

Zur Formgeschichte und Hermeneutik der »Apophthegmata Patrum«

In der aktuellen Tischreden-Forschung wird verstärkt diskutiert, inwiefern die Apophthegmatik im Allgemeinen bzw. die »Apophthegmata Patrum« im Besonderen als Verstehenshorizont bzw. traditioneller Hintergrund von Luthers Tischreden anzusehen sind.¹ Insofern macht es Sinn, den Vergleichspunkt selbst vertieft in den Blick zu nehmen, ohne den Anspruch zu erheben, dass die Ergebnisse eins zu eins auf die Tischreden zu übertragen wären. Dennoch bilden diese immer den impliziten Subtext der folgenden Überlegungen.

Bei den »Apophthegmata Patrum« handelt es sich um eine Sammlung von Texten über die Mönchsväter und wenige Mönchsmütter, vornehmlich in der ägyptischen Wüste, die weitgehend im sechsten nachchristlichen Jahrhundert abgeschlossen worden ist. Trotzdem stellt dieser Quellenbestand mit Blick auf die Tischreden nicht nur einen Fremdkörper dar. Vielmehr ergibt es durchaus Sinn, bei der Frage nach dem »Sitz im Leben« von Luthers Tischreden und auch zu deren Rezeption einem Textkorpus aus viel früherer Zeit nachzugehen, das zumindest bis heute in den klösterlichen Speisesälen insbesondere im östlichen Christentum als Tischlesung immer noch Verwendung findet. Auch die »Regula Benedicti« sieht eine Lektüre der in die »Vitae Patrum« integrierten Apophthegmen nach den Mahlzeiten vor². Aber nicht nur der Speisesaal stellt ein *tertium comparationis* zwischen Luthers Tischreden und den »Apophthegmata Patrum« dar. Vielmehr sind jene zumindest in einigen Handschriften auch als Apophthegmen bezeichnet worden, ein Titel, der bekanntlich selbst über ein Werk des Erasmus von Rotterdam gesetzt worden ist³. Luther könnte damit zu einem *pater* vergleichbar den Wüstenvätern monumentalisiert worden sein⁴. Aber nicht nur diese Titulatur macht eine Beschäftigung mit der alt-

1. Vgl. Ingo Klitzsch, Redaktion und Memoria. Die Lutherbilder der »Tischreden«, Tübingen 2020 (SMHR 114), bes. S. 37-46, 54-60, 69f.; Katharina Bärenfänger u.a., Luthers Tischreden von der Bestandssicherung zu neuen Perspektiven, in: Dies. [Hg.], Martin Luthers Tischreden. Neuansätze der Forschung, Tübingen 2013 [SMHR 71], S. 3f.
2. Vgl. *Regula benedicti* 42,3 und dazu Klitzsch, Tischreden (wie Anm. 1), S. 40.
3. Vgl. die Berliner Handschrift Ms. theol. lat. qu. 97 und dazu Klitzsch, Tischreden (wie Anm. 1), S. 35-40. Weitere Titel innerhalb der Tischreden-Tradierung mit Bezug zu den Apophthegmata Patrum finden sich bei Klitzsch, Tischreden (wie Anm. 1), S. 42f.
4. Vgl. Klitzsch, Tischreden (wie Anm. 1), S. 45f.

kirchlichen Literaturgattung mit Blick auf die Tischreden sinnvoll. Vielmehr erscheint es auch angesagt, weil sich in den »Apophtegmata Patrum« Lehre und Leben, biographische Geschichten und theologische Sentenzen in charakteristischer Weise miteinander verbinden. Der konkrete Kontext der Formulierung eines Wüstenväterspruches ist für dessen Verständnis ebenso interessant wie seine Tradierung im Umfeld monastischer Bildung. Letztlich war monastische Literatur in der Reformationszeit durchaus bekannt und auch rezipiert – ich erinnere u.a. an die »Farrago praecipuorum exemplorum« des Lübecker Superintendenten Hermann Bonnus oder die »Vitae Patrum« Georg Majors⁵. Bisher wenig Beachtung in der Forschung fanden im Kontext der humanistisch geprägten Reformation die monastisch-spätantiken Zenturien-Sammlungen, die den »Apophtegmata Patrum« ebenfalls nahe stehen. So gab z.B. der Kronstädter Reformator Johannes Honterus eine solche Zenturie mit pseudonymen Sprüchen des Mönches Nilus heraus, die ursprünglich aus der Feder des Evagrius Pontikos stammen⁶. Es gab also eine breitere Rezeption monastisch-apophtegmatischer Literatur lange vor der im 17. Jahrhundert von Ernst Benz beobachteten »Protestantischen Thebais«⁷. Dementsprechend macht es durchaus Sinn, der Rezeption derselben im Reformationszeitalter noch stärker nachzugehen.

Mit den folgenden, insbesondere die formgeschichtlichen Fragen der »Apophtegmata Patrum« fokussierenden Überlegungen verbindet sich auch die Hoffnung, dass von ihnen Impulse für die Hermeneutik von Luthers Tischreden ausgehen könnten.

1. Was sind die »Apophtegmata Patrum«?

Apophtegmata sind keine Erfindung des Christentums. Vielmehr lassen sie sich auch in der paganen und jüdischen Literatur beobachten⁸. Sie sind unter die Gattung der Chrie zu subsumieren. Diese lässt sich kurz definieren als »prägnant ausgedrückter Ausspruch oder Akt, der einer Person zu-

5. Vgl. *Klitzsch*, Tischreden (wie Anm. 1), S. 41.

6. Zu der Nilus-Edition vgl. u.a. *Andreas Müller*, Humanistisch geprägte Reformation an der Grenze von östlichem und westlichem Christentum. Valentin Wagners griechischer Katechismus von 1550, Mandelbachtal / Cambridge 2000 (TASHT 5), S. 87.

7. *Ernst Benz*, Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarios des Ägypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika, Mainz 1963.

8. Vgl. zuletzt den ausführlicheren Vergleich u.a. mit Diogenes Laertius, Plutarch und den »Pirke Avot« bei *Zachary Smith*, Philosopher-Monks. Episcopal authority, and the care of the self. The »Apophtegmata Patrum« in fifth-century Palestine, Turnhout 2017, S. 49-55.

geschrieben und für das Leben als nützlich angesehen wird«⁹. Sie spielte in der rhetorischen Grundausbildung eine Rolle¹⁰. Während das Apophthegma einen spezifischen Ausspruch der Person besonders fokussiert, kann die Chrie auch handlungsorientierte Geschichten einschließen¹¹. Zugespielt lässt sich nämlich festhalten: »Ein Apophthegma ist der Ausspruch eines bekannten Lehrers. Er ist scharf und deutlich pointiert und steht in der Regel in einem erzählerischen Rahmen.«¹² Sehr konsequent lässt sich diese Unterscheidung in der Spätantike allerdings nicht durchführen. Die »Apophthegmata Patrum« übertitelten Sprüche der Wüstenväter umfassen sowohl Sprüche, als auch in Rahmengeschichten eingebettete Sentenzen, sowie solche kurzen biographischen Akte ohne einen entsprechenden Spruch. Die unter diesem Titel laufenden Sammlungen insgesamt zeichnet aus, dass sie diese drei unterschiedlichen Formen vereinen. Korrekter müsste man sie daher als Chrien bezeichnen. Einzelaneddoten, Logien, Legenden und selbst Visionen sind hier nämlich verbunden¹³. Der Begriff »Apophthegmata« taucht im monastischen Rahmen allerdings schon in der Spätantike für entsprechende Sammlungen auf – zum ersten Mal im »Leimonarion« des Johannes Moschos in einem Ausspruch des Zosimos, der zu Beginn des 6. Jahrhunderts gelebt hat¹⁴.

