

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

Die Bedeutung der Wüste im frühen christlichen Mönchtum Ägyptens

verfasst von / submitted by

Ingrid Ruzicka

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

Magistra der Theologie (Mag. Theol.)

Wien, 2022 / Vienna, 2022

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

UA 011

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

Katholische Fachtheologie UG2002

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Dr. Thomas Németh

„Der heilige Abbas Antonios wohnte (kathizomai) einst in der Wüste und geriet in Überdross (akedia) und große Düsternis (skotosis) der Gedanken (logismoi).

Und er sprach zu Gott:

Herr ich will gerettet werden, aber die Gedanken lassen mich nicht.

Was soll ich in meiner Bedrängnis (thlipsis) tun?

Wie werde ich gerettet?

Und er ging ein wenig nach draußen.

Da sah Antonios einen wie sich selbst sitzen und arbeiten,

dann stand der von der Arbeit auf und betete,

dann setzte der sich (wieder) und flocht am Seil.

Hernach stand der wieder zum Gebet auf.

Das war aber der Engel des Herrn, gesandt zur Aufrichtung und Stärkung des Antonios.

Und er hörte den Engel sprechen: Tu so, und du wirst gerettet.

Der aber hörte das, erlangte große Freude und Mut.

Und als er so tat, wurde er gerettet.“¹

¹ Apophthegmata Patrum (Teil I). Das Alphabetikon – Die alphabetisch-anonyme Reihe, hg. v. Erich SCHWEITZER (WdV 14), Beuron ²2020, Spruch 1: Antonios 1, Seite 21.

Dieser Spruch steht am Beginn der Sammlung der Wüstensprüche von Schweitzer und kann als Programm der Wüsteneltern verstanden werden. Die Frage nach der eigenen Rettung und der vorgelebte praktische Rat verhelfen Antonius zur Freude in seinem Tun. Vgl. ebd., 330.

Inhalt

I. Einleitung	2
I. 1 Von den Anfängen des Christentums zu den Wüstenvätern und -müttern	4
I. 2 Die Sprüche der Wüstenväter und -mütter	9
II. Hauptteil	12
II. 1 Die Wüste als Lebensraum	12
II. 1.a Die natürlichen Besonderheiten dieser Landschaft	13
II. 1.b Die gesellschaftliche Bedeutung der Wüste	17
II. 2 Väter und Mütter im Glauben	21
II. 2.a Antonius der Große, 251–356 n. Chr.	24
II. 2.b Amma Synkletike, ca. 316–400 n. Chr.	28
II. 2.c Abba Johannes Kolobos, 339–409 n. Chr.	32
II. 2.d Abba Poimen, ca. 380–460 n. Chr.	36
II. 3 Deutungen der Wüste	41
II. 3.a Die Erfahrung der Einöde in der Geschichte Israels	41
II. 3.b Wüste als Ort der inneren Herausforderung	45
II. 3.c Wüste als Abkehr von der Welt	48
II. 3.d Nachfolge Christi in der Wüste	51
II. 3.e Die Weisheit der Wüste finden	55
II. 3.f Gottes Nähe in der Wüste erfahren	57
III. Schluss	62
III. 1 Die Lebenshaltung der Wüste in der Gesellschaft üben	62
III. 2 Zusammenfassung	64
Abkürzungen	65
Literatur	66
Anhang	69

I. Einleitung

Diese Arbeit fragt nach den unterschiedlichen Bedeutungsebenen der Wüste im Leben der frühen Wüstenmönche. Dadurch soll insbesondere der Leserhorizont im Hinblick auf die Beweggründe dieser christlichen Anachoreten, die über das Motiv der Nachfolge Christi hinausgehen, erweitert werden.

Der Text gliedert sich in mehrere, größere Abschnitte. Nach der Behandlung der gesellschaftlichen Situation und des Entstehens der eremitischen Strömung im Christentum in den einleitenden Kapiteln, wird die Sammlung der *Apophthegmata Patrum* als zentrale literarische Quelle thematisiert.

Im ersten Abschnitt des Hauptteils soll das natürliche und kulturelle Umfeld der Wüstenväter und -mütter dargelegt werden, während im zweiten Abschnitt einige monastische Persönlichkeiten exemplarisch vorgestellt werden.

Im dritten Abschnitt wird die Wüste in ihren unterschiedlichen Bedeutungsebenen dargestellt und in den abschließenden Bemerkungen werden die Ergebnisse dieser Arbeit zusammengeführt.

Wenn hier nach der *Bedeutung* der Wüste gefragt wird, so ist damit bereits auf vielfältige Antwortmöglichkeiten hingewiesen, da sich die Bedeutung vom je individuellen Betrachter her in unterschiedlicher Weise erschließt. Weiters ergibt sich daraus, dass die Wüste auch als Sinnbild verstanden werden kann und damit einer Interpretation bedarf. Die Wüste wird in dieser Arbeit nicht nur, aber auch, als Landschaftsform, die ganz besondere Voraussetzungen für menschliches Leben bietet, dargestellt. Daneben wird auch die gesellschaftliche und die religiöse Ebene beleuchtet, wobei jeweils die Verbindung zu den Wüstenvätern und -müttern hergestellt wird.

Das Thema dieser Arbeit ist in mehreren Hinsichten zu begrenzen. Zum ersten zeitlich, in die Epoche der Spätantike, beziehungsweise vom dritten bis zum sechsten Jahrhundert², und zum anderen geographisch auf Ägypten, da nur so konkrete Aussagen getroffen werden können. Eine weitere grundlegende Abgrenzung liegt in dem Fokus auf die *christlichen*

² Die Spätantike wird hier gemäß Demandt, *Geschichte der Spätantike*, XVIII, als die Zeit von den römischen Solddatenkaisern bis zum Zerfall des Römischen Reichs, 284 – 565 n. Chr., aufgefasst.

Mönche, obwohl es ähnliche Strömungen auch in anderen Kulturen der Spätantike gab. Auf diese einzugehen würde aber den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Diese Abgrenzungen erlauben nur eine exemplarische Behandlung des Themas und ergeben eine Konzentration auf die Verbindung der Einsiedler mit der Wüste. Ausgenommen sind also Einsiedler anderer geographischer Gebiete oder jene innerhalb von Ortschaften und in Gemeinschaft lebende Asketen.

Um die Lesbarkeit zu erleichtern steht, wo sich nicht *Wüstenväter und -mütter* anbietet, die geschlechtsneutral verstandene Form der Mönche, Eremiten oder Anachoreten.

Die Spruchsammlungen der Wüstenväter und -mütter werden als authentische Quellen zum Leben und Denken der frühen christlichen Mönche in Ägypten angesehen, daher sind diese in der vorliegenden Arbeit auch vorrangig beachtet worden. Aus der Vielzahl an Übersetzungen der Quellentexte habe ich folgende deutsche Ausgaben gewählt. Für die *Apophthegmata Patrum* wurde der neueren und auch die *Anonyma* umfassenden Übersetzung von Erich Schweitzer gegenüber jener von B. Miller der Vorzug gegeben.³ Die Zählung der *Apophthegmata Patrum* richtet sich, um ein schnelles Nachschlagen zu erleichtern, nach der fortlaufenden Nummerierung wie sie im Anschluss an K. Heussi auch bei Schweitzer angewandt wird. Die Sprüche des Alphabetikons werden daneben auch mit Namen und Nummer genannt. P. Gemeinhardt bietet neben der Edition auch eine Übersetzung der Vita des Antonius.⁴ Bezug genommen wird auch auf die deutsche Übersetzung der Vita der Synkletike von K. S. Frank.⁵

Auf die Auswahl der vorgestellten Eremiten, Antonius der Große, Amma Synkletike, Johannes Kolobos und Abba Poimen, wird in Kapitel II. 2 näher eingegangen.

³ *Apophthegmata Patrum* (Teil I). Das Alphabetikon – Die alphabetisch-anonyme Reihe, (Teil II) Die *Anonyma* (*Apophtegmata Patrum* außerhalb des Alphabetikons), hg. v. Erich SCHWEITZER (WdV 14, 15), Beuron ²2020, 2011; zur Quellenlage ebd., Teil I, 10–13 und Teil 2, 417–419; 428–430; Weisungen der Väter. *Apophthegmata Patrum*, auch Gerontikon oder Alphabetikon genannt, übers. v. Bonifaz MILLER (Sophia 6) Trier 1965. Editionen: *Collectio alphabetica*: PG 65, Paris 1858, Sp. 71–440; *Collectio anonyma* (aus dem Codex Paris Coislin 126): F. NAU (Hg.), *Histoires des solitaires égyptiens*, in: *Révue de l’Orient Chrétien* 12 (1907), 48–68, 171–181, 393–404; 13 (1908) 47–57, 266–283; 14 (1909) 357–379; 17 (1912) 204–211, 294–301; 18 (1913) 137–146; zur Quellenlage auch: Jean-Claude GUY, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum* (SHG 36) Brüssel ²1984.

⁴ ATHANASIOS VON ALEXANDRIEN, *Vita Antonii*. Leben des Antonius. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Peter GEMEINHARDT (FC 69), Freiburg im Breisgau 2018, zur Quellenlage ebd. 96 f.

⁵ Die selige Synkletike wurde gefragt. *Vita der Amma Synkletike*, hg. v. Karl Suso FRANK (WdV 5) Beuron 2008, zur Überlieferungsgeschichte ebd., 13; Edition: PG 28, Paris 1857, Sp. 1488–1557.

I. 1 Von den Anfängen des Christentums zu den Wüstenvätern und -müttern

Zu Beginn stellt sich die Frage nach dem Umfeld der Entstehung der christlichen Wüstenaskese in Ägypten. Daher wird nun ein kurzer Abriss über die Vorgeschichte christlicher Einsiedler geboten. Über Eremiten aus dem Hinterland des Nil sind uns, im Vergleich mit anderen Regionen, viele Zeugnisse erhalten, so bietet sich der Fokus auf dieses Gebiet an. Die ersten Jahrhunderte nach der Geburt Jesu bis zum Zerfall des Römischen Reichs sind durch große politische und gesellschaftliche Veränderungen innerhalb dieser Gesellschaft gekennzeichnet. Von vielen philosophischen oder religiösen Gruppierungen wird durch Askese eine Unabhängigkeit von der sich ständig wandelnden Welt angestrebt. Dass Askese keine christliche Erfindung ist, wird bei näherer Betrachtung schnell deutlich.

Um die Zeitenwende gab es unterschiedlichste asketische Strömungen, die nicht immer religiös motiviert waren, doch auch unter den Juden gab es asketische Gruppen, beispielsweise die Qumran-Gemeinschaft in Judäa oder die Therapeuten in Ägypten. Diese führten ein Leben der Enthaltbarkeit, beteten und arbeiteten oder lasen die Schrift. Ob diese Zusammenschlüsse als Vorläufer der späteren Einsiedler oder Klöster gesehen werden können, kann nicht eindeutig geklärt werden, sie zeigen aber die Grundstimmung, die zu dieser Zeit geherrscht hat.⁶

Schon in den ersten Jahrzehnten nach Christus wurden Einzelpersonen oder Gruppen die asketisch lebten gefördert und geehrt.⁷ Christliche Askese kann dennoch nicht auf ein direktes Vorbild Jesu zurückweisen, eher bietet sich Johannes der Täufer mit seinen Anhängern an, die im Gegensatz zu Jesu Jünger fasteten. Einzig der Verzicht auf Besitz wird von Jesus in einem Beispiel für die Nachfolge angeraten.⁸

Die Gesellschaft des Römischen Reiches zeichnete sich in der Spätantike durch eine kleine extrem reiche Elite und eine bitterarme Mehrheit aus, dazwischen findet eine durchaus

⁶ Vgl. Christoph MARKSCHIES, Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen, München 2016, 160 f.

⁷ Vgl. Andrew LOUTH, Die Spiritualität des frühen christlichen Mönchtums, in: Karl BAIER (Hg.): Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse. Darmstadt 2006, 159–170, hier: 160.

⁸ Vgl. MARKSCHIES, Christentum, 159 f.

variable Mittelschicht Raum.⁹ Die Askese bot im Prinzip für Menschen *jeder* Einkommensklasse die Möglichkeit, das eigene Leben für sich zu gestalten und damit anerkannt zu sein. Die Frage nach den Unterschieden von Reichen und Armen in der Motivation zur Askese wäre interessant zu beleuchten, würde aber hier zu weit führen.

Die Christen wurden anfangs als eine neue Strömung innerhalb des Judentums gesehen, da sich deren Ablösung erst langsam, mit der allmählichen Taufe von Heiden, vollzog. Die Verbreitung des neuen Glaubens vollzog sich von Osten nach Westen und war zuerst in den Städten verortet. Das Christentum konnte sich, da es häufig von Kaufleuten und Soldaten weitergetragen wurde, überraschend schnell ausbreiten.¹⁰

Die Christenverfolgungen im ersten und zweiten Jahrhundert waren keine reichsweiten oder vom Staat angeordneten Maßnahmen. Die Verurteilung oder Vertreibung von Christen war meist die Reaktion auf regionale Probleme, für die man einen Schuldigen suchte und in der jungen christlichen Gemeinschaft fand. Erst im dritten Jahrhundert wurden auch flächendeckend im gesamten Römischen Reich Opfer für Kaiser und Götter angeordnet und da sich viele Christen weigerten, wurden diese vornehmlich von der Bestrafung getroffen. Die Zahl der Märtyrer lässt sich kaum einschätzen, da die Bestrafungen regional unterschiedlich konsequent durchgeführt wurden.¹¹ Mit Kaiser Diocletian (284–305) gewann die Christenverfolgung eine religiöse Dimension. Da die Staatshierarchie religiös begründet wurde, konnte das Reich keine anderen Religionen unter seiner Herrschaft dulden. Christen wurden nun nicht nur wegen politischer Gründe, sondern vor allem wegen ihrer staatsfeindlichen Religion verfolgt, da sie nicht den römischen Göttern opferten.¹² Als Kaiser Diocletian Anfang des vierten Jahrhunderts vermehrt Misserfolge zu verbuchen hatte, wurden nun Christen schrittweise ihrer Rechte beraubt, nach Opferverweigerung bestraft, verbannt oder ermordet. Kirchen wurden zerstört und Gemeinden enteignet. Die Märtyrerezahlen dieser Phase bleiben aufgrund fehlender Quellen ebenfalls schwer zu schätzen. 305 n. Chr. ließen die Verfolgungen nach und mündeten 311 n. Chr. in das Toleranzedikt von Kaiser Galerius.¹³

⁹ Vgl. Alexander DEMANDT, *Geschichte der Spätantike, Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.*, München 2018, 251.

¹⁰ Vgl. DEMANDT, *Geschichte*, 435.

¹¹ Vgl. Karen PIEPENBRINK, *Antike und Christentum (Geschichte kompakt)*, Darmstadt 2007, 10–15.

¹² Vgl. PIEPENBRINK, *Antike*, 19.

¹³ Vgl. PIEPENBRINK, *Antike*, 17 f.

Asketen wurden nach der Zeit der Christenverfolgungen wie die Märtyrer der früheren Zeit verehrt, da ihre radikale Christusnachfolge im einfachsten Lebensstil als eine Art andauerndes Martyrium verstanden wurde. In der *Vita Antonii* wurde Antonius als Nachfolger der Märtyrer dargestellt, indem er selbst zum Martyrium bereit war, und indem seine tägliche Mühe als andauerndes unblutiges Martyrium dargestellt wurde. Durch diese gedankliche Verbindung konnten sich die Eremiten der Wüste in die Reihe der frühen Heiligen einfügen.¹⁴ Von dieser frühkirchlichen Entwicklung her, zeigt sich die Geschichte der Wüstenväter und -mütter als eine Weiterführung der Märtyrertradition.

Die Wertschätzung von Askese in den frühen christlichen Gemeinden findet ihre Wurzeln eher im paganen Umfeld als in der Botschaft Jesu. Die Einbindung der Askese in die christliche Ethik kann als Inkulturation in die antike Gesellschaft gedeutet werden.¹⁵

Doch schon die Aufforderung Jesu zu radikaler Nachfolge, Heimatlosigkeit und Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen, legte den Keim für christlich-asketisches Leben. Wandermissionare, unter ihnen vor allem Paulus, verbreiteten diese asketische Grundhaltung der Nachfolge Christi in viele Gemeinden. So lebten von Beginn an Gläubige in den Gemeinden, die sich der Ehe versagten und als Enthaltsame bzw. Enkratiten (*ἐγκράτεια* / *enkrateia*), geachtet wurden.¹⁶

Im Wettstreit mit verschiedenen philosophischen Schulen konnte das Zeugnis asketisch lebender Christen als Argument für die Wahrheit christlicher Lehre eingebracht werden. In den Schriften der Alten Kirche ist aber auch Kritik an weltfeindlichen extrem asketischen Strömungen zu finden.¹⁷

Ab dem zweiten Jahrhundert lassen sich vermehrt asketisch lebende Christen innerhalb der Gemeinden feststellen, aber auch Wanderprediger die enthaltsam lebten, missionierten und Wunder vollbrachten. In den Texten über diese frühen Asketen wird in gleicher Weise von Frauen und Männern gesprochen, die ein *engelgleiches Leben* in der Nachfolge Jesu führten. Im dritten Jahrhundert sind auch unter Christen Tendenzen von Sexualfeindlichkeit

¹⁴ Vgl. Andreas MERKT, *Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt*, Darmstadt 2008, 47.

¹⁵ Vgl. MARKSCHIES, *Christentum*, 160.

¹⁶ Vgl. Karl Suso FRANK, *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, Paderborn ³2002, 134.

¹⁷ Vgl. FRANK, *Lehrbuch*, 135.

festzustellen, die in ihrer extremen Form absolute sexuelle Enthaltbarkeit forderte, doch Theologen der Großkirche setzten die Heiligkeit der Ehe dagegen.¹⁸

Ab dem dritten Jahrhundert finden sich auch Gläubige, die außerhalb der Gemeinde, für sich alleine und in Enthaltbarkeit, Christus nachfolgten. In Syrien dürfte sich für solche Asketen der Ausdruck *Mönch*, vom griechischen μοναχός (monachos) für alleinlebend, durchgesetzt haben.¹⁹ Immer mehr Gläubige machten sich auf, um abseits der Siedlungen in Abgeschiedenheit und Enthaltbarkeit ihre persönliche Christusbefolgung zu leben. Damit war der Schritt von der Familienaskese zum Anachoretentum und Mönchtum erfolgt. In Ägypten ließen sich die Einsiedler vor allem in der Umgebung von Theben in Oberägypten und in der Nitrischen Wüste südwestlich des Nildeltas nieder. Viele lebten in völliger Einsamkeit, andere schlossen sich zu losen Gruppen zusammen.²⁰ Auch wenn diese Bewegung unter *einem* Begriff zusammengefasst wird, so blieb sie doch für ganz individuelle Wege der persönlichen Nachfolge Jesu offen. Die große Vielfalt unter den Anachoreten war auch innerhalb Ägyptens gegeben, wovon die *Apophthegmata Patrum*, die Weisheiten der Väter, bis heute Zeugnis geben.

Die Kirche in Ägypten hatte im Jahr 325 n. Chr. bereits 90 Bischöfe unter denen Athanasios von Alexandrien herausragte. Er trieb die Missionierung der Landbevölkerung durch Gründung neuer Diözesen voran und begeisterte weite Bevölkerungsteile. Diese Begeisterung führte auch zu gewaltsamen Zusammenstößen mit der noch heidnischen Bevölkerung und deren Priestern. Auch unter dem Abt Schenute (+451?) in Oberägypten kam es zu gewaltsamen Übergriffen auf die Landbevölkerung und ihre Tempel, doch darf man nicht die gesamten Missionserfolge auf derartige Ereignisse zurückführen. Anfang des fünften Jahrhunderts war nahezu ganz Ägypten christlich geworden, doch wurden daneben weiterhin Rituale und Bräuche früherer Religionen praktiziert. Vor allem die Zauberei und der Wunderglaube hielten sich in der Landbevölkerung noch lange Zeit lebendig.²¹

Das dritte und vierte Jahrhundert bietet für die Entstehung dieser breiten Einsiedlerbewegung mehrere Erklärungen, die je unterschiedlich gedeutet werden. Von

¹⁸ Vgl. MARKSCHIES, Christentum, 161–163; Merkt, Mönchtum, 15.

¹⁹ Vgl. MARKSCHIES, Christentum, 163.

²⁰ Vgl. Karl BAUS – Eugen EWIG, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Erster Halbband: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon (HKG [J] 2), Freiburg im Breisgau u. a. 1985, 348.

²¹ Vgl. BAUS, Reichskirche, 190–192.

einer protestantischen Richtung der Neuzeit wurde die Frömmigkeit der Gläubigen gegen die Weltlichkeit der Reichskirche gestellt und somit die Askese als Abkehr von der Großkirche gewertet, was aber von vielen Kirchenhistorikern nicht mehr geteilt wird. Johannes Cassian empfiehlt dem Mönch die Einsamkeit, um die sexuellen Reize von Frauen und die Hierarchie der Kirche zu meiden.²² Dieser zeitgenössische Rat dürfte wohl eine verbreitete Grundhaltung jener Epoche, jedoch nicht das einzige Motive der Einsiedler, darstellen.

Auf der Suche nach Vorbildern stößt man auf verschiedene Gruppen mit dualistischem Gedankengut oder Erlösungstheorien die der christlichen Askese zwar in der Begrifflichkeit nahestanden, aber sich inhaltlich doch unterschieden. Auch jüdisch-asketische Gruppierungen und die Qumran-Gemeinde werden als Vorbilder diskutiert.²³ Den entscheidenden Unterschied zu den dualistisch-philosophischen Strömungen erkennt man in der Nachfolge Christi, in der demütigen Annahme des Kreuzes, der Heiligen Schrift als Grundlage und der Erwartung der barmherzigen Erlösung im Gericht. Die christlichen Asketen versuchten im beständigen Streben nach Vollkommenheit und wachsender Gottesliebe ihr Leben in Freiheit zu gestalten.²⁴

Von Asketen selbst wird erzählt, dass sie die Einsamkeit suchten um den Ablenkungen vom Gebet durch Menschen zu entfliehen. Daneben gab es aber auch ganz praktische Gründe in die Wüste zu gehen, hier war man dem Zugriff staatlicher Steuereintreiber oder Landherren entzogen.²⁵ So unterschiedlich die Beweggründe gewesen sein mögen, so unterschiedlich waren eben auch die Varianten dieser neuen Lebensform in der Wüste.

Paulus von Theben und Antonius der Große gelten als die frühesten Mönche in der ägyptischen Wüste. Sie lebten als Einsiedler ein asketisches Leben in der Einöde außerhalb der Zivilisation. Nur wenige Schriften geben Einblick in ihr Leben und Wirken. Als besonders authentische Zeugnisse über die Wüstenväter und -mütter gelten die *Apophthegmata Patrum*, daneben gibt es auch vereinzelte Briefe oder Lebensbeschreibungen einiger Mönche.²⁶

²² Vgl. MARKSCHIES, Christentum, 163.

²³ Vgl. BAUS, Reichskirche, 349.

²⁴ Vgl. BAUS, Reichskirche, 350–353.

²⁵ Vgl. MARKSCHIES, Christentum, 164 f.

²⁶ Vgl. LOUTH, Spiritualität, 160.

I. 2 Die Sprüche der Wüstenväter und -mütter

„εἶπέ μοι ῥῆμα, πῶς σωθῶ. Sag mir ein Wort, wie ich gerettet werde“²⁷, lautet die klassische Frage in der Wüste. Diese Worte eines Suchenden, und nicht etwa die Frage nach einer lebensspendenden Wasserstelle, bilden mit der darauffolgenden Antwort eines Abbas oder einer Amma das Kernstück mönchischen Lebens in der Wüste.

