

extract

Eastern
**Theological
Journal**

7/2
2021

Gebet und Lasttragen

Elemente einer solidarischen Spiritualität in den Briefen der Heiligen Barsanuphios und Johannes¹

Tibor GÖRFÖL

Die sogenannte monastische Schule von Gaza, also die monastische Kultur im Palästina des 6. Jahrhunderts hat mindestens aus zwei Gründen eine entscheidende Bedeutung für die monastische Literatur. Die in erster Linie von Dorotheos, Barsanuphios und Johannes vertretene Tradition ist wichtig, weil überzeugende Argumente für die Entstehung der alphabetischen und systematischen Sammlung der Sprüche der Wüstenväter (*Apophthegmata patrum*) gerade im Kreis des palästinensischen Mönchtums herausgearbeitet worden sind.² Nach den entsprechenden Forschungsergebnissen wurden die Redaktionsarbeiten der Altvätersprüche von den Mönchen unternommen, derer wichtiger Vorläufer der aus der Sketischen Wüste mit seinen Anhängern in die Umgebung von Gaza ziehende Silvanus war.³ Die vielfach motivierte Migration der ägyptischen Mönche ist natürlich schon seit dem 4. Jahrhundert zu beobachten, teils im Zusammenhang des Ideals der *xeniteia*, teils wegen theologischen

- 1 Die grundlegende Forschung, die die Ausfertigung des Aufsatzes ermöglichte, war unterstützt durch das OTKA Forschungsprogramm (NFKFI 128321).
- 2 Diese von der Mehrheit der Experten geteilte Ansicht stammt ursprünglich von Lucien Regnault, s. von ihm: „Les Apophthegmes des Pères en Palestine aux V^e–VI^e siècles“, in *Irénikon* 54 (1981), 320–330.
- 3 Über Silvanus informiert Michel Van Parys, „Abba Silvain et ses disciples. Une famille monastique entre Scété et la Palestine à la fin du IV^e et dans la première moitié du V^e siècles“, in *Irénikon* 61 (1988), 315–331. und 451–480.

Streitigkeiten, die vielleicht schon Palladios dazu gebracht haben, die Schriften des Evagrius nach Palästina zu retten,⁴ hat aber erst im 5. Jahrhundert literarisch greifbare Gestalten produziert, wie Jesaja von Sketis/Gaza, der im Redaktionsprozess der *Apophthegmata* eine (vielleicht nur indirekte) Rolle spielte⁵ und auch im monastischen Corpus von Gaza erscheint.

Der zweite Grund, der für die Bedeutung dieser monastischen Kultur angegeben werden kann, besteht in ihrer Rezeption im östlichen wie westlichen Christentum. Auf Theodoros Studites scheinen „Dorotheos und seine Altväter, Barsanuphios und Johannes einen größeren Einfluss geübt zu haben als Basileios von Caesarea“,⁶ was natürlich entscheidend zu ihrer späteren Karriere in Byzanz beigetragen hat. In der *Philokalia*, der klassischen Textsammlung aus dem späten 18. Jahrhundert, wurden zwar keine Texte der Gaza-Väter gedruckt (Jesaja von Gaza wurde aufgenommen, aber vollkommen verstellt, in der Gestalt einer sehr eigenartigen Montage aus seinen Ausführungen), diese Tatsache zeugt aber vielleicht gerade von ihrer Popularität und Zugänglichkeit: sie waren so einfach zu finden, dass ihre Aufnahme in die Anthologie sich erübrigt hat.⁷ Die Autoren aus der Gaza-Region sind aber mehrfach in den Texten der *Philokalia* zitiert, und gut drei Jahrzehnte nach dem Erscheinen der Anthologie hat Nikodemos der Hagiorite doch ihre Werke ediert

4 Inwiefern Gabriel Bunge hier Recht haben kann, erörtert z.B. Elizabeth E. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton University Press, Princeton 1992, 189ff.

5 Derwas Chitty, „Abba Isaiah“, in *The Journal of Theological Studies* 22 (1971), 47-72.

6 Julien Leroy, *La réforme studite*, in *Il monachesimo orientale*, Orientale Christiana Analecta 153, Roma, 1958, 181-214, hier: 190.

7 J. L. Zecher, *Tradition and Creativity in the Construction and Reading of the Philokalia*, in Brock Bingham – Bradley Nassif (Hg.), *The Philokalia. A Classic Text of Orthodox Spirituality*, Oxford University Press, Oxford 2012, 122-136.

und herausgegeben (anhand der reichen handschriftlichen Tradition auf dem Athos, die bis zum 11. Jahrhundert zurückverfolgt werden kann).⁸ Überraschenderweise haben die Katechesen von Dorotheos auch im Westen eine breite Rezeption gefunden: die Formation im Jesuitenorden empfahl die Lektüre dieser Texte aus der Gaza-Region, und der „Gründer“ des Trappistenordens, Abbé de Rancé hat eine französische Übertragung derselben angerichtet.⁹

Die ersten Mönche, die aus Nord-Afrika in die Gaza-Region angekommen sind, haben schon großes Gewicht auf die Bedeutung und Rolle des „Charisma des geistlichen Vaters“¹⁰ gelegt, und im 6. Jahrhundert ist die individuelle geistliche Begleitung und die Auskunft über das Gebetsleben betreffende Fragen geradezu das spezifische Merkmal des Mönchtums in der Region geworden: „das Eigentümliche der spirituellen Schule von Gaza besteht nicht in der Gestaltung einer neuen Liturgie oder in der Bestimmung neuer Regel bezüglich der Zeitpunkte und Inhalte des Gebets; die wichtigsten Ergebnisse haben die Mönche von Gaza im Bereich der individuellen geistlichen Führung und der Hilfe zur individuellen Transformation der Betenden gezeitigt“.¹¹ Mit der enormen Bedeutung der geistlichen Führung hängt ein weiteres spezifisches – und nicht weniger einzigartiges – Merkmal des Mönchtums von Gaza zusammen, und zwar das Phänomen einer doppelten Leitung des Lebens mancher mönchischen Gemeinschaften. Schon bei Jesaja von Gaza, der die nord-afrikanische Tradition der geistlichen Vaterschaft nach Palästina übertragen hat, kann man beobachten, dass die spirituelle Autorität, die zunächst noch mit Besuchern zu reden bereit war, sich allmählich in das von

