

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Unterwegs zur Freude

Die Lehre des Evagrios Pontikos von der Acedia bezogen auf
die condition humaine

verfasst von / submitted by

Pero Lovrić

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2021 / Vienna 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 795

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Theologische Spezialisierungen /
Advanced Theological Studies

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Marianne Schlosser

U zahvalnosti Bogu za dar života
posvećujem ovaj rad mojim roditeljima
Juri-Luji i Ružici Lovrić

In Dankbarkeit Gott gegenüber für die Gabe des Lebens,
widme ich diese Arbeit meinen Eltern
Jure-Lujo und Ružica Lovrić

Danksagung

Ich möchte der Betreuerin dieser Masterarbeit, Univ.-Prof. Dr. Marianne Schlosser, für ihre äußerst wertvollen Hinweise, sowie für ihre Unterstützung und Geduld bei der Verfassung der Arbeit meine aufrichtige Wertschätzung und Dankbarkeit ausdrücken.

Ein großer Dank gilt Univ.-Prof. Dr. Gilles Berceville, der mich während meines Studienaufenthaltes am *Institut Catholique de Paris* begleitete und unterstützte und der mir bei der Ausformulierung des Themas sehr geholfen hat.

Es ist schwierig, Worte des Dankes für die unschätzbare Hilfe von Schwester Romana-Maria Palecek zu finden. Ihre Sprachkorrekturen und theologische Anmerkungen waren von größter Bedeutung beim Schreiben der Arbeit.

Inhalt

| | |
|--|----|
| Danksagung | 2 |
| Einleitung | 5 |
| Erstes Kapitel: Leben und geistliche Lehre des Evagrius..... | 8 |
| 1.1. Zelle als Ortsbestimmung | 8 |
| 1.2. Der Sinn des Ausharrens in der Zelle..... | 9 |
| 1.3. Evagrianische Spiritualität | 10 |
| 1.4. Lebensetappen des Evagrius (345-399)..... | 11 |
| 1.4.1. Von Kappadokien bis Jerusalem..... | 11 |
| 1.4.2. In der ägyptischen Wüste | 16 |
| 1.5. Geistliche Lehre..... | 18 |
| 1.5.1. Der Sinn der <i>Praktike</i> | 20 |
| 1.5.2. Das Leben der Kontemplation..... | 21 |
| 1.5.3. Evagrius und Origenismus..... | 22 |
| 1.6. Zusammenfassung des ersten Kapitels | 23 |
| Zweites Kapitel: Die Lehre von der Acedia..... | 24 |
| 2.1. Etymologie und Geschichte des Begriffes | 24 |
| 2.2. Die acht Hauptlaster..... | 26 |
| 2.2.1. Ursprung und die Quellen der Acht-Laster-Lehre | 26 |
| 2.2.2. Acht <i>logismoi</i> | 28 |
| 2.3. Das Laster der Acedia | 30 |
| 2.3.1. Ursprung und Definition | 31 |
| 2.3.2. Manifestationen der Acedia..... | 36 |
| 2.3.3. Die Heilmittel | 48 |
| 2.4. Zusammenfassung des zweiten Kapitels | 54 |
| Drittes Kapitel: Acedia und die <i>condition humaine</i> | 56 |
| 3.1. Condition humaine..... | 56 |
| 3.2. Gottverwiesenheit..... | 61 |
| 3.3. Acedia und das christliche Leben | 64 |
| 3.3.1. Acedia und christliche Lebensstände | 66 |
| 3.4. Der allgemeine Charakter der Acedia | 76 |
| 3.4.1. Allgemeinmenschliche Manifestationen der Acedia | 78 |
| 3.5. Evangelisierung im Angesicht der Acedia | 85 |
| 3.6. Zusammenfassung des dritten Kapitels..... | 88 |
| Viertes Kapitel: Unterwegs zur Freude | 89 |
| 4.1. Tiefer Friede und unsagbare Freude | 89 |

| | |
|---|-----|
| 4.2. Über die Acedia zur Freude | 90 |
| 4.3. Worum es letztendlich geht?..... | 94 |
| 4.4. Zusammenfassung des vierten Kapitels | 95 |
| Zum Schluss | 97 |
| Literaturverzeichnis: | 99 |
| Abstract (Deutsch/English)..... | 102 |

Einleitung

Der Titel dieser Masterarbeit, die im Grunde von einem Laster handelt, soll ihr gleich am Anfang eine positive Ausrichtung geben. Zugleich zeichnet dieser Titel das Ziel der Auseinandersetzung mit dem Laster der Acedia vor – zu einer Freude, die vollkommene Erfüllung des Menschen bedeutet, unterwegs zu sein. Diese vollkommene Erfüllung ist aber nur in der himmlischen Heimat möglich, wenn der Mensch seinen Gott „von Angesicht zu Angesicht“ (1Kor 13,12) schauen wird. Der Kampf mit der Acedia heißt deshalb nicht nur zu dieser endgültigen Freude unterwegs zu sein, sondern die Freude täglich von neuem zu gewinnen oder in der Haltung der Hoffnung auf die Freude zu warten. Dabei ist jede dieser alltäglichen Erfahrungen der Freude eine Vorwegnahme jener endgültigen und in Verbindung mit ihr. Das Laster der Acedia, die Evagrius als eine Atonie (Erschlaffung)¹ der Seele definiert, beraubt den Menschen dieser Freude, die eine Frucht der Gemeinschaft mit Gott ist, und damit zerbricht sie den inneren Elan des Menschen, besonders in seinem Handeln und in seinem Umgang mit den Mitmenschen.

Acedia ist ein Wort, das im allgemeinen Sprachgebrauch fast nie verwendet wird und das auch in den christlichen Milieus sehr wenig bekannt ist. Die wörtliche Übersetzung von Acedia ist „Mangel an Sorge“ oder „Abwesenheit von Sorge“ im Sinne von Vernachlässigung. In der antiken Literatur und in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments meistens als „Kummer“ oder „Niedergeschlagenheit“ verwendet, bekommt sie bei den ersten Wüstenvätern und namentlich bei Evagrius Pontikos (345-399), der als Erster die Lehre von der Acedia systematisiert, eine viel komplexere Bedeutung, die gleichzeitig mehrere negative Zustände der menschlichen Seele bezeichnet: Unruhe, die das Verlassen der Mönchszelle anregt, Abneigung gegen die Arbeit, übertriebene Sorge um Gesundheit, Hass der Mitmenschen und der Vorgesetzten, übertriebene Aktivität, Minimalismus im Gebet und in der Arbeit, Suchen nach Ablenkung durch menschliche Gesellschaft. Diese Liste kann aber weitergeführt werden. Die Komplexität dieses Lasters fällt auf den ersten Blick auf und es kann sogar als ein wenig übertrieben scheinen, mit einem Wort so viele Zustände zu bezeichnen, die einem als untereinander vollkommen verschieden vorkommen können.

¹ EVAGRIOS PONTIKOS, Über die acht Gedanken 13,1 (Eingeleitet u. übers. von Gabriel Bunge), Beuron 2007; [in Folge: *Über die acht Gedanken*, Kapitel, Vers; nach dem Zitieren aus der Einleitung wird die Seitenzahl angegeben].

Trotzdem ist es erstaunlich, mit wie viel Scharfsinn und Einsicht in die Gesetze der menschlichen Natur Evagrios die Mechanismen, die in der menschlichen Seele zur Zeit der Acedia am Werk sind, beschreibt. Während der fünfzehn letzten Jahre seines Lebens, die er als Anachoret in der ägyptischen Wüste verbrachte, vollbrachte er eine erstaunliche Systematisierung der Hauptlaster. Sie sind bei Evagrios immer acht, also in einer festen Zahl, wobei die Acedia immer am sechsten Platz der Reihenfolge ist, was nicht der Zufall ist, wie wir später sehen werden. Obwohl sie am sechsten Platz steht, ist die Acedia das „drückendste“² von allen Lastern, weil sie gewissermaßen alle Laster in sich enthält und das letzte Glied in der Kette der Hauptlaster ist.

Diese Masterarbeit ist vom Buch über die Acedia³ eines großen Kenners des Evagrios inspiriert. Gabriel Bunge, ein Eremit, dessen Bücher fast ausschließlich von Evagrios handeln, deutet im oben erwähnten Buch die Lehre von der Acedia des Evagrios mit einer erstaunlichen und überzeugenden Breite aus, sodass man den Ansatz, dass die Acedia nicht nur die Eremiten und Mönche, sondern jeden Christen und jede Christin, und darüber hinaus jeden Menschen in seiner *condition humaine* betrifft, mit Klarheit erkennen kann. Dieser Ansatz wird hier aufgegriffen und im dritten Kapitel, besonders mithilfe mehrerer französischsprachigen Autoren⁴, ausgearbeitet, wobei er als eine Möglichkeit und eine Chance der Evangelisierung aufgefasst wird. Die Evangelisierung im Angesicht der Acedia vollzieht sich wesentlich durch die im Frieden verwurzelte Freude, die im vierten Kapitel behandelt wird. Der Inhalt dieser zwei Kapitel gilt somit als ein bescheidener Beitrag des Verfassers dieser Masterarbeit zum Diskurs über die Acedia.

Um diese Reflexion in ihrem Kontext betrachten zu können, ist es zuerst notwendig einen breiteren Rahmen zu verschaffen. Daher werden im ersten Kapitel das Leben und die Lehre des Evagrios untersucht, wobei schon in diesem Kapitel da und dort das Hauptthema der Masterarbeit angedeutet wird. Im zweiten Kapitel wird die Lehre von der Acedia des

² EVAGRIOS PONTIKOS, *Der Praktikos (Der Mönch). Hundert Kapitel über das geistliche Leben 12* (Eingeleitet, übers. u. kommentiert von G. Bunge), Beuron 2008; [in Folge: *Der Praktikos*, Kapitel; nach dem Zitieren aus der Einleitung und aus dem Kommentar wird die Seitenzahl angegeben].

³ Gabriel BUNGE, *Akedia, Die geistliche Lehre des Evagrios Pontikos vom Überdruß*, Würzburg 2004; [in Folge: BUNGE, *Akedia*].

⁴ In Frankreich sind in den letzten zwanzig Jahren mehrere Bücher über die Acedia erschienen, wovon ein Großteil in diese Masterarbeit einbezogen wurde. Vgl. das Literaturverzeichnis.

Evagrius, als die Grundlage unserer Überlegungen, umfassend dargestellt, sodass die Acedia, in ihrem Wesen und in ihren späteren Ausformungen, begriffen werden kann.

Erstes Kapitel: Leben und geistliche Lehre des Evagrius

Um die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos (345-399) bestmöglich verstehen zu können, ist es unausweichlich, die Etappen und die Entwicklung seines Lebens in Betracht zu nehmen. Dabei ist es uns ein Anliegen, sein Leben im Kontext des Themas dieser Masterarbeit zu betrachten, was wiederum heißt, das Laster der Acedia als ein allgemeinemenschliches Phänomen wahrzunehmen. Es ist aufschlussreich zu lesen, was Gabriel Bunge in dieser Hinsicht schreibt:

„Die Akedia ist ein allgegenwärtiges Phänomen, das in gewisser Weise mit dem Menschsein selbst verbunden ist. Zeit, Ort und Lebensumstände verändern hier nur die konkreten Manifestationen, seinem Wesen nach ist dieses Phänomen zeitlos.“⁵

An einem konkreten Ort, in seiner Zelle in der ägyptischen Wüste, findet Evagrius den wahren Sinn seines Lebens, und dieser Ort war zugleich die Geburtsstätte seiner geistlichen Lehre. Darum beginnen wir die Beschreibung seiner Person mit diesem sehr wichtigen Umstand seines Anachoretenlebens.

1.1. Zelle als Ortsbestimmung

Wenn man berücksichtigt, dass eine gewisse Instabilität als Hauptmerkmal der Acedia gilt, dann ist es ersichtlich, dass für Evagrius die räumliche Stabilität eine unheimlich wichtige Rolle gespielt hat. Das hat sich im Ausharren in der Zelle, die für die Wüstenväter ein symbolischer Anker im Kampf gegen die Acedia war, konkretisiert. Als Angehöriger der schon dritten Generation⁶ der Wüstenväter hat Evagrius die Wichtigkeit der räumlichen Stabilität sicherlich nicht erfunden. Wir wollen aber diesen Aspekt im Zusammenhang seiner Vorreiterrolle in der Systematisierung der Lehre über die Hauptlaster betrachten.⁷ In dieser Systematisierung arbeitet er wiederum als Erster eine Lehre von der Acedia aus. Das ist für unser Thema von größter Bedeutung. Wie wir noch später sehen werden, war der Begriff sowohl in der antiken griechischen Literatur als auch in der Septuaginta und bei einigen ersten

⁵ BUNGE, *Akedia*, 70.

⁶ Vgl. ebd. 8. „Rein chronologisch gesehen gehört Evagrius bereits der dritten Generation an; sein eigener Lehrer, Makarios der Große, hat noch Antonios gekannt.“

⁷ Vgl. Jean - Charles NAULT, *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir*, Paris 2006, 31. « La première systématisation d'une doctrine sur les vices principaux remonte à Évagre du Pont (345-399). » ; [in Folge: NAULT, *La saveur de Dieu*].

christlichen Autoren präsent, aber erst bei Evagrius wird der Begriff in eine systematische Lehre eingerahmt.

Das Ausharren in der Zelle hat sicherlich keine Bedeutung in sich, sondern nur in Hinsicht auf das, was sie repräsentieren sollte: Konzentration auf das Wesentliche und Überwindung der Laster, womit die Vereinigung mit Gott ermöglicht werden kann. Nur in diesem Rahmen ist das Ausharren in der Zelle fruchtbar und kann diesem Verständnis des Räumlichen eine Legitimität verleihen. Evagrius verbrachte die letzten fünfzehn Jahre seines Lebens in dieser Lebensform, was ihm ein beachtliches Wachsen im geistlichen Leben ermöglichte, sodass er kostbare Unterweisungen seinen Mitbrüdern und Besuchern erteilen und ein umfangreiches literarisches Werk verfassen konnte.

1.2. Der Sinn des Ausharens in der Zelle

Der französische Psychoanalytiker christlicher Prägung, Jean-Guilhem Xerri, schreibt sehr treffend über die Bedeutung der Zelle bei den ersten Wüstenvätern:

„Es sind nicht die Wände, die Lehrer sein werden, sondern das, was dieser geschlossene Raum, den sie umgrenzen, ermöglichen wird: einen Abstieg in sich selbst, in diesen zunächst beunruhigenden Kreis, in dem unsere innere Welt brodeln und nur auf die Bresche, die ihr einen neuen, unendlichen Raum offenbaren wird, wartet.“⁸

Im selben Artikel fragt er sich, was die Zelle eines modernen Menschen sein kann. Dieser Text bringt sehr fein die Intuitionen dieser Masterarbeit auf den Punkt und zeigt die Richtung, in die sich unsere Interpretation der geistlichen Lehre des Evagrius bewegen möchte:

„Und ich, der ich kein Mönch bin, was ist heute meine Zelle? [...] Hinausgehen, ohne sich zu verlieren, bleiben, ohne sich einzuschließen, Wurzeln schlagen, ohne unbeweglich zu werden: ein Gleichgewicht, das es zu finden gilt und das der eigenen inneren Dynamik dienen soll. »Bleibe da«, du brauchst nicht mehr nach links oder rechts laufen und nach dem idealen

⁸ Jean – Guilhem XERRI, À la recherche de stabilité, in: La Croix (Nr. 41999), 30. April 2020, 13. « Ce ne sont pas les murs qui vont être les pédagogues, mais ce que cet espace clos qu'ils délimitent va permettre : une descente en soi-même, dans ce cercle d'abord inquiétant où bouillonne notre monde intérieur et qui n'attend que la brèche qui va lui révéler un autre espace, infini. »

Ort, nach der besten Zeit, nach dem spirituellen Meister deiner Träume suchen: Es gibt sie nicht!“⁹

Natürlich klingt dieser Text wie eine Vereinfachung, da das Ausharren in der Zelle bei Evagrius vor allem die Überwindung der Hauptlaster und das Streben nach dem Erreichen des Zustands der *Apatheia* bedeutet. Dieses Ausharren erweist sich sicherlich als eine etwas kompliziertere Angelegenheit. Aber der Wert des Textes von Xerri liegt vor allem darin, dass er die ursprüngliche Erfahrung der Zelle bei den Wüstenvätern in die moderne Welt hineinerklären und hineinübersetzen will. Das ist übrigens das Anliegen eines zeitgenössischen Eremiten, Gabriel Bunge, dessen Buch über die Acedia diese Masterarbeit reichlich inspirierte.

1.3. Evagrianische Spiritualität

Die Darstellung des Lebens des Evagrius haben wir bei seiner Zelle begonnen, weil sich von diesem Standpunkt aus sein Leben am besten begreifen lässt. Zugleich wurden erste Versuche gemacht, die Wichtigkeit der ursprünglichen Erfahrung der Zelle bei den ersten Wüstenvätern im Sinne unseres Themas zu verstehen.

Gabriel Bunge betont, dass Evagrius im Laufe der Geschichte vielfach Unrecht getan wurde - besonders wegen seiner Nähe zur Lehre des Origenes. Er wurde oft als „Intellektualist“ oder hochmütiger „Philosoph“ bezeichnet.¹⁰ Man kann sich aber dem Eindruck nicht entziehen, dass es eine gewisse „evagrianische Spiritualität“ gibt und dass sie auch heute immer mehr an Bedeutung gewinnt. In dieser Hinsicht schreibt Bunge Folgendes:

„Denn ein geistlicher Schriftsteller, dem man zu Recht intellektuellen Hochmut und dergleichen nachsagen kann, verdient, vergessen zu werden. Sein Leben hat seine Lehre, so schön sie sich auch ausnehmen mag, Lügen gestraft. Wie immer deutlicher wird, ist die geistliche Lehre des Evagrius jedoch keineswegs vergessen worden, ganz im Gegenteil. Sie hat die gesamte christliche Spiritualität in Ost und West, über alle konfessionellen Grenzen

⁹ Ebd. 13. « Mais quelle est ma cellule à moi, aujourd’hui, qui ne suis pas moine ? [...] Sortir sans se perdre, demeurer sans s’enfermer, s’enraciner sans s’immobiliser, un équilibre à trouver au service de son dynamisme intérieur. « Demeure là », tu n’as plus besoin de courir à droite et à gauche, à la recherche du lieu idéal, du meilleur moment, du maître spirituel de tes rêves : ils n’existent pas ! »

¹⁰ Vgl. EVAGRIOS PONTIKOS, Briefe aus der Wüste (Eingeleitet, übers. u. kommentiert von Gabriel Bunge), Trier 1985, 71; [in Folge: *Briefe aus der Wüste*].

hinweg, in einem solchen Maße geprägt, dass man mit Fug und Recht von einer »evagrianischen Spiritualität« sprechen muss.“¹¹

Wie schon erwähnt, während der 15 Jahre seines Anachoretenlebens, in der Abgeschiedenheit seiner Zelle, entwickelte Evagrius eine unglaublich fruchtbare Lehre, die geschichtlich zur Entwicklung einer „evagrianischen Spiritualität“ geführt hat. Wir wollen jetzt auf sein Leben vor der Zeit der Wüste schauen, weil es bekannt ist, dass er ein großer Psychologe und ein Mensch einer sehr sensiblen Reflexion war. Daher sind seine „weltlichen“ Erfahrungen von äußerst wichtiger Bedeutung, da sie in seine Lehre einbezogen und integriert wurden.

1.4. Lebensetappen des Evagrius (345-399)

Die Hauptquelle zur Biografie des Evagrius ist das Werk *Historia lausiaca*¹² seines Schülers und späteren Bischofs Palladios. Vor allem anhand dieses Werkes, aber auch der Briefe des Evagrius und vieler anderer Zeugnisse der Wüstenväter, die den pontischen Mönch gekannt haben oder von seinem Werk und seiner Gestalt beeinflusst waren, schrieb Gabriel Bunge eine ausgezeichnete Darstellung seines Lebens in der schon zitierten Einleitung¹³ seiner Briefe. Dieser Text war uns von großer Hilfe bei dem nun folgenden Überblick.

1.4.1. Von Kappadokien bis Jerusalem

Evagrius ist in der pontischen Stadt Ichora im Jahre 345 geboren. Pontos bezeichnet eine Region, die im Norden der heutigen Türkei liegt. Unweit von seiner Heimatstadt befand sich das kappadokische Anwesen der Familie des Basilius des Großen, der auf Evagrius, besonders in seiner Jugend, einen starken Einfluss hatte. Basilius, der ab 370 Bischof von Caesarea war, weihte den Vater des Evagrius zum sogenannten *Chorepiskopos*, der eine Art Weihbischof im heutigen Sinne war. Evagrius selbst wurde von Basilius zum Lektor geweiht, wodurch er in seinen Klerus aufgenommen war. Zeitlebens zeigte er einen großen Respekt Basilius gegenüber, und seine asketischen Schriften zeugen von der Vertrautheit mit dem Werk des großen Kappadokiens. Es ist unsicher, ob er schon zu dieser Zeit ein engeres Verhältnis zu den zwei anderen Kappadokiern hatte: Gregor von Nyssa, dem Bruder des Basilius, und Gregor von Nazianz, seinem späteren Lehrer und Freund in Konstantinopel. Es ist

¹¹ Ebd. 71.

¹² PALLADIUS, *Historia lausiaca* (Übers. J. Laager), Zürich 1987; [in Folge: *Historia lausiaca*, Kapitel].

¹³ *Briefe aus der Wüste*, 17-111.

aber sicher, dass ihn der Kreis um die „großen Kappadokier“ theologisch geformt hat. Dieser Kreis war bekanntlich von der Theologie des Origenes geprägt¹⁴ und dadurch kam sicherlich auch Evagrios mit der Lehre des Origenes erstmals in Berührung.

Im Allgemeinen wissen wir wenig über die Jugendjahre des Evagrios. Es ist jedoch ersichtlich, dass er eine gute klassische Ausbildung¹⁵ erhielt und dass er als Lektor mit dem kirchlich-theologischen Geschehen Kappadokiens vertraut war.

Anfang 379 stirbt Basilius und zum neuen Bischof von Caesarea wurde Helladios gewählt. Diese Ereignisse waren für Evagrios ein Anlass zur Flucht. Im Alter von ungefähr 34 Jahren schließt er sich daraufhin Gregor von Nazianz an, der im selben Jahr Bischof von Konstantinopel wurde. Dort war er, vor allem durch seine Beredtheit und sein theologisches Wissen, eine sehr wichtige Unterstützung für Gregor, der seinerseits Evagrios zum Diakon weihte und ihn außergewöhnlich schätzte. Viele Schwierigkeiten hatte Gregor am Beginn seines Dienstes als Bischof, da die Stadt von den Arianern beherrscht war. Zum baldigen Durchbruch und der Rolle, die Evagrios in dieser Zeit hatte, schreibt Bunge Folgendes:

„Erst im November 380, als ihn Theodosios der Große feierlich in die Apostelkirche einführen ließ und die Orthodoxen damit offiziell wieder zu ihrem Recht kamen, hatte Gregor den Durchbruch geschafft. Evagrios, den er zu einem seiner Diakone geweiht hatte, wird ihm in all diesen Bedrängnissen durch seine glänzende Rednergabe und seine treue Ergebenheit eine unschätzbare Hilfe gewesen sein.“¹⁶

Im Jahre 381, während des zweiten ökumenischen Konzils in Konstantinopel, wurde Gregor zum Rücktritt genötigt. Er belässt Evagrios an der Seite des neuen Bischofs Nektarios, dem er von großem Nutzen war. Zu dieser Zeit oder kurz darauf kommt es zu einem entscheidenden Ereignis im Leben des jungen Diakons. Seine glänzende Redefähigkeit, sein

¹⁴ Vgl. ebd. 23. „Dieser Kreis zeichnete sich durch ein entschiedenes Festhalten an der nizänischen Orthodoxie wider jeden arianischen Aufweichungsversuch, in welcher Form auch immer, aus. Ebenso bezeichnend ist seine ausgesprochene Vorliebe für die stark spiritualisierende und etwas »intellektualistische« Theologie des großen Origenes.“

¹⁵ Vgl. Emmanuel FAURE, *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, Perpignan 2012, 24. «[...] il reçut une bonne culture classique. » Es bestehen keine konkreten Hinweise auf seine klassische Ausbildung, aber aufgrund seiner Schriften und seiner Korrespondenz, lässt sich, wie Faure anmerkt, auf seine gute klassische Ausbildung schließen.

¹⁶ *Briefe aus der Wüste*, 25.

angenehmes Äußeres und das Ansehen, das er in der Stadt genoss, begünstigten seine Eitelkeit, die sich im Verhältnis zu einer verheirateten Frau konkretisierte.

„Nicht ohne Grund also verliebte sich plötzlich die Frau eines der Stadtpräfekten von Konstantinopel in den jungen Diakon, und Evagrius, der zeitlebens mit einem sehr sinnlichen Temperament zu ringen hatte, blieb ebenfalls nicht unbeeindruckt. Indessen wehrte er sich innerlich gegen einen Fehltritt, der ihm unter Umständen sogar das Leben hätte kosten können.“¹⁷

Evagrius betete zu Gott, „er möge ihm ein Hindernis in den Weg stellen“¹⁸, da er in sich keine Kräfte verspürte um sich zurückzuziehen.

Es folgt ein Traum, der sich als Rettung erweist. Im Traum sieht sich Evagrius von einem Engel in ein Gefängnis geworfen, ohne dass man ihm den Grund angibt, warum er sich dort befindet. Sein Gewissen aber sagt ihm eindeutig, dass der Präfekt dahinterstehen muss. Auf einmal verwandelt sich das Gesicht des Engels, der ihn ins Gefängnis geworfen hat, in das Gesicht eines Freundes, der ihm die dringliche Anweisung auferlegt, die Stadt zu verlassen. Evagrius stimmt der Anweisung zu und schwört auf das Evangelium, dass er seinem Wort wirklich folgen wird. Sobald er den Eid ausgesprochen hat, erwacht er aus der Verzückung des Traums und wird sich bewusst, dass der Traum eine Botschaft Gottes ist. Daraufhin verlässt er Konstantinopel in großer Eile und geht nach Jerusalem. Seine Flucht nach Jerusalem findet im Jahre 382 statt.¹⁹

Dieses Ereignis war entscheidend für seine Bekehrung, die sich bald in Jerusalem vollziehen soll. Neben dem Traum, der ein ganz konkreter psychisch-seelischer Impuls zu seiner Bekehrung war, führt Bunge noch einen zweiten, „intellektuellen“ Impuls an - die erbauende Nähe und den starken theologischen Einfluss²⁰ des Gregor von Nazianz:

„Den entscheidenden *intellektuellen* Impuls zu dieser Bekehrung empfing Evagrius nach seinem eigenen Zeugnis von Gregor von Nazianz, dem »Gefäß der Erwählung« und »Mund Christi«, wie er seinen Lehrer ehrfürchtig nennt, und zwar während der kaum zwei

¹⁷ Ebd. 28.

¹⁸ *Historia lausiaca*, 38.

¹⁹ Vgl. ebd. 38.

²⁰ Dieser wichtige Impuls wird auch vom Kirchenhistoriker Sozomenos bestätigt. Vgl. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (t. IV/2), Paris 1961, 1732. « Sozomène rapporte, en effet, que c'est le nazianzène qui instruisit Évagre dans la philosophie et les sciences sacrées (PG 67, 1384). » ; [in Folge : DSp (t. IV/2)].

Jahre, die er bei ihm in Konstantinopel verbrachte. Tatsächlich hat der »Theologe« sein Denken bleibend geprägt, indem er ihm jene trinitarische Ausrichtung verlieh, die wir noch heute an ihm bewundern.“²¹

Diese zwei Impulse von Konstantinopel spielten zweifellos eine große Rolle in der Persönlichkeitsgestaltung des zukünftigen ägyptischen Mönches. Ein intellektueller Impuls, der ihn zur Gestaltung einer eigenen theologisch-spirituellen Lehre befähigen wird - einer Lehre, die vor allem als *Praktike* bezeichnet werden kann. Darum ist es kein Wunder, dass eines seiner bekanntesten Werke *Der Praktikos* heißt. Seine Lehre wird in der Wüste von einer „Philosophie in Worten“ zu einer „Philosophie in Werken“ werden²². Man muss aber hier darauf hinweisen, dass die vollkommene *Praktike* zur Erkenntnis Gottes und des Wesens der geschaffenen Dinge führt, was Evagrius mit dem Wort *Gnosis* bezeichnet (ein anderes Werk von ihm heißt dementsprechend *Der Gnostikos*). Nur so versteht man seine Lehre richtig. Davon wird noch später die Rede sein. Der zweite Impuls, der eine sehr intensive existenzielle Erschütterung und Mahnung Gottes war, führte ihn einen Schritt näher²³ zu dem Ort, wo er als Mensch und Mönch zu einer neuen Sicht von sich selbst kommen wird, vor allem durch die Überwindung der Laster und das Erreichen der *Apatheia*.

Wie schon erwähnt, beim Ankommen in Jerusalem, wo ihn seine Freunde Melania²⁴ und Rufinus empfangen haben, war seine Bekehrung noch nicht vollgezogen. Er war noch immer in seiner Eitelkeit verstrickt, und man könnte seine Aufschiebung der Bekehrung mit jener des heiligen Augustinus vergleichen. Im Falle des Evagrius wurde eine Krankheit zum entscheidenden Ruf Gottes. Wir überlassen Palladios das Wort, der uns diese Episode deutlich nahebringt:

„Dort wurde er von der seligen Melania aus Rom aufgenommen. Und wiederum verstockte der Teufel sein Herz, wie er das Herz des Pharaos verstockt hatte, und da Evagrius noch jung war und in üppig blühendem Alter stand, kam ihm der Zweifel; er konnte sich nicht

²¹ *Über die acht Gedanken*, Einleitung, 7.

²² Vgl. ebd. 7.

²³ Vgl. DSp (t. IV/2), 1732. « Ce départ fut pour Évagre la première phase d'une conversion à la vie ascétique : rupture avec le monde et renoncement à la brillante carrière à laquelle paraissait promis ce clerc remarquablement doué. »

²⁴ Melania war eine außergewöhnliche Persönlichkeit. Als eine äußerst reiche römische Witwe geht sie in die ägyptische Wüste, wo sie bei den Mönchen der Nitria weilte. Später gründet sie in Jerusalem gemeinsam mit Rufinus ein Doppelkloster, berühmt für seine Gastfreundschaft. Palladios widmet ihr sogar drei Kapitel seiner *Historia lausiaca* (46, 54, 61).

entschließen, doch sagte er niemandem ein Wort davon. So wechselte er von neuem seine Kleider, und eitle Ruhmsucht ließ ihn bis in seine Redeweise erschlaffen. Aber Gott, der das Verderben von uns allen abhält, schlug ihn mit einem Fieberanfall und einer langen Krankheit; in sechs Monaten ließ er seinen armseligen Leib, durch den er (auf seinem Weg) gehindert wurde, zu gänzlicher Abzehrung kommen. Da die Ärzte ratlos waren und kein Mittel zur Heilung fanden, sprach die selige Melania zu ihm: »Mein Sohn, deine lang dauernde Krankheit gefällt mir nicht. Sage mir, wie es um deinen Sinn steht, denn diese deine Krankheit ist nicht ohne Gott!« Da gestand er ihr alles. Sie aber sprach zu ihm: »Gib mir auf den Herrn dein Wort, dass du an deinem Vorsatz zu einem mönchischen Leben festhalten willst! Und wenn ich auch eine Sünderin bin, so will ich für dich beten, dass dir noch Lebenszeit gewährt wird.« Evagrius stimmte zu, und er genas innerhalb weniger Tage. Er stand auf, wurde von ihr selbst umgekleidet, verließ das Land und ging nach Ägypten auf den Berg der Nitria.“²⁵

Eine Anmerkung von Bunge, die die Bekehrung des Evagrius betrifft, ist sehr interessant, insofern sie dem Kontext unseres Themas entspricht:

„Die Umstände dieser wechselvollen und offensichtlich keineswegs sonderlich geradlinigen Bekehrung sind für die Psychologie des Evagrius überaus aufschlussreich. Der junge Diakon ist offenbar eine zutiefst religiöse Natur, zugleich aber auch ein psychisch höchst differenzierter, vielleicht sogar etwas labiler, jedenfalls innerlich »angefochtener« Mensch.“²⁶

Am Anfang dieses Kapitels haben wir das Thema einer gewissen Instabilität im Zusammenhang mit der Acedia angesprochen. Darauf folgend haben wir die Wichtigkeit der Stabilität der Zelle hervorgehoben. Im oben angeführten Zitat betont Bunge die Labilität oder Instabilität, die auch nach der Bekehrung bei Evagrius wahrnehmbar ist. Er macht aber nie seine Entscheidung rückgängig, auch nicht als ihm ein Bischofsstuhl angeboten oder als er in der tiefsten Krise der Verlassenheit und Traurigkeit stecken wird. Es ist klar, dass wir diesen geistigen Zustand des Evagrius in der Wüste im breiteren Kontext aller anderen Tugenden beziehungsweise überwundenen Laster betrachten sollen. Es sei aber darauf hingewiesen, dass der ganze Bekehrungsweg des Evagrius, mit seiner Vollendung und der dazugehörigen theologisch-spirituellen Entfaltung in der Wüste, auch für das Verstehen des Lasters der Acedia erhellend ist. Besonders insoweit es eine gewisse Instabilität der Seele betrifft.

²⁵ *Historia lausiaca*, 38.

²⁶ *Über die acht Gedanken*, Einleitung, 10.

1.4.2. In der ägyptischen Wüste

Einmal in der nitrischen Wüste angekommen, die ungefähr 50 km südöstlich von Alexandria liegt, lebt Evagrios zunächst zwei Jahre in einer ehe koinobitischen Mönchsgemeinschaft. Nach zwei Jahren siedelt er in die weiter in der Wüste gelegenen Kellia um, wo er die letzten 15 Jahre seines Lebens verbringen wird. Das Wort *Kellia* bedeutet *Zellen*. Die Kellia bestanden, zu der Zeit als sich Evagrios dieser Siedlung anschloss, aus etwa 600 Mönchen. Um keine falschen Vorstellungen über die Mönchszellen zu haben, ist es wichtig zu wissen, dass sie eher kleine Häuschen mit einem kleinen Hof waren. Diese Häuschen hatten oft mehrere kleine Räume²⁷, und die Mönche, die eine gewisse Autorität erlangten, hatten auch einen Verwalter, was auch im Falle des Evagrios zutraf²⁸. Wenn uns das Aussehen der Zellen ein wenig überraschen kann, da man sich die Zelle im Allgemeinen viel strenger vorstellen würde, heißt das nicht, dass die Mönche nicht streng gelebt haben. Evagrios führte ein äußerst strenges Leben. Er aß nur einmal am Tag und seine Ernährung bestand aus reinem Brot und ein wenig Öl. Erst zu Ende seines Lebens, wegen der gesundheitlichen Schwierigkeiten, erlaubte er sich, gekochtes Gemüse zu essen.²⁹

Seine asketischen Übungen waren mit größter Anstrengung verbunden. Es ist wichtig hervorzuheben, dass diese Anstrengungen mit den mystischen Erfahrungen verbunden waren und auf die liebende Vereinigung mit Gott abzielten. Das liefert uns ein Bild von Evagrios, das mit dem Bild eines kühlen Intellektualisten, das ihm oft zugeschrieben wurde, nicht vereinbar ist. Seine Askese ist nur als Kampf gegen die Laster verständlich. So verbrachte er einmal, gequält vom Dämon der Blasphemie, 40 Tage und 40 Nächte unter freiem Himmel, sodass sein ganzer Körper mit Ungeziefer bedeckt war.³⁰ Als göttliche Antwort auf seinen verzweifelten Kampf wird ihm eine besondere mystische Erfahrung geschenkt. Ihre Beschreibung befindet sich nur in der koptischen Version der *Historia lausiaca*³¹, und sie wird hier dem Text von Bunge entnommen:

²⁷ Vgl. BUNGE, *Akedia*, 12. „Wie die archäologischen Ausgrabungen in den Kellia erwiesen haben, war dieses Kellion eher ein kleines Häuschen mit mehreren Räumen und einem umfriedeten Hof, das neben dem geistlichen Vater auch seine Schüler beherbergte und selbst Gästen, die bisweilen sogar aus dem nahen Ausland kamen, Raum bot.“

²⁸ Vgl. ebd. 12.

²⁹ Vgl. *Briefe aus der Wüste*, 42.

³⁰ Vgl. ebd. 91.

³¹ Die Originalversion von Palladios war in griechischer Sprache geschrieben.

„Nach einigen Tagen teilte er [Evagrius] uns die Offenbarung mit, die er gehabt hatte und die er nie seinen Jüngern verheimlichte. »Es geschah nämlich,« sagte er, »dass ich bei Nacht in meiner Zelle saß, mit brennender Lampe. Ich meditierte über einen der Propheten. In der Mitte der Nacht wurde ich (plötzlich) entrückt, und ich war wie in einem Traum in der Nacht. Ich sah mich in der Luft hängen, bis in die Wolken (erhoben), und ich betrachtete die ganze Welt. Und jener, an dem ich hing, sagte zu mir: »Siehst du dies alles?« Denn er hatte mich bis in die Wolken erhoben, und ich sah die ganze Welt auf einmal. Ich sagte zu ihm: »Ja.« Er sagte zu mir: »Ich werde dir ein Gebot geben. Wenn du es hältst, wirst du Herrscher über all dies sein, was du siehst.« Daraufhin sagte er zu mir: »Geh, sei barmherzig und demütig, und setze dein Denken aufrichtig auf Gott, und du wirst Herrscher über all dies sein.« Kaum hatte er mir dies gesagt, da sah ich mich, ein Buch in der Hand und den Docht (der Lampe) brennend. Ich wusste nicht, wie ich bis zu den Wolken erhoben worden war, ob im Fleisch, ich weiß es nicht, Gott weiß es, ob im Geist, ich weiß es nicht.“³²

Man kann eindeutig zwei Parallelen in dieser Beschreibung einsehen. Die erste ist die mystische Erfahrung des Paulus, der in „den dritten Himmel“ entrückt wurde, und der sich fragt, ob diese Erfahrung im Fleische oder im Geiste stattfand (vgl. 2Kor 12,2). Die zweite viel interessantere Parallele ist die Anspielung auf die Versuchung Jesu in der Wüste (vgl. Mt 4,8-10). Hier werden aber die Dinge gewissermaßen umgedreht, weil Evagrius die ganze Welt als Belohnung für sein Halten des Gebots der Demut und der Barmherzigkeit gegeben wird. In Jesu Fall ist aber das Angebot der ganzen Welt bekanntlich ein Machtspiel des Teufels, der Jesus von seiner Mission abzubringen versuchte. Diese Herrschaft muss im Sinne der evagrianischen Lehre verstanden werden³³ und daher kann Bunge mit Recht Folgendes schreiben:

³² Émile AMÉLINEAU, *De Historia Lausiaca*, Paris 1887, 116-117; zitiert in: *Briefe aus der Wüste*, 89-90.

³³ Die evagrianische Lehre betreffend die sichtbare Welt wird besonders erhellend von Antoine und Claire Guillaumont beschrieben: « Alors commence la vie "gnostique", qui va se développer selon deux degrés : la φυσική, ou contemplation naturelle, et la θεολογική, ou science de Dieu. La contemplation naturelle elle-même se divise en deux, la contemplation naturelle seconde, celle qui a pour objet les natures secondes, c'est-à-dire les corps, et la contemplation naturelle première dont l'objet est les natures spirituelles. » (DSp (t. IV/2), 1739). Wenn Evagrius über die natürliche Kontemplation spricht, dann ist es im Kontext des kontemplativen Lebens der Erkenntnis (la vie "gnostique"). Die Erkenntnis der sichtbaren Welt gehört in den Bereich der sogenannten „sekundären natürlichen Kontemplation“. Dieses komplizierte System von Evagrius wird hier nicht weiter ausgelegt. Wir haben es aber anklingen lassen um darauf hinzuweisen, dass die Erkenntnis die richtige Stellung zur sichtbaren Welt sein soll, was auch im oben angeführten Zitat von Bunge klar zur Sprache kommt.

„Gemeint ist mit dieser Herrschaft auch keine irdische Macht, sondern die *Erkenntnis*, ein typisch evagrianischer Gedanke [...] Es ist überaus bezeichnend, dass Evagrios zu diesen Einsichten nicht aufgrund eigener intellektueller Leistung gelangt ist, sondern allein durch eine personale Begegnung mit Gott. Auch hier [...] steht also am Anfang echtes Erleben, und die Lehre, die Evagrios daraus entwickelt, ist nichts weiter als der Versuch, mit dem Intellekt das Erfahrene einzuholen und aussagbar zu machen.“³⁴

Es ist immer wieder gut, unseren Blick auf den Kontext, in dem diese Masterarbeit geschrieben wird, zu lenken. Das letzte Zitat sagt uns etwas sehr Aufschlussreiches über die Methode des Evagrios. „Das Erfahrene“ wird „mit dem Intellekt“ eingeholt und „aussagbar“ gemacht. Das gilt auch freilich für die Erfahrung der Acedia im Leben des Evagrios. Diese Erfahrung wird auf eine sehr intensive Weise in der Wüste eingeholt, gereinigt und in seiner Lehre aussagbar gemacht. Von der Wichtigkeit und Ursprünglichkeit seiner asketischen Reflexion und der darauffolgenden Systematisierung zeugt der unheimlich große und meist versteckte Einfluss des Evagrios in den Jahrhunderten nach seinem Tod.³⁵

1.5. Geistliche Lehre

Wir finden eine sehr gute Zusammenfassung der Lehre des Evagrios im *Dictionnaire de Spiritualité*³⁶, und diesem Text verdanken wir wichtige Einsichten. Es wurde schon erwähnt, dass Evagrios der dritten Generation der Wüstenväter angehört. Er übernimmt völlig die Traditionen und die Lehren der früheren Väter. Er zitiert mehrmals Antonius und er hatte Bezug zu den zwei berühmten Makarioi, Makarios dem Großen, der in der Sketis lebte, und Makarios dem Alexandriner, der als Priestermonch die geistliche Autorität in den Kellia ausübte und dem Evagrios unterstellt war. Auch die Dämonologie, die er entwickelt, ist zu einem großen Teil der Erfahrung und der praktischen Lehre seiner Vorgänger entnommen. Evagrios inkorporiert aber all diese Elemente in ein neues System, das von dem philosophischen und theologischen Wissen, über das er im hohen Maße verfügte, geformt wurde. Das war etwas völlig Neues für den Geist der ägyptischen Wüste, und es war sicherlich

³⁴ *Briefe aus der Wüste*, 92.

³⁵ Vgl. DSp (t. IV/2), 1741-1743, wo der Einfluss des Evagrios beschrieben wird.

³⁶ Dieser Beitrag, der Evagrios` Leben, Lehre und Werke darstellt, schrieb der Archäologe und Syrienforscher Antoine Guillaumont (1915-2000) zusammen mit seiner Frau Claire (DSp (t. IV/2), 1731-1744). Antoine Guillaumont unternahm wichtige archäologische Ausgrabungen in den Kellia und gilt als einer der größten Kenner des pontischen Mönchs der neueren Zeit.

auch der Grund für die wiederholte Charakterisierung des Evagrius als einen hochmütigen Intellektualisten.³⁷ Man kann sogar von einer grundlegenden Ablehnung der Systematisierung bei den Wüstenvätern sprechen, die sich eher von der Leitung und der Inspiration des Geistes leiten ließen.³⁸

Wir haben schon im Abschnitt über die Lebensetappen des Evagrius die zwei wichtigsten Dimensionen seiner geistlichen Lehre angesprochen. Das geistliche Leben wird in zwei Phasen unterteilt: die *πρακτική* oder das Leben der Praxis (im Sinne der tugendhaften Lebensführung) und die *γνωστική* oder das Leben der Kontemplation (der Begriff *gnostike* soll hier nicht mit der Gnosis als Lehre assoziiert, sondern eher als das kontemplative Leben aufgefasst werden). Um diese Phasen zu verstehen, ist es ganz wichtig, das Konzept des Menschen bei Evagrius richtig zu erfassen. In diesem Konzept besteht der Mensch aus Leib, Seele und Intellekt und mit Vorsicht kann man es mit der klassischen Aufteilung in Leib, Seele und Geist vergleichen.³⁹ Man muss natürlich beachten, dass es bei Evagrius keine Trennung im strengen Sinne zwischen der Seele und dem Intellekt gibt und dass in der Regel von dem rationalen Teil der Seele die Rede ist. In diesem Sinne übernimmt Pontikos die alte Tradition⁴⁰, nach der die Seele dreiteilig ist und aus einem begehrenden (*ἐπιθυμητικόν*), einem zornmütigen (*θυμικόν*) und einem rationalen Teil (*λογιστικόν*) besteht, wobei unter dem letzteren der Intellekt verstanden wird. Dieses Konzept der Seele spielt zweifellos eine äußerst wichtige Rolle in der Lehre des Evagrius und ohne Beachtung dieses Konzeptes kann man seine Lehre nicht verstehen. Allerdings ist eine völlige Gleichstellung des traditionellen stoischen Konzeptes und jenes des Evagrius nicht immer ganz zutreffend, besonders was die Liste der Laster betrifft.⁴¹ In den meisten Fällen aber kann man die traditionelle Lehre auch bei Evagrius wiedererkennen. Das gilt vor allem für die Zuordnung des Begehrens und des Zornmutes in den leidenschaftlichen⁴² Teil der Seele. Die Seele ist über diesen Teil, mittels der fünf Sinne,

³⁷ Vgl. DSP (t. IV/2), 1737.

³⁸ Vgl. Etienne GOUTAGNY, *Saint Macaire et les moines du désert de Scété*, Paris 2017, 43. « Ceux-ci [les Pères du désert] ont toujours été peu favorables à la systématisation de la vie spirituelle selon le parole de l'Évangile : "L'Esprit souffle où il veut : tu entends sa voix, mais tu ne sais d'où il vient ni où il va" (Jean 3,8). »

³⁹ Vgl. *Der Praktikos*, Einleitung, 18. „Diesen unwandelbaren Personenkern, den Meister Eckhart das »Fünklein« der Seele (*scintilla animae*) nennen wird, bezeichnet Evagrius als Intellekt (*nous*), wohl wissend, dass dies nur ein Synonym für das biblische »Geist« (*pneuma*), den »inneren Menschen«, ist.“

⁴⁰ Diese Tradition prägte besonders die stoische Philosophie.

⁴¹ Vgl. NAULT, *La saveur de Dieu*, 40. « Mais il semble excessif d'affirmer que la hiérarchie évagrienne des pensées repose sur la théorie de la tripartition de l'âme. »

⁴² Leidenschaftlicher Teil der Seele kann und soll sowohl als „leidenschaftsfähiger“ als auch als „leidensfähiger“ Teil verstanden werden. Vgl. *Briefe aus der Wüste*, 120.

mit der materiellen beziehungsweise sinnlichen Welt verbunden, was wiederum heißt, dass der Intellekt über die Seele zur materiellen Welt Bezug hat. Der Intellekt, als der Kern der Person, soll auf die Seele einwirken und sie führen. Da begegnen wir wieder einem möglichen Grund, aus welchem Evagrius ein gewisser Intellektualismus vorgeworfen wurde. Gabriel Bunge setzt sich im größten Teil seiner Schriften für ein tieferes, positives Verständnis des Evagrius ein, was durchaus gut begründet wird. Es ist auch deutlich, dass bei ihm eine gewisse Seelenverwandtschaft und Vorliebe zu Evagrius besteht, was aber den objektiven Charakter nicht beeinträchtigen soll. In diesem Sinne ist es sehr interessant zu lesen, wie Bunge den Intellekt bei Evagrius als *pars pro toto* ausdeutet:

„Da die verschiedenen Teile oder Kräfte der menschlichen Person also aufs innigste miteinander verflochten sind, ist deutlich, dass Heil, Heilung nur in der Erlösung des *ganzen* Menschen bestehen kann, und nicht etwa nur des rationalen Teils! Auch und zunächst das *Begehren*, das den Menschen vor allem an die materiellen Dinge bindet, und der *Zornmut*, der eine besondere Beziehung zum Mitbruder, dem anderen Ebenbild Gottes, unterhält, bedürfen der Heilung. Wenn Evagrius daher zumeist nur vom Intellekt spricht, dann ist das im Grunde als *pars pro toto* gemeint. Im Blick steht immer der ganze Mensch, jedoch unter dem Gesichtspunkt seiner Eigentlichkeit als Ebenbild Gottes.“⁴³

1.5.1. Der Sinn der *Praktike*

Das Ziel der *Praktike* ist die Reinigung des leidenschaftlichen Teils der Seele. Das heißt vor allem die Bekämpfung der Leidenschaften und das Streben nach dem Erlangen der Leidenschaftslosigkeit (*ἀπάθεια*), die zur Liebe führt und die wahre Erkenntnis ermöglicht. Evagrius ist ein außerordentlicher Meister bei der Erkennung und Analyse der Leidenschaften und der Mechanismen, die sie in Gang setzen und nach denen sie funktionieren. Die Leidenschaften sollen erkannt werden, womit ihre Aktivierung blockiert werden kann. Sie werden letztendlich von Dämonen in Bewegung gesetzt. Somit ist die Askese im Wesentlichen ein Kampf gegen sie. Die Dämonen bedienen sich der Gedanken (*λογισμοί*) um die Leidenschaften zu entfachen. Evagrius beschäftigt sich vorrangig mit der Realität der Gedanken um die Mechanismen der Dämonen zu verstehen und sie verhindern zu können. Er formuliert die Liste der acht Gedanken, aus denen sich mit der Zeit die sieben Hauptsünden entwickeln werden. Diese Liste der Gedanken steht immer in einer festen Ordnung, nur die

⁴³ *Briefe aus der Wüste*, 121.

Traurigkeit und der Zorn tauschen gelegentlich den Platz. Sie lautet wie folgt: Fresslust, Unzucht, Geldgier, Traurigkeit, Zorn, Acedia, Eitelkeit und Überheblichkeit.⁴⁴ Wir werden uns mit dieser Liste ausführlicher im nächsten Kapitel befassen. Es genügt hier zu erwähnen, dass Evagrios für jeden von diesen Gedanken die passenden Heilmittel findet und sie detailliert in seinen Werken verdeutlicht. Er beschreibt sogar die ersten Anzeichen der sich annähernden Leidenschaftslosigkeit, die das Ziel der Askese und der *Praktike* ist. Die einmal erreichte Leidenschaftslosigkeit gebiert die Liebe und da beginnt das Leben der Kontemplation oder das Leben des „Gnostikers“.⁴⁵

1.5.2. Das Leben der Kontemplation

Schon im Abschnitt über das asketische Leben des Evagrios in der Wüste wurde die Wichtigkeit der Erkenntnis als eines typisch evagrianischen Gedankens erwähnt. Nachdem die *Apatheia* erreicht wird, bricht das kontemplative Leben an, das sich auf zwei Ebenen entwickelt:

- natürliche Kontemplation (*physike*)
- Kontemplation der göttlichen Wirklichkeit (*theologike*)

Die natürliche Kontemplation teilt sich in die sekundäre und die primäre auf. Die sekundäre bezieht sich auf die Körper beziehungsweise auf die sichtbaren Dinge und die primäre auf die spirituellen Wirklichkeiten. Es ist eindeutig, dass sich die sekundäre Kontemplation mit der spirituellen Welt befasst, denn sie überwindet eine nur sinnliche Sicht der materiellen Dinge und versucht ihre „Sinngelänge“ (*logoi*) zu erfassen und somit die Weisheit, die Gott in sie hineingelegt hat, zu entdecken.⁴⁶ Andererseits gehört sie immerhin dem Bereich der *Praktike* an, da sie großteils mit dem Sinnlichen zu tun hat. Das Leben der Kontemplation beginnt daher erst mit der primären Kontemplation wahrhaftig. Sie ist die Anteilnahme an der Erkenntnis der Engel, weil sie rein spirituell ist, und führt zur Kontemplation der göttlichen Wirklichkeit (*theologike*), die das endgültige Ziel ist.⁴⁷

Nach dieser kurzgefassten Darstellung der wichtigsten Inhalte der Lehre des Evagrios, können wir nachvollziehen, warum sein *Praktikos* mit dem folgenden Text beginnt:

⁴⁴ Vgl. *Der Praktikos*, 6.

⁴⁵ Vgl. DSp (t. IV/2), 1738.

⁴⁶ Vgl. die Fußnote 33 bezüglich der Erkenntnis bei der mystischen Erfahrung des Evagrios.

⁴⁷ Vgl. DSp (t. IV/2), 1739.

„Das Christentum ist die Lehre Christi, unseres Erlösers, die aus der Praktike, der Physike und der Theologike besteht.“⁴⁸

Eine gute Zusammenfassung der Ausführungen der letzten zwei Abschnitte über die zwei Etappen des geistlichen Wachstums bietet auch der folgende Text:

„Mit der Liebe (*agape*) ist die Praktike zwar an ihr Ziel gelangt, nicht jedoch der Mensch in seinem »Aufstieg« zu Gott. [...] Denn es folgen nun die »natürliche Erkenntnis« (*physike*) oder Erkenntnis der geschaffenen Naturen, bei der Gott gleichsam im »Spiegel« seiner Geschöpfe erkannt wird, und die »Theologie« oder unmittelbar-personale Erkenntnis Gottes selbst. Beide bilden zusammen die Stufe des »Schauens« (*theoretike*) oder »Erkennens« (*gnostike*), auf der der Mensch zum »Kontemplativen« (*theoretikos*) oder »Erkennenden« (*gnostikos*) wird.“⁴⁹

1.5.3. Evagrius und Origenismus

Wir können und sollen das Faktum der Verurteilung des Evagrius beim fünften ökumenischen Konzil in Konstantinopel im Jahre 553 nicht überspringen. Evagrius wie auch Didymos der Blinde wurden zusammen mit Origenes anathematisiert. Hier ist kein Ort, um die komplizierte Geschichte der Entwicklung und der Verurteilung des Origenismus zu entwickeln. Es genügt aber, die Themen der Apokatastasis und der Präexistenz des Logos als höchstumstrittene Punkte bei diesen Denkern zu erwähnen. Zugleich sind ihr Einfluss und ihre Wichtigkeit in der Entstehung der christlichen Literatur von äußerst großer Bedeutung. Im Falle des Evagrius können wir verschiedene moderne Interpretationen seiner Lehre finden, wie die Versuche einer, meiner Ansicht nach, totalen Rehabilitierung wie bei Gabriel Bunge, oder einer kritischen Differenzierung und klaren Ablehnung einiger Aspekte dieser Lehre, wie bei Guillaumont oder Balthasar.⁵⁰

Wir werden uns in dieser Arbeit mit den umstrittenen dogmatischen Punkten nicht beschäftigen, sondern vor allem seine Theorie der Laster und noch konkreter des Lasters der

⁴⁸ *Der Praktikos*, 1.

⁴⁹ *Der Praktikos*, Einleitung, 22. In diesem Text von Bunge ist die Rede von der *natürlichen Erkenntnis der geschaffenen Naturen*. Unter diesem Ausdruck sollen offensichtlich die primäre und die sekundäre natürliche Kontemplation verstanden werden, die sich jeweils auf die sichtbaren und die unsichtbaren geschaffenen Naturen beziehen. Die Unterscheidung zwischen der primären und der sekundären Kontemplation befindet sich im Text des DSp von Guillaumont, auf den wir uns bei dieser Zusammenfassung reichlich stützten.

⁵⁰ Viel Diskussion erregte die Behauptung Balthasars, dass Evagrius „wesentlich dem Buddhismus näher ... als dem Christentum“ ist. Hans Urs von BALTHASAR, *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*, ZAM 14 (1939), 39; zitiert in: *Briefe aus der Wüste*, 106.

Acedia untersuchen. Da der Wert dieser, vor allem asketisch-spirituellen, Lehre unverkennbar ist und da sie trotz der Verurteilung einiger dogmatischen Aspekte im Jahr 553 weiterhin, unter anderen Namen oder ohne den Namen „Evagrios“ zu erwähnen, präsent und einflussreich war, ist es ohne Zweifel eine wertvolle Angelegenheit sich mit ihr zu befassen. Im Sinne unseres Themas diene die Darstellung seiner Lehre vor allem dazu, die Acedia in einen breiteren Rahmen zu stellen. Und wie wir später noch sehen werden, ist die Überwindung der Acedia von größter Bedeutung für den Eintritt in das kontemplative Leben, das in seiner endgültigen Phase die von der Freude erfüllte Schau Gottes ist.

1.6. Zusammenfassung des ersten Kapitels

Dieses Kapitel haben wir mit einem Zitat angefangen, das die Acedia, aber implizit auch alle anderen Laster, als allgegenwärtige Phänomene betrachtet. Das ist das Thema, das diese Masterarbeit untersuchen und belichten will. Dabei interessieren wir uns für Evagrios, dessen Lehre die Grundlage unserer Überlegungen ist, aber in einem großen Ausmaß auch für die Ausführungen von Gabriel Bunge, der das allgemeingültige Element der Lehre des Evagrios mit viel Scharfsinnigkeit und Einsicht hervorhebt.

Gleich am Anfang wurde die Wichtigkeit der Zelle als einer symbolischen Burg der Stabilität betont. Es wurde zugleich darauf hingewiesen, dass eine gewisse innere Instabilität eines der Hauptmerkmale der Acedia ist und dass auch der moderne Mensch vor der Frage steht, was denn seine „Zelle“ sein könnte. Wir haben festgestellt, dass es trotz einer dogmatischen Verurteilung 553 zur Entstehung einer „evagrianischen Spiritualität“ kam, deren Wirkungsgeschichte sich durch die Jahrhunderte zieht. Bei der Untersuchung der Lebensstadien des Evagrios sind wir einem außerordentlich bewegten Lebensweg begegnet. Dieser Lebensweg findet seinen endgültigen Punkt in der ägyptischen Wüste, wo Evagrios seine Lehre entwickeln und fast alle seiner Schriften verfassen wird. Bei seiner Methode ist eine Sache sehr bedeutend: seine Erfahrungen werden eingeholt und in einer asketisch-theologischen Sprache aussagbar gemacht, was natürlich auch die Erfahrung der Acedia betrifft. Am Ende des Kapitels wurde seine geistliche Lehre, die aus *Praktike* (tugendhaftes Leben) und *Gnostike* (kontemplatives Leben) besteht, ausführlicher dargestellt, um unserem Thema auch eine gewisse Breite zu verleihen. Die umstrittenen dogmatischen Punkte wurden zur Sprache gebracht, was kein Grund für das nicht-Befassen mit seiner außerordentlich wichtigen und einflussreichen spirituellen Lehre sein soll.

Zweites Kapitel: Die Lehre von der Acedia

Evagrius erfindet nicht den Begriff der Acedia. Er ist aber der erste Systematiker einer Lehre über sie und darüber hinaus einer Lehre über die acht Hauptlaster, unter welchen Acedia immer den sechsten Platz einnimmt, da die Reihenfolge der Laster bei Evagrius bekanntlich nicht zufällig ist und sich auf ihren „generischen“ Charakter bezieht. Damit sind die drei wichtigsten Punkte dieses Kapitels schon angesprochen: Etymologie und Geschichte des Begriffes Acedia, der „Katalog“ der acht generischen Hauptlaster und endlich das Laster der Acedia als der Mittelpunkt unseres Interesses.

2.1. Etymologie und Geschichte des Begriffes

Den Begriff Acedia finden wir in griechischen Texten in zwei Versionen: ἀκήδεια und ἀκηδία. Etymologisch besteht das Wort aus einem privativen Präfix *a-* und dem Wort *kedos*, was *Sorge* oder *Pflege* heißt. Der Begriff wird von bedeutenden Autoren wie Empedokles, Hippokrates und Lukian von Samosata verwendet und bedeutet eine gewisse Gleichgültigkeit, Nachlässigkeit und eine negativ geprägte Sorglosigkeit. Auch Cicero verwendet ihn in einem Brief an Atticus. Für uns ist von großem Interesse zu wissen, dass der Begriff Acedia an mehreren Orten in der Septuaginta zu finden ist, im Neuen Testament aber überhaupt nicht vorkommt. Die allgemeine Bedeutung der Acedia in der Septuaginta ist Niedergeschlagenheit, Kummer und Traurigkeit. Ein Beispiel dieser Verwendung wäre der Psalm 119,28:

„Meine Seele zerfließt vor Kummer.

Richte mich auf durch dein Wort!“

In der Vulgata finden wir bei diesem Psalm eine wichtige lateinische Übersetzung des Begriffes: *dormitavit anima mea prae taedio*. Das Wort *taedium* wird oft als lateinische Übersetzung oder bei der Auslegung der Acedia gebraucht. So haben wir beim heiligen Thomas von Aquin eine Definition der Acedia, die als *taedium operandi* formuliert wird. Neben der erwähnten Stelle im Psalm 119, erscheint Acedia in der LXX in den folgenden acht Versen: Ps 61,3; Ps 102 in der Überschrift; Ps 143,4; Sir 22,13; Sir 29,5; Jes 61,3; Bar 3,1; Dan 7,15. Sie

erscheint entweder als das schon erwähnte Nomen oder in der Gestalt der Verben ἀκηδιᾶν und ἀκηδιάζειν.⁵¹

Es ist offensichtlich, dass der Begriff Acedia über die LXX zu den ersten christlichen Autoren gelangt. So finden wir ihren Gebrauch beim Hirten des Hermas und bei Gregor von Nazianz.⁵² Bei Origenes finden wir einen sehr interessanten Text in seinen Predigten über das Evangelium nach Lukas. Er schreibt, dass die drei Versuchungen Jesu in der Wüste nur die letzten von einer langen Reihe der Versuchungen waren.⁵³ Die drei letzten Versuchungen waren jene der Fresslust, der Geldgier und der Eitelkeit. Sie sind uns allen bekannt, weil sie in den Evangelien beschrieben werden. Nach Origenes waren diesen letzten die lang andauernden Versuchungen „der Schläfrigkeit, der Acedia, der Feigheit“ vorangestellt. Es ist bemerkenswert anzumerken, dass die Acedia zwischen der Schläfrigkeit und der Feigheit eingesetzt wird, weil auch bei Evagrius die Acedia mit diesen zwei Phänomenen eng verwandt ist. Vor allem im Kontext des Mittagsdämons, der den Mönch zur Schläfrigkeit und Mattigkeit verleitet und ihn anregt, die Zelle und seinen Stand zu verlassen.⁵⁴

Was die Übersetzung ins Lateinische betrifft, haben wir schon angedeutet, dass das Wort *taedium* verwendet wurde. Aber vorwiegend wurde, wie es auch bei Cassian der Fall war, das griechische Wort beibehalten und auf verschiedene Weisen transkribiert: *acedia*, *acidia*, *accidia*.⁵⁵ Betreffend die deutsche Übersetzung, verwenden wir in dieser Masterarbeit ausschließlich das Wort *Acedia*. Gabriel Bunge entschließt sich in seinem Buch, neben dem Wort *Acedia*, vorrangig für das Wort *Überdross*:

„Von allen möglichen deutschen Äquivalenten wie Ekel, Langeweile, Trägheit, Mutlosigkeit, Mattigkeit, Widerwillen, Schwermut, Überdross...schien uns das letztere noch am geeignetsten zu sein, vorausgesetzt, dass man bei *Überdross* stets auch die anderen

⁵¹ Diese Ausführungen zur Etymologie der Acedia und zu ihrer Präsenz in der antiken Literatur und in der LXX verdanken wir: Bernard FORTHOMME, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Paris 2000, 583-617; NAULT, *La saveur de Dieu*, 41-42.

⁵² Vgl. Lucrèce LUCIANI-ZIDANE, *L'acédie. Le vice de forme du christianisme*, Paris 2009, 30-31.

⁵³ ORIGÈNE, *Homélie sur S. Luc (SC 87)*, Paris 1962, 503. « Marc et Luc disent qu'il "fut tenté pendant quarante jours", ce qui indique clairement que pendant cette période le diable, d'abord de loin, faisait éprouver au Christ diverses tentations : sommeil, découragement [ἀκεδία], pusilanimité et autres épreuves analogues. »

⁵⁴ Vgl. *Der Praktikos*, 12.

⁵⁵ Vgl. NAULT, *La saveur de Dieu*, 42.

Bedeutungsnuancen mithört. Indessen werden wir es auch oft so wie Cassian halten und einfach von der *Akedia* sprechen.“⁵⁶

Das gleiche Anliegen wird auch in dieser Masterarbeit übernommen und auch wir wollen alle oben erwähnten Wörter bei der Verwendung des Wortes *Acedia* mitklingen lassen.

2.2. Die acht Hauptlaster

Als erster Systematiker der Acht-Laster-Lehre leistete Evagrius einen großen Beitrag zur weiteren Entwicklung der christlichen Spiritualität. Wir finden die Liste der Hauptlaster in seinem *Praktikos*, wo sie als „generische Gedanken“ (oder „Gattungsgedanken“) dargelegt werden:

„Acht sind die Gattungsgedanken, in denen jeglicher Gedanke enthalten ist. Der erste ist der der Fresslust, darnach kommt der der Unzucht. Der dritte ist der der Habsucht, der vierte der des Kummers, der fünfte der der Wut, der sechste der des Überdresses, der siebte der des eitlen Ruhmes und der achte der des Hochmutes. Ob diese alle Seele belästigen oder nicht belästigen, hängt nicht von uns ab. Ob sie jedoch verweilen oder nicht verweilen, Leidenschaften anregen oder nicht anregen, das hängt von uns ab.“⁵⁷

2.2.1. Ursprung und die Quellen der Acht-Laster-Lehre

Über den Ursprung und die Quellen der Acht-Laster-Lehre des Evagrius kann man nicht mit Präzision schreiben. Allenfalls ist zu berücksichtigen, dass die Theorie der schlechten Gedanken (*logismoi*) als Werkzeuge der Dämonen schon beim ersten Wüstenvater Antonius zu finden ist.⁵⁸ Dieselbe Theorie der *logismoi* prägt ebenso die Schriften des Origenes, der, wie schon mehrmals angedeutet, Evagrius stark beeinflusste. Bei Origenes sind auch mehrere Lasterlisten zu finden, aber nie mit einer festen Zahl und in einer festen Ordnung. Wenn er über die Perikope Lk 11,24-26 schreibt, nämlich über den vertriebenen Dämon, der mit sieben anderen zurückkommt, dann deutet er die sieben anderen Dämonen als Symbol der

⁵⁶ BUNGE, *Akedia*, 37.

⁵⁷ *Der Praktikos*, 6.

⁵⁸ Vgl. ATHANASE D`ALEXANDRIE, *Vie d`Antoine* 23 (SC 400), Paris 1994, 198. σκάνδαλα δὲ αὐτῶν εἰσιν οἱ ῥυπαροὶ λογισμοί

unendlichen Zahl der Laster.⁵⁹ Bunge ist der Meinung, dass gerade diese Perikope die Hauptquelle der Acht-Laster-Lehre ist und deutet es folgendermaßen aus:

„Jener »unreine Geist«, der bei seinem Auszug aus dem »Haus« (des Leibes) keine »Ruhestatt« an »wasserlosen Orten« findet, ist der Dämon der Gefräßigkeit, der eben deshalb, wie es hier⁶⁰ in unserer Schrift und andernorts heißt, mit einer möglichst »trockenen Diät« bekämpft wird. Bei seiner Rückkehr bringt dieser Dämon, der ja der erste in der evagrianischen Liste ist, nach dem Schrifttext »sieben schlimmere« Dämonen mit sich, die dann zu acht das unselige »Haus« bewohnen, »so dass die letzten Taten dieses Mannes dann schlimmer sind als die ersten.«⁶¹

Eine andere mögliche Quelle wäre Dtn 7,1-2a:

„Wenn der Herr, dein Gott, dich in das Land geführt hat, in das du jetzt hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen, wenn er dir viele Völker aus dem Weg räumt – Hetiter, Girgaschiter und Amoriter, Kanaaniter und Perisiter, Hiwiter und Jebusiter, sieben Völker, die zahlreicher und mächtiger sind als du -, wenn der Herr, dein Gott, sie dir ausliefert und du sie schlägst, dann sollst du sie der Vernichtung weihen.“

Diesen sieben Völkern soll noch der schon besiegte Feind – die Ägypter – hinzugefügt werden und somit kommt man auf die Zahl acht. Für die Überzeugungskraft dieser Theorie spricht das fünfte Buch⁶² der *Unterredungen mit den Vätern (Collationes Patrum)* von Johannes Cassian. In diesem Sinne und das fünfte Buch der *Collationes* zusammenfassend schreibt Gabriele Ziegler wie folgt:

„Allegorisch stehen die sieben Völker aus Dtn 7,1, die das alttestamentliche Volk Israel bekämpfen, für die Laster eins bis sieben, die Superbia wird mit Ägypten, dem Anführer der Feinde, gleichgesetzt.“⁶³

⁵⁹ Diese Ausführungen verdanken wir einer minutiösen Ausforschung der Quellen von NAULT, *La saveur de Dieu*, 34.

⁶⁰ Gemeint ist die folgende Stelle: *Über die acht Gedanken*, 1,13.

⁶¹ *Über die acht Gedanken*, Einleitung, 13-14.

⁶² Besonders der folgende Text: Jean CASSIEN, *Conférences (SC 42)*, Paris 1955, 210. „Octo esse principalia vitia quae inpugnant monachum cunctorum absoluta sententia est. Quae figuraliter sub gentium vocabulo nominata idcirco nunc omnia non ponuntur, eo quod egressis iam de Aegypto et liberatis ab una gente validissima, id est Aegyptiorum, Moyses vel per ipsum dominus in Deuteronomio loquebatur.“

⁶³ Johannes CASSIAN, *Die Heilmittel der Hauptlaster* (übers. und erläutert von Gabriele Ziegler), Münsterschwarzbach 2019, 19.

Es wäre möglich auch andere mögliche Quellen des Evagrius anzuführen, vor allem die stoische Lehre über die Leidenschaften und über die Laster, die den Kardinaltugenden entgegengesetzt sind. Auch wenn es mehrere Quellen der Hauptlasterliste zu entdecken gibt, ist es unverkennbar, dass Evagrius eine originelle Arbeit bei der Abfassung der Acht-Laster-Liste geleistet hat. Wenn er im Neuen Testament und auch bei Origenes verschiedene Listen vorfinden konnte, gab es vor ihm nie eine mit einer fixen Zahl und in einer fixen Ordnung. Cassian, der diese Liste von Evagrius übernimmt und sie im Westen bekannt macht, hinterließ ein wichtiges Zeugnis über den Einfluss des Dtn 7,1 auf die Bestimmung der Zahl der Laster und der thematisch ähnliche Text des Lukasevangeliums (Lk 11,24-26) unterstützt ebenso diese Auslegung. Als Grundkriterium der Auswahl der Hauptlaster können wir mit Sicherheit vermuten, dass Evagrius die schon angesprochenen drei Versuchungen Jesu in der Wüste nimmt und die drei entsprechenden Laster der Fresslust, der Geldgier und der Eitelkeit berücksichtigt (dazu noch im nächsten Abschnitt). Die anderen Laster werden daran angeknüpft⁶⁴ und sind vor allem die Frucht eines gewissen asketisch-psychologischen Scharfsinns des Evagrius und seiner eigenen Erfahrung. Anhand der verschiedenen Lasterlisten im Neuen Testament, bei seinem Lehrer Origenes, aber vermutlich auch unter dem Einfluss seiner Kenntnis der Stoa systematisiert er somit die Hauptlasterlehre, die die Grundlage jeder späteren Modifizierung oder Anpassung geworden ist.

2.2.2. Acht *logismoi*

Evagrius benützt die Wörter „Gedanke“ (*logismos*) und „Gedanken“ (*logismoi*), um das Werkzeug des Dämons während der Versuchungen zu beschreiben. Wenn also das Wort „Gedanken“ in diesem Kontext verwendet wird, handelt es sich um schlechte Gedanken, die den Weg zur Leidenschaftslosigkeit versperren wollen. Es besteht sogar eine Identifizierung dieser schlechten Gedanken mit dem Dämon. In diesem Sinne bezeichnet Evagrius die Versuchung der Fresslust mit dem Ausdruck „der Gedanke“ oder „der Dämon“ der Fresslust. Diese Vorgehensweise gilt gleichfalls für jedes andere Laster.⁶⁵

An einigen Stellen⁶⁶ führt Evagrius alle Laster auf die drei schon erwähnten Laster zurück, die die Versuchungen Jesu in der Wüste darstellen. Aber als die Wurzel von allen nennt

⁶⁴ Vgl. NAULT, *La saveur de Dieu*, 38. « [...] Evagre précise que les trois tentations que subit Jésus furent successivement celle de la *gourmandise*, de l'*avarice* et de la *vaine gloire*. Ces trois *logismoi* constitueraient donc l'armature de la liste, tous les autres se rattachant à tel ou tel d'entre eux. »

⁶⁵ Vgl. ebd. 32.

⁶⁶ Z.B. Ep 6,3; 39,3 in: *Briefe aus der Wüste*, 218. 253.

er den Gedanken der Selbstverliebtheit (*philautia*), die nicht in der Liste erscheint und der er den Namen „Alles-Hasserin“ gibt, „da diese ausschließliche »Freundschaft für sich selbst« ja nichts liebt außer eben sich selbst.“⁶⁷

Im oben zitierten Text aus dem *Praktikos* ist die Unterscheidung zwischen *Belästigen* und *Verweilen* von größter Bedeutung. Da kommt etwas Allmenschliches ans Licht, was Bunge sehr treffend formuliert und was mit unserem Thema eng verknüpft ist:

„Der Kampf mit den Gedanken ist eine gemeinmenschliche Erfahrungstatsache. Versucht zu werden ist an sich keine Sünde, wie Evagrius nicht zuletzt an den Versuchungen Christi ablesen konnte. Vom Menschen hängt allein ab, was aus diesen Einflüsterungen wird, ob sie in ihm Wurzel fassen oder nicht, Leidenschaften erregen oder nicht.“⁶⁸

Was den Ausdruck Gattungsgedanken oder generische Gedanken betrifft, handelt es sich prinzipiell um die Laster, die die Quelle aller anderen Laster sind. Der Ausdruck besagt ebenfalls das Potenzial der Hauptlaster, die Ursache eines anderen Hauptlasters zu sein. Das ist übrigens der Grund, warum sie immer in einer festen Ordnung vorzufinden sind. Das gleiche Prinzip der Verflochtenheit der Laster gilt auch bei deren Überwindung. Nachdem die gröberen und sinnlichen Laster überwunden sind, wird man mit komplexeren und geistlicheren Lastern kämpfen müssen, denen man an einer höheren Stufe des geistlichen Wachstums begegnen wird. In diesem Sinne schreibt Jean-Charles Nault Folgendes:

„Die Gedanken, die anfangs erwähnt werden, die Fresslust und die Unzucht, sind diejenigen, die der Mönch zunächst und grundlegend bekämpfen muss. Der Zorn und die Gedanken, die dem zornmütigen Teil der Seele entspringen, wüten vor allem, wenn der Mönch, nachdem er die Gedanken des begehrenden Teils der Seele besiegt hat, der unteren Grenze der Leidenschaftslosigkeit nahekommt. Die Dämonen der Eitelkeit und des Hochmutes manifestieren sich vorrangig, wenn sich die anderen Dämonen zurückgezogen haben, und gefährden besonders den Mönch, der im geistlichen Leben fortgeschritten ist.“⁶⁹

⁶⁷ *Der Praktikos*, Kommentar, 80. Die grundlegende Bedeutung der *philautia* wird nur einmal, im Werk *Skemmata*, zur Sprache gebracht. Trotzdem ist diese Aussage von größter Bedeutung. Vgl. BUNGE, *Akedia*, 33. „Auf diese fundamentale Aussage kommt Evagrius sonst nie mehr zurück, wir werden sie aber stets vor Augen behalten müssen, um den Mechanismus der Gedanken und die Rolle, die die Akedia in diesem üblen Konzert spielt, verstehen zu können.“

⁶⁸ *Der Praktikos*, Kommentar, 80.

⁶⁹ NAULT, *La saveur de Dieu*, 39-40. « Les pensées mentionnées en premier lieu, gourmandise et fornication, sont celles contre lesquelles le moine a d'abord principalement à lutter, la colère et les pensées qui relèvent de la

In dem zitierten Text finden wir die Zuordnungen der bestimmten Laster zu den jeweiligen Teilen der Seele. Wie aber schon angemerkt wurde, ist das im System der Hauptlaster von Evagrius nicht immer möglich. Der Grund dafür ist eben das Laster der Acedia, das die ganze Seele anschlägt und umgreift:

„Während die übrigen Dämonen, der auf- oder untergehenden Sonne gleich, stets nur einen bestimmten Teil der Seele berühren, pflegt der „Mittagsdämon“ die ganze Seele zu umgreifen und den Intellekt zu ersticken.“⁷⁰

Somit sehen wir schon jetzt, dass die Acedia eine Sonderstellung unter den acht Gedanken einnimmt. Sie befindet sich an der Grenze zwischen den sinnlichen und den spirituellen Lastern, zwischen jenen, die den leidenschaftlichen Teil⁷¹ der Seele betreffen und jenen, die den Intellekt betreffen (Eitelkeit und Hochmut). Im Konzept der acht Gedanken von Evagrius folgt jedem Gedanken ein anderer, nur der Acedia folgt unmittelbar kein anderer Gedanke.⁷² Demnach ist sie, symbolisch gesprochen, das letzte Glied in der Kette der Hauptlaster.⁷³

2.3. Das Laster der Acedia

In Hinsicht auf die Acedia sind vor allem drei Texte der drei verschiedenen Werke des Evagrius hervorzuheben. Der bekannteste und der dichteste Text ist das 12. Kapitel des *Praktikos*, es folgt der sechste Abschnitt (oder „das sechste Wort“, wie es im Original steht) des *Antirrhetikos* und letztlich das 13. und 14. Kapitel des Werkes *Über die acht Gedanken*. In den anderen Werken von Evagrius gibt es noch mehrere kleinere Abschnitte oder Ausführungen zur Acedia. Sie werden hier natürlich auch berücksichtigt werden. Die angeführten Texte sind aber von größter Bedeutung und unausweichlich, wenn man über die Acedia beim pontischen Mönch sprechen will. Diese Texte werden uns bei unserer Auseinandersetzung mit der Acedia im Werk von Evagrius ständig begleiten. Wir beginnen mit

partie irascible de l'âme sévissent surtout quand le moine, ayant vaincu les pensées qui proviennent de la partie concupiscible, approche des limites inférieures de l'impassibilité, les démons de vaine gloire et d'orgueil se manifestent surtout quand les autres démons se sont retirés et menacent davantage le moine qui a progressé dans la vie spirituelle. »

⁷⁰ *Der Praktikos*, 36.

⁷¹ Das Begehren und die Zornmut.

⁷² *Der Praktikos*, 12. „Diesem Dämon nun folgt unmittelbar kein anderer Dämon.“

⁷³ Vgl. NAULT, *La saveur de Dieu*, 45. « Car s'il est vrai que les autres pensées ne sont jamais que des maillons d'une chaîne, l'acédie en est le dernier maillon, puisqu'elle n'est suivie immédiatement d'aucune autre pensée. »

einigen Überlegungen über ihren Ursprung und ihre Definition im geistlichen Konzept des pontischen Mönchs.

2.3.1. Ursprung und Definition

Wir haben schon im ersten Kapitel die Methode des Evagrius zur Sprache gebracht. Diese Methode besteht wesentlich in der Einholung und Aufarbeitung des Erlebten durch den Intellekt und einer darauffolgenden Artikulierung in einer spirituell-theologischen Sprache. Dass diese Vorgehensweise auch in seiner Systematisierung der Lehre von der Acedia angewendet wurde, bestätigt uns Evagrius selbst in einem Brief, in dem er über seine eigenen Erfahrungen mit dem Übel der Acedia schreibt:

„Du hast den »in der Finsternis und den Schatten« der Buße Sitzenden heimgesucht und den Augen, die unablässig nach Tröstung ausblickten, ein »Licht aufstrahlen« lassen. Und was soll ich dem Herrn vergelten für die Tröstung deines Briefes, durch welchen du meine Seele aufgerichtet hast, die von der Akedia gepeinigt war, und des »toten Hundes« gedenkst, der ich wegen der Menge meiner Bosheiten bis heute in die Wüste verbannt bin [...]“⁷⁴

Die Theorie der Acedia kann nur im Kontext der acht Hauptlaster und der dreiteiligen Verfassung des Menschen verstanden werden. Wir haben schon einige grundlegenden Hinweise bezüglich dieser Aspekte dargelegt aber auch angedeutet, dass es nicht immer einfach ist, das dreiteilige Konzept der Seele und die dazugehörige Zuordnung der Leidenschaften bei Evagrius aufzufassen.⁷⁵ Prinzipiell gilt es, dass die Fresslust, die Unzucht und die Geldgier dem begehrenden Teil der Seele zugeordnet sind, die Traurigkeit und der Zorn dem zornmütigen und die Eitelkeit und der Hochmut dem rationalen Teil oder dem Intellekt. Die besondere Stellung der Acedia haben wir schon hervorgehoben, insofern sie die ganze Seele betrifft, das heißt sowohl ihren leidenschaftlichen (Begehren und Zornmut) als auch ihren rationalen Teil.

Was den leidenschaftlichen Teil der Seele betrifft, können wir leicht verstehen, dass Evagrius den begehrenden Teil der Seele meint, wenn er über die Leidenschaften des Leibes

⁷⁴ Ep 50,1 in: *Briefe aus der Wüste*, 262.

⁷⁵ Als ein Beispiel möge dieses Zitat dienen: „Der jähzornige Teil der Seele ist mit dem Herzen verbunden, wo sich auch ihr rationaler (Teil) befindet, und ihr begehrender Teil ist mit »Fleisch und Blut« verbunden, insofern wir ja »den Zorn vom Herzen und die Bosheit vom Fleisch entfernen« sollen.“ (KG VI, 84); zitiert in: *Der Praktikos*, Kommentar, 159.

schreibt, und den zornmütigen, wenn er die Leidenschaften der Seele thematisiert. Betreffend ihre Heilung schreibt er wie folgt:

„Die Leidenschaften des Leibes schneidet die Enthaltbarkeit ab, die der Seele hingegen die geistliche Liebe.“⁷⁶

Die Leidenschaften werden durch die Sinne angeregt und je stärker sie zum Ausdruck kommen, desto stärker verfinstern sie den Intellekt, der der Personenkern ist. Darum ist die Präsenz der Enthaltbarkeit und der Liebe entscheidend, um diesen Verfall zu verhindern:

„Durch die Sinne pflegen die Leidenschaften angeregt zu werden. Wenn nun Liebe und Enthaltbarkeit vorhanden sind, werden sie nicht angeregt, sind jene abwesend, werden sie angeregt.“⁷⁷

Wenn man seiner Leidenschaften Herr geworden ist, wird man den Gedanken der Eitelkeit und des Hochmutes ausgesetzt sein, die die Laster der Vollkommenen sind. Diese Laster führen wiederum zu den niedrigeren, wie uns der folgende Text über die Eitelkeit bestätigt:

„Und nachdem er [der Gedanke der Eitelkeit] ihn auf diese Weise mit eitlen Hoffnungen in die Höhe gehoben hat, fliegt er davon und überlässt ihn entweder dem Dämon des Hochmutes zur Versuchung oder dem des Kummers, der ihm seinen Hoffnungen entgegengesetzte Gedanken zuführt. Manchmal überliefert er ihn auch dem Dämon der Unzucht, ihn, der vor kurzem noch gefesselten heiligen Priester.“⁷⁸

So wiederholt sich die Abwechslung und die gegenseitige Hervorbringung der Laster bis sie einmal in den andauernden und niederschmetternden Zustand der Acedia münden. Es wundert deshalb nicht, dass die Acedia, als letztes Glied in der Kette der Hauptlaster, auf eine gewisse Weise alle anderen Gedanken in sich beinhaltet. Deshalb nennt Evagrius die Acedia „der komplexe Gedanke“:

„Durch die Gedanken bekämpfen uns die Dämonen, indem sie bisweilen das Begehren anregen, bisweilen den Zornmut, und dann wieder zur gleichen Zeit Zornmut und Begehren, wodurch der sogenannte komplexe Gedanke entsteht. Indessen kommt dieser nur zur Zeit des

⁷⁶ *Der Praktikos*, 36.

⁷⁷ Ebd. 38.

⁷⁸ Ebd. 13. Für einen ähnlichen Text in Bezug auf den Gedanken des Hochmutes siehe ebd. 14.

Überdrusses vor, während die anderen, einander ablösend, sich in Abständen nahen. Dem Gedanken des Überdrusses aber folgt an diesem Tag kein anderer Gedanke, erstens weil er dauert, sodann auch, weil er fast alle Gedanken in sich enthält.“⁷⁹

Die Wirkung des Dämons der Acedia bringt somit die Frustration des begehrenden Teils und die Aggressivität im zornmütigen Teil der Seele, denn die Acedia „ist eine eigenartige Mischung aus Frustration und Aggressivität: Widerwille gegen das Vorhandene, diffuses Träumen von Nichtvorhandenem. Sie ist eine Art Sackgasse im Leben der Seele.“⁸⁰ Eine nicht-naturgemäße Aktivierung des Begehrens und des Zornmutes verursacht somit eine Erschlaffung (Atonie) der Seele. Dementsprechend definiert Evagrius die Acedia mit folgenden Worten:

„Der Überdruß ist eine Erschlaffung⁸¹ der Seele; eine Erschlaffung nämlich der Seele, die nicht besitzt, was ihrer Natur gemäß ist, noch den Versuchungen edel widersteht.“⁸²

Das, was die Seele naturgemäß besitzen soll, sind die Tugenden. Sie werden, wie die Laster, dem jeweiligen leidenschaftlichen Teil oder dem rationalen Teil der Seele zugeordnet. So ist zum Beispiel der Mut eine Wirkung des zornmütigen Teils der Seele. Ein ganzes Kapitel des *Praktikos* ist den Tugenden und ihrer Unterscheidung nach den jeweiligen Teilen der Seele gewidmet.⁸³ Dieses Kapitel zusammenfassend, erklärt Bunge mit folgenden Worten seine Lehre von den Tugenden:

„Entsprechend der Gliederung der Seele in einen rationalen und einen irrationalen (wiederum aus zwei Vermögen bestehenden) Teil, von denen der erste für die *Kontemplation* (*theôria*), der zweite für die *Praktike* bestimmt ist, lassen sich „theoretische“ und „praktische“ Tugenden unterscheiden. Die Gerechtigkeit gilt dabei als die „vorherrschende praktische Tugend“, die den Menschen zum „Gerechten“ macht und Zugang zur Weisheit gewährt, welche ihrerseits die erste Gabe des Heiligen Geistes und die erste Tugend überhaupt ist. Die Weisheit, derer Synonyme Erkenntnis, Einsicht, Klugheit usw. sind, könnte man daher füglich

⁷⁹ In Ps 139,3; zitiert in: BUNGE, *Akedia*, 45.

⁸⁰ Christoph SCHÖNBORN, *Leben für die Kirche. Die Fastenexerzitien des Papstes*, Freiburg-Basel-Wien 1999, 125; [in Folge: SCHÖNBORN, *Leben für die Kirche*].

⁸¹ Im griechischen Original finden wir tatsächlich das Wort „Atonie“: Ἀκεδία ἐστὶν ἀτονία ψυχῆς (PG 79, 1157).

⁸² *Über die acht Gedanken*, 13,1.

⁸³ *Der Praktikos*, 89.

als die „theoretische“ (kontemplative) Tugend par excellence bezeichnen, wiewohl Evagrios meines Wissens nach diesen Begriff nicht verwendet.“⁸⁴

Bei J.-C. Nault finden wir eine evagrianische Liste der Tugenden, die den Hauptlastern entgegengesetzt sind:

„Diesen acht Gedanken sind die acht Tugenden entgegengesetzt: *Enthaltsamkeit, Keuschheit, freiwillige Armut, Freude, Langmut, Geduld, Bescheidenheit* und *Demut*. Die *philautie* hat nämlich die *Liebe* als Gegensatz, die außerhalb der Liste bleibt, da sie eine grundlegende Einstellung ist.“⁸⁵

Bei der Zusammenfassung von Bunge handelt es sich um eine Reduzierung der Tugenden auf die Gerechtigkeit und die Weisheit und bei Nault finden wir eine umfassende Liste und einen Tugend-Gegensatz für jedes entsprechende Laster. Das Wichtigste aber ist zu verstehen, dass der natürliche Zustand der Seele ein tugendhafter Zustand ist. Sehr wichtig ist auch die Neutralität des Begehrens und des Zornmutes – jeder dieser Teile kann sowohl die Tugenden als auch die Laster hervorbringen. Das ist von großer Bedeutung für das Verständnis der Leidenschaften, die bei Evagrios immer etwas Negatives darstellen. Das kann oft befremdend klingen, weil wir daran gewöhnt sind, die Leidenschaften auch positiv zu betrachten. Man sagt nicht umsonst: „Er arbeitet mit Leidenschaft“ oder „Das ist meine große Leidenschaft“, wobei diese beiden Ausdrücke hiermit eine positive Disposition beschreiben. Mit dem heiligen Thomas tritt eine große Aufwertung der Leidenschaften ans Licht, die nunmehr neutral oder wie eine Bewegung der Sensibilität verstanden werden.⁸⁶ Diese Unterscheidung ist erhellend, weil es sich, im Grunde genommen, auch bei Evagrios um eine gewisse Neutralität handelt. Nur bei ihm ist es die Neutralität des leidenschaftlichen Teils der Seele, und somit kann man sagen, dass Evagrios und Thomas auf der gleichen Linie sind, auch wenn sie verschiedene Vokabulare anwenden.

⁸⁴ *Der Praktikos*, Kommentar, 288-289.

⁸⁵ NAULT, *La saveur de Dieu*, 39. « À ses huit pensées s'opposent huit vertus : l'*abstinence*, la *continence*, la *pauvreté volontaire*, la *joie*, la *longanimité*, la *patience*, la *modestie* et l'*humilité*. La *philautie* elle-même a comme antagoniste la *charité* qui, en tant qu'attitude fondamentale, reste elle aussi en dehors de cette liste. »

⁸⁶ Vgl. ebd. 192-193. « Saint Thomas se situe dans cette ligne et l'on voit comment, pour lui, comme pour Aristote, le mot *passio* n'a pas la nuance péjorative de débordement ou d'excès qu'il possède dans notre vocabulaire actuel, mais qu'il désigne tout simplement le mouvement de la sensibilité, on pourrait dire les sentiments ou les émotions, bons ou mauvais. »

Obwohl Nault in seinem Werk keine Quellen für diese Liste der Tugenden anführt, wissen wir, dass sie von Evagrius stammt.⁸⁷ Somit ist sie für uns sehr bedeutsam, da dabei die Freude als Gegensatz der Traurigkeit und die Geduld als Gegensatz der Acedia genannt werden. Es ist gut daran zu erinnern, dass wir uns in dieser Arbeit besonders der Freude widmen wollen, was im vierten Kapitel erarbeitet wird, wo die Freude als die Frucht der Überwindung⁸⁸ der Acedia und gewissermaßen als ihr Gegensatz behandelt wird. Es ist deshalb angebracht, einige Worte zu dieser Verwandtschaft und Überlappung zwischen der Traurigkeit und der Acedia zu schreiben. Am Ende des 6. Jahrhunderts kommt es tatsächlich zu einer Verschmelzung der Acedia und der Traurigkeit in der Liste der sieben Hauptlaster von Gregor dem Großen (+604). In dieser Liste erscheint nunmehr die Traurigkeit, wobei der Neid hinzugefügt und der Hochmut als die Quelle aller Laster herausgestellt wird.⁸⁹

Bei Evagrius finden wir auch eine ausgeprägte Verwandtschaft der zwei Begriffe, aber auch eine klare Unterscheidung zwischen ihnen. Diesen Unterschied bringt André Louf, anhand mehrerer Texte des Evagrius, sehr erhellend zur Sprache. Dieser Unterschied besteht wesentlich darin, dass die Traurigkeit an der Oberfläche bleibt, wobei die Acedia in die Tiefe der Persönlichkeit und des Herzens eindringt und das ganze Leben in Frage stellt.⁹⁰

Das Wesentliche der Traurigkeit besteht darin, dass sie Folge des Misslingens entweder im begehrenden oder im zornmütigen Teil der Seele ist. In diesem Sinne sind zwei Abschnitte aus *Über die acht Gedanken* sehr aufschlussreich:

„Der Kummer ist eine Niedergeschlagenheit der Seele, und diese selbst entsteht aus Gedanken der Wut. Denn ein Verlangen nach Rache ist der Zorn, ein Misslingen der Rache aber erzeugt Kummer.“⁹¹

„Denn der Kummer entsteht beim Misslingen eines fleischlichen Verlangens; ein Verlangen aber ist mit jeder Leidenschaft verbunden.“⁹²

⁸⁷ Die Liste der Tugenden wird im Werk *De vitiis quae opposita sunt virtutibus* des Evagrius angeführt. Den Hinweis verdanken wir BUNGE, *Akedia*, 33.

⁸⁸ Vgl. *Der Praktikos*, 12.

⁸⁹ Vgl. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Job XXXI, XLV* (CCL 143B), 1610. „Radix quippe cuncti mali superbia est, de qua, scriptura attestante, dicitur: *Initium omnis peccati superbia*. Primae autem eius soboles, septem nimirum principalia vitia, de hac virulenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria.“

⁹⁰ Vgl. André LOUF, *L'acédie chez Évagre le Pontique*, in: *Concilium* 99 (1974), 113-114.

⁹¹ *Über die acht Gedanken* 11,1.

⁹² Ebd. 11,10.

Das Wesentliche der Acedia besteht in der schon mehrmals erwähnten Erstickung der ganzen Seele und besonders des Intellektes, der die Mitte der Person ist. In diesem Sinne schreibt Louf, dass die Acedia, indem sie den Intellekt angreift und erstickt, die spirituelle Aktivität des Herzens schwer belastet und beschädigt. Mit der Acedia ist also nicht nur etwas Vergängliches und Oberflächliches wie bei der Traurigkeit vorhanden, sondern hier geht es um eine chronische Krankheit des Herzens, um einen Seelenzustand, der die Person völlig durchdringt und droht, alles durcheinander zu bringen.⁹³

Nachdem in diesem Abschnitt einiges über das Wesen und die Natur der Acedia gesagt wurde, wollen wir uns jetzt den Texten zuwenden, in denen die Acedia in ihrer Wirkung beschrieben wird.

2.3.2. Manifestationen der Acedia

Obwohl es sich um einen längeren Text handelt, werden wir das zwölfte Kapitel des *Praktikos*, wie die anderen Autoren, die sich umfassender mit der Acedia befassten und wegen seiner großen Bedeutung, in seiner Gänze anführen:

„Der Dämon des Überdrusses, der auch »Mittagsdämon« genannt wird, ist von allen Dämonen der drückendste. Er befällt den Mönch um die vierte Stunde und umkreist seine Seele bis zur achten Stunde. Zuerst bewirkt er, dass die Sonne anzusehen ist, als ob sie sich nur schwer oder überhaupt nicht bewege, und den Eindruck macht, als habe der Tag fünfzig Stunden. Dann nötigt er ihn, ununterbrochen auf die Fenster zu starren und aus seiner Zelle herauszuspringen, um die Sonne zu beobachten, wie weit sie noch von der neunten Stunde entfernt ist, und hierhin und dorthin umherzuschauen, ob nicht einer der Brüder...

Ferner flößt er ihm Hass auf seinen Wohnort ein, auf sein Leben (als Mönch) und auf seine Handarbeit, und dass die Liebe unter den Brüdern verschwunden sei und sich niemand finde, um ihn zu trösten. Und falls jemand den Mönch in diesen Tagen gekränkt hat, bedient sich der Dämon auch dessen, um seinen Hass zu vermehren. Er bringt ihn auch dazu, nach anderen Orten zu verlangen, an denen das (zum Leben) Notwendige leicht zu finden sei, und zu einem leichteren und einträglicheren Beruf überzuwechseln. Auch fügt er hinzu, dass Gott-

⁹³ Vgl. André LOUF, L'acédie chez Évagre le Pontique, in: Concilium 99 (1974), 114. « À travers celui-ci [l'intellect], c'est le principe de l'activité spirituelle dans le cœur qui est touché par elle. En ce sens, l'acédie n'est pas seulement une plaie locale, ou une crise passagère, elle est un vice englobant, une maladie radicale et chronique du cœur, si on veut : un *état d'âme* qui imprègne, et risque de désorienter tout ce qu'il atteint. »

Wohlgefällig-Sein nicht an einen Ort gebunden sei. Es heißt ja: »Überall kann man die Gottheit anbeten«.

Er verbindet damit auch die Erinnerung an seine Verwandten und an sein früheres Leben. Er beschreibt ihm, wie lang die Dauer des Lebens sei, wobei er ihm die Mühen der Askese vor Augen führt. Und er setzt sozusagen seine ganze Belagerungsmaschinerie in Bewegung, damit der Mönch seine Zelle aufgebe und aus dem Stadion fliehe.

Diesem Dämon nun folgt unmittelbar kein anderer Dämon. Vielmehr werden der Seele nach dem Kampf ein gewisser friedvoller Zustand und eine unaussprechliche Freude zuteil.⁹⁴

Evagrius ist vermutlich der Erste, der den Dämon der Acedia mit dem Mittagsdämon des Psalms 91,6b identifiziert. In der Einheitsübersetzung finden wir bei diesem Psalm die folgende Übersetzung:

„Du brauchst dich vor dem Schrecken der Nacht nicht zu fürchten,
noch vor dem Pfeil, der am Tag dahinfliegt,
nicht vor der Pest, die im Finstern schleicht,
vor der Seuche, die wütet am Mittag.“ (Ps 91,5-6)

Die Seuche, die wütet am Mittag ist in der LXX mit *daimónion mesembrinón* und in der Vulgata mit *daemonio meridiano* übersetzt. Evagrius betont, dass die Wirkung des Mittagsdämons in einer bestimmten Periode des Tages vorkommt, nämlich zwischen der vierten und der achten Stunde, was die Zeit zwischen 10:00 und 14:00 Uhr bezeichnet. Diejenigen, die das nahe Osten besuchten und die dortige Hitze erlebten, zeugen von der Unerträglichkeit dieser Sonnenglut. Dazu kommt noch die Unerträglichkeit des Hungers, der sich während dieser Periode besonders intensiviert, denn es ist zu berücksichtigen, dass die Anachoreten ihre einzige Mahlzeit gegen 15:00 Uhr zu sich nahmen.⁹⁵

Die verheerenden Folgen der Wirkung des Mittagsdämons, die in dem oben zitierten Text aufgezählt sind, werden in der Systematisierung der Hauptmanifestationen angegangen. Bevor wir damit anfangen, ist es wichtig einen anderen, unerlässlichen Text zur Acedia anzuführen. Unter anderem ist er besonders wichtig um die Verbindung zwischen der Acedia

⁹⁴ *Der Praktikos*, 12.

⁹⁵ Zu diesem Absatz vergleiche: NAULT, *La saveur de Dieu*, 49.

und der Schläfrigkeit zu verstehen. Sehr oft wird auch seine humorvolle Seite betont.⁹⁶ Hier der Text:

„Das Auge des Überdrüssigen starrt dauernd die Fenster an, und sein Geist stellt sich die Besucher vor. Die Tür knarrt, und jener springt auf. Er hört eine Stimme und späht durch die Fenster, und er geht von dort nicht weg, bis er, lahm geworden, sich setzt.

Liest der Überdrüssige, dann gähnt er viel, und leicht versinkt er in Schlaf. Er reibt sich die Augen und streckt die Hände aus, und indem er die Augen von dem Buch abwendet, starrt er die Wand an. Dann wendet er sich wieder ab und liest ein wenig, und indem er [das Buch] durchblättert forscht er nach dem Schluss der Ausführungen. Er zählt die Blätter und bestimmt [die Zahl] der Hefte, bemäkelt die Schrift und die Ausstattung, und zuletzt klappt er das Buch zu und legt den Kopf darauf und verfällt in einen nicht all zu tiefen Schlaf, denn der Hunger weckt schließlich seine Seele wieder auf, und die geht [dann erneut] ihren Sorgen nach.“⁹⁷

In den zwei Texten, die oben zitiert wurden, ist das Wesentliche über die Manifestationen der Acedia ausgesagt worden. Im letzteren Text wird die Schläfrigkeit als eine Folge der Acedia beschrieben. Wenn wir dazu das ständige Bedürfnis nach Veränderung und nach der Flucht aus der Zelle als eine andere Folge der Acedia berücksichtigen, die man als eine gewisse Feigheit auffassen kann, dann verstehen wir die Verbindung mit dem schon zitierten Text des Origenes⁹⁸, in dem er die Acedia zwischen der Schläfrigkeit und der Feigheit einordnet.

Es sind aber auch andere, kürzere oder wenig kürzere Texte des Evagrius sehr bedeutsam. So finden wir eine sehr lakonische aber unglaublich prägnante Zusammenfassung der Manifestationen der Acedia in einem seiner Werke:

„Überdruss – luftige Liebe,
Herumtreiber der Schritte – Hass der Arbeitsliebe,
Streit der Abgeschlossenheit – Unwetter der Psalmodie,

⁹⁶ Der Aspekt der Humorfähigkeit bei den Wüstenvätern ist wichtig und lässt uns die Vorurteile über die Wüstenväter als todernste Menschen überdenken. Vgl. *Briefe aus der Wüste*, 75. „Viele, zum guten Teil sicher unbewusste Bekenntnisse der Briefe bezeugen, dass Evagrius nichts weniger als ein abgetöteter Asket war, jeder menschlichen Regung unfähig, wie es das Klischee zu verlangen scheint. Weder Evagrius noch die anderen großen Wüstenväter waren so griesgrämig und humorlos, wie man gelegentlich gemeint hat.“

⁹⁷ *Über die acht Gedanken*, 14,14-15.

⁹⁸ Siehe den Abschnitt *Etymologie und Geschichte des Begriffes*.

Unlust des Gebetes – Lockerung der Askese,
unzeitiger Schlummer – wälzender Schlaf,
Last der Tollheit – Hass der Zelle,
Widerpart der Mühen – Gegenzug der Ausdauer,
Hemmnis der Betrachtung – Unwissenheit der Schriften,
Genosse der Traurigkeit – Uhrwerk des Hungers.“⁹⁹

Die Aussagen über die Acedia sind zerstreut in den Werken des Evagrius. Gabriel Bunge legt in seinem Buch *Akedia* viele Beispiele dafür vor. Ein ganz wesentlicher Text ist natürlich auch das schon erwähnte sechste Kapitel des *Antirrhetikos*, dem wir uns noch zuwenden werden.

In seinem Buch systematisiert Bunge die Manifestationen der Acedia und zählt elf wichtige Merkmale des Lasters auf. Es handelt sich um elf Abschnitte, die ohne Überschriften vorgelegt sind. Jeder Abschnitt stellt aber eine Manifestation oder ein Merkmal der Acedia dar. Wir zählen hier diese elf Abschnitte auf, denen wir die Überschriften inhaltsgemäß beigelegt haben: innere Unrast, übertriebene Sorge um Gesundheit, Hass der Arbeit, Mitmenschen als Quelle des Unglücks, Ablenkung und Zerstreuung, Acedia im Gewand der Tugend, Minimalismus und Nachlässigkeit im Gebet, Maximalismus in der Aktivität, ausgeartete Intention des Tuns, allgemeine Mutlosigkeit, tiefe Depression und Suizidgedanken.¹⁰⁰

J.C. Nault fasst in seinen Werken die Manifestationen der Acedia auf fünf zusammen: Innere Instabilität, übertriebene Sorge um Gesundheit, Abneigung gegen Arbeit, Nachlässigkeit in der Ausführung der Pflichten, allgemeine Mutlosigkeit.¹⁰¹

Wir werden uns im Folgenden auf sechs Manifestationen, die in den Werken von Bunge und Nault genannt werden, beschränken. Sie werden aber gelegentlich erweitert, bearbeitet oder ergänzt. Die sechs folgenden Manifestationen fassen das Wesentliche über die Manifestationen der Acedia bei Evagrius zusammen. Das muss aber nicht heißen, dass dabei alle möglichen Aspekte der Acedia angesprochen werden, da uns schon klar geworden

⁹⁹ De vitiis que opposita sunt virtutibus 4 (PG 79, 1143); zitiert in: BUNGE, *Akedia*, 52.

¹⁰⁰ Vgl. BUNGE, *Akedia*, 53-70.

¹⁰¹ Vgl. NAULT, *La saveur de Dieu*, 51-55; Jean – Charles NAULT, *Le démon de midi. L'acédie, mal obscur de notre temps*, Dijon 2013, 20-25; [in Folge: NAULT, *Le démon de midi*]

ist, dass es sich um ein äußerst komplexes Laster handelt, das tausend Gesichter annehmen kann.

1. *Innere Instabilität*. Wir haben die Masterarbeit mit dieser wichtigsten Manifestation der Acedia angefangen und die Bedeutsamkeit des Ausharrens in der Zelle als eine Ausrichtung auf das Wesentliche hervorgehoben. Somit hat dieses Ausharren vordergründig eine geistliche Symbolkraft. Sie wird sehr deutlich im folgenden Text zur Sprache gebracht:

„Denn die Versuchung des leiblichen Vagabundierens ist die greifbare Manifestation jenes Grundübels, das jedes geistliche Leben untergräbt: das *Vagabundieren der Gedanken*. Der Anachoret fixiert daher seinen Leib in seinem Kellion und seine Gedanken im Gedenken an Gott. Dies ist die wahre *stabilitas loci*, die Benedikt so sehr am Herzen liegt.“¹⁰²

Da sich die Acedia immer vor denen versteckt, die an ihr leiden, ist es auch bei der Unrast und bei der Unstabilität so, dass es anscheinend berechtigte Gründe für das Verlassen der Zelle gibt. Im *Praktikos* 12 war schon die Rede von der Sehnsucht nach „anderen Orten, an denen das (zum Leben) Notwendige leicht zu finden sei“ und wo der Mönch „zu einem leichteren und einträglicheren Beruf“ überwechseln könnte. Eine weitere Versuchung des Dämons der Acedia ist die Einrede, dass „Gott-Wohlgefällig-Sein nicht an einen Ort gebunden sei.“ Neben diesen Ausreden, die von der Acedia hervorgerufen werden, mögen noch zwei Beispiele aus dem *Antirrhethikos*¹⁰³ genannt werden:

„Gegen den Gedanken der Unlust [der Acedia], der sich bemüht, ein anderes Kellion als Wohnung zu finden, da das erste, das er innehatte, ganz hassenswert sei und voller Feuchtigkeit stecke, infolge deren mancherlei Krankheiten ausbrechen würden [...]“¹⁰⁴

„Gegen Gedanken der Unlust, die unsere Geduld erschüttern und uns anregen, ein wenig auszuruhen und unsere Heimat und unsere Verwandtschaft für lange Zeit zu besuchen [...]“¹⁰⁵

¹⁰² BUNGE, *Acedia*, 54.

¹⁰³ EVAGRIUS PONTIKUS, Die große Widerrede. *Antirrhethikos*, Münsterschwarzbach 2012; [in Folge: *Antirrhethikos*, Kapitel, Nummer] Das *Antirrhethikos* ist ein Werk, in dem zu jeder Einrede des jeweiligen Dämons, ein Schriftvers geboten wird. Hier zitieren wir nur den ersten Teil des jeweiligen Abschnitts, in dem eine Manifestation des Lasters thematisiert wird. Die Antworten der Schrift werden uns bei der Behandlung der Heilmittel mehr interessieren.

¹⁰⁴ *Antirrhethikos*, 6,26.

¹⁰⁵ Ebd. 6,38.

Bei allen diesen Beispielen ist die Rede von an sich berechtigten und guten Gründen, würde dahinter nicht das Bedürfnis nach der Befriedigung der eigenen Selbstverliebtheit (*philautia*) stehen, die nach Evagrios Ursprung aller Laster ist. Hier spricht Evagrios eine der wichtigsten Grundlagen der christlichen Spiritualität an – das Unterscheidungsvermögen oder die Gabe der Unterscheidung, die sich vornehmlich im Suchen und Finden der richtigen und gottgefälligen Intention und Realisation einer Tat äußert.

Sehr umfassend spricht das 13. Kapitel des Werkes *Über die acht Gedanken* über die innere Unrast, die von der Acedia angeregt wird. Hier finden wir auch einen wichtigen Hinweis auf die Überaktivität als eine Folge der Acedia („ein überdrüssiger Mönch ist flink zu Diensten“):

„Der Geist des Überdrusses vertreibt den Mönch aus seiner Zelle,
wer aber Ausdauer besitzt wird allzeit Ruhe haben.
Besuche von Kranken schützt der Überdrüssige vor,
tatsächlich aber befriedigt er nur seinen eigenen Zweck.
Ein überdrüssiger Mönch ist flink zu Diensten
und hält für ein Gebot seine eigene Befriedigung.
Eine schwache Pflanze biegt ein leichter Hauch,
und die Vorstellung des Weggehens zieht den Überdrüssigen mit.
Einen wohlverwurzelten Baum erschüttert nicht die Gewalt des Sturmes,
und der Überdruss beugt nicht eine stämmige Seele.
Ein herumstreunender Mönch ist dürres Reisig in der Wüste.
Ein wenig ruht er sich aus, und gegen seinen Willen wird er wieder herumgetrieben.
Ein umgepflanzter Baum trägt keine Frucht,
und ein herumstreunender Mönch bringt nicht die Frucht der Tugend.“¹⁰⁶

In diesem Text fällt ein gewisses Ausgeliefertsein des Überdrüssigen auf. Er wird „vertrieben“ aus der Zelle und gegen seinen Willen „herumgetrieben“. „Die Vorstellung des Weggehens zieht“ ihn „mit“. Die Stabilität, die durch das Bild eines „wohlverwurzelten“ Baums ausgemalt wird, ist die Bedingung des Fruchtbringens. Die Früchte sind dabei die Tugenden,

¹⁰⁶ *Über die acht Gedanken*, 13,5-11.

die ein „herumstreunender Mönch“ mit den zerstreuten Gedanken nicht hervorbringen kann. Im Text ist aber auch das Schlüsselwort „Ausdauer“ (*hypomone*) zu finden. Es wurde schon darauf hingewiesen, dass für Evagrius die Tugend der Ausdauer der Gegensatz der Acedia darstellt. „Wer aber Ausdauer (*hypomone*) besitzt wird allzeit Ruhe (*hesychia*) haben.“ Wir kommen natürlich zu dieser Tugend von neuem bei der Rede über die Heilmittel.

Da die Intention das wichtigste Kriterium der Unterscheidung ist, ist es ersichtlich, dass das Verlassen der Zelle nicht ein starres Gesetz sein soll. Im Gegenteil, Evagrius spricht von den Gelegenheiten, bei denen das nicht-Verlassen der Zelle ein lasterhaftes Verhalten bedeuten würde. Davon zeugt der folgende Text:

„Gegen den stolzen Gedanken, der mich hindert, die Brüder zu besuchen, da sie ja nicht besser seien in der Erkenntnis als ich [...]“¹⁰⁷

2. *Übertriebene Sorge um Gesundheit.* Von dieser Manifestation der Acedia zeugen besonders deutlich wiederum zwei Texte des *Antirrhetikos*:

„Gegen den Gedanken der Unlust, der uns ein langes Greisenalter und untröstliche bittere Armut sowie Krankheiten vor Augen malt, die den Körper zu töten vermögen [...]“¹⁰⁸

„Zur Seele, die wegen einer Krankheit des Körpers Gedanken der Unlust aufkommen lässt [...]“¹⁰⁹

Es scheint, dass es eine besondere Verbindung zwischen der Versuchung der Fresslust und der Sorge um die Gesundheit gibt, wovon das siebte Kapitel des *Praktikos* berichtet:

„Der Gedanke der Fresslust¹¹⁰ redet dem Mönch einen baldigen Zusammenbruch seiner Askese ein, malt ihm Magen, Leber und Milz aus, dazu Wassersucht, ein langes Siechtum, die Spärlichkeit der lebensnotwendigen Dinge, den Mangel an Ärzten ... Des Öfteren bringt er ihm auch bestimmte Brüder in Erinnerung, die solchen Krankheiten anheimgefallen sind.“¹¹¹

¹⁰⁷ *Antirrhetikos*, 8,33.

¹⁰⁸ Ebd. 6,32.

¹⁰⁹ Ebd. 6,36.

¹¹⁰ Die Fresslust bedeutet in diesem Sinne vor allem einen Abbruch (Zusammenbruch) der angenommenen mönchischen Ernährungsweise, die wir schon thematisiert haben.

¹¹¹ *Der Praktikos*, 7.

Die Ausmalung aller möglichen Krankheiten war allerdings in der Wüste durchaus berechtigt und es ist eindeutig, dass es auch oft am Notwendigen fehlte. Die Krankheit bedeutet aber für den Mönch eine Gelegenheit zur Danksagung und zum Langmut gegenüber denen, die ihm in seiner Krankheit zur Seite stehen. Die Dämonen wollen den Mönch gerade in diesen Situationen zur schädlichsten Aktivität anregen, indem sie die „Erschöpften“ ermahnen, „enthaltensam zu sein, und die Niedergedrückten, stehend zu psalmodieren.“¹¹²

In dieser Hinsicht betont Bunge mit Recht, dass die Dämonen, zur Zeit der Acedia, alle möglichen und „noch ausstehenden Krankheiten“ im Kopf des Mönches ausmalen, denn sie treiben immer zu dem an, „was uns im Augenblick am abträglichsten ist.“¹¹³

3. *Hass der Arbeit und die Arbeit als Flucht.* Wir erinnern hier wiederum an *Praktikos* 12. Der Dämon der Acedia „flößt“ dem Mönch „Hass auf seinen Wohnort ein, auf sein Leben (als Mönch) und auf seine Handarbeit“. Im *Antirrhetikos* finden wir dagegen den folgenden Text:

„Gegen den Gedanken des Dämons Unlust, der die Handarbeit hasst, die er versteht, aber ein anderes Handwerk erlernen will, das leichter vonstattengeht und müheloser ist [...]“¹¹⁴

Die Handarbeit der Mönche war meistens das Körbeflechten, das aus einfachen und mechanischen Bewegungen bestand. Diese Arbeit begünstigte eine bewusst gesuchte Monotonie, die den Geist für Gebet und Betrachtung frei ließ. Im Falle der Acedia kommt es aber zu einer drückenden Unerträglichkeit der Arbeit und zu einer großen Abneigung, mit der Arbeit überhaupt zu beginnen.

Evagrius erwähnt aber auch ein anderes Extrem in Bezug auf das aktive Leben und die Arbeit:

„Ein überdrüssiger Mönch ist flink zu Diensten
und hält für ein Gebot seine eigene Befriedigung.“¹¹⁵

¹¹² *Der Praktikos*, 40.

¹¹³ BUNGE, *Akedia*, 65.

¹¹⁴ *Antirrhetikos*, 6,1.

¹¹⁵ *Über die acht Gedanken*, 8,7.

In diesem Falle wird die Tätigkeit zu einer Flucht vor sich selber, vor den Mitmenschen und vor Gott, ohne dass man sich dessen bewusst wird. So wird diese Arbeit zu einem Selbstbetrug, der es ermöglicht, das wahre Selbst vor den anderen zu verbergen und sich mit einem falschen Bild von der eigenen Tugendhaftigkeit und Leistung zu verschätzen. In dieser Hinsicht ist der folgende Text sehr aussagekräftig:

„Besonders gerne kleidet sich der Überdruß als echtes Laster natürlich auch in das *Gewand der Tugend*, da wo sein hässliches Gesicht nur Abscheu und Schrecken verbreiten würde. Denn wer befindet sich schon gerne in der Gesellschaft eines überdrüssigen Mitmenschen?“¹¹⁶

4. *Zwischenmenschliche Beziehungen*. Die Acedia äußert ihre zerstörerische Kraft besonders in den zwischenmenschlichen Beziehungen:

„Anstatt der Arbeit können es natürlich auch »Vorgesetzten« oder »Kollegen« sein, kurz die *Mitmenschen*, die angeblich an unserem Unglück schuld sind, denn der Überdrüssige erinnert sich nun plötzlich peinlich genau an alle Ungerechtigkeiten, die er wirklich oder vermeintlich von anderen hat einstecken müssen.“¹¹⁷

Wir erinnern uns an den Text des *Praktikos*, in dem wir lesen, wie der Gedanke der Acedia dem Mönch einredet, „dass die Liebe unter den Brüdern verschwunden sei und sich niemand findet, um ihn zu trösten. Und falls jemand den Mönch in diesen Tagen gekränkt hat, bedient sich der Dämon auch dessen, um seinen Hass zu vermehren.“¹¹⁸

In Bezug auf die Unerträglichkeit der Vorgesetzten, schreibt Evagrius Folgendes:

„Gegen den Gedanken, der durch die Unlust zur Verleumdung des Abbas veranlasst wird, dass er nämlich die Brüder nicht tröste, gegen sie hart sei und mit ihnen in ihren Bedrängnissen kein Mitleid habe [...]“¹¹⁹

Es ist kein Wunder, dass die Acedia in unserem affektiven Bereich so viel Schaden anrichtet, da wir in diesem Bereich überaus verletzlich sind. Die Haltung, die man in den

¹¹⁶ BUNGE, *Akedia*, 60.

¹¹⁷ Ebd. 57.

¹¹⁸ *Der Praktikos*, 12.

¹¹⁹ *Antirrhetikos*, 6,2.

zwischenmenschlichen Beziehungen anstreben soll, ist deshalb die Haltung der Sanftmut, jener Tugend, die die Zärtlichkeit und die Stärke vereint.¹²⁰

5. *Minimalismus und Maximalismus*. Die Acedia bedeutet prinzipiell ein gewisses Ausgeliefertsein. Die Kräfte schwinden dahin und man befindet sich gegen seinen Willen unter der drückenden Last dieses Übels gefangen. In diesem Sinne beschreibt uns Evagrius mit einem sehr einfallsreichen Vergleich den Zustand des Minimalismus eines Acediösen:

„Ein überdrüssiger Mönch ist saumselig zum Gebet,
und bisweilen spricht er die Worte des Gebetes überhaupt nicht.
Denn wie ein Kranker keine schwere Last trägt,
so tut auch der Überdrüssige nie je das Werk Gottes mit Sorgfalt.
Der eine nämlich hat die Kraft des Leibes eingebüßt,
bei dem anderen hingegen sind die Spannkkräfte der Seele erschlafft.“¹²¹

Hier passiert, ähnlich wie bei der Arbeit, wiederum eine Verkehrung einer ursprünglich naturgemäßen und gottgefälligen Tätigkeit in ihr Gegenteil. Die Verkehrung wird durch die Acedia bewirkt:

„Verfällt der Mönch dem Überdruß, wird ihm dieses ersehnte Ziel¹²² plötzlich zur unerträglichen Last.“¹²³

Der *Antirrhetikos* bestätigt diese Neigung zu einer möglichst geringen Anstrengung:

„Gegen den Gedanken der Unlust, der uns vom Lesen und von der Unterweisung in geistlichen Worten wegzieht und sagt: Siehe, dieser oder jener heilige Greis kannte auch nur zwölf Psalmen und war doch Gott wohlgefällig [...]“¹²⁴

¹²⁰ Vgl. Gabriel BUNGE, *Drachenwein und Engelsbrot. Die Lehre des Evagrius Pontikos von Zorn und Sanftmut*, Würzburg 2018.

¹²¹ *Über die acht Gedanken*, 14,16.

¹²² Dieses Ziel ist *die Zwiesprache des Intellekts mit Gott, ohne jegliche Vermittlung*. Vgl. EVAGRIUS PONTIKUS, *Über das Gebet 3* (Eingeleitet u. übers. von J.E. Bamberger), Münsterschwarzbach 2019. „Das Gebet ist ein andauernder inniger Umgang des Menschen mit Gott. Welchen Seelenzustand braucht dann der Mensch, damit er, ohne schwach zu werden, sich an seinem Herrn ausrichte und unmittelbar mit ihm verkehre?“ [in Folge: *Über das Gebet*, Kapitel; nach dem Zitieren aus der Einleitung wird die Seitenzahl angegeben].

¹²³ BUNGE, *Acedia*, 63-64.

¹²⁴ *Antirrhetikos*, 6,5.

Dieser Text ist ein gutes Beispiel der Rationalisierung, derer sich der Dämon bedient, um den Menschen zu Fall zu bringen. Die Beispiele für die Rationalisierung sind im Werk des Evagrius zahlreich – wir sind einem auffälligen Beispiel dessen schon im Absatz über die übertriebene Sorge um Gesundheit begegnet. Schaut man genauer hin, wird man diese Vorgehensweise des Dämons bei einem großen Teil der Einreden (*schlechten Gedanken*) vorfinden. Anselm Grün erklärt es sehr ersichtlich in seinem Werk über den Umgang mit dem Bösen. Die Methode des Feindes der menschlichen Natur besteht in der Aufbringung der rationalen Gründe, die wahre Intentionen, die dahinter stehen, verstecken sollen. Der Dämon verkleidet sich also in das Vernünftige um sich nicht in seiner Verdorbenheit und Schlechtigkeit enthüllen zu lassen.¹²⁵

Der Minimalismus, dem wir in den Texten des Evagrius begegnen, bezieht sich vorrangig auf das Gebetsleben. Es ist nachvollziehbar, dass der Dämon der Acedia als „von allen Dämonen der drückendste“ bezeichnet wird, da er die Quelle des spirituellen Lebens, das Gebet, auslöschen oder es dem Mönch möglichst abscheulich und schwererträglich machen will. Das Ende des Gebetslebens ist bekanntlich der Tod des geistlichen Lebens. Wie aktuell das noch immer ist, bestätigt uns Christoph Schönborn. Im Buch der Fastenexerziten, die der Wiener Kardinal 1996 für Johannes Paul II. gehalten hat, finden wir eine bildreiche Beschreibung der zerstörerischen Wirkung der Acedia im Gebetsleben:

„Sie bedroht unser Leben, indem sie die Seele im dumpfen Kreisen um sich selber versinken lässt. Sie zehrt das Gebetsleben aus, und raubt uns daher die Luft des geistlichen Lebens.“¹²⁶

Die Komplexität der Acedia äußert sich im Hervorbringen der scheinbar kontradiktorischen Tätigkeiten. Wie wir schon angedeutet haben, kommt es dazu prinzipiell aufgrund der gleichzeitigen Aktivierung sowohl des begehrenden als auch des zornmütigen Teiles der Seele, was nur beim Laster der Acedia vorkommt. In diesem Sinne ist es zu verstehen, dass die Acedia zur gleichen Zeit sowohl zum Minimalismus als auch zum Maximalismus anregen kann. Evagrius beschreibt es unzweideutig im folgenden Text:

¹²⁵ Vgl. Anselm GRÜN, *Aux prises avec le mal. Le combat contre les démons dans le monachisme des origines*, Bellefontaine 1990, 37.

¹²⁶ SCHÖNBORN, *Leben für die Kirche*, 126.

„Es ahmt aber diesen (d.h. den Dämon der Fresslust) auch der Widersacher der Wahrheit, der Dämon der Akedia nach, indem er dem Standhaften die äußerste Anachorese nahelegt, wobei er ihn zur Nacheiferung Johannes des Täuflers aufruft und der Erstlingsgabe der Anachoreten, des Antonios, damit er, wenn er die lange und übermenschliche Anachorese nicht aushält, mit Schanden die Flucht ergreife und den Ort verlasse und der Dämon dann sich rühmend sage: Ich habe ihn überwunden! (Ps 12,5)“¹²⁷

Ein schon erwähnter Text aus dem *Praktikos* entlarvt auf ähnliche Weise die hinterlistigen Anregungen des Dämons zu einer unvernünftigen Anstrengung:

„Diese Umstände sind freilich auch den Dämonen selbst nicht unbekannt. Deshalb wenden sie sich gegen uns und hindern uns zu tun, was möglich ist, und nötigen uns zu tun, was nicht möglich ist. So hindern sie etwa die Kranken daran, für ihre Schmerzen Dank zu sagen und langmütig mit den ihnen Dienenden zu sein. Stattdessen ermahnen sie die Erschöpften, enthaltsam zu sein, und die Niedergedrückten, stehend zu psalmodieren.“¹²⁸

6. *Allgemeine Mutlosigkeit.* Evagrius beschreibt im sechsten Kapitel des *Antirrhetikos* mehrere Stufen der Mutlosigkeit, die vor allem dann entstehen, wenn der Mönch seine Zelle nach vielen Versuchungen nicht verlassen hat. Es handelt sich von den Einreden, die sich primär auf die Beschwerlichkeit und Sinnhaftigkeit des Mönchslebens beziehen. In diesem Zusammenhang mögen hier einige aussagekräftigen Texte zitiert werden:

„Zur Seele, die in der Unlust Gedanken aufkommen lässt, die ihre Hoffnung zerstören dadurch, dass sie ihr aufzeigen, dass der Lebenswandel des Mönchsstandes zu schwierig sei und kaum einer seine Einrichtung ertrage [...]“¹²⁹

„Gegen Gedanken, die uns aufzeigen, dass es viele Bedrängnisse und große Mühsale in der Lebensweise des Mönchtums gibt [...]“¹³⁰

„Gegen Gedanken der Unlust, die in uns aufgekommen sind, dass unsere Verwandten ja doch über uns sagen würden, wir hätten nicht um Gottes willen die Welt verlassen und das Mönchsleben gewählt, sondern entweder wegen unserer Sünden oder wegen unserer

¹²⁷ EVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées 35 (De diversis malignis cogitationibus)* (SC 438), Paris 1998, 276.; Die deutsche Übersetzung, die hier übernommen wurde, ist zitiert in: BUNGE, *Akedia*, 65.

¹²⁸ *Der Praktikos*, 40.

¹²⁹ *Antirrhetikos*, 6,14.

¹³⁰ Ebd. 6,41.

Schwachheit, weil wir nicht die Kraft hätten, in den Geschäften der Welt unseren Mann zu stehen [...]“¹³¹

Alle diese Gedanken führen leicht zu einem Zustand der tiefen Depression, die gelegentlich auch ein äußerst krankhaftes Verhalten hervorrufen kann. So präzisiert Evagrius, wie die Dauer der Acedia die Seele erschöpfen und ermatten kann, sodass sie in einen Zustand der großen Niedergeschlagenheit und Verzweiflung übergeht. Dieser Zustand kann solchermaßen krankhafte Züge annehmen, dass sich eine Regression zur Infantilität beim Mönch einstellt oder dass er in einen überreizten und unbeherrschten Zustand der Traurigkeit, die sich im unkontrollierten Weinen manifestiert, verfällt.¹³²

Ein anderer Text des Evagrius macht deutlich, dass die Acedia Suizidgedanken hervorrufen kann. Allerdings verwendet Evagrius in diesem Text den Begriff *Traurigkeit*. Er spricht aber von der Traurigkeit, die andauert und die so schwerfällig ist, dass sie an Selbstmord denken lässt. So eine Traurigkeit wird in der folgenden Übersetzung von Bunge mit Recht als Acedia identifiziert:

„Dauert er jedoch an [der Zustand der Traurigkeit] (und dies ist ja das Charakteristikum des Überdrusses!), dann erzeugt er Gedanken, die ihm anraten, selbst heimlich seine Seele (aus dem Leibe) herauszuschaffen oder ihn nötigen, weit von seinem Aufenthaltsort zu fliehen. Was auch der heilige Hiob einst erwog und erduldet, als er von diesem Dämon belästigt wurde: »O dass ich es doch über mich brächte, selbst Hand an mich zu legen, sprach er, oder wenigstens jemand anderen bäte, dies für mich zu tun! (Ijob 30,24)«“¹³³

2.3.3. Die Heilmittel

Um die Acedia heilen zu können, ist es von größter Wichtigkeit, sie zuerst einmal zu erkennen und sich ihrer Wirkung bewusst zu werden. Das ist bei diesem Laster umso schwieriger wegen seiner Tendenz sich vor dem an ihm Leidenden zu verbergen. Der Acediöse findet deshalb unzählige Ausreden, um sich mit diesem Übel nicht konfrontieren zu müssen, und darum ist die Flucht oder die Feigheit eines der Hauptmerkmale dieses Lasters:

¹³¹ Ebd. 6,46.

¹³² Vgl. ebd. 6,38.

¹³³ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées 12 (De diversis malignis cogitationibus)* (SC 438), Paris 1998, 192; Die deutsche Übersetzung ist zitiert in: BUNGE, *Acedia*, 69.

„Evagrios hatte den Überdruß allgemein als eine *Atonie*, eine Erschlaffung der Seele definiert und damit seine Verwandtschaft mit der *Feigheit* aufgezeigt (vgl. Pr 28), als den gemeinsamen Zug all seiner Manifestationen aber die Unrast, den Hang zur Flucht bezeichnet. Die Feigheit ist ein der *Männlichkeit* (oder dem Mut) entgegengesetztes Laster.“¹³⁴

In der Flucht findet man aber keine Heilung für die Acedia, weil man im Bereich der Äußerlichkeiten bleibt. So handelt es sich bei der Flucht nur um eine anscheinende Linderung dieses unerträglichen inneren Zustandes der Acedia. In den meisten Fällen ist auch das Suchen einer menschlichen Gesellschaft nur eine äußerliche Zerstreuung. Deshalb stellt J.-C. Larchet mit Recht fest, dass die Heilung der Acedia nur im Inneren des Menschen vollgezogen werden kann:

„Gleichwie die Ursache der Acedia im Inneren des Menschen und nicht in seinem Umstand des Alleinlebenden besteht, so ist auch das Prinzip der Heilung dieser Krankheit in der Beziehung des Menschen zu sich selbst und nicht in seinen Beziehungen zu den anderen zu suchen. Dabei ist der Eindruck, von den anderen eine Hilfe zu bekommen, in den meisten Fällen trügerisch.“¹³⁵

Obwohl wir im Abschnitt *Ursprung und Definition* eine Liste der Tugenden zitiert haben, in der Evagrios die Geduld als Gegensatz der Acedia anführt, ist es, wegen ihrer schon mehrmals angesprochenen Komplexität, nicht wirklich möglich eine Tugend zu finden, die ihr spezifisch entgegengesetzt wäre.¹³⁶

Da bei der Acedia alle Teile der Seele aktiviert sind und da sie auf eine gewisse Weise alle Leidenschaften in sich enthält, muss auch die Therapie, die man gegen sie anwendet, vielförmig sein. Wir beschränken uns hier auf fünf Heilmittel, denen Evagrios die größte Bedeutung in seinen Werken beimisst.

1. *Tränen*. Man könnte sich darüber wundern, dass gerade Tränen so wichtig in der Heilung der Acedia sind. Es handelt sich dabei prinzipiell um eine Anerkennung der

¹³⁴ BUNGE, *Akedia*, 73.

¹³⁵ Jean - Claude LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Paris 1997, 635. « De même que la cause de l'acédie est à l'intérieur de l'homme et non dans sa condition de solitaire, de même le principe de la guérison de cette maladie est à rechercher dans le rapport de l'homme avec lui-même et non dans ses rapports avec autrui, l'impression de pouvoir recevoir une aide des autres étant, dans la grande majorité des cas, fallacieuse. »

¹³⁶ Vgl. NAULT, *La saveur de Dieu*, 55. « Aussi, pour Évagre, à la différence des autres pensées, l'acédie n'est pas susceptible d'être guérie et remplacée par une vertu qui lui serait spécifiquement opposée. »

Erlösungsbedürftigkeit und der heilenden Eingeständnis der eigenen Sündhaftigkeit. Darum empfiehlt Evagrius einen inneren Dialog der Seele mit sich selbst, der „unter Tränen“ geführt werden soll, um sich selbst zu trösten und von der Acedia zu befreien:

„Wenn wir an den Dämon des Überdrusses geraten, dann teilen wir die Seele unter Tränen in zwei Hälften, von denen die eine tröstet und die andere getröstet wird, indem wir uns selbst gute Hoffnung säen und uns die zauberischen Worte Davids vorsingen: »*Warum bist du bekümmert, meine Seele, und warum verwirrst du mich? Hoffe auf Gott, dann ich werde ihn bekennen, das Heil meines Antlitzes und meinen Gott.*«“¹³⁷

An einer anderen Stelle lesen wir über die Wichtigkeit der Tränen in der Bekämpfung sowohl der Traurigkeit als auch der Acedia:

„Schwer ist die Traurigkeit und unerträglich der Überdruß,
Tränen empor zu Gott aber sind mächtiger als beide.“¹³⁸

Als ein scharfsinniger Psychologe, war sich Evagrius des Einflusses der Acedia auf die Träume sehr bewusst. Ihm war auch klar, dass Träume das Verhalten und das allgemeine Empfinden des wachen Zustandes wesentlich bestimmen. Ein Traum war, wie schon im ersten Kapitel gezeigt wurde, entscheidend für seine Bekehrung und er verstand die Träume sicherlich als ein spirituelles Kampffeld. Es hängt aber viel davon ab, wie man in den Schlafzustand eintritt, ob man gebetet hat oder nicht. In diesem Sinne und bezugnehmend auf die Tränen, schreibt Evagrius über „die nächtlichen Gesichte“. Obwohl er nicht direkt über die Träume schreibt, dürfen wir annehmen, dass unter den *nächtlichen Gesichten* auch die Traumgestalten gemeint wurden:

„Gegen die verstockte Seele, die wegen der Gedanken der Unlust keine Tränen in der Nacht vergießen will; denn das Vergießen von Tränen ist ein großes Heilmittel gegen die nächtlichen Gesichte, die aus der Unlust entstehen; dieses Heilmittel hat aber auch der Prophet David weise gegen seine Leiden angewendet mit den Worten: *Ps 6,7: Ich bin müde geworden in meinem Seufzen, jede Nacht werde ich mein Bett benetzen, mit meinen Tränen werde ich mein Lager benetzen.*“¹³⁹

¹³⁷ *Der Praktikos*, 27.

¹³⁸ *Sententiae ad virginem* 39; zitiert in: BUNGE, *Akedia*, 86.

¹³⁹ *Antirrhethikos*, 6,10.

Die Tränen sind ein Geschenk Gottes und untrennbar vom Gebet. Das heißt natürlich nicht, dass sie immer ein Teil des Gebetes sein sollen. Es ist aber schade, dass ihre Bedeutung in der christlichen Spiritualität nicht immer ausreichend hervorgehoben wird. Weil, wie Evagrius betont, machen sie das verhärtete Herz weich und ermöglichen das Empfangen der Erlösung und Vergebung.¹⁴⁰

2. *Widerrede – Antirrhesis*. Diese Methode des Umgangs mit dem Bösen bezieht sich natürlich nicht nur auf das Laster der Acedia sondern auf alle acht generischen Gedanken. Evagrius verdeutlicht diese geistliche Methode im Werk *Antirrhethikos*, das schon öfters zitiert wurde. Das Werk ist entsprechend den generischen Gedanken in acht Kapitel aufgeteilt, wobei das sechste Kapitel von der Acedia handelt. Das Wesentliche der Methode besteht „in der wiederholten Rezitation bestimmter Schriftverse mit dem Ziel, dem Widersacher den Mund zu stopfen.“¹⁴¹ Das Ziel dieser Wiederholung ist, auf eine spezifische Versuchung des jeweiligen Lasters zu antworten und mit der Kraft der Worte der Heiligen Schrift die Versuchung von sich zurückzuweisen. Es ist zu erwähnen, dass wir hier an der Quelle der Entwicklung des allgemein bekannten Jesus-Gebetes sind, das sich in der Umgebung der ersten Wüstenväter entwickelte.

J-C. Nault hebt mit Recht hervor, dass bei der antirrhethischen Methode eine entscheidende Rolle der Zorn einnimmt.¹⁴² In diesem Sinne geht es aber um eine naturgemäße Aktivierung des zornmütigen Teiles der Seele. Den Zorn, der in dieser Hinsicht aktiviert wird, könnte man auch mit *Mut* oder *Stärke* bezeichnen:

„Bete nicht, wenn du versucht wirst, ehe du nicht ein paar Worte mit Zorn wider den dich Bedrängenden gesagt hast. Denn da deine Seele von den Gedanken befallen ist, geschieht es, dass auch dein Gebet nicht rein dargebracht wird. Wenn du jedoch voll Wut etwas wider sie sagst, vereitelst und vernichtest du die gedanklichen Vorstellungen der Widersacher.“¹⁴³

3. *Arbeit und Gebet*. Eine regelmäßige Arbeit, die mit Maß verrichtet wird, ist ein wichtiges Heilmittel um die Acedia zu vertreiben. Im Sinne des benediktinischen *ora et labora*, muss die Arbeit vom Gebet begleitet werden um fruchtbar zu sein. Evagrius fasst diese

¹⁴⁰ Vgl. *Über das Gebet*, 5.

¹⁴¹ BUNGE, *Akedia*, 88.

¹⁴² Vgl. NAULT, *La saveur de Dieu*, 57. « Le facteur décisif de la méthode antirrhétique est l'usage ingénieux de la colère. »

¹⁴³ *Der Praktikos*, 42.

benediktinische Regel, viel früher als Benedikt selbst, sehr schön und bündig wie folgt zusammen:

„Den Überdruss heilen Standfestigkeit

und dass man alles mit großer Sorgfalt, Gottesfurcht und Ausdauer tut.

Verordne dir selbst ein Maß in jedem Werk und steh nicht eher davon ab,
als bis du es vollendet hast.

Und bete ununterbrochen und kurzgefasst, und der Geist des Überdrusses
wird von dir fliehen.“¹⁴⁴

Ein anderer Text zeugt ausführlich vom vielfältigen Nutzen der Arbeit:

„Trage Sorge um die Handarbeit, und das, wenn möglich, bei Tag und bei Nacht, um niemandem zur Last zu fallen, vor allem aber auch, um (anderen) mitgeben zu können, wie auch der heilige Apostel Paulus mahnend sagt (vgl. 1 Thess 2,9; 2 Thess 3,8; Eph 4,28), um dadurch auch den Dämon des Überdrusses niederzuringen und die anderen Begierden des Feindes zu entfernen. Der Dämon des Überdrusses nämlich stürzt sich auf die Untätigkeit, und jeder Untätige ist voller Begehrlichkeit, wie es heißt (Prov 13,4)“¹⁴⁵

Die Arbeit ermöglicht also erstens die Selbständigkeit, um nicht den anderen zur Last zu fallen. Zweitens ermöglicht sie die konkrete Nächstenliebe, indem sie einem die notwendigen Mittel zur Verfügung stellt, um den anderen helfen zu können. Drittens, und für unser Thema von Bedeutung, zeugt der Text von der Gefahr der Untätigkeit und der Notwendigkeit der Arbeit im Kampf gegen die Acedia.

4. *Einübung in den Tod.* Evagrios war von seinem berühmten Lehrer Makarios dem Großen oder Makarios dem Ägypter sehr beeinflusst. Makarios, der in der Sketis lebte, und den Evagrios gelegentlich zu besuchen pflegte, prägte Evagrios besonders, was die Einübung in den Tod betrifft. Wir erfahren es im folgenden Text, in dem Evagrios, bezugnehmend auf seinen *heiligen und überaus erfahrenen Lehrer* verdeutlicht, wie diese Übung die Acedia abschneidet und die Enthaltbarkeit aufrechterhält:

¹⁴⁴ *Über die acht Gedanken*, 14,17-18.

¹⁴⁵ *Rerum monachalium rationes* 8; zitiert in: BUNGE, *Akedia*, 80-81.

„Unser heiliger und überaus erfahrener Lehrer »Makarios der Ägypter« hat gesagt: »Der Mönch soll allzeit so bereit sein, als ob er morgen sterben müsste, und sich andererseits seines Leibes so bedienen, als ob er noch viele Jahre mit ihm zusammen leben müsste.« »Ersteres«, sagte er, »schneidet die Gedanken des Überdrusses ab und macht den Mönch eifriger, letzteres hingegen hält den Leib gesund und bewahrt die Enthaltbarkeit stets gleich bleibend.«¹⁴⁶

Bei den Manifestationen der Acedia wurde angedeutet, dass sie im Extremfall auch Suizidgedanken hervorrufen kann. Evagrius lehnt natürlich Suizid kategorisch ab, indem er feststellt, dass nur Gott vorbehalten ist, den Leib von der Seele zu trennen. Es ist aber interessant anzumerken, dass der umgekehrte Vorgang, die Trennung der Seele vom Leib, das Ziel der Anachorese ist. Dabei soll die Flucht vor dem Leib als Flucht vor den Leidenschaften und als Wachsen im tugendhaften Leben verstanden werden:

„Den Leib von der Seele zu trennen steht allein dem zu, der sie zusammengebunden hat; die Seele vom Leib zu trennen indessen auch dem, der sich der Tugend widmet. Die Anachorese nämlich nennen unsere Väter eine »Einübung in den Tod« und eine »Flucht vor dem Leib«.¹⁴⁷

5. *Ausharren*. Kardinal Schönborn bezeichnet die Acedia als eine konkrete Form der Hoffnungslosigkeit, die vor allem mit der Geduld oder mit dem Ausharren geheilt wird. Das griechische Wort *hypomone* heißt im wörtlichen Sinne „unter dem Joch“ ausharren, „drunterbleiben“. Schönborn betont, dass die Zerstreuung durch verschiedene Fluchtversuche, die wiederum durch verschiedene Vorwände gerechtfertigt werden, heißt, sich noch tiefer in die Selbstbezogenheit verstricken zu lassen. Im Gegensatz dazu, reißt das Ausharren im Gebet und die Ausschau nach Gott in der Dunkelheit der Acedia irgendwann die Nebel auf und lässt die Sonne der Freude durchscheinen.¹⁴⁸ Letztendlich geht es beim Ausharren um eine Konfrontation mit dem Bösen, die bei der Acedia besonders anspruchsvoll ist, da es sich um den „drückendsten Dämon“ von allen handelt:

„Man darf zur Zeit der Versuchungen seine Zelle nicht verlassen, so vernünftig die Vorwände auch angeblich sind, die man sich zurechtlegt, sondern man muss drinnen sitzen

¹⁴⁶ *Der Praktikos*, 29.

¹⁴⁷ Ebd. 52

¹⁴⁸ Vgl. SCHÖNBORN, *Leben für die Kirche*, 126.

bleiben und ausharren und mutig alle Angreifer empfangen, vor allem aber den Dämon des Überdrusses, der drückender ist als alle anderen und die Seele im höchsten Grade erprobt macht.“¹⁴⁹

Auf eine gewisse Weise könnte man alle Heilmittel, die zuvor erwähnt wurden, und denen man sicherlich noch andere hinzufügen könnte, auf dieses eine Heilmittel des Ausharens zurückführen. J.-C. Nault schreibt, dass durch das Ausharren diese Krankheit an ihrer Wurzel geheilt wird. Die Wurzel der Acedia ist aber die *philautia* oder die Selbstliebe. Das Ausharren ist keine blinde Resignation, sondern ein bewusstes Warten auf Gott und seine Gnade. Daher sind auch alle Heilmittel auf die persönliche Begegnung mit Gott ausgerichtet: die Tränen werden „vor Gott“ vergossen, die *Antirrhexis* ist im Grunde ein innerer Dialog mit Gott im Angesicht der Versuchungen, die Arbeit soll vom ununterbrochenen, ständigen Gebet durchgedrungen werden und die Einübung in den Tod den Geist auf die endgültige Begegnung mit Gott vorbereiten.¹⁵⁰

2.4. Zusammenfassung des zweiten Kapitels

Am Anfang des Kapitels interessierten wir uns für die etymologische Bedeutung des Wortes *Acedia* und für ihre Verwendung in der antiken Literatur. Ein besonderes Augenmerk legten wir auf den Gebrauch dieses Begriffs in der Septuaginta. Wir stellten fest, dass der Begriff *Acedia* über die Septuaginta zu den Kirchen- und Wüstenvätern den Weg fand. Dabei wurde die wichtige Rolle des Origenes bezüglich der Texte zur Acedia hervorgehoben.

Evagrius wurde, als der erste Systematiker der Acht-Laster-Lehre, bei dieser Systematisierung von mehreren Quellen beeinflusst. Wir betonten die Wichtigkeit der Versuchung Jesu in der Wüste und der drei Laster, derer sich der Teufel bei seinem Versuch, Jesus von seiner Mission abzubringen, bediente. Sie dienten Evagrius als Grundlage, und andere Hauptlaster wurden an sie angeknüpft. Wir betonten einen sicherlich wichtigen Einfluss des Textes Dtn 7,1-2, der den Einzug der Israeliten ins Gelobte Land beschreibt. Zur Abfassung der endgültigen Liste verhalfen wesentlich die Lasterlisten von Origenes, die Evagrius sicherlich kannte, und die Listen, die er in den neutestamentlichen Texten vorfinden konnte.

¹⁴⁹ *Der Praktikos*, 28.

¹⁵⁰ Vgl. NAULT, *La saveur de Dieu*, 59.

Das, was diese Liste zu einem System macht, ist die Tatsache, dass die Laster immer in einer festen Ordnung und mit einer festen Zahl angeführt werden. Die acht Hauptlaster sind untereinander verknüpft und können sich gegenseitig verursachen. Evagrius nennt sie „Gedanken“ (*logismoi*), worunter man „schlechte Gedanken“, die als Werkzeuge des Teufels dienen, verstehen soll. Die Acedia, als das letzte Glied in der Kette der Hauptlaster, ist besonders bedrückend, da sie gewissermaßen alle anderen Laster in sich enthält und lange andauert.

Für das Begreifen des Lasters der Acedia zeigte sich das Konzept der dreiteiligen Natur der Seele als unerlässlich. Die Zuordnung der Fresslust, der Unzucht und der Geldgier dem begehrenden Teil der Seele, der Traurigkeit und des Zorns dem zornmütigen Teil und der Eitelkeit und der Hochmut dem rationalen Teil, schien uns als die treueste Auslegung der Theorie des Evagrius. Dabei nimmt die Acedia eine besondere Stelle ein, indem sie die ganze Seele belästigt, sowohl ihren leidenschaftlichen als auch ihren rationalen Teil. Aus diesem Grund erklären sich auch ihre vielfältigen Manifestationen, die wir in diesem Kapitel auf sechs zurückgeführt haben. Bei diesen Manifestationen kommt es in der Regel zur Frustration des Begehrens, zur Traurigkeit und Aggressivität des Zornmutes und zur Abstumpfung des Intellektes als Personenkern. Dieser Zustand ruft eine fundamentale Verstimmung und Ruhelosigkeit des Menschen hervor. Evagrius drückte es mit seiner einzigen Definition der Acedia als Atonie der Seele sehr treffend aus.

Die fünf Heilmittel, die wir aufzählten, und die sich aus den Texten des Evagrius herauslesen lassen, sind von größter Bedeutung in der Bekämpfung der Acedia. Sie sind sicherlich, auch im Werk von Evagrius, nicht die einzigen. Da es sich um ein sehr komplexes Laster handelt, das vielfältige Erscheinungsformen hat, muss auch die Therapie vielfältig sein. Um aber überhaupt eine Therapie anwenden zu können, betonten wir die Notwendigkeit zuerst einmal zu entdecken und sich einzugestehen, dass man an diesem Laster leidet.

Als ein gemeinsames Merkmal aller fünf Heilmittel wurde letztendlich besonders das Ausharren (*hypomone*), das im Grunde ein hoffnungsvolles und geduldiges Warten auf die rettende Gnade Gottes ist, hervorgehoben.

Drittes Kapitel: Acedia und die *condition humaine*

In diesem Kapitel geht es um die Reflexion, die in dieser Arbeit eine zentrale Stelle einnimmt. Im Folgenden wird es um einen Blick auf die allgemeinmenschliche Erfahrung der Acedia von der christlichen Perspektive aus gehen. Es werden in den nächsten zwei Abschnitten vor allem Themen wie Verbundenheit der Acedia mit der *condition humaine*, menschliche Natur und ihre Gesetzmäßigkeiten, Allgemeinheit der menschlichen Leiderfahrung, Gottverwiesenheit dieser Erfahrung, Rede von der Sünde als Annäherungspunkt zwischen den christlichen Gläubigen und jenen, die nicht glauben, angesprochen. Diese Perspektive wird einen Aspekt der Evangelisierung im Angesicht der Acedia einschließen, worüber im letzten Abschnitt die Rede sein wird. Um dieser Evangelisierung fähig zu werden, sind Christen und Christinnen eingeladen, die Zustände der Unlust und der Verdrossenheit zu überwinden, um somit von der Freude dieser Überwindung Zeugnis geben zu können. In allen christlichen Lebensständen sind die Mechanismen der Acedia am Werk, und es gilt sich deren bewusst zu werden und die Heilmittel gegen sie anzuwenden. Mit einem Abschnitt über den allgemeinmenschlichen Charakter der Acedia werden einige Beispiele gegeben, die jeden Menschen betreffen können. Im Angesicht dieser Erfahrungen sollten Christen fähig sein, die Freude und die Hoffnung, die in ihnen sind, zu bezeugen (vgl. 1Petr 3,15).

3.1. Condition humaine

Der Ausdruck *condition humaine* will schlicht und einfach, jenseits aller Bestimmungen, die eine Differenzierung einführen könnten, den menschlichen Zustand und sein allgemeines Wesen bezeichnen. Er bezieht sich auf das, was allen Menschen gemeinsam ist. Man kann einige offenkundige Beispiele nennen: Geburt, Wachstum, Gefühle, Gedanken, Sterblichkeit...

Diese Masterarbeit wurde von einem wichtigen Ansatz im Buch über die Acedia von Gabriel Bunge inspiriert. Dieses Buch durchzieht wie ein roter Faden der Gedanke von der Acedia als eines allmenschlichen, der *condition humaine* angehörigen, Phänomens. Im folgenden Zitat verdeutlicht Bunge den Ansatz einer anthropologischen Auffassung des Lasters, mit dem wir uns in dieser Arbeit reichlich befassen und das sehr lange als ein ausschließlich eremitisches oder mönchisches Laster wahrgenommen wurde:

„Man wird sich also der Einsicht nicht verschließen können, dass der Überdruß keineswegs eine reine Anachoretenkrankheit ist. Wäre dies nämlich so, dann täten diese

Anachoreten tatsächlich besser daran, schnellstens ihre Wüsteneinsamkeit zu verlassen – wie ihnen gerade der Überdruß nahelegt! Es ist vielmehr so, dass der Überdruß – wie ein Schatten – unlösbar mit unserer *condition humaine* verbunden ist. Dies schließt nicht aus, dass er sehr unterschiedliche Formen annehmen kann.“¹⁵¹

Bunge identifiziert die Erfahrung der Acedia als die „religiös-metaphysische Dimension“ der allgemeinen menschlichen Leidenserfahrung, die in der modernen Zeit oft als Melancholie, Depression, Spleen u.Ä. definiert wird. Somit ist die Theorie der Acedia eine christliche Artikulierung dieses Leidens. Wir widmeten das ganze zweite Kapitel der ersten systematischen Artikulierung dieser Theorie, die Evagrius ans Licht brachte. In diesem Kapitel geht es dagegen um die Frage, wie die Acedia uns alle betrifft. Es sei hier an einen wichtigen Satz aus dem *Praktikos* erinnert:

„Während die übrigen Dämonen, der auf- oder untergehenden Sonne gleich, stets nur einen bestimmten Teil der Seele berühren, pflegt der »Mittagsdämon« die ganze Seele zu umgreifen und den Intellekt zu ersticken.“¹⁵²

Bezugnehmend auf diesen Text, der von einer Erstickung oder der Verdunkelung des Intellektes als Personenkern spricht, entwickelt Bunge den Gedanken der allgegenwärtigen Gottverwiesenheit eines jeden menschlichen Leidens:

„Leidet der Mensch hier – subjektiv – vor allem an sich selbst und seinesgleichen, so »verdunkelt« - wie Evagrius sagt – die Akedia sein Verhältnis zu Gott. Ob er dies nun zugibt oder nicht, jedem Menschen ist diese Gottverwiesenheit eigen.“¹⁵³

Bei der Acedia geht es aber nicht nur um das Leiden. Es geht auch um die Flucht vor dem Leiden. Um Flucht vor dem gottgefälligen Leiden, das letztendlich das fruchtbare „Tragen des eigenen Kreuzes“ in der Perspektive der Auferstehung bedeutet. Die Acedia versetzt den Menschen in einen Zustand, in dem er ausgerechnet das, was er tun soll, nicht tut. Und auch wenn er es tut, dann regt ihn die Acedia zur Unmäßigkeit an – entweder zum Minimalismus oder zum Maximalismus. Evagrius ist sich dieser Taktik des Feindes bewusst, wenn er schreibt, dass man immer das Gegenteil von dem, wozu uns der Feind anregt, tun soll:

¹⁵¹ BUNGE, *Akedia*, 39.

¹⁵² *Der Praktikos*, 36.

¹⁵³ BUNGE, *Akedia*, 39.

„Man darf ihnen [den Dämonen] nicht gehorchen, sondern muss eher das Gegenteil (von dem, was sie uns anraten) tun.“¹⁵⁴

Wenn man das Gegenteil nicht tut, dann gibt man nach und flieht vor der notwendigen Konfrontation mit der Wirklichkeit, die immer konkret und von den Gegebenheiten jeder einzelnen Person bestimmt ist. Der Feind der menschlichen Natur, der Dämon, bedient sich der Lüge, die sehr oft im Gewand der Rationalisierung verschleiert an uns herantritt. Sein Ziel ist es, den Menschen stufenweise und unauffällig zu Fall zu bringen. Das ganze Buch *Antirrhethikos* ist eine Sammlung der falschen Gründe, der Vorwände und der verführerischen Rationalisierungen, denen Evagrius mit großer Scharfsinnigkeit und mit großem Gottvertrauen die heilbringenden Schriftverse entgegensetzt. Nicht nur hier zeigt sich Evagrius als ein Meister der Unterscheidung der Geister, einer geistlichen Methode, die den Menschen in die Tiefe seines Herzens führt. Obwohl es sich um einen christlichen Begriff handelt, können wir nicht übersehen, dass die Unterscheidungsgabe jeden Menschen betrifft.

An einem, auf den ersten Blick, banalen Beispiel verdeutlicht Bunge die Wichtigkeit der Unterscheidung der Geister, um das Gegenteil von den Einreden tun zu können. Der Text bezieht sich auf eine Unterweisung an den Mönch Eulogios, dem Evagrius anrät, wie er einen wachsamem und scharfsinnigen Geist während des Gebetes erhalten kann. Die Auslegung von Bunge, die einen allgemeinen Charakter der Acedia vermitteln will, ist sehr treffend und für dieses Kapitel aussagekräftig:

„Was Evagrius hier dem Mönch Eulogios hinsichtlich des Offiziums, des »Werkes Gottes« par excellence, rät, gilt natürlich mutatis mutandis von jeder beliebigen Arbeit. Wer erst im letzten Augenblick aufsteht, darf sicher sein, dass er seine Arbeit voller Unlust und Verdrossenheit anfangen wird. Gleiches gilt von der Arbeit selbst. Wer sich zu ungebührlicher Eile drängen bzw. zur Saumseligkeit verleiten lässt, wird am Ende ein Opfer des Überdresses. Man muss, wie Evagrius einmal sagt, in diesem Fall stets das Gegenteil von dem tun, was uns die Widersacher anraten (*Pr 22*). Also jede angefangene Arbeit mit großer Sorgfalt zu Ende führen, bzw. sich einen ordentlichen Stoß versetzen, wenn man nicht mehr vom Fleck kommt.“¹⁵⁵

¹⁵⁴ *Der Praktikos*, 22.

¹⁵⁵ BUNGE, *Akedia*, 85.

Evagrius war sich bewusst, dass jede einzelne Tat eine Gelegenheit für die Vollkommenheit ist und dass das Entscheidende in der Art und Weise der Ausführung der Tat liegt. Sein Streben nach der Vollkommenheit im Angesicht der Unmäßigkeit der Acedia ist im folgenden Text besonders einsichtig. Der Text ist uns im Abschnitt über die Heilmittel schon begegnet und er wurde im oben angeführten Text sicherlich auch von Bunge impliziert:

„Den Überdruß heilen Standfestigkeit und dass man alles mit großer Sorgfalt, Gottesfurcht und Ausdauer tut. Verordne dir selbst ein Maß in jedem Werk und steh nicht eher davon ab, als bis du es vollendet hast.“¹⁵⁶

Das Beispiel von Bunge betreffend die Arbeit zeigt uns in welchem Ausmaß die Acedia in unserem Alltag gegenwärtig ist. Wenn man ein wenig über den eigenen Alltag, die eigenen inneren Erlebnisse und die Begegnungen mit anderen nachdenkt, wird man schnell darauf kommen, dass man vom Laster der Acedia, in seinen vielen Schattierungen, oft beeinflusst und gequält wird.

Pascal Ide stellt fest, dass die Acedia in der Gesellschaft und im Leben jedes Einzelnen verschleiert gegenwärtig bleibt. Manchmal zeigt sie sich als eine spirituelle Traurigkeit und manchmal wiederum als eine gewisse Trägheit des Geistes. Ausgerechnet wegen des Verlustes an Bedeutung dieses Lasters schreibt Ide, dass sie „eine Schlange ist, die sich in eine Natter verkleidete. Ihr Biss ist schmerzlos. Aber auf eine unempfindliche Weise paralyisiert ihr Gift die Seele in ihrem Elan gegenüber Gott. Diese spirituelle Schläfrigkeit ist die Sünde der Jünger Christi in Getsemani. Sie erreicht uns alle, früher oder später.“¹⁵⁷

Bunge zeigt sehr deutlich wie es im Alltag konkret ausschauen kann, wenn wir von diesem Laster erreicht werden. Eine Arbeit, die nach verspätetem oder mehrmals aufgeschobenem Aufstehen begonnen wird, oder wiederum eine Arbeit, die von ungebührlicher Eile oder von Saumseligkeit geprägt wird. Das Resultat dessen kann nur jene Wirklichkeit sein, die man üblicherweise als Unlust, Verdrossenheit oder Überdruß bezeichnet und die in dieser Masterarbeit durchgängig Acedia genannt wird. Darum soll die Person, die von der Acedia befallen ist, danach streben, jeden Augenblick wie ein Geschenk

¹⁵⁶ *Über die acht Gedanken*, 14,17-18.

¹⁵⁷ Pascal IDE, *Les 7 péchés capitaux. Ou ce mal qui nous tient tête*, Paris 2002, 197. « [...] une vipère déguisée en couleuvre. Sa morsure est indolore. Mais son venin paralyse l'âme dans son élan vers Dieu, insensiblement. Cet assoupissement spirituel est le péché des disciples du Christ à Gethsémani. Il nous atteint tous, un jour ou l'autre. » ; [in Folge: IDE, *Les 7 péchés capitaux*].

zu empfangen und ihn in einen Akt der Liebe zu verwandeln. Das war die Botschaft der „kleinen Schritte“ der heiligen Therese von Lisieux, die mit ihrer unglaublich reichen spirituellen Sensibilität begriffen hat, wie bedeutsam, im Angesicht der Berufung zur Liebe, jede kleinste Tat ist.¹⁵⁸ Es ist kein Wunder, dass ihr spiritueller Instinkt, ähnlich wie jener des heiligen Franz von Assisi, weit über die Grenzen der katholischen Welt hinaus, bekannt und beliebt wurde.

In dieser Hinsicht und den Intuitionen der heiligen Therese von Lisieux folgend, schreibt Bunge, unmittelbar nach dem Beispiel der acediösen Arbeit, den folgenden ausschlaggebenden Text:

„Im Grunde sind dies alles ganz alltägliche Lebensweisheiten, die jedem vertraut sind. Den wenigsten aber ist bewusst, dass sich an solchen Kleinigkeiten entscheidet, ob unser Leben zu einem ewigen Einerlei voller Verdrossenheit und Widerwillen verkommt, oder unser Herz voller »Gedanken des Lichtes« ist.“¹⁵⁹

Dieser Gedanke fasst in Wirklichkeit das Wesentliche der Intention der vorliegenden Masterarbeit zusammen. Die Acedia betrifft die kleinsten und anscheinend unwesentlichen Angelegenheiten des Alltags. Allerdings spielt sich genau in diesem Bereich jener entscheidende Kampf zwischen den guten und bösen Kräften ab. In diesem Bereich entscheidet sich, ob sich der Mensch zur Fülle, die für ihn angedacht war, durchsetzt oder ob er, durch anfänglich kleine Kapitulationen, zu immer größeren Entfernung von sich selbst abdriftet.

In diesem Sinne übernehmen wir hier auch den schon erwähnten Ansatz der allgemeinen Gottverwiesenheit. Wenn man sich in das Licht Gottes stellt, dann sieht man das ein, was „den wenigsten“ bewusst ist. Diese spirituelle Wirklichkeit erklärt Theresa von Avila sehr einleuchtend mit dem Beispiel vom Wasser in einem Glas und der Sonne (als symbolisches Bild für Gott), die es durchstrahlt:

„Und so erlebt sich eine Seele, so sehr sie sich auch um ihre Vervollkommnung bemühen mag, insgesamt als sehr schmutzig, wenn diese Sonne sie wirklich erfasst. Es ist wie

¹⁵⁸ Vgl. ebd. 211. « Sa résolution [la résolution de l'acédique] doit être de recevoir chaque instant comme un don et le transformer en acte d'amour. Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus disait que "ramasser une épingle par amour peut convertir une âme" et que Jésus "me nourrit à chaque instant d'une nourriture nouvelle". »

¹⁵⁹ BUNGE, *Akedia*, 85-86.

mit dem Wasser in einem Glas, das ganz klar ist, solange die Sonne nicht hineinscheint. Wenn sie aber hineinscheint, sieht man, dass es voller Staubteilchen ist. Dieser Vergleich trifft haargenau zu. Bevor die Seele in dieser Ekstase weilt, meint sie, darum besorgt zu sein, Gott nicht zu beleidigen, und ihren Kräften entsprechend zu tun, was sie kann. Sobald sie aber hier angekommen ist, wo diese Sonne der Gerechtigkeit (Mal 4,2) sie anleuchtet, was sie ihre Augen aufmachen lässt, sieht sie so viele Staubteilchen, dass sie sie am liebsten wieder zumachen würde, denn sie ist noch nicht genügend zu einer Tochter dieses mächtigen Adlers geworden, so dass sie unverwandt in die Sonne blicken könnte, im Gegenteil, sie sieht sich voller Schmutz, sobald sie sie auch nur ein bisschen aufmacht.“¹⁶⁰

Dieser Text verdeutlicht, dass die Gottverwiesenheit eine Einladung zur Entdeckung der erleuchtenden göttlichen Realität ist. Zugleich ermöglicht sie das Einsehen dessen, was bisher völlig unbekannt war, und somit bietet sie eine neue Perspektive auf das eigene Selbst an. Es ist schwierig, hier die Parallele zur Acedia zu übersehen, die sich vor denen, die an ihr leiden, immer versteckt.

„Für Evagrius besteht die Gefahr der Acedia ausgerechnet darin, dass sie sich vor dem, der sie erfährt, versteckt.“¹⁶¹

Das ist übrigens die Grundbedingung des Vorgehens gegen die Acedia – sich ihrer Realität und ihrer Wirkung bewusst zu werden.

3.2. Gottverwiesenheit

Die Acedia ist vorrangig ein Warnsignal und ein Ansporn zur Verwirklichung der Vollkommenheit, die in der christlichen Sprache *Heiligkeit* genannt wird. Die Aufgabe der Christinnen und Christen sollte unter anderem ein aktives Bewusstsein der allmenschlichen Angewiesenheit auf Gott sein. Dieses Bewusstsein impliziert die Realität, die in der christlichen Sprache *Sünde* genannt wird. Bezugnehmend auf den Sündencharakter der Acedia schreibt Alexandra Puppinc Bortoli Folgendes:

„Diese Sünde ist weder eine gewöhnliche Faulheit oder Lauheit unseres spirituellen Lebens, noch eine vage Melancholie. In Wirklichkeit trifft sie unsere Berufung als Mann und

¹⁶⁰ TERESA VON ÁVILA, *Das Buch meines Lebens*, (Hg. Übers. Ulrich Dobhan, Elisabeth Peeters), Freiburg im Breisgau 2001, Kap. 20, Nr. 28.

¹⁶¹ NAULT, *La saveur de Dieu*, 55. « Pour Évagre, le danger de l'acédie consiste précisément en ce qu'elle se cache à celui qui l'éprouve. »

Frau, und bei einigen von uns, unsere Berufung als Gläubige, die aus dem Glauben leben. Diese Sünde [...] stellt unsere Beziehung zu Gott und dadurch auch unser Menschsein als Mann und Frau, die als Ebenbild Gottes geschaffen sind, in Frage. Wenn der Mensch das Band zu Gott zerreißt und das spirituelle Leben völlig vernachlässigt, ist er wie ein Waisenkind, ohne Führung, auf sich allein gestellt.“¹⁶²

Es mag ungewöhnlich sein, die Problematik der anthropologischen Gemeinsamkeiten aller Menschen gleich am Anfang mit der Rede von der Sünde zu „beladen“. Das könnte vielleicht abstoßend gegenüber jenen erscheinen, die das Konzept der Sünde nicht annehmen. Dennoch sind sich alle Menschen, im Normalfall, einig, dass ihnen Grenzen gesetzt sind und dass sie nicht alles machen dürfen, was sie machen können. Natürlich, es ist nicht immer einfach zu unterscheiden, was gut und was schlecht ist. Davon zeugen in den letzten Jahren besonders die umstrittenen bioethischen Fragen. Für unseren Diskurs möge es hier, in Anlehnung an Thomas von Aquin, angemerkt werden, dass der Mensch, auch wenn er schlecht handelt, immer von einer gewissen Liebe motiviert wird.¹⁶³ Dieser Gedanke sollte in der Diskussion mit denjenigen, die das Konzept der Sünde nicht akzeptieren, als Annäherungs- und Ausgangspunkt gelten. Auch für die Rede über den allgemeinen Charakter der Acedia ist diese Einsicht des Thomas von Aquin unerlässlich. Wenn Thomas sagt, dass die Acedia die *tristitia de bono divino* ist, dann meint er damit, dass der Mensch traurig ist, weil er andere Güter Gott vorgezogen hat. Er *verliebte* sich in andere Dinge, die ihm die Fülle (*beatitudo*) nicht geben können. Deshalb wird er wegen des göttlichen Gutes, genauer gesagt, wegen des nicht-Besitzens dieses Gutes, niedergedrückt.

Wenn wir als Christen feststellen, dass die Gottverwiesenheit des Menschen zugleich auch die Realität der Sünde impliziert, dann wird sie als Mangel an Verantwortung vor einem persönlichen Gott, der für die menschliche Natur ein Projekt erarbeitet hat, verstanden. Das Projekt der menschlichen Natur heißt, dass sie gewissen, von Gott entworfenen, Gesetzen

¹⁶² Alexandra PUPPINCK BORTOLLI, *Le mal à l'âme. L'acédie, de la mélancolie à la joie*, Paris 2021, 51. « Ce péché n'est pas une simple paresse ou tiédeur dans notre vie spirituelle, ni une vague mélancolie, il touche en réalité à notre vocation d'homme et de femme, et pour certains d'entre nous, à notre vocation de croyant habité par la foi. Ce péché [...] remet en cause notre relation à Dieu et, par là même, notre condition d'homme et de femme créés à l'image de Dieu. Coupant le lien à Dieu et négligeant toute vie spirituelle, l'homme est comme orpheline, sans guide, livré à lui-même. » ; [in Folge: PUPPINCK BORTOLI, *Le mal à l'âme*].

¹⁶³ Vgl. NAULT, *Le démon de midi*, 46. « Saint Thomas nous dit, à la question 28 de la *Prima secundae*, que "tout homme agissant, quel qu'il soit et quoi qu'il fasse, agit toujours par amour". Et cela est vrai toujours. Même quand il fait le mal, l'homme le fait par un certain amour (*ex aliquo amore*). »

unterliegt. Die Entdeckung und freudige Erfüllung dieser Gesetze bedeutet zugleich die Verwirklichung des Menschen und seine Glückseligkeit. Die Geschichte der christlichen Spiritualität ist voll von vielfältigen Entdeckungen und Formulierungen dieser Gesetze Gottes, die den Plan für seine Geschöpfe verdeutlichen und den Weg zur Fülle des Lebens zeigen. Bei diesen Bestrebungen um die Formulierung dieser Vision oder dieses Planes Gottes kam es sicherlich da und dort zu falschen Einschätzungen und zu falschen Artikulierungen. Wir können das Beispiel einer übertriebenen Kasuistik nennen, die den Menschen nicht in seiner Gänze betrachtet und ihm somit Schaden bereiten konnte. Die Bemühungen vieler christlichen Autoren, Heiligen und Theologen, schaffte durch die Jahrhunderte ein bewundernswertes Bauwerk, das den Glauben verdeutlicht. In dieser Arbeit untersuchen wir besonders einen wichtigen Beitrag des Evagrius zu diesem Bauwerk – den Beitrag, der vorrangig die Spiritualität und die Moral betrifft.

Wir widmen uns also einer Artikulierung des Planes Gottes für die menschliche Natur. Diese Artikulierung betrifft, wie schon ausführlich gezeigt wurde, die acht Hauptlaster und insbesondere das Laster der Acedia. Evagrius systematisierte die Gesetzmäßigkeiten des inneren Lebens des Menschen. Dieses Leben ist von den Kräften, die seiner Natur fremd sind, gefährdet. Evagrius nennt diese Kräfte „Gedanken“, „Dämonen“ oder „Laster“. Die Gottverwiesenheit besteht in der Möglichkeit der Verwirklichung der Berufung Gottes, in der Entdeckung und Erfüllung des Planes Gottes. Bei Evagrius heißt diese Verwirklichung primär die Herrschaft über die Leidenschaften, sowohl des begehrenden als auch des zornmütigen Teiles der Seele, woraus eine liebende Erkenntnis Gottes und ein sanftmütiger Umgang mit den Mitmenschen geboren werden.

Die Hauptlaster, die Evagrius systematisierte, betreffen zweifellos alle Menschen. Nicht alle Menschen sind aber Christen und darauf wird in dieser Arbeit ein besonderer Wert gelegt. Uns ist ein besonderes Anliegen, diesen gemeinsamen Punkt - die Wirklichkeit der Laster - zu untersuchen und auf die Wege der Annäherung hinzuweisen. Somit haben wir auf einer Seite die Christinnen und Christen und auf der anderen Seite den Menschen in seiner *condition humaine*, der nicht unbedingt Christ oder Christin sein muss. Im Buch *Akedia* von Gabriel Bunge fällt diese Unterscheidung deutlich auf. Der Autor spricht gelegentlich von der Acedia im Leben der Christinnen und Christen und dann wiederum vom allgemeinen Charakter

der Acedia, der alle Menschen betrifft. Im Folgenden werden noch mehrere Beispiele dazu gegeben.

Die Ansätze von Bunge aufgreifend, aber auch etwas deutlicher diese Unterscheidung vornehmend, widmen wir uns im folgenden Abschnitt der Acedia im christlichen Leben, und im darauffolgenden Abschnitt werden einige Aspekte des allgemeinen Charakters der Acedia behandelt.

3.3. Acedia und das christliche Leben

Was ist das Wesentliche des christlichen Lebens? Man kann einige wichtige Aspekte nennen. Das christliche Leben wird durch die Beziehung mit einem persönlichen, dreieinigen Gott bestimmt. Das Christsein erhält seinen Sinn durch das Ereignis Jesu Christi, durch seine endgültige Offenbarung des Vaters und die Sendung des Heiligen Geistes. Durch die Sakramente und die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Kirche wird dieses Christsein genährt und durch die Jahrhunderte lebendig erhalten. Besonders wichtig für das christliche Leben ist das persönliche Gebet, das die intime Beziehung zu Gott bestärkt und aufrechterhält. Die Gnade als die stärkende Zuneigung Gottes ist für die Christen und Christinnen entscheidend, weil sie ihnen Elan und Freude vermittelt, die zugleich Vorwegnahme des ewigen Lebens sind. Evagrius entwickelt seine Acht-Laster-Lehre als Christ, und sie ist wesentlich im christlichen Glauben verwurzelt. Er formuliert aber, im Rahmen dieser Lehre, auch allgemeine Gesetzmäßigkeiten des inneren Lebens. Im Hinblick auf die Acedia kann man darin einen gemeinsamen Ausgangspunkt sehen, der für die Christinnen und Christen eine Grundlage der Evangelisierung sein kann, wie noch später ausgeführt wird.

Acedia wurde sehr lange als ein rein anachoretisches Laster betrachtet, was noch heutzutage oft der Fall ist. Das Anliegen von Bunge war deshalb nicht nur auf den allgemeinen Charakter der Acedia hinzuweisen, sondern zuerst einmal zu zeigen, dass sie jede christliche Existenz betrifft:

„Es geht also letztlich um eine *Grundsatzfrage* von nicht geringer Tragweite: Ist das christliche Leben in seinem Wesen, seinen Zielen, seinen Problemen und Methoden im Grunde eines oder nicht? Die Antwort kann im Sinne der zitierten Texte des Evagrius nur lauten: Es gibt nur *eine* christliche Berufung. Laien und Mönche haben letztlich keine je eigene »Spiritualität«, ist doch der Geist, den sie alle in der hl. Taufe empfangen haben, auch nur

einer. Die Feinde und Widersacher des Christen sind denn auch überall und zu allen Zeiten ein und dieselben, mögen sie sich auch noch so sehr verkleiden. Aber auch der Sieg wird letztlich nur auf ein und dieselbe Weise errungen, mögen auch Laien und Mönche auf den ersten Blick nicht immer dieselben Mittel einsetzen.“¹⁶⁴

Auf eine gewisse Weise will Bunge darauf aufmerksam machen, dass die ersten Anachoreten und Mönche nur die ursprüngliche christliche Erfahrung leben wollten. Somit war ihr Leben in der Wüste „nichts anderes als der symbolisch-sichtbare Ausdruck der von jedem Christen geforderten Trennung von der »Welt« und ihren Praktiken. Nicht etwa, weil man dort vor dem »Herrn dieser Welt« in Sicherheit wäre! Sondern weil dies vielmehr der Ort ist, an dem ihn Christus zuerst und grundsätzlich überwunden hat und weil jeder Christ aufgerufen ist, in diesen Sieg durch seine persönliche Entscheidung einzutreten.“¹⁶⁵

In Bezug auf die Acedia ist diese „bahnrechende Leistung“ der Wüstenväter von größter Bedeutung für die in der Welt lebenden Christinnen und Christen, die sich des Kampfes mit den Dämonen, wegen der Beschäftigung mit materiellen Dingen und den zwischenmenschlichen Beziehungen, sehr selten bewusst sind.¹⁶⁶ Das ist im Falle der Acedia umso schwieriger wegen der sich verbergenden Natur dieses Lasters, das sich hinter unzähligen Vorwänden verhüllt. In den folgenden zwei Texten aus dem *Praktikos* beschreibt Evagrius seine Intuition:

„Mit den Weltlingen streiten die Dämonen mehr durch die Dinge, mit den Mönchen hingegen zumeist durch die Gedanken, denn der Dinge entbehren sie ja wegen der Einsamkeit. Und um wie viel leichter es ist, in Gedanken statt in Taten zu sündigen, um so viel ist auch der im Geist ausgetragene Kampf schwieriger als der durch die Dinge stattfindende.“¹⁶⁷

„Die Anachoreten bekämpfen die Dämonen nackt, wider die in Klöstern oder Gemeinschaften die Tugend Üben bewaffnen sie die Nachlässigeren unter den Brüdern. Weit leichter indessen als der erste ist der zweite Kampf, da man auf Erden keine Menschen

¹⁶⁴ BUNGE, *Akedia*, 27.

¹⁶⁵ Ebd. 27.

¹⁶⁶ Vgl. ebd. 26. „Dieser Kampf spielt sich, obgleich nur einer, auf verschiedenen Ebenen ab: In der »Welt« anonym auf der Ebene der materiellen Dinge, wo er zumeist von den Menschen gar nicht als solcher erkannt wird; im gemeinschaftlichen Leben in versteckter Form auf der Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen. In Ermangelung sowohl der Dinge als der Menschen, reduziert sich der Kampf beim Anachoreten in der Wüste auf den Streit mit den »Gedanken«, den komplexen Manifestationen des eigenen Seelenlebens.“

¹⁶⁷ *Der Praktikos*, 48.

finden wird, die bitterer wären als die Dämonen oder die all ihre Übeltaten zugleich zu übernehmen vermöchten.“¹⁶⁸

Man erkennt in diesen Texten die bahnbrechende und äußerst anspruchsvolle Erfahrung, die Evagrius gemacht hat und die ihn zu einem so wichtigen Beitrag¹⁶⁹ zur christlichen Spiritualität und zur christlichen Moral antrieb. Zugleich sprechen diese Texte die christlichen Lebensstände an, deren Bezug zur Acedia im Folgenden erläutert wird.

3.3.1. Acedia und christliche Lebensstände

Bevor wir uns den einzelnen Lebensständen zuwenden, möge hier nochmals daran erinnert werden, warum die Acedia eine Sünde beziehungsweise ein Laster ist. Der folgende Text von Evagrius ist dazu aufschlussreich:

„Ob diese alle [generischen Gedanken] die Seele belästigen oder nicht belästigen, hängt nicht von uns ab. Ob sie jedoch verweilen oder nicht verweilen, Leidenschaften anregen oder nicht anregen, das hängt von uns ab.“¹⁷⁰

Der freie Wille ist also das Kriterium. Man kann aufgrund des freien Willens den Lastern widerstehen oder gegen sie kämpfen. Wenn man den schlechten Gedanken zustimmt, dann begeht man Sünde. Hier sei daran erinnert, dass die acht Hauptlaster als die Quellen aller anderen Laster verstanden werden. Ob ein Laster zu schwerer oder zu lässlicher Sünde wird, entscheidet ein anderes Kriterium. Die katholische Lehre nennt drei Gründe, um eine Sünde als Todsünde (schwere Sünde) zu charakterisieren: schwerwiegende Materie, volles Bewusstsein und bedachte Zustimmung aus freiem Willen. Daraus können wir schließen, dass auch die Acedia sowohl als lässliche als auch schwere Sünde in Erscheinung treten kann. Diejenigen, die von der Acedia befallen werden, widerstehen ihr am besten, wenn sie die Heilmittel gegen sie anwenden und sie als Versuchung standhaft bekämpfen. Einmal überwunden, verwandelt sich diese Versuchung, in jedem Lebensstand, in eine unschätzbare Erfahrung, die Frieden und Freude hinterlässt.

¹⁶⁸ Ebd. 5.

¹⁶⁹ Gemeint ist die Systematisierung der Acht-Laster-Lehre und der Lehre von der Acedia im Besonderen.

¹⁷⁰ *Der Praktikos*, 6.

Wir wenden uns jetzt den Erscheinungsformen¹⁷¹ der Acedia in den christlichen Lebensständen zu.

1. *Gottgeweihtes Leben*. Es gibt verschiedene Formen des Gottgeweihten Lebens. Über die Acedia wird natürlicherweise noch immer am meisten in den mönchischen Gemeinschaften gesprochen. Wir versuchen hier trotzdem einige Merkmale der Acedia in den verschiedenen Formen des gottgeweihten Lebens zusammenzufassen.

Hinausgehen. Die Gebundenheit an einen Ort ist entscheidend. Im Leben eines Mönches ist sie von einer ausgeprägteren Radikalität als im Leben einer aktiven Ordensfrau. Darum gilt es immer zwischen Vagabundieren und notwendigem Hinausgehen zu unterscheiden, um den sinnvollen Ansprüchen der jeweiligen Berufung zu entsprechen. Da ist die Gabe der Unterscheidung der Geister noch einmal maß- und ausschlaggebend.

Innere Leere. Die Niedergeschlagenheit, die von der Acedia hervorgerufen wird, bringt auch eine gewisse innere Leere mit sich. Diese Leere, positiv gesehen und wie die Acedia selbst, ist eine Gelegenheit des Einswerdens – sowohl mit der geschaffenen Welt als auch mit Gott.¹⁷²

Suche nach Kompensationen. Hier sei noch einmal an Theresa von Avila erinnert. Sie war sehr lange durch die Bindungen an weltliche Personen, die außerhalb des Klosters lebten, in ihrer endgültigen Offenheit zu Gott gehindert. Die Frage, ob ihre Suche nach diesen Kompensationen, als eine Manifestation der Acedia verstanden werden kann, scheint dabei berechtigt zu sein. In diesem Sinne, bezüglich des Suchens der Kompensationen außerhalb des Klosters, schreibt Nault Folgendes:

„Es ist außerhalb des Klosters, wo der acediöse Mönch gewöhnlicherweise Kompensationen findet: affektive Kompensationen, wiederholte Suche nach Kontakten mit der Außenwelt, verschiedene Engagements in Vereinen oder Gruppen.“¹⁷³

¹⁷¹ Die angeführten Erscheinungsformen sind im Wesentlichen dem Buch von Nault entnommen: NAULT, *Le démon de midi*, 111-150. Die Erscheinungsformen deuten wir gelegentlich anders aus, und fügen andere Quellen hinzu.

¹⁷² Vgl. NAULT, *Le démon de midi*, 117. « Or, le vide, c'est aussi la simplicité de l'unité, la simplicité de la recherche exclusive de l'Absolu. Un des sens du mot "moine" (*monos* en grec) est précisément : celui qui est progressivement unifié, celui qui devient "un", parce qu'il n'a plus qu'un désir : Dieu... »

¹⁷³ Ebd. 118. « C'est hors du monastère, habituellement, que le moine acédiaque trouvera des compensations : compensations affectives, recherche répétée de contacts avec l'extérieur, engagements divers dans des associations ou des groupes. »

Ein anderer Text von Nault verdeutlicht verschiedene Formen der Kompensationen, die besonders im gemeinschaftlichen Leben charakteristisch sind:

„Diese Kompensationen manifestieren sich auch durch kleine Nachlässigkeiten betreffend Armut, Fasten, Schweigen, Gehorsam – anfänglich unbedeutende Nachlässigkeiten, die sich allmählich verstärken, ohne dass sich der Mönch dessen bewusst wird, wenn er nicht sehr achtsam ist. Da das gemeinschaftliche Leben sehr anspruchsvoll ist, treibt die Acedia zum Individualismus an: anstatt des Genießens der vorgesehenen Zeiten für den gemeinschaftlichen Austausch, isoliert man sich von den Brüdern und Schwestern und sucht anderswo nach dem, woraus man sich selber ausgeschlossen hat.“¹⁷⁴

Zweifel an eigener Berufung. Evagrius betonte mehrmals diese Wirkung der Acedia in der Seele des Mönches. Hier ist darum die Standhaftigkeit besonders vonnöten. An einem Beispiel aus dem *Antirrhethikos* sehen wir, wie schlicht aber wirkungsvoll ein Schriftvers zur Zeit des Zweifels sein kann:

„Gegen Gedanken der Unlust, die in uns aufgekommen sind, dass unsere Verwandten ja doch über uns sagen würden, wir hätten nicht um Gottes willen die Welt verlassen und das Mönchsleben gewählt, sondern entweder wegen unserer Sünden oder wegen unserer Schwachheit, weil wir nicht die Kraft hätten, in den Geschäften der Welt unseren Mann zu stehen:

Apg 5,29: Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.“¹⁷⁵

Minimalismus. Der Geist der starren Unterwerfung unter das Gesetz ist in den meisten Fällen die Wurzel der Neigung zum Minimalismus. Die einzige Alternative zu diesem Geist der Versklavung ist der Geist der vollkommenen Hingabe. Im Angesicht der Gefahr des Legalismus schreibt J.-C. Nault den folgenden Text, der uns die Radikalität der christlichen Hingabe vor Augen führt:

¹⁷⁴ Ebd. 118. « Ces compensations se manifestent aussi par des petits manquements sur la pauvreté, le jeûne, le silence, l'obéissance : manquements insignifiants, au départ, qui s'amplifient progressivement, sans même que le moine s'en rende compte, s'il n'est pas très vigilant. La vie communautaire étant finalement très exigeante, l'acédie pousse à l'individualisme : au lieu de profiter des moments prévus pour les échanges communautaires, on s'isole des frères et on recherche ailleurs ce dont on s'est exclu soi-même. »

¹⁷⁵ *Antirrhethikos*, 6,46.

„Die wahre christliche Moral ist im Gegenteil eine Moral der vollkommenen Hingabe, die allen Christen angeboten wird, was auch immer ihr Lebensstand sei. Und diese Hingabe kann, wenn es nötig wird, auch im höchsten Zeugnis des Martyriums münden [...]“¹⁷⁶

Kritik und Verbitterung. Evagrius durchschaute die Taktik des Dämons der Acedia, der dem Mönch einflüstert, „dass die Liebe unter den Brüdern verschwunden sei und sich niemand finde, um ihn zu trösten. Und falls jemand den Mönch in diesen Tagen gekränkt hat, bedient sich der Dämon auch dessen, um seinen Hass zu vermehren.“¹⁷⁷

Der Zustand, in den die Acedia eine in der Gemeinschaft lebende gottgeweihte Person treiben kann, ist ein paradoxer Zustand: einerseits erlaubt man sich viele Nachlässigkeiten und Kompensationen und andererseits ist man gegenüber den anderen äußerst streng, unnachgiebig und erbarmungslos.

2. *Priesterleben.* Es ist eindeutig, dass es nicht möglich ist, über die Manifestationen der Acedia, die ausschließlich einem Lebensstand vorbehalten wären, zu reden. In diesem Sinne ist es klar, dass fast alle angeführten Merkmale der Acedia, die im Leben der gottgeweihten Personen vorkommen, auch im Leben der Priester in Erscheinung treten können. Über die Erscheinungsformen der Acedia im Leben der Priester schreibt der damalige Kardinal Bergoglio mit viel Einsicht Folgendes:

„Die Acedia kann in unserem Hirtenleben verschiedene Formen einnehmen und es ist unentbehrlich sich dessen bewusst zu sein, um sie hinter den Schleiern, die sie verhüllen, erkennen zu können. Manchmal handelt es sich um Paralyse – wenn man dem Rhythmus des Lebens nicht mehr folgen kann. Bisweilen trifft sie wiederum den Hirten, der Performancekünstler ist und der, in seinem Hin und Her, die Unfähigkeit zeigt, sich selbst in Gott und in der konkreten Geschichte, die ihn betrifft, zu verwurzeln. Sie offenbart sich auch bei denjenigen, die große Pläne entwerfen, ohne dass sie zu konkreten Mitteln greifen um sie zu realisieren; oder, im Gegenteil, bei denjenigen, die sich in die kleinen Dingen des Alltags verstricken lassen, ohne dass es ihnen gelingt, sie, dem Plan Gottes entsprechend, zu transzendieren. Das Epitaph des heiligen Ignatius ist hier angebracht: »Nicht eingegrenzt vom

¹⁷⁶ NAULT, *Le démon de midi*, 122. « La morale vraiment chrétienne, elle, est au contraire une morale du don total, proposé à tous les chrétiens, quelque soit leur état de vie. Et ce don pourra même aller, s'il le fallait, jusqu'au témoignage suprême du martyre [...] »

¹⁷⁷ *Der Praktikos*, 12.

Größtem und dennoch eingeschlossen vom Kleinsten, das ist göttlich« (*non coerceri a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*)! Man muss einsehen, dass die Acedia ein Faktor der Spaltung ist, weil das, was einigt, ist das Leben, und diejenigen, die von der Acedia besiegt wurden, nehmen das Leben nicht an.¹⁷⁸

Nach dieser einleuchtenden Reflexion des späteren Papstes Franziskus werden im Folgenden einige Merkmale der Acedia im Priesterleben zusammengefasst:

Mutlosigkeit. Besonders in der heutigen Zeit, wenn die Zahl der Gläubigen ständig sinkt und das Priesterbild eine Transformation durchmacht, können die Priester sehr leicht in ihrem Dienst und in ihrer Berufung erschüttert werden. J.-C. Nault hebt hervor, dass Gott im Priesterleben auch und vor allem durch das Scheitern wirkt und dass die Priester nicht an Äußerlichkeiten den Erfolg des pastoralen Dienstes messen sollen.

„Das, was der Herr verlangt, ist vielmehr die Hingabe als apostolische Aktivitäten – eine Hingabe wie jene von Christus an seine Kirche [...]“¹⁷⁹

Diese vollkommene Hingabe ist die Öffnung zum Großen, das uns Gott zumutet. Es ist aufschlussreich zu lesen, dass Kardinal Schönborn, in den Exerzitien für Johannes Paul II., der Acedia dieses Große Gottes entgegensetzt:

„An den Schöpfer zu glauben, das bedeutet auch, an das Große zu glauben, das er seinen Geschöpfen zumutet. Die tiefste Krise in der Kirche scheint mir heute zu sein, dass wir nicht mehr wagen, an das zu glauben, was Gott mit denen zum Guten wirkt, die ihn lieben (vgl. Röm 8,28). Solche geistig-geistliche Kleingläubigkeit wird in der Tradition der Lebemeister *acedia*, geistlicher Überdruß genannt, jenes »Seelenödem« - so nennt es *Evagrius* -, das die

¹⁷⁸ Jorge Mario BERGOGLIO – PAPE FRANÇOIS, *Amour, Service et Humilité*, Paris 2013, 65-66. « L'acédie peut prendre plusieurs formes dans notre vie de pasteur et il est indispensable d'en être conscient pour pouvoir la discerner sous les atours qui la camouflent. Parfois, c'est la paralysie, quand on n'arrive plus à assumer le rythme de la vie. D'autres fois, elle atteint le pasteur saltimbanque qui, dans ses va-et-vient, montre une incapacité à se fonder lui-même en Dieu et dans l'histoire concrète à laquelle il est attaché. Elle apparaît aussi chez ceux qui élaborent de grands plans sans s'attacher aux moyens concrets de les réaliser ; ou, au contraire, chez ceux qui se laissent engluer dans les petites choses du quotidien, sans parvenir à les transcender au plan de Dieu. L'épithète de saint Ignace est ici appropriée : "Ne pas être limité par le plus grand, se contenter du minimum, ceci est divin" (*non coerceri a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*) ! Il faut bien voir que l'acédie est facteur de division, car ce qui unit, c'est la vie, et ceux que l'acédie a gagné n'assument pas la vie. »

¹⁷⁹ NAULT, *Le démon de midi*, 129. « Ce que le Seigneur demande, c'est le don de soi, plus encore que les activités apostoliques ; le don de soi, à l'image du don du Christ à son Église [...] »

Welt und das eigene Leben in ein verdrießliches Grau taucht und den Dingen den Geschmack und Glanz nimmt.“¹⁸⁰

Ausübung des priesterlichen Dienstes. Ein Priester heiligt sich nur durch seinen priesterlichen Dienst. Darum versucht der Dämon der Acedia ihm seinen Dienst abscheulich zu machen. Es ist daher unentbehrlich, dass der Priester ein offenes und williges Herz hat, um der Größe der Gnade, die ihm zuteilwurde, nicht unwürdig zu werden.¹⁸¹

Aktivismus und Kompensationen. Ein übertriebener Aktivismus wird aus mangelhafter Beziehung zu Gott geboren. Die Acedia als Verlust oder Vergessen des Verhältnisses zu Gott ruft klarerweise einen Abscheu vor dem Gebet hervor. Da aber das spirituelle Leben des Priesters auf intimste Weise mit seinem priesterlichen Dienst verbunden ist, führt dieser Zustand notwendigerweise auch die Abneigung gegen seinen Dienst herbei. Diese Abneigung und der Mangel an Freude an Gott führen wiederum zu unzähligen Kompensationen der fehlenden Gegenwart Gottes.

Eigenwille bei der Auswahl des Dienstes. Die Acedia kann sich im Priesterleben als ein Mangel an der Verfügbarkeit zum großzügigen Dienst an der Kirche manifestieren. Der Priester kann in die Gefahr der *philautia* verfallen, indem er „das Große“, das ihm Gott zumuten will, vernachlässigt. Dieses Große wird aber, wie Evagrius betont, nur dann erreicht, wenn man zu unterscheiden lernt. Die Unterscheidung der Geister heißt wiederum, die Taktik des Widersachers, der uns immer zu dem anregt, was uns am abträglichsten ist, zu durchschauen.

Hier sei noch einmal daran erinnert, dass es sich hier nicht um eine endgültige Liste der Manifestationen der Acedia handelt, sondern nur um einige Erscheinungsformen, die als Beispiele gelten sollen. Wir wenden uns jetzt dem Lebensstand zu, bei dem die Rede von der Acedia ungewöhnlich erscheinen kann, was nicht heißt, dass sie unangebracht ist.

3. *Acedia in der Ehe.* Über die Reichweite der Acedia schreibt Puppink Bortoli Folgendes:

¹⁸⁰ SCHÖNBORN, *Leben für die Kirche*, 44.

¹⁸¹ Vgl. NAULT, *Le démon de midi*, 131. « Cette grâce sacerdotale, qui peut des miracles, a besoin néanmoins d'un cœur ouvert et docile ; sinon, l'acédie réapparaîtra en force. »

„Der Mittagsdämon kann alle, in ihren Engagements und Berufungen, befallen: Ehepaare, Alleinstehende und Geistliche. Niemand ist geschützt vor den Angriffen dieses Dämons. Derselbe Mechanismus ist am Werk sowohl bei einem Mönch als auch bei jedem von uns. Es kann passieren, dass auch wir eines Tages die Traurigkeit, die Verdrossenheit und sogar den Ekel und den Hass gegenüber dem, was uns die größte Freude bereiten soll, verspüren: die Familie, unseren Ehepartner, unsere Kinder, unsere Freunde, unsere Arbeit, unsere Freizeit, unsere Leidenschaften, unser spirituelles Leben, unsere Berufung...“¹⁸²

Betreffend die „ehelichen Acedia“, kann man wieder einige charakteristische Erscheinungsformen der Acedia in diesem Lebensstand erkennen:

Austritt aus der ehelichen Gemeinschaft. Ähnlich wie ein Mönch versucht wird, seine Zelle und seinen Stand zu verlassen, so werden in der Ehe lebenden Personen versucht, sich von ihrer Gemeinschaft der Ehe loszumachen. Eines der Hauptanliegen der Forschung von J.-C. Nault war zu zeigen, dass die Acedia den inneren Elan bricht. Den zerbrochenen Elan kann man mit *taedium operandi* gleichstellen, einer der zwei Hauptdefinitionen der Acedia bei Thomas von Aquin.¹⁸³ Diese Abneigung vor dem Handeln ist dann konsequenterweise zugleich das Hindernis der Hingabe. Das gilt allgemein für die Acedia. Im Falle der Ehe heißt das allerdings vor allem die Unfähigkeit zur vollkommenen Hingabe dem Ehepartner oder der Ehepartnerin gegenüber. Daraus wird anschließend die Gefahr geboren, aus der ehelichen Gemeinschaft auf diese oder jene Weise hinauszutreten.¹⁸⁴

Nicht-Offenheit für Kinder. J.-C. Nault erwähnt auch diese Erscheinungsform der Acedia im Eheleben. Es ist aber berechtigt zu fragen, ob man diese Haltung als acediös bezeichnen kann. Nault argumentiert wiederum mit der Betonung der nicht-Bereitschaft zur vollkommenen Hingabe. Dieser Mangel an Hingabe verhindere zugleich das Empfangen der „erhabensten Gabe“, die ein Kind ist.¹⁸⁵ Dem Verfasser dieser Masterarbeit scheint es, dass

¹⁸² PUPPINCK BORTOLI, *Le mal à l'âme*, 99. « Le démon de midi peut toucher tout le monde, dans ses engagements et vocations : les couples, les célibataires et les religieux. Nul est à l'abri des assauts de ce démon. Le même mécanisme est à l'œuvre pour le moine et pour chacun de nous. Il se peut qu'un jour, nous aussi, nous ressentions de la tristesse, de la lassitude, voire du dégoût et de la haine face à ce qui devrait nous donner nos plus grandes joies : la famille, notre conjoint, nos enfants, nos amis, notre travail, nos loisirs, nos passions, notre vie spirituelle, notre vocation... »

¹⁸³ Die zweite ist die schon erwähnte *tristitia de bono divino*.

¹⁸⁴ Vgl. NAULT, *Le démon de midi*, 137. « Dans le cadre spécifique du couple, l'acédie se présentera comme le risque de sortir de la communion conjugale, cette "demeure de l'agir" propre aux époux. »

¹⁸⁵ Vgl. ebd. 140.

Nault gelegentlich das Laster der Acedia, wie in diesem Fall, zu weit ausbreitet und den Situationen zuschreibt, die nicht offenkundig in der Verbindung mit der Acedia stehen. Genauer gesagt, scheint es zumindest aufgrund seiner Argumentationsweise so zu sein. Eine eindeutigere Verbindung zur klassischen Lehre von der Acedia in der Argumentation würde den Stand der Dinge möglicherweise ändern. Darum scheint es hier angebracht, die Rede von der Kompensation und der Flucht bei diesem Thema anzusprechen. Es ginge letztendlich um den begehrenden und den zornmütigen Teil der Seele. In unserem Fall würde der begehrende Teil der Seele nur die körperliche Liebe und die Bequemlichkeit suchen und der zornmütige die Abneigung gegen die Mühe der Kindererziehung und die Last des Elternseins spüren. Sowie die *tristitia de bono divino* die Traurigkeit wegen des Ausschließens und des nicht-Besitzens des höchsten Gutes ist, so kann auch eine Ehe, die Kinder ausschließt, ihre volle Verwirklichung nicht erreichen.

Kompensationen. Die Acedia drängt die Person, die an ihr leidet, gerade das Notwendige, das sie tun soll, nicht zu tun. Im Falle der Ehe kann sich das im Ausweichen dessen, was das Wesentliche der Ehe ausmacht, konkretisieren. Das kann das Vernachlässigen der Partnerin oder des Partners sein, wobei andere Pflichten, die nicht notwendig sind, übernommen werden. Es handelt sich dabei um Kompensationen dessen, was man anscheinend in der Ehe nicht finden kann. Die Kompensationen können vielfältig sein: parallele Beziehungen, Arbeit, Sport, verschiedene andere Aktivitäten, die man nie endgültig aufzählen kann.¹⁸⁶ Sogar ein übernommenes Engagement in einer Pfarrgemeinschaft kann als Kompensation dienen:

„Es kann vorkommen, dass zum Beispiel die Engagements, die von einem Vater oder einer Mutter der Familie außen übernommen werden, auch in einer Pfarrgemeinschaft, in Wirklichkeit eine Flucht vor den Standespflichten und vor dem Alltagsleben seien.“¹⁸⁷

Auch hier, bei der Rede von der Acedia im Eheleben, wurden nur einige Beispiele der Acedia genannt. Über die Vielfältigkeit ihrer Erscheinungsformen ließen sich aber noch zahlreiche Beispiele anführen.

¹⁸⁶ Ebd. 142. « Il [l'acédiaque] risque alors de se mettre à chercher des compensations hors du noyau familial. Ce seront des affections, voire des liaisons parallèles, le travail, le sport, des activités diverses... »

¹⁸⁷ Ebd. 142. « Il peut arriver, par exemple, que des engagements pris à l'extérieur par un père ou une mère de famille, même dans la communauté paroissiale, soient en réalité une fuite du devoir d'état et de la vie quotidienne à la maison. »

4. *Alleinstehende*. Im schon angeführten Zitat von Puppinck Bortoli wurde darauf hingewiesen, dass die Acedia auch Alleinstehende betrifft, denn der „Mittagsdämon kann alle, in ihren Engagements und Berufungen, befallen: Ehepaare, Alleinstehende¹⁸⁸ und Geistliche.“ Es gibt verschiedene Formen des Zölibats, aber vor allem kann man den Zölibat der Geistlichen und jenen der Laien unterscheiden. Sehr oft handelt es sich um den Zölibat der Erwartung einer Gattin oder eines Gatten oder eines kirchlichen Lebensengagements. Möglich ist aber auch ein Zölibat aus einem anderen Grund. Eine nicht geringe Zahl der Gläubigen bleibt sehr lange oder lebenslang alleinstehend, ohne dass sie es wirklich wollten. Es sind zu erwähnen auch jene Gläubigen, die eine starke homosexuelle Neigung spüren. Oder wiederum jene, die durch eine persönliche Entscheidung oder ein persönliches Gelübde im Zölibat leben.¹⁸⁹

Der Katechismus der Katholischen Kirche äußert sich mit besonderer Achtung über die Alleinstehenden, die „dem Herzen Jesu besonders nahe stehen und deshalb die Wertschätzung und angelegentliche Sorge der Kirche, vor allem der Seelsorger, verdienen. [...] Einige bewältigen ihre Lebenssituation im Geist der Seligpreisungen, indem sie Gott und dem Nächsten vorbildlich dienen. Ihnen allen sind die Pforten der Familien, der »Hauskirchen«, und die der großen Familie, der Kirche, zu öffnen.“¹⁹⁰

Es ist offenkundig, dass dieser Lebensstand leicht als eine Armut im negativen Sinne des Wortes erlebt werden kann:

„Dennoch wird dieser Zölibat, im Verhältnis zu dem, was uns als »Reichtum« vorkommt – Leben als Paar, Kinder, usw. - oft als eine »Armut« gelebt. Eine Armut, d.h. ein Mangel, und ein Mangel, der andauert, weil es sich hier nicht um den provisorischen Zölibat der Jugend handelt. Heißt dieser Mangel das Misslingen der ganzen Existenz, ein Leiden, das nichts kompensieren kann? Ist es eine Wüste, eine hoffnungslose Abwesenheit der Fruchtbarkeit?“¹⁹¹

¹⁸⁸ Es ist bemerkenswert auf das französische Wort *célibataire* hinzuweisen. In der französischen Sprache heißt es sowohl *zölibatär* als auch *alleinstehend*. In unserem Kontext sei deshalb daran erinnert, dass christliche Alleinstehende zölibatär leben (sollen).

¹⁸⁹ Diesen Fragen widmete sich auf eine besondere Weise Claire Lesegrétain. Bezüglich dieses Themas schrieb sie zwei inspirierte Bücher: Claire LESEGRÉTAÏN, *Être ou ne pas être...célibataire*, Versailles 1998.; Dies., *Les chrétiens et l'homosexualité : l'enquête : essai*, Paris 2011.

¹⁹⁰ KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE, München 2005, Nr. 1658.

¹⁹¹ NAULT, *Le démon de midi*, 145-146. « Pourtant, ce célibat est souvent vécu comme une "pauvreté", par rapport à ce qui apparaît comme une "richesse", c'est-à-dire la vie de couple, les enfants, etc. Pauvreté, c'est-à-dire manque, et un manque qui dure, car il ne s'agit pas ici du célibat tout provisoire de la jeunesse. Ce manque

Der zitierte Text von Nault beschreibt die Umstände der Alleinstehenden und die Versuchungen und Zweifel, denen sie ausgesetzt sein können. Diese spezifischen Umstände bedingen zugleich spezifische Erscheinungsformen der Acedia. Hier wird eine Erscheinungsform, die durch das Gefühl der Ausgeschlossenheit bedingt ist, behandelt.

Ausgeschlossen sein. Der acediöse Mönch leidet unter anderem an der Ausgeschlossenheit von der menschlichen Gesellschaft. Er entschied sich dafür aus freiem Willen, obwohl wir uns mit Recht fragen können, ob sich die Mönche in vielen Fällen aus einem inneren Drang zum Leben der Abgeschiedenheit verpflichtet fühlen. In einem Brief schreibt Evagrius, dass er sich innerlich als „in die Wüste verbannt“ sieht und im selben Satz erwähnt er zugleich die Versuchung der Acedia:

„Und was soll ich dem Herrn vergelten für die Tröstung deines Briefes, durch welchen du meine Seele aufgerichtet hast, die vom Überdruß gepeinigt war, und des »toten Hundes« gedenkst, der ich wegen der Menge meiner Bosheiten bis heute in die Wüste verbannt bin [...]“¹⁹²

Dieser Text des Evagrius wurde zitiert, weil er den inneren „Zwang“ zum Leben in der Abgeschiedenheit verdeutlicht. Mit diesem Text soll die Boshaftigkeit, die Evagrius anspricht, auch wegen des folgenden Vergleiches mit Alleinstehenden, keinesfalls betont werden. Das Zitat soll vielmehr das Mysterium der inneren und äußeren Umstände, die einen bestimmten Lebensstand determinieren, hervorheben. Alleinstehende können sich also, wegen der konkreten Umstände ihres Lebens, aus der Gesellschaft ausgeschlossen fühlen und dadurch in die Acedia verfallen. Der folgende Text bringt es bildhaft zum Ausdruck:

„Denken wir an die Einsamkeit der Feiertage und der Sonntage, wenn die Alleinstehenden, nach der Messe, alleine bleiben, während die anderen den Tag in der Familie verbringen; denken wir an die Einsamkeit der Abende, wenn die Alleinstehenden, nach den Verpflichtungen des Tages, nach Hause zurückkommen um dort...den eigenen vier Wänden zu begegnen. [...] Da kann sich Acedia wie ein Gefühl der Ausgeschlossenheit - aus der Gesellschaft oder sogar aus der Kirche - manifestieren.“¹⁹³

signifie-t-il un échec de toute l'existence, une souffrance que rien ne compense ? Un désert, une absence irrémédiable de fécondité ? »

¹⁹² Ep 50,1 in: *Briefe aus der Wüste*, 262.

¹⁹³ NAULT, *Le démon de midi*, 146. « Pensons à la solitude des jours de fêtes ou des dimanches, quand les célibataires se retrouvent seuls, à la sortie de la messe, pendant que les autres vont passer la journée en famille ;

Es wäre wieder möglich andere Erscheinungsformen dieses Lebensstandes anzuführen, besonders die Versuchung, dass man ein unfruchtbares Leben führt, wenn man alleinstehend ist. Eine ähnliche Versuchung der Acedia befiel auch die ersten Wüstenväter.

Hiermit befinden wir uns am Ende einer Darstellung der Manifestationen der Acedia in den christlichen Lebensständen. Wegen der Vielfältigkeit des Phänomens ist es klar, dass es nur um einige Beispiele geht, die trotzdem eine Ahnung über die Tragweite dieses Lasters vermitteln sollen. Jedenfalls sollen diese Beispiele zur weiteren Reflexion anregen, um das Wesen dieses Lasters möglichst klar definieren zu können.

Wir wenden uns jetzt dem allgemeinen Charakter der Acedia zu. Dieser allgemeine Charakter wird im Kontext des christlichen Verständnisses der Acedia gelesen.

3.4. Der allgemeine Charakter der Acedia

Der vorherige Abschnitt handelte von der Acedia im Leben der Christinnen und Christen, weil es uns ein besonderes Anliegen ist, den christlichen Standpunkt zu diesem Laster mit den allgemeinmenschlichen Manifestationen dieses Lasters in Verbindung zu bringen und am Schluss dieses Kapitels in die Perspektive der Evangelisierung zu setzen. Wie schon angedeutet, sind diese zwei Aspekte deutlich erkennbar im Buch von Gabriel Bunge, das die Hauptquelle dieser Masterarbeit ist.

Die Erscheinungsformen der Acedia sind unzählig, da die Umstände jedes einzelnen Menschen einzigartig sind. Den allgemeinen Charakter der Acedia, der von der *condition humaine* untrennbar ist, beschreibt noch ein anderer Text von Bunge wie folgt:

„Die Erscheinungsformen des Überdrusses sind letztlich ebenso zahlreich und vielgestaltig wie unsere individuellen Frustrationen und Aggressionen. Die Beschreibungen, die Evagrius in mehreren seiner Werke bietet, sind dementsprechend überaus zahlreich. Sie verraten selbstverständlich auf Schritt und Tritt seine eigenen konkreten Lebensumstände bzw. die seiner Leserschaft. Aber es bedarf wirklich keines besonderen Scharfsinnes, um in diesen z. T. orts- und zeitgebundenen, manchmal recht humorvollen und gelegentlich fast

pensons à la solitude des soirées quand, une fois la journée terminée, on rentre chez soi pour y retrouver...ses quatre murs ! [...] Ici, l'acédie peut se manifester comme le sentiment d'être exclu, en-dehors de la société ou même de l'Église. »

karikaturistisch anmutenden Skizzen des Mönchs- und Eremitenlebens den allgemeinen menschlichen Untergrund wiederzuerkennen.“¹⁹⁴

Der allgemeinmenschliche Untergrund der Erfahrungen, die die Wüstenväter gemacht haben, betrifft also alle Menschen. Es wurde schon darauf hingewiesen, dass die in der Welt Lebenden, wie Evagrius betonte, wegen der Beschäftigung mit den materiellen Dingen, selten wahrnehmen, dass sie an der Acedia leiden. Es braucht deshalb eine Erweckung oder einen Ansporn durch eine im geistlichen Leben erfahrene Person, um darauf aufmerksam zu machen und somit auf die Realität des Bösen und die Notwendigkeit des geistlichen Kampfes¹⁹⁵ aufmerksam gemacht zu werden. Ein Gespräch zwischen Bunge und einer Gruppe von Studenten ist dafür ein schönes Beispiel, das zugleich den allgemeinen Charakter der Acedia verdeutlicht:

„Diese Überzeugung [dass die Wüstenväter auch dem modernen Menschen eine unschätzbare Weisheit übermitteln können] kam dem Verfasser dieser Zeilen, als er vor nicht langer Zeit einmal einer Gruppe junger Studenten, die ihn nach seinen Arbeiten fragten, ein paar Seiten aus dem Manuskript dieses Büchleins vorlas. Die Akedia war ihnen vollkommen unbekannt. Doch als sie ein paar von den Texten des pontischen Mönchs gehört hatten und ich sie fragte: »Sagt euch das etwas?«, antworteten sie mit betroffener Miene: »Allerdings! Was Ihr Wüstenvater da beschreibt, das ist *das* Übel unserer Zeit.«“¹⁹⁶

Die Erkenntnis der Studenten heißt natürlich nicht, dass sich die Acedia nur in unserer Zeit zeigt oder dass sie nur an einige bestimmte Epochen gebunden wäre. Es ist jedenfalls interessant, dass sie ihre Erscheinungsformen auch in unserer modernen oder vielmehr postmodernen Zeit erkannt haben. Wir kommen im Folgenden wieder auf die Manifestationen der Acedia, die im zweiten Kapitel beschrieben wurden, zurück und betrachten sie vorwiegend im Kontext unserer postmodernen Zeit. Die Zitate von Bunge, die dabei angeführt werden, beziehen sich immer auf den allgemeinen Charakter der Acedia. Sie werden oft durch andere Autoren, die dasselbe Thema behandelten, ergänzt und erweitert.

¹⁹⁴ BUNGE, *Akedia*, 52.

¹⁹⁵ Über den geistlichen Kampf bei Evagrius kann man das folgende Werk lesen: Emmanuel FAURE, *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, Perpignan 2012.

¹⁹⁶ BUNGE, *Akedia*, 29.

3.4.1. Allgemeinmenschliche Manifestationen der Acedia

Alexandra Puppnick Bortoli, Philosophin und christlich geprägte Lebensberaterin, begleitet Menschen verschiedener Überzeugungen und Lebenseinstellungen. Es ist bemerkenswert, dass sie, als eine Lebensberaterin, die in einer der modernsten Städte der Welt arbeitet, bei so vielen Personen Symptome des Lasters der Acedia wahrnimmt.

„Sie vertrauen mir an, dass für sie Familie Priorität hat und stellen mit Verzweiflung fest, dass ihr Leben der Arbeit gewidmet ist; sie erzählen mir, dass sie an Überfluss der Emotionen leiden, die sie kaum beherrschen können und die zwischen Traurigkeit ohne wahren Grund und Augenblicken der Aufregung und des Zornes oszillieren; sie teilen mir eine Art Unzufriedenheit mit, obwohl sie sich privilegiert fühlen und sich alles leisten können...Viele von uns kennen einige dieser Widersprüche und wechseln regelmäßig von einem Zustand der Hyperaktivität und Ruhelosigkeit zu jenem der verdrossenen Müdigkeit, der Melancholie, sogar der Niedergedrücktheit.“¹⁹⁷

Nach diesem Text, der von der Ausbreitung der acediösen Erfahrungen zeugt, wenden wir uns den allgemeinen Erscheinungsformen der Acedia zu:

Instabilität. Evagrius war klar, dass die Erfahrung der Acedia in der Wüste viel schwieriger auszutragen ist als in der Welt. Ein wichtiger Grund dafür sind jedenfalls die zahlreichen Möglichkeiten der Ablenkung, die sich den „in der Welt Lebenden“ anbieten:

„Evagrius erwähnt diese Versuchung, sich zu verändern, mehrfach [...], dass sie aus naheliegenden Gründen für die Anachoreten typisch ist. Lebt doch der Eremit jahraus, jahrein in der selbstgewählten Abgeschlossenheit seiner vier Wände und entbeht so all jener täglichen kleinen Abwechslungen, die dem in der „Welt“ Lebenden (M.c. 11) den Blick dafür verstellen, wie sehr er von dem Laster der Unrast befallen ist.“¹⁹⁸

In welchem Maße diese Unrast und Instabilität unsere Zeit charakterisieren, verdeutlicht uns J.-G. Xerri. Er stellt fest, dass die Acedia heutzutage „ein Drang zur

¹⁹⁷ PUPPINCK BORTOLI, *Le mal à l'âme*, 71-72. « Elles me confient que leur famille est leur priorité et constatent avec désolation que leur vie est vouée à leur travail ; elles me disent souffrir d'un trop-plein d'émotions qu'elles peinent à contenir, qui oscillent de la tristesse sans cause véritable à des moments d'excitation ou de colère ; elles me font part d'une forme d'insatisfaction alors même qu'elles se considèrent comme privilégiées, pouvant s'offrir tout ce qu'elles souhaitent...Nous sommes nombreux à connaître certaines de ses contradictions et à passer régulièrement d'un état d'hyperactivité et d'anxiété à un état de lasse fatigue, de mélancolie, voire de déprime. »

¹⁹⁸ BUNGE, *Akedia*, 54.

Veränderung“ ist und dass sie einen ständigen Wechsel der Arbeit, der Partner, der Wohnorte hervorruft, was zugleich Zeit und Mühe kostet. Trotzdem macht man so weiter, um der Langeweile und dem Verdruss auszuweichen, ohne zu wissen, dass man damit noch eine weitere Selbsttäuschung begeht.¹⁹⁹

Es wundert nicht, dass Puppnick Bortoli, im Zusammenhang mit der Acedia, den berühmten Spruch von Blaise Pascal zitiert. Dieser Spruch enthüllt die innere Ruhelosigkeit und den Überdross des modernen Menschen:

„Das ganze Unglück der Menschen rührt allein daher, dass sie nicht ruhig in einem Zimmer zu bleiben vermögen.“²⁰⁰

Pascal Ide beruft sich mit Nachdruck auf Blaise Pascal, um die Ablenkung oder Zerstreuung (franz. *divertissement*) als ein Merkmal des acediösen Menschen auszulegen. Um sich nicht die ganze Zeit im Kreis zu drehen, muss der Acediöse ständig den Platz wechseln, um dadurch seiner Misere, seiner Angst und vor allem den wesentlichen Fragen seines Herzens zu entfliehen.²⁰¹

Mit Scharfsinn schreibt Bunge in diesem Kontext über die Freizeitindustrie von heute, die sehr oft vom menschlichen Bedürfnis nach Ablenkung und Zerstreuung profitiert:

„Eine ganze Unterhaltungs- und Reiseindustrie ist heute einzig damit beschäftigt, den armen Zeitgenossen die Last des Überdrosses zu erleichtern, ja sie nicht einmal zum Bewusstsein kommen zu lassen, dass sie an diesem Übel kranken. Nur kein Stillstand, keine Leere! »Geteiltes Leid ist halbes Leid«, und die segensreichen Wirkungen einer Reise, eines »Tapetenwechsels«, sind sie nicht altbekannt? Und doch, damit ist das Übel nicht behoben, sondern nur aufgeschoben. Die schöne Illusion wird verfliegen und der Überdross wird wiederkommen – und stärkere Dosen verlangen.“²⁰²

¹⁹⁹ Vgl. Jean-Guilhem XERRI, (Re)vivez de l'intérieur, Paris 2019, 130. « Mais aussi pulsion de changer de vie, de maison, de travail, de partenaires [...] Cette neurasthénie pousse à sans cesse changer de lieu, sous peine de perdre son temps et sa peine. [...] On bouge pour tromper l'ennui et pour se tromper soi-même. » ; [in Folge: XERRI, (Re)vivez de l'intérieur].

²⁰⁰ Blaise PASCAL, Les pensées (139), Paris 2015, 95; zitiert in: PUPPINCK BORTOLI, *Le mal à l'âme*, 166. « Quand je me suis mis quelquefois à considérer les diverses agitations des hommes et les périls et les peines où ils s'exposent, j'ai découvert que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre. S'il est sans ce qu'on appelle divertissement, le voilà malheureux. »

²⁰¹ Vgl. IDE, *Les 7 péchés capitaux*, 209.

²⁰² BUNGE, *Akedia*, 58-59.

Übertriebene Sorge um Gesundheit. Wie im zweiten Kapitel gezeigt wurde, war für Evagrius klar, „dass die *Sorge um die leibliche Gesundheit* nur zu oft eine Versuchung der Akedia ist.“²⁰³ In Bezug auf die heutige Zeit spricht Xerri von einer „Faszination für das Wohlbefinden“²⁰⁴ als einer modernen Manifestation der Acedia. Mit dem Thema Gesundheit und Krankheit beschäftigt sich umfassend J.-C. Larchet. Er hebt hervor, dass es bei der übertriebenen Sorge um die Gesundheit grundsätzlich um das nicht-Akzeptieren des Mysteriums des Todes geht. Zugleich zeugt diese Sorge von einer menschlichen Sehnsucht, die durchaus positiv ist, da sie ein Ausdruck der tiefgründigen menschlichen Intuition von der nicht-Zugehörigkeit des Todes zur ursprünglichsten Natur des Menschen ist. Eine befriedigende Antwort auf diese Sehnsucht seitens der Biologie und der Medizin ist, wie Larchet unterstreicht, illusorisch zu erwarten.²⁰⁵ Trotzdem gibt es unter den Reihen der Vertreter des Transhumanismus auch jene, die mit Überzeugung behaupten, dass der neue, erst kommende, Übermensch in der Zukunft nicht mehr mit dem größten Teil seiner *condition humaine* zu ringen haben wird. Die Vision des Transhumanismus zusammenfassend schreibt Xerri Folgendes:

„Dank der Bio- und der Nanotechnologie, kommt ein Ende der Krankheiten; dank der Perspektiven, die durch die Klonierung und die Ektogenese geöffnet wurden, kommt ein Ende der Geburt; durch die Techniken des Herunterladens des Bewusstseins auf unveränderliche Materialien, kommt ein Ende des Todes.“²⁰⁶

Obwohl es sich um seriöse Forschungen und nicht um einen Film der *Science Fiction* handelt, ist es auf den ersten Blick klar, dass die menschliche Natur nie in ihrem Wesen nachgebildet werden kann.

Man kann in unserer postmodernen Gesellschaft feststellen, dass die Frage des Todes, die aus dem öffentlichen Diskurs evakuiert wird, durch die Vergöttlichung der Gesundheit und des Wohlbefindens ersetzt wird, was die Menschen fast ausschließlich in diesen Kategorien

²⁰³ Ebd. 55.

²⁰⁴ XERRI, *(Re)vivez de l'intérieur*, 129. « fascination pour le bien-être ».

²⁰⁵ Vgl. Jean-Claude LARCHET, *Théologie de la maladie*, Paris 1991, 11.

²⁰⁶ Jean Guilhem XERRI, *Prenez soin de votre âme. Petit traité d'écologie intérieure*, Paris 2018, 62. « Ce sera "la fin des maladies, grâce aux biotechnologies et nanotechnologies ; la fin de la naissance grâce aux perspectives ouvertes par le clonage et l'ectogenèse ; ce sera la fin de la mort par les techniques de téléchargement de la conscience sur des matériaux inaltérables. » ; [in Folge: XERRI, *Prenez soin de votre âme*].

denken lässt. Im Hinblick auf die übertriebene Sorge um die Gesundheit ist es daher angemessen, an das Heilmittel der Meditation über den Tod zu erinnern.

Arbeit. Acedia verwandelt die Arbeit, die eine persönliche Aufgabe und Pflicht darstellt, in etwas Abstoßendes. Man sucht tausende Ausreden zur Prokrastination und findet sie mit Leichtigkeit. Man flieht von der Arbeit, denn sie erschreckt durch ihre Routine und Monotonie. Andererseits ruft Acedia ein ungeordnetes Übermaß an Arbeit hervor, und somit treibt sie zur Vernachlässigung der wesentlichen Fragen des Lebens. Es ist offensichtlich, dass diese Erfahrungen jedem Menschen bekannt sind. Im Hinblick auf die moderne Zeit schreibt Bunge Folgendes:

„Mit allen Mitteln der Technik hat man ihm [dem modernen Menschen] die Last der täglichen Arbeit erleichtert, um ihn frei für anderes zu machen. Aber in dieser Vereinfachung liegt die Gefahr geisttötender Routine und *Monotonie*. Verfällt der Mensch dann aus irgendwelchen Gründen in Überdross, so erscheint ihm diese »Freiheit für anderes« plötzlich als öde Leere – und die tägliche Arbeit als Quelle seines Missvergnügens. Aber das ist nur zu oft eine fatale Illusion. Wer innerlich erfüllt ist, dem geht eine solche gleichförmige Arbeit fast unbewusst von der Hand. Er ist wirklich »frei für anderes«.“²⁰⁷

Auf den Zusammenhang der Acedia und der modernen Krankheiten wie *burn-out*, *bore-out* und *brown-out* wies Puppincq Bortoli in ihrem umfassenden Buch über die Acedia hin.²⁰⁸ Der *burn-out*, der ein Übermaß an Arbeit ist, bezeichnet zugleich jene Arbeit, die sich als Flucht äußert. Die Verwandtschaft mit der Acedia liegt genau darin, weil auch sie, dadurch, dass sie zur Flucht in die übertriebene Tätigkeit anregt, das Ausweichen der wesentlichen Fragen verursacht. Der *bore-out*, das Ausbleiben der Arbeit während der Arbeitszeit, kann ebenso gefährlich wie der *burn-out* sein. Mit der Acedia durch das Übermaß an Langeweile verwandt, gefährdet dieser Zustand die Würde und das innere Leben der an ihm Leidenden. Der *brown-out* bezeichnet die Absurdität der Arbeit – das, was man täglich macht, verliert jeglichen Sinn oder, aufgrund der Natur der Arbeit, ergibt keinen Sinn.

Diese modernen Krankheiten der Arbeitswelt sind sicherlich in einer engen Verbindung mit dem, was man als Wirkung des Mittagsdämons bezeichnen kann.

²⁰⁷ BUNGE, *Acedia*, 57.

²⁰⁸ Vgl. PUPPINCK BORTOLI, *Le mal à l'âme*, 127-136.

Zwischenmenschliche Beziehungen. Da wir „wohl nirgends verletzlicher sind als im sogenannten affektiven Bereich“²⁰⁹, wundert es nicht, dass der Mittagsdämon in diesem Bereich auf eine besondere Weise sein Unwesen treibt. Im zweiten Kapitel wurde schon auf die diesbezüglichen Texte des Evagrius hingewiesen. Die Acedia verstärkt und übertreibt jede kleine Verletzung, die wir hinnehmen mussten. Sie lässt glauben, dass niemand eine Zuneigung zu uns empfindet. Sie treibt den Menschen in einen Zustand, in dem die anderen zur Hölle werden. J.P. Sartre drückte es mit dem berühmten Satz „L'enfer, c'est les autres“²¹⁰ aus und ein zeitgenössischer französischer Schriftsteller Michel Houellebecq wird als ein Beschreiber der acediösen Persönlichkeiten bezeichnet.²¹¹ Houellebecq schildert Persönlichkeiten, die verletzt und verängstigt sind, und deren individuelle Verzweiflung und jene der Gesellschaft Hand in Hand gehen. Sie irren in der Welt herum, weil sie nirgendwo Stabilität und Sicherheit finden können. Puppincq Bortoli unterstreicht, dass es sich bei dieser Verzweiflung nicht um einen psychologischen Zustand handelt. Hier geht es um eine spezifische Verzweiflung, die durch das Serotonin²¹², das „Hormon des Glücks“, nicht beseitigt werden kann und die man als Erstickung der Seele, die der Acedia eigen ist, bezeichnen kann.²¹³

Minimalismus und Maximalismus. Auf eine sehr humorvolle Weise beschrieb Tristan Bernard die Faulheit und den dazugehörigen Minimalismus:

„Was ist ein Faulenzer? - fragte man Tristan Bernard. – Das ist einer, der Mut hat, nicht vorzugeben, dass er arbeitet.“²¹⁴

Der acediösen Person fehlt der innere Elan, der sie befähigt, das, was sie tun soll, mit Mut und womöglich Begeisterung zu tun. Der humorvolle Satz von Bernard beschreibt diesen Zustand sehr anschaulich. Wenn man von der Acedia befallen ist, dann erscheint einem die Arbeit, die man tun soll, als eine des Sinnes entbehrende Tätigkeit, die einem quälenden

²⁰⁹ BUNGE, *Akedia*, 58.

²¹⁰ Jean - Paul SARTRE, *Théâtre (Huis clos, Scène V)*, Paris 1947, 167.

²¹¹ Vgl. XERRI, *(Re)vivez de l'intérieur*, 129. « "On n'a jamais trop su ce que j'avais. Mais quand j'ai lu Houellebecq, je me suis dit que je n'étais pas le seul comme ça", me disait un homme venu me consulter. "Comme ça", c'est probablement le caractère acédiaque puisque ce qui caractérise les personnages de ce romancier célèbre, c'est qu'ils manifestent de nombreux symptômes de l'acédie. »

²¹² Die Autorin macht hier eine Anspielung auf den berühmten Roman *Sérotonine* von M. Houellebecq.

²¹³ Vgl. PUPPINCK BORTOLI, *Le mal à l'âme*, 156-157.

²¹⁴ IDE, *Les 7 péchés capitaux*, 203. « Qu'est-ce qu'un paresseux ? demandait-on à Tristan Bernard. – C'est quelqu'un qui a le courage de ne pas faire semblant de travailler. »

Schauspiel ähnelt. Da diese Tätigkeit als sinnlos und quälend betrachtet wird, scheint der Minimalismus der einzige richtige Zugang zu sein, um die Aufgaben noch irgendwie zu verrichten und dadurch weiter „im Spiel“ zu bleiben.

Als Opfer der Acedia fühlt man sich schnell überlastet und leidet unter dem Eindruck, dass man ständig in Verspätung ist:

„Jeder befindet sich leicht einmal in einer Verfassung, wo ihm alles »zu viel« ist, alle jene kleinen häuslichen oder beruflichen Pflichten, die er sonst mit Leichtigkeit zu bewältigen pflegte. Man fühlt sich gleichsam außer Atem, als laufe man hinter einem abfahrenden Zug her. Wer ist sich schon bewusst, dass er da ein Opfer des Überdrusses ist?“²¹⁵

Die Gefahr des Maximalismus besteht wesentlich darin, dass man viele Dinge unvollkommen tut, anstatt sich wenigen Dingen zu widmen, die man dann vollkommen oder der Vollkommenheit nahekommend in die Tat umsetzt. Puppink Bortoli erkennt das Symptom der Acedia auch in jenem Zustand der ruhelosen Hektik, von dem ihr Personen, die sie begleitet, erzählen:

„Einige Personen, die ich begleite, klagen öfters über den teuflischen Rhythmus, von dem sie sich eingenommen fühlen. Sie erklären aber verwirrt, dass sie nicht aufhören können, daran teilzunehmen.“²¹⁶

Der acediöse Maximalismus äußert sich in einem Übermaß an Arbeit, wobei der folgende Eindruck entsteht: „Je mehr ich arbeite, desto mehr Aufgaben kommen auf mich zu“. Somit befindet man sich tatsächlich in einem teuflischen Kreis gefangen, aus welchem nicht leicht hinauszukommen ist.

Allgemeine Mutlosigkeit. Die Mutlosigkeit, die von der Acedia verursacht wird, kann im Leben des Menschen verschiedene Gesichter annehmen. Wenn man es in einem Satz zusammenfassen möchte, dann wäre jenes „Wozu eigentlich?“ von Bernanos sicherlich eine der geeignetsten Beschreibungen dieser Mutlosigkeit, die vom Mittagsdämon bewirkt wird:

²¹⁵ BUNGE, *Acedia*, 64-65.

²¹⁶ PUPPINCK BORTOLI, *Le mal à l'âme*, 71. « Certaines personnes que j'accompagne se plaignent fréquemment du rythme infernal dans lequel elles se sentent prises, mais expliquent, déconcertées qu'elles ne peuvent s'empêcher d'y participer. »

„Der Dämon meines Herzens heißt »Wozu eigentlich?«“²¹⁷

In Hinsicht auf unsere Zeit deutet Puppinc Bortoli dieses „Wozu eigentlich?“ im Zusammenhang mit der Acedia wie folgt:

„Die Acedia, die in allen Zeiten im Herzen unseres Lebens gegenwärtig ist, nimmt die Form ihrer Epoche an. Verstrickt in ein Verhältnis zur verkürzten Zeit und zum Raum, der unserem Jahrhundert eigen ist, und uns unserer höchsten Ideale beraubend, leben wir unser intimstes Leben im nicht-Engagement. Wir flattern herum und zappen durch, was auch immer das Objekt ist. Wir wechseln von einem Buch zum anderen, ohne dass wir sie je fertiglesen, von einer Beziehung zur anderen, ohne sich wirklich hinzugeben, von einer Aktivität zur anderen, ohne wahres Engagement, von einem Vorsatz zum anderen, ohne uns je daran zu halten...*Wozu eigentlich?*“²¹⁸

Man denkt spontan an die Neujahrsvorsätze, die ein Ausdruck der hohen Ideale und der tiefen Wünsche der Menschen sind. Wie schnell man auf sie verzichtet, ist bemerkenswert. Eigentlich liegt der Grund dafür in den meisten Fällen in diesem acediösen „Wozu eigentlich?“. Man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, dass die Rede von der Acedia mit diesem allgemeinmenschlichen Phänomen der Unbeständigkeit sehr eng verbunden ist.

Nicht nur in kleinen Angelegenheiten verursacht die Acedia Mutlosigkeit, sondern besonders dadurch, dass sie die großen Lebensentscheidungen in Frage stellt, besonders jene, die die Lebensform betreffen. Dass Evagrius diese Versuchung durchschaute, bestätigt das folgende Zitat von Bunge:

„Man kann den Scharfblick, mit dem Evagrius diese geheimen Zweifel an der Echtheit der eigenen Berufung [...], die sich langsam einschleichen und mit der Zeit, wie ein Tropfen

²¹⁷ George BERNANOS, Conférence aux étudiants brésiliens in : Essais et écrits de combat (II) (Coll. "Bibliothèque de la Pléiade"), Paris 1995, 962; zitiert in: PUPPINCK BORTOLI, *Le mal à l'âme*, 91. « Le démon de mon coeur, s'appelle : À quoi bon ? »

²¹⁸ PUPPINCK BORTOLI, *Le mal à l'âme*, 103. « L'acédie, présente de tout temps au coeur de nos vies, prend la figure de son époque. Pris dans un rapport au temps court et à l'espace propre à notre siècle, nous privant de nos finalités les plus hautes, nos vies les plus intimes sont vécues dans le non-engagement. Nous papillonnons, nous zapons et ce quel qu'en soit l'objet. Nous passons d'un livre à l'autre sans jamais les finir, d'un conjoint à l'autre sans vraiment se donner, d'une cause à l'autre sans réel engagement, d'une nouvelle résolution à l'autre sans jamais les tenir...À quoi bon ? »

den Stein, die innere Zuversicht aushöhlen, rundweg als Versuchungen des Überdresses entlarvt, nicht genug bewundern.“²¹⁹

Bezogen auf alle Menschen, äußert sich diese Versuchung der Acedia vor allem dadurch, dass man an der Richtigkeit der Auswahl des Lebenspartners und des Berufes zweifelt. Letztendlich gilt es festzustellen, dass die Mutlosigkeit der Acedia auch zu Suizidgedanken führen kann, wobei das „Wozu eigentlich?“ die ganze Existenz in Frage stellt.

3.5. Evangelisierung im Angesicht der Acedia

Die bisherigen Ausführungen dieses Kapitels weisen auf ein gewisses Spannungsfeld zwischen den Christinnen und Christen und den anderen Menschen hin. Alle aber sind der Erfahrung der Acedia ausgesetzt. Und alle bedürfen einer Befreiung und einer Erlösung von ihr. Die angegebenen Beispiele der Acedia in den christlichen Lebensständen und jene, die jeden Menschen betreffen könnten, zeugen von dieser allgemeinen Ausgesetztheit, obwohl sie nur Beispiele sind und keinen Anspruch auf Vollständigkeit der Erscheinungsformen erheben.

Die Aufgabe der Kirche ist auch angesichts der Acedia zu evangelisieren. Die christliche Lehre von der Acedia, die Evagrius als Erster systematisierte und die im Nachhinein eine lange Entwicklung durchmachte, ist ein Schatz der christlichen Spiritualität, der ein Mittel der Heiligung sein kann. Das gilt vor allem für die Christinnen und Christen, die mit den Erscheinungsformen der Acedia, die ihnen eigen sind, aber auch mit jenen, kleineren oder größeren, die alle Menschen betreffen, zu kämpfen haben. Diesen Schatz können sie, einmal von seinem Wert und Kraft überzeugt, auch jenen vermitteln, die diese Lehre nicht kennen oder nicht christlich sind. Das Ziel sollte aber nicht sein, jemanden zu bekehren oder in die eigenen Reihen zu „rekrutieren“, sondern einfach von der „unaussprechlichen Freude“ und vom „tiefen Frieden“ ein lebendiges Zeugnis zu geben, was schon eine ausreichende oder vielmehr eine überreiche Evangelisation ist.

J.-C. Nault nimmt das Evangelium der Begegnung Jesu mit der samaritanischen Frau am Jakobsbrunnen als Beispiel der Evangelisierung im Angesicht der Acedia.²²⁰

²¹⁹ BUNGE, *Acedia*, 68.

²²⁰ Zu dieser Auslegung vgl. NAULT, *Le démon de midi*, 151-152.

„Jesus war müde von der Reise und setzte sich daher an den Brunnen; es war um die sechste Stunde. Da kam eine samaritanische Frau, um Wasser zu schöpfen...“ (Joh 4,6-7)

Nault hält fest, dass diese Frau, die zu einer völlig ungewöhnlichen Uhrzeit kommt, um Wasser zu schöpfen, in einem Zustand totaler Acedia ist. Sie kommt zu dieser Uhrzeit, weil sie niemandem begegnen will. Sie ist hin- und hergerissen. Sie hatte vier Männer. Sie wechselte oft den Partner, um tiefe Zuneigung und Liebe zu finden, aber nichts und niemand konnte sie erfüllen. Sie kommt um die sechste Stunde, die Stunde des Mittagsdämons. Die Sonne ist am Zenit und es ist der hellste Abschnitt des Tages, aber sie ist innerlich in der Dunkelheit. Evagrius sagte, dass die Acedia die ganze Seele und besonders den Intellekt als Personenkern verfinstert.

Jesus ist „müde“, durstig und wahrscheinlich hat er auch Hunger, da uns Johannes vermittelt, dass seine Jünger „in den Ort gegangen“ waren, „um etwas zum Essen zu kaufen“ (Joh 4,8). Das sind alles Zeichen seiner Menschlichkeit. Aber zugleich sind es auch Zeichen, in Hinblick auf die körperlichen Bedürfnisse der Acedia. Jesu Seele ist aber nicht betroffen, da er sagt:

„Ich lebe von einer Speise, die ihr nicht kennt.“ (Joh 4,32)

Die Begegnung mit Jesus verwandelt die samaritanische Frau völlig. Diejenige, die niemandem begegnen wollte, verkündet auf einmal allen den, dem sie am Jakobsbrunnen begegnete. Sie wird zur Missionarin, die voll Freude andere zu Jesus führt, wie uns der Text des Evangeliums zeigt:

„Und zu der Frau sagten sie [die Samariter]: Nicht mehr aufgrund deiner Aussage glauben wir, sondern weil wir ihn selbst gehört haben und nun wissen: Er ist wirklich der Retter der Welt.“ (Joh 4,42)

Im Anschluss an diese Auslegung erinnert Nault an *Evangelii nuntiandi*, wo die christliche Freude, die von Jesus kommt, als Hauptmittel der Evangelisierung herausgehoben wird:

„Die Welt von heute, die sowohl in Angst wie in Hoffnung auf der Suche ist, möge die Frohbotschaft nicht aus dem Munde trauriger und mutlos gemachter Verkünder hören, die keine Geduld haben und ängstlich sind, sondern von Dienern des Evangeliums, deren Leben voller Glut erstrahlt, die als erste die Freude Christi in sich aufgenommen haben und die

entschlossen sind, ihr Leben einzusetzen, damit das Reich Gottes verkündet und die Kirche in das Herz der Welt eingepflanzt werde.“²²¹

Dieser Text von Paul VI. erwähnt mehrere Merkmale der Acedia, die in dieser Masterarbeit thematisiert wurden. Traurigkeit und Mutlosigkeit, Ängstlichkeit und Ungeduld. Die Christinnen und Christen müssen aus diesen Zuständen ausbrechen, um echte Zeugen Christi zu sein. Die Lehre von der Acedia ist sicherlich nicht das einzige Mittel dazu, weil die christliche Spiritualität klarerweise sehr umfassend ist und viele Wege der Heiligung bietet. Diese Lehre ist aber sicherlich ein wichtiger Teil der christlichen Spiritualität und sollte nicht vernachlässigt werden. Der Text des Papstes spricht auch „die Welt von heute“ an, „die sowohl in Angst wie in Hoffnung auf der Suche ist“. In unserem Kontext heißt es, dass auch die Welt von heute, alle Menschen in ihrer *condition humaine*, der Acedia ausgesetzt sind. Im letzten Abschnitt wurden nur einige von unzähligen Beispielen dieser Ausgesetztheit genannt. Die Christinnen und Christen sind im Angesicht dieser Erfahrungen eingeladen, die Freude Christi vor allem durch ihr Leben zu verkünden und wenn es nötig ist, dann „auch mit Worten“²²². Was die Erfahrungen des Überdresses, der Unlust und der Verdrossenheit betrifft, sollen sie daher bereit sein „jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt“, die sie erfüllt. Sie sollen aber „bescheiden und ehrfürchtig“ antworten (vgl. 1Petr 3,15-16) und somit eine Neugier bei den anderen hervorrufen.

In diesem Zusammenhang sei an den Schluss der Homilie von Benedikt XVI. bei seiner Amtseinführungsmesse erinnert. Mit den folgenden Worten erläutert der Papst, dass die *condition humaine* durch die Freundschaft mit Jesus zu ihrer vollen Blüte kommt:

„Wer Christus einlässt, dem geht nichts, nichts – gar nichts verloren von dem, was das Leben frei, schön und groß macht. Nein erst in dieser Freundschaft öffnen sich die Türen des Lebens. Erst in dieser Freundschaft gehen die großen Möglichkeiten der *conditione humaine* auf. Erst in dieser Freundschaft erfahren wir, was schön und was befreiend ist.“²²³

²²¹ PAUL VI., Apostolisches Schreiben Evangelii nuntiandi, 8. Dezember 1975, Nr. 80, [URL: https://www.vatican.va/content/paul-vi/de/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html (Stand 11. Juli 2021)]

²²² Hiermit wird auf den Spruch, der dem heiligen Franz von Assisi zugeschrieben wird, angespielt: „Verkündet das Evangelium, wenn nötig auch mit Worten.“

²²³ BENEDETTO XVI., Santa messa, imposizione de pallio e consegna dell'anello del peschatore per l'inizio del ministero petrino del vescovo de Roma. Omelia di Sua Santità, 24 aprile 2005, [URL: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html (Stand: 12. Juli 2021)] „Chi fa entrare Christo, non perde nulla, nulla – assolutamente nulla di ciò

3.6. Zusammenfassung des dritten Kapitels

In diesem Kapitel beschäftigten wir uns mit der menschlichen Natur und ihren inneren Gesetzmäßigkeiten. Es wurde der allgemeinmenschliche Charakter der Acedia zur Sprache gebracht, und die Gottverwiesenheit, die jeder Erfahrung des Leids und der Acedia innewohnend ist, wurde ebenso hervorgehoben. Wir beschäftigten uns auch mit der Frage der Sünde, die für den Dialog mit den Ungläubigen bezüglich der menschlichen Grenzen von Bedeutung sein kann.

Die äußerst wichtige Rolle der Lehre des Evagrius bezüglich der acht Hauptlaster und der Acedia wurde noch einmal bekräftigt. Die Acedia, gelegentlich als ein ausschließlich anachoretisches Phänomen betrachtet, zeigte sich als ein Laster, das alle christlichen Lebensstände betreffen kann und darüber hinaus jeden Menschen in seinem konkreten Alltag und in der Zeit, in der er lebt. Wir befassten uns mit den allgemeinen Erscheinungsformen der Acedia, die besonders mit unserer postmodernen Gesellschaft in Verbindung stehen.

Das Hauptanliegen dieses Kapitels war es zu zeigen, dass alle Menschen der Erfahrung der Acedia ausgesetzt sind und dass alle einer Befreiung von ihr bedürfen. Die Christinnen und Christen sind eingeladen, die Mechanismen der Seele, die beim Laster der Acedia am Werk sind, kennenzulernen, um durch diese Erkenntnis und die Heilmittel die Acedia überwinden zu können. Wie am Ende des zweiten Kapitels betont wurde, sind alle Heilmittel auf die innere Begegnung mit Gott ausgerichtet. Und am Beispiel des Evangeliums mit der samaritanischen Frau sahen wir, dass die Begegnung mit Jesus Christus, der Gottes Sohn ist, von der Acedia wirklich befreien kann.

Die Freude, die aus dieser Begegnung mit Christus kommt, soll als Hauptmittel bei der Evangelisierung im Angesicht der Acedia gelten. Somit sollten die Christinnen und Christen eine Neugier und ein Interesse bei denen, die an der Acedia leiden, erwecken und ihnen, durch ihre Lebensweise, eine neue Perspektive bieten.

che rende la vita libera, bella e grande. No! Solo in quest'amicizia si spalancano le porte della vita. Solo in quest'amicizia se dischiudono realmente le grandi potenzialità della condizione humana. Solo in quest'amicizia noi sperimentiamo ciò che è bello e ciò che libera.”

Viertes Kapitel: Unterwegs zur Freude

In diesem letzten Kapitel wollen wir uns mit der Frage der Freude, die eine Frucht der Überwindung der Acedia ist, beschäftigen. Am Schluss des letzten Kapitels wurde sie als Hauptmittel der Evangelisierung im Angesicht der Acedia hervorgehoben. Darum wollen wir uns hiermit ausführlicher mit der Natur dieser Freude befassen und ihre wesentlichen Merkmale herausheben.

4.1. Tiefer Friede und unsagbare Freude

Am Ende des zwölften Kapitels des *Praktikos* - des Kapitels, das bei Evagrius die umfangreichste Beschreibung der Acedia ist - lesen wir den folgenden Abschnitt:

„Diesem Dämon nun folgt unmittelbar kein anderer Dämon. Vielmehr werden der Seele nach dem Kampf ein gewisser friedvoller Zustand und eine unaussprechliche Freude zuteil.“²²⁴

Kardinal Schönborn betont die Plötzlichkeit des Verschwindens der Acedia in seinem Kommentar dieses Textes:

„Solches Ausharren im Dunkel der Anfechtungen der Acedia ist wie ein Wandern im dichten Nebel: alles erscheint diffus, weglos, ausweglos. Doch dann reißen die Nebel plötzlich auf, die Sonne zehrt sie weg, und strahlender Tag leuchtet auf. So geht es mit der Anfechtung der Acedia. Plötzlich verschwindet sie, und zurück bleiben tiefer Friede und unsagbare Freude. Die Hoffnung hat gesiegt.“²²⁵

Dieses plötzliche Verschwinden der Acedia ist durch die Anerkennung der Erlösungsbedürftigkeit, die auch physisch durch Tränen zum Ausdruck kommen kann, bedingt. Im zweiten Kapitel wurde diese Haltung als ein äußerst wichtiges Heilmittel im Angesicht der Acedia hervorgehoben. Diese Haltung ermöglicht letztendlich das Empfangen der Gnade Gottes, die zu einer bestimmten Zeit, die Gott in seiner unerforschlichen Weisheit auswählt, zum Menschen kommt.

Dass diese „unaussprechliche Freude“ zusammen mit einem „friedvollen Zustand“ hervortritt, ist von großer Bedeutung. Die christliche Freude ist nicht eine unbeständige

²²⁴ *Der Praktikos*, 12.

²²⁵ SCHÖNBORN, *Leben für die Kirche*, 126.

Freude, die an der Oberfläche der Dinge bleibt. Sie ist in einem Frieden verwurzelt, der ihr Beständigkeit verleiht. Dieser Friede „deutet“ wiederum, wie Bunge in Hinsicht auf die Lehre des Evagrios feststellt, „auf die Leidenschaftslosigkeit als Ziel der *Praktike* hin.“²²⁶ Daher steht die christliche Freude in enger Verbindung mit den Gesetzmäßigkeiten der menschlichen Natur, wovon im letzten Kapitel die Rede war. Sie ist eine Frucht der „Arbeit an sich selbst“, wie man heutzutage sagen würde, was Evagrios mit dem Wort *Praktike* zur Sprache bringt. Diese „Arbeit an sich selbst“ wird im christlichen Verständnis passiv ausgedrückt, im Sinne, dass man „Gott an sich arbeiten lässt“. Somit handelt es sich um eine ständige Rückkehr zum Paradies, die dem Menschen den Plan Gottes für seine Natur immer klarer erkennen lässt, und die mithilfe der Gnade und des Gebets gelingen kann. Diese Rückkehr zum Paradies, die wir als Vorwegnahme des Himmels bezeichnen können, konkretisiert sich im *Erlangen der Tugenden*, die Gegensätze der Laster sind.

4.2. Über die Acedia zur Freude

In welchem Zusammenhang die Freude mit dem Laster der Acedia steht, kann man sehr deutlich am Beispiel der zwei Definitionen von Thomas von Aquin sehen: *tristitia de bono divino* und *taedium operandi*. Da die Theorie von der Acedia von Thomas sehr nahe zu jener des Evagrios steht²²⁷, können wir die folgenden Ausführungen wie eine erweiternde Auslegung der Lehre des pontischen Mönchs betrachten.

Tristitia de bono divino. Die Acedia setzt sich der Freude, die die Präsenz Gottes in der Seele des Menschen bewirkt, entgegen. Diese Freude kann sich allmählich auslöschen, je nach der jeweiligen Stufe und Intensität der Acedia. In dieser Hinsicht wurden schon einige Überlegungen über die Möglichkeit der Unterscheidung der sowohl schweren als auch leichten Sünde in Bezug auf die Acedia zur Sprache gebracht.

Das Wesentliche der Definition von Thomas ist die implizierte Aussage, dass der Mensch traurig und innerlich verstimmt²²⁸ wird, weil er das, was ihm von seiner Natur aus vorbestimmt ist, die innerliche Vereinigung mit Gott und die Freude daran, nicht akzeptiert

²²⁶ *Der Praktikos*, Kommentar, 97.

²²⁷ Vgl. NAULT, *La saveur de Dieu*, 61. « [...] nous verrons que la perspective du Docteur Angélique sera finalement assez proche de celle du Pontique, puisque lui aussi situera l'acédie au cœur de l'agir moral du chrétien. »

²²⁸ Wir denken an die Bezeichnung „Atonie der Seele“ (*Über die acht Gedanken*, 13,1), die oft als die einzige Definition der Acedia von Evagrios betrachtet wird, wobei sich bei den anderen Texten eher um detaillierte Beschreibungen ginge (vgl. NAULT, *La saveur de Dieu*, 48).

oder nicht im Stande ist, zu akzeptieren. Pascal Ide vergleicht diesen Zustand mit jenem des Neids. Somit erklärt er die *tristitia de bono divino* als einen unbewussten Prozess, dem der Mensch ausgeliefert wird und der ihn überwältigt:

„Wenn der Neid eine Traurigkeit ist, die das Gut anderer nicht verträgt, ist dagegen die Acedia eine Traurigkeit, die das Gut Gottes nicht verträgt.“²²⁹

Dieser Gedanke von der *tristitia de bono divino* als eines unbewussten Prozesses kann im Zusammenhang der Evangelisierung gelesen werden. Somit wäre die Aufgabe der Evangelisierung, die Gottverwiesenheit aller Menschen zu verkünden und somit den „unbewussten Gott“ und die Freude, die von ihm kommt, entdecken zu lassen. Dass diese Entdeckung der wahren Freude ohne Hinwendung zur Innerlichkeit und zum Gebet nicht möglich ist, wird im Folgenden erläutert.

Bunge hebt in seinem Kommentar des *Praktikos* 12 hervor, dass die Freude der Überwindung der Acedia „mit dem »Gebet« in seinen höchsten Formen der bild- und wortlosen Schau verbunden“²³⁰ ist. Dass das bei Evagrius zutrifft, bestätigt uns das folgende Zitat, das in einem ausgeprägten Einklang mit der Definition von Thomas von Aquin ist:

„Wenn du dich dem Gebete hingibst, musst du alles andere, was dir Freude bereitet, zurücklassen, erst dann wirst du zum reinen Gebet kommen.“²³¹

In Anlehnung an diesen Text des Evagrius verdeutlicht John Eudes Bamberger die Freude, die wir, im Gegensatz zur *tristitia de bono divino*, als das *gaudium de bono divino* bezeichnen können:

„Weil aus dem Gebete allein die Vereinigung mit dem dreifaltigen Gott entsteht, der Quelle jeder Freude ist, rät uns Evagrius, alles, was geringer ist, zu lassen, damit wir alles finden durch ein Leben, das ganz dem Gebete geweiht ist. Das Gebet selbst wird unsere Freude, und zwar so sehr, dass wahres Gebet nur dort entstehen kann, wo Freude ist, Freude aber über nichts weniger als über Gott selbst.“²³²

²²⁹ IDE, *Les 7 péchés capitaux*, 198. « Si la jalousie est une tristesse qui ne supporte pas le bien d'autrui, l'acédie est une tristesse qui ne supporte plus le bien divin. »

²³⁰ *Der Praktikos*, Kommentar, 97.

²³¹ *Über das Gebet*, 153.

²³² *Über das Gebet*, Hinführungen zum Text, 29.

Diese Hierarchie der Dinge und die Wichtigkeit des Gebets im Angesicht der Acedia sind für jeden Christen und jede Christin entscheidend. Darüber hinaus und im Hinblick auf unsere postmoderne Welt, die, was die Innerlichkeit betrifft, analphabetisch geworden ist²³³, ist die Aufgabe der Christinnen und Christen, immer wieder an die Gesetzlichkeiten des inneren Lebens²³⁴ zu erinnern und von der aus dem Gebet geborenen Freude im Angesicht der acediösen Erfahrungen zu zeugen.

Tedium operandi. Der Mensch handelt immer um das Glück zu erlangen. In Bezug auf die Rede von der Sünde haben wir dieses Prinzip ausdrücklich hervorgehoben. Auch wenn er eine offensichtlich böse Tat oder sogar ein Verbrechen begeht, tut er das aus einer inneren Überzeugung, die ihm verspricht, dass er dadurch „glückseliger“ wird. In Hinsicht auf die Acedia wurde der humorvolle Satz von Tristan Bernard erwähnt, der besagt, dass ein fauler Mensch genug mutig ist, um nicht vorzugeben, dass er arbeitet. Das heißt, dass er eher das tut, was ihn „glücklich“ macht, wobei er gegen das, was er eigentlich tun soll, eine Abneigung (*taedium*) verspürt. Es kommt zu einer Verwechslung der Ziele und der Ausrichtungen. Dieses Beispiel kann uns eine Ahnung geben, worum es beim *taedium operandi* geht. Nault verbindet es mit der Atonie der Seele bei Evagrios, was uns noch einmal die Verwandtschaft der Lehren von Thomas und Evagrios vor Augen führt.²³⁵ Im Vokabular des hl. Thomas ausgedrückt, ist das *taedium operandi* im Grunde die Unfähigkeit ausgezeichnet handeln zu können, was wiederum heißt, vom inneren Elan inspiriert zu handeln und auf das letzte Ziel ausgerichtet zu sein.

Das endgültige Ziel der Handlung bei Thomas von Aquin ist die Glückseligkeit der Vereinigung mit Gott. Das ganze menschliche Handeln ist letztendlich auf diese endgültige Glückseligkeit ausgerichtet. Wir als Christen sind überzeugt, dass diese Wirklichkeit, aufgrund der allgemeinen Gottverwiesenheit, auf jeden Menschen zutrifft. Pascal Ide schreibt in diesem Zusammenhang Folgendes:

²³³ Vgl. XERRI, *Prenez soin de votre âme*, 129. « Cette ignorance de notre être profond et de son intériorité [...] est renforcée par le fait que nous ne savons plus en parler. [...] Nous sommes devenus analphabètes de notre intériorité. Elle nous est devenue inintelligible. »

²³⁴ Mit diesen Gesetzlichkeiten ist in unserem Kontext die Lehre von der Acedia gemeint. Xerri unterstreicht den allgemeinen Beitrag der Wüstenväter zur Formulierung der „großen Gesetzte des inneren Lebens“. Vgl. XERRI, *Prenez soin de votre âme*, 142. « Ils [les Pères du désert] dégagèrent ainsi, peu à peu, à partir de réussites mais aussi d'échecs, les grands lois de la vie intérieure. »

²³⁵ Vgl. NAULT, *La saveur de Dieu*, 282.

„Der Mensch handelt immer um glücklich zu sein (auch derjenige, der sich umbringt!): er sucht nach einer Fülle, nach einem vollkommenen Gut. Dennoch ist das einzige Gut, das all unser Verlangen stillt, die Gemeinschaft mit Gott. Achtung! Dieses Ziel ist nicht nur äußerlich; es ist zuerst innerlich. In jedem Herzen schlägt die Sehnsucht danach, Gott zu sehen.“²³⁶

In Bezug auf das menschliche Handeln heißt diese Ausrichtung auf das letzte Ziel wiederum eine Antizipation des himmlischen Glücks. Die Glückseligkeit des Himmels ist eine dynamische und keinesfalls passive Realität und die Teilnahme an dieser ist ebenso dynamisch und aktiv. Darin steckt die große Würde des menschlichen Handelns – es kann schon jetzt eine Vorwegnahme dieses dynamischen himmlischen Glücks sein.²³⁷ In diesem Sinne ist jede kleinste Tat von äußerster Würde und Bedeutung. Hiermit können wir uns wieder an den „kleinen Weg“ von Therese von Lisieux erinnern. Sie verbindet jede scheinbar unbedeutende Tat mit der himmlischen Realität und misst ihr eine enorme spirituelle Potenzialkraft bei.²³⁸

Aus dem oben Gesagten können wir schließen, in welchem Ausmaß Acedia den Menschen beeinträchtigt, indem sie ihn der Freude an seinem Handeln beraubt. Die Ausrichtung auf Gott, die sich im Gebet konkretisiert, ist deshalb unerlässlich um die Acedia zu vertreiben. Um einen Text des Evagrius in diesem Sinne zu nennen, sei an das schon öfters erwähnte Zitat erinnert, das die Verbindung des Handelns und des ununterbrochenen Gebets als die Bedingung der Vertreibung der Acedia darstellt:

„Verordne dir selbst ein Maß in jedem Werk und steh nicht eher davon ab, als bis du es vollendet hast. Und bete ununterbrochen und kurzgefasst, und der Geist des Überdresses wird von dir fliehen.“²³⁹

Die zwei Definitionen von Thomas, *tristitia de bono divino* und *taedium operandi*, verdeutlichen uns, welche Rolle die Freude als das Barometer des geistlichen Lebens in Bezug auf die Acedia einnimmt. Die Freude ist also ein Zeichen, dass jemand auf Gott, auch in

²³⁶ IDE, *Les 7 péchés capitaux*, 203. « L'homme agit toujours pour être heureux (même celui qui se suicide !) : il cherche une plénitude, le bien parfait. Or le seul bien qui sature tous nos désirs est la communion avec Dieu. Attention ! Ce but n'est pas seulement extérieur ; il est d'abord intérieur. En chaque cœur, bat le désir de voir Dieu. »

²³⁷ Vgl. ebd. 201.

²³⁸ Vgl. ebd. 211. « Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus disait que "ramasser une épingle par amour peut convertir une âme" et que Jésus "me nourrit à chaque instant d'une nourriture nouvelle". »

²³⁹ *Über die acht Gedanken*, 14,18.

unbewusster Gottverwiesenheit, als das letzte Ziel ausgerichtet ist und dass er/sie sowohl im Bereich der Spiritualität als auch in jenem der Moral die Acedia überwindet.²⁴⁰

4.3. Worum es letztendlich geht?

Im letzten Abschnitt wurde auf die Tragweite der christlichen Freude im Zusammenhang mit der Acedia hingewiesen. Diese Freude streckt sich bis zum Himmel aus und verwurzelt sich in ihm. Sie ist die Anteilnahme an jener ewigen Freude, die im Himmel herrschen wird. Als Anteilnahme ist diese Freude auf Erden nicht vollkommen und kann erst in der Ewigkeit vollendet werden. In diesem Sinne verdeutlicht uns Bunge „das Schauen der Lichtherrlichkeit Gottes“, das für Evagrius die höchste Stufe der Vereinigung mit Gott ist:

„Dieses Schauen der Lichtherrlichkeit Gottes im lichten Spiegel des eigenen, von allen verfinsternden Leidenschaften gereinigten Selbst, die höchste Form der Gotterkenntnis, die in diesem Leben möglich ist, wird dann in jenem »von Angesicht zu Angesicht« seine Vollendung finden, wenn »Gott alles in allen« (1Kor 15,28) sein wird.“²⁴¹

Bis dahin muss man den geistlichen Kampf führen. In Hinsicht auf die Acedia heißt es, immer wieder die Freude erkämpfen zu müssen, was gleichzeitig bedeutet, sich in die bewusste Annahme der Erlösungsbedürftigkeit versetzen zu wissen, um die Freude empfangen zu können. Jedes Mal wenn man die Freude im Angesicht einer Versuchung der Acedia gewinnt, hat man einen Schritt nach vorne zur Fülle der Freude getan. Es ist unbestritten, dass das Erlangen der Tugenden vor der Acedia schützt und uns auf Dauer manchen Gefahren auszuweichen hilft. Trotzdem ist die Möglichkeit, in dieses Übel zu verfallen, immer da – besonders aufgrund der sich versteckenden Natur dieses Lasters und all dieser kleinen alltäglichen Situationen, wo sich die Acedia äußern kann (zum Beispiel in der Gestalt der Verdrossenheit oder einer unberechtigten Abneigung gegen eine lobenswerte Tat).

Bei den meisten Menschen richtet die Acedia, gerade durch diese alltäglichen und unbemerkbaren Einflüsse, am meisten Schaden an, und somit verringert sie in ihrem Leben

²⁴⁰ Vgl. NAULT, *La saveur de Dieu*, 363. « Le cas bien spécifique de l'acédie nous a montré comment on ne pouvait absolument pas séparer morale et spiritualité [...]. Entre l'acédie comme tristesse spirituelle et l'acédie comme dégoût de l'agir, saint Thomas fait une synthèse remarquable. »

²⁴¹ BUNGE, *Akedia*, 104-105.

die Präsenz der Freude, die ein Zeichen der Verbundenheit mit Gott ist. In diesem Sinne sei noch einmal auf die tiefgreifende Einsicht von Bunge hingewiesen:

„Im Grunde sind dies alles ganz alltägliche Lebensweisheiten²⁴², die jedem vertraut sind. Den wenigsten aber ist bewusst, dass sich an solchen Kleinigkeiten entscheidet, ob unser Leben zu einem ewigen Einerlei voller Verdrossenheit und Widerwillen verkommt, oder unser Herz voller »Gedanken des Lichts« ist!“²⁴³

Die Freude im Angesicht der Acedia soll letztendlich in der Stabilität verwurzelt sein, um nicht an der Oberfläche zu bleiben. Die Christinnen und Christen sind eingeladen, von diesen zwei Wirklichkeiten, der Freude und Stabilität, die die heutige Welt im Angesicht der acediösen Phänomene so sehr braucht, Zeugen zu sein, sodass jeder Mensch darin eine Inspiration finden kann.

Im Grunde kann man sagen, dass der Durchbruch zur wahren Freude zugleich ein Durchbruch zum wahren Selbst ist, das jeder Mensch, aufgrund der allgemeinen Gottverwiesenheit, entdecken kann und darf:

„Was auf die den Menschen bis in seine tiefsten Wurzeln fordernde Prüfung der Akedia folgt, wenn sie mutig durchgestanden wird, ist also nicht bloß ein Gefühl der Erleichterung und Zufriedenheit. Damit bliebe der Mensch ja doch nur auf der Ebene des Psychischen. Jener plötzliche Umschwung bedeutet vielmehr den *Durchbruch zu wahren Personsein in der Begegnung mit der Person Gottes*.“²⁴⁴

4.4. Zusammenfassung des vierten Kapitels

Die Freude, die nach der Beherrschung der Acedia der menschlichen Seele zuteilwird, ist in einem tiefen Frieden verwurzelt. Evagrius beschreibt es als „einen gewissen friedvollen Zustand und eine unaussprechliche Freude“. Die Haltung der bewussten Annahme der Erlösungsbedürftigkeit wurde in diesem Zusammenhang als die Bedingung dieser Freude hervorgehoben. Zugleich wurde die Wichtigkeit der *Praktike* und des Erlangens der Tugenden als die Vorbeugung gegen die acediösen Zustände zum Ausdruck gebracht.

²⁴² Bunge meint hiermit, dass die Menschen genau wissen, warum sie überdrüssig sind (z.B. wegen des Aufstehens im letzten Augenblick oder wegen ungebührlicher Eile in der Arbeit).

²⁴³ BUNGE, *Akedia*, 85-86.

²⁴⁴ Ebd. 105.

Anhand der zwei Definitionen vom hl. Thomas untersuchten wir die Bedeutung der Freude, sowohl für die Spiritualität als auch für die Moral. Die Acedia als *tristitia de bono divino* haben wir dabei als einen wesentlich unbewussten Prozess charakterisiert. Im Hinblick auf das letzte Ziel des Menschen, das die Vereinigung mit Gott ist, wurde dieser unbewusste Prozess als eine Chance der Entdeckung des „unbewussten Gottes“ bezeichnet, auf den jeder Mensch von Natur aus angewiesen ist. Als die Konkretisierung dieser Ausrichtung wurde das Gebet hervorgehoben.

Mit der Definition der Acedia als *taedium operandi* wurde auf die Würde und Größe des menschlichen Handelns hingewiesen. Dieses Handeln ist immer mit der endgültigen Ausrichtung des Menschen verbunden. Die Acedia verdunkelt diese endgültige Ausrichtung und bricht den inneren Elan des Menschen, womit sie ihn der Freude an seinem Handeln beraubt. Dieser innere Elan und die innere Freude sind eine Vorwegnahme der Glückseligkeit des Himmels, dessen dynamischer Charakter ebenso unterstrichen wurde.

Jedes Mal wenn die Freude, die im Frieden und in der Stabilität verwurzelt ist, überhandnimmt, kommt man einen Schritt näher zum wahren Selbst und zur Fülle der Freude, die im Himmel ist. Von dieser Freude und von diesem Frieden sind die Christinnen und Christen, vor allem im Angesicht der alltäglichen und anscheinend unwichtigen Manifestationen der Acedia, eingeladen, Zeugnis zu geben.

Zum Schluss

Am Ende dieser Masterarbeit wollen wir, nach allem, was über die Acedia geschrieben wurde, ein paar abschließende Gedanken formulieren. Die Perspektive, die sich durch unser umfassendes Befassen mit diesem Thema erschließt, lässt uns eine große spirituelle Weisheit und bewundernswerte Einfachheit der ersten Wüstenväter, und in unserem Fall des Evagrius Pontikos, erahnen. Das Laster der Acedia, das die ersten Wüstenväter als ein komplexes Phänomen identifizieren, wird von Evagrius als ein Übel, das den Menschen in seinem Wesen auf eine fundamentale Weise verstimmt, definiert (Atonie der Seele).

Diese fundamentale Verstimmung lässt an den heiligen Augustinus und an den Anfang seiner *Confessiones* denken. In diesem berühmt gewordenen Text spricht er von einer fundamentalen Unruhe des menschlichen Herzens, bevor es Ruhe in Gott findet:

„[...] und doch will dich loben der Mensch, ein so geringer Teil deiner Schöpfung. Du schaffest, dass er mit Freuden dich preise, denn zu deinem Eigentum erschufst du uns, und ruhelos ist unser Herz, bis es ruhet in dir.“²⁴⁵

Augustinus schreibt, dass der Mensch geschaffen wurde, um mit Freude Gott zu preisen und nicht um in der Ruhelosigkeit seines Herzens, und im Ausgeliefertsein an Kräfte, die ihn seiner ursprünglichen Natur verfremden, zu leben. Wir können darin die Botschaft des Evagrius wiedererkennen. In Hinsicht auf die Acedia bedeutet es, sich der Gefahren dieses Lasters bewusst zu werden, um dagegen wirken zu können. Dieses Dagegenwirken heißt ein ständiges Zurückkommen zur von Gott gewollten Natur des Menschen, dessen wesentliches Merkmal die im Frieden verwurzelte Freude ist.

Die Ursprünglichkeit der Erfahrung der Wüstenväter verlor, auch in unserer Zeit, nichts an ihrer Aussagekraft. Wir sahen ein, dass sich nur die Umstände ändern, wobei das Wesen der Laster immer gleich bleibt. In dieser Arbeit wurde das Wesen des Lasters der Acedia hervorgehoben, und sein Einfluss, nicht nur auf die Christinnen und Christen, sondern auf jeden Menschen in seiner *condition humaine* zur Sprache gebracht. Dabei widmeten wir uns besonders der christlichen Freude, die als „Barometer“ des spirituellen Lebens ein Zeichen der Ausrichtung der Christinnen und Christen auf das himmlische Gut darstellt.

²⁴⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, Bekenntnisse 1,1 (Übers. von Otto F. Lachmann), Leipzig 1888, [URL: <http://www.augustiner.de/files/augustiner/downloads/Bekenntnisse.pdf> (Stand 20. Juli 2021)]

Diese Freude ist somit ein Hinweis, im Angesicht der Ruhelosigkeit der Welt, die wir als Folge des Lasters der Acedia charakterisierten, auf das endgültige Ziel des Menschen. Somit sind die Christinnen und Christen eingeladen, der Menschheit, durch die Freude jene grundlegende Erkenntnis von Augustinus, dass das menschliche Herz „ruhelos ist“, bis es in Gott ruht, zu bezeugen.

Literaturverzeichnis:

ATHANASE D`ALEXANDRIE, Vie d`Antoine (SC 400), Paris 1994.

AURELIUS AUGUSTINUS, Bekenntnisse (Übers. von Otto F. Lachmann), Leipzig 1888, [URL: <http://www.augustiner.de/files/augustiner/downloads/Bekenntnisse.pdf> (Stand 20. Juli 2021)]

BENEDETTO XVI., Santa messa, imposizione de pallio e consegna dell`anello del peschatore per l`inizio del ministero petrino del vescovo de Roma. Omelia di Sua Santità, 24 aprile 2005, [URL: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html (Stand: 12. Juli 2021)]

BERGOGLIO, Jorge Mario, – PAPE FRANÇOIS, Amour, Service et Humilité, Paris 2013.

BUNGE, Gabriel, Akedia, Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß, Würzburg 2004.

BUNGE, Gabriel, Drachenwein und Engelsbrot. Die Lehre des Evagrius Pontikos von Zorn und Sanftmut, Würzburg 2018.

CASSIAN, Johannes, Die Heilmittel der Hauptlaster (übers. und erläutert von Gabriele Ziegler), Münsterschwarzbach 2019.

CASSIEN, Jean, Conférences (SC 42), Paris 1955.

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE (t. IV/2), Paris 1961.

EVAGRE LE PONTIQUE, Sur les pensées (*De diversis malignis cogitationibus*) (SC 438), Paris 1998.

EVAGRIOS PONTIKOS, Briefe aus der Wüste (Eingeleitet, übers. u. kommentiert von Gabriel Bunge), Trier 1985.

EVAGRIOS PONTIKOS, Der Praktikos (Der Mönch). Hundert Kapitel über das geistliche Leben (Eingeleitet, übers. u. kommentiert von G. Bunge), Beuron 2008.

EVAGRIOS PONTIKOS, De vitiis que opposita sunt virtutibus (PG 79, 1140-1144).

EVAGRIOS PONTIKOS, Über die acht Gedanken (Eingeleitet u. übers. von Gabriel Bunge), Beuron 2007.

EVAGRIUS PONTIKUS, Die große Widerrede. Antirrhethikos, Münsterschwarzbach 2012.

EVAGRIUS PONTIKUS, Über das Gebet (Eingeleitet und übers. von J. E. Bamberger), Münsterschwarzbach 2019.

- FAURE, Emmanuel, *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, Perpignan 2012.
- FORTHOMME, Bernard, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Paris 2000.
- GOUTAGNY, Etienne, *Saint Macaire et les moines du désert de Scété*, Paris 2017.
- GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Job (CCL 143B)*, Turnholtum 1985.
- GRÜN, Anselm, *Aux prises avec le mal. Le combat contre les démons dans le monachisme des origines*, Bellefontaine 1990.
- IDE, Pascal, *Les 7 péchés capitaux. Ou ce mal qui nous tient tête*, Paris 2002.
- KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE, München 2005.
- LARCHET, Jean – Claude, *Théologie de la maladie*, Paris 1991.
- LARCHET, Jean – Claude, *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*, Paris 1997.
- LESEGRÉTAINE, Claire, *Être ou ne pas être...célibataire*, Versailles 1998.
- LESEGRÉTAINE, Claire, *Les chrétiens et l'homosexualité : l'enquête : essai*, Paris 2011.
- LOUF, André, *L'acédie chez Évagre le Pontique*, in: *Concilium* 99 (1974), 113-117.
- LUCIANI-ZIDANE, Lucrèce, *L'acédie. Le vice de forme du christianisme. De saint Paul à Lacan*, Paris 2009.
- NAULT, Jean – Charles, *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir*, Paris 2006.
- NAULT, Jean – Charles, *Le démon de midi. L'acédie, mal obscur de notre temps*, Dijon 2013.
- ORIGÈNE, *Homélie sur S. Luc (SC 87)*, Paris 1962.
- PALLADIUS, *Historia lausiaca (Übers. J. Laager)*, Zürich 1987.
- PAUL VI., *Apostolisches Schreiben Evangelii nuntiandi*, 8. Dezember 1975, Nr. 80, [URL: https://www.vatican.va/content/paul-vi/de/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html (Stand 11. Juli 2021)]
- PUPPINCK BORTOLLI, Alexandra, *Le mal à l'âme. L'acédie, de la mélancolie à la joie*, Paris 2021.
- SARTRE, Jean – Paul, *Théâtre*, Paris 1947.
- SCHÖNBORN, Christoph, *Leben für die Kirche. Die Fastenexerzitionen des Papstes*, Freiburg-Basel-Wien 1999.

TERESA VON ÁVILA, Das Buch meines Lebens (Hg. Übers. Ulrich Dobhan, Elisabeth Peeters), Freiburg im Breisgau 2001.

XERRI, Jean - Guilhem, À la recherche de stabilité, in: La Croix (Nr. 41999), 30. April 2020, 13.

XERRI, Jean – Guilhem, Prenez soin de votre âme. Petit traité d'écologie intérieure, Paris 2018.

XERRI, Jean – Guilhem, (Re)vivez de l'intérieur, Paris 2019.

Abstract (Deutsch/English)

Diese Masterarbeit untersucht das Laster der Acedia in seinem Verhältnis zur *condition humaine* oder zum Menschen als solchem. Als ein äußerst komplexes Laster, oft mit der Traurigkeit oder Faulheit verwechselt, wurde es von Evagrius Pontikos (345-399) in das System der acht Hauptlaster integriert. In diesem System nimmt die Acedia eine besondere Stellung ein, da sie, im Unterschied zu anderen Lastern, die ganze Seele belastet und eine fundamentale Unruhe des Menschen verursacht. Das erste Kapitel der vorliegenden Arbeit behandelt das Leben und die Lehre des Evagrius und das zweite widmet sich einer umfassenden Beschreibung seiner Lehre von der Acedia. Den Ansatz von Gabriel Bunge aufgreifend wird im dritten Kapitel der allgemeinmenschliche Charakter der Acedia zur Sprache gebracht und in den Kontext der Evangelisierung gesetzt. Als Hauptmittel dieser Evangelisierung im Angesicht der Erfahrung der Acedia wird die christliche Freude als Vorwegnahme des himmlischen Gutes hervorgehoben und im vierten Kapitel beleuchtet.

This master's thesis examines the vice of acedia in its relation to the *condition humaine* or man as such. As an extremely complex vice, often confused with sadness or laziness, it was integrated into the system of the eight main vices by Evagrius Ponticus (345-399). In this system, acedia occupies a special place because, unlike other vices, it harasses the whole soul and causes a fundamental human restlessness. The first chapter of the present work deals with the life and teaching of Evagrius and the second is devoted to a comprehensive description of his doctrine of acedia. Taking up Gabriel Bunge's approach, the third chapter brings up the general human character of the acedia and places it in the context of evangelisation. Christian joy, as the anticipation of heavenly good, is examined as the main means of this evangelisation in the face of the experience of acedia, which is the subject of the fourth chapter.