Die *Apophthegmata Patrum*²⁸, wie die Sprüche der Wüstenväter und -mütter auch genannt werden, sind Ratschläge erfahrener Eremiten an einen Mitbruder, nur selten kommen Frauen als Fragende oder Ratgeberinnen vor. Diese Weisungen stammen vorwiegend aus der ägyptischen Wüste.²⁹ Einzelne Sprüche erlauben manchmal eine zeitliche Einordnung ihrer Formulierung, obwohl die Namensnennung des Abbas wenig zuverlässig ist. Inhaltliche Hinweise, zum Beispiel über die Zerstörung der Sketis, oder Kontakte zu bekannten Persönlichkeiten, ermöglichen eine seltene aber konkrete Datierung.³⁰

Die für dieses Umfeld rasche Verschriftlichung der Sprüche lässt sich damit erklären, dass die Väter mit ihren Ratschlägen die einzige Richtschnur waren, die die Einsiedler neben der Bibel hatten. Diese zu kennen, zu erhalten und damit weitergeben zu können, war wesentlich für diese lose Gemeinschaft von Gleichgesinnten. So entstand die wenig gestaltete schriftliche Fixierung der Vätersprüche, die ganz nahe am praktischen Leben der Mönche liegt.³¹

Die ersten Texte waren wohl in Koptisch mündlich formuliert, und so für die meist ägyptischen Mönche verstehbar, doch schon bald wurden sie vermutlich in griechischer Schrift festgehalten und verbreitet. Die *Apophthegmata Patrum* sind natürlich aus ihrer Umwelt beeinflusst, wobei hier eher an die Alltagskultur und ihre Lehrsprüche des paganen Ägyptens zu denken ist als an außerchristliche asketische Strömungen oder den Hellenismus.³²

²⁷ Fairy von LILIENFELD, Mönchtum II, in: TRE 23, Berlin 1994, 150–193, hier: 153.

²⁸ Siehe zur herangezogenen Übersetzung und zu Editionen oben Kapitel I.

²⁹ Vgl. Maria HEINE, Die Spiritualität von Asketinnen. Von den Wüstenmüttern zum städtischen Asketinnenentum im östlichen Mittelmeerraum und in Rom vom 3. Bis zum 5. Jahrhundert (ThSp 13), Berlin 2008, 21 f.

³⁰ Vgl. Franz DODEL, Das Sitzen der Wüstenväter: eine Untersuchung anhand der Apophthegmata Patrum (Par. 42), Freiburg, Schweiz, 1997, 15.

³¹ Vgl. DODEL, Sitzen, 16.

³² Vgl. ebd., 19 f.

Es dürfte schon in der Mitte des vierten Jahrhunderts kleine Spruchsammlungen herausragender Mönche in schriftlicher Form gegeben haben. Das ist unter anderem im Vergleich der Sprüche des Antonius des Großen in den Sammlungen und in der Vita, die um 357 n. Chr. verfasst wurde, erkennbar.³³ Diese Sammlungen kurzer Sprüche und Anekdoten steht am Beginn der monastischen Literatur und stammt in ihrer mündlichen Form aus dem vierten und fünften Jahrhundert. Die einzelnen Aussprüche dienten der Unterweisung eines jungen Eremiten durch seinen Abba oder seiner Amma, sie sind also für eine konkrete Person in einer aktuellen Situation formuliert.³⁴

Theodor von Pherme dürfte eine Sammlung der Vätersprüche kritisch gesehen haben als er nach Spruch 270 kein Wort formulierte, damit es nicht verbreitet würde.³⁵

„Ein Bruder besuchte einmal den Abbas Theodoros, und drei Tage verbrachte er damit, ihn zu bitten, von ihm ein Wort zu hören. Der aber antwortete ihm nicht. Dann ging er betrübt (lypomenos) weg. Da sagte nun ein Schüler zu ihm (dem Alten): Abba, warum sagtest du ihm kein Wort? Er ging betrübt weg. Und es sprach zu ihm der Alte: Wahrhaftig, ich habe ihm nichts gesagt. Er ist ein Geschäftemacher (pragmateutes) und will sich mit fremden Worten rühmen.“³⁶

Selten kommt es vor, dass ein Abba, so wie hier, sein Verhalten seinem Schüler erläutert, wodurch es aber auch für Leser, die die Zusammenhänge nicht kennen leichter wird, aus der erzählten Situation zu lernen.

Die literarische Form der einzelnen Texte entspricht deren Inhalt, es sind ungeschmückte kurze Aussagen aus dem Alltag für den Alltag, aus einer konkreten Situation für einen konkreten Menschen gesprochen. Es lässt sich keine einheitliche systematische Lehre oder Spiritualität und auch keine Lebensregel daraus formulieren. Die Aussagen bleiben offen für neue Weisheiten in neuen Lebenssituationen.³⁷

Auch wenn die Wüstenväter und -mütter die Heilige Schrift kannten und auch häufig Gebete aus ihr auswendig rezitierten, wird in den Sprüchen selten auf sie Bezug genommen, und Exegese findet sich nur in Ansätzen, und das auch erst in späteren Schriften. Vorrangig ging es den Mönchen um die gelebte Praxis, um das gelebte Vorbild und die Lebenserfahrung, die dann jeweils an den Schüler, die Schülerin, weitergegeben wurde.³⁸

³³ Vgl. DODEL, Sitzen, 14.

³⁴ Vgl. MERKT, Mönchtum, 289.

³⁵ Vgl. DODEL, Sitzen, 15.

³⁶ Apophthegmata Patrum, 270: Theodoros 3 (WdV 14, 113 f; Erich SCHWEITZER).

³⁷ Vgl. ebd., 24.

³⁸ Vgl. ebd., 22.

Die einzelnen *Apophthegmata Patrum*, als in sich geschlossene Aussagen, sind aus der Notwendigkeit entstanden, in den Herausforderungen des einsamen Lebens den Rat eines erfahrenen Einsiedlers zu suchen. Die Frage: Wie kann ich gerettet werden? entsteht aus der Hoffnung eines bedrängten Schülers auf ein hilfreiches Wort durch den Lehrer.³⁹ Die einzelnen Sprüche und auch die Sammlungen sind keine theologischen Abhandlungen, sondern situationsbezogene Ratschläge für eine konkrete Person. So stehen auch widersprüchliche Aussagen nebeneinander und manche Themen mögen öfter vorkommen als andere, denen deshalb jedoch nicht weniger Gewicht zukommt.⁴⁰

Die wenigen bekannten Aussprüche von Frauen unterscheiden sich in Stil und Inhalt nicht von denen ihrer männlichen Kollegen und dienen ebenso zur Erschließung der monastischen Theologie, die sich nicht in eine männliche und eine weibliche trennen lässt. Die markanten Charakteristika, die sich in den Sprüchen beider Geschlechter finden, sind die erfahrungsgezogene geistliche Erkenntnis, die in der eigenen Praxis sichtbar wurde, und an individuell Ratsuchende weitergegeben wurde.⁴¹

Ein sterbender Mönch hinterließ seinen Schülern ein Wort zu ihrem Heil, sie würden gerettet werden, wenn sie nur an der Freude, dem Gebet und dem Dank festhielten.⁴²

„Abbas Benjamin sagte beim Sterben zu seinen Söhnen: Das sollt ihr tun, dann könnt ihr gerettet werden: Freut euch immer, betet unablässig, sagt für alles Dank (1 Thess 5,16ff).“⁴³

Solche schlichten Worte galten als Vermächtnis und wurden weitergegeben, um auch anderen in ihrer Suche nach dem Heil zu helfen. Damit derartige Anweisungen, die als Programm des Mönchlebens galten, bewahrt werden konnten, wurden einzelne Sprüche schon bald schriftlich festgehalten und weitergegeben.

³⁹ Vgl. DODEL, Sitzen, 11.

⁴⁰ Vgl. HEINE, Spiritualität, 15 f.

⁴¹ Vgl. Eva Maria SYNEK, Ostkirchenkunde und Frauenforschung: Zu den Müttern unter den Vätern, in: OS 43 (1994) 170–186, hier 179.

⁴² Vgl. DANIEL TIBI (Hg.), Kleine ägyptische Mönchsregeln. Regel des Antonius. Regel des Isaias, St. Ottilien 2011, 15.

⁴³ Apophthegmata Patrum, 171: Benjamin 4 (WdV 14, 76; Erich SCHWEITZER).

II. Hauptteil

Die Wüste wird in ihrer Bedeutung für die Gesellschaft in ihrer Umgebung oft unterschätzt, obwohl nicht nur an ihren Rändern, sondern auch inmitten dieser trockenen Landschaft Menschen Lebensraum finden. In den folgenden Kapiteln wird die Wüste in ihren vielfältigen Dimensionen behandelt und mit dem Leben einzelner, beispielhafter Wüstenväter und -mütter in Verbindung gebracht. Den Beginn machen die natürlichen Gegebenheiten der Wüste, um dann konkrete Lebensgeschichten in ihr zu verorten und im Anschluss die Verbindung beider Elemente zu beleuchten.

II. 1 Die Wüste als Lebensraum

In den Wüsten leben Pflanzen, Tiere und Menschen unter außergewöhnlichen Bedingungen. Um auf Dauer in dieser Umwelt leben zu können, müssen sie sich an diese Natur anpassen und besondere Überlebensstrategien entwickeln.

Wüsten sind niederschlagsarme Gebiete in denen höchstens eine sehr lockere Pflanzendecke besteht. Derartige Landschaftsformen, sandiger oder steiniger Boden, flach oder bergig, kommen in allen Weltteilen vor und nehmen weit mehr als ein Viertel der Erdoberfläche ein. Das wichtigste Kriterium um eine Gegend als Wüste zu bezeichnen sind nicht endlose Sanddünen, sondern der Wassermangel der daraus resultiert, dass mehr Feuchtigkeit verdunstet als durch Niederschlag gegeben ist.⁴⁴ Die Wüste ist eine Landschaft mit vielen Erscheinungsformen, ein Lebensraum vieler Pflanzen und Tiere und auch ein Sinnbild in Kunst und Weisheit. In der Heiligen Schrift und anderen antiken Texten bildet die Wüste den Hintergrund zu bedeutenden Ereignissen, wodurch das Interesse an der Lebenswelt der Wüste auch in großer Entfernung zu ihr geweckt wird.

Die vielfältige Natur der Wüste bildet den Hintergrund zum Thema der Einsiedler in Ägypten, fast alle Wüstentypen der Erde kommen hier vor. Bei diesen unterschiedlichsten

⁴⁴ Vgl. Ulrich JOGER – Uwe MOLDRZYK, Wüste. Begleitbuch zur Ausstellung Wüste vom 28. April bis 27. Oktober 2002, Darmstadt 2002, 40.

Biotopen ist es nicht verwunderlich, dass die Wüstenväter und -mütter für jede Lebenssituation auch ein erklärendes Bild in der Natur finden, wie der folgende Spruch zeigt.

„Abbas Hilarion begab sich von Palästina auf den Berg zu Abbas Antonius. Und es sagte Abbas Antonius zu ihm: Gut, dass du kommst, du Morgenstern, der in der Frühe aufgeht. Und es sagte Abbas Hilarion zu ihm: Friede sei dir, du Lichtsäule, die den Erdkreis erleuchtet.“⁴⁵

II. 1.a Die natürlichen Besonderheiten dieser Landschaft

Die Natur hat eine überraschende Vielfalt an Formen innerhalb der Wüsten geschaffen. Zwischen einer vegetationslosen Extremwüste und einer Wüstensteppe mit lückenhafter Vegetationsdecke gibt es je nach Bewuchs und Feuchtigkeit mehrere Abstufungen. Eine andere Einteilungsweise ist die nach der Temperatur in Kälte- oder Wärmewüsten, oder nach der Bodenbeschaffenheit in Sand- oder Steinwüsten oder auch anderes. Schon diese Bezeichnungen geben einen Einblick in die unterschiedlichen Landschaftsformen einer Wüste, dazu kommen noch die Oasen und Flüsse, die für die Wasserversorgung von Mensch und Tier unentbehrlich sind.⁴⁶

Die Sahara selbst umfasst mit ihren Regionen unterschiedliche Wüstentypen. Der Nil gilt als „Fremdlingsfluss“⁴⁷ da er außerhalb des Trockengebiets entspringt und wird neben den Oasen als Wasserquelle genutzt.⁴⁸ Der Nil hat als wichtigste Wasserquelle und Verkehrsweg das vormoderne Ägypten geprägt. Die jährliche Nilüberflutung wurde als erste Jahreszeit des alten Kalenders gezählt. Nicht nur das Wasser, das durch technische Hilfe über weite Felder verteilt wurde, auch die Nährstoffe aus dem Schlamm waren für die Kultivierung des Landes eine notwendige Grundlage.⁴⁹ Das Nildelta hat sich durch Sedimentablagerungen seit Herodot (5. Jh. v. Chr.) bis heute ca. 30 km nach Norden verschoben.⁵⁰ Dieses Beispiel macht deutlich, dass sich das Gelände im Laufe der Geschichte verändern kann und die heutigen Wüstenflächen Ägyptens nicht mit denen im 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung identisch sind. Leider sind die Informationen über die Gegebenheiten der Landschaft Nord-

⁴⁵ Apophthegmata Patrum, 425: Hilarion (WdV 14, 160 f.; Erich SCHWEITZER).

⁴⁶ Vgl. JOGER, Wüste, 40.

⁴⁷ JOGER, Wüste, 40.

⁴⁸ Vgl. ebd., 42.

⁴⁹ Vgl. Holger SONNABEND (Hg.), Mensch und Landschaft in der Antike: Lexikon der Historischen Geographie, Stuttgart 2006, 8.

⁵⁰ Vgl. SONNABEND, Landschaft, 94.

Ost-Afrikas in dieser Epoche spärlich und müssen durch Ableitungen und Schätzungen ergänzt werden.

Pflanzen und Tiere haben sich mit ihrem Aussehen und Verhalten an die unberechenbare Trockenheit und Hitze angepasst, daher lassen sich außergewöhnliche Abläufe beobachten. Pflanzen können, obwohl sie vertrocknet und tot wirken, bei geringem Wasserangebot wieder ergrünen und innerhalb kürzester Zeit Samen ausbilden. Auch bei nieder entwickelten Tieren wird eine ähnliche Strategie beobachtet. Pflanzen nutzen für sich oft unmerkliche Geländegegebenheiten wie Bodensenken, Ritzen oder den Mittagsschatten eines Steins um der Hitze zu entgehen, Tiere hingegen sind mobil und können sich zum Beispiel im Sand eingraben oder verlegen ihre aktive Zeit in die Nacht. Alle Anpassungen der Pflanzen und Tiere haben das Ziel trotz der Temperatur und dem Wassermangel den Erhalt ihrer Art zu sichern, Hitze und Trockenheit zu überdauern und in den kurzen lebensfreundlicheren Phasen ihren gesamten Entwicklungszyklus zu durchleben. Die Organismen durchlaufen einen Zyklus von Leben, Tod und Wiederbelebung oft innerhalb unglaublich kurzer Zeit.⁵¹ Dieser in der Wüste leicht beobachtbare Prozess legt den Vergleich mit dem menschlichen Lebenszyklus nahe und provoziert ein Nachsinnen über Werden und Vergehen oder auch über den Sinn des allzu kurzen Lebens. Einen ähnlichen Impuls zur Meditation mögen die staunenswerten Überlebensstrategien der Pflanzen und Tiere in der lebensfeindlichen Umwelt der Wüste geben.

Noch um 1500 v. Chr. herrschte im nördlichen Afrika feuchteres Klima mit Rinderhaltung. Kurz vor der Zeitenwende breitet sich das Dromedar als Nutztier vom Osten her über die gesamte Sahara aus und deutet auf eine Austrocknung dieser Region hin.⁵² Wenn man diese klimatische Entwicklungskurve spekulativ einige Zeit weiterdenkt, so ergibt sich daraus, dass das Klima zur Zeit der Wüstenmönche noch deutlich feuchter war als in heutiger Zeit.

Karawanen zogen vor allem mit dem bedeutendsten Handelsgut, dem Salz, quer durch den Kontinent und auch durch Extremwüsten. Nur durch den Einsatz von Kamelen und die Nutzung von Oasen konnte dieser rege Handelsverkehr entwickelt werden. Die Wege bildeten ein erstaunlich dichtes Netz, das mit den notwendigen Wasserstellen von

⁵¹ Vgl. JOGER, Wüste, 50.

⁵² Vgl. ebd., 96 f.

unterschiedlichen Nomadengruppen kontrolliert wurde. Nomaden lebten auch an den Orten der Salzvorkommen und bauten diese ab, transportierten das Salz in befestigte Städte, wo es als Nahrungsmittel und zur Textilbearbeitung benötigt wurde, und brachten wichtige Nahrungsmittel wie Getreide oder andere Waren zurück in die eigenen Wohngebiete. Manchmal verlief die Lieferkette auch über Zwischenhändler oder andere Waren, so dass ein dichtes Handelsnetz entstand.⁵³

Vom Nil wurde ein weit verzweigtes Kanalnetz gespeist und vergrößerte so die bewohnbare und kultivierbare Fläche des Landes um ein Vielfaches. Neben diesen Flüssen und Kanälen, die bestens als Transportwege genutzt werden konnten, gab es auch schon vor der Römerzeit ein gut ausgebautes Wegenetz das dem Fernhandel mit Salz, Getreide und anderen Waren diente. Wo die Route sich vom Nil entfernte, bildeten die seltenen Oasen Wegkreuzungen oder überlebensnotwendige Stützpunkte.⁵⁴

Die Wüsten Ägyptens grenzen direkt an bewohnte Gebiete und Städte und sind oft leicht von dort aus zu erreichen. Auch steppenähnliche Landstriche, die nur als Weiden für Kleintiere oder Gräberfelder verwendbar sind, können in antiken Texten als Wüste bezeichnet werden. Daneben gibt es aber auch entlegene, schwierig zugängliche Gegenden in denen Leben kaum möglich scheint. Trockenheit, Sandstürme, Hitze und Kälte oder auch die Gefahr durch wilde Tiere machen jedes Leben von den wenigen, oft versteckten Oasen abhängig.⁵⁵

Der Alltag in der Wüste ist mühselig, auch wenn die ägyptische Landbevölkerung mit diesen Herausforderungen ganz gut zurechtkam. Für die Mönche blieb es Mühe, diese wurde von manchen extra gesucht oder durch asketische Übungen verschärft.⁵⁶

Wie diese harten Lebensbedingungen für den eigenen spirituellen Weg dienlich gemacht werden konnten, zeigt der folgende Spruch:

„Ein Bruder fragte den Abbas Eupreprios über das Leben. Und es sagte der Alte: Iss Gras (chortos), trage (Kleider aus) Gras, schlafe im Gras. Das heißt es: Alles gering schätzen. Erwirb dir ein eisernes Herz.“⁵⁷

⁵³ Vgl. JOGER, Wüste, 132–136.

⁵⁴ Vgl. SONNABEND, Landschaft, 9.

⁵⁵ Vgl. TIBI, Mönchsregeln, 30.

⁵⁶ Vgl. DODEL, Sitzen, 84.

⁵⁷ Apophthegmata Patrum, 221: Eupreprios 4 (WdV 14, 97; Erich SCHWEITZER).

Gras war spärlich, aber doch am häufigsten vorhanden und so konnte sich ein Einsiedler mit diesem Material selbst versorgen und damit, wenn er genügsam war, das Lebensnotwendigste für sich herstellen.

Die Wüste wird in den Sprüchen der Wüstenväter und -mütter als Gegenbegriff zur belebten Ortschaft oder zum relativen Schutz der Mönchszelle verwendet. Sie galt als lebensfeindliche Landschaft mit vielen Gefahren. Die ägyptischen Wüsten, die Nitrische Wüste, die Sketis und die Thebäische Wüste waren unwirtliche Gegenden, die aber nahe von bewohntem Kulturland und daher relativ gut erreichbar waren.⁵⁸ Doch es gab auch Wüstenbereiche, die schwerer zugänglich oder entlegen und daher besonders ruhig aber auch gefährlich waren. So gab es einzelne Mönche, die im Laufe ihres Lebens an immer entlegeneren Orten zogen, um dem Getriebe der zahlreichen Mönche und Pilger auszuweichen. Das berühmteste Beispiel dafür ist Abbas Antonius, der vom Dorfrand in ein Grab, weiter in eine nahe Wüstengegend und schließlich auf den inneren Berg zog, um dort in Stille bei Gott zu verweilen.

Die Wüste stellt durch ihre natürlichen Gegebenheiten eine Herausforderung jedes Lebens dar und bietet damit einen geeigneten Rahmen für die Askese. Diese Einöde wurde griechisch mit ἔρημος (eremos) bezeichnet, folglich wurden Menschen, die in der Wüste wohnten, unabhängig von ihrer Lebensweise, Eremiten genannt.⁵⁹

Die Bewältigung der Lebensprobleme der Wüste kann als Ziel oder Behinderung des mönchischen Lebens gesehen werden. Die Stille fördert die Ruhe oder führt zu innerer Unruhe, die trockene Landschaft zwingt zur Askese im Trinken oder verlangt viel Kraft und Zeit für die Wassersuche. Die körperlichen Anforderungen des Lebens in diesen rauen Gegenden waren enorm und nicht jeder Mensch war ihnen gewachsen. Vor allem ältere Mönche mussten sich manchmal dazu entscheiden, in ein Kloster zu gehen, weil sie dem harten Leben nicht mehr gewachsen waren. Diese Beschwerden in der Wüste gingen so weit, dass sie mit dem Martyrium verglichen und die Wüstenmönche den Märtyrern gleichgestellt wurden.⁶⁰ Manche von ihnen gaben mit ihren harten Lebenseinschränkungen

⁵⁸ Vgl. Martin H. JUNG, Die Bedeutung der Wüste in der Vita Antonii und in den Apophthegmata Patrum, in: A. BEUTEL – R. RIEGER (Hg.), Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie. Festschrift für Ulrich Köpf zum 70. Geburtstag, Tübingen 2011, 157–188, hier: 167.

⁵⁹ Vgl. LILIENFELD, Mönchtum, 152.

⁶⁰ Vgl. JUNG, Wüste, 175 f.

anderen ein Beispiel zur Nachahmung, andere ertrugen die Beschwerden des Wüstenlebens oft jahrelang im Verborgenen, bis sie von Mitbrüdern bemerkt wurden. So zeigt sich auch hier innerhalb der asketischen Lebensweise eine große Vielfalt.

II. 1.b Die gesellschaftliche Bedeutung der Wüste

Unbewohnte Landesteile wie Wüsten hatten eine wenig beachtete, aber doch wichtige Funktion in der antiken Gesellschaft. Sie wurden als Weideflächen, Bestattungsorte oder auch als Zufluchtsstätten in Verfolgung genutzt. Die Wege durch diese Gegenden und deren Wasserstellen wurden von Nomaden, Händlern oder Räubern kontrolliert.⁶¹ So konnten die Einsiedler auf ihren alltäglichen Wegen, ohne weiteres, Händlern oder Hirten begegnen, und mit diesen ins Gespräch kommen. Der folgende Ausspruch zeigt ein Beispiel zufälliger Begegnungen im Alltag der Wüstenmönche.

„Als ich einst den Weg der Sketis mit einem Geflecht hinaufging, sah ich einen Kameltreiber. Der Sprach und reizte mich zum Zorn, Da ließ ich das Gerät (stehen) und floh.“⁶²

Johannes Kolobos beschreibt hier wie er mit seinem Laster des Jähzorns umgeht, das durch die Begegnung mit einem Menschen geweckt wird. In den *Apophthegmata Patrum* wird mehrmals von ähnlichen Begegnungen mit Händlern, Hirten oder Räubern erzählt, ganz abgesehen von den Kontakten zu Besuchern, die die **Anachoreten** aufsuchten.

Ägypten zählte schon in der frühen Geschichte zu den bewohnten Wüsten, genauer betrachtet waren die Ufer des Nil besiedelt. Das unbewohnbar wirkende Hinterland wirkte als Schutzwall wie eine Stadtmauer und bot auch kleinen Ansiedlungen eine gewisse Sicherheit gegen Gefahren von außen. In dieser weiten Einsamkeit machten nur wenige Nomaden als Hirten oder Händler die Wüste mit ihren Oasen zum Lebensraum. Die Oasen Ägyptens waren für den Handel mit Salz, Wein und Getreide unentbehrliche Stützpunkte für die Karawanen und sie blieben bis nach der Zeitenwende Orte der Verbannung.⁶³

⁶¹ Vgl. SONNABEND, Landschaft, 620.

⁶² Apophthegmata, 320: Johannes 5 (WdV 14, 129; Erich SCHWEITZER).

⁶³ Vgl. SONNABEND, Landschaft, 620.