8 John Chryssavgis, *Solitude, Silence, and Stillness: Light from the Palestinian Desert*, in B. Bingaman – B. Nassif (Hg.), *The Philokalia*, 262-272.

9 Siehe ausführlich Judith Pauli, *Menschsein und Menschwerdung nach der geistlichen Lehre des Dorotheus von Gaza*, EOS Verlag, St. Ottilien 1998.

10 Michel Van Parys, „Abba Silvain et ses disciples“, 316.

11 Brouria Bitton-Ashkelony – Aryeh Kofsky, *The Monastic School of Gaza*, Supplements to *Vigiliae Christianae* 78, Brill, Leiden 2006, 158.

ihm gegründete Kloster zurückzieht, sich von äußeren Interessenten abgrenzt, und nur noch durch einen Vermittler (seinen Jünger Petros) mit den Leuten verkehrt, die ihn um Rat bitten.¹² Darüber hinaus stand die Gemeinschaft unter dem Abt Seridos, wo Dorotheos seine frühe monastische Formation erlebt hat, ausgesprochen unter der geistlichen Leitung der ganz zurückgezogen lebenden Johannes und Barsanuphios, und Seridos fiel nur eine sekundäre Rolle zu. Im Fall des Dorotheos wird diese doppelte Führung durch eine „doppelte Vaterschaft“ ergänzt, weil sowohl Barsanuphios, wie Johannes sich um seine geistliche Entwicklung gekümmert hat.

Nach einer verbreiteten Einschätzung gilt die geistige Welt der monastischen Altväter von Gaza als einseitig praktisch eingestellt. Tatsache ist, dass in seinen katechetischen Vorträgen Dorotheos sich hauptsächlich mit Fragen des monastischen Ethos und der monastischen Lebensführung beschäftigt, aber in den Briefen von Johannes und Barsanuphios findet man auch Hinweise auf Evagrius Pontikos, also auf die spekulative monastische Tradition, wenn auch begleitet von Mahnungen, die auf die Gefahren und die Vergeblichkeit der eingehenden Analyse theoretischer Fragen aufmerksam machen.¹³ Es wäre aber – trotz der unleugbaren praktischen Tendenz – zweifellos

12 Derwas Chitty, „Abba Isaiah“, in *Journal of Theological Studies* 22 (N. S.) (1971), 48–72, hier: 62.

13 Siehe besonders die Briefe 600–602, wo Barsanuphios die origenistischen Spekulationen verurteilt (600), Johannes aber die Lektüre der evagrianischen Texte gutheißt, falls sie in geistlicher Hinsicht nützlich ist (*ta pros ophelieian psyches*) (zur Anführung des Textes der Briefe – mit dem Buchstaben C und Angabe der Briefnummer – wird die Edition von François Neyt und Paula de Angelis-Noah herangezogen: *Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondance, Sources chrétiennes* 426 [C 1–71] [1997], 427 [C 72–223] [1998], 450 [224–398] [2000], 451 [399–616] [2001], 468 [617–848] [2002]; die Texte wurden, wenn möglich, auch nach der Übersetzung von Eugen Häcki zitiert: *Schulung des Herzens. Begleitung in ein geistliches Leben nach den Schriften des hl. Barsanuphios und des hl. Johannes von Gaza, 7. Jahrhundert*, Beuron Kunstverlag, Beuron 2011–2012).

verfehlt, mit François Neyt¹⁴ das Urteil zu bilden, dass der Begriff des Herzens (*kardia*), der sich sehr häufig in den Texten der Gaza-Region findet, ein deutliches Zeichen der anti-intellektualistischen Einstellung von Johannes und Barsanuphios ist. Der geistige Kosmos der Briefe ist nämlich deutlich differenzierter.

Spätestens seit Cornelia Rapps Dreiteilung der führenden Autoritäten in der Spätantike¹⁵ ist die Vorstellung bekannt, dass ein deutlicher Unterschied zwischen der spirituellen und der asketischen Autorität zu beobachten ist (und beide Autoritäten von der pragmatischen-bischöflichen Autorität zu unterscheiden sind). Natürlich gibt es nach der Autorin Übergänge zwischen den beiden Gestalten der Autorität, sie plädiert aber dafür, die spirituelle Autorität dem Begriff *pneumatophoros*, die asketische Autorität dem Begriff *christophoros* zuordnen zu können, prinzipiell entsprechend der späteren westlichen Gnadenlehre, die eine klare Unterscheidung zwischen der *gratia gratis data* (der ohne persönliche Anstrengung erhaltenen und das Wohl anderer Leute beabsichtigenden Gnade) und der *gratia sanctificans* (eine entsprechende Vorbereitung voraussetzenden Gnade) trifft. Es ist überhaupt nicht eindeutig, ob diese Unterscheidung nicht zu künstlich ist, um der spätantiken Wirklichkeit entsprechen zu können. Aber die Weise, wie Cornelia Rapp die spirituelle Autorität beschreibt, ist unabhängig von dieser Frage fast unentbehrlich für eine sachgemäße Interpretation der Gaza-Väter. Rapp ist nämlich überzeugt, dass die Merkmale der *pneumatophoroi* sich ausnahmslos mit der äußeren Orientation ihrer Charismata zusammenhängen. „Der Geistträger wird zu einem heiligen Menschen dank der Kommunikation mit anderen“, und

14 François Neyt, „Précisions sur le vocabulaire de Barsanuphe et de Jean de Gaza“, in *Studia Patristica* 12 (1975), 247-253.

