieses Buch nicht beantworten können und will es auch gar nicht versuchen. Aber es will zeigen, dass es im weiten Möglichkeitsraum des Christlichen durchaus Alternativen zu Rechthaberei, Glaubensgewissheit, Heilssicherheit und Widerspruchsfreiheit gibt. Und dass diese Alternativen historisch eng mit der Grundfigur des Christlichen, der Idee von der Menschwerdung des Göttlichen, zusammenhängen. Denn was ist diese Idee anderes als ein großes „Sowohl-als-Auch“, ein Bekenntnis zu der Möglichkeit, dass absolute Gegensätze – Gottheit und Menschheit – im Leben eine Einheit bilden können, ohne dass ihre Gegensätzlichkeit in dieser Einheit aufgehoben wird?

Christliche Theologie hat seit ihren Anfängen bis heute immer wieder zwischen den beiden Erbschaften und Denkwelten navigiert, die sie von den biblischen Schriften einerseits und den hellenistisch-römischen Philosophien andererseits aufgenommen hat. Die christliche *Kunst zu unterscheiden ohne zu trennen* ist zu einem guten Teil ein Ergebnis dieser Navigation. Aus der Bibel hat die christliche Theologie gelernt, die Gegensätzlichkeiten menschlicher Erfahrung in Sprache zu fassen und vor Gott zu bringen, während sie von der griechischen Philosophie das Streben nach Klarheit und Einheit im Denken übernommen hat. Aber weil diese beiden Denkfiguren im Grunde gegensätzlich sind, gibt es keine ausgefeilte Theorie oder Theologie der Unterscheidung. Vielleicht kann es sie auch gar nicht geben. Die vom Christentum geprägte Geistesgeschichte scheint vielmehr immer wieder zwischen der einen und der anderen Seite hin und her zu pendeln, auch trotz und nach den Versuchen Hegels und seiner Nachfolger, das Christentum in der ein oder anderen Weise als Aufhebung der Gegensätze zu verstehen. Aber in manchen Momenten der Geschichte bewegt sich das Pendel besonders schnell, so dass die unvereinbaren Gegensätze fast zusammenkommen.

Das Konzil von Chalcedon und die asketischen Wüstengemeinschaften sind solche Momente. In ihnen wurde – nicht von einem einzelnen Menschen, sondern im Mit- und Gegeneinander von vielen; und auch nicht in bewusster Zusammenarbeit, sondern als Ergebnis ihres Mit- und Gegeneinanders – das große theologische Potenzial des unscheinbaren Wörtchens „und“ zwischen zwei vollkommenen, aber gegensätzlichen Wahrheiten entdeckt. Dieses Buch unternimmt den Versuch, das Aufkommen dieser Idee aus den historischen Quellenbeständen zu rekonstruieren und in ihren Potenzialen für heute wiederzuentdecken. Dabei stehen „Chalcedon“ und „Wüstenmönchtum“ für zwei unterschiedliche, einander ergänzende Aspekte der Kunst der Unterscheidung, denen jeweils ein Kapitel in diesem Buch gewidmet ist. In Chalcedon bezieht sich diese Kunst auf zwei einander ausschließende Gegensätze: göttliche und menschliche Natur in der Person Jesus Christus (II: Unterscheidung von Naturen: Die Formel von Chalcedon). Bei den Wüstenvätern geht es um die Unterscheidung der unzähligen Geister und Gedanken, die den Menschen pausenlos bestürmen (III: Unterscheidung der Geister: Weisheit aus der Wüste). Was beide miteinander verbindet, ist die Art, in der sich ihre Kunst der Unterscheidung in den Dokumenten präsentiert. Es handelt sich um vielstimmige Quellensammlungen, die auf offene Rezeption angelegt sind oder sich zumindest dafür anbieten. Damit wird eine Dynamik in Gang

gesetzt, der das letzte Kapitel nachgeht (IV: Bewahren und Bewahrheiten: Die Koproduktion religiöser Traditionen). Da kollektive Weisheit und offene Rezeption kein christliches Alleinstellungsmerkmal im fünften Jahrhundert sind, weist dieses Kapitel über das Christentum und über das fünfte Jahrhundert hinaus. Es bettet zunächst die Konzilsakten von Chalcedon und die Weisheitssprüche der Wüstenmönche in andere zeitgenössische Sammlungsbestrebungen ein, konkret die kaiserliche Gesetzsammlung im *Codex Theodosianus* und die rabbinische Gelehrsamkeit im *Palästinischen Talmud*. In einem zweiten Schritt untersucht es Parallelüberlieferungen von Vätersprüchen in christlichen, rabbinischen und frühislamischen Anthologien als Beispiele für die Koproduktion dieser drei religiösen Traditionen. Schließlich kommen im Epilog mit Hegel und Kierkegaard Resonanzen auf Chalcedon und Wüstenmönchtum aus der westeuropäischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts in den Blick.

Als Nebeneffekte des Hauptanliegens, die Kunst der Unterscheidung als christlichen Weltzugang aus Quellen des fünften Jahrhunderts zu Gehör und zur Geltung zu bringen, kommen in diesem Buch weitere Motive und Anliegen zusammen:

- Es will sowohl eine historische als auch eine theologische Erkenntnis zutage fördern. Die historische Erkenntnis besteht in einem Blick auf das fünfte Jahrhundert als einer Zeit, in der bei aller Machtentfaltung und Vereinheitlichung des Christentums auch Platz für Gegensätzlichkeit und Vielstimmigkeit war. Nicht immer war diese Vielstimmigkeit gewollt, aber sie konnte auch nicht immer verhindert werden, wie die Akten von Chalcedon und der *Codex Theodosianus* zeigen. Manchmal war sie jedoch auch Programm, wofür die rabbinischen Talmudim und die Spruchsammlungen der Wüstenmönche ein anschauliches Beispiel geben. Das fünfte Jahrhundert war eine Zeit des Sammelns und Redigierens. Ob sich darin ein Krisenbewusstsein ausdrückt, die Ahnung eines nahenden Untergangs des Römischen Reiches, werde ich nur ansatzweise diskutieren. Wichtiger ist mir, dass durch diese Sammlungen den nachfolgenden Generationen das Wissen einer Epoche in einer ersten, unvollständigen Vielstimmigkeit zur Verfügung gestellt wurde.

Die theologische Erkenntnis besteht darin, dass die Rede von den zwei Naturen Christi in Chalcedon eine Wende von Sein-Aussagen zu Verstehens-Aussagen, von der Ontologie zur Hermeneutik erfahren hat. Die Formel von Chalcedon besagt nicht, dass göttliche und menschliche Natur in der Person Jesus Christus unvermischt und unveränderlich sowie ungeteilt und ungetrennt *vorhanden sind*, sondern

dass sie in ihm unvermischt und unveränderlich sowie ungeteilt und ungetrennt *erkannt werden*. Diese epistemologisch-hermeneutische Aussage ist nun keineswegs schwächer als die ontologische. Im Gegenteil: Sie eröffnet einen Weltzugang, der weit über die Christologie hinausweist und auf etliche Lebensbereiche angewendet werden kann: die Kunst, zwei einander ausschließende Gegensätze so zusammen zu halten, dass sie zwar in ihrer Gegensätzlichkeit unterscheidbar, aber nicht voneinander getrennt gedacht werden. Die Unterscheidung der Geister bei den Wüstenmönchen ist ein lebenspraktisches Anwendungsfeld dieser Kunst, in dem – anders als in Chalcedon – die Vielfalt menschlicher Erfahrungen von Widerspruch und Gegensätzlichkeit artikuliert wird.

- Die folgenden Seiten möchten die Kunst der Unterscheidung aber nicht nur darstellen und thematisieren, sondern auch selbst anwenden und zu einer Denkform kultivieren. Die Epistemologie von Chalcedon kann von der Ontologie in der Christologie Nicäas unterschieden, aber nicht von ihr getrennt werden (Kapitel II). In den *Apophthegmata Patrum* können die Unterscheidungskraft als Gabe und Aufgabe, das Dämonische innen und außen, Körperliches und Seelisches im Menschen zwar unterschieden, aber nicht voneinander getrennt werden (Kapitel III). Judentum, Christentum und Islam können in der Koproduktion ihrer Überlieferungen klar voneinander unterschieden, aber aufgrund ihrer verflochtenen Geschichten nicht gänzlich voneinander getrennt werden (Kapitel IV). Schließlich können auch Dualität und Diversität, Geschichte und Gegenwart in der Kunst der Unterscheidung voneinander unterschieden, aber nicht getrennt werden, worüber im Epilog nachgedacht wird.
- Vor diesem Hintergrund möchte das Buch auch ein Nachdenken über das Verhältnis von Intentionalität und Potenzialität der historischen Überlieferung anregen, wie es in den ersten Sätzen dieser Einleitung bereits angeklungen ist. Wir sind es gewohnt, historische Quellen auf die Absichten ihrer Urheber:innen zu befragen und unsere Rekonstruktionen und Erzählungen der Geschichte im Gespräch mit diesen (vermuteten) Intentionen zu entwickeln. Im besten Fall haben wir dabei – in der aufgeklärten Tradition historischer Kritik stehend – die raumzeitlichen, politischen, sozialen und mentalitätsgeschichtlichen Kontexte im Blick, um nicht der Gefahr einer unhistorischen Auslegung der Quellen zu erliegen. Aber häufig gerät bei diesem Vorgehen aus dem Blick, dass Quellen ihre Wirkung auch gegen die Intentionen ihrer Urheber:innen oder an ihnen vorbei entfalten. Und die Fixierung

auf historische Kontexte birgt die Gefahr, dass das geschichtliche Denken in der Vergangenheit stecken bleibt und sich seiner unvermeidlichen Verwicklung mit der eigenen Gegenwart nicht bewusst wird. Geschichte ist nicht einfach Vergangenheit, sondern Geschichte ist das, was Menschen in ihrer jeweiligen Gegenwart mit der Vergangenheit anfangen. Insofern ist Geschichte auch nie abgeschlossen, sondern der Prozess unaufhörlicher Bezugnahmen auf und Inanspruchnahmen von Vergangenem für die eigene Gegenwart. Jeder Text, überhaupt jedes Relikt aus der Vergangenheit, ist potenziell mehr als die Urheber:innen mit ihm intendieren – und auch mehr, als nachfolgende Nutzer:innen damit angefangen und gemacht haben. Diese Dynamik kann an den hier betrachteten Quellenbeständen sehr gut beobachtet werden. Im Fall der Konzilsakten war vielfältige Nutzung wohl nicht von den Urhebern intendiert, aber sie fand nachweislich statt und entfaltete faktisch ihre Wirkung. Die Spruchsammlungen der Wüstenmönche dagegen waren von ihren Redaktoren auf vielstimmige Rezeption hin angelegt und wurden von nachfolgenden Generationen in aller Welt entsprechend vielfältig genutzt und weitergeführt, auch über das Christentum hinaus. Ein konsequent historischer Umgang mit der Vergangenheit kann sich nicht auf Originale und die (vermuteten) Intentionen ihrer Urheber beschränken, sondern bezieht die späteren Wirkungen und Inanspruchnahmen der Quellen mit ein – und zwar nicht allein als Rezeptions- oder Wirkungsgeschichte, sondern als Entfaltungen der Potenziale, die in den Quellen vorhanden sind. Auch hier greift also die Kunst der Unterscheidung: Intentionen und Inanspruchnahmen von historischen Quellen sind zu unterscheiden, können aber nicht voneinander getrennt werden.

- Dieses Buch hat schließlich selbst auch Anteil an dieser Dynamik. Es ist eine Inanspruchnahme von Vergangenheit für die Gegenwart und ein Moment der Entfaltungsgeschichte seiner Quellen. Es schreibt sich ein in die Dynamik von Bewahrung und Bewahrheitung, die es in Kapitel IV anhand von historischem Material beschreibt. Dieses Buch ist ein Versuch, historische Theologie so zu treiben, dass Vergangenheit und Gegenwart, Geschichtswissenschaft und Theologie unterschieden, aber nicht getrennt, sondern produktiv aufeinander bezogen werden.¹ Meine Suche nach einer christlichen Kunst der Unterscheidung war nicht unwesentlich angetrieben von einem theologischen Unbehagen

¹ Für dieses Verständnis von Historischer Theologie siehe HEYDEN und SALLMANN, Quellen auslegen (2023), bes. 17–20 sowie 190–194.

an Inanspruchnahmen des Christlichen in der heutigen Zeit. Dieses Unbehagen hat mich zur Entdeckung von Quellenbeständen in den Archiven der Vergangenheit geführt, aus denen ich die *Kunst zu unterscheiden ohne zu trennen* erhebe. Dafür habe ich Quellen der Christentumsgeschichte – die Akten von Chalcedon und die *Apophthegmata Patrum* – mit allen mir zur Verfügung stehenden Mitteln der historischen Kritik bearbeitet. Aus dieser historisch-kritischen Arbeit heraus versuche ich, einen konstruktiven Beitrag zu heutiger Theologie zu leisten, indem ich die *Kunst zu unterscheiden ohne zu trennen* zu Gehör und zur Geltung bringe. Man kann gegen dieses Vorgehen einwenden, dass es einem Zirkelschluss erliegt, dass es in der Vergangenheit nur findet und sehen kann, was es aufgrund von Interessen in der Gegenwart sucht. Diese Gefahr besteht, und sie muss mit einem Bewusstsein und Gespür für die Fremdheit historischer Quellen gebannt oder zumindest in Zaum gehalten werden. Aber wenn ein kontextsensibler Umgang mit Vergangenheit und Gegenwart sichergestellt ist, dann gilt mit den Worten Martin Heideggers: „Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen.“² In der Sprache der Kunst der Unterscheidung formuliert: Auch hier scheint mir ein gut durchdachtes Sowohl-als-Auch gewinnbringender zu sein als ein puristisches Entweder-Oder.

Heute scheint es oft naheliegender, einer Entweder-Oder-Logik zu folgen, als die Einheit von Gegensätzlichem zu denken und zu leben. ‚Identität‘ ist ein wichtiges Schlagwort in Gesellschaft und Wissenschaft geworden. Ein Bedürfnis nach eindeutiger Zuordnung und Abgrenzung hat sich vielerorts breit gemacht. Diskussionen um Gender-Identitäten haben für die Problematik von binären Denkmustern sensibilisiert, allerdings ohne identitäre Verhärtungen überwinden zu können. Interessanterweise führt häufig gerade die Auflösung des Binären zu einem gesteigerten Bedürfnis nach Identifikation, die zwar nicht für alle Zeiten gelten, aber für den begrenzten Zeitraum ihrer Geltung doch möglichst eindeutig und robust sein soll. Vergleichbares geschieht in akademischen und religiösen Bereichen: Mit der Erweiterung unserer Wissens- und Machbarkeitsräume wächst das Bedürfnis nach eindeutigen Positionierungen, Zuordnungen und Begrenzungen.

Die konkrete Arbeit an diesem Buch ist überschattet, aber auch ange-
trieben von den unverstellbar brutalen Ereignissen in Israel und Palästina,

² HEIDEGGER, Sein (1971/1993), 153.

die seit dem Herbst 2023 die ganze Welt in Atem halten und die Frage nach Menschlichkeit und Unmenschlichkeit neu auf die Tagesordnung gebracht haben: dem Terrorangriff der Hamas auf Israel am 7. Oktober, und dem darauffolgenden Krieg in Gaza. Ich war in den Diskussionen immer wieder überrascht und auch bestürzt davon, wie schnell und unbedacht Individuen und Institutionen in dieser Situation eindeutig Stellung beziehen können und wie wenige im privaten und öffentlichen Diskurs willens oder fähig waren, grundlegende Unterscheidungen zu treffen, ohne sie sogleich als unvereinbare Gegensätze zu fassen: etwa die Unterscheidung von Terror und Widerstand oder die Unterscheidung von Israelkritik und Antisemitismus. Auch hier habe ich die Fähigkeit, zu *unterscheiden ohne zu trennen*, schmerzlich vermisst. Es ist eine Kunst, in der man sich üben muss.

Als christliche Theologin suche und entdecke ich diese Kunst der Unterscheidung in der religiösen Tradition, in der ich selbst stehe. Das bedeutet in keiner Weise, dass sie nicht auch in anderen Traditionen zu finden wäre. Vor allem bedeutet es nicht, dass Christ:innen diese Kunst besonders gut beherrschen würden. Geschichte und Gegenwart des Christentums sind voll von Gegenbeispielen. Vielleicht hat diese Erkenntnis den letzten Anstoß zu dem Versuch gegeben, die Kunst der Unterscheidung – als *Kunst zu unterscheiden ohne zu trennen* – aus den Quellen der Geschichte des Christentums wiederzugewinnen und für heutige Weltzugänge fruchtbar zu machen.

II

Unterscheidung von Naturen: Die Definition von Chalcedon

1. Das Konzil

Im Herbst des Jahres 451 kamen hunderte kirchliche Würdenträger aus dem gesamten Römischen Imperium in der Kleinstadt Chalcedon nahe der Reichshauptstadt Konstantinopel am Bosphorus zusammen, um einen seit Jahrzehnten schwelenden Streit zu beenden, der nicht nur ihre Kirchen, sondern das ganze Römische Reich auf eine Zerreißprobe stellte.¹ Als am 8. Oktober das vom Kaiser einberufene Konzil in Anwesenheit und unter Leitung von kaiserlichen Magistraten, Präfekten und Beamten in der Kirche St. Euphemia eröffnet wurde, waren ganz unterschiedliche und widerstrebende Interessen in diesem Raum versammelt: Manche Bischöfe forderten Wiedergutmachung der Schmach, die ihnen zwei Jahre zuvor auf einem Konzil in Ephesos (449) widerfahren war. Andere wollten die Beschlüsse jener Versammlung bestätigt wissen und alle Abweichler bestraft sehen. Der Kaiserhof wollte die Einheit des Reiches durch die Einigung der zerstrittenen Kirchen stabilisieren. Vielleicht ging es auch einigen Anwesenden um Theologie.

Jedenfalls war das am intensivsten behandelte Problem ein theologisches: Wie konnte Jesus Christus, den sie alle als ihren Erlöser und Herrn verehrten, im Denken gefasst und in der Liturgie gefeiert werden? Als gottgewordener Mensch? Als menschgewordener Gott? Oder beides zugleich? Wie genau hatte man sich dann vorzustellen, was bei seiner Geburt durch die Jungfrau Maria geschehen war? Und wie verhielten sich Gottheit und Menschheit nach der Geburt in der Person Jesus von Nazareth? Diese

¹ Einführend zum Konzil siehe WOHLMUTH, Konzilien (2002), 83–103. Die Zahl der in den Quellen genannten Teilnehmer variiert zwischen 300 und 520, siehe dazu PRICE und GADDIS, Acts (2005), III, 193–203. Eine umfassende Untersuchung der Vorgeschichte, Durchführung und Folgen des Konzils bietet LEUENBERGER-WENGER, Konzil (2019).

Fragen betreffen das Herzstück des christlichen Glaubens, entsprechend kontrovers und unerbittlich wurden sie diskutiert.

Ein weit zurückliegendes Konzil hatte Jesus Christus im Jahr 325 in Nicäa als „eines Wesens mit dem Vater“ (ὁμοούσιος τῷ πατρὶ) und damit nicht nur als Sohn Gottes, sondern selbst als Gott und von derselben Natur wie der Vater bezeichnet. Weitere Synoden und Konzile hatten dies bestätigt, aber auch die Notwendigkeit der genaueren Durchdringung dieser Idee deutlich gemacht.² Wie konnte die Göttlichkeit mit der Menschlichkeit in einer Person zusammengedacht werden? Hierfür standen viele verschiedene Antworten im Raum, die mitunter mit einer für heute befremdlichen Verve vertreten und verteidigt wurden. Der Streitpunkt war dabei nicht so sehr, ob Jesus Christus Gott *oder* Mensch sei. Die Frage war vielmehr, ob Gottheit oder Menschheit bei der Geburt durch eine Frau die Übermacht gewonnen hatte – und wie das Göttliche und das Menschliche im irdischen Leben Jesu zusammengewirkt hatten und erkannt werden konnten. Bestanden Anteil und Aufgabe des Menschlichen lediglich darin, eine körperliche Hülle für das Göttliche bereitzustellen, war Jesus also ein in menschlicher Gestalt auf der Erde wandelnder Gott? Oder war in ihm Menschliches und Göttliches so zusammengekommen, dass beides bestehen blieb, so dass von allen seinen irdischen Taten und Erlebnissen genau bestimmt werden konnte, ob er sie in seiner Eigenschaft als Mensch oder in seiner Eigenschaft als Gott getan hatte?³

Die Diskussionen über diese Fragen waren alles andere als trivial. Sie regten nicht nur die Freude am theologischen Debattieren an, sondern betrafen das existenziell ernsthafte Problem, wie ein Mensch als Retter der gesamten Menschheit verstanden und verehrt werden kann – und zwar so, dass alle Menschen in ihrer Hoffnung auf Erlösung auf diesen einen Menschen vertrauen können.⁴ Denn das taten die christlichen Gemeinden

² Zu den Entwicklungen zwischen den Konzilen von Nicäa 325 und Chalcedon 451 siehe YOUNG, Nicaea (2003), sowie zur unmittelbaren Vorgeschichte LEUENBERGER-WENGER, Konzil (2019), 18–135. Zur Entwicklung einer Konzilstheologie in dieser Zeit: SIEBEN, Konzilsidee (1979); und SMITH, Idea (2018).

³ Die erste der genannten Positionen entspricht der sogenannten Einungs- oder Einheitschristologie, wie sie vor allem von alexandrinischen Theologen gelehrt wurde; die zweite der sogenannten Unterscheidungschristologie, die vor allem in Antiochien und Konstantinopel vertreten war. Die älteren Begriffe Mono- bzw. Miaphysitismus und Duo- bzw. Diaphysitismus sind polemisch aufgeladene Bezeichnungen mit problematischen Wirkungsgeschichten und werden daher hier nicht verwendet.

⁴ In den theologischen Debatten wurde dieser Aspekt immer wieder betont: Die

weltweit, und die Christenheit blickte im fünften Jahrhundert auf eine erstaunliche Erfolgsgeschichte zurück. Sie hatte aber auch schlagkräftigen Widerstand von philosophischer Seite und von Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften erfahren, der die Gebildeten unter ihren Verfechtern nicht kalt gelassen und zu zahlreichen Rechtfertigungen angeregt hatte.

Es ging in Chalcedon aber auch um ganz andere Dinge, die sich bisweilen in den Vordergrund drängten: Machtinteressen von Kaiserhof, Bischöfen und Mönchen, Rivalitäten zwischen Provinzen und Patriarchaten, kulturelle und sprachliche Verschiedenheiten, philosophische Überzeugungen und liturgische Gewohnheiten. Spätestens seitdem das Christentum im Jahr 380 von Kaiser Theodosius I. per Gesetz zur offiziellen Religion erklärt worden war, betrafen Konflikte in den Kirchen automatisch das gesamte Reich. Auch das Konzil von Chalcedon fand auf kaiserliche Initiative hin statt: Nachdem Kaiser Theodosios II. im Juli 450 infolge eines Reitunfalls gestorben war, nutzte dessen ältere Schwester Pulcheria die Gunst der Stunde, um eine Wende in der kaiserlichen Religionspolitik herbeizuführen. Während Theodosios in den christologisch-kirchenpolitischen Streitigkeiten den Patriarchen Dioskuros von Alexandrien unterstützt hatte, verbündete sich Pulcheria nun mit dem römischen Patriarchen, Papst Leo, und überzeugte den neuen Kaiser Markian, nachdem sie ihn geheiratet hatte, ein neues Konzil einzuberufen, welches das im Jahr vor dem Tod des Theodosios abgehaltene und völlig aus dem Ruder gelaufene Konzil in Ephesos außer Kraft setzen sollte.⁵ Dieses Konzil von 449 hatte den Triumph der alexandrinischen Christologie besiegelt, wonach die göttliche Natur durch ihre Einwohnung im menschlichen Körper alles Menschliche an Jesus Christus vollkommen eingenommen, ausgefüllt und überdeckt habe. Allerdings hatte das Konzil diese Lehre verabschiedet, noch bevor überhaupt alle Delegationen am Versammlungsort eingetroffen waren, weshalb Papst Leo (einer der zu spät Gekommenen) dieses zweite Konzil von Ephesos auch als „Räuberversammlung“ (*latrocinium*) brandmarkte. Zwar konnte oder wollte Leo nach diesem Erlebnis der Ein-

einen akzentuierten den Gedanken, dass die Menschheit nur von jemandem erlöst werden könnte, der ihre Natur teilt; die anderen betonten, dass Erlösung nur durch jemanden möglich sei, der den Schwächen dieser Natur nicht ausgeliefert war. Als Kompromiss gelangte man in Chalcedon zu der Aussage, dass Jesus Christus „desselben Wesens mit uns ist gemäß der Menschheit, in allem uns gleich, außer in der Sünde“ (ACO II.I.2, 129).

⁵ Zur Rolle Pulcherias siehe BUSCH, Frauen (2015), 110–135. Zu den historischen und politischen Hintergründen des Konzils siehe PRICE und GADDIS, Acts (2005), I, 1–85.

ladung des neuen Kaisers nach Chalcedon nicht folgen, sondern ließ sich durch drei Legaten vertreten. Aber der Einfluss des römischen Papstes auf das Konzil war aufgrund verschiedener schriftlicher Stellungnahmen und der Unterstützung des Kaiserpaares dennoch enorm.

Die Hintergründe, Abläufe, Ergebnisse und Folgen der Zusammenkunft in Chalcedon sind von der historischen und theologischen Wissenschaft viel und kontrovers diskutiert worden. Die 28 Canones, die das Konzil in seinen siebzehn Arbeitssitzungen verabschiedete, geben einen Eindruck von der Fülle und Unterschiedlichkeit der behandelten Probleme: Es gibt Entscheidungen zu Vermögens- und Disziplinarfragen wie Ämterkauf und Mischehe, Taufe und Buße, und nicht zuletzt – besonders konfliktträchtig – zur Hierarchie der fünf Patriarchate Alexandrien, Antiochien, Konstantinopel, Rom und Jerusalem.

Alle diese Aspekte werden auf den folgenden Seiten keine Rolle spielen. Hier soll es um den Text gehen, der in der Session am 8. Oktober erstmals verhandelt, am 22. Oktober verabschiedet und am 25. Oktober unterzeichnet wurde. Dieses Dokument, auch „Definition“ oder „Formel von Chalcedon“ oder einfach „das Chalcedonense“ genannt, ist mit Blick auf die Wirkungsgeschichte das wichtigste Dokument des Konzils. Es steht symbolisch für die tragische Wahrheit, dass Konzile in der Kirchengeschichte zwar immer mit dem erklärten Ziel einberufen wurden, die Einheit der Kirche (wieder) herzustellen, dass sie aber im Ergebnis regelmäßig mehr Zwietracht und Konflikt nach sich gezogen haben. Soziologisch ist das kaum verwunderlich.⁶ Theologisch war es problematisch, weil die Einheit der Kirche schon sehr früh als Ausweis der Wahrheit des christlichen Glaubens angesehen wurde.⁷ Im Fall von Chalcedon führten die Konzilsbeschlüsse, besonders die christologische Formel, zur globalgeschichtlich größten Aufspaltung der weltweiten Christenheit. In seiner Folge gingen die westsyrisch-, armenisch-, koptisch- sowie die äthiopisch-orthodoxen Kirchen einerseits und die assyrisch-orthodoxe Kirche andererseits andere Wege als die lateinisch-katholische und die griechisch-orthodoxe

⁶ Eine Soziologie der Konzile bietet MARTI, Konflikt (2023) in Auseinandersetzung mit der Philosophie des Streits von Georg Simmel. Ihre am Beispiel der Konzile im Donatistenstreit gewonnenen Einsichten lassen sich unter Berücksichtigung der jeweiligen Kontexte auch auf andere Konzile übertragen.

⁷ Dies zeigt sich schon in den Schriften des Neuen Testaments, vgl. etwa den 1. Korintherbrief des Apostels Paulus oder die sog. Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium 17. Aus heutiger Sicht kann in der faktischen Uneinigkeit aber auch ein Potenzial für eine pluralistische Religionstheologie gesehen werden.

Kirche – die ersten vier, weil sie in der Formel von Chalcedon die Eigenständigkeit, letztere, weil sie die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus Christus zu stark betont sahen.⁸

Für einen Großteil der weltweiten Christenheit – für die griechisch- und slawisch-orthodoxen, für die katholischen, anglikanischen und protestantischen Kirchen in all ihrer Vielfalt – ist das Konzil von Chalcedon als Viertes Ökumenisches Konzil dogmatisch verbindlich geworden. Das bedeutet allerdings nicht, dass die Formel von Chalcedon in diesen Kirchen auch im Gottesdienst, im kirchlichen Unterricht, in der Seelsorge und der akademischen Theologie zur Anwendung kommen würde. Im Gegenteil: Dieses Buch verdankt seine Entstehung dem Eindruck, dass dies gerade nicht der Fall ist, dass die sogenannten chalcedonensischen Traditionen des Christentums das Potenzial von Chalcedon gerade nicht ausgeschöpft haben. Der hier unternommene Versuch einer Wiederentdeckung dieses Potenzials will also nicht behaupten, dass in Chalcedon die einzig denkbare oder sinnvolle oder plausible Christologie formuliert worden sei.⁹ Dies würde bedeuten, die unheilvolle Wirkungsgeschichte dieses Konzils weiterzuschreiben und zu verfestigen.¹⁰ Das Anliegen ist zugleich bescheidener und radikaler: es geht um eine Wiederentdeckung und Wiederbelebung der Theologie von Chalcedon für diejenigen christlichen Traditionen, die sich vor mehr als 1500 Jahren auf diese Theologie geeinigt und festgelegt haben.

Was aber ist die Theologie von Chalcedon? Die naheliegende und erwartbare Antwort wäre: Es ist die christologische Formel von der wahren Gottheit und der wahren Menschheit in Jesus Christus, die in seiner Person

⁸ Dass diese bisweilen als „nicht-chalcedonensische Kirchen“ bezeichnet werden, spiegelt die Perspektive derjenigen wieder, die das Konzil anerkennen und ist wegen der negativen Konnotation problematisch, weil es verschleierte, dass kulturelle und theologische Entfremdungsprozesse bereits vor dem Konzil im Gang waren und es zu einfach wäre zu sagen, dass die sog. „orientalischen“ Kirchen sich nach Chalcedon „abgespalten“ hätten.

⁹ Allzu oft wurde und wird das Konzil von Chalcedon dazu genutzt, eigene Wahrheitsansprüche *gegen* andere Kirchen oder Konfessionen zu untermauern. Gegen diese Tendenz hat der von der anglikanischen zur russisch-orthodoxen Kirche konvertierte Theologe Andrew Louth in der wichtigen Fussnote 19 zu seinem Aufsatz „Why did the Syrians Reject the Council of Chalcedon?“ gemahnt, in: PRICE und WHITBY, Chalcedon (2009), 107–116.

¹⁰ Jörg Lauster hat mit einem gewissen Recht gesagt, dass die Christenheit in und nach Chalcedon „ihre Unschuld verloren“ habe: LAUSTER, Verzauberung (2014), 124.

unvermischt und unveränderlich sowie ungeteilt und ungetrennt bestehen. Kurz: die sogenannte Zwei-Naturen-Lehre. Dass die Potenziale dieser Christologie in den 1500 Jahren der Rezeption von und Auseinandersetzung mit Chalcedon nicht ausgeschöpft worden seien, wäre allerdings eine sehr gewagte und unbescheidene Behauptung. Es gibt wohl kaum ein Gebiet in der christlichen Theologie, das so intensiv traktiert und von jeder nur möglichen Seite her betrachtet und durchdacht worden wäre.¹¹

Auf den folgenden Seiten soll vielmehr der Gedanke entfaltet werden, dass das unausgeschöpfte Potenzial des Konzils von Chalcedon in einer neuen Sicht auf die Welt liegt, die sich mit der Lehre von den zwei Naturen in der einen Person Jesus Christus eröffnet. Der Kern dieser neuen Welt-sicht besteht in der Kunst der Unterscheidung. Präziser: in der Kunst, einander in ihrem Wesen widersprechende oder gar ausschließende Dinge so zusammenzudenken, dass sie zwar voneinander unterschieden, aber nicht getrennt werden.

Ich werde diese Behauptung in drei Schritten entfalten, die ihrerseits miteinander verbunden, aber auch voneinander zu unterscheiden sind. Auf den Punkt gebracht sind es folgende drei Gedanken:

- Die Konzilstheologen wollten in Chalcedon keine präzise Definition des Glaubens, sondern einen Denkraum schaffen und haben sich damit gegen die Forderung des Kaisers nach einer unzweideutigen Festsetzung des christlichen Glaubens durchgesetzt.
- Sie haben im Ringen um ein angemessenes Verständnis der Person Jesus Christus die Kunst entwickelt, einander in ihrem Wesen widersprechende Dinge – göttliche und menschliche Natur – im Denken und Glauben zusammenzuhalten.
- Diese Kunst eröffnet nicht nur ein dynamisches Verständnis der Person Jesus Christus, sondern davon ausgehend einen christlichen Zugang zur Welt, der ideologische Verhärtungen und identitäre Einseitigkeiten überwinden helfen und eine Sprache für die Ambivalenzen und Widersprüchlichkeiten menschlicher Erfahrung mit Gott und der Welt ermöglichen kann.

¹¹ Eine der jüngsten Auseinandersetzungen mit der Christologie von Chalcedon hat der reformierte Theologe McCORMACK, Humility (2021) vorgelegt. Das Buch ist theologisch höchst anregend, weil es mit Chalcedon über Chalcedon hinauskommen will. Es schreibt aber zugleich die Engführung von Chalcedon auf die materiale Christologie und die interkonfessionelle Polemik fort.

Die ersten beiden Behauptungen beziehen sich direkt auf das Geschehen in Chalcedon und müssen daher am historischen Quellenbestand verdeutlicht und bewiesen werden. Die dritte Behauptung geht über Chalcedon hinaus und wird in den weiteren Teilen des Buches zumindest andeutungsweise entfaltet werden.

2. Die Formel

Am 22. Oktober 451 verabschiedete das Konzil in seiner fünften Sitzung eine Erklärung zum christlichen Glauben.¹² In den im Anschluss veröffentlichten Sitzungsakten werden die Worte Jesu aus dem Johannesevangelium: „Meinen Frieden gebe ich euch, meinen Frieden lasse ich euch“ (Johannes 14,27) als Aufforderung gedeutet, dass die Verkündigung der Wahrheit einhellig erfolgen soll. Zwietracht und Uneinigkeit werden als Wirken der bösen Macht dargestellt, der der fromme Kaiser Einhalt geboten hat. Das von ihm einberufene Konzil habe, heißt es weiter, das auf den Konzilen in Nicäa (325) und Konstantinopel (380) formulierte Glaubenssymbol erneuert und besiegelt und die Entscheide des ersten Konzils von Ephesos (431) anerkannt. Die beiden Bekenntnisse werden dann im Wortlaut zitiert und als eine einzige und vollkommen ausreichende Darlegung des christlichen Glaubens bezeichnet. Da es aber zu Missinterpretationen gekommen sei, habe das jetzige Konzil die gültige Ausdeutung dieses alten Bekenntnisses dargelegt, und zwar auf der Grundlage der Briefe der Bischöfe Kyrill von Alexandria an Nestorios und Leo von Rom an Flavian in Konstantinopel. Davon abweichende Vorstellungen, die „versuchen, das Geheimnis der göttlichen Ökonomie (oikovoμία) aufzulösen“,¹³ indem sie entweder zwei Söhne oder die Leidensfähigkeit der Gottheit lehren, werden verworfen.

Das Kernstück dieses Dokuments besagt im Wortlaut:

Den heiligen Vätern folgend,¹⁴ lehren wir einmütig alle Menschen, ein und denselben Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, zu bezeugen und zu preisen.¹⁵

¹² Chalcedon V 31–34, griechischer Text ACO II.I.2, 126–130, lateinischer Text: ACO II.II.2, 134–138.

¹³ Chalcedon gr. V 34 (ACO II.I.2, 129).

¹⁴ Gemeint sind die Teilnehmer an den Konzilen von Nicäa (325), Konstantinopel (381) und Ephesos (431).

¹⁵ Chalcedon gr. V 34 (ACO II.I.2, 129). Im Griechischen steht das Verb ὁμολογεῖν, das sowohl „bekennen“ als auch „preisen“ bedeuten kann und deutlich auf ei-

als vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, aus einer vernunftbegabten Seele und einem Körper, desselben Wesens mit dem Vater gemäß der Gottheit, und desselben Wesens mit uns gemäß der Menschheit, in allem uns gleich, außer in der Sünde;

gemäß der Gottheit vor aller Zeit gezeugt aus dem Vater, und gemäß der Menschheit in den letzten Tagen für uns und unser Heil aus der Jungfrau Maria, der Gottesgebärerin, geboren;

ein und denselben Christus, Sohn, Herrn, eingeboren, in zwei Naturen unvermischt, unverändert, ungeteilt, ungetrennt erkannt, wobei die Unterschiedenheit der Naturen in keiner Weise durch die Einheit aufgehoben wird, sondern vielmehr die Eigenschaften jeder Natur bewahrt bleiben und in einer Person und einer Gestalt zusammenkommen;

nicht in zwei Personen gespalten oder aufgeteilt, sondern ein und denselben und eingeborenen Sohn, Gott-Logos, Herrn Jesus Christus – wie die Propheten von Beginn an und der Herr Jesus Christus selbst uns gelehrt haben und wie es das Symbol der Väter uns überliefert hat.¹⁶

Im Hintergrund dieses verdichteten Textes stehen mindestens drei Jahrhunderte kontroversen Nachdenkens über das Wesen und die Bedeutung von Jesus Christus als Erlöser der Welt, mehr als zwei Jahrzehnte des intensiven Austauschs von Briefen und Traktaten zwischen Theologen in Alexandrien, Antiochien, Konstantinopel und Rom – und zwei Wochen komplizierter Verhandlungen auf dem Konzil in Chalcedon selbst.

Der schließlich verabschiedete Text wurde und wird häufig als Kompromissformel bezeichnet, weil er zwischen den beiden zu dieser Zeit diskutierten Extremformen christologischer Rede navigiert. Die eine, von alexandrinischen Theologen geprägte Form, betonte die Einheit in der Person Jesu Christi, die es unmöglich mache, nach seiner Geburt Göttliches und Menschliches auseinanderzuhalten. Die andere, vor allem in Antiochien und Konstantinopel vertretene Form der Christologie hielt an der bleibenden Unterscheidbarkeit im irdischen Wirken Jesu Christi fest, die es zum Beispiel ermöglichte, das Hungern und Leiden Jesu seiner Menschlichkeit, aber das heilende und den Tod überwindende Wirken seiner Göttlichkeit zuzuschreiben. Der oben zitierte Text versucht beides zu verbinden.

Das entscheidende Wort ist daher die unscheinbare Partikel „und“: vollkommen in der Gottheit *und* in der Menschheit, wahrhaft Gott *und*

nen liturgischen Kontext verweist. Das lateinische *confiteri* ist bereits etwas stärker auf das Bekennen zugespißt.

¹⁶ Chalcedon V 34 (gr. ACO II.I.2, 129 f.; lat. ACO II.II.2, 137 f.).

wahrhaft Mensch. Die ganze Formel ist ein Versuch, zwei einander wesentlich ausschließende Dinge – göttliche und menschliche Natur – zusammenzuhalten, ohne sie miteinander zu vermischen. Dies wird in den vier Adverbien ausgedrückt, die alle mit der Negativpartikel „un-“ (im Griechischen: α-) beginnen: unvermischt (ἀσυγχύτως), unverändert (ἀτρέπτως), ungeteilt (ἀδιαίρετως), ungetrennt (ἀχωρίστως). Dabei sichern die ersten beiden Begriffe das Anliegen derer ab, die an der bleibenden Unterscheidbarkeit von Menschlichem und Göttlichem in Jesus Christus festhalten wollen, während die letzten beiden Adverbien sicherstellen sollen, dass diese Unterscheidbarkeit nicht zur Trennung führt. Gemeinsam definieren diese vier Adverbien die *Kunst zu unterscheiden ohne zu trennen*.

Was aber bedeutet „definieren“, wenn nicht positiv, sondern vierfach negativ ausgedrückt wird, was gelten soll? Diese Frage erfordert eine Auseinandersetzung mit dem Kontext, in dem die Definition von Chalcedon entstanden und überliefert ist – und damit einen Blick in die Akten des Konzils.

3. Die Akten

Nicht nur für die Theologie, sondern auch für die Geschichtswissenschaft sind die Akten des Konzils von Chalcedon eine unschätzbar wertvolle Quelle.¹⁷ Zum ersten Mal in der Geschichte wurde eine Versammlung dieser Größe und Bedeutsamkeit derart minutiös protokolliert und überliefert. Allerdings sind die Protokolle nicht in ihrer Originalfassung erhalten.

Während der in griechischer Sprache geführten Verhandlungen notierten ausgebildete Schreiber ihre verkürzten Mitschriften auf Tafeln und arbeiteten diese im Nachhinein aus. In diesem Prozess von Mitschrift und Ausarbeitung konnte es natürlich zu Ungenauigkeiten sowie zu unbeabsichtigten und beabsichtigten Abweichungen vom tatsächlich Gesagten und Geschehenen kommen. Während die vom Konzil verabschiedeten 28 Canones zeitnah in schon bestehende Gesetzsammlungen aufgenommen wurden, nahm die Redaktion der offiziellen Akten viele Monate in Anspruch. Sie wurden erst im Jahr 455 von der kaiserlichen Kanzlei veröffentlicht.

¹⁷ Die Akten von Chalcedon wurden in den Jahren 1933 bis 1938 in Pionierarbeit von Eduard Schwartz kritisch ediert. Diese Ausgabe ist bis heute maßgeblich. Eine englische Übersetzung der lateinischen Akten mit Kommentierung bieten PRICE und GADDIS, *Acts* (2005). Eine vollständige deutsche Übersetzung existiert noch nicht.

Die Überarbeitung durch Kaiserhof und Patriarchat in Konstantinopel wird man mit Fug und Recht als kaiserliche Zensur bezeichnen können. Zumindest an einer sehr entscheidenden Stelle, die uns noch beschäftigen wird, wurde die zensorische Kürzung sogar vermerkt.¹⁸ Dies lässt darauf schließen, dass der kaiserliche Hof seine Version der Geschehnisse und Entscheidungen auf der Ebene der Akten durchsetzen wollte. Zugleich galt es aber auch dem naheliegenden Vorwurf vorzubeugen, nur der eigenen Konfliktpartei die Stimme gegeben und andere unterdrückt zu haben. Angesichts der angespannten Situation musste der kaiserliche Hof sicherstellen, dass die Legitimität und Transparenz dieses Konzils nicht – wie in früheren Fällen – im Nachhinein angezweifelt werden konnten.

Auffällig ist, dass die Aufarbeitung der vorangegangenen Zusammenkünfte in Konstantinopel und Ephesos sowie die Prozesse gegen einzelne Bischöfe in den ersten Sitzungstagen sehr minutiös protokolliert wurden, während die theologischen Debatten häufig keinen Eingang in die Akten fanden. In den ersten beiden Sessionen wurde aus den Protokollen der von Erzbischof Flavian in Konstantinopel organisierten Synode im Jahr 448 und des zweiten Konzils von Ephesos 449 vorgelesen, die von Dioskuros von Alexandrien zur Durchsetzung der „Einheitschristologie“ genutzt worden und bei der Flavian von Konstantinopel von einem Mob so schwer gefoltert worden war, dass er an den Folgen seiner Verletzungen starb.¹⁹ Dem Bemühen um Vergangenheitsbewältigung in Chalcedon ist es zu verdanken, dass zumindest Auszüge aus den Protokollen dieser früheren Konzile bis heute überliefert sind.

Die offiziellen Akten von Chalcedon spiegeln die Version und Deutung der Gewinnerseite, auch wenn die Authentifizierung durch die Unterschriften der anwesenden Bischöfe ihnen eine gewisse Glaubwürdigkeit verleiht. (Eine gewisse Glaubwürdigkeit, denn die Bischöfe hatten durchaus triftige Gründe zu unterschreiben, drohte ihnen bei Verweigerung doch Absetzung und Exil). Allerdings sind die ursprünglich vom Kaiserhof redigierten Akten nicht im Original erhalten. Sie wurden in Konstantinopel aufbewahrt und konnten zu Zwecken der Forschung und zur Vorbereitung weiterer Konzile konsultiert werden. Im siebten Jahrhundert wurden sie im Kontext wieder aufgeflammter Diskussionen um die Beschlüsse von Chalcedon überarbeitet. Diese nochmals gekürzte griechische Fassung hat

¹⁸ Siehe unten S. 28–34.

¹⁹ Zur Rolle Dioskuros von Alexandrien siehe jetzt die Studie von MENZE, Patriarch (2023).

sich in zwei Manuskripten aus dem elften und zwölften Jahrhundert erhalten.

Die ursprünglichen griechischen Akten wurden nach dem Konzil zeitnah auch nach Rom zu Papst Leo geschickt, der ja selbst nicht nach Chalcedon gekommen war, aber dessen Lehrschreiben an Flavian eine zentrale Rolle in den Verhandlungen gespielt hatte. Allerdings sprach in Rom niemand genügend Griechisch, um die Dokumente sorgfältig studieren zu können. Darüber beklagte sich Papst Leo in einem Brief an Julian von Kos, einen seiner Legaten in Chalcedon, und bat ihn um eine lateinische Übersetzung, die Julian jedoch vermutlich nie anfertigte. Eine lateinische Fassung der Akten wurde offenbar erst hundert Jahre nach dem Konzil angefertigt, und auch nicht in Rom, sondern in Konstantinopel, und zwar wiederum im Zusammenhang mit neu aufgeflammtten Debatten, die den damaligen Papst Vigilius (500–555) nach Konstantinopel geführt hatten. Es ist nicht erstaunlich, dass die lateinischen Übersetzer versuchten, die Position und Deutung von Papst Leo in den Akten zu stärken. Da also die Akten des Konzils nicht einfach Protokolle, sondern interessengeleitete Bearbeitungen sind, müssen sie bei der Rekonstruktion der Ereignisse mit Vorsicht genossen werden.²⁰

Die Konzilsakten sind in den vergangenen Jahren unter allen möglichen Aspekten untersucht worden, die über die theologischen Auseinandersetzungen hinausgehen und diese mitbestimmt haben: Dynamiken der Konfliktbewältigung, Machtansprüche und -gebaren, kaiserliche und bischöfliche Selbstdarstellung.²¹ Die Theologie hat diese Erkenntnisse bisher nur zögerlich in ihre Reflexion und Rezeption von Chalcedon integriert. Die folgenden Erörterungen sind ein Versuch, die kritische Kraft historischer Quellenarbeit für konstruktive Überlegungen zu einer von Chalcedon ausgehenden und inspirierten Theologie fruchtbar zu machen.

4. Was bedeutet definieren?

Eine der größten Herausforderungen für das Konzil waren die unterschiedlichen Erwartungen daran, was die Versammlung überhaupt leisten sollte oder wollte. Der Kaiser hatte die kirchlichen Autoritäten nach Chal-

²⁰ Ausführlicher zur Herstellung und Übersetzung der Akten siehe PRICE und GADDIS, *Acts* (2005), I, 75–85.

²¹ Die beiden wichtigsten Sammelbände zum Thema sind: PRICE und WHITBY, *Chalcedon* (2009); sowie HEIL und VON STOCKHAUSEN, *Synoden* (2017).

cedon zitiert, um die Einheit der Kirche wiederherzustellen. Sein erklärtes Ziel war die Formulierung eines neuen Glaubens- und Taufbekenntnisses, das die Einheit nach innen und außen absicherte. Dies würde zugleich den willkommenen Nebeneffekt haben, dass Kaiser Markian sich als neuer Konstantin feiern lassen konnte, war doch das erste ökumenische Glaubensbekenntnis, das Symbol von Nicäa, auch durch einen Kaiser, den großen Konstantin, ermöglicht oder – je nach Perspektive – erzwungen worden.

Bei diesem Unterfangen hatte Markian allerdings nur den Patriarchen der Hauptstadt, Anatolios, als Unterstützer auf seiner Seite. Alle anderen Bischöfe fanden im Widerstand gegen diese kaiserliche Machtdemonstration zu einer ansonsten unvorstellbaren Einmütigkeit. Nach ihrer Auffassung war das Nicänische Bekenntnis von 325, das die Wesensidentität von Vater und Sohn in der Gottheit formuliert hatte, gültig und konnte nicht ersetzt, sondern allenfalls ausgelegt werden. Daher kam es zum Tumult, als die kaiserlichen Beamten am zweiten Sitzungstag verkündeten, das Konzil sei einberufen worden, „damit der wahre Glaube zusammengeschweißt werde“, und die versammelten Bischöfe aufforderten, „ohne Furcht, Gunst oder Feindschaft den Glauben auf reine Weise darzulegen“.²² „Niemand wird eine neue Festsetzung (ἐκθεσις/*ekthesis*) machen, und weder versuchen wir es noch erdreisten wir uns!“ riefen die Bischöfe empört – vielleicht nicht alle, aber doch die überragende Mehrheit.²³ Tatsächlich hatte bereits das erste Konzil von Ephesos im Jahr 431 das Verbot verabschiedet, ein neues Glaubensbekenntnis zu formulieren, und auf dieses Verbot beriefen sich die Bischöfe jetzt. Es könne, so die fast einhellige Meinung, nur um die Auslegung des bereits vorhandenen Bekenntnisses gehen. Also ließen die kaiserlichen Beamten die bereits bestehenden Bekenntnisse von Nicäa und Konstantinopel verlesen, woraufhin die Bischöfe ihre Zustimmung erklärten und fügten: „Papst Leo hat es ausgelegt (ἡρμήνευσεν/*hermeneusen*, lateinisch *interpretatur*)“. Es gab also ihrer Meinung nach auch bereits zufriedenstellende Deutungen des Glaubensbekenntnisses. Was musste oder konnte das Konzil dann anderes tun als

²² Chalcedon gr. III 2 (ACO II.1.2, 78): τὴν ἀληθῆ πίστιν συγκροτηθῆναι, δι' ἣν μάλιστα καὶ ἡ σύνοδος γέγονεν. [...] σπουδάσατε ἄνευ φόβου ἢ χάριτος ἢ ἀπεχθείας τὴν πίστιν καθαρῶς ἐκθέσθαι. (Es gibt in den Akten Uneinigkeit darüber, ob die hier referierten Dinge in der zweiten oder der dritten Sitzung verhandelt wurden. Die griechischen Akten überliefern dies für den dritten Sitzungstag, die lateinischen für den zweiten).

²³ Chalcedon gr. III 3 (ACO II.1.2, 78): ἐκθεσιν ἄλλην οὐδεὶς ποιεῖ οὐδὲ ἐγγχειροῦμεν οὐδὲ τολμῶμεν ἐκθέσθαι.

alle diese Dokumente gemeinsam zu bestätigen? Also wurden weitere Dokumente öffentlich verlesen: ein Brief des alexandrinischen Patriarchen Kyrill an seinen Gegenspieler Nestorios in Konstantinopel, und der viel längere Brief, den Papst Leo nach der Synode von Konstantinopel an den Patriarchen Flavian geschickt hatte um die römische Position darzulegen. Wieder erklärten die meisten Bischöfe ihre Zustimmung, wenn auch nicht ganz so einhellig wie zuvor. Die Bischöfe aus Illyrien und Palästina brachten Einsprüche gegen Leos Brief vor, die zwar sogleich widerlegt wurden, aber die Konzilsdynamik doch beeinflussten, ja vielleicht sogar mitentscheidend waren für zentrale Formulierungen im Abschlussdokument.²⁴

Es wird häufig behauptet, dass Konzil von Chalcedon sei durchgehend eine Demonstration kaiserlicher Macht gewesen und Markian habe von Anfang an bis in die Schlussredaktion der Akten hinein seinen Willen gegen die Bischöfe durchgesetzt.²⁵ Ganz so einfach ist es jedoch nicht. Zwar setzten die kaiserlichen Beamten in der vierten Sitzung eine Kommission durch, die einen offiziellen Text zuhanden des Konzils ausarbeiten sollte. Aber das eigentliche Ziel des Kaisers, ein eigenes neues Glaubensbekenntnis zu prägen, scheiterte am Widerstand der bischöflichen Mehrheit. Und auch der Text, den die vom Kaiser eingesetzte Kommission dem Konzil vorlegte, musste auf Druck der Bischöfe hin nochmals revidiert werden. Zwar rühmte Markian sich selbst in der solemnsten sechsten Session, in der die Formel von Chalcedon unterzeichnet wurde, als Wiederhersteller der Einheit der Kirche und Beschützer des katholischen Glaubens von der Größe eines Konstantin.²⁶ Aber seine triumphale Rhetorik vermag in der Gesamtschau der Konzilsakten nicht zu verbergen, dass Markian bei Schluss der Versammlung nur einen Teilerfolg erzielt hatte – ganz abgesehen von allem Scheitern, das in der späteren Rezeption und Ablehnung von Chalcedon noch folgen würde.

Um die Nuancen zu verstehen, muss man auf die Wörter achten, mit denen beide Seiten hantierten. Der kaiserliche Hof bediente sich einer eigentümlich handwerklich geprägten Sprache. Das Konzil müsse „den Glauben auf eine Weise vorprägen (τυπῶσαι/*typōsai*)“, dass „der wahre Glaube zusammengeschweißt (συγκροτηθῆναι)“ und „in die Seelen der

²⁴ Siehe unten S. 28–34.

²⁵ Vgl. LEUENBERGER-WENGER, Konzil (2019), 109 f., 151–157, 264–270, mit weiterer Literatur.

²⁶ Rede des Kaisers Markian: Chalcedon gr. II 2 (ACO II.1.2, 3).

Untertanen eingesetzt (ἐγκαθισθῆναι)“ werden könne.²⁷ Wie der Stempel beim Prägen einer Münze sollte das Bekenntnis sein, das dann allen Individuen aufgedrückt werden konnte. Damit würde Markian in die Fußstapfen Konstantins treten und, in seinem Selbstverständnis, seiner Verpflichtung als oberster Aufseher über den Kult im Reich gerecht werden. Aber der Plan ging nicht auf. Der Kaiser wollte, dass die Bischöfe etwas Neues produzieren, aber diese beharrten darauf, dass es allein um das Ausdeuten von bereits Bestehendem gehen könne. Der Kaiser forderte eine neue Festlegung (ἐκθεσις/*ekthesis*), ein neues Bekenntnis (σύμβολον/*symbolon*) des Glaubens, aber er bekam nur eine Definition (ὅρος, in der lateinischen Übersetzung der Akten: *definitio*) des Alten. Wir verstehen heute unter „Definition“ eine präzise und klare Bestimmung eines Begriffs oder Sachverhalts.²⁸ Das lateinische Wort *definitio* bezeichnet aber, ebenso wie das griechische ὅρος, ursprünglich eine „Eingrenzung“ oder „Umgrenzung“. Es ist ursprünglich ein geographischer Begriff, der Berge, Kantone, Gemeinden und auch Grenzsteine bezeichnet. Keine punktgenaue Bestimmung also, keine neue „Festsetzung“ des Glaubens, wie der Kaiser es mit dem Begriff ἐκθεσις (wörtlich: Aus-setzung) forderte.²⁹ Auch kein neues verbindliches Bekenntnis (σύμβολον/*confessio*), mit dem die Taufe und damit die Einheit der Kirche besiegelt werden konnten. Sondern die Eingrenzung eines Denkraums, innerhalb dessen das bereits Bestehende ausgedeutet werden kann. Die Akten vermitteln den Eindruck, als hätten alle Seiten sehr genau auf die Einhaltung dieser Begrifflichkeiten geachtet. Selbst der Kaiser hielt sich in seiner Selbstcelebration sorgfältig daran. Das Konzil verabschiedete keine neue Festlegung, kein neues Bekenntnis des Glaubens. Getauft wurde und wird in den chalcedonensischen Kirchen weiterhin auf das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum.

Besonders treffend formulierten armenische Bischöfe diesen Unterschied nach dem Konzil in einem Brief an Kaiser Leo (457–474), den Nachfolger Markians: „Deshalb weisen wir darauf hin, dass die vom heiligen Chalcedonensischen Konzil vorgebrachte Definition (*definitio*) nicht wie ein Glaubensbekenntnis (*non sicut symbolum fidei*) ist, sondern wie eine Eingrenzung (*definitio*), aufgestellt zur Vernichtung des Nestorianischen

²⁷ Dieser Satz ist eine Zusammenstellung aus verschiedenen Forderungen der kaiserlichen Magistraten bzw. des Kaisers selbst in Chalcedon gr. II 2; II 12; IV 2; V 22 (τυπῶσαι 2x); VI 2. τυπῶσαι ist das Verb, das auch zur Münzprägung verwendet würde.

²⁸ Zur Begriffsgeschichte siehe GABRIEL, Definition (1972), 31–42.

²⁹ Chalcedon gr. VI 14 (ACO II.I.2, 156).

Wahnsinns und zum Ausschluss derer, die die Erlösung der Fleischwerdung unseres Herrn Jesus Christus leugnen“.³⁰ Dieser Satz verdient einen Moment Aufmerksamkeit, weil darin die ambivalenten Potenziale von Chalcedon so geballt präsent sind. Die armenischen Bischöfe machen in ihrem Schreiben an den Kaiser Gebrauch von der Unterscheidung, die von den in Chalcedon anwesenden Bischöfen so hartnäckig verteidigt wurde. Sie nutzen sie für eine Polemik gegen den vom Konzil verurteilten Nestorius, dem sie wegen seines Festhaltens an den zwei Naturen vorwerfen, die Inkarnation zu leugnen (was zweifellos eine Verzerrung seiner Theologie ist). Gleichzeitig nutzen sie die von Chalcedon vorgenommene Selbstrelativierung aber auch gegen Chalcedon selbst. Da das Konzil keinen neuen verbindlichen Text, sondern nur eine Auslegung des Bekenntnisses zur Abwehr von Häretikern bereitgestellt habe, könne es auch keinen Anspruch auf Verbindlichkeit für die gesamte Kirche erheben. Argumentationen wie diese geben einen Einblick in die Dynamik des Scheiterns von Chalcedon. Diese Dynamik hat viel damit zu tun, dass kaum jemand die christologische Formel von Chalcedon als Denkraum nutzen wollte oder konnte. Kaiser Markian und seine Getreuen taten auch nach dem Konzil alles dafür, die Einheit des Oströmischen Reichs durch die Einheit der orthodoxen Kirche zu stabilisieren. Sie übten Druck auf alle aus, die die offiziellen Konzilsakten nicht unterzeichnet hatten und hatten keinerlei Interesse daran, den offenen Charakter der Formel von Chalcedon zu betonen. Die unter Druck gesetzten Bischöfe wiederum wiesen zwar auf den in Chalcedon ausgehandelten Charakter der Formel hin, agierten und argumentierten aber ebenfalls so, als handle es sich eben doch um ein neues Bekenntnis, dem man zustimmen oder das man ablehnen müsse. So haben beide Seiten dazu beigetragen, dass die Definition von Chalcedon nicht als Denkraum, sondern als Bekenntnis wahrgenommen und behandelt wurde.

Aber diese Konflikte sind an anderer Stelle diskutiert worden und stehen nicht im Mittelpunkt der Überlegungen in diesem Buch.³¹ Hier geht es darum, die vernachlässigten Potenziale von Chalcedon nicht gegen seine

³⁰ ACO II.1.5,70. Zu den historischen und theologischen Hintergründen und Gründen für die Ablehnung von Chalcedon durch die Armenische Kirche siehe SARKISSIAN, Council (2006).

³¹ Eine exzellente Darstellung bietet zum Beispiel (obwohl schon älter) SIEBEN, Konzilsidee (1979). Hier findet sich auf S. 256 der treffende Satz: „Chalcedon ist die Negation der Negation von Nicaea, keineswegs aber eine Glaubensformel im Range der fides Nicaena“.

Gegner, sondern für seine Befürworter wiederzuentdecken. Eines dieser Potenziale besteht gerade darin, dass die Konzilsväter sich gegen den Auftrag des Kaisers verwahrten, den „rechten Glauben auf reine Weise“ festzulegen. Was sie mit ihrer ‚Definition‘ durchsetzten, war eigentlich das genaue Gegenteil einer unzweideutigen Festlegung des reinen orthodoxen Glaubens, wie sie der Kaiser wiederholt gefordert hatte.

Es mag sein, dass hinter dieser Weigerung der Bischöfe weniger theologische Überzeugungen standen als vielmehr das gemeinsame Interesse, nicht zu Spielbällen kaiserlicher Machtpolitik zu werden. Oder dass sie die Offenheit der Formulierung deshalb bewahren wollten, weil jeder von ihnen die Verurteilung fürchtete, falls eine eindeutige Bestimmung, also eine Definition im heutigen Sinn des Wortes, verabschiedet werden würde. Die Intentionen von Akteuren in der Vergangenheit sind für spätere Generationen nur sehr schwer zu rekonstruieren. Das ist aber auch nicht immer nötig. Mit Blick auf die Kunst der Unterscheidung kommt es darauf an, das Ergebnis des Ringens auf dem Konzil zu verstehen und die Möglichkeiten zu erkennen, die dieses Ergebnis für die Theologie eröffnet. Richard Price hat in der Einleitung zu seiner englischen Übersetzung der Konzilsakten festgestellt, dass ein moderner Leser der Akten von Chalcedon leicht enttäuscht sein könne, weil die Schönheiten der Christologie von Chalcedon wegen des Mangels an christologischen Debatten in den überlieferten Akten nicht zu finden sind.³² Die Beobachtung stimmt, aber man kann die Schönheit von Chalcedon auch gerade darin sehen, dass das Konzil am Ende auf dogmatische Festlegungen verzichtete und stattdessen einen theologischen Denkraum absteckte. Konkret zeigt sich diese Schönheit in der Verbindung des Verbs „erkennen“ mit der vierfachen Präzisierung: „unvermischt, unverändert, ungeteilt, ungetrennt“. Diese Wortverbindung bringt die Kunst der Unterscheidung auf den Punkt und birgt ein bisher unausgeschöpftes theologisches Potenzial.

³² PRICE, Acts (2005), I, 58: „It was the unity of the rites of initiation into the church and the foundations of Christian community that Chalcedon was concerned to maintain, not some academic ideal of precise definition and intellectual progress. Indeed, a modern reader who comes to the Acts in quest of illumination about the niceties of Chalcedonian Christology will be disappointed by the lack of theological debate worthy of the name“.

5. Sein und erkannt werden

In den vielen kurzfristigen und langfristigen Kontroversen um die Formel von Chalcedon hat die Tatsache, dass darin die vier Adverbien „unvermischt, unverändert, ungeteilt, ungetrennt“ mit dem Verb „erkannt wird“ (ἐπιγινωσκόμενον/*epiginōskomenon*)³³ kombiniert sind, selten die Beachtung gefunden, die sie verdient. Die vier Negativbestimmungen wurden in jede mögliche Richtung gewendet und gedreht, aber man hat sie dabei immer auf die beiden Naturen Jesu Christi bezogen, nicht auf das Verb, zu dem sie grammatisch gehören. Es ist jedoch ein gewaltiger Unterschied, ob etwas „unvermischt, unverändert, ungeteilt, ungetrennt *ist*“ oder ob etwas „unvermischt, unverändert, ungeteilt, ungetrennt *erkannt wird*“. Die beiden Verben „sein“ und „erkennen“ markieren den Unterschied zwischen der Ontologie, also Aussagen über das Sein, und der Epistemologie, also Aussagen über das Erkennen und Verstehen. Dieser Unterschied ist zentral für das Anliegen, die Kunst der Unterscheidung als eine Kunst des Weltverstehens wiederzuentdecken. Er ist aber auch zentral für ein angemessenes Verständnis von Chalcedon selbst.

Denn in Chalcedon hat eine Verschiebung von der Ontologie zur Epistemologie stattgefunden, deren Bedeutung nicht zu unterschätzen ist, aber bis heute unterschätzt wurde. Die Glaubenssymbole von Nicäa (325) und Konstantinopel (381), welche in Chalcedon verlesen und bestätigt wurden, hatten Aussagen über das Sein Gottes gemacht: dass der Sohn Gottes als „Einziggeborener aus dem Vater gezeugt ist, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater“. Es ist hier nicht der Ort zu diskutieren, ob solche Seins-Aussagen theologisch sinnvoll oder überhaupt möglich sind. Tatsächlich haben große Theologen wie Gregor von Nazianz immer wieder betont, dass Aussagen über Gott niemals sein unbegrenztes Wesen erfassen können, sondern immer nur Ausdruck der begrenzten menschlichen Erkenntnis- und Sprachmöglichkeiten sind.³³ Das Nicäno-Konstantinopolitanische Symbol beginnt auch nicht umsonst mit „Wir bekennen und preisen“ und endet nicht umsonst mit „Amen“. Dieser Rahmen stellt sicher, dass auch diese Texte nicht aussagen können, wer oder was Gott wirklich *ist*, sondern nur, wie Gott mit Worten bezeugt und in der Litur-

³³ Siehe besonders die sogenannten „Theologischen Reden“ von Gregor von Nazianz, sowie dazu HEIMLICHER, Unfassbarkeit (2022).

gie gefeiert wird. Aber innerhalb dieses relativierenden Rahmens gehen sie doch sehr weit in der Verwendung ontologischer Formulierungen.

Etwas ähnliches gilt natürlich auch für die Definition von Chalcedon. Auch sie weiß erstaunlich viel über Jesus Christus zu sagen. Aber sie rahmt den Sprachgestus des Bekenkens und Preisens nochmals ein, und zwar mit den Worten „lehren“ (ἐκδιδάσκω) und „erkennen“ (ἐπιγιγνώσκω). Damit stellt sich dieser Text auf eine andere Stufe als das Bekenntnis: es geht um die Ausdeutung des Bekenntnisses und um die Weise, wie das in der Liturgie Gefeierte erkannt und durchdacht werden kann. Die *Definitio*, im oben ausgeführten Sinn als Eingrenzung verstanden, steckt einen Denkraum ab, markiert die Grenzen der Ausdeutung. Sie ist nicht zur Verwendung als Bekenntnis gedacht, sondern ausdrücklich als Orientierung für die Verkündigung der Wahrheit (τῆς ἀληθείας κήρυγμα / *ueritatis praedicatio*). Es geht darum, wie der alte Glaube erneuert werden kann: „Wir haben den unfehlbaren Glauben der Väter erneuert (τὴν δὲ ἀπλανῆ τῶν πατέρων ἀνανεωσάμενοι πίστιν / *inerrabilem patrum renouauimus fidem*)“ erklärt das Konzil.³⁴ Die Neuerung besteht darin, dass die ontologischen Aussagen des Bekenntnisses von Nicäa zwar beibehalten, aber von Aussagen über das Erkennen des Menschen begleitet werden.