2. Zur Formgeschichte der »Apophthegmata Patrum«

Formal betrachtet bieten die »Apophthegmata Patrum« ein ganzes »Kaleidoskop« der »Formen« und »Gehalte«¹⁵. In der Literatur liest man immer wieder, dass das zentrale Logion oft durch die Frage ausgelöst würde, »wie man geret-

9. R.F. Hoeck, zitiert von *Christopher M. Tuckett*, Art. Apophthegma / Chrie, in: RGG4 I (1998), Sp. 634f.
10. Vgl. ebd., Sp. 635.
11. Vgl. ebd.
12. *Günther Schulz / Johann Ziemer*, Mit Wüstenvätern und Wüstenmüttern im Gespräch. Zugänge zur Welt des frühen Mönchtums in Ägypten, Göttingen 2010, S. 122.
13. Vgl. ebd., S. 122-126 u.a.
14. Vgl. *Franz Dodel*, Das Sitzen der Wüstenväter. Eine Untersuchung anhand der Apophthegmata Patrum, Freiburg 1997, S. 11 Anm. 3 unter Verweis auf Joh. Mosch., Leim. 212, PG 87/3, Sp. 3104f.
15. Vgl. Verweyen nach *Klitzsch*, Tischreden (wie Anm. 1), S. 40. Wenig Beachtung findet in der Literatur der Vergleich, den – ähnlich wie Rudolf Bultmann – *Martin Dibelius*, Die Formgeschichte des Evangeliums. Herausgegeben von Günther Bornkamm, Tübingen ³1959, S. 172-178 zwischen den Apophthegmata Patrum und der Evangelienliteratur zog. Dabei sieht er u.a. eine Entsprechung im Nebeneinander bodenständiger Überlieferung und fremder Stoffe, vgl. ebd., S. 176.

tet werden kann«¹⁶. Tatsächlich taucht diese Formulierung gar nicht so oft in den »Apophthegmata Patrum« auf. Vielmehr geht es meist um ganz konkrete Fragen der Gestaltung monastischen Lebens. Diese Fragen werden nicht nur durch ein Logion, sondern auch durch beispielhaftes Verhalten gelöst. Selbst kleine Dialoge, Erzählungen, Gleichnisse, Parabeln, Bibelzitate und deren Auslegungen, Wunderberichte und ähnliches lassen sich in den »Apophthegmata Patrum« beobachten¹⁷.

Die älteste apophthegmatische Sammlung findet sich gleichsam als Anhang an den »Praktikos« des Evagrius Pontikos im ausgehenden vierten Jahrhundert¹⁸. Damit ist ein zentraler Sitz im Leben der Apophthegmata Patrum gekennzeichnet. In dem »Praktikos« ging es um den ersten Teil des Weges eines Menschen zur mystischen Einung. In diesem Kontext illustrieren auch die eingebundenen Apophthegmata Patrum vorbildhafte Gestalten, dienen also letztlich der Mystagogie bzw. der Unterrichtung im heilbringenden asketischen Leben¹⁹. Auch bei anderen Autoren haben sich solche Sammlungen erhalten²⁰. Mit ihnen dürfte bis 450 n.Chr. der Grundstock der »Apophthegmata« gelegt worden sein²¹.

Aktuell umstritten ist die mit den formgeschichtlichen Aspekten unmittelbar verbundene Frage nach dem Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit bzw. der Tradierungsprozess der »Apophthegmata Patrum«. Eine abschließende Lösung dieser Frage ist noch nicht gefunden und wird sich auch für die unterschiedlichen Sammlungen unterschiedlich beantworten lassen müssen²².

16. Vgl. *Fairy von Lilienfeld*, Die christliche Unterweisung der Apophthegmata Patrum, in: *Dies., Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums. Gesammelte Aufsätze 1962-1971*, hg. v. *Ruth Albrecht / Franziska Müller*, Erlangen 1983 (Oikonomia 18), S. 86-113, zuletzt *Klitzsch*, Tischreden (wie Anm. 1), S. 40f.
17. Vgl. *Klitzsch*, Tischreden (wie Anm. 1), S. 41. *Dodel*, Sitzen (wie Anm. 14), S. 24-26, erwähnt u.a. Einzelsprüche und Einzelaneddoten, Gleichnisse/Parabeln, Allegorien, parabolische Handlungen und längere Erzählungen in den Apophthegmata Patrum. Er geht davon aus, dass kurze Logien eher alt, Visionsberichte und Wundererzählungen und vor allem dogmatische Bezüge eher jüngeren Datums sind, vgl. ebd., S. 26.
18. Apophthegmatische Sammlungen finden sich auch in anderen Schriften des Evagrius, vgl. *Dodel*, Sitzen (wie Anm. 14), S. 17.
19. Vgl. *Barbara Müller*, Der Weg des Weinens. Die Tradition des Penthos in den Apophthegmata Patrum, Göttingen 2000 (FKDG 77), S. 22. Sie hebt in Anlehnung an Antoine Guillaumont u.a. hervor, dass Evagrius die Apophthegmen möglicherweise auch an seine Sprüchesammlungen angehängt habe, um im Kontext der origenistischen Streitigkeiten sein Verwurzelsein in der Tradition hervorzuheben.
20. *Dodel*, Sitzen (wie Anm. 14), S. 17 erwähnt Johannes Cassian, Palladios, Abbas Isaias und Sokrates; vgl. auch ebd., S. 27.
21. Vgl. ebd., S. 16, der die Entwicklung des Grundstocks zwischen 350 und 450 n.Chr. datiert.
22. Vgl. *Wilhelm Boussset*, Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums, Tübingen 1923, S. 93. Er sprach bereits von einer »schier hoffnungslosen Verwirrung in der

Es ist davon auszugehen, dass sich selbst innerhalb einer Sammlung die Wege hin zur Endredaktion sehr unterschiedlich erklären lassen.

Nach der klassischen Position, die bereits 1923 von Wilhelm Bousset²³ und u.a. dann noch einmal 1966 von Hermann Dörries hervorgehoben worden ist, stand am Anfang der Überlieferung ein kurzer, mündlich tradiertes Spruch, der zunächst in das »Gerontikon« oder besser noch »Alphabetikon«, die alphabetisch geordnete Sammlung von Wüstenvätersprüchen, Einzug fand²⁴. In der weiteren Tradierungsstufe einer systematischen Sammlung ist dieser Spruch dann verändert worden. Jean-Claude Guy²⁵, der Herausgeber der bisher einzig kritisch edierten, systematischen Sammlung der »Apophthegmata Patrum«, widersprach einer solchen Position zunächst, ging dann aber doch von einer zunehmenden redaktionellen Konzentration auf den Lehrgehalt unter Streichung des mündlichen und persönlichen Charakters der Sprüche aus. Ähnlich schätzt auch noch Michel van Esbroeck die Entwicklung ein, der annimmt, dass im zunehmenden Sammlungsprozess die Eigenamen verschwanden und die Sprüche so zunehmend an Historizität verloren. Schließlich sei eine didaktische Anordnung nach Tugenden und Lastern dominierend geworden²⁶. In einem dritten Schritt wurde der jeweilige Spruch dann in neuen Kontexten wieder verwendet und dementsprechend z.T. auch umgedeutet²⁷. Meist waren diese Sammlungen wieder nach Namen geordnet. Die ursprünglichen Sprüche wären so in »der Seele dienliche Geschichten« eingebaut worden, den ψυχοφελεῖς ἱστορίαι²⁸.

Für Chiara Farragiana di Sarzana steht hingegen die Mündlichkeit eines »Logions« keineswegs zwingend am Anfang der Entwicklung. Sie kam bei ihren bisherigen Untersuchungen der »Apophthegmata Patrum« vielmehr zu dem Ergebnis, dass zahlreiche Logien aus ihnen vorhergehenden literarischen, nicht-apophthegmatischen Schriften übernommen und z.B. in das »Alphabetikon« eingefügt worden sind²⁹. Damit stand keineswegs zwingend der kurze

Überlieferung der Apophthegmata«. So auch noch *Gerhardus J.M. Bartelink*, *Les apophthegmes des pères. A pros de deux études récentes*, in: *VigChr* 47 (1993), S. 390-397: »La tradition du texte est extrêmement compliquée« – zitiert nach *Dodel*, *Sitzen* (wie Anm. 14), S. 13.

