

des Maximilian Kolbe, der in Auschwitz sein Leben für die Rettung eines anderen in die Waagschale warf. Jeder von uns kennt solche Glücksfälle der Brüderlichkeit, die uns Mut machen, auch selber diesen Weg einzuschlagen; die uns hoffen lassen, daß auch wir es vermögen, dieses Ziel zu erreichen: daß der Baum der Brüderlichkeit kräftige Wurzeln schlage und an seinen Ästen weitere Tugenden aufblühen und fruchten.

Wer Gott als „unseren Vater“ anspricht, kann nicht anders als auch den anderen als seinen Bruder anerkennen und danach handeln. Es gibt keine Alternative zur Brüderlichkeit. Es gibt nur eine Entschiedenheit zur Brüderlichkeit, die alle Unbrüderlichkeit, alle Ungerechtigkeit und Unfreiheit kompromißlos denunziert, die unerschrocken Freiheit und Gerechtigkeit für alle, auch für die Verelendeten und Unterdrückten, wie Oscar Romero, der am 24. März 1980 ermordete Erzbischof von San Salvador, auch da noch fordert, wo dies in den Augen der Herren und Unterdrücker als Parteilichkeit gegen sie mißverstanden wird. Brüderlichkeit ist allerdings keine sentimentale Gefühlsduselei, sie ist der engagierte Einsatz für alle Menschen, für ihr Recht und ihre Freiheit. Wer dies als Parteilichkeit gegen sich selbst registriert, hat damit keinen Gegenbeweis gegen die Allgemeinheit der Brüderlichkeit; vielmehr stellt dies lediglich seine eigene Unbrüderlichkeit bloß. Wirklich: es gibt keine Alternative zur Brüderlichkeit.

Die Wüste im Verständnis der ägyptischen Mönche

Antoine Guillaumont, Paris

Heinrich Bacht, Frankfurt (Übersetzer)¹

Wie so manche andere Begriffe – man denke an den Begriff „Nacht“ oder den Begriff „Finsternis“ – so ist auch die Idee „Wüste“ im Kontext der Frömmigkeitsgeschichte mehrdeutig. Das wird schon in der Bibel, vor allem im Alten Testament, deutlich. Wir haben damit zu beginnen, daß wir diesen biblischen

¹ Diesem aus der Revue de l'Histoire des Religions (1975) übernommenen Artikel liegt ein Vortrag bei dem Colloquium über „Die Mystiker der Wüste im Islam, Judentum und Christentum“ (28. 7. bis 3. 8. 1974) zugrunde. Der Ort des Colloquiums war die Abtei von Sénanque (Vaucluse).

Die Übersetzung stammt von Heinrich Bacht SJ, Frankfurt. Die Zwischenüberschriften wurden von der Schriftleitung beigelegt.

Begriff in groben Strichen nachzeichnen; denn er hat begreiflicher Weise einen tiefen Einfluß auf die literarischen Zeugnisse jener Männer ausgeübt, die wir die „Väter der Wüste“² zu nennen pflegen, d. h. auf die Mönche, die im 4. und 5. Jahrhundert in den Wüsteneien Ägyptens gelebt haben.

I. Die Vorgeschichte

Das Zeugnis des Alten Testaments

An erster Stelle ist hier im Alten Testament an ein Verständnis von Wüste zu denken, das man „idealistisch“ oder auch „mystisch“ nennen könnte. Es bezieht sich eben so sehr auf die Vergangenheit Israels wie auf die messianische Zukunft. Dies Verständnis ist an die Erinnerung gebunden, welche die Hebräer an die Zeit des Exodus bewahrten und an die Zeit der Wanderung durch die Sinai-Wüste, bei der Gott mit seinem Volk einen Bund geschlossen hatte. Es war die Brautzeit mit Jahwe, an die sich die Zeit der vielfachen Untreue im Lande Kanaan anschloß³. An diese Epoche blieb für immer eine Art von Heimweh gebunden, das zumal von den Propheten lebendig gehalten wurde. Die Wiederversöhnung mit Jahwe – so verkündeten sie – wird sich gewissermaßen durch die Rückkehr in die Wüste bekunden, an den Ort der göttlichen Liebeserweisung und Vertrautheit.

Jeder erinnert sich hier an die berühmten Texte bei Hosea, Jeremia und Jesaja, in denen dieses mystische Verständnis von Wüste sich bezeugt⁴.

Daneben steht, bisweilen bei denselben Propheten, eine realistische, oder deutlicher gesagt: pessimistische Sicht von Wüste, die allerdings kein Sondergut der Hebräer ist, sondern diesen mit den Völkern des alten Vorderen Orients gemeinsam ist. Sie ist vor allem bei den Sumerern und Akkadern bezeugt, bei denen sie sich mit dem Kult der Fruchtbarkeitsgötter verbindet⁵. Wüste ist das, was im Gegensatz steht zum bewohnten und bebauten Land, sei

² Die Bezeichnung „Väter der Wüste“ ist sehr alt; sie findet sich bereits zu Beginn des 5. Jhdt. bei Palladius, *Historia Lausiaca XI* (ed. Butler 34), XXXIX (123), dann wieder bei Cyrill von Scythopolis, *Vita s. Sabae* 75 (ed. Schwartz) 180. Vgl. J. und H. Bremond, *Les Pères du désert*, I u. II, Paris 1927.

³ Vgl. J. Guillet, *Thème de la marche au désert dans l'Ancien et Nouveau Testament*, in: *RechScRel* 36 (1949) 161–181.

⁴ Hosea 2, 16: „Darum will ich selbst sie verlocken. Ich will sie in die Wüste hinausführen und sie umwerben“; vgl. auch 12, 10; Jeremia 2, 2–3: „... Ich denke an deine Jugendtreue, an die Liebe deiner Brautzeit, wie du mir in der Wüste gefolgt bist, im Land ohne Aussaat. Heiliger Besitz war Israel dem Herrn ...“; vgl. Jes 40, 3.

⁵ Vgl. A. Haldar, *The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions*, Upsala u. Leipzig 1950. Eine ähnliche Auffassung findet sich bei den Persern; vgl. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956, 552.

es als Gebiet, das von Natur aus öde und unfruchtbar ist, oder als Gegend, die aufgrund kriegерischer Verwüstungen oder eines Gottesfluches dazu geworden ist, somit ein Ort, der nur von wildem Getier (Hyänen, Schakalen, Strau-ßen, Wildkatzen und dergleichen) und von den Dämonen bewohnt wird, wobei es schwer ist, die einen von den anderen zu unterscheiden. Dorthin werden auch die Geächteten und Ausgestoßenen gejagt: Kain (Gen 4, 11–16), Hagar und Ismael (ebda. 16, 6–12) und der Sündenbock, auf den man die Sünden Israels abgeladen hatte (Lev 16, 8–10).

All das sind bekannte Dinge, die nur kurz erwähnt zu werden brauchen⁶. Der Schwerpunkt liegt vor allem auf der zuerst erwähnten Vorstellung, die wir die „idealistische“ genannt haben. Es ist ein Gemeinplatz geworden, in Israel das Heimweh nach der Zeit des Nomadenlebens mit seiner Rückbindung an den Kult Jahwes als des einen Gottes – die Wüste ist monotheistisch, wie man seit Renan immer wieder sagt – hervorzuheben; dies Ideal wird vor allem durch die Propheten vertreten und hat seine Verdeutlichung an den berühmten Rechabiter bei Jeremia 35^{6a}. Auf der anderen Seite verweist man auf die demoralisierende Macht des seßhaften Lebens in Kanaan, das mit dem Ackerbau und dem Stadtleben, aber auch mit den vielfältigen Formen des Götzen-dienstes verbunden ist. Aber wie so oft sind diese banalen Vorstellungen ein wenig zu einfach. Die Wirklichkeit ist komplexer.

Zunächst ist festzustellen, daß die idealistisch-idealisierte Vorstellung von Wüste viel weniger radikal und exklusiv ist, als man es gemeinhin denkt, und zwar selbst in der prophetischen Literatur. Um das zu erkennen, braucht man nur die Berichte im Buche Exodus und bei den Propheten zu studieren, so etwa Kap. 20 bei Ezechiel: Da ist die Wüstenzeit *auch* die Zeit vielfältiger Untreue, der Verehrung des goldenen Kalbes, der Auflehnung in Meribah (Ex 17, 7; Num 20, 13) und auch der Züchtigung, da ja von der Wüstengeneration kein einziger in das Verheißene Land gelangen sollte, das von Milch und Honig überfließt. Somit gibt es bereits mitten in dieser „idealistischen“ Vorstellung eine Vieldeutigkeit⁷.

Der Einfluß aus dem Hellenismus

Aber wir müssen tiefer gehen. Wir müssen auf der Hut sein vor einer bestimmten Illusion, die ihren Grund in der Tatsache hat, daß wir die Bibel durch einen

⁶ Hierzu s. J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, London 1926, I, 463 f; R. de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, Freiburg i. B. 1960, I, 38–41.

^{6a} Die Rechabiter waren „Schutzbürger bzw. ein Schutzverband in Israel“; sie bezeugten „eine starke Bindung an den als Gott der Wüste anerkannten Jahwe“. Sie tranken keinen Wein, bauten keine Häuser, trieben keinen Ackerbau und lebten als Fremdlinge in Israel; H. Bardtke in RGG 35, 951 f.

⁷ Dazu vgl. u. a. A. Guillaume, *Prophétie et divination*, Paris 1941, 110 f.

zwischengeschobenen Filter lesen, in welchem Themen und Motive sich finden, die in Wirklichkeit erst später entwickelt wurden. Die „Wüste“ ist eines dieser Themen⁸. Der Hauptverantwortliche für diese biblischen Themen und für ihre weite Verbreitung in der christlichen Überlieferung ist Philon von Alexandrien⁹. Die Weise, in der Philon von der Wüste spricht, ist in dieser Hinsicht bezeichnend. Zu Beginn seiner Schrift „Über den Dekalog“^{9a} erklärt er, warum Gott seinem Volk das Gesetz in der „tiefsten Wüste“ gegeben hat. Der Grund ist – so lautet seine Deutung – weil Gott wollte, daß dies fern von der Verderbtheit der Städte geschehen sollte. Dabei ist vor allem an die sittliche Verderbtheit, dann aber auch an die Verderbtheit und Verschmutzung der Luft gedacht, die in den Städten ungesund sei. In der Schrift „Über das kontemplative Leben“ lehrt Philon, daß die Therapeuten gerade aus diesem Grund sich fern von Alexandrien niedergelassen hätten, an einem Ort, wo die Luft sauber und leicht war¹⁰. Im Gegensatz zu den Städten war für Philon die Wüste ein reiner Ort und darum war sie für das aus Ägypten ausgezogene Volk der Ort der Läuterung. Philon kehrt also die beiden Begriffe „Wüste“ und „Bund“ im Vergleich mit den überlieferten Vorstellungen gewissermaßen um. Für diese war die Wüste ein bevorzugter und gesegneter Ort, weil sie der Ort des Bundes gewesen war. Für Philon dagegen wurde die Wüste zum Ort des Bundes gemacht, weil sie ein lauterer, reiner Ort ist. Die Wüste gewinnt also bei ihm einen absoluten, in sich selbst ruhenden Wert.

In den jüdischen Schriften derselben Zeit begegnet man wiederholt dieser Verbindung von Wüste und Reinheit, so wenn die Flucht in die Wüste als Mittel vorgestellt wird, der Befleckung zu entgehen. So zieht sich Judas der Makabäer mit einem Dutzend Leute in die Wüste Juda zurück, wo er das Leben von wilden Tieren führt, indem er sich ausschließlich von Kräutern ernährt, um

⁸ Auf dieses Mißverständnis hat K. Barth hingewiesen; vgl. *Actes du V^e Congrès d'Ancien Testament*, Genf 1965; desgleichen S. Talmon, *The „Desert Motif“ in the Bible and in Qumran Literature*, in: A. Altmann (Hrsg.), *Biblical Motifs. Origins and Transformations*, Cambridge, Mass. 1966, 31–63. Dazu vgl. auch die Bemerkungen von A. Caquot in: *RevHistRel* 174, 80. Talmon irrt aber, wenn er behauptet, daß die christlichen Mönche für diese falsche Auffassung von Wüste verantwortlich sind. In Wirklichkeit liegt die Schuld bei denen, die über sie unter Verwendung eines bereits erarbeiteten Themas gesprochen haben, wie wir später zeigen werden.

⁹ Diese Auffassung scheint kein Eigengut Philons gewesen zu sein. Sie findet sich bereits bei einem anderen alexandrinischen Juden, einem Vorläufer Philons, nämlich Judas von Alexandrien, der durch ein Zeugnis des karaitischen Schriftstellers Qirqisani bekannt ist; hierzu s. Isidore Lévy, *Recherches esséniennes et pythagoriciennes*, Paris 1965, 7–17; nach Lévy haben Philon (De decalogo) und Judas von Alexandrien dieselbe Quelle benutzt.

^{9a} Philon, *De decalogo* 2 (ed. L. Cohn) 269; deutsch von L. Treitel 271: Die Gesetzgebung geschah „tief in der Wüste“, weil „die meisten Städte voll von unzähligen Übeln sind, von Freveln gegen die Gottheit wie von Verbrechen der Menschen gegeneinander“.

¹⁰ Philon, *De vita contemplativa* 22–23, (ed. L. Cohn) 51f; deutsch von K. Bormann 53: Philon spricht von der „angenehmen Beschaffenheit der Luft ... Die Brisen vom Meer sind leicht, die vom [Mareotis] See dicht, ihre Mischung wirkt einen sehr gesunden klimatischen Zustand“.

nicht der Befleckung sich auszusetzen, die eine Folge der Entweihung des Tempels durch Antiochus Epiphanes war¹¹. In ähnlicher Weise ließen die Sektenleute von Qumrân sich in der Wüste nahe beim Toten Meer nieder, um den Befleckungen zu entgehen, welche der hasmonäische Klerus über die Heilige Stadt brachte¹². Aber hier geht es nicht um die Wüste als solche. Ihre Rolle als rettender Zufluchtsort kommt ihr nicht ganz grundsätzlich deshalb zu, weil sie fern liegt von der Verderbtheit, welche der Stadt als solcher zugeschrieben wird; sondern es geht um die Bewahrung vor einer ganz besonderen und zeitbedingten Befleckung, welche den Aufenthalt in der Heiligen Stadt verbietet. Wir bleiben hier also im Rahmen echt jüdischer religiöser Vorstellungen. Demgegenüber wird in der Vorstellung, die Philon sich von der Wüste macht, indem er ihr einen inneren Eigenwert zuzuschreiben geneigt ist, ein dem Judentum äußerlicher Einfluß spürbar.

Wir stehen vor einem Thema der hellenistischen Mystik, um dessen Erhellung sich A.J. Festugière besonders bemüht hat und das in der Literatur des ersten Jahrhunderts vor Christus wie in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten häufig vorkommt. Eine Art romantischer Sehnsucht nach der Einsamkeit, nach dem Rückzug in die Wüste bemächtigt sich des „von den Städten ermüdeten Menschen“. Der „blasierte Stadtbewohner“ von Rom und Alexandrien schafft sich idyllische „Retraits“, träumt von einer Art von „Klöstern“, wo er in einem dem Studium und der Lauterkeit gewidmeten Leben seinen Frieden wiedergewinnen möchte¹³. Vor allem Ägypten war das für solche Rückzüge in die Wüste erträumte Land, wo der „Fromme“ in den Trümmern eines alten Tempels göttliche Schauungen erhoffen durfte. Dieses damals modische Thema begegnet bei Philon – übrigens auch nicht ohne eine gewisse Zwiespältigkeit. Denn er selbst bekennt von sich, daß er sich manches Mal in die Wüste zurückgezogen habe, „um etwas Schauenswertes im Geist zu erkennen“, ohne jedoch irgendeinen Nutzen daraus mitzunehmen¹⁴. Philon gibt auch den Anstoß zu manchen Entfaltungen des Motivs in der Apokryphen-Literatur, so etwa in der „Erzählung des Zosimus“, die eine legendenhafte Ausweitung der Geschichte der Rechabiten darstellt und ein idyllisches Bild von ihrer Siedlung auf der Insel der Seligen bietet¹⁵. Dieses Thema von der Wüste als dem Ort, wo

¹¹ 2 Makk, 5,27.

¹² Vgl. M. Black, in: *Aspects du judéo-christianisme* (Colloquium von Strassburg 23–25. April 1964), Paris 1965, 19f.

¹³ A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste I*, Paris 1944, 31 f. und 45 f. Zum Thema Rückzug in die Wüste bei den Pythagoräern vgl. Lévy, *Recherches* (s. Anm. 9) 16 f.

¹⁴ *Legum allegoriae* (ed. L. Cohn) 107; Deutsch von I. Heinemann 78: „... oft, wenn ich ... in die Einsamkeit ging, um etwas Schauenswertes im Geiste zu erkennen, hat es mir nichts genützt.“

¹⁵ Text bei M. R. James, *Apocrypha Anecdota*, Cambridge 1893, 96–108 (=Texts and Studies 1f, 3); dazu die Studie von J.-C. Picard, *L'Histoire des Bienheureux du temps de Jérémie et la Narration de Zosime: arrière-plan historique et mythique*, in: *Pseudépigraphes de l'Ancien Testament et ma-*

der Mensch besser als sonstwo die Ruhe gewinnt und genießt (Hier handelt es sich im Griechischen um ein Spiel mit den Worten „erēmia“=Wüste, und „ērēmia“=Ruhe, Stille), findet sich nach Philon und in Abhängigkeit von ihm wieder bei einer ganzen Reihe von christlichen Autoren, vor allem, wenn von Johannes dem Täufer die Rede ist, dem Urbild der Anachoreten. Als Beispiel sei Klemens von Alexandrien genannt: „In der Wüste genoß der Täufer das ruhevolle Leben der Einsamkeit“¹⁶; ähnlich heißt es bei Origenes: „Johannes der Täufer floh den Lärm der Städte und ging in die Wüste, wo die Luft reiner ist und der Himmel weiter offen steht und Gott näher und vertrauter ist“¹⁷ (... „ubi purior aër est et caelum apertius et familiarior Deus“). So auch Methodius von Olymp, für den die Wüste der Ort ist, „wo kein Übel aufkeimt, wo jeder Keim des Verderbens abgetötet wird, und der Bereich, der für die breite Masse schwer zugänglich ist“.¹⁸ Dorthin soll sich daher der Weise zurückziehen, um fern von der Menge und von aller Verderbnis und dem Lärm der Städte sich der Meditation hinzugeben.

Eine Sehnsucht der Kirchenväter

Vom vierten Jahrhundert an taucht dieses schon reichlich abgenutzte Motiv in der Mönchsliteratur auf, und zwar zunächst bei den Autoren, die eine gewisse literarische Bildung zeigen. Es handelt sich um Texte, die bleibende Berühmtheit gewonnen haben. Hier wäre der ganze Brief XIV des Basilius von Cäsarea zu nennen, den er etwa im Jahre 360 aus seiner Einsamkeit in der Provinz Pontus und nach seinem Besuch bei den großen Mönchssiedlungen in Ägypten und in Kleinasien an seinen Freund Gregor von Nazianz schrieb, um ihm in begeisterten Worten die Einsamkeit zu schildern, in der er lebte¹⁹. Gregor antwortete in scherzhaftem Ton und machte dadurch deutlich, daß es sich um Litera-

nuscripts de la mer Morte I, Paris 1967, 27–43. Vgl. auch neben anderen Texten *The Assumption of Moses*, (ed. R. H. Charles) London 1897, 32–38 u. 82 f.: Die Erzählung von Taxo, der sich mit seinen sieben Söhnen in eine Höhle zurückzieht, um der allgemeinen Korruption zu entgehen; ferner *Ascension d'Isaïe*, II, 7–11 (ed. Tisserant) Paris 1909, 94–96: Der Rückzug des Isaïas in die Wüste.

¹⁶ *Paedagog.* II, 10, 112 (ed. Stählin 224); deutsch: BKV 2. Reihe, 118, übers. v. Stählin: „... Johannes floh vor der Hoffart der Städte und ging in die Wüste, um in der Stille der Wüste für Gott zu leben.“

¹⁷ Origenes, *Homilien zu Lukas*, Kap. 11, 3 u. 4 (*Sources Chrét.* 87, 192; ebd. Kap. 10, 184–186; Kap. 21, 292); s. auch *Homil. zu Exodus* 3, (SC 16, 110): „Er [Gott] will nicht, daß ihr bei den Werken des Fleisches und der Finsternis verbleibt, sondern daß ihr in die Wüste aufbrecht; ihr sollt an einen Ort gelangen, wohin der Lärm und die Schwankungen der Welt nicht hingelangen, damit ihr zur Ruhe und zum Schweigen kommt ...“

¹⁸ *Das Gastmahl* VIII, 11 BKV S. 85; ferner VIII, 12 S. 87f.

¹⁹ Basilius, ep. 14: PG 32, 276 f.; deutsch in BKV 46, 47–49; die Antwort s. Gregor. Nazianz., ep. 2: PG 37, 21–24; vgl. epp. 4–6 S. 25–32.

tur, um das „divertissement“ (um Unterhaltungslektüre) des Gebildeten handelt, was freilich nicht jegliche Ernsthaftigkeit und Aufrichtigkeit auszuschließen braucht. Im Gegenteil – hinter der Scherzrede verbirgt sich bei beiden Gesprächspartnern eine Art von Scheu, die tatsächlich vorhandene Sehnsucht nach der Einsamkeit offen einzugestehen²⁰.

Ungefähr 15 Jahre später floh Hieronymus unter dem Eindruck der Berufung zum mönchischen Leben aus Rom und zog sich in die Wüste von Chalkis zurück. Von dort schrieb er an seinen Freund Heliodor jenen berühmten Brief, durch den er ihn bewegen wollte, auch in die Wüste zu kommen. In diesem Brief nimmt die Begeisterung des Literaten freien Lauf: „... O Wüste, die du dich zeigst in der Frühlingspracht der Blumen Christi! O heilige Einsamkeit, in der die Steine wachsen, aus denen nach den Worten der Apokalypse die Stadt des großen Königs erbaut wird (Offb. 21, 18ff.)! O verlassene Stätte, in der man sich des vertrauten Umgangs mit Gott erfreut! Was willst du, mein Bruder, in der Welt, der du erhaben über der Welt stehst? Wie lange soll der Häuser Schatten auf dich drücken? Wie lange soll dich der rauchgeschwängerte Kerker dieser Städte festhalten? Glaube mir, ich weiß nicht, was ich allein an Tageshelle hier mehr genieße. Hier kann man sich der Bürde des Körpers entledigen und sich zum reinen Glanz des Äthers emporschwingen ...“²¹ In Wirklichkeit sollte Hieronymus nur ein paar Monate in dieser so „beglückenden“ Einsamkeit verweilen. Dann kehrte er wieder in die Stadt, nach Antiochien, zurück.

Immerhin nahm Hieronymus sich die Zeit, in der Wüste einige Mönchsbiographien zu verfassen, die aber eher nach Romanen als nach ernsthafter Geschichtsschreibung aussehen. Hierzu gehört vor allem das „Leben des heiligen Paulus, des ersten Einsiedlers“. Ob Hieronymus diese Gestalt gänzlich erfunden hat, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls zeichnet er Paulus als einen Ägypter, der sich in der Zeit der dezischen Christenverfolgung in die Einöde zurückgezogen hatte. Hieronymus schildert in bezaubernden Farben den Ort, wo er lebte – in der gebirgigen Wüste nahe beim Roten Meer: eine von einem Palmbaum verdeckte Höhle, der dem Einsiedler schützenden Schatten gewährte; gleich daneben eine lautere Quelle, die ihm zu trinken gab, um den

²⁰ Für Gregor von Naz. s. vor allem das Gedicht „*De vita sua*“ PG 37, 1049f. Gregor betont, daß das Leben in der Wüste sich mit dem Studium nicht vereinbaren läßt und darum nur eine Durchgangsetappe sein kann. Dies ist die allgemeine Auffassung der Kappadokier; für sie entspricht der Aufenthalt in der Wüste einer der drei Lebensperioden; vgl. M. Harl, *Les trois quarantaines de la vie de Moïse, schéma, idéal de la vie du moine-évêque chez les Pères cappadociens*, in: *Rev EtGr* 80 (1967) 406–412.

²¹ Hieronymus, ep. 14, 10:PL 22, 353f.; deutsch BKV 2. Reihe 16 S. 289f. Zu dieser Wüstenerfahrung des Hieronymus vgl. P. Antin, *Essai sur Saint Jérôme*, Paris 1951, 58–67 (Die romantische Stimmung des Hieronymus in der Wüste); vgl. auch J. Steinmann, *Hieronymus, Ausleger der Bibel*, Köln 1961, 64–67.

Durst zu löschen. Diese Einöde wurde nur von etwas fremdartigen, aber gutmütigen Tieren belebt; als Antonius den heiligen Paulus besuchen kam, begegnete er einem von diesen Wesen, einer Art von Hippozentaur, halb Mensch, halb Pferd, das ihm in aller Höflichkeit den Weg wies. Unvergesslich bleibt auch, wie die beiden Alten, als die Essenszeit gekommen war, einen Raben erblickten, der ihnen in liebenswürdiger Weise ein ganzes Brot beibrachte, worauf Sankt Paulus seinem Gast erklärte, daß dieser Rabe seit sechzig Jahren ihm immer vom Himmel her ein halbes Brot bringe; aufmerksamerweise habe er an diesem Tage die Ration verdoppelt.²²

Wer könnte sich dem Liebreiz einer solchen Wüste entziehen! Es gab darin so vieles, was die zahlreichen Mönche und Nonnen, die in Rom mit Genuß die Bücher des Hieronymus lasen, zum Träumen zu bringen vermochte. Wieviele Generationen von Christen haben von dieser idealen Wüste geträumt – und wer von uns hat nicht auch irgendeinmal in seinem Leben davon geträumt! Denn dieses von Hieronymus festgelegte Bild von der Wüste ist durch die Jahrhunderte hin durch literarische Werke festgehalten und von den Malern dargestellt worden²³.

II. Die Wüste der Mönche

Dieser lange Anweg war nötig, um dieses Bild von der Wüste zu „entzaubern“ und um klar zu machen, daß es nicht angeht, sich in dieser Weise die Wirklichkeit der Wüste im Verständnis der ägyptischen Mönche vorzustellen.

Dämonenkampf

Ganz gleich, ob Ägypten das Ursprungsland oder nur das klassische Land des frühen Mönchtums ist, auf jeden Fall begegnen wir dort Mönchen von ganz anderer Wirklichkeitsdichte, die in einer realistischeren Wüste leben. Für sie ist die Wüste etwas völlig anderes, als was uns bislang die an der Bibel, wie sie von Philon verstanden wurde, und an der griechischen Philosophie geschulten Literaten vor Augen gestellt haben. Die meisten aus ihnen waren gebürtige Ägypter, Bauern aus den Dörfern des Niltals oder aus dem Nildelta. Ihre Vorstellung von der Wüste ist jene, wie sie jedem Ägypter seit eh und je vertraut

²² Hieronymus, *Vita Pauli*: PL 23, 17–30; deutsch: BKV 15, 21–33.

²³ Vgl. unter anderen Texten, im 5. Jahrhundert Eucherius, *De laude eremi*, cap. 3 und 4: „Die Wüste könnte man zurecht den grenzenlosen Tempel unseres Gottes nennen.“ „Hier ist der Ort, wo Gott wirklich weilt.“ In der Wüste hat Gott sich dem Moses und dem Elias zu schauen gegeben; vgl. *Eucherii de Laude eremi* (ed. S. Pricoco) Catania 1965, 48 f.; PL 50, 701 f.

war, und die sich an die geographischen Gegebenheiten Ägyptens hält, wo der Gegensatz zwischen dem bebauten Land im engen Niltal und der Unermeßlichkeit der Wüstenzone viel schroffer ist als anderswo – im Westen die libysche Wüste und im Osten die stärker gebirgige arabische Wüste. Dies Bild von der Wüste ist engverwand mit dem, das wir bei den alten Semiten gefunden haben und wie es uns auch in der Bibel begegnet. Auch hier trägt sie einen religiös-mythischen Charakter. Das bebaute Land, das durch die Nilüberschwemmungen bewässert wird, die „schwarze Erde“ (kemi: diesen Namen gaben die Ägypter selbst ihrem Land), ist das Reich des Lebensgottes Osiris und seines Sohnes Horus. Ihnen steht Seth, der Gott der Wüste, der „roten und unfruchtbaren Erde“ gegenüber, also der feindliche und bössartige Gott²⁴.

Die Wüste ist aber nicht nur die unfruchtbare Erde, sondern auch der Bereich der Gräber, die Zone des Todes, in welche die Ägypter sich immer nur voll Furcht hineinwagten. Sie konnten dort im besten Falle nur den dunkelhäutigen Nomadenhorden begegnen, den Libyern, Maziken, Blemmyern und ähnlichen Leuten, die für sie Fremde, meist sogar Feinde waren. Vor allem aber gab es dort gefährliche und gefürchtete Tiere: Schlangen, darunter die Hornvipern, sodann Hyänen, Schakale und sonstiges Getier, denen die erregte Phantasie noch andere schreckenrerregende Ungeheuer beifügte. Die tierischen Begleiter und Diener des Seth waren für die christlichen Ägypter wirkliche Dämonen, die sie mit den Götzen der Heiden identifizierten und von denen sie annahmen, daß sie immer noch in den über die Wüste verstreuten Tempelruinen ihr Unwesen trieben²⁵.

Diese ägyptische Sicht der Wüste wird in einzigartiger Weise durch die Antonius-Vita des Athanasius, des Patriarchen von Alexandrien, beleuchtet, die dieser unmittelbar nach dem Tode des „Vaters der Mönche“ verfaßte. Gewiß haben wir es hier mit einem literarischen Produkt zu tun, aber sein Autor war ein echter Ägypter, der zudem die Mönche gut kannte, da er wiederholt bei ihnen während der arianischen Verfolgung Unterschlupf gefunden hatte. Die Wüste erscheint dort als der eigentliche Bereich der Dämonen; darum wird die in der Wüste geübte Askese vor allem als Kampf gegen die Dämonen dargestellt²⁶. Demgemäß zieht sich der junge Antonius nach seiner Bekehrung in die

²⁴ Vgl. H. Te Velde, *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, Leiden 1961, zumal 61 f.; U. Bianchi, *Seth, Osiris et l'Ethnographie*, in: *RevHistRel* 179 (1971) 113–135.

²⁵ Vgl. I. Keimer, *L'horreur des Egyptiens pour les demons du desert*, in: *Bulletin de l'Institut d'Egypte* 26 (1943/44) 135–147; ferner S. Sauneron, *Les animaux fantastiques du desert*, in: *Bulletin de l'Institut d'archéologie orientale* 62 (1964) 15–18; F. Daumas, *La vie dans l'Egypte ancienne*, Paris 1968, 46–48 (Beschreibung der in Béni-Hassan abgebildeten Fabelwesen).

²⁶ Dieser Gedanke ist schon von K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1936, 108–115, herausgearbeitet worden; s. auch L. Bouyer, *La vie de saint Antoine*, Saint-Wandrille

Wüste zurück, die anfangs nahe bei seinem Dorf in der Gegend der Gräber gelegen war, und schloß sich in eines der Gräber ein. Von Anfang an wird er dort von Dämonen heimgesucht, die zumal zur Nachtzeit in der Gestalt wilder Tiere und Reptilien: als Löwen, Bären, Leoparden, Stiere, Schlangen, Nattern und Skorpione²⁷ über ihn herfallen. Diese nächtlichen Schreckbilder, die der Asket siegreich abwehrt, verstehen sich ohne weiteres bei einem jungen Bauern, für den, ähnlich wie für seine Vorfahren seit eh und je, die Wüste ein schreckenerregender Ort war, ein Schlupfwinkel der feindlichen Mächte. Jedesmal wenn Antonius nach errungenem Sieg einen neuen Schritt tut und ein neues Abenteuer in der Einöde unternimmt, erneuern sich die dämonischen Angriffe mit wachsender Heftigkeit. Einige Zeit später setzt er über den Nil und läßt sich in den Ruinen eines römischen Kastells nahe am Fluß nieder. Zum Schluß dringt er in die arabische Wüste vor und gründet nahe am Roten Meer seine endgültige Einsiedelei. Jedem Schritt seines Anachoretenlebens entsprechen neue Dämonenangriffe²⁸.

Es besteht also eine enge Verbindung zwischen dem Rückzug in die Wüste und den dämonischen Erfahrungen. Diese Verbindung wird ähnlich wie in der Antonius-Vita in der übrigen ägyptischen Mönchsliteratur unterstrichen. Der Grund dafür liegt darin, daß die Dämonen ihren Bereich gegen die Asketen verteidigen, die die Stirn haben, sich dahinein zu wagen. Dabei gebrauchen sie alle möglichen Taktiken – nicht nur furchterregende Erscheinungen, sondern auch trügerische Halluzinationen; es sei nur an den Silberteller erinnert, den sie dem Antonius auf den Weg legten²⁹, oder an die Drohrufe und Flehworte. „Heb dich hinweg“, rufen die Dämonen dem Antonius inmitten eines geradezu infernalischen Lärmes zu; „Was hast du in der Wüste zu suchen?“³⁰ So selbstverständlich gilt ihnen die Wüste als ihr Herrschaftsbereich.

Antonius erläutert auch, warum all das so ist³¹. Zur Zeit des Heidentums waren die Dämonen überall die Herren, doch seit dem Kommen Christi haben sie ihren Platz räumen müssen. Satan, der Fürst der Dämonen, beklagt sich bei Antonius, daß er seit der Ausbreitung des Christentums keine Stätte und keinen Ort mehr habe, wo er residieren kann. Zuletzt blieben ihm nur noch die öden, menschenleeren Gegenden. Aber nun füllt sich auch noch die Wüste mit

1950, 99–112; A. u. C. Guillaumont, *Le démon dans la plus ancienne littérature monastique*, in: DictSpir, III, 190 f.; J. Daniélou, *Les démons de l'air dans la 'Vie d'Antoine'*, in: Studia Anselmiana 38, Rom 1956, 146–154.

²⁷ *Vita Antonii*, cap 9: PG 26, 856 f.; deutsch: BKV 31, 23–25.

²⁸ Ebd. cap. 12–13: PG 26, 861–864; deutsch: S. 26–28 (Angriffe der Dämonen in dem römischen Kastell); cap. 50–52 S. 916–920; deutsch: S. 61–63 (dämonische Angriffe nach der Errichtung der Einsiedelei nahe beim Roten Meer).

²⁹ Ebd. cap. 11 S. 860 B; deutsch S. 25 f.

³⁰ Ebd. cap. 13 S. 861 C; deutsch S. 27 f.

³¹ Ebd. cap. 22 S. 876 AB; deutsch S. 36.

Mönchen!³² Was der Teufel fürchtet und verhindern will, ist, daß „Antonius mit der Askese auch noch die Wüste anfüllt“.³³ Weil er seinen einzig verbliebenen Herrschaftsbereich, ohne den er in Wahrheit keine Bleibe mehr hätte, verteidigen will, deshalb kämpft er gegen Antonius mit solcher Erbitterung³⁴. Tatsächlich sind im Gefolge des Antonius andere Mönche in solcher Zahl angekommen und haben die Wüste bevölkert, daß diese in gewissem Sinn „eine Stadt geworden ist“: *desertum civitas* (die Wüste als Stadt).³⁵

Nach einem anderen Bilde machten die Mönche die Wüste „zu fruchtbarem Land“.³⁶ Hieronymus spricht davon, daß „die Wüste zu blühen begann“ und sieht darin die Erfüllung der Weissagung des Jesaja: „die Wüste wird blühen“.³⁷ Wenn dagegen die Mönche im asketischen Eifer erlahmen und zuchtlos werden, dann wird die Wüste wieder durchbrechen. Genau das meint Abba Isaias, wenn er sagt: „Die Mönche haben durch ihre Sünden die Sketis – d. i. die große Mönchssiedlung in Unterägypten – wieder zu einer Wüste gemacht.“³⁸ Das will natürlich im „moralischen“ Sinn verstanden werden, aber es hat auch eine ganz „reale“ Bedeutung; steht doch dahinter der Hinweis auf die Verwüstung der Sketis durch die Wüstennomaden, die im 5. Jahrhundert mehrere Male stattfand und in der man eine Strafe für die schlechte Lebensführung der Mönche sah. Auch der Ausdruck „*desertum civitas*“ ist in diesem Doppelsinn zu nehmen – im geistigen wie im „materiellen“ Sinn. Denn die Wüsten Ägyptens bevölkerten sich wortwörtlich mit Tausenden von Mönchen³⁹, und mit den Klöstern mehrten sich die Gärten, die das Staunen der Be-

³² Ebd. cap. 41 S. 904 A; deutsch S. 53.

³³ Ebd. cap. 8 S. 856 A; deutsch S. 22 f.

³⁴ Ebd. cap. 53 S. 920 A; deutsch S. 63 f.

³⁵ Ebd. cap. 14 S. 865 B; deutsch S. 28 f.; vgl. D. J. Chitty, *The Desert a City*, Oxford 1961, und G. M. Bartelink, *Les oxymores „desertum civitas“ et „desertum floribus vernans“*, in: *Studia Monastica* 15 (1973) 7–15. Dieselbe Idee findet sich ausführlich in der koptischen Makarius-Vita (8. Jhd?), die E. C. Amelineau in den *Annales du Musée Guimet*, 25 (Paris 1894) 65, ediert hat: Makarius widmet sich nahe bei seinem Dorf der Askese; der Dämon getraut sich nicht, ihn dort zu versuchen, weil er fürchtet, daß er dann in Richtung Wüste sich davon macht. Er weiß nämlich genau, daß wenn Makarius erst einmal dort ist, er „aus der Wüste eine neue Welt für Gott gestalten wird, indem er eine Armee von geistlichen Kämpfern zusammenholt, die siegreich gegen seine (des Dämons) Truppen kämpfen werden“; vgl. ebd. S. 80 f.

³⁶ Vgl. Die koptische *Vita des Johannes des Kleinen*, bei Amélineau aaO. S. 352.

³⁷ Is 35, 1; vgl. Hieronymus, ep. 14, 10: PL 22, 353, deutsch: BKV 2. Reihe 16, 290

³⁸ *Apophthegmata Patrum*: Isaac, Priester in der Kellienwüste, 5: PG 65, 225 B; deutsch bei B. Miller, *Weisung der Väter*, Freiburg i. B. 1965, 133 n. 376.

³⁹ Die von F. Daumas und mir durchgeführten Grabungen über die Lage der Kellien („der Zellen“) rund 40 km nördlich von der Sketis (das heutige Wadi Natrun) bestätigen dies vollauf: die Siedlung bedeckt ein Gebiet von ungefähr 4:2 km und enthält über 600 „koms“; jedes einzelne entspricht einem mehr oder minder großen Gebäude. Es handelte sich also um eine wirkliche Mönchsstadt mitten in der Wüste; vgl. Kellia I, kom 219. *Fouilles exécutées en 1964 et 1965*, unter der Leitung von A. Daumas und A. Guillaumont, Kairo 1969; die Beschreibung des Geländes s. Fasz. 1 S. X–XV.

sucher weckten, der Christen wie, später, der Moslems, wenn sie zu den Festtagen dorthin kamen.⁴⁰

Betrachtet man dies Phänomen unter dem Gesichtswinkel der antiken Vorstellungen von der Wüste, wie sie uns bei den alten Semiten und Ägyptern begegnen, dann ist der Kampf des Asketen mit den Dämonen und die Eroberung der Wüste als des Wohnraumes der Dämonen in gewisser Weise die Fortsetzung des Kampfes des Gottes der Fruchtbarkeit und der bebauten Erde wider die Mächte der Unfruchtbarkeit und des Chaos, eines siegreichen Kampfes, in welchem der Schöpfungsakt fortwirkt. Doch die Mönchsquellen betrachten die Wüstenaskese lieber unter spezifisch christlichen Perspektiven, nämlich unter dem der Erlösung, wie es bereits in dem oben zitierten Text der Antonius-Vita deutlich geworden war⁴¹.

Tatsächlich erinnert der Dämonenkampf des Asketen in der Wüste fast zwangsläufig an den biblischen Bericht von der Versuchung Jesu. Dieser Bericht gründet eindeutig auf der antiken, realistischen Vorstellung von der Wüste, wie wir sie dargelegt haben. Mit Betonung heißt es, daß der Geist Jesus in die Wüste führte, „damit er vom Teufel versucht würde“ (Mt 4, 1), denn dort in der Wüste kann man dem Teufel begegnen und sich mit ihm messen⁴². Diese biblische Szene stellt den Sieg Christi über den Satan dar und eröffnet damit das Erlösungswerk. So gesehen, nimmt der Mönch, der in die Wüste geht, um mit den Dämonen zu kämpfen und über sie zu siegen, das Erlösungswerk wieder auf und setzt es in gewisser Weise fort. Diese Parallelisierung zwischen ihm und Christus wird sehr weit geführt. Auch er ist ein „Kämpfer“, der in die Wüste geht, um den Dämonen zu begegnen und mit ihnen, nach einem Worte Cassians, „im offenen Kampfe und ohne Tarnung“ zu kämpfen, d. h. mit hochgeschlagenem Visier und Aug in Auge ...^{42a} Manche moderne Autoren sehen die Dinge ganz ähnlich und geben als Motiv für die Anachorese das Verlangen des Asketen an, als wahrer „Kämpfer“ Christi auch selbst dem Dämon in der Wüste entgegenzutreten und ihn auf seinem ureigenen Gebiet zu besiegen⁴³.

Das Suchen nach Einswerdung

Aber auch hier müssen wir uns vor einem historischen, oder genauer gesagt hagiographischen Klischee in acht nehmen, das unseren Augen den Blick auf die wirkliche Motivation verstellt, welche den Asketen in die Wüste treibt. Es

⁴⁰ Vgl. Bishr Farès, *Vision chrétienne et signes musulmans*, Kairo 1961, S. 21 f.

⁴¹ S. oben Anm. 32.

⁴² Vgl. U. W. Mauser, *Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the Second Gospel and its Basis in the Biblical Tradition*, London 1963.

^{42a} Cassian, *Conl.* 18, 6: ed. Pichery SC 64, 17.

⁴³ Vgl. die oben Anm. 26 zitierten Werke von Heussi und Bouyer.

stimmt, daß die Mönche in der Wüste dem Dämon entgegengetreten sind und im Kampf mit ihm sich an die Versuchung Jesu erinnern ließen. Aber ich glaube nicht, daß sie mit dieser Absicht in die Wüste gegangen sind, *um* dort dem Dämon zu begegnen. Vielmehr sind sie dorthin gegangen, um Gott zu finden. So können wir etwas von dem entdecken, was wir oben die idealistische und optimistische Sicht der Wüste genannt haben.

Wir rühren hier an einen anderen, schwerer anzugehenden Bereich, als es der ist, bei dem wir bislang verweilten und bei dem es um Kollektivvorstellungen und um literarische Themen ging. Es handelt sich jetzt um den psychologischen Bereich, um die Aufdeckung der Motive, die den Mönch dazu drängten, in die Wüste zu gehen und als Anachoret zu leben. Die Aufhellung dieser Zusammenhänge ist deshalb so schwierig, weil die ägyptischen Mönche sich sehr zurückhaltend zeigen, wenn es um die Geheimnisse ihres inneren Lebens geht. Auf jeden Fall wäre es völlig unzulänglich und irrig dazu, wollte man sie sich als selbstsichere Kämpfer vorstellen, die nur deshalb in die Wüste zogen, um sich mit dem Teufel zu messen und ihn zu besiegen. Eine solche Betrachtungsweise würde die hintergründige Psychologie der Mönche verkennen, von der jetzt zu reden ist, um verständlich zu machen, welchem für das Mönchsideal wesentlichen Anliegen der Rückzug in die Wüste entsprach.

Nach unserer Meinung ist das Mönchtum von seinem Wesen her Suche nach Einheit und nach Einswerdung, so wie es der Urbedeutung des Wortes „monachos“ entspricht⁴⁴. Alle monastischen Grundvollzüge verstehen sich von hierher, somit auch die Anachorese (Einsiedlermönchtum) welche die neue Weise darstellt, die das Mönchtum seit dem ausgehenden 3. Jahrhundert ergreift. Der Mönch ist ein Mensch, der seinem Leben Einheit geben will, der deshalb auf alles verzichtet, was Quelle der Geteiltheit und Spaltung ist. Das gilt nicht nur für die nach außen gewandten Tätigkeiten, sondern auch und vor allem für das innere Leben. Diesem Grundbedürfnis entspricht auch der Rückzug in die Wüste. Gleich nach seiner Bekehrung macht Antonius, der Bauernsohn aus einem Dorf in Mittelägypten, sich daran, alles von sich abzutun, was er besitzt und von seinen Eltern ererbt hat, um – nach den Worten seines Biographen – „davon nicht länger belästigt zu werden“.⁴⁵ Darauf verläßt er, nach einem feststehenden Brauch im Mönchtum, wo immer man ihm in der Welt begegnet (man denke an das indische, brahmanische und buddhistische Mönchtum) sein Haus und läßt sich außerhalb des Dorfes nieder. Dadurch bekundet er seinen Bruch mit dem Leben im Dorf, seine Weigerung, weiterhin an

⁴⁴ Vgl. A. Guillaumont, *Monachisme et éthique judéo-chrétienne*, in: *RechScRel* 60 (1972) 199–218; ders., *Esquisse d'une phénoménologie du monachisme*, in: A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien*, Abbaye de Bellefontaine 1979, 228–239.

⁴⁵ Athanasius, *Vita Antonii*, cap. 2: PG 26, 844 A; deutsch BKV 31, 15.

dem Gemeinschaftsleben dort teilzunehmen, an der Bebauung des Bodens und am Grundeigentum. Für ihn ist in dieser ersten Phase dies „die Wüste“. Wenn er dann tiefer in die Wüstengegend vordringt, dann geschieht dies, um den Bruch mit der Welt und die Distanzierung von ihr noch kräftiger zu unterstreichen. Cassian hat in der für ihn typischen wortreichen Sprache die Gründe dargelegt, um derentwillen die Wüste der angemessenste Ort für das Mönchsleben ist⁴⁶. Nach seinen Worten muß der Mönch in der unfruchtbaren Einöde leben, damit er nicht von den irdischen Sorgen in Beschlag genommen wird, die mit der Feldbebauung notwendig verbunden sind, wenn sie dem Streben nach Gewinn und Befriedigung materieller Wünsche dient. Die in der entschieden gehüteten Zelle verrichtete Arbeit hat höheren Wert als die Arbeit auf den Feldern; denn diese trägt die Gefahr der Zerstreuung und der Bindung an die Sorgen und Güter dieser Welt in sich. Nur so kann der Mönch seinen Geist in eine einzige Richtung gespannt und seinen Blick auf ein einziges Ziel ausgerichtet bewahren. Denn – so sagt Cassian – „des Mönches ganze Anspannung muß stets auf eines hin festgelegt bleiben“.⁴⁷

Das Ringen um die Leidenschaftslosigkeit

Der Rückzug in die Wüste ist also Flucht weg von der bebauten Erde und weg von den Menschen, damit auch Flucht weg von den Frauen. Einst sagte der Jünger des Abba Sisoe, der in der Wüste nahe beim Klyasma (dem heutigen Suez) lebte: „Vater, du bist alt geworden; gehen wir doch näher an bewohnte Gegenden heran für die kommende Zeit.“ Der Greis antwortete ihm: „Wir wollen dahin gehen, wo keine Frau ist.“ Da erwiderte der Jünger: „Wo ist ein Ort, wo es keine Frau gibt, außer in der Wüste?“ Der Greis entgegnete: „Also, bringe mich in die Wüste!“⁴⁸ Die Suche nach der „Eins-werdung“ (unification) ist tatsächlich das eigentliche Motiv für den monastischen Zölibat, der in der christlichen Askese lange vor dem Anachoretentum seinen Platz hatte, weil man die Ehe als Quelle des Geteiltseins und der Zerstreuung betrachtete (vgl. 1 Kor 7,29–35).

Um es anders zu sagen – was der Mönch in der Wüste sucht, ist das, was man die „hesychia“ nannte. Dies Wort ist schwer zu übersetzen, denn es bezeichnet ineins die Einsamkeit, die Ruhe, jene Lebensverfassung, in welcher der Mönch ohne Ablenkung die „memoria Dei“ vollziehen kann – wir würden es heute die Übung des ständigen Wandels in der Gegenwart Gottes nennen. Selbst in der

⁴⁶ Cassian, *Conl.* 24, 2–3: ed. Pichery, SC 64, 173f.; vgl. ebd. 12, SC 54, 184.

⁴⁷ Ebd. 6, SC 42, 176.

⁴⁸ *Apophthegmata Patrum*, Sisoes 3: PG 65, 392 C; deutsch: Miller, Weisung (s. Anm. 38) 268 n. 805.

Wüste hat der Mönch seine Einsamkeit zu verteidigen, um die „hesychia“ zu bewahren, und dies genau in dem Maße, wie die Wüste sich mit den Mönchen bevölkert und schließlich zur Stadt wird: desertum civitas! Das wird im Leben des Abba Arsenius gut sichtbar, von dem in einer Anzahl von „Vätersprüchen“ die Rede ist. Arsenius hatte Konstantinopel und den Hof des Kaisers Theodosius d. Gr. verlassen und war in die sketische Wüste gegangen, um einem inneren Ruf zu entsprechen, der ihn drängte: „Fliehe die Menschen!“. In der Sketis ließ er sich zunächst in der Nähe der Sümpfe nieder, die sich am Grund des Wadi befanden, so wie es damals die meisten Mönche taten, weil sie dort das notwendige Wasser und die Binsen für die Flechtarbeiten fanden. Aber nach und nach zog er sich von dort zurück, bis er schließlich eine weit entlegene Einsiedelei fand, um zu seiner Hesychia zu gelangen. Manche Mönche waren darüber betroffen, da sie sehen mußten, wie er sich mehr und mehr von ihnen zurückzog. Sie fragten ihn: „Warum fliehst du vor uns?“ Arsenius erwiderte: „Gott weiß, daß ich euch liebe, aber ich kann nicht zugleich bei Gott und bei den Menschen sein“.⁴⁹

Die Hesychia, die der Mönch sucht und die er sich in der Wüste verschafft, indem er dort gegebenenfalls wieder aufbricht zu neuem Rückzug, ist somit ein Zustand, eine Lebensbedingung, ja die vor allem anderen „für den Wandel mit Gott“ erforderliche Bedingung. Aber wir müssen uns vor einem Mißverständnis hüten. In der Hesychia besteht noch nicht die Ruhe und der innere Friede, den der Mönch in der Einsamkeit erst nach langen Kämpfen erringen wird. Denn auch hier findet er die Dämonen, welche die Wüste bevölkern. Es mag sein, daß sie sich unter weniger bizarren Gestalten zeigen, als wie wir sie vorhin sahen, aber dafür sind sie unserem Verständnis näher und haben zweifelsohne auch mehr Wirklichkeitsgehalt.

Der Mönch, der die Welt verlassen hat, ist den „Dingen“ ferngerückt, die ihm in der Welt Versuchung oder Zerstreuung bereiten konnten. Aber es bleibt ihm die Erinnerung oder die Vorstellung dieser „Dinge“, all das, was man im mönchischen Sprachgebrauch die „Gedanken“ nennt. Ein Ausspruch des Antonius drückt das sehr treffend aus: „Wer in der Wüste sitzt und die Herzensruhe pflegt, wird drei Kämpfen entrissen: dem Hören, dem Reden, dem Sehen. Er hat nur noch einen Kampf zu führen: den mit dem Herzen“.⁵⁰ Der Kampf mit dem Herzen ist identisch mit dem Streit, den der Anachoret mit seinen „Gedanken“ zu bestehen hat⁵¹. Niemand hat diesen „geistigen Kampf“ besser beschrieben als Evagrius, der Mönchsphilosoph, der gegen Ende des

⁴⁹ Ebd. Arsenius 13 S. 92 A; deutsch: Miller, *Weisung* 27 n. 51.

⁵⁰ Ebd., Antonius, 11 S. 77 C; deutsch: Miller, *Weisung* 17 n. 11. Wir lesen mit den besten Textzeugen statt „porneias“ (Unzucht) „kardias“ (Herz).

⁵¹ Hierzu vgl. H. Bacht, „Logismos“, in: *DictSpir* 9, 955–958.

4. Jahrhunderts in der Kellienwüste, nicht weit von der Sketis, gelebt hat. Für ihn sind „die Gedanken“ und „die Dämonen“ praktisch dasselbe. Darum kann er in einem Atem von dem „Gedanken“ oder von dem „Dämon“ der Gaumenlust, der Unkeuschheit, des Geizes usw. sprechen. Es sind ihm austauschbare Begriffe. Das wird deutlich, wenn er sagt: In der Welt und auch in den Klöstern der Cönobiten greifen die Dämonen durch die anderen Menschen, also mittelbar an. Der Anachoret hingegen erfährt diesen Angriff ganz unmittelbar, gewissermaßen im Nahkampf (*corps à corps*). Diese Angriffe zeigen sich in der Weise von Bildern, Vorstellungen, bisweilen auch von Überlegungen, die der Mönch mit sich selbst anstellt, und von Phantasmen bei Tag und bei Nacht, die Evagrius in aller Ausführlichkeit mit einem bemerkenswerten Talent eines Analytikers und mit großer psychologischer Einfühlungsgabe beschrieben hat⁵². Das sind die wirklichen Dämonen, mit denen der Mönch in der Wüste zu kämpfen hat, nämlich all die Phantasiebilder, die mit wechselnden Formen und Gestalten in unaufhörlicher Folge aus dem Seelengrund aufsteigen. Wenn somit die Wüstenaskese vor allem als Dämonenkampf erscheint, dann deshalb, weil sie zutiefst ein Ringen mit den „Gedanken“ ist, die den Einsiedler bedrängen, deren subtilste und am meisten gefürchtete Gestalt der Dämon der „acedia“ ist, der den Mönch mit Mutlosigkeit und Überdruß an seiner Lebensweise erfüllt und dazu verführen will, die Wüste zu verlassen. In dieser subtilen und verinnerlichten Gestalt finden wir also den Dämon wieder, der dem Antonius zurief: „Heb dich hinweg von uns! Was hast Du mit der Wüste zu tun?“⁵³

Diese Askese in der Form der Bändigung der „Gedanken“ versteht sich als eine wirkliche Therapeutik der Seele⁵⁴. Auch sie hat Evagrius ausführlich beschrieben. Ihr Ziel ist, der Seele die Gesundheit und ihr natürliches Gleichgewicht zurückzugeben (Evagrius kannte die Stoiker!). Sobald die seelische Gesundheit, die „Leidenschaftslosigkeit“, gewonnen ist, wird die Seele zur geistlichen Beschauung und zu dem befähigt, was Evagrius als intellektuelle Schau des eigenen Lichtes beschreibt, das ein Widerschein des göttlichen Lichtes ist. In Wirklichkeit haben die Mönche Ägyptens und auch Evagrius selbst viel ausgiebiger von ihren Kämpfen mit den Dämonen und mit den „Gedanken“ gesprochen, als von diesen mystischen Zuständen, die mit der Übung des „reinen Gebetes“ (der „*oratio pura*“) verbunden sind. Desgleichen stimmt es, daß

⁵² Vgl. vor allem den „*Traité pratique ou Le moine*“ (ed. A. u. C. Guillaumont), Paris 1971, zumal die Kapitel 5; 7–14 und 54, im 2. Bd. S. 504f.; 508–535 und 624–627; desgleichen A. Guillaumont, *Un philosophe au désert: Evagre le Pontique*, in: *RevHistRel* 181 (1972) 29–56; wieder abgedruckt bei A. Guillaumont, *Aux origines* (s. Anm. 44) 185–212.

⁵³ S. oben Anm. 30.

⁵⁴ Hierzu vgl. G. u. Th. Sartory, *Lebenshilfe aus der Wüste. Die alten Mönche als Therapeuten*, Freiburg i. B. 1980.

Evagrius dort, wo er davon spricht, eine Terminologie verwendet, die nach Neu-Platonismus schmeckt. Aber wir dürfen sicher sein, daß diese Beschreibungen bei ihm und manchen anderen Autoren jener Zeit wirklichen Erfahrungen entsprechen; das gilt auch von den dämonischen Erfahrungen, die bei ihnen so ausgiebig beschrieben werden.

Abschließend sei es gestattet, ein Apophthegma des Arsenius zu zitieren, das eindringlich zeigt, warum dieser mit solcher Zähigkeit und so offenkundiger Schroffheit seine Hesychia verteidigt hat. Eines Tages begab ein Bruder sich zur Zelle des Arsenius. Bevor er eintrat, blieb er einen Augenblick vor der Türe stehen. Da sah er den Alten ganz in Feuer gehüllt dastehen. Als Arsenius ihn dann begrüßte, merkte er, daß der Bruder ganz erregt war. Sogleich fragte er ihn, ob er etwas gesehen habe. Darauf erwiderte er: Nein, er habe nichts bemerkt. Selbst um den Preis einer Lüge wollte er das Geheimnis des Alten wahren⁵⁵.

So erscheint die Wüste der ägyptischen Mönche als der Ort des Wunderbaren par excellence. Der Mönch begegnet dort gewissermaßen in unausweichlicher Weise dem Dämon. Denn der Dämon ist dort „zu Hause“. Aber der Mönch begegnet dort auch in einer bestimmten Weise Gott, den zu suchen er sich in die Wüste aufgemacht hatte. Dieses Wunderbare ist aus einem vielgestaltigen Gewebe gebildet, um dessen Analyse es uns hier ging. Wir hoffen gezeigt zu haben, welche Rolle dabei jene Elemente spielen, die einerseits mit archaischen Kollektivvorstellungen zusammengehören, und andererseits mit jenen Faktoren, die aus der eigengearteten Psychologie des Einsiedlerlebens entspringen.

⁵⁵ *Apophthegmata Patrum*, Arsenius 27: PG 65, 96 BC; deutsch: Miller, *Weisung* (s. Anm. 38), 30f. n. 65.