

Simon Peng-Keller

III. Himmelsbrot und Lebenswort

VON DER SPIRITUALITÄTSGESCHICHTLICHEN BEDEUTUNG DES WÜSTENMÖNCHTUMS

Keine andere Bewegung hat die christliche Spiritualität nach der generativen Phase des Urchristentums nachhaltiger geprägt als die Wüstenväter und Wüstenmütter¹ des 4. Jahrhunderts. Peter Brown nannte sie die «grösste Jugendbewegung der Antike».² Nach ihrem Vorbild entstanden nicht nur die klassischen Formen des Mönchtums in Ost und West. Noch die Reformbewegungen des Hochmittelalters orientieren sich an ihrer Radikalität und ihren prägnanten Weisungen. Und auch in der Neuzeit bricht die Faszination bei aller Befremdung nicht ab. Sogar in den Kirchen der Reformation wirkt das frühchristliche Mönchtum inspirierend.³ Dass auch die Gegenwart Gefallen findet an der teilweise bizarren Fremdheit und Unkonventionalität dieser Gestalten, erstaunt deshalb kaum. Dennoch ist es nicht einfach, präzise anzugeben, weshalb die Stimmen dieser alten Asketen heute, bei aller zeitlichen, kulturellen und theologischen Distanz,

1 Die weiblichen Vertreterinnen dieser Bewegung bildeten eine kleine Minderheit. Umso beachtlicher ist es, dass einigen unter ihnen der Rang einer Amma, einer geistliche Mutter, zuerkannt wurde und dass ihre Aussprüche in die *Apophthegmata Patrum*, die quasi-kanonische Spruchsammlung, aufgenommen wurden

2 Zit. nach: Andreas Merkt (Hrsg.), *Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt*, Darmstadt 2008, 34.

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

nach wie vor so unverbraucht klingen. Die naheliegende Erklärung, diese Ferne biete denkbar günstige Voraussetzungen für Rückprojektionen aller Art, ist ebenso zutreffend wie unbefriedigend. Es dürfte sich deshalb lohnen, der Merkwürdigkeit nachzugehen, dass sich das spirituelle Erbe des Wüstenmönchtums des 4./5. Jahrhunderts im Laufe seiner langen Wirkungsgeschichte nicht aufgebraucht hat, sondern sich in wundersamer Weise erneuert. Der Gedanke, der meine Erkundung leitet, soll gleich zu Beginn genannt werden: Es ist die Symbolhaftigkeit der Wüste und der sich in ihr herausbildenden geistlichen Lebensform und Lebenspraxis, welche das Phänomen anhaltender Frische zumindest teilweise zu erklären vermag. Es handelt sich um eine ebenso gesuchte wie ungesuchte symbolische Exemplarität, die sich aus einem reichen biblischen Bilderschatz speist. Der Mythos der Wüste bekommt dadurch ein neues Gepräge, das bis heute verknüpft bleibt mit den ersten Generationen dieser Bewegung.

Ein neuer Exodus

Berücksichtigt man die zeitlichen und örtlichen Umstände, lässt es sich leicht nachvollziehen, dass sich aus den verborgenen Anfängen im 3. Jahrhundert eine Massenbewegung entwickelte, die das Wüstenmönchtum schon gegen Mitte des 4. Jahrhunderts zu einem auch ökonomisch gewichtigen Faktor Ägyptens machte.

Die Verarmung der ägyptischen Landbevölkerung in der Folge eines zunehmend perfektionierten römischen Steuersystems und die durch eine dirigistische Politik erzeugte Perspektivenarmut und Verzweiflung liessen unversehens die Randzone der ägyptischen Zivilisation, das Gebiet zwischen dem schmalen fruchtbaren Land und der weiten Wüste, zu einem attraktiven Ort werden. Wo sich bis dahin nur Räuber, Steuerflüchtige und Deserteure aufgehalten hatten, tauchten nun Gestalten auf, die ganz anderes im Sinn hatten bzw. deren Sinn sich, so wie beim ehemaligen Räuber Abba Moses (ca. 332–407) radikal gewandelt hatte. Dass die römische Obrigkeit für einen solchen Sinneswandel keine Sympathien hatte, ist verständlich und lässt sich historisch belegen. Kaiser Valens erhebt, mit Bezug auf ein von ihm am 1. Januar 370 erlassenes Dekret, schwere Anschuldigungen gegen diejenigen, die es wagen, in religiöser Gewandung aus dem römischen Zwangsregime auszusteigen, und verbindet sie mit griffigen Massnahmen:

«Gewisse Anhänger des Müssiggangs haben aus den Pflichtdiensten (...) der Städte desertiert und sich in einsame oder geheime Orte begeben und sich unter dem Vorwand der Religion den Gemeinschaften der Einsiedler⁴ angeschlossen. Wir ordnen deshalb durch diese wohlüberlegte Vorschrift an, dass solche Personen und ähnliche, die in Ägypten ertappt werden, durch den comes Orientis ergriffen werden und zur Erfüllung der Ämter in ihre Heimatstädte zurückgerufen werden oder andernfalls (...) den Besitz ihres Familienvermögens verwirken.»⁵

Die kaiserliche Massnahme kam zu spät. Sie vermochte den Exodus in die Wüste nicht zu stoppen. Die Mönche hatten die Wüste bereits in eine Stadt verwandelt.⁶ Nach Palladius lebten am Ende des 4. Jahrhunderts allein in der nitrischen Wüste Unterägyptens, die nur einen kleinen Teil des von den Mönchen besiedelten Gebiets ausmachte, mehr als 5000 Mönche. Die ägyptischen Eremiten nannten sich Anachoreten, die Hinaufziehenden. Damit ist ein Doppeltes ausgesagt. Um an ihren neuen Bestimmungsort zu gelangen, mussten die Anachoreten aus dem Niltal, dem fruchtbaren Landstreifen am breiten Fluss, in die erhöht gelegene Wüste hinaufsteigen. Dieser Aufstieg hatte zugleich einen symbolischen Sinn. Dass mit der Rede von der Anachorese nicht allein eine auf die ägyptische Topographie passende Bezeichnung gewählt wurde, sondern ein geistlicher Aufstieg indiziert werden sollte, liegt auf der Hand. Mit dem Ausstieg aus der Gesellschaft, dem Exodus aus dem Sklavenhaus Ägypten und dem Verzicht auf die bisherige soziale Identität, war eine neue Lebensausrichtung verknüpft: die Sehnsucht, geistlich aufzusteigen in die Weite des Lebens und in Gottes Nähe zu gelangen. Auf dem Hintergrund der biblischen Schriften, die zu grossen Stücken auswendig gelernt wurden, hatte die sich neu herausbildende christliche Lebensform und Existenzweise eine symbolische Tiefenstruktur: Sie lässt sich zum einen als neuen Exodus aus dem Sklavenhaus Ägyptens lesen. An die Stelle des altägyptischen Pharaos, mit dem Moses zu kämpfen hatte, waren

4 Im Original: coetibus monazonton. Nach Pierre Maraval (Das Mönchtum im Osten, in: Ch. u. L. Piètri [Hrsg.], Die Geschichte des Christentums, Bd. 2: Das Entstehen der einen Christenheit, Freiburg/Basel/Wien 2005, 816–847, hier: 816) wird das «Wort monachos [...] schon in den Texten des 2. Und 3. Jh. Zur Bezeichnung eines ehelos lebenden Asketen verwendet.»

5 Codex Theodosianus 12,1,63, zit. nach: Merkt, Das frühe christliche Mönchtum (Fn. 2), 38.

6 Athanasios, Vita Antonii Nr. 35.

nun die Römer getreten, die die ägyptische Landbevölkerung nicht weniger brutal ausbeuteten. Damit verknüpft ist die Symbolik der Wüste, die vielschichtiger ist, als es zunächst erscheint. Die Wüste ist zugleich ebenso Refugium (Gen 21,14ff.; Ex 2,11ff.; 1 Kön 19; Ps 55,7–9) wie Ort der Läuterung (Hos 2,16) und der eschatologischen Heimkehr (Jes 35 u. 40,3ff.). In ihr kann man Gott auf neue Weise begegnen (Ex 3 und 19ff.; 1 Kön 19,9ff.), aber auch von ihm abfallen (Ex 17,7; Num 20,13) oder vom Teufel versucht werden (Mk 1,12f.). Die messianischen Hoffnungen, die sich mit der Wüste verbanden, zeigten sich im Auftreten des Täufers und der Gemeinschaft von Qumran sowie, in altkirchlicher Zeit, in Gestalt endzeitlicher Bewegungen, die den Auszug in die Wüste erprobten.⁷ Neben Exodus und Wüste kommt als drittes Leitsymbol das schon erwähnte Aufstiegsmotiv hinzu: Der anachoretische Auszug aus Ägypten vollzog sich als Aufstieg. Der Rückzug in die Wüste diente dem, was Gregor von Nyssa zeitgleich zur Hochblüte des ägyptischen Mönchtums als Aufstieg zum Gottesberg konzipierte. Die Anachorese konnte als Alija, als geistliche Wallfahrt zum Zionsberg verstanden werden. Denn «Schweigen», so hören wir von Abba Sisoës, «heisst pilgern.»⁸

Das Wechselverhältnis zwischen der Wüste als konkretem Lebens- und Erfahrungsort einerseits und ihren spirituellen Deutungen andererseits setzte einen Erschliessungsprozess fort, der für die biblische Tradition kennzeichnend ist. Lokalisiert doch die Verfasser des Pentateuchs, die vermutlich in der Grossstadt Babel oder der palästinensischen Kleinstadt Jerusalem lebten, den Ursprung der Tora in der Wüste. Damit war eine theologisch sinnreiche Utopie geboren, eine Gegenwelt jenseits der städtischen und dörflichen Lebenswelt. Die Quelle des Heils kommt von ausserhalb her, bricht von aussen ein. Sie lockt ins Weite hinaus. Sie ist nicht dort zu suchen, wo Menschen zu umfassendem Wissen, zu höchster Technik und Geschick gelangen. Sie lässt sich nicht eingemeinden. Nach Peter Brown ist der «Mythos der Wüste [...] eine der dauerhaftesten Schöpfungen der Spätantike. Er war vor allem ein Mythos von befreiender Präzision. Er begrenzte die überwältigende Gegenwart «der Welt», aus der der Christ befreit werden musste, indem er eine klare ökologische Grenze betonte. Er identifizierte den Prozess der Loslösung von der Welt mit dem Übergang aus der einen ökologischen Zone in die andere,

aus dem bewohnten Land Ägyptens in die Wüste. Es war eine Grenze von brutaler Klarheit, die schon von uralten Assoziationen gesättigt war.»⁹ Streng genommen ist nicht die Wüste allein, sondern die Kombination von Stadt und Wüste kennzeichnend für die jüdisch-christliche Tradition. Die Wüste relativiert die Stadt und die Stadt die Wüste. Nach Othmar Keel ist der «Monotheismus [...] als Vorspiel in Theben und Amarna, als weltgeschichtliches Phänomen in Jerusalem und Babylon entstanden [...]. Alle diese Städte lagen aber von Steppen und Wüsten mit den entsprechenden Erfahrungen von Stadtmenschen nicht allzu fern. Diese Erfahrungen wurden auch thematisiert, wie die biblischen Traditionen von der Wüstenwanderung und vom Gottesberg in der Wüste zeigen. Als Element einer für jeden Monotheismus wichtige Theologia negativa kann das Wüstenmotiv, das in der Nacht bzw. Wüste Gottes der Mystiker vielfach variiert wurde, ein Gegenbild gegen allzu simple Gottesbilder sein. Die bloss relative Wichtigkeit dieser Wüstenerfahrungen demonstriert aber die Tatsache, dass für keine der monotheistischen Religionen ein Wüstenberg zum heiligsten Ort geworden ist. Die heiligsten Orte der monotheistischen Religionen sind durchwegs Städte.»¹⁰ Drückt sich im Symbol der Stadt die Weltverbundenheit und Kosmosfreudigkeit der monotheistischen Religionen aus, so ist die Wüste ein Gegensymbol zu einer heillosen, sich selbst verabsolutierenden Zivilisation. Das geflügelte Wort des Athanasios, dass sich die Wüste durch die Siedlungen der Mönche in eine Stadt verwandelt habe, trägt eine messianische Färbung. So können die pachomianischen Grossklöster, die in der Mitte des 4. Jahrhunderts entstehen, ebenso als Gegenzivilisation wie als endzeitliche Synthese von Wüste und Stadt gesehen werden.

Der Erfolg der monastischen Jugendbewegung des 4. Jahrhunderts dürfte sich zumindest zu einem Teil der Faszination verdanken haben, die die Wüste als Ort der Sehnsucht ausübte. Die Verklärung der Wüste zu einer friedlichen Insel jenseits des Lärms und des Gestanks der Städte ist allerdings nicht den Wüstenvätern selbst anzulasten, sondern zivilisationsmüden Schriftgelehrten wie Philo von Alexandrien, Hieronymus und Origenes.¹¹ Letzterer

7 Vgl. die Belege bei Merkt, *Das frühe christliche Mönchtum*, 39f.

8 *Vitae patrum* 7,32,4.

9 Peter Brown, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, München 1994.

10 Othmar Keel, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*. Teil 1. Göttingen 2007, 28f.

11 Vgl. Antoine Guillaumont, *An den Wurzeln des christlichen Mönchtums*, Beuron 2007, 83ff.

überträgt die Sehnsucht des Städters nach dem reinen Leben ins Christliche: «Johannes der Täufer, der den Lärm der Städte floh, ging in die Wüste, wo die Luft reiner, der Himmel offener und Gott näher ist.»¹² Die Anachoreten selbst, meist gebürtige Ägypter aus der bäuerlichen Unterschicht, sahen den von ihnen gewählten Lebensort nüchterner. Sie lebten zwar im Bewusstsein von Gottes Gegenwart, aber ebenso im Wissen, dass in der Grenzlandschaft, die sie bewohnten und erkundeten, wilde Tiere hausten und dämonische Mächte kräftig am Werke waren.¹³ Und sie kannten aus alltäglicher Erfahrung die Hitze und Kälte, die Krankheiten und Entbehren, die Mühe der Hand- und Feldarbeit und die Bedrohung durch Räuberbanden, die ein Leben in der Wüste zu allem anderen machten als zu dem friedlichen Paradies, das die Sehnsucht der Städter malte.

Radikale Nachfolge Christi

Wie bedeutsam das Vorbild Christi, sein Rückzug in die Wüste, für die Ausbildung der anachoretischen Lebensform war, lässt sich den überlieferten Quellen nur schwer entnehmen.¹⁴ Viele Aussprüche der Wüstengeschichte und Anekdoten belegen jedoch ihre Faszination durch den Aufruf Jesu, ihm ohne Aufschub nachzufolgen.¹⁵ Radikal sind die Wüstenväter und Wüstenmütter nicht in erster Linie deswegen, weil sie sich mitunter in rigoroser Askese üben, sondern weil sie den Primat der Gottesbeziehung kompromisslos leben: «Diese Konzentration auf die Gottesdimension gibt ihnen ein hohes Mass an Freiheit. Diese Freiheit ist das eigentlich Faszinierende am Wüstenmönchtum. Hier wird niemandem nach dem Munde geredet, hier muss die Wahrheit nicht verschwiegen werden.»¹⁶ Die Anachoreten,

12 Ebd. 85 (Origenes, In Lucam homiliae 11).

13 Die ägyptische Wüste, an deren Rand die Anachoreten auf Tempelruinen und altägyptische Grabanlagen stiessen, wurde von ihnen als Ort erlebt, an den sich die Geister einer untergegangenen oder zumindest im Untergehen begriffenen Zivilisation zurückgezogen haben.

14 Nach Johann Anselm Steiger (Art. Versuchung, III. Kirchengeschichtlich, in: TRE 35 [2003], 52–64, hier: 52f.) stellt die Vita Antonii des Athanasios «in vielerlei Hinsicht eine ausgestaltete Neuerzählung von Mt 4 mit neuem Titelhelden unter dem Vorzeichen der imitatio Christi» dar, wobei Athanasios «insbesondere die Methoden-Flexibilität und Polymorphie des Satans innerhalb seines den Menschen versuchenden Handelns» hervorhebe.

15 Es besteht zudem eine gewisse Verwandtschaft zwischen der (rekonstruierten) Logienquelle Q, aus der diese Jesus-Wort mehrheitlich stammen, und den Apophthegmata.

16 Jürgen Ziemer, «Hast du Ruhe, wenn du redest?». Seelsorgliche Impulse aus dem Wüstenmönchtum, in: Wege zum Menschen 62 (2010), 510–524, hier: 512.

die diesem Ruf Jesu ohne Abstriche und Kompromisse zu folgen suchten, verstanden sich als Nachfolger der Apostel. So heisst es bei Johannes Cassian, dass sie «die Städte und die Gesellschaft derer [verliessen], die glaubten, sie selbst und die Kirche dürften sich ohne alle Askese in einem bequemen Leben einrichten. Einige zogen darum in die Umgebung der Städte und in die Einsamkeit. Sie begannen für sich selbst die Regeln zu beobachten, von denen sie wussten, dass die Apostel sie für den ganzen Leib der Kirche aufgestellt hatten.»¹⁷

Die ägyptischen Anachoreten dachten nicht daran, eine Sonderspiritualität zu entwickeln. Sie wollten nicht bessere Christen sein, sondern selbst Christen werden und im Horizont des nahen Himmelreichs ein Leben nach Massgabe des Evangeliums verwirklichen. Doch ihr Trachten nach dem Heil hatte – gewollt oder unbeabsichtigt – exemplarischen Charakter. Gegen den Vorwurf des Heilsegoismus lässt sich jedenfalls anführen, dass sich die Mönche nicht nur ihrer Exemplarität bewusst waren, sondern sich auch als Stellvertreter und Fürbitter verstanden. Sie verglichen sich mit Wächtern auf den Mauern, die mit ihrer Aufmerksamkeit auf sich selbst der Gemeinschaft zu dienen versuchten. In gewisser Weise und mit Gottes Hilfe führten sie den Kampf fort, den die altägyptische Religion von ihren Göttern erbaten: den Kampf gegen die Mächte der Unfruchtbarkeit und des Chaos, das dauernd vom Rand her in die zivilisierte Welt einzubrechen drohte.¹⁸ Frühe Interpreten dieser Bewegung haben der anachoretischen Weltflucht deshalb einen missionarischen Charakter zugeschrieben – schliesslich brachten sie das Evangelium bis an die Ränder der bewohnten Welt. So beklagt sich – nach Darstellung des Athanasios – der Teufel, Antonius verdränge ihn aus seinem letzten Biotop, das ihm nach der Christianisierung der Welt geblieben sei¹⁹ – eine Angst, die ziemlich übertrieben war.

Zu den in gleichem Masse faszinierenden wie befremdenden Zügen des frühen Mönchtums gehört sein experimentaler Charakter, der sich mitun-

17 Cassian, Conlationes 23,5,3 (zit. nach: M. Schlosser, Einsam bist du nicht allein. Der Neuaufbruch des eremitischen Lebens: ein prophetisches Zeichen für die Kirche heute? In: GuL 80 (2007), 171–192, hier: 185). Ähnlich predigte auch Johannes Chrysostomus den Christen in Konstantinopel: «Bilden wir uns also nicht ein, diese Vorschriften könne man nicht halten. Viele gibt es ja, die sie auch heutzutage beobachten» (Homilia in Mt 21,4; zit. nach Merkt a.a.O. 281).

18 Guillaumont a.a.O. 92.

19 Vita Antonii Nr. 34.

ter auch in exzessiven Formen der Askese äusserte. Simon Tugwell sieht darin den Versuch, die Grenzen des Menschseins auszuloten: «Man kann sich kaum des Gefühls erwehren, dass zumindest einige der merkwürdigen Praktiken, die von manchen Asketen gepflegt wurden, eine Art Experiment darstellten, um Klarheit darüber zu gewinnen, was es heisst, Mensch zu sein. Es ist, als ob sie sich gesagt hätten: ‹Lasst uns eine Woche fasten und schauen, was dann passiert›, oder ‹Lasst uns schauen, was passiert, wenn wir uns an einem Felsen festbinden.›»²⁰

Als ernüchternde Erkenntnis aus solchen Lebensexperimenten wurden auch der Unsinn und die Gefährlichkeit übermässiger Askese früh schon erkannt und thematisiert. Die Kunst der *discretio*, die die Benediktsregel der abendländischen Tradition in mustergültiger Weise vermittelte und die ebenso das richtige Mass wie die Unterscheidung der Geister betrifft, wuchs auf dem Boden der vielen Irrwege und Abstürze, welche das frühe Mönchtum zu verzeichnen hatte. Nicht die äusserliche Askese allein, sondern die radikale Selbstbegrenzung in Kombination mit einem genauen «Achten auf sich selbst», war es, was den Anachoreten einen so hellen Sinn gab für die Fragilität und Abgründigkeit des menschlichen Herzens. Die grossen Wüstenväter fühlten sich nicht als die Tugendhelden, zu denen man sie bald schon machte. Sie wussten aus Erfahrung, was Karl Barth aus reformatorischer Perspektive anmerkte: «Und eines ist ganz sicher, dass der Eremit gerade den gefährlichsten Vertreter der Welt auch in der fernsten Hütte oder Höhle nie und nimmer los werden wird: sich selber!»²¹ Bei aller reformatorischen Distanznahme zur anachoretischen Lebensform hält auch Barth fest: «Mit seinem Prinzip der Askese hat das Mönchtum der östlichen und der westlichen Kirche jedenfalls *einen* klaren Dienst geleistet: es hat ihr das *Vergehen* dieser Welt und ihrer Lust (1 Kor. 7,31, 1 Joh 2,17) und zugleich die Existenz eines *neuen Menschen* und die von ihm ausgehende Weisung in unheimlicher Konkretheit analogisch und beispielhaft vor Augen geführt und gehalten.»²²

Es wäre an einzelnen Beispielen zu diskutieren, ob die frühen Anachoreten sich die Askese tatsächlich zum Prinzip machten und sie nicht vielmehr als flexibel zu handhabendes Mittel betrachteten. Sie loteten jedenfalls in ex-

emplarischer Weise aus, was es heisst, im Spannungsfeld von vergehender alter Welt und einbrechender neuer Wirklichkeit zu leben. Sie setzten dabei auf die Heiligung des Alltags, die sich in der gewissenhaften Handarbeit ebenso artikulierte wie in der Praxis der Nächstenliebe und der Gastfreundschaft. Der Mühe des Menschen, seine Grenzen anzuerkennen, begegneten sie mit der bewussten Beschränkung des Lebensradius durch Zelle und Klausur, durch *stabilitas loci*, und mit der Vergegenwärtigung der Endlichkeit ihres Lebens.

Der sprudelnde Fels – Wort des Lebens aus dem Schweigen

Die ägyptischen Anachoreten, deren Aussprüche uns in verschiedenen Sammlungen überliefert wurden, sprechen uns an, weil sie nicht moralisieren oder spekulieren. Sie sind undogmatisch und haben ein Auge für die Einzigartigkeit einer bestimmten Situation.²³ Sie verstehen, zu hören und die konkrete Not des Einzelnen wahrzunehmen. Ihre Seelsorge betont nicht das korrekte Verhalten, sondern zielt auf heilsame Selbsterkenntnis, sie spricht die tiefere Sehnsucht an: «Ein Bruder kam zum Altvater Poimen und sagte zu ihm: ‹Was soll ich tun?› Der Greis antwortete ihm: ‹Nahe dich dem, der mit dir sagt: was will ich? Und du wirst Ruhe haben!›»²⁴ Die Ratsuchenden mit ihrer ständigen Frage «Was soll ich tun?» werden zur Frage nach ihrem Sein geführt: «Der Altvater Poimen bat den Altvater Joseph: ‹Sage mir, wie ich Mönch werde.› Er antwortete: ‹Wenn du Ruhe finden willst, hier und dort, dann sprich bei jeder Handlung: Ich – wer bin ich?, und richte niemand!›»²⁵

Ein Mönch ist jemand, der die Einheit vor Gott und auf ihn hin sucht²⁶ – und weiss, wie schwierig sie zu finden ist. Deshalb sind die Anachoreten zurückhaltend mit vorschnellen Rezepten und Ratschlägen. Sie wollen nicht belehren und befehlen, sondern durch ihr Leben ermutigend wirken: «Ein

23 Vgl. Fairy von Lilienfeld, Die christliche Unterweisung der Apophthegmata Patrum, in: ders., Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums. Gesammelte Aufsätze 1962 bis 1971, hrsg. v. R. Albrecht u. F. Müller, Erlangen 21988, 89: «Fern ist dem Anachoretentum die Gleichmacherei des Koinobions [des Gemeinschaftsklosters]; die beste Lösung wird individuell ausprobiert und erfahren – und jeder empfiehlt die seine.»

24 Apophthegmata Patrum, Weisung der Väter. Einleitung: W. Nyssen, Übersetzung: B. Miller. Trier 31986, 239 (Apo. 717/Poimen 143).

25 Ebd. 135 (Apo. 385/Joseph von Panepho 2).

26 Vgl. die Definition von Johannes Cassian, Collationes 24,6.

20 Simon Tugwell, Ways of Imperfection, London 1984, 14.

21 Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/2: Die Lehre von der Versöhnung, Zürich 1964, 12.

22 Ebd. 14.

Bruder fragte den Altvater Poimen: «Mit mir wohnen Brüder: willst du, dass ich ihnen Befehle erteile?» Der Greis antwortet: «Nein, sondern erfülle zuerst du deine Aufgabe! Wenn sie leben wollen, werden sie schon auf dich sehen.» Da sprach der Bruder zu ihm: «Sie wollen es aber selber, dass ich ihnen befehle.» Der Alte erwiderte ihm: «Nein, werde ihnen ein Vorbild und kein Gesetzgeber!»²⁷

Dass sich die weltliche Logik in subtiler Verkleidung auch in der monastischen Alltagskommunikation Geltung zu verschaffen wusste, darüber waren sich Anachoreten wie Abba Poimen im Klaren. Ihre Kunst des Schweigens war eine Antwort darauf. Das wirkmächtige Wort, das anderen zur Hilfe zu werden vermag, konnte nicht aus ihnen selbst kommen. Sie mussten es erbitten, erwarten und empfangen, es selbst leben, bevor sie es weitergeben konnten. Das braucht Zeit und erfordert Geduld. Auch den Stab, mit dem diese fernen Nachfahren des Mose Wasser dem Felsen zu entlocken vermochten, hatten sie nicht einfach zur Hand. Seelsorge hiess deshalb: Gemeinsam mit den Ratsuchenden vor einem sich auftürmenden und verschlossenen Fels zu verweilen. So wird erzählt, dass Abba Pambo einige Brüder, die ihn mit vielen Fragen bedrängten, vier Tage ohne Antwort liess. Als sie sich schon zum Aufbruch anschickten, wurden sie von den Vertrauten des Altvaters ermutigt: «Macht euch keine Sorgen, Brüder: Gott gibt euch den Lohn! So ist es halt die Gewohnheit des Greises: er redet nicht leicht, wenn Gott es ihm nicht deutlich zu erkennen gibt.»²⁸ Und tatsächlich bekommen die Ratsuchenden schliesslich eine prägnante Antwort aus dem Munde des Altvaters, die sie freudig heimkehren lässt.

Wie aber fanden die Wüstenväter zum Himmelsbrot, das sie in Gestalt heilsamer und befreiender Worte weitergaben? Markus Eremita gibt so etwas wie eine Anleitung dazu: «Versuche nicht, eine verwickelte Angelegenheit aus Ehrgeiz zu erklären, sondern mit dem, was das geistige Gesetz anempfiehlt: mit Geduld, Gebet und schlichter Hoffnung.» Markus legt seinen Adressaten nahe, sich am blinden Bartimäus zu orientieren, der durch seine bittende Ausrichtung auf den vorbeiziehenden Christus zum Augenlicht fand.²⁹ Wir haben es hier mit einem der frühesten Belege des Jesusgebetes

zu tun. Auch in dieser Hinsicht bestätigt sich, dass sich in der Welt der Wüstenväter des 4. und 5. Jahrhunderts eine Gestalt christlicher Spiritualität ausformt, von der noch das Christentum der Gegenwart lebt. Nach Bernard McGinn bildete die monastische Wende des 4. Jahrhunderts denn auch nicht allein «die grosse religiöse Innovation der Spätantike»,³⁰ sondern darüber hinaus für Jahrhunderte die «institutionelle Gestalt» christlicher Mystik.³¹

27 Apophtegmata Patrum, zit. Ausg., 245 (Apo. 748/Poimen 174).

28 Ebd. 248f. (Apo. 763/Poimen 2).

29 Philokalie (der heiligen Väter der Nüchternheit), hrsg. v. Verlag «Der Christliche Osten», Würzburg 2004, Bd. 1, 160.

30 McGinn, Bernhard u.a. (Hrsg.), Geschichte der christlichen Spiritualität. Bd. 1: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, Würzburg 1993, 196.

31 Ebd. 15.