23. Vgl. *Bousset*, *Apophthegmata* (wie Anm. 22).
24. Zu Forschungspositionen, die einen kurzen Weg von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit hervorheben, vgl. *Müller*, *Weg* (wie Anm. 19), S. 21f.
25. Vgl. vor allem *Jean-Claude Guy*, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, Brüssel 1962 (SHG 36).
26. Vgl. *Michel van Esbroeck*, *Art. Apophthegmata Patrum*, in: *RGG*⁴ 1 (1998), Sp. 635.
27. Vgl. *Guy* in der Zusammenfassung bei *Klitzsch*, *Tischreden* (wie Anm. 1), S. 31.
28. Vgl. *van Esbroeck*, *Apophthegmata* (wie Anm. 26), Sp. 635.
29. Vgl. *Chiara Farragiana di Sarzana*, *Apophthegmata Patrum: Some Crucial Points of their*

Spruch am Anfang der Entwicklung. Vielmehr geht di Sarzana davon aus, dass oft längere Texte für die Aufnahme in das »Alphabetikon« zusammengedrückt wurden. So seien die längeren Erzählungen in kurze Sinnsprüche verdichtet worden. Da sich die Quellen für solche Logien weder alle erhalten haben noch ein solcher Vorgang wirklich für das gesamte »Alphabetikon« nachgewiesen werden kann, wird man letztlich wohl von Parallelentwicklungen in den Corpora auszugehen haben, die sich sowohl nach dem einen als auch nach dem anderen Forschungsansatz jeweils individuell erklären lassen³⁰.

Ein ursprünglicher Sitz im Leben der Apophthegmata Patrum dürfte neben der Mystagogik die Regulierung anachoretischen Lebens im Gegensatz zum koinobitischen gewesen sein, in dem Abt und Regel für eine korrekte monastische Lebensführung sorgten³¹. Die Anachoreten und Semianachoreten dürften sich dagegen stärker an Vorbildern in ihrem Umfeld orientiert haben. Geschichten und Aussprüche dienen dementsprechend der Einweisung in den spezifischen monastischen Lebensstil³². So leitet zumindest Evagrius Pontikos die wohl älteste Sammlung von Apophthegmen ein. Dort heißt es wörtlich:

»Es ist auch notwendig, die Wege jener Mönche zu befragen (ὁρθῶς διερωτᾶν), die uns in rechter Weise vorausgegangen sind (τῶν προοδουσάντων), und uns nach ihnen zu richten (πρὸς αὐτὰς κατορθοῦσθαι). Denn man findet vieles, das von ihnen schön (καλῶς) gesagt und getan ward. Unter anderem sagte einer von ihnen dies [...].«³³

Eng mit den formgeschichtlichen Fragestellungen verbunden ist – wie bereits erwähnt – die Frage nach der Historizität einzelner Aussprüche. Dies gilt

Textual Transmission and the Problem of a Critical Edition, in: StPatr 29 (1997), S. 455-467, hier S. 467. Zusammengefasst findet sich diese Position auch bei Müller, Weg (wie Anm. 19), S. 24f.

30. Vgl. ähnlich auch ebd., S. 26.
31. Es ist dementsprechend nicht korrekt, mit Dodel, Sitzen (wie Anm. 14), S. 16 davon zu sprechen, dass das Abbas-Wort die Klosterregel »vorerst gewissermassen« »ersetzte«. Die pachomianische Klosterregel ist viel älter als der Grundstock der Apophthegmen-Sammlung! Es geht vielmehr um verschiedene Organisationsformen als Sitz im Leben der unterschiedlichen Formen von Regulierung.
32. Schulz, Wüstenväter (wie Anm. 12), S. 112 hält die »Spiritualität der Wüste« dementsprechend für »ein lebendiges Wortgeschehen«: »In der Wüste gibt es keine formulierten Regeln, keine theologischen Grundlagenwerke, keine Manifeste oder Bekenntnisse – es gibt zunächst nur Sprüche und das Gespräch.«
33. Praktikos 91, in: Gabriel Bunge (Hg.), Praktikos oder Der Mönch. Hundert Kapitel über das geistliche Leben, Köln 1989, S. 252. Bunge betont, dass sich Evagrius mit der Sammlung von Wüstenvätersprüchen in eine Traditionskette stellen und somit seine eigene Lehre absichern wollte, vgl. ebd., S. 253. Das Traditionselement wird aber in der zitierten Einleitung weniger hervorgehoben als die Orientierung an konkreten Vorbildern.

nicht nur für die spätere systematische Sammlung, sondern auch bereits für das »Gerontikon« respektive die alphabetisch-anonyme Sammlung. Aussagen über die Historizität und den Stellenwert einzelner Apophthegmen im Gesamtkorpus sind nur unzulänglich zu machen. Die einzige Möglichkeit einer annähernden Beurteilung der Historizität apophthegmatischen Materials ist die Suche nach *cross-references*³⁴. Personen, die in den »Apophthegmata Patrum« erwähnt werden, finden sich teilweise auch in anderen historischen Quellen. Eine konsequente Überprüfung der *cross-references* würde wahrscheinlich noch deutlicher machen, dass – entgegen der traditionellen Forschungsposition von Wilhelm Bousset bis mindestens Heinrich Holze³⁵ – auch das »Alphabetikon« weniger an einer historischen Darstellung bestimmter Altväter interessiert, als diese vielmehr in ein bestimmtes monastisches Ideal einzuzeichnen bemüht ist. Überzeugende größere Untersuchungen mithilfe der genannten Methode auf der Basis überlieferungskritischer Ergebnisse sind aber noch nicht durchgeführt worden.

3. Die Text- und Überlieferungsgeschichte der »Apophthegmata Patrum«

Die »Apophthegmata Patrum« liegen also – grob zusammengefasst – in zwei unterschiedlichen Sammlungen vor. Die älteste Form stellt die zunächst griechisch, bald auch lateinisch überlieferte »Alphabetisch-Anonyme Sammlung« dar³⁶. In ihr sind die einzelnen Altväter nach dem Alphabet aufgeführt, es folgt ein anonymes Teil. Eine kritische Edition dieser Sammlung steht immer noch aus und wird von Chiara Farragiana di Sarzana seit inzwischen über 20 Jahren vorbereitet³⁷. Den Versionen dieser Sammlung in orientalischen Sprachen, insbesondere im Syrischen widmet sich Michel van Esbroeck.

Neben dem »Alphabetikon« existiert auch die bereits erwähnte systematische Sammlung. Diese bietet die einzelnen Sprüche sortiert nach Themen und liegt als einzige zumindest in der bereits erwähnten *editio critica minor* vor.

34. Vgl. *Philip Rousseau*, *Ascetics, authority, and the church in the age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978, S. 15. Rousseau selber hat eine solche Untersuchung am konsequentesten durchgeführt. Dabei ist eine allgemeine Mönchtumsgegeschichte herausgekommen, die zu wenig den besonderen Charakter der Apophthegmata Patrum herausarbeitet. Ein dringendes Desiderat wäre eine Untersuchung aller Apophthegmata auf jeweilige *cross-references*.

35. Vgl. *Müller, Weg* (wie Anm. 19), S. 17.

36. Vgl. bereits *Bousset*, *Apophthegmata* (wie Anm. 22), S. 88-91, ferner u.a. *Müller, Weg* (wie Anm. 19), S. 27f.

37. Vgl. *Farragiana di Sarzana*, *Apophthegmata* (wie Anm. 29).

Noch längst nicht gründlich kritisch aufgearbeitet ist das Verhältnis der ursprünglich in der Regel griechisch verfassten »Apophtegmata Patrum« zu den Übersetzungen in andere Sprachen. Die älteste Variante in lateinischer Sprache ist bereits im 6. Jahrhundert abgeschlossen. Dies ist die früheste datierbare Sammlung der »Apophtegmata Patrum« überhaupt. Die Übersetzer Pelagius und Johannes sind bekannt und die Datierung der Sammlung daher eindeutig³⁸. Damit lässt sich aber nur die früheste systematische Sammlung zuverlässig in die Zeit etwa um 530 n.Chr. datieren³⁹. Es ist dementsprechend davon auszugehen, dass die Urfassung des »Alphabetikon« ihre Endredaktion im späten 5. oder frühen 6. Jahrhundert gehabt hat⁴⁰.