Die Wüste wird von der Gesellschaft in der Spätantike als grundsätzlich lebensfeindlicher Ort gesehen und daher als einsame und ackerbaulich unbrauchbare Landschaft bewertet. Mit der allgegenwärtigen Todesgefahr, die dieser Gegend innewohnte, galt die Wüste als Wirkungsstätte aller Totgeweihten, gefährlicher Tiere, Dämonen und Geister.⁶⁴

In Ägypten war es schon lange üblich aus wirtschaftlichen Gründen das Dorf zu verlassen und außerhalb der Zivilisation als Anachoret, alleinlebend, eine Lebensmöglichkeit zu suchen.⁶⁵

Der griechische Begriff ἀναχώρησις (Anachoresis) wurde in Ägypten zunächst auf Menschen angewandt, die vor Steuereintreibern in die Einsamkeit der nicht kultivierbaren Landesteile, die Wüste, flüchteten. Schließlich zogen auch die christlichen Asketen in die Wüste um vor den Verpflichtungen der Welt zu fliehen.⁶⁶

In der jüdischen Tradition wird die Bedeutung der Wüste für die Gesellschaft in verschiedenen Schriftstellen sichtbar, von den biologischen Voraussetzungen her mangelt es dort an Wasser und in Folge an Lebensmöglichkeiten. Eine derart unwirtliche Gegend bietet sich als Zufluchtsstätte in der Flucht vor Verfolgung der Mächtigen (Ex 2,15f; 1Kön 19,3f), für Straftäter, für Sklaven (Gen 16,6f) und auch in der Flucht vor der Gesellschaft (Jer 9,1) und ihrer Kultur an. Die Wüste führt nach der Heiligen Schrift auch zur Befreiung von den Verpflichtungen der Stadt und führt zur Befreiung für die Suche nach Gott (Ps 63,1) und die Begegnung mit ihm.⁶⁷

Um die Zeitenwende zogen sich vermehrt jüdische, asketische Gruppen in die jeweilige Wüste der Umgebung zurück, um ihren Lebensstil abseits der Gesellschaft in aller Freiheit zu entfalten.⁶⁸ Sie nutzten diese Landesteile als freie Orte ohne gesellschaftliche Vorgaben und konnten dadurch genauer nach ihren Regeln leben.

Die koptischen Bauern, die den Großteil der ersten Generation von Wüstenmönchen bildeten, gingen wohl weniger, wie die frühere Forschung vermutet, wegen der

⁶⁴ Vgl. Matthias APEL, Der Anfang in der Wüste – Täufer, Taufe und Versuchung Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu den Überlieferungen vom Anfang des Evangeliums (SBB 72) Stuttgart 2013, 44.

⁶⁵ Vgl. FRANK, Lehrbuch, 367.

⁶⁶ Vgl. Michael BUßER u. a. (Hgg.), Geschichtlichkeit als religiöses Existenzial [GS Franz DÜNZL], Würzburg 2020, 324 f.

⁶⁷ Vgl. Gisbert GRESHAKE, Spiritualität der Wüste, Innsbruck 2002, 24.

⁶⁸ Vgl. MARKSCHIES, Christentum, 161.

Christenverfolgung oder der Verflachung des Christentums in die Wüste, sondern eher um ihre Eigenständigkeit gegen die sich ausbreitende Hellenisierung zu bewahren.⁶⁹ Diese Einschätzung von Jung zeigt in umgekehrter Richtung, dass die Wüste als ein kulturfreier Ort, als ein Ort, an dem die moderne Kultur der Gesellschaft, der Hellenismus, keinen Einfluss hatte, erfahren wurde.

Simeon der Säulensteher und Antonius der Große sind wohl die zwei berühmtesten Zeugen dafür, wie Asketen schrittweise immer tiefer in die Einsamkeit oder die Wüste zogen, um den Kontakt zu Menschen zu vermeiden und Ruhe zu finden.⁷⁰ Die Menschen jener Zeit kannten die Wüste als menschenleere Gegend, in der jene Ruhe vorherrschte, die die Eremiten für ihre intensive Beschäftigung mit sich selbst und mit Gott suchten.

Nach der Vita des Antonius und auch nach der Vita der Synkletike wurde die Wüste im Nahbereich der Siedlungen als Gräberfeld benutzt. Auch in anderen Schriften wird von Gräbern am Rand der Wüste oder entlang eines Pfades in der Wüste berichtet. Da bei Synkletike von einer Grabkammer eines Verwandten die Rede ist, dürfte es sich sogar um eine aktuell genutzte Grabstelle gehandelt haben.

Wenn Johannes Cassian (360–433 n. Chr.) den Mönchen nahelegte, die sexuellen Reize von Frauen und die Hierarchie der Kirche zu meiden⁷¹ und dies als Aufforderung in die Wüste zu ziehen aufgefasst wurde, so lässt das vermuten, dass man die Wüste damals als frauen- und hierarchiefreien Ort verstanden hatte. In der Wüste glaubte man sich vor sexuellen Versuchungen geschützt, außerdem entzog man sich dem Einfluss der Bischöfe oder auch der Versuchung, selbst in der Kirche eine Machtposition zu erlangen. Die Einsamkeit der Wüste bietet vor diesen Gefahren relativ wirksamen Schutz.⁷²

Die Wüste war, zumindest aus christlicher Perspektive, ein Bild für den Auszug, für die Trennung von der Gesellschaft, und damit bestens für einen asketischen Lebensweg

⁶⁹ Vgl. JUNG, Wüste, 186 f.

⁷⁰ Vgl. MARKSCHIES, Christentum, 164.

⁷¹ Vgl. Ruth ALBRECHT, Die Anfänge des weiblichen Mönchtums. Ein Überblick, in: Jakobus KAFFANKE (Hg.), „... weil sie mehr liebte.“ Frauen im frühen Mönchtum, Beuron 2002, 9–21, hier: 10; MARKSCHIES, Christentum, 163.

⁷² Vgl. Karl Suso FRANK, Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt ⁵1996, 16–18.

geeignet. Auch wenn Askese nicht an die geographische Wüste gebunden war, galt diese doch als Ort der Bekehrung, des Gebets, des Dämonenkampfes und der Gottesnähe.⁷³

Da die Wüste nicht zu den zentralen Themen antiker Gesellschaft zählte, gibt es auch kaum Informationen über ihre Bedeutung in Wirtschaft, Religion oder Politik. Dennoch lassen sich in zahlreichen Schriften versteckte Hinweise auf ihre Nutzung finden und so ist es möglich ein ungefähres Bild der gesellschaftlichen Funktion dieser öden Gegenden erstellen.

⁷³ Vgl. HEINE, Spiritualität, 14.

II. 2 Väter und Mütter im Glauben

In der Wüste Ägyptens gab es Männer und Frauen, die in der Einsamkeit als Asketen lebten und andere Menschen auf ihrem spirituellen Weg begleiteten.

Die spirituelle Vaterschaft, die auch von Frauen eingenommen wurde, verdeutlicht die persönliche Dimension der Unterweisungen im Glaubensweg. Das Wort *Abba*, das auch Jesus verwendete, wurde von Menschen als Anrede für die Wüstenväter verwendet, wenn sie sich ihnen als Schüler anschlossen. Sie drückten damit sowohl Nähe als auch Verehrung aus.⁷⁴ Der syrisch-aramäische Begriff *abba*, griechisch *ἄββᾶ*, wurde auf geistlich begnadete Ratgeber, die Väter angewandt. Die weibliche aramäische Anrede *ammâ* war für die Wüstenmütter, Frauen in gleicher Position, geläufig.⁷⁵

Die Anrede Amma aus den semitischen Sprachen bedeutet Mutter und wurde auch für Göttinnen verwendet. In den lateinischen, griechischen und koptischen Texten, in denen dieser Titel belegt ist, wird er als Ehrenbezeichnung verwendet, ist aber gewöhnlich nicht mit einer Führungsposition verbunden.⁷⁶

Es gab keine Gelübde, um in eine Einsiedlergemeinschaft aufgenommen zu werden, ein Altvater kleidete den Jüngeren ein, sobald er es für angebracht hielt.⁷⁷ Selbst Antonius, der *Vater der Wüstenväter*, hat nie eine Regel verfasst, die Heilige Schrift schien ihm genug. Darüber hinaus sollte der Altvater den Schüler belehren und die Mönche sollten einander ermuntern, im Glauben treu zu bleiben.⁷⁸ Mehrmals wird die Notwendigkeit eines geistlichen Beraters in den Sprüchen hervorgehoben, denn nur allzu leicht weicht ein unerfahrener Mönch seinen eigentlichen Problemen aus. Die Wüstenväter und -mütter haben hier die Aufgabe, den Blick des Schülers auf sein Inneres zu lenken und so sich selbst zu erkennen.⁷⁹

In der Wüste brauchte es besondere Kenntnisse und Erfahrungen, die die koptischen Bauern jener Gegend aus ihrem Alltag besaßen. Klassische städtische Bildung war für das Überleben

⁷⁴ Vgl. LOUTH, *Spiritualität*, 162.

⁷⁵ Vgl. LILIENFELD, *Mönchtum*, 155.

⁷⁶ Vgl. HEINE, *Spiritualität*, 25.

⁷⁷ Vgl. TIBI, *Mönchsregeln*, 14.

⁷⁸ Vgl. ebd., 10.

⁷⁹ Vgl. MERKT, *Mönchtum*, 290.

in dieser Gegend weniger nötig als der Rat einer erfahrenen Amma oder eines Abbas.⁸⁰ Schon die Wüstenmönche der ersten Generation legten das Hauptgewicht der asketischen Ausbildung auf die Beziehung des jungen Mönchs zu einem erfahrenen Asketen. Die mündliche Unterweisung und das Vorbild des Alten bildeten den charakteristischen Weg in die Spiritualität der Wüste.

Der Spruch des Lehrers / der Lehrerin war ein ganz persönlicher, der aus seinem Leben, ja durch sein Leben, ausgedrückt wurde und in eine ganz konkrete Situation hineingesprochen war. Das so Erfahrene schien doch auch für andere hilfreich und wurde bald wiederholt, weitergegeben und gesammelt, womit die ersten Spruchsammlungen entstanden.⁸¹

Frauen kommen in den Quellen über das frühe Mönchtum selten vor; nicht nur, weil sie tatsächlich in der Minderheit waren, sondern auch, weil von ihnen weniger schriftlich festgehalten wurde. Über die meisten Frauen und ihren Lebensalltag wissen wir nur aus Schriften von Männern aus der Außenperspektive. Aus diesen Quellen ist uns somit nicht das praktische Leben von Frauen erhalten, sondern nur die Sichtweise von Männern auf Frauen in der Spätantike. Diese Sicht zeigt die Frau vornehmlich als Versuchung für den Mann, als schwachen Teil der Gesellschaft und als Almosenempfängerin.⁸²

Vor allem in Bezug auf die Rolle der Frau wurde die traditionelle Haltung in weiten Bereichen des Christentums noch verstärkt und ihr eine angeborene Minderwertigkeit zugesprochen. Die asketische Bewegung der jungen Christenheit und ihre Tradition wurde dagegen von Frauen und Männern getragen. In der frühchristlichen asketischen Bewegung zählten die Tugenden mehr, als gesellschaftliche Kategorien. Arm und Reich, Bildung, Alter und Geschlecht wurden in der Gesellschaft der Asketen nicht als Wertmaßstäbe behalten, jedoch waren diese Kategorien der Welt nicht einfach überwunden, sie wurden aber neu bewertet und relativiert. So wurde eine Frau, die in der Vollkommenheit fortschritt, im Martyrium oder der Askese, zum *Mann* – oder sie wurde ihrer *Männlichkeit* wegen gerühmt, obwohl sie biologisch eine Frau war.⁸³

⁸⁰ Vgl. HEINE, Spiritualität, 9.

⁸¹ Vgl. DODEL, Sitzen, 12.

⁸² Vgl. ALBRECHT, Anfänge, 9 f.

⁸³ Vgl. SYNEK, Ostkirchenkunde, 176 f.

Durch die Lehre Jesu hatten Frauen ein Argument für die Gleichwertigkeit der Geschlechter zur Hand, doch schon wenige Jahre später gab es in ständiger Wellenbewegung mehr oder weniger Frauenfeindlichkeit in Kirche und Gesellschaft.⁸⁴

K. S. Frank hält fest, dass die frühe asketische Bewegung von Frauen und Männern getragen wurde und der dafür verwendete griechische Begriff μοναχός (monachos) in den Anfängen geschlechtsneutral verwendet wurde. Daneben werden Frauen vor allem als Witwen oder Jungfrauen in den Blick genommen.⁸⁵

Lebensbeschreibungen von Heiligen, die auch als Vita bezeichnet werden, gehören zu den ältesten Schriften des Christentums und sind neben den seltenen Briefen bedeutende Quellen für die Forschung. Mit den Lebensbeschreibungen soll durch die Erinnerung an die Heiligen nicht nur ihnen Ehre erwiesen werden, sondern auch das eigene Leben nach ihrem Vorbild gestaltet, und so das Heil gefunden werden. Die Viten zählen zur Gattung der Hagiographie und wurden zum Zweck der Belehrung und Nachahmung geschaffen. Sie sind daher keine historischen Berichte des jeweiligen Lebens der oder des Heiligen, sondern verbinden vielmehr das christliche Ideal ihrer Verfassungszeit mit den individuellen Besonderheiten der Person. So wurde beispielsweise auch die Vita der Synkletike an die Frömmigkeitsideen des fünften Jahrhunderts n. Chr., ein Leben in Jungfräulichkeit und Enthaltbarkeit in allen Lebensbereichen, angepasst.⁸⁶

Die folgenden Kapitel beleuchten das Leben einzelner Einsiedler der ägyptischen Wüste, die über die Vielfalt des asketischen Wüstenlebens Zeugnis geben und damit konkrete Lebenswege in der Wüste zeigen. Neben Antonius, dem Prototyp der Wüstenväter, der sukzessive an immer einsamere Plätze zieht, wird Synkletike als Asketin am Wüstenrand und als Lehrerin asketischer Tugenden vorgestellt.

In Johannes Kolobos findet sich ein Vertreter der späteren Generation, der den Stil seiner Ratschläge an außenstehendes Publikum anpasst und mit Poimen wird ein Bewahrer der Wüstentradition vorgestellt, der auch als Redaktor einer frühen Spruchsammlung gilt. Es legt sich nahe, diese Texte gemeinsam mit den anschließenden thematischen Kapiteln zu lesen. In den Abschnitten der Lebensbilder wurden Hinweise zur Bedeutung der Wüste

⁸⁴ Vgl. HEINE, Spirituallität, 7.

⁸⁵ Vgl. ALBRECHT, Anfänge, 13.

⁸⁶ Vgl. dazu die Einleitung in: Die selige Synkletike wurde gefragt. Vita der Amma Synkletike, hg. v. Karl Suso FRANK (WdV 5) Beuron 2008, 9 f.

gegeben, während sich in den anschließenden systematischen Kapiteln auch Aussprüche jener Wüstenväter und -mütter finden und dadurch der Bedeutung der Wüste aus unterschiedlichen Richtungen nachgegangen wurde.

II. 2.a Antonius der Große, 251 – 356 n. Chr.

Die *Vita Antonii*⁸⁷ liefert recht verlässliche Informationen über die Lebensdaten des Eremiten, da Athanasius, der Verfasser, die Schrift kurz nach dem Tod des Antonius verfasst hat und auch Quellen für seine Erzählung angibt. Die langen Reden, die Wundererzählungen und Visionsberichte sind differenzierter zu betrachten. Weitere Quellen zum Leben des Antonius sind seine Briefe und seine Sprüche in den *Apophthegmata Patrum*, die das Bild des frühen Eremiten abrunden.⁸⁸

Antonius wurde 251 n. Chr. in Koma, einem Dorf in Mittelägypten in einer vermögenden, christlichen Familie geboren. Es gibt keine Bekehrungserzählung, wohl aber markante Punkte im Leben des Heiligen, an denen seine Berufung konkreter wurde.⁸⁹ Als seine Eltern starben, kümmerte er sich um seine jüngere Schwester und das Haus. Er ging wie gewohnt in die Kirche und hörte Mt 19,21 in einer liturgischen Lesung, fühlte sich persönlich angesprochen und verkaufte seinen Besitz, um den Erlös den Armen zu schenken.⁹⁰

Er brachte seine Schwester bei Jungfrauen unter und lebte in anspruchsloser Weise vor seinem Haus in Askese.⁹¹ Nach diesen Anfangsimpuls setzt er in konkreten Schritten um, was er aus der Bibel erfahren hatte und sucht die Abgeschiedenheit. Vorbild sind ihm Christus und die Apostel, die ihm zu einem asketischen Leben führen, um für Gott frei zu werden.⁹²

⁸⁷ Siehe dazu oben Kapitel I.

⁸⁸ Vgl. Peter GEMEINHARDT, Einleitung, in: ATHANASIOS VON ALEXANDRIEN, *Vita Antonii*, 29–36.

⁸⁹ Vgl. Peter GEMEINHARDT, *Antonius der erste Mönch. Leben – Lehre – Legende*, München 2013, 34 f.

⁹⁰ Vgl. ATHANASIOS VON ALEXANDRIEN, *Vita Antonii, Leben des Antonius*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Peter GEMEINHARDT (FC 69) Freiburg im Breisgau 2018, 2.1–5, 111–115.

⁹¹ Vgl. ATHANASIOS, *Vita Antonii* 3.1 (FC 69, 115; Peter GEMEINHARDT).

⁹² Vgl. GEMEINHARDT, *Antonius*, 37 f.

Antonius bleibt die erste Zeit in seinem gewohnten Lebensumfeld und übt sich in seinen neu gefundenen Lebensstil ein, für den er sich bei frommen Menschen seiner Umgebung Anregungen sucht.⁹³

In der Vita wird erwähnt, dass er andere Asketen besucht, um von ihnen zu lernen und dass er trotz seines außergewöhnlichen Lebensstils bei allen Bewohnern des Dorfes beliebt ist.⁹⁴

Schon bald erfährt er die ersten Angriffe des Bösen, wie gleichsam der Teufel sich bemüht, ihn durch Erinnerung an Besitz, soziale Verantwortung und sexuelle Reize zu verführen.⁹⁵

Antonius geht aus diesen ersten Versuchungen gestärkt hervor und will nun seine Askese und den Kampf gegen das Böse verstärken. Er geht in unbewohntes Land und lässt sich am Wüstenrand in einem verlassenen Grabbau, dem bevorzugten Platz der Dämonen, nieder.⁹⁶

Antonius fordert den Teufel regelrecht heraus, indem er sich der Wüste, dem nach damaligen Vorstellungen angestammten Ort des Teufels, nähert. Die Wüste galt als Reich der Dämonen und schon bald, so ahnt es der Teufel, wird sie zur Stadt, zum Gebiet der Christen werden.⁹⁷

In den schlimmen, auch körperlichen Angriffen der Dämonen im Grab kämpft Antonius gegen das Böse und findet schließlich Hilfe im Gebet und Rettung durch Christus.⁹⁸ Diese Erfahrung des Kampfes und des Beistand Gottes, gibt er später an andere Asketen weiter. Der Mönch muss immer wachsam bleiben, denn nur durch den Kampf gegen die Versuchungen ist Erlösung möglich.⁹⁹ Das stellt auch der folgende Spruch klar.

„Derselbe sagte: Niemand kann unversucht in das Himmelreich eingehen. Nimm die Versuchungen weg, sagte er, und niemand wird gerettet.“¹⁰⁰

Antonius möchte mit all seinen Erfahrungen nun noch radikaler, in der Wüste, dem Teufel entgegentreten. Dazu sucht er einen erfahrenen Asketen als Begleiter, der aber nicht mitgehen möchte. So geht Antonius alleine bis zum Berg Pispir, nahe des Nils. Hier lässt sich der Asket in verlassenen Gemäuern nieder, schließt sich ein, und wird zweimal jährlich mit Brot versorgt, auch kommen Leute, die seine anhaltenden Dämonenkämpfe mitverfolgen.¹⁰¹

⁹³ Vgl. GEMEINHARDT, Antonius, 39.

⁹⁴ Vgl. ATHANASIUS, Vita Antonii, 4, (FC 69, 119–121; Peter GEMEINHARDT).

⁹⁵ Vgl. GEMEINHARDT, Antonius, 46.

⁹⁶ Vgl. Hans HANAKAM, Antonius der Große, Stern der Wüste, Freiburg im Breisgau, 21999, 20–22.

⁹⁷ Vgl. GEMEINHARDT, Antonius, 50.

⁹⁸ Vgl. ATHANASIUS, Vita Antonii, 9–10, (FC 69, 137–141; Peter GEMEINHARDT).

⁹⁹ Vgl. HANAKAM, Antonius, 25.

¹⁰⁰ Apophthegmata Patrum, 5: Antonios 5 (WdV 14, 22; Erich SCHWEITZER).

¹⁰¹ Vgl. GEMEINHARDT, Antonius, 53 f.

Nach zwanzig Jahren, in denen er, in einer Festung eingeschlossen, in der Wüste lebte, öffnen einige seiner Anhänger die Tür und Antonius erscheint körperlich wohlbehalten und sichtlich vom Geist Gottes erfüllt. Die aufgeregte Menschenmenge berührt ihn kaum, da er seinen Erfolg nicht als Eigenleistung, sondern als Werk Christi sieht.¹⁰²

Nun ist er bereit, die Erkenntnisse seiner ersten Wüstenzeit an die Menschen weiterzugeben. Antonius lehrt aus seiner eigenen reichen Erfahrung. Er heilt viele Kranke und ermahnt zum christlichen Leben, wodurch sich zahlreiche Gläubige zu einem asketischen Leben in der Wüste entscheiden.¹⁰³

Viele Menschen kommen um Rat zu Antonius und lassen sich auch in seiner Nähe nieder, dadurch wird er zum *Abba* für eine lose Mönchsgemeinschaft.¹⁰⁴ Der Beziehung zwischen einem jungen Bruder und seinem geistlichen Vater, seinem Abba, spricht er, wie es im nachfolgenden Spruch deutlich wird, existenzielle Bedeutung für das Eremitenleben zu.

„Er sagte wiederum: So viele Schritte der Mönch auch tut und so viele Tropfen er auch im Kellion trinkt, er soll es wenn möglich den Alten anvertrauen, damit er darin nicht strauchelt.“¹⁰⁵

Immer mehr Gläubige suchen in der Wüste Erlösung und wollen, wie Antonius, Christus nachfolgen. Dieser ist den Wüstenmönchen nicht nur Vorbild, er gibt ihnen durch seine Reden, Sprüche und Briefe auch Anleitungen für ihren eigenen Weg durch die Wüste hindurch zum neuen Leben in Gott.¹⁰⁶

In der folgenden Zeit lehrt Antonius seine Schüler und lebt sonst zurückgezogen, doch als eine neue Verfolgungswelle in Alexandrien anhebt, verspürt er den Drang zum Martyrium und geht in die Stadt. Trotz seines mutigen Auftretens wird er nicht verhaftet, so kehrt er in die Wüste zurück und nimmt dort täglich sein Kreuz der Askese auf sich.¹⁰⁷

Die vielen Kranken, die geheilt werden wollen, und die Schüler, die um Rat fragen, werden Antonius zu viel und er beschließt, um den eigenen Stolz und die Hochachtung durch andere zu vermeiden, in eine entlegenere Wüste zu ziehen. Mit einer Handelskarawane reist er an den Berg Kolzim, der drei Tagesreisen vom Nil Richtung Osten liegt. In einer Stelle mit

¹⁰² Vgl. GEMEINHARDT, Antonius, 55 f.

¹⁰³ Vgl. ATHANASIUS, Vita Antonii, 14 (FC 69, 147–151; Peter GEMEINHARDT).

¹⁰⁴ Vgl. JUNG, Wüste, 164.

¹⁰⁵ Apophthegmata Patrum, 38: Antonios 38 (WdV 14, 31; Erich SCHWEITZER).

