

ANACHORESIS

Wesen, Voraussetzungen und Ziel mönchischer Anachorese

Gabriel Bunge OSB – Roveredo

Meinrad ist ein Heiliger der ungeteilten Kirche, in deren noch ungebrochener Tradition er fest verwurzelt ist, wie seine *Vita*¹ zeigt. Sein Weg aus der Welt ins grosse Reichskloster Reichenau, von dort in einen kleinen Aussenposten und dann für dreiunddreissig Jahre in die Einsamkeit, die er ihrerseits noch einmal steigert, ist charakteristisch für das frühe Mönchtum. Auch Benedikt sieht ja vor, dass ein Mönch, nachdem er im Koinobion sein Handwerk gelernt hat, in die Einsamkeit geht.²

Um zu verstehen, warum Meinrad diese Einsamkeit so liebt³ und was er dort sucht, müssen wir uns an jene Väter halten, deren Leben und Lehre nach Benedikt das vollkommene Vorbild mönchischen Wandels sind.⁴ Ihre Schriften sollen ja regelmässig vorgelesen werden.⁵ Meinrad muss vor allem mit Cassian wohl vertraut gewesen sein, nahm er doch nach der Tradition aus der Reichenau neben einem Messbuch samt Epistular, einem Homiliar und einem (noch erhaltenen) Exemplar der Regel auch „Die Bücher Cassians“ mit!⁶

Nach Aussage seiner ältesten *Vita* sucht Meinrad die Abgeschiedenheit, „um ganz unbekümmert dem Gebet zu obliegen.“⁷ In der Tat trachtet nach Cassian „das einzige Ziel und die Vollkommenheit des Herzens nach dem beständigen und ununterbrochenen Verharren im Gebet.“⁸ Die *Vita* zitiert in diesem Zusammenhang ausdrücklich 1 Thess 5,17: „Betet ohne Unterlass!“⁹, ein Vers, der angefan-

-
- 1) Die älteste *Vita* ist wahrscheinlich kaum fünfzig Jahre nach dem Tod des Heiligen (861) von einem Mitbruder verfasst worden, vgl. Helbling L., Die älteste *Vita* (Sankt Meinrad. Zum elften Zentenarium seines Todes 861–1991, hrsg. von Benediktinern des Klosters Maria Einsiedeln, Einsiedeln 1961, 25).
 - 2) Benediktsregel, Kap. 1,3–5.
 - 3) *Vita sive passio venerabilis Heremiteae Meginrati IV* (Sankt Meinrad. Zum elften Zentenarium seines Todes 861–1961, Einsiedeln 1961, 26–41); vgl. auch oben in diesem Band.
 - 4) Benediktsregel, Kap. 73.
 - 5) Ebd., Kap. 42,5–6.
 - 6) Vgl. Gallus Oehem, Chronik der Reichenau (ed. K. A. Barack, Stuttgart 1866, 54).
 - 7) *Vita* (wie Anm. 3) V.
 - 8) Cassian, Conl. IX,2 (ed. E. Pichery, Paris 1958, 40s.).
 - 9) *Vita* (wie Anm. 3) VI.

gen von der Vita Antonii¹⁰ und der Vita Pachoms¹¹ in der frühen Mönchsliteratur unablässig wiederholt und kommentiert wird.¹² Die bevorzugte Zeit dieses Einsamen Gebetes ist auch für Meinrad die Nacht.¹³

Abgesehen von einem Hinweis auf dämonische Versuchungen und eine Vision, von denen noch die Rede sein wird, erfahren wir nicht viel mehr über das geistliche Leben Meinrads. Um diesen spärlichen Rahmen mit mehr Leben zu füllen, müssen wir uns an jene Väter halten, die Meinrad „in gerechter Weise vorausgegangen sind“ und nach denen er sich „gerichtet“ hat.¹⁴ Dies sind natürlich vor allem Cassian, dann dessen Zeitgenossen und Geistesverwandter Evagrius Pontikos,¹⁵ sowie unter den älteren Vätern Makarios der Ägypter und Antonios der Grosse, der „Erstling der Anachoreten.“¹⁶

1. Vom Wesen der Anachorese

Das einzige Ziel des Mönchs sei das unablässige Verharren im Gebet, hiess es bei Cassian. Wir werden später sehen, was damit gemeint ist. Versuchen wir zunächst zu verstehen, worin die Väter das Wesen der Anachorese sahen. Was macht einen Anachoreten aus? Worin unterscheidet er sich etwa von dem Koinobiten? Folgende Definition des Mönchs, der ja in der Frühzeit zumeist der *Anachoret* ist, wirkt wie zugeschnitten auf Meinrad. Sie stammt von Makarios dem Grossen.

„Der Mönch wird deshalb *monachos* genannt,
weil er bei Tag und bei Nacht mit Gott Zwiesprache hält
und allein sinnt, was Gottes ist,
ohne etwas auf Erden zu besitzen.“¹⁷

An dieser Definition sind für uns folgende Aspekte richtungweisend:

- 1) Mönch-μοναχός kommt etymologisch von μόνος-einzig, allein. In einem ersten, mehr allgemeinen Sinn ist der Mönch der, der allein lebt: ohne Frau und Kinder und fern der menschlichen Gesellschaft, auch der einer Klo-

10) Vita Antonii 3,5; 55,3 (ed. G. J. M. Bartelink, Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine, Paris 1994).

11) Lefort L. Th., Les Vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs, Louvain 1943, 85.25ff.

12) Vgl. Bunge G., Das Geistgebet, Köln 1987, bes. Kap. II: „Betet ohne Unterlass“.

13) Vita (wie Anm. 3) VIII.