Daneben gibt es Übersetzungen u.a. ins Armenische, Georgische, Koptische, Äthiopische, Syrische, Arabische und selbst ins Soghdische⁴¹. Das Verhältnis zu den griechischen Rezensionen, aber auch das Verhältnis der einzelnen orientalischen Sprachrezensionen zueinander ist noch immer nicht gründlich aufgearbeitet und nur zu einzelnen Themenbereichen ansatzweise untersucht. In jedem Fall lassen sich auch größere Abweichungen zwischen den einzelnen sprachlichen Rezensionen beobachten.

Selbst innerhalb der griechischen Traditionen existieren zahlreiche Differenzen in der handschriftlichen Überlieferung. Dementsprechend ist über die in der neueren Forschungsliteratur seit Derwas Chitty⁴² postulierte palästinische Redaktion hinaus eine ganze Zahl von verschiedenen Klostrraditionen bei den großen Sammlungen der »Apophtegmata Patrum« anzunehmen. Beinahe jedes spätantike Kloster scheint einige Besonderheiten in den Handschriftentraditionen gehabt zu haben. Daher ist eine Rekonstruktion der Textgeschichte äußerst schwierig.

Es ist nicht nur von einer Vielzahl von Rezensionen auszugehen, sondern auch zahlreichen divergierenden inhaltlichen Positionen innerhalb derselben. Auch in diesem Sinne ist die Einschätzung der »Apophtegmata Patrum« als einer »gallery of monastic icons« durch Philip Rousseau voll-

38. Vgl. auch Müller, Weg (wie Anm. 19), S. 31.

39. Vgl. Lucien Regnault, La transmission des Apophtegmes, in: Ders. (Hg.), Les Pères du desert à travers leurs Apophtegmes, Solemes 1987, S. 65-72, hier S. 71f.; Dodel, Sitzen (wie Anm. 14), S. 19.

40. William Harmless, Remembering Poemen remembering the desert fathers and the spirituality of memory, in: Church History 69 (2000), S. 483-513, S. 486 datiert das »Alphabetikon« ausgehend von den in den Texten erwähnten Protagonisten in das späte 5., frühe 6. Jh. Dodel, Sitzen (wie Anm. 14), S. 19 geht von einem Zeitraum zwischen 460/70 und 500 n.Chr. aus; Müller, Weg (wie Anm. 19), S. 31 datiert in das letzte Drittel des 5. Jh.s.

41. Vgl. van Esbroeck, Apophtegmata (wie Anm. 26), Sp. 635.

42. Vgl. Dodel, Sitzen (wie Anm. 14), S. 18; Müller, Weg (wie Anm. 19), S. 33.

kommen berechtigt⁴³. Diese ist nicht nur durch die häufig nur schwer zu erschließende Ursprungssituation eines Apophthegmas⁴⁴, sondern auch durch dessen jeweiligen Tradierungszusammenhang bestimmt⁴⁵. Die Sprüche wurden eben zu ganz unterschiedlichen Zeiten, in ganz unterschiedlichen sozialen Kontexten und auch in unterschiedlichen Regionen und Kulturen weiter tradiert. *Die* Theologie oder *das* Mönchsideal der »Apophthegmata Patrum« gibt es sicher nicht⁴⁶. Sowohl anachoretische⁴⁷ und semianachoretische Tendenzen als auch koinobitische Erzählungen⁴⁸ lassen sich in ihnen finden. Gleichwohl lassen sich bei der Charakterisierung von Personen bestimmte Tendenzen beobachten, die sich zumindest im »Alphabetikon« durchziehen. Am Beispiel der dortigen »Antonios-Apophthegmata« lässt sich durch *cross-references* relativ gut einschätzen, wie stark diese einer Monumentalisierung der historischen Person des Antonios in einer bestimmten Richtung gedient haben.

4. Die Monumentalisierung des Antonius in den »Apophthegmata Patrum«

Über die unterschiedlichen Bilder des bekanntesten Anachoreten im frühen Mönchtum, Antonios den Großen, ist bereits an vielen Stellen ausführlich

43. Vgl. *Rousseau*, *Ascetics* (wie Anm. 34), S. 33. Rousseau selber verstand dies allerdings auch im Blick auf die Statik der Bilder, denen der Historiker wieder zum Leben zu verhelfen habe, indem er ihre vollständige Geschichte darstellen müsse.
44. Vgl. *Lilienfeld*, *Unterweisung* (wie Anm. 16), S. 90: »Das übermittelte Rhema ist nicht abtrennbar von der Lebensführung dessen, der es äußert; ja, seine Wahrheit ruht in diesem Leben selbst.«
45. Vgl. u.a. *Regnault*, *Transmission* (wie Anm. 39), S. 65.
46. Vgl. a. *Lucien Regnault*, *Obéissance et liberté*, in: *Ders.* (Hg.), *Les Pères du desert à travers leurs Apophthegmes*, Solesmes 1987, S. 87-111, hier S. 87.
47. Die »Apophthegmata Patrum« sind meist nicht durch vollständige Anachorese gekennzeichnet, da das Lehrer-Schüler-Verhältnis häufig tragend ist. *Irénée Hausherr*, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rom 1968 (OCA 144), S. 163 bezeichnet die monastische Organisationsform der »Apophthegmata Patrum« daher als »vie érémitique relative« oder als »érémitisme tempéré par la mutuelle présence d'un maître et d'un disciple«.
48. Die Behauptung von *Fidelis Ruppert*, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams*, Münsterschwarzach 1971 (MüSt 20), S. 85, dass dass trotz in den »Apophthegmata Patrum« berichteter freundschaftlicher Kontakte zwischen Anachoreten und Koinobiten die »Apophthegmata Patrum« dem koinobitischen Ideal nicht günstig gesinnt seien, greift m.E. zu kurz. Ruppert basiert hier auf den Ausführungen von *Bousset*, *Apophthegmata* (wie Anm. 22), S. 8-15, der allerdings sehr wohl wahrnimmt, dass es z.B. ähnliche Gehorsamsstrukturen im Koinobion und den Apophthegmata Patrum gibt, diese aber wiederum zu stark differenziert. Nach ihm sind die Gehorsamsforderungen in der Anachorese immer nur temporär (vgl. ebd., S. 9). Bousset selber gibt allerdings zu, dass die Grenzlinien gelegentlich sehr schwer zu ziehen sind.

gearbeitet worden. Hermann Dörries etwa hat die Darstellung des Antonios in den »Apophthegmata Patrum« und der »Vita Antonii« intensiv miteinander verglichen und ist zu dem Schluss gekommen, dass sich die *viva vox* des Asketen in der Sprüchesammlung findet, die von dem alexandrinischen Hierarchen dann massiv überarbeitet worden sei⁴⁹. Am prominentesten hat dieser Position der Lunder Kollege Samuel Rubenson widersprochen. Rubenson hat einem dritten Textkorpus direkt aus der Feder des Antonios erneut historische Zuverlässigkeit zugesprochen, den Antonios-Briefen. Diese repräsentieren einen stark origenistisch geprägten, philosophisch denkenden Asketen. Eine solche Charakterisierung des Asketen widerspricht fundamental dem Bild des Antonios insbesondere in den »Apophthegmata Patrum«. Rubenson geht nun davon aus, dass die »Apophthegmata Patrum« das Antoniosbild im Sinne antiorigenistischer Tendenzen überarbeitet hätten⁵⁰. Wenn auch die Ausführungen Rubensons durchaus kritische Rückfragen evozieren, so ist dennoch nicht zu hinterfragen, dass die einzelnen Antonios-Textkorpora in der Spätantike ganz unterschiedliche Antonios-Bilder zeichnen wollen. Im Folgenden wollen wir uns vor allem dem in den »Apophthegmata Patrum« gezeichneten Bild noch etwas annähern, um damit die redaktionellen Intentionen dieser Sammlung genauer zu erfassen⁵¹.

