

Die Gottesliebe als ein Motiv für die Entstehung des Mönchtums

Von Uta Ranke-Heinemann, Bonn

Warum verließen die Mönche alles und gingen in die Einsamkeit? Evagrius Ponticus (346–399), der bedeutendste Mönch der sketischen Wüste, gibt eine Antwort: „Herr, ich habe dich geliebt über allen Reichtum, und deshalb habe ich mein Haus verlassen . . . alles habe ich von mir getan und sehne mich, zu dir zu gehen!“ Auch Theodoret von Cyrus (ca. 393–460) zeigt im Nachwort seiner „Mönchsgeschichte“, in welchem er sich vornimmt, „zu untersuchen und genau zu ergründen, aus welchen Motiven sie diese Lebensweise erwählten“²⁾, daß die Liebe zu Gott es ist, die zum Mönchsein führt, und er gibt deshalb seiner Mönchsgeschichte den Titel „Geschichte der Gottesliebe oder das asketische Leben“. Er versteht die Geschichte des Mönchtums als eine Geschichte der Gottesliebe.

Immer wieder begegnet die Gottesliebe als Motiv, die Welt zu verlassen³⁾. So erzählen z. B. die Pachomiusviten, daß Theodor, der nachmalige Lieblingsschüler des Pachomius († 346), des Gründers des coenobitischen Mönchtums, eines Tages nach Hause kam, als dort ein großes Fest gegeben wurde. Angesichts der Pracht zog er sich in ein entlegenes Zimmer zurück, fiel auf seine Knie und betete unter Tränen: „Mein Herr Jesus Christus, Du allein weißt, daß ich nichts von dieser Welt begehre, sondern daß einzig Du es bist und Deine übergroße Barmherzigkeit, die ich liebe⁴⁾.“ Am nächsten Morgen verließ er sein Elternhaus und wurde Mönch. Von demselben Theodor heißt es später einmal: „Seine einzige Beschäftigung auf Erden war, Gott von ganzem Herzen zu lieben, gemäß dem Gebot des Herrn⁵⁾.“

Aber war es nicht ein altes Gebot, Gott zu lieben, und hatten nicht viele ihn von ganzem Herzen geliebt, ohne diesen Schritt zu tun? Als Schlüssel des mönchischen Verhaltens ist ihre Auffassung der Gottesliebe und im Zusammenhang damit ihre Ansicht über die Bedeutung der Welt hinsichtlich der Gottesliebe darzustellen. Die Liebe Gottes ist nach dem Verständnis der Mönche der Lebensraum christlicher Existenz, die sich im Erfahren und Erfassen dieser Liebe vollzieht. Die Liebe Gottes bedeutet ihnen die durch die Sünde verdeckte Wirklichkeit, die in der Freiheit von der Herrschaft der Sünde existent wird. Die Welt nun, wie sie den Menschen entgegentritt, nicht mehr als Schöpfung, sondern als gefallene Welt, ist eine gegenüber der Wirklichkeit der Liebe Gottes und gegenüber dem Leben in dieser Liebe feindliche Macht. Weil die Welt sich selbstherrlich nicht als Gottes Schöpfung ver-

¹⁾ Protrepiticos, Frankenberg S. 557.

²⁾ Orat. de div. et sancta charitate; PG 82, 1497 B.

³⁾ Vgl. Vita des Rabulas, Bickell (BKV 1874) 173; Serapion, ep. ad mon. 1. PG 40, 928 AB; Hist. Laus. 11 (Butler) 32; Theodoret von Cyrus, Relig. Hist. 3; PG 82, 1324 D; Rufinus, Hist. mon 1; PL 21, 404 D; Basilii, ep. 23; PG 32, 293 C, 296 A.

⁴⁾ Lefort, *Les vies coptes de Saint Pachôme* etc. (Löwen 1943) 103; vgl. Pachomii vita prima 33. Halkin, *S. Pachomii vitae graecae* (Brüssel 1932) 20.

⁵⁾ Lefort, 310.

steht, läßt sie die Liebe Gottes nicht erfahren und Gott nicht lieben, sondern die Liebe zu Gott vergessen. Liebe zu Gott steht also im Gegensatz zur Liebe zur Welt⁶⁾.