¹⁰⁶ Vgl. HANAKAM, Antonius, 33–36.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 36–39.

wilden Datteln und einer Quelle erkennt Antonius jenen Ort, der ihm von Gott geraten wurde. In der ersten Zeit wird er von Mönchen mit Lebensmitteln versorgt, doch später legt er sich einen Garten an und versorgt sich und seine Besucher mit dem was er erntet. Hier bleibt er bis zu seinem Tod und mit den Jahren bildet sich eine kleine Oase.¹⁰⁸

„Wer ganz zu sich gekommen ist, kann sich ganz und ohne sich zu verlieren dem Nächsten, der Welt, zuwenden“¹⁰⁹ schreibt Hans Hanakam in seinem Buch zum *Stern der Wüste*. Antonius ist offensichtlich ganz zu sich gekommen, im Alltag findet er einen Rhythmus zwischen seiner geliebten Einsamkeit am Berg und der Zeit des Lehrens unter seinen Schülern. Er steht mit mächtigen Persönlichkeiten in brieflichem Kontakt, heilt viele Kranke und lehrt seine zahlreichen Schüler.¹¹⁰

Als über Achtzigjähriger geht Antonius nach Alexandrien, lehrt und bekehrt viele Arianer und Heiden, bevor er voll Sehnsucht zurück in die Wüste geht.¹¹¹

Als wieder einmal die Leute ihn drängen, sodass er zum äußeren Berg herabkommt, spricht er mit den Menschen und schenkt ihnen heilende Worte, danach beeilt er sich, wieder in die Einsamkeit zu kommen.¹¹² Den Grund dafür nennt er im folgenden Spruch.

„Wie die Fische sterben, die im Trockenen verweilen, so auch die Mönche, die sich außerhalb des Kellions aufhalten oder mit Weltlichen Umgang haben (diatribo). Sie lösen die Anspannung der hesychia auf. Nötig ist nun, dass auch wir ins Kellion eilen wie der Fisch ins Meer, damit wir uns nicht draußen aufhalten und die innere Wachsamkeit vergessen.“¹¹³

Als Antonius sein Sterben kommen sieht, gibt er in seiner Zelle seinen beiden Gefährten noch Anweisungen für seine Bestattung und ermuntert sie zum rechten asketischen Leben. Anschließend verstirbt er mit Freude im Gesicht, als würde er Freunde treffen.¹¹⁴

Auch, wenn der Anfangsimpuls für ein asketisches Leben in der Wüste für Antonius in den gehörten Schriftlesungen und seinem Entschluss zur Nachfolge Christi zu finden sein mag, seine Vorbilder lebten an den Rändern der Siedlungen und somit in deren Einflussbereich. Über die Motive des Antonius, immer tiefer in die Einsamkeit der Wüste zu gehen, lässt sich diskutieren, vermutlich suchte er die jeweils größere Herausforderung in den

¹⁰⁸ Vgl. HANAKAM, Antonius, 39–41.

¹⁰⁹ HANAKAM, Antonius, 45.

¹¹⁰ Vgl. HANAKAM, Antonius, 45 f.

¹¹¹ Vgl. ebd., 49–51.

¹¹² Vgl. ATHANASIUS, Vita Antonii, 85, (FC 69, 291; Peter GEMEINHARDT).

¹¹³ Apophthegmata Patrum, 10: Antonios 10 (WdV 14, 23; Erich SCHWEITZER).

¹¹⁴ Vgl. HANAKAM, Antonius, 59–61.

Dämonenkämpfen und der gesteigerten Askese. Er hatte keine Vorbilder, sondern wollte nach seinen eigenen Erfahrungen Christusnachfolge leben und Erlösung erlangen.¹¹⁵ Ein anderer Beweggrund war wohl die Sehnsucht nach jeweils tieferer Ruhe, um sich danach wieder den Menschen zuwenden zu können.¹¹⁶

II. 2.b Amma Synkletike, ca. 316 – 400 n. Chr.

Amma Synkletike ist mit 28 Sprüchen in den *Apophthegmata Patrum* vertreten, daneben gilt die Vita als wichtigste Quelle zu ihrem Leben. Die Vita der Synkletike¹¹⁷ wurde im fünften Jahrhundert von einem unbekanntem Autor verfasst. Athanasius v. Alexandrien wird zeitweise als möglicher Autor genannt, aber wohl eher um die Bedeutung der Vita zu heben und sie als weibliches Gegenstück zur Vita des Antonius zu positionieren.¹¹⁸

Im biographischen Rahmen der Vita wird Synkletike durch ihre Vorgeschichte als Lehrerin eingeführt. Ihre Heimat sei Alexandrien gewesen, wo sie im wohlhabenden Elternhaus eine christliche Erziehung erfahren hatte und sich im asketischen Leben übte. Ihr Erbe verteilte sie wie Antonius und zog mit ihrer blinden Schwester an den Rand der Wüste. Als Zeichen der Abkehr von der Welt schnitt sie ihr Haar ab. Bald kamen auch andere Frauen, die ihren Rat suchten, zu ihr in die Wüste, so wurde sie zur Lehrerin.¹¹⁹

Der Autor dürfte wohl Alexandrien, die Stadt in der sie aufgewachsen war, gekannt haben, da er sie lobend beschreibt. Ihre Eltern waren aus Makedonien eingewandert und fühlten sich in der christlichen Stadt wohl. Synkletike hatte eine blinde Schwester und zwei Brüder, die beide starben, bevor sie eine Familie gründen konnten, daher sollte sie durch Heirat und Kinder die Linie der Familie erhalten. Diesen Heiratsplänen ihrer Eltern widersetzte sie sich aber erfolgreich und lebte zurückgezogen im Haus der Eltern.¹²⁰

¹¹⁵ Vgl. JUNG, Wüste, 163–166.

¹¹⁶ Vgl. GEMEINHARDT, Einleitung, in: ATHANASIUS, Vita Antonii, 54–57.

¹¹⁷ Siehe zum Werk oben Kapitel I.

¹¹⁸ Vgl. FRANK, Einleitung, in: Die selige Synkletike, 11.

¹¹⁹ Vgl. Karl Suso FRANK, Asketinnen in den Apophthegmata Patrum, in: Jakobus KAFFANKE (Hg.), „... weil sie mehr liebte.“ Frauen im frühen Mönchtum, Beuron 2002, 22–36, hier: 30–32.

¹²⁰ Vgl. FRANK, Einleitung, in: Die selige Synkletike, 17.

Sie beobachtet die Regungen ihrer Seele genau, um schlechte Neigungen im Ansatz abzutöten, wenn nötig durch recht drastische Mittel körperlicher Bestrafung. Als wirksamstes Mittel gegen die Angriffe des Bösen erfährt Synkletike das Gebet, dadurch kann sie an Glaube, Hoffnung und Liebe festhalten und das wiederum ermöglicht ihr Almosen zu verteilen.¹²¹

Ihre Berufung von Kindesbeinen an erinnert an die Hl. Makrina, und beide werden mit der damals als Schülerin des Paulus vielverehrten Hl. Thekla in Verbindung gebracht. In der Vita über Synkletike finden sich mehrere Verweise auf die Frömmigkeit der *Paulusschülerin* und im Martyrium hätte Synkletike Thekla noch übertroffen, da jene nur äußerlich, diese jedoch auch innere Kämpfe auszustehen hatte.¹²²

Bis zum Tod ihrer Eltern führt sie ein Leben der Familienaskese, wie sie im Christentum schon anerkannt und geehrt war, danach zieht sie, wie Antonius, in eine leere Grabkammer. Die Parallelen zur *Vita Antonii* sind auffallend: Die frühe Berufung, Sorgen um Geschwister, verlassener Grabbau als Wohnstätte.¹²³

Nach dem Tod ihre Eltern verteilt sie das ganze Familienvermögen unter den Armen und nimmt ihre blinde Schwester mit, in einen leeren Grabbau eines Verwandten am Rand der Wüste vor Alexandrien. An diesem Ort verbringt sie ihr weiteres Leben. Es kommen Frauen, die sie um Rat fragen und langsam entsteht daraus ihre rege Lehrtätigkeit, die sich aber auch an Männer richtet.

Auch in anderen Texten wird von Asketinnen berichtet, die sich in Grabstellen oder nahe von Ortschaften niederließen, manche allein, andere in kleinen Gruppen. Synkletike bildet hier keine Ausnahme, ihr Wohnort dürfte von Alexandrien wohl kaum weit entfernt gelegen sein, da Friedhöfe oft gleich außerhalb der Stadt angelegt wurden. Die Frauen, die sie aufsuchen, deuten auch auf die leichte Erreichbarkeit hin. Ob die Heilige ihren Aufenthaltsort später verändert hat, wird nicht erwähnt, da der Schreiber vor allem ihre Lehrautorität begründen wollte.¹²⁴

¹²¹ Vgl. *Vita Syncreticae*, Die selige Synkletike wurde gefragt. Vita der Amma Synkletike, hg. v. Karl Suso FRANK (WdV 5) Beuron 2008, 17, 18; 34.

¹²² Vgl. FRANK, Einleitung, in: *Die selige Synkletike*, 19.

¹²³ Vgl. ebd., 20.

¹²⁴ Vgl. ebd. 22.

Synkletike führt ihr tugendhaftes Leben ganz im Verborgenen, denn sie wolle keinen Ruhm, um ihre Schätze im Himmelreich nicht zu schmälern.¹²⁵ Sie ringt um ihre Berufung und erst nachdem einige Frauen die Asketin mit Nachdruck um einen Rat fragen, beginnt sie nach langem Zögern zu reden. Den Zuhörerinnen wird die klassische Frage an die Wüstenmönche, - *wie kann ich gerettet werden?* - in den Mund gelegt. Synkletike antwortet nicht wie dort üblich mit wenigen prägnanten Sätzen, sondern mit einer langen Rede, die von den Fragenden kaum unterbrochen wird. Diese literarische Methode eines umfassenden Vortrags über eine allgemein verbreitete Lehre findet sich auch in der Vita des Antonius.¹²⁶

Weitere Gemeinsamkeit mit Antonius fallen auf: Beide haben keine klassische Schulbildung vorzuweisen, sondern bauen auf himmlische Unterweisung in ihrer Frömmigkeit. Synkletike betont die Gefahr von Lehren, die nicht im eigenen Leben praktiziert wurden und weist sich selbst, die sie lange im Elternhaus asketisch lebte, als erfahrene geistliche Mutter aus.¹²⁷ Mit ihrem eigenen Verhalten gibt sie ein Vorbild für den folgenden Spruch aus ihrer Lehre.

„Sie sagte wiederum: Es ist gefährlich zu lehren, ohne (dies) durch das praktische Leben ausgeführt zu haben. Wenn jemand ein morsches Haus hat und Fremde aufnimmt, so schadet er (diesen) durch den Einsturz der Behausung. So sind auch die, die sich nicht zuerst selbst auferbaut haben und dann die verderben, die zu ihnen kommen. Mit Worten rufen sie zum Heil, durch die schlechte Lebensweise fügen sie den Athleten mehr Unrecht zu.“¹²⁸

Der Lehrvortrag der Vita richtet sich an Männer und Frauen und enthält Allgemeingut asketischer Lehren. Die Sprüche in den Apophthegmata Patrum sind mit einer Ausnahme alle auch in der Vita zu finden.¹²⁹

Gegen Ende der Lehrrede in der Vita, unter Punkt 97, wird der asketische Geist angesprochen, der auch in der Gesellschaft gelebt werden kann, wie er auch in der Einsamkeit zugrunde gehen mag. Die Wüste wird von ihr bereits transzendiert und asketisches Leben nicht an die geographische Wüste gebunden. Besitzlosigkeit und Askese dienen dazu, die innere Ruhe zu finden und seien nicht Selbstzweck. Maßhalten, Geduld und Demut seien für die eigene Rettung notwendig. In der Gemeinschaft kommt nach Spruch 908 noch Gehorsam und Beständigkeit dazu. Alle Texte, die wir Synkletike zusprechen,

¹²⁵ Vgl. Vita Syncreticae, 15 (WdV 5, 33; Karl Suso FRANK).

¹²⁶ Vgl. FRANK, Einleitung, in: Die selige Synkletike, 25.

¹²⁷ Vgl. ebd., 23.

¹²⁸ Apophthegmata Patrum, 903: Synkletike 12 (WdV 14, 313; Erich SCHWEITZER).

¹²⁹ Vgl. FRANK, Asketinnen, 32–34.

zeigen eine Typisierung einer asketischen Lehrerin und vermitteln die üblichen Lehren zum jungfräulichen und frommen Leben. Ganz selbstverständlich und unauffällig lehrt eine Frau und gibt verbreitete, anerkannte Ratschläge für das geistliche Leben.¹³⁰

Sie nennt keine konkreten praktischen Hinweise für den Alltag im Glauben, der an jedem Ort verwirklicht werden kann, und auch theologische Begründungen für ein asketisches Leben findet man nicht. Im Leben selbst sei das Heil zu suchen, in der Ordnung der Lebensführung und der Askese in der Wüste liege die Rettung. Ihr zentrales Thema ist die Armut, wobei sie bei allen asketischen Tugenden streng wirken kann, aber immer gälte es, Übertreibungen zu vermeiden. An vielen Stellen wird das Gebet als Hilfe empfohlen. Das Ziel sei es, die Leidenschaften zu überwinden und sich in den Tugenden zu üben.¹³¹

In einer kurzen Unterbrechung der Rede erwähnt die Vita die Begeisterung der Zuhörerinnen über das Gehörte, und eine der Frauen stellt die weiterführende Frage nach der Armut. Synkletike spricht also weiter und bewertet die Armut nicht als Gut an sich, sondern als Befreiung von den Sorgen über den Besitz, um für Gott frei zu sein. Doch sie warnt, vor dem Verzicht auf jeden Besitz solle man sich im einfachen Lebensstil üben, damit man die eigene Armut nicht bereue.¹³² In diesem Sinne formuliert sie folgenden Rat.

„Sie sagte wiederum: Der Luxus der reichen Weltleute ködere dich nicht, als ob er einen Nutzen hätte. Wegen der eitlen Lust (hedone) ehren jene die Kochkünste. Du selbst aber überwindest den Überfluss der Speisen jener durch Fasten, der einfachen (Speisen) wegen.

Es ist gesagt: Die Seele im Luxus verachtet die Honigwaben (Spr 27,7). Sättige dich nicht mit Brot, und du wirst auch keinen Wein begehren.“¹³³

Amma Synkletike warnt, wie auch andere ihrer Zeit, vor der Unzucht unter Asketen und Asketinnen, die bisweilen auch in der Wüste gemeinsam lebten.¹³⁴ Der Inhalt der Rede Synkletikes spiegelt die christliche Lehre jener Zeit wider. Die Benutzung der vielen Bibelzitate am Beginn ist jenen in der *Vita Antonii* sehr ähnlich und lässt auf eine literarische Abhängigkeit von dieser schließen.¹³⁵

Nach der langen Rede wird von der 80-jährigen Synkletike erwähnt, dass sie krank und leidend bis zu ihrem Tod Ratsuchende mit ihren Worten beschenkt. Auch in den letzten

¹³⁰ Vgl. FRANK, Asketinnen, 36.

¹³¹ Vgl. FRANK, Einleitung, in: Die selige Synkletike, 27.

¹³² Vgl. Vita Synclcticae, 31 (WdV 5, 40 f.; Karl Suso FRANK).

¹³³ Apophthegmata Patrum, 895: Synkletike 4 (WdV 14, 310; Erich SCHWEITZER).

¹³⁴ Vgl. Vita Synclcticae, 27 (WdV 5, 39; Karl Suso FRANK).

¹³⁵ Vgl. FRANK, Einleitung, in: Die selige Synkletike, 28.

dreieinhalb Lebensjahren, in denen sie durch schwere Krankheit leidet und im Leiden selbst Ijobs Geduld übertrifft, lehrt sie bis zuletzt. Ihre Leiden übertreffen die der Märtyrer und nur widerwillig, aus Rücksicht auf die Schwestern, nimmt sie ärztliche Hilfe an bevor sie ihr Leben vollendet.¹³⁶

Ob *Synkletike* ihr tatsächlicher Name war oder eine schriftstellerische Fiktion, bleibt offen, fügt sich aber gut zu der Versammlung von Zuhörerinnen, die sich um sie fand, als Bild der *himmlischen Versammlung*.¹³⁷ Synkletikes Leben war vom Glauben durchdrungen, sie hatte alle Vorzüge, die für ein weltliches Leben dienlich waren, und doch fühlte sie sich zur asketischen Lehrerin berufen. Ihr Weg zur Vollkommenheit könnte als Leitbild für Frauen der frühen Christenheit gedient und zur Nachahmung ermuntert haben.

II. 2.c Abba Johannes Kolobos, 339 – 409 n. Chr.

Von Abba Johannes Kolobos¹³⁸ wissen wir aus wenigen Schriften, wie den *Apophthegmata Patrum* und einer Lebensbeschreibung, die einige Jahrhunderte nach seinem Tod, im achten Jahrhundert, verfasst wurde¹³⁹ und es gibt einige Nennungen in Texten anderer Autoren. Wie bei vielen dieser frühchristlichen Schriften, sollte man jedoch vor allem bei dieser Vita den legendarischen Charakter beachten.

Im Text von Bischof Zacharias aus dem achten Jahrhundert ist, wie bei allen Heiligenlegenden, die Verlässlichkeit der Angaben mit Vorsicht zu beurteilen. Die besten Daten zum Leben des Johannes Kolobos basieren nach wie vor auf den Forschungen von Hugh G. Evelyn White.¹⁴⁰ Außerdem sind uns neben den 40 Sprüchen in der Sammlung der *Apophthegmata Patrum* noch sieben weitere Aussprüche von Johannes Kolobos im *Supplement* erhalten, außerdem wird er von mehreren Vätern in ihren Sprüchen zitiert.¹⁴¹

¹³⁶ Vgl. FRANK, Einleitung, in: Die selige Synkletike, 23 f.

¹³⁷ Vgl. ebd., 18.

¹³⁸ Kolobos steht für kurz und deutet auf die geringe Körpergröße des Eremiten hin, vgl. SCHWEITZER, in: *Apophthegmata Patrum* (WdV 14) 356.

¹³⁹ Vgl. dazu Maged S. A. MIKHAIL – Tim VIVIAN (Hgg.), *The Holy Workshop of Virtue. The Life of John the Little by Zacharias of Sakh (CistSS 234)*, Collegeville / Minnesota 2010, 10.

¹⁴⁰ Vgl. MIKHAIL, *Holy Workshop*, 28.

¹⁴¹ Vgl. Günther SCHULZ – Jürgen ZIEMER, *Mit Wüstenvätern und Wüstenmüttern im Gespräch, Zugänge zur Welt des frühen Mönchtums in Ägypten*, Göttingen 2010, 85.

Johannes wurde 339 n. Chr. in einem Dorf in der Nähe von Oxyrhynchus, in Oberägypten geboren. Er hatte einen älteren Bruder, der vermutlich auch Mönch wurde. Im Jahr 357, mit 18 Jahren, wie die Vita in Punkt 3 verrät, folgt er seiner Berufung in die Mönchskolonie in der Sketis und wird Schüler von Abba Ammoes, den er zwölf Jahre lang in seiner Krankheit pflegt.¹⁴²

Im Spruch 132 wird dieser Beginn seines Mönchlebens als treuer Schüler seines Altvaters Ammoes erwähnt und im ersten Spruch des Johannes selbst wird erzählt, wie von seinem Abba in der Sketis sein Gehorsam auf die Probe gestellt wird und er diese Prüfung besteht.¹⁴³

„Man erzählte von Johannes Kolobos, dass er sich zu einem thebaischen Alten in die Sketis zurückzog und in der Wüste wohnte. Da nahm sein Abbas trockenes Holz, pflanzte es ein und sagte zu ihm: Gieße dieses täglich mit einem Krug Wasser, bis es Frucht bringt. Das Wasser war aber weit von ihnen weg, sodass man abends aufbrach und morgens heimkam. Nach drei Jahren lebte das Holz auf und brachte Frucht. Und der Alte nahm die Frucht, brachte sie in die Kirche und sprach zu den Brüdern: Nehmet und esset die Frucht des Gehorsams.“¹⁴⁴

Nach dem Tod Ammoes, etwa 375 n. Chr., lässt sich Johannes an jener Stelle nieder, an der er als Schüler diesen Baum pflanzte.¹⁴⁵

Johannes ist ein klassischer Vertreter des sketischen Mönchtums, er behandelt die zentralen Themen der Askese, findet für seine Forderungen aber durchaus neue, praktische Begründungen. Die Lehre aus seiner Gehorsamsübung in seinem ersten Spruch führt ihn zu der Erkenntnis, dass es sinnvoll ja nützlich ist in praktischer Hinsicht, seinem Abba Folge zu leisten, und nicht etwa hilfreich, um am geistlichen Weg voranzuschreiten.¹⁴⁶

Selbst das Gebet nach dem Tagwerk wird praktisch und nicht spirituell begründet, wenn es heißt, dass die Gedanken dadurch erst wieder in Ordnung gebracht werden müssen. Diese Argumentationsebene lässt an einen Zuhörerkreis denken, der nicht aus dem Mönchtum kommt und mit spirituellen Begründungen wenig anzufangen weiß.¹⁴⁷

In Spruch 349 lehrt Johannes über den täglichen Anfang in jeder Tugend und zählt die zentralen Tugenden der Askese auf, die auch von anderen Vätern erwähnt werden, um am

¹⁴² Vgl. MIKHAIL, Holy Workshop, 28.

¹⁴³ Vgl. SCHULZ, im Gespräch, 85.

¹⁴⁴ Apophthegmata Patrum, 316: Johannes 1 (WdV 14, 128; Erich SCHWEITZER).

¹⁴⁵ Vgl. MIKHAIL, Holy Workshop, 28.

¹⁴⁶ Vgl. SCHULZ, im Gespräch, 85.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., 86.

Ende zu mahnen, den Tod jederzeit vor Augen zu haben. Die Begeisterung eines anderen zu erreichen ist Grundlage jeder Lehre, meint er in einem anderen Spruch, und nennt damit einen weiteren Schwerpunkt seines Lebens.¹⁴⁸

In seinem zweiten Spruch wird die Notwendigkeit von Arbeit in ironischer Weise dargestellt, aber nicht wie bei Antonius, um dem geistlichen Leben einen Rhythmus zu geben, sondern aus dem praktischen Grund, den eigenen Lebensunterhalt zu bestreiten.¹⁴⁹ Hier zeigt sich wieder, dass ihm die praktischen Argumente in seinen Weisungen wichtig sind.

Nach einigen Jahren eigener Erfahrung in der Anachorese, zwischen 380 und 385 n. Chr., gründet Johannes eine eigene Gemeinschaft und, wie andere Wüstenväter auch, gräbt er für seine wachsende Schülerzahl an dem Platz einen Brunnen, an dem noch heute die Reste des Johannesklosters stehen.¹⁵⁰

Es ist auffällig, dass sich mehrere Sprüche mit dem Zorn befassen, was diesen als markante Herausforderungen im Leben des Heiligen erscheinen lässt. Die folgende Erzählung steht als Beispiel für mehrere seiner Art.

„Als ich einst den Weg der Sketis mit einem Geflecht hinaufging, sah ich einen Kameltreiber. Der sprach und reizte mich zum Zorn. Da ließ ich das Gerät (stehen) und floh.“¹⁵¹

Ein weiterer Spruch zum Thema Zorn zeigt aber auch andere Details aus dem Leben der losen Mönchsansiedlungen in der Sketis.

„Man sagte über Abbas Johannes: Er kam in die Kirche der Sketis und hörte Streitereien einiger Brüder. Da kehrte er zu seinem Kellion zurück. Dieses umrundete er dreimal, und ging erst dann hinein. Einige Brüder sahen ihn und rätselten, warum er das tue. Sie kamen und fragten ihn. Der aber sagte zu ihnen: Ich hatte meine Ohren voll mit der Streiterei. Ich umkreiste nun (das Kellion), damit ich sie (d.h. die Ohren) reinige. Und dann ging ich in der Ruhe meines Geistes (hesychia tou noos) in mein Kellion.“¹⁵²

Hier erscheint eine Gemeinschaftsstruktur, die immerhin auch ein gemeinsames Gebäude, die Kirche, in ihrer Mitte errichtet hatte. Der Weg von den einzelnen Mönchszellen dorthin war offensichtlich nicht lange genug, um die Ohren freizubekommen, außerdem lagen die Kellien nahe genug beisammen, sodass andere Mönche den ankommenden Johannes beobachten konnten. Das Alltagsleben der einzelnen Eremiten war nicht mehr Privatsache und die vielgepriesene Ruhe konnte erst im eigenen Wohnbereich erreicht werden. In dieser

¹⁴⁸ Vgl. SCHULZ, im Gespräch, 86 f.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., 85 f.

¹⁵⁰ Vgl. MIKHAIL, Holy Workshop, 28.