14) Vgl. Praktikos (ed. A. und C. Guillaumont, Évagre le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine, Paris 1971, 91); dt. Übersetzung bei G. Bunge, Evagrius Pontikos, Praktikos oder Der Mönch, Köln 1989.

15) Vgl. Marsili S., Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico, Rom 1936.

16) De malignis cogitationibus 35, 27 (ed. P. Géhin-C. und A. Guillaumont, Évagre le Pontique, Sur les pensées, Paris 1998).

17) Paulos Evergetinos, Syngagoge I, Athen 1957, 199.

- stergemeinschaft. Man spricht daher auch vom (μοναδικὸς βίος).¹⁸ Das „Alleinsein“ (μονότης)¹⁹ im physischen Sinn ist jedoch nur die äussere Bedingung wahren Mönchseins.
- 2) Der Mönch „hält bei Nacht und bei Tag Zwiesprache mit Gott“ (τῷ θεῷ ὀμιλεῖ). Das ist „Gebet ohne Unterlass“: „Zwiesprache des Geistes mit Gott“ (ὁμιλία νοῦ πρὸς θεόν),²⁰ direkte, unmittelbare (μηδενὸς μεσιτεύοντος)²¹ Zwiesprache. Der Mönch sucht also das „Alleinsein“ nicht um seiner selbst willen, sondern als Mittel zu beständigem „Beisammensein mit Gott“ (τῇ πρὸς αὐτὸν συνουσία),²² welches ihm erst erlaubt, Gottes beständiger „Gesprächspartner“ (συνὸμιλος)²³ zu werden.
- 3) Dazu kommt jedoch noch ein zweites: Der Mönch „sinnt allein (μόνα) was Gottes ist.“ Dieses „Sinnen“ (φαντάζομαι) umfasst die gesamte Tätigkeit unseres Geistes, im Guten wie im Schlechten.²⁴ Das an sich in alle Richtungen gehende Sinnen soll also allein auf Gott gerichtet sein, bzw. was auch immer der Mönch sinnt, er soll es im Blick auf Gott tun. Ein Beispiel: Der Mönch befasst sich mit den „Gründen der Geschöpfe (οἱ λόγοι τῶν γεγονότων) allein im Blick auf den Logos, der ihnen das Sein verliehen hat“ (διὰ τὸν οὐσιώσαντα λόγον),²⁵ weil sie ihn, ihrer geschöpflichen Bestimmung entsprechend, „kenntlich“ machen.²⁶
- 4) Diese vollkommene Ausrichtung des ganzen Sinnens und Trachtens allein auf Gott ist indessen nur möglich, wenn der Mönch „nichts auf Erden besitzt“! Denn Besitz und das Streben danach samt allem, was dazugehört, fesseln den Geist an die „Dinge“ (πράγματα) und ihre „gedanklichen Vorstellungen“ (νοήματα).²⁷ Beschäftigt sich der Mönch dann mit diesen, so „zerstreuen“ sie trotz ihrer wesensmässigen Ausrichtung auf Gott seinen Geist²⁸ und er vermag nicht „ohne Zerstreung“ (ἀπερισπάστως) zu beten.²⁹ Das „Gebet ohne Zerstreung“ ist jedoch die „höchste intellektive Tätigkeit des

18) De malignis cogitationibus (wie Anm. 16) 13,2; 25,5; 28,19; 32,13. – Man sagt z. B. von bestimmten Tieren, dass sie μοναδικῶς – einzeln, nicht herdenweise leben.

19) Vita Evagrii (Palladios), griechisches Fragment der langen Version (ed. C. Butler, The Lausiac History of Palladius I, Cambridge 1898, 135).

20) Evagrius Pontikos, De Oratione 3. Wie benutzen den Text der Philokalia I, Athen 1957, 176–189. Evagrius bezieht sich wohl auf Klemens von Alexandrien, Stromateis VII,39,6.

21) De Oratione (wie Anm. 20) 3.

22) Ebd. 3.

23) Ebd. 4; vgl. 3,55 (ἀεί); 34 (προσομιλεῖν).

24) Vgl. De malignis cogitationibus (wie Anm. 16) Index s. v.

25) De Oratione (wie Anm. 20) 52.

26) Scholien zu den Psalmen 7 in Ps 29,8 (vgl. M.-J. Rondeau, Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique, OrChrP 26, 1960, 307–348).

27) De malignis cogitationibus (wie Anm. 16) 40.

28) Scholien zum Ecclesiasten 3,10–13 (ed. P. Géhin, Évagre le Pontique, Scholies à l'Ecclesiaste, Paris 1993, 15).

29) De Oratione (wie Anm. 20) 17.

Intellektes“ (ἄκρα νόησις νοός),³⁰ die „der Würde (ἀξία) des Intellektes gemässe Tätigkeit, anders gesagt: der beste und echtste Gebrauch desselben.“³¹ Von dieser seiner natürlichen Bestimmung³² darf sich der Mönch nicht ablenken lassen!

„Selig der Intellekt, der, ohne Zerstreuung betend,
beständig ein immer grösseres Verlangen nach Gott hinzugewinnt.“³³

Evagrius Pontikos, der berühmteste Schüler des Makarios,³⁴ hat die Gedanken seines Lehrers aufgegriffen und auf seine Weise weiterentwickelt. Hier seine eigene Definition des „Anachoreten“.