Der apophthegmatischen Tradition insgesamt scheint daran gelegen gewesen zu sein, Antonios als eine Alternative zum klassischen Bildungsideal vorzustellen. Frühe Antonios-Traditionen in diesem Sinne finden sich nicht nur in der »Vita Antonii« des Athanasius, sondern bemerkenswerterweise auch bereits in den von dem Origenisten Evagrius gesammelten Apophthegmen. Hier wird Antonios in ähnlicher Weise als *theodidaktos* dargestellt:

»Zu dem gerechten Antonios kam einmal einer der damaligen Weisen und sprach: ›Wie hältst Du es aus, Vater, da du des Trostes, der aus den Büchern fließt, entbehrest?‹ Der aber antwortete: ›Mein Buch, Philosoph, ist die Natur der Geschöpfe, und es ist (stets) zugegen, wenn ich (in ihm) die Worte (logoi) Gottes zu lesen wünsche.«⁵²

49. Vgl. Hermann Dörries, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle. Erich Klostermann zum 80. Geburtstag, Göttingen 1949, wiederabgedruckt in Ders. (Hg.), Wort und Stunde I, Göttingen 1966, S. 145-224, hier u.a. S. 146; 198f. Noch Schulz, Wüstenväter (wie Anm. 12), S. 313 konstatiert: »Die Apophthegmata des Antonios erweisen sich nicht selten als die bessere und ältere Tradition im Vergleich zur Vita Antonii.«
50. Eine kurze Zusammenfassung der Position Rubensons findet sich u.a. bei Müller, Weg (wie Anm. 19), S. 17f.
51. Einen ähnlichen Ansatz verfolgt neuerdings auch Smith, Philosophen-Monks (wie Anm. 8), in seiner 2017 publizierte Dissertation, u.a. S. 55.
52. Praktikos 92, in: Bunge, Mönch (wie Anm. 33), S. 256.

Obwohl das Apophthegma bei dem Origenisten Evagrios wahrscheinlich zu dessen Zenturie ursprünglich dazu gehört hat, lässt sich dennoch in den »Apophthegmata Patrum« wahrnehmen, dass solche der antiken Bildung gegenüber feindlichen Traditionen – möglicherweise gerade im Sinne einer antiorigenistischen Redaktion – in den Sammlungen stark gemacht werden. Diese Tendenz scheint sich z.B. bei der Überarbeitung der Antonios-»Apophthegmata Patrum« noch verstärkt zu haben. Dazu einige Beobachtungen.

4.1 Die Überarbeitungen der »Antonios-Apophthegmata«

Betrachtet man die unterschiedlichen Handschriften der Apophthegmen-Überlieferung, so fällt schnell auf, dass die Gesamtzahl 38 keineswegs überall und keineswegs von Anfang an auftaucht. Vielmehr fehlen in der ältesten Handschrift *Vat. gr. 2592*, die möglicherweise auch eine alte Überlieferungsstufe darstellt, eine ganze Reihe an Sprüchen – die Handschrift selbst stammt allerdings erst vom Anfang des 11. Jahrhunderts⁵³. In diesem Manuskript fehlen 13 Apophthegmata, die abgesehen von dem bereits vorhandenen Apophthegma 32 den Schluss der Antonios-Sammlung ausmachen. Es ist also wahrscheinlich, dass die Sammlung vor allem gegen Ende erweitert wurde. Dies legt auch ein Blick in andere sprachliche Rezensionen nahe. So fehlen die letzten Apophthegmata in der syrischen Übersetzung.

Das Anwachsen der »Apophthegmata Patrum« lässt sich auf zweifache Weise erklären: Zum einen mögen aus der mündlichen Tradition noch weitere authentische *Agrapha* der Sammlung hinzugefügt worden sein. Zum anderen mag diese aber auch durch – möglicherweise pseudonyme – Logien inhaltlich umgeprägt worden sein.

Auffällig sind die Themen der letzten Apophthegmata in der Antonios-Sammlung. Das Apophthegma 24 thematisiert die engelgleiche Lebensweise eines Arztes in der Stadt, der all seinen Überfluss den Armen gibt. Im Logion 25 geht es um asketische Narretei. Im Apophthegma 26 wird berichtet, dass Antonios die Auslegung einer Bibelstelle direkt durch Gott mitgeteilt bekommt. Unter der Nummer 27 findet sich ein Bericht darüber, dass Menschen nicht zum Reden, sondern wegen seiner Vorbildhaftigkeit zu Antonios kamen. Nach Apophthegma 28 ist Antonios nach seinem Ableben nicht bei den übrigen Vätern im Himmel zu finden, sondern da, wo Gott ist. Das Lo-

53. In deutscher Sprache hat diese Sammlung in *Vat. gr. 2592* erstmals *Schulz*, *Wüstenväter* (wie Anm. 12), S. 46-51 wiedergegeben. Diese basiert auf einer Transkription der bisher nicht publizierten Handschrift, vgl. ebd., S. 312. Schulz sieht dort in ihr »wahrscheinlich den ältesten knappen Grundbestand der Alphabetischen Sammlung«.

gion 29 ist im koinobitischen Kontext beheimatet – hier ermahnt Antonios zur Vergebung zwecks Rettung von Seelen. Das Apophthegma 30 wiederum charakterisiert Antonios als Geiststräger, der prophetische Klarsicht hatte, aber nicht unbedingt nutzte. Nach dem 31. Spruch reflektierte Antonios eine Anfrage, zur Beratung an den Kaiserhof zu kommen, die ihn aber seines Status als Altvater entledigt hätte. Apophthegma 33 bietet eine katalogartige Paränese zur Gottesfurcht, die gut aus anderen Schriften zusammengestellt sein könnte. In Apophthegma 34, das auch in einer anderen alten Sammlung existiert, bestimmt Antonios den Abstand zwischen den einzelnen Mönchszellen. Im 35. Spruch fordert er dazu auf, sich vorher zu überlegen, welche Tugend man als Mönch anstreben will. Die Apophthegmen 36-38 schließlich, die wir noch genauer betrachten werden, thematisieren den Gehorsam gegenüber dem geistigen Vater.

In den aufgeführten Apophthegmata geht es insgesamt darum, Antonios als heiligen, unmittelbar von Gott gelehrt Seelsorger und Berater zu schildern, der allerdings den weltlichen Ruhm flieht und ein Vorbild für Mönche bietet. Vorbildlich vermittelt er zahlreiche Tugenden. Mit diesen Apophthegmata wird jedenfalls das Ideal des kaum intellektuellen Mönchsvaters, der Anachoreten wie Koinobiten ganze Tugendkataloge bietet, besonders unterstrichen. Die vorhergehenden, wahrscheinlich älteren Apophthegmata stehen den späteren inhaltlich keineswegs ferne, haben aber doch eine andere Tendenz. Die meisten von ihnen scheinen stärker aus dem unmittelbaren Gespräch heraus entwickelt zu sein und wirken somit noch stärker im historischen semianachoretischen Kontext beheimatet. Sie gehen oft auf ganz konkrete Fragen der Askese wie Demut und Besitzverzicht ein. Die letzten Apophthegmata wirken hingegen wie eine theoretische Überhöhung und Zusammenfassung des zuvor gesagten. Wenn überhaupt Mündlichkeit am Anfang der »Apophthegmata Patrum« gestanden haben sollte, so ist diese durch die Nachbearbeitungen und die Hinzufügung späterer Sprüche tendenziell verdrängt. Charakteristisch dafür mag Apophthegma 33 stehen:

»Derselbe sagte: »Habe immer die Furcht Gottes vor Augen. Gedenke dessen, der Tod und Leben gibt (1 Sam 11,6). Hasset die Welt und alles in ihr. Hasset alle Ruhe des Fleisches. Entschlagt euch dieses Lebens, damit ihr für Gott lebt. Denkt daran, was ihr Gott versprochen habt; denn er wird es von euch fordern am Tage des Gerichtes, Leidet Hunger, Durst, Blöße, Nachwachen, trauert, weinet, seufzet in euren Herzen, prüfet, ob ihr Gottes würdig seid, verachtet das Fleisch, damit ihr eure Seelen rettet.«⁵⁴

54. Dt. zitiert nach *Bonifaz Miller* (Übers.), *Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum*, auch *Gerontikon* oder *Alphabeticum* genannt, Trier ³1986 (Sophia 6), S. 23.