15 Cornelia Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2005.

in dieser Kommunikation spielt das Fürbittengebet eine eminente Rolle¹⁶ (zu den Gaben, die von solchen Vertretern der spirituellen Autorität erhalten werden, gehört auch die gesunde Lehre und die Unterscheidung der Geister). Die Fürbitte basiert auf der aufrichtigen Rede, der *parrhesia*, die als der Bereich aufzufassen ist, „wo die die spirituellen Fähigkeiten des *pneumatophoros* und die wundersamen Kräfte des heiligen Menschen überlappen“.¹⁷

Rapp zitiert mehrere Dokumente (meistens Briefe) aus dem spätantiken Ägypten, Papyri, die den Briefwechsel zwischen heiligen Menschen und um Rat und Gebet bittenden Laien dokumentieren. Es ist auffallend, dass die Laien, die solche Briefe schreiben, von einem überaus großen Vertrauen zeugen, und überzeugt sind, dass sie dank den Gebeten der heiligen Menschen nicht nur ihre Gesundheit zurückgewinnen, sondern auch die Vergebung ihrer Sünden erhalten können.¹⁸ Eine Entsprechung dieses Vertrauens findet man in der überaus großen Zuversicht der heiligen Menschen, unfehlbar zur Sündervergebung beitragen zu können. In diesen Texten wird häufig über verschiedene Lasten gesprochen, und es ist wahrscheinlich, dass mit diesen Lasten nicht nur schwere Aufgaben und Arbeiten oder Krankheiten gemeint sind, sondern ausgesprochen Sünden, die der „Verwaltung“ der heiligen Menschen anvertraut werden. Das Lasttragen für Andere wird so sehr betont, dass es sogar als ein inneres Moment der geistlichen Begleitung und Führung erscheint.¹⁹ Das ist die geistliche Welt, der man in den Schriften der Gaza-Väter

16 C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, 56.

17 C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, 67.

18 Diese Texte werden ausführlicher analysiert in dem folgenden Aufsatz der Autorin: „For Next to God, You Are My Salvation“. Reflections on the Rise of the Holy Man in Late Antiquity, in J. Howard-Johnston – P. A. Hayward (Hg.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford University Press, Oxford 1999, 63-82.

19 C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, 84.

begegnet – aber in einer außergewöhnlich facettenreichen Gestalt, man denke ja nur daran, dass wir mehr als 850 Briefe von den Altvätern Johannes und Barsanuphios kennen! Und die Briefe sind nicht nur in historischer Hinsicht bedeutsam – sie sind von ganz praktischer Bedeutung auch für alle Zeitgenossen, die sich für die Gesetze und der inneren Beziehungsreichtum der christlichen Gemeinschaft und der geistlichen Vaterschaft interessieren.

Wenn die Lehre über das Gebet sich auf die Notleidenden bezieht, wird sie inhaltlich durch Vorstellungen über den Verzicht auf den eigenen Willen und das vollkommene Vertrauen dem geistlichen Vater gegenüber bestimmt. Nach einem Brief an Abt Johannes von Beerscheba gilt als „die glänzendste Lehre (*lamprotatē didaskalia*) unseres Retters die folgende: Dein Wille geschehe“; „wenn jemand dieses Gebet mit Lauterkeit spricht, gibt er seinen eigenen Willen preis, und alles hängt vom Willen Gottes ab“ (C 40). Dementsprechend wird in den Texten aus Gaza die allmähliche Ablehnung des eigenen Willens so sehr betont, dass für die großen Altväter „ohne Übertreibung gerade in diesem Weg das Wesen des Christentums besteht“.²⁰ In den Briefen wird mehrfach die Frage berührt, wie jemand wissen kann, ob er seinen eigenen Willen oder Gottes Willen tut, und in den Antworten auf solche Fragen wird die Ablehnung des eigenen Willens regelmäßig mit der Demut und dem Gehorsam verknüpft, die als das Tor aller Tugenden gelten (C 231). Die Lehre über den Gehorsam ist in diesem Kontext keineswegs schematisch (hat nicht nur Anspruch auf einen „blinden“ Gehorsam), weil sie die existentielle Grundsituation und die ursprüngliche Bestimmung des Menschen ebenso berücksichtigt, wie die theoretischen Fragen und die konkreten Verhältnisse des menschlichen Zusammenlebens, und

20 Lorenzo Perrone, *The Necessity of Advice. Spiritual Direction as a School of Christianity in the Correspondence of Barsanuphios and John of Gaza*, in Bruria Bitton-Ashkelony – Arjey Kofsky (Hg.), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Brill, Leiden 2004, 131-150, hier: 138.