„Ein Anachoret ist, wer in der sich im Geist bildenden Welt
,fromm und gerecht‘ wandelt.“³⁵

Frei von „weltlichen Begierden und besonnen, gerecht und fromm“ soll jeder Christ „in der jetzigen Weltzeit“ leben.³⁶ Der Anachoret ist jedoch ein Mensch, der sich, wie sein Name schon sagt, aus der „Welt“ zurückgezogen hat.³⁷ Neben der äusseren „Welt“ gibt es indessen noch eine innere, „im Geiste sich bildende Welt“ (ὁ ἐν τῷ κατὰ διάνοιαν κόσμῳ συνισταμένῳ). Sie besteht aus den „Abbildern“ der äusseren Welt, die sich unserem Geist im Umgang mit dieser wie Siegelabdrücke „einprägen“,³⁸ wie wir sahen. In dieser inneren Welt „fromm und gerecht“, also frei von „weltlichen Begierden“ zu leben, ist um einiges schwieriger als dies in der äusseren Welt zu tun. Wir werden noch sehen, warum das so ist. Soviel ist jedoch bereits deutlich geworden, dass der Anachoret, wie es bei Makarios hiess, auf jeden Besitz verzichten muss und alles was damit verbunden ist: Streben nach Ansehen, Erfolg, Macht ... Denn diese „Begierden“ lösen in ihm „leidenschaftliche gedankliche Vorstellungen“ aus und diese sind es dann, die ihn an die materiellen Dinge „fesseln“. ³⁹ Wer auf diese Weise „gefesselt ist, vermag nicht zu laufen“, anders gesagt, „ein den Leidenschaften dienender Geist vermag nicht den Ort des geistlichen Gebetes zu sehen!“⁴⁰

Halten wir einen Augenblick inne. Die Anachorese, wie die frühen Väter sie verstanden, erscheint als eine vielschichtige Wirklichkeit, die sich *dyna-*

30) Ebd. 35.

31) Ebd. 84.

32) Vgl. Praktikos (wie Anm. 14) 49.

33) De Oratione (wie Anm. 20) 118.

34) Vgl. Bunge G., Évagre le Pontique et les deux Macaire (Iréen. 56, 1983, 215–227, 323–360).

35) Evagrius Pontikos, Skemmata 14 (ed. J. Muyldermans, Evagrina, Paris 1931).

36) Tit 2,12.

37) ἀναχωρέω, von χωρέω = räumen, χώρα = Raum, Grundstück, abgemessenes Land. Ἀναχώρησις ist der Rückzug aus dem Kulturland in die Wüste.

38) De malignis cogitationibus (wie Anm. 16) 25; vgl. 4,16f.; 16,22ff.

39) Scholien zu den Psalmen (wie Anm. 26) 2 in Ps 145,8.

40) De Oratione (wie Anm. 20) 72.

misch entfaltet. Ihr Ziel ist das unablässige Verharren im Gebet. Der „selige Weg“⁴¹ hin zu dem „Ort des Gebetes“,⁴² dem „Ort Gottes“,⁴³ beginnt mit einem zweifachen „Auszug“ (ἐκδημία)⁴⁴: aus der „Welt“, der Gesellschaft, in die Wüste, was indessen nur einen Sinn hat, wenn der Mönch auch alle gedanklichen Vorstellungen an Geschaffenes „ablegt“ (ἀπόθεσις νοημάτων).⁴⁵

Jetzt erst beginnt der „Aufstieg des Geistes zu Gott“,⁴⁶ der in einem stufenweisen „Einzug“ (ἐνδημία)⁴⁷ in die Gefilde der Gotteserkenntnis und schliesslich den Ort der unmittelbaren Gegenwart Gottes besteht.

2. Die Voraussetzungen

Das Leben des Christen gleicht einer Schlacht, die er mit Hilfe der Engel gegen die Dämonen führt.⁴⁸ Je nach den besonderen Lebensumständen des einzelnen nimmt diese Schlacht jedoch verschiedene Formen an. Evagrius macht daher folgende wichtige Unterscheidung:

„Die Anachoreten bekämpfen die Dämonen nackt,
wider die in Klöstern oder Gemeinschaften die Tugend Übenden
bewaffnen sie die Nachlässigeren unter den Brüdern ...“⁴⁹

„Nackt“ kämpfen die Dämonen wider die Anachoreten ähnlich wie in der Antike die Athleten in der Arena. Von solchen Frontalzusammenstößen mit den Mächten des Bösen ist in der alten Mönchsliteratur, angefangen von der *Vita* des Antonios, oft die Rede. Auch von Meinrad hören wir ähnliches.⁵⁰ Doch bedienen sich die Dämonen meistens subtilerer Methoden und von diesen soll hier die Rede sein. Evagrius trifft im Hinblick darauf erneut eine wichtige Unterscheidung:

„Mit den Weltlingen streiten die Dämonen mehr durch die Dinge,
mit den Mönchen hingegen zumeist durch die Gedanken,
denn der Dinge entbehren sie ja wegen der Einsamkeit ...“⁵¹

41) Ebd. 152.

42) Ebd. 57, 72, 102, 152.

43) Ebd. 58; vgl. Géhin P., *Évagre le Pontique. Une anachorèse spirituelle vers le „Lieu de Dieu“* (Connaissance des Pères de l’Eglise 72, 1998, 39–51).

44) Ebd. 47.

45) Ebd. 71.

46) Ebd. 46.

47) Evagrius Pontikos, *Ad Eulogium* 24 (PG 79, 1125B), vgl. *Praktikos* (wie Anm. 14) 61.

48) Vgl. Bunge G., *Evagrius Pontikos: der Prolog des Antirrhetikos* (Studia Monastica 39, 1997, 77–105).

49) *Praktikos* (wie Anm. 14) 5.

50) *Vita* (wie Anm. 3) VII.

51) *Praktikos* (wie Anm. 14) 48.