Wahrscheinlich ist diese Verschiebung vom Sein zum Erkennen erst das Ergebnis der schwierigen Verhandlungen auf dem Konzil gewesen. Vielleicht hat niemand der Anwesenden sie zu Beginn der Verhandlungen als Ziel oder möglichen Ausgang im Sinn gehabt. Für diese Annahme sprechen die Vorgänge auf der fünften Sitzung am 22. Oktober. An diesem Tag präsentierte die vom Kaiser durchgesetzte Kommission ihren Text für die *Definitio*. Die Akten erwähnen nur, dass der Text verlesen wurde und vermerken, man habe entschieden, den Wortlaut des Entwurfs nicht in das offizielle Protokoll aufzunehmen – vermutlich aus der Befürchtung heraus, dass die Vergleichsmöglichkeit verschiedener Textentwürfe die erhoffte einhellige Akzeptanz der endgültigen *Definitio* gefährdet hätte. Daher ist nur der endgültige Wortlaut überliefert (der dann aber bekanntlich auch nicht einhellig anerkannt wurde). Die protokollierten Reaktionen auf die Verlesung des Entwurfs lassen aber immerhin plausible Spekulationen über die kritischen Punkte und deren Überarbeitung zu.³⁵

³⁴ Chalcedon V 31 (gr.: ACO II.I.2, 126; lat.: ACO II.III.2, 134).

³⁵ Ich folge hier weitgehend PRICE und GADDIS, Acts (2005), II, 184–191.

Die große Mehrheit der Anwesenden begrüßte den Entwurf der Kommission und forderte lediglich die Einfügung des Ehrentitels „Theotokos“ (Gottesgebälerin) für Maria, der auf dem Konzil von Ephesos 431 so zentral gewesen und für rechtgläubig erklärt worden war.³⁶ Es gab aber zwei dissidente Gruppen: die päpstlichen Legaten und einige syrische Bischöfe, die in den Akten „die Orientalen“ genannt und bisweilen als „Nestorianer“ markiert werden. Leider geben die überlieferten Akten keine Auskunft über die konkreten Anliegen dieser Delegation, sondern beschränken sich auf den Widerspruch aus Rom. Dieser betraf, wenig überraschend, die ungenügende Berücksichtigung des päpstlichen Lehrschreibens an Flavian. Letztendlich ging es dabei vielleicht nur um einen einzigen Buchstaben im Griechischen – aber einen, der alles verändern konnte. Es ging um den Unterschied zwischen den Präpositionen „aus“ (ἐκ/*ek*) und „in“ (ἐν/*en*). Und damit um den Unterschied zwischen Seins-Aussagen und Verstehens-Aussagen.

Auf die Forderung der versammelten Bischöfe, den Entwurf der *Definitio* ohne weitere Überarbeitung zu verabschieden und die „Nestorianer“ auszuschließen, antworten die kaiserlichen Beamten mit der etwas rätselhaften Feststellung: „Dioskuros hat ausgesagt, der Grund für Flavians Absetzung sei gewesen, dass er gesagt hat ‚es sind zwei Naturen (δύο φύσεις εἶναι / *duas naturas esse*)‘. Aber in der *Definitio* heißt es: *aus* zwei Naturen (ἐκ δύο φύσεων / *ex duabus naturis*)“.³⁷ Mit dieser Feststellung wollten die Beamten offenbar den Vorwurf zurückweisen, die in Chalcedon vorgelegte *Definitio* lehre die Existenz von zwei Naturen in Christus, denn dafür war Flavian zwei Jahre zuvor auf der „Räuberversammlung“ von Ephesos verurteilt worden. Das „aus zwei Naturen“ soll anzeigen, dass die Geburt Jesu Christi aus dem Zusammenkommen der göttlichen und der menschlichen Natur erfolgt ist, ohne dass diese beiden Naturen *nach* der Geburt als solche weiterbestehen würden. Denn dies hätte für die Kritiker dieser Lehre zur Folge, dass es auch zwei Personen, also zwei Christusse, geben müsste. Damit aber wäre Christus aufgespalten, was von einer großen Mehrheit als absurd abgelehnt wurde. Mit ihrer Bemerkung verdeutlichten die kaiserlichen Beamten also, dass dieser Vorwurf auf die vorgelegte *Definitio* nicht zutrifft.

Interessanterweise heißt es aber in der schließlich verabschiedeten Formel von Chalcedon auch nicht mehr „aus zwei Naturen“, sondern „in zwei

³⁶ Chalcedon gr. V 9 (ACO II.1.2, 123).

³⁷ Chalcedon gr. V 13 (ACO II.1.2, 124).

Naturen“ – und diese Aussage steht nun nicht in Verbindung mit dem Verb „sein (εἶναι / *esse*)“, sondern mit dem Verb „erkennen bzw. anerkennen (γνωρίζω / *agnoscere*)“. Es wird also nicht mehr behauptet, dass die Person Jesus Christus *aus* göttlicher und menschlicher Natur *ist* oder *besteht*, sondern dass sie *in* diesen beiden Naturen (*an*)*erkannt* wird.

Es könnte sein, dass diese Verschiebung von der Ontologie in die Epistemologie erst von der Überarbeitungskommission in die *Definitio* eingetragen wurde, die sich auf Anordnung des Kaisers in einer Sitzungspause der fünften Session zur Überarbeitung des ersten Entwurfs in eine Seitenkapelle zurückzog, nachdem dieser nicht die erhoffte Zustimmung gefunden hatte. Im Einsetzungsschreiben für diese Überarbeitungskommission hatte der Kaiser gedroht, das Konzil in den westlichen Reichsteil zu verlegen, sollte es sich als unwillig erweisen, den wahren und rechtgläubigen Glauben unzweifelhaft zu präsentieren (worauf Papst Leo in Rom möglicherweise spekuliert hatte). Auf der 19-köpfigen Überarbeitungskommission lastete also Erfolgsdruck.

Leider wissen wir nicht, was an diesem 22. Oktober 451 hinter den verschlossenen Türen der Seitenkapelle von St. Euphemia vor sich ging. Ein Vergleich zwischen dem ersten Entwurf und der endgültigen Fassung des Dokuments wurde durch die – immerhin protokollierte! – Entscheidung verunmöglicht, den Entwurf nicht in die Akten aufzunehmen.³⁸ Aber es ist durchaus vorstellbar, dass der Kompromiss, der die Türen zum großen Versammlungsraum des Konzils wieder öffnete, in der Verschiebung von ontologischer zu hermeneutischer Redeweise lag.

Bis zu diesem Punkt hatten alle um ontologische Aussagen über das Wesen der beiden Naturen in der Person Jesus Christus gestritten. Mit einer einzigen Ausnahme: Basilios, der Bischof von Seleukia in Kleinasien, hatte bereits bei seiner Befragung am ersten Sitzungstag erklärt: „Ich verehere den einen Herrn Jesus Christus, den einziggeborenen Sohn Gottes, den Gott-Logos, der in zwei Naturen erkannt wird (ἐν δύο φύσεσιν γνωρίζομενον), nachdem er Fleisch angenommen hat und Mensch geworden ist.“³⁹

³⁸ Chalcedon gr. V 3 (ACO II.I.2, 123): Ἀσκληπιάδης διάκονος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως ἀνέγνω ὅρον, ὃν ἔδοξε μὴ ἐνταγῆναι τοῖςδε τοῖς ὑπομνήμασι. / „Asklepiades, Diakon der Hauptkirche von Konstantinopel, las die *Definitio* vor, von der es besser schien, sie nicht in die Akten aufzunehmen“.

³⁹ Chalcedon gr. I 169 (ACO II.I.1, 93).

Basilios ist ein in der Forschung wenig beachteter, aber sehr interessanter und möglicherweise entscheidender Konzilsteilnehmer gewesen, der im Mittelpunkt eines Tumults am ersten Sitzungstag stand.⁴⁰ Beim Lesen der Konzilsakten fällt auf, dass Basilios zwar nicht viele, aber recht ausführliche Redebeiträge hatte, die auch ausführlich protokolliert wurden⁴¹ – möglicherweise ein Hinweis darauf, dass er, zumindest im Rückblick bei der Redaktion der Akten, eine Schlüsselrolle spielte.

Basilios hatte als Bischof der größten Stadt im Patriarchat Antiochien – Seleukia war eine wichtige Hafenstadt und mit dem Schrein der Heiligen Thekla ein regionales Pilgerzentrum – zunächst 448 in Konstantinopel an der Verurteilung des Priesters Eutyches⁴², eines eindeutigen Gegners der Zwei-Naturen-Lehre, mitgewirkt. Ein Jahr später aber in Ephesos hatte Basilios der Rehabilitierung des Eutyches zugestimmt und musste sich nun in Chalcedon für sein flatterhaftes Verhalten verantworten. Daraufhin erklärte er, in Ephesos habe er sich zur Zustimmung gezwungen gefühlt, niemals aber habe er die Existenz von zwei Naturen gelehrt: „Was ich gesagt habe, ist: erkannt in zwei Naturen nach der Vereinigung, in vollkommener Gottheit und vollkommener Menschheit“.⁴³ Die Betonung liegt hier ganz klar auf dem „erkannt (γνωρίζομενον/gnōrizomenon)“.⁴⁴

⁴⁰ Die einzige (mir bekannte) Untersuchung zur Christologie von Basilios und seiner Bedeutung in Chalcedon stammt von dem griechischen Theologen MARTZELOS, Χριστολογία (1990). Die wichtigsten Erkenntnisse aus dieser Studie hat Martzelos in einem deutschen Aufsatz publiziert: MARTZELOS, Vater (1992), 21–39. Eine umfangreiche kritische Diskussion der Thesen von Martzelos bietet DE HALLEUX, *Lecture cyrillienne* (1994), 445–471. De Halleux hielt Basilios für den Urheber des Textes, mit dem die Überarbeitungskommission arbeitete: DE HALLEUX, *Définition* (1976), 3–23 und 155–170. LEUENBERGER-WENGER, Konzil (2019), 251–258 argumentiert gegen eine prominente Rolle des Basilios bei der Formulierung der Glaubensdefinition und hält Proklos von Konstantinopel und die Unionsformel von 433 für die maßgeblichen Vorlagen des Chalcedonense.

⁴¹ Chalcedon gr. I 164–180; I 301 (Konstantinopel).

⁴² Eutyches lehrte, dass es in der Person Jesus Christus nach der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der Geburt nur noch eine Natur gebe, nämlich die göttliche. Die göttliche Natur habe die Menschlichkeit aufgesogen wie das Meer einen Honigtropfen oder das Feuer ein Stück Wachs – so referiert bei Victorin von PETTAU, *De incarnatione* I 14.

⁴³ Chalcedon gr. I 176 (ACO II.1.1, 93): Ὁ ἔλεγον. ἐν δύο φύσεσιν γνωρίζομενον μετὰ τὴν ἔνωσιν, θεότητι τελείαι καὶ ἀνθρωπότητι τελείαι.

⁴⁴ Der Unterschied zwischen ontologischer und epistemologischer Rede bei Basilios ist meines Wissens bisher nie thematisiert worden. Er hat auch einen Einfluss auf die Beurteilung der Rolle, die Basilios in Chalcedon bei der Revision des ersten Entwurfs der Glaubensdefinition spielte. Dieser dürfte nach seiner Rehabilitation in der dritten Session doch wesentlich größer gewesen sein, als LEUENBERGER-WENGER, Konzil (2019), 251–258.261–263 für möglich hält. Das entscheidende

Man mag in Basilios einen Opportunisten sehen, der sein Fähnchen nach dem Wind drehte. Er selbst rühmte sich freilich, ein mutiger Verfechter der freien Rede (*παρρησία/parrhesia*) zu sein. Tatsächlich verknüpfte und überbrückte er in seiner Biographie und seinem Denken die beiden theologischen Traditionen, die häufig als alexandrinische und antiochenische Schule bezeichnet und als die beiden großen Streitparteien vor, in und nach Chalcedon beschrieben werden.⁴⁵ Basilios hatte schon in Konstantinopel 448 gesagt: „Man muss in einer einzigen Person vollkommene Gottheit und vollkommene Menschheit erkennen“.⁴⁶ Und daran erinnerte er in seiner Anhörung in Chalcedon: „Was ich gesagt habe, ist: erkannt in zwei Naturen nach der Vereinigung, in vollkommener Gottheit und vollkommener Menschheit“.⁴⁷ Kann es sein, dass die endgültige Definition von Chalcedon genau diesen Wortlaut enthält, obwohl Basilios in den wochenlangen Verhandlungen zwischendurch laut Aktenlage keinerlei Rolle mehr gespielt hatte? Angesichts der Bedeutung seines Bistums ist nicht auszuschließen, dass Basilios nach seiner Rehabilitation am dritten Sitzungstag selbst Teil dieser Kommission war, aber wissen können wir das nicht. Möglicherweise fand sich die gesamte Kommission, die da in einer Seitenkapelle unter Hochdruck an einem Kompromiss arbeitete, in einer ähnlichen Zwickmühle wie Basilios bei seiner Befragung einige Tage zuvor, und vielleicht erinnerte man sich an die aus der Zwickmühle befreiende Wirkung des Verbs „erkennen“.

Von der Ersetzung des Verbs „sein“ durch „erkennen“ sind dann auch die vier Bestimmungen betroffen, die den Kern der Formel von Chalcedon bilden: unvermischt, unverändert, ungeteilt, ungetrennt. Sie könnten die zweite Einfügung durch die Überarbeitungskommission gewesen sein, da sie als Adverbien unmittelbar mit dem Verb zu tun haben, das sie näher bestimmen. Drei dieser vier Adverbien waren schon in der vierten Sitzung von den Bischöfen von Illyricum ins Gespräch gebracht und in den Akten

Wort, γνωριζόμενον / erkannt werden, ist auch in der Unionsformel von 433, die LEUBENBERGER-WENGER für die Vorlage der Definition von Chalcedon hält, nicht enthalten.

⁴⁵ Der Disput zwischen dem griechisch-orthodoxen Theologen Georgios Martzelos und dem römisch-katholischen Theologen André de Halleux (siehe Anm. 40) über Basilios und seine Bedeutung für das Konzil von Chalcedon kann als eine moderne Folge dieses Schul-Denkens aufgefasst werden.

⁴⁶ Chalcedon gr. I 301 (ACO II.I.1, 117): προσκυνούμεν τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενον.

⁴⁷ Chalcedon gr. I 176 (ACO II.I.1, 93): Ὁ ἔλεγον. ἐν δύο φύσεσιν γνωριζόμενον μετὰ τὴν ἔνωσιν, θεότητι τελείαι καὶ ἀνθρωπότητι τελείαι.

festgehalten worden. Diese hatten sich, gemeinsam mit den Bischöfen aus Palästina, zunächst skeptisch über den *Tomus ad Flavianum* von Papst Leo geäußert, berichteten nun aber, die römischen Legaten hätten ihre Bedenken zerstreut und man sei sich einig, dass Jesus Christus sowohl die göttlichen als auch die menschlichen Eigenschaften besitze, und zwar unvermischt, unverändert und ungeteilt.⁴⁸ Als die römischen Legaten einige Tage später in der fünften Sitzung ihre Kritik am ersten Entwurf des Dokuments anmeldeten, schlugen die kaiserlichen Beamten genau diese Formulierung als Kompromissformel vor: „Fügt also der Definition entsprechend dem Schreiben unseres heiligsten Vaters Leo hinzu, dass in Christus zwei Naturen unvermischt, unverändert und ungeteilt vereint sind.“⁴⁹ Mit diesem Auftrag ging die Überarbeitungskommission an die Arbeit. Es sind beide Male genau dieselben drei der vier Adverbien, allerdings sind sie hier noch mit dem Verb „sein (εἶναι)“ kombiniert, also im ontologischen Sprachmodus.⁵⁰ In der Schlussfassung der *Definitio* beziehen sich die vier Adverbien aber nun auf das Verb erkennen. Wir wissen aus der kaiserlichen Anordnung, dass je drei Vertreter aus Rom und Illyrien in der Bearbeitungskommission vertreten waren. Gut möglich also, dass sie sich nun hinter verschlossenen Türen auf die bereits einige Tage zuvor gefundene Einigung besannen, und um der guten Balance willen noch „ungetreunt“ (ἀδιαίρετως) als viertes Adverb hinzufügten, um den Denkraum nach beiden Seiten hin doppelt abzugrenzen.

Ob es sich tatsächlich so zugetragen hat, wird im ungewissen Dunkel der Vergangenheit bleiben. Entscheidend ist im Ergebnis die Ausbalancierung der Adverbien und vor allem ihre Loslösung vom „Sein“ und Anbindung an das „Erkennen“. Die spekulative Rekonstruktion der Ereignisse hinter den verschlossenen Türen des Martyriums von St. Euphemia aus den Konzilsakten von Chalcedon diene vor allem der Veranschaulichung des Gedankens, dass nicht nur die Ideen einzelner großer Denker der Ver-

⁴⁸ Chalcedon gr. V 9 (ACO II.1.2, 102): μὴ τὰ θεοπρεπῆ καὶ τὰ ἀνθρωποπρεπῆ αὐτοῦ εἶναι λέγοντα ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως καὶ ἀδιαίρετως. Diese Passage ist nur in den griechischen Akten überliefert. Zu beachten ist auch, dass der Inhalt der Einwände in den Akten nicht wiedergegeben ist.

⁴⁹ Chalcedon gr. V 28 (ACO II.1.2, 125): Πρόσθετε οὖν τῷ ὅρῳ κατὰ τὴν ψήφον τοῦ ἀγιωτάτου πατρὸς ἡμῶν Λέοντος δύο φύσεις εἶναι ἡνωμένας ἀτρέπτως καὶ ἀμερίστως καὶ ἀσυγχύτως ἐν τῷ Χριστῷ.

⁵⁰ Chalcedon gr. V 28 (ACO II.1.2, 125). Auch „Eigenschaften besitzen“ wird im Griechischen mit dem Verb „sein“ ausgedrückt, in Verbindung mit dem Personalpronomen im Genitiv, also „seines sein“: αὐτοῦ εἶναι λέγοντα ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως καὶ ἀδιαίρετως (Chalcedon gr. V 9 [ACO II.1.2, 102]).

gangenheit zur Inspiration für theologisches Denken beitragen. Auch das Neben- und Gegeneinander von Intentionen und Interessen, die aus den immer lückenhaften Archiven der Vergangenheit gar nicht mehr im einzelnen rekonstruierbar sind, kann zu einer Inspirationsquelle für theologische Ideen werden. Es ist gut möglich, dass keiner der Konzilsteilnehmer mit dem Ziel in die Verhandlungen von Chalcedon ging, eine Verschiebung von der Ontologie zur Epistemologie zu vollziehen. Sie alle grübelten und stritten seit Jahrzehnten darüber, wie die Natur und die Eigenschaften von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus angemessen in Sprache gefasst werden könnten. Basilios von Seleukia, der vielleicht als einziger mit hermeneutischen Flausen im Kopf angereist war, befand sich kirchenpolitisch in einer zu schwachen Position, um die Hoffnung hegen zu können sich mit seiner Theologie durchzusetzen. Aber die Dynamiken und Verhandlungen auf dem Konzil führten dazu, dass diese Idee von anderen – zuerst von den römischen Legaten gegenüber den illyrischen Bischöfen, und dann von den kaiserlichen Beamten gegenüber der Revisionskommission – an entscheidenden Punkten ins Spiel gebracht wurde. So stand sie am Ende im Raum und auf dem Papier und kann nun, nach 1500 Jahren, zur Quelle für die Wiederentdeckung der Hermeneutik von Chalcedon werden.

Natürlich drängt sich die Frage auf, warum die Formel von Chalcedon faktisch so selten in dieser Offenheit als Ermöglichung und Begrenzung eines Denkraums verstanden worden ist. Die hierfür oft zur Erklärung angefügten Machtinteressen einzelner Bischöfe, aber auch die Opposition gegenüber der kaiserlichen Einmischung in kirchliche Belange mögen dabei eine Rolle gespielt haben. Sie können aber nicht alles erklären. Wahrscheinlich war es in der (neo)platonischen Weltsicht, in der die allermeisten christlichen Theologen sich jahrhundertlang bewegten, nicht einfach oder gänzlich unmöglich, unaufgehobene Gegensätze in einer Einheit zu denken. Und so wurde die Formel von Chalcedon als fauler Kompromiss abgelehnt und nicht als theologische Möglichkeit wahrgenommen. Historisch gesehen war sie das ja auch tatsächlich, ein Kompromiss, aber eben: ein historischer Kompromiss mit theologischem Potenzial.

6. Kein Paradox

Die Verschiebung vom Sein zum Verstehen bedeutet nun aber nicht Ablösung der Ontologie durch Epistemologie, auch nicht Auflösung der Seinslehre in die Lehre vom Verstehen.⁵¹ Die chalcedonensische Kunst der Unterscheidung besteht nicht im Verzicht auf Aussagen über das Sein. Es geht in der Christologie nicht um ein Paradox, also einen scheinbaren Widerspruch, sondern es geht um einen echten Widerspruch. Göttliche und menschliche Natur sind ihrem Wesen nach nicht miteinander vereinbar – diese Überzeugung hatten die christlichen Theologen in der Antike aus ihrer Zusammenschau der griechisch-hellenistischen Philosophie und des biblischen Gottesbildes gewonnen. Gott hat seinen Grund allein in sich selbst, während der Mensch seinen Grund in anderem als sich selbst hat, so die philosophische Überzeugung, die von den Konzilstheologien ausnahmslos geteilt wurde. In biblischer Wendung geht es um den unüberbrückbaren Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf. Das Bekenntnis zu Jesus Christus als „wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch“ stellt also vor die Aufgabe, zwei in ihrem Wesen einander widersprechende, ja sich gegenseitig ausschließende Dinge zusammenzudenken, ohne den tatsächlich bestehenden Widerspruch zu einem Scheinwiderspruch zu erklären. Denn das hieße, in den Worten von Chalcedon, „das Geheimnis der göttlichen Ökonomie aufzulösen“. Die Kunst der Unterscheidung besteht aber darin, die natürlichen, wesenhaften Gegensätze als solche zu erkennen und anzuerkennen, ihnen jedoch keine trennende Kraft zuzugestehen, sondern sie miteinander in eine Beziehung zu setzen, in der sie eine Einheit bilden und dabei doch bleiben, was sie sind.

In Chalcedon selbst wurde diese intellektuelle Herausforderung an der Person Jesus Christus, dem Kern und Kristallisationspunkt des christlichen Glaubens, behandelt. Die christologische Herausforderung, zwei einander ausschließende Naturen (göttlich – menschlich) zusammenzudenken, hat aber eine Hermeneutik provoziert, die weit über das Ver-

⁵¹ Diese Befürchtung oder dieses Missverständnis ist wohl der Grund für die harsche Kritik, die der Franziskaner André de Halleux an den Thesen des griechisch-orthodoxen Theologen Georios Martzelos geübt hat (siehe die Literaturangaben oben in Anm. 40). Nachdem Chalcedon die christliche Ökumene in noch größere Uneinigkeit geführt hatte als vor dem Konzil bestand, gab es im sechsten Jahrhundert tatsächlich Einigungsversuche, die darauf setzten, die Zwei-Naturen-Problematik als eine rein intellektuelle Unterscheidung zu fassen. Aber de Halleux hat Recht, wenn er bestreitet, dass diese Relativierung bereits in Chalcedon selbst stattgefunden habe.

ständnis dieser einen Person hinaus fruchtbar gemacht werden kann. Der Grund dafür liegt im Verständnis der Figur Jesus Christus selbst.

7. Christologie als Zugang zum Weltverstehen

Die Debatten und Verhandlungen vor, während und nach dem Konzil von Chalcedon waren auf das Verständnis der Person Jesus Christus in ihrem irdischen Dasein fokussiert, und sie sind es bis heute. Dabei kann schnell aus dem Blick geraten, dass alles, was das Konzil im Anschluss an das Glaubensbekenntnis von Nicäa-Konstantinopel von Jesus Christus aussagt, von selbst über die Zeit seines irdischen Lebens hinausdrängt. Denn wenn dieser Jesus Christus in seiner Gottheit vor und jenseits aller Zeit bei Gott dem Vater war und wenn durch ihn alles geschaffen wurde, wie es das Glaubensbekenntnis sagt, dann kann und muss die Weise, wie dieser Jesus Christus zu verstehen ist, auch maßgebend und inspirierend sein für das Verständnis all dessen, was durch ihn geschaffen ist. Und wenn dieser Christus wahrhaft Gott und gleichen Wesens mit dem Vater ist, dann ist er nicht nur „gleichewig“, sondern auch „gleichüberall“ gegenwärtig, omnipräsent in Zeit und Raum. Wenn also Christus der erste von allem und in allem der erste ist, und wenn alles in ihm besteht, wie es im Kolosserhymnus heißt (Kol 1,17 f.), dann ist auch die neue Ordnung, in der seine Person in zwei Naturen erkannt wird, der Anfang für ein neues Erkennen von allem, was durch ihn und in ihm ist.

Um dieses Potenzial der Christologie, einen Zugang zum Weltverstehen zu eröffnen, geht es bei der *Kunst zu unterscheiden ohne zu trennen*. Sie steht im Einklang mit der Logos-Theologie, die in den ersten drei Jahrhunderten nach dem Tod Jesu von Nazareth von christlichen Theologen in Aufnahme von Elementen aus der platonischen, besonders aber der stoischen Philosophie, entwickelt wurde. Justin, um nur einen zu nennen, machte im zweiten Jahrhundert für seine christliche Philosophie Gebrauch von der stoischen Idee vom Logos als einem ewigen, rationalen, überall verstreuten Weltprinzip, das bereits in Propheten und Orakeln keimhaft wirkte, aber im Menschen Jesus Christus als dem inkarnierten Logos sozusagen in geballter Streuung aufgetreten ist, weshalb er die Menschheit als Lehrer auf den Weg der heilvollen Erkenntnis führen kann.⁵²

⁵² Zu dieser Interpretation siehe PRICE, Hellenization (1988).

Auch der berühmte Prolog des Johannesevangeliums spricht von einer intimen, wenngleich eigentümlich „fremdelnden“ Verbindung zwischen Christus als Logos und der Welt:

¹ Im Anfang war der Logos und der Logos war bei Gott und der Logos war Gott.

² Dieser war im Anfang bei Gott. ³ Alles ist durch den Logos geworden und ohne ihn wurde nichts, was geworden ist. ⁴ In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen. (...) ⁹ Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt. ¹⁰ Er war in der Welt und die Welt ist durch ihn geworden, aber die Welt erkannte ihn nicht. ¹¹ Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf.

In diesem Text drückt sich eine enge Verbindung sowohl zwischen Sein und Erkennen wie auch zwischen Gott und Welt aus. Weil der Logos (= Christus) von Anfang an bei Gott ist, hat er die Kraft, heilvolle Erkenntnis zu stiften, und zu diesem Zweck kommt er in die Welt. (Dass die Mission scheitert, ist ein anderes Problem, welches von späteren Theologen gern mit der durch das Essen vom paradiesischen Baum der Erkenntnis korrumpierten Gottesbeziehung und Erkenntnisfähigkeit des Menschen erklärt wird, vgl. Gen 2–3). Das Vorhaben, christologische Aussagen für ein christliches Weltverstehen durchlässig und fruchtbar zu machen, ist also im Kern der Christologie bereits angelegt.

Wenn die Christologie einen Zugang zum Weltverstehen eröffnet, dann können auch die vier Adverbien der Definition von Chalcedon auf weitere Bereiche als nur die materiale Christologie angewendet werden. Sie stecken den Raum für ein Durchdenken der Widersprüchlichkeiten der Welt und des Lebens in dieser Welt ab. Unvermischt und unverändert, ungetrennt und ungeteilt sind Gegensätze wie Gott und Mensch, Tod und Leben, Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit, Sichtbares und Unsichtbares, Liebe und Hass, Heil und Verderben in ihrem Zusammenwirken anzuerkennen und zu durchdringen. Ob und wie dies auf intellektuell überzeugende und lebenspraktisch einleuchtende Weise gelingen kann, wird sich nur in der konkreten Anwendung des Weltverstehens erweisen können. Die Möglichkeiten der Anwendung sind so zahlreich wie die Widersprüche des Lebens. Wo also beginnen?

Ich beginne beim zeitlich und räumlich Naheliegenden: bei Zeitgenossen der Konzilsväter von Chalcedon, die sich den Gegensätzlichkeiten des Lebens wie wenige andere ausgesetzt und dabei eine ganz eigene Kunst der Unterscheidung entwickelt haben – bei den Wüstenmönchen und ihrer Lehre von der Unterscheidung der Geister.

III

Unterscheidung der Geister: Weisheit aus der Wüste

Während kaiserliche Beamte und theologische Berater in Konstantinopel die Protokolle des Konzils von Chalcedon sichteten und für die Veröffentlichung bearbeiteten, begannen christliche Mönche anderswo im Römischen Reich, ganz anders geartete Texte zu sammeln und zu ordnen: die sogenannten Sprüche der Väter, die in der griechischen Tradition als *Apophthegmata Patrum*, in der lateinischen als *Verba Seniorum*, bezeichnet werden. Es handelt sich dabei um kurze Aussprüche und Erzählungen von Männern und (deutlich weniger) Frauen, die abseits der großen Städte in den Wüsten Ägyptens, Palästinas, Syriens und Kleinasiens ein asketisches Leben führten. Die zahlreichen, sehr kurzen Anekdoten wurden zunächst mündlich zur gegenseitigen Bestärkung und Beratung unter den Wüstenasketen weitergegeben, seit der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts zur Unterweisung und Unterhaltung aufgeschrieben und gesammelt und dann über Generationen hinweg und weit über die Wüsten hinaus tradiert.¹ Sie haben die christlichen Vorstellungen vom Menschen mindestens ebenso tiefgreifend, kontrovers und nachhaltig geprägt wie die in Chalcedon verhandelte Lehre von den zwei Naturen Christi.

¹ Die umfassendste deutsche Übersetzung von *Apophthegmata Patrum* bieten die drei Bände SCHWEITZER, *Apophthegmata* (2012–2013). Am Ende jedes der drei Bände finden sich auch grundlegende Erläuterungen zur Überlieferungslage und Textausgaben. Für die hier zumeist zitierten griechischen und lateinischen Sammlungen sind folgende Ausgaben benutzt worden: für die sog. Alphabetische Sammlung MIGNE, *Patrologia Graeca* 65 (1864), 71–441. Für den griechischen Text der sog. Systematischen Sammlung: GUY, *Apophthegmes* (1993–2005); für die lateinischen Sammlungen MIGNE, *Patrologia Latina* 73 (1844). Alle Texte wurden von mir neu aus den Originalsprachen ins Deutsche übertragen. Zur schnelleren Auffindung einer deutschen Übersetzung sind zu jedem Spruch der Band und die entsprechende Nummer bei SCHWEITZER angegeben. Der dritte Band von SCHWEITZER enthält auch koptische, syrische, armenische und äthiopische *Apophthegmata*. Da diese nicht durchnummeriert sind, werden für den dritten Band die Seitenzahlen genannt.

Aber in der Wüste ging es weniger um das angemessene Verständnis von Jesus Christus im Zusammenspiel von menschlicher und göttlicher Natur als vielmehr um die persönliche Erfahrung einzelner Christ:innen und die komplexen, manchmal widersprüchlichen Vorgänge in Körper und Seele. Beides zusammen formt nicht nur ein christliches Verständnis von Person und Persönlichkeit, sondern auch von der *Kunst zu unterscheiden ohne zu trennen*.

Abbas Agathon aus der ägyptischen Wüste Sketis (gest. 435), dem eine große Unterscheidungskraft zugesprochen wurde,² lässt sich einmal von Brüdern, die ihn provozieren wollen, als Unzüchtiger, Stolzer, Schwätzer und Verleumder beschimpfen ohne zu widersprechen. Als sie ihn aber „Häretiker“ nennen, erwidert er: „Ein Häretiker bin ich nicht. (...) Häretiker, das ist eine Trennung (χωρισμός) von Gott, und ich will nicht von Gott getrennt sein“.³ Daraufhin verlassen die Provokateure ihn „und bewunderten seine Unterscheidungskraft“. Bezeichnenderweise ist in dieser kleinen Geschichte überhaupt nicht von Interesse, welcher Art der Häresie Agathon bezichtigt wird. Es hat gewiss verschiedene Gruppierungen in den Wüsten gegeben, und man wird sich wie anderswo auch gegenseitig der Häresie beschuldigt haben. Aber dieses Apophthegma ist an dogmatischen Fragen nicht interessiert. Seine Pointe zielt auf Agathons Fähigkeit zu unterscheiden, welcher Vorwurf ihn im geistlichen Leben voranbringen, und das heißt: Gott näherbringen kann, und welcher nicht. Bei der Unterscheidungskunst in der Wüste geht es nicht um richtig oder falsch, sondern um die menschliche Seele und die Gottesgegenwart in ihr.

Spätestens seit der Wende zum vierten Jahrhundert, also ziemlich parallel zum Aufstieg des Christentums zu einer erst staatlich anerkannten und dann immer stärker bevorzugten Religion, verließen asketisch gesinnte Christ:innen die Städte, um in den Wüsten Ägyptens, Palästinas, Syriens und Kleinasiens zu leben. Christliche Askese hatte es seit den Anfängen gegeben, aber im vierten und fünften Jahrhundert bevölkerten Anachoret:innen die Wüsten regelrecht. Die Gründe für ihren Rückzug (ἀναχωρήσις/*anachōresis*) aus der zivilisierten Welt waren vielfältig – spi-

² AP Agathon 5 (SCHWEITZER I 87) ist von der Feststellung der Unterscheidungskraft des Agathon gerahmt: „sie hörten, dass er eine große Unterscheidungskraft hatte (ἀκούσαντες ὅτι μεγάλην διάκρισιν ἔχει)“ und „sie bewunderten seine Unterscheidungskraft (ἐθαύμασαν τὴν διάκρισιν αὐτοῦ)“.

³ AP Agathon 5 (SCHWEITZER I 87): τὸ δὲ αἰρετικός, χωρισμός ἐστὶν ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐ θέλω χωρισθῆναι ἀπὸ θεοῦ.

rituell, ökonomisch, politisch, persönlich. Auch wenn Widerstand gegen die zunehmend staatstragende und gesellschaftskonforme offizielle Kirche nicht die einzige Erklärung für den Erfolg der monastischen Bewegung sein kann, so spielte ein Unbehagen an diesen Entwicklungen sicherlich eine Rolle.⁴ Die Anachoret:innen verließen die geschäftigen und lauten Städte, um sich in Einsamkeit und Stille der Erfahrung von Gottesgegenwart auszusetzen. Dass sie dabei zunächst vor allem ihren eigenen menschlich-allzumenschlichen Bedürfnissen und Leidenschaften, ihren Sehnsüchten, Phantasien und Abgründen begegneten, ist der Anfang und Grund für die von ihnen kultivierte Kunst der Unterscheidung der Geister.

Die Aufforderung zur Unterscheidung der Geister findet sich bereits in neutestamentlichen Schriften. „Vertraut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister (δοκιμάζετε τὰ πνεύματα), ob sie von Gott sind“ ermahnt der Verfasser des ersten Johannesbriefs die christliche Gemeinde (1 Joh 4,1), und der Apostel Paulus zählt in seinem ersten Brief an die Christen in Korinth die Unterscheidung der Geister (διακρίσις πνευμάτων/*diakrisis pneumatōn*) unter verschiedenen anderen Gnadengaben auf (1 Kor 12,8–11). Während es hier jedoch um die Unterscheidung von wahren oder falschen Propheten, also um andere Personen geht, richtet sich die Aufmerksamkeit der Wüstenmönche ganz auf die *eigenen* Geister und Gedanken. Zweitens richtet sich die Aufmerksamkeit in der Wüste weniger auf die Frage, ob die Geister *von Gott kommen* als vielmehr darauf, ob sie *zu Gott hinführen*. Ihr Wesen wird aus ihren Wirkungen auf die Seele erkannt. Der alexandrinische Theologe Origenes (gest. 253/4), von dessen Denken viele in der Wüste beeinflusst waren, hatte die „sichere Unterscheidung, ob die Seele von der Gegenwart eines guten Geistes bewegt wird“, daran festgemacht, dass die Seele „durch die Inspiration, welche über sie kommt, keine Verwirrung und keine Entfremdung vom Geist erleidet und nicht ihre freie Willensentscheidung verliert.“⁵ Die genaue Beobachtung der Regungen und Stimmungen in der eigenen Seele ist also essenziell für die Unterscheidung der Geister und Gedanken.

⁴ Zu diesem Verständnis des Wüstenmönchtums als sozialkritisches Phänomen siehe z.B. CHITTY, Desert (1997).

⁵ Origenes, De principiis 3,3,4 in der Übersetzung Rufins von Aquileia (GÖRGMANN/KARPP 596–598): *Unde et ex hoc manifesta discretione dinoscitur, quando anima melioris spiritus praesentia moveatur, id est, si nullam prorsus ex imminente adspiratione obturbationem vel alienationem mentis incurrat nec perdat arbitrii sui iudicium liberum.*

Anders als in der Christologie von Chalcedon müssen in der Psychologie der Wüste nicht zwei gegensätzliche Naturen, sondern unzählige widerstreitende Kräfte ins rechte Verhältnis zueinander gesetzt werden. In beiden Fällen ist die Person (πρόσωπον/*persona*) der Ort, der die Gegensätze aus- und zusammenhält. Während in der Christologie aber ein eher abstraktes Verständnis von Person zur Geltung kommt, konfrontiert die Wüste mit ganz konkreten und realen Persönlichkeiten und deren Erfahrungen.

Die Anschaulichkeit und Kürze, in der die Apophthegmata von diesen Erfahrungen sprechen, haben sie zu unerschöpflichen Quellen des spirituellen Lebens der Christenheit zu allen Zeiten und an allen Orten werden lassen. Trotz ihrer unübersehbaren und sehr konkreten Verwurzelung in spätantiken Lebensbedingungen und Vorstellungswelten des Nahen Ostens umweht diese Texte ein Hauch von Allgemeingültigkeit, von einer von Zeit und Ort unabhängigen Einsicht in die Leiden und Freuden der menschlichen Seele. Dieses Miteinander von kontextueller Konkretion und grundsätzlicher Generalisierbarkeit macht zugleich den Reiz und die Herausforderung für den heutigen Umgang mit diesen Texten aus. Manche sprechen ganz unmittelbar allgemeine menschliche Erfahrungen an. Andere sind so eng mit dem Leben in der Wüste verknüpft und in der Mentalität ihrer Zeit verankert, dass sie sich nur schwer oder gar nicht in die heutige Zeit übertragen lassen. Wieder andere Sprüche mögen modernen Lesern zunächst unmittelbar einleuchten und erst auf den zweiten Blick ihre Fremdheit und Abständigkeit offenbaren. Der Gewinn, den man aus der Weisheit der Wüste ziehen kann, wird umso größer sein, je bewusster dieses Miteinander von Vertrautheit und Befremdung reflektiert wird. Auch hier soll das Grundprinzip der Unterscheidungskunst zur Anwendung kommen, die überzeitlichen und die zeitlich gebundenen Aspekte voneinander zu unterscheiden, ohne sie zu trennen.

Ob es Zufall ist oder ein Signum dieser Zeit, dass die Sammlungs- und Sichtungsvorgänge der Konzilsakten und der Wüstenvätersprüche zeitgleich stattfanden? Die Forschenden gehen heute mehrheitlich davon aus, dass die ersten griechischen Sammlungen von Apophthegmata in der Mitte des fünften Jahrhunderts in Palästina verschriftlicht wurden, möglicherweise in Gaza, das sich zu einem überregional bedeutenden monastischen Zentrum entwickelt hatte.⁶ Palästina stand zu dieser Zeit einerseits in Blüte als Heiliges Land der Christen, nachdem Kaiser Konstantin

⁶ Siehe BITTON-ASHKELONY und KOFKY, School (2005).

und seine Mutter Helena seit 325 in Jerusalem, Bethlehem und Mamre wichtige Orte der Heilsgeschichte mit Basiliken ausgestattet und so die Grundsteine für ein aktives Pilgerwesen gelegt hatten. Besonders die Grabes- und Auferstehungskirche in Jerusalem galt für viele Pilgernde als ein Symbol für die versöhnte Verschiedenheit der Christenheit aus aller Welt. Andererseits führten gerade hier die christologischen Streitigkeiten zu besonders heftigen Konflikten, weil an diesem Ort Christen aus der ganzen Welt, und damit aus rivalisierenden Kirchen, aufeinandertrafen.⁷

Das palästinische Mönchtum war vom ägyptischen beeinflusst, entwickelte sich aber gerade im fünften und sechsten Jahrhundert auf sehr eigenständige Weise. Dabei spielten auch die in Chalcedon verhandelten Fragen eine Rolle. Während die ägyptische Kirche unter dem Patriarchat Alexandria eine von der byzantinischen Reichskirche unabhängige Organisation in Opposition zur Formel von Chalcedon ausprägte, blieb das vom Konzil in Chalcedon erheblich aufgewertete Patriarchat Jerusalem⁸ in dogmatischer Einheit mit Konstantinopel und galt der Reichskirche als orthodoxer Rückhalt innerhalb der orientalischen Provinzen. Allerdings war gerade die monastische Landschaft Palästinas gespalten: Während die aus allen Teilen der christlichen Welt in Jerusalem zusammenkommenden Mönche die Einheit mit dem Bischof suchten – nicht zuletzt wohl deshalb, weil sie bei liturgischen Feiern an den heiligen Stätten von keinem anderen die Eucharistie empfangen konnten –, unterstützten viele Gemeinschaften im jüdischen Hinterland die Linie des Patriarchen von Antiochia. In Gaza, wo die Apophthegmata erstmals systematisch gesammelt und redigiert wurden, entwickelte sich das Kloster von Maiuma unter Petrus dem Iberer (gest. 491) zu einer Hochburg des Widerstands gegen Chalcedon. In den folgenden Jahrzehnten existierten Gegner und Unterstützer des Konzils in Palästina auf engstem Raum nebeneinander.⁹

Unmittelbar nach dem Konzil kam es jedoch zunächst zu blutigen Auseinandersetzungen, die auch in den Apophthegmata Spuren hinterlassen haben. Noch bevor Bischof Juvenal vom Konzil zurückkehrte, traf der aus Alexandrien stammende Mönch Theodosios in Jerusalem ein. Er war selbst Teil der Konzilsdelegation gewesen und ein glühender Gegner

⁷ Siehe HEYDEN, Orientierung (2014).

⁸ Canon 28 von Chalcedon erklärte Jerusalem zum fünften Patriarchat neben Alexandria, Antiochia, Konstantinopel und Rom.

⁹ Grundlegend für ein Verständnis des komplexen Verhältnisses des palästinischen Mönchtums zum Konzil ist immer noch die Studie von PERRONE, Chiesa (1980).

der Beschlüsse einschließlich der christologischen Formel, die Juvenal unterschrieben hatte.¹⁰ Nun warb Theodosios beim Klerus Jerusalems und bei den Mönchen um Unterstützung für seinen Widerstand gegen das Konzil und den aus seiner Sicht abtrünnig gewordenen Bischof. Nachdem Theodosios die Kaiserin Eudokia für sich gewinnen konnte, die sich in Jerusalem zu einem asketischen Leben niedergelassen hatte, weigerte sich die Bevölkerung, Juvenal als ihren rechtmäßigen Bischof in Jerusalem zu empfangen. Da Juvenal wiederum nicht bereit war, seine Zustimmung zu Chalcedon zurückzuziehen, musste er in Konstantinopel Exil suchen, und Theodosios wurde zum Patriarchen von Jerusalem geweiht. Sogar das Kaiserpaar mischte sich vermittelnd mit Briefen an die Mönche in die bürgerkriegsähnlichen Zustände ein.¹¹ Als diese Bemühungen nicht fruchteten, ordnete Kaiser Markian im Jahr 453 die Absetzung des Theodosios und die Vertreibung aller widerständigen Bischöfe an. Ein *Apophthegma* berichtet vom heldenhaften Widerstand des Abbas Gelasios gegen das Wirken des Theodosios unter den Mönchen Palästinas. Während fast alle anderen sich ihm anschlossen, wäre Gelasios sogar zum Martyrium bereit gewesen, um die „Häresie“ zu bekämpfen.¹²

Diese Ereignisse fanden unmittelbar nach dem Konzil selbst statt, als die Konzilsakten noch nicht redigiert waren. Es ist nicht auszuschließen, dass die Sammlungs- und Redaktionsprozesse der *Apophthegmata Patrum* in Palästina und der Konzilsakten in Konstantinopel in irgendeiner Weise miteinander zusammenhängen. Nachrichten von Tumulten überall im Reich, besonders aber unter den Mönchen in Ägypten und Palästina, könnten insofern einen Einfluss auf die Redaktion der Konzilsakten gehabt haben, als diese Unruhen nicht zuletzt durch widersprüchliche Wahrnehmungen des Konzils ausgelöst wurden und den Ruf nach einer autoritativen Deutung im Kaiserhof verstärken konnten. Oder lassen sich die *Apophthegmata Patrum* als eine widerständige Reaktion auf die zunehmende „Vereinheitlichung“ der christlichen Wahrheit unter maßgeb-

¹⁰ Informationen zu Theodosios sind auch von seinen Anhängern erhalten: Johannes Rufus, *De obitu Theodosii*; Pseudo-Zacharias, *Chronikon* 111,5 und 111,8; Evagrius, *Historia ecclesiastica* 11,5.

¹¹ Pulcheria, *Epistula* 27 und 31 an Bassa, die Vorsteherin eines Frauenklosters (ACO II.I.3, 124–127 und 135 f.); und Markian, *Epistula* 26 an die Archimandriten im Sinai (ACO II.I.3, 131 f.). Auffälligerweise benutzt das Kaiserpaar die strittige Redeweise von den zwei Naturen Christi in diesen Briefen nicht – wohl um ihren Appell zur Versöhnung nicht mit der theologischen Streitformel zu gefährden.

¹² AP Gelasios 4 (SCHWEITZER I 179).

licher Beteiligung des Kaiserhofs verstehen, wie sie in den Konzilsakten dokumentiert ist?

Für eine solche direkte Verbindung gibt es keine schlagenden Hinweise. Die Gleichzeitigkeit aber ist auffällig. Auffällig und hier von Bedeutung ist auch, dass sowohl in Chalcedon als auch in der Wüste eine Kunst der Unterscheidung entwickelt wurde, wenn auch in je eigener Weise. Was für die Theologen auf dem Konzil ein Weg zur Sprachfindung für die zentrale Idee des christlichen Glaubens war, erwies sich in der individuellen Erfahrung für die Wüstenmönche als Schlüssel zur Lebenskunst: die Fähigkeit, Gegensätze als solche zu erkennen und zu bewahren, sie also weder als nur scheinbar gegensätzlich zu negieren noch in ein gemeinsames Drittes aufzulösen, sondern in ihrer Gegensätzlichkeit zusammenzuhalten. Auf dem Konzil bezog man diese Unterscheidung auf die Naturen von Gott und Mensch, in der Wüste auf Geister und Gedanken, welche den Menschen bestürmen. In beiden Fällen wurde die Kunst der Unterscheidung aus dem Miteinander verschiedener, einander widersprechender Stimmen gewonnen, und zwar in einer Zeit, in der das Kaiserhaus zunehmend Einstimmigkeit von der Kirche einforderte und diese auch mit seinen rechtlichen und militärischen Mitteln durchzusetzen versuchte – wenn auch nicht immer erfolgreich, wofür Chalcedon, wie im vorigen Kapitel ausgeführt, ein anschauliches Beispiel ist.¹³

Viele Wüstenmönche lebten als Eremiten in Höhlen oder zu zweit in kleinen selbstgebaute Lehmhütten. Häufig wohnten ein erfahrener Eremit und ein jüngerer Schüler zusammen. An manchen Orten, vor allem in Ägypten, bildeten sich ganze Eremitenkolonien, mit mehreren sogenannten Kellia (vom griechischen Wort für Zelle: κέλλιον), an anderen Orten entstanden grosse Klosteranlagen.¹⁴ Die Mönche lebten von Garten- und Handarbeit, vor allem vom Korbflechten.¹⁵ Alle Lebensvollzüge sollten dem Gebet unter- und zugeordnet sein: idealerweise saß der Mönch viele Stunden am Tag in seiner Zelle um in der Stille der Gegenwart Gottes ge-

¹³ Siehe Kapitel I, S. 19–21.

¹⁴ Die jüngsten archäologischen Erkenntnisse sind gut zugänglich dargestellt in den Essays von Georges Descoedres, die der deutschen Übersetzung der *Conlationes Patrum* des Johannes Cassian vorangestellt sind: DESCOEUDRES, Mönchs-siedlungen (2011), 9–49, sowie: ders., Diakonie (2014), 21–40.

¹⁵ Vgl. AP Serinos 2 (SCHWEITZER I 880): „Meine Zeit verbringe ich mit Ernten, Nähen und Flechten.“ Zum Kleidernähen als monastischer Beschäftigung siehe ebenfalls: MG 14,39 (SCHWEITZER III, S. 143).

wahr zu werden.¹⁶ Manche führten sich ganz konkret das Gericht Gottes vor Augen und beweinten ihre Sünden. Manche scheinen auch glückliche Zustände der reinen Gottesschau erlebt zu haben. Das Bewusstsein für Gottesgegenwart sollte auch in allen anderen Tätigkeiten – Essen, Reden, Laufen, Arbeiten, Geschäftemachen – gewahrt bleiben.¹⁷ In diesem Verständnis ist Beten nicht eine Tätigkeit, die man beginnen und beenden kann, sondern ein Zustand, in dem alle Tätigkeiten vollzogen werden. Aber die meiste Zeit kämpften die Eremiten in ihren Zellen mit Geistern und Gedanken, die sie in der Einsamkeit bedrängten und von ihrer Sehnsucht nach Gottesgegenwart ablenkten.

Auch wenn Einsamkeit das Ideal der Asketen war, gab es doch verschiedenste Möglichkeiten, und auch Notwendigkeiten, zur Begegnung mit anderen Menschen. Die alltäglichste und engste Verbindung bestand in der gegenseitigen leiblichen und geistlichen Fürsorge zwischen einem Altvater und seinem Schüler. Am Wochenende ging man ins nächstgelegene Dorf zur Eucharistiefeier. An Markttagen trugen manche ihre Erzeugnisse zum Handelsplatz. Vor allem aber wurden die Eremiten von Gästen aufgesucht. Zum einen besuchten sie sich gegenseitig, um Rat zu holen und geistliche Gespräche zu führen. Zum anderen wurden die Mönchssiedlungen schon bald nach ihrer Entstehung zum Anziehungspunkt für Christen aus den Städten. Menschen aus aller Welt, adlige Bildungstouristen und Asketinnen, kirchliche Amtsträger und kaiserliche Beamte nahmen lange Wege auf sich, um von den Männern und Frauen in der Wüste Rat und geistliche Stärkung zu empfangen. Die Wüstenasketen galten nicht nur als Seelenexperten, sondern auch als Visionäre und Prophetinnen, die um Rat in allen Lebenslagen gefragt wurden.¹⁸

¹⁶ Siehe z.B. AP Makarios 27 (SCHWEITZER I 480); AP Antonios 10 (SCHWEITZER I 10).

¹⁷ Zum Ideal des unablässigen Gebets siehe HEYDEN, Wachsam beten (2021).

¹⁸ So wird in AP Arsenios 28 (SCHWEITZER I 66) von einer Senatorentochter aus Rom erzählt, die in die Wüste reiste, um Abbas Arsenios zu sehen. Der misogyne (und wohl allgemein sehr menscheue) Alte weist sie allerdings harsch zurück, weil er befürchtet, dass ihr viele weitere schaulustige Frauen folgen würden.

1. Vielstimmige Überlieferung

Diese Besuche sind auch der „Sitz im Leben“ der Sprüche, Erzählungen und Unterhaltungen, um die es im Folgenden gehen soll. Die *Apophthegmata Patrum* berichten häufig von einem Besuch eines Wüstenmönchs bei einem oder einer anderen aus einem konkreten Anlass: einer spezifischen Frage oder Seelennot. Manche kommen aber auch mit der sehr grundsätzlichen Frage: „Was muss ich tun, damit ich gerettet werde?“¹⁹ Als Antwort ist dann ein kurzer Satz, manchmal auch eine Gegenfrage, eine Zeichenhandlung, ein Ratschlag oder eine kleine Erzählung von einem weiteren Mönchsvater überliefert. Diese Aussprüche und Episoden wurden über Generationen weitererzählt, dabei auch ausgeschmückt oder zugespitzt, irgendwann begann man sie aufzuschreiben und zu sammeln. Dies geschah vermutlich in den Klöstern, die eine stärker geregelte Lebensform mit festen Zeiten für Gebet, Essen, Arbeit, Studium und Schlaf pflegten und Anlauf- und Ausbildungsstätte für Neuankömmlinge in der Wüste waren. Die Klöster standen mit den Eremiten in engem Kontakt, manche wurden von ihnen mit Nahrungsmitteln versorgt und boten im Gegenzug seelsorgerliche Beratung. Etliche Quellen berichten davon, dass die Eremiten sich durch die Besuchermassen gestört fühlten.²⁰ Auch wenn das ein wirkungsvolles literarisches Motiv sein kann, mit dem man gleichzeitig die Zurückgezogenheit und die Popularität bestimmter Wüstenväter zur Geltung bringen konnte, geben solche Berichte Hinweise darauf, wie bevölkert und lebhaft die Wüsten in dieser Zeit waren.²¹ Daraus lässt sich auch ableiten, wie groß das Interesse an Quellen geistlicher Erbauung und Beratung gewesen sein muss. Dass spätestens in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts, der auch archäologisch belegten Blütezeit des Wüstenmönchtums in Ägypten, Palästina und Syrien, die ersten größeren Sammlungen von Sprüchen angefertigt wurden, dürfte nicht zuletzt mit dem Bedürfnis nach Sicherung und Weitervermittlung der Weisheit der Wüstenmönche der ersten Generationen zusammenhängen.²²

¹⁹ AP Antonios 3.19 (SCHWEITZER I 3.19).

²⁰ Zum Beispiel AP Pöimen 155 (SCHWEITZER I 729): „Gehen wir von diesem Ort weg, denn die vielen Klöster dieses Ortes belästigen uns und wir verlieren unsere Seelen.“ Siehe dazu FREIBERGER, Prestige (2008), 83–103.

²¹ Siehe dazu den kürzlich erschienenen Sammelband Larsen und RUBENSON, Monastic Education (2023), darin besonders den Beitrag von BAGNALL, Background, 75–100.

²² GUY nimmt an, dass die ersten großen Sammlungen in Palästina kompiliert wurden: GUY, Recherches (1984). Zum archäologischen Befund siehe DESCOEUDRES, Kirchen (1994).

Apophthegmen-Sammlungen

Was den Impuls für die Sammlungsbestrebungen gegeben hat, erfahren wir aus dem Vorwort der beiden ältesten überlieferten Väterspruchsammlungen, die irgendwann gegen Ende des fünften Jahrhunderts in griechischer Sprache zusammengestellt wurden. Die anonymen Herausgeber nennen als Begründung für ihre Unternehmung den unordentlichen Zustand der Überlieferung. Dieser habe wiederum zwei Ursachen: Zum einen hätten die Väter selbst kein Interesse an der Darstellung ihres Lebens und ihrer Lehre gehabt, sondern, „plötzlich in göttlicher und himmlischer Leidenschaft entbrannt“ (im Griechischen steht hier das Wort für erotische Liebe: ἄπαξ τῷ θεῷ καὶ ἐπουρανίῳ πυρωθέντες ἔρωτι), sich von allem nach menschlichen Maßstäben Schönen und Ehrevollen zurückgezogen.²³ Zum anderen hätten auch ihre Nachfolger keine präzisen Lebensbeschreibungen, sondern lediglich kleine Fetzen und Fragmente ihrer Begegnungen mit den Alten hinterlassen, die sie zum eigenen geistlichen Nutzen „in einfacher und kunstloser Sprache“ aufgeschrieben hätten. Diese Fetzen und Fragmente aber präsentierten die Erzählungen und Sprüche der Väter und (wenigen) Mütter so ungeordnet, dass man eher verwirrt werde und keine Orientierung für das eigene geistliche Leben darin finden könne. Daher habe man nun viele Bücher nach Sprüchen und Erzählungen über die Väter durchsucht, sie gesichtet und geordnet, um denjenigen, die „den Weg zum Himmelreich gehen wollen“, das Vorbild der Väter in möglichst hilfreicher Weise zu präsentieren, damit sie mit „Eifer und Bildung und Nachahmung“ ihren Weg gehen können. Es ging also um eine Zusammenstellung der Quellen, die sich im praktischen geistlichen Leben als ebenso nützlich wie genussvoll erweisen sollte – das Lesen dieser Sprüche wird hier in Aufnahme von Psalm 19,11 mit dem Genuss einer Honigwabe verglichen.²⁴

Auffallend ist das Bemühen um Vollständigkeit – oder besser gesagt: um Vielstimmigkeit. Es gab in der Mitte des fünften Jahrhunderts bereits Werke einzelner Wüstenmönche, die ihre Lehren niedergeschrieben hatten, es gab Lebensregeln für die Klöster und Lebensbeschreibungen einzelner hervorragender Asket:innen, es gab von Besuchern verfasste Be-

²³ Der griechische Text des Vorworts findet sich in AP Syst., Prol. 1,1 (hg. v. GuY, SC 387, 92), sowie in Kurzform PG 65, 71–76.

²⁴ Psalm 19,11 (LXX 18,11): „Wie süß ist meinem Gaumen dein Wort, mehr als Honig meinem Mund“.

richte über die Wüstenbewohner:innen und ihre Lehren.²⁵ Aber in den Sammlungen der Apophthegmata kommt ein anderes Interesse zum Ausdruck: ein Interesse nach kollektiver Weisheit, nach Vielstimmigkeit. Dieses Bemühen teilen die Apophthegmata mit den Konzilsakten von Chalcedon, wenn auch aus ganz anderen Gründen. Die Konzilsakten zielen auf ein gemeinsames Ergebnis, die christologische Formel, und ihre Vielstimmigkeit ist dem Wunsch oder Zwang geschuldet, den Weg dorthin inklusive der Gegenstimmen präzise nachzuzeichnen. Das diene nicht zuletzt der Absicherung der Deutungshoheit des Kaiserhauses und gegen spätere Vorwürfe von Verfälschung. In den Apophthegmata dagegen ist die Vielstimmigkeit Programm: Es wird eine kollektive und vielstimmige Weisheit präsentiert, weil die Sache, um die es geht, vielfältig, facettenreich und widersprüchlich ist.

Für das Ziel der genussvollen Gebrauchsfertigkeit fanden die beiden Herausgeber der griechischen Sammlungen zwei unterschiedliche Lösungen. Einer ordnete die Sprüche nach den Anfangsbuchstaben der Namen der Personen: angefangen bei Abbas Antonios mit 38 und Abbas Arsenios 44 Sprüchen über Johannes den Perser mit 4 und Abbas Poimen mit 186 Sprüchen (von ihm sind die meisten Sprüche überliefert²⁶) bis hin zu Amma Sarra mit 8 sowie Amma Synkletike mit 18 und schließlich Abbas Or mit 15 Sprüchen. Diese Sammlung firmiert als „Alphabetische Sammlung“.²⁷ Ob die Sprüche der einzelnen Väter und Mütter dann nochmals einer bestimmten Ordnung folgen, ist schwer zu sagen – jedenfalls drängt sich bei der Lektüre kein durchgehendes Prinzip auf. Viele Abschriften bieten im Anschluss an die über 550 konkret zugewiesenen Sprüche noch einmal fast ebenso viele anonym überlieferte Apophthegmata, weshalb man diesen Ordnungstyp auch als „alphabetisch-anonyme Reihe“ bezeich-

²⁵ Eine gute Einführung in die verschiedenen Quellen zum Wüstenmönchtum bietet immer noch HARMLESS, *Desert* (2008).

²⁶ Man hat deshalb vermutet, dass die ersten Spruchsammlungen im Umfeld von Poimen in den ersten Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts entstanden sind, siehe GUY, *Introduction to SC 387*, 83.

²⁷ Griechischer Text mit lateinischer Übersetzung in MIGNE's *Patrologia Graeca* 65, 71–439; bei SCHWEITZER Band I. Innerhalb der einzelnen Anfangsbuchstaben ist die Ordnung nicht ganz konsequent alphabetisch. So werden zum Beispiel Antonios und Arsenios den anderen mit A(lpha) beginnenden Väter (Agathon, Amonas etc.), wohl wegen ihrer hervorragenden Bedeutung, vorgeordnet; und die beiden Mütter Amma Sarra und Amma Synkletike erscheinen am Ende des Buchstaben S(igma), vermutlich wegen ihres Geschlechts.

net.²⁸ Der andere Herausgeber ordnete das Material hingegen thematisch, in Rubriken wie Reue, Enthaltensamkeit, Unzucht, Geduld, Nicht-Richten, Langmut, Liebe. Die unterschiedlichen Versionen dieser als „Systematische Sammlung“ bezeichneten Zusammenstellung bieten den Stoff allermeist in 21 Kapiteln, wobei auch hier Abweichungen die Regel sind.²⁹ Viele Sprüche finden sich sowohl in der Alphabetischen als auch in der Systematischen Sammlung.³⁰ Dass das weitaus umfangreichste Kapitel mit 194 Sprüchen der Unterscheidungsfähigkeit gewidmet ist (Περὶ διακρίσεως/*De discretionē*), weist bereits auf die besondere Bedeutung dieses Themas in der Wüste hin.

Die beiden Arten der Reihung, alphabetisch und thematisch-systematisch, sind zwei unterschiedliche Weisen, die sehr verstreut überlieferten Aussprüche zu ordnen und sie für unterschiedliche Interessen oder Bedürfnisse nutzbar zu machen. Im Vorwort zur Alphabetischen Sammlung wird die Anordnung damit begründet, dass die Sprüche auf diese Weise leichter memorierbar sind. Die alphabetische Anordnung erlaubt es zudem, aus den Sprüchen eine Art Lehre oder Vermächtnis eines bestimmten asketischen Vorbilds zu präsentieren. Gleichzeitig steht keine Person mit ihrer Lehre in dieser Sammlung isoliert. Ein lernbegieriger Leser kann sich literarisch zum Schüler einer oder mehrerer asketischer Persönlichkeiten machen und so das in der Wüste gelebte Lehrer-Schüler-Verhältnis nachahmen. Vielleicht wurde die alphabetische Reihung, wie kürzlich vermutet worden ist, auch beim gemeinsamen Gedächtnis an verstorbene Väter und Mütter gelesen.³¹ Die Redaktionsarbeit beschränkt sich bei dieser Art der Systematisierung auf die Identifikation oder Zuweisung bestimmter Texte zu bestimmten Namen. Dabei können natürlich Fehler, bewusste Neuweisungen und auch Fälschungen passieren. Allerdings deuten die anonym überlieferten Sprüche, die sich am Ende vieler Manuskripte mit

²⁸ SCHWEITZER bietet die Übersetzungen dieser Reihe in seinem Band II: „Die Anonyma“. Die beiden wichtigsten Textzeugen für diese Sammlung befinden sich heute in Paris (Codex Coislin 126) und im Katharinenkloster im Sinai (Cod. 448).

²⁹ Jean-Claude GUY bietet einen aus verschiedenen Handschriften rekonstruierten griechischen „Normaltext“ von insgesamt 1199 Sprüchen: GUY, *Apophthegmes* (1993–2005).

³⁰ Äußerst nützliche Tabellen mit den identifizierten Überschneidungen bietet REGNAULT, *Sentences* (1976), 202–317. Regnault hat mit den sechs zwischen 1966 und 1992 erschienen französischen Bänden auch die bisher umfänglichste Übersetzung von *Apophthegmata* in eine moderne Sprache vorgelegt.

³¹ DESCEUDRES, *Gemeinschaft* (2015), 45–48.

der alphabetischen Reihung befinden, darauf hin, dass bei der Zusammenstellung kein allzu großer Gestaltungswille am Werk war.

Hinter der thematischen Sammlung dagegen steht mehr konzeptionelle Arbeit: Es müssen zusammengehörige Themenbereiche in den einzelnen Sprüchen identifiziert werden, aus denen sinnvolle Kategorien gebildet werden können (über Unzucht, über das Nicht-Richten, über die Unterscheidung usw.), denen die einzelnen Sprüche zugeordnet werden. Zuletzt müssen auch die Kapitel selbst nach irgendeinem Prinzip in eine Ordnung gebracht werden. Innerhalb der einzelnen Kapitel erscheinen die Sprüche häufig in alphabetischer Reihung – vielleicht ein Hinweis darauf, dass dieses Ordnungsprinzip das ältere ist und bei der Zusammenstellung der ersten systematischen Sammlung bereits vorlag.³² Die thematische Art der Systematisierung möchte vielleicht in einer spezifisch herausfordernden Situation im geistlichen Leben, etwa sexueller Begierde oder Traurigkeit und Verbitterung, einen schnellen Zugriff auf den Erfahrungsschatz aus der Wüste bieten.

Beiden Sammlungstypen gemeinsam ist – und das macht sie bedeutsam im Blick auf die Kunst der Unterscheidung –, dass die Systematisierung nicht mit der Intention einer widerspruchsfreien Darstellung einhergeht.³³ Im Gegenteil: In beiden Sammlungen gibt es aufeinanderfolgende Sprüche, die sich klar widersprechen. In der alphabetischen Reihe zu Antonios zum Beispiel folgt auf die Aussage: „Ich fürchte Gott nicht mehr, sondern ich liebe ihn. Denn die Liebe treibt die Furcht aus“³⁴ unmittelbar: „Es sagte derselbe: ‚Habe immer die Furcht Gottes vor Augen‘.“³⁵ Wer auch immer diese beiden Sprüche zusammengestellt hat – und auch jeder, der sie später kopierte – muss sich der Spannung, die sie zusammen erzeugen, bewusst gewesen sein. Es können sogar gegensätzliche Aussagen in

³² In der Frage der zeitlichen Priorität und Abhängigkeit von alphabetischer und systematischer Sammlung ist die Forschung über die Kontroverse zwischen BOUSSER, *Apophthegmata* (1923), und GUY, *Recherches* (?1984), nicht wesentlich hinausgekommen. Die jüngere Forschung zu den *Apophthegmata* verzichtet denn auch weitestgehend auf Diskussionen über Urtexte und Abhängigkeiten. Siehe dazu RUBENSON, *Formation* (2013), 5–22.