Die Haltung des gefallen Menschen in der Welt entspricht der weltlichen Lokung: Bringt die Welt den Menschen durch Begierde zu Fall und macht weltliche Begierde von der Liebe zu Gott abwendig, so ist er selbst einer, der an der Krankheit der Begierlichkeit leidet, einer, der die Welt liebt und die Liebe Gottes vergißt⁷⁾. Nach Auffassung der Mönche gilt es also, um der Liebe Gottes willen die Welt nicht zu lieben und sich selbst zu verleugnen. Die Welt bietet sich menschlichem Zugriff, menschlicher Liebe an, der Mensch selbst ist stets versucht, diesem Anerbieten zu entsprechen, aber aus Liebe zu Gott darf er den Zugriff nicht vollziehen. Hier sind wir bei der Askese als der Enthaltung gegenüber den die Liebe zu Gott hindernden Dingen der Welt und dem Nichtvollzug des eigensüchtigen Wollens. Askese ist nach monchischem Verständnis eine für jede christliche Existenz als den Vollzug des Lebens in der Liebe Gottes notwendige Haltung⁸⁾. Sie ist das Gegenteil der Begierlichkeit⁹⁾, bedeutet das Nichtverhaftetsein an die Welt, das Bekenntnis zu Gott¹⁰⁾. Nach Auffassung der Mönche wird sie durch die Liebe notwendig gefordert. Sie bedeutet ihnen nichts anderes als die Raumgebung für diese Liebe, die Fortführung und Entfaltung ihrer Wirklichkeit.

Das Nichtgebrauchen der Welt im radikalen und umfassenden Sinn macht die spezifisch monchische Askese aus. Sie ist außer durch die Einsicht in die allgemeine Notwendigkeit der Askese für jede christliche Existenz bedingt durch die Intensität der monchischen Zielsetzung. Die Stärke ihres Verlangens nach Entsprechung gegenüber der Wirklichkeit der Liebe Gottes bestimmte das Ausmaß ihres Sichenthaltens gegenüber der Welt. Nicht zufällig fügt Theodoret von Cyrus dem Titel seiner Mönchsgeschichte „Geschichte der Gottesliebe“ hinzu: „oder das asketische Leben“. Er bezeichnet damit die Haltung, die nach dem Verständnis der Mönche der Liebe Gottes entspricht und entspringt und deren umfassende Gestaltung um des intensiven Vollzugs der Wirklichkeit Gottes willen die monchische Lebensform bestimmt. Auch Gregor von Nyssa († ca. 394), wenn er die Schrift, die „gleichsam in nuce seine Doktrin des monchischen Lebens darbietet“¹¹⁾, „Über das gottgemäße Ziel und die wahrheitsgemäße Askese“ überschreibt, meint, wie gleich aus dem ersten Satz dieser Schrift hervorgeht, die Wahrheit der Liebe Gottes, der durch die Askese entsprochen wird¹²⁾. War Askese als Beseitigung von Hindernissen im gewissen Rahmen notwendig für jede Liebe zu Gott, so gab nach ihrem Verständnis eine völlige Lösung von der Welt die Möglichkeit zu einer ungebrochenen Intensität dieser Liebe. Sie gingen aus der Welt, um Gott besser und tiefer lieben zu können.

So ist ihr Motiv in der Tat ein altes. Spezifisch monchisch sind nur die Mittel zur Verwirklichung ihres Verlangens. Dabei sind auch diese Mittel nicht eigentlich

⁶⁾ Zu dem Ganzen vgl. Makarius, Hom. 24, 1 f; PG 34, 661 D. 664 AB.

⁷⁾ Vgl. Makarius, Hom. 5, 6; PG 34, 500 D. 501 A.

⁸⁾ Das Wechselverhältnis zwischen dem Sichanerbieten, das von der unter Satans Herrschaft stehenden Welt ergeht und der Neigung des Menschen und infolge davon die Notwendigkeit der Enthaltung charakterisiert treffend Gregor von Nyssa in seiner Auslegung des Vaterunser PG 44, 1192 C.

⁹⁾ Basilius, ep. 366; PG 32, 1112 A.

¹⁰⁾ Basilius, ep. 366; PG 32, 1109 C.

¹¹⁾ W. Jaeger, *Gregorii Nysseni opera ascetica* (Leiden 1952) VI.