Mit den Mönchen sind, wie der Zusammenhang lehrt, wieder vor allem die Anachoreten gemeint. Warum ist ihr Kampf so viel schwieriger als der der Weltlinge? Evagrius ist kein Manichäer. Die materiellen Dinge sind in seinen Augen an sich kein Hindernis auf dem Weg zum Heil, da sie als von Gott erschaffen allesamt gut sind. Auch die „gedanklichen Vorstellungen“ dieser Dinge, ihr geistiges Substrat, sind an sich nicht schlecht, im Gegenteil. Sie sind es doch, die uns die in den geschaffenen Dingen verborgenen göttlichen „Gründe“ vermitteln. Sie weisen ja über sich hinaus auf den Schöpfer-Logos Gottes, dem sie ihr Sein verdanken⁵² und den sie daher „kenntlich“ machen.⁵³

Nein, es sind die durch unsere Selbstsucht, unsere „Selbstverliebtheit“ (φιλαυτία)⁵⁴ befleckten, „leidenschaftlichen Vorstellungen“, die das eigentliche Hindernis darstellen.⁵⁵ Denn diese sind es, die die Dinge gleichsam „verhüllen“, so dass der Betrachter sie nicht mehr zu „sehen“, d.h. zu erkennen⁵⁶ vermag, wie sie wirklich, von Gott ihrem Schöpfer her, sind.⁵⁷

Die erste Voraussetzung der Anachorese ist daher, dass der Mönch sich von den *Leidenschaften* reinigt, jenen „Krankheiten“ (τὰ πάθη)⁵⁸ des Leibes und der Seele,⁵⁹ die unser Verhältnis zu Gott, zu uns selbst, zu unserem Nächsten und der Schöpfung insgesamt von Grund auf verfälschen. Das Böse ist auch die letzte Quelle jeder Art von „Nichterkenntnis“ (ἀγνωσία),⁶⁰ in der sich dieses gestörte Verhältnis niederschlägt. Evagrius hat als erster diese Leidenschaften auf acht „generische Gedanken“ zurückgeführt, aus denen alle anderen entstehen.⁶¹

Besonders fatal für den Anachoreten sind nun versucherische Gedanken des *Zorns*, des *Hochmutes* und der *Traurigkeit*. Wer von diesen noch belästigt wird, sollte nicht Anachoret werden! Evagrius zählt gerade diese drei auf, warum wohl? Weil solche Leidenschaften bei denen, die allein leben, leicht Zustände geistiger Verwirrung zur Folge haben,⁶² die einen im schlimmsten Fall sogar um den Verstand bringen können.⁶³ Daher „ist die Anachorese süß nach Entfernung der Leidenschaften,“⁶⁴ meint Evagrius.

52) De Oratione (wie Anm. 20) 52.

53) Scholien zu den Psalmen (wie Anm. 26) 7 in Ps 29,8.

54) Skemmata (wie Anm. 35) 53.

55) Scholien zu den Psalmen (wie Anm. 26) 2 in Ps 145,8.

56) Kephalaia Gnostika (ed. A. Guillaumont, Les six Centuries des „Kephalaia Gnostica“ d'Évagre le Pontique, Paris 1958) VI, 83.

57) Ebd. V, 27.

58) Vgl. ebd. I, 41.

59) Praktikos (wie Anm. 14) 36.

60) Scholien zu den Psalmen (wie Anm. 26) 3 in Ps 91,7.

61) Praktikos (wie Anm. 14) 6.

62) De malignis cogitationibus (wie Anm. 16) 23; Praktikos (wie Anm. 14) 11.

63) Praktikos (wie Anm. 14) 14.

64) Ebd. 36.

All dies ist den Dämonen natürlich bestens bekannt und sie stellen ihre Versuchungen darauf ein. So flüstern sie z. B. dem *Zornentflamnten* zu, die Anachorese sei eine schöne Sache, doch nur um ihn daran zu hindern, sich mit denen zu versöhnen, die ihn gekränkt haben. Wie sie umgekehrt den Mönch, womit hier wieder deutlich der Anachoret gemeint ist, der von einer *Begierde* befallen ist, beschuldigen, er sei unsozial ...⁶⁵ Vor allem die *Überdrüssigen* sind ein bevorzugtes Opfer der Dämonen. Denen legen sie nämlich eine „*lang andauernde und unmenschliche Anachorese*“ nahe, wie sie nur ganz wenigen gegeben ist, etwa Johannes dem Täufer und Antonios dem Grossen. Ihre Absicht ist natürlich, den Unvorsichtigen durch Übertreibung des Guten zu zerbrechen.⁶⁶

Benedikt hat also Recht, wenn er verlangt, dass einer nur dann Eremit werden dürfe, wenn er im Kloster sein Handwerk ordentlich gelernt hat, sonst wird ihm seine Anachorese das Gegenteil von dem eintragen, was er sich von ihr erhoffte. Vor allem muss der Mönch die fundamentalen Tugenden erworben haben, die einen Christen auszeichnen, allen voran die Liebe. Denn „*Anachorese in Liebe reinigt das Herz, Anachorese im Hass verwirrt es.*“⁶⁷ Dann doch „*lieber einer unter Tausend [wie in den grossen Koinobien Pachoms] mit Liebe, als allein mit Hass in unzugänglichen Höhlen.*“⁶⁹ Ja, „*besser ein Weltling, der in der Krankheit dem Bruder dient, als ein Anachoret, der kein Erbarmen mit seinem Nächsten hat.*“⁷⁰ Es ist daher ganz in der Ordnung, wenn uns die *Vita Meinrad* als vorzüglichen Koinobiten schildert, „*immer zum Gehorsam bereit, streng im Fasten, unermüdlich im Gebet, grosszügig in Werken der Liebe, vor allem aber demütig den Brüdern untergeordnet.*“⁷¹

Fassen wir zusammen. Wenn der erste „Verzicht“ (ἀπόταξις), den der Anachoret zu leisten hat, das freiwillige „Lassen“ (κατάλειψις) der weltlichen Dinge um der Erkenntnis Gottes willen ist, so ist der zweite das „Ablegen“ (ἀπόθεσις) des Bösen, das allein im Zusammenspiel von göttlicher Gnade und menschlichem Eifer möglich ist.⁷² Doch damit ist es nicht getan! Gewiss erwirbt er auf diese Weise jene „*praktische Erkenntnis,*“⁷³ die der ersten Stufe des

65) Ebd. 22.

66) De malignis cogitationibus (wie Anm. 16) 35,24–30.

67) Ad monachos (ed. H. Gressmann, Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos, TU 39,4, Leipzig 1913, 143–165) 8.

68) Evagrius zitiert hier, ohne es anzudeuten, Pachomios; vgl. L. Th. Lefort, À propos d'un aphorisme d'Evagrius Ponticus (Acad. roy. Belg. 36, 1950, 70–79).

69) Ad monachos (wie Anm. 67) 9.

70) Ebd. 78.

71) Vita (wie Anm. 3) III.

72) De malignis cogitationibus (wie Anm. 16) 26, 17ff.

73) Scholien zu den Psalmen (wie Anm. 26) 72 in Ps 118,159.

geistlichen Lebens, der *Praktike*, eigen ist.⁷⁴ Sie erlaubt es dem Anachoreten, die ihm bisher verborgenen „Gründe“ des asketischen Kampfes zu betrachten.⁷⁵ Sein Ziel war aber doch die „Zwiesprache mit Gott“! Der stehen jedoch nicht nur die „Leidenschaften“ und ihre versucherischen „Gedanken“ entgegen.

Wir sahen bereits, dass die Dinge unserem Geist, auch wenn er rein von Leidenschaften ist,⁷⁶ ihre „gedanklichen Vorstellungen“ einprägen, die in ihm die Form von „Bildern“ (εἰκόν, εἶδολον) gleichsam die „Kopien“ (ὁμοιώματα) der Dinge selbst darstellen.⁷⁷ Die an sich von Gott gewollte Beschäftigung mit diesen „gedanklichen Vorstellungen“ haben es jedoch an sich, unseren Geist auch zu „zerstreuen“,⁷⁸ ja durch ihre Vielzahl und Mannigfaltigkeit „vermannigfaltigen“ (ποικίλλεσθαι)⁷⁹ sie ihn gleichsam, da er ja stets von einem zum anderen gehen muss. Sie ziehen ihn dadurch von der „nicht-mannigfaltigen“ (ἀποίκιλος) Erkenntnis Gottes selbst ab.⁸⁰ Gott ist ja seinem Wesen (οὐσία) nach Einer⁸¹ und die sich auf Ihn richtende „Wesenserkenntnis“ (γνώσις οὐσιώδης) ist entsprechend auch „eingestaltig“ (μονοειδής).⁸²

Was also tun? Der Anachoret verlangt ja nicht nur danach, Gott im Spiegel seiner Werke zu schauen,⁸³ wie dies auf der Stufe der *Physike*, der „natürlichen Erkenntnis“ geschieht, sondern er will Ihn *unmittelbar* „sehen“. Er muss dazu alle gedanklichen Vorstellungen von Geschaffenem „übersteigen“ (ὑψηλότερος γίνεσθαι).⁸⁴ Denn all diese gedanklichen Vorstellungen „prägen“ ja unweigerlich seinen Geist und „trüben“ dadurch sein „intelligibles Auge“,⁸⁵ so dass er zur Zeit des Gebetes das „selige Licht der Heiligen Dreifaltigkeit“ nicht zu schauen vermag.⁸⁶ Allein der „Gedanke an Gott“ (θεοῦ νόημα) belässt den Geist vollkommen „ungeprägt“.⁸⁷ Gott ist in unserem Geist nicht durch irgendein „Bild“ gegenwärtig, sondern „unmittelbar“, als „Person“. Die „natürliche Er-

74) Vgl. Bunge G., *Praktike, Physike und Theologike als Stufen der Erkenntnis bei Evagrius Pontikos* (Ab Oriente et Occidente. Festschrift W. Nyssen, St. Ottilien 1996, 59–72).

75) *Praktikos* (wie Anm. 14) 36, 50, 83.

76) Vgl. *De Oratione* (wie Anm. 20) 56.

77) *De malignis cogitationibus* (wie Anm. 16) 25,13.

78) *Scholien zum Ecclesiasten* (wie Anm. 28) 3,10–13 (Géhin 15).

79) *De oratione* (wie Anm. 20) 58.

80) Ebd. 85.

81) Evagrius Pontikos, *Epistula fidei* 2, 17f. (ed. J. Gribomont, Basilio di Cesarea, *Le lettere I*, ed. M. Forlin Patrucco, Turin 1983, 84ff.).

82) Evagrius Pontikos, *Epistula* 58, griechisches Fragment (ed. P. Géhin, *Nouveaux fragments grecs des lettres d'Évagre*, RHT 25, 1994, 117ff, hier 143).

83) *Scholien zu den Psalmen* (wie Anm. 26) 7 in Ps 17,12, Zitate: Weish 13,5 und Röm 1,20.

84) *De malignis cogitationibus* (wie Anm. 16) 40,2.

85) *De Oratione* (wie Anm. 20) 27.

86) *De malignis cogitationibus* (wie Anm. 16) 42.

87) *Scholien zu den Psalmen* (wie Anm. 26) 1 in Ps 140,2.

kenntnis“ ist daher, so wichtig sie auch an sich ist, nur ein „Heilmittel“, nicht aber das letzte Ziel, das nur Gott selbst sein kann!⁸⁸

Mit einem Wort, das Gebet, das ja der „Ort“ der unmittelbaren Gottesbegegnung ist, lässt sich treffend als ein „Ablegen der gedanklichen Vorstellungen“ (ἀπόθεσις νοημάτων) definieren,⁸⁹ als einen „Zustand“ vollkommener „Gestaltlosigkeit“ (ἀνειδος κατάστασις).⁹⁰ Sehen wir nun zu, was damit gemeint ist.

3. Das Ziel der Anachorese

Das Mönchsleben hat ein ihm eigenes Ziel, eine einzige alles bestimmende Finalität (*omnis monachi finis*): das durch nichts unterbrochende Verharren im Gebet (Cassian), verstanden als eine „Zwiesprache mit Gott“ (Makarios), „ohne jegliche Vermittlung“ (Evagrius). Evagrius spricht hier sogar von einem „Zustand des Gebetes“ (κατάστασις προσευχῆς),⁹¹ der unseren Geist selbst in einem bestimmten „Zustand“ (κατάστασις νοῦ) versetzt.⁹² Tasten wir uns behutsam an dieses Mysterium heran, denn nun betreten wir das eigentliche Herzstück des mystischen Lebens.

Das Gebet ist ein stufenweiser „Aufstieg des Geistes zu Gott“⁹³ und je nachdem auf welcher Stufe sich der Mensch befindet, hat seine „Zwiesprache mit Gott“ einen je eigenen Charakter.⁹⁴ Auf der ersten Stufe des geistlichen Lebens, der *Praktike* oder Praxis des Evangeliums und seiner Gebote,⁹⁵ die zugleich auch die Stufe des Kampfes gegen die Laster und die sie anheizenden Dämonen ist, besteht diese Zwiesprache oft in einem unablässigen Hilferuf: „Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner!“ Der angefochtene Mensch steht da ganz im Mittelpunkt. Er sucht in Gott vor allem seinen *Retter*.⁹⁶

Auf der folgenden Stufe der *Physike* oder indirekten Betrachtung Gottes im Spiegel seiner Werke wendet der Mensch dann den Blick von sich selbst ab. Seine Zwiesprache mit Gott besteht nun in reinem *Lobpreis des Schöpfers* für alles, was Er getan hat, tut und noch tun wird, aber auch in *Fürbitte* für alle Menschen, denen dieses Heil zuteil werden soll. Auf dieser Stufe „schaut“ der Anachoret auch jene innere Welt, von der oben die Rede war.

88) Scholien zum Ecclesiasten (wie Anm. 28) 1,2 (Géhin 2).

89) De Oratione (wie Anm. 20) 71.

90) Skemmata (wie Anm. 35) 22, vgl. 20.

91) De Oratione (wie Anm. 20) 27, 52. Definition: ebd. 53; vgl. Bunge G., Geistgebet (wie Anm. 12), Kapitel V: Der „Zustand des Gebetes“.

92) Vgl. Bunge G., Geistgebet (wie Anm. 12), Kapitel IV: Der „Zustand des Intellektes“.

93) De Oratione (wie Anm. 20) 36.

94) Vgl. zum Folgenden Bunge G., Aktive und kontemplative Weise des Betens im Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos (Studia Monastica 41, 1999, 211–226).

95) Praktikos (wie Anm. 14) 81.

96) Vgl. Bunge G., Geistgebet (wie Anm. 12), Kapitel II: „Betet ohne Unterlass“.

„Die im Geiste gegründete Welt wird als bei Tage schwer unterscheidbar angesehen, da die Sinne den Intellekt zerstreuen und ihn das sinnliche Licht umstrahlt. Des Nachts aber ist sie zur Zeit des Gebetes deutlich erkennbar zu sehen.“⁹⁷

Von Evagrius selbst heisst es, dass ihm während seiner nächtlichen Meditation einmal eine Entrückung zuteil wurde, bei der er „die ganze Welt mit einem Blick umfasste.“⁹⁸ Ähnlich lesen wir auch über Benedikt, dass er während seines einsamen nächtlichen Gebetes in jenem Turm, den er bewohnte, plötzlich ein strahlendes Licht erblickte und in diesem Licht die ganze Welt wie in einem Strahl zusammengefasst.⁹⁹ Auch von Meinrad heisst es, dass er zur Zeit einer heftigen dämonischen Anfechtung im Gebet ein Licht von Osten her (*ab Oriente lucem*) erblickte, dem ein Engel folgte, welcher ihn dann ein für alle Male von den Nachstellungen der bösen Geister befreite.¹⁰⁰ Leider erfahren wir nicht, was Meinrad in diesem Licht schaute, doch ein Blick in die Schriften des Evagrius wird dem Interessierten die Antwort geben.¹⁰¹

Doch der Anachoret verlangt nicht nur danach, „den Schöpfer aus den Geschöpfen zu ehren“,¹⁰² sondern er will mit Ihm „unmittelbar“ (μηδενὸς μεσιτεύοντος) Zwiesprache halten,¹⁰³ Ihn selbst, als „Person“, wie wir heute sagen, „anbeten“. Evagrius verfügt noch nicht über diesen modernen abstrakten Begriff, doch sachlich ist es genau das, was er über das „wahre Gebet“ sagt.

„Wenn du beten willst, bedarfst du [der Hilfe] Gottes,
der das Gebet dem Betenden gibt‘.
Ruf ihn also an indem du sprichst:
‘Geheiligt werde dein Name,
es komme deine Königsherrschaft,
das heisst dein Heiliger Geist und dein eingeborener Sohn.
So hat er es ja gelehrt indem er sagte,
‘man müsse den Vater in Geist und Wahrheit anbeten‘.“¹⁰⁴

Es ist dieses „wahre Gebet“, das den Mönch zur höchsten Stufe des geistlichen Lebens erhebt, der *Theologike*, und ihn zu einem „*Theologos*“ macht,¹⁰⁵

97) Kephalaia Gnostika (wie Anm. 56) V, 42.

98) Vita Evagrii coptice J (vgl. Bunge G.-Vogüé A.de, Quatre ermites égyptiens, Bellefontaine 1994, 164).

99) Gregor der Grosse, Dial. II, 35,2 (ed. A. de Vogüé, Grégoire le Grand, Dialogues, Vol. II, Paris 1979).

100) Vita (wie Anm. 3) VII.

101) De Oratione (wie Anm. 20) 30, 75, 76, 80 vermitteln eine Vorstellung, was gemeint sein kann.

102) Ebd. 60.

103) Ebd. 3.

104) Ebd. 59. Zitate: 1 Kön 2,8; Mt 6,9f.; Joh 4,23. Vgl. Bunge G., Geistgebet (wie Anm. 12) Kapitel VI: „In Geist und Wahrheit“.

105) De Oratione (wie Anm. 20) 61.

d.h. zu einem Menschen, der aus Gnaden in das innergöttliche Geheimnis hineingenommen wird und nun „Gott aus Gott in Hymnen preist“ (ἐξ αὐτοῦ αὐτὸν ἀνυμῶι),¹⁰⁶ nämlich den Vater durch und in Sohn und Geist.

Diese „personale“ Gottesbegegnung wurde auch Meinrad zuteil, so will mir scheinen. Denn nach dem Eingreifen des Engels, das ihn von allen dämonischen Nachstellungen befreite,¹⁰⁷ empfing Meinrad in seiner Zelle den Herrn selbst in knabenhafter Gestalt, „in weissen Kleidern“, „von wunderbarer Schönheit“, und führte mit ihm vertraute Zwiesprache.¹⁰⁸

Damit hat der Mönch seinen „Aufstieg zu Gott“ beendet. Sein Verlangen, „den über alle sinnliche und intellektuelle Wahrnehmung Erhabenen (τὸν ὑπὲρ πᾶσαν αἴσθησιν καὶ ἔννοιαν) zu sehen und sein Gesprächspartner zu werden“,¹⁰⁹ ist erfüllt. Er schaut nicht nur die Schöpfung im Lichte Gottes, sondern das göttliche Licht selbst.¹¹⁰ Dieses Licht schaute einst auch Antonios der Grosse, wie Cassian von dessen Schüler Isaak erfuhr und Meinrad also wohl bekannt war.

„Von [Antonios] wissen wir, dass er zuweilen so sehr im Gebet verweilte, dass wir ihn häufig, wenn er in Verzückung betete und die aufgehende Sonne sich zu ergiessen begann, in der Glut des Geistes haben rufen hören:

„Was hinderst du mich, Sonne, die du bereits aufgehst,
nur um mich von der Klarheit jenes wahren Lichtes abzuziehen?“¹¹¹

„Licht“ ist hier, wie auch bei Evagrius, natürlich eine biblische¹¹² Metapher. Sie steht für unmittelbare Erkenntnis, gleichsam durch „Augenschein“ (αὐτοψεί),¹¹³ wie ja auch „sehen“, vom Geist ausgesagt, „erkennen“ bedeutet.¹¹⁴

Jenes „Licht“, das Antonios schaut, ist das „selige Licht der Heiligen Dreifaltigkeit“,¹¹⁵ d.h. die personale, unmittelbare Erkenntnis des Vaters in und durch Sohn und Geist, die den von allen „verfinsternden“ Leidenschaften gereinigten Geist wie ein Licht „zur Zeit des Gebetes umstrahlt“¹¹⁶ und anzeigt, dass Gott

106) Ebd. 60.

107) Vgl. ebd. 75, 76, 77!

108) Vita (wie Anm. 3) VIII.

109) De Oratione (wie Anm. 20) 4.

110) Vgl. Bunge G., La montagne intelligible (Studia Monastica 42, 2000, 7–26).

111) Cassian, Conl. IX,31 (wie Anm. 8) 66.

112) Hos 10,12: „Zündet euch ein Licht der Erkenntnis an“ (LXXX). Evagrius zitiert diesen Vers mehrfach; vgl. Scholien zu den Psalmen (wie Anm. 26) 2 in Ps 12,4; 16 in Ps 17,29; 4 in Ps 33,6.

113) Gnostikos 4,3 (ed. A. und C. Guillaumont, Évagre le Pontique, Le Gnostique ou À celui qui est devenu digne de la science, Paris 1989). Vgl. Kephalaia Gnostika (wie Anm. 56) V,26.

114) Kephalaia Gnostika (wie Anm. 56) VI,83.

115) De malignis cogitationibus (wie Anm. 16) 42.

116) Ebd. 30,17.

selbst in ihm gegenwärtig ist.¹¹⁷ Wie einst Mose auf dem Berg Sinai den „Ort schaute, der unter den Füßen Gottes war,¹¹⁸ so erblickt der Mönch diesen „Ort“ nicht nur „in sich selbst“¹¹⁹, sondern der – durch den Empfang der Wesenserkenntnis Gottes¹²⁰ – selbst „lichtförmig“ gewordene Geist erfährt sich selbst als diesen „Ort“¹²¹ der personalen Gegenwart Gottes.

Was hier zwischen Schöpfer und Geschöpf geschieht, lässt sich nicht mehr adäquat in Worte fassen. Evagrius spricht denn wie andere Mystiker auch nicht in abstrakten Begriffen davon, so als könne man das Mysterium beschreiben, sondern er lässt es in biblischen Bildern und Metaphern von grosser poetischer Schönheit und Kraft aufleuchten. Er schreibt es nicht fest, „definiert“ es nicht, wie dies jene tun, die das „Licht“ selbst nur vom Hörensagen kennen, sondern er gibt ihm Raum, wie dies nur jene zu tun vermögen, die es selbst gesehen haben.¹²²

Schluss: „Von allen getrennt – mit allen vereint.“

Mose ist nicht ewig auf der Spitze des Sinai geblieben und der zum „Schauenden“ (θεωρητικός) gewordene Anachoret verweilt auch nicht beständig dort. Was ihm aber bleibt, das ist eine Erfahrung, die Evagrius in folgende Worte gekleidet hat.

„Mönch ist, wer von allem getrennt
und mit allen harmonisch vereint ist.“¹²³

Er ist „von allem getrennt“ (πάντων χωρισθείς), weil die Anachorese, die ja bereits im wörtlichen Sinn *Rückzug* bedeutet, nicht nur in einem physischen, sondern vor allem in einem geistlichen Sinn eine *Trennung* ist. Sie wird daher von „unseren Vätern“ – wie Evagrius sagt – als „Einübung in den Tod (μελέτη θανάτου) und Flucht vor dem Leib“¹²⁴ und seinen selbstsüchtigen Begierden verstanden. In einem noch tieferen Sinn bedeutet sie dann das „Übersteigen“ auch aller gedanklichen Vorstellungen von geschaffenen Dingen,¹²⁵ die ja zwar alle von Gott künden, aber eben nicht er selbst sind.

Diese radikale Trennung ist jedoch nur die eine Seite. Was untrennbar dazu gehört, ist das „harmonische Einssein mit allen“ (πᾶσι συνηρμοσμένος). Einssein mit dem *Nächsten*, wie Evagrius sogleich hinzufügt, „weil er sich in einem jeden

117) Ebd. 40,8.

118) Ex 24,10.

119) De malignis cogitationibus (wie Anm. 16) 40,1.

120) Kephalaia Gnostica (wie Anm. 56) III,12 u. ö.

121) Skemmata (wie Anm. 35) 25.

122) Vgl. Kephalaia Gnostika (wie Anm. 56) V,26.

123) De Oratione (wie Anm. 20) 124.

124) Praktikos (wie Anm. 14) 52.

125) De Oratione (wie Anm. 20) 56–58!

allzeit selbst zu erblicken vermeint¹²⁶ und „bereitwillig das Heil und den Fortschritt aller mit lauterer Freude wie seine eigenen ansieht“¹²⁷ und sich auch entsprechend dafür einsetzt.¹²⁸ Ganz wie der vom Sinai herabgestiegene Mose, der sich bis zur Selbsthingabe zwischen Gott und das inzwischen zum Götzendienst abgefallene Volk Israel stellt und so für alle Verzeihung erlangt.¹²⁹

Was heilige Anachoreten wie Antonios der Grosse oder Meinrad für uns heute, nach über 1000 Jahren noch immer so liebenswert und anziehend macht, ist ja nicht die Tatsache, dass sie „von allen getrennt“ gelebt haben! Es ist vielmehr ihre aus diesem radikalen Verzicht erwachsene Fähigkeit, „jedes Ebenbild Gottes fast so zu lieben, wie das Urbild, selbst wenn die Dämonen Hand anlegen sollten, es zu besudeln.“¹³⁰ Jeder Mensch ist „nach dem Bilde Gottes“ erschaffen worden.¹³¹ Doch nur der Heilige vermag wirklich „alle Menschen für Gott nach Gott zu halten“¹³² und auch den Gesetzlosen davon nicht auszuschließen,¹³³ indem er sich jenes „ungeschriebene“ Herrenwort zu eigen macht, das die frühen Väter¹³⁴ so gerne zitieren:

„Du hast deinen Bruder gesehen
du hast deinen Gott gesehen.“¹³⁵

Scheinbar „weltferne“ Heilige wie Meinrad wecken nicht nur zu Lebzeiten¹³⁶ sondern auch heute noch unsere Zuneigung, weil wir in ihnen einen *Widerschein göttlichen Wesens* erblicken, das ja Liebe ist¹³⁷ – auch wenn ihnen das selbst gar nicht bewusst ist. Ist es nicht überaus bezeichnend, dass Evagrius im selben Zusammenhang, in dem er den Mönch selig preist, der „alle Menschen für Gott nach Gott hält“, sagt:

„Selig der Mönch, der sich selbst
für den ‚Auswurf aller‘ hält.“¹³⁸

Diese *Demut* und selbstlose Liebe zeichnete Meinrad bereits im Kloster aus¹³⁹ und sie verliessen ihn auch im Angesicht seiner Mörder nicht.¹⁴⁰ Darum

126) De Oratione (wie Anm. 20) 125.

127) Ebd. 122.

128) Ebd. 40.

129) Evagrius Pontikos, Epistula 56 (vgl. Bunge G., Briefe aus der Wüste, Trier 1986, 217ff., auch 126ff.).

130) Praktikos (wie Anm. 14) 89.

131) Gen 1,27.

132) De Oratione (wie Anm. 20) 121.

133) Scholien zu den Psalmen (wie Anm. 26) 50 in Ps 118,113.

134) Vgl. z.B. Klemens von Alexandrien, Stromateis I,19,94 u. ö.; Evagrius Pontikos, Ad Eulogium (wie Anm. 47) 25.

135) Resch A., Agrapha, Darmstadt 1967, 182 (Nr. 144).

136) Vgl. Vita (wie Anm. 3) V-VI.

137) 1 Joh 4,8.

138) De Oratione (wie Anm. 20) 123.

139) Vita (wie Anm. 3) III.

hat ihn der Herr nicht nur zu Lebzeiten heimgesucht, sondern auch nach seinem Tod verherrlicht, indem er das unscheinbare Samenkorn seiner Zelle zu einem