³³ Dieses Phänomen absichtsvoller Selbstwidersprüchlichkeit in den *Apophthegmata Patrum* untersucht Sina VON AESCH in ihrer Berner Dissertation „Weisheiten und Widersprüche. Ambiguität in den *Apophthegmata Patrum*“ (2025) im Blick auf verschiedene Lebensfragen und die damit verbundene Ambiguitätstoleranz der Wüstenmönche.

³⁴ AP Antonios 32 (SCHWEITZER I 32), mit Zitat von 1 Joh 4,18.

³⁵ AP Antonios 33 (SCHWEITZER I 33).

einem einzigen Spruch zusammengehalten werden. So lautet die Antwort von Abbas Poimen auf die Frage, ob es besser sei zu reden oder zu schweigen: „Wer wegen Gott redet, tut gut daran; und wer wegen Gott schweigt, ebenso.“³⁶ Die beiden einander ausschließenden Handlungsoptionen werden mit Blick auf die sich in ihnen ausdrückende Haltung für gleichwertig erklärt. Alles, was ein Mensch um Gottes willen tut oder nicht tut, ist gut. Wenn man also eine Intention hinter den Sammlungen erkennen möchte, dann wäre diese mit *unterscheiden ohne zu trennen* wohl recht gut beschrieben.

Auf lange Sicht wurde in der orthodoxen Christenheit eher die alphabetische und in der römisch-katholischen eher die thematisch-systematische Sammlung von Apophthegmata weitergetragen und bewahrt.³⁷ Ob das einen Rückschluss auf die unterschiedlichen Interessen im Umgang mit diesen Texten zulässt? Vielleicht war das Interesse an einzelnen Figuren im Osten größer, weil die allermeisten Väter und Mütter der Wüsten aus dem Osten stammten und dort seit dem vierten Jahrhundert als Heilige verehrt wurden. Im lateinischen Westen dagegen wurden die Vätersprüche vor allem in der geistlichen Begleitung und Führung von Mönchen und Nonnen eingesetzt, wofür sich die thematische Anordnung möglicherweise besser eignete.³⁸ Aber das bleibt Spekulation. Es könnte auch einfach einem Zufall der Überlieferung geschuldet sein, dass die thematische Sammlung ihren Weg in die lateinische Welt fand und die alphabetische nicht.

Neben den griechischen und lateinischen gibt es koptische, syrische, armenische, äthiopische, arabische, georgische und slavische Sammlungen.³⁹ Manche Sprüche darin sind identisch, andere leicht abgewandelt

³⁶ AP Poimen 147 (SCHWEITZER I 721).

³⁷ Die beiden ältesten erhaltenen lateinischen Sammlungen sind Übersetzungen aus griechischen Vorlagen, die von den Mönchen Pelagius (PL 73, 851 ff.) und Johannes (PL 991 ff.) übersetzt wurden.

³⁸ Zu den lateinischen Sammlungen der *Apophthegmata Patrum* bzw. *Verba Seniorum* und ihrer Bedeutung im westlichen Mönchtum siehe die umfassende Studie von REITZNER, *Verba* (2022), deren Erkenntnisse weit über das im Titel genannte zwölfte Jahrhundert hinausgehen und sowohl die Zeit zuvor als auch danach betreffen.

³⁹ Für einen ersten Überblick über die reichhaltige Überlieferung in den verschiedenen orientalischen Sprachen siehe: RUBENSON, *Apophthegmata* (2011), 305–313; für die syrischen und arabischen Sammlungen zuletzt: MICHELSEN, *Library* (2022); für das Armenische: AVAGYAN, *Transmission* (2021), 147–165; für die slavischen Traditionen AKERMAN SARKISIAN, *Apophthegmata* (2021), 119–146 sowie VEDER, *Syncletica* (2006), 153–162.

oder verschiedenen Personen zugeordnet, andere sind vollkommen singulär und vermitteln einen Eindruck von den jeweiligen kulturellen Besonderheiten. So fällt zum Beispiel auf, dass die nur im Koptischen überlieferten Sprüche besonders viele Gleichnisse aus der Tier- und Handwerkswelt beinhalten und dass die armenischen und äthiopischen Sprüche die Bedeutung der Unterscheidungskraft besonders stark hervorheben, während die nur syrisch überlieferten Apophthegmata sich vor allem mit Fragen nach der Strenge der Askese befassen.⁴⁰

Insgesamt sind über 2500 Apophthegmata in den verschiedenen Zusammenstellungen und neun Quellsprachen überliefert, hinzu kommen die modernen Übersetzungen und Textausgaben, die häufig ihrerseits auch eine Auswahl im Blick auf unterschiedliche Leserkreise und deren Bedürfnisse darstellen. Um nur im deutschsprachigen Raum der vergangenen Jahrzehnte zu bleiben: Die 1963 in der Reihe „Gebet und Leben der Ostkirche“ erschienenen „Sprüche der Väter“ wurden von dem Benediktinermönch P. Bonifatius im Zeichen der ökumenischen Öffnung der römisch-katholischen Kirche und zur Wiederentdeckung der gemeinsamen Traditionen (*ressourcement*) im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils übersetzt.⁴¹ Der Schweizer Psychiater Daniel Hell legte in seinem seit 2002 in zwölf Auflagen erschienenen Büchlein „Die Sprache der Seele verstehen“ das Potenzial der Apophthegmata für die moderne Psychotherapie in einer Zeit dar, als man sich für die religiösen Ressourcen in der Psychotherapie zu interessieren begann.⁴² Die reformierten Theologen Günther Schulz und Jürgen Ziemer wollten im Jahr 2010 im Zuge eines neuerlichen Interesses an geistlicher Begleitung in evangelischen Kontexten „Mit Wüstenvätern und Wüstennüttern im Gespräch“ Impulse für die geistliche Begleitung geben.⁴³ Das Interesse an den Apophthegmata war in der Geschichte des Christentums immer dann besonders groß, wenn man sich (wieder) verstärkt der menschlichen Erfahrung zuwenden und diese in christliche Anthropologie und Theologie integrieren wollte.

⁴⁰ Der vielfältigen Überlieferung der Apophthegmata in den orientalischen Traditionen ist ein seit 2023 laufendes ERC-Projekt unter der Leitung von Adrian Pirtea in Wien gewidmet.

⁴¹ Vgl. das „Vorwort des Herausgebers“ in Sprüche der Väter. Herausgegeben und übersetzt von PATER BONIFATIUS OSB (1963), 7–9. Zur *Ressourcement*-Bewegung siehe D'AMBROSIO, *Ressourcement* (1991).

⁴² HELL, *Sprache* (12019).

⁴³ SCHULZ und ZIEMER, *Mit Wüstenvätern* (2010).

Die verwickelte Überlieferung der *Apophthegmata Patrum* hat jedoch der modernen Editionsphilologie viel Kopfzerbrechen bereitet, denn eine derart lebendige Überlieferung widersetzt sich der traditionellen Idee einer kritischen Edition, also der Rekonstruktion des vermutlich originalen Wortlauts aus den vielfältigen, in mittelalterlichen Handschriften überlieferten Versionen eines Textes.⁴⁴ Der Philologen Leid erweist sich aber in diesem Fall als der Historikerin Freud. Denn die ungeheuer reichhaltige und unüberschaubare Überlieferungslage lässt Rückschlüsse darauf zu, dass Christ:innen zu allen Zeiten und an allen Orten seit dem fünften Jahrhundert mit diesen Sprüchen und Erzählungen gelebt und gedacht haben. Die *Apophthegmata* waren trotz aller Kirchenspaltungen eine reichhaltige Quelle der Seelenkunde und des geistlichen Lebens im Osten wie im Westen, in den sogenannten chalcedonensischen Kirchen und Traditionen Europas, welche die „Zwei-Naturen-Lehre“ akzeptierten wie auch in den Kirchen Asiens und Afrikas, die das Konzil von Chalcedon ablehnten. In gewisser Hinsicht verkörpern diese Spruchsammlungen also selbst ein Zusammenhalten von Gegensätzen, die eine Folge kirchenpolitischer Auseinandersetzungen waren. Gleichzeitig sprechen sie Erfahrungen und Sehnsüchte an, die wohl alle Menschen, unabhängig von kulturellen und politischen Kontexten, umtreiben.

Da nun auch diese „allgemein menschlichen“ Erfahrungen alles andere als frei von Widersprüchlichkeit sind, macht gerade das Nebeneinander und Miteinander von Gegensätzlichem die *Apophthegmata* in ihrer Zusammenschau aus. Man kann (und soll) in einer Spruchsammlung der *Apophthegmata* keine einheitliche, allgemein gültige Lehre finden, sondern muss sie – wie es von einem Mönch im sechsten Jahrhundert heißt – „immer wieder durchgehen und fast schon atmen, um aus ihnen die Früchte jeder Tugend zu ziehen“.⁴⁵ Ihr Reiz besteht zu einem großen Teil in ihrer Konkretheit und Situationsbezogenheit.

Die Situationsbezogenheit führt nicht nur zu gegensätzlichen Aussagen, sondern auch dazu, dass die Ratschläge häufig nicht den Normen entsprechen, welche gesellschaftliche Konventionen, zeitgenössische kirchliche

⁴⁴ Siehe MÜLLER, Konzept (2006), 345. Eine kritische Edition des Alphabetikons ist seit langem geplant, zur Problematik der Erstellung eines kritischen Textes siehe FARAGGIANA DI SARZANA, *Apophthegmata* (1997), 455–467.

⁴⁵ ZOSIMOS, Adloquia 10 (PG 78, 1693C): καὶ ἀναγινωσκόντων ἡμῶν εἰς τὰ ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων γερόντων. ἡγάπα δὲ ὁ μακάριος πάντοτε διέρχεσθαι αὐτὰ καὶ σχεδὸν ἔπνεεν.

Lebensregeln oder ethische Werke von Theologen bieten. So wird die Unterscheidungskraft des Abbas Johannes Kolobos mit folgender Szene illustriert: Bei einem gemeinsamen Essen nimmt er in jungen Jahren entgegen allen etablierten hierarchischen Regeln als erster einen Becher frischen Wassers aus der Hand eines greisen Presbyters, was keiner der anderen Anwesenden wagte. Als die anderen irritiert fragen, warum er die Regeln guten Zusammenlebens bricht, antwortet Johannes: „Wenn ich aufstehe, einen Becher zu reichen, freue ich mich, wenn alle ihn nehmen, damit ich einen Lohn habe. Deshalb habe ich auch diesen Becher genommen, damit ich ihm [dem Alten] einen Lohn erwirke und er nicht betrübt ist, weil niemand von ihm nimmt.“ Dieser einfühlsame Perspektivenwechsel, ein subtiles Zusammenhalten von Empathie und Eigennutz, bringt die Anwesenden zum Staunen: „Als er das gesagt hatte, staunten sie und hatten Nutzen von seiner Unterscheidungskraft“.⁴⁶

Anstößiger als diese Szene der Empathie mit einem Älteren dürften Apophthegmata (gewesen) sein, die von homosexuellen oder außerehehlichen Kontakten berichten, ohne diese zu verurteilen.⁴⁷ Oder solche, in denen das biblische Verbot zu lügen zugunsten einer Notlüge zur Abwendung seelischer Not aufgeweicht wird.⁴⁸ Diese Texte bezeugen eine radikale Sorge um die einzelne Seele. Grundsätzlich galten in der Wüste dieselben Normen wie sonst in christlichen Gemeinschaften. Aber bei den Eremiten wurden disziplinarische Maßnahmen deutlich weniger konsequent angewendet als in den Klöstern.

Solange die Sprüche einzeln tradiert wurden, um in ganz konkreten Situationen hilfreiche Weisung zu geben, mag ihre potenzielle Selbstwidersprüchlichkeit – oder anders formuliert: das Potenzial zum Zusammenhalten von Gegensätzen – weniger offensichtlich gewesen sein. Aber in den Sammlungen treten Vielstimmigkeit und Widersprüche unübersehbar zutage. Man kann darin eine Parallele zu den biblischen Büchern sehen, die in ihrer Gesamtheit ebenfalls nicht auf eine theologische Linie zu bringen sind und daher situationsbezogen ausgelegt werden müssen.

⁴⁶ AP Johannes 7 (SCHWEITZER I 322): ἐθαύμασαν, καὶ ὠφελήθησαν ἐπὶ τῇ διακρίσει αὐτοῦ.

⁴⁷ Siehe z.B. AP Johannes der Perser 1 (SCHWEITZER I 416), in dem ein Bruder einen homosexuellen Akt sieht und ignoriert; oder AP V 47 (GUY = SCHWEITZER II 1050), wo ein Bruder von einem Alten für seine Unterscheidungskraft gelobt wird, weil er sich nach einem sexuellen Fehltritt nicht von den Dämonen einreden ließ, dass er gesündigt habe.

⁴⁸ Diesem Thema ist Cassians *Conlatio XVII* gewidmet, die sich stellenweise wie eine Reaktion auf die Schriften Augustins gegen das Lügen liest.

Diese Parallelen haben nicht etwa erst moderne Forscher:innen, sondern schon antike Leser der *Apophthegmata Patrum* diskutiert, wie aus den Korrespondenzen der Mönche Barsanuphios, Johannes und Dorotheos von Gaza aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts hervorgeht.⁴⁹ Sie betonen die Übereinstimmung der Apophthegmata mit den heiligen Schriften und die Notwendigkeit ihrer situationsgerechten Interpretation, empfehlen aber die Lektüre der Vätersprüche noch vor der Bibel, weil die Geschichten und Sprüche der Väter zugänglicher seien.⁵⁰

Johannes Cassian

Die *Apophthegmata Patrum* sind jedoch nicht die einzigen Quellen für die kollektive Weisheit der Wüsten. Unter den vielen Besucher:innen und Gästen der Eremitenkolonien waren einige, die nach ihrer Rückkehr in die Städte die Lebensgeschichten und Lehren der Wüstenmönche in literarischen Werken verbreiteten.⁵¹ Es gab auch Asketen, die ihre Einsichten selbst niederschrieben, um sie in der Wüste und darüber hinaus bekannt zu machen. Der berühmteste und einflussreichste ist Evagrius Pontikos, der in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts eine kirchliche Karriere in Konstantinopel hinter sich ließ, in die Nitrische Wüste in Ägypten ging und dort zahlreiche kleine Werke zur Unterweisung der Mönche verfasste.⁵² Auf ihn geht die berühmte Lehre von den acht Lastern zurück, die später in der Lehre von den Todsünden großen Einfluss auf die christliche Mentalitätsgeschichte in Ost und West haben sollte.⁵³

Ein Langzeitgast in der Wüste und ein Katalysator für die Verbreitung der Weisheit aus der Wüste in die lateinische Welt war Johannes Cassian⁵⁴: Um 360 im Westen des Reiches in eine wohlhabende Familie geboren,

⁴⁹ Edition der Korrespondenz von F. NEYT und P. DE ANGELIS-NOAH in den Sources Chrétiennes 426 f. 450 f. 468.

⁵⁰ Siehe PERRONE, Wisdom (2021), 54–72. Auch die AP selbst bezeugen den Rat, in der Begleitung von Mönchen eher auf die Sprüche als auch die Schriften zurückzugreifen: AP Ammonas 2 (SCHWEITZER I 136).

⁵¹ Dazu gehören die anonyme *Historia monachorum in Aegypto* und die *Historia Lausiaca* des Palladios von Hellenopolis.

⁵² Zu Leben und Werk des Evagrius Pontikos siehe SINKIEWICZ, Evagrius (2006); BRAKKE, Making (2005), 222–233; CASSIDY, Evagrius (2006).

⁵³ Bei Cassian wird die Lehre von den acht Lastern durch Serapion präsentiert: Conlatio V.

⁵⁴ Als Vermittler monastischer Weisheit aus dem Osten erfreut sich Cassian auch heute wieder großen Interesses. Jüngst erschienen ist die Studie von SCHENK, Bildung (2022), darin zur *Discretio*: 157–163. Die Popularität von Cassian und seiner Lehre bezeugen Bücher wie KREMER, John (2024).

ging er, wie viele gebildete Christen der Oberschicht zu dieser Zeit, in jungen Jahren in den Orient. In einem Kloster in Bethlehem kam er in Kontakt mit dem Mönchtum und besuchte von dort aus die Mönchssiedlungen Ägyptens, wo er gemeinsam mit seinem Freund Germanus für zehn Jahre lebte. Dort hat er nicht nur die kurzen Begegnungen mit erfahreneren Asket:innen erlebt, wie die Apophthegmata sie wiedergeben, sondern auch nächtelange geistliche Gespräche. Wegen theologischer Unstimmigkeiten ging er um die Wende zum fünften Jahrhundert in die Reichshauptstadt Konstantinopel und wurde dort zum Diakon geweiht. Im Auftrag des Patriarchen Johannes Chrysostomos reiste Cassian einige Jahre später für kirchenpolitische Verhandlungen nach Rom. Von dort zog er weiter nach Gallien, wo er die letzten zwanzig Jahre seines Lebens dem Bemühen widmete, die monastischen Lebensformen und die Lehren der Wüstenmönche aus dem Orient im Westen bekannt zu machen und in kulturell angepasster Form einzuführen. Er gründete in Marseille zwei Klöster, eines für Frauen (St. Salvator) und eines für Männer (St. Victor), und verfasste zwei Werke, die die monastische Tradition zunächst Galliens und dann des gesamten lateinischen Abendlandes tiefgreifend geprägt haben. In den „Einrichtungen der Mönche“ (*Institutiones monachorum*) stellte Cassian die äußeren Formen des Zusammenlebens und Praktiken der Askese der Wüstenväter dar, in den 24 Unterhaltungen mit den Vätern (*Conlationes patrum*) ihre Lehre über den inneren Menschen.⁵⁵ Der Unterscheidung, bei Cassian immer: *discretio*, wird gleich in den ersten beiden Unterhaltungen eine besondere Funktion zugewiesen: Sie ist so etwas wie die Schlüsselkompetenz des asketischen Lebens, ein Querschnittstugend, ohne die alle anderen Tugenden für die Seele wertlos, ja gefährlich werden können.

Auch bei Cassian wird die Weisheit der Wüstenväter in Vielstimmigkeit präsentiert. Allerdings ist diese Vielstimmigkeit viel stärker dirigiert und moderiert als in den Apophthegmata. Die *Conlationes* bieten nicht einfach die „ursprüngliche“ Lehre des jeweiligen Altvaters, sondern eine durch Cassian interpretierte und für die Christenheit in Gallien aufbereitete und angepasste Version davon. Hier haben wir es also mit einer sehr viel bewussteren Systematisierung und zugleich mit einer Übersetzung zu tun,

⁵⁵ Lateinische Ausgabe hg. v. MICHAEL PETSCHENIG, *Cassiani Opera. Collationes XXIII* (CSEL 13, Wien 2004). Eine gut lesbare deutsche Übersetzung mit Kommentaren und bereichernden begleitenden Essays bietet die dreibändige Ausgabe von ZIEGLER, *Unterredungen* (2011), mit einer Einleitung und farbigen Abbildungen von Georges Descoedres.

und zwar nicht nur in eine andere Sprache, sondern in einen anderen Natur- und Kulturraum.⁵⁶

Die Unterhaltungen Cassians sind in den 420er Jahren und damit früher verfasst als die ältesten heute bekannten Apophthegmen-Sammlungen. Aber viele der Wüstenvätersprüche und -erzählungen dürften deutlich älter sein als die ersten Sammlungen und somit auch älter als die *Conlationes* des Cassian. Insgesamt sträubt sich die lebendige Überlieferung der Weisheit aus der Wüste gegen allzu starke chronologische Festlegungen und Argumentationen. Eine Entwicklungsgeschichte der Idee von der Unterscheidung der Geister zu schreiben, ist aufgrund der vielen ungeklärten Fragen zu Datierung und Rezeption einzelner Schriften nicht möglich. Aber die Wiederentdeckung der Kunst der Unterscheidung aus spätantiken Quellen braucht auch keine Entwicklungsgeschichte. Viel wichtiger ist es, die verschiedenen Elemente dieser Kunst in ihrem Zusammenspiel zu verstehen. Hierfür kann die undurchsichtige Überlieferung sogar eine Chance sein. Denn die Tatsache, dass weder in den Sammlungen der Apophthegmata noch in den *Conlationes* Cassians einfach ein einziger systematisierender Geist eine konsistente Lehre darlegt, sondern dass viele Stimmen zusammen und gegeneinander erklingen, schafft Raum für die Gegensätze, Widersprüche, und Ambivalenzen, von der die *Kunst zu unterscheiden ohne zu trennen* angetrieben ist. Aus der Polyphonie der Wüste also soll ihre Weisheit zur Unterscheidung der Geister gewonnen werden.

Ähnlich wie bei der Sichtung der Konzilsakten von Chalcedon geht es darum zu entdecken, was sich aus der Vielzahl von Stimmen ergibt, wenn nicht eine Person mit ihren Intentionen, sondern viele mit ihren gemeinsamen Sehnsüchten und individuellen – manchmal konvergierenden und manchmal gegensätzlichen – Lebenserfahrungen zu Wort kommen. Es kann und soll keine konsistente Lehre sein, die auf diese Weise zutage gefördert wird. Und doch werden im Zusammenklang nicht nur die gegensätzlichen Stimmen, sondern auch die gemeinsamen Motive wahrnehmbar.

2. Die wichtigste Fähigkeit

In vielen Sprüchen wird die zentrale Bedeutung der Unterscheidungskraft für das seelische Wohl der Mönche betont. Unterscheidung (griechisch: διακρίσις, das lateinische Pendant ist *discretio*, im deutschen Lehnwort

⁵⁶ Siehe dazu DAHLMAN, East (2020), 97–118. Zum frühen Mönchtum in Südost-Gallien liegt jetzt eine umfassende Studie vor: RIPART, Déserts (2021).

Diskretion bewahrt) ist das Gegenmittel gegen jede Art von ideologischer Verhärtung: gegen zu strenge Regulierung des Lebens, gegen dogmatische Universalisierungen, gegen selbstgerechte Überheblichkeit. So sagt Amma Synkletike: „Wir müssen die Seele mit Unterscheidungskraft leiten“;⁵⁷ und Poimen, der als Meister der Seelsorge gilt: „Das Wachsamsein, das Beisich-selbst-Sein und die Unterscheidung: diese drei Tugenden sind die Wegführer der Seele.“⁵⁸ In der Systematischen Sammlung wird das Kapitel „Über die Unterscheidung“ mit dem Spruch von Antonios eröffnet: „Es gibt welche, die ihre eigenen Körper in Askese aufgerieben haben, aber weil sie keine Unterscheidung hatten (μη ἐσχηκέναι διάκρισιν), waren sie fern von Gott.“⁵⁹ Alle Askese nützt den Gottsuchenden also nichts, wenn sie sich nicht auf die Kunst der Unterscheidung verstehen. Damit gelangt die Unterscheidungskraft in den Rang einer übergeordneten Fähigkeit im Menschen, ohne welche die Seele orientierungslos und verloren wäre.

Auch Johannes Cassian entfaltet diese Idee in den ersten beiden Unterhaltungen mit Abbas Moyses, der für ihn und seinen Freund Germanus offenbar der wichtigste Lehrer in der Wüste war.⁶⁰ Noch bevor er die Unterscheidungsfähigkeit selbst explizit thematisiert, führt Moyses bereits in der ersten Unterhaltung eine zentrale Unterscheidung ein, nämlich diejenige zwischen Bestimmung und Ziel des Mönches, also dem Endziel (*finis*) und dem in diesem Leben erreichbaren Ziel (*scopus*). Während die Erreichung des endgültigen Ziels des Menschen, das Reich Gottes, nicht in der Macht des Menschen liegt, kann er auf das irdische Zwischenziel, die Reinheit von Herz und Geist (*puritas cordis/mentis*), hinarbeiten. Für diese Bemühung ist nun die Unterscheidung (*discretio*) die wichtigste und höchste Tugend. Ihr ist die zweite Unterhaltung explizit gewidmet, in der Moyses die Idee von der *Discretio* als der höchsten Tugend bis auf Antonios zurückführt,

⁵⁷ AP Synkletike 17 (SCHWEITZER I 908): δεῖ ἡμᾶς τῇ διακρίσει κυβερνᾶν τὴν ψυχὴν.

⁵⁸ AP Poimen 35 (SCHWEITZER I 609): τὸ φυλάσσειν, καὶ ἑαυτῷ προσέχειν, καὶ ἡ διάκρισις, αἱ τρεῖς αὗται ἀρεταὶ ὁδηγοὶ εἰσι τῆς ψυχῆς. Vgl. AP GUY I 32 (N 225): „Alles tun in Unterscheidung (ἐν διακρίσει δὲ πάντα πράττειν)“.

⁵⁹ AP GUY X 1 (SCHWEITZER I 8): Εἰσὶ τινες κατατρίψαντες τὰ ἑαυτῶν σώματα ἐν ἀσκήσει, καὶ διὰ τὸ μὴ ἐσχηκέναι αὐτοὺς διάκρισιν, μακρὰν τοῦ θεοῦ γεγόνασιν.

⁶⁰ Johannes Cassian, Conlatio I *De monachi destinatione et scopo* und Conlatio II *De discretione*. Moyses ist eine faszinierende Gestalt der ersten Generation: Aus Äthiopien stammend und dunkelhäutig, zog er offenbar das Misstrauen und auch rassistische Stereotype seiner Mitbrüder auf sich (siehe AP Moyses 3 und 4), die durch besonders unkonformes Verhalten (AP Moyses 8) und prägnante Sprüche (AP Moyses 11, 12, 14) wohl noch verstärkt wurden. Auffallend viele dem Moyses zugeschriebenen Apophthegmata sind für die Unterscheidung relevant, weshalb er auf diesen Seiten oft zu Wort kommt.

der vielen als der „Vater des Wüstenmönchtums“ galt. Moyses betont, dass die Unterscheidungskraft nicht eine asketische Tugend ist wie etwa Fasten, Nachwachen oder Besitzlosigkeit. Vielmehr ist sie „Hervorbringerin, Wächter und Lenkerin aller Tugenden“ (*omnium namque uirtutum generatrix, custos moderatixque discretio est*).⁶¹ Ohne sie kann keine der anderen Tugenden bis zu ihrem Ende geführt werden. Denn sie ist die Fähigkeit im Menschen, die alle Gedanken und Taten auseinanderhält (*discernens*), alle Absichten durchschaut und durchleuchtet. Indem sie Übertreibung auf beiden Seiten verhindert, lehrt sie den Mönch den königlichen Weg. Wer „in sich selbst keine Unterscheidung der Geister nach einer sicheren Methode besitzt“, irrt zwangsläufig „wie in dunkler Nacht und schwarzer Finsternis“ umher und stürzt „in furchtbare Fallgruben und Abgründe“.⁶²

Moyses illustriert diese Gefahr mit vier aktuellen Beispielen aus seiner unmittelbaren Umgebung. Das erste ist die übertriebene Abgeschiedenheit des Asketen Hero, die ihn in Überheblichkeit und Größenwahn und schließlich in einen tragischen Suizid durch den Sturz in einen tiefen Brunnen riss – eine asketisch-anachoretische Wendung des antiken Narziss-Motivs. Das zweite Beispiel handelt vom übertriebenen Nahrungsentzug zweier Brüder, die, ohne etwas zu essen, durch die Wüste wandern, und von denen nur der eine Brot von Fremden annimmt und daher überlebt, der andere aber „gänzlich ohne Ahnung von der Unterscheidungskraft“ verhungert, weil er von den Fremden nichts annehmen will. Als drittes wird ein anonym bleibender (weil noch lebender) Bruder angeführt, der in religiösem Wahn glaubte, ein zweiter Abraham zu sein und daher fast seinen Mitbruder geopfert hätte wie Abraham seinen Sohn Isaak, wenn dieser nicht geflüchtet wäre, als er den Bruder die Messer wetzen sah. Und schließlich wird ein aus Mesopotamien stammender Mönch erwähnt, der nach einem langen vorbildlichen Leben zum Judentum konvertierte, weil er in einer Vision zu sehen meinte, dass das Volk der Juden „in höchster Freude und strahlendstem Licht funkelt“ (*Iudaeorum plebem summa tripudiantem laetitia et splendissimo lumine coruscantem*), während das Christentum in erbärmlichem Zustand erschien – ein Beweis dafür, wie alt polemische Stereotypen vom erfolgreichen Juden auf Kosten des Christentums sind. Sie alle hätten

⁶¹ Johannes Cassian, Conlatio II 4.

⁶² Johannes Cassian, Conlatio II 1: *quam nisi monachus omni intentione fuerit adsecutus et ascendentium in sese spirituum discretionem certa ratione possederit, necesse est eum uelut in nocte caeca taetrisque tenebris oberrantem non solum perniciosos foueis ac praeruptis incidere, sed etiam in planis ac directis frequenter offendere.*

gerettet werden können, so die Schlussfolgerung des Moyses, wenn sie „daran gearbeitet hätten, der Vernunft der Unterscheidung zu folgen“ (*si rationem discretionis huius adsequi laborassent*).

Nach diesen abschreckenden Beispielen erläutert Moyses, warum die Unterscheidung die wichtigste Fähigkeit und weshalb sie so eng mit der Vernunft (*ratio*) verbunden ist: weil sie als einzige Tugend mit den Verstellungskünsten des Teufels und der Dämonen rechnet und als einzige davor bewahren kann.⁶³ In der Übung aller anderen Tugenden versuchen Teufel und Dämonen, den Menschen entweder zu Übertreibung oder zu Nachlässigkeit zu verführen. Einzig die Unterscheidungskraft kann diese Fallstricke durchschauen. Unterscheidung ist also eine grundlegende Fähigkeit, ohne welche alle anderen nichts wert sind oder sogar in ihr Gegenteil kippen können.

Besonders pointierte Aussagen zur Unterscheidungskraft als wichtigster Fähigkeit finden sich in den nur in äthiopischer Sprache überlieferten Apophthegmata.⁶⁴ Manche unterstreichen, was auch bei Cassian zu finden ist: „Die Unterscheidung besiegt alle Begierden“⁶⁵ – wobei, wie wir gesehen haben, auch der asketische Eifer in Begierde ausarten kann. Andere Sprüche stellen einen stärkeren Bezug zu Gott her: „Die Furcht des Herrn und die Unterscheidung der Geister entfernen jeden Makel“,⁶⁶ heißt es da, oder: „Ein Alter der Sketis sagte: Sei es die Furcht des Herrn, sei es die Unterscheidungskraft: die Furcht des Herrn und die Unterscheidungskraft sind Geschwister“.⁶⁷ Die Unterscheidungskraft wird hier geradezu mit der Gottesfurcht auf eine Stufe gestellt. Dabei kennt das Äthiopische zwei verschiedene Wörter für Unterscheidungskraft: Die mit der Furcht des Herrn gleichgestellte Unterscheidung ist das spezifische Unterscheiden (አበዮኅ/’*äbäyano*), während der zuerst genannte Spruch über die Begierde allgemeiner von Wissen oder Verstehen (አኣምሮ/’*ä’ämāro*) spricht.⁶⁸

⁶³ Cassian, Conlatio II,2,1: *a diaboli laqueis ac deceptionibus custodire*.

⁶⁴ Hier werden nur solche Sprüche aus den äthiopischen Sammlungen berücksichtigt, die ins fünfte oder sechste Jahrhundert datiert werden können, weil sie von Barsanuphius (gest. 540) zitiert werden.

⁶⁵ AP EthColl 14,56 (CSCO Script. Aeth. 45, ed. ARRAS, 124 = SCHWEITZER III, S. 367).

⁶⁶ AP EthColl 13,7 (ed. ARRAS, 84 f. = SCHWEITZER III, S. 326 f.).

⁶⁷ AP EthColl 13,18 (ed. ARRAS, 87 = SCHWEITZER III, S. 329).

⁶⁸ Siehe WOLF, Dictionary (1989), mit Dank an Yonatan Binyam.

Diese Aussagen bringen nicht nur die Wichtigkeit und Wirksamkeit der Unterscheidung zur Geltung, sondern benennen auch ihre Triebkraft und Ausrichtung: Es geht darum zu unterscheiden, welche Stimmungen und Gedanken ins Bewusstsein der Gottesgegenwart hineinführen und welche davon wegtreiben. Denn das ist das größte Ziel, die größte Sehnsucht der Wüstenbewohner: das aufmerksame Verweilen des Geistes bei Gott. Diesen Zustand nennen sie auch Ruhe (*ἡσυχία/hesychia*). Die Seelen und Körper der Menschen sind aber permanent in Bewegung, hin- und hergerissen zwischen ihren Bedürfnissen und Sehnsüchten, Leiden und Leidenschaften. Die asketischen Übungen – Verzicht auf Essen, Unterhaltung, Bewegung, Schlaf – sollen Körper und Seele zu Ruhe bringen, indem sie die Spirale der Bedürfnisbefriedigung unterbrechen und die körperlichen und seelischen Regungen der Kraft des Willens unterwerfen. Manche, die in die Wüste gingen, waren geradezu getrieben von dem athletischen Eifer, körperliche Bedürfnisse mit Willenskraft nicht nur zu kontrollieren, sondern zu überwinden. Aber gerade die erfahrenen Asket:innen wissen allzu gut, dass die Verzichtübungen auch negative Auswirkungen auf die leib-seelisch-geistige Konstitution haben können. Ein namentlich nicht bekannter Altvater antwortet auf die Frage: „Wie finde ich Gott? Im Fasten? In den Nachwachen? In den Mühen? Im Erbarmen?“ mit dem Hinweis: „Viele haben ihren Leib ohne Unterscheidung (wörtlich: in „Nicht-Unterscheidungskraft“, *ἐν ἀδιακρίσία*) gequält und sind leer ausgegangen und hatten nichts davon. Unser Mund stinkt vom Fasten, die Schriften können wir auswendig; den David (d.h. den Psalter) haben wir abgeschlossen (d.h. komplett gebetet) – aber was Gott sucht, haben wir nicht, das ist: Furcht und Liebe und Demut“.⁶⁹

Zu starke Fokussierung auf die asketischen Übungen kann zu Verkrampfung oder zu Hochmut (der gefährlichsten aller Versuchungen!) führen. In beiden Fällen verhärtet die Seele, so dass sie nicht der elastische Resonanzboden für die göttlichen Schwingungen sein kann, wie es für den ersehnten Zustand eines lebendigen Ruhens in der Gegenwart Gottes unerlässlich ist.⁷⁰ Abbas Poimen berichtet in einem äthiopischen Apophthegma von einem Bruder, der drei Jahre lang jeden zweiten Tag fastete, „ohne zu siegen“, also ohne seine Bedürfnisse und die aus ihnen entstehende Unruhe zu überwinden. Als er aber anfang, jeden Tag „mit Unterscheidung“ zu fasten, hörte er nicht auf zu siegen. Aus dieser Geschichte leitet Poimen die Empfehlung ab: „Iss ohne zu essen, trink ohne zu trin-

⁶⁹ AP GUY X 135 (SCHWEITZER II 1222).

⁷⁰ Für diese Anthropologie siehe HEYDEN, Gottesbild (2023), 195–210.

ken, schlaf ohne zu schlafen – verhalte dich mit Unterscheidung, und du findest Ruhe“.⁷¹ Die Unterscheidung, hier wieder mit dem allgemeineren Begriff für Erkenntnis (አእምሮ/’ä’āmāro) bezeichnet, stellt demnach sicher, dass asketische Übungen nicht zum Selbstzweck verkommen, sondern auf Gottesgegenwart ausgerichtet bleiben.

Dasselbe gilt auch für moralische Ideale des Zusammenlebens. Grundsätzlich sollen in der Wüste dieselben Regeln gelten wie für die Christ:innen in den Städten. Zumindest ist dies der Eindruck, den die heute überlieferten Spruchsammlungen vermitteln, wobei natürlich nicht auszuschließen ist, dass einige Sprüche oder Sammlungen einer orthodoxen Zensur unterzogen wurden. Aber in der Wüste herrschte offenbar Skepsis gegenüber den rigiden kirchlichen Bußvorstellungen, mit denen Vergehen gegen die kanonischen Vorschriften – konkret in erster Linie „Unzucht“, also außereheliche sexuelle Kontakte, besonders Homosexualität, aber auch Diebstahl – bestraft wurden. Allermeist wurden Büßende für lange Zeit von der kirchlichen Gemeinschaft der Eucharistie ausgeschlossen.⁷² Aber gerade dies scheint den Wüstenvätern kein angemessenes Mittel zu sein, um die Seele wieder auf Gott auszurichten. Daher reduzieren sie die Bußzeit auf ein Minimum und betonen vielmehr die unendliche Barmherzigkeit Gottes für alle, die aufrichtig bereuen.⁷³

Auch hinter dieser Haltung steht die *Kunst zu unterscheiden ohne zu trennen*. Denn die kirchlich etablierte Buße zielte auf (wenn auch vorübergehende) Trennung von der Gemeinschaft, nachdem ein Vergehen gegen den kirchlichen Verhaltenscodex identifiziert worden war. Gegen diese Trennung wehren sich die Wüstenmönche, bei gleichzeitiger Zustimmung zur Notwendigkeit, Gutes von Schlechtem, Lebensdienliches von Schädlichem zu unterscheiden. Dass die Vorstellungen davon, was gut und schlecht, lebensdienlich und schädlich ist, zeitgebunden und uns Heutigen häufig fremd, ja abwegig erscheinen, muss natürlich im Blick behalten werden, sollte aber die Sicht auf das grundsätzliche Bemühen um die Kunst der Unterscheidung nicht gänzlich verstellen.

⁷¹ AP EthColl 14,63 (ed. ARRAS, 129 = SCHWEITZER III, S. 368 f.).

⁷² Zur Bußpraxis der alten Kirche siehe VOLP, Buße (2023).

⁷³ So zum Beispiel in AP Poimen 12 (SCHWEITZER I 586), wo der Altvater einen bußwilligen Bruder Schritt für Schritt von drei Jahren über ein Jahr über vierzig Tage auf drei Tage herunterhandelt.

Unterscheidungskraft ist, das haben die Beispiele gezeigt, die wichtigste Fähigkeit des Menschen sowohl im Umgang mit sich selbst (Askese) als auch für das Verhalten in der Gruppe (Buße). Dass sie auch für die persönliche Interaktion und vor allem für die Seelsorge eine zentrale Fähigkeit ist, illustriert die Geschichte von jemandem, der „in schweres Sündigen gefallen“ war und es einem Altvater erzählte, um ihn zu fragen, ob jemand, „dem ein solcher Gedanke aufsteige“ – was er *getan* hatte, verschwie er – gerettet werden könne.⁷⁴ Der Altvater antwortete ihm: „Der hat seine Seele verloren“. Daraufhin beschließt der Bruder, die Wüste zu verlassen. Aber auf dem Weg zurück in „die Welt“ kommt er bei Abbas Silvanos vorbei und erzählt ihm (wieder nicht seine *Taten*, sondern) seine Gedanken. Silvanos antwortet ihm, dass es für Gedanken keine Verurteilung gebe. Als der Bruder ihm schließlich doch, von neuer Hoffnung bestärkt, auch von seinem Tun berichtet, handelt Silvanos „wie ein guter Arzt (ὡς καλὸς ἰατρός)“ und erklärt ihm aus den Schriften, dass es eine Buße (μετάνοια) gibt für diejenigen, die in Erkenntnis (ἐν γνώσει) zu Gott umkehren. Die Pointe dieses Apophthegmas: „Das habe ich erzählt, damit wir sehen, dass es gefährlich ist, Menschen ohne Unterscheidungskraft (ἀδιάκριτου/*adiakritoi*) Gedanken oder Taten zu erzählen“.

Dieses Apophthegma ist in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich. Erstens unterscheiden sowohl der anonyme Übeltäter als auch Abbas Silvanos klar zwischen Tun (πράξις/*prāxis*) und Gedanke (λογισμός/*logismos*). Der zuerst gefragte Altvater ist zu dieser Unterscheidung offenbar nicht fähig und behandelt Gedanken wie Taten. Dass aber Gedanken jeglicher Art, auch die übelsten, zur Natur des Menschen gehören und daher nicht über Heil oder Unheil entscheiden, wird in den Sprüchen immer wieder betont. Zweitens wird zwischen allgemein Gültigem und konkretem Einzelfall unterschieden. Der anonyme Bruder nähert sich beiden Seelsorgern mit einer grundsätzlichen und abstrakt formulierten Frage und vertraut schließlich seine persönliche Erfahrung nur demjenigen an, dessen Antwort grundsätzlich Raum für Hoffnung in seinem eigenen konkreten Fall lässt. Drittens wird unterschieden zwischen Menschen mit und Menschen ohne Unterscheidungskraft. Während dieser Unterschied im Blick auf die beiden Altväter explizit ist, wird implizit auch dem Ratsuchenden Unterscheidungskraft zugesprochen. Er weiß sowohl zwischen Gedanken und Handlungen als auch zwischen Menschen mit und Menschen ohne Unterscheidungskraft zu unterscheiden. Indem er sich nur Silvanos ganz anvertraut, zeigt er, dass auch er mehr von der Unterscheidung versteht als

⁷⁴ AP GUY X 100 (SCHWEITZER II 1217).

der zuerst fragte Altvater. Viertens wird deutlich, dass es bei der Kunst der Unterscheidung um nicht weniger als das Heil der Seele geht. Darum am Ende die Mahnung, Menschen ohne Unterscheidungskraft weder die eigenen Gedanken noch die Taten anzuvertrauen.

3. Gabe und Aufgabe

Die Erzählung von Abbas Silvanos unterscheidet zwischen Menschen ohne und Menschen mit der Fähigkeit zur Unterscheidung: der zuerst fragte Abbas hat sie nicht (ἄπειρος ὧν διακρίσεως). Das wirft die Frage auf, ob Unterscheidungsfähigkeit eine natürliche Begabung oder eine erlernte Technik ist.

Viele deutsche Übersetzungen geben das griechische Wort διακρίσις/*diakrisis* mit „Unterscheidungsgabe“ wieder, was die Assoziation einer natürlichen oder von Gott verliehenen, aber in jedem Fall nicht selbst erworbenen Veranlagung hervorruft. Diese Vorstellung passt zu der Aussage des Apostels Paulus, der im Brief an die Christen in Korinth die Unterscheidung der Geister als ein Charisma, als eine umsonst gegebene Gnadengabe bezeichnet (1 Kor 12,10 das griechische Wort χάρις/*charis* bedeutet „umsonst“), die Gott unter den Menschen auf verschiedene Weise verteilt hat. Tatsächlich scheint es auch unter den Wüstenmönchen solche mit mehr und andere mit weniger Begabung zur Unterscheidung zu geben. Immer wieder wird in den Apophthegmata betont, dass gewisse Wüstenväter für ihre Unterscheidungsfähigkeit bewundert wurden.⁷⁵ Aber es bleibt auffällig unklar, ob sich diese Bewunderung auf eine Veranlagung oder ein Verdienst bezieht. Vermutlich weist auch hier das Prinzip *unterscheiden ohne zu trennen* den Weg zu einer angemessenen Verhältnisbestimmung.

Von Abbas Ammonas wird der Ausspruch überliefert: „Der eine Mensch verbringt die ganze Zeit damit, eine Axt zu tragen, und findet keinen Baum zu fällen. Ein anderer ist erfahren im Fällen, und in kurzem fällt er den Baum. Er sagte aber, dass die Axt die Unterscheidung sei.“⁷⁶ Beide sind mit der Axt, also mit der Fähigkeit zur Unterscheidung, ausgestattet. Beide tragen sie mit sich herum. Aber nur wer sie regelmäßig anwendet, ist zu ihrem Gebrauch wirklich fähig. Dieses Gleichnis beantwortet nicht

⁷⁵ So etwa AP Agathon 5 (SCHWEITZER I 87) und Johannes Kolobos 7 (SCHWEITZER I 322).

⁷⁶ AP Poimen 52 (SCHWEITZER I 626).

die Frage, ob es Menschen gibt, die überhaupt nicht zur Unterscheidung fähig sind, wie es die Rede von unterscheidungsunfähigen Menschen im Apophthegma über Silvanos nahelegt. Aber es macht deutlich, dass die reine Begabung wertlos ist, wenn man nicht die Gelegenheit zu und den Blick für die Anwendung und Ausbildung der Begabung hat und davon Gebrauch macht.

Cassian, beziehungsweise Cassians Abbas Moyses, beschreibt das Miteinander von Begabung und Anstrengung so: „Ihr seht also: das Geschenk der Unterscheidung (*discretionis munus*) ist keineswegs irdisch oder klein, sondern die größte Gunstbezeugung der göttlichen Gnade (*divinae gratiae maximum praemium*). Wenn der Mönch sich nicht mit Zielstrebigkeit nach ihr ausstreckt und nicht durch eine sichere Methode die Unterscheidung der in ihm aufsteigenden Geister besitzt (*in sese spirituum discretionem certa ratione possederit*), dann...“ – was dann geschehen kann, haben wir bereits gesehen: dunkle Nacht, Verwirrung, Hochmut, Abgrund.⁷⁷ Wichtig ist hier, dass der Geschenkcharakter der Unterscheidungskraft und das Bemühen um sie gleichermaßen betont werden. Unterscheidungskraft ist das größte Gottesgeschenk, muss aber mit aller Zielstrebigkeit erworben werden. Oder um es mit einigen der hier verwendeten lateinischen Lehnworten auszudrücken: Die Unterscheidung ist die höchste Prämie der göttlichen Gnade für diejenigen, die sich um die bemühen.

Es muss also beides zusammenkommen: Veranlagung und Übung, das Bewusstsein für die Gabe und der Sinn für die Aufgabe der Unterscheidung. Daher ist das griechische Wort διάκρισις mit „Unterscheidungskraft“ besser wiedergegeben als mit „Unterscheidungsgabe“. Für Kraft gibt es eine natürliche Veranlagung, aber sie muss durch regelmäßige Anstrengung trainiert und mit Aufmerksamkeit aktiviert werden. In Cassians dreizehnter Unterhaltung erklärt Abbas Chaeremeon das Verhältnis zwischen göttlicher Gnadengabe und menschlicher Leistung als „irgendwie untrennbar miteinander vermischt und ineinander verschlungen“ (*quodammodo indiscrete permixta atque confusa*), „sie scheinen zwar im Gegensatz zueinander zu stehen, doch stimmen sie miteinander überein“.⁷⁸ An dieser Stelle will also selbst Cassian ausnahmsweise einmal nicht unterscheiden: die Unterscheidung der Geister ist gleichermaßen und untrennbar (*indiscrete!*) Gottes Geschenk und menschliche Leistung.⁷⁹

⁷⁷ Johannes Cassian, Conlatio II 1,4. Siehe dazu oben S. 60 f.

⁷⁸ Johannes Cassian, Conlatio XIII 11.

⁷⁹ Aus diesem Grund trifft der (Semi)Pelagianismus-Vorwurf auf Cassian eigentlich nicht zu. Da Cassian zwischen menschlichem und göttlichem Handeln

In der Systematischen Apophthegmen-Sammlung „Über die Unterscheidung“ findet sich die Aussage von Abbas Poimen: „Wenn wir nach Ruhe streben, flieht die Gnade Gottes uns. Wenn wir sie (die Ruhe) fliehen, strebt sie (die Gnade Gottes) nach uns“.⁸⁰ Das griechische Wort für Ruhe ist in diesem Fall nicht ἡσυχία/*hēsychia*, also das Ruhen in Gott, nach dem alle in der Wüste streben, sondern ἀνάπαυσις/*anapausis*. Dieses Wort bezeichnet eher ein zeitweiliges Ausruhen, ein Pausieren, und ist von ambivalenter Bedeutung in den Apophthegmata. Der Unterschied zwischen diesen beiden Arten der Ruhe ist von existenzieller Bedeutung für das Leben (nicht nur) in der Wüste, denn die Sehnsucht nach der von Gottes Gegenwart erfüllten Ruhe (*hēsychia*) kann gerade nicht durch Ausruhen (*anapausis*) gestillt werden. Gleichzeitig lässt sich die Gnade Gottes durch das Streben des Menschen auch nicht zwingen. Das führt zu der paradoxen Vorstellung, dass die eigentliche, erfüllte Ruhe (*hēsychia*) gerade im Verzicht auf das Ausruhen (*anapausis*), also durch Anstrengung erlangt wird.

Wie aber kann man wissen, welche Veranlagungen und Begabungen ein Mensch – man selbst oder eine andere Person – hat? Woran erkennt man, ob und wieviel Unterscheidungskraft in einer Person angelegt ist? Als Nisteroos einmal von einem Bruder gefragt wird, welches gute Werk er in seinem Leben verwirklichen soll, weigert er sich, eine konkrete Empfehlung zu geben und antwortet stattdessen: „Gott kennt das Gute.“ (Hierbei ist zu bedenken, dass es im Griechischen nur ein Wort für „gut“ und „schön“ gibt, so dass die Schönheit des Guten immer mitgehört werden muss). „Was du nun deine Seele um Gottes willen wollen siehst, das tue, und achte auf dein Herz“⁸¹. Es gibt also ein natürliches Streben der Seele, ihre stärksten Begabungen auf Gott hin zu verwirklichen. Zwei Episoden mögen illustrieren, was dies im Blick auf die Unterscheidungskraft konkret bedeuten kann:

Die erste berichtet von einem Alten namens Israel, der „von solch wachem Geist war“, dass er beim Umherlaufen gar nicht anders konnte als bei jedem Schritt anzuhalten und seine Gedanken zu erforschen. Wenn er sie im Gebet vorfand, war er zufrieden. Wenn nicht, rief er sich selbst zur

nicht unterscheidet, behauptet er auch nicht, dass der Mensch bzw. der Mönch sich aus eigener Leistung das Heil verschaffen könne.

⁸⁰ AP GUY X 80 (SCHWEITZER III, S. 45): Ἐὰν τὴν ἀνάπαυσιν διωκόμεν, φεύγει ἡμᾶς ἡ τοῦ Θεοῦ χάρις. ἐὰν δὲ φεύγομεν αὐτὴν διώκει ἡμᾶς.

⁸¹ AP Nisteroos 2 (SCHWEITZER I 557: ὁ οὖν θεωρεῖς τὴν ψυχὴν σου θέλουσαν κατὰ θεὸν, τοῦτο ποίησον καὶ φύλαξον τὴν καρδίαν σου.

Räson: „Kehre zurück zu deiner Sache, du Unbesonnener!“⁸² Der wache Geist ist diesem Bruder (vor)gegeben. Dieser wache Geist treibt ihn förmlich dazu, alle seine Gedanken genau zu prüfen und zu unterscheiden, ob sie auf Gott oder auf „irgendetwas“ gerichtet sind. Daher weiß dieser Mann, was „seine Sache“ ist, nämlich das Verweilen der Gedanken bei Gott. Er hat auch gelernt, sich immer wieder auf diese seine Sache auszurichten, hat gelernt, zu sich selbst in Beziehung zu treten und sein Inneres wie von außen zu betrachten. Auf diese Weise macht er sich seine Begabung der Unterscheidung zur Lebensaufgabe.

Ein anderer Bruder, der von allen für verrückt gehalten und deshalb von Besuchern abgeschottet wird, weil er bei jeder Begegnung mit einem Menschen in Lachen ausbricht, wird einmal überraschend von Abbas Silvanos in seinem Kellion aufgesucht. Der Besucher findet den (angeblich) Verrückten zwischen zwei Körben mit Steinen sitzend und erhält als Antwort auf die Frage nach dem Grund für diese Handlung: „Ich setze mich jeden Morgen hin und habe diese Steinchen vor mir, und wenn mir ein guter Gedanke (λογισμός/*logismos*) kommt, werfe ich ein Steinchen in das rechte Körbchen. Kommt aber ein schlechter, werfe ich (ein Steinchen) in das linke. Abends zähle (μετρῶ/*metrō*) ich dann die Steinchen, und wenn sich im rechten Körbchen mehr finden, dann esse ich, wenn aber im linken, esse ich nicht.“⁸³

Auch dieser Bruder hat die Einübung der Unterscheidung seiner Gedanken zu seiner alltäglichen Übung und sogar zum Maßstab für seine Nahrungsaufnahme gemacht. Dass jemand, der permanent Steinchen sortiert und bei jeder Unterbrechung dieser Tätigkeit in Lachen ausbricht, für verrückt gehalten wird, ist auch mit Abstand von Jahrhunderten gut vorstellbar. Heute würden wir vielleicht von einer Zwangsstörung sprechen und sicherlich auch die Verknüpfung dieser Handlung mit der Entscheidung über Nahrungsaufnahme oder Nahrungsverweigerung problematisieren. Aber von diesen verstörenden Elementen abgesehen, präsentiert die kuriose Geschichte eine weitere Technik, dem inneren Drang zu folgen und dabei das innere Erleben mit äußeren Handlungen zu verknüpfen, die dabei helfen können, das innere Chaos zu bewältigen. Beide tun, was Abbas Moyses in Cassians zweiter Unterhaltung fordert: sie entwickeln eine „sichere Methode“ (*certa ratio*) für die Unterscheidung der Geister.

⁸² Alphabetische Sammlung Anonyma SCHWEITZER II 1529, griechischer Text Ms. Coislin 126, fol. 529. Parallelüberlieferungen aus der rabbinischen Tradition werden im folgenden Kapitel diskutiert, siehe S. 130–143.

⁸³ AP GUY VIII 32 (SCHWEITZER II 1408).

Der Grund dafür, dass solche Techniken in der Wüste angewendet und weiterempfohlen werden, liegt in der besonderen Beziehung zwischen Innen und Außen sowie zwischen Körper und Seele, die das Menschenbild der Wüstenmönche prägt. Auch diese Beziehungen lassen sich am besten verstehen, wenn man *unterscheiden ohne zu trennen* nicht nur als Thema behandelt, sondern auch als Modus des Verstehens anwendet.

4. Außen und Innen

Innere und äußere Welt, Unfassbares und Anfassbares, Körper und Seele, sichtbare Geister und unsichtbare Gedanken, stehen in der Anthropologie der Wüstenmönche in einem spannungsvollen Wechselverhältnis. Der offenbar bei vielen Wüstenleuten sehr beliebte Johannes Kolobos sitzt einmal vor einer Kirche und wird von den Brüdern über die Gedanken (λογισμοί/*logismoi*) befragt. Das sieht ein anderer Alter, wird neidisch und sagt zu ihm: „Dein Becher, Johannes, ist voll mit Gift.“ Darauf antwortet der Beneidete: „So ist es, Abba. Aber das sagtest du, weil du nur das Äußere siehst. Wenn du das Innere gesehen hättest, was hättest du dann gesagt?“⁸⁴ Wir erfahren nicht, ob der Blick ins Innere Schlimmeres oder Besseres als das Gift im Becher bereitgehalten hätte. Aber darauf kommt es in dieser kleinen Erzählung auch gar nicht an. Die Szene verdeutlicht, dass man nicht einfach vom Äußeren auf das Innere schließen kann. Umso wichtiger aber ist es zu verstehen, wie beides zusammenspielt und auf den oder eben in dem Menschen wirkt.

Die Wüstenmönche bewegen sich in einer Geisteswelt, die wesentlich von Grundannahmen der platonischen Philosophie bestimmt ist. Eine dieser Grundannahmen ist die Höherbewertung alles Unsichtbaren über das Sichtbare und damit auch alles Geistigen über das Körperliche. „Wenn unser innerer Mensch nüchtern ist, kann er den äußeren bewachen“ wird in der Systematischen Sammlung anonym überliefert.⁸⁵

Gleichzeitig leben die Wüstenväter in einer Welt, die voller Geister ist. Für spätantike Menschen war die Existenz von Dämonen und Engeln eine

⁸⁴ AP Johannes Kolobos 8 (SCHWEITZER I 323).

⁸⁵ AP GUY X 166 / N 239 (SCHWEITZER II 1239): Εἰ μὲν ὁ ἔσω ἡμῶν ἄνθρωπος νήφει, δυνατός ἐστι φυλάξαι καὶ τὸν ἔξω. Vielleicht eine Anspielung auf 1 Petr 5,8: „Seid nüchtern und wacht, denn euer Widersacher der Teufel geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlingen kann.“

unhinterfragte Selbstverständlichkeit.⁸⁶ Die Wüsten galten keineswegs als leer und verlassen, sondern als Wildnis, die im Unterschied zu den Städten geradezu bevölkert war von Dämonen. Man hat das Mönchtum vor diesem Hintergrund sogar als ein Projekt der „Zivilisierung“ der Wüste verstehen wollen, als einen Versuch der Asket:innen, die Dämonen aus den Wüsten auszutreiben und ihre Präsenz durch die neue christliche Gemeinschaft zu ersetzen.⁸⁷ Dass auch Christ:innen damals mit der Existenz und Wirksamkeit von Dämonen fest rechneten und sich mit allen Mitteln gegen dämonische Kräfte zu schützen suchten, wird durch zahlreiche Materialfunde aus der Welt der Magie bezeugt: Hunderte Papyri und Tonscherben und Gefäße mit magischen Sprüchen und eindeutig christlichen Formeln und Symbolen bezeugen, dass viele sich in dieser Hinsicht in keiner Weise von ihren nichtchristlichen Mitmenschen unterschieden. Letztlich bestätigen auch die wiederholte Polemik von Predigern und die Verbote durch Kirchenversammlungen ungewollt die fortdauernde Existenz magischer Praktiken bei den Christen. Denn was immer wieder verboten wird, muss wohl der Fall gewesen und als Problem wahrgenommen worden sein. Die Existenz und Wirksamkeit von Dämonen (wie auch von Engeln) war also für Menschen, unabhängig von ihrer Religion, in der Spätantike eine unhinterfragte und wirklichkeitsrelevante Tatsache. Das bedeutet jedoch nicht, dass ihre Einsichten und Überlegungen zu den seelischen Kämpfen des Menschen und der Unterscheidung der Geister heute bedeutungslos wären, wenn man den Dämonenglauben nicht teilt. Die Frage, wie sich innere und äußere Antriebe des Menschen in seinem Denken und Tun zueinander verhalten, wurde damals anhand der Dämonen bedacht. Sie ist aber nicht grundsätzlich an die Annahme oder Ablehnung der Existenz und Wirksamkeit von Dämonen gebunden.

Während magische Dokumente und Praktiken von der Ansicht – oder zumindest der Hoffnung – geleitet sind, dass die feindlichen Kräfte sich außerhalb des Menschen befinden, ihn von dort angreifen und daher auch mit äußeren Gegenmitteln abgewehrt werden können, scheinen Herkunft und Wirkweise der Dämonen für die Wüstenmönche nicht ganz so klar bestimmbar zu sein. In ihrer Vorstellung und Erfahrung können Außen und Innen nicht eindeutig voneinander getrennt werden. Die Unterscheidung der Geister bezieht sich also ganz wesentlich auch auf die Erkenntnis, mit welcher Art von „Geist“ man es zu tun hat: mit einem sichtba-

⁸⁶ Siehe ELM und HARTMANN, *Demons* (2020).

⁸⁷ Siehe DERWAS, *Desert* (1997).

ren oder einem unsichtbaren Geist, mit einem von außen oder von innen kommenden.

Arsenius sieht die Dämonen in seiner Zelle von außen auf sich zukommen,⁸⁸ und Athanasios hat in seiner berühmten Vita des Antonios mit seinen Beschreibungen der auf den Heiligen einstürmenden Dämonen Künstler vieler Jahrhunderte zu fantastischen Darstellungen dieser Zwischenwesen inspiriert.⁸⁹ Abbas Anoub dagegen war der Meinung, dass das Herz des Menschen die unreinen Gedanken und eitlen Begierden hervorbringt,⁹⁰ Poimen identifiziert die Dämonen mit dem menschlichen Willen.⁹¹

Weniger festgelegt scheint Amma Synkletike in dieser Frage gewesen zu sein.⁹² Von ihr ist die Aufforderung überliefert: „Lasst uns nüchtern sein! Denn durch unsere sinnlichen Wahrnehmungen gehen sie hinein, auch wenn wir es nicht wollen (διὰ γὰρ τῶν αἰσθήσεων ἡμῶν κἂν μὴ βουλόμεθα εἰσερχονται). Wie soll denn ein Haus nicht schwarz werden, wenn bei geöffneten Fenstern von draußen Rauch hereinkommt?“⁹³ Während hier die Bedrohung ganz klar von außen nach innen eindringt, legen andere Sprüche ein komplizierteres Wechselspiel nahe. „Wir müssen uns gegen die Dämonen auf alle Art wappnen“ sagt dieselbe Synkletike an anderer Stelle, „denn sie kommen von außen heran, wirken aber aus dem Inneren heraus (ἔξωθεν προσέρχονται, καὶ ἐκ τῶν ἔνδοθεν κινοῦνται)“.⁹⁴ Zur Veranschaulichung vergleicht sie die Seele mit einem

⁸⁸ AP Arsenios 3 (SCHWEITZER I 41): „Einst traten im Kellion die Dämonen zu Abbas Arsenios und bedrängten ihn.“ Die beiden Verben ἐπέστησαν und θλίβοντες zeigen unmissverständlich ein Herannahen von außen an.

⁸⁹ Siehe dazu GEMEINHARDT, Antonius (2013), 154–196.

⁹⁰ AP Poimen 15 (SCHWEITZER I 589).

⁹¹ AP Poimen 67 (SCHWEITZER I 641): „Unser Wille, das sind die Dämonen“.

⁹² AP GUY XI 73 (= Vita Syncleticae 25 = SCHWEITZER II 997). Es ist nicht ganz geklärt, ob es sich bei Synkletike um eine echte Person oder um eine literarische Figur handelt, siehe PETORELLA, Disciple (2019), 418–426; and VIVIAN, Women (2020), 75–107.

⁹³ AP GUY XI 73 (SCHWEITZER II 997).

⁹⁴ AP GUY IX 74 (= Vita Syncleticae 45 = SCHWEITZER II 998). Eine ähnliche Dynamik beschreibt Johannes Cassian in Conlatio I 5: der Geist eines Menschen, der das Ziel der Herzensreinheit nicht fest vor Augen habe, werde „je nach Verschiedenheit der Angriffe verändert und aus dem heraus, was äußerlich an ihn herankommt, beständig in jenen Zustand verwandelt, der ihm als erster begegnet.“ Und Conlatio I 22: „Alle Winkel unseres Herzens müssen ohne Unterlass durchforscht werden, und die Spuren dessen, was in sie emporsteigt, müssen in genauester Untersuchung entdeckt werden, damit dort nicht vielleicht eine geistige Bestie, ein Löwe oder ein Drache, mit ihrem Eindringen heimlich Verderben bringende Spu-

Schiff, das von großen Wellen überschwemmt und dann durch den inneren Sog des hereinströmenden Wassers nach unten gezogen wird. Daher ist doppelte Wachsamkeit notwendig: „Man muss also die Angriffe der Geister von außen beachten und die Verunreinigungen der Gedanken drinnen hinausschöpfen.“⁹⁵ Die Bedrohungen von außen und innen werden auch terminologisch unterschieden: von außen wirken die Geister (πνεύματα/*pneumata*), innen die Gedanken (λογισμοί/*logismoi*). Die Metapher vom überschwemmten Schiff impliziert, dass der erste Impuls von außen kommt, dass also die Gedanken von Geistern verursacht werden.

Selbst Evagrius Pontikos, der große Lehrmeister der Wüstenmönche und Verfasser eines Büchleins „Über die Gedanken (Περὶ λογισμῶν)“, scheint unentschlossen zu sein.⁹⁶ Einerseits identifiziert er die Dämonen mit Gefühlen wie Angst, Zorn, Hochmut und Stolz, die im Inneren des Menschen entstehen. Das wirkt wie eine psychologische Rationalisierung des herkömmlichen antiken Dämonenverständnisses. Andererseits kann Evagrius im selben Buch auch sehr anschaulich und offenbar aus eigener Erfahrung beschreiben, wie die Dämonen sich dem ins Schriftstudium vertieften Mönch nähern, ihn mit ihrer Kühle am Kopf berühren und ihn in einen eisigen Schlaf versenken, um innerlich von ihm Besitz zu ergreifen.⁹⁷ Evagrius teilt, wie offenbar auch Synkletike und viele andere Wüstenmönche, die stoische Überzeugung von der guten Natur des Menschen. Kein Gedanke, der im Inneren des Menschen entsteht, kann demnach von

ren eindrückt, auf denen auch anderen der Zugang in die Abgründe des Herzens durch die Vernachlässigung der Gedanken ermöglicht wird“.

⁹⁵ AP GUY XI 74 (= Vita Syncreticae 45 = SCHWEITZER II 998): Δεῖ οὖν καὶ τὰς ἔξωθεν τῶν πνευμάτων ἐπιτηρεῖν προσβολάς, καὶ τὰς ἐνδον τῶν λογισμῶν ἐξαντλεῖν ἀκαθαρσίας. Maritime Metaphern waren in der Wüste sehr beliebt, siehe dazu: VIVIAN, Sail (2019), 3–24. Darstellungen von Schiffen finden sich auch als Wandkritzeleien in den Kellia, siehe DESCOEUDRES, Qusur (2003), 477–481. Auch Abbas Makarios bemüht das Bild von Schiff, um die Aufgabe eines geistlichen Vaters zu beschreiben. Wie ein Steuermann sei er verantwortlich für die Sorge um das Schiff und müsse die Fugen regelmäßig prüfen, um sicherzustellen, dass keine Risse entstehen, die schädliches Wasser durchlassen könnten. So müsse auch der Altvater „alle Leidenschaften und schlechten Gedanken der Dämonen, die in ihnen sind, untersuchen, um zu sehen, welche unter all diesen Leidenschaften ein schlimmes Wasser in ihre Seelen durchlässt“. (Am 189,6 = SCHWEITZER III, S. 315).

⁹⁶ Textausgabe: GÉHIN, GUILLAUMONT und GUILLAUMONT, Pontique (1998); MISIARCZYK, Logismoi (2021). Zu dieser Doppeldeutigkeit bei Evagrius siehe BRAKKE, Evagrius (2009).

⁹⁷ Evagrius Pontikos, Cogitationes 18, 25, 33.

seiner Natur her schlecht sein.⁹⁸ Aber der menschliche Geist (νοῦς) wird gewissermaßen codiert durch das „Schema“ (σχῆμα), das körperlich-sinnliche Eindrücke in ihm hinterlassen. Dieses Schema bestimmt dann fortan das Denken, die Wahrnehmung und das Fühlen des menschlichen Geistes.⁹⁹ Da der menschliche Geist nun ohne ein solches Schema in der körperlichen Welt gar nicht wahrnehmungs- oder handlungsfähig wäre, lässt er sich wohl oder übel von äußeren Eindrücken prägen. Dämonen und Engel konkurrieren um den prägenden Einfluss auf den menschlichen Geist, während Gott selbst, weil unkörperlich, keine Prägekraft hat. Daher ist es so wichtig, die Einflüsse auf den eigenen Geist zu bewachen. Und wie Synkletike in ihrer Schiff-Metapher andeutete, muss diese Wachsamkeit sich zugleich nach innen und nach außen richten: nach innen, um die nach dem bereits ausgeprägten Schema des Geistes wirkenden Gedanken zu reinigen – nach außen, um die Prägekraft neuer schädlicher Geister zu verhindern.

Abbas Moyses wird einmal in einer Zeit der inneren Anfechtung, als er es wegen des Ansturms sexueller Phantasien nicht mehr im Inneren seiner Zelle (und seiner selbst) aushält, von seinem geistlichen Berater Isidor auf das Dach seines Kellions geführt.¹⁰⁰ Von dort sieht er im Westen eine unendliche Menge von lärmenden Dämonen, wie ein Kriegsheer. Im Osten sieht er eine zahllose Menge von Engeln in herrlichem Glanz, von denen Isidor sagt, sie seien den Menschen von Gott als Helfer geschickt. „Diese bekriegen jene“, sagt Isidor, „die mit uns sind mehr“. Die Einsicht, dass nicht alles Üble aus seinem Inneren kommt, und dass er in seinen Kämpfen von außen unterstützt wird, lässt Moyses wieder Mut fassen und in seine Zelle zurückkehren. Dort wird er, wie wir bei Cassian gesehen haben, zu einem Großmeister der Unterscheidungskraft werden. Etwas ähnliches, nur etwas intimer, erlebt Antonios, als er in seiner Zelle von Überdruß und Düsternis der Gedanken geplagt wird, „ein wenig nach draußen geht (μικρὸν διαναστὰς ἐπὶ τὰ ἔξω) und dort einen Engel sieht, der aussieht wie Antonios selbst, ein Seil flicht und zu ihm sagt: ;Tu

⁹⁸ Evagrius Pontikos, *Cogitationes* 31: Ἐκ δὲ τῆς φύσεως οὐδεὶς ἐξέρχεται λογισμὸς πονηρός, οὐ γὰρ ἀπ’ ἀρχῆς γεγόναμεν πονηροί.

⁹⁹ Diesen Gedanken entfaltet Evagrius am Schluss des Büchleins, Kap. 41 f. Bisweilen benutzt er für diesen Vorgang der Prägung dasselbe Verb wie Kaiser Markian, wenn er die auf dem Konzil von Chalcedon versammelten Bischöfe zwingen will, ein neues Glaubensbekenntnis zu formulieren: τυπῶσαι – prägen, siehe dazu Kapitel I, S. 23–26.

¹⁰⁰ AP Moyses 1 (SCHWEITZER I 495).

das, und du wirst gerettet.“¹⁰¹ Mit dieser Empfehlung, in seelischen Krisenzeiten nach draußen zu gehen, beginnt die Alphabetische Sammlung der Apophthegmata.

Aber der Weg zu einem ausgeglichenen Verhältnis von innen und außen ist nicht geradlinig. In einem nur armenisch überlieferten Apophthegma über Poimen wird die Erfahrung formuliert, dass dieses Verhältnis sich mit dem Lebensalter verändern kann. Der alt gewordene Abbas fordert seine Schüler auf von ihm wegzugehen, weil er die Dämonen sichtbar gegen sich kämpfen sieht und nicht nur in seinen Gedanken. „Denn als ich war wie ihr, griffen sie mich in meinen Gedanken an, nun aber, da meine Kraft verfallen ist, kämpfen sie offen. So tun sie es mit jedem“.¹⁰² Die Dämonen stellen sich also optimal auf ihr Gegenüber ein und passen ihre Attacken an die jeweilige Konstitution des Menschen an. In diesem Fall ist interessant und vielleicht überraschend, dass das hohe Alter als eine Zeit der Schwäche, nicht als Höhepunkt einer über ein ganzes asketisches Leben lang erworbenen geistigen Stärke dargestellt wird. Dass der körperliche Verfall den Menschen auch anfällig macht für seelische Anfechtungen, ist eine von Lebenserfahrung gesättigte Gegenstimme zu der in asketischer Literatur sonst sehr prominenten Vorstellung, dass junge Menschen besonders von ihrem Körper geplagt würden, weil sie die leiblichen Bedürfnisse und Begierden mit jugendlichem Drängen verspüren. Der greise Poimen verrät nicht, in welcher Gestalt ihm die Dämonen begegnen, ob als schwarze Teufel, als bedrohliche Tiere, als schöne Frauen oder Männer. Die Leser:innen dieses Apophthegmas, gleich welchen Alters, werden aber sicherlich keine Mühe gehabt haben, diese Leerstelle mit ihren eigenen Phantasien von den Dämonen aufzufüllen, denn – wie Poimen selbst im letzten Satz feststellt: „So tun sie es mit jedem“.

Darin liegt das Tückische der Dämonen: dass sie zwar nicht aus dem Inneren des Menschen kommen, aber im Inneren wirken – und dass sie, wenn sie als Gedanken im Inneren einmal besiegt oder zumindest in Zaum gehalten sind, sich auch wieder sinnlich manifestieren und „von außen“ angreifen können. Tatsächlich ist es gerade die Feinkörperlichkeit, die die antike Vorstellung von Zwischenwesen wie Dämonen und Engeln prägt. Auch wenn diese Vorstellung heute unaufgeklärt wirken mag, birgt sie doch eine tiefe psychologische Einsicht: dass inneres und äußeres Leben

¹⁰¹ AP Antonios 1 (SCHWEITZER I 1).

¹⁰² AP Arm. 18,83 (SCHWEITZER III, S. 254).

des Menschen nicht voneinander getrennt betrachtet werden können und deshalb umso sorgfältiger unterschieden werden müssen. Impulse von außen können so stark verinnerlicht werden, dass sie wie Selbsterzeugnisse des Menschen erscheinen; im Inneren entstehende Gedanken und Vorstellungen können sich manifestieren und dem Ich körperlich wahrnehmbar gegenüberreten.¹⁰³

5. Körper und Seele

Häufig sind es körperliche Bedürfnisse oder Wünsche, mit denen die Dämonen die Asket:innen plagen: Hunger, sexuelle Lust, Müdigkeit, Bewegungsdrang. Vor allem in der mittelalterlichen Unterhaltungs- und Erbauungsliteratur finden sich dazu zahllose phantasiereiche Erzählungen. Als man begann, die Mönche außerhalb der Wüste als Heilige zu verehren, wurden ihre asketischen Errungenschaften so stark betont, dass der Eindruck entstehen konnte, das eigentliche Ziel des monastischen Lebens bestehe in der Abtötung aller körperlichen Bedürfnisse. Dieser Aspekt ist dann in der jahrhundertlangen Geschichte christlicher Leibfeindlichkeit vor allem im lateinisch geprägten Westen so stark in den Vordergrund getreten, dass es nicht ganz leicht ist, die subtile Harmonie zwischen Körper und Seele in den spätantiken Quellen wieder zum Vorschein zu bringen.

Die meisten Sprüche scheinen tatsächlich von einer starken Gegensätzlichkeit von Körper und Seele geprägt zu sein. „In dem Maß, wie der Körper Bedürfnisse hat, kennt die Seele Gott nicht“ lautet ein anonym überlieferter Merkspruch.¹⁰⁴ Und Abbas Daniel wird mit der Antithese zitiert: „Je mehr der Leib blüht, desto mehr verkümmert die Seele. Und je mehr der Leib verkümmert, desto mehr blüht die Seele.“¹⁰⁵ Die Konsequenz kann eigentlich nur ein leibfeindlicher Dualismus sein: je mehr Körperlichkeit, desto weniger Seelisch-Geistes und umgekehrt. Allerdings lassen diese Sprüche offen, ob es sich bei der Antithese von Körper und Seele um eine Beobachtung zum Status quo handelt oder um eine Empfehlung

¹⁰³ Zu dieser Feinstofflichkeit und ihren Implikationen für Anthropologie und Subjektivität in der Spätantike siehe den sehr instruktiven Beitrag von SMITH, *Demon* (2008), 479–512.

¹⁰⁴ AP GUY X 140 (SCHWEITZER III, S. 47): ἐφ' ὅσον ποθεῖ τὸ σῶμα ἡ ψυχὴ τὸν θεὸν ἀγνοεῖ.

¹⁰⁵ AP Daniel 4 (SCHWEITZER I 186): ὅσον τὸ σῶμα θάλλει, τοσοῦτον ἡ ψυχὴ λεπτύνεται, καὶ ὅσον τὸ σῶμα λεπτύνεται, τοσοῦτον ἡ ψυχὴ θάλλει.

für den Umgang damit. Beides ist denkbar: die Aufforderung zur Überwindung oder zumindest Beherrschung des Körperlichen durch die Seele, oder aber die nüchterne Feststellung, dass der Mensch eigentlich immer im Ungleichgewicht ist, weil Leib und Seele nie gemeinsam und in Harmonie zur Ruhe kommen können. Tatsächlich ist dies eine Erfahrung, die sich in vielen Texten spiegelt: Wenn der Leib ruht, etwa im Sitzen in der Zelle oder auch im Schlaf, dann legen die Geister im Inneren erst so richtig los. Und dort können sie den Menschen durchaus stärker plagen als körperliche Bedürfnisse. So betont etwa Poimen, dass die Seele keinen Frieden finden könne, solange der Leib in Ruhe ist, denn „die leibliche Ruhe vertreibt die Gottesfurcht aus der Seele“.¹⁰⁶ Mit Ruhe ist hier wieder das Ausruhen, die Anapausis, nicht die von Gottes Lebendigkeit und Frieden erfüllte Hesychia gemeint.¹⁰⁷

Ein für das Verhältnis von Körper und Seele aufschlussreicher, wenn auch in modernen Ohren verstörend klingender Bericht aus der lateinischen Apophthegmenttradition erzählt von einer Begegnung zwischen dem Vorzeige-Asketen und manchmal als „Vater des Wüstenmönchtums“ bezeichneten Antonios und Didymos dem Blinden, dem zu seiner Zeit vielleicht berühmtesten christlichen Exegeten und Gelehrten, der die als „Katechetenschule“ bezeichnete theologische Ausbildungsstätte in Alexandrien leitete. Der Bischof Athanasios hatte Antonios zur Unterstützung im Kampf gegen (nicht näher identifizierte) Häretiker gerufen und den Asketen aus der Wüste mit dem Gelehrten in der Stadt zu einem Gespräch zusammengebracht. Die beiden unterhalten sich nun intensiv über die Schrift. Mitten im Gespräch drängt Antonios den blinden Didymus plötzlich, seine Traurigkeit über seine Blindheit einzugestehen, was ihm erst auf mehrfaches Insistieren hin gelingt: „Schließlich entlockte er ihm, dass er die Trauer der Seele ehrlich eingestand“ (*tandem elicuit, ut moerorem animi simplicitate fateretur*). Das nimmt Antonios zum Anlass für eine kleine Lektion über den höheren Wert des Geistigen über das Leibliche:

„Ich wundere mich, dass ein kluger Mann (*vir prudens*) einen Schaden schmerzlich empfindet in einer solchen Sache, die Ameisen, Fliegen und Mücken treffen kann, und sich nicht vielmehr über den Besitz jener Sache freut, die die Heiligen und Apostel erworben haben. Um vieles besser ist es, mit dem Geist zu sehen als mit dem Fleisch (*multo melius sit spiritu videre quam carne*), und jene Augen zu

¹⁰⁶ AP Poimen 57 (SCHWEITZER I 631): ἡ σωματικὴ ἀνάπαυσις ἐκδιώκει τὸν φόβον τοῦ θεοῦ ἀπὸ τῆς ψυχῆς.

¹⁰⁷ Zu diesem Unterschied siehe S. 67.

besitzen, in die der Halm der Sünde nicht hineinschneiden kann, als jene, die den Menschen allein durch den Blick aus Begehrlichkeit in die Hölle schicken können.“¹⁰⁸

Hier kommt eine scharfe Abwertung des Körperlichen zu Wort, die zudem mit einer zweifelhaften Gesprächstaktik erworben wird: Antonios unterbricht die Diskussion über die Auslegung der Bibel mit einer Frage zur leib-seelischen Verfassung seines Gesprächspartners und beharrt so lange darauf, bis er die gewünschte Antwort bekommt, die es ihm erlaubt, den blinden Gelehrten bloßzustellen.¹⁰⁹ Es fällt schwer sich vorzustellen, dass Menschen in Spätantike und Mittelalter diese Kurzgeschichte ohne das Gefühl der Empörung darüber gelesen haben könnten, dass ein körperlich Unversehrter einen Blinden darüber belehrt, wie er mit seiner Blindheit umzugehen habe.

Im Blick auf das Menschenbild ist zu beachten, dass hier nicht zwei, sondern drei Komponenten der Person relevant sind: Körper (*caro*, wörtlich: das Fleisch), Seele (*anima*), Geist (*spiritus*).¹¹⁰ Im Zusammenspiel dieser drei nimmt die Seele eine Mittelstellung zwischen den beiden Antipoden „Fleisch“ und „Geist“ ein. Sie ist traurig über das körperliche Defizit, sollte sich doch aber freuen können über die geistige Fähigkeit. Die Seele fungiert als Bindeglied zwischen zwei unvereinbaren Gegensätzen. Allerdings kann sie diese nicht harmonisch zusammenhalten, weil sie mit ihren Emotionen, Traurigkeit oder Freude, auf Körper und Geist reagiert und daher immer zwischen beiden hin und her schwankt. Der einzig gangbare Weg besteht dann in der Überordnung und Herrschaft des Geistigen über die Psychosomatik des Menschen – eine Ideal, das in platonischer Tradition steht.

Was hat es aber zu bedeuten, dass diese Begegnung nur in lateinischer Sprache überliefert ist? Kündigt sich hier die für weite Teile der westlichen christlichen Tradition typisch werdende Leibfeindlichkeit an? Und wie beispielhaft ist sie für die Wüstenmönche?

In einem griechischen Apophthegma wird von demselben Antonios überliefert, dass er – nun eher in Übereinstimmung mit stoischer Anth-

¹⁰⁸ Dieses Apophthegma ist nur auf Latein überliefert, und zwar von Rufinus in seinen *Verba Seniorum* 218 (PL 73, 809 f) sowie in einem Brief des Hieronymus an Castrutium: *Epistula* 68,2 (PL 22,652 f). Eine deutsche Übersetzung bietet SCHWEITZER III, S. 161.

¹⁰⁹ Ausdrücklich heißt es bei Hieronymus, dass Antonios dreimal fragt, bis er die gewünschte Antwort bekommt: *secundo tertioque interrogans, tandem elicit* (PL 22,653).

¹¹⁰ Zur dreiteiligen Anthropologie siehe VAN KOOTEN, Types (2010), 263–310.

ropologie¹¹¹ – drei Bewegungen des Leibes unterschied¹¹²: eine natürliche Bewegung, die mit dem Leib verknüpft ist, aber nicht wirksam wird (οὐκ ἐνεργεῖ), wenn die Seele es nicht will, sondern leidenschaftslos (ἀπαθῆ) bleibt; eine weitere natürliche Bewegung, die mit der Nahrungsaufnahme zusammenhängt und den Menschen durch Erwärmung des Blutes zur Wirksamkeit antreibt (διεγείρει τὸ σῶμα πρὸς ἐνέργειαν) und in Zaum gehalten werden muss, weil sie Bedürfnisse und Begehrlichkeiten aktiviert; und schließlich eine von der Hinterlist und dem Neid der Dämonen bewirkte Bewegung, die den Menschen in den Kampf (πόλεμος) ruft. In dieser Sicht auf den Menschen wirkt der Körper eher wie ein passives und neutrales Medium, das natürlicherweise von inneren und äußeren Einflüssen bewegt werden kann. Die Herausforderung für die Seele besteht darin, die durch die Nahrung entstehende Energie des Körpers so zu nutzen, dass sie die natürlichen, leidenschaftslosen Bewegungen des Leibes für ihren Kampf gegen die Hinterlist der Dämonen nutzen kann.

Während die beiden ersten Bewegungen identisch beschrieben werden wie in der stoischen Philosophie von den ersten Bewegungen, setzt Antonios im Blick auf die dritte Art von Bewegungen etwas andere Akzente. Bei den Stoikern entspringt die dritte Bewegung, welche Tugend und Laster hervorbringt, dem Inneren des Menschen.¹¹³ Antonios aber schreibt sie in diesem Spruch den Dämonen zu – jenen Kräften also, die von außen auf den Menschen eindringen und ihn dann von innen bestimmen, und für deren Bezwingung die Kunst der Unterscheidung deshalb so entscheidend ist. Damit rücken Körper und Seele in ein anderes Verhältnis als im lateinischen Antonios-Apophthegma. Hier ist die Seele nicht in einer Mittelposition zwischen Geist und Leib gedacht, sondern Leib und Seele bilden eine untrennbare, aber unterschiedene Einheit, in der die Seele über die Aktivierung des Körpers entscheidet.

Poimen soll die schlechten Gedanken mit einem Kasten voller Kleider verglichen haben: Wie Kleider verrotten, wenn man sie liegen lässt, so verfaulen auch Gedanken, „wenn wir sie nicht körperlich tun (ἐὰν μὴ ποιήσωμεν σωματικῶς)“.¹¹⁴ Die Seele kann also die Gedanken nicht verhindern oder herbeirufen – das tun die Dämonen –, aber sie kann ihre Auswirkungen auf den Körper kanalisieren und bestimmen. Leib und Seele, inneres und äußeres Leben wirken zusammen.

¹¹¹ Zur stoischen Emotionen-Lehre und deren christlicher Rezeption siehe ausführlich SORABJI, *Emotion* (2000).

¹¹² AP Antonios 22 (SCHWEITZER I 22).

¹¹³ FORSCHNER, *Ethik* (1995), 90 ff.

¹¹⁴ AP Poimen 20 (SCHWEITZER I 594).

Wie wichtig die Harmonie von Körper und Seele ist, veranschaulicht – wenn auch vermutlich gegen seine eigene Intention – Dorotheos von Gaza, der im sechsten Jahrhundert im monastischen Zentrum Palästinas lebte, nachweislich zu den Lesern und Nutzern der *Apophthegmata Patrum* gehörte und als der große Psychologe unter den Wüstenmönchen gilt.¹¹⁵ In einer Rede „Über die Furcht vor den kommenden Bestrafungen“ denkt Dorotheos nach einer überstandenen, offenbar sehr schmerzhaften Fußkrankung über den Sinn körperlicher Leiden nach. Er fragt sich, warum manche Menschen von körperlichen Schmerzen auch seelisch so stark betroffen sind, dass sie darüber den Lebensmut verlieren.

Sicherlich könne man, überlegt Dorotheos, für jedes Leiden Ursachen in der Biologie, vielleicht auch im Fehlverhalten des Menschen, finden. Aber da nichts ohne Gottes Wohlwollen geschehe, müsse auch in körperlichem Leiden ein Nutzen für die Menschen verborgen liegen. Um dieser Überlegung Nachdruck zu verleihen, führt Dorotheos sich und seinen Schülern den Zustand nach dem Tod vor Augen, wenn Seele und Körper getrennt sein werden. Die Seele, so Dorotheus, werde sich nach dem Tod an alles Hiesige erinnern: „Worte und Taten und Gedanken, und nichts davon kann sie jemals vergessen... Nichts vergisst die Seele von allem, was sie in dieser Welt getan hat, sondern an alles erinnert sie sich (ἀλλὰ πάντων μέμνηται), nachdem sie aus dem Körper gegangen ist, sogar noch eindringlicher, noch klarer.“¹¹⁶ Während die Seele sich, solange sie noch im Körper ist, durch körperliche Empfindungen, sei es Genuss oder Schmerz, hin und wieder von ihren eigenen Regungen ablenken lassen könne, sei sie nach dem Tod ihren Erinnerungen ohne jede Möglichkeit der Ablenkung unentrinnbar ausgeliefert. Nicht eine irgendwie kontrahierte Erinnerung an ihre Lebenshaltung, sondern eine unbarmherzig detailgenaue Erinnerung an jede einzelne Tat und jeden Gedanken und die davon betroffenen Menschen und Orte begleite und quäle die Seele in Ewigkeit. (An diesem Punkt betont Dorotheos, dass er selbst früher anderer Auffassung gewesen, aber von einem erfahreneren Asketen belehrt worden sei). Deshalb sei es für den Menschen so wichtig, ja heilsnotwendig, in diesem Leben beständig die guten Gedanken zu kultivieren. Dies schließt ein, sich davor zu hüten, dass körperliches Leiden, sei es Genuss oder Schmerz, schlechte Gedanken und Stimmungen, etwa Lebensverdruss und Selbstmordgedanken, erzeugen kann.

¹¹⁵ Die jüngste große Studie zu Dorotheos von Gaza ist CHAMPION, Dorotheus (2022).

¹¹⁶ Dorotheos von Gaza, *Doctrinae diversae* XII, 128.

Diese Aufforderung zur Kultivierung guter Gedanken ist nicht moralisch motiviert, sondern psychologisch: durch die Sorge um das Selbst. Dabei verweist die düstere Jenseits-Vision des Dorotheos auf die ambivalente Wirkung, die der Körper auf die Seele hat, solange beide im Diesseits vereint sind. Körperliche Regungen können schlechte Gedanken in der Seele hervorrufen, aber der Körper bietet der Seele auch Anlass zum Ausruhen von sich selbst. Weil aber, wie viele Apophthegmata betonen, auch dieses Ausruhen wiederum ambivalent ist – zur Erinnerung: „die leibliche Ruhe vertreibt die Gottesfurcht aus der Seele,“¹¹⁷ – und der Seele dauerhaft nicht guttut, strebt der Mensch in diesem Leben nach einer Harmonie von Körper und Seele.

Die Quellen aus der Wüste bieten keine eindeutige, allgemeingültige, widerspruchsfreie Verhältnisbestimmung von Körper und Seele. Insgesamt aber lässt sich auch hier mit der Formel von Chalcedon feststellen: Körper und Seele bilden in der Person eine Einheit, in der sie unvermischt und ungetrennt miteinander existieren.

Damit geht die Wüstenweisheit in den Apophthegmata einen interessanten Mittelweg zwischen den beiden hauptsächlichen Geistesströmungen der Spätantike: dem neuplatonischen Streben nach Aufhebung alles Körperlichen in einem übergeordneten Geistigen auf der einen und der gnostischen Separierung von Körper und Geist, von innerem und äußerem Leben, auf der anderen Seite.¹¹⁸ Indem die Wüstensprüche in ihrer Vielstimmigkeit zwischen diesen beiden Optionen navigieren, bezeugen sie ein grundlegend positives Menschenbild, in dem alles, was im Menschen selbst entsteht, wesentlich zur Person gehört und sie ausmacht, als gut oder zumindest neutral angesehen wird. Mit den Stoikern teilen sie das Ideal eines Lebens in Übereinstimmung mit der menschlichen Natur und nicht, wie im Platonismus, in ihrer Überwindung. Aber anders als die Stoiker beschränken sie die Bewegungen der Seele nicht auf Empfindungen und Gefühle, sondern erweitern sie auf Gedanken (λογισμοί/logismoi).¹¹⁹ Diese kommen auf den Menschen zu oder steigen in ihm

¹¹⁷ AP Poimen 57 (SCHWEITZER I 631): ἡ σωματικὴ ἀνάπαυσις ἐκδιώκει τὸν φόβον τοῦ θεοῦ ἀπὸ τῆς ψυχῆς.

¹¹⁸ SORABJI, *Emotion* (2000), 367, hat mit Blick auf Evagrius festgestellt: „He is not, of course, a Stoic any more than he is a Platonist“. Dies trifft auch auf Antonios und die meisten Wüstenväter zu. Sie nehmen eklektisch teil an den philosophischen Diskursen ihrer Zeit, ohne einer einzigen ganz anzugehören oder mit einer einzigen verstanden werden zu können. Zu den verschiedenen Auffassungen vom Menschen in der Antike siehe die Beiträge in JANSEN und JEDAN, *Anthropologie* (2010).

¹¹⁹ SORABJI, *Emotion* (2000), 356: „The emphasis on initial *thoughts* may have

auf – und daher muss und kann der Mensch sich mit vernünftiger Willenskraft zu ihnen verhalten: sie genießen oder verscheuchen, ordnen und hinterfragen, *unterscheiden ohne zu trennen*.

Die subtile Verhältnisbestimmung von Innen und Außen in der Frage nach den Bedrohungen, denen sich der Mensch ausgesetzt sieht, hat gezeigt, dass die Wüstenväter die Gutheit der natürlichen Anlage des Menschen sogar noch stärker betonen als die Stoiker. Es scheint für die allermeisten von ihnen keine Frage gewesen zu sein, dass selbst die Leidenschaften nicht im Inneren der Menschen entstehen, sondern von außen auf sie zukommen. „Was soll ich tun, wenn die Leidenschaften auf mich zukommen – soll ich ihnen widerstehen oder sie eintreten lassen?“ fragt Poimen seinen Lehrer Joseph.¹²⁰ Dieser empfiehlt, sie eintreten zu lassen und mit ihnen zu kämpfen. Aber die Erfahrung der Wüste und die schonungslose Konfrontation mit sich selbst und die Rücksicht auf andere bewahren die Ratgeber in der Wüste auch in dieser Sache vor ideologischen Verallgemeinerungen und Verhärtungen: Von einem anderen Mönch erfährt Poimen im selben Apopthegma, dass Joseph ihm empfohlen habe, die Leidenschaften sofort abzuwehren, bevor sie überhaupt in das Innere gelangen können. Von Poimen zur Rede gestellt, warum er nicht zweimal denselben Rat erteilt habe, antwortet Joseph mit Verweis auf die Verschiedenheit der Ratsuchenden. Für den einen sei es gut, die Leidenschaften ins Innere einzulassen, „von ihnen zu nehmen und zu geben“ und daran zu wachsen, für andere dagegen sei das zu gefährlich.

Diese Vielfalt im Umgang mit demselben menschlichen Grundkonflikt zwischen Außen und Innen, Körper und Seele führt zu einem weiteren zentralen Aspekt der Kunst der Unterscheidung: dem Bewusstsein für die Einzigartigkeit und Bedeutsamkeit sowohl von Personen als auch von Zeiten und Orten und für die Notwendigkeit, dieser Einzigartigkeit im Denken und Handeln zu entsprechen. Anders als der Glaube an Dämonen, wirkt dieser Aspekt erstaunlich modern.

helped Christian writers to ask new sorts of questions. They asked whether one dwelt on the thought, whether one enjoyed the thought, or whether one deliberately put oneself in the way of it. Here, the grafting of Christianity on to Stoicism proved fruitful.“

¹²⁰ AP Joseph 3 (SCHWEITZER I 386): τί ποιήσω, ὅταν προσεγγίξῃ τὰ πάθη; Ἀντιστῶ αὐτοῖς, ἢ ἀφήσω εἰσελθεῖν;

6. Die Symmetrie von Person, Zeit und Ort

Dass die Wüstenmönche ein Bewusstsein für Individualität und Kontexte kultivieren, ist keineswegs eine moderne Fehldeutung antiker Quellen. Schon in dem bereits erwähnten Briefwechsel zwischen den beiden Mönchen Dorotheos und Johannes von Gaza über die Anwendung der Apophthegmata in der monastischen Bildung vom Anfang des sechsten Jahrhunderts bemerkt Johannes: „Bruder, die Alten sprechen je nach Maß des Menschen“ (πρὸς τὸ μέτρον τοῦ ἀνθρώπου).¹²¹ Johannes schreibt diesen Satz, um Widersprüchlichkeiten zwischen einzelnen Sprüchen zu erklären und vielleicht auch zu rechtfertigen. Das deutet darauf hin, dass bereits kurz nach dem Aufkommen der Sammlungen von Apophthegmen die Frage auftauchte, wie in der monastischen Bildung mit den gegensätzlichen Ratschlägen der Väter umzugehen sei. Dabei sind diese Gegensätze nicht erst ein Resultat der Zusammenstellung von verschiedenen Sprüchen. Das individuelle Maß einer Person als entscheidendes Kriterium für die Unterscheidung der Geister kommt auch explizit in einzelnen Aussprüchen zur Geltung, etwa in dem armenisch überlieferten Apophthegma: „Man sagte, dass die Väter gemäß den Gedanken und gemäß dem Menschen sprachen“.¹²² Die Unterscheidungskraft muss also nicht nur die Geister im Blick haben, sondern auch die individuelle Persönlichkeit, die es mit den Geistern zu tun hat.

In den Systematischen Sammlung wird von einer Diskussion über die Frage berichtet, ob es bereits eine Befleckung sei, einen schmutzigen Gedanken überhaupt nur zu denken (εἰ μαιίνεται τις λογιζόμενος ῥυπαροῦς λογισμούς). Da die Brüder sich nicht einig werden, gibt ein Altvater seine Antwort, die auf wunderbare Weise zugleich allen und niemandem recht gibt: „Jeder einzelne sucht nach seinem eigenen Maß (πρὸς τὸ μέτρον ἑκάστου ζητεῖται παρ’ αὐτοῦ)“, mit einer Anspielung auf Lukas 12,48. Während diese Aussage sich aber im Lukasevangelium auf das Jüngste Gericht bezieht, erweitert der anonyme Altvater sie auf den zwischenmenschlichen Umgang in der Wüste, wie sein zur Erklärung angeführtes Beispiel zeigt: Wenn ein Vollkommener einen begehrten Gegenstand sieht und die Habgier sofort „abhaut“, wird er nicht befleckt. Ebenso wird einer, der noch nicht so weit (wörtlich: zu so großen Maßen: εἰς μέτρα μεγάλα)

¹²¹ Barsanuphius et Johannes, Epistula 291 (SC 450, 282). Zu diesem Briefwechsel siehe PERRONE, Wisdom (2021), 54–72.

¹²² AP Arm 10,40 (SCHWEITZER III, S. 243).

fortgeschritten ist, nicht befleckt, wenn er zunächst mit dem Gedanken hadert und verhandelt, den begehrten Gegenstand aber schließlich trotzdem nicht nimmt.¹²³ Es gibt also keine allgemein gültige Antwort, sondern nur auf konkrete Personen zutreffende Antworten auf die Frage nach der Schädlichkeit der Gedanken.

Das einzige von Abbas Are überlieferte Apophthegma berichtet von genau dieser Fähigkeit: dass er den Ratsuchenden unterschiedliche Ratschläge gibt, je nach ihrem Bedürfnis und dem Grund, weshalb sie kommen. Die härtesten Aufträge erhalten diejenigen, die wirklich Gott suchen. Als Abbas Abraham den Are einmal nach dem Grund für diese Ungleichbehandlung fragt, antwortet Are: „Wie die Brüder herkommen, wenn sie auf der Suche sind, so gehen sie auch wieder weg.“¹²⁴ Vielleicht drückt sich in dieser Aussage die leidvolle Erfahrung aus, wie schwer es Menschen fällt, sich wirklich zu verändern und wie wenig verändernde Kraft selbst die Begegnung mit einem geistlichen Vater und seine Ratschläge haben. Jedenfalls stellt sich Are darauf ein, dass es so ist, wenn zu ihm jemand kommt mit der üblichen Frage: „Was muss ich tun, damit ich gerettet werde?“ Er versucht zu verstehen, was der Ratsuchende wirklich sucht, und passt seinen Rat an.

In eine ähnliche Richtung weist der Ratschlag eines anonymen Vaters für einen Bruder, der von vielen Gedanken gleichzeitig angefochten wird und fragt, wie er gegen sie kämpfen soll. „Kämpfe nicht gegen sie alle, sondern gegen einen“, ist die Antwort, „denn alle Gedanken der Mönche haben einen als Haupt. Dieses Haupt musst du bekämpfen, und so werden alle Gedanken niedergehalten.“¹²⁵ Jede Person hat also eine individuelle grundlegende Versuchung, aus der sich alle anderen ableiten und durch die allein sich alle anderen bekämpfen lassen. Aber während Evagrius Pontikos und in seiner Nachfolge Johannes Cassian diese Hauptsünden zählen können (beide zählen acht) und sie sogar zu benennen wissen (Gaumenlust, Unzucht, Geldgier, Traurigkeit, Zorn, Trägheit, Ruhmsucht, Stolz),¹²⁶ überlässt dieser anonyme Väterspruch es jedem und jeder einzel-

¹²³ AP GUY X 112 (SCHWEITZER II 1216).

¹²⁴ AP Are 1 (SCHWEITZER I 143): οἱ ἀδελφοὶ καθὼς ἔρχονται ζητοῦντες, οὕτως καὶ ὑπάγουσιν.

¹²⁵ AP GUY X 125 (SCHWEITZER II 1219): Μὴ πολεμήσης πρὸς πάντας ἀλλὰ πρὸς ἓνα. Πάντες γὰρ λογισμοὶ τῶν μοναχῶν ἔχουσιν ἓνα ὡς περ κεφαλὴν. Πρὸς αὐτὴν οὖν πολέμησον τὴν κεφαλὴν, καὶ οὕτως οἱ λογισμοὶ ταπεινοῦνται.

¹²⁶ Beide haben den acht Lastern ein eigenes Werk gewidmet: Evagrius Pontikos, *De cogitationibus*; Johannes Cassian, *De octo principalium vitiorum remediis*.

nen herauszufinden und zu benennen, was die eigene grundlegende Versuchung ist und wie sie allenfalls zu benennen wäre.

Führt aber das Kriterium des individuellen Maßes nicht zu Willkür und Ungerechtigkeit? Auch auf diese Frage geben die Wüstensprüche keine allgemein gültige Antwort. Aber sie bieten eine Geschichte dazu. Der längste Text in der griechischen Alphabetischen Sammlung, Rhomaïos 1, erzählt von der Begegnung zweier Mönche, die sich über ihre unterschiedliche asketische Praxis unterhalten. Der Gastgeber Rhomaïos stammt aus wohlhabenden Verhältnissen und wird auch in der Sketis von einem Knecht bedient. Als ein Altvater aus Ägypten ihn besucht, ist er erstaunt über die angenehme Lebensführung des berühmten Asketen, denn er trägt bequeme Kleidung und Sandalen, schläft mit Strohsack, Fell und Kopfkissen und setzt seinem Gast gekochtes Gemüse und Wein vor. Enttäuscht verlässt ihn der Besucher bereits nach einem Tag, weil er meint, von der Begegnung mit diesem Mann keinen Nutzen haben zu können. Rhomaïos aber lässt ihn zurückholen und befragt ihn über seine Vergangenheit. Im Gespräch stellen sie fest, dass sie aus komplett unterschiedlichen Lebenswelten in die Wüste gekommen sind: Der Besucher war zuvor Wächter in einem ägyptischen Dorf und lebte in großer Armut, Rhomaïos führte im Kaiserpalast in Konstantinopel ein Leben in Überfluss und Bequemlichkeit. Dieses Gespräch erweist sich als großer Nutzen für den anonymen Besucher. Er geht mit der Erkenntnis, dass er selbst „von der großen Misere dieser Welt zur Ruhe (ἀπὸ πολλῆς κακοπαθείας... εἰς ἀνάπαυσιν)“ gekommen ist, während Rhomaïos seinen Weg aus „großer Ruhe in die Bedrängnis (ἀπὸ πολλῆς ἀναπαύσεως εἰς θλίψιν)“ des Wüstenlebens ging. Das Apophthegma endet mit dem schönen Satz: „Er wurde sein Freund (φίλος/*philos*) und besuchte ihn häufig des Nutzens wegen. Denn er war ein Mann der Unterscheidung (ἀνὴρ διακριτικός) und voll vom Duft des Heiligen Geistes.“ Interessanterweise ist diese Charakterisierung nicht eindeutig einem der beiden Asketen zugewiesen. Die Dynamik der Erzählung scheint zwar nahezulegen, dass es Rhomaïos ist, der auf diese Weise gepriesen wird. Denn unter seinem Namen ist die Episode überliefert, und er wird gleich zu Beginn als „Durchschauer (διορατικός)“ eingeführt. Aber die grammatische Struktur der abschließenden Sätze lässt zunächst eher an den anonymen Besucher als Subjekt denken. Als setzten sich das Wechselspiel und der Rollentausch aus dem Gespräch der beiden Männer in der Transformation des zunächst enttäuschten Besuchers in einen dauerhaften und nach heiligem Geist duftenden Freund fort. In jedem Fall aber vermittelt diese Erzählung einen Eindruck davon, dass in der Wüste

nicht standardisierte und normierte Maßstäbe und Lebensregeln gelten. Wo Menschen aus so vielen unterschiedlichen sozialen Schichten und kulturellen Hintergründen zusammenkommen, ist nicht ein und dieselbe Lebensweise der angemessene Weg für alle. Die Frage, was ein „nützlicher“, also dem Seelenfrieden dienlicher Lebensstil ist, kann nur im Einzelfall entschieden werden.

In einem nur koptisch überlieferten Apophthegma – also in der Überlieferung einer Kirche und Tradition, die das Konzil von Chalcedon ablehnte – werden die Individualität der Menschen und die davon abgeleitete Forderung nach einem individuellen Maß für jede Person in einem Vergleich Gottes mit einem Töpfer erläutert.¹²⁷ Wie ein Töpfer zuerst den Ton bearbeitet und mit Sorgfalt die Gefäße formt und bemalt, die für königliche Festmähler und liturgische Feiern in den Kirchen gedacht sind, und dann die niedrigeren und billigeren formt, bis hin zu Urinschalen und Kacktöpfen für Kleinkinder, und wie dieser Töpfer dann für alle diese so unterschiedlichen Gefäße in gleicher Weise betet, während sie im Ofen brennen, so sei auch Jesus Christus in gleicher Weise um alle Menschen in all ihrer Unterschiedlichkeit besorgt. Er freue sich über Fortschritte der Tugendhaften ebenso wie über die Bekehrung des Sünders. Denn, so die Begründung, als Jesus Christus Mensch wurde, habe er alle diese Leiden freiwillig angenommen.

Man kann dieses Gleichnis als eine Antwort auf das Töpfergleichnis des Apostels Paulus im Brief an die Römer lesen (Röm 9,20–24). Dort wird Gottes Macht zu erwählen oder zu verwerfen mit der Freiheit des Töpfers verglichen, aus einem Stück Ton Gefäße für „ehrevollen“ oder „unehrevollen“ Gebrauch herzustellen, wobei er letztere „zum Verderben“ bestimme und nur an den ehrevollen Gefäßen seine Herrlichkeit erweise. Ganz anders der koptische Spruch aus der Wüste. Er wendet das Töpfergleichnis christologisch-inkarnatorisch und kommt zum entgegengesetzten Schluss: nicht die richtende Macht, sondern die barmherzige Fürsorge ist hier die Pointe des Vergleichs mit dem Töpfer. Das koptische Apophthegma stellt natürlich keinen expliziten Bezug zur Formel von Chalcedon her. Es ist aber doch bemerkenswert, dass es die Idee der Unterscheidung der Naturen von Menschen mit der Menschwerdung und Inkarnation Jesu Christi, also dem Hauptthema des Konzils von Chalcedon, begründet.

¹²⁷ AP Am 156,3 = SCHWEITZER III, S. 297 f.; der Spruch wird Makarios zugeschrieben.

Neben und zusätzlich zu der Unterscheidung von individuell persönlichen Veranlagungen und Möglichkeiten ist die Unterschiedlichkeit von Zeiten und Orten zu beachten. Es gibt auch für ein und dieselbe Person nicht ein immer und überall richtiges Verhalten – so wichtig es ist, sich selbst und das Maß der eigenen Persönlichkeit zu kennen. Die Selbstkenntnis muss durch ein Gespür für die Unterschiedlichkeit von Zeiten und Orten, also mit Kontextsensibilität, komplementiert werden.

In diesem Bewusstsein erzählen viele Apophthegmata von Brüchen mit (zumeist selbst auferlegten) asketischen Regeln. Besonders häufig ist die Unterbrechung der Fastengewohnheiten, wenn unerwartet Gäste kommen.¹²⁸ Allerdings lässt sich auch daraus wiederum keine Regel machen, wie aus einer Episode über Abbas Poimen deutlich wird.¹²⁹ Dieser rührte bei einem Essen einmal kein Fleisch an. Das wunderte, die Mönche, „weil sie seine Unterscheidungskraft kannten (εἰδότες τὴν διάκρισιν αὐτοῦ)“ – das heißt sie erwarteten, dass er eine Ausnahme von seinem Fasten machen würde, um dem Moment der Gemeinschaftlichkeit gerecht zu werden und ein guter Gastgeber zu sein. Schließlich wird das Fastenbrechen aus Rücksicht auf andere von vielen Wüstenmönchen berichtet, um deren Unterscheidungskraft zu illustrieren. Überraschenderweise begründet Poimen aber sein Verhalten mit einem noch subtileren Blick auf die Situation, der zugleich seine Menschenkenntnis offenbart: „An Eurem Fleischessen hat niemand Anstoß genommen. Es waren aber viele meiner Schüler hier. Ich habe den Schaden, wenn sie dann sagen: Poimen hat Fleisch gegessen und wir essen keines.“ Obwohl es also der Situation durchaus angemessen und ein guter Gebrauch der Unterscheidungskraft wäre, das Fasten zu brechen und Fleisch zu essen, macht Poimen in dieser speziellen Situation keinen Gebrauch davon, weil er seinen Schülern, die weiterhin fasten, aber die Unterscheidungskraft nicht haben, keinen Anlass zu Überheblichkeit geben möchte. Die Pointe dieses Apophthegmas: „Und sie bewunderten seine Unterscheidungskraft (καὶ ἐθαύμασαν τὴν διάκρισιν αὐτοῦ)“ könnte also präziser lauten: „Und sie bewunderten seine doppelte Unterscheidungskraft“, mit der er die eine Unterscheidung durch eine weitere aufgehoben hat. Die Quadratur des Gespürs für situative Weisheit.

In der Systematischen Sammlung findet sich die wunderbar paradoxe Formulierung: „das Maßlose und Unzeitige ist von kurzer Dauer.“ Ge-

¹²⁸ Z.B. AP Kassianos 1 und 3 (SCHWEITZER I 427 und 429); AP GUY XIII, 9–11 (SCHWEITZER II 1284, 1285, 1288).

¹²⁹ AP Poimen 170 (SCHWEITZER I 744).

rade was Unbegrenztheit und Dauer verspricht, erweist sich demnach als kurzlebig und flüchtig und daher als „mehr lästig und nicht nützlich“. ¹³⁰ Und Poimen sekundiert: „Alles Übermäßige (ὕπερμετρα) ist von den Dämonen“. ¹³¹

Dass es sogar für das Nachdenken über die Bedeutung der Unterscheidung selbst ein zeitliches Maß gibt, macht Johannes Cassian durch einen humorvollen Übergang zwischen seiner ersten und zweiten Unterhaltung mit Abbas Moyses deutlich. Nachdem er die *discretio* durch den Vergleich mit dem Prüfen von Münzen auf so anschauliche Weise eingeführt hatte, dass seine Zuhörer „stumm vor Staunen und mit unersättlicher Begeisterung entflammt“ (*obstupefactos et inexplebili ardore succensos*) begierig nach einer Fortsetzung der Unterhaltung verlangen, schickt er sie mit den Worten zu Bett beziehungsweise auf die Matte ¹³²: „Darin also soll uns das Gut der Unterscheidung (*discretionis bonum*) ... zuallererst zugutekommen, dass sie uns nicht erlaubt das Maß der Diskussion oder der Zeit in der Erörterung zu überschreiten.“ ¹³³

Ähnlich kontextsensibel wie Zeiten müssen Orte gehandhabt werden. Die Forderung nach Stabilität am Ort, die Aufforderung in die Zelle zu gehen und dort auszuharren, gehört eigentlich zum Standardrepertoire in der Wüste. ¹³⁴ Es wird aber auch von zwei Vätern erzählt, Agathon und Ammos, die ihren Wohnort wechseln, sobald sie merken, dass er ihnen „nicht nützlich ist“. Agathon „zog oft um“, ¹³⁵ und brachte seine Schüler einmal fast zur Verzweiflung, indem er sie lange an einem Kellion bauen

¹³⁰ AP GUY X 25: τὰ γὰρ ἄμετρα καὶ ἄκαιρα ὀλιγοχρόνια, τὰ δὲ ὀλιγοχρόνια βλαβερά μᾶλλον καὶ οὐκ ὠφέλιμα.

¹³¹ AP Poimen 129 (SCHWEITZER I 703): τὰ ὑπερμετρα πάντα τῶν δαιμόνων εἰσίν.

¹³² Ein kulturgeschichtlich interessantes Detail: Cassian berichtet hier von multifunktionalen Kissen, die aus Papyrus angefertigt wurden und wahlweise als Sitzkissen oder als Kopfkissen zusammengebunden werden konnten (Conlatio I 23,4).

¹³³ Johannes Cassian, Conlatio I 23,3. Ähnlich der Spruch des Theodor von Pheme 9 (GUY VIII, 11).

¹³⁴ Am prägnantesten wird dies formuliert in AP Moyses 6 (SCHWEITZER I 500): „Ein Bruder kam in die Sketis zu Abbas Moyses und erbat sich von ihm ein Wort. Es sagte zu ihm der Alte: Geh, setz dich in dein Kellion. Und das Kellion wird dich alles lehren“, vgl. auch AP Ammonas 5 (SCHWEITZER 117); AP Poimen 2 (SCHWEITZER I 576); AP Synkletike 6 (SCHWEITZER I 897). Ein entsprechender Ausspruch des AP Antonios 10 (SCHWEITZER I 6) wird in seiner Verflechtung mit einer rabbinischen Tradition in Kapitel IV, S. 133–136 diskutiert.

¹³⁵ AP Agathon 7 (SCHWEITZER I 89): πολλάκις μετέβη.

ließ und in dem Moment, wo es fertiggestellt war, beschloss den Ort zu verlassen, weil er „eine Sache sah, die ihm nicht nützlich war“.¹³⁶ Das Apophthegma verrät nicht, was genau Agathon fortgetrieben hat. Aber in der Diskussion mit seinen Schülern insistiert Agathon feierlich darauf, dass diejenigen „selig sind, die wegen Gott weggehen“ – eine Relativierung der allgemeinen Regel durch eine unüberhörbare Anspielung auf die biblischen Seligpreisungen.¹³⁷ Ein anonym überlieferter Spruch formuliert diese Erfahrung sogar als allgemeine Feststellung: „Wenn einer an einem Ort bleibt und nicht die Frucht dieses Ortes hervorbringt, verjagt ihn der Ort wie einen, der nicht die Arbeit dieses Ortes macht.“¹³⁸ Hier ist es also der Ort selbst, der eine bestimmte Lebensweise nahelegt oder vorgibt und an den sich die Bewohner anpassen müssen, um geistigen Nutzen aus dem Leben an diesem speziellen Ort zu haben – ein wichtiges Gegengewicht zur Betonung der persönlichen Individualität, die eben nicht absolut gesetzt werden kann, sondern auf Zeiten und Orte bezogen bleiben muss. Es gilt also für jede einzelne Person, den Ort zu finden, an dem sie ihrer Veranlagung und Begabung gemäß am besten leben und wirken kann. Wobei „am besten“ wie immer in den Apophthegmata bedeutet: in möglichst unablässiger Offenheit und Aufmerksamkeit für die Gegenwart Gottes.

Wieder bringt Synkletike die Erfahrungen aus der Wüste besonders treffend auf den Punkt, indem sie feststellt, dass es auch eine schädliche, vom Feind eingegebene Askese gibt. „Wie unterscheiden wir nun (πώς οὖν διακρίνωμεν) die göttliche und königliche Askese von der tyrannischen und dämonischen? Aus der Angemessenheit (ἀπὸ τῆς συμμετρίας). (...) Denn überall ist die Unangemessenheit verderblich (πανταχοῦ γὰρ ἡ ἀμετρία φθοροποιὸς τυγχάνει).“¹³⁹ Aus der Verhältnismäßigkeit also wird die richtige Askese erkannt. Im Griechischen steht hier das Wort Symmetrie. Symmetrie war in der Antike gleichbedeutend mit Schönheit und bedeutete das harmonische Verhältnis aller einzelnen Teile zueinander. Erst im 17. Jahrhundert setzte der französische Schriftsteller Charles Perrault das heute gebräuchliche Verständnis von Symmetrie als Spiegelgleich-

¹³⁶ AP Agathon 6 (SCHWEITZER I 88). Eine vergleichbare Geschichte ist AP Ammos 5 (SCHWEITZER I 134).

¹³⁷ AP Agathon 6 (SCHWEITZER I 88): μακάριοι οἱ τοιοῦτοι, ὅτι διὰ τὸν θεὸν μετέβησαν.

¹³⁸ AP GUY X 113 (SCHWEITZER II 1247).

¹³⁹ AP Synkletike 15 (SCHWEITZER I 906).

heit, also Achsensymmetrie und Gleichmaß, durch.¹⁴⁰ Im Vergleich mit dieser exakt berechenbaren und daher positiven Bestimmung von Symmetrie und Schönheit erschien ihm das antike Verständnis willkürlich. Zwar führt Perrault diese Diskussion im Bereich der Ästhetik, konkret der Architektur, doch setzte die Bedeutungsverschiebung von Symmetrie sich allgemein durch und betrifft daher auch das heutige Verständnis des Menschenbildes in den *Apophthegmata Patrum*. Die Symmetrie, von der Synkletike spricht, meint nicht das Gleichmaß oder die Ähnlichkeit zweier Seiten – das wäre ein modernes Missverständnis im Sinn der Achsensymmetrie und exakten Gleichheit –, sondern die harmonische Verhältnismäßigkeit aller kontingenter Teile. Um diese herzustellen, ist ein genauer Sinn für das je eigene Maß von Person, Zeit und Ort in ihrem Zusammenspiel erforderlich. Diesen Sinn, den man nicht durch exakte Messungen, sondern nur durch Erfahrungswissen ausbilden kann, nennen die Wüstenväter Unterscheidungskraft.

Interessanterweise spielt dieser Aspekt der Symmetrie verschiedenster Elemente (Persönlichkeit, Zeit und Ort) in den Ausführungen zur *discretio* bei Johannes Cassian kaum eine Rolle. Bei ihm wird die Unterscheidungskraft im Grunde mit Mäßigung (*moderatio*) in der Askese gleichgesetzt.¹⁴¹ Persönliche Individualität, richtiger Zeitpunkt und passender Ort treten deutlich dahinter zurück. Gleichzeitig betont Cassian am Ende seiner zweiten Unterhaltung „Über die Unterscheidung“, dass der einzige Weg zum Erlernen der Unterscheidung der Gehorsam gegenüber dem Altvater sei.¹⁴² Die Forderung nach Gehorsam, die sich auch in den frühesten Mönchsregeln findet und von großer Bedeutung für das Klosterwesen in Ost und West werden würde,¹⁴³ ist den *Apophthegmata* in ihrer Absolutheit fremd. Auch wenn die Sprüche immer wieder von Schülern erzählen, die in bedingungslosem Gehorsam gegenüber ihrem Altvater gelebt haben und dadurch gerettet wurden, wird ein solcher Gehorsam doch fast nie direkt oder grundsätzlich eingefordert. Diese Unterschiede sind teilweise damit zu erklären, dass Johannes Cassian und die *Apophthegmen*-Sammlungen verschiedene Kontexte und damit auch verschiedene Vorstellungen von monastischer Bildung im Blick haben. Cassian sucht nach einer

¹⁴⁰ PERRAULT, *Livres* (1673), 10, Anm. 3. Zur Bedeutungsverschiebung im Verständnis von Symmetrie siehe KAMBARTEL, *Symmetrie* (1998), 745–749.

¹⁴¹ Johannes Cassian, *Conlatio* I 23, wo die Unterscheidungskraft als „Hervorbringerin des Maßhaltens“ (*moderationis generatrix*) bezeichnet wird.

¹⁴² Johannes Cassian, *Conlatio* II 10–17.

¹⁴³ Siehe MÜLLER, *Konzept* (2006).

„Vernunft der Unterscheidung“ (*ratio discretionis*) und nach Möglichkeiten, diese im Kloster zu vermitteln. Die Apophthegmata zielen auf einen individuellen Bildungseffekt durch Beispielgeschichten. Die unterschiedlichen Akzentuierungen betreffen aber auch das Verständnis von der Unterscheidungskraft selbst: Während sie für Cassian mit Mäßigung gleichzusetzen ist, präsentieren die Apophthegmata die Unterscheidungskraft eher als situative Angemessenheit.

7. Unterscheiden und entscheiden

Unter die wenigen Dinge, bei denen die Apophthegmata-Sammlungen keine einander widersprechenden oder relativierenden Ratschläge der Wüstenmönche erkennen lassen, fallen einerseits das Verbot zu urteilen und andererseits die Aufforderung, das Gute nicht nur innerlich zu kultivieren, sondern auch zu tun. Pointiert gesagt: Das Ziel der Unterscheidung ist Entscheidung. Allerdings ist auch hier wieder zu unterscheiden: zwischen der richtenden Entscheidung über andere Personen und der willentlichen Entscheidung zum eigenen Tun des Guten.

Nicht richten

Etliche Episoden erzählen von der Weigerung einzelner Väter, über andere zu richten.¹⁴⁴ So kommt etwa Abbas Mose, als er von den Brüdern gerufen wird, um über einen „gefallenen“ Bruder zu urteilen, mit einem durchlöcherten Korb in die Versammlung. Aus dem Korb rieseln Sandkörner. Nach dem Grund für diesen Auftritt gefragt, antwortet Mose: „Meine Sünden rinnen hinter mir heraus, und ich sehe sie nicht einmal. Und da soll ich heute gekommen sein, um fremde Sünden zu richten (κρίναι)?!“¹⁴⁵ Auch für Abbas Joseph liegt im Verzicht auf das Verurteilen anderer der Weg zur Seelenruhe und zum wahren Mönchsein: „Es sagte Abbas Pimen zu Abbas Joseph: ‚Sage mir, wie ich Mönch werde‘. Und der sagte: ‚Wenn du Ruhe finden willst, sowohl hier (im Diesseits) als auch dort (im Jenseits), sage bei jeder Sache: Wer bin ich? Und verurteile niemanden (μὴ κρίνῃς τινά)‘.“¹⁴⁶

¹⁴⁴ Ein explizites Verbot zu richten formulieren AP Joseph 2 (SCHWEITZER I 385) sowie Moyses 14 und Moyses 16 (SCHWEITZER I 508 und 510).

¹⁴⁵ AP Moyses 2 (SCHWEITZER I 496).

¹⁴⁶ AP Joseph 2 (SCHWEITZER I 385).

Die bereits im Neuen Testament formulierte christliche Skepsis gegenüber dem Richten (Matthäus 7,1–2: „Richtet nicht, damit ihr selbst nicht gerichtet werdet, denn mit dem Urteil, mit dem ihr richten werdet, werdet ihr gerichtet werden, und an dem Maß, mit dem ihr messt, werdet ihr gemessen werden“¹⁴⁷) war zur Zeit des Wüstenmönchtums keine Selbstverständlichkeit mehr im Christentum. Seitdem Kaiser Konstantin den christlichen Bischöfen juristische Kompetenz zugesprochen und sie damit den paganen Priestern gleichgestellt hatte, gewannen die christlichen Bischöfe parallel zum sinkenden Einfluss des hellenistisch-römischen Kultpersonals im Verlauf des vierten und fünften Jahrhunderts auch als Gerichtsstellen immer mehr Einfluss. Die Menschen kamen mit zivilrechtlichen Anliegen zu den Bischöfen, und deren Urteile waren rechtskräftig. Für manche Wüstenmänner war dies der Grund, den Ruf als Bischof in eine Stadt abzulehnen. Abbas Ammonas versuchte zwar vergeblich, sich dem Bischofsamt zu entziehen, verweigerte aber als Bischof erfolgreich die Ausübung des Richteramtes. So soll er eine unverheiratete, schwangere Frau, die ihm zur Bestrafung vorgeführt wurde, mit Tüchern ausgestattet und ungestraft fortgeschickt haben, weil er „nicht wagte, jemanden zu verurteilen“.¹⁴⁸ Ein andermal, als er wegen seiner Weigerung, Gericht zu halten, von einer Frau für verrückt (σαλός) erklärt wird, erwidert Ammonas: „Wieviel Mühe habe ich mir in der Wüste gegeben, um diese Verrücktheit zu erlangen. Und da soll ich sie heute durch dich verlieren?!“¹⁴⁹ Wieder ein andermal bewahrt er einen Bruder vor der Verurteilung durch seine Mitbrüder, indem er sich auf ein Fass setzt, in dem der Bruder eine Frau versteckt hatte, damit sie nicht von Besuchern entdeckt wird. Nach der erfolglosen Hausdurchsuchung schickt Ammonas die Mitbrüder mit einer Mischung aus Zurechtweisung und Beruhigung weg: „Was ist das? Aber Gott verzeiht euch!“, nimmt die Hand des Bruders, ermahnt ihn und geht weg.¹⁵⁰ Diese drei Szenen sind deshalb aufschlussreich, weil sie in ihrer überlieferten Abfolge betonen, dass die Weigerung zu verurteilen nicht etwa auf eine Unfähigkeit zurückzuführen ist. Zwar heißt es im ersten der drei Sprüche noch, dass Ammonas „vor lauter Güte die Bosheit nicht mehr kannte“.¹⁵¹ Doch macht

¹⁴⁷ Der gesamte Vers spielt mit den beiden Schlüsselbegriffen «richten» und «Maß/messen»: μή κρίνετε, ἵνα μή κριθῆτε. ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε, καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν.

¹⁴⁸ AP Ammonas 8 (SCHWEITZER I 120): οὐκ ἐτόλμησεν ὁ γέρων κατακρίναι τινα.

¹⁴⁹ AP Ammonas 9 (SCHWEITZER I 121).

¹⁵⁰ AP Ammonas 10 (SCHWEITZER I 122).

¹⁵¹ AP Ammonas 8 (SCHWEITZER I 120): ὡς ἀπὸ πολλῆς ἀγαθότητος μηκέτι εἰδέναι τὴν κακίαν.

die zweite Episode klar, dass Ammonas sich nur dumm stellt, also nicht urteilsunfähig ist. In der dritten Szene weist der Altvater souverän zurecht – zunächst die Brüder, die sich zu Richtern über einen anderen erheben wollen und dann auch den Übeltäter selbst. Ammonas kann also sehr wohl zwischen erlaubtem und unerlaubtem Verhalten unterscheiden. Wichtiger aber ist ihm die Unterscheidung zwischen Nützlichem und Schädlichem. Und diese Unterscheidung hält ihn vom Urteilen über andere ab.

In der Systematischen Sammlung ist der Forderung, „dass man darauf achten muss, niemanden zu richten (ὅτι φυλάσσεσθαι χρὴ τοῦ μηδὲν κρίνειν)“, ein eigenes Kapitel mit 26 Sprüchen gewidmet – und sie folgt vielleicht nicht zufällig unmittelbar auf das Kapitel über die Unterscheidungskraft.¹⁵² Tatsächlich wurde die Unterscheidungskraft in der Wüste offenbar als Grundfähigkeit dafür angesehen, über andere zu urteilen. Deshalb werden überhaupt nur solche Personen um den Dienst des Schiedsrichters gebeten, denen man Unterscheidungskraft zuspricht – so wie Abbas Moyses, der ja auch Cassian und Germanus in die Unterscheidungskraft eingewiesen hatte,¹⁵³ oder der eben erwähnte Abbas Ammonas. Allerdings verweigern gerade diese Väter das Richten. Warum?

Offenbar, weil nur Menschen mit Unterscheidungskraft wissen, wie nah das Auseinanderhalten und das Auseinandertreiben, das Unterscheiden und das Trennen beieinander liegen. Und wie schwer es ist, das eine zu tun und nicht zugleich das andere. Wie nah unterscheiden und trennen beieinander liegen, weiß die deutsche Sprache ebenso gut wie die griechische. Hier wie dort besteht die Differenz allein in einer Präposition: scheiden – unterscheiden; κρίνειν – διακρίνειν. Das griechische Verb κρίνειν bedeutet nun aber gleichzeitig auch richten und verurteilen. Genau darum geht es in der Kunst der Unterscheidung: Gegensätze präzise zu bestimmen und sie in heilvoller Weise zusammenzuhalten, ohne sie aufzuheben.

Abbas Nikon musste am eigenen Leib erfahren, was passiert, wenn Menschen ohne Unterscheidungskraft über andere urteilen. Er wurde von seinen Mitbrüdern am Berg Sinai beschuldigt, eine sexuelle Beziehung mit einer jungen Frau zu haben, und deshalb – gemäß den damaligen kirchlichen Konventionen – zu drei Jahren Isolation von der Gemeinschaft ver-

¹⁵² AP GUY IX (SC 387, 426–449).

¹⁵³ Cassian, Conlationes I und II, siehe dazu oben S. 59–61.

urteilt. Als sich viel später herausstellte, dass Nikon zu Unrecht verurteilt worden war, baten die Brüder ihn um Verzeihung und bedrängten ihn zu bleiben. Darauf erwiderte er: „Was das Verzeihen betrifft – es sei euch verziehen. Das Bleiben aber: Ich bleibe nicht hier bei euch, denn es hat sich kein einziger gefunden, der die Unterscheidungskraft gehabt hätte, mit mir mitzufühlen.“¹⁵⁴ Die Verurteilung Nikons hatte gleich in doppelter Hinsicht Trennung zur Folge: Zunächst führt die fehlende Unterscheidungskraft der Brüder zu einem Fehlurteil und in der Konsequenz dazu, dass die Leute den unschuldigen Abbas Nikon für drei Jahre aus ihrer Gemeinschaft ausschließen. Er hält das aus, um Buße zu tun. Danach aber trennt er selbst sich aus eigenen Stücken endgültig von der Gruppe mit der Begründung, dass er während der Zeit der Isolation wegen mangelnder Unterscheidungskraft auch kein Mitleid in der Gemeinschaft gefunden habe. Im Griechischen ist hier von „Sympathie“ die Rede. Weil echte Unterscheidungskraft, wie wir gesehen haben, jeden einzelnen Menschen in einer spezifischen Situation an seinem eigenen Maß misst, ist sie mit der Fähigkeit mitzufühlen oder mitzuleiden (συμπαθεῖν/*sympathein*) unmittelbar verbunden.

Gerahmt ist diese Erzählung bezeichnenderweise durch den zweifachen Hinweis, „wie der Teufel die Versuchungen über die Heiligen bringt (πῶς ὁ διάβολος τοὺς πειρασμοὺς φέρει ἐπάνω τῶν ἁγίων)“. Der Teufel, im Griechischen διαβόλος (*diabolos*, im altdeutschen Deibel noch gut wiederzuerkennen), ist wortwörtlich derjenige, der durcheinanderwirft. Dass nun Teufel (*dia-bolos*) und Unterscheidungskraft (*dia-krisis*) sich dieselbe griechische Vorsilbe (δια-/*dia-*) teilen, weist darauf hin, wie nah hier alles beieinander liegt, und wie sorgfältig auch hier unterschieden werden muss.

Abbas Moyses stellt in der ersten Unterhaltung des Johannes Cassian fest, dass die Unterscheidungskraft deshalb die wichtigste aller Tugenden sei, weil der Teufel (*diabolus*) aufgrund seiner Verstellungskunst und Verführungskraft jede Tugend in ihr Gegenteil verkehren kann, indem er „mit äußerst gerissener Schlaueit die üblen Dinge trügerisch als gut darstellt.“¹⁵⁵ Meist treibt der Durcheinanderbringer sein zerstörerisches We-

¹⁵⁴ AP Nikon (SCHWEITZER I 563): ὅτι οὐχ εὐρέθη εἰς ἔχων διάκρισιν συμπαθεῖν μετ' ἐμοῦ.

¹⁵⁵ Johannes Cassian, Conlatio I 19,3: *ex diabolo uero cogitationum nascitur series, cum subuertere nos tam uitiorum oblectatione quam etiam occultis conatur insidiis, subtilissima calliditate mala pro bonis fraudulenter ostentans*; und I, 20,8: „Der

sen, indem er den Menschen eine Tugend vor Augen führt und sie zu Maßlosigkeit (*inimitas*) in der Ausübung dieser Tugend antreibt und damit die Früchte dieser Tugend zerstört. Die Unterscheidung der Geister (*discretio*) bewahrt, so könnte man sagen, begeisterte Menschen vor schädlichem Fanatismus.

Gilt das womöglich sogar für die Unterscheidungskraft selbst: dass sie durch Übertreibung in etwas Schädliches kippen kann? Gibt es eine fanatische Weise zu unterscheiden? Im Gespräch mit Moyses äußert Germanus genau diese Befürchtung, wenn er fragt „wie man erkennen kann, ob es sich um die echte *Discretio* aus Gott handelt oder um die falsche, diabolische“.¹⁵⁶ Was wäre eine diabolische Unterscheidung? Die Antwort liegt auf der Hand: Eine, die trennt. Und dies ist der Fall, wenn Urteilen in Verurteilen kippt, wie das Beispiel des Nikon gezeigt hat.

Für die Wüstenmönche ist die Gerichtssituation der heikle Punkt, an dem Urteilen in Verurteilen, Unterscheidung in Trennung kippt. Im Fall der Verurteilung des Abbas Nikon kamen auch in der Wüste die kirchlichen Bußregeln zur Anwendung. Eine Verurteilung hatte die Trennung von der Gemeinschaft zur Folge, und die übliche Bußzeit betrug bis zu drei Jahren. Viele Wüstenmönche versuchten, diese Zeit auch bei tatsächlichen Vergehen – im Fall des Nikon lagen die Brüder ja falsch in ihrem Urteil – auf ein Minimum zu reduzieren. Was könnte anderes dahinterstehen als der Versuch, ein richtiges und angemessenes Urteil nicht zu einem Anlass für Trennung werden zu lassen, mit anderen Worten: als ein Versuch zu *unterscheiden ohne zu trennen*?

Gut und Böse, nützlich und schädlich müssen zwar unterschieden werden, aber sie können in dieser Welt nie ganz klar voneinander getrennt werden. So sehr der Mensch sich im Urteilen üben soll, so sehr muss er sich davor hüten, dass sein Urteilen ins Verurteilen kippt. Denn das könnte das zerstörerische Werk des diabolischen Durcheinanderbringers sein.

Deshalb soll das Verurteilen besser Gott überlassen werden: „Nichts erzürnt Gott so sehr und nichts entblößt den Menschen so sehr und führt ihn in die Verlassenheit als die Verleumdung, das Verurteilen und die Ver-

Diabolus täuscht, indem er sich mit dem Anstrich der Heiligkeit bedeckt. (*diabolus decipit cum fuerit colore sanctitatis obtectus*)“.

¹⁵⁶ Johannes Cassian, Conlatio II 9, 1: *quomodo ergo adquiri debeat cupimus edoceri, aut quemadmodum utrum uera et ex deo, an falsa et diabolica sit possit agnoscere*.

achtung des Nächsten, denn das Richten ist schwerer als jede Sünde“ heißt es in einem Apophthegma aus dem Großen Gerontikon. „An Gott allein ist es zu richten und zu verurteilen; an ihm, der die Verfassung eines jeden kennt, dessen Kraft, dessen Lebenswandel, dessen Gnadengaben, und auch dessen Temperament und Fähigkeit. Und er richtet jeden danach, wie er allein es weiß.“¹⁵⁷

Diese Worte erinnern an den oben aus einem koptischen Apophthegma angeführten Vergleich Gottes mit einem Töpfer, der ganz verschiedene Gefäße aus der Erde formt und sich um ihr Gedeihen entsprechend ihrer Verschiedenheit in gleicher Weise sorgt. Nur Gott weiß um alle Dimensionen eines Lebens, die zu einem angemessenen – im alten, oben erläuterten Sinn: symmetrischen – Urteil führen können.¹⁵⁸

Die Notwendigkeit des richtigen Maßes muss also auch auf die Unterscheidungskraft selbst angewendet werden. Im Fall des Richtens führt sie zu der Einsicht, dass der Mensch die Bedingungen für ein rundum angemessenes Urteil über andere Menschen aufgrund seines begrenzten Wissens gar nicht erfüllen kann. Anders verhält es sich mit dem Willen zum Tun des Guten.

Entscheidung zum Guten

Komplementär zur Warnung vor dem Verurteilen anderer Menschen steht die Aufforderung zur Entscheidung zum Guten. Sie ist nicht auf Taten beschränkt, sondern betrifft zunächst einmal die Gedanken. Da es in der Wüste nicht primär um die Durchsetzung moralischer Normen, sondern um das innere Leben der Menschen geht, ist das Gute nicht von außen definiert, sondern als dasjenige, was der Seele in ihrem Sehnen nach Gottesgegenwart nutzt. Dies herauszufinden, ist Hauptaufgabe und Hauptfähigkeit der Unterscheidungskraft. Sie kann die guten, zu Gott führenden Gedanken erkennen. Da aber Unterscheidungskraft ohne Entscheidungskraft wirkungslos wäre, müssen Wissen und Willen zusammenwirken, damit der Mensch sich auf Gott hin entfalten kann.

¹⁵⁷ Mega Gerontikon 9,53 (SCHWEITZER III, S. 142).

¹⁵⁸ Dieser Gedanke kann allerdings so weit getrieben werden, dass Gott selbst als Zuschauer, oder gar Voyeur, erscheint. Dies zeigt ein dem Johannes dem Perser zugeschriebenes Apophthegma, in dem ein Alter einen anderen bei sexuellen Handlungen mit einem Knaben sieht, ihn aber nicht zurechtweist, sondern sagt: „Wenn Gott, der sie geschaffen hat und sieht, sie nicht verbrennt – wer bin ich, sie zurechtzuweisen?“ (AP Johannes der Perser 1 = Schweitzer I 416). Siehe dazu SCHROEDER, Eye (2009), 333–347.

Ein anonymer Spruch vergleicht die menschlichen Seelen mit den Zedern des Libanon, die im Stolz auf ihre Größe und Höhe glauben, unschlagbar zu sein. Doch es kommen Menschen mit einer Axt und bringen die Zedern zu Fall. Die Zedern stehen hier, so klärt der Spruch auf, für die Seelen, die Axt für die Dämonen und der Griff der Axt für die Willensregungen (θηλήματα). Die Dämonen allein würden es nicht schaffen, die Seelen zu Fall zu bringen, aber mit Hilfe der menschlichen Willensregungen gelingt es ihnen.¹⁵⁹ Ein anderer Spruch aus der anonymen Sammlung nimmt die nautische Metaphorik auf, die wir bei Synkletike angetroffen haben, und erklärt: „Nicht, dass die Gedanken (λογισμοί) überhaupt in uns hineingehen, wird uns zum Verhängnis, sondern dass die Gedanken schlecht gebraucht werden. Denn wegen der Gedanken erleidet man Schiffbruch, und wegen der Gedanken wird man gekrönt.“¹⁶⁰ Über den Gebrauch oder Nichtgebrauch der Gedanken entscheidet der Wille. Dabei bedeutet Gebrauch nicht automatisch Handeln. Die erste Entscheidung, die der Mönch willentlich zu treffen hat, ist vielmehr, mit welchen Gedanken er sich überhaupt beschäftigen und welche er ignorieren möchte. Johannes Cassian zufolge verglich Abbas Moyses die Willensübung des Herzens mit einem Mühlrad, das unweigerlich vom Wasser angetrieben und am Laufen gehalten wird. Die permanente Bewegung kann nicht angehalten oder unterbrochen werden. Aber es steht in der Macht des Müllers zu entscheiden, welches Getreide gemahlen wird. Ebenso kann auch der Mönch nicht verhindern, dass er permanent von der Unstetigkeit der Gedanken in Bewegung gehalten wird. Aber er kann und muss willentlich entscheiden, welche Gedanken gemahlen werden, und er kann die schädlichen durch Nichtbeachtung aussortieren.¹⁶¹

Allerdings muss der menschliche Wille dabei das Kunststück vollbringen, sich selbst zu überwinden. Immer wieder betonen die Vätersprüche, dass der Eigenwille (θέλημα) die Menschen ins Verderben führt. Besonders häufig findet sich diese Warnung bei Poimen: „Der Eigenwille, die Ruhe und die Gewöhnung daran – das wirft den Menschen nieder“.¹⁶² Mit diesem kurzen Satz macht Poimen auf den immer wieder von neuem

¹⁵⁹ AP GUY X 131 (SC 387, 556).

¹⁶⁰ AP GUY X 123 (SCHWEITZER II 1218): οὐ τὸ εἰσέρχεσθαι λογισμοὺς εἰς ἡμᾶς τοῦτό ἡμῖν κατάκριμα, ἀλλὰ τὸ κακῶς χρῆσθαι τοῖς λογισμοῖς. ἔστι γὰρ ἐκ λογισμῶν ναυαγῆσαι καὶ ἔστιν ἐκ λογισμῶν στεφανωθῆναι.

¹⁶¹ Johannes Cassian, Conlationes I 18.

¹⁶² AP Poimen 83 (SCHWEITZER I 657): τὸ θέλημα καὶ ἡ ἀνάπαυσις καὶ ἡ τοῦτων συνήθεια καταβάλλει τὸν ἄνθρωπον. Siehe auch AP Poimen 67 (SCHWEITZER I 641): „Unser Wille, das sind die Dämonen“.

anhebenden und daher verderblichen Kreislauf aus Wünschen, Wunsch-erfüllung und erneutem Wünschen aufmerksam. Die Ruhe, die mit der Erfüllung eines Wunsches erreicht werden kann, ist eben nur ein ermüdetes Pausieren (ἀνάπαυσις/*anapausis*) und nicht das lebhaftes Verharren in Gottes Gegenwart (ἡσυχία/*hesychia*). In einem etwas längeren Ausspruch vergleicht Poimen den Eigenwillen mit einer Mauer aus Erz, die den Menschen von Gott trennt, mit einem Fels, an dem alles abprallt. Wenn nun der Mensch seinen Willen aufgibt, dann kann er mit dem Psalmvers (17,30) sagen: „In meinem Gott werde ich die Mauer übersteigen“. Wenn allerdings ein Rechtsanspruch (δικαίωμα) mit dem Willen verbunden wird, dann ermüdet der Mensch.¹⁶³ Hier wird davor gewarnt, dass der (im Grunde unvermeidbare) Kreislauf der Willensbefriedigung zu einer Anspruchshaltung führt. Erst diese Anspruchshaltung – das Gefühl, ein Recht zu haben auf Nahrung, Schmerzfreiheit, Genuss – trennt von Gott.

Deshalb kann Moyses, als er nach der Übereinstimmung des Tuns mit dem Beten gefragt wird (griechisch steht hier das Wort ‚Symphonie‘: συμφώνησις πράξεως μετὰ εὐχῆς), die paradoxe Antwort geben: „Dass wir das, worum wir beten, nicht mehr tun. Denn wenn der Mensch seine Willensregungen (τὰ θελήματα) loslässt, dann versöhnt sich Gott mit ihm und nimmt sein Gebet an“.¹⁶⁴ Es ist zu beachten, dass von den Willensregungen hier im Plural die Rede ist, was auf die Schwierigkeit hinweist, überhaupt zu erkennen, was man will. Während dieser Spruch aber wie eine Aufforderung zur Selbstverleugnung klingen mag, sind für Isidor die Gefühle und Stimmungen der Seele – konkret die Traurigkeit, welche der Kreislauf des Eigenwillens in der Seele auslöst – wichtige Signale, die nicht ignoriert werden dürfen:

„Die Einsicht (σύνεσις) der Heiligen besteht darin, den Willen Gottes [hier dasselbe Wort wie für die menschlichen Willensregungen, aber im Singular: θέλημα] zu erkennen. Alles überwindet der Mensch im Gehorsam zur Wahrheit, weil er das Abbild und das Gleichnis Gottes ist. Von allen Geistern ist dieser schrecklich: seinem eigenen Herzen folgen, das heißt seinem eigenen Gedanken (τῷ ἰδίῳ λογισμῷ), und nicht dem Gesetz Gottes. Später wird der Gedanke ihm zu Trauer (ὕστερον γίνεται αὐτῷ εἰς πένθος), weil er das Geheimnis nicht erkannt und auch den Weg der Heiligen nicht gefunden hat, um auf diesem zu wirken.“¹⁶⁵

¹⁶³ AP Poimen 54 (SCHWEITZER I 628).

¹⁶⁴ AP Moyses 17 (SCHWEITZER I 511).

¹⁶⁵ AP Isidor 9 (SCHWEITZER I 365).

Dieses Apophthegma ist aus mehreren gewichtigen Worten und Konzepten komponiert und enthält eine ganze, komprimierte Lehre vom Menschen. Isidor setzt ein mit der biblischen Idee von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26 f.) und leitet davon die Fähigkeit ab, alle Dinge überwinden zu können. Möglicherweise sind hier konkret bereits die Geister (πνεύματα) im Blick, denn der folgende Satz setzt mit demselben Wort ein: alles (πάντων) kann der Mensch beherrschen, und aller (πάντων) Geister schlimmster ist... dem eigenen Herzen (καρδία) und Gedanken (λογισμός) zu folgen. Alles überwinden zu können, schließt also das eigene Ich mit ein. Dem Eigenwillen des Menschen steht das „Gesetz Gottes“ (νόμος) gegenüber, welches allerdings ebenso wenig näher bestimmt ist wie zuvor die „Wahrheit“ (ἀληθεία), der der Mensch gehorchen muss. Da im folgenden Satz vom Geheimnis (μυστήριον) die Rede ist, ist anzunehmen, dass der Verzicht auf eine eindeutige Definition von Wahrheit und Gesetz durchaus beabsichtigt ist. Deutlich ist jedenfalls, dass Gottes Wille für den Menschen offenbar nicht im eigenen Herzen und Denken zu finden ist. Besonders bemerkenswert ist nun aber der Gedanke, dass es den Menschen mit Traurigkeit (πένθος) erfüllt, wenn er das göttliche Geheimnis nicht erkannt hat. Im Umkehrschluss bedeutet das: Nur wenn der Mensch das Geheimnis Gottes außerhalb des eigenen Denkens und Wünschens erkennt, wird ihn Freude ergreifen. Die klärende Funktion der seelischen Stimmungen ist angesichts der Aufforderung zur Überwindung des Eigenwillens bemerkenswert. Die Stimmungen der Seele – Traurigkeit oder Freude – zeigen dem Menschen, ob er auf gesundem oder schädlichem Weg ist. Die Traurigkeit kann daher auch als Tugend angesehen werden.¹⁶⁶ Dasselbe gilt aber auch für die Heiterkeit. Abbas Joseph begrüßt seine Gäste einmal hocheifrig und verkündet ihnen in heiterer Stimmung (προθυμούμενος): „Heute bin ich König, denn ich habe die Leidenschaften beherrscht.“¹⁶⁷

Dieses Vertrauen in die natürlichen Regungen der Seele unterscheidet die Wüstenmönche von anderen asketischen Gruppen der hellenistisch-römischen Welt. Es ist eine Folge der positiven Einschätzung der Natur des Menschen, welche die Wüstenmönche mit den Stoikern teilen. Abbas Nisteroos empfiehlt: „Tu, was du deine Seele in Übereinstimmung

¹⁶⁶ Die Bedeutung des Trauerns hat MÜLLER, Weg (2000), ausführlich dargestellt.

¹⁶⁷ AP Joseph 10 (SCHWEITZER I 393): καὶ ἐπερωτώντων αὐτὸν, ἔχαιρε· καὶ προθυμούμενος ἔλεγεν αὐτοῖς· ἐγὼ βασιλεὺς εἰμι σήμερον ἐβασίλευσα γὰρ ἐπὶ τὰ πάθη.

mit Gott wollen siehst, und bewache dein Herz.“¹⁶⁸ Es geht also darum, die von den Gedanken erzeugten Willensregungen im Herzen vom Wollen der Seele, die zu Gott strebt, zu unterscheiden und dann mit aller Willenskraft dem Wollen der Seele zu folgen, die – wie Johannes Cassian es in ganz unchalcedonensischer Weise formuliert hatte – mit der Gnade Gottes „irgendwie untrennbar vermischt und verschlungen“ ist.¹⁶⁹

Eine schöne Geschichte über die Anfechtungen und Ambivalenzen des Eigenwillens erzählt Abbas Niketas über zwei Brüder, die zusammen in einem Kellion lebten.¹⁷⁰ Das Fundament für ihr jahrelanges Zusammensein „mit viel Liebe (μετὰ πολλῆς ἀγάπης)“ war, dass jeder sich entscheiden hatte, immer den Willen (τὸ θέλημα) des anderen zu tun. Mit anderen Worten: Sie nutzten ihren Willen, um ihren Eigenwillen zu überwinden. Das sah „der Feind“, der Diabolos, und versuchte sie zu trennen, indem er dem einen als Taube und dem anderen als Krähe im Vorhof ihrer Lehmhütte erschien. Die beiden Brüder gerieten nun über die Identifikation des Vogels in heftigen Streit, „bis aufs Blut“ – und trennten sich. Nach drei Tagen aber kamen sie zur Besinnung, „schüttelten den Kopf, kamen wieder zu sich, kehrten zueinander um und einigten sich darauf, dass das, was jeder von ihnen gesehen hatte, ein Vogel sei.“ Von da an erkannten sie die Anfechtung des Feindes und blieben zusammen bis zum Ende, ohne sich noch einmal zu trennen.

Man kann in dieser Erzählung eine Warnung vor der trennenden Wirkung dogmatischer Rechthaberei sehen, die das Potenzial hat, eine langjährige Beziehung zu sprengen. Die auf Trennung zielenden Kräfte werden klar als Verführung des Teufels eingeführt, der die Liebe zwischen zwei Brüdern zu zerstören sucht. Nach einer kurzen Zeit der Verunsicherung aber finden die Brüder eine Lösung, die sie vor der Trennung bewahrt: Sie einigen sich auf die übergreifende gemeinsame Wahrheit dessen, was beide für richtig halten. Mit anderen Worten: sie gründen ihr Zusammenbleiben auf die gemeinsamen Grundlagen, auf die sie sich beide einigen können, und gewichten die Konkretion, über welche sie uneins sind, geringer.

¹⁶⁸ AP Nisteroos 2 (SCHWEITZER I 557): ὁ οὖν θεωρεῖς τὴν ψυχὴν σου θέλουσαν κατὰ θεόν, τοῦτο ποιήσον καὶ φύλαξον τὴν καρδίαν σου.

¹⁶⁹ Johannes Cassian, Conlatio XIII 11: *Et ita sunt haec quodammodo indiscrete permixta atque confusa* (...) Siehe dazu oben, S. 66.

¹⁷⁰ AP Niketas (SCHWEITZER I 565). Eine derart gleichberechtigte Beziehung zweier gemeinsam lebender Asketen ist eher selten. Häufig verpflichtete sich der Jüngere zum Gehorsam gegenüber dem Älteren.

8. Erkenntnis aus Erfahrung

Bei aller Vielstimmigkeit scheinen sich die Wüstenväter darin einig gewesen zu sein, dass die Unterscheidung der Geister (διάκρισις / *discretio*) die wichtigste Fähigkeit und Tugend des monastischen – oder überhaupt des menschlichen – Lebens ist. Sie bewahrt vor jeder Art von Übertreibung, die dem Menschen Schaden an Körper oder Seele zufügt. Die Fähigkeit zur Unterscheidung ist in der Natur des Menschen durch Gottes Gnade angelegt, muss aber mit Ausdauer ausgebildet und mit Umsicht angewandt werden. Dass menschliches und göttliches Tun zwar unterschieden, aber nicht voneinander getrennt werden können, ist eine im fünften Jahrhundert keineswegs selbstverständliche theologische Einsicht, wie der sogenannte Pelagianismus-Streit zwischen Augustinus und den Mönchen in Gallien zu Beginn des Jahrhunderts zeigt.¹⁷¹ Für die Wüstenväter besteht der menschliche Anteil in der permanenten Übung der Selbsterkenntnis und in dem Willensentschluss, dieser Erkenntnis gemäß zu denken und zu handeln. Dabei betonen die *Apophthegmata Patrum* das situative Gelingen der Unterscheidung besonders stark. Sie sind nicht an grundsätzlichen, sondern an konkreten Verhältnisbestimmungen interessiert. Individuelle Persönlichkeit(en) sowie Zeit und Ort müssen in ihrem Zusammenspiel wahrgenommen werden, um angemessen entscheiden und handeln zu können. Deshalb enthalten die *Apophthegmata* auch äußerst selten allgemeingültige Aussagen oder Empfehlungen. Eine seltene Ausnahme ist das Verbot zu richten, also andere zu verurteilen und, komplementär dazu, die Aufforderung sich für das Gute willentlich und aktiv zu entscheiden. Aber was dieses Gute ist, wird nicht definiert. Wer diese Sprüche und Geschichten aus der Wüste liest, wird auf die Notwendigkeit eigener Selbstwahrnehmung und Unterscheidungskraft zurückgeworfen. Selbst die erfahrensten Meister der Unterscheidung müssen jeden Tag von neuem beginnen, wie verschiedentlich gemahnt wird: „Nimm die Versuchungen weg, und niemand wird gerettet...“ ist von Antonios überliefert,¹⁷² und von Amma Theodora: „Wir können nicht Erben des Himmelreichs werden, außer durch Bedrängnisse und Versuchungen.“¹⁷³

¹⁷¹ Zum Pelagianismus- bzw. Semipelagianismus-Streit siehe die sehr präzisen Analysen von SCHENK, *Bildung* (2023), 131–154, die Cassian vielleicht etwas umständlich, aber sachlich zutreffend „zwischen (Semi-)Augustinismus, (Semi-)Pelagianismus und (monastischer) Eigenständigkeit“ verortet (S. 151).

¹⁷² AP Antonios 5 (SCHWEITZER I 5).

¹⁷³ AP Theodora 2 (SCHWEITZER I 2).

Während die Apophthegmata den Eindruck vermitteln, dass manche Menschen mehr und andere weniger natürliches Talent zur Unterscheidung der Geister haben, geht Johannes Cassian davon aus, dass diese wichtigste Tugend mit der richtigen Methode von jedem Menschen erlernt werden kann. Diese Überzeugung (oder Hoffnung) geht allerdings mit einigen Vereinfachungen oder Verkürzungen im Verständnis der Unterscheidung gegenüber den Apophthegmata einher. Erstens setzt Cassian die Unterscheidungskraft mit der Mäßigung in der Askese (*moderatio*) gleich. Bei ihm stellt die Unterscheidung wie eine Waage das gesunde Mittelmaß zwischen Nachlässigkeit und Übertreibung in der Übung der Tugenden sicher. So verstanden, lässt sie sich auch unabhängig von Persönlichkeit, Zeit und Ort anwenden. Damit ist sie handhabbarer, deckt aber auch weniger Erfahrungsvielfalt ab als in den *Apophthegmata Patrum*. Zweitens kommt der Mönch zur Unterscheidung der Geister bei Cassian weniger durch die Betrachtung ihrer Wirkungen auf die individuelle Seele, sondern durch die Erkenntnis ihres Ursprungs. „Diesen dreifachen Ursprung der Gedanken [d.h. aus Gott, vom Teufel, vom Menschen] müssen wir also sorgfältig beobachten und alle Gedanken, die in unserem Herzen aufsteigen, mit scharfer Unterscheidung auseinanderhalten (*sagaci discretione discutere*), indem wir ihren Ursprung, ihre Ursachen und Urheber von Anfang an aufspüren um beurteilen zu können, wie wir uns ihnen gegenüber verhalten müssen“.¹⁷⁴ Auch kann Cassian, wie schon Evagrius Pontikos, acht Hauptlaster präsentieren, aus denen sich alle anderen Regungen im Menschen ableiten lassen.¹⁷⁵ Dagegen betonen viele Apophthegmata, wie unzählig und vielfältig die Geister und Gedanken sind und dass jeder Mönch einen eigenen Hauptgeist zu bekämpfen habe. Und schließlich hat bei Cassian die Gemeinschaft ein deutlich größeres und positiveres Gewicht als in den Apophthegmata. Seine dem Moyses in den Mund gelegte Empfehlung, „was auch immer unser Denken hervorbringt, auf die Waage unseres Herzens zu legen und mit dem gerechtesten Gleichgewicht abzuwägen (*aequilibratione iustissima perpendamus*), ob es die volle Anerken-

¹⁷⁴ Johannes Cassian, Conlatio I 20: *Hanc igitur tripertitam rationem oportet nos iugiter observare et uniuersas cogitationes quae emergunt in corde nostro sagaci discretione discutere, origines earum et causas auctoresque primitus indagantes, ut quales nos ei praeberere debeamus ex illorum merito qui eas suggerunt considerare possimus.*

¹⁷⁵ Johannes Cassian, Conlatio V. Diese Unterhaltung führen Cassian und Germanus mit Abbas Serapion. Inhaltlich verdankt sie sich aber sicherlich auch Evagrius Pontikos, der als erster die Lehre von den acht Hauptlastern (schriftlich) formuliert hatte, siehe dazu SCHENK, Bildung (2023), 18–20.

nung der Gemeinschaft hat (*plenum sit honestate communi*)“,¹⁷⁶ wäre als Spruch in einer Apophthegmen-Sammlung nur schwer vorstellbar. Gegenüber Cassians Vertrauen in die Mehrheit erzählt eine nennenswerte Zahl von Apophthegmata davon, dass die Gemeinschaft gerade hinsichtlich der Unterscheidungskraft anfällig für Fehlleistungen ist, wie wir bei Abbas Johannes und Abbas Nikon gesehen haben.¹⁷⁷

Diese Unterschiede sind größtenteils auf das Anliegen Cassians zurückzuführen, die Weisheit der Wüstenväter für sein Klosterprojekt im Westen fruchtbar zu machen. Hierfür brauchte es eine systematische Einführung in die Gedankenwelt der Wüste und zugleich Hinweise zur Anwendbarkeit unter anderen Bedingungen. Insofern ist es bemerkenswert, dass Cassian nicht einfach eine konsistente Lehre niederschrieb, wie Evagrius Pontikos es getan hatte, der in der Wüste sein Lehrer gewesen war, sondern dass auch er in seinen *Conlationes* die Vielstimmigkeit der Wüstenväter literarisch inszenierte. Im Vorwort weist Cassian selbst auf die Herausforderung hin, der er sich gegenüber sah: „So öffnet sich vor mir, der ich im Hafen des Schweigens vor Anker liege, ein unermesslich weites Meer, dass ich es wagen sollte, etwas über die Einrichtung und die Lehre so vieler Männer in schriftlicher Erinnerung festzuhalten.“¹⁷⁸ In seinen *Institutiones monachorum* hatte er wenige Jahre zuvor die äußere Gestaltung des Lebens der Mönche und die Lehre von den acht Hauptlastern „mit eigener Stimme“ beschrieben. Nun wählte er eine Form, die wegen ihres Unterhaltungswerts bei spätantiken Bildungseliten bekannt und beliebt war, die aber auch die Gesprächskultur in der Wüste für die Leserschaft greifbar machte. Indem er die verschiedenen thematischen Unterhaltungen auf unterschiedliche Väter aufteilt und diese bisweilen durchaus unterschiedliche Akzente setzen lässt, trägt auch Cassian zur vielstimmigen Überlieferung der Wüstenweisheit bei.

Gemeinsam ist den Apophthegmata und den Unterhaltungen des Cassian, dass die in ihnen vermittelte Weisheit aus der persönlichen und zugleich kollektiven Erfahrung von Menschen gewonnen ist und dass mit diesen Erfahrungen argumentiert wird. Dies unterscheidet sie in signifikanter Weise sowohl von älteren orientalischen Weisheitstraditionen als auch

¹⁷⁶ Johannes Cassian, *Conlatio* I 21.

¹⁷⁷ Siehe oben S. 90–95.

¹⁷⁸ Johannes Cassian, *Conlationes* Prolog 3.

von den philosophischen und religiösen Hauptströmungen ihrer Zeit. Wüstenweisheit ist Erkenntnis aus Erfahrungen.

Innerhalb der großen Geistesströmungen der Zeit bedeutet das eine deutliche Aufwertung der leib-seelischen Erfahrung und ihrer Bedeutung für das religiöse Leben. In platonischen und gnostischen Lehren werden Seele und Leib, Sinnliches und Körperliches als Gegensätze aufgefasst.¹⁷⁹ Erkenntnis ist dann eine rein geistige Angelegenheit, eine Einsicht in die Ideen und Urprinzipien des Seins. Dabei hatten dualistische Konzepte zur Zeit der Wüstenmönche eine besondere Überzeugungskraft. Der im dritten Jahrhundert in Persien entstandene und zwischen dem fünften und siebten Jahrhundert über das gesamte Römische Reich verbreitete und florierende Manichäismus basierte auf der Lehre von zwei Urprinzipien, Gut und Böse, die am Anfang der Zeiten im göttlichen Lichtreich und im Reich der Finsternis voneinander getrennt waren, in der Gegenwart auf unheilvolle Weise miteinander vermischt sind und in einer besseren Zukunft wieder voneinander getrennt sein werden. Die Menschen finden ihr Heil, indem sie zur neuerlichen Trennung, zur „Entmischung“ des Lichtes von der Dunkelheit, des Geistigen vom Körperlichen beitragen. Diese Welt-sicht hebt, wie auch andere gnostische Lehren, bei den Anfängen an: Das Menschenbild wird aus einer Kosmologie abgeleitet, die dem Menschen nur durch Offenbarung zugänglich gemacht und durch Missionare in der Welt verbreitet werden kann. Der Religionsstifter Mani führte seine Lehre auf einen Offenbarungselengel zurück, den er seinen „Zwilling“ nannte,¹⁸⁰ und die Anzahl an gnostischen Offenbarungs- und Visionsschriften ist trotz bewusster Unterdrückung der Überlieferung durch die staatlichen und christlichen Autoritäten seit dem vierten Jahrhundert eindrucklich. Dass sie auch in den Wüsten Ägyptens bekannt waren, zeigt der Fund von 13 Codices mit verschiedenen, zum größten Teil gnostischen Schriften in koptischer Sprache, die im späten vierten Jahrhundert in der Nähe eines Klosters im oberägyptischen Nag Hammadi eingelagert worden waren.¹⁸¹

¹⁷⁹ CONSTAS, Sleep (2002), 91–124, macht die Wende bei Gregor von Nyssa aus. „The recapitulation of the intelligible and the sensible in the human person-body and soul-constitutes a harmony of opposites, a unification of creation within the human microcosm, in order for the cosmos as a whole to be united to God.“ (99).

¹⁸⁰ Zum Leben und Selbstverständnis Manis siehe – stellvertretend für die reiche Forschungsliteratur der letzten 50 Jahre – GARDNER, Founder (2020).

¹⁸¹ Es ist nicht geklärt, ob es sich bei dem Fund der Nag-Hammadi-Codices um eine Klosterbibliothek oder um einen „Giftschrank“ handelt – ob er also bezeugt, dass die Schriften im nahegelegenen Kloster gelesen und auch in staatlichen Verfolgungen bewahrt und geschützt wurden, oder ob er eher darauf hindeutet, dass sich

Da in diesen gnostisch grundierten Weltansichten alles Körperliche dem Reich der Finsternis entstammt, können sinnliche und leibliche Erfahrungen eines einzelnen Menschen nicht zu heilsamer Erkenntnis beitragen. Die Erkenntnis über das eigene Sein muss auf geistige Weise erworben werden.¹⁸² Wer in die Lehre eingeweiht ist, kann sein Leben mithilfe der Gemeinschaft an der Erkenntnis ausrichten.

Die christlichen Asketen in der Wüste hingegen suchen den Weg zum Heil nicht durch Einsicht in das Wesen der Dinge, nicht durch prinzipielle Erkenntnis, sondern durch permanente Selbstbeobachtung, und nicht durch Trennung vom Körper, sondern durch Bewährung im Körper.

Wie auch in gnostischen Weltbildern, gilt der Mensch bei den Wüstenvätern als ein Mikrokosmos, in dem sich die makrokosmischen Kämpfe auf kleiner Ebene abspielen.¹⁸³ Aber ihre permanente Selbstbeobachtung führt die Mönche zu der Erkenntnis, dass nicht zwei Prinzipien gegeneinander kämpfen, sondern unzählige Geister und Gedanken im Menschen und in dieser Welt miteinander interagieren. Zwar hatte es auch für Abbas Moyses, als er in seiner Zelle von Geistern und Gedanken geplagt und zur Erholung von seinem geistlichen Vater auf das Dach seiner Lehmhütte geführt wurde, etwas Tröstliches und Bestärkendes zu sehen, dass er ein Teil des großen Kampfes zwischen Gut und Böse ist. Aber er kehrt doch wieder hinunter zurück in seine Zelle, um sich den vielen Geistern in seinem Inneren mit Unterscheidungskraft zu stellen.¹⁸⁴ Und er kann damit rechnen, dass nicht nur die schädlichen Geister ihn bestürmen und in Traurigkeit stürzen werden, sondern dass es auch solche gibt, die in ihm eine leib-seelische Heiterkeit und eine Ahnung göttlicher Gegenwart verursachen.

Abbas Poimen wird einmal, in einer von einem dritten Bruder arrangierten „Spitzenbegegnung“ zwischen zwei angesehenen Ältesten, von einem anderen Anachoreten besucht. Als der Besucher beginnt, „über Geistliches und Himmlisches“ zu sprechen, wendet Poimen sich von ihm ab und sagt kein Wort. Vom vermittelnden Bruder zur Rede gestellt, erklärt der Alte: „Wenn er mir von den Leidenschaften der Seele (περὶ ψυχῆς παθῶν)

die Klöster an der Verfolgung gnostischer und manichäischer Gruppierungen und ihrer Schriften beteiligt haben.

¹⁸² Grundlegend ist noch immer NAGEL, Studien (1979).

¹⁸³ Siehe dazu COON, Architecture (2020), 51–65.

¹⁸⁴ Siehe oben S. 73 f.

gesprochen hätte, hätte ich ihm geantwortet. Wenn aber von geistlichen Dingen (περὶ πνευματικῶν) – davon weiß ich nichts.“ Beim zweiten Versuch reden sie dann über die Leidenschaften der Seele, und der Besucher bemerkt danach erfreut: „Tatsächlich, dies ist der wahrhaftige Weg (ἡ ἀληθινὴ ὁδός)“.¹⁸⁵

Diesen „wahrhaftigen Weg“ eröffnen sowohl die *Apophthegmata Patrum* als auch Johannes Cassian ihren Lesern. Die von ihnen bewahrte – manchmal vielleicht auch erzeugte – Vielstimmigkeit dient nicht allein der Unterhaltung, auch wenn das ein wichtiger Aspekt sein mag. Die Vielstimmigkeit ist die literarische Form für den Weg, auf dem Erkenntnis über den Menschen nicht losgelöst von menschlichen Erfahrungen gewonnen werden kann und dessen Ziel nicht die prinzipielle Trennung, sondern die angemessene Unterscheidung von Geistern und Gedanken, Gut und Böse, Außen und Innen, Körper und Seele ist. Damit zeigt sich in der Unterscheidung der Geister bei den Wüstenmönchen eine Grundtendenz, die der Formel von Chalcedon zur Unterscheidung der Naturen nicht unähnlich ist: Beide verweigern exakte und allgemeingültige „ontologische“ Definitionen und schaffen dadurch Raum für Denkvarianten und Erfahrungsvielfalt. In beiden Fällen geht es darum, Gegensätze wahrzunehmen und als solche in einem spannungsvollen Verhältnis zusammenzuhalten, ohne sie als paradox zu negieren oder in etwas Drittes aufzulösen. In beiden Fällen steckt hinter diesem Anliegen ein gewisser Pragmatismus. In Chalcedon verdankt er sich dem Eingeständnis, dass der Konflikt zwischen den kirchlichen und den kaiserlichen Autoritäten sich nicht anders als mit einem theologischen Kompromiss lösen ließ. In der Wüste ist der Pragmatismus der aus Erfahrung gewonnenen Einsicht geschuldet, dass sich die inneren Kämpfe des Menschen nicht dauerhaft beruhigen lassen. Dieser Pragmatismus ermöglichte sowohl in Chalcedon als auch in der Wüste Denkgänge zu Welt und Mensch, die man in ihrer Offenheit im Christentum dieser Zeit ansonsten eher vergeblich sucht.

¹⁸⁵ AP Poimen 8 (SCHWEITZER I 582).

IV

Bewahren und Bewahrheiten: Die Koproduktion religiöser Traditionen

1. Kollektive Weisheit im fünften Jahrhundert

Die Akten des Konzils von Chalcedon und die *Apophthegmata Patrum* liegen heute in Sammlungen vor, die das Ergebnis hochkomplexer Überlieferungszusammenhänge sind. Eine kritische Edition eines Originaltextes zu erstellen, hat sich in beiden Fällen als unmöglich erwiesen. Die modernen Logiken von Original und Kopie scheitern an solchen Überlieferungsbeständen. Das wirft einen Schatten auf ihren Wert als historische Quellen. Was wirklich geschehen ist und gesagt wurde in Chalcedon und in den Wüsten, lässt sich anhand dieser Texte nur unter mehrfachem Vorbehalt und mit bleibender Unsicherheit rekonstruieren. In anderer Hinsicht aber halten gerade solche unübersichtlichen Überlieferungsbestände Entdeckungen und Erkenntnisse für historisches und theologisches Denken bereit.

Das fünfte Jahrhundert gilt als die Zeit, in der mit den trinitarischen und christologischen Dogmen nicht nur die theologische Lehrbildung der Alten Kirche, sondern auch die hellenistisch-römische Antike an ihr Ende kommen. Das Christentum wird zur Mehrheitsreligion im Römischen Reich. Pagane Kulte, Judentum, Manichäismus und viele andere religiöse Gruppen werden aus dem öffentlichen Leben verdrängt. Kirchliche und staatliche Autoritäten gehen enge Verbindungen zu beiderseitigem Vorteil ein. Die Fixierung und Vereinheitlichung dogmatischer Lehren und liturgischer Praktiken werden von kirchlichen und staatlichen Akteuren gemeinsam vorangetrieben. All das ist wahr, aber nicht die ganze Wahrheit. Quellensammlungen wie die Konzilsakten von Chalcedon oder die *Apophthegmata Patrum* können dank ihrer komplexen Überlieferung einen neuen Blick auf diese Zeit eröffnen. Die historisch-kritische Sichtung der Akten von Chalcedon hat gezeigt, wie gerade der Konflikt zwischen Kaiser und Bischöfen eine theologische Formel hervorgebracht hat, die nicht fixiert, sondern definiert, nicht eindeutig festlegt, sondern lediglich

eingrenzt, was gedacht werden soll. Und dies nicht etwa, weil der Kaiser es so gewollt hat, sondern vielmehr, weil er gegen den Widerstand der Bischöfe nichts anderes durchsetzen konnte.

Die *Apophthegmata Patrum* sind von vornherein vielstimmig und auf zukünftige Bewahrheitung hin angelegt. Das gilt bereits für die vermutlich erste, noch mündliche Art ihrer Überlieferung in den alltäglichen Begegnungen in der Wüste: Ratsuchende werden von einem Abba oder einer Amma mit einem Wort oder einer Anekdote zurück in ihre Zelle geschickt, damit sich ihre oft rätselhafte Antwort in der Einsamkeit bewahrheiten kann. Dasselbe soll auch für die Leser:innen der schriftlichen Spruchsammlungen gelten, die von den Herausgebern zur persönlichen Nachahmung der Wüstenmönche angehalten werden. Die Hoffnung auf immer neue Bewahrheitung ist die treibende Kraft hinter der vielfältigen und komplexen Überlieferungsgeschichte der *Apophthegmata*.

Diese beiden so unterschiedlichen Sammlungen bezeugen das fünfte Jahrhundert als eine Zeit kollektiver und vielstimmiger christlicher Wissensproduktion. Weitet man nun die Perspektive über das Christentum hinaus, so kommen mindestens zwei groß angelegte Sammlungsprojekte in den Blick, die in zeitlicher und räumlicher Nähe zu diesen beiden christlichen Anthologien vorangetrieben wurden und bezeichnende Parallelen mit ihnen aufweisen: das kaiserliche Bemühen um die Kodifizierung des römischen Rechts im *Codex Theodosianus* und die Sammlung jüdisch-rabbinischer Gelehrsamkeit im *Palästinischen Talmud*. In der Zusammenschau können diese vier Sammlungsprojekte den Blick auf das fünfte Jahrhundert um eine vielleicht unerwartete, aber wesentliche Nuance bereichern.

Der Codex Theodosianus

Im Jahr 429 setzte der kaiserliche Hof Theodosius' II ein bis dahin einmaliges Projekt zur amtlichen Kodifizierung des römischen Rechts in Gang.¹ Bis zu diesem Zeitpunkt gab es lediglich die unzähligen Antworten (Reskripte) des Kaiserhofs auf individuelle juristische Anfragen der Beamten im ganzen Land sowie ein paar wenige private Sammlungen von Rechtsentscheiden.² Diese halfen den Magistraten in der kasuistischen Rechts-

¹ Im Folgenden beziehe ich mich wesentlich auf HONORÉ, Law (1998), 97–175; DERS., Making (1986). Siehe auch ARCHI, Teodosio (1976); JAILLETTE, Réalisation (2015); KROPPENBERG, Codex (2017).

² Der Codex Hermogenianus und Codex Gregorianus waren private Rechtsammlungen aus dem letzten Jahrzehnt des dritten Jahrhunderts.

praxis als Orientierung, konnten aber keine Rechtssicherheit oder -einheitlichkeit garantieren. Der Historiker Ammianus Marcellinus hatte bereits am Ende des vierten Jahrhunderts in einer sarkastischen Polemik beklagt, dass die Juristen häufig absurde Entscheide trafen, die auf widersprüchlichen und veralteten Rechtsfällen basierten: „Wenn du behaupten solltest, deine Mutter vorsätzlich ermordet zu haben, werden sie dir versprechen, dass es viele Fälle gibt, aufgezeichnet in abstrusen Werken, die deinen Freispruch sichern werden, sofern du reich genug bist, dafür zu bezahlen.“³

Das Projekt, das der Senat in Konstantinopel am 26. März 429 zur Beseitigung solcher Missstände initiierte, war in zwei Phasen geplant: In der ersten Phase der Sammlung (*consummatio*) sollten alle allgemeinen Gesetze gesammelt werden, die seit der Herrschaft Konstantins, also seit 312, von den römischen Kaisern erlassen worden waren. Ausdrücklich sollte die gesamte Vielfalt der allgemeinen Erlasse dokumentiert werden und nichts ausgelassen werden, was in den Gerichten zitierfähig war.⁴ Diese erste Phase war als schlichte Bestandsaufnahme geplant, bei der lediglich überflüssige Worte und Dopplungen gestrichen, aber widersprüchliche Gesetze durchaus bewahrt bleiben sollten. Das Ergebnis sollte dem Kaiser und seinen Beamten als Vorarbeit zu einem konsolidierten Gesetzeswerk präsentiert werden. In der zweiten Phase, der Zusammenstellung der Codices (*contextendos codices*), sollten die Gesetze mit den zwei bereits bestehenden Rechtssammlungen des Gregorius und Hermogenianus aus dem späten dritten Jahrhundert zusammengefügt, verglichen, harmonisiert und mit juristischen Kommentaren versehen werden. Das ganze Unternehmen hatte ein doppeltes Ziel: es sollte einerseits reichsweite Rechtssicherheit ermöglichen und andererseits eine Quellensammlung für Juristen bereitstellen, die den Codex aus wissenschaftlichem Interesse (*scholasticae intentione*) studieren würden. Die beiden juristischen Professuren, die Theodosios nur drei Jahre zuvor an seiner neu gegründeten Hochschule in Konstantinopel geschaffen hatte, standen mit der Kodifizierung möglicherweise in direktem Zusammenhang. Bemerkenswert ist der Umgang mit Vielfalt und Widersprüchlichkeit in diesem zweistufigen Verfahren: Die Diversität der bisherigen Rechtssprechung sollte zunächst nur dokumentiert und im zweiten Schritt „im Dienst des Lebens ausgemerzt“ werden.⁵

³ Ammianus Marcellinus 30,11–12.

⁴ Codex Theodosianus 1.1.5.

⁵ CTh 1.1.5: *primus omni generalium constitutionum diversitate collecta nulla-*

Mit der Durchführung wurde eine neunköpfige Kommission beauftragt. Sie sollte zunächst alle auffindbaren Gesetzestexte im Interesse von Kürze, Klarheit und Praxistauglichkeit bearbeiten. Die Herausforderung war enorm. Aus allen Teilen des riesigen Reiches mussten sämtliche vom Kaiserhof ergangenen Rechtsentscheide herbeigeschafft werden. Im Osten lagen die meisten in den Archiven der Rechtsschulen in Konstantinopel und Berytus (dem heutigen Beirut). Im Westen waren sie über verschiedene Orte verstreut, die zudem nicht mehr alle unter römischer Herrschaft standen: in der alten Reichshauptstadt Rom sowie den kaiserlichen Residenzen in Mailand, Ravenna und Trier, aber auch im nordafrikanischen Carthago, in Gallien und Spanien. Hier trafen die Kommissionsmitglieder und ihre Gesandten auf Rechtspraktiken, welche die satirische Polemik des Ammianus durchaus bestätigten. Zudem lagen die Rechtsentscheide in sehr disparater Form vor: Sie mussten aus Gerichtsakten, Edikten, Reden, Gesetzen, Briefen, pragmatischen Anweisungen von Magistraten, Mandaten und Reskripten zusammengesucht werden.⁶

Sechseinhalb Jahre später kam man in einer Art „Zwischenevaluation“ zu der Erkenntnis, dass sich nur der erste Teil des Projekts – die Sammlung der Gesetze seit 312 – in absehbarer Zeit und unter der Ägide des Kaisers Theodosios (der sich mit diesem Codex nicht zuletzt selbst ein Denkmal in der imperialen Geschichte setzen wollte) realisieren lassen würde. Die Gründe waren wohl vor allem praktischer Natur: die Kommissionsmitglieder waren von ihren Aufgaben in den öffentlichen Ämtern absorbiert und konnten sich nicht mit voller Kraft dem Projekt des Kaisers widmen. Für die Beendigung der ersten Projektphase wurden nur drei der ursprünglich acht Kommissionsmitglieder wieder nominiert, die Namen der anderen verschwanden aus den Akten.

Immerhin war bis zu diesem Zeitpunkt eine zufriedenstellende Anzahl an Gesetzen gesammelt worden. Die systematische Ordnung in Kapiteln wurde festgelegt, und die Veröffentlichung der ersten, noch nicht harmonisierten Sammlung, priorisiert. Die Anzahl der Kommissionsmitglieder wurde auf 16 verdoppelt, ihre Kompetenzen erweitert: sie durften in den einzelnen Gesetzestexten überflüssige Worte streichen und notwendige hinzufügen, unklare beseitigen und widersprüchliche eliminieren.⁷ Die Gesetze sollten exakt datiert und den verschiedenen thematischen Kate-

que extra se, quam iam proferri liceat, praetermissa inanem verborum copiam recusabit, alter omni iuris diversitate exclusa magisterium vitae suscipiet.

⁶ Siehe DELMAIRE, Code (2005), 17–21.

⁷ CTh 1.1.6 von 435: *Quod ut breuitate constrictum claritate luceat, adgressuris*

gorien zugeordnet werden. Dubletten waren möglichst zu vermeiden. In einem wichtigen Punkt wurde das ursprünglich geplante Vorgehen angepasst und erweitert. Zwar behielt man den ursprünglichen Plan einer systematischen Ordnung, und innerhalb der thematischen Kategorien chronologischen Anordnung, der Gesetze bei. Aber es sollten nun nicht mehr nur alle allgemein gültigen Gesetze (*constitutiones generales*), sondern auch solche von nur lokaler Gültigkeit in einzelnen Provinzen oder Städten in den Codex aufgenommen werden. Mit diesem Codex in der Hand würden Magistrate und Gelehrte die Möglichkeit haben, ein in Geltung stehendes allgemeines Gesetz sowohl mit früheren Erlassen als auch mit nur lokal geltenden Gesetzen zu vergleichen. Das würde die zukünftige Rechtsprechung zwar weder vereinheitlichen noch erleichtern, aber vermutlich die reichsweite Akzeptanz des Codex erhöhen. Der bedeutsame Wechsel von der ursprünglichen Idee, ein grundsätzlich und reichsweit geltendes Recht zu etablieren, hin zur Erstellung eines Instruments für eine kontextsensible Rechtsauffassung, wie sie der Tradition der kasuistischen Praxis entsprach, war vermutlich eine pragmatische Reaktion auf die Erfahrungen aus der Sammlungsphase vor allem im Westen des Reiches. Wenn der Codex Chancen auf Anerkennung und Anwendung im gesamten Reich haben sollte, konnte er die lokalen Gegebenheiten und Differenzen nicht einfach ignorieren.

Knapp zehn Jahre nach Beginn des Projekts, am 1. Januar 439, konnte der *Codex Theodosianus* reichsweit eingeführt werden, nachdem er vom Senat in Konstantinopel bereits elf Monate zuvor verabschiedet worden war. Damit war ein wichtiges Ziel des Kaiserhofs, nämlich die jurisdiktionelle Einheit von Ost- und Westreich zu stärken, erreicht. Der Codex enthielt ca. 3400 Konstitutionen zu Privatrecht, Öffentlichem Recht und Religionsrecht, von denen 2529 bis heute erhalten oder rekonstruierbar sind. Sie sind 16 thematischen Büchern zugewiesen und darin jeweils chronologisch geordnet. Erst knapp einhundert Jahre später würde Kaiser Justinian das Großprojekt wieder aufnehmen und mit seinem *Codex Iustinianus* die zweite Phase, also die Vereinheitlichung des Römischen Rechts unter Einschluss der Zeit vor Kaiser Konstantin, abschließen.⁸

hoc opus et demendi supervacanea verba et adiciendi necessaria et demitandi ambigua et emendandi incongrua tribuimus potestatem.

⁸ Siehe die *Constitutio de novo codice componendo* vom 13. Februar 528. Justinians Codex enthielt sämtliche noch in Geltung stehenden kaiserlichen Gesetze (Reskripte) seit Hadrian (117–138). Das exakte Verhältnis der beiden Kodifizierungsprojekte ist umstritten. Insgesamt stellt sich aber der *Codex Iustinianus* eher als eine Revision des römischen Rechts mit dem Ziel der Vereinheitlichung dar, während

Tony Honoré gibt als einen Grund für die Schwierigkeiten bei der Erstellung des *Codex Theodosianus* unter anderen an, dass die kaiserlichen Beamten mit den kirchlichen Konflikten rund um das Konzil von Ephesos 431 beschäftigt waren.⁹ Dieses Konzil hatte Theodosios einberufen, um die Streitigkeiten zwischen den Patriarchaten Alexandrien/Rom auf der einen und Antiochien/Konstantinopel auf der anderen Seite über die Frage beizulegen, ob Maria als Mutter Christi in der Liturgie als „Gottesgebärerin“ (θεοτόκος/*theotokos*)¹⁰ angerufen werden durfte. Die Gegner dieser in Alexandrien üblichen und vom Patriarchen Kyrill verteidigten liturgischen Praxis sahen darin die Menschlichkeit Jesu zu wenig zur Geltung gebracht. Das Konzil sollte 250 Geistliche in Ephesos versammeln und den Gottesmutter-Titel für orthodox erklären. Allerdings wurden die Gegner nicht ausreichend gehört, da die antiochenische Delegation erst am Versammlungsort eintraf, nachdem die Beschlüsse bereits gefasst waren. Kyrill von Alexandrien hatte das Konzil entgegen dem ausdrücklichen Willen der kaiserlichen Beamten am 22. Juni in Abwesenheit des Nestorios von Konstantinopel und seiner Unterstützer eröffnet. Die 150 versammelten Bischöfe verurteilten Nestorios *in absentia*, indem sie seine Schriften mit älteren, bereits als häretisch verurteilten Werken verglichen. Als die Delegation der antiochenischen Bischöfe in Ephesos eintraf, waren die Beschlüsse bereits kommuniziert. In den kommenden Wochen tagten die beiden Parteien separat. Die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien exkommunizierten sich gegenseitig und wurden daraufhin beide von Kaiser Theodosios abgesetzt. Kaiserhof und Patriarchate waren in den darauffolgenden Jahren damit beschäftigt, die in Ephesos verursachten Schäden zu bearbeiten. 433 unterzeichneten die Bischöfe von Alexandrien und Antiochien auf kaiserlichen Druck hin eine „Unionsformel“, welche die Einheit zwischen den beiden Patriarchaten zumindest offiziell wieder herstellte, aber nicht nachhaltig sichern konnte.

Im Blick auf die Dokumentation dieser Ereignisse ist bemerkenswert, dass Ephesos das erste umfassend protokollierte Kirchenkonzil war. Wie auch zwanzig Jahre später in Chalcedon, schrieben kaiserliche Beamte minutiös mit und redigierten die Protokolle im Nachhinein. Allerdings wurden die Akten von Ephesos nicht separat publiziert, sondern erst im Zuge der Vergangenheitsaufarbeitung in den ersten Sitzungen in Chalcedon. Das Vorgehen in Ephesos, konkret das Miteinander von bischöflicher

der *Codex Theodosianus* deutlich heterogener ist, siehe dazu DU PLESSIS, *Structure* (2009), 3–17.

⁹ HONORÉ, *Law* (1998), 115. Siehe auch DE MARINI, *Codice* (1983), 105–122.

Strategie zur Feststellung von Häresie durch Vergleich mit Traditionsgut und kaiserlicher Strategie der Dokumentation, läutete einen Paradigmenwechsel im theologischen Diskurs ein: Es war von nun an möglich, über Orthodoxie oder Häresie ohne eine offene Diskussion der theologischen Positionen zu urteilen, sondern allein durch Vergleich mit sorgfältig ausgewählten älteren Vergleichsdokumenten. Eine Wiederaufnahme der Diskussion über bereits einmal als häretisch verurteilte Lehren sollte es nicht mehr geben. Alles aus der Vergangenheit Bewahrte hatte von nun an das Potenzial, zum Maßstab für Rechtgläubigkeit zu werden. Es konnte auf den folgenden Konzilien demnach nicht mehr um Wahrheitserkenntnis oder -produktion gehen, sondern allein um die richtige oder falsche Interpretation der bereits fixierten Wahrheit. Das Bewahrte wurde damit selbst zu einem Indikator für Wahrheit: Die bloße Tatsache, dass eine Lehre bewahrt worden war, konnte als Beweis ihrer Wahrheit gelten.¹⁰ Umso wichtiger war die Dokumentation der Entscheidungen, denn diese würden zur Grundlage für alle zukünftigen werden. Damit gewann aber auch der Redaktionsprozess an Bedeutung. Konzilsakten zu redigieren, bedeutete an der Herstellung einer unumkehrbaren Wahrheit mitzuwirken.

Angesichts der zeitlichen Koinzidenz zwischen dem Kodifizierungsprojekt und der Konzilsarbeit in Ephesos stechen die Parallelen in der Handhabung durch den Kaiserhof ins Auge: Sowohl die Sammlung der Gesetze als auch die Erstellung der Konzilsakten waren in zwei Stufen geplant. Zunächst sollte alles gesammelt bzw. protokolliert und erst in einem zweiten Schritt ausgewählt und redigiert werden. Hierfür galten Klarheit und Kürze als Ideal, nicht aber unbedingt Eindeutigkeit oder Einheitlichkeit. Es wurden auch einander widersprechende Gesetze, Wortmeldungen und Aussprüche aufgenommen. Vielstimmigkeit war in der ersten Projektphase des *Codex Theodosianus* wie auch bei der Protokollierung der Konzilsverhandlungen in Ephesos und später in Chalcedon ausdrücklich erlaubt. Die Harmonisierung würde später stattfinden. In beiden Fällen wurde der Plan zur Vereinheitlichung aber schließlich nicht umgesetzt, weil die Konfrontation mit der Realität der Vielfalt ein Erzwingen von Einheitlichkeit als unklug erscheinen ließ. Bei der Revision des Projekts zur Rechtskodifizierung im Jahr 435 ordnete Theodosios an, dass Gesetze, die von späteren Kaisern wieder aufgehoben worden waren, im Codex ebenso beibehalten werden sollten wie lokale Rechtsentscheide,¹¹ so dass

¹⁰ Siehe dazu SIEBEN, Konzilsidee (1979), 232–250.

¹¹ CTh 1.1.6 siehe Anm. 7.

die Magistrate und Rechtsgelehrten durchaus Freiräume (und Unsicherheiten) für ihre eigene Rechtspraxis hatten. Hatte der Kaiserhof aus den Erfahrungen mit dem Konzil von Ephesos die Konsequenz gezogen, dass es klüger war, die bestehende Diversität zu dokumentieren und auf eine totale Vereinheitlichung des Rechts zu verzichten? Diese Frage wird im historischen Archiv keine Antwort finden. Aber sie birgt bereits als Frage einen Erkenntnisgewinn, weil sie die raum-zeitlichen und sachlichen Verflechtungen beider Unternehmungen ins Bewusstsein rückt. Im Ergebnis blieben sowohl der Rechtscodex des Theodosios als auch die Konzilsakten von Ephesos und Chalcedon Dokumente faktischer Vielstimmigkeit, bereinigt nur von den schärfsten Widersprüchen – auch wenn das zunächst vielleicht anders intendiert war. Was aus der Sicht des Kaiserhofes ein pragmatischer Kompromiss und damit ein Zeichen der Schwäche gewesen sein mochte, erwies sich in beiden Fällen für Untertanen und nachfolgende Generationen als Instrument zur Gestaltung der Gegenwart in Auseinandersetzung mit einer vielstimmigen Vergangenheit.¹²

Der Palästinische Talmud

Ebenfalls im fünften Jahrhundert begannen jüdische Rabbinen in Palästina, die Gesetze und Kommentare sowie kleine Anekdoten und Gespräche ihrer Vorfahren aus den Jahrhunderten seit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels zu sammeln und im sogenannten Jerusalemer oder Palästinischen Talmud¹³ zusammenzuführen. Der Palästinische Talmud (vom hebräischen Verb למד *lmd*: lernen) stand seit dem frühen Mittelalter im Schatten seines jüngeren und umfassenderen Pendants aus dem Osten, des Babylonischen Talmud, der einige Zeit später in der persischen Diaspora zusammengestellt und redigiert wurde.¹⁴ Über der Hochschätzung des Babylonischen Talmud in der jüdischen Tradition geriet das Bewusstsein dafür ins Hintertreffen, dass das Wissen und die Geschichten

¹² HONORÉ, Law (1998), 153: „The texts in the Theodosian Code (...) are to be taken historically, as part of an ongoing process of making, interpreting, and altering laws.“

¹³ Ich verwende im Folgenden den Namen „Palästinischer Talmud“, weil die Redaktionsarbeit aller Wahrscheinlichkeit nach gerade nicht in der Stadt Jerusalem, sondern in den westlich und nördlich davon gelegenen Zentren rabbinischer Gelehrsamkeit stattgefunden hat.

¹⁴ Die Überlegenheit des Babylonischen gegenüber dem Palästinischen Talmud wurde erstmals im „Brief des Baboi“ in der Mitte des achten Jahrhunderts behauptet. Zu den Diskussionen in der jüngsten Forschung siehe RIBARY, Literature (2024), 275–289.

der Rabbinen in ihrer Vielstimmigkeit erstmals in Palästina im fünften Jahrhundert systematisch gesammelt und bewahrt wurden.¹⁵ Im Verhältnis der beiden Talmudim zueinander besteht eine auffallende, aber selten thematisierte zeitliche Parallele zu den beiden Kodifizierungsprojekten des römischen Rechts unter Kaiser Theodosios im fünften und Kaiser Justinian im sechsten Jahrhundert.¹⁶ Zugleich besteht eine ebenso selten thematisierte raumzeitliche Nähe zwischen der Entstehung des Palästinischen Talmud und der *Apophthegmata Patrum*, die Beachtung verdient.¹⁷

Nach der Zerstörung des Herodianischen Tempels durch die Römer und der Zerschlagung der jüdischen Gemeinschaft in Jerusalem in den beiden Kriegen 66–70 und 132–135 christlicher Zeitrechnung hatten sich im nördlichen Galiläa, vor allem in den Städten Tiberias und Sepphoris, sowie an der westlichen Küste in Caesarea und Lod neue Zentren jüdischer Gelehrsamkeit in Palästina etabliert. Diese Zentren wurden von verschiedenen Lehrerpersönlichkeiten, oft auch ganzen Familien, geprägt, die sich selbst in der Nachfolge der Pharisäer aus der Zeit des Tempels sahen. In ihren Schulen wurden Schriftstudium und Gesetzesauslegung in erster Linie durch mündliche Überlieferung tradiert. Spätestens seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts bestand die Institution des dynastischen Patriarchats, wobei der Nasi, griechisch: πατριάρχης, zugleich als politisches Oberhaupt und als Vertreter der Juden im Land Israel gegenüber der römischen Obrigkeit galt. Zwischen dem zweiten und dem fünften Jahrhundert erlebte das palästinische Judentum eine Blütezeit, von der nicht nur die im Talmud verarbeiteten Quellensammlungen der Mischna und der Gemara, sondern auch archäologische Funde zeugen.¹⁸ Mit dem Tod des kinderlos gebliebenen Nasi Gamaliel VI. im Jahr 425/6 kam das Patriarchat jedoch unter Theodosios II. an sein Ende, nachdem Gamaliel bereits zehn Jahre zuvor degradiert und wichtiger Privilegien enthoben worden war.¹⁹

Lange Zeit hat man die Entstehung des Palästinischen Talmud als Reaktion auf die kaiserlichen Unterdrückungs- und Verfolgungsmaßnahmen gegen die Juden seit dem späten vierten Jahrhundert gedeutet, wie

¹⁵ In den letzten Jahren mehren sich die Stimmen in der Forschung, welche die Abhängigkeiten des jüngeren Babylonischen vom älteren Palästinischen Talmud aufzeigen und ausdeuten, siehe GRAY, Talmud (2020).

¹⁶ Siehe FURSTENBERG, Rabbis (2024), 185–202.

¹⁷ Siehe die Studien von BAR ASHER-SIEGAL 2013, 2016, 2019 und HESZER 2018, 2024.

¹⁸ Siehe AVI-YONAH, Jews (1984).

¹⁹ CTh 16.8.2. Siehe dazu de BONFILS, Patriarca (2009), 11–128.

sie auch in den Anordnungen im 16. Buch des *Codex Theodosianus* dokumentiert sind.²⁰ Wie andere als häretisch geltende Gruppen wurden Juden nach und nach von öffentlichen Ämtern ausgeschlossen, sie durften vor Gericht nicht als Zeugen gegen Christen angerufen werden und keine christlichen Frauen heiraten oder christliche Sklaven halten. Andererseits enthält der Codex auch mehrere Bestätigungen der Rechtsunabhängigkeit jüdischer Institutionen und der Privilegien des Patriarchen sowie Schutzgesetze gegen Angriffe auf Synagogen.²¹ Archäologische Forschungen deuten auf eine blühende jüdische Kultur in Galiläa im fünften und sechsten Jahrhundert hin, auch mehrere Jahrzehnte nach dem Niedergang des Patriarchats.²² Die kaiserlichen Religionsgesetze haben also nicht zu dem unmittelbaren Niedergang geführt, der häufig als Anlass für die vermutete hastige Zusammenstellung des Palästinischen Talmud verantwortlich gemacht wird.

Was bedeutet das für die Wahrnehmung des Palästinischen Talmud? Im unmittelbaren Vergleich mit dem jüngeren Babylonischen Talmud wirkt er tatsächlich unvollständig und ungeordnet. Allerdings führt ein solcher Vergleich die traditionelle Dominanz des Babylonischen Talmud in der modernen Forschung weiter und erschwert es, den Palästinischen Talmud als Dokument seiner Zeit, des fünften Jahrhunderts, wahrzunehmen. Vergleicht man ihn mit anderen zeitgenössischen Sammelwerken, etwa dem *Codex Theodosianus* oder auch dem rabbinischen Kommentar zum ersten Buch Mose (*Bereschit Rabba*), so erscheint der Palästinische Talmud als ein typisches Produkt der Sammlungs- und Wissenskultur des fünften Jahrhunderts.²³ Catherine Heszer und Monika Amsler datieren aufgrund dieser Überlegungen die Redaktion des Palästinischen Talmud in die

²⁰ Stellvertretend GINZBERG, Law (1977), 634: „The critical position of Jewish scholarship in Palestine is chiefly responsible for the shortcomings of the Palestinian Talmud“.

²¹ Gesetze gegen Juden finden sich im *Codex Theodosianus* gemeinsam mit Bestimmungen gegen Astronomen und Samaritaner: CTh 16.5.44, 46; 7.3; 8.1–29; 9.1–5, 10.24. Siehe KRAEMER, Diaspora (2020), 114–275.

²² SIVAN, Palestine (2008). Neue Grabungsprojekte erkunden seit 2022 das spätantike Tiberias als ein Zentrum für Juden- und Christentum sowie Islam, und die Synagoge von Huqoq als Zeugnis interkultureller Verflechtungen. Zum letzteren siehe BOUSTAN und BRITT, Scenes 2021.

²³ Siehe dazu neuerdings AMSLER, Talmud (2023), deren Argumentation zur Erschaffung des Bavli (den sie in die Mitte des fünften Jahrhunderts datiert) aus und innerhalb einer mündlichen Lernkultur auch auf den Palästinischen Talmud anwendbar sind. Zu Midrasch Bereschit Rabbah BECKER, Sammelwerke (1999). MORGENSTERN, Genesis-Dichtung (2022).

Mitte des fünften Jahrhunderts – und damit in dieselben Jahrzehnte, in denen auch die Sprüche der christlichen Wüstenmönche zum ersten Mal zusammengestellt wurden, und zwar vermutlich in Gaza, nur wenige Kilometer südlich der Zentren rabbinischer Gelehrsamkeit in Palästina.²⁴

Wenn diese neueren Ansätze zur Datierung des Palästinischen Talmud sich als berechtigt erweisen, dann sind die Apophthegmata der christlichen Wüstenmönche und der Talmud der Rabbinen als Parallelprojekte anzusehen, die sich in die Theodosianische Epoche als eine Zeit des Sammelns und Weitergebens von verstreuten Traditionen der Vorfahren für die Nachwelt einzeichnen. Beide Sammlungsprojekte wurden in Palästina vorangetrieben. Beide integrieren in großem Umfang Material von Vorfahren aus anderen Regionen – der Talmud von Rabbinen im fernen Babylon, die Apophthegmata von den Wüstenmönchen Ägyptens. Und wenn es zutrifft, dass der alphabetische Sammlungstyp der Apophthegmata älter ist als der thematische, dann könnte die systematische Sammlung sogar vom Talmud inspiriert worden sein.

Die Gemeinsamkeiten dieser Sammelwerke betreffen vor allem den exemplarischen, bisweilen widersprüchlichen Charakter der Kleintexte und ihre chronologische Anordnung innerhalb thematisch sortierter Einheiten. Eine stärkere Einheitlichkeit zu erwarten, wie es oft im Vergleich zwischen Palästinischem und Babylonischem Talmud geschieht, deutet auf ein Missverständnis der kasuistischen Rechtspraxis hin, die sich sowohl im Codex des Theodosios als auch im Talmud der palästinischen Rabbinen niederschlägt. Catherine Heszer sieht aufgrund solcher Überlegungen im Palästinischen Talmud ein dem Kodifizierungsprojekt des Kaisers Theodosios vergleichbares „restauratives“ Unternehmen.²⁵ Wie der kaiserliche Rechtscodex, so habe die Erstellung des Palästinischen Talmud dem Ziel gegolten, jahrhundertealte Traditionen zu bewahren und sie für die Gelehrten der eigenen und zukünftiger Zeiten zugänglich zu machen.²⁶ Vielstimmigkeit und Widersprüchlichkeit wurden dabei bewusst akzeptiert oder sogar gefördert, weil sie als geeignetes Fundament für eine ungewisse Zukunft erschienen.

²⁴ HESZER, *Codification* (1998), 639: „the middle of the fifth until the beginning of the sixth century“ (637); AMSLER, *Talmud* (2023), 122–132. Zur Datierung und Lokalisierung der Apophthegmata siehe oben S. 39–46.

²⁵ Siehe HESZER, *Codification* (1998), 581–641; HESZER, *Antiquarianism* (2024), 263–274.

²⁶ HESZER, *Codification* (1998), 636: „The compilation of the Yerushalmi may thus be seen as a restorative endeavour which formed part of the general ‚Byzantine renaissance‘ (...) It served both to preserve traditions which had accumulated over centuries and to make them available to scholars of one’s own and later times“.

Der Palästinische Talmud weist aber nicht nur Gemeinsamkeiten mit dem *Codex Theodosianus*, sondern auch mit den christlichen *Apophthegmata Patrum* auf.²⁷ Beide sind in Netzwerken von Schüler-Lehrer-Beziehungen entstanden und präsentieren die kollektive Weisheit vorangegangener Generationen in kurzen Geschichten und Aussprüchen, wie es auch in philosophischen Anthologien seit der zweiten Sophistik üblich war. Weiterhin basieren Talmud wie Apophthegmata auf mündlichen Überlieferungen und bieten, wo immer möglich, Traditionsketten, in denen das überlieferte Wissen an Autoritäten rückgebunden wird. Allerdings wird in beiden Sammlungen nicht etwa die einheitliche historische Entwicklung einer Lehre, sondern eine synchrone Vielstimmigkeit zu verschiedensten Themen inszeniert, die zudem offen für Erweiterungen ist. Die einzelnen Aussprüche werden – im Unterschied zum Codex des Theodosios – weder datiert noch lokalisiert. Der Effekt dieser Zeit- und Ortlosigkeit ist eine Vielstimmigkeit und, paradoxerweise, eine besondere Emphase auf der Situationsgebundenheit der tradierten Lehren. Denn die inszenierten Widersprüchlichkeiten verweisen die Lesenden auf ihre jeweiligen eigenen Kontexte. Wer den Talmud oder die Wüstenvätersprüche liest, wird unweigerlich in die Vielstimmigkeit der Vorfahren hineingenommen und muss sich darin positionieren. Dies alles deutet darauf hin, dass die Sammlungs- und Redaktionsbemühungen zur Konsolidierung einer Tradition und vermutlich auch zur Konstitution von Gemeinschaften *als* Überlieferungsgemeinschaften dienten. Rabbinische wie eremitische Traditionsgemeinschaften entwerfen sich in diesen Anthologien als lebhaft Diskursgemeinschaften. „They agreed to disagree“, hat Shaye Cohen im Blick auf den Palästinischen Talmud treffend formuliert.²⁸ Dasselbe gilt auch für die Wüstenmönche und ihre Apophthegmata. Diese strukturellen Gemeinsamkeiten heben die beiden Sammlungen aus dem allgemeineren Enzyklopädismus der Spätantike heraus.²⁹ Zugleich lassen die spezifischen inhaltlichen Akzentuierungen erkennen, dass und wie sich rabbinische und eremitische Gemeinschaften in diesen Sammelwerken als voneinander unterscheidbar konstituiert haben. Dies betrifft vor allem das Lebensideal, das in aller Vielstimmigkeit zum Ausdruck kommt und Auswirkungen auf die konkreten Lebensformen hat. Im Talmud läuft alles

²⁷ Vgl. hierzu HESZER, *Creation* (2018), 368–393, die alle hier aufgeführten Parallelen bereits nennt.

²⁸ COHEN, *Significance* (1984), 27–53.

²⁹ Siehe dazu den ersten Teil, „Classical Encyclopaedism“, in KÖNIG und WOOLF, *Encyclopedism* (2013), 22–217, und darin besonders MORGAN, *Encyclopaedias* (2013), 108–128.

auf das Studium der Torah hinaus. In den *Apophthegmata* ist das oberste Ziel das immerwährende Gebet (und nicht etwa eine immerwährende Beschäftigung mit der Schrift). Dass diese Ideale zum Teil an denselben Erzählstoffen und literarischen Motiven ausgearbeitet wurden, wird Thema des nächsten Kapitels sein.

Bewahrung auf Zukunft

Das Aufbauen von Archiven der Vergangenheit durch Sammeln und Redigieren ist ein Merkmal der Herrschaftszeit der Kaiser Theodosios II. (401–450) und Markian (450–457). Die Konzilsakten und die *Apophthegmata Patrum* atmen diesen Zeitgeist ebenso wie der *Codex Theodosianus* und der Palästinische Talmud.³⁰ Welches Verständnis von Geschichte, präziser gefragt: welches Verständnis von der Bedeutung der Vergangenheit für Gegenwart und Zukunft, drückt sich nun in den beiden christlichen Sammelwerken aus? Und welcher Zusammenhang besteht zwischen dem Zusammenspiel der Zeiten und demjenigen von Bewahrung und Bewahrheitung?

In den Konzilsakten mag man eine implizite Idee von Wahrheitsentwicklung durch Geschichte finden: Indem die Bischöfe sich in Chalcedon dem Wunsch des Kaisers verweigern, ein neues Glaubensbekenntnis zu prägen, vielmehr auf das bereits bestehende verweisen und dieses als unverrückbar erklären, verankern sie die Wahrheit bewusst in der Vergangenheit, konkret in dem in Nicäa im Jahr 325 formulierten Glaubensbe-

³⁰ LETTENY, Christianization (2023) präsentiert den Zweischritt aus „aggregation“ und „distillation“ in seiner hochinteressanten Studie als ein allgemeines Kennzeichen der Gelehrsamkeit im Theodosianischen Zeitalter. Er führt dieses Signum der Theodosianischen Zeit auf die christlich-theologischen Diskussionen und Argumentationsformen im Nachgang zum Konzil von Nicäa zurück, wobei die Sammlung auch widersprüchlichen Wissens in der Kommentartadition zur Bibel ihren Ursprung habe. Diese ursprünglich christliche Methodik habe im späteren vierten und fünften Jahrhundert viele andere Bereiche beeinflusst, darunter auch pagane Autoren und den *Codex Theodosianus*, der im Blick auf Konzeption und Methodik als ein christliches Dokument zu verstehen sei (S. 231–262). Dagegen sei der Palästinische Talmud – LETTENY nennt ihn: „The Theodosian Talmud“ – „thoroughgoingly out of step with the other works of Theodosian Age scholarship“ (S. 223). Eine ausgewogenere Darstellung würde betonen, dass alle Eliten – unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit – an dem Trend von Sammlung und Bewahrung Anteil hatten, und dass christliche Theologen vielleicht Katalysatoren, aber nicht die alleinigen Erfinder dieser Methode waren. Insgesamt entsteht bei LETTENY ein Bild von einer machtvollen und das gesamte öffentliche Leben prägenden Synthese aus Christentum und Kaiserhaus, die ihrerseits zu unkritisch die Selbstnarrative der zeitgenössischen Quellen übernimmt.

kenntnis. Alles Kommende muss auf diese in der Vergangenheit formulierte Wahrheit bezogen werden. Die Formel von Chalcedon definiert den Denkraum, in dem die Bewahrheitung des Bewährten in Zukunft stattfinden kann. Natürlich ist dieser Denkraum, und damit auch die Möglichkeit zukünftiger Bewahrheitung, begrenzt. Aber die Dynamik des Konzils hat doch einen wesentlich größeren Freiheitsraum geschaffen, als dem Kaiser bei der Einberufung des Konzils vermutlich vorschwebte. Markian hatte das Konzil als Abschluss eines Prozesses kollektiver Wahrheitsfindung geplant. Die Bischöfe aber weigerten sich einhellig, ein neues Glaubensbekenntnis zu formulieren. Stattdessen griffen sie auf ein bereits überliefertes Bekenntnis zurück und beschrieben die Interpretationsräume. Sie bewahrten das Bekenntnis von Nicäa (auch in dem ganz konkreten Sinn, dass es in den Akten verbindlich überliefert und bestätigt wurde) und bestimmten die Grenzen, innerhalb derer dieses Bekenntnis seine Wahrheit zukünftig entfalten können sollte.

Man kann es als die Tragik der christlichen Konzilsgeschichte bezeichnen, dass Konzile, die mit dem Ziel einberufen werden, Einheit zu stiften, in den meisten Fällen nur mehr Vielfalt und Dissens produzierten. Auch Chalcedon erwies sich faktisch als Beginn neuer kirchenpolitischer Konflikte und theologischer Auseinandersetzungen um die Wahrheit des Kerns des Christentums. Das Besondere ist hier, dass das Konzil selbst diese Vielfalt – wenn auch eine begrenzte Vielfalt – legitimiert hat. Anders gesagt: Die pragmatische Lösung des akuten Konflikts hat in Chalcedon programmatische Freiheitsräume für zukünftiges, theologisches Denken geschaffen.

Damit wurde eine Verknüpfung von Geschichte und Hermeneutik, von Bewahren und Bewahrheiten in Gang gesetzt, die für die Konzilsgeschichte, aber auch für den kirchlichen Umgang mit der Vergangenheit insgesamt, prägend wurde. Wahrheit und Sinn werden fortan immer als Interpretation von Wahrheiten und Sinnstiftungen aus der Vergangenheit formuliert. Interpretation statt Innovation: Reine Innovation wird zunehmend verdächtig und zu einem beliebten Argument theologischer Polemik. Alle Bewahrheitung muss Interpretation von bereits Bewährtem sein. Diese Vorstellung hat sich tief in die Geschichte und die Geschichtsauffassung des Christentums eingeschrieben. Selbst die Reformation mit ihrer identitätsstiftenden These von der Dekadenz der katholischen Kirche im Mittelalter und mit ihrem programmatischen Rückgriff auf die (angeblich) reinen Anfänge des Christentums der ersten fünf Jahrhunderte ist noch ein Ausdruck davon.

Die *Apophthegmata Patrum* hingegen waren programmatisch auf lebendige, kreative Aneignung und Bewährung angelegt. Die Bewahrung der Überlieferung der Vorfahren hat hier den ausdrücklichen Zweck, ihre zukünftige Bewahrheitung im Leben nachfolgender Generationen zu ermöglichen. Dass dafür auch widersprüchliche und gegensätzliche Weisheiten bewahrt wurden, ist ein Zeichen für die Offenheit des Wahrheitsverständnisses. Wahrheitsfindung ist auch hier kein abgeschlossener oder jemals abzuschließender Prozess. Sie wird aber auch nicht auf Interpretation beschränkt. Als wahr gilt vielmehr, was sich in der gegenwärtigen Lebenspraxis bewährt. Diese programmatische Offenheit hat zu noch komplexeren und noch schwerer überschaubaren Prozessen in der Traditionsbildung geführt als bei den Konzilsakten. Heute besitzt nahezu jedes Kloster dieser Welt – nicht nur der chalcedonensischen, griechisch-byzantinischen, slavischen und lateinischen, sondern auch der syrischen, koptischen, armenischen, georgischen, arabischen und äthiopischen Traditionen – eine eigene Sammlung von Vätersprüchen. Und keine Sammlung ist identisch mit einer anderen.

Diese Zusammenhänge bergen nun auch Potenziale für theologische Erkenntnis heute. Historischer Theologie geht es um Sinnstiftung für die Gegenwart in kritisch-konstruktiver Auseinandersetzung mit Zeugnissen der Vergangenheit.³¹ Sie fragt daher nicht nur, welche faktische Wahrheit sich hinter komplexen Überlieferungsprozessen verbirgt oder welche Wahrheit in bestimmten Quellen zum Ausdruck gebracht werden soll. Sie fragt auch und vor allem, welche Dynamiken und Potenziale von Wahrheitsfindung in den komplexen Überlieferungsprozessen selbst zum Vorschein gebracht werden können. Für diese Frage erweisen sich nun gerade Quellenbestände wie die Konzilsakten oder Spruchsammlungen als besonders fruchtbar. Denn ihre spezifische Form der Produktion und Bewahrung kollektiven – und damit auch potenziell widersprüchlichen – Wissens schafft die Grundlage für ein Verständnis von Wahrheit und Erkenntnis, welches in Werken eines einzigen Autors weniger stark zur Geltung kommt. Es geht bei solchen Sammlungen kollektiver Weisheit nicht um Vermittlung einer Erkenntnis, sondern um Bereitstellung vieler – auch gegensätzlicher – Erkenntnisse, die im Denken und Leben nachfolgender Generationen erprobt werden können und sich bewahrheiten müssen. Es ist ein dynamisches, kein statisches Verständnis von Wahrheit, das sich in der Überlieferungsgeschichte solcher kollektiver Wissensbestände Bahn bricht, ob nun entsprechend oder entgegen der Intention ihrer Urheber:innen.

³¹ Siehe dazu HEYDEN und SALLMANN, Quellen (2023), 11–15.190–194.

Denn nicht nur Angehörige der eigenen intendierten Leserkreise und gesellschaftlichen oder religiösen Gruppen können von der Möglichkeit der Weiterbearbeitung Gebrauch machen, sondern alle, die sie in die Hände bekommen. Im Fall der Konzilsakten von Chalcedon hat dies zu regelrechten Verfälschungen geführt. Als im sechsten Jahrhundert die Kontroversen über die zwei Naturen Christi im Oströmischen Reich erneut ausbrachen, nahmen die Beamten des Kaisers Justinian Änderungen in den griechischen Aktenabschriften vor. So wurde zum Beispiel die Rechtfertigung des Bischofs Ibas von Edessa aus den griechischen Akten entfernt, nachdem das Konzil von Konstantinopel ihn im Jahr 553 posthum verurteilt hatte. In der lateinischen Übersetzung der Akten ist dagegen noch überliefert, dass Eunomios von Nikomedien Ibas ausdrücklich als unschuldig (*innoxius approbatus*) bezeichnet hatte.³² Andererseits lassen sich auch Eingriffe der lateinischen Redaktoren im Nachklang zur sogenannten Drei-Kapitel-Synode von 553 feststellen. Der Diakon Rusticus, ein Neffe des Papstes Vigilius und glühender Anhänger des Konzils von Chalcedon, fertigte in den Jahren 564/5 in Konstantinopel eine umfassend überarbeitete, auf dem Vergleich griechischer und lateinischer Textzeugen basierende, lateinische Version der Akten an, vermutlich zur Stärkung des Widerstands gegen die kaiserliche Politik, welche die ‚miaphysitischen‘ Gegner des Konzils unterstützte. Weitere eher pragmatische Kürzungen nahmen griechische Editoren im Verlauf des siebten Jahrhunderts vor, indem sie etliche sich wiederholende Aussagen sowie die lateinischen Versionen der gehaltenen Reden nicht mitkopierte. Diese Textvariante fand schließlich ihren Weg an den Hof Karls des Großen und wurde in zahlreichen Kopien zur Grundlage des Bildes, das man sich im Westen von den Vorgängen in Chalcedon machte, bis Eduard Schwartz am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts den Vergleich aller Textzeugen für seine Edition der Akten in Angriff nahm. Ganz gegen die Intention des Kaiserhofes, der ihm zugewandten Bischöfe und seiner Beamten sind die Akten des Konzils von Chalcedon also selbst zu Betätigungsfeldern theologischer Weiterarbeit geworden.

Bei den Apophthegmata liegt das anders, weil Aneignung und Adaption an verschiedene Kontexte hier nicht gegen die Intention der Urheber:innen, sondern ganz in deren Sinn geschah. Im mittelalterlichen Byzanz stellte jemand auf der Grundlage der Apophthegmata ein Gedicht mit dem Titel „Paradies“ zusammen, damit „jedermann darin Blumen

³² Chalcedon lat. X 173 (ACO II.3.2, 51).

der Unsterblichkeit pflücken“ könne.³³ Der Augustinermönch Thomas von Kempten versuchte im 15. Jahrhundert mit einer Neuausgabe die in seiner Zeit „halbtoten“ *Apophthegmata* wiederzubeleben und für die zeitgenössische Frömmigkeit fruchtbar zu machen. Im 18. Jahrhundert stellte ein Mönch auf dem Athos aus Quellen des Wüstenmönchtums die sogenannte „Philokalie der Väter der heiligen Nüchternheit“ zusammen, die erstmals in Venedig gedruckt, recht bald ins Russische übersetzt und von Zar Peter dem Großen in den Kanon der russischen Nationalliteratur aufgenommen wurde. Und nach dem zweiten Vatikanischen Konzil der römisch-katholischen Kirche wurden die *Apophthegmata Patrum* seit den 1960er Jahren im Zuge der Ressourcement-Bewegung Quellen nicht nur zur Erneuerung der Spiritualität, sondern auch der Annäherung an die östlichen Traditionen. Die Nachwelt hat hier von dem ‚Angebot‘ der Bewahrung und Bewahrheitung der Überlieferungen aus theodosianischer Zeit reichlich Gebrauch gemacht.

Das fünfte Jahrhundert lediglich als das Jahrhundert des gewaltigen Triumphs von Kaiser und Kirche über die Pluralität der Antike, als Abschluss der christologischen Streitigkeiten und Vereinheitlichung der Lebensformen nach christlichem Muster anzusehen, greift zu kurz und übersieht die Aushandlungsprozesse und Dynamiken, die hinter den heute zur Verfügung stehenden Quellen stehen und sich in ihnen niederschlagen. Man darf auch nicht vergessen, dass die Überlieferungsgeschichte weitergeht, und zwar weitgehend unbekümmert um die Intentionen der Urheber der Texte, die gesammelt, ausgewählt und für die je neue Gegenwart adaptiert werden. Das fünfte Jahrhundert war genauso eine Zeit der kaiserlich forcierten Vereinheitlichung des öffentlichen Lebens und der Freiheitsbeschränkung für religiöse Minderheiten wie eine Zeit des Sammelns, Redigierens und Bewahrens kollektiver und vielfältiger, teilweise selbstwidersprüchlicher Überlieferungen im Sinne der Erneuerung aus den Quellen der Vergangenheit.

Man kann Sammlungen wie die Konzilsakten, den *Codex Theodosianus*, den Palästinischen Talmud und die *Apophthegmata Patrum* als Krisenphänomene betrachten, als Ausdruck des Bedürfnisses, angesichts von Niedergang oder Unterdrückung oder einer unüberschaubar gewordenen Vielfalt zu bewahren, was zu retten ist.³⁴ Dieser Aspekt mag im fünften

³³ DEMOEN, *Metaphrasis* (2020), 204.

³⁴ Über diesen Zusammenhang von (als krisenhaft empfundener) Transformation und Innovation siehe HESZER, *Antiquarianism* (2024), 263–274.

Jahrhundert durchaus eine Rolle gespielt haben. Aber faktisch haben alle diese Sammlungen die Überlieferung nicht abgeschlossen, sondern auf Zukunft hin geöffnet. Dabei ist ‚Vielstimmigkeit‘ ein Signum dieser Zeit. Nicht immer war sie intendiert oder gar programmatisch. Den beiden kaiserlichen Projekten ist gemeinsam, dass die Vielstimmigkeit nicht in der ursprünglichen Intention des Sammelns lag, sondern sich aus pragmatischen Gründen ergeben hat: Im Fall des *Codex Theodosianus* konnte nur der erste Teil des Projekts verwirklicht werden, und bei den Konzilsakten musste den Augenzeugen gegenüber Glaubwürdigkeit gewahrt werden. Dagegen dürfte die Vielstimmigkeit in den Sammelwerken jüdischer und christlicher Gemeinschaften eher intendiert oder zumindest willkommen gewesen sein, weil sie ihrem pädagogischen Zweck zugutekam. Die *Apophthegmata Patrum* bilden die vielfältigen und teilweise widersprüchlichen Erfahrungen in der Wüste ab, an denen sich die jungen Mönche und Asketinnen orientieren können sollten. Im Palästinischen Talmud dient die Vielstimmigkeit der Ausbildung diskursiver Fähigkeiten zukünftiger Gelehrter. Anders als die beiden kaiserlichen Projekte, sind die Apophthegmata-Sammlungen und der Palästinische Talmud von vornherein auf offene Rezeption hin angelegt.

Der Effekt für die Nachwelt war unabhängig von der Intention der Sammler:innen und Redaktor:innen in allen vier Fällen derselbe. Sie hinterließen die kollektive Weisheit von Juristen, Bischöfen, Rabbinen und Asket:innen in einer Vielstimmigkeit, die neue Möglichkeiten von Bewährung und Bewahrheitung in der Zukunft schuf. Es mag eine triviale Aussage sein, dass die Geschichte immer weiter geht. In manchen Zeiten aber – wenn die Zeitgenossen oder spätere Historiker:innen das Ende der Geschichte verkünden, weil entweder eine große historische Entwicklung zu einem heroischen Abschluss zu kommen oder alles im Niedergang zu sein scheint – wirkt sie weniger trivial als in anderen.

2. Rabbinische und frühislamische Vätersprüche

Die unaufhörliche Dynamik von Bewahrung und Bewahrheitung ist eine treibende Kraft nicht nur in der Geschichte des vielgestaltigen Christentums selbst, sondern auch in seinem Verhältnis zu benachbarten religiösen Traditionen. Die junge christliche Bewegung trat mit dem Anspruch auf, dass sich in der historischen Person Jesus von Nazareth die prophetischen und mythischen Traditionen von Juden und „Heiden“ bewahrheitet haben. Dies beförderte in den ersten vier Jahrhunderten eine Relecture der

überlieferten Traditionen, die im Fall des Judentums zur Bewahrung und Neuinterpretation der Bibel und im Fall der hellenistisch-römischen Kultur zu Sichtung, Aussortierung und Neubewertung von kultisch-mythischen Traditionen und philosophischen Lehren geführt hat. Ähnliches ereignete sich in der frühen islamischen Bewegung im westarabischen und syrischen Raum. Der Koran ist in weiten Teilen eine Auslegung von jüdischen und christlichen Schrift- und Erzähltraditionen, die der Prophet Muhammad im Namen Gottes vorträgt. Der Reichtum an Quellen und Überlieferungen, die hinter dem Text des Koran stehen und vielfältige Bezüge zu jüdischen, christlichen und paganen arabischen Traditionen erkennen lassen, ist nahezu unerschöpflich.³⁵

Judentum, Christentum und Islam sind verbunden im Bewahren gemeinsamer Traditionen, aber unterschieden durch ihre miteinander konkurrierenden Wahrheitsansprüche in der Auslegung dieser Traditionen. Man kann daher das „unvermischt und ungetrennt“ aus der Formel von Chalcedon durchaus auf das Verhältnis der drei Religionen anwenden und auch hier nach der Kunst der Unterscheidung fragen: Was würde es bedeuten, Judentum, Christentum und Islam voneinander zu unterscheiden, ohne sie zu trennen? Auf diese Frage bieten die hier behandelten Quellensammlungen des fünften Jahrhunderts natürlich keine umfassende Antwort. Doch lässt sich am christologischen Bekenntnis und an den Vätersprüchen zumindest ansatzweise zeigen, welche Erkenntnisse und welche Fragen eine Kunst der Unterscheidung in Bezug auf das Verhältnis von Judentum, Christentum und Islam befördern könnte.

An der Behauptung, Jesus von Nazareth sei der Sohn Gottes, und zwar nicht im übertragenen und symbolischen Sinn, sondern wesentlich und von Natur aus, wie es das Konzil von Chalcedon festhält, scheiden sich bis heute die theologischen Geister der drei Religionen. Das Bekenntnis zu Jesus als wahren Gott wird sowohl von Juden als auch von Muslimen als eine unzulässige Erniedrigung der Gottheit ins Menschliche oder als gotteslästerliche Vermischung von Göttlichem und Menschlichem zurückgewiesen. Im fünften Jahrhundert war die Differenz zwischen Juden und Christen bereits so etabliert, dass die Delegation aus Konstantinopel bei den Verhandlungen über den alexandrinischen Patriarchen Dioskuros auf dem Konzil von Chalcedon deklarieren konnte: „Wer Gemeinschaft mit

³⁵ Siehe dazu NEUWIRTH, Koran (2010); COLE, Rethinking (2024). Diese Studien setzen einen Ansatz fort, der mit den sogenannten „Orientalisten“ des 19. Jahrhunderts begonnen hat.

Dioskuros hat, ist ein Jude!“³⁶ Dioskuros war ein Gegner der Lehre von den zwei Naturen Christi, weil er in ihr eine Gefährdung des Monotheismus sah.³⁷ Er hatte 449 in Ephesos den zuvor verurteilten Eutyches und dessen Lehre rehabilitiert, wonach die menschliche Natur bei der Geburt Jesu von der göttlichen Natur vollkommen aufgesogen worden sei wie ein Honigtropfen vom Meer.³⁸ Die Bezeichnung seiner Anhänger als „Juden“ durch aufgebrachte Kleriker funktionierte in dieser Situation als polemische Anschuldigung gegen eine Christologie, die bei genauerer Betrachtung in keiner Weise tatsächliche jüdische Einwände gegen die Inkarnationslehre aufnahm, sondern im Gegenteil seine Göttlichkeit noch stärker betonte als die Anhänger der Zwei-Naturen-Lehre. Später bezeichnete der Konzilsgegner Johannes Rufus alle Anhänger von Chalcedon pauschal als Juden.³⁹ Das Label „Jude“ konnte also in innerchristlichen theologischen Diskursen zu dieser Zeit bereits für jede Art falscher Christologie gebraucht werden.⁴⁰

Tatsächliche jüdische Polemik gegen das Christentum betonte hingegen gerade das Menschlich-Allzumenschliche an Jesus und seiner Herkunft. Spöttische Gegenerzählungen zu den Wunderberichten und Geburts Geschichten in den Evangelien sollten die Absurdität des Glaubens unterstreichen, dass in diesem Menschen Gott selbst auf der Erde gewirkt habe. Es waren Erzählungen über ein Verhältnis Marias mit einem römischen Soldaten in Umlauf, welche die von den Christen behauptete Jungfraugeburt als Verschleierung sexueller Umtriebe entlarven und die Verehrung der Mutter Jesu als Jungfrau ins Lächerliche ziehen sollten.⁴¹ Die Heilungen und Wunder Jesu, von denen die Evangelien berichten, wurden

³⁶ Chalcedon II 42: Οἱ κληρικοὶ Κωνσταντινουπόλεως ἐβόησαν. Ὁ κοινωνῶν Δισκόρωι Ἰουδαῖος ἐστίν. / *Qui communicat Dioscoro, Iudaeus est.*

³⁷ Zu Dioskuros siehe MENZE, Patriarch (2023).

³⁸ Zur Christologie des Eutyches siehe COHEN, Eutychianorum furor (2020); BEVAN und GRAY, Trial (2009).

³⁹ Johannes Rufus, Plerophoriai 14.20.25.63; Vita Petri Iberi 76.

⁴⁰ Zu diesem Denken mit und gegen die Figur der Jüdischen und seiner enormen Wirkkraft im (nicht nur) westlichen Denken siehe NIRENBERG, Antijudaism (2014). Hinzu kommt bei dem Zwischenruf in Konstantinopel möglicherweise eine Anspielung darauf, dass Dioskuros für die tödliche Misshandlung Flavians von Konstantinopel auf der sogenannten „Räuberversammlung“ von Ephesos 449 verantwortlich war. Insofern schwang vielleicht auch der jahrhundertealte christliche Vorwurf gegen die Juden mit, Christus und seine Anhänger zu verfolgen und zu misshandeln.

⁴¹ Zu dieser sogenannten Panthera-Legende siehe MAIER, Jesus (21992), 251–267. Im Grundgehalt ist diese Legende bereits bei Origenes, Contra Celsum 1.32 als jüdischer Vorwurf gegen Christen überliefert.

in Parodien auf magische Fähigkeiten oder billige Zaubertricks zurückgeführt, mit denen der Hochstapler Jesus das Volk verführt habe.⁴² Unter dem Titel *Toledot Yeshu* (Geschichten von Jesus) wurden solche Spottgeschichten seit der Antike gesammelt und erfreuten sich bei jüdischen Leserschaften durch die Jahrhunderte hindurch ähnlich großer Beliebtheit und Überlieferungsfülle wie die *Apophthegmata Patrum* bei Christen.⁴³ Von den religiösen Autoritäten wurden sie nie kanonisiert, aber die Fülle der überlieferten Handschriften belegt, wie beliebt diese subversive Satire gegen das immer dominanter und feindlicher auftretende Christentum gewesen sein muss.

Die *Toledot Yeshu* kursierten nicht nur in aramäischer, sondern auch in judeo-arabischer Sprache.⁴⁴ Sie dürften bei den jüdischen Stämmen Westarabiens bekannt gewesen sein, mit denen der Prophet Muhammad und seine Anhänger sich auseinandersetzten. Manche Traditionen über Maria und Jesus im Koran finden sich auch in den *Toledot Yeshu*: etwa die Geschichten vom verdorrten Palmbaum, der unerwartet Früchte bringt, als Maria sich in Geburtsschmerzen dagegen lehnt (Sura 19:23–33) oder die Erzählung über einen aus Ton geformten Vogel, dem Jesus Lebensatem einhaucht, wofür er von den „Kinder Israels“ als Zauberer bezeichnet wird (Sura 5:110; 3:49). Manche Forscher deuten solche Parallelen als Hinweise darauf, dass die Vorstellungen von Jesus im Koran direkt auf die *Toledot Yeshu* zurückzuführen sind.⁴⁵ Zugleich finden sich dieselben oder ähnliche Traditionen auch in anderen Quellen, die eher christlichen Trägerkreisen zugewiesen werden: im Fall des Palmbaums sind es Lokaltraditionen an der im fünften und sechsten Jahrhundert am Grab Marias zwischen Jerusalem und Bethlehem errichteten Kathisma-Kirche;⁴⁶ im Fall des zum Leben erweckten Tonvogels ist es das Kindheitsevangelium des

⁴² ZELLENTIN, Parodies (2011), gibt einen exemplarischen Einblick in die Bandbreite rabbinischer Parodien auf Jesus.

⁴³ Texte auf der Basis von hundert Manuskripten mit englischer Übersetzung bieten MEERSON und SCHÄFER, *Toledot* (2014). Eine historische Einordnung bietet der Sammelband BARBU und DEUTSCH, *Reading* (2020), 1–12. Für den weiteren Kontext siehe auch SCHÄFER, *Jesus* (2017).

⁴⁴ GOLDSTEIN, *Parody* (2023). Da die ältesten schriftlichen Fassungen der *Toledot Yeshu* aramäische Handschriften aus dem achten Jahrhundert sind, lassen sich direkte Abhängigkeiten auch hier nur unter Vorbehalt annehmen.

⁴⁵ In diese Richtung gehen die neuesten (noch nicht publizierten) Forschungen von Holger ZELLENTIN zu den *Toledot Yeshu* als Quellen der Christologie im Koran.

⁴⁶ Siehe dazu SHOEMAKER, *Christmas* (2003), 11–39, sowie für ein allgemeineres Argument über das jüdisch-christliche Umfeld des frühen Koran SHOEMAKER, *Christianity* (2018), 105–116.

„Israeliten“ Thomas, das bereits im zweiten Jahrhundert entstand und im syrischen Raum breit rezipiert wurde.⁴⁷

Die verwickelte Quellenlage lässt die Suche nach eindeutigen literarischen Abhängigkeiten nicht nur methodisch fragwürdig, sondern auch sachlich irreführend erscheinen.⁴⁸ Sie führt vor Augen, wie eng die drei Religionen in der Ausgestaltung ihrer historischen Überlieferungen und theologischen Überzeugungen miteinander verbunden und voneinander abhängig sind.

Je mehr Beeinflussungen und Querverbindungen entdeckt werden und je komplexer sie sind, desto deutlicher zeichnet sich das Bild von einem kulturell höchst vielfältigen und religiös lebhaften Umfeld ab, in welchem die Bewegung des frühen Islam und der Koran sich ausgebildet haben. Und desto weniger plausibel erscheinen Modelle, die das komplexe Geflecht an Traditionen in einlinige Einflüsse und Abhängigkeiten aufzulösen versuchen.

Als die islamischen Eroberer im siebten nachchristlichen Jahrhundert die Herrschaft in Jerusalem übernahmen, das zu dieser Zeit ein Pilgerziel für Christen aus aller Welt und dessen Patriarchat eine Hochburg der chalcedonensischen Christologie war, beschrifteten sie den Felsendom, den sie auf dem brach liegenden jüdischen Tempelberg errichteten, mit Koranversen wie diesen:⁴⁹ „Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers. Sprich: Er ist Gott, der Eine, Gott, der Beständige, er zeugte nicht und wurde nicht gezeugt, und keiner ist ihm ebenbürtig“ (Sura 112:1–14)⁵⁰ und: „Gelobt sei Gott, der keinen Sohn annahm und der mit keinem seine Macht geteilt hat und der nicht wegen seiner Schwäche eines Freundes bedarf. So preise ihn ohne Unterlass!“ (Sura 17:111). Mit diesen Worten wurden die Besucher des islamischen Heiligtums auf dem Tempelberg über der Stadt empfangen, die einst das kultische Zentrum des Judentums gewesen war und in der Christ:innen aus aller Welt und allen Konfessionen seit Jahrhunderten den Tod und die Auferstehung dessen feierten, den sie als Sohn

⁴⁷ KThom 2,2–5. Eine ausführliche Diskussion bietet GRIBETZ, Jesus (2013), 1021–1048; siehe auch PIOVANELLI, Toledot (2011), 223–239.

⁴⁸ Diese Kritik trifft auch den Versuch von DYE, Mapping (2021), 153–176, gegen das „häresiologische Modell“ zur Erklärung des Jesus-Bildes im Koran in Apg 2,22–24 das „Skelett“ für sämtliche Aussagen über Jesus im Koran zu sehen.

⁴⁹ Bis heute herrscht Uneinigkeit darüber, was für den ummayyadischen Herrscher Abd al-Malik der Anlass zur Erbauung dieses in der islamischen Welt einmaligen Heiligtums gegeben hat, siehe dazu: LEVY-RUBIN, Dome (2017), 441–464.

⁵⁰ Dieses und die folgenden Zitate aus dem Koran folgen der Übersetzung von BOBZIN, Koran (2022).

Gottes verehrten. Dass Gott „nicht zeugte und nicht gezeugt wurde“, ist ein direkter Widerspruch zu den christlichen Konzilstexten, die seit dem Bekenntnis von Nicäa daran festgehalten hatten, dass Christus „gezeugt, nicht geschaffen“ und insofern der ewige göttliche Sohn, gleichen Wesens und gleichewig mit dem Vater, sei.

Im Inneren des Oktogons sind auf der Gründungsinschrift noch deutlichere Worte an die Christen zu lesen: „Ihr Buchbesitzer! Geht nicht zu weit in eurer Religion, und sagt nur die Wahrheit über Gott! Siehe, Christus Jesus, Marias Sohn, ist der Gesandte Gottes und sein Wort, das er an Maria richtete, und ist Geist von ihm. So glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht: ‚Drei!‘ Hört auf damit, es wäre für euch besser. Denn siehe, Gott ist ein Gott; fern sei es, dass er einen Sohn habe“ (Sura 4:171). Diese Worte drücken eine sehr weitreichende Anerkennung der Person Jesu aus und machen zugleich die Grenze deutlich, die in seiner Verehrung nicht überschritten werden darf: die Grenze zwischen Menschheit und Gottheit. Ein weiterer Vers aus dem Koran lässt erkennen, dass die muslimischen Stifter auch die innerchristlichen Streitigkeiten über die Natur Jesu wahrgenommen hatten: „Das ist Jesus, Sohn Marias, als Wort der Wahrheit, über das sie uneins sind“ (Sura 19:34).

Die Antworten christlicher Theologen auf solche Infragestellungen der göttlichen Natur Jesu Christi bestanden häufig in dem Vorwurf, Muhammad und der Koran würden häretische christliche Anschauungen über Christus mit jüdischen Polemiken vermischen und daraus ein teuflisches Gift gegen das Christentum zusammenbrauen. Dieser Vorwurf zieht sich von den frühesten Auseinandersetzungen mit dem Islam etwa bei dem frühbyzantinischen Theologen Johannes von Damaskos (gest. 754) bis hin zu spätmittelalterlichen westlichen lateinischen Gelehrten wie Nikolaus von Kues (gest. 1464).⁵¹ Dass sie zur Untermauerung dieses Vorwurfs auf Erzähltraditionen zurückgriffen, die auch in islamischen Kreisen rezipiert wurden und von Bedeutung waren, wie etwa die Erzählung über die Unterweisung des Propheten Muhammad durch den christlichen Mönch Sergius-Bahīrā, ist ein Ausdruck der komplexen Verwicklungen nicht nur zwischen jüdischen, christlichen und islamischen Erzähltraditionen und Polemiken, sondern auch zwischen dogmatischen und narrativen Weisen Theologie zu treiben.

⁵¹ Johannes von Damaskos, *De haeresibus* 100; Nicolaus de Cusa, *Cribatio Al-Corani*. Siehe HEYDEN, Beitrag (2021), 252–262.

Die historischen und theologischen Wissenschaften stehen bei der Entdeckung und Ausdeutung der fundamentalen Verflechtungen der drei Traditionen miteinander und ihrer Verwiesenheit aufeinander in vieler Hinsicht noch am Anfang, obwohl das Interesse an diesen Zusammenhängen inzwischen groß ist.⁵² Auch die folgenden Ausführungen über Vatersprüche in rabbinischem Judentum und frühem Islam können daher nicht mehr sein als winzige Steinchen in einem Mosaik von noch nicht absehbarer Größe und ein Vorgeschmack auf Erkenntnisse und Fragen, welche die Erforschung über die historische Koproduktion der drei religiösen Traditionen in all ihrer Vielgestaltigkeit noch bereithält.⁵³

Rabbinische und monastische Vatersprüche

Die Parallelen zwischen den christlichen Apophthegmata und rabbinischen Überlieferungen beginnen mit den „Sprüchen der Väter“ (hebräisch: *Pirke Avot*), einer vermutlich zu Beginn des dritten Jahrhunderts in Galiläa zusammengestellten Sammlung von Aussprüchen von Rabbinen, die Eingang in die Sammelwerke der Mischna und später in den Talmud fanden. Manche Themen aus den *Pirke Avot* begegnen auch in den christlichen *Apophthegmata Patrum*: die Warnung vor dem Umgang mit Frauen, das Gebot der Gastlichkeit, der Nutzen des Schweigens, die Bedeutungslosigkeit von Worten ohne Taten, die Aufforderung zur Demut.⁵⁴ Manche Aussprüche von Rabbinen könnten ohne weiteres Wüstenmönchen in den Mund gelegt werden, wie etwa dieser Dreisatz des Rabbi Akiva: „Die Überlieferung ist ein Zaun um das Gesetz; die Gelübde sind ein Zaun um die Enthaltsamkeit; der Zaun um die Weisheit ist Schweigsamkeit.“⁵⁵ Treue zum Gesetz, Enthaltsamkeit und Schweigsamkeit sind zentrale Motive auch bei den Wüstenmönchen. Auch die Skepsis gegenüber dem Urteilen über andere teilen Wüstenmönche und Rabbinen, wobei letztere das Richten nicht grundsätzlich ablehnen, sondern auf die da-

⁵² Die Pionierarbeit in der Quellenerschließung, die vor allem jüdische Gelehrte wie Abraham GEIGER mit seinem Werk „Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?“ (Diss. Bonn 1833) im 19. Jahrhundert auf diesem Gebiet geleistet haben, erfuhr durch den wachsenden Antisemitismus und das Dritte Reich einen bitteren und nachhaltigen Rückschlag, der erst seit dem späten zwanzigsten Jahrhundert überwunden wird.

⁵³ Zum Konzept der religiösen Koproduktion siehe HEYDEN und NIRENBERG, *Religious Co-production* (2025).

⁵⁴ Warnung vor Umgang mit Frauen: 1.5; Gastlichkeit: 1.15; 3.17; Schweigen: 1.17; Bedeutung des Tuns: 1.17; 3.13; 3.22; 4.6; Nicht rühmen, Demut: 1.9; 4.4.

⁵⁵ *Pirke Avot* 3.18.

mit verbundenen Gefahren hinweisen und Richtlinien zum Umgang damit formulieren. Dazu gehört, wie in den christlichen Apophthegmata, dass man nicht urteilen soll, ohne sich in die Situation des Verurteilten hineinversetzt zu haben, sowie das theologische Argument, dass Gott allein der eigentliche Richter ist.⁵⁶

Ein wesentlicher Unterschied besteht dagegen in der Stellung des Gesetzes und des Lernens: Ihre zentrale Bedeutung in den rabbinischen Texten weicht bei den Wüstenmönchen dem Gebet. Teilweise klingt in den Apophthegmata sogar eine regelrechte Opposition gegen das Bücherlesen und das Schreiben an.⁵⁷ Dagegen liest man in den *Pirke Avot* den Ausspruch des Sohnes des Zomas: „Wer ist ein Weiser? Der von allen Menschen lernt, denn es heißt (Psalm 119,99): ‚Durch alle meine Lehrer wurde ich klug. Wer ist ein Held? Der seine Leidenschaften besiegt, denn es heißt (Sprüche 16,32): Der Langmütige ist tapferer als der Held, und der Sieger über seine Leidenschaft stärker als der Städteeroberer.“⁵⁸ Das Überwinden der Leidenschaften und die Aufforderung zur Geduld begegnen auch in den christlichen Vätersprüchen sehr prominent. Aber dass Asket:innen von *allen* Menschen lernen sollen, wird nirgendwo so explizit gefordert. Zwar setzt die Sammlung von teilweise gegensätzlichen Aussprüchen vieler verschiedener Mönchsväter bei der Leserschaft ebenfalls eine Bereitschaft voraus, von allen zu lernen. Aber in den Sprüchen selbst wird eher die Treue zu einer einzigen Lehrerpersönlichkeit betont. Die Vielstimmigkeit der christlichen *Apophthegmata Patrum* erscheint also im Vergleich mit den rabbinischen Sprüchen der Väter eher implizit.

Ein weiterer Unterschied besteht in der Anordnung und Präsentation des Materials: Die *Pirke Avot* sind nach der Lebenszeit der zitierten Rabbinen angeordnet, so dass die Vielstimmigkeit weniger synchron, sondern vielmehr als eine fortschreitende Entwicklung rabbinischer Gelehrsamkeit erscheint. Außerdem sind die Aussprüche zumeist ohne weiteren narrativen Kontext überliefert. Sie stehen damit in der Tradition der altorientalischen und hellenistischen Weisheit, wie sie auch in den biblischen Büchern *Kohélet* und *Sprüche* zu finden ist. Insgesamt präsentiert sich die Vielstimmigkeit in den *Pirke Avot* programmatischer und weniger situativ als in den *Apophthegmata Patrum*.

⁵⁶ Pirke Avot 1.1; 1.8–9; 1.18; 2.5; 4.10.

⁵⁷ Z.B. AP GUY X 191 (SCHWEITZER II 1228).

⁵⁸ Pirke Avot 4.1.

Ein Beispiel: In den rabbinischen Sprüchen wird von Rabbi Yakov diese Aussage überliefert: „Wer spazieren geht und das Gesetz memoriert, aber das Studium unterbricht und sagt: ‚Wie schön ist dieser Baum! Wie schön ist dieses Feld!‘, dem wird das angerechnet, als hätte er seine Seele befleckt.“⁵⁹ Jede Ablenkung von der geistigen Ausrichtung auf das Göttliche ist dieser Aussage zufolge gefährlich für die Seele. Diese Warnung findet sich auch in christlichen Apophthegmata über Mönche vom Sinai. Ein positives Beispiel ist der Eremit Israel(!), der beim Spaziergehen bei jedem Schritt innehält und seine Gedanken prüft, ob sie noch bei Gott sind.⁶⁰ Von Abbas Silvanos wird erzählt, dass er sich das Gesicht mit seiner Mönchskutte verhüllte, während er im Garten die Pflanzen wässerte. Als ein vorbeigehender Besucher das sieht und ihn nach dem Grund fragt, antwortet Silvanos: „Damit meine Augen die Bäume nicht sehen und mein Geist nicht durch den Anblick abgelenkt wird.“⁶¹ Dieses Apophthegma liest sich fast wie eine konkrete Illustration der allgemeinen Warnung von Rabbi Yakov – fast könnte man meinen, Silvanos habe sein Gesicht vorsorglich verhüllt, weil er von Rabbi Yakov gelernt hatte, dass die Ablenkung durch die Betrachtung eines Baumes als Sünde angerechnet werden kann. Aber zwischen diesen Texten liegen nach heutigem Kenntnisstand mehr als zweihundert Jahre. Wurden also die Geschichten von Silvanos und Israel bei den Wüstenvätern in Kenntnis der rabbinischen Quelle erzählt und aufgeschrieben? Oder haben umgekehrt die jüdischen Sammler ihrem Anführer ein ursprünglich christliches Apophthegma in den Mund gelegt? Oder war die Warnung vor Ablenkung durch Naturbetrachtung ein allgemein verbreitetes Motiv in rabbinischen wie monastischen Gemeinschaften?

Solche Fragen beschäftigen Philolog:innen, Religionshistoriker:innen und Theolog:innen, wann immer sie in der Überlieferung Parallelen dieser Art entdecken. Als stärkstes Argument für eine gegenseitige Beeinflussung gilt zumeist, wenn man direkte Abhängigkeit nachweisen oder zumindest nahelegen kann. Es ist dann verlockend, die Gemeinsamkeiten dadurch zu erklären, dass die zeitlich späteren Gruppen und Autoren die Texte vorangehender Generationen – in diesem Fall also die christlichen Mönche die rabbinischen Texte – vom Hörensagen oder auch aus der Lektüre kannten, sie übernommen und für ihre eigenen Bedürfnisse korri-

⁵⁹ Pirke Avot 3.10. Auf die Parallele mit AP Silvanos 4 geht bereits BAR-ASHER SIEGAL, *Sayings* (2016), 243–259, ein.

⁶⁰ Alphabetische Sammlung Anonyma SCHWEITZER II 1529, griechischer Text Ms. Coislin 126, fol. 529.

⁶¹ AP Silvanos 4 (SCHWEITZER I 859).

giert, erweitert oder gekürzt und inhaltlich angepasst haben. Die historische Forschung hat ausgefeilte Methoden des Textvergleichs entwickelt, um solche direkten Abhängigkeiten nachweisen zu können.

In diesem konkreten Fall wäre ein direkter Kontakt tatsächlich nicht unwahrscheinlich. Silvanos stammte aus Palästina, ging in den 380er Jahren in die ägyptische Wüste und lebte der monastischen Überlieferung zufolge am Berg Sinai mit einer Gruppe von zwölf Schülern in der Sketis (wobei diese Zahl verdächtig an die zwölf Jünger Jesu erinnert und daher bei historischen Rekonstruktionen mit Vorsicht zu behandeln ist). In den 390er Jahren kehrte er jedoch nach Palästina zurück und gehörte zu den Gründern des Mönchtums in Gaza, welches die ersten großen Sammlungen der Vätersprüche in Angriff nehmen würde.⁶² Die zeitliche und örtliche Nähe des Silvanos-Kreises zu den Rabbinen und der Sammlung der rabbinischen Tradition im Palästinischen Talmud lässt eine direkte Rezeption rabbinischer Quellen im Apophthegma des Abbas Silvanos durchaus als Möglichkeit erscheinen, zweifelsfrei nachweisen lässt sie sich nicht.

Es gibt auch Gemeinsamkeiten, die nicht so einfach mit direktem Kontakt oder zumindest zeitlicher und örtlicher Nähe zu erklären sind. Dazu gehören Parallelen zwischen den *Apophthegmata Patrum* und dem Babylonischen Talmud, der von Gelehrtenkreisen in den jüdischen Zentren im Perserreich im sechsten Jahrhundert zusammengestellt wurde und damit jedenfalls geographisch deutlich weiter von den christlichen *Apophthegmata Patrum* entfernt ist als der Palästinische Talmud.⁶³

Erstaunlicherweise findet sich aber gerade darin eine fast wörtliche Parallele zu einem christlichen Apophthegma. Im Traktat *Avodah Zarah*, der dem Umgang mit anderen Religionen gewidmet ist (עבודה זרה bedeutet „der fremde Gottesdienst“), wird folgender Ausspruch überliefert:

Rabbi Yehudah sagte im Namen von Samuel: „Warum steht geschrieben ‚Und du machst Menschen wie Fische des Meeres‘ (Habakuk 1:14)? Warum wird der Mensch mit Fischen verglichen?“ – Ich sage dir, wie die Fische im Meer sterben,

⁶² Siehe KOFSKY und BITTON-ASHKELONY, Gaza (2004), 70–72, sowie Kapitel II in diesem Buch, S. 39–52.

⁶³ Die Pionierarbeit auf diesem Gebiet hat Bar-ASHER SIEGAL, *Monastic Literature* (2013); dies. *Sayings* (2019) geleistet. Erst in jüngster Zeit wird zunehmend entdeckt und diskutiert, wie stark der Babylonische vom Palästinischen Talmud beeinflusst ist, siehe dazu neuerdings AMSLER, *Talmud* (2023), 122–132, die sich sogar für eine frühe Datierung des Babylonischen Talmud in das fünfte Jahrhundert ausspricht. Bar-ASHER SIEGAL und YOVEL, *Network* (2023), erhoffen sich von digitalen Netzwerkanalysen weitere Erkenntnisse über die Integration christlicher Quellen und Wissensbestände in der rabbinischen Überlieferung.

sobald sie ans trockene Land kommen, so sterben die Menschen, sobald sie die Torah verlassen“.⁶⁴

Denselben Vergleich benutzt Abbas Antonios im Blick auf die Abgeschiedenheit der Wüstenmönche:

„Wie die Fische sterben, wenn sie im Trockenen verweilen, so auch die Mönche, die sich außerhalb des Kellions aufhalten oder mit Weltleuten Umgang haben: sie lösen die zur Ruhe (*hesychia*) notwendige Anspannung auf. Wie der Fisch ins Meer, so müssen auch wir ins Kellion eilen, damit wir nicht die innere Wachsamkeit vergessen, während wir draußen verweilen.“⁶⁵

Das Sterben eines Fisches am trockenen Land ist weder in Palästina noch in Persien so ungewöhnlich, dass die Rabbinen und die Wüstenväter nicht unabhängig voneinander auf diese Metapher kommen könnten. Zugleich ist die Analogie in ihrer Anwendung auf die Lebensform einer bestimmten Gruppe in diesem Fall so präzise, dass der Gedanke einer irgendwie gearteten Beeinflussung sich fast aufdrängt.

Aber wie genau könnte eine Beeinflussung vonstattengegangen sein? Wer hat die Metapher vom sterbenden Fisch von wem übernommen und umgedeutet? Häufig waren und sind solche Fragen und Diskussionen um Abhängigkeit und Einfluss mit dem Versuch verbunden, die Überlegenheit der einen (älteren) religiösen Tradition über die andere (jüngere) nachzuweisen.⁶⁶ In solchen Fällen gerät historisches Forschen in Gefahr, für religiöse Polemik genutzt oder nutzbar gemacht zu werden. Aber in den allermeisten Fällen ist es gar nicht möglich, eindeutige Einflüsse in die eine oder andere Richtung nachzuweisen. Dies zu akzeptieren und zu reflektieren, gehört ebenfalls zur *Kunst zu unterscheiden ohne zu trennen*. So auch hier:

Rabbi Yehuda soll ungefähr einhundert Jahre vor dem Mönch Antonios gelebt haben, so dass chronologisch gesehen eine Beeinflussung des Mönchs durch den Rabbi anzunehmen wäre. Doch geht es hier nicht um Lebensdaten, sondern um Erzähltraditionen – und diese führen sowohl für die *Apophthegmata Patrum* als auch für die Gemara der beiden Talmudim frühestens ins fünfte Jahrhundert. Man könnte aber darauf hinweisen, dass der Ausspruch für Antonios nicht erst in den Apophtheg-

⁶⁴ BT Avodah Zarah 3b (Ms Paris 1337): Text bei BAR-ASHER SIEGAL, *Literature* (2013), 102.

⁶⁵ AP Antonios 10 (SCHWEITZER I 10).

⁶⁶ Auf dieses Problem hat SMITH, Drudgery (1990), hingewiesen. Im selben Jahr veröffentlichte Peter Pilhofer seine Studie zum Altersbeweis bei jüdischen und christlichen Apologeten: PILHOFER, Presbyteron (1990).

men-Sammlungen, sondern bereits um 360 n.Chr. in der *Vita Antonii* des Athanasios von Alexandrien überliefert ist, also einige Jahrzehnte vor den beiden Talmudim.⁶⁷ Alexandrien war zu dieser Zeit das Zentrum des hellenistischen Judentums, aus dem es nach Ansicht der meisten Gelehrten keine Hinweise auf rabbinische Gelehrsamkeit gibt.⁶⁸ Diese beiden Beobachtungen könnten als Argumente für eine direkte literarische Abhängigkeit des Spruches von Rabbi Yehudah von christlichen Überlieferungen über Antonios angeführt werden. Dann wäre also der Ausspruch des Rabbi Yehuda ha-Nasi, einer führenden Gestalt des rabbinischen Judentums, durch Aneignung und Übernahme einer Tradition über Antonios, der vielen als der Vater des christlichen Wüstenmönchtums galt, in den Talmud gekommen.

Vor diesem Hintergrund wäre es dann weiterhin interessant zu beachten, dass der Talmud mit dem Hinweis auf Rabbi Samuel eine jüdische Traditionskette nahelegt, die nach Babylon verweist. Mit der Einleitung: „Rabbi Yehuda sagte im Namen von Samuel“ werden nämlich zwei zentrale Gestalten der Anfangszeit rabbinischer Gelehrsamkeit miteinander verknüpft: Yehuda ha-Nasi (ca. 135–217) war der Patriarch, der die Endredaktion der Mischna in Judäa verantwortete. Der etwas jüngere Samuel von Nehardea (ca. 165–254) gehörte zu den wichtigsten Figuren in der ersten Generation der persischen Diaspora. Zudem wird der Ausspruch über die Fische im Talmud mit der Frage: „Warum steht geschrieben?“ in eine exegetische Diskussion eingebettet. Bezeugen diese beiden Elemente – die Rückführung des Spruches auf Babylon und die Einbettung in eine Diskussion unter Schriftgelehrten – den Versuch der Talmud-Redaktoren, den christlichen Ursprung des Ausspruchs von Rabbi Yehuda zu verschleiern?

Das könnte sein. Es könnte aber auch sein, dass die Metapher vom austrocknenden Fisch im spätantiken Orient Gemeingut war und von verschiedenen Gemeinschaften unabhängig voneinander als Mahnung zur Bewahrung der einmal gewählten Lebensform verwendet wurde. Letztlich muss offenbleiben, welche dieser beiden Möglichkeiten tatsächlich zutrifft. Was aber mit Sicherheit aus solchen Parallelen gewonnen werden kann, ist die Erkenntnis, wie eng die Traditionen und Vorstellungswelten miteinander verbunden sind – sei es aufgrund zufälliger lebensweltlicher

⁶⁷ Athanasios von Alexandrien, *Vita Antonii* 85,2-3. Hier ist der Ausspruch in eine Geschichte darüber eingebettet, wie Antonios versucht, die Vielzahl an Besuchern in der Wüste loszuwerden.

⁶⁸ Allerdings war und ist diese Ansicht durchaus umstritten, siehe dazu: BLOCH, Philo (2023), 466-389. Dieser Diskurs zeigt, wie dünn das Fundament ist, auf dem Argumentationen über eindeutige Abhängigkeit häufig basieren.

Gemeinsamkeit, sei es in direkter Anhängigkeit von und Auseinandersetzung mit den religiös Anderen. In beiden Gemeinschaften wird die Metapher vom Fisch einer Autorität in den Mund gelegt, die als Gründerfigur eine zentrale Rolle spielt: Rabbi Yehuda ha-Nasi als Redaktor der Mischna und der Eremit Antonios als Vaterfigur des Wüstenmönchtums. Beide bemühen dasselbe Bild aus der Natur, den auf dem Trockenen liegenden sterbenden Fisch, als Mahnung zur Beständigkeit in der eigenen Lebensweise. Genau in dieser Lebensweise liegt nun der entscheidende Unterschied zwischen beiden Aussprüchen und Gemeinschaften: Für die Rabbinen ist es das Leben in der Torah – wobei offenbleibt, ob hier das Torah-Studium oder das Befolgen der Gebote oder beides gemeint ist. Für die Wüstenmönche symbolisiert das lebensnotwendige Meer die Einsamkeit des Kellions und vor allem die Vermeidung von Kontakt mit Weltleuten.

Parallelen zwischen den *Apophthegmata Patrum* (und anderen Quellen des Mönchtums) mit dem Babylonischen Talmud wie diese zeigen, dass die enge Verbindung und Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum nicht auf die ersten Jahrhunderte nach dem Auftreten Jesu beschränkt sind. Lange Zeit herrschte diese Ansicht vor: das Christentum habe sich in den ersten beiden Jahrhunderten nach dem Auftreten Jesu aus dem Judentum heraus entwickelt; oder auch, Judentum und Christentum seien zeitgleich und in gegenseitiger Abgrenzung voneinander als zwei Nachfolger des biblischen Judentums entstanden, aber nach einer kurzen Zeit der Identitätsfindung jeweils eigene Wege gegangen.⁶⁹

Die Gemeinsamkeiten und gegenseitigen Beeinflussungen gehen jedoch weit über die ersten beiden Jahrhunderte und auch weit über die Spätantike hinaus. Und nicht immer verlief die Überlieferung einlinig von einer Tradition oder Gemeinschaft in die andere. Ein anschauliches Beispiel für das komplizierte Hin und Her der Beeinflussungen bietet die Erzählung über die Bekehrung von Rabbi Akiva (gest. 135 n.Chr.) zu einem dem Torah-Studium gewidmeten Leben. Auch Rabbi Akiva ist eine der großen Gründergestalten der rabbinischen Tradition. Seine Bekehrungsgeschichte ist aber erst in den *Avot de Rabbi Natan* überliefert, dem ältesten und längsten der sogenannten kleinen Talmud-Traktate.⁷⁰ Dieser wurde zwischen dem siebten und neunten Jahrhundert als Kommentar zu den *Pirke Avot*

⁶⁹ Zur Diskussion um „parting of the ways“ oder „shared worlds“ siehe: BOYARIN, Border (2004); DUNN, Partings (22006); BAR-ASHER SIGAL, Worlds (2012), 423–456; sowie das Themenheft: Parting of the Ways. Die Trennung der Wege von Juden und Christen in der neueren Forschung, Evangelische Theologie 80/6 (2020).

⁷⁰ Avot de-Rabbi Natan 123–5 (BECKER, 44–45).

verfasst, die in 3.18–20 einige Aussprüche von Akiva überliefern – darunter den bereits zitierten, asketisch anmutenden Dreisatz „Die Überlieferung ist ein Zaum um das Gesetz; die Gelübde sind ein Zaun um die Enthaltbarkeit; der Zaun um die Weisheit ist Schweigsamkeit“. Der mehr als ein halbes Jahrtausend nach Akivas Lebenszeit verfasste Kommentar des Rabbi Natan liefert nun eine biographische Einbettung für die in *Mischna Pirke Avot* überlieferten Aussprüche Akivas. Er erzählt unter anderem, wie der vierzigjährige Akiva an einen Brunnen kommt, sich über eine Aushöhlung im Stein wundert und die Umstehenden fragt: „Wer hat diesen Stein ausgehöhlt?“ „Das Wasser“ ist die Antwort, kombiniert mit einem Hinweis auf den Bibelfers: „Das Wasser wäscht Steine weg“ (Hiob 14:19). Darauf reagiert Akiva mit existenzieller Bestürzung: „Ist mein Herz denn härter als Wasser? Ich will gehen und Torah studieren.“

Michal Bar-Asher Sigal hat gleich mehrere Bezüge dieser Geschichte zu christlichen Apophthegmata ausfindig gemacht.⁷¹ Von Abbas Apollo wird zum Beispiel ebenfalls berichtet, dass er sich erst im Alter von vierzig Jahren für ein Leben in der Wüste entschied. Von beiden wird zudem überliefert, dass sie vor ihrer Bekehrung Hirten waren.⁷² Während dies eine zufällige Übereinstimmung in den Biographien oder auch ein naheliegendes Spiel mit biblischen Motiven sein kann, weist die innerrabbinische Überlieferungsgeschichte der Episode in den *Avot de Rabbi Natan* selbst deutliche Spuren einer Weiterbearbeitung im Dialog mit einem christlichen Apophthegma über Poimen auf. Von ihm, dessen griechischer Name „Hirte“ bedeutet, überliefert ein Apophthegma der Alphabetischen Sammlung einen ganz ähnlichen Spruch. Auch Poimen spricht in Anwesenheit einiger Anhänger über die Kraft des Wassers und wendet diese auf das Wort Gottes an: „Die Natur des Wassers ist weich, die des Steines hart. Ein Eimer, über einem Stein aufgehängt, durchbohrt Tropfen für Tropfen den Stein. So ist auch das Wort Gottes weich und unser Herz hart. Hört ein Mensch nun oft das Wort Gottes, dann öffnet sich sein Herz und fürchtet Gott“.⁷³

Wieder könnte man die Parallelen als naheliegende Übertragung von alltäglichen Erfahrungen aus der Lebenswelt – eine Begegnung am Brunnen, das Staunen über einen von Wasser ausgehöhlten Stein – auf das religiöse Leben ansehen. Aber die handschriftliche Tradition zeigt, dass an der Geschichte über Akivas Bekehrung im Kommentar des Rabbi Natan gear-

⁷¹ BAR-ASHER SIEGAL, Sayings (2016), 243–259.

⁷² BAR-ASHER SIEGAL, Literature (2013), 208 f.

⁷³ AP Poimen 183 (SCHWEITZER I 757).

beitet wurde. Die *Avot de Rabbi Natan* sind nämlich in (mindestens) zwei Versionen überliefert: In der einen (früheren?) Version ist es das Brunnen-seil, das den Stein durch die kontinuierliche Reibung aushöhlt. In einer anderen (wahrscheinlich späteren und stärker redigierten) Fassung heißt es dagegen, dass vom Seil des über dem Brunnen hängenden Eimers unaufhörlich Wasser auf den Stein tropft und ihn aushöhlt. Nur in dieser Version wird auch ein Bezug zwischen der Kraft des weichen Wassers und dem Wort der Torah hergestellt. Die andere (frühere?) Version beinhaltet dagegen nur den Vergleich des harten Steines mit dem harten Herzen des Menschen. Beides, der Eimer und der Vergleich des weichen Wassers mit dem Wort Gottes, findet sich auch im Apophthegma des Abbas Poimen. Nun kann man lange hin und her erwägen, welche der beiden Varianten des rabbinischen Kommentars wohl auf die andere reagiert und mit welchen Kenntnissen und Intentionen die Änderungen vorgenommen wurden. Haben Rabbinen die Geschichte von Akiva am Brunnen als Gegen-Erzählung zum Ausspruch des Poimen erfunden? Oder haben die Bearbeiter einer späteren Version die ursprüngliche Geschichte an das Poimen-Apophthegma angepasst? Kann oder muss man eine Kenntnis des christlichen Apophthegmas bei den jüdischen Leser:innen voraussetzen, oder funktioniert die Geschichte auch ohne den Bezug zu Poimen? Oder kursierte die Brunnenweisheit zunächst unabhängig voneinander in beiden Gemeinschaften, und die Angleichungen sind ganz ohne spezifische Intention vorgenommen worden, einfach weil die Geschichte in dem einen Kontext so, im anderen anders besser funktionierte?

Man wird bei diesen Überlegungen vielleicht nie zu einem eindeutigen Ergebnis kommen. Aber wie auch immer das Verhältnis der beiden Versionen der *Avot de Rabbi Natan* genau bestimmt wird: Dass die Arbeit an diesem Mischna-Kommentar in Kenntnis und Auseinandersetzung mit dem Apophthegma des Abbas Poimen stattgefunden hat, erscheint angesichts der beiden sehr spezifischen Parallelen der Motive „Eimer“ und „Wort Gottes“ als zumindest wahrscheinlich. Noch wichtiger aber als das Suchen nach Einflüssen ist die Feststellung, dass und wie Juden und Christen an derselben Metapher ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede verhandelt haben.

In diesem Zusammenhang ist nun bemerkenswert, dass das christliche Apophthegma explizit auf Syrien verweist, obwohl Poimen nach heutigem Kenntnisstand sein ganzes Leben in Ägypten verbracht hat.⁷⁴ Die situative Einkleidung des Ausspruchs lautet: „Wir gingen nach Syrien zu Ab-

⁷⁴ Siehe HARMLESS, Poemen (2000), 483–518; FRANK, Abbas (1989), 337–347.

bas Poimen und wollten mit ihm über die Härte des Herzens sprechen. Aber der Alte konnte kein Griechisch, und es war kein Übersetzer da. Und siehe, als der Alte sah, dass wir verzweifelt waren, fing er an in griechischer Sprache zu reden“ – und erst dann folgt der Ausspruch über das Wasser. Warum machen sich christliche Redaktoren die Mühe, Poimen für diesen einen Spruch nach Syrien zu versetzen und explizit auf die Sprachschwierigkeiten hinzuweisen? Auch diese Frage muss wohl unbeantwortet bleiben, aber die Beobachtung als solche ist bereits aufschlussreich. Syrien war zu dieser Zeit in der Tat ein vitaler Ort des Neben-, Mit- und Gegeneinanders verschiedener religiösen Gruppierungen zwischen Römischem und Sassanidischem Reich. Der Reichtum an Erkenntnissen, die dieses Gebiet für ein besseres Verständnis der Beziehungen zwischen Judentum, Christentum und Islam bereithält, ist von der modernen Forschung bei weitem noch nicht ausgeschöpft. Aber die narrative Situierung des Apophthegmas über Poimen in Syrien stellt eine Brücke dar zu den Regionen, in denen rabbinische Traditionen wie die über Rabbi Akiva in den *Avot de Rabbi Natan* überliefert wurden – und damit nicht nur bei Juden, sondern potenziell auch bei Christen und seit dem siebten Jahrhundert auch bei Anhängern des Propheten Muhammad auf Interesse stießen.

Diese wenigen Beispiele mögen genügen um zu zeigen, wie vielfältig und komplex die Verflechtungen zwischen der rabbinischen und der christlichen Überlieferung von Aussprüchen ihrer jeweiligen Väter sind. Die Sammlung ihrer kollektiven Weisheit in den *Apophthegmata Patrum* und den *Pirke Avot* in den beiden Talmudim dienten der Bildung und Unterhaltung ihrer Trägerkreise, aber auch der Ausbildung nachfolgender Generationen – und damit der Ausprägung und Stärkung eines kollektiven Selbstverständnisses. Die Parallelen und Verflechtungen in der Überlieferung bezeugen, wie eng die Ausformung beider Gruppen miteinander verbunden war und wie präzise die Unterschiede gerade angesichts großer Gemeinsamkeiten definiert wurden. Zwei unterscheidende Elemente stehen in den hier untersuchten gemeinsamen Erzählstoffen immer wieder ins Auge. Erstens laufen sie auf eine entscheidende Differenz in der Lebensform hinaus: Torahstudium bei den Rabbinen, Zurückgezogenheit im Gebet bei den Mönchen. Zweitens zeigt sich eine Tendenz, gerade solche Sprüche durch genealogische Hinweise in die eigene Tradition einzuordnen, bei denen eine (wie auch immer geartete) Verflechtung mit der jeweils anderen religiösen Überlieferungstradition vorliegt. So gern man sich bei den Überlieferungen der anderen bedient, so ungern lässt man sich dabei über die Schulter schauen.

Die vielstimmige Weisheit in Spruchsammlungen hatte in der Zeit ihrer Entstehung im fünften Jahrhundert für beide Gruppen dieselbe Funktion: Sie bildete ein Überlieferungsreservoir für Lebens- und Lerngemeinschaften, in denen kollektive Weisheit, Erfahrungsfülle, Uneinigkeit und Diskurs als Fundament für Lebensklugheit und Schriftgelehrsamkeit galten. Dass eine solche Uneinigkeit nicht notwendigerweise Trennung bedeutet, sondern im Gegenteil die Grundlage für Gemeinschaftsbildung sein kann, muss nicht als spezifische Besonderheit dieser beiden Gruppen angesehen werden, sondern fügt sich – wie bereits ausgeführt – durchaus in den „Zeitgeist“ ein.