¹²⁾ Jaeger, 40.

neu; in der asketischen Tradition Vorgebildetes, Angedeutetes und zur Entfaltung Drängendes wird in der mönchischen Lebensform konkretisiert. Die Idee der Nachfolge spielt bei der Entstehung des Mönchtums eine große Rolle. Sie erblickten in ihrer Weise, das Leben in der Liebe Gottes zu gestalten, nicht etwas Neues, sondern wußten sich darin mit allen vor ihnen Gott Liebenden und Gott Suchenden verbunden. Sie ordneten sich ein in die Gemeinschaft der „Gottesfreunde“, zu der z. B. Abraham, die Apostel, die Martyrer gehören¹³. Die mönchische Gestaltungsform der Gottesliebe und -freundschaft ist geradezu zwingend angebahnt, wenn etwa bei Clemens Alexandrinus († vor 215) dieser Titel „Gottesfreund“ Abraham, auf den dann die Mönche immer wieder als ihr Vorbild weisen, deshalb zuerkannt wird, weil er sein Land verließ um Gottes willen¹⁴). Es ist so auch verständlich, daß die Anfänge des Mönchtums im Dunkel liegen und daß man nicht weiß, wer der erste Mönch war. Die mönchische Lebensform hat sich allmählich und organisch aus den asketischen Vorläufern entwickelt, um dann an vielen Orten gleichzeitig und unabhängig voneinander greifbar zu werden.

Ihre Askese sollte ihnen helfen zu der Ganzheit der Freiheit, in der allein das Leben, das Gott gehört, sich vollziehen kann. Sie sollte ihnen helfen, Gott über alles zu lieben. Die Liebe zu Gott war das entscheidende und umfassende Motiv für die Entstehung des Mönchtums, gleichsam das Lebensprinzip, das all ihr Tun umschloß und bestimmte. Ihre ganze Lebensform läßt sich begreifen als ein Eingehen auf die Liebe Gottes, als dankbares Erfassen dieser Liebe, das nach ihrem Verständnis immer asketisch geprägt sein mußte und nach ihrer Absicht in einer völligen Askese umfassend gelebt werden sollte.

Zur Hingabe an die entscheidende Wirklichkeit der Liebe Gottes verließen sie die Welt, verließen sie gleichsam als Quelle der Täuschung gegenüber der einen Wahrheit der Liebe Gottes, um diese so immer tiefer zu erfahren. Ihrem Entschluß, die Welt zu verlassen, war eine bewußte Erfahrung der Liebe Gottes vorausgegangen. Sowohl von Antonius (251–356), dem Vater der Einsiedler, als auch von Pachomius, dem Vater der Coenobiten, und anderen Mönchen hören wir, daß es sich bei ihnen um ein Begreifen der Liebe Gottes gehandelt hat, das einem „Stich ins Herz“ gleich, einer „Verwundung“ gleichkam¹⁵). Über Pachomius z. B. berichtet die griechische *vita altera*: „In der Nacht, in welcher er der Teilnahme an den heiligen Sakramenten gewürdigt worden war, sah er im Schlaf vom Himmel Tau herabträufeln, der seine rechte Hand füllte und so dick wie Honig wurde. Und er hörte eine Stimme, die zu ihm sprach: ‚Versteh, was hier geschieht, Pachomius! Denn dies soll dir ein Bild sein der dir von Christus verliehenen Gnade.‘ Daraufhin wurde er noch mehr von der Liebe zu Gott verwundet und sehr erschüttert und wünschte, Mönch zu werden¹⁶).“

Vor allem aber, so hören wir immer wieder, war es die Liebe, die Gott damit erwies, daß er seinen Sohn für uns sandte, die dem Mönch jenen Stich ins Herz gab. So spricht z. B. Theodoret von Cyrus von den „Pfeilen der Liebe“, mit denen die Mönche verwundet wurden, als sie die Ströme der göttlichen Barmherzigkeit und

¹³) vgl. E. Peterson, *Der Gottesfreund*. Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (1923), bes. S. 196.

¹⁴) Paed. III, 2, 12; GCSB 12 S. 243 (ed. Stählin).

¹⁵) Theodoret von Cyrus, *Relig. Hist.* 30; PG 82, 1493 B; vgl. *Orat. de div. et sancta charitate*; PG 82, 1520 B; Makarius, *Hom.* 5, 6; PG 34, 500 B, 500 C und 500 D; *Hom.* 10, 4 544 A; Hieronymus, *ep.* 46, 13; CSEL 54, 344; *Pachomii vita prima* 33 (Halkin) 20.

¹⁶) *Pachomii vita altera* 7 (Halkin) 173.

vor allem den unschuldigen Tod Christi erwogen¹⁷⁾. „Wir wurden geliebt und lieben nur wieder¹⁸⁾.“ Auch Athanasius schreibt in seiner Vita des Antonius, die zu seinen schönsten Schriften gehört¹⁹⁾, daß Antonius, nachdem er zwanzig Jahre allein in einem verlassenen Kastell gelebt hatte, von einer großen Menschenschar aufgesucht wurde: „In seiner Unterredung gab er auch den Rat, sich der künftigen Güter zu erinnern und der Menschenfreundlichkeit, die Gott uns erwiesen, der seinen eigenen Sohn nicht schonte, sondern ihn für uns alle dahin gab. Durch diese Rede veranlaßte Antonius viele, sich dem Einsiedlerleben zu widmen²⁰⁾.“ Wie sehr tatsächlich der Gedanke von der Größe der Liebestat Gottes über Antonius selbst Herrschaft gewonnen hatte, zeigt sehr schön die kleine Szene, die Athanasius berichtet: „Der Ruf des Antonius kam sogar bis zu den Kaisern. Denn als sie dies vernommen hatten, schrieben sie, Konstantinus Augustus und seine Söhne Konstantius und Konstans, die Augusti, an ihn wie an einen Vater und wünschten, ein Antwortschreiben von ihm zu erhalten. Er aber legte dem kaiserlichen Schreiben keinerlei besonderen Wert bei, er freute sich auch nicht über die Briefe, sondern er war ganz der nämliche wie vor der Zeit, da ihm die Kaiser schrieben. Als ihm die Schriftstücke überbracht wurden, rief er die Mönche zusammen und sagte: ‚Wundert euch nicht, daß der Kaiser uns schreibt, denn auch er ist ein Mensch. Wundert euch vielmehr darüber, daß Gott den Menschen das Gesetz aufschrieb und sogar durch seinen eigenen Sohn mit uns geredet hat‘²¹⁾.“ Daß diese kleine Geschichte, falls sie legendär sein sollte, typisch für Antonius ist, geht klar aus seinen Briefen hervor: „Jeder Verständige“, schreibt er, „mag überlegen, wie er Gott all das Gute vergelten kann, das er an uns getan hat. Auch mich, den Geringsten... hat es, nachdem ich vom Todesschlaf erweckt worden war, immer bewegt, wie ich Gott danken könnte für alles, was er mir erwiesen hat. Denn in nichts sind wir zu kurz gekommen, überreichlich hat er uns in unserer Niedrigkeit bedacht. Engel gab er, die uns dienten, Propheten sandte er, die uns weissagten, seine Apostel ließ er uns das Evangelium verkünden. Und schließlich sogar als Krone aller Ratschlüsse ließ er seinen eingeborenen Sohn Knechtsgestalt für uns annehmen²²⁾.“

Das mönchische Aufsuchen der Einsamkeit war der Ausdruck der Dankbarkeit. Sie hielten es, „von der göttlichen Schönheit entzückt“, wie Theodoret schreibt, „die Liebe Gottes gegen uns erwägend und seine unzähligen Wohltaten beherzigend für schimpflich, nicht nach dieser unaussprechlichen Schönheit zu verlangen und undankbar gegen den Wohltäter zu sein“²³⁾. Das war ihre Dankbarkeit, daß sie sich nach nichts anderem mehr sehnen wollten, als nach dieser Liebe. So schreibt Makarius († ca. 390): „Die, in die jener Tropfen des göttlichen Lebensgeistes gefallen ist, der ihr Herz mit göttlicher Liebe zum himmlischen König Christus verwundet hat... sie sehnen sich nach jener Liebe des himmlischen Königs... durch ihn machen sie sich von aller Weltliebe los... damit sie immerfort nur mehr

¹⁷⁾ Orat. de div. et sancta charitate; PG 82, 1520 BC.

¹⁸⁾ PG 82, 1504 C.

¹⁹⁾ Trotz Harnacks Bemerkung: „Wäre es ein parlamentarischer Ausdruck, so dürfte unbedenklich gesagt werden, daß kein Schriftwerk verdummender auf Ägypten, Westasien und Europa gewirkt hat, als diese ‚Vita Antonii‘, obschon man sie noch jetzt nicht ohne Anteil liest.“ (*Texte und Untersuchungen* 39, 3 S. 81 Anm. 2.)

²⁰⁾ Vita Antonii 14; PG 26, 865 B.

²¹⁾ Vita Ant. 81; PG 26, 956 B.

²²⁾ Antonius, ep. 3, 5; PG 40, 991 BC; vgl. ep. 3, 2 (988 D. 989 A.).

²³⁾ Orat. de div. et sancta charitate; PG 82, 1517 B, unmittelbar zwar auf die Propheten, Apostel und Martyrer zu beziehen, aber nach dem Zusammenhang ebenso für die Mönche gültig.

jenes Verlangen in ihren Herzen haben und mit ihm nichts anderes vermengen können²⁴.“ Er vergleicht die Liebe des Mönchs zu Gott mit der Gattenliebe: „Wenn schon die natürliche Liebe so von jeder anderen Liebe löst, um wieviel mehr werden alle die, die gewürdigt werden, jenen heiligen, himmlischen und geliebten Geist in Wahrheit zu besitzen, von aller Weltliebe gelöst.“²⁵) Das „Du allein“ ihrer Liebe fand nach ihrem Verständnis seinen adäquaten Ausdruck in dem Verlassen der Welt.

Ihr Aufsuchen der Wüste verstanden sie als eine Antwort auf die Liebe Gottes. Sie wollten nicht das, was sie erlebten, infolge anderer Eindrücke allmählich vergessen, sondern sie wollten der großen Güte Gottes mit einer ungeteilten Hingabe an sie entsprechen, sich ganz der göttlichen Liebe öffnen. Sie wollten das, was sie erfahren hatten, ständig neu und stärker ergreifen. Es ist das Fortgehen von Menschen, die, weil sie sich von Gott geliebt wußten, danach trachteten, seine Liebe völliger zu begreifen, die, da sie viel von Gott erfahren hatten, noch mehr von ihm erhofften. „Der Genuß Gottes“, schreibt Makarius, „ist unstillbar, je mehr man davon kostet und nimmt, um so größer wird das Verlangen.“²⁶) Sie wollten alles um sich leer räumen, um immer mehr Gott und seine Liebe aufzunehmen zu können, sie wollten über sich „einen tiefen Gedanken an Gott Herrschaft gewinnen lassen“²⁷). Basilius († 379) sagt in seinen Mönchsregeln: „Wir müssen unsere Herzen bewachen, so daß wir nie den Gedanken an Gott verlieren . . ., sondern daß wir den heiligen Gedanken an Gott mit beständigem und reinem Gedächtnis umhertragen, eingedrückt in unsere Seele wie ein unauslöschliches Siegel“²⁸), und ähnlich Makarius: „Nur auf Ihn mußt du deinen Sinn und deine Gedanken sammeln.“²⁹) In solchem beständigen Denken an Gott als Ausdruck der völligen Hingabe an ihn und des größtmöglichen Erfassens seiner Wirklichkeit erhielten ihr Leben und ihre Liebe ihre vollendetste Prägung. Derjenige, der „alles Sinnen seiner Seele an Gott heften“ wollte³⁰), mußte das Leben in der Welt als eine Störung „des kostbaren Gedankens“ an Gott empfinden³¹), ja die bloße Erinnerung an weltliche Dinge mußte diesen Gedanken vertreiben³²). „Wenn der Mönch sich in den Städten aufhält . . ., stirbt er dem Atem des Lebens, das in Gott ist, d. h. er vergißt Gott, und die Liebe Christi wird kalt in seinem Herzen, die Liebe, welche er erlangt hat in vielen Mühen . . ., und er liebt die Lust, und die Geradheit seines Herzen wird verwirrt durch die Unruhe, welche in seine Sinne tritt . . .“³³) So lösten sie sich von allem Irdischen³⁴), von jedem Gedanken, der nicht Gott gilt³⁵) von jedem Anblick, der nicht ihn sieht³⁶) und von jeder Freude, die sich nicht über ihn freut³⁷). Sie

²⁴) Hom. 5, 6; PG 34, 500 BC.

²⁵) Hom. 4, 15; PG 34, 484 BC.

²⁶) Makarius, Hom. 15, 37; PG 34, 601 B; vgl. Hom. 10, 4 (544 A); Theodoret von Cyrus, Orat. de div. et sancta charitate; PG 82, 1501 C und 1504 A.

²⁷) Syrische Apophthegmen, Übers. B u d g e, *The Wit and Wisdom of the Christian Fathers of Egypt* (Oxford 1934) n. 623 S. 387.

²⁸) Basilius, reg. fus. tract. 5, 2; PG 31, 921 B.

²⁹) Hom. 31, 1; PG 34, 728 D. 729 A.

³⁰) B u d g e, n. 617 S. 383.

³¹) Basilius, reg. fus. tract. 6, 2; PG 31, 928 A; vgl. ep. 2, 4; PG 32, 229 B; B u d g e, n. 660 S. 422.

³²) B u d g e, n. 701 S. 438.

³³) B u d g e, n. 662 S. 423.

³⁴) Vgl. Theodoret von Cyrus, Relig. Hist. 2; PG 82, 1308 B.

³⁵) Vita des Rabulas, Bicke (BKV 1874) S. 174; vgl. B u d g e, n. 171 S. 252.

³⁶) Vgl. Cassian, Coll. I, 13; CSEL 13 S. 18 f.; Hieronymus, ep. 125, 7; CSEL 56 S. 125; B u d g e, n. 660 S. 422.

³⁷) Vgl. Pachomius, ep. 3, B o o n - L e f o r t, *Pachomiana latina* (Löwen 1932) 81.

glaubten, daß die Einöde ihnen Hilfe sein könne, Gott den einzigen Inhalt ihres Lebens werden zu lassen, daß sie in der „Abgeschiedenheit und Einsamkeit der Wüste Gott besonders anzuhängen“ vermöchten³⁸⁾, und sie meinten, fern von den Menschen dort näher bei ihm zu sein³⁹⁾. Ammonas, ein Schüler des Antonius, spricht in seinen schönen Briefen, die von jener tiefen und weise gewordenen Frömmigkeit zeugen, wie sie nur jemand haben kann, der viel mit Gott erlebte, von der „Süßigkeit Gottes“, welche Gott diejenigen erfahren läßt, die die Ablenkung der Menschen flohen⁴⁰⁾. Sie glaubten, daß, wenn sie alles verließen, Gott mit seiner Süßigkeit ihr Leben füllen würde, und in solch heller Erwartung gingen sie in die Einsamkeit. Dort wollten sie, wie Hieronymus (ca. 347–419) sagt, „verwundet vom Liebespfeil des Erlösers sprechen: ich habe den gefunden, den meine Seele sucht, ich werde ihn festhalten und nicht mehr von mir lassen“⁴¹⁾.

So war das mönchische Verlangen geboren aus der Erfahrung der Liebe Gottes und gerichtet auf die Ganzheit der Hingabe an diese Liebe. Dieses Verlangen nach dem größtmöglichen Innewerden des Lebens aus Gott als der eigentlichen Wirklichkeit sollte sich nach der Absicht der Mönche mittels der Enthaltung von der Welt und ihren Dingen, die diese eine und eigentliche Wirklichkeit verhüllen konnten oder nicht ihre ganze Weite offenbar werden ließen, gestalten zu dem ausschließlichen Leben für und in Gott: „Der, der Gott liebt, verläßt alles und geht fort zu Gott.“⁴²⁾

³⁸⁾ Cassian, Coll. II, 2; CSEL 13 S. 40.

³⁹⁾ Rufin, Hist. mon. 1; PL 21, 391 B.

⁴⁰⁾ ep. 1; Patrologia Orientalis 11 S. 434.

⁴¹⁾ Hieronymus, ep. 46, 13; CSEL 54, S. 344.

⁴²⁾ Basilius, ep. 2, 4; PG 32, 229 B.