Dieser Spruch wirkt gleichsam wie eine Zusammenfassung der asketischen Botschaft des Antonius und stilisiert ihn zu einem weisheitlich geprägten, katechetisch wirksamen Lehrer. Damit ist jedenfalls formal ein deutlicher Unterschied zu Apophthegmen wie Antonios 20 gegeben:

»Ein Bruder, der sich von der Welt abwandte und seinen Besitz unter die Armen verteilte, aber einiges zu seiner Verfügung behielt, begegnete dem Abba Antonios. Als der Altvater dies erfuhr, spricht er zu ihm: ›Wenn Du Mönch werden willst, dann geh in dies und dies Dorf, kaufe Fleisch, lege es um deinen bloßen Leib und so komm hierher.‹ Als er zum Greis zurückkam, fragte dieser, ob geschehen sei, wozu er ihm geraten habe. Da er ihm seinen zerissenen Leib zeigt, spricht der heilige Antonios: ›Die sich von der Welt abwenden und Schätze besitzen wollen, werden ebenso heftig von den Dämonen angegriffen und zerschlagen.‹«⁵⁵

Auch hier steht ein lehrhaftes Logion am Ende dieser eher als Chrie gestalteten Erzählung. Die Anschaulichkeit und die Bildhaftigkeit sowie die viel konkreteren Gestaltungshinweise für ein monastisches Leben unterscheiden es aber deutlich von den später angehängten Apophthegmata der Antonios-Sammlung. Wenn auch hier das Verhältnis von schriftlicher zu potenziell mündlicher Tradition nicht mehr auszumachen ist, erweckt das Apophthegma im Gegensatz zum vorher zitierten deutlich den Eindruck, mündlich weitergegeben worden zu sein. Neben solchen formalen Divergenzen lassen sich aber auch eindeutig inhaltliche Überarbeitungen in den Apophthegmata Patrum beobachten.

4.2 Inhaltliche redaktionelle Überarbeitungen in den Apophthegmata Patrum

Bei den letzten Logien des Antonios 36-38 lässt sich – wie ich bereits in meiner Habilitationsschrift dargelegt habe – eine starke inhaltliche Umprägung wahrnehmen⁵⁶. Diese beschäftigen sich nämlich mit dem radikalen geistlichen Gehorsam. An dieser Stelle wird deutlich, dass die Redaktoren der »Apophthegmata Patrum« auf unterschiedlichen Traditionsstufen auch ihre je eigenen Interessen in die Quellen eintrugen und somit die Monumentalisierung des Antonios in ihrem Sinne beeinflusst haben.

Um die Darstellung und Einbettung der Entwicklung des Themas Gehorsam in einen breiten historischen Kontext hat sich Philip Rousseau bemüht⁵⁷. Einen von Rousseau nicht wahrgenommenen Indikator für die diachrone Zu-

55. Dt. zitiert nach *Schulz, Wüstenväter* (wie Anm. 12), S. 50.

56. Vgl. *Andreas Müller, Das Konzept des geistlichen Gehorsams bei Johannes Sinaites*, Tübingen 2006 (STAC 37), S. 349.

57. Vgl. *Rousseau, Ascetics* (wie Anm. 34).

spitzung der Gehorsamsforderung bietet – wie bereits beobachtet – gerade die Antonios-Tradition. Bemerkenswerterweise findet sich die Forderung nach striktem Gehorsam gegenüber einem »Geistlichen Vater« in der »Vita Antonii« überhaupt nicht⁵⁸. Wenn hier von Gehorsam die Rede ist, so fast ausschließlich vom Gehorsam gegenüber Gott bzw. seinem Willen⁵⁹. Daneben wird eine Unterordnung des Antonios unter seine Eltern (VA 1,3)⁶⁰ und unter gewisse Eiferer (σπουδαῖοι), das heißt erfahrene Asketen (VA 4,1)⁶¹, berichtet. Die Unterordnung ist somit höchstens im pädagogischen Sinne thematisiert. Auch die Antonios-Briefe spiegeln nichts von dem Konzept geistlichen Gehorsams wider⁶². Die ersten 35 Antonios-Apophthegmen im »Gerontikon« schweigen bemerkenswerterweise ebenfalls zu diesem Thema. Lediglich die

58. Vgl. *Derwas James Chitty*, *The desert a city. An introduction to the study of Egyptian and Palestinian monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966, S. 3 unter Bezug auf Athanasios, *vita Antonii*, 3-4. Ich beziehe mich jeweils unter Angabe der Kapitel und Abschnitte auf *Peter Gemeinhardt* (Hg.), *Athanasius von Alexandrien, Vita Antonii. Leben des Antonius*, Freiburg im Breisgau 2018 (FChr 69), im Folgenden unter VA.
59. Vgl. VA (wie Anm. 58), 7,12 wo Elia als Vorbild im Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen genannt wird. Vgl. ferner ebd., 66,2f., wo von der Notwendigkeit bzw. dem Nutzen, der Stimme von oben zu gehorchen, gesprochen wird. Auch das Bild von Antonios als Diener Gottes (vgl. ebd., 18,1; 85,5) bzw. Diener Christi (ebd., 52,3; 53,2) passt in diesen Kontext. Nach VA (wie Anm. 58), 94,1 führt der Dienst (δουλεῖν) gegenüber Gott ins Himmelreich.
60. In VA (wie Anm. 58) 1,3 wird das Kind Antonios als ein besonderes dargestellt und in diesem Kontext geäußert: »[...] καὶ τοῖς γονεῦσιν ὑπετάσσετο καὶ τοῖς ἀναγνώσμοι προσέχων τὴν ἐξ αὐτῶν ὠφέλειαν ἐν ἑαυτῷ διετήρει.« Unterordnung unter die Eltern und Aufmerksamkeit gegenüber den Lesungen der Hl. Schrift werden dabei nebeneinandergestellt und der Nutzen dieser Tätigkeit hervorgehoben. Eine genauere Thematisierung der Unterordnung findet nicht statt.
61. VA (wie Anm. 58), 4,1 ist die einzige Stelle in der »Vita Antonii«, die überhaupt im Sinne von »geistlichem Gehorsam« bzw. Unterordnung verstanden werden kann. Es ging bei dieser Form von Unterordnung in erster Linie um den Erwerb guter Lehrer in der Askese, also eine Art »pädagogischen Gehorsam« (vgl. ähnlich bereits *Karl Holl*, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen*, Leipzig 1898, S. 141). Dabei entstand aber kein Verhältnis zu einem »Geistlichen Vater«, sondern vielmehr zu einer ganzen Zahl von Vorbildern. Von »geistlichem Gehorsam« kann daher hier nicht gesprochen werden. Dennoch sind aber auch bestimmte Formen des Dienstes in der »Vita Antonii« nicht ausgeschlossen, die freilich ebenfalls nicht als »geistlicher Gehorsam« dargestellt werden, vgl. VA (wie Anm. 58), 46,2 (Dienst gegenüber Bekennern in der maximianischen Verfolgung); 46,7 (Dienst durch gemeinsame Mühe mit diesen) und 91,1 (Dienst der beiden Schüler des Antonios). Der Terminus »Gehorsam« bzw. »gehorsamen« existiert nur in negativen Formulierungen in der »Vita Antonii«, nämlich bezüglich des Verbotes, den Dämonen zu gehorchen (ebd., 27,4; 35,1).
62. Der Text der Briefe lag mir in der englischen Übersetzung von D. Chitty vor. Einen Überblick über den Inhalt der Briefe bietet Karl Suso Frank, *Antonius von Ägypten und seine Briefe*, in: *Margot Schmidt* (Hg.), *Von der Suche nach Gott. FS Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, S. 65-82, hier S. 73-81; vgl. auch *Samuel Rubenson*, *The letters of St. Antony. Monasticism and the making of a saint*, Minneapolis 1995 / *The letters of St. Antony. Origenist theology, monastic tradition and the making of a saint*, Lund 1990 (BHEL 24).