Was die rabbinischen und die monastischen Kreise miteinander verbindet, ist, dass sie zur Zeit der Entstehung ihrer Sammelwerke im fünften Jahrhundert (noch) nicht zu den dominierenden Gruppen ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Bezugsgrößen gehörten: Die Rabbinen waren sowohl im Römischen als auch im Sassanidischen Reich eine religiöse Minderheit, und wahrscheinlich hatten sie zur Entstehungszeit der beiden Talmudim auch innerhalb des Judentums noch nicht die vorherrschende Rolle wie später nach der sogenannten „Rabbinisierung des Judentums“ im achten und neunten Jahrhundert.⁷⁵ Die Wüstenmönche wiederum bildeten mit ihrem Rückzug aus den Städten und der Weigerung öffentliche Ämter auszuüben eine Alternative zu der sich etablierenden christlichen Reichskirche, auch wenn sie durch die persönliche und literarische Interaktion mit den christlichen Eliten durchaus Teil dieser Kirche blieben und sogar zu ihrem gesellschaftlichen Aufstieg beitrugen und ihn abstützten.

Dass es in beiden Gemeinschaften ein Bewusstsein für diesen Außenseiter-Status gab, zeigt eine weitere Parallelüberlieferung zwischen den Apophthegmata und dem Palästinischen Talmud. Abbas Ammonas, der sich so standhaft gegen das ihm zugewiesene Richteramt zur Wehr setzte, wird deshalb in einem bereits im vorigen Kapitel zitierten Apophthegma von einer ihm unbekannten Frau für verrückt erklärt: „Dieser Alte ist verrückt“, verkündet sie, als Ammonas sich wieder einmal weigert, Gericht zu halten. Aber statt dem Wunsch dieser Frau und ihrer Begleiter nach Rechtsentscheiden zu entsprechen, antwortet Ammonas nur: „Wieviel Mühe habe ich auf mich genommen in den Wüsten, um diese Verrücktheit zu erreichen. Und da soll ich sie heute durch dich verlieren?“⁷⁶ Eine ganz ähnliche Reaktion auf öffentliche Bloßstellung berichtet der Palästinische

⁷⁵ Sehr aufschlussreich im Blick auf die Dynamik von Rabbinisierung und Diversität ist der Sammelband McDOWELL, NAIWELD und STÖKL BEN EZRA, *Diversity* (2021).

⁷⁶ AP Ammonas 9 (SCHWEITZER I 121). Siehe auch in diesem Buch S. 90–92.

Talmud von Rabbi Yudah ben Ilai. Auch er wird von einer Frau auf offener Straße verhöhnt, als sie sein Gesicht leuchten sieht: „Entweder bist du betrunken von Wein, oder du leihst auf Zinsen, oder du züchtest Schweine“. Darauf erwidert er: „Möge das Leben dieser Frau ausgelöscht sein! Keines dieser drei Dinge trifft auf mich zu, sondern das Studium der Torah steht mir zu, wie geschrieben steht: Die Weisheit einer Person erleuchtet ihr Gesicht (Prediger 8,1).“⁷⁷ In beiden Fällen verhöhnt eine Frau, die wohl „Volkes Stimme“ repräsentiert, den Mönch beziehungsweise den Rabbi. Beide verteidigen sich in harscher Weise – wobei das, was sie verteidigen, wie schon im Fall der Metapher vom sterbenden Fisch, auf den spezifischen Unterschied zwischen ihren Lebensformen verweist: Beim Wüstenmönch ist es die Weigerung dem Volk als Richter zur Verfügung zu stehen, beim Rabbi die Treue zum Studium der Torah.

Der unterschiedliche Erfolg und Einfluss der Wüstenmönche und Rabbinen innerhalb ihrer Religionsgemeinschaften hat aber in den nachfolgenden Jahrhunderten zu einer ganz unterschiedlichen Gewichtung ihrer Überlieferungen in Judentum und Christentum geführt. Während die Rabbinen zur dominanten Gruppe im Judentum aufstiegen, blieben die Mönche, zumal der eremitischen Traditionen, eher am Rand der christlichen Machtzentren. Folglich genoss der Talmud den Status kanonischer Autorität im Judentum, während die Apophthegmata-Sammlungen zwar intensiv weiterbearbeitet wurden, aber nicht zu den Referenztexten der einflussreichen christlichen Eliten gehörten.

Dies wiederum hat bis heute Auswirkungen auf die Wahrnehmung von ‚Judentum‘ und ‚Christentum‘. Gelehrsame Uneinigkeit – die wahlweise als diskursive Pluralität gepriesen oder als notorische Streitlust gebrandmarkt werden kann – galt und gilt vielfach als typisches Merkmal ‚des Judentums‘, während ‚das Christentum‘ oft als eine auf dogmatische Einigkeit zugeschnittene Religion wahrgenommen wird. Beides hat zweifellos seine Berechtigung und kann vielfach historisch belegt werden. Aber die Wirklichkeit ist fast immer komplexer als jedes Stereotyp, und historische Wissenschaft kann und sollte zur Relativierung von Stereotypen beitragen, indem sie auf wenig beachtete geschichtliche Zusammenhänge und Ambivalenzen aufmerksam macht.

Die Dominanz der rabbinischen Tradition innerhalb des Judentums war in der Antike nicht so selbstverständlich, wie es heute manchmal

⁷⁷ PT y.Pes. 10:1,37c. Auf diese Parallele hat zuerst HESZER, *Apophthegmata* (1995), 453–464 aufmerksam gemacht.

scheint, und der Aufstieg der Rabbinen war von teilweise heftigen machtpolitischen Auseinandersetzungen begleitet, wie etwa die Geschichte der Karäer, der einflussreichsten Gegner der Rabbinen, zeigt.⁷⁸ Und auch innerhalb der rabbinischen Textkorpora hat es Redaktionsphasen gegeben, die mit der Aussortierung und Bearbeitung der Überlieferung verbunden waren. Die Vielstimmigkeit in den beiden Talmudim integrierte also nicht einfach alles, was im Traditionsraum des Judentums und mit dem Anspruch eine legitime jüdische Stimme zu sein, gedacht und erzählt wurde. Diese Quellen integrieren nur, was innerhalb des rabbinischen Konsenses über eine nützliche Uneinigkeit lag. Allerdings ist die rabbinische Vielstimmigkeit im Vergleich mit dem, was in den lateinischen und byzantinischen christlichen Mehrheitskirchen offiziell geduldet wurde, immer noch beeindruckend groß und zeugt von einem Bildungsideal, das nicht am Wiederholen von festgesetzten Wahrheiten, sondern an der Fähigkeit zum Diskurs orientiert ist.

Hingegen fristeten die Überlieferungen des Wüstenmönchtums im Traditionsraum des Christlichen durch die Jahrhunderte hindurch ein eher randständiges Dasein. Sie gehörten nicht zu den Referenztexten der byzantinischen oder abendländischen Reichskirchen und haben daher die offizielle Selbstdarstellung und Wahrnehmung des Christentums viel weniger geprägt als Konzilstexte und päpstliche oder patriarchale Dokumente. Genau diese Schattenexistenz in den Klöstern ermöglichte aber den freien und lebendigen Umgang mit diesen Texten, und damit eine Vielstimmigkeit, die in anderen kirchlichen (auch manchen klösterlichen) Räumen machtvoll unterdrückt wurde und daher gerade in Reformbewegungen besonderes Interesse fand.⁷⁹ Die Wiederentdeckung solcher auf Vielstimmigkeit angelegten Traditionen wie der *Apophthegmata Patrum* zeigt, dass die machtvolle, dogmatisch festgelegte und ganze Gesellschaften und Staaten dominierende Kirche, die über weite Strecken der Vergangenheit das Gesicht des Christentums geprägt hat, auch in der Vormoderne nicht die einzig mögliche Verwirklichungsform des Christlichen war.

Diese Erkenntnisse wollen und sollen die Bilder von einem diskursiven Judentum und einem dogmatischen Christentum nicht grundsätzlich bestreiten, sondern lediglich ergänzen. Der jüdische Traditionsraum ist nicht ganz frei von Unterdrückung und Zensur, obwohl Meinungsvielfalt

⁷⁸ Siehe dazu POLLIACK, *Judaism* (2003), 339–62.

⁷⁹ Ein Beispiel ist kürzlich ausführlich behandelt worden von REITZNER, *Verba* (2022).

von den Rabbinen kultiviert und gefördert wurde. Und im vormodernen Christentum gab es bei aller dogmatischen Hegemonität und Machtentfaltung auch Nischen für Vielstimmigkeit und Diversität.

Asketische Apophthegmata zwischen Christentum und Islam

Syrien und die Arabische Halbinsel waren, wie bereits angedeutet, in der Spätantike besonders vielfältige Räume der Begegnung zwischen verschiedensten kulturellen und religiösen Gruppierungen und Traditionen. Auch hier gibt es noch jede Menge zu entdecken, und auch die Erforschung der Verflechtungen jüdischer, christlicher und islamischer Väterspruch-Traditionen steht erst ganz am Anfang.⁸⁰ Die Überlieferung von Apophthegmata in syrischen und arabischen Sammlungen, die oft den Namen: „Paradies der Väter“ trugen, machte die Vätersprüche seit dem sechsten und siebten Jahrhundert auch im Ursprungskontext des Islam zu beliebten Erzählstoffen.⁸¹ Die christlichen Mönche standen bei vielen Anhängern des Propheten Muhammad in hohem Ansehen. Einer im Islam wie im Christentum einflussreichen Tradition zufolge wurde der Prophet Muhammad in Basra von einem syrischen Mönch namens Sergius-Bahirā ins Christentum eingewiesen und hat aus diesen Begegnungen nicht nur sein Verständnis des Christentums, sondern auch viel Inspiration zur Gestaltung und Führung seiner eigenen Gemeinschaft gezogen. Die Geschichte über die Beziehung zwischen dem Propheten und dem Mönch wurde in verschiedensten Kontexten zum Austarieren des Verhältnisses von Christentum und Islam genutzt und dabei gleichermaßen für Visionen des friedlichen Zusammenlebens wie für tödliche Polemik in Anspruch genommen.⁸²

Die ambivalente Beziehung der frühen islamischen Gemeinde zum christlichen Mönchtum schlägt sich auch im Koran nieder. Einerseits erklärt Sura 5:82 – und zwar in polemischer Abgrenzung von den Juden –, dass die christlichen Priester und Mönche den Gläubigen in der Liebe am nächsten stehen.⁸³ Andererseits kritisiert Sura 9:31–34 die Verehrung von

⁸⁰ Die Beziehungen zwischen Apophthegmata und frühen muslimischen Überlieferung haben in ersten Ansätzen untersucht: CHIALÀ, *Mystiques* (2010), 352–367; PIETRUSCHKA, *Apophthegmata* (2015) und DIES., *Monk* (2020).

⁸¹ Siehe dazu ZABOROWSKI, *Thought* (2018), 326–342; speziell zum Syrischen auch MICHELSEN, *Library* (2022).

⁸² Siehe dazu ROGGE, *Legend* (2009). Zu den ambivalenten Aktualisierungen dieses Erzählmotivs siehe HEYDEN und NIRENBERG, *Co-produced Religions* (2025), 167–177.

⁸³ Sura 5:82 (übertr. BOBZIN): „Wahrlich, du wirst finden, dass die Menschen,

Mönchen als Abfall von der wahren Gottesverehrung und ihren Reichtum als Ausbeutung der einfachen Gläubigen.⁸⁴ Sura 57:26 f. bringt die ganze Ambivalenz zum Ausdruck:

„Wir sandten Noah und Abraham und stifteten in ihrer Nachkommenschaft die Prophetie und das Buch. Unter ihnen gab es manche, die sich leiten ließen, doch viele unter ihnen waren ruchlos. Dann ließen wir in ihren Spuren unsere Gesandten folgen und ließen Jesus, den Sohn Marias, folgen und gaben ihm das Evangelium und pflanzten in die Herzen derer, die ihm folgten, Milde und Barmherzigkeit und Mönchtum – sie schufen es, wir schrieben es ihnen nicht vor –, und zwar im Bestreben, Gottes Wohlgefallen zu erlangen. Aber sie bewahrten es nicht in der rechten Weise. Und wir gaben denen von ihnen, die glaubten, ihren Lohn, doch viele von ihnen waren ruchlos.“

Wie genau das Verhältnis zwischen christlichen und muslimischen Asketen im syrisch-arabischen Raum des siebten und achten Jahrhunderts zu bestimmen ist, wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Ab wann kann man sie überhaupt klar voneinander unterscheiden? Autoren beider Religionsgemeinschaften bezeugen die kontinuierliche Blüte von Klöstern im syrisch-mesopotamischen und im nordafrikanischen Raum auch in den Jahrhunderten nach den muslimischen Eroberungen. Die berühmten Asketen ʿAbd al-Wāhid b. Zaid (gest. 176/793) und ʿAbdallāh b. al Mubārak (gest. 181/797) wurden von christlichen Mönchen unterrichtet, letzterer schrieb die Geschichte des christlichen Mönchtums als Vorgeschichte zu seiner Einweisung in islamische Lebenskunst.⁸⁵

Viele für das christliche Mönchtum typischen Elemente gehören auch im Sufismus, der aus der asketischen Bewegung hervorgegangenen islamischen Mystik, zu den Idealen eines frommen Lebens: einfache Kleidung, Singen, Armut, das Eingedenksein Gottes, die Überwindung des Eigenwillens, das Leben wie ein Toter. Einer der Hauptkritikpunkte der Sufis an den christlichen Asketen war ihr Ideal sexueller Enthaltsamkeit und die

die den Gläubigen am feindlichsten gesinnt sind, die Juden sind, und diejenigen, die beigegeben. Und du wirst finden, dass diejenigen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, diejenigen sind, die sagen: ‚Wir sind Christen‘. Dies, weil unter ihnen Priester sind und Mönche und weil sie nicht überheblich sind“.

⁸⁴ Sura 9:31 (übertr. BOBZIN): „Sie nahmen sich ihre Schriftgelehrten und Mönche zu Herren statt Gott allein – und Christus, Marias Sohn. Doch wurde ihnen befohlen, nur einem Gott zu dienen: Kein Gott außer ihm!“ und Vers 34: „Viele Schriftgelehrte und Mönche verzehren unrechtmäßig den Besitz der Menschen und halten ab vom Wege Gottes. Wer aber Gold und Silber hortet und es nicht für Gottes Wege ausgibt, denen verkünde schmerzhaft Strafe“.

⁸⁵ ʿAbdallāh b. al Mubārak, *Kitāb az-zuhd* (Hg. v. AḤMAD FARĪD 1995).

Ablehnung der Ehe. Für die frühen Asketen im Islam sind sexuelle Enthaltsamkeit und Eheverzicht ebenso wie regelmäßiges Fasten aber durchaus belegt. Die Opposition dagegen entwickelte sich offenbar erst im Lauf der Zeit – und zwar vermutlich in Abgrenzung von asketischen Praktiken, welche die ersten Asketengenerationen der muslimischen Gemeinschaft mit den christlichen Mönchen teilten.⁸⁶ Spuren dieser Auseinandersetzung haben sich vielleicht sogar in den Koran eingeschrieben. In den beiden mekkanischen (also frühen) Suren 23:5 und 70:29 werden diejenigen Gläubigen gelobt, die auf Geschlechtsverkehr verzichten. Sexuelle Enthaltsamkeit gehört hier neben beständigem Gebet, Almosengeben und Verschwiegenheit (23:3) beziehungsweise Glauben an das Gericht (70:29) zu den wichtigsten Tugenden. In beiden Versen findet sich jedoch ein Zusatz, der vermutlich später angefügt wurde: „außer mit ihren Ehefrauen und Sklavinnen“.⁸⁷

Wer was wann von wem übernommen hat und warum, ist eine häufig gestellte Frage. Sie ist jedoch mit zwei Schwierigkeiten belastet: Erstens folgt sie dem klassischen Paradigma der Beeinflussung, das in der interreligiösen Polemik allzu oft in der Absicht angewendet wurde, Abhängigkeiten und damit auch Höher- und Minderwertigkeiten zu behaupten. Zweitens erlaubt die Quellenlage es häufig nicht, die Überlieferungsvorgänge mit hinreichender Sicherheit zu rekonstruieren. Viel gewinnbringender ist daher die Frage, wie sich in den gemeinsamen Erzählstoffen die unterschiedlichen religiösen Traditionen – ihre Lebensstile, ihre Welt-, Gottes- und Menschenbilder – niedergeschlagen und unaufhörlich formiert, re-formiert und transformiert haben.

Wie die christlichen Wüstenväter galten die frühen muslimischen Asketen (arabisch: *zuhhād* oder *nussāk*) zugleich als Geschichtenerzähler (arabisch: *quṣṣās*). Sie hatten Anteil an der Verbreitung mündlicher Traditionen, die an den religiösen Grenzen zwischen Juden, Christen und Muslimen keinen Halt machten. Manche Aussprüche von Wüstenvätern finden sich in frühen islamischen Traditionen Jesus in den Mund gelegt.⁸⁸ Die Erzählung, wie ein muslimischer Asket in ein christliches Kloster geht um einen Mönch um Rat zu fragen – also die Standardsituation in den

⁸⁶ LIVNE-KAFRI, *Ascetics* (1996), 105–129; BENKHEIRA, *Maitrise* (2017).

⁸⁷ Siehe SINAI, *Kerygma* (2017), 219–266, hier: 231–232 und DYE, *Ascetic* (2019), 580–597.

⁸⁸ Sabino CHIALÀ hat 383 Jesus-Traditionen in frühislamischen Schriften auffindig gemacht: CHIALÀ, *Deti* (2011). Anklänge an christliche *Apophthegmata Patrum* gibt es zum Beispiel in Nr. 20, 48, 60, 66, 76, 90, 95, 117, 121, 180. Eine genauere Erforschung der Zusammenhänge steht noch aus.

Apophthegmata Patrum – ist ein Grundmotiv in islamischer asketischer *zuhd*-Literatur. Später, als muslimische Theologen sich zunehmend um die Bereinigung der islamischen Tradition von fremden Einflüssen sorgten und nur noch zuverlässige Traditionen über den Propheten oder von ihm gebilligte Aussprüche seiner ersten Anhänger (zusammengefasst unter dem Begriff *ḥadīth*) gelten ließen, wurden die Asketen wegen ihrer Offenheit für andere Traditionen bisweilen der Verfälschung der Offenbarung (*tahrīf*), beschuldigt. Man kreierte Überlieferungsketten (*isnād*) um Sprüche und Erzählungen über Muhammad und seine Nachfolger zuverlässigen Autoritäten zuordnen und dadurch ihre Glaubwürdigkeit abstützen zu können: „Mir wurde von NN berichtet, unter Berufung auf NN, unter Berufung auf NN...“. Diese Ketten von Zeugen, die denen in rabbinischen Quellen nicht unähnlich sind, haben bis heute große Bedeutung für die islamische Gelehrsamkeit.

Neben den Hadithen aber wurden weiterhin Anthologien mit kurzen Aussprüchen ohne Autoritätsbeweise (*akhbār*) überliefert. Der für die Sammlungen solcher Aussprüche benutzte Begriff, *adab*, bezeichnet im modernen Arabisch ganz allgemein „Literatur“, bedeutete aber ursprünglich „Benahmen, gutes Verhalten, Bildung.“⁸⁹ Es handelt sich um kurze Aussprüche zu verschiedensten Lebensfragen, die zugleich erzieherischen und unterhaltsamen Zwecken dienten. Sie waren verschiedenen Personen zugeordnet, manchmal auch anonym überliefert, und nach unterschiedlichen Kriterien systematisiert. Wie die christlichen *Apophthegmata* verweigern sich auch die muslimischen Sammlungen einer kritischen Textedition, weil keine der anderen gleicht. Wie die *Apophthegmata* waren und sind diese Sprüche bei muslimischen Theolog:innen und Historiker:innen umstritten, weil sie kaum historisch glaubwürdige Tatsachen überliefern. Wie in den *Apophthegmata* finden sich in den *adab*-Sammlungen Inkonsistenzen und Widersprüche. Und wie bei den *Apophthegmata* kann man darin ein Ärgernis oder einen besonderen Reichtum sehen, denn auch die islamischen *adab*-Sammlungen sind geprägt von Vielstimmigkeit, Widersprüchlichkeit und Ungewissheit.⁹⁰

⁸⁹ Siehe dazu KILPATRICK, *Adab* (1998), 54–56; sowie AZARNOOSHI, *Adab* (2011), 1–21.

⁹⁰ Diese Aspekte werden überzeugend diskutiert von PIETRUSCHKA, *Monk* (2020), 166–184.

Da es bisher keine Zusammenstellung von Parallelen zwischen *Apophthegmata Patrum* und frühen islamischen Traditionen gibt,⁹¹ ist man auch bei dem Versuch, die Verflechtungen der asketischen Überlieferungen in Judentum, Christentum und Islam zu verstehen, auf Zufallsfunde angewiesen. Aber wie schon beim rabbinischen Judentum lassen bereits diese Zufallsfunde erahnen, welchen Reichtum an Erkenntnissen das Archiv der gemeinsamen und parallelen Überlieferungen bereithält.

So ist etwa von dem in Syrien lebenden Sufi Ahmad ibn Abi al-Hawari aus der ersten Hälfte des dritten islamischen Jahrhunderts (gest. 230/845 oder 245/860) folgende Erzählung überliefert:

„Ich sah einen Mönch (*rāhiban*) der zwei Umhängetaschen trug und darin Kieselsteine sammelte. Ich fragte ihn: ‚Was ist das?‘ Er antwortete: ‚Wenn ich an meinen Herrn denke‘ (*idā ḍakartu rabbī*), lege ich einen Stein in den vorderen Beutel. Wenn ich aber an Menschen denke, lege ich einen Kieselstein in den hinteren Beutel. Wenn es Abend wird, schaue ich nach, und wenn [die Anzahl der Steine für] das Denken an Gott gleich ist [wie im anderen Beutel], dann breche ich mein Fasten, und wenn das Denken an Menschen in der Überzahl ist, dann hungere ich absichtlich.“⁹²

Diese kurze Erzählung erinnert unverkennbar an das im vorigen Kapitel besprochene christliche Apophthegma, in welchem Abbas Silvanos einen als verrückt geltenden Mönch besucht, ihn zwischen zwei Körben mit Steinen sitzend antrifft und als er ihn nach dem Grund dafür fragt, folgende Erklärung erhält:

„Ich setze mich jeden Morgen hin und habe diese Steinchen vor mir, und wenn mir ein guter Gedanke (λογισμός) kommt, werfe ich ein Steinchen in das rechte Körbchen. Kommt aber ein schlechter, werfe ich eins in das linke. Abends zähle ich dann die Steinchen, und wenn sich im rechten Körbchen mehr finden, dann esse ich, wenn aber im linken, esse ich nicht.“⁹³

Dieses Apophthegma wurde im vorigen Kapitel als Hinweis darauf angeführt, dass bei den Wüstenmönchen handfeste Techniken praktiziert wurden, die eine fast automatisierte Kunst der Unterscheidung der Geister erlaubten. Solche Techniken waren offenbar über Sprach- und Reli-

⁹¹ Erste Ansätze zu einer Sichtung bei MOURAD, Monks (2004), 1–18; PIETRUSCHKA, *Apophthegmata* (2015), 160–171.

⁹² Al-Hakim al-Jushami, *Kitab al-safina* 4:56 (bei MOURAD Nr. 11). Ich danke Paul Neuenkirchen für seine Hilfe bei der Übersetzung.

⁹³ AP GUY VIII, 32 (SCHWEITZER II 1408). Siehe die Diskussion im zweiten Kapitel dieses Buches, S. 68 f.

gionsgrenzen hinweg faszinierend, wie die Parallelüberlieferung dieser Episode in christlichen wie muslimischen Spruchsammlungen zeigt. Dieselbe Anekdote ist anonymisiert in einer (ursprünglich wohl auf Griechisch verfassten, aber nur in syrischen Versionen erhaltenen) Sammlung von „Bestärkungen“ enthalten, einem explizit gegen das Konzil von Chalcedon gerichteten Werk, das der aus Südpalästina stammende Johannes Rufus zu Beginn des sechsten Jahrhunderts verfasste.⁹⁴ In syrischen und arabischen *Paradies*-Überlieferungen wird dieses Apophthegma durch die Bitte von Brüdern an einen anonymen Alten eingeleitet, ihnen „die Lebensweise und die Arbeit des alten Mannes mit den Körben und den kleinen Steinen“ zu erklären.⁹⁵ In der Antwort wird betont, dass das Steinchenzählen keineswegs die Hauptbeschäftigung des Alten war. Ausdrücklich und in klarem Gegensatz zum Apophthegma heißt es: „Das bedeutet nicht, dass er den ganzen Tag mit seinen Körben dasaß, sondern dass seine beiden Körbe an unterschiedlichen Orten standen“! Vielmehr ist das Steinchenzählen eine Art Begleitritual zu Arbeit und Gebet, die dem Mönch viel abverlangte, ihn aber schnell zur „Reinheit des Herzens“ brachte. Der aus Beth Qaṭraye, dem heutigen Katar, stammende Dadisho Qaṭraye deutet diese Technik in seinem berühmten arabischen Kommentar zur *Paradies*-Tradition am Ende des siebten Jahrhunderts als eine „Ökonomie des Geistes“, welche sehr effektiv zur Reinheit des Herzens führt, weil das einer objektiven Zahlenlogik folgende Fasten die Dämonen eifersüchtig macht: „Nicht allein die Seele leidet unter den Strapazen des Körpers wegen ihrer Einheit mit ihm, sondern die Dämonen, die sie (die Seele) bekämpfen, leiden noch mehr“.⁹⁶

Die Geschichte vom Steine zählenden Mönch war also zu der Zeit, als Ahmad ibn Abi al-Hawari seiner muslimischen Leserschaft diese Technik zur Unterscheidung der Geister präsentierte, weit verbreitet. Man kann daher, muss aber nicht unbedingt eine unmittelbare literarische Abhängigkeit des muslimischen Sufi-Textes vom christlichen Apophthegma annehmen, um die Ähnlichkeiten zu erklären. Es könnte auch sein, dass die Geschichte im Umkreis arabischer und syrischer Klöster und auf Han-

⁹⁴ Johannes Rufus, *Plerophoriai* (PO 8, 178 f. Nau). Dazu STEPPA, John (2014), 73–81.

⁹⁵ BUDGE, Book (1904), 108–110; arabische Übersetzung: SAUGET, Traduction (1987). Ich danke wiederum Paul Neuenkirchen für diesen Hinweis und die Diskussion dieser Parallelen.

⁹⁶ Dadisho Qaṭraya, Kommentar zum *Paradies der Väter* (hg.v. KOZAH, Abu-Husayn und MOURAD, 62–63).

delswegen erzählt wurde und dass Ibn Abi al-Hawari sie aus erster Hand gehört und überliefert hat.⁹⁷ Wie auch immer die Überlieferungswege genau verliefen: Der namenlose, Steine zählende Asket war mit seiner Methode, die Gedanken zu unterscheiden und die Dämonen zu überwinden, offenbar weithin bekannt.

Es gibt aber einen entscheidenden Unterschied zwischen der christlichen und der islamischen Überlieferung: Im christlichen Ausspruch ist nur die Rede von guten und schlechten Gedanken, ohne dass „gut“ und „schlecht“ näher definiert würden. Bei Ahmad ibn Abi al-Hawari hingegen steht für die guten Gedanken das Denken an Gott, für die schlechten das Denken an Menschen. Zwar ist das beständige Denken an Gott, das Erinnern und Eingedenksein Gottes (μὲμνησθαι θεοῦ), ein Schlüsselkonzept in der geistigen Übung der Wüstenmönche, das fast gleichbedeutend mit dem Ideal des unablässigen Betens ist.⁹⁸ Aber es wird an keiner Stelle so explizit dem Denken an Menschen gegenübergestellt wie bei al-Hawari.

Der Sufi Al-Hawari lässt also nicht erkennen, ob er sich die Technik des Steinezählens zueigen gemacht und seinen Anhängern empfohlen hat oder ob er sie lediglich bei dem christlichen Mönch bemerkenswert fand. Offen bleibt auch, ob die negative Bewertung des Denkens an Menschen in polemischer Absicht die Misanthropie christlicher Mönche betont oder aber der muslimischen Leserschaft in erzieherischer Absicht präsentiert und zur Nachahmung empfohlen werden sollte. Indem er den Spruch überlieferte, stellte al-Hawari seiner islamischen Leserschaft den christlichen Mönch mit den Körben zumindest als potenzielles Vorbild vor Augen. Anders als in den verborgenen Verwicklungen der christlichen und rabbinischen Vätersprüche bleibt die ‚fremde‘ religiöse Zugehörigkeit des Asketen hier für die Leserschaft klar erkennbar.

Im Blick auf das Mit- und Gegeneinander der drei religiösen Traditionen ist eine weitere Beobachtung bedeutsam: Erzählstoffe, die von christlichen und muslimischen Überlieferungskreisen gemeinsam tradiert und bearbeitet wurden, haben oftmals antijüdische Stereotype produziert und weitergetragen. Ein sehr offensichtliches Beispiel für eine solche christlich-muslimische Koproduktion von Antijudaismus findet sich in den Figuren der intriganten, den Koran verfälschenden Juden in der bereits erwähnten Tradition vom christlichen Mönch Sergius-Bahīrā als Leh-

⁹⁷ Die arabischen Apophthegmen-Sammlungen sind erst in wenigen Manuskripten erforscht, dazu und zur Beziehung zwischen griechischen, syrischen und arabischen Sammlungen siehe z.B.: ZABOROWSKI, Thought (2018), 326–342.

⁹⁸ Siehe HEYDEN, Wachsam beten (2021).

rer Muhammads.⁹⁹ Es gibt aber auch subtilere Beispiele. In der vielleicht wichtigsten Sammlung mystischer Kurzbiographien und Aussprüche aus dem frühen fünften islamischen (also elften christlichen) Jahrhundert, der *Ḥilyat al-awliyā'* des Hadith-Gelehrten Abū Nu'aym al-Isfahānī (gest. 430/1038), ist in einer Sammlung von Aussprüchen des Mālik b. Dinār (gest. ca. 130/748) folgende Geschichte überliefert:

Aḥmad b. Ja'far < 'Abd Allāh b. Aḥmad < 'Alī b. Muslim < Sayyār < Ja'far:

Ich hörte Mālik sagen: Ein Diener [Gottes; d.h. ein Gläubiger arab. *'ābid*] wohnte bei einem [anderen] Diener, und der Gastgeber hatte eine Tochter. Er sagte zu ihr: „Behandle meinen Bruder hier gastfreundlich [arab. *akrimī*], denn er ist von meiner Gemeinschaft [arab. *qawmī*], und schließe mit ihm ein Abkommen, damit der Satan nicht über ihn hereinbricht.“ Er aber schlief mit ihr, sie wurde schwanger, und sie gebar einen Jungen. Er [Mālik] sagte: Sie fürchtete, ihn in Verruf zu bringen. Da sagte er zu ihrem Vater: „Gib mir diesen Jungen, und ich werde ihn zu meinem Sohn machen und ihn adoptieren.“ Er sagte: „Er gehört dir.“ Da nahm er ihn und setzte ihn sich auf den Nacken, und er begann, in der Versammlung der Gläubigen der Kinder Israels umherzugehen, und sagte: „Oh, meine Brüder! Ich warne euch, etwas ähnliches zu tun wie das, was ihr hier seht: Meine Sünde, ich trage sie auf meinem Nacken.“¹⁰⁰

Die kurze Erzählung wird durch eine Überlieferungskette (*isnād*) mit fünf Generationen eingeleitet, die ihr eine Aura von vertrauenswürdiger Authentizität innerhalb der islamischen Tradition verleiht. Dieselbe Geschichte wird aber bereits in einem christlichen Apophthegma in griechischen (aber, soweit bekannt, nicht in syrischen oder arabischen) Sammlungen „Über die Unzucht“ von einem namentlich nicht genannten Mönch aus der Wüste Sketis, dem heutigen Wadi an-Natrun in Ägypten, überliefert:

Ein Alter war in der Sketis, und als er in eine große Schwäche fiel, wurde er von den Brüdern versorgt. Und als der Alte sah, dass sie sich abmühten, sagte er: „Ich gehe nach Ägypten, damit ich die Brüder nicht entkräfte.“ Aber Abbas Poimen sagte zu ihm: „Geh nicht weg, denn du wirst in Unzucht fallen.“ Der aber wurde traurig und sagte: „Mein Leib ist abgestorben, und du sagst mir das?“ Er ging nun nach Ägypten, und als die Menschen davon hörten, versorgten sie ihn reichlich. Auch eine gläubige Jungfrau (τις παρθελεύουσα κατὰ πίστιν) kam, dem Alten zu

⁹⁹ Siehe HEYDEN, Beitrag (2021), 225–262.

¹⁰⁰ Abū Nu'aym al-Isfahānī (d. 430/1038), *Hilyat al-awliyā'* Hilya II, 372,24–373,5. Ich danke wiederum Paul Neuenkirchen für die Hilfe bei der Übersetzung. Zu Leben und Werk des ebenso bedeutenden wie umstrittenen Hadith-Sammlers siehe: AL-KAISI und AL-ISFAHĀNĪ, *Opinions* (2021), 177–192.

dienen. Aber als er nach kurzer Zeit gesund geworden war (ὕγιας), fiel er mit ihr, und sie wurde schwanger und gebar einen Sohn. Die Menschen aber sagten zu ihr: „Woher das?“ Sie aber sagte: „Von dem Alten.“ Aber sie glaubten ihr nicht. Der Alte aber sagte: „Ich habe es getan, aber behütet das neugeborene Kind.“ Und sie behüteten es. Und als es abgestillt war und eines Tages in der Sketis ein Fest war, kam der Alte, trug das Kind auf seiner Schulter und ging in die Kirche und sagte zu den Brüdern: „Seht auf dieses Kind: ein Sohn des Ungehorsams ist es (ὁὖς τῆς παρακοῆς ἔστιν). Schützt euch, Brüder, denn ich habe dies in meinem Alter getan, aber betet für mich.“ Und als sie es sahen, weinten sie. Und er ging in sein Kellion und machte einen Neuanfang in seiner früheren Lebensweise.¹⁰¹

Wieder ist die narrative Grundanlage so auffallend ähnlich, dass man die beiden Texte schwerlich ganz unabhängig voneinander betrachten kann. Ein abseits gesellschaftlich akzeptierter Beziehungen und Konventionen gezeugtes Kind wird vom Vater für sich beansprucht und seinen religiösen Mitstreitern in der Öffentlichkeit als leibhaftige Warnung vor einem Fehltritt präsentiert. Allerdings ist die Geschichte bei Abū Nu'aym al-İşfahānī vom asketischen ins häusliche Umfeld transferiert. Im Wüstenvaterspruch wird das asketische Gebot sexueller Enthaltsamkeit verletzt, in der islamischen Tradition sind es die Regeln der Gastlichkeit. Vor allem aber wird das christliche Apophthegma über einen christlichen Asketen für eine christliche Leserschaft überliefert, während es in der muslimischen Tradition als Geschichte über die „Kinder Israels“, also Juden, erscheint.

Dass dies erst am Ende der kurzen Erzählung deutlich wird, verstärkt die Subtilität der Wirkung: Die (muslimische) Leserschaft mag den Protagonisten zunächst für „einen von uns“ halten, da er mit dem arabischen Wort *‘ābid* schlicht als „Glaubender“ eingeführt wird. Erst als er sich öffentlich zu seiner Missetat bekennt, wird deutlich, dass es sich um einen Juden handeln muss, denn er geht in „die Versammlung der Israeliten“, um seine Glaubensgenossen davor zu warnen, dasselbe zu tun wie er: also aus sexueller Begierde die Regeln der Gastlichkeit zu verletzen. Aus dem kranken Mönch im christlichen Apophthegma ist in der muslimischen Spruchsammlung ein lüsterner Jude geworden. Wann, wo und mit welcher Absicht diese „Konversion“ geschehen ist, ob sie das Werk des Abū Nu'aym al-İşfahānī oder eines Vorgängers in der Überlieferungskette war, ob sie lediglich kultureller Anpassung oder religiöser Polemik diene, kön-

¹⁰¹ AP GUY V 40 (SCHWEITZER II 1187). In der Anonymen Sammlung im Codex Coislin 126 wird die Geschichte von der «Sünde» eines Asketen mit einer ihn während einer Krankheit pflegenden Asketin über einen Bischof erzählt (= SCHWEITZER II 1032).

nen wir nicht mit Sicherheit sagen. Ebenso ungewiss ist, ob die muslimischen Leser:innen die Geschichte in der Fassung vom christlichen Mönch kannten und somit den unmittelbaren Vergleich anstellen konnten oder nicht. Wie bewusst oder unbewusst auch immer die Transformation dieses Erzählmotivs vorangetrieben und wahrgenommen wurde: In jedem Fall bezeugt sie das Potenzial zur Produktion und Weitergabe antijüdischer Stereotypen – in diesem Fall das Stereotyp vom lüsternen Juden –, als „Nebenprodukt“ der Annäherung zwischen Christentum und Islam in Vergangenheit und Gegenwart.

Der Wüstenmönch im christlichen Apophthegma spielt eine durch und durch positive Rolle: Er verkörpert zwar die Gefahr, auch im Alter noch das selbst auferlegte Gebot sexueller Enthaltsamkeit zu verletzen. Aber indem er sich ohne äußeren Zwang öffentlich zu diesem Fehltritt bekennt – er hätte das Kind auch bei der Frau zurücklassen und einfach als geheilter Asket in die Sketis zurückkehren können –, wird er seiner Gemeinschaft, und damit der christlichen Leserschaft, zum Vorbild in Aufrichtigkeit und Lebensführung. Für die islamische Leserschaft dagegen scheint die empörende Geschichte sich zunächst im vertrauten Umfeld von Gastfreundschaft unter Stammes- und Religionsgenossen abzuspielen („ein Gläubiger“, „mein Bruder“, „meine Gemeinschaft“). Erst gegen Ende wird klar, dass es sich um den Fehltritt eines Juden handelt. „Kinder Israels“ (*Banī Isrāʾīl*) war bereits in der frühen islamischen Tradition eine eindeutig negativ konnotierte Bezeichnung für Juden, die sich nicht der Gemeinschaft des Propheten angeschlossen hatten.

Damit ist die Geschichte im Vergleich zum christlichen Pendant zwar nicht einfach in ihr Gegenteil verkehrt, aber aus der positiven Figur des freiwillig büßenden Mönchs, der seinen Religionsgenossen als Vorbild dient, ist ein Jude geworden, der für die muslimische Leserschaft nicht mehr nur die Aufrichtigkeit eines Gläubigen nach einem Fehltritt, sondern auch die Anfälligkeit der Juden für unangemessenes sexuelles Verhalten repräsentiert – und damit das Stereotyp vom lüsternen Juden mitproduziert.

3. Koproduzierte Traditionen: Judentum, Christentum und Islam

Diese wenigen kleinen, eher zufällig aus dem unendlichen Meer der Überlieferung gefischten Beispiele haben etwas Paradigmatisches im Blick auf die gemeinsamen und konkurrierenden Lebens- und Denkwelten von

Judentum, Christentum und Islam. Sie zeigen, wie Christen, Juden und Muslime ihre Überlieferungen in beständiger Bezogenheit aufeinander ausgeprägt und weiterentwickelt haben. Diese Bezogenheit muss nicht notwendigerweise eine aktive (und schon gar keine freiwillige) Begegnung oder Beziehung zwischen Personen oder eine direkte Abhängigkeit zwischen Texten sein. Manchmal griffen Autor:innen in der Einsamkeit ihrer Schreibstube bewusst oder unbewusst auf gemeinsames oder fremdes Traditionsgut zurück und gestalteten es für ihre Leserschaft aus. Manchmal stellten sie Angehörige anderer Gruppen als Vorbilder für ihre eigenen Glaubensgenossen dar, was entweder explizit oder nur implizit, also ohne einen Hinweis auf die Herkunft der Überlieferung, geschehen kann. Manchmal entwarfen sie Bilder von „den Anderen“, die mit deren Realität und Selbstverständnis kaum etwas oder gar nichts zu tun hatten oder ihnen sogar zuwiderliefen. Manchmal wussten Autor:innen der Vergangenheit vielleicht selbst nicht genau, dass sie sich bei Überlieferungen bedienten, die auch andere für sich beanspruchten – und werden erst Jahrhunderte später von der historischen Forschung der bewussten oder unbewussten, scheinbaren oder tatsächlichen Beeinflussung „überführt“.

In der Polemik zwischen Angehörigen der drei Religionen war und ist der Vorwurf der absichtsvollen Fälschung oder ungerechtfertigten Aneignung ein beliebtes und machtvolleres Argument. Angetrieben wird solche Polemik durch ein Ideal von reinen religiösen Gemeinschaften und Traditionen, die sich möglichst unbefleckt von fremden Einflüssen ihren Weg durch die Zeiten bahnen. Dieses Ideal hängt eng damit zusammen, dass Judentum, Christentum und Islam ihren Wahrheitsanspruch auf göttliche Offenbarungen in der Geschichte zurückführen. Als glaubwürdig gilt, was als unverfälschte Bewahrung der göttlichen Offenbarungen durch die wechselvolle Menschheitsgeschichte hindurch dargestellt werden kann. Die Überlieferungsketten, mit denen viele rabbinische, monastische und sufische Vatersprüche eingeleitet werden, sind ein Ausdruck dieses Ideals: Es soll eine möglichst lückenlose Weitergabe der Erzählstoffe innerhalb der eigenen Gemeinschaft nachgewiesen werden.

Historische Forschung kann solche Selbstnarrative von einlinigen Überlieferungsströmen hinterfragen, indem sie Einflüsse von außen und Aneignungen fremder Traditionen in den Religionsgemeinschaften nachweist. Manchmal geschieht auch dies in polemischem Interesse, um die Ursprünglichkeit oder Überlegenheit der einen über die andere Tradition zu behaupten – oder um religiöse Wahrheitsansprüche insgesamt in Frage zu stellen. Das dabei zur Anwendung gebrachte Paradigma von Einfluss und Beeinflussung operiert aber oftmals selbst mit einer Vorstellung von

„reinen“ Anfängen und einlinigen Abhängigkeiten, die der tatsächlichen Komplexität der Überlieferung nicht gerecht wird. Bei den hier betrachteten Vatersprüchen sind vielfältige, synchrone und diachrone gegenseitige Beeinflussungen nicht zu leugnen, ohne dass die genauen Wege der Überlieferung zweifelsfrei rekonstruiert werden können. Weder die Überlieferungsketten religiöser Autoritäten noch das historisch-kritische Bemühen um einen Nachweis von Abhängigkeiten der einen Tradition von der anderen können die ganze Komplexität der Traditionsbildung erfassen.

Die Rede von der religiösen Koproduktion von Christentum, Judentum und Islam zielt auf die Erkenntnis, dass diese drei Religionen historisch und hermeneutisch – also im Blick auf ihre Geschichte und ihre Geschichten – so eng miteinander verbunden und verwoben sind, dass sie nicht unabhängig voneinander verstanden werden können. Dabei kann historische Forschung immer nur auf einzelne Bruchstücke aus der unüberschaubar vielfältigen und reichhaltigen Überlieferung zugreifen, die mehr oder weniger zufällig den Lauf der Zeiten überstanden haben. Bereits die wenigen hier betrachteten Vatersprüche illustrieren aber nicht nur das Faktum der Koproduktion, sondern lassen beispielhaft auch spezifischere Aussagen über das Verhältnis der drei Religionen im Wechselspiel ihrer verwobenen Geschichten zu.

Judentum und Christentum haben sich als voneinander unterscheidbare Gemeinschaften und Traditionen nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die Römer zeitlich parallel und in unmittelbarer Auseinandersetzung miteinander und Abgrenzung voneinander gebildet. Beide verstanden sich als Erbgemeinschaften des biblischen Volkes Israel, wobei christliche Theologen diesen Anspruch in den heute verfügbaren Quellen expliziter und polemischer artikulierten als jüdische Autoren. Die Schärfe, mit der die Abgrenzung oftmals markiert wurde, erklärt sich zumindest teilweise aus der empfundenen Notwendigkeit, sich erkennbar zu unterscheiden. Denn in der konkreten Lebenswirklichkeit waren die Grenzen viel weniger klar zu ziehen. Von dieser Spannung zwischen lebensweltlicher Gemeinsamkeit und dem Bemühen um Unterscheidung zeugen die Vatersprüche beider Traditionen. Der Vergleich von religiösen Menschen mit Fischen, die in Lebensgefahr auf dem Trockenen liegen, mündet in zwei sehr unterschiedliche konkrete Aufforderungen: zur Torah-Treue bei den Rabbinen und zur Rückkehr in die Zelle bei den Wüstenvätern. Das Verdecken der Augen, das sowohl von Rabbi Yakov als auch von Abbas Israel und Abbas Silvanos berichtet wird, dient der Abwehr von Ablenkung von dem einmal gewählten Lebensweg. Das Apophthegma vom Gespräch

am Brunnen hingegen illustriert, wie die gemeinsame Lebenswelt auch die Koproduktion von theologischen Vorstellungen begünstigt hat, in diesem Fall die paradoxe Metapher von der wassergleichen Weichheit des Wortes Gottes, die so machtvoll ist, dass sie das steinharte Herz des Menschen erweichen kann – eine Vorstellung, die man im reich gefüllten Reservoir biblischer Wassermetaphorik nicht findet und die daher nicht einfach auf gemeinsame kanonische Textvorlagen zurückgeführt werden kann.

Diese spezifische Mischung aus koproduzierten Gemeinsamkeiten und Unterschieden kennzeichnet auch die Formen von Juden- und Christentum im Umfeld des frühen Islam. Die Koranverse, mit welchen die umayyadischen Herrscher den Felsendom auf dem Tempelberg in Jerusalem markierten, formulieren theologische Einwände gegen die christliche Lehre von den zwei Naturen Christi, die auch aus jüdischen Quellen bekannt sind. Gleichzeitig können frühislamische Spruchsammlungen mit großer Selbstverständlichkeit Lebensweisen und Weisheiten christlicher Mönche zitieren, wie im Fall des Steinesortierens zur Unterscheidung der Gedanken. Gestus und Anspruch sind hier weniger auf Abgrenzung als vielmehr auf Integration in die eigene Tradition angelegt, ohne dass die „fremde“ Herkunft der überlieferten Weisheit verschwiegen oder als problematisch thematisiert würde. Hier können wir von einer expliziten Weitergabe asketischer Weisheit von christlichen an islamische Leserkreise sprechen.

Hingegen liegt bei der ebenfalls als islamischer Vaterspruch überlieferten Erzählung von dem Gläubigen, der mit der Tochter seines Gastgebers ein Kind zeugt, eine andere, subtilere, Art von Koproduktion vor. Hier wurde offenbar ein christliches Überlieferungsgut durch wenige Eingriffe umgestaltet und in das komplizierte Verhältnis der drei Gemeinschaften eingebracht, indem der ursprünglich christliche Protagonist in die Figur eines Juden konvertiert wurde, der die Gastfreundschaft eines Glaubensgenossen durch unerlaubten sexuellen Kontakt verletzt und dann zum Zeugen seiner eigenen Sünde wird. Die Aneignung und Aufbereitung eines christlichen Vaterspruchs für eine islamische Leserschaft produziert in diesem Fall die Figur des sündhaften Juden, der gegen sich selbst zeugt. Pikanterweise ist der gegen sich selbst zeugende Jude nun aber eine Figur, die nicht etwa erst eine Erfindung des Islam ist, sondern bereits in antiken christlichen Quellen vorkommt, etwa in den christlichen Aneignungen des jüdischen Historikers Flavius Josephus, und später theologisch ausgefeilt bei Augustinus und vielen anderen. Dass diese Figur in der frühislamischen Vaterspruch-Überlieferung nicht einfach aus einer christlichen

Quelle übernommen wurde, sondern im Prozess der Aneignung mit der Ersetzung des christlichen Wüstenmönchs durch einen Gläubigen der „Kinder Israels“ noch einmal neu entstanden ist, verweist auf eine tief liegende Grundstruktur im historisch-hermeneutischen Zusammenspiel der drei Religionen: die Koproduktion von Antijudaismus in der Begegnung von Christentum und Islam. Das Phänomen des „ausgeschlossenen Dritten“ ist paradigmatisch für das Verhältnis der drei Religionen. Zwar kann in dieser *Ménage-à-trois* potenziell jede der drei zur ausgeschlossenen Dritten werden, sobald sich die beiden anderen einander annähern. Aber in der Vergangenheit fiel diese Rolle allermeist dem Judentum, als der Minderheitsreligion in christlichen und islamischen Herrschaften, zu.

Judentum, Christentum und Islam befinden sich seit ihren verwickelten Anfängen in einem kontinuierlichen Prozess der Abgrenzung und Unterscheidung voneinander, ohne dass sie je ganz voneinander getrennt werden könnten. Was sie in diesem dynamischen Prozess der Koproduktion verbindet, ist das Bewahren gemeinsamer Traditionen – seien es biblische oder apokryphe, mündliche oder schriftliche, argumentative oder narrative, Lehrinhalte oder Lebensformen betreffende Überlieferungen. Was sie voneinander unterscheidet, sind die konfligierenden Auffassungen von der Bewahrheitung dieser Traditionen in Leben und Lehre. Beides zusammen – die gemeinsame Bewahrung und die umstrittene Bewahrheitung ihrer Geschichte(n) – lässt Judentum, Christentum und Islam untrennbar, aber unterscheidbar miteinander verbunden sein. Und es ist wohl genau diese spezifische, historisch gewachsene Verbindung aus gemeinsamen und gegensätzlichen Prozessen in der Ausprägung ihrer Selbstverständnisse und Traditionen, aus der Juden, Muslime und Christen die zutiefst ambivalente Kraft sowohl für förderliche Freundschaft als auch für bedrohliche Feindseligkeit geschöpft haben und bis heute schöpfen. Wer die Kunst der Unterscheidung – *unterscheiden ohne zu trennen* – auf Judentum, Christentum und Islam anwendet, verzichtet auf das Ideal von der Einzigkeit der Wahrheit und gewinnt einen Sinn für die Einzigartigkeit der Bewahrheitung, die in jeder der drei religiösen Traditionen in allen ihren vielfältigen Ausprägungen durch die Geschichte hindurch und immer wieder neu verwirklicht wird.

V

Epilog mit Hegel und Kierkegaard: Kein Entweder – Oder

Dieses Buch wollte die Kunst der Unterscheidung – die *Kunst zu unterscheiden ohne zu trennen* – zu Gehör und zur Geltung bringen. Es wollte diese Kunst nicht nur aus christlichen Quellen des fünften Jahrhunderts erheben und beschreiben, sondern auch selbst anwenden. Unterschieden, aber nicht getrennt werden sollen die beiden Weisen, in denen die Definition von Chalcedon einerseits und die Spruchsammlungen des Wüstenmönchtums andererseits die christliche Kunst der Unterscheidung ausbuchstabierten. Unterschieden, aber nicht getrennt werden soll auch das Christentum von den philosophischen und religiösen Strömungen, von denen es geprägt und umgeben ist – sei es im fünften, sei es im einundzwanzigsten Jahrhundert. Unterschieden, aber nicht getrennt werden sollen schließlich Vergangenheit und Gegenwart in dem Versuch historischer Theologie, aus der Geschichte wohltuendes, vielleicht sogar heilsames Wissen für die Gegenwart entwickeln zu können.

Dualität und Diversität I

Was ist der Kern der christlichen Kunst der Unterscheidung? Die hier behandelten Texte legen in ihrer Zusammenschau die Antwort nahe, dass der Kern dieser Kunst im richtigen Verhältnis von Dualität und Diversität liegt. Dieser Gedanke lässt sich zunächst auch ohne ein christliches Sprachgewand formulieren. Denn grundsätzlich gibt es zwei Möglichkeiten, das Gegenteil vom „Einen“ zu bestimmen. Die eine Möglichkeit ist der Gegensatz: das Eine – das Andere. Die andere Möglichkeit ist die Ausdifferenzierung: das Eine – das Viele. Im ersten Fall hat „das Eine“ den Charakter eines unbestimmten Pronomens oder Artikels und verweist auf eine noch zu bestimmende Qualität. Im zweiten Fall ist es ein Zahlwort: Eins. Die beiden Möglichkeiten sind aber keine einander ausschließenden Gegensätze, sondern untrennbar miteinander verbunden: das quantitativ Eine muss qualitativ bestimmt sein, um von einem Anderen un-

terscheidbar zu sein; und das qualitativ Andere der Eins als Zahlwort ist das Viele. Wenn ich zum Beispiel das Eine als gut bestimme, gibt es zwei mögliche Gegenteile: das qualitative Gegenteil vom einen Guten ist das (eine) Schlechte bzw. Böse; das quantitative Gegenteil vom einen Guten ist das viele Gute. Natürlich kann auch beides kombiniert werden, dann ist das Gegenteil vom einen Guten das Schlechte bzw. Böse in seiner Vielheit.

Diese Eigenschaft des Einen, zugleich eine präzise Zahl und eine unpräzise Qualität zu bezeichnen, hat nicht nur das philosophische Denken in der Antike von Pythagoras über Platon bis zu Plotin, sondern auch das christliche Nachsinnen über Gott, Welt und Mensch angetrieben. Dabei bewegt sich dieses Nachsinnen zwischen den Polen eines gnostischen Dualismus von zwei einander widersprechenden Urprinzipien einerseits und neuplatonischer Emanationsvorstellungen vom Zerfließen des Einen in die Vielfalt andererseits. In der christlichen Kunst der Unterscheidung sind Elemente von beidem enthalten.

Die Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Natur in der christologischen Definition von Chalcedon bewegt sich in der dualen Gegensatzlogik das Eine – das Andere. Hier bedeutet die *Kunst zu unterscheiden ohne zu trennen*: wesenhaft Entgegengesetztes trotz seiner Gegensätzlichkeit in seiner Einheit erkennen, und zwar unvermischt und unveränderlich sowie ungeteilt und ungetrennt. Die Unterscheidung der Geister im Wüstenmönchtum hingegen bearbeitet das Viele als Gegenteil zum Einen. Hier bedeutet die *Kunst zu unterscheiden ohne zu trennen*: die vielen widersprüchlichen Gedanken und gegensätzlichen Geister, denen der Mensch sich ausgesetzt sieht, in ihren Wirkungen auf Körper und Seele zu prüfen und dann in situativer Angemessenheit zu Person, Zeit und Ort zu erkennen, was von diesem Vielen dem Heil des Menschen und seiner Gottesbeziehung förderlich und was hinderlich ist – und sich für das Förderliche zu entscheiden.

Diese beiden Ausformulierungen der Kunst der Unterscheidung verhalten sich komplementär zueinander. Auch für sie gilt, dass sie zwar unterschieden, aber nicht getrennt werden sollten. Denn sie haben jeweils nur eines der beiden möglichen Gegenteile vom Einen im Blick: Chalcedon das dual Andere, das Wüstenmönchtum das divers Viele. In welche Aporien und Einseitigkeiten die Überbetonung eines der beiden Aspekte führen kann, zeigt ein kurzer Ausflug in die nordeuropäische Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts: zur Philosophie der „Aufhebung“ bei Georg Friedrich Hegel (1770–1831) und dem Einspruch dagegen durch

Søren Kierkegaard im Jahr 1843. Hegel berief sich auf die Zwei-Naturen-Lehre, Kierkegaard auf das Wüstenmönchtum.

Hegels Philosophie der Aufhebung und die Zwei-Naturen-Lehre

In der Philosophie Hegels ist das deutsche Wort „Aufheben“ ein Schlüsselbegriff für das Nachdenken über die Dynamiken der Erkenntnis von Wahrheit, „einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie, eine Grundbestimmung, die schlechthin allenthalben widerkehrt“.¹ Aufheben kann positiv „aufbewahren, erhalten“ bedeuten, wie etwa einen Brief oder ein Erinnerungsstück aufheben. Dasselbe Verb kann aber auch genau das Gegenteil bezeichnen, nämlich „beenden, aufhören lassen, für ungültig erklären“, etwa ein Gesetz aufheben. In dieser Doppeldeutigkeit steckt nach Hegel eine Wahrheitserkenntnis²: Etwas Aufgehobenes ist immer zugleich aufbewahrt und aufgelöst. Die ursprüngliche Sache selbst ist nicht verloren, sondern auf vermittelte Weise aufbewahrt. Etwas Aufgehobenes ist „in die Einheit mit seinem Entgegengesetzten getreten“.³ Der Akt der Unterscheidung ist in diesem Prozess zentral: Etwas Abstraktes, eine Idee, unterscheidet sich von sich selbst, um erkennbar zu werden. Das Sein setzt sich in sein Gegenteil, um fassbar zu werden – die konkrete Existenz. Das Eine setzt sich in sein Gegenteil um sichtbar zu werden – die vielen Phänomene. Das Gute braucht die Unterscheidung, um als gut erkannt zu werden – und setzt deshalb das Böse. Die Unterscheidung ist in diesem Prozess aber ebenso fundamental wie flüchtig: ein notwendiges Durchgangsstadium, damit das Sein, das Eine, oder jede andere beliebige Idee, erkannt werden und im Prozess der Aufhebung wieder zu sich selbst kommen kann.

Das christliche Dogma der Einheit von menschlicher und göttlicher Natur in Christus ist nach eigener Aussage Hegels der Schlüssel zu seinem spekulativen Begriff von der Aufhebung gewesen. Er stellt selbst einen ganz expliziten Zusammenhang zur christlichen Inkarnationslehre her:

¹ HEGEL, Wissenschaft der Logik I.I.I.C.c. Zum Begriff „Aufheben“ bzw. „Aufhebung“ siehe auch Phänomenologie des Geistes A.II-III; Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I § 96.

² HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I § 96: „es ist darin der über das bloß verständige Entweder-Oder hinausreichende spekulative Geist unserer Sprache zu erkennen.“

³ HEGEL, Einführung in die Wissenschaft Logik I.I.I C.c Aufheben des Werdens.

Christus ist in der Kirche Gottmensch genannt worden – diese ungeheure Zusammensetzung ist es, die dem Verstande schlechthin widerspricht; aber die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist dem Menschen darin zum Bewußtsein, zur Gewißheit gebracht worden, daß das Anderssein oder, wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menschlichen Natur nicht unvereinbar sei mit dieser Einsicht, wie in der ewigen Idee das Anderssein keinen Eintrag tue der Einheit, die Gott ist. Dies ist das Ungeheure, dessen Notwendigkeit wir gesehen haben. Es ist damit gesetzt, daß die göttliche und menschliche Natur nicht an sich verschieden ist: Gott in menschlicher Gestalt. Die Wahrheit ist, daß nur eine Vernunft, ein Geist ist, daß der Geist als endlicher nicht wahrhafte Existenz hat.⁴

Die christliche Lehre von der menschlichen und göttlichen Natur in Jesus Christus ist für Hegel also ein Hinweis darauf, dass diese beiden Naturen im Grunde eins sind: sie sind „nicht an sich verschieden“. Die göttliche Natur hat sich in ihr Gegenteil gesetzt, um erkennbar zu werden. Diese Unterscheidung Gottes von sich selbst ist aber nur ein Übergangsphänomen in einer großen göttlichen, auf die ursprüngliche, aber unbewusste Einheit zustrebenden Bewegung der Bewusstwerdung des göttlichen Geistes, und ihr Zusammenkommen in Jesus Christus offenbart diese ursprüngliche und wiederherzustellende Einheit. Das Unendliche der Göttlichkeit und das Endliche des Menschlichen sind in diesem Gottmenschen aufgehoben – im doppelten Sinn von aufgelöst und aufbewahrt – als Momente der ewigen Bewegung des absoluten Geistes. Sie sind letztlich nicht unterscheidbar, sondern die menschliche Natur ist in der göttlichen aufgehoben: zugleich aufbewahrt und aufgelöst.⁵

Auch in der Übertragung der Inkarnationslehre auf das Weltverstehen insgesamt ist die Unterscheidung für Hegel eine zwar notwendige, aber vorübergehende Angelegenheit. Sie dient der konkreten Bestimmung und damit der Wahrnehmbarkeit, dem Erkennen, aber sie entspricht nicht dem wirklichen Sein. Gerade in der Flüchtigkeit der Gegensätze und der Unterscheidung besteht die Pointe von Hegels Begriff der Aufhebung.

Indem er aus der Lehre von den zwei Naturen Christi eine Lehre des Verstehens überhaupt ableitet, hat Hegel – ohne es explizit zu machen – den Übergang von der Ontologie zur Epistemologie und Hermeneutik

⁴ HEGEL, Vorlesungen (1821–1831), 269.

⁵ Nur am Rande sei bemerkt, dass die Gegner der Zwei-Naturen-Lehre von Chalcedon an dieser Entfaltung der Inkarnationslehre wahrscheinlich mehr Freude gehabt hätten als ihre Verfechter. Denn im Grunde läuft sie auf die Negation oder Auflösung der Gegensätze von menschlicher und göttlicher Natur als einem Paradox, einem nur scheinbaren und zeitweisen Widerspruch, hinaus, und steht damit der sogenannten miaphysitischen Christologie näher als der Zwei-Naturen-Lehre.

vollzogen, der auch in der Formel von Chalcedon angelegt ist.⁶ Er operiert dabei, über Chalcedon hinausgehend, mit beiden möglichen Gegenteilen für „das Eine“.⁷ Dabei ist aber das Gegensatzpaar „das Eine – das Andere“ die herrschende Logik, der sich das Paar „das Eine – das Viele“ unterordnet. Hegels Auffassung von der Unterscheidung als Durchgangssphänomen zur Aufhebung der Gegensätze hat zur Konsequenz, dass die einzelnen Wesen nur Momente in der großen Bewegung sind, in welcher der göttliche Geist durch Unterscheidung und Vereinzelung zum Bewusstsein seiner selbst kommt. Gelebte Individualität, vielfältige Unterschiedenheit, widersprüchliche Erfahrung verlieren damit an Wert.

Die vielleicht wirksamste Kritik an dieser Philosophie der Aufhebung der Gegensätze wurde interessanterweise im Namen des Wüstenmönchtums formuliert: in einem programmatisch mit „Entweder-Oder“ betitelten Werk eines Victor Eremita, der sich wenige Jahre später als Søren Kierkegaard zu erkennen gab.⁸ Dieser Aspekt der berühmten und viel bedachten Auseinandersetzung Kierkegaards mit Hegel hat bisher wenig Beachtung gefunden: dass hier ein „siegreicher Eremit“ (so die Bedeutung von Kierkegaards lateinischem Pseudonym Victor Eremita) gegen eine von der altkirchlichen Zwei-Naturen-Lehre inspirierte Philosophie des Geistes antrat.

Kierkegaards Entweder-Oder und das Wüstenmönchtum

Entweder-Oder – im dänischen Original *Enten-Eller* – ist das erste Werk, mit dem der dänische Philosoph und Theologe Søren Kierkegaard im Jahr 1843 als Autor in die Kopenhagener Öffentlichkeit trat. Er stellt darin der Philosophie Hegels die Nöte und Bedürfnisse der menschlichen Existenz entgegen. Im Streben nach Vermittlung, Versöhnung, Aufhebung des Gegensätzlichen sah Kierkegaard alias Victor Eremita die Schwäche, die die gesamte Philosophie Hegels unfruchtbar für das wahre Leben sein lässt,

⁶ Siehe dazu Kapitel II in diesem Buch, S. 27–34.

⁷ Siehe Hegels Überlegungen zur „Bestimmtheit“ unter der Überschrift „Viele Eins“ in Wissenschaft der Logik I.I.I.3 B und C einerseits und zum „Fürsichsein“ in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften & 96 andererseits.

⁸ Unter dem Namen Johannes Climacus – ebenfalls eine Anspielung auf die monastische Tradition, diesmal aber eine konkretere: Johannes Climacus war ein bekannter syrischer Heiliger aus dem sechsten/siebten Jahrhundert und Autor einer „Leiter zum Paradies“ – hat sich Kierkegaard 1846 in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ mit Victor Eremita identifiziert. Siehe HERNANDEZ-DISPAUX, Victor Eremita (2015).

weil „man 2 Sphären miteinander verwechselt, die des Denkens und die der Freiheit. Für den Gedanken ist der Gegensatz nichts Bestehendes; er geht über in das Andere und darauf zusammen zur höheren Einheit. Für die Freiheit ist der Gegensatz etwas Bestehendes; denn sie schließt ihn aus.“⁹ Im wirklichen Leben, so die Botschaft des Victor Eremita, kann und muss der Mensch frei wählen zwischen einander ausschließenden Gegensätzen. In *Entweder-Oder* spielt er die existenzielle Unausweichlichkeit der Gegensätze an der Frage des Heiratens durch. Hier gibt es nur zwei einander ausschließende Möglichkeiten: heiraten oder nicht heiraten. Für diese Entscheidung findet der Mensch keine Hilfe in der Hegel'schen Philosophie, und das stellt das ganze idealistische System in Frage, „denn allein die Wahrheit, die dich erbaut, ist für dich Wahrheit“, wie der allerletzte Satz in *Entweder-Oder* festhält.¹⁰

Es ist hier nicht der Ort, die Vielschichtigkeit von Kierkegaards Existenzphilosophie in all ihrer bewusst gesetzten Polyphonie und Widersprüchlichkeit zu erörtern.¹¹ Ich möchte lediglich der bisher kaum thematisierten Beobachtung nachgehen, dass Kierkegaard seinen Ansturm gegen Hegel – den er gleichermaßen verehrte und ablehnte¹² – als Victor Eremita, als siegreicher Eremit, vorgebracht hat. Auch wenn sich an keiner Stelle in *Entweder-Oder* ein expliziter Bezug auf das Wüstenmönchtum findet, weist das Erstlingswerk des lutherischen Theologen und Existenzphilosophen doch ganz deutliche inhaltliche Anklänge an das Wüstenmönchtum sowie strukturelle Gemeinsamkeiten mit den *Apophthegmata Patrum* auf.

⁹ KIERKEGAARD, *Entweder-Oder II* (1843, hg. v. Hirsch 1957), 184. Ich habe die Übersetzung Hirschs in weiten Teilen übernommen, jedoch an wenigen Stellen zur Verdeutlichung des Gemeinten unter Abgleich mit dem dänischen Original angepasst.

¹⁰ KIERKEGAARD, *Entweder-Oder II*, 377. Es geht in diesem letzten Abschnitt um das Verhältnis von Wahrheit und Glück: „Frage dich und lasse nicht ab zu fragen, bis daß du die Antwort findest; denn man kann eine Sache zu vielen Malen gewollt, sie versucht haben, und dennoch, erst die tiefe innere Bewegtheit, erst des Herzens unbeschreibliche Rührung, erst sie macht dich gewiß, daß das, was du erkannt hast, dein eigen ist, daß keine Gewalt vermag es dir zu nehmen; denn allein die Wahrheit, die dich erbaut, ist für dich Wahrheit“.

¹¹ Siehe dafür DEUSER und KLEINERT, *Entweder-Oder* (2017). Zur Komplexität und Bedeutung der Pseudonymität bei Kierkegaard siehe MONEY, *Pseudonyms* (2013).

¹² Zum komplexen Verhältnis Kierkegaards zu Hegel siehe STEWART, *Relation* (2003); SCHULZ, *Kierkegaard* (2000), 152–178

Victor Eremita gibt sich im Vorwort zu *Entweder-Oder* als Herausgeber verschiedenster Papiere zu erkennen, die er in einem alten, bei einem Kopenhagener Trödler erworbenen Schreibtisch gefunden haben will. Davon berichtet das Vorwort, das zugleich in die Vielstimmigkeit einführt, in der das gesamte Werk angelegt ist.¹³ Diese Vielstimmigkeit ist eine erste Parallele zu den *Apophthegmata Patrum*, die genauere Aufmerksamkeit verdient.

Der alte Sekretär, so berichtet Victor Eremita, habe eine magische Anziehungskraft auf ihn ausgeübt, ja „Gelüste“ nach Verschwendung geweckt, womit bereits ein Hauptmotiv des gesamten Buches anklingt. Eines Tages entdeckt Victor zufällig ein Geheimfach in diesem Sekretär mit einer ganzen Masse Papiere, die sich schnell als zwei miteinander in Beziehung stehende Sammlungen identifizieren lassen. Die erste Sammlung ist ein Konvolut von Abhandlungen auf Zeichenpapier. Den namentlich nicht bekannten Verfasser dieser Papiere nennt Victor Eremita ‚A‘ und charakterisiert ihn aufgrund des Inhalts der Papiere als Vertreter einer ästhetischen Lebensanschauung. Die zweite Sammlung besteht aus drei Briefen eines Gerichtsassessors namens Wilhelm an den Verfasser der ersten Sammlung. In Kongruenz zu ‚A‘ wird dieser Wilhelm aber nicht beim Namen, sondern mit dem Buchstaben ‚B‘ benannt und als Verfechter einer ethischen Lebensanschauung charakterisiert. Damit stehen ästhetische und ethische Lebensauffassung einander gegenüber, und beide thematisieren im Gespräch immer wieder das Entweder-Oder ihrer Existenz.

Die Komplexität des Werkes wird dadurch gesteigert, dass Victor Eremita zwischen den fünf ästhetischen Abhandlungen von ‚A‘ zahlreiche lose Zettel und Papierschnitzel mit kurzen Aphorismen, Anekdoten und Reflexionen – man könnte wohl auch sagen: *Apophthegmata* – gefunden haben will. Diese fragmentarischen Stücke nennt er „*Diapsalmata*“. Dieses aus dem Griechischen (διάψαλμα) übernommene Wort ist die Bezeichnung für ein musikalisch-poetisches Pausenzeichen, eingeführt von den Übersetzern biblischer Poesie als Wiedergabe für das hebräische ‚Sela‘. Es wird vor allem in den Psalmen gebraucht, um ein Innehalten zwischen besonders bedeutungsvollen Versen anzuzeigen. In der antiken christlichen Tradition wurde das *Diapsalma* auch als der „pausierende

¹³ Zur Funktion der Vielstimmigkeit bei Kierkegaard siehe SCHMIDT, Rede (2006), der die Vielstimmigkeit bei Kierkegaard mit postmodernen Theorien der Literaturwissenschaft (u.a. Derrida, Bachtin, Caputo, Carlson und Ward) zusammenbringt, bes. 109–160.

Geist“ bezeichnet.¹⁴ Victor Eremita fügt diesem Titel nun noch den lateinischen Hinweis *ad seipsum*, „an sich selbst“, hinzu. Er sammelt in diesem Teil also insgesamt neunzig „Atempausen bzw. Zwischengesänge an sich selbst“.

Diese Diapsalmata seien, so kündigt Victor Eremita als ihr Herausgeber im Vorwort an, voller Widersprüche, obwohl klar erkennbar von ein und derselben Person geschrieben. Deshalb habe er bei der Ordnung dieser einzelnen Fragmente den Zufall walten lassen: „Daß die einzelnen Äußerungen oft einander widersprechen, hab ich ganz und gar in Ordnung gefunden, denn das ist eben der Stimmung wesentlich eigen; sie in einer Abfolge zusammenzustellen, welche die Widersprüche weniger augenfällig macht, schien mir der Mühe nicht wert zu sein.“¹⁵ Tatsächlich sind die gegensätzlichen Aussagen, manchmal auf engstem Raum, ähnlich frappierend wie in den *Apophthegmata Patrum*. Auf „Niemals bin ich froh gewesen“ folgt wenige Absätze später „So reich ist meine Seele, so gesund, so freudetrunken“.¹⁶ Die Zusammenstellung der neunzig Diapsalmata gibt einen Einblick in die Widersprüchlichkeiten der menschlichen Existenz. Im Anschluss daran findet sich eine Zusammenstellung von sieben Texten, die mit einem „Tagebuch des Verführers“ endet, bei dem ‚A‘ nun seinerseits lediglich als Herausgeber für einen weiteren, nicht greifbaren Autor fungiert. Damit begegnen im ersten Teil des Werkes immerhin vier Figuren, die jeweils Herausgeber des anderen sind: hinter Søren Kierkegaard steckt Victor Eremita, Victor Eremita ist der Herausgeber von ‚A‘, und ‚A‘ ist der Herausgeber des unbekannten Verführers. Eine moderne Variation einer Überlieferungskette.

Etwas geordneter kommen die im zweiten Teil versammelten Abhandlungen daher, als deren Autor der Justizangestellte Wilhelm gilt, der aber nur als ‚B‘ benannt und als Ethiker charakterisiert wird. Dieser Teil ist mit einem Zitat von Chateaubriand überschrieben, welches einen direkteren Bezug zum Pseudonym des Herausgebers Victor Eremita und damit auch zum Wüstenmönchtum darstellt: „Die großen Leidenschaften sind Einsiedler; sie in die Wüste schicken, heißt sie in ihr Reich zurückversetzen“.¹⁷

¹⁴ Eine ausführliche Textanalyse zu den Diapsalmata bietet FÜRSTENBERG, *Entweder* (2017), 75–122.

¹⁵ KIERKEGAARD, *Entweder-Oder* I,9.

¹⁶ KIERKEGAARD, *Entweder-Oder* I,43 und I,45.

¹⁷ CHATEAUBRIAND, *Atala* (1801 bzw. 1844), 57: „Les grandes passions sont solitaires, et les transportent au désert, c’est les rendre à leur empire“. Auch der erste Teil von *Entweder-Oder* hat ein Motto, in dem die Leidenschaften angesprochen

Das ist es auch, was ,B‘ seinem Freund ,A‘ immer wieder empfiehlt: die Leidenschaften nicht nur genüsslich-leidend zu betrachten und zu beschreiben, sondern das Leben als ein beständiges „Entweder-Oder“ zu nehmen, Entscheidungen zu treffen und die von einer einmal getroffenen Wahl ablenkenden Leidenschaften aus dem bürgerlichen Leben zu verbannen. In der Abhandlung über „Das Gleichgewicht des Ästhetischen und Ethischen in der Entwicklung der Persönlichkeit“ wirft B‘ seinem Freund (oder Alter Ego) ,A‘ vor, dass dieser im Grunde in dieselbe Fall tappe wie die Philosophie, gegen die er antritt (gemeint ist Hegel): „Das polemische Ergebnis nämlich, welches in allen deinen Siegeshymnen über das Dasein widerhallt, hat eine wunderliche Ähnlichkeit mit der Lieblingstheorie der neueren Philosophie, daß der Satz vom Widerspruch aufgehoben sei. (...) Du vermittelst die Gegensätze in einem höheren Wahnsinn, die Philosophie in einer höheren Einheit“.¹⁸ Das Problem dabei ist, so erklärt ,B‘, ein zeitliches – konkret die Frage, welches Verständnis von Gegensatz und Widerspruch Zukunft und damit Leben, Existenz ermöglicht.¹⁹ Die Philosophie der Aufhebung betrachte alle Gegensätze, und damit jede Möglichkeit zur Wahl, als Vergangenheit. Damit aber verhindere sie die Freiheit der Wahl für die Zukunft. Dass die zeitgenössische Philosophie „unsere Zeit mit der absoluten Zeit verwechselte“ und damit das Ende der Geschichte behaupte, will ,B‘ als einen „zufälligen Fehler“ durchgehen lassen. Schwerer wiegt, dass die Idee von der Aufhebung der Gegensätze als solche alles wirkliche Leben als Vergangenheit behandelt. Dagegen bringt ,A‘ mit der genauen Beobachtung seiner selbst die Lebenswirklichkeit, die Gegenwart, ins Spiel. Mit seinem Verharren in den gegensätzlichen Möglichkeiten des Lebens verbleibt er aber in einer unbestimmten Ewigkeit. Weil er keine Wahl, keine Entscheidung trifft, eröffnet auch sein ästhetisches Entweder-Oder keine Zukunft. Nur die Entscheidung, die immer wieder zu treffende Wahl zwischen den vielen gegensätzlichen Möglichkeiten des Lebens ermöglicht Zeitlichkeit, individuelle Existenz, Persönlichkeit. Dabei ist kaum von Bedeutung, *was* gewählt, sondern entscheidend ist, *dass* überhaupt gewählt wird. Denn die Wahl als solche ermöglicht ein struktu-

werden: „Ist denn die Vernunft allein getauft, sind die Leidenschaften Heiden?“ (Edward YOUNG, Klage oder Nachgedanken IV 629: „Er da Fornuften alene dobt, ere Lidenskaberne Hedninger?). Auffälligerweise thematisieren sämtliche Motti in *Entweder-Oder* die Leidenschaften. Dem „Tagebuch des Verführers“ ist Don Giovanni’s „Sua passion‘ predominante e la giovin principante“ vorangestellt.

¹⁸ KIERKEGAARD, Entweder-Oder I, 466.

¹⁹ Zu diesem Aspekt und seinen anthropologisch-theologischen Potenzialen in Kierkegaard’s Gesamtwerk siehe DALFERTH, *Passion* (2023).

riertes Leben: ein Vor und ein Nach der Wahl. Und jede Wahl ermöglicht neue Gegensätze, die nach einer neuen Entscheidung verlangen. Weil dafür in der großen Bewegung der Aufhebung der Gegensätze kein Raum ist, bleibt die Philosophie (Hegels) vielleicht theoretisch wahr, aber lebensuntauglich. Mit anderen Worten: Ihre Wahrheit kann sich im wahren Leben nicht bewahrheiten.

Viele der für Victor Eremitas *Entweder-Oder* charakteristischen Motive und Züge prägen auch die *Apophthegmata Patrum*: die literarische Inszenierung der Widersprüchlichkeiten des Lebens; die Betonung der Individualität und Erfahrung jedes einzelnen Menschen; das Ausleuchten der Gefühls- und Stimmungswelt und der menschlichen Leidenschaften; die programmatische Offenheit im Zusammenspiel der einzelnen Texte; die Aufforderung zur Entscheidung.

Neben diese offensichtlichen treten subtilere Gemeinsamkeiten: Bereits im Vorwort spricht Victor Eremita den Gegensatz an, der hinter seinem Werk steht und es antreibt. Es ist der Gegensatz zwischen Äußerem und Innerem. „Vielleicht wandelte dich, geneigter Leser, zuweilen ein kleiner Zweifel an, ob es mit dem bekannten philosophischen Satze sich ganz richtig verhalte: ‚Das Äußere ist das Innere, das Innere das Äußere‘.“²⁰ Die Philosophie (und gemeint ist wiederum Hegel²¹) behaupte die Übereinstimmung von Innerem und Äußerem. Aber das Leben (gemeint sind die Menschen in ihren Erfahrungen) lehre die Unterscheidung zwischen Innerem und Äußerem – ein Thema, das auch für die Unterscheidung der Geister in den *Apophthegmata Patrum* zentral ist, wie wir gesehen haben.²²

Bei aller Ähnlichkeit sind die Unterschiede nicht zu übersehen. Erstens werden die Leidenschaften in den *Apophthegmata Patrum* auf Dämonen zurückgeführt; die Konflikte, die ‚A‘ in *Entweder-Oder* beschreibt, spielen sich hingegen ganz und gar in der Gefühls- und Vorstellungswelt ab. Zweitens: Während ‚B‘ in *Entweder-Oder* emphatisch für die Entscheidung um der Entscheidung willen wirbt, aber kaum konkret wird – auch die leitmotivische Frage „heiraten oder nicht heiraten?“ wird nicht mit letzter Klarheit beantwortet –, vermitteln die *Apophthegmata Patrum* durchaus

²⁰ KIERKEGAARD, *Entweder-Oder* I,1.

²¹ HEGEL behauptet die Identität von Äußerem und Innerem in der Wissenschaft der Logik 2.2.3.C: „Das Innere ist als die Form der reflektierten Unmittelbarkeit oder des Wesens gegen das Äußere als die Form des Seins bestimmt, aber beide sind nur eine Identität“.

²² Siehe dazu die Ausführungen in Kapitel II.4, S. 69–75.

konkretere Vorstellungen davon, was einem gesunden geistigen Leben dienlich und was hinderlich ist. Schließlich lebt Kierkegaards Victor Eremita nicht mit anderen Gleichgesinnten in der Wüste, sondern führt eine einsame bürgerliche Existenz in der Stadt.

Ob Kierkegaard in seiner Auflehnung gegen Hegels Philosophie die Geisteswelt des christlichen Wüstenmönchtums bewusst und absichtlich in die moderne bürgerlich-urbane Existenz übertragen hat, ist schwer zu sagen. Aber unabhängig von der Frage nach seiner Intention stellt sich diese Episode der modernen europäischen Philosophiegeschichte als Wiederhall des Ringens um die Kraft der Gegensätze und die Kunst der Unterscheidung dar, die bereits zwischen Chalcedon und dem Wüstenmönchtum am Werk war. Kierkegaard alias Victor Eremita stellte der spekulativen Philosophie des absoluten Geistes, der durch Entgegensetzung zu sich selbst kommt, die Existenz des Menschen mit ihren vielfältigen Widersprüchlichkeiten entgegen. Ebenso haben auch die Wüstenmönche dem in Chalcedon geschaffenen Denkraum über die Einheit von menschlicher und göttlicher Natur den Erfahrungsraum ihrer Lebenswelt in der Wüste an die Seite gestellt.

Dualität und Diversität II

Es mag Zufall sein, dass sich die Pendelbewegung zwischen spekulativem Denken und existenzieller Erfahrung mit fast 1400 Jahren Abstand zweimal in der christlichen Geistesgeschichte ereignet hat. Aber selbst als Zufall wäre diese Pendelbewegung lehrreich. Denn sie macht darauf aufmerksam, dass jeweils beide Aspekte – Dualität und Diversität; die zwei Naturen in der Formel von Chalcedon und die Vielfalt der Geister in der Erfahrung der Wüstenmönche; die begriffliche Klarheit bei Hegel und die existenzielle Wahrhaftigkeit bei Kierkegaard – in der Kunst der Unterscheidung zusammengehalten werden müssen, wenn diese Kunst eine wohlthuende oder gar heilsame Wirkung entfalten soll.

Wie vielfältig, verschlungen und manchmal auch verborgen die Wege der Überlieferung der christlichen Kunst der Unterscheidung – als Kunst *zu unterscheiden ohne zu trennen* – ist, wurde auf fast jeder Seite dieses Buches deutlich: angefangen bei den komplexen Redaktionsprozessen, die hinter den Akten von Chalcedon und den Spruchsammlungen der Wüstenmönche stehen (Kapitel II und III); weiter über die Verflechtungen dieser Quellen mit anderen zeitgenössischen Sammlungsprojekten wie dem kaiserlichen *Codex Theodosianus* und den rabbinischen Talmudim; bis

hin zu den Reminiszenzen an Chalcedon und das Eremitentum bei Hegel und Kierkegaard.

Nicht anders als in solchen Verflechtungen ist die christliche Kunst der Unterscheidung heute zugänglich. Die Quellen geben keine punktgenauen Anweisungen, wie diese Kunst auf gegenwärtige Fragen und Probleme angewendet werden kann. Ihre Verweigerung, allgemeingültige Gebrauchsanweisungen zu geben, möchte ich als Einladung der Quellen des fünften Jahrhunderts an spätere Generationen zu situationsbezogener Anwendung und Entfaltung der Kunst der Unterscheidung verstehen.

Für eine solche Anwendung und Entfaltung geben der in Chalcedon abgesteckte Denkraum und der durch das Wüstenmönchtum vermessene Erfahrungsraum hilfreiche Orientierung. Gerade in ihrem Zusammenspiel – wenn also die Formel von Chalcedon und die Weisheit des Wüstenmönchtums unterschieden, aber nicht getrennt werden – wird diese Orientierung sich als besonders hilfreich erweisen. Von den Wüstenmönchen kommt ein Bewusstsein dafür, dass die Unterscheidungskraft quer zu allen Tugenden und Lastern steht und dass sie deshalb vor Übertreibungen und Einseitigkeiten in die eine oder andere Richtung bewahren kann. Die von den Wüstenmönchen immer wieder betonte Wichtigkeit, in konkreter Ansehung der Person und jeweiligen Situation zu urteilen und zu handeln, bewahrt zudem vor ideologischen Verallgemeinerungen. In dieselbe Richtung weisen die vier Bestimmungen der Formel von Chalcedon mit ihrer Forderung, wesentlich Gegensätzliches als unvermischt, unveränderlich, ungeteilt, und ungetrennt zu erkennen. Was bedeutet das für die großen Gegensätze dieses Lebens, für Leben und Tod, Liebe und Hass, Endlichkeit und Unendlichkeit, Sichtbares und Unsichtbares, Gut und Böse? Nicht die Negation der Gegensätze, nicht ihre Auflösung in nur scheinbare Widersprüche, aber auch nicht ihre Aufhebung in ein größeres Drittes. Sondern ein gleichzeitiges Aushalten und Zusammenhalten der Gegensätze. Der Tod verliert nichts von seinem Schrecken, er bleibt, was er ist: das absolute Gegenteil von Leben – und doch sind beide aufeinander bezogen. Hass wird nicht in verdeckte Liebe aufgelöst, sondern als deren Gegenteil anerkannt – und doch nicht von ihr getrennt. Es gibt einen klar benennbaren Unterschied zwischen Gut und Böse, Sichtbar und Unsichtbar, Endlich und Unendlich – und doch existieren sie immer zusammen in dieser Welt.²³

²³ Karl BARTH hat über die Bedeutung der Zwei-Naturen-Lehre sehr treffend gesagt: „Dieses Subjekt, der eine Jesus Christus, fordert diesen Satz: gerade nicht einen Satz über die Vereinbarkeit des Unvereinbaren, wohl aber über die faktisch

Mit ihrer Emphase auf der Entscheidung und dem Handeln des Menschen wiederum bewahren die Wüstenmönche davor, dass solches Erkennen und Anerkennen von Gegensätzen im Raum der bloßen Denkmöglichkeiten stecken bleibt. Der moderne „siegreiche Eremit“ Victor Eremita in Kierkegaards *Entweder-Oder* führt anhand seiner beiden Charaktere ‚A‘ und ‚B‘ die doppelte Gefährdung des modernen Menschen vor Augen, angesichts der zahllosen gegensätzlichen Möglichkeiten des Lebens entweder in der bloßen Beobachterposition zu verharren und alle Gegensätze in der Zusammenschau ästhetisch zu relativieren, oder aber Entscheidungen um der bloßen Entscheidung willen zu treffen. Die Wüstenväter der Antike trauen der Unterscheidungskraft des Menschen offenbar mehr zu als Kierkegaards Victor Eremita es tut. Sie teilen zwar seine emphatische Forderung nach Entscheidung, aber es geht ihnen nicht um die Entscheidung um der Entscheidung willen. Wenn Gedanken nicht körperlich umgesetzt werden, hieß es in einem Vaterspruch, dann verrotten sie wie herumliegende Kleider.²⁴ Dabei ist das Kriterium für richtiges Entscheiden und Handeln in der Weisheit der Wüste nicht, was wahr und was falsch, sondern was förderlich oder hinderlich für das Bewusstsein der Gegenwart Gottes ist. Für das Erkennen des Förderlichen bieten die vielen Sprüche zwar keine allgemeine Regel, aber doch vielzählige – und durchaus einander widersprechende! – Beispielgeschichten, aus denen sich allgemeine Kriterien erkennen lassen. Förderlich ist, was die Menschen in die innere Ruhe führt, was sie stärkt gegen zerstörerische Leidenschaften, was ihre Willensfreiheit für zukünftige Entscheidungen erhält, was sie offen sein lässt für die unverfügbare Gegenwart Gottes und für die Wahrnehmung anderer Menschen in all ihrer individuellen Andersheit.

Die Geschichten und Potenziale der Bewahrung und Bewahrheitung der christlichen Kunst der Unterscheidung – als *Kunst zu unterscheiden ohne zu trennen* – sind unzählig und vielfältig. Nur wenige konnten hier erzählt und bedacht werden. Bereits diese wenigen Geschichten und Potenziale weisen sowohl über das fünfte Jahrhundert als auch über das Christentum hinaus. Noch unzähliger und vielfältiger aber sind die Möglichkeiten der *Kunst zu unterscheiden ohne zu trennen*, die noch ihrer Verwirklichung harren.

in ihm stattgefunden und verwirklichte Vereinigung des sonst gewiß ganz und gar Verschiedenen, ja Gegensätzlichen.“ (KD IV,2,66).

²⁴ AP Poimen 20 (SCHWEITZER I 594. Siehe oben S. 78 f.

Literaturverzeichnis

- AKERMAN SARKISIAN, KARINA: The Apophthegmata Patrum in the Slavonic Context: A Case Study of Textual Doublets. In: Susan Ashbrook Harvey, Thomas Arentzen, Henrik Rydell Johnsen und Andreas Westergren (Hgg.): *Wisdom on the Move: Late Antique Traditions in Multicultural Conversation. Essays in Honor of Samuel RUBENSON* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 161). Leiden/Boston: Brill 2021, 119–146.
- AL-KAISI, MEIS und ABŪ NU'AYM AL-IṢFAHĀNĪ: Conflicting Opinions, *Teosofia Indonesian Journal of Islamic Mysticism* 10 (2021), 177–192.
- AMSLER, Monika: *The Babylonian Talmud and Late Antique Book Culture*. Cambridge: Cambridge University Press 2023.
- ARCHI, GIAN GUALBERTO: *Teodosio II e la sua Codificazione*. Neapel: Edizione Scientifiche Italiane 1976.
- ASHBROOK HARVEY, SUSAN, THOMAS ARENTZEN, HENRIK RYDELL JOHNSEN und ANDREAS WESTERGREN (Hgg.): *Wisdom on the Move: Late Antique Traditions in Multicultural Conversation. Essays in Honor of Samuel Rubenson* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 161). Leiden/Boston: Brill 2021.
- AVAGYAN, ANAHIT: The Armenian Transmission of the Apophthegmata Patrum, in: Susan Ashbrook Harvey, Thomas Arentzen, Henrik Rydell Johnsen und Andreas Westergren (Hgg.): *Wisdom on the Move: Late Antique Traditions in Multicultural Conversation. Essays in Honor of Samuel Rubenson* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 161). Leiden/Boston: Brill 2021, 147–165.
- AVI-YONAH, MICHAEL: *The Jews under Roman and Byzantine Rule. A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*. New York: Schocken Books/Magnes Press 1984.
- AZARNOOSHI, AZARTASH: Adab. In: *Encyclopedia Islamica* 3. Leiden/Boston: Brill 2011, 1–21.
- BAGNALL, ROGER: The Educational and Cultural Background of Egyptian Monks, in: Lillian I. Larsen und Samuel Rubenson (Hgg.): *Monastic Education in Late Antiquity. The Transformation of Classical Paideia*. Cambridge: Cambridge University Press 2023, 75–100.
- BAR-ASHER SIEGAL, MICHAL und YOSSEI YOVEL: Network Analysis Reveals Insights about the Interconnections of Judaism and Christianity in the First Centuries CE, *Humanities and Social Science Communications* 10.191 (2023), DOI: 10.1057/s41599-023-01678-y.
- BAR-ASHER SIEGAL, MICHAL: *Early Christian Monastic Literature and the Babylonian Talmud*. Cambridge: Cambridge University Press 2013.

- BAR-ASHER SIEGAL, MICHAL: Sayings of the Desert Fathers, Sayings of the Rabbinic Fathers: Avot de Rabbi Natan and the Apophthegmata Patrum, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 20 (2016), 243–259.
- BAR-ASHER SIGAL, MICHAL: Shared Worlds: Rabbinic and Monastic Literature, *Harvard Theological Review* 105 (2012), 423–456.
- BARBU, DANIEL und YAACOV DEUTSCH: Reading Toledot Jeshu in Context, in: Daniel Barbu und Yaacov Deutsch (Hgg.): Toledot Yeshu in Context. Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 1–12.
- BAY, CARSON, MICHAEL AVIOZ und WILLEM VAN HENTEN (Hgg.): From Josephus to Yosippon and Beyond. Text – Re-Interpretation – Afterlives (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 215). Leiden/Boston: Brill 2024.
- BECKER, HANS-JÜRGEN: Avot de-Rabbi Natan B. (Texts and Studies in Ancient Judaism 162). Tübingen: Mohr Siebeck 2016.
- BECKER, HANS-JÜRGEN: Die großen rabbinischen Sammelwerke Palästinas. Zur literarischen Genese von Talmud Yerushalmi und Midrash Bereshit Rabba (Texte und Studien zum antiken Judentum 70). Tübingen: Mohr Siebeck 1999.
- BENKHEIRA, MOHAMMED HOUSIN: La Maitrise de la concupiscence: mariage, célibat et continence sexuelle en islam (Études musulman). Paris: VRIN 2017.
- BEVAN, G. A. und P. T. R. GRAY: The Trial of Eutyches: A New Interpretation, *Byzantinische Zeitschrift* 101 (2009), 617–657.
- BITTON-ASHKELONY, BROURIA und ARYEH KOFKY: The Monastic School of Gaza (Supplements to Vigiliae Christianae 78). Leiden/Boston: Brill 2005.
- BLANKE, LOUISE und JENNIFER CROMWELL: Monastic Economies in Late Antique Egypt and Palestine. Oxford: Oxford University Press 2023.
- BLOCH, RENÉ: Bringing Philo Home. Responses to Harry A. Wolfson's *Philo* (1947) in the Aftermath of World War II, *Harvard Theological Review* 116 (2023), 466–389.
- BOBZIN, HARTMUT: Der Koran. München: C.H. Beck 2022.
- DE BONFILS, GIOVANNI: Il Patriarca degli ebrei. In: Jean-Jacques Aubert und Philipp Blanchard (Hgg.): Droit, religion et société dans le *Code Théodosien*. Genf: Droz 2009, 11–128.
- BOUSSET, WILHELM: Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tübingen: Mohr Siebeck 1923.
- BOYARIN, DANIEL: Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity (Divinations: Rereading Late Ancient Religion). Berkeley: University of Pennsylvania Press 2004.
- BRÄKKE, DAVID: Evagrius of Pontus: Talking Back: A Monastic Handbook for Combating Demons (Cistercian Studies Series 299). Collegeville: Liturgical Press 2009.
- BRÄKKE, DAVID: Making Public the Monastic Life: Reading the Self in Evagrius Ponticus' Talking Back. In: David Brakke, Michael L. Satlow und Steven Weitzman (Hgg.): Religion and the Self in Antiquity. Bloomington und Indianapolis: Indiana University Press 2005, 222–233.
- BRITT, KAREN und RA'ANAN BOUSTAN: Scenes in Stone: Newly Discovered Mosaics from the North Aisle in the Huqoq Synagogue, *Studies in Late Antiquity* 5 (2021), 505–579.

- BUDGE, E.A. WALLIS: The Book of Paradise. London: Legare Street Press 1904.
- BURTON-CHRISTIE, DOUGLAS: The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism. Oxford: Oxford University Press 1994.
- BUSCH, ANJA: Die Frauen der theodosianischen Dynastie. Macht und Repräsentation kaiserlicher Frauen im 5. Jahrhundert (Historia Einzelschriften 237). Stuttgart: Steiner 2015.
- CASSIDY, AUGUSTINE: Evagrius Ponticus. Abingdon: Routledge 2006.
- CHAMPION, MICHAEL W.: Dorotheus of Gaza and Ascetic Education (Oxford Early Christian Studies). Oxford: Oxford University Press 2022.
- CHIALÀ, SABINO: I detti islamici di Gesù. Traduzione di Ignazio di Francesco. Mailand: Arnaldo Mondadori 2011.
- CHIALÀ, SABINO: Les mystiques musulmans lecteurs des écrits chrétiens: quelque échos d'apophtegmes, *Proche-orient chrétiens* 60 (2010), 352–367.
- CHITTY, DERWAS JAMES: The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism Under the Christian Empire. New York: St. Vladimir's Press 1997.
- COHEN, SAMUEL: Eutychianorum furor! Heresiological Comparison and the Invention of Eutychians in Leo I's Christological Polemic. *Entangled Religions* 11.4 (2020), DOI: 10.46586/er11.2020.9434.
- COHEN, SHAYE J.D.: The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism, *Hebrew Union College Annual* 55 (1984), 27–53.
- COLE, JUAN: Rethinking the Koran in Late Antiquity (IQSA Studies in the Koran 5). Berlin: De Gruyter 2024.
- CONSTAS, NICHOLAS: „To Sleep, Perchance to Dream“: The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature, *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2002), 91–124.
- COON, LYNDA L.: The Architecture of the Ascetic Body. In: Bernice M. Kaczynski (Hg.): The Oxford Handbook of Christian Monasticism. Oxford: Oxford University Press 2020, 51–65.
- D'AMBROSIO, MARCELLINO: Ressourcement Theology, Aggiornamento, and the Hermeneutics of Tradition, *Communio* 18.4 (1991), 530–555.
- DAHLMAN, BRITT: Between East and West: Cassian the Roman in Greek and Latin, in: Susan Ashbrook Harvey, Thomas Arentzen, Henrik Rydell Johnsen und Andreas Westergren (Hgg.): Wisdom on the Move: Late Antique Traditions in Multicultural Conversation. Essays in Honor of Samuel Rubenson (Supplements to Vigiliae Christianae 161). Leiden/Boston: Brill 2020, 97–118.
- DALFERTH, INGOLF U.: The Passion of Possibility. Studies on Kierkegaards Post-Metaphysical Theology (Kierkegaard Studies Monograph Series 48). Berlin/Boston: De Gruyter 2023.
- Das Große Gerontikon. Die Sprüche der heiligen Wüstenväter. Thematische Sammlung. Übersetzt von der Mönchin Irinea. Nauen: Prodromos-Verlag 2009.
- DELMAIRE, ROLAND: Introduction, in: Code Théodosien Livre XVI (Sources Chrétiennes 497). Paris: Cerf 2005.

- DEMOEN, KRISTOFFEL: Metaphrasis and Versification. The Paradeisos as a Reworking of Apophthegmata Patrum, in: Stavroula Constantinou und Christian Hogel (Hgg.): Metaphrasis. A Byzantine Concept of Rewriting and Its Hagiographical Products (The Medieval Mediterranean 125). Leiden/Boston: Brill 2020, 202–223.
- DESCOUDRES, GEORGES: Gemeinschaft und Gedächtnis bei den Wüstenvätern, in: Johannes Cassian, Unterredungen mit den Vätern. Collationes Patrum. Teil 3: Collationes 18 bis 24 (Quellen der Spiritualität 12). Münsterschwarzach: Vier-Türme 2015, 45–48.
- DESCOUDRES, GEORGES: Johannes Cassian und die Diakonie bei den Wüstenvätern. In: Johannes Cassian, Unterredungen mit den Vätern Teil 2 (Quellen der Spiritualität 9). Münsterschwarzach: Vier-Türme 2014, 21–40.
- DESCOUDRES, GEORGES: Johannes Cassian und die Mönchssiedlungen in der nitrischen und sketischen Wüsten. In: Johannes Cassian, Unterredungen mit den Vätern Teil 1 (Quellen der Spiritualität 5). Münsterschwarzach: Vier-Türme 2011, 9–49.
- DESCOUDRES, GEORGES: Kirchen und Oratorien in den Ermitagen der Mönchssiedlung Kellia. Zürich: TVZ 1994.
- DESCOUDRES, GEORGES: Qusur Hegeila und Qusur Ereima als eigenständige Mönchssiedlung, in: Philippe Bridel: Mission suisse d'archéologie copte, Explorations aux Qou (EK 8184, T. 4). Louvain: Peeters 2003, 477–481.
- DEUSER, HERMANN und MARKUS KLEINERT: Søren Kierkegaard: Entweder – Oder (Klassiker auslegen 67). Berlin: De Gruyter 2017.
- DU PLESSIS, PAUL J.: The Structure of the Theodosian Code, in: Jean-Jacques Aubert und Philipp Blanchard (Hgg.): Droit, religion et société dans le *Code Théodosien*. Genf: Droz 2009, 3–17.
- DUNN, JAMES D.G.: The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity. London: SCM 2006.
- DYE, GUILLAUME: Ascetic and Nonascetic Layers in the Quran, *Numen* 66 (2019), 580–597.
- DYE, GUILLAUME: Mapping the Sources of the Koranic Jesus, in: Mette Bjerregaard Mortensen, Guillaume Dye, Isaac W. Oliver und Tommaso Tesei (Hgg.): The Study of Islamic Origins: New Perspectives and Contexts. Berlin/Boston: De Gruyter 2021, 153–176.
- ELM, EVA und NICOLE HARTMANN: Demons in Late Antiquity. Their Perception and Transformation in Different Literary Genres. Berlin: De Gruyter 2020.
- FARAGGIANA DI SARZANA, CHIARA: Apophthegmata Patrum: Some Crucial Points of Their Textual Transmission and the Problem of a Critical Edition, *Studia Patristica* 30 (1997), 455–467.
- FORSCHNER, MAXIMILIAN: Die stoische Ethik. Darmstadt: WBG 1995.
- FRANK, KARL SUSO: Abbas Poimen: Versuch über die Apophthegmata Patrum, *Münchener Theologische Zeitschrift* 40.4 (1989), 337–347.
- FREIBERGER, OLIVER: Prestige als Plage. Vergleichende Untersuchungen zu einem asketischen Dilemma, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 16 (2008), 83–103.

- FÜRSTENBERG, HENRIKE: Entweder ästhetisch – oder religiös? (Kierkegaard Studies Monograph Series 34). Berlin/Boston: De Gruyter 2017.
- FURSTENBERG, YAIR: Rabbis as Legal Experts in the Roman East, in: Catherine Heszer (Hg.): The Routledge Handbook of Jews and Judaism in Late Antiquity. London/New York: Routledge 2024, 185–202.
- GABRIEL, GOTTFRIED: Art. Definition, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 2 (1972), 31–42.
- GARDNER, IAN: The Founder of Manichaeism: Rethinking the Life of Mani. Cambridge: Cambridge University Press 2020.
- GEMEINHARDT, PETER: Antonius. Der erste Mönch. Leben, Lehre, Legende. München: C.H. Beck 2013.
- GINZBERG, LOUIS: On Jewish Law and Lore. New York: Atheneum ²1977.
- GOLDSTEIN, MIRIAM: A Judeo-Arabic Parody of the Life of Jesus. The Toledot Yesu Helene Narrative (Texts and Studies in Ancient Judaism 186). Tübingen: Mohr Siebeck 2023.
- GRAY, ALYSSA M.: A Talmud in Exile. The Influence of Yerushalmi Avodah Zarah on the Formation of Bavli Avodah Zarah (Brown Judaic Studies). Rhode Island: Brown University Press 2020.
- GRIBETZ, SARIT KATTAN: Jesus and the Clay Birds: Reading Toledot Yesu in Light of the Infancy Gospels, in: Ra'anan Boustán, Klaus Herrmann, Reimund Leicht, Annette Reed und Giuseppe Veltri (Hgg.): Envisioning Judaism: Studies in Honor of Peter Schäfer. Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 1021–1048.
- GUY, JEAN-CLAUDE: Les Apophthegmes des Pères, Collection systématique (Sources Chrétiennes 387, 474, 498). Paris: Cerf 1993–2005.
- GUY, JEAN-CLAUDE: Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum (Subsidia hagiographica 36). Brüssel: Société des Bollandistes 1962, ²1984.
- DE HALLEUX, ANDRÉ: À propos d'une lecture cyrillienne de la définition christologique de Chalcédoine, *Revue théologique de Louvain* 25 (1994), 445–471.
- DE HALLEUX, ANDRÉ: La définition christologique à Chalcédoine I–II, *Revue de Théologie et Littérature* 7 (1976), 3–23 und 155–170.
- HARMESS, WILLIAM: Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism. Oxford: Oxford University Press ²2008.
- HARMESS, WILLIAM: Remembering Poemen Remembering: The Desert Fathers and the Spirituality of Memory, *Church History* 69.3 (2000), 483–518.
- HEIDEGGER, MARTIN: Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer ¹⁷1993.
- HEIL, UTA und ANNETTE VON STOCKHAUSEN (Hgg.): Die Synoden im trinitarischen Streit. Über die Etablierung eines synodalen Verfahrens und die Probleme seiner Anwendung im 4. und 5. Jahrhundert (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 177). Berlin: De Gruyter 2017.
- HEIMLICH, NADJA: Unfassbarkeit und Erfahrbarkeit Gottes bei Gregor von Nazianz (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 123). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2022.
- HELL, DANIEL: Die Sprache der Seele verstehen. Freiburg u.a.: Herder 2002, ¹²2019.

- HERNANDEZ-DISPAUX, JOAQUIM: Victor Eremita. In: Katalin Nun und Jon Stewart (Hgg.): Kierkegaard's Pseudonyms (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 17). Farnham: Ashgate 2015, 243–256.
- HESZER, CATHERINE: Antiquarianism, Scholasticism, and Rabbinic Anthologies, in: Catherine Hezser (Hg.): The Routledge Handbook of Jews and Judaism in Late Antiquity. London / New York: Routledge 2024, 263–274.
- HESZER, CATHERINE: Apophthegmata Patrum and Apophthegmata of the Rabbis. In: La Narrativa Cristiana Antica. Codici Narrativi, Strutture Formali, Schemi Retorici. Rom: Institutum Patristicum Augustinianum 1995, 453–464.
- HESZER, CATHERINE: The Codification of Legal Knowledge in Late Antiquity. The Talmud Yerushalmi and Roman Law Codes, in: Peter Schäfer (Hg.): The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture I. Tübingen: Mohr Siebeck 1998, 581–641.
- HESZER, CATHERINE: The Creation of the Talmud Yerushalmi and Apophthegmata Patrum as Monuments to the Rabbinic and Monastic Movements in Early Byzantine Time, *Jewish Studies Quarterly* 25.4 (2018), 368–393.
- HEYDEN, KATHARINA und DAVID NIRENBERG, Religious Co-production in Judaism, Christianity, and Islam, *Harvard Theological Review* 118:1 (2025), 159–180.
- HEYDEN, KATHARINA und MARTIN SALLMANN: Quellen auslegen. Konzepte und Methoden Historischer Theologie (theologie kompakt). Darmstadt: WBG 2023.
- HEYDEN, KATHARINA: Der Beitrag historisch-theologischer Hermeneutik zur interreligiösen Verständigung – am Beispiel des christlichen Erzählmotivs von den Lehrern Muḥammads und der Entstehung des Koran, *Erlanger Jahrbuch für interreligiöse Diskurse* 1 (2021), 225–262.
- HEYDEN, KATHARINA: Geschichte als Argument in der christlichen Auseinandersetzung mit Judentum und Islam. Historische Theologie im Spannungsfeld von theologischen Coping-Strategien und historischer Koproduktion. In: Mariano Delgado und Volker Leppin (Hgg.): *Historia Magistra Ecclesiae* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 33). Basel: Schwabe 2024, 97–125.
- HEYDEN, KATHARINA: Gottesbild und Gottbegehren, dämonische Einbildungen und tierische Begierden: Motive einer praktischen Anthropologie in den *Apophthegmata Patrum*. In: Georgiana Huian, Beatrice Wyss und Rainer Hirsch-Luipold (Hgg.): *Der Mensch als Bild des unergründlichen Gottes. Von der Theologie zur Anthropologie und zurück*. Berlin: De Gruyter 2023, 195–210.
- HEYDEN, KATHARINA: Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike (Jerusalem Theologisches Forum 28). Münster: Aschendorff 2014.
- HEYDEN, KATHARINA: Wachsam beten als Einübung heiliger Nüchternheit. Impulse aus dem spätantiken Wüstenmönchtum. In: Oliver Dürr, Ralph Kunz und Andreas Steingruber (Hgg.): *Wachet und Betet. Mystik, Spiritualität und Gebet in Zeiten politischer und gesellschaftlicher Unruhe*. Münster: Aschendorff 2021, 286–300.

- HONORÉ, TONY: Law in the Crisis of Empire. 379–455 AD. The Theodosian Dynasty and its Quaestors. Oxford: Clarendon Press 1998.
- HONORÉ, TONY: The Making of the Theodosian Code, *Zeitschrift für Rechtsgeschichte* 103 (1986), 133–222.
- JANSEN, LUDGER und CHRISTOPH JEDAN: Philosophische Anthropologie in der Antike. Berlin/Boston: De Gruyter 2010.
- JAILLETTE, PIERRE: Une lumineuse réalisation: la codification théodosienne, *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité* 13 (2015), 191–207.
- KAMBARTEL, FRIEDERICH: Art. Symmetrie, in: Historisches Lexikon der Philosophie 10, Basel 1998, 745–749.
- KILPATRICK, HILARY: Adab. In: Julie Scott Meisami (Hg.): Encyclopedia of Arabic Literature 1. London: Routledge 1998, 54–56.
- KOFISKY, ARIEH und BROURIA BITTON-ASHKELONY: Christian Gaza in Late Antiquity. Leiden/Boston: Brill 2004.
- KÖNIG, JASON und GREG WOOLF (Hgg.): Encyclopaedism from Antiquity to Renaissance. Cambridge: Cambridge University Press 2013.
- KOZAH, MARIO, ABDULRAHIM ABU-HUSAYN und SULEIMAN MOURAD (Hgg.): Dadisho' Qaṭraya's Compendious Commentary on the Paradise of the Egyptian Fathers in Garshuni. Piscataway: Gorgias Press 2016.
- KRAEMER, ROSS SHEPARD: The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity. What Christianity Cost the Jews. Oxford: Oxford University Press 2020, 114–275.
- KREMER, JAMIE: John Cassian, How to Focus: A Monastic Guide for an Age of Distraction. Selected, translated. Princeton: Princeton University Press 2024.
- KROPPENBERG, INGE: Codex Theodosianus revisited – Plädoyer für eine Geschichte der juristischen Form. In: Stephan Dusil, Gerald Schwedler und Raphael Schwitter (Hgg.): Exzerpieren – Kompilieren – Tradieren. Transformationen des Wissens zwischen Spätantike und Frühmittelalter (Millennium-Studien 64). Berlin/Boston: De Gruyter 2017, 71–84.
- LARSEN, LILLIAN und SAMUEL RUBENSON (Hgg.): Monastic Education in Late Antiquity. The Transformation of Classical Paideia. Cambridge: Cambridge University Press 2023.
- LAUSTER, JÖRG: Die Verzauberung der Welt. München: C.H. Beck 2014.
- LETTENEY, MARK: The Christianization of Knowledge in Late Antiquity. Cambridge: Cambridge University Press 2023.
- LEUENBERGER-WENGER, SANDRA: Das Konzil von Chalcedon und die Kirche. Konflikte und Normierungsprozesse im 5. und 6. Jahrhundert (Supplements to Vigiliae Christianae 153). Leiden/Boston: Brill 2019.
- LEVY-RUBIN, MILKA: Why was the Dome of the Rock built? A New Perspective on a Long Discussed Question, *Bulletin of SOAS* 80 (2017), 441–464.
- LIVNE-KAFRI, OFREI: Muslim Ascetics and Christian Monasticism, Jerusalem Studies in Arabic and Islam 20 (1996), 105–129.
- MAIER, JOHANN: Jesus von Nazareth in der Talmudischen Überlieferung. Darmstadt: WBG 21992.
- DE MARINI, FRANCA: Codice Teodosiano e Concilio di Efeso, *Atti della Accademia Rom. Cost.* 5 (1983), 105–122.

- MARTI, LILIANE: Konflikt und Konzil. Der Donatistenstreit in der Spätantike (Schweizerische Bände zur Altertumswissenschaft 58). Basel: Schwabe 2023.
- MARTZELOS, GEORGIOS: Der Vater der dyophysitischen Formel von Chalkedon: Leo von Rom oder Basileios von Seleukia?, *Orthodoxes Forum* 6 (1992), 21–39.
- MARTZELOS, GEORGIOS: Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καὶ ἡ οἰκουμένηκή σημασία (Φιλοσοφική καὶ Θεολογική Βιβλιοθήκη). Thessaloniki: Pournaras 1990.
- MCCORMACK, BRUCE L.: The Humility of the Eternal Son. Reformed Kenoticism and the Repair of Chalcedon. Cambridge: Cambridge University Press 2021.
- MCDOWELL, GAVIN, RON NAIWELD und DANIEL STÖKL BEN EZRA (Hgg.): Diversity and Rabbinization. Cambridge: Cambridge University Press 2021.
- MEERSON, MICHAEL und PETER SCHÄFER (Hgg.): Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus (Texts and Studies in Ancient Judaism 159), 2 Bände. Tübingen: Mohr Siebeck 2014.
- MENZE, VOLKER: Patriarch Dioscorus of Alexandria. The Last Pharaoh and Ecclesiastical Politics in the Later Roman Empire (Oxford Early Christian Studies). Oxford: Oxford University Press 2023.
- MICHENSEN, DAVID M.: The Library of Paradise. A History of Contemplative Reading in the Monasteries of the Church in the East. Oxford: Oxford University Press 2022.
- MISIARCZYK, LESZEK: Eight Logismoi in the Writings of Evagius Ponticus (Studia Traditionis Theologiae 44). Turnhout: Brepols 2021.
- MORGAN, TERESA: Encyclopaedias of Virtue. In: Jason König und Greg Woolf: Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance. Cambridge: Cambridge University Press 2013, 108–128.
- MORGENSTERN, MATTHIAS: Die große Genesis-Dichtung. Juden und Christen im Gespräch über das erste Buch der Bibel im Midrasch Genesis Rabba (Encounters between Judaism and Christianity 2). Leiden/Boston: Brill 2022.
- MOURAD, SULEIMAN: Christian Monks in Islamic Literature: A Preliminary Report on Some Arabic Apophthegmata Patrum, *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 6 (2004), 1–18.
- MÜLLER, ANDREAS: Das Konzept des geistlichen Gehorsams bei Johannes Sinaites. Zur Entwicklungsgeschichte eines Elements orthodoxer Konfessionskultur (Studien und Texte zu Antike und Christentum 37). Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
- MÜLLER, BARBARA: Der Weg des Weinens. Die Tradition des Penthos in den Apophthegmata Patrum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000.
- NAGEL, PETER: Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus (Wissenschaftliche Beiträge der Universität Halle). Halle: Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg 1979.
- NEUWIRTH, ANGELIKA: Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang. Stuttgart: Verlag der Weltreligionen 2010.
- NIRENBERG, DAVID: Antijudaism. The Western Tradition. New York: Norton & Company 2014.
- PERRAULT, CHARLES: Les dix livres d'architecture de Vitruve. Paris: 1673.

- PERRONE, LORENZO: La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio de Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553) (Testi e ricerche de Scienze religiose 18). Brescia: Paideia Editrice 1980.
- PERRONE, LORENZO: The Wisdom of the Fathers: The Use of the *Apophthegmata* in the Correspondence of Barsanuphius and John of Gaza. In: Susan Ashbrook Harvey, Thomas Arentzen, Henrik Rydell Johnsen und Andreas Westergren (Hgg.): *Wisdom on the Move: Late Antique Traditions in Multicultural Conversation. Essays in Honor of Samuel RUBENSON* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 161). Leiden/Boston: Brill 2021, 54–72.
- PETORELLA, FABRIZIO: The True Disciple of the Blessed Thecla: Saint Syncletica and the Construction of Female Asceticism, *Adamantius* 25 (2019), 418–426.
- PIETRUSCHKA, UTE: *Apophthegmata Patrum* in muslimischem Gewand. Das Beispiel Malik ibn Dinar. In: Martin Tamcke (Hg.): *Begegnungen in Vergangenheit und Gegenwart. Beiträge dialogischer Existenz*. Berlin: LIT Verlag 2015, 160–171.
- PIETRUSCHKA, UTE: The Monk as Storyteller? On the Transmission of the *Apophthegmata Patrum* among Muslim Ascetics in Basra. In: Susan Ashbrook Harvey, Thomas Arentzen, Henrik Rydell Johnsen und Andreas Westergren (Hgg.): *Wisdom on the Move: Late Antique Traditions in Multicultural Conversation. Essays in Honor of Samuel RUBENSON* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 161). Leiden/Boston: Brill 2020, 166–184.
- PILHOFER, PETER: Presbyteren kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte (WUNT II 39). Tübingen: Mohr Siebeck 1990.
- PIOVANELLI, PIERLUIGI: The Toledot Yeshu and Christian Apocryphal Literature: the Formative Years. In: Peter Schäfer, Michael Meerson, und Yaacov Deutsch (Hgg.): *Toledot Yeshu Revisited: A Princeton Conference* (Texts and Studies in Ancient Judaism 143). Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 223–239.
- POLLIACK, MEIRA: *Karaite Judaism: A Guide to the History and Literary Sources*. Leiden: Brill 2003.
- PRICE, RICHARD und MARY WHITBY: *Chalcedon in Context. Church Councils 400–700* (Translated Texts for Historians, Contexts 1). Liverpool: Liverpool Press 2009.
- PRICE, RICHARD und MICHAEL GADDIS: *The Acts of the Council of Chalcedon* (Translated Texts for Historians 45). Liverpool: Liverpool University Press 2005.
- PRICE, RICHARD: ‚Hellenization‘ and Logos Doctrine in Justin Martyr, *Vigiliae Christianae* 42/1 (1988), 18–23.
- REGNAULT, LUCIEN: *Les chemins de Dieu au désert. La collection systématique des Apophthegmes des Pères*. Paris: Solesmes 1992.
- REGNAULT, LUCIEN: *Les sentences des pères de désert; vol. 1–5*. Paris: Solesmes 1966–1985.
- REITZNER, JAN: Die Verba Seniorum in der monastischen Welt Frankreichs im 12. Jahrhundert. *reformare* oder *meliorare*? (Archa Verbi Subsidia 21). Münster: Aschendorff 2022.

- RIBARY, MARTON: Rabbinic Literature and Roman-Byzantine Legal Compilations. In: Catherine Heszer (Hg.): *The Routledge Handbook of Jews and Judaism in Late Antiquity*. London/New York: Routledge 2024, 275–289.
- RIPART, LAURENT: Les Déserts de l'Occident. Genèse des lieux monastiques dans le sud-est de la Gaule (vin IV^e-milieu VI^e siècle) (Collection d'Études médiévales de Nice 18). Turnhout: Brepols 2021.
- ROGGEMA, BARBARA: The Legend of Sergius Baḥīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam (History of Christian-Muslim Relations 9). Leiden/Boston: Brill 2009.
- RUBENSON, SAMUEL: The Apophthegmata Patrum in Syriac, Arabic, and Ethiopic: Status Quaestionis, *Parole de l'Orient* 36 (2011), 305–313.
- RUBENSON, SAMUEL: The Formation and Re-formations of the Sayings of the Desert Fathers, *Studia Patristica* 55 (2013), 5–22.
- SAUGET, JOSEPH-MARIA: Une traduction arabe de la collection d'Apophthegmata patrum de ‚Enānīšō‘ (CSCO 495). Leuven: Peeters 1987.
- SCHÄFER, PETER: Jesus im Talmud. Tübingen: Mohr Siebeck 32017.
- SCHENK, DOROTHEE: Monastische Bildung. Johannes Cassians *Collationes Patrum* (Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs 16). Tübingen: Mohr Siebeck 2022.
- SCHMIDT, JOCHEN: Vielstimmige Rede vom Unsagbaren. Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur (Kierkegaards Studies Monograph Series 14). Berlin/New York: De Gruyter 2006.
- SCHROEDER, CAROLINE T.: A Queer Eye for the Ascetic GUY? Homoeroticism, Children, and the Making of Monks in Late Antique Egypt, *Journal of the American Academy of Religion* 77 (2009), 333–347.
- SCHULZ, GÜNTER und JÜRGEN ZIEMER: Mit Wüstenvätern und Wüstenmüttern im Gespräch. Zugänge zur Welt des frühen Mönchtums in Ägypten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010.
- SCHULZ, HEIKO: Kierkegaard über Hegel. Umriss einer kritisch-polemischen Aneignung, *Kierkegaardiana* 21 (2000), 152–178.
- SCHWARTZ, EDUARD: Der Prozess des Eutyches. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1929.
- SCHWEITZER, ERICH: Apophthegmata Patrum, 3 Bände (Weisungen der Väter 14–16). Beuron: Beuronischer Kunstverlag 2012–2013.
- SHOEMAKER, STEPHEN J.: Christmas in the Qurʾān: The Qurʾānic Account of Jesus' Nativity, and Palestinian Local Tradition, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28 (2003), 11–39.
- SHOEMAKER, STEPHEN J.: Jewish Christianity, Non-Trinitarianism and the Beginnings of Islam. In: Francisco del Rio Sanchez (Hg.): „Jewish Christianity” and Early Islam. Papers Presented at the Eighth Annual ASMEA Conference. Turnhout: Brepols 2018, 105–116.
- SIEBEN, HERMANN JOSEF: Die Konzilsidee der Alten Kirche. Paderborn: Schöningh 1979.
- SINAI, NICOLAI: The Eschatological Kerygma of the Early Koran. In: Hagit Amirav, Emmanouela Grypeou und Guy Stroumsa (Hgg.): *Apocalypticism*

- and Eschatology in Late Antiquity: Encounters in the Abrahamic Religions, 6th–8th Centuries. Leuven: Peeters 2017, 219–266.
- SINKEWICZ, ROBERT E.: Evagrius of Pontus – The Greek Ascetic Corpus. Oxford: Oxford University Press 2006.
- SIVAN, HAGITH: Palestine in Late Antiquity. Oxford: Oxford University Press 2008.
- SMITH, GREGORY A.: How Thin Is a Demon?, *Journal of Early Christian Studies* 16 (2008), 479–512.
- SMITH, JONATHAN Z.: Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity. London/Chicago: University of Chicago Press 1990.
- SMITH, MARK S.: The Idea of Nicaea in the Early Church Councils, AD 431–451 (Oxford Early Christian Studies). Oxford: Oxford University Press 2018.
- SORABJI, RICHARD: Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation. Oxford: Oxford University Press 2000.
- STEPPA, JAN-ERIC: John Rufus and the World-Vision of Anti-Chalcedonian Culture (Gorgias Studies in Early Christianity and Patristics 4). Piscataway: Gorgias Press 2014.
- STEWART, JON: Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered. Cambridge MA: Cambridge University Press 2003.
- THEMENHEFT: Parting of the Ways. Die Trennung der Wege von Juden und Christen in der neueren Forschung, *Evangelische Theologie* 80/6 (2020).
- VAN KOOTEN, GEORGE H.: The Two Types of Man in Philo of Alexandria and Paul of Tarsus. The Anthropological Trichotomy of Spirit, Soul, and Body. In: Ludger Jansen und Christoph Jedan (Hgg.): *Philosophische Anthropologie in der Antike*. Berlin/Boston: De Gruyter 2010, 263–310.
- VECOLI, FABRIZIO: Le doute du moine. Aux origines du discernement spirituel. Leuven: Peeters 2024.
- VEDER, WILLIAM: Saint Syncretica and the Sea: A Text Come to Life, *Russian History* 33 (2006), 153–162.
- VIVIAN, TIM: 'We Sail by Day'. Metaphor and Exegesis in the Sayings of Amma Syncretica of Egypt, *Cistercensian Studies Quarterly* 54 (2019), 3–24.
- VIVIAN, TIM: Courageous Women: Three Desert Ammas – Theodora, Sarah, and Syncretica, *American Benedictine Review* 71 (2020), 75–107.
- VOLLANDT, RONNY: Ancient Jewish historiography in Arabic garb: Sefer Josippon between South Italy and Coptic Cairo, *Zutot* 11 (2014), 70–80.
- VOLP, ULRICH (Hg.): Buße in der Alten Kirche (Patristic Studies 17). Leuven: Peeters 2023.
- WOHLMUTH, JOSEF: Konzilien des ersten Jahrtausends. Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum Vierten Konzil von Konstantinopel (869/70) (Dekrete der ökumenischen Konzilien 1). Paderborn: Schöningh ³2002.
- WOLF, LESLAU: Concise Dictionary of Ge'ez. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1989.
- YOUNG, FRANCES M.: From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and Its Background. Philadelphia: Fortress ²2003.

- ZABOROWSKI, JASON: Greek Thought, Arabic Culture: Approaching Arabic Recensions of the Apophthegmata Patrum. In: Lillian Larsen und Samuel RUBENSON (Hgg.): *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia*. Cambridge: Cambridge University Press 2018, 326–342.
- ZELLENTIN, HOLGER MICHAEL: *Rabbinic Parodies of Jewish and Christian Literature*. Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
- ZIEGLER, GABRIELE: *Johannes Cassian, Unterredungen mit den Vätern. Collationes Patrum (Quellen der Spiritualität 5)*. Münsterschwarzach: Vier-Türme 2011.

Quellenregister

°Abdallāh b. al Mubārak <i>Kitāb az-zuhd</i>	144	Al-Hakim al-Jushami <i>Kitab al-safina</i> 4:56	147
Abū Nu’aym al-Iṣfahānī <i>Ḥilyat al-awliyā’</i> II	150	Ammianus Marcellinus 30,11–12	109
Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO) <i>Chalcedon</i> I 164–180 I 169 I 176 I 301 II 2 II 12 II 42 III 2 III 3 IV 2 V 3 V 9 V 13 V 22 V 28 V31 V 31–34 V 34 V 31 VI 2 VI 14 X 173	31 30 31–32 32 23–24 24 126 22 22 24 30 29, 33 29 24 33 28 17 17–18 28 24 24 122	Apophthegmata Patrum (AP) <i>Armenische Sammlung</i> (ed. Louis Leloir) Arm 18,83 Arm 10,40 <i>Äthiopische Sammlung</i> (ed. Victor Arras) EthColl 13,7 EthColl 13,18 EthColl 14,56 EthColl 14,63 <i>Griechische Alphabetische Sammlung</i> (ed. Jaques-Paul Migne, PG 65) Agathon 5 Agathon 6 Agathon 7 Ammoes 5 Ammonas 2 Ammonas 5 Ammonas 8 Ammonas 9 Ammonas 10 Antonios 1 Antonios 3 Antonios 5 Antonios 10 Antonios 19 Antonios 22	74 82 61 61 61 63 40, 65 88 87 88 56 87 91 91, 140 91 74 47 100 46, 87, 134 47 78
<i>Konstantinopel</i> I 301	31		

Antonios 32	51	Poimen 170	86
Antonios 33	51	Poimen 183	137
Are 1	83	Rhomaïos 1	84
Arsenios 3	71	Serinos 2	45
Arsenios 28	46	Silvanos 4	132
Daniel 4	75	Synkletike 6	87
Gelasios 4	44	Synkletike 15	88
Isidor 9	97	Synkletike 17	59
Johannes 7	55	Theodora 2	100
Johannes der Perser 1	55, 95		
Johannes Kolobos 7	65	<i>Griechische Systematische Sammlung</i>	
Johannes Kolobos 8	69	<i>(ed. Jean-Claude Guy)</i>	
Joseph 2	90	I 32	59
Joseph 3	81	V 40	151
Joseph 10	98	V 47	55
Kassianos 1	86	VIII 9–11	86
Kassianos 3	86	VIII 32	68, 147
Makarios 27	46	IX	92
Moyses 1	73	IX 74	71
Moyses 2	90	X 1	59
Moyses 3	59	X 25	87
Moyses 4	59	X 80	67
Moyses 6	87	X 100	64
Moyses 8	59	X 112	83
Moyses 11	59	X 113	88
Moyses 12	59	X 123	96
Moyses 14	59, 90	X 125	83
Moyses 16	90	X 131	96
Moyses 17	97	X 135	62
Niketas	99	X 140	75
Nikon	93	X 166	69
Nisteroos 2	67, 99	X 191	131
Poimen 2	87	XI 73	71
Poimen 8	105	XI 74	72
Poimen 12	63	XIII	9–11
Poimen 15	71		
Poimen 20	78, 169	<i>Koptische Sammlung (ed. Émile</i>	
Poimen 35	59	<i>Clément Amélineau)</i>	
Poimen 52	65	Am 189,6	72
Poimen 54	97	Am 156,3	85
Poimen 57	76, 80		
Poimen 67	71, 96	Mega Gerontikon	
Poimen 83	96	9,53	95
Poimen 129	87		
Poimen 147	52		
Poimen 155	47		

<i>Lateinische Sammlung (ed. Jaques-Paul Migne, PL 73)</i>		<i>Johannes</i>	
Prologus	52	1,1–11	37
218	77	14,27	17
		17	14
<i>Athanasios von Alexandrien</i>		<i>Apostelgeschichte</i>	
<i>Vita Antonii</i>		2,22–24	128
85,2–3	135		
<i>Barsanuphios und Johannes von Gaza</i>		<i>Römerbrief</i>	
<i>Epistulae</i>		9,20–24	85
291	82	<i>1. Korintherbrief</i>	14
		12,8–11	41
		12,10	65
<i>Barth, Karl</i>		<i>Kolosserbrief</i>	
<i>Kirchliche Dogmatik</i>		1,17f.	36
IV,2,66	168–169		
<i>Bibel</i>		<i>1. Petrusbrief</i>	
<i>Genesis</i>		5,8	69
1,26f.	98		
2–3	37	<i>1. Johannesbrief</i>	
		4,1	41
<i>Hiob</i>		4,18	51
14,19	137		
<i>Psalmen</i>		<i>Codex Gregorianus</i>	
17,30	97		108
19,11	48	<i>Codex Hermogenianus</i>	
119,99	131		108
<i>Sprüche</i>		<i>Codex Iustinianus</i>	
16,32	131		111
<i>Prediger</i>		<i>Codex Theodosianus (CTh)</i>	
8,1	141	1.1.5	109
		1.1.6	110, 113
		16.5.44	116
		16.5.46	116
<i>Habakuk</i>		16.7.3	116
1,14	133	16.8.1–29	116
		16.8.2	115
<i>Matthäus</i>		16.9.1–5	116
7,1–2	91	16.10.24	116
<i>Lukas</i>			
12,48	82		

<i>Dadisho Qaṭraya</i>		Johannes Cassian	
<i>Kommentar zum Paradies der Väter</i>		<i>Conlationes patrum</i>	
(ed. Kozah/Husayn/Mourad)		Prologus 3	102
62–63	148	I 5	71
		I 18	96
Dorotheos von Gaza		I 19,3	93
<i>Doctrinae diversae XII</i>		I 20	101
128	79	I 20,8	93–94
		I 21	102
Evagrius Pontikos		I 22	71
<i>De cogitationibus</i>	83	I 23	89
18	72	I 23,3	87, 89
25	72	I 23,4	87
31	73	II 1	60, 66
33	72	II 1,4	66
41f.	73	II 4	60
		II 9,1	94
Evagrius Scholastikos		II 10–17	89
<i>Historia ecclesiastica</i>		V	101
11,5	44	XIII 11	66, 99
		XVII	55
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich		<i>De octo principalium vitiorum</i>	
<i>Enzyklopädie der philosophischen</i>		<i>remediis</i>	83
<i>Wissenschaften</i>			
§ 96	159	<i>Institutiones monachorum</i>	57
<i>Phänomenologie des Geistes</i>			
A.II–III	159	Johannes von Damaskos	
		<i>De haeresibus</i>	
<i>Wissenschaft der Logik</i>		100	129
1.1.1c	159		
1.1.3 B + C	161	Johannes Rufus	
2.2.3.C	166	<i>De obitu Theodosii</i>	44
<i>Vorlesungen über die</i>		<i>Plerophoriai</i>	
<i>Philosophie der Religion</i>	160	8	149
		14	126
Hieronymus		20	126
<i>Epistulae</i>		25	126
68,2	77	63	126
<i>Historia de monachorum</i>		<i>Vita Petri Iberi</i>	
<i>in Aegypto</i>	56	76	126

<i>Koran</i>		<i>De principiis</i>	
3:49	127	3,3,4	41
4:171	129		
5 :82	143	Palladios von Hellenopolis	
5:110	127	<i>Historia Lausiaca</i>	56
9:31	144		
9:31–34	143	Philokalie der Väter der	
17:111	128	heiligen Nüchternheit	123
19:23–33	127		
19:34	129	Pulcheria	
23:3	145	<i>Epistulae</i>	
23:5	145	27	44
57:26f.	144	31	44
70:29	145		
112:1–14	128	Rabbinica	
		<i>BT Avodah Zarah</i>	
		3b	134
Markian			
<i>Epistulae</i>		<i>Avot de-Rabbi Natan</i>	
26	44	123–125	136
Kierkegaard, Søren Aabye		PT y.Pes 10:1,37c	141
<i>Entweder-Oder</i>			
I,1	166	<i>Pirke Avot</i>	
I,9	164	1.1	131
I,43	164	1.5	130
I,45	164	1.8–9	131
I,466	165	1.9	130
II,184	162	1.15	130
II,377	162	1.17	130
		1.18	131
Kindheitsevangelium des Thomas		2.5	131
(KThom)		3.10	132
2,2–5	128	3.13	130
		3.17	130
Leo von Rom		3.18	130
<i>Tomus ad Flavianum</i>	17	3.22	130
		4.1	131
Nicolaus von Kues		4.4	130
<i>Cribratio al-Corani</i>	129	4.6	130
		4.10	131
Origenes			
<i>Contra Celsum</i>		Rufinus	
1,32	126	<i>Verba Seniorum</i>	
		218	77

<i>Toledot Yeshu</i>	127	Zosimos	
(Pseudo)Zacharias		<i>Adloquia</i>	
<i>Chronikon</i>		10	54
111,5	44		
111,8	44		