nicht zuletzt auch eine christologische Dimension hat: der Gehorsam „macht uns dem Sohn Gottes ähnlich“ (C 251). Will jemand zum Heil gelangen, soll er Demut, Gehorsam und Selbstunterwerfung üben, muss also den eigenen Willen verwerfen (*to kopsai to idion thelēma*), und so „wird er leben“ – weil aber niemand wirklich weiß, was ihm zum Nutzen und zum Schaden dient, hat man ein authentisches Verhältnis zur Wirklichkeit und Wahrheit, verhält sich also zur wahren Natur der Dinge, wenn er sich an das hält, was ihm von den Altvätern gesagt wird (C 554). Der eigene Wille gilt auch später, bei Dorotheos als „der wahren Natur des Menschen entgegengesetztes Verlangen“,²¹ und es ist kein Zufall, dass die erste Katechese von Dorotheos gerade das Thema des Verzichts behandelt. Der Gehorsam hat zwar eine lange Tradition in dem nordafrikanischen Christentum, die von Jesaja von Gaza entschieden vertreten und radikal weitergeführt wurde in Palästina (im *Asketikon* sagt Jesaja, man schuldet Gehorsam nicht nur dem eigenen geistlichen Vater, sondern allen Mitmenschen).²² Aber die Entschiedenheit und Strenge, mit der Barsanuphios und Johannes die vollkommene Selbstunterwerfung und Selbstverzicht betonen, ist auch nach dieser Vorgeschichte als neuartig anzusehen, und nimmt die spätere byzantinische Auffassung der Selbstunterwerfung voraus, nach der der Gehorsam über die Befolgung der mündlichen Weisungen hinaus in der Annahme aller Verhältnisse und Ereignisse, die sich im Leben ergeben, besteht.²³

Es überrascht also nicht, dass die gemeinsamen Züge des palästinensischen und des sich allmählich entwickelnden westlichen Mönchtums in Verhältnis zum eigenen Willen und zum Gehorsam

21 Tomáš Špidlík, „Le concept de l'obéissance et de la conscience selon Dorothee de Gaza“, in *Studia Patristica* 9 (1972), 72-78.

22 Siehe dazu John Chryssavgis, „Abba Isaiah of Scetis: Aspects of Spritual Direction“, in *Studia Patristica* 35 (2001), 30-40.

23 Siehe dazu Julien Leroy, *Studitisches Mönchtum. Spiritualität und Lebensform* (übersetzt von Mirjam Prager), Styria, Graz–Wien–Köln 1969.

gesehen worden sind.²⁴ Es ist aber auffällig, dass man diesbezüglich interessante Unterschiede innerhalb des östlichen monastischen Milieus beobachten kann. Dem jungen Dorotheos mutet der enorm angesehene Barsanuphios einen überraschend großen Freiheitsraum zu. Dorotheos kann zwar keinen Zweifel daran hegen, dass Barsanuphios „seine Last trägt“ (C 252), also eine innere Solidarität mit den Schwierigkeiten des sich auf das monastische Leben vorbereitenden Jungen hat, ja ihr Verhältnis gerade zu einem „Bund“ (*diathēkē*) erklärt, aber selbst wenn er Dorotheos zu einem Gehorsam, der mit dem vollkommenen Verzicht auf Selbstbestimmung (*to mē ekhein exousian heautou*) identisch ist, mahnt, gestattet er ihm, seine Angelegenheiten nach eigenem Gutdünken zu regeln (C 253). Die beiden Altväter sind auch anderen gegenüber sehr nachgiebig, wenn sie ihre Räte dem aktuellen Zustand und den aktuellen Fähigkeiten der Briefschreiber anpassen (z. B. C 85). Meistens sind sie nicht daran interessiert, ganz bestimmte Weisungen zu formulieren. Wenn Dorotheos nach den Gesetzen und Regeln des Gebetes fragt (was nicht gerade oft vorkommt), schlagen ihm die Altväter verschiedene Formeln vor, nicht zuletzt solche, die mit dem Namen Jesu verknüpft sind. Aber Dorotheos selber bewegt sich in viel engeren Rahmen, wenn er in dem Kloster, das er gegründet hat, sich über die Fragen des Gehorsams und des Gebetes äußert. Dem jungen Dositheos übergibt er nur zwei Gebetsformeln von den vielen, die er kennengelernt hat, und da als Anfänger er erfahren hat, dass „überhaupt keinen eigenen Willen haben darf, wer Mönch werden will“ (C 288), erwartet er einen fast übertriebenen Gehorsam von Dositheos, der wegen seines vollkommenen Gehorsams als Musterbeispiel der monastischen Vollkommenheit erscheint.²⁵

24 Nicolas Egenter, „Dorothee de Gaza et Benoît de Nursie“, in *Irenikon* 66 (1993), 179-198.

25 Die *Vita Dosithei* ist mit den Werken des Dorotheos redigiert: *Oeuvres spirituelles*, Sources chrétiennes 92, Cerf, Paris 1963 (2001²).

Die *Vita Dosithei* ist auch in anderer Hinsicht sehr lehrreich. Die übergebenen, ja überlieferten Formeln (das 10. Kapitel des Textes spricht ja von *paradidonai*) sind beide Jesus-Formeln: „Herr, Jesus Christus, erbarme Dich meiner“; „Gottes Sohn, hilf mir“. Sie dienen dazu, im Betenden ununterbrochen „das Gedächtnis Gottes“ zu erhalten, andererseits sind sie als Mittel des unaufhörlichen Gebetes gemeint. Das Gedächtnis Gottes und das unaufhörliche Gebet sind von elementarer Bedeutung für die monastischen Autoren der Gaza-Region, hauptsächlich für Barsanuphios und Johannes, denn Dorotheos spricht weniger häufig über das Gebet und hat nur sehr einfache Weisungen, was das Gebet betrifft.²⁶ Irénée Hausherr hält aber die *Vita Dosithei* trotz dieser Bewertung für äußerst wichtig, weil nach seinem Ermessen dieser Text der erste ist, der die beiden Momente, die für das eigentliche Jesus-Gebet unentbehrlich sind, zusammenfügt: einmal den Namen, der Jesu Gottessohnschaft ausdrückt, und dann die Bitte um Erbarmen.²⁷ Diadochos Photikes, der zu den Vorbereitern des Jesus-Gebets gehört, betont zwar ausdrücklich sowohl die Anrufung des Namens des Herrn, wie das kontinuierliche Gedächtnis Gottes und Jesu,²⁸ aber das Gedächtnis, die *mnēmē* hat die Aufgabe, „die eigentümliche, mit Gott erfüllte Atmosphäre“²⁹ herauszubilden, in der das mündlich artikulierte Gebet jederzeit emporschießen kann, und die *mnēmē* wird auch nicht mit einer Bitte um Erbarmen zusammengefügt.