letzten drei Apophthegmen unter dem Lemma »Antonios« behandeln im »Alphabetikon« den geistlichen Gehorsam, und zwar in radikaler Form⁶³. Wörtlich heißt es hier z.B. in Apophthegma 36: »Die Unterordnung (zusammen) mit Enthaltbarkeit unterwirft (sogar) wilde Tiere.«⁶⁴

Nicht nur die exponierte Stellung der Sprüche am Schluss des Antonios-Teils der Sammlung, auch Einblicke in die Überlieferungsgeschichte⁶⁵ legen nahe, dass es sich bei diesen Apophthegmata um eine nachträgliche Ergänzung handelt. Eine detaillierte überlieferungsgeschichtliche Analyse des »Alphabetikons« wäre nötig, um auch unter anderen Lemmata entsprechende Einschübe von Gehorsams-Apophthegmata zu beobachten. Bei Antonios lässt sich der Zeitpunkt des Einschubs nicht ausmachen. Es ist nicht auszuschließen, dass es sich bereits um einen redaktionellen Eingriff z.B. aus dem in der Gaza-Region ansässigen Silvanos-Kreis gehandelt hat, da in ihm der »geistliche Gehorsam« eine wichtige Rolle gespielt zu haben scheint⁶⁶. In der koptischen Überlieferung ist schließlich noch ein weiteres Apophthegma zu finden, das wahrscheinlich erst sekundär Antonios zugeschrieben worden ist. In ihm ist der Gehorsam, allerdings explizit der Gehorsam gegenüber Gott, in einen *ordo virtutum* eingebunden, der so wahrscheinlich noch nicht von Antonios formuliert worden ist⁶⁷.

63. Im bisherigen wissenschaftlichen Diskurs sind die »Apophthegmata« unkritisch Antonios einfach zugeordnet worden, vgl. z.B. zu Antonios 36 I: *Hausherr*, Direction (wie Anm. 47), S. 161.
64. Dt. zitiert nach *Erich Schweitzer* (Übers.), *Apophthegmata Patrum. Das Alphabetikon – Die alphabetisch-anonyme Sammlung*, Beuron 2012 (Weisungen der Väter 14), S. 31.
65. *Dörries*, *Vita* (wie Anm. 49), S. 216f. wies z.B. darauf hin, dass nur neun der Antonios-Apophthegmen durch die syrischen Sammlungen nicht gedeckt seien. Dazu gehören die Gehorsamsworte 36-38! Auch in griechischen Textvarianten fehlen die entsprechenden Apophthegmata, so z.B. im *Vat. gr.* 2592, der nur Antonios 1-4.6-23.32 enthält, vgl. *Paul Canart*, *Une nouvelle anthologie monastique. Le Vaticanus graecus 2592*, in: *Le muséon* 75 (1962), S. 109-129, hier S. 119.
66. Im Umfeld von Gaza wurde Antonios ohnehin stärker mit geistlichem Gehorsam in Verbindung gebracht. Ein Zeugnis dafür bietet die bisher für das palästinische Mönchtum noch nicht ausgewertete Kirchengeschichte des Sozomenos, der durch das Gaza-Mönchtum stark geprägt worden ist. Er berichtet in *Historia Ecclesiastica* I 13,9 (*Sozomenus*, Kirchengeschichte, ed. v. *Joseph Bidez / Günther Christian Hansen*, Berlin 1960, S. 28) davon, dass zumindest viele bei Antonios Rat suchten und ihm dann auch gehorchten.
67. Vgl. das koptisch erhaltene Apophthegma Am 32,9 frz. zitiert bei *Lucien Regnault* (Hg.), *Les Sentences des Pères du désert III*, Solesmes 1976, S. 145: »Abba Antoine a dit: ›Sois ne t'estimant en rien, car le manque d'estime pour soi-même, c'est le corps de l'humilité; l'humilité engendre la science, la science engendre la foi, la foi enfante l'obéissance à Dieu, l'obéissance à Dieu enfant la charité fraternelle.«

4.3 Das Verhältnis des Antonios-Bildes der »Apophtegmata Patrum« zu demjenigen des Athanasios

»Die Apophthegmata über Antonios geben ein zuverlässigeres Bild des historischen Antonios als die durch die athanasianische Theologie geprägte Vita Antonii.«⁶⁸ So bestimmt Franz Dodel in seiner Dissertation über das Sitzen bei den Wüstenvätern das Verhältnis zwischen den beiden Textkorpora. Derart zugespitzt ist die Beobachtung sicher nicht haltbar. Zwar verfolgt Athanasios in seiner »Vita Antonii« eindeutig die Tendenz, Antonios als einen gottgelehrten, im Sinne der Mehrheitskirche und ihrer Dogmenbildung wirkenden Asketen darzustellen, der Charisma und Amt in harmonischer Weise miteinander verbindet. Andererseits finden sich aber auch historisch zuverlässige Angaben in der »Vita«, die in den »Apophtegmata Patrum« fehlen. Insbesondere wird Antonios in ihr durchaus als Philosoph dargestellt, der mit der Terminologie und auch den Ideen der entscheidenden philosophischen Strömungen zu argumentieren vermag und auch origenistischem Denken zumindest nicht fern steht. Es ist daher nicht von vornherein ausgemacht, dass den »Apophtegmata Patrum« als der *viva vox Antonii* der Vorzug zu geben ist. Ich möchte dies an einem Logion deutlich machen, das Dodel auch anführt, nämlich dem Apophthegma 10 des Antonios. Dieses ist das einzige, das in der »Vita Antonii« eine direkte Parallele hat⁶⁹. Dodel schließt sich hier der – inzwischen stark umstrittenen – Position von Hermann Dörries an, nach der dem Apophthegma der historische Vorrang gebührt⁷⁰.

Das Apophthegma thematisiert wiederum das ideale monastische Leben. Im »Gerontikon« lautet es wörtlich:

»Wie die Fische, die auf dem Trockenem liegen, verenden, so verlieren die Mönche die Kraft zur Spannung der Hesychia, wenn sie außerhalb des Kellions verweilen. So müssen auch wir, wie die Fische ins Meer, zum Kellion zurückstreben, [...] damit wir nicht die innere Bewahrung verlieren.«⁷¹

In »Vita Antonii« lautet der Spruch:

»Wie die Fische verenden, wenn sie eine gewisse Zeit auf trockenem Land zubringen, so erschaffen die Mönche, wenn sie sich bei euch aufhalten und die Zeit mit euch verbringen.

68. Dodel, *Sitzen* (wie Anm. 14), S. 14 Anm. 9.

69. Vgl. Dörries, *Vita* (wie Anm. 49), S. 151.

70. Vgl. Dodel, *Sitzen* (wie Anm. 14), S. 15.

71. Dt. zitiert nach Schulz, *Wüstenväter* (wie Anm. 12), S. 314.

Also müssen wir, wie der Fisch ins Meer, schnell auf den Berg zu kommen suchen, damit wir nicht durch langes Verweilen die inneren Dinge vergessen.«⁷²

In der »Vita Antonii« wird demnach eine *stabilitas loci* nicht ausdrücklich gefordert⁷³. Die Idealisierung derselben zum Erhalt der Hesychia steht nach Dörries geradezu im Zentrum der Zellenmönche der Apophthegmata Patrum, der sogenannten »Hesychasten«⁷⁴. Er sieht das Logion in Vita Antonii 85 grundsätzlich in einen verändernden Rahmen gestellt:

»Antonius entschuldigt sich damit, warum er einen Besuch nicht verlängern kann. Aber aus der Zelle ist der Berg geworden, statt der ἔνδον φυλακῆ (scil. der inneren Bewahrung) ist nur τὰ ἔνδον gefährdet und nicht mehr ὁ τῆς ἡσυχίας τόπος wird aufgelöst, sondern das ἐκλύεσθαι ist absolut gesetzt. Es sind also gerade die charakteristischen Züge des Zellenmönchtums aufgegeben; sie sind augenscheinlich weder dem Verfasser der Vita Antonii noch seinen Lesern geläufig. Die Fassung des Apophthegmas in der Vita Antonii ist fraglos sekundär. Das Wort selbst aber dient hier dem vornehmen Besucher als Erweis, daß Antonius ein von Gott geliebter δοῦλος τοῦ θεοῦ sein muß – wie könnte sonst ein ἰδιώτης solche Weisheit besitzen!«⁷⁵

Die Argumente von Dörries könnte man genauso gut auch umdrehen. Es ist durchaus denkbar, dass die »Apophthegmata Patrum« Antonios noch stärker als einen »Zellenmönch« monumentalisiert haben⁷⁶, als es das apophthegmatische Material zuvor ergeben hat. Der in der »Vita« und auch in den Antonios-Briefen intellektuell begabte Mönch könnte jedenfalls auch gut zu einem nicht-intellektuellen Hesychasten umgestaltet worden sein, der wiederum den Bildern anderer Mönche in den »Apophthegmata Patrum« nahesteht. Eine Theologie oder zumindest ein zur Metamorphose führendes Mönchsideal der »Apophthegmata Patrum« hatte Dörries jedenfalls nicht im Blick. Für die Historizität beider Antonios-Bilder gibt es Argumente. Die Forschung weiterführend dürfte aber nicht die Suche nach dem historischen Antonios, sondern vielmehr nach der Intention der jeweiligen Antonios-Narrationen sein. Die »Apophthegmata Patrum« garantieren jedenfalls auch traditionskritisch betrachtet keineswegs eine größere Historizität. Vielmehr gilt auch für sie die Feststellung Zachary B. Smiths in seiner kürzlich publizierten Dissertation:

72. Vita Antonii 85,2: Übersetzungen nach Schulz, Wüstenväter (wie Anm. 12), S. 314.

73. Vgl. Dörries, Vita (wie Anm. 49), S. 149.

74. Vgl. Dörries, Vita (wie Anm. 49), S. 151.

75. Dörries, Vita (wie Anm. 49), S. 151f.

76. Zu dem entsprechend in den »Apophthegmata Patrum« gezeichnete, aber nach Dörries nicht konstruierten Ideal des »Zellenmönches« vgl. ebd., S. 162f.

»Texts reveal more about their creators' version of history – whether realized or idealized – than about objective historical reality.«⁷⁷

5. Schluss

Fragt man nun dementsprechend abschließend nach der Intention der »Apothegmata Patrum«, so verweist schon der potenzielle Sitz im Leben – ähnlich wie z.T. auch weisheitliche Spruchliteratur – auf Bildung⁷⁸. Vermittelt werden soll dabei primär vermeintliches Erfahrungswissen⁷⁹. Bemächtigt zur Lehre werden die dargestellten Mönchsväter in der Regel jedenfalls auch durch Lebenserfahrung⁸⁰. Anders als die Spruchliteratur sind die oft als Chrien gestalteten Apothegmata zusätzlich häufig durch erzählende Anekdoten angereichert. So werden die Altväter und die wenigen Altmütter nicht nur als Quellen von Weisheitssprüchen präsentiert, sondern auch als solche, die ihre Weisheit in vorbildlich hesychastisch-asketischer Weise umgesetzt haben. Barbara Müller sprach in diesem Kontext sogar von parabolischen Handlungen und hielt fest:

»Schilderungen ›parabolischer Handlungen‹ nehmen einen beachtlichen Teil der ›Apothegmata Patrum‹ ein; es ist daher davon auszugehen, dass die Wüstenväter ihre Umgebung tatsächlich auch auf eine solch zeichen- und prophetenhafte Weise belehrten.«⁸¹

Ähnliches gilt ihrer Meinung nach auch für biographische Erzählungen. Die Fixierung von Personen in ihren vielfältigen Formen der Äußerung ist jeden-

77. *Smith*, *Philosopher-Monks* (wie Anm. 8), S. 17, wo er weiter ausführt: »By categorizing the *AP*'s contents and comparing them to other texts [...] we uncover the compiler's biases and claims within his fifth-century Palestinian context.« Vgl. auch ebd., S. 20.

78. Vgl. auch *Müller*, *Weg* (wie Anm. 19), S. 20, die herausarbeitet, dass die Apothegmata Patrum von Unterweisungssituationen zeugen. Auch *Smith*, *Philosopher-Monks* (wie Anm. 8), S. 22 arbeitet als Ziel der Apothegmata Patrum heraus: »One of the *AP*'s main goals was in fact protreptic and didactic toward christian asceticism, but its character presentations and creation if a Christian system of self-care hint a multivalence in the *AP*'s composition in late fifth-century Palestine.« An anderer Stelle spricht er von einem »compendium of wisdom for living the Egyptian monastic life in another setting«, vgl. ebd., S. 28 oder als »manual of ascetic living«, ebd., S. 62. Nach *Smith* ging es dem palästinischen Redaktor vor allem auch darum, Differenzen innerhalb des Mönchtums herunterzuspielen und die Probleme des Mönchtums mit der kirchlichen Hierarchie zu fokussieren, vgl. ebd., S. 46.

79. Vgl. *Müller*, *Weg* (wie Anm. 19), S. 37. Vgl. auch *Dodel*, *Sitzen* (wie Anm. 14), S. 18: »Durch die Praxis entstand das Buch für die Praxis: als noch in keiner Weise systematisierte Sammlungen um einen ersten festen Punkt, nicht zur διδασκαλία (Belehrung), sondern zur οφέλεια (Nutzen).« Ob man dieses Erfahrungswissen zwangsweise in den Kontext altorientalischer Weisheitstradition stellen muss (vgl. *Müller*, *Weg* [wie Anm. 19], S. 37), wäre zu diskutieren.

80. Vgl. ebd., S. 38.

81. Ebd., S. 35.

falls charakteristisch für diese Literatur. Dementsprechend formuliert Franz Dodel ganz zu Recht:

»Wie auch immer, im Zentrum des hilfreichen Wortes oder einer entsprechenden Handlung steht die Person des Abbas, der nicht eine ›Lehre‹ verkündet, sondern als *magnus senex* aus der Mitte seiner spirituellen Erfahrung eingreift.«⁸²

Dementsprechend steht der Meister als »Typos« im Zentrum der Darstellung.⁸³ Im Sinne charismatischer⁸⁴ Vorbildlichkeit anstelle von hierarchischer Autorität formuliert dementsprechend bereits Abbas Poimen im »Gerontikon«: »Werde ein Vorbild, nicht ein Gesetzgeber!«⁸⁵

Blickt man von hier noch einmal auf den Subtext dieses Beitrages, Luthers Tischreden, so fällt auf, dass diese, ähnlich wie die »Apophthegmata Patrum«, den Eindruck einer geradezu verschriftlichten Mündlichkeit erwecken, historisch korrekt oder nicht. Insofern stellt sich verstärkt die Frage, ob Luther durch die Tischreden, auch im Sinne einer idealisierenden Monumentalisierung dargestellt worden ist. Bei der Beantwortung wäre wohl auch die hier exemplarisch vorgeführte Methode der *cross-references* zu berücksichtigen. Ebenso wenig dürfte wohl die Frage nach den Intentionen der verschiedenen Redaktoren der Tischreden übergangen werden. Definitiv zu beantworten sind diese Fragen jedoch nicht vom Patristiker, sondern von der Tischredenforschung. Entsprechend sollte im vorliegenden Beitrag primär der Vergleichspunkt gattungshistorisch entfaltet werden.

82. Dodel, *Sitzen* (wie Anm. 14), S. 11.

83. Vgl. ebd., S. 12.

84. Zu Bedeutung des Charisma in den Apophthegmata Patrum vgl. ebd., S. 16.

85. Apophthegmata, Poimen 174 (dt. in: Miller, *Weisung* [wie Anm. 54], S. 748).