¹⁵¹ Apophthegmata Patrum, 320: Johannes 5 (WdV 14, 129; Erich SCHWEITZER).

¹⁵² Apophthegmata Patrum, 340: Johannes 25 (WdV 14, 135; Erich SCHWEITZER).

späten Generation von Anachoreten war die geographische Wüste allein kein Garant mehr für die Abgeschlossenheit und Stille, die die Eremiten suchten.

Auch Vergesslichkeit dürfte eine auffällige Eigenart von Johannes sein, wobei er die eigene Vergesslichkeit in Geduld mit der Vergesslichkeit anderer wandeln kann, wie in mehreren Sprüchen erzählt wird. In kreativen Lösungen ermutigt er durch neue Aufgaben den vergesslichen Mitbruder und findet motivierende Bilder für entmutigte Schüler, wie im Spruch 333 nachzulesen ist.¹⁵³ Selbst in der Lehre hält er seine demütige Haltung bei und kann auf diesem Weg auch andere, für ein asketisches Leben begeistern.

Abbas Johannes gibt seiner asketischen Lehre im folgenden Spruch eine eigene Note, diese kann aber nur vor dem Hintergrund seiner demütigen Lebensführung richtig verstanden werden. Die eigenen Sünden stehen ihm wohl eher vor Augen, als die eigenen Stärken.

„Es sagte Abbas Johannes: Die leichte Last, das ist sich zu tadeln, lassen wir (liegen), die schwere laden wir uns auf, das ist, sich selbst zu rechtfertigen (dikaioo).“¹⁵⁴

Wenn die Sünde bei Johannes wenig Erwähnung findet, dann vermutlich, weil es ihm selbstverständlich ist, sündig zu sein. Im Umfeld des Wüstenmönchtums, wo das Beweinen der eigenen Sünden zur Grundhaltung gehört, ist die scheinbare Vernachlässigung bei Johannes nur in Verbindung mit seiner Demut richtig einzuschätzen. Demut ist wohl das herausragendste Merkmal des Johannes, das von vielen Vätern genannt oder zitiert wird. Diese ermöglicht ihm eine außergewöhnliche Nähe zu Gott, die im Spruch 348 durch die Nachtwache eines Engels neben seiner Schlafstelle bezeugt wird.¹⁵⁵

Ob Johannes Kolobos Priester wurde, kann nach derzeitigem Stand der Forschung nicht sicher belegt werden. Der Titel *Vater der Sketis* war erst später üblich und seine Priesterschaft wird in den Apophthegmata nicht erwähnt, was eher gegen diese Vermutung spricht. Mit Sicherheit jedoch war er ein gesuchter Ratgeber und Lehrer, auch für Söhne aus angesehenen Familien.¹⁵⁶

Im Jahr 407 n. Chr. wird die Sketis verwüstet und Johannes Kolobos flieht nach Klyasma, nahe Suez. Er stirbt an einem Sonntag, vermutlich 409 n. Chr., mit siebzig Jahren.

¹⁵³ Vgl. SCHULZ, im Gespräch, 87.

¹⁵⁴ Apophthegmata Patrum, 336: Johannes 21 (WdV 14, 134; Erich SCHWEITZER).

¹⁵⁵ Vgl. SCHULZ, im Gespräch, 88.

¹⁵⁶ Vgl. MIKHAIL, Holy Workshop, 29.

Die Gebeine des Heiligen wurden entweder in Klyasma verbrannt oder gleich in die Sketis gebracht, jedenfalls waren sie vor 799 n. Chr. in der Wüste. Welche Reisen die Reliquien weiter zu absolvieren hatten, wird von den unterschiedlichen Quellen abweichend dargestellt.¹⁵⁷

Über Abba Johannes sind einige Apophthegmata aus seiner Anfangszeit in der Wüste überliefert, die seltene Einblicke in die Erlebnisse eines jungen Mönchs geben. Er zeigt sich als wichtiger Vertreter der späten Phase des ägyptischen Wüstenmönchtums und setzt bei zentralen Themen der Askese auf rationale Argumente. Sein asketisches Umfeld scheint schon Strukturen einer geordneten Gemeinschaft ausgebildet zu haben, weshalb sich Johannes in Praktiken der individuellen Abgrenzung übt. Nach den Erzählungen zu seinem Tod kann man vermuten, dass er wohl schon zu Lebzeiten ähnlich einem Heiligen geehrt wurde. An Johannes Kolobos ist zu bemerken, dass auch über einen angesehenen Wüstenvater nicht immer reichlich schriftliche Quellen zur Verfügung stehen, für Abba Poimen kann diese Aussage noch bekräftigt werden.

II. 2.d Abba Poimen, etwa 380 – 460 n. Chr.

Poimen verwaltete als Vertreter der dritten Generation der Wüstenmönche ein großes Erbe. Als gewandter Sprecher und einführender Zuhörer wurde er zum gesuchten Seelsorger und großen Hirten. Sein historischer Name bleibt verborgen, da *Poimen* – der große Hirte – offensichtlich seine Funktionsbeschreibung als gesuchte Führungspersonlichkeit ist. In der monastischen Literatur jener Zeit finden sich daher auch keine Erwähnungen eines Poimen aus der Sketis. In den verschiedenen Sammlungen der *Apophthegmata Patrum* finden sich mehr als 200 Aussprüche, die ihm zugerechnet werden, dazu kommen noch Sprüche, in denen er genannt oder zitiert wird.¹⁵⁸

Aus jenen Sprüchen¹⁵⁹ lassen sich manche Begebenheiten seines Lebens herauslesen: Poimen dürfte zwischen 380 und 460 n. Chr. meist in der Sketis gelebt und gewirkt haben.

¹⁵⁷ Vgl. MIKHAIL, Holy Workshop, 29.

¹⁵⁸ Vgl. SCHULZ, im Gespräch, 58 f.

¹⁵⁹ Da die Sprüche der *Apophthegmata Patrum* die einzige Quelle zum Leben und Wirken des Abbas Poimen sind, wird in diesem Kapitel vermehrt auf diese Texte hingewiesen. Diese Sprüche gehören wesentlich zur Charakteristik dieses Wüstenvaters, der zum Beginn ihrer Tradierung grundlegend beitrug.

Der *Mazikensturm*¹⁶⁰ hat ihn und seine Brüder um 407 n. Chr. aus dieser Gegend vertrieben. Von den Nennungen anderer bekannter Väter in seinen Sprüchen kann man sein Leben in der Wüste zeitlich einordnen, sein Todesjahr wird nach dem Konzil 451 n. Chr. vermutet.¹⁶¹

Poimen erlebt sich am Ende der Blütezeit der Wüstenmönche in Ägypten, offenbar lässt der Eifer der Mönche in seiner Zeit merklich nach, so wird das Thema des täglichen Neubeginns aktuell und er findet in dieser Situation seine Aufgabe darin, die Erfahrungen der frühen Väter selbst zu nutzen und für andere zu erhalten. Ab etwa 400 n. Chr. sammelt er das Erbe seiner Vorgänger und bemüht sich, die Weisheiten der früheren Väter für die nachkommenden Asketen zu bewahren. Die klassischen Themen wie das Schweigen in Spruch 621 oder der tägliche Neubeginn¹⁶², die eigene Rettung¹⁶³ oder die Leidenschaften werden von ihm prägnant formuliert. In der Betonung des Anfangs liegt die Warnung, sich nicht vor dem konkreten Leben in theoretische Diskussionen zu flüchten.¹⁶⁴

Ein bekannter Spruch erläutert in der Einleitung die Situation, in der ein Treffen zweier frommer Einsiedler stattfindet, obwohl sich diese nicht kennen. Sie begegnen einander vorerst nicht, da sie sich auf unterschiedlichen Ebenen bewegen. Der Fremde in bemüheter Höhe, der Gastgeber – Poimen – in demonstrativer Niedrigkeit.

„[...] (Poimen) nahm ihn nun mit Freuden auf und sie begrüßten einander. Und der Fremde begann von der Schrift zu sprechen, über Geistliches und Himmlisches. Abbas Poimen aber wandte sein Gesicht ab und gab ihm keine Antwort. Als aber dieser sah, dass er nicht mit ihm sprach, ging er betrübt weg [...]“¹⁶⁵

Durch die darauffolgende Vermittlung des Boten, versteht der Besucher, und kann in Einfachheit über die Fragen des Lebens mit Poimen reden. Nach einem fruchtbaren Gespräch wird klar, dass jede Lehre immer mit dem konkreten Leben zu tun haben muss und der Fragende geht bereichert und zufrieden weg.¹⁶⁶

Abba Poimen gilt als treuer Tradent, seine Schüler als erste Sammler der Sprüche der Wüstenväter und -mütter. Er setzt in seinen Sprüchen Akzente für die Gemeinschaft, so betont er den Frieden untereinander, den Beistand, die Wertschätzung des Anderen und auch die Freude. Ihm ist die Gemeinschaft wichtig, nicht nur in seinen Sprüchen, auch im eigenen

¹⁶⁰ Vgl. *Apophthegmata Patrum*, 138: Anoub 1 (WdV 14, 63 f.; Erich SCHWEITZER).

¹⁶¹ Vgl. SCHULZ, im Gespräch, 59.

¹⁶² Vgl. *Apophthegmata Patrum*, 659: Poimen 85 (WdV 14, 243; Erich SCHWEITZER).

¹⁶³ Vgl. *Apophthegmata Patrum*, 385: Joseph 2 (WdV 14, 148; Erich SCHWEITZER).

¹⁶⁴ Vgl. SCHULZ, im Gespräch, 59–61.

¹⁶⁵ *Apophthegmata Patrum*, 582: Poimen 8 (WdV 14, 224 f.; Erich SCHWEITZER).

¹⁶⁶ Vgl. SCHULZ, im Gespräch, 287 f.

Leben zeigt sich, dass er nie völlig für sich allein lebt. Seine leiblichen Brüder sind seine ständigen Begleiter und auch mit seiner Mutter und Schwester hat er Kontakt.¹⁶⁷

Der Abschied von seiner Mutter¹⁶⁸ wird als spirituelle Unterweisung geschildert. An anderer Stelle wird vom Statthalter ein Streit mit seiner Schwester provoziert, damit Poimen ihn aufnehmen sollte. Auch mit seinen leiblichen Brüdern, die mit ihm als Asketen leben, gibt es harte teils theologische, teils weltliche Diskussionen. Anoub ist der Älteste unter ihnen und gilt als ihr Vorsteher, er gibt in der Zeit nach der Vertreibung aus der Sketis, da sie in einem verlassenen Tempel leben, eine gewisse Tagesordnung vor. Poimen unterstellt sich der Leitung seines älteren Bruders, äußert aber auch eigene Gedanken.¹⁶⁹

So wird im Spruch 747 beschrieben, wie er einen handfesten Streit seiner leiblichen Brüder erlebt, aber nicht eingreift. Als Anoub, der älteste der Brüder, kommt und ihn zur Rede stellt, antwortet er mit konsequenter Gelassenheit eines in sich Ruhenden. Er *sah* im Kellion, er war in seiner Zelle in Versenkung und vertraute wohl auf den sich ausbreitenden Frieden, den er in sich spürte. Anoub ist anderer Meinung und Poimen lässt ihm, dem Älteren, die Autorität einzugreifen, indem er sein Sitzen im Kellion als Abwesenheit deutet und doch damit ein Beispiel für friedvolles Handeln gibt.¹⁷⁰

Mit seinem Bruder Josef dürfte eine besondere Beziehung bestanden haben, zu ihm spricht er über den „*königlichen Weg des Fastens*“¹⁷¹ und eine Marienvision. Auf eine enge geistliche Gemeinschaft deutet auch das Zitat seines Bruders Paesios in Spruch 639 hin. Besonderes Gewicht hat wohl auch die Sterbestunde, in dieser wollen die Brüder gemeinsam beim sterbenden Poimen in der Sketis sein.¹⁷²

Die Gemeinschaft behält Poimen immer im Blick, doch zuerst muss der Einzelne sich aus seiner Ichbezogenheit befreien, um in der Gemeinschaft den geistlichen Kampf zu bestehen und jeden Tag aufs Neue den Frieden zu erlangen.¹⁷³

In der Kargheit der Wüste treten alle Eigenschaften klarer hervor, die Äußeren und die Inneren. In der Wüste gibt es keine Versteckmöglichkeiten, um den eigenen Problemen auszuweichen. Vor Entscheidungen könne sich der Wüstenmönch nicht drücken, lehrt Poimen, es brauche die Gabe der Unterscheidung, um den praktischen und geistlichen Alltag

¹⁶⁷ Vgl. SCHULZ, im Gespräch, 58 f.

¹⁶⁸ Vgl. Apophthegmata Patrum, 650: Poimen 76 (WdV 14, 241; Erich SCHWEITZER).

¹⁶⁹ Vgl. SCHULZ, im Gespräch, 60.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., 288–289.

¹⁷¹ SCHULZ, im Gespräch, 60.

¹⁷² Vgl. SCHULZ, im Gespräch, 60.

¹⁷³ Vgl. ebd., 67 f.

zu bestehen. Seine besondere Gabe des Zuhörens und Redens nutzt er mit Demut und lässt Anoub, dem älteren Bruder, wiederholt den Vortritt. Dass Poimen der dritten Generation der Asketen angehört, merkt man auch an seinen exegetischen Sprüchen, in denen er Bibeltext und Deutung genau auf den Fragenden ausrichtet.¹⁷⁴ Dazu folgender Spruch:

„Ein Bruder fragte Abbas Poimen und sagte: Was soll ich tun? Es sagte ihm der Alte: Als Abraham in das Land der Verheißung kam, kaufte er sich ein Grabmal, und durch das Grab erbe er das Land (Gen 23). Es sagte der Bruder: Was ist das Grab? Der Alte sagte ihm: Der Ort des Klagens und der Trauer (penthos).“¹⁷⁵

Seine Gabe mit Sprache umzugehen widerspricht nicht seiner Wertschätzung des Schweigens, dem er eine zentrale Bedeutung im Mönchsleben zuspricht. Das Schweigen befreie von manchen Versuchungen und vom Leistungszwang und es mache frei für Gott. Dieses Schweigen empfiehlt er im Rhythmus des Tages mit Arbeit und Schriftlesung zu üben. Er setzt das Schweigen aber nicht absolut, sondern sowohl Schweigen als auch Reden mögen, nach folgendem Spruch, zu Gott führen.

„Ein Bruder fragte den Abbas Poimen und sagte: Ist es besser zu reden oder zu schweigen? Es sagte ihm der Alte: Wer Gottes wegen redet, tut gut. Wer Gottes wegen schweigt, ebenso.“¹⁷⁶

Zur Unterstützung des Gedächtnisses formuliert Poimen seine Ratschläge oft in Dreiergruppen.¹⁷⁷ Daran kann man sein Bemühen um die Unterstützung der Fragenden erkennen.

Als Seelsorger geht er auch eigene Wege, obwohl er sich der Tradition der Wüste bewusst ist. Frühe Vätersprüche oder Gesetze und Ordnungen wendet er zum Wohl des Fragenden an und mahnt wiederholt das rechte Maß in allem ein, um vor Übertreibungen zu schützen.¹⁷⁸ Der einfühlsame Umgang mit Ratsuchenden lässt kaum vermuten, dass Poimen auch zu radikalem Fasten, strengster Askese oder harten Konfliktlösungen bereit ist. Es scheint, er kennt die Schwächen des Menschen und die harten Anforderungen auf dem Weg zu Gott und kann beides in seinem Leben und seinen Lehren verbinden.¹⁷⁹

Poimen prägt das Wüstenmönchtum Ägyptens entscheidend mit, indem er die Lehren der unterschiedlichen Schulen in seinen Sprüchen aufnimmt und manche Väter auch wörtlich

¹⁷⁴ Vgl. SCHULZ, im Gespräch, 62.

¹⁷⁵ Apophthegmata Patrum, 624: Poimen 50 (WdV 14, 234; Erich SCHWEITZER).

¹⁷⁶ Apophthegmata Patrum, 721: Poimen 147 (WdV 14, 257; Erich SCHWEITZER).

¹⁷⁷ Vgl. SCHULZ, im Gespräch, 63.

¹⁷⁸ Vgl. ebd., 64 f.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., 65 f.

zitiert. Mit Johannes Kolobos rät er, von allem Guten zu wissen, und erklärt weiter, dass Schweigen zu füllen sei, dass auch Reden seine Zeit habe, dass Trauer geübt werden will und, im Spruch 138, dass der Friede und die Freude in der Gemeinschaft gepflegt werden sollen.¹⁸⁰

Das Leben des Abbas Poimen bleibt im Verborgenen, doch seine umfassende Lehre ist in vielen Aussprüchen erhalten. Die Förderung der Wüstenmönche scheint ihm ein besonderes Anliegen gewesen zu sein, da er in vielen Situationen einen ermutigenden Spruch fand. Er übte sich wohl in der schweigenden Betrachtung ebenso, wie im gemeinschaftlichen Gottesdienst und er hatte immer einen Rat für Fragende zur Hand. Im folgenden Spruch könnte man sehen, dass ihm auch die Demut nicht fremd war, da er auf Worte anderer Väter hinweist.

„Ein Bruder fragte den Abbas Poimen und sagte: Kann ein Mensch auf eine einzige (asketische) Praxis vertrauen? Und es sagte der Alte: Abbas Johannes Kolobos sagte: Ich möchte ein wenig an jeder Tugend teilhaben.“¹⁸¹

¹⁸⁰ Vgl. SCHULZ, im Gespräch, 66 f.

¹⁸¹ Apophthegmata Patrum, 620: Poimen 46 (WdV 14, 234; Erich SCHWEITZER).

II. 3 Deutungen der Wüste

Um der Lebenswirklichkeit der Wüste näher zu kommen, ist der folgende Abschnitt in unterschiedliche Perspektiven aufgeteilt. Dadurch soll es modernen Lesern möglich werden, die Vielschichtigkeit dieser Landschaftsform, die Aufenthaltsort frühchristlicher Einsiedler war, zu erschließen. Der Bogen der Themen spannt sich von den kulturellen Grundlagen über die sozialen Komponenten bis hin zum geistlichen Erleben dieses außergewöhnlichen Lebensraums. Die Wüste wird hier als reale Umwelt verstanden, kann aber in jedem Themenbereich auch im übertragenen Sinn aufgefasst werden. Daher bedarf sie der Deutung, weil sie jedem Menschen in anderer Weise entgegentritt. Als realer Lebensraum ist sie für die Sinngebung durch Menschen offen, die sie erleben und auch für jene, die über die Wüste aus zweiter Hand erfahren.

II. 3.a Die Erfahrung der Einöde in der Geschichte Israels

Die Wüste ist nicht nur der konkrete Ort für das Leben der Asketen, sondern auch die Erinnerung an die Wüste des Alten Israels, das durch die Wüste seiner Erlösung entgegengog.¹⁸² Die Befreiung (Ex 12) und Gottesbegegnungen in der Wüste (Ex 19; Ex 24; Dtn 5) bilden die Urerfahrung des Volkes Israel, der Weg durch die Einöde, von der Sklaverei in Ägypten ins gelobte Land der göttlichen Verheißung. In der Bibel wird die Wüste von diesem Ereignis her als Ort der Gotteserfahrung, der Bewährung und als Übergangsort in die Freiheit beschrieben.¹⁸³ Es lassen sich noch viele weitere Aspekte der Wüste in der Bibel finden, gemeinsam ist aber allen der Kontrast dieser Gegend zur übrigen Welt.

Der Ausschluss aus einer Gemeinschaft, also das Leben in der Einöde, galt in der Frühzeit Israels wegen der Gefährdungen, die zu erwarten waren, schon als Todesurteil. Diese Gefahren der Wüste erlebte das Volk Gottes nach den Texten der Heiligen Schrift auf vielfache Weise. In der Geschichte von der Sklavin Hagar (Gen 16) wählte diese, statt der Sklaverei, die Gefahren der Wüste. Die Erzählung beschreibt die Leihmutterchaft der Sklavin Hagar, die im Alten Orient üblich war, und der darauffolgenden Eifersucht Sarais.

¹⁸² Vgl. HANAKAM, Antonius, 35 f.

¹⁸³ Vgl. Greshake, Spiritualität, 53–56.

Die Sklavin flüchtet, worauf die Todesstrafe steht, doch in der Wüste begegnet sie einem Engel, der ihr Gottes Hilfe und eine gute Zukunft voraussagt, wenn sie zurückkehrt.¹⁸⁴ Während des Alltagsgetriebes fand Hagar, wie es scheint, keinen Ausweg für ihre Situation, doch in der Wüste, im Abstand zu der Welt, wurde ihr eine Begegnung mit Gott geschenkt.

Die zentralen Themen in den Erzählungen des Buches Exodus sind die Befreiung aus der Sklaverei und die Gottesbegegnung am Berg Sinai. Der Bundschluss am Sinai soll das Verhältnis des Volkes Israel zu Gott ordnen und das gute Leben im gelobten Land ermöglichen. Gott zeigt sich als der, der befreit. Dieser Exodus des Volkes wird, nicht nur historisch, zum Ereignis der Rettung, Befreiung und Erlösung.¹⁸⁵

Die Verbindung von Rettung und Treue zu Gott wird in der Heiligen Schrift immer wieder aufgezeigt. In Ex 15,22–27 ist das Volk schon drei Tagesreisen weit in der Wüste und sucht Wasser, doch erst durch Gottes Wirken wird das Wasser zur lebensrettenden Quelle. An dieser Stelle fordert Gott das Volk auf, nach seinen Geboten zu leben, damit es weiterhin Gottes Hilfe erfährt.¹⁸⁶ Neben der Befreiung ist auch der Aspekt der Versuchung und Prüfung durch Gott für Israel in der Wüste bedeutend.

In den Bibeltexten, die als religiös motivierte Erzählungen formuliert wurden, steht bei den Wüstengeschichten im Kern die Befreiung durch Gott, das Angewiesensein auf und die Führung durch Gott, und die daraus folgende Notwendigkeit der Treue des Volkes zu Gott.¹⁸⁷ Um in der Wüste überleben zu können, waren die Menschen auf die Hilfe einer höheren Macht angewiesen, denn in einer derart unwirtlichen Gegend war man den Naturgewalten hilflos ausgeliefert. Im Halten der Gebote und der Hinwendung zu Gott erlebte das Volk Israel seine Führung und Rettung.

Erst durch die Ablösung und Entfernung vom Volk der Ägypter wird Israel als Volk erkennbar, erst in der Einöde kann so etwas wie Identität wachsen. In der Wüste erlebt diese junge Gemeinschaft nach der Heiligen Schrift die eigenen Fähigkeiten und Schwächen, da es nicht mehr von der ägyptischen Gesellschaft umgeben ist. So wie dem Volk, kann es auch einem einzelnen Menschen ergehen, der sich auf die Wüste einlässt.

¹⁸⁴ Vgl. Irmtraud FISCHER, Das Buch Genesis (Kap.10–36), in: Die Bibel. Einheitsübersetzung. Stuttgarter Altes Testament, Band 1, Kommentierte Studienausgabe, hg. v. Christoph DOHMEN, Stuttgart 2017, 27–79, hier: 35.

¹⁸⁵ Vgl. Christoph DOHMEN, Das Buch Exodus, in: Die Bibel. Einheitsübersetzung. Stuttgarter Altes Testament, Band 1, Kommentierte Studienausgabe, hg. v. Christoph DOHMEN, Stuttgart 2017, 106–177, hier 106 f.

¹⁸⁶ Vgl. DOHMEN, Exodus, 131.

¹⁸⁷ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 17–23.

Gott wird nach den biblischen Erzählungen in der Wüste zur Quelle des Lebens für sein Volk. Nur in der Wüste liegt auch für Ezechiel (Ez 20) der Ort, an dem Israel wieder zu seiner ursprünglichen, reinen Gottesbeziehung zurückfinden kann. JHWH wird als Gott der Wüste und der Gerechtigkeit, Baal, dem Gott des üppigen Kulturlandes und der Mächtigen, gegenübergestellt.¹⁸⁸

Die Hoffnung auf Rettung in der Einöde der Wüste, da das eigene Leben bedroht erscheint, ist ein wichtiger Anker für das Volk Israel und alle, die sich dem Gott der Bibel zuwenden. Das führt direkt zu der klassischen Frage der Asketen: *Wie kann ich gerettet werden?*

„Einer fragte den Abbas Antonius und sprach: Was muss ich beobachten, damit ich gerettet werde? Und der Alte antwortete und sagte: Was ich dir auftrage, beobachte es auch: Wohin du auch gehst, habe Gott vor deinen Augen, immer. Und was du auch tust, nimm aus den heiligen Schriften die Bezeugung. Und an welchem Ort du auch wohnst, geh nicht schnell wieder weg (kineo). Diese drei Dinge beobachte, und du wirst gerettet.“¹⁸⁹

Die Wüste der Heiligen Schrift ist als Hintergrund jeder Erzählung der ägyptischen Mönche mitzudenken, für Israel wie für die Mönche steht das Ödland für Abgeschiedenheit und Gottesnähe. Für beide gilt aber auch die Unterscheidung zwischen Gottes Anwesenheit unter den Menschen und dem Ort der Dämonen, draußen in der Wüste. Diese Differenz ist für das Versöhnungsritual an *Jom Kippur* (Lev 16) entscheidend.

Ein Leben in der Gegenwart Gottes ist nach priesterlicher Ansicht, die das Buch Levitikus bestimmt, nur in Reinheit und Sündlosigkeit möglich. Dazu bedarf es der jährlichen rituellen Reinigung am Versöhnungstag *Jom Kippur*. Der erste Teil des Ritus möchte den Ort der Anwesenheit Gottes, den Opferaltar, von aller Schuld, die mit den Opfern dargebracht wurden, reinigen.¹⁹⁰

Der zweite Teil und der zweite Bock verbinden sich mit dem Wüstendämon *Asasel* aus dem Umland Israels, der für Chaos und Tod steht. Diesem Tier werden alle Sünden und Unreinheiten der Priester und des Volkes rituell aufgeladen und mit ihm in die Wüste getrieben. Mit dieser Handlung werden die lebensfeindlichen Elemente aus der Gemeinschaft ausgeräumt und an den Ort ihres Ursprungs, der Wüste, zurückgebracht.

¹⁸⁸ Vgl. GRESHAKE, *Spiritualität*, 27.

¹⁸⁹ *Apophthegmata Patrum*, 3: Antonios 3 (WdV 14, 21 f.; Erich SCHWEITZER).

¹⁹⁰ Vgl. Erich ZENGER – Thomas HIEKE, *Das Buch Levitikus*, in: *Die Bibel. Einheitsübersetzung. Stuttgarter Altes Testament*, Band 1, Kommentierte Studienausgabe, hg. v. Christoph DOHMEN, Stuttgart 2017, 178–240, hier: 210.

Chaos, Schuld, Unreinheit, Sünde und Tod werden hier in der Wüste angesiedelt, abseits der Anwesenheit Gottes, die inmitten des Volkes erfahren wird.¹⁹¹

Die Wüste war in der Geschichte Israels immer mit Gefahren verbunden, nur innerhalb eines Ortes oder eines Nomadenlagers konnte man einen gewissen Schutz erfahren. Daran hat sich bis in die ersten Jahrhunderte nach der Zeitenwende kaum etwas geändert. Wer in der Ortschaft lebte, war in die Gemeinschaft eingebunden und erlebte so einen gewissen Schutz, doch schon wenig außerhalb einer Siedlung war man nicht nur den wilden Tieren und Naturgewalten, sondern auch Räubern ausgeliefert. Diese Gefahren erleben auch die Wüstenmönche, wie folgender Spruch zeigt.

„Ein Alter in der Sketis überraschte Räuber, im Begriff seine Zelle zu plündern. Er sagte ihnen: Beeilt euch, bevor die Brüder kommen und mich daran hindern, das Gebot Christi zu erfüllen, das sagt: Von dem, der dir dein Gut nimmt, verlange es nicht zurück.“¹⁹²

Es gibt einige Erzählungen der Wüstenmönche über Raubüberfälle, die wohl zur Realität der Wüste dazugehörten. Die Eremiten antworten dieser Gewalt durchwegs mit friedlichen Mitteln und geben so ein Beispiel der Feindesliebe.

Die Wüstenväter der ersten Generation nehmen kaum auf Wüstenerzählungen der Bibel Bezug, erst in späterer Zeit kommen mehr exegetische Gedanken vor. Die Zahl *vierzig* kann von der Bibel kommend oder als allgemeiner Kulturgedanke verstanden werden. Nur wenige konkrete Bibelstellen wie Elia am Horeb (1 Kön 19), Ijob der Dulder (Ijob 1–2) oder der reiche Jüngling (Mt 19,20–22) werden vereinzelt genannt. Der folgende Ausspruch eines Altvaters lässt die Deutung der vierzig Tage sowohl als eine besonders geheiligte Zeit als auch als eine einfache, geläufige Zeitspanne zu.¹⁹³

„Es sagte Abbas Bisarion: Vierzig Tage und Nächte verweile ich zwischen Dornengesträuch, stehend und ohne Schlaf.“¹⁹⁴

¹⁹¹ Vgl. ZENGER, Levitikus, 211 f.

¹⁹² Apophthegmata Patrum (Teil II). Die Anonyma (Apophthegmata Patrum außerhalb des Alphabetikons), hg. v. Erich SCHWEITZER (WdV 15), Beuron 2011, Spruch 1554, Seite 259.

¹⁹³ Vgl. JUNG, Wüste, 183 f.

¹⁹⁴ Apophthegmata Patrum, 161: Bisarion 6 (WdV 14, 73; Erich SCHWEITZER).

Elija hat als Prophet der Wüste in der Geschichte Israels große Bedeutung erlangt. Als er, verzweifelt über sein Versagen, in die Wüste flieht (1 Kön 19), erfährt er unter einem Ginsterstrauch die Hilfe Gottes, die ihm Kraft für einen Neuanfang gibt.¹⁹⁵

Der Prophet Elija war in seiner Askese und dem täglichen Neubeginn Vorbild für Antonius und andere Eremiten nach ihm. Auch sein Leben in der Einsamkeit mit Versuchungen und Gotteserfahrung am Berg Horeb finden ihre Parallelen im Leben und auch im Sterben des Antonius.¹⁹⁶

Wenn nun das eigene Leben als Weg verstanden wird, und wir nur Gast auf Erden sind, so kann der Exodus Israels auch als Sinnbild des je persönlichen Weges zu Gott gelesen werden. Auch die Wüstenmönche verstehen sich in der Wüste unterwegs ins gelobte Land, zur Herrlichkeit Gottes. Sie haben sich von allen gesellschaftlichen Zwängen, wie Israel von der Sklaverei, befreit und bleiben wachsam, da sie, durch die Wüste ziehend, das Gelobte Land erst noch erwarten.

II. 3.b Wüste als Ort der inneren Herausforderung

Die Stille, die Leere und die Abgeschiedenheit der Wüste können als Sinnbild des eigenen Lebens und Sterbens erlebt werden und auch durch die physischen Entbehrungen und Gefahren stellt dieser Ort eine Herausforderung, nicht nur im praktischen Leben, sondern auch im geistlichen Fortschreiten, dar.

Antonius erlebte die inneren Herausforderungen der Einsamkeit von Anfang an, er fragte in seinem ersten Wort nach dem Weg zu seiner Rettung, da er sich in Trübsal finde. Er litt unter der Bedrängnis, die er als seine Gedanken benannte. Durch den Rat, Arbeit und Gebet abzuwechseln, bekam sein asketisches Leben einen steten Rhythmus und er konnte der Herausforderung, die in seinen Gedanken lag, besser begegnen. Nach Spruch 11 blieben für Antonius, selbst in der Haltung der Herzensruhe, die Gedanken als ernstzunehmende Gefahr

¹⁹⁵ Vgl. Norbert Clemens BAUMGART, Das 1. Buch der Könige, in: Die Bibel. Einheitsübersetzung. Stuttgarter Altes Testament, Band 1, Kommentierte Studienausgabe, hg. v. Christoph DOHMEN, Stuttgart 2017, 670–732, hier: 721.

¹⁹⁶ Vgl. HANAKAM, Antonius, 44 f.

erhalten, auch wenn diese innere Ruhe den Kampf gegen das Hören, Reden und Sehen überflüssig werden ließ.¹⁹⁷

In den Schriften des Evagrius Pontikos wird diese Dimension der Wüste deutlich, wenn er von den sogenannten *acht Gedanken* schreibt. In der Wüste würde der Geist des Gläubigen nicht so leicht von Gott abgelenkt, da er sich nicht hinter dem gesellschaftlichen Alltagstreiben verstecken könne.¹⁹⁸ In der stetigen Übung der Mönche, die durch keine gesellschaftlichen Tätigkeiten unterbrochen wird, steht die Wüste für Bewährung im Glauben trotz der Anfechtungen, die auch hier nicht zu umgehen sind.¹⁹⁹ Die Klarheit der Wüste mit ihrer Leere ermöglicht einen klaren Blick in das eigene Innere.

Die Gefahr, die durch die eigenen Gedanken und die Angriffe der Dämonen entsteht, wird in vielen Vätersprüchen thematisiert. In der Stille der Wüste wird die Sehnsucht nach den Dingen wach, die in der Welt zurückgelassen wurden. Durch die Gedanken werden die Leidenschaften und mit ihnen die Dämonen geweckt. So sieht sich der Mönch in der Nachfolge Christi mit ihm in der Wüste von Dämonen bedrängt und ist zum andauernden Kampf gegen sie aufgerufen. In der *Vita Antonii* wird sein Kampf gegen die Dämonen in grellen Farben geschildert, in den *Apophthegmata Patrum* wird auch eher unspektakulär vom Umgang mit den Gedanken gesprochen.²⁰⁰ Poimen vergleicht hier die Dämonen mit Kleidern im Schrank über deren Gebrauch wir entscheiden können.

„Abbas Hesaias fragte den Abbas Poimen über die schmutzigen Gedanken (logismoi). Und Abbas Poimen sagte zu ihm: Wie ein Kasten voller Kleider: Wenn man diese (in ihm liegen) lässt, so verfaulen sie mit der Zeit. So auch die Gedanken: Wenn wir sie nicht lieblich machen (d.h. sie zur Tat werden lassen), verschwinden sie mit der Zeit und verfaulen.“²⁰¹

Dahinter steht die Überzeugung, Gott hätte den Menschen mit der Gabe der Unterscheidung geschaffen und so könne der Mensch seine Gedanken ordnen und nach dem Willen Gottes ausrichten.²⁰²

Ein nächster Schritt ist es, die Gedanken bei Gott zu halten und ein weiterer noch, sich von allen Gedanken überhaupt zu befreien. Evagrius empfiehlt mit den Gedanken auch alles Körperliche zu vergessen und so dem Körperlosen nahe zu sein. Neben diesen seltenen

¹⁹⁷ Vgl. DODEL, Sitzen, 114.

¹⁹⁸ Vgl. LOUTH, Spiritualität, 166 f.

¹⁹⁹ Vgl. Hanakam, Antonius, 42.

²⁰⁰ Vgl. DODEL, Sitzen 111.

²⁰¹ *Apophthegmata Patrum*, 594: Poimen 20 (WdV 14, 228; Erich SCHWEITZER).

²⁰² Vgl. DODEL, Sitzen, 111.

Spezialforderungen stehen in den Vätersprüchen aber häufig Aufforderungen zum Ordnen der eigenen Gedanken.²⁰³

„Man sagte über diesen Abbas Johannes: Wenn er von der Erntearbeit kam oder vom Besuch bei Alten, nahm er sich Zeit (scholazo) für Gebet, Meditation (melete) und Psalmodie, bis sein Gedanke (logismos) in seiner anfänglichen Ordnung (taxis) wiederhergestellt war.“²⁰⁴

Das Ordnen der Gedanken ist ein Moment, das die christlichen Mönche von den zeitgenössischen Philosophen unterscheidet, denn diese Übung braucht eine tiefe Achtsamkeit gegen das eigene Innere, die jene nicht in dem Maß suchen. Der Mensch wird in seinem Verstand gefordert, denn mit Vernunft kann er den Dämonen begegnen. Der Mönch ist selbst verantwortlich für seine Gedanken, die Dämonen kommen, wie er sie ruft. Abba Poimen²⁰⁵ sieht unseren Willen als den Nährboden der Dämonen, daher mögen wir unseren Willen ablegen und zur Demut finden, die Gedanken aber an Gott hängen.²⁰⁶

In der Wüste werden von den Asketen vielfältige Kämpfe ausgefochten, die Gegner reichen von wilden Tieren über Räuber und Fabelwesen bis zu den Dämonenkämpfen in unterschiedlichster Erscheinungsform. Besonders den Dämonenkämpfen wird in den *Apophthegmata Patrum* breiter Platz eingeräumt, sie gelten als zentrale Herausforderung im Leben der Einsiedler.

Für viele sind sie der eigentliche Auftrag in der Wüste. Durch Askese und vor allem durch die Demut lassen sich die bösen Kräfte, als deren angestammter Lebensort die Wüste gilt, im Gebet besiegen.²⁰⁷

Folgender Spruch macht das deutlich.

„Dieselbe sagte wiederum: Weder Askese, noch Nachtwachen, noch irgendeine (andere) Mühe rettet, außer die echte Demut. Denn es gab einen Anachoreten, der Dämonen austrieb. Und der befragte sie: Wodurch fahrt ihr aus, durch Fasten? Und sie sagten: Wir essen und trinken nicht. Durch Nachtwachen (fragte der Anachoret)? Und sie sprachen: Wir schlafen nicht. – Durch Abgeschiedenheit? Wir leben in der Wüste. –

Wodurch nun fahrt ihr aus? Und sie sagten: Nichts besiegt uns außer die Demut. Siehst du, dass die Demut (das Mittel) zum Sieg über die Dämonen ist?“²⁰⁸

²⁰³ Vgl. DODEL, Sitzen, 112.

²⁰⁴ *Apophthegmata Patrum*, 350: Johannes 35 (WdV 14, 138; Erich SCHWEITZER).

²⁰⁵ Besonders deutlich kommt dies in den Sprüchen 589 und 641 des Poimen oder bei Sisoës in Spruch 845 zum Ausdruck, wird aber auch in vielen weiteren *Apophthegmata* betont.

²⁰⁶ Vgl. DODEL, Sitzen, 113.

²⁰⁷ Vgl. JUNG, Wüste, 173.

²⁰⁸ *Apophthegmata Patrum*, 314: Theodora 6 (WdV 14, 127; Erich SCHWEITZER).

Wie schon oben beschrieben wird in mehreren Apophthegmata der Kampf mit den Dämonen als ein Kampf mit den eigenen Gedanken eingestuft. Johannes Kolobos sieht die schlechten Gedanken wie wilde Tiere sich nähern und nennt einen Sieg über diese als Bedingung seiner Rettung.²⁰⁹

„Es sagte Abbas Johannes: Ich gleiche einem Menschen, der unter einem großen Baum sitzt und viele wilde Tiere sieht, die zu ihm hin kriechen. Und wenn er ihnen nicht widerstehen kann, eilt er hinauf auf den Baum, und ist gerettet. So auch ich: Ich sitze in meinem Kellion und sehe die schlechten Gedanken über mir. Und wenn ich nichts gegen sie vermag, fliehe ich mit dem Gebet zu Gott und rette mich vor dem Feind.“²¹⁰

Die inneren Herausforderungen der Wüste begegnen in vielen unterschiedlichen Bildern und Szenen als Gedanken und Dämonen dem Asketen, und die Ratschläge zu deren Bekämpfung sind ebenso vielfältig. Gemeinsam ist nahezu allen Weisungen zu diesem Thema die zentrale Bedeutung der demütigen Haltung und die innere Kraft, die durch Gebet zu erlangen ist.²¹¹

II. 3.c Wüste als Abkehr von der Welt

Die Abkehr von der Welt stellt den äußeren Rahmen für die Hinwendung zu Gott dar. Das meint auch die Abkehr von der jeweils persönlichen Welt, den eigenen Erfahrungen, Geschichten und Sehnsüchten. In der Wüste verliert man Großteils die Kontrolle über das eigene Leben, man gibt sich ganz hin. Die Abkehr von der Welt meint so auch das Loslassen der eigenen Möglichkeiten, es ist die radikale Form sich in Gottes Hand fallen zu lassen.²¹² Diese Abkehr von allem Irdischen ist nicht zu verwechseln mit gnostischen Ideen, alles Weltliche als böse oder minderwertig anzusehen. Die Abgrenzung zu diesen Strömungen werden auch in manchen Mahnungen der Wüstenväter und -mütter deutlich.

Ἀναχώρησις (Anachoresis) aus dem Griechischen meint seit jeher die Abkehr von der Welt, das Weggehen oder den Auszug. Wenn sich ein antiker Mensch vom Dorf entfernte, so galt er als Anachoret. In den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt war die auffälligste Abwendung von der Welt jene, in die Wüste zu gehen, diese galt als menschenleer und

²⁰⁹ Vgl. DODEL, Sitzen, 114.

²¹⁰ Apophthegmata Patrum, 327: Johannes 12 (WdV 14, 130 f.; Erich SCHWEITZER).

²¹¹ Vgl. DODEL, Sitzen, 115–117.

²¹² Vgl. LOUTH, Spiritualität, 165.

lebensfeindlich und war, wegen ihrer Stille, ein geeigneter Ort für die ersten christlichen Einsiedler.²¹³

Die christlichen Ortskirchen waren im dritten Jahrhundert, schon vor der staatlichen Anerkennung, gut organisierte Gemeinschaften mit hierarchischem Aufbau. Der Bischof stand an der Spitze, an der Basis lebte das gläubige Volk und dazwischen gab es mehrere abgestimmte Funktionen, doch Asketen fanden in dieser Struktur keinen Platz. Daher wandten sich Gläubige, die konsequent in der Askese ihr Heil suchten, von dieser Welt, der Gemeinde, ab. Die Motivation lag hier in der Gewinnung des persönlichen Heils und nicht so sehr im Protest gegen die Struktur der jungen Kirche.²¹⁴

Die Wüste war auch Zufluchtsort für all jene, die den Menschen generell ausweichen wollten. Aus der Nachfolge Christi wurde nun eine Suche nach der eigenen Rettung vor dem Gericht. Aus der allgemein verbreiteten Angst vor dem Tod entstand die Frage: *Abba, wie kann ich gerettet werden?* Durch die Einsamkeit, die Ruhe und die Armut in der Wüste wurden zentrale Versuchungen vermieden und so konnte dem Dämonenkampf mehr Platz eingeräumt werden. Das Beispiel des Abba Makarios zeigt aber auch, dass es Menschen gab, die vor der erwiesenen Ehre durch die Bevölkerung in die Wüste flüchteten.²¹⁵

Von einigen Mönchen werden ganz konkrete Versuchungen genannt, denen sie in der Gesellschaft ausgesetzt seien und vor denen sie zu fliehen suchten. Als eine zentrale Versuchung wird mehrmals die Unzucht genannt, wobei die Wüste als Ort ohne Frauen gepriesen wird und recht jungen Männern der Aufenthalt wegen ihres weiblichen Aussehens auch verweigert wurde. Die wenigen Frauen in der Wüste, lebten entweder in extremer Einsamkeit, oder bezüglich ihres Geschlechts unerkannt. Die Mehrheit der Frauen dürfte am Rand der Wüste oder auch in kleinen Gruppen gelebt haben. Die Askese und die Wüste sollten vor Versuchungen schützen, so kam es, dass fromme Christen in der Stadt eine strengere Askese lebten als in der Wüste.²¹⁶

²¹³ Vgl. LILIENFELD, Mönchtum, 152.

²¹⁴ Vgl. BUßER, Dünzl, 325.

²¹⁵ Vgl. JUNG, Wüste, 168.

²¹⁶ Vgl. ebd., 178; Apophthegmata Patrum, 564: Netra (WdV 14, 214 f.; Erich SCHWEITZER).

Der äußerliche Auszug aus der Welt ist notwendig, um zur inneren Abkehr oder Herzensruhe zu gelangen. Diese für das Mönchsleben so typische Herzensruhe ermöglicht erst jede innere Erfahrung. Tiefe innere Erfahrungen treten in den seltenen Beschreibungen²¹⁷ gemeinsam mit körperlichen Veränderungen in Erscheinung.²¹⁸

Das Sitzen im Kellion, als Steigerung des Aufenthaltsortes Wüste, kann als Zufluchtsort vor Ablenkungen verstanden werden, vor allem in späterer Zeit, da manche Wüstenregionen dichter besiedelt waren. Das Ausharren in der Zelle bedeutet eine Abkehr von der Welt, die wichtiger scheint als Enthaltbarkeit, Arbeit oder Lehre. Dieses spezielle Sitzen, Meditieren, Üben wird als Kernaufgabe der Wüstenmönche verstanden, wie hier formuliert wird.²¹⁹

„Einer sagte zu Abbas Arsenios: Meine Gedanken (logismoi) bedrängen mich und sagen: Du kannst weder fasten noch arbeiten. Besuche die Kranken, denn auch das ist Liebe. Der Alte aber sah diese Saat der Dämonen und sagte zu ihm: Geh, iss, trink, schlafe und arbeite nicht. Nur, verlasse nicht das Kellion. Denn er wusste, dass der Verbleib im Kellion den Mönch in seine Ordnung (taxis) bringt.“²²⁰

Viele Asketen lebten in losen Mönchskolonien oder festen Klöstern, also von den Weltmenschen entfernt, aber doch mit Gleichgesinnten in Gemeinschaft. Von jedem Mönch wurde ein anderer Grad der Einsamkeit gesucht und auch zeitweise verändert. Neben den spirituellen Motiven die Einsamkeit zu suchen gab es auch familiäre Probleme oder die Christenverfolgung, die als Anfangsimpulse in die Wüste zu gehen wirkten. Von Antonius wird dagegen berichtet, dass er in seinem späteren Leben gezielt nach Alexandrien ging um das Martyrium zu erleiden. Bei all diesen Gründen in die Wüste zu gehen, gab es auch Relativierungen, wie die einer Amma, die meinte: Viele, die auf in der Einsamkeit wohnten, seien zugrunde gegangen, weil sie sich mit weltlichen Dingen beschäftigten. Besser sei es unter den Menschen zu wohnen und ein einsames Leben zu führen.²²¹

„Amma Synkletike sagte: Viele, die auf dem Berge (d.h. die Mönche in der Wüste, die ja im Gegensatz zum Niltal in öden Höhen liegt) sind, tun das, was die Leute des Volkes tun, und gehen zugrunde: es ist möglich, dass einer mit vielen (beisammen) ist und mönchisch lebt in der Gesinnung, und dass einer allein (monos) ist und mit vielen lebt in (seinem) Denken (dianoia).“²²²

²¹⁷ Als Beispiele können Vita Antonii 14 oder Apophthegmata 773 und 817 genannt werden.

²¹⁸ Vgl. DODEL, Sitzen, 42.

²¹⁹ Vgl. ebd., 70–72.

²²⁰ Apophthegmata Patrum, 49: Arsenios 11 (WdV 14, 33 f.; Erich SCHWEITZER).

²²¹ Vgl. JUNG, Wüste, 170–172.

²²² Apophthegmata Patrum, 992 (WdV 15, 26; Erich SCHWEITZER).

Außerhalb der Gesellschaft kann der Einzelne mehr Eigenständigkeit entwickeln als unter der Obhut eines Stadthalters oder Bischofs. Bis heute finden sich Nomaden oder Volksgruppen in den Wüsten Nordafrikas, die sich eine bemerkenswerte Freiheit erhalten haben. Von Johannes Kolobos und Abba Sisoos sind Gedanken zu diesem Thema überliefert, aber auch in anderen Sprüchen kommt die Freiheit des Lebens außerhalb der antiken Gesellschaft zur Sprache.²²³

Um ganz für Gott frei zu sein, gehört neben der Freiheit von Leidenschaften auch die Freiheit von familiären Bindungen dazu. Da in der Antike der Familienverband eng war und die Hierarchie ein Familienoberhaupt vorsah, ist die Trennung von der Familie wichtig, um nur *einen* Herrn zu haben und von familiären Verpflichtungen gelöst zu sein.²²⁴

So beinhaltet die Abkehr von der Welt auch die ganz persönliche Lebenswelt, also Loslösung aus den Gesetzen der eigenen Familie, aber auch ihrer Sicherheit.

Doch das Leben in der Wüste ist nicht jedem möglich, wie auch Abba Gelasios²²⁵ bemerkt. Er zieht daraus die Lehre, das *Werk der Wüste* kann auch an anderen Orten, am besten in der Zelle vollbracht werden.²²⁶ Hier wird die Zelle, das Kellion, als Ersatz für die Wüste genutzt, denn beide Gegebenheiten ermöglichen die Abkehr von der Welt.

II. 3.d Nachfolge Christi in der Wüste

Im Leben Jesu spielte, nach den Evangelien, die Wüste immer wieder eine bedeutende Rolle, auch wenn er nicht als ausgesprochener Asket gelebt hat. Schon als Kind floh er durch die Wüste und wurde dadurch gerettet, nach seiner Taufe wurde er vom Geist in die Wüste geführt, widerstand den Versuchungen und erlebte hier die Tiefe seiner Berufung (Mk 1,12f.; Mt 4,1–11; Lk 4,1–13). Auch während der folgenden Jahre zog sich Jesus wiederholt in die Einsamkeit zurück, um zu beten (Mk 1,35; 6,46).²²⁷

²²³ Vgl. JUNG, Wüste, 180.

²²⁴ Vgl. TIBI, Mönchsregeln, 23.

²²⁵ Vgl. Apophthegmata Patrum, 181: Gelasios 6 (WdV 14, 83; Erich SCHWEITZER).

²²⁶ Vgl. DODEL, Sitzen, 74 f.

²²⁷ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 57 f.

Die Apostel hat er zu entschiedener Nachfolge aufgefordert, so wie Jesus selbst, erwartete sie ein unsicheres Leben mit der Möglichkeit des Martyriums. Nach den Evangelien hat Jesus selbst nicht konsequent asketisch gelebt, doch er blieb ehelos, hat seine Heimat oft verlassen aber nicht aufgegeben und lebte selbst mittellos von der Unterstützung seiner Gönner. Er hat manche seiner Zuhörer dazu aufgerufen, Familie und Beruf zu verlassen, aber nicht zur Askese, oder dazu, in die Wüste zu gehen, allein zur Armut hat er konkret aufgefordert.²²⁸ Diesen Worten von Jesus scheint auch Abba Ammonas gefolgt zu sein, wenn er folgenden Spruch formuliert.

„Man fragte Abbas Ammonas: Was ist der enge und beschwerliche Weg (Mt 7,14)? Und er antwortete und sagte: Der enge und beschwerliche Weg ist das: Seinen Gedanken (logismoi) Gewalt antun und Gottes wegen den eigenen Willen abhauen. Und das ist es: Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir gefolgt (Mt 19,27).“²²⁹

Die Heilige Schrift beschreibt Jesus nicht als Asketen, weder im eigentlichen Sinn des Wortes, noch in der gewandelten Bedeutung. Im eigentlichen Sinn meint ἄσκησις (griech. askesis) Übung, und Jesus hat sein Handeln nicht als Übung gewertet, sondern als Zeichen für das anbrechende Reich Gottes.²³⁰ Auch im späteren Sinn hat Jesus nicht umfassend asketisch gelebt.

Die Bedeutung von *Askese* wandelte sich zum *enthaltssamen Lebensstil* bezüglich Nahrung, Besitz, Sexualität oder auch anderen Bereichen. Diese Form der Askese wurde von manchen Philosophen, Juden oder auch den christlichen Anachoreten in der Wüste gelebt.²³¹ Als Motiv christlicher Asketen kam neben der Nachfolge Christi auch die eschatologische Erwartung zum Tragen, in der die Sorge um das eigene Heil in den Vordergrund trat.²³²

Die Nachfolger Jesu in der ägyptischen Wüste legten kein Armutsgelübde ab, obwohl sie schon einen einfachen Lebensstil üben sollten. Jeder arbeitete für seinen eigenen Lebensunterhalt und war für sich selbst verantwortlich, was an Geld übrigblieb, sollte an die Armen gespendet werden. So auch an arme Mönche oder Kranke, die eventuell auch von der Gemeinschaft betreut wurden.²³³ Das Geben von Almosen wird in den Evangelien

²²⁸ Vgl. FRANK, Mönchtum, 1; MERKT, Mönchtum, 11.

²²⁹ Apophthegmata Patrum, 123: Ammonas 11 (WdV 14, 58; Erich SCHWEITZER).

²³⁰ Vgl. BUßER, Dünzl, 322.

²³¹ Vgl. MERKT, Mönchtum, 22 f.

²³² Vgl. ebd., 35.

²³³ Vgl. TIBI, Mönchsregeln, 20.

wiederholt lobend erwähnt (Mk 12,43; Lk 11,41) und die Gütergemeinschaft der Jerusalemer Urgemeinde war wohl Vorbild.

Im Neuen Testament sind mit Johannes dem Täufer und den Aufenthalten Jesu in der Wüste einige, auch damals gut bekannte Texte, als Vorbilder vorhanden. Auch wenn in Ägypten die Wüste nahe bewohnter Orte liegt, so lässt, wer in die Wüste geht, doch alles zurück. Die Wüste ist Leerraum - nach dem zweiten Spruch des Abba Alonios - und diese Leere sucht ein Einsiedler, um neues Leben zu finden.²³⁴

„Er sagte wiederum: Wenn ich nicht alles zerstört hätte, hätte ich nicht mich selbst aufbauen können.“²³⁵

Die Wüstenväter und -mütter gebrauchen diese absolute Leere für eine radikale Nachfolge. Das eigene Leben muss ausgeräumt werden, von altem Ballast, schlechten Gewohnheiten und dem eigenen Willen.

Johannes, der dem Herrn die Bahn ebnete, mahnte nach den Evangelien das Volk, es solle sich wie Israel in der Wüste bewähren, es solle umkehren und so durch die Taufe im Jordan in das Gelobte Land kommen. Vermutlich hat Johannes sich selbst in der Tradition des Jesaja 40,3 verstanden und daher seine Wüstenzeit als Vorbereitung auf das Kommen des Herrn gedeutet.²³⁶

Die Wüstenmönche sind, so könnte man es verstehen, der Aufforderung des Täufers in die Wüste zu gehen gefolgt. Die Taufe bildete wohl die Grundlage dazu, in die Wüste zu gehen, auch wenn in der Zeit der beginnenden Massentaufen diese Konsequenz nicht von allen praktiziert wurde.

Jesus sucht, so deuten die Evangelien an, die Einsamkeit der Wüste, um ungestört Gottes Willen zu erfahren. Die Wüste war seit jeher als Ort der Gottesbegegnung bekannt und wurde in jener Zeit auch als Raum eschatologischer Ereignisse erwartet.²³⁷

Jesus geht nach Mk 1,13 in die Wüste, das kann für jüdische Menschen jener Zeit Erinnerungen aus dem Alten Testament wachrufen, auch, wenn die Hauptintention jener Erzählung in der eschatologischen Erwartung an die Wüste liegen dürfte. Mit der geweckten

²³⁴ Vgl. DODEL, Sitzen, 83.

²³⁵ Apophthegmata Patrum, 145: Alonios 2 (WdV 14, 67; Erich SCHWEITZER).

²³⁶ Vgl. APEL, Wüste 48 f.

²³⁷ Vgl. ebd., 124.

Erinnerung an den Exodus soll der außergewöhnliche Stellenwert der Versuchungsszene Jesu mit jenen aus dem Alten Testament gleichgestellt werden. Für die zeitgenössische apokalyptische Erwartung wird Jesus durch sein Kommen aus der Wüste als Messias dargestellt.²³⁸

Die Asketen können sich in der Nachfolge Jesu und des Volkes Israel wiederfinden. Sie gehen mit Gottes Führung in die Wüste, um sich zu bewähren und befreit zu werden. Sie unterliegen Versuchungen und haben gegen äußere und innere Feinde zu kämpfen. Sie verlassen die Welt, um schließlich in Gottes Reich zu gelangen.

Mit dem Entstehen der Großkirche entwickelte sich eine Zweistufenethik mit je unterschiedlichen Forderungen für die *einfachen* Gläubigen und die nach Vollkommenheit strebenden Christen. Als asketische Gruppe am Rand der Gemeinde galten die Wanderapostel, da sie die radikale Nachfolge Jesu in Heimatlosigkeit, Bedürfnislosigkeit und Predigt lebten. Eine weitere Gruppe bildeten die Jungfrauen und Witwen, die durch die Ehelosigkeit in gehobener Ehre standen und von den Klerikern hoch gelobt wurden.²³⁹

Die Nachfolge Christi wurde nicht primär durch ein Leben in Armut sichtbar, sondern vor allem durch die Kreuzesnachfolge, in der die Asketen mit Christus die Welt zu überwinden suchten.²⁴⁰

In den Alltagsmühen der Wüste lässt sich ein Weg der Kreuzesnachfolge finden und dieser führt auch, besonders in Krankheit, zum oft genannten Ijob, dem Dulder. Der Umgang der Anachoreten mit Räubern erinnert an das Gebot Jesu, die andere Wange hinzuhalten und ist ein Beispiel der Nachfolge Christi im Lebenswandel.

Diese Möglichkeit auch für ungebildete Menschen, ihr Leben mit Gott selbst zu gestalten, nahmen viele Menschen konkret an, und folgten Jesus in der Weise nach, wie es ihnen in ihrer Lebenssituation möglich war. Aus den gottesdienstlichen Lesungen aus der Bibel oder durch Vorbilder in ihrem Umfeld motiviert, fanden viele Christen in der Wüste für sich einen Weg, ihren Glauben in der Nachfolge Christi zu leben.²⁴¹

²³⁸ Vgl. APEL, Wüste, 157–161.

²³⁹ Vgl. FRANK, Mönchtum, 10–11.

²⁴⁰ Vgl. LOUTH, Spiritualität, 163.

²⁴¹ Vgl. JUNG, Wüste, 186 f.

II. 3.e Die Weisheit der Wüste finden

In der außergewöhnlichen Situation der Wüste kann ein Mensch bereit werden, die Gnade der Weisheit zu empfangen. Die Stille, die Ruhe und Freiheit ermöglichen es den Gläubigen, die Weisheit zu suchen, da kein Alltagsgetriebe, keine Oberflächlichkeiten oder Verpflichtungen, das Nachsinnen über die Tiefen des Lebens behindern.

In der Einsamkeit der Wüste ist der Asket ganz auf sich geworfen, keine Ablenkung, die ihn von sich selbst fernhält. In dieser Stille ist wahre Selbsterkenntnis möglich, die Erkenntnis meines mangelhaften Abbildes dessen, wie Gott mich gemeint hat. Aus dieser Erfahrung erwächst echte Reue, Demut und Hoffnung auf Rettung. Diesen Weg beschritt auch Antonius im Unterschied zu philosophischen Erlösungslehren, in denen sich der Mensch selbst erhöht und zum göttlichen Menschen werden möchte.²⁴²

Athanasius beschreibt eine Vision des Antonius, in der Gott ihn belehrt, dass Antonius selbst kämpfen müsse, aber darin von Gott unterstützt würde.²⁴³ Aus dieser Zusage gewinnt der Asket die Gelassenheit, die ihn zu kämpfen ermutigt und die Weisheit, die ihn vor Verzweiflung bewahrt.²⁴⁴

Der Einsiedler, sagte Antonius, muss die Dinge suchen, die innen sind, doch in der Welt könne er diese leicht vergessen. So gilt es, nur in der Stille der Wüste kann ein Mönch die innere Ruhe finden, in der er sich selbst erkennen, dadurch rein werden und so anderen raten kann. Denn ein bewährter Abba gibt nur Ratschläge, die er auch selbst praktiziert.²⁴⁵

Die Wüstenväter und -mütter wollen mit ihren Sprüchen Lebenserfahrung teilen und Lebensweisheit weitergeben. Diese Weisheiten haben nichts mit Schulwissen gemein und können nur durch eigenes Erleben gewonnen werden.

In den in der Vita überlieferten Diskussionen mit Gelehrten aus Alexandrien überraschte und überzeugte Antonius mit seiner Klugheit, mit der Weisheit, die das Leben lehrt und die

²⁴² Vgl. HANAKAM, Antonius 30 f.

²⁴³ Vgl. ATHANASIUS, Vita Antonii 10 (FC 69, 141; Peter GEMEINHARDT).

²⁴⁴ Vgl. GEMEINHARDT, Einleitung, in: ATHANASIUS, Vita Antonii, 56 f.

²⁴⁵ Vgl. JUNG, Wüste, 182 f.

offensichtlich direkt von Gott kommt, da er ja nie eine Schule besuchte. In einer Diskussion, nachdem die Philosophen meinten, dass Bildung ein Ergebnis des Verstandes sei, sagte Antonius: „Bei wem sich also der Verstand in gesundem Zustand befindet, für den ist schulmäßige Bildung nicht notwendig!“²⁴⁶ Darauf wussten die Gelehrten nichts zu erwidern.²⁴⁷

Antonius konnte demnach gegen Philosophen und Gelehrte argumentieren, weil er von Gott ergriffen war – nicht, weil er sich selbst viel beigebracht hätte, sondern weil er in und durch Gott erkannte. Er gelangte zu Weisheit durch das *betrachtende Hören* und erfuhr im eigenen Leben die Weisheit Gottes.²⁴⁸

Nicht zuletzt werden die *Zehn Gebote* als die Weisheit des Volkes Israel bezeichnet, die vor anderen Völkern Bewunderung findet. Die Gottesbegegnung des Moses am Sinai und die Übermittlung der Gebote sind zentrale Traditionen aus der Wüste für Israel, auf die wiederholt zurückgegriffen wird.²⁴⁹ Israel erhielt in der Wüste die Weisheit des guten Lebens, die Gebote, von Gott, ebenso suchten die Eremiten in der Einsamkeit ihres Alltags die Gnade der Weisheit von Gott zu erlangen.

Die Weisheit, die in den Sprüchen der Wüstenväter und -mütter zu finden ist, lässt sich nicht ohne weiteres zusammenfassen. Nicht nur, weil ganz unterschiedliche ja widersprüchliche Aussagen nebeneinanderstehen, sondern auch, weil der Nutzen, eben die Weisheit die darin zu finden ist, für jeden und jede eine andere ist. In den Bereich der Weisheit zählen *geistliche Erfahrung*²⁵⁰ und die *Unterscheidung der Geister*²⁵¹ ebenso wie die *rechte Lebensführung*²⁵². Die *Apophthegmata Patrum* sind in ihrer Kürze aus konkreten Fragen entstanden und weisen in ihrer Offenheit auf immer neue Antworten hin.²⁵³ Die Weisheit der Wüste muss sich, so verstanden, jedem selbst eröffnen, so deutet der folgende Spruch.

„Es sagte Abbas Doulas: Wenn der Feind uns zwingt, die Stille (hesychia) zu verlassen, sollen wir nicht auf ihn hören! Denn nichts gleicht ihr und dem Fasten. (Denn beides) verbündet sich zum Kampf gegen ihn. Sie gewähren den inneren Augen (omma) Scharfsichtigkeit (oxydorkia).“²⁵⁴

²⁴⁶ ATHANASIUS, Vita Antonii 73 (FC 69, 267; Peter GEMEINHARDT)

²⁴⁷ Vgl. HANAKAM, Antonius, 53.

²⁴⁸ Vgl. ebd., 52–58.

²⁴⁹ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 31.

²⁵⁰ Vgl. GEMEINHARDT, Einleitung, in: ATHANASIUS, Vita Antonii, 60.

²⁵¹ Vgl. SCHWEITZER, in: Apophthegmata Patrum (WdV 15) 541.

²⁵² Vgl. FRANK, Einleitung, in: Die selige Synkletike, 16 f.

²⁵³ Vgl. LOUTH, Spiritualität, 162.

²⁵⁴ Apophthegmata Patrum, 194: Doulas 1 (WdV 14, 89; Erich SCHWEITZER).

II. 3.f Gottes Nähe in der Wüste erfahren

Schon das Gründungsereignis von Israel, der Exodus, beschreibt die Wüste als Ort der Nähe Gottes. Ob Mose am brennenden Dornbusch, das Volk während der Wüstenwanderung oder der Prophet Elia am Horeb. Gott zu begegnen bedarf des Verlassens der Alltagsgesellschaft und der Freiheit der Einsamkeit, in der alle gesellschaftlichen Vorgaben fallen. Gottes Nähe zu erfahren kann nicht erzwungen, aber gefördert werden.

Das anhaltende Gebet in der Stille gilt als wesentliche Voraussetzung, um sich für die Nähe Gottes öffnen zu können. In den Sprüchen wird nur von wenigen Gotteserfahrungen erzählt, manchmal geht ein Mönch gezielt in die Wüste hinaus um Gott zu suchen oder er erlebt eine spontane Begegnung, die ihn unerwartet trifft.²⁵⁵

Ein wiederkehrender Rat von Wüstenmönchen ist es, zu werden wie ein Toter, für die Welt abgestorben. Damit ist gemeint, dass ein Asket sich unabhängig machen soll von Lob und Ehre aus der Welt, damit er frei werde. Ziel ist ein Gleichmut, der frei macht von Abhängigkeiten, Leidenschaften und Bedürfnissen und dadurch frei macht für Gott.²⁵⁶

Die ἡσυχία (griechisch hesychia) bezeichnet jenes in sich Ruhen, jene Gelassenheit, jene Herzensruhe, die die Wüstenasketen zu erreichen versuchten.²⁵⁷ Die Erfahrung der Nähe Gottes setzt, auch wenn sie nicht das Ziel ist, innere Ruhe voraus – Hesychia (Herzensruhe, Beschauung, Versenkung, innere Leere). Diese Herzensruhe kann als Weg und auch als Ziel der Betrachtung gedeutet werden.²⁵⁸ Gottesbegegnung kann nicht Ziel der Betrachtung sein, weil sie nicht von Menschen hergestellt, sondern nur aus Gnade geschenkt werden kann.

In alten ägyptischen Texten wird schon ein Gott *JHWH* als Wetter- und Sturmgott von Wüstennomaden am Sinai genannt. Diese Texte sind tief in die ägyptisch-christliche Kultur eingeschrieben, so gilt die Wüste seit jeher als Ort der Dämonen, aber auch als Wirkstätte Gottes.

²⁵⁵ Vgl. Apophthegmata Patrum, 1: Antonios 1, 112; Agathon 30 (WdV 14: 21, 54; Erich SCHWEITZER); JUNG, Wüste, 181.

²⁵⁶ Vgl. MERKT, Mönchtum, 294 f.

²⁵⁷ Vgl. BUßER, Dünzl, 327.

²⁵⁸ Vgl. DODEL, Sitzen, 45.

So wie die Landschaft der Wüste, zeigt sich auch dieser Gott als der ganz andere, nicht von Menschen geformt, klar und konsequent, Leben oder Tod. In der Wüste ist es kalt oder heiß, Tag oder Nacht, trocken oder plötzlich grün; es gibt scheinbar keinen Graubereich. In der Wüste erkennt ein Mensch klar seinen Glauben oder Unglauben. Jahwe erweist sich im Gegensatz zu den Kulturgöttern als ein Gott, der unterwegs ist und sein Wirken weder an Orte oder Zeiten bindet. Daher ist seine Gunst auch nicht berechenbar oder herbeiführbar, die Menschen bleiben die Beschenkten, dort wo sie sich seiner Führung anvertrauen.²⁵⁹

Die Gottesbegegnung des Elija am Berg Horeb (1 Kön 19) war eine gut bekannte Erzählung unter den Wüstenasketen, er galt den frühen Christen als Prophet der Wüste und sein Name wurde in den *Apophthegmata Patrum* mehrmals genannt.

Elija flieht vor Verfolgung in die Wüste, obwohl diese voller Bedrohungen ist. Er wünscht sich von Gott den Tod, da er sein Lebensziel, das Volk Gott zuzuwenden, nicht erreichen konnte. Sein Scheitern treibt Elija verzweifelt in die Wüste, als Flucht vor Verfolgung und aus Todessehnsucht. Doch der Bote Gottes bringt ihm, was er braucht, um zu überleben und seine Sendung weiterzuführen. Vierzig Tage, eine geraume Zeitspanne, durchwandert er die Wüste und findet Schutz in einer Höhle am Gottesberg Horeb. Hier schildert der Prophet Gott ausführlich sein Versagen. Gott ruft Elija aus seinem Versteck heraus, erst dann folgt die Gotteserscheinung und die erneute Sendung.²⁶⁰

Die Wüste ist seit den Erzählungen des Exodus der prädestinierte Ort einer Gottesbegegnung, auch wenn jede andere Möglichkeit bestehen bleibt. Mose vor dem Dornbusch (Ex 3) oder der Bundesschluss am Sinai (Ex 19) dienen als Beispiele. An Elija kann man ablesen, dass es einige Zeit in der Stille der Wüste braucht, um bereit zu werden, die eigenen Schwächen und Sünden zu bekennen. Im Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit ruft Gott zur aufrechten Haltung, er ruft Elija aus seinem Innersten heraus. Nun kann der Prophet Gott begegnen und wird erneut zu den Menschen gesandt. In dieser Lesart wird Elijas Erfahrung zum deutlichen Vorbild für die Wüstenväter und -mütter.

In den Sprüchen begegnen die Wüstenväter und -mütter Visionen und Gotteserscheinungen mit Vorsicht, da diese eher vom Teufel erwartet würden. Gottes Nähe erhoffen sie in Heilungen und Wundern zu erfahren, obwohl die intensivsten Gottesbegegnungen für die

²⁵⁹ Vgl. GRESHAKE, *Spiritualität*, 33–36.

²⁶⁰ Vgl. BAUMGART, *Könige*, 721 f.

Asketen jene sind, in denen sie sich selbst, in ihrer sündigen Existenz wahrnehmen.²⁶¹ Das Weinen der Wüstenmönche entstammt der Erfahrung der eigenen Sündhaftigkeit und dieses Weinen müssen wir durchleben, meint Synkletike im folgenden Spruch.

„Es sagte Amma Synkletike: Für die, die zu Gott gehen, gibt es zuerst viel Kampf und Mühe, dann aber unaussprechliche Freude. So wie die, die Feuer entzünden wollen, zuerst Rauch erleiden und weinen, so auch die, die das Gesuchte erlangen wollen. Denn es heißt: Unser Gott ist verzehrendes Feuer (Hebr 12,29). Daher müssen auch wir in uns das göttliche Feuer mit Weinen und Mühen anzünden.“²⁶²

Der Text von Hosea 12,10 lässt die Wüste zum Ort des endgültigen Heils werden. Daneben bleibt aber auch die Aussage bestehen, dass der Wüstenzug das gelobte Land zum Ziel hat und damit kein Platz für eine feste Wohnstatt wird, obwohl dieser Landschaft eine Begegnung mit Gott, ja die Wiederkunft Gottes zugetraut wird. Daraus können Gläubige, die in die Wüste gehen, die Idee entwickeln, dass sie als Gotteskämpfer das unbewohnbare Land für das Reich Gottes erschließen.²⁶³

In der Ruhe findet der Asket zur Betrachtung, nicht nur des eigenen Lebens, sondern auch der Nähe Gottes. In den wenigen Stellen über derartige Erfahrungen wird von Leid und Freude berichtet, rein euphorische Erlebnisse werden mit Skepsis betrachtet. Abbas Poimen erzählt in Spruch 144, dass er von Trauer erfüllt war, als er dem Gekreuzigten begegnete.

„Abbas Joseph erzählte, dass Abbas Isaak sagte: Einmal saß ich bei Abbas Poimen und sah, dass er in Ekstase (ekstasis) war. Und da ich zu ihm viel Freimut habe (d.h. einen freundschaftlichen Verkehr), bat ich ihn um Verzeihung, bat ihn und sagte: Sag mir, wo du warst. Der aber sagte genötigt: Mein Gedanke (logismos) (war dort), wo die Heilige Maria, die Gottesgebälerin, stand und beim Kreuze des Heilands weinte. Und ich wollte immer so weinen.“²⁶⁴

Zum zentralen Aspekt jeder mönchischen Grundhaltung gehört die eigene Sündhaftigkeit zu akzeptieren, das Beweinen der eigenen Sünden ist eine stete Übung für den Asketen. Vor diesem Hintergrund kann die göttliche Herrlichkeit umso eindrucksvoller erfahren werden.²⁶⁵

²⁶¹ Vgl. LILIENFELD, Mönchtum, 156.

²⁶² Apophthegmata Patrum, 892: Synkletike 1 (WdV 14, 309; Erich SCHWEITZER).

²⁶³ Vgl. GRESHAKE, Spiritualität, 43–45.

²⁶⁴ Apophthegmata Patrum, 718: Poimen 144 (WdV 14, 256; Erich SCHWEITZER).

²⁶⁵ Vgl. DODEL, Sitzen, 44.

Gottesnähe wird leicht mit Visionen in Verbindung gebracht, doch sind beide Erfahrungen nicht zwingend aneinandergebunden. Grundsätzlich ist in den *Apophthegmata Patrum* wenig von Visionen die Rede. Das hat mehrere Gründe, zum einen gehört es zur demütigen Haltung eines Asketen sich einer Gottesvision nicht würdig zu halten und zum anderen sind diese Visionen nie das Ziel des Gebets oder einer Betrachtung. Visionserzählungen und Entrückungen können nicht einfach mit Gottesnähe gleichgesetzt werden, sie wurden zum besseren Verständnis der Botschaft oder zur Betonung der Autorität des Abbas eingesetzt.²⁶⁶

Die Wüste ist der ideale Ort die Welt auszublenden, um durch keine Ablenkung von einer Gottesbegegnung abgebracht zu werden.²⁶⁷ In der Einsamkeit kann Gott nahekomen, und diese Ungestörtheit wird durch die Zelle noch besser geschützt als allein durch die Wüste, da schon bald viele Asketen dort lebten.²⁶⁸ Wie störend zum Beispiel ein Besuch in der Zelle eines Eremiten sein kann, macht Abbas Johannes im nachstehenden Wort deutlich.

„Derselbe war (einmal) glühend (zeo) im Geist (pneuma). Da besuchte ihn jemand und lobte sein Werk (ergon). Er arbeitete gerade an einem Seil. Und er schwieg. Und wieder richtete (kineo) jener ein Wort an ihn. Und wieder schwieg er. Beim dritten Mal sagte er zum Besucher: Seitdem du hier hereinkamst, hast du Gott von mir vertrieben.“²⁶⁹

Auch innerhalb der Wüste gibt es noch unterschiedliche Plätze, denen eine spezielle Bedeutung beigemessen wird. So gilt eine Höhle als Vorgeschmack auf den Tod, der Berg steht vor allem für eine enge Verbindung zum Himmel und eine außergewöhnliche Nähe zu Gott.²⁷⁰ Beide Orte bezeugen den Altvater, der sich dort aufhält, als nahezu vollkommen.

Tägliche Übung und Ziel jedes Mönches ist es, Gott in sich Wohnung nehmen zu lassen, dazu gehört auch das immerwährende Gebet, die Betrachtung oder das engelsgleiche Leben, das immer wieder gesucht werden soll. Bei allen Anleitungen zum praktischen Leben der Mönche bleibt jede Gotteserfahrung immer Geschenk und ist nie herstellbar. Die Demut als oberste Grundhaltung der Mönche erinnert hier an die eigene Unwürdigkeit, dem Herrn oder einen seiner Engel zu begegnen.²⁷¹ Diese Demut und Duldsamkeit im Leiden wird vor allem dem frommen Ijob zugesprochen. Seine Grundhaltung, alles Schlechte und Gute aus Gottes

²⁶⁶ Vgl. DODEL, Sitzen, 122–124.

²⁶⁷ Vgl. ebd., 84.

²⁶⁸ Vgl. ebd., 78.

²⁶⁹ *Apophthegmata Patrum*, 347: Johannes 32 (WdV 14, 137; Erich SCHWEITZER).

²⁷⁰ Vgl. DODEL, Sitzen, 81.

²⁷¹ Vgl. ebd., 47.

Hand dankbar anzunehmen, wird in vielen Ratschlägen der Wüstenväter und -mütter aufgenommen.

Im Weisheitslied des Ijob (Ijob 28) wird festgestellt, die Weisheit lässt sich nur von Gott finden, doch der Mensch kann nach der Weisheit leben: sittlich handeln, gut leben und Gott fürchten.²⁷²

Ijob beschäftigt sich lange mit seinem Leid, er erwägt traditionelles Wissen und seine eigene Erfahrung, doch schließlich wendet er sich direkt an Gott. Mit dieser Wendung wird es nun möglich Gott nicht nur vom *Hörensagen* zu kennen, sondern *Gott zu schauen*, ihm zu begegnen. In dieser Begegnung findet Ijob seine Erlösung.²⁷³

Die Erlösung durch Gott wird häufig als das eigentliche Ziel der Askese bezeichnet. Sie kann wohl erst in einer anderen Welt erreicht werden, doch schon im aktuellen Leben erfahren Menschen jene Herzensruhe, die auf der festen Hoffnung auf Erlösung aufbaut. Diese Herzensruhe, Hesychia, wird auch als Erfahrung der Vereinigung der Seele mit Gott gedeutet.²⁷⁴ Die Gnade der Gottesbegegnung wurde wohl den wenigsten der Wüstenvätern schon zu Lebzeiten gewährt. Abba Antonius wurde es aber vermutlich von anderen Mönchen zugesprochen, wie der abschließende Spruch erzählt.

„Man erzählte, dass einer der Alten Gott bat, (in einer Vision) die Väter zu sehen; er sah sie (daraufhin alle,) außer den Abbas Antonios. Er sagte nun dem, der ihm (dies) zeigte: Wo ist Abbas Antonios? Jener aber sprach zu ihm: Er ist an dem Ort, wo Gott ist.“²⁷⁵

²⁷² Vgl. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Das Buch Ijob, in: Die Bibel. Einheitsübersetzung. Stuttgarter Altes Testament, Band 2, Kommentierte Studienausgabe, hg. v. Christoph DOHMEN, Stuttgart 2017, 1173–1229, hier: 1206.

²⁷³ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ijob, 1226 f.

²⁷⁴ Vgl. BUßER, Dünzl, 327.

²⁷⁵ Apophthegmata Patrum, 28: Antonios 28 (WdV, 14, 29; Erich SCHWEITZER).

III. Schluss

Die frühen christlichen Mönche wählten die Wüste als ihren Lebensort. Ihre Beweggründe sich in dieser kargen und gefährlichen Gegend niederzulassen sind so vielfältig wie die einzelnen Lebensläufe selbst. Die Wüste war schon von der damaligen Gesellschaft mit bestimmten Funktionen verbunden, die von den Einsiedlern aufgegriffen oder auch überwunden wurden. Unter den Wüstenmönchen entstand eine spezifische Kultur der Wüste, die in den Apophthegmata auch an Besucher aus den Städten weitergegeben wurde, so konnte die Lebenshaltung der Wüste auch an anderen Orten gelebt werden.

III. 1 Die Lebenshaltung der Wüste in der Gesellschaft üben

Die Wüste war bei den frühen Mönchen in Ägypten ein konkreter Ort ihres Lebens mit allen praktischen Herausforderungen. Doch schon unter den ersten christlichen Asketen gab es auch Beispiele für Askese innerhalb der Stadt und einer bestehenden Hausgemeinschaft. Selbst, wenn man Askese im späteren Sinn als enthaltsames Leben mit geistlichen Übungen versteht, so finden sich derartige Lebenswege auch schon unter den ersten Christen.

Obwohl die Wüste ein zentrales Element im frühen christlichen Mönchtum war, gab es auch in dieser Zeit schon Gedanken zur Transzendierung derselben. Der Spruch von Amma Synkleitke²⁷⁶ wurde schon erwähnt, ein weiterer Spruch lässt Abba Antonius die Möglichkeit erkennen, dass auch in der Stadt der Weg zur Erlösung offensteht.²⁷⁷

Dem Antonios wurde in der Wüste (Folgendes) offenbart: In der Stadt ist einer dir ähnlich, Arzt von Beruf (episteme). Seinen Überfluss gibt er den Bedürftigen und den ganzen Tag singt er mit den Engeln das *Dreimalheilig* (trishagion) (Jes 36,3).²⁷⁸

Weder in der Antike noch in der heutigen Zeit ist es notwendig, in die geographische Wüste zu ziehen, um die Lebenshaltung der Abgeschiedenheit, der Offenheit für den Heiligen Geist oder das immerwährende Gebet zu üben. Die Wüste als äußerer Rahmen dient als Hilfe auf dem Weg zur Vollkommenheit, zur Vergöttlichung, die wir als irdische Menschen nie

²⁷⁶ Der genannte Spruch ist zu finden als Apophthegmata Patrum, 992 (WdV 15, 26; Erich SCHWEITZER).

²⁷⁷ So SCHWEITZER, in: Apophthegmata Patrum (WdV 14) 335.

²⁷⁸ Apophthegmata Patrum, 24: Antonios 24 (WdV 14, 28; Erich SCHWEITZER).

erreichen können, aber das Leben in der Wüste ist nie Selbstzweck und ist im Grundanliegen immer eine Übergangsphase auf dem Weg ins gelobte Land.

Abba Poimen hat seine Zeit wohl richtig eingeschätzt, wenn er an der Bewahrung der Weisheiten aus der Wüste gearbeitet hat. Er hat mit seinen Schülern die ersten Sammlungen der Wüstensprüche zusammengestellt und so konnten sie durch die Jahrhunderte eine weite Wirkungsgeschichte entfalten und wurden in unzählige Sprachen übersetzt.

Das Leben und Wirken der Wüstenväter und -mütter wurde in der monastischen Literatur über Jahrhunderte tradiert und zeigt sich heute unter anderem in Schriften wie „die *Nachfolge Christi* des Thomas von Kempen, die *Exerzitien* des Ignatius von Loyola, die *Seelenburg* der Theresa von Avila oder die *Philothea* des Franz von Sales“²⁷⁹. Diese Texte lassen auch heute noch Wesentliches der Lebenserfahrung und Gottesnähe der ägyptischen Wüste spüren. In aktuellen Angeboten, wie den Schweigeexerzitien und der Geistlichen Begleitung zeigt sich dagegen die praktische Wirkung der Spiritualität der Wüste seit nahezu zweitausend Jahren.

In der vorliegenden Arbeit wurde an vielen Stellen deutlich, dass das Leben in der Wüste stets eine Dynamik beinhaltet. Auch wenn in manchen Apophthegmata davor gewarnt wird, zu häufig den Wohnort zu wechseln, geht es doch zumindest um eine innere Bewegung von der Welt hin zu Gott und weiter zu den Menschen, oder auch aus der Sklaverei durch die Wüste ins gelobte Land. Die Abwandlungen dieser Wüstendynamik sind grenzenlos und für jeden Suchenden neu zu formulieren. Wesentlich dabei ist die Haltung des Pilgers auf Erden, der seine Heimat allein bei Gott findet.

Die Haltung der Wüstenmönche, wie sie dieser kurze Spruch formuliert, kann auch innerhalb der Gesellschaft zu jeder Zeit gelebt werden.

„Man sagte über Abbas Or und Abbas Theodoros: Sie machten neue Anfänge und dankten immer Gott.“²⁸⁰

²⁷⁹ SCHWEITZER, in: Apophthegmata Patrum (WdV 15) 565.

²⁸⁰ Apophthegmata Patrum, 941: Or 8 (WdV 14, 326; Erich SCHWEITZER).

III. 2 Zusammenfassung

Die Frage nach der Bedeutung der Wüste im frühen christlichen Mönchtum Ägyptens wurde in der vorliegenden Arbeit skizzenhaft beantwortet. Die biologischen Gegebenheiten und die Funktionen, die die Wüste zu der damaligen Zeit für die Menschen erfüllte, wurden als Basis der darauffolgenden Überlegungen in den ersten Kapiteln dargestellt.

Mit den exemplarisch vorgestellten Persönlichkeiten konnten konkrete Berufswege und Lebensstile dargestellt werden. Die Wüstenmönche der frühen Christenheit waren durch die Aufforderung Jesu, ihm nachzufolgen angeregt, ihr Leben nach der Heiligen Schrift auszurichten. Als bekannte Berufungserzählung dazu, kam die *Vita Antonii* zu Wort. Die christliche Gemeinde in Alexandrien, der Synkletike angehörte, und ihre ersten Jahre in der Familienaskese, sind ein treffendes Beispiel für die Hochschätzung der Askese dieser Zeit. So kann die Frage nach den Anfangsimpulsen der Wüstenaskese nur mit der Vielfalt der Einflüsse aus dem religiösen und weltlichen Umfeld beantwortet werden. Mit Johannes Kolobos haben wir einen Vertreter derer, die ihren Versuchungen in der Wüste entkommen wollten. Für Poimen hatte die Wüste wohl nicht mehr den Charakter einer menschenleeren Gegend, so wurde das *Sitzen* in der Stille der Zelle sein Ruhepol.

Die kulturelle Erinnerung an den Exodus des Volkes Israel und unterschiedlichen Aussagen der Wüstenväter und -mütter in den Sprüchen zeigen in den anschließenden Kapiteln mögliche Deutungen der Wüste.

Durch diese Überlegungen erwies sich die Bedeutung der Wüste im frühen christlichen Mönchtum als vielschichtige Gestalt, gleichsam ein inneres Abbild der abwechslungsreichen Landschaft dieser Gegend und ein Synonym für die vielfältigen Möglichkeiten gelungenen christlichen Lebens.

Die Frage der Wüste, *wie kann ich gerettet werden*, spricht von der Suche nach Gott und ist es wert, jeden Tag erneut gestellt zu werden.

„Er sagte wiederum: Wenn wir Gott suchen wird er sich uns zeigen. Und wenn wir ihn festhalten, bleibt er bei uns.“²⁸¹

²⁸¹ Apophthegmata Patrum, 48: Arsenios 10 (WdV 14, 33; Erich SCHWEITZER).

Abkürzungen

CistSS = Cistercian studies series

FC = Fontes Christiani

HKG(J) = Handbuch der Kirchengeschichte, hg. v. Hubert JEDIN

OS = Ostkirchliche Studien

Par. = Paradosis

PG = Patrologia Graeca, hg. v. Jean-Paul MIGNE

SBB = Stuttgarter biblische Beiträge

SHG = Subsidia hagiographica

SQÖT = Sophia. Quellen östlicher Theologie

TRE = Theologische Realenzyklopädie

ThSp = Theologie der Spiritualität - Beiträge

WdV = Weisungen der Väter

Quellen

Apophthegmata Patrum

Apophthegmata Patrum (Teil I). Das Alphabetikon – Die alphabetisch-anonyme Reihe, hg. v. Erich SCHWEITZER (WdV 14), Beuron 2020.

Apophthegmata Patrum (Teil II). Die Anonyma (Apophthegmata Patrum außerhalb des Alphabetikons), hg. v. Erich SCHWEITZER (WdV 15), Beuron 2011.

Apophthegmata Patrum (collectio alphabetica): PG 65, Paris 1858, Sp. 71–440.

Apophthegmata Patrum (collectio anonyma): Friedrich NAU (Hg.), Histoires des solitaires égyptiens, in: *Révue de l'Orient Chrétien* 12 (1907), 48–68, 171–181, 393–404; 13 (1908) 47–57, 266–283; 14 (1909) 357–379; 17 (1912) 204–211, 294–301; 18 (1913) 137–146.

Weisungen der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabetikon genannt. übers. v. Bonifaz MILLER (Sophia 6) Trier 1965.

Vita sancti Antonii

ATHANASIUS VON ALEXANDRIEN, *Vita Antonii*. Leben des Antonius. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Peter GEMEINHARDT (FC 69), Freiburg im Breisgau 2018.

Vita sanctae Synkleticae

Die selige Synkletike wurde gefragt. Vita der Amma Synkletike, hg. v. Karl Suso FRANK (WdV 5) Beuron 2008.

Vita sanctae Synkleticae: PG 28, Paris 1857, Sp. 1488–1557.

Literatur

ALBRECHT, Ruth, Die Anfänge des weiblichen Mönchtums. Ein Überblick, in: Jakobus KAFFANKE (Hg.), „... weil sie mehr liebte.“ Frauen im frühen Mönchtum, Beuron 2002, 9–21.

APEL, Matthias, Der Anfang in der Wüste – Täufer, Taufe und Versuchung Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu den Überlieferungen vom Anfang des Evangeliums (SBB 72) Stuttgart 2013.

BAUMGART Norbert Clemens, Das 1. Buch der Könige, in: Die Bibel. Einheitsübersetzung. Stuttgarter Altes Testament, Band 1, Kommentierte Studienausgabe, hg. v. Christoph DOHMEN, Stuttgart 2017, 670–732.

BAUS, Karl - EWIG, Eugen, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen Bd. 1: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon (HKG[J] 2), Freiburg im Breisgau u. a. 1985.

- BUBER, Michael u. a. (Hgg.), *Geschichtlichkeit als religiöses Existenzial* [GS Franz DÜNZL], Würzburg 2020.
- DEMANDT, Alexander, *Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.*, München ³2018.
- DODEL, Franz, *Das Sitzen der Wüstenväter: eine Untersuchung anhand der Apophthegmata Patrum* (Par. 42), Freiburg, Schweiz 1997.
- DOHMEN, Christoph, *Das Buch Exodus*, in: *Die Bibel. Einheitsübersetzung. Stuttgarter Altes Testament, Band 1, Kommentierte Studienausgabe*, hg. v. Christoph DOHMEN, Stuttgart 2017, 106–177.
- FISCHER, Irmtraud, *Das Buch Genesis (Kap.10-36)*, in: *Die Bibel. Einheitsübersetzung. Stuttgarter Altes Testament, Band 1, Kommentierte Studienausgabe*, hg. v. Christoph DOHMEN, Stuttgart 2017, 27–79.
- FRANK, Karl Suso, *Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt ⁵1996.
- FRANK, Karl Suso, *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, Paderborn ³2002.
- FRANK, Karl Suso, *Asketinnen in den Apophthegmata Patrum*, in: *Jakobus KAFFANKE (Hg.), „... weil sie mehr liebte.“ Frauen im frühen Mönchtum*, Beuron 2002, 22–36.
- GEMEINHARDT, Peter, *Antonius der erste Mönch. Leben – Lehre – Legende*, München 2013.
- GRESHAKE, Gisbert, *Spiritualität der Wüste*, Innsbruck 2002.
- GUY, Jean-Claude, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum* (SHG 36) Brüssel ²1984.
- HANAKAM, Hans, *Antonius der Große. Stern der Wüste*, Freiburg im Breisgau ²1999.
- HEINE, Maria, *Die Spiritualität von Asketinnen. Von den Wüstenmüttern zum städtischen Asketinnenentum im östlichen Mittelmeerraum und in Rom vom 3. bis zum 5. Jahrhundert* (ThSp – Beiträge 13), Berlin 2008.
- JOGER, Ulrich – MOLDRZYK, Uwe, *Wüste. Begleitbuch zur Ausstellung Wüste vom 28. April bis 27. Oktober 2002*, Darmstadt 2002.
- JUNG, Martin H., *Die Bedeutung der Wüste in der Vita Antonii und in den Apophthegmata patrum*, in: A. BEUTEL - R. RIEGER (Hg.), *Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie. Festschrift für Ulrich Köpf zum 70. Geburtstag*, Tübingen 2011, 157–188.
- LILIENFELD, Fairy von: *Mönchtum II*, in: Gerhard MÜLLER (Hg.), TRE 23, Berlin 1994, 150–193.

- LOUTH, Andrew, Die Spiritualität des frühen christlichen Mönchtums, in: Karl BAIER (Hg.): Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse, Darmstadt 2006, 159–170.
- MARKSCHIES, Christoph, Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen, München 2016.
- MERKT, Andreas (Hg.), Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt, Darmstadt 2008.
- MIKHAIL, Maged S. A. – VIVIAN, Tim (Hgg.), The Holy Workshop of Virtue. The Life of John the Little by Zacharias of Sakh (CistSS 234), Collegeville/ Minnesota 2010.
- PIEPENBRINK Karen, Antike und Christentum (Geschichte kompakt) Darmstadt 2007.
- SCHULZ, Günther – ZIEMER, Jürgen, Mit Wüstenvätern und Wüstenmüttern im Gespräch, Zugänge zur Welt des frühen Mönchtums in Ägypten, Göttingen 2010.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Das Buch Ijob, in: Die Bibel. Einheitsübersetzung. Stuttgarter Altes Testament. Band 2, Kommentierte Studienausgabe, hg. v. Christoph DOHMEN, Stuttgart 2017, 1173–1229.
- SONNABEND, Holger (Hg.), Mensch und Landschaft in der Antike: Lexikon der Historischen Geographie, Stuttgart 2006.
- SYNEK, Eva-Maria, Ostkirchenkunde und Frauenforschung: Zu den Müttern unter den Vätern, in: OS 43 (1994) 170–186.
- TIBI, Daniel (Hg.), Kleine ägyptische Mönchsregeln. Regel des Antonius. Regel des Isaias, St. Ottilien 2011.
- ZENGER, Erich – HIEKE, Thomas, Das Buch Levitikus, in: Die Bibel. Einheitsübersetzung. Stuttgarter Altes Testament, Band 1, Kommentierte Studienausgabe, hg. v. Christoph DOHMEN, Stuttgart 2017, 178–240.

Anhang

Abstract

The question of the significance of the desert in early Christian monasticism in Egypt was answered in outline form in the present work. The cultural memory of the exodus of the people of Israel and the functions that the desert fulfilled for the people at that time are presented as the basis for the subsequent considerations in the first chapters.

The desert monks of early Christianity were inspired by Jesus' call to follow him to orient their lives according to the Holy Scriptures. The *Vita Antonii* was used as a well-known vocation narrative for this purpose. Amma Synkletike and her first years in family asceticism, are a fitting example for the high esteem in which asceticism was held at that time. With John Kolobos we have a representative of those who wanted to escape temptations in the desert. For Poimen, the desert had probably no longer the character of a deserted area, so *sitting* in the silence of the cell became his haven of peace.

The cultural memory of the exodus of the people of Israel and different statements of the desert fathers and mothers in the Proverbs show possible interpretations of the desert in the following chapters.

With these considerations, the desert, as the abode of the ascetic hermits, could be ascribed a wide variety of meanings. The desert provided silence and was a spiritual challenge and a place for a probably meeting with God.

The question of the desert, *how can I be saved*, speaks of the search for God and is worth asking each day new.

"He said again: If we seek God he will show himself to us. And if we hold on to him, he will stay with us."²⁸²

²⁸² Apophthegmata Patrum, 48: Arsenios 10 (WdV 14, 33; Erich SCHWEITZER).

Zusammenfassung

Die Frage nach der Bedeutung der Wüste im frühen christlichen Mönchtum Ägyptens wurde in der vorliegenden Arbeit skizzenhaft beantwortet. Die biologischen Gegebenheiten und die Funktionen, die die Wüste zu der damaligen Zeit für die Menschen erfüllte, wurden als Basis der darauffolgenden Überlegungen in den ersten Kapiteln dargestellt.

Die Wüstenmönche der frühen Christenheit waren durch die Aufforderung Jesu, ihm nachzufolgen, angeregt, ihr Leben nach der Heiligen Schrift auszurichten. Als bekannte Berufungserzählung dazu kam die *Vita Antonii* zu Wort. Amma Synkletike und ihre ersten Jahre in der Familienaskese sind ein treffendes Beispiel für die Hochschätzung der Askese dieser Zeit. Mit Johannes Kolobos haben wir einen Vertreter derer, die ihren Versuchungen in der Wüste entkommen wollten. Für Abba Poimen hatte die Wüste wohl nicht mehr den Charakter einer menschenleeren Gegend, so wurde das *Sitzen* in der Stille der Zelle sein Ruhepol.

Die kulturelle Erinnerung an den Exodus des Volkes Israel und die unterschiedlichen Aussagen der Wüstenväter und -mütter in den Sprüchen zeigen in den anschließenden Kapiteln mögliche Deutungen der Wüste.

Mit diesen Überlegungen konnte der Wüste, als Aufenthaltsort der asketischen Einsiedler, eine breite Bedeutungsvielfalt zugesprochen werden. Die Wüste bot Ruhe und galt als spirituelle Herausforderung und als Ort möglicher Gottesbegegnung.

Die Frage der Wüste, *wie kann ich gerettet werden*, spricht von der Suche nach Gott, und ist es wert, jeden Tag erneut gestellt zu werden.

„Er sagte wiederum: Wenn wir Gott suchen wird er sich uns zeigen. Und wenn wir ihn festhalten, bleibt er bei uns.“²⁸³

²⁸³ Apophthegmata Patrum, 48: Arsenios 10 (WdV 14, 33; Erich SCHWEITZER).