26 Irénée Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Orientalia Christiana Analecta 157, Roma 1967, 140.

27 I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, 237.

28 Siehe z. B. das 97. Kapitel seiner *Capita*: Diadoque de Photicé, *Oeuvres spirituelles*, Sources chrétiennes 5, Cerf, Paris 1966, 159.

29 Karl Suso Frank, Einführung, in ders. (Hg.), *Diadochos von Photike, Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die christliche Vollkommenheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1982, 7-43, hier: 34.

Im Kontrast dazu entwickeln die Briefe der beiden Altväter, Barsanuphios und Johannes eine facettenreiche und äußerst reiche (wenngleich keine zusammenhängende und gar nicht systematische) Lehre über das Gebet. Die Anweisungen und Räte in den Briefen sind so vielfältig, dass es sich lohnt, die verschiedenen Dimensionen zu unterscheiden zu versuchen: zum einen den allgemeinen Kontext der Bemerkungen, die das Gebet betreffen; zum zweiten die allgemeinen Weisungen bezüglich verschiedener Fragen des Gebetes; und zum dritten die konkreten Ratschläge, die von Weise und Gestalt des Gebetes handeln. So werden sich die Konturen eines umfassenden Bildes des inneren Lebens zeigen, das ohne Zweifel charakteristisch für die Gaza-Schule ist.

In den Briefen des Barsanuphios und Johannes findet man ein weites Panorama der wesentlichen Bestandteile der geistlichen Begleitung und Führung im monastischen Milieu. Die Anweisungen und Lehren über das Gebet sind, wie erwähnt, in diesen Kontext eingebettet. Die Mönche von Gaza zeugen davon, dass „das Gebet der Altväter überallhin den Jünger begleitet“, und innerhalb dieser engen Verbindung sind die geistlichen Väter zu einem Lasttragen bereit, das auf die Aufgabe der Erhaltung der monastischen Berufung der Jünger oder der Aufarbeitung ihrer Sünden ausgerichtet ist, und zwar ausschließlich „aus einer einfachen und reinen Liebe heraus“.³⁰ Der junge Dorotheos wird vom Gedanken versucht, er könne sich retten, wenn er in die Ferne zieht, muss aber zur Kenntnis nehmen, dass er ohne die „Hand Gottes“ und „die Gebete der Heiligen in diesem Ort“ kein einziges Jahr im Kloster bleiben könnte, und sollte er „von der einen Grenze der Erde bis zu ihrer andern Grenze fortgehen, wäre [ihm] dies nirgends so von Nutzen wie hier“, denn „das Gebet der hiesigen Väter ist [ihm] Anker für das Schiff“ (C 259).

30 Irénée Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Orientalia Christiana Analecta 144, Roma 1955, 132 und 142.

Diese verstärkende innere Verbindung musste zum Wunsch vieler Leute beitragen, Barsanuphios als geistlichen Vater zu gewinnen (C 17). Es handelt sich wirklich um eine sehr enge Beziehung, ja Einheit zwischen den Altvätern und denen, die um ihre Hilfe bitten: die Altväter ringen um die innere Freiheit von anderen (C 14), werden von ihren Versuchungen persönlich erschüttert (C 57), und erachten solches Lasttragen für den einzigen Weg des Heils. „Es gibt keinen Augenblick und keine Stunde, wo ich dich nicht im Sinne und im Gebet habe“ (C 113), kann „der große Altvater“ dem kranken Mönch Andreas erklären.

Die Angewiesenheit der Mönche, Priester und Laien an die Altväter nimmt auch außergewöhnliche Formen in den Briefen an. Die Einheit mit den Jüngern und anderen Schützlingen kann so tief werden, dass die innere Verbindung auch mit dem Begriff *homopsychos* („Einseele“) ausgedrückt werden kann (C 7). Besonders ungewöhnlich ist die Verbindung zwischen Barsanuphios und Johannes. Der letztere beschreibt sein Verhältnis zu Barsanuphios mit Worten, die eindeutig auf die die trinitarischen Relationen beschreibenden Ausführungen des vierten Evangeliums hinweisen: „Wenn wir alle eins sind, wage ich zu sagen: der Altvater in Gott, und ich mit ihm. [...] Ich weiß, dass ich schwach und der Geringste bin, doch kann ich vom Altvater nicht abfallen. Er hat nämlich Erbarmen mit mir, damit [wir] zwei eins sind“ (C 305). Johannes bleibt meistens im Hintergrund, nimmt sich zurück, übergibt Barsanuphios die Aufgabe der Beantwortung der Fragen, die das Gebet betreffen, und Innerhalb ihrer beeindruckenden Einheit kümmert sich (als Vertreter einer koinobitischen Tradition) eher um die inneren Verhältnisse der Mönchsgemeinschaft, und ist so bereit zum Tadel und zur Kritik an Verhaltensweisen, die er für falsch hält; Barsanuphios aber (als Vertreter einer semianachoretischen Tradition) neigt weniger zur Kritik an anderen, drückt seine Meinung über andere weniger häufig aus, tritt nicht als Richter auf, und hat ein größeres Vertrauen auf eine geistliche Einstellung, die aus der Aufdeckung der Gedanken der

Schützlinge und aus dem kontinuierlichen Gebet schöpft.³¹ Man hat beobachtet, dass der große Altvater „Mönche und Laien nur selten anders behandelt hat“,³² und diese Beobachtung wird bestätigt, wenn man sieht, dass Barsanuphios auch Personen, die öffentlich-politische Fragen formulieren, versichern kann: sie sind nicht allein in ihren Bemühungen, denn „viele ringen zusammen mit ihnen mit ihren Gebeten“ (C 832).

In diesem Kontext, der vom Gebet durchdrungen und durch das Gebet zusammengehalten wurde, gab es naturgemäß auch ganz konkrete Vorstellungen über die Weise und „Quantität“ des Gebetes. Was die letztere Frage betrifft, haben die Väter von Gaza eine ziemlich einfache Antwort, sie schreiben ja vor, sich an die Praxis des unaufhaltsamen Gebetes zu halten. Das Ideal des kontinuierlichen Gebetes, das in dieser Zeit schon auf eine lange Tradition zurückblicken kann,³³ drückt sich manchmal in sehr allgemeinen Weisungen aus, zum Beispiel in dem folgenden Rat: ist jemand allein, soll er Psalmen und andere Gebete laut und in seinem Herzen vortragen, ist er aber mit anderen zusammen, soll er nur in seinen Gedanken beten (C 710). Das unaufhörliche Gebet ist aber auch im Kontext der Dämonologie von großer Bedeutung, weil während des Gebetes das manipulative, aggressive und feindselige Verhalten der Dämonen sich auch in Gaza gewaltig zeigt (im Einklang mit einer Tradition, die sich spätestens im 4. Jahrhundert herauskristallisiert hat). Der Teufel, der *diabolos* wird als der „Entgegengesetzte“, der *antikeimenos* genannt, führt Dorotheos aus, weil er versucht, allen guten Taten zu widerstehen: will jemand beten, versucht er ihn mit

31 François Neyt, „Un type d'autorité charismatique“, in *Byzantion* 44 (1974), 343-361, besonders 358-359.

32 B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky, *The Monastic School of Gaza*, 85.

33 Gabriel Bunge: „Priez sans cesse. Aux origines de la prière hésychaste“, in *Studia Monastica* 30 (1988), 7-16.

bösen Gedanken, Zerstreung und *akēdia* daran zu hindern.³⁴ In der Welt der Väter von Gaza ziehen die Dämonen aus der Wüste in die Städte und in die Umgebung der Städte, und kämpfen nicht mehr einzig mit den Anachoreten, sondern attackieren auch die Mönche in Koinobien und Bürger in zivilen Lebensmilieus.³⁵ Deshalb betont das letzte Stück in der Briefsammlung, dass das unaufhörliche Gebet alles Böse verhindern kann, weil keinen Raum dem Teufel gewährt (C 848). Das unaufhörliche und von Tränen begleitete (*meta klauthmou*) Gebet beendet früher oder später die Belagerung der Dämonen und Gedanken, erklärt Barsanuphios, der nach eigenen Angaben in seiner Jugend nach fünf Jahren des kontinuierlichen Flehens am Ende von den Qualen des Dämons der Unreinheit befreit wurde (C 258).

Wenn die Altväter über die Möglichkeiten des unaufhörlichen Gebetes gefragt werden (was ziemlich oft vorkommt), antworten sie manchmal auf eine Weise, die die Notwendigkeit der eigenen Erfahrung mit einer überraschend starken Betonung der eigenen Freiheit verknüpft. „Das unablässige Gebet hängt vom Maß der Leidenschaftlosigkeit“ ab, schreibt einmal Barsanuphios, und fügt hinzu: „Dann wird das Kommen des Heiligen Geistes erkannt, und er lehrt alles: alles, zumal das Gebet“. Aber bis dahin „was soll ich dir nun noch über die Gebäude Roms sagen, da du dort nämlich nicht gewesen bist?“ – womit er natürlich dem in Einsamkeit lebenden und wegen seiner Krankheit sich ängstigenden Andreas erklärt, ohne eigene Erfahrungen bemüht man sich vergeblich um Verständnis. Und dann kommt der überraschende Rat: „sei wie ein Mensch, der isst und trinkt, wie es ihm gut tut“, weil „ein Mensch, der Hesychia hält [also einsam und im Gebet lebt], keine Regeln hat“ (C 87). Die

34 „Dia kakōn enthymēseōn, di'aikhmalōsias, dia akēdias“: *Katekhesē* II, 27 (Sources chrétiennes 92, 189).

35 Brouria Bitton-Ashkelony, „Demons and Prayers. Spiritual Exercises in the Monastic Community of Gaza in the Fifth and Sixth Century“, in *Vigiliae Christianae* 57 (2003), 200-221.

persönliche Freiheit gilt auch in kleineren Fragen „technischer“ Art; z. B. man darf während des gemeinsamen Psalmengesanges ruhig die Augen schließen, wenn das der inneren Sammlung dient, unabhängig davon, dass er mit einem geringen Verständnis für sein Verhalten rechnen kann (C 325). Das unablässige Gebet ist schier unentbehrlich, denn auch wenn „Gott will, dass wir zum Heil gelangen“ (C 199), ja „durstet danach, unser Heil zu sehen“ (C 261), muss man alles dafür tun, was für einen möglich ist, und was in erster Linie möglich ist, ist der „unaufhörliche Schrei“ nach unserer Errettung (C 199).

Was die Weisen des Gebetes betrifft, bieten die Texte der Gaza-Väter besonders schöne und bewundernswerte Passagen über die Vollkommenheit des Gebetes, über das vollkommene Gebet an. Das Gebet ist vollkommen, wenn man ohne Zerstreung (*arembastōs*) mit Gott redet, wenn man die sinnlichen Eindrücke und die Gedanken vereinheitlichen kann, wenn man der ganzen Welt stirbt, und auf diese Weise der Verstand für Gott da ist, für Gott gegenwärtig ist, „Freude daran hat, von Gott erleuchtet zu werden,“ und man durch gar nichts gestört wird, weil die Welt und die Unruhe der Welt für einen nicht mehr existieren (C 151). Das wortlose und stumme Gebet gehört nur den Vollkommenen, denen, die ihre Aufmerksamkeit (*nēpsin*) unaufhörlich auf Gott lenken können und während des wortlosen Gebetes nicht von ihrer inneren Phantasiewelt erobert werden, sondern sich ebenso mutig in die Stille hineinwerfen, wie die erfahrenen Schwimmer in das Wasser, weil sie wissen, dass sie von der Tiefe nicht verschlungen werden (C 431).

In der *Vita Dosithei* taucht die interessante Frage auf, wie sich das mündlich artikulierte, das innerlich ausgesprochene und das rein geistige Gebet zueinander verhalten (nach dem Text kann der junge Dositheos mit dem offen und innerlich artikulierten Gebet aufhören, es genügt ja, wenn er ständig das Gedächtnis Gottes behält), aber auch im Brief 430 kehrt das Problem zurück, und zwar in der Form der Frage, ob ein innerliches Gebet ohne Worte während des Offiziums oder in öffentlichen Orten wertvoll sein kann. Barsanuphios gibt

auf die Frage die Antwort, ein solches innerliches Gebet entspreche vollkommen der Weisung der Bergpredigt (Mt 6,6), nach der man sich zurückziehen muss, um sich an den Vater zu wenden, ja wenn man Gott nicht einmal innerlich mit Worten anspricht, sondern ihn nur „ins Gedächtnis ruft im Herzen“, ist es *oxyteron*, was man tut. Lucien Regnault übersetzt das Wort bloß mit „schneller“ (man betet also „schneller“, wenn man keine Worte anwendet),³⁶ Eugen Häcki aber, der die Briefe ins Deutsche übertragen hat, interpretiert die Stelle anders, und sagt, dass man tiefgreifender betet, wenn man auf Worte verzichtet.³⁷ Es ist also gar nicht auszuschließen, dass das auch noch auf innerlich formulierte Worte verzichtende, rein geistige Gebet von höherem Wert für Barsanuphios war, als die Anrufung Gottes mit mündlich oder innerlich artikulierten Worten.

Es ist zwar nicht eindeutig, wieviel die entsprechenden Vorstellungen in der Gaza-Literatur der evagrianischen Gebetslehre verdanken.³⁸ Aber es wäre bestimmt schwierig, die geistige Welt der Altväter von Gaza für antievagrianisch zu erklären, denn Barsanuphios schreibt ausdrücklich, das letzte und vollkommene Maß werde von denen erreicht, die ohne Zerstreuung und ohne Aufregung sind, und „ganz und gar Geist geworden [sind], ganz Auge, ganz Leben, ganz Licht, ganz vollkommen, ja ganz göttlich“; „leuchtend gemacht worden sind, vervollkommnet worden sind und gelebt haben, weil sie zunächst gestorben sind“ (C 207). Tatsache ist, dass die Aussagen von Barsanuphios über den Weg zum vollkommenen Gebet nicht mit einem Entwicklungsschema verknüpft sind, das dem

36 *Correspondance* II/2 (Sources chrétiennes 451, 509).

37 *Schulung des Herzens. Begleitung in ein geistliches Leben nach den Schriften des hl. Barsanuphios und des hl. Johannes von Gaza*, Bd. 2, 64.

38 Nach François Neyt muß man eher mit der Wirkung von Jesaja rechnen: „Citations »isaïennes« ches Barsanuphe et Jean de Gaza”, *Le Muséon* 84 (1971), 65-92.

evagrianischen Prozess des inneren Fortschrittes³⁹ ähnlich wäre, aber in den Formulierungen und dem Wortschatz kann man zweifelsohne ähnliche Züge beobachten.

Die Ausführungen über das Gebet haben noch ein charakteristisches Merkmal, das kurz zu erwähnen sich noch lohnt. Es handelt sich um die christologischen Bestandteile der Gebetslehre. Die christologischen und staurozentrischen Bezüge könnten noch lange angeführt werden: Jesus ist der „ältere Bruder“, der einem hilft, er ist Arzt, General, König und noch vieles mehr (C 109), das Kreuz verjagt die Dämonen (C 45), und man muss sich sogar an das Kreuz schlagen lassen (C 49). Um nur ein schönes Beispiel hervorzuheben: in einem führt Johannes die Mahnung aus, man soll nicht betrübt werden, wenn man merkt, dass seine Gebete nicht erhört werden, denn Gott weiß besser, was man wirklich braucht, und man muss daran denken, dass der betende Christus im Garten „anscheinend auch nicht erhört wurde,“ weil der ganze göttliche Plan sich erfüllen musste: so soll Christus das Beispiel sein, dem man folgen muss (C 366). Dieser Vorbehalt im Gebet, die „heilige Ungewissheit“ bezüglich des Rechten und Falschen führt sogleich zu den konkreten Vorstellungen, die die Art und Weise des Gebetes betreffen, hinüber. In diesem Zusammenhang tritt die Gestalt Jesu, besonders sein Name wieder in den Vordergrund. Barsanuphios sagt ja einmal, dass die unablässige Anrufung des göttlichen Namens als Arznei wirkt (*to adialeiptōs onomazein ton theon pharmakon estin*) – und schießt seine Ausführungen mit der Bemerkung, dass der göttliche Name die menschlichen Leidenschaften auf eine Weise heilt, die uns unbekannt bleibt: die bleibende Ungewissheit und die konkrete Gebetslehre gehören also zusammen (C 424).

39 Eine ausführliche Rekonstruktion bietet Jeremy Driscoll, „Spiritual Progress in the Works of Evagrius Ponticus“, in *Studia Anselmiana* 115 (1994), 47-84.

Gottes Name ist bei den Altvätern von Gaza kein anderer als der Name Jesu, der sich in vielfachen Formeln findet und sich in vielfachen Vorstellungen spiegelt. An sich ist es einfach, die entsprechenden Formeln in den Briefen aufzuzählen. Der junge Dorotheos soll das Gebetsformel benutzen: „Herr, Jesu, befreie mich von den schändlichen Leidenschaften“ (C 255), aber es genügt auch, wenn er fleht: „Jesu, hilf mir“ (C 268). Einem besonders frommen Laien schlägt Barsanuphios verschiedene Formeln für verschiedene Schwierigkeiten vor: „Herr, Jesu Christ, führe mich nach deinem Willen“ (in Fällen, wo eine Entscheidung nötig wird); „heile mich nach deinem Willen“ (wenn sich Leidenschaften melden); „du weißt, was mir von Nutzen ist, hilf mir in meiner Schwachheit, und nach deinem Willen beende meine Versuchungen“ (in Versuchung) (C 438). Aussagen aus dem Neuen Testament findet man auch in den vorgeschlagenen Gebetsformeln (z.B. Mt 8,25 im Brief 567).

Man kann auch einige theoretischen Fragen in Bezug auf die „Herabrufung“ oder Anrufung des Namens Gottes oder Jesu nennen. Es ist natürlich gar nicht überraschend, dass die Herabrufung des göttlichen Namens die Manipulationen des Feindes vernichtet (C 427), und es ist auch verständlich, dass im Kampf gegen die Leidenschaften und Dämonen die Anrufung des göttlichen Namens zur effektivsten Stütze erklärt wird, und da nur die geistlich Fortgeschrittenen den Dämonen zu widerstehen vermögen, ist es am einfachsten, im Kampf zum Namen Jesu zu fliehen (*phygein eis to onoma tou Iēsou*) (C 454). Viel weniger selbstverständlich ist die Aussage, dass man sich vor allem um „die Anrufung des heiligen Namens Gottes bemühen muss“, weil durch die Herabrufung des Namens die Ordnung Gottes im Menschen und um den Menschen konstruiert wird: „wo Gott gegenwärtig ist, ist alles Gute präsent“ (C 454).

Nach diesen skizzenhaften Ausführungen zeichnet sich ein relativ klares Bild vor uns ab, was die Rolle und die Bedeutung der verschiedenen Gebetsformeln und Gebetsweisen bei den Altvätern von Gaza betrifft. Man sieht klar, dass im Gegensatz zum

vollkommenen Gebet und dem Kampf gegen die Dämonen die verschiedenen Formeln, besonders die mit dem Namen Jesu, dem unablässigen Gebet und damit der „Arbeit“ an den Leidenschaften dienen.⁴⁰ Sie dienen also dazu, den im Idealfall bleibenden Zustand zu erreichen, der in den Texten als *mnēmē theou*, Gottes Gedächtnis genannt wird. Wenn es wahr ist, dass in der geistlichen Welt des östlichen Mönchtums „das unaufhörliche Gebet in der Einheit des Gebetes und der verschiedenen Tätigkeitsformen besteht“,⁴¹ so wird diese Einschätzung in den Gaza-Texten untermauert, sie drücken ja die Überzeugung aus, dass die Ausführung der ganz konkreten Aufgaben selbst als Gedächtnis Gottes aufgefasst werden kann: wenn du dich deinen Aufgaben widmest, „bist du den ganzen Tag im Gedächtnis Gottes, und du weißt es nicht, Bruder?“ (C 328). In diesem Zusammenhang sind die Jesus-Formeln „die Praktiken des Alltags“ (Irénée Hausherr), die zur Herausbildung der habituellen *mnēmē* dienen. Und es kann als ein ganz eigentümlicher Zug der Gaza-Literatur angesehen werden, dass entsprechend der christologisch verfassten Beziehung zwischen Barsanuphios und Johannes selbst der Name von Barsanuphios christologische Züge erhält; man denke nur an die Mahnung an den jungen Dorotheos: „was immer du zu tun dich anschickst, ruf in Erinnerung den Namen von Barsanuphios, und Gott wird dir klar machen, was du tun sollst“. Das solidarische Lasttragen erfüllt sich auch auf diese Weise, die Briefschreiber müssen ja wissen, dass Barsanuphios nicht ein oder zwei Drittel ihrer Lasten übernimmt, sondern die Hälfte, wenn aber nötig, nimmt er das Ganze auf sich (C 73).

40 B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky, *The Monastic School of Gaza*, 182.

41 Tomáš Špidlík – Michelina Tenace – Richard Čemus, *Questions monastiques en Orient*, *Orientalia Christiana Analecta*, Roma 1999, 204.

Abstract

The article discusses selected letters from two important members of the Monastic School of Gaza, Saint Barsanuphios and Saint John. It analyses the letters to demonstrate the presence of a particular solidary spirituality within these sources, arguing for the serious influence of this spiritual tradition on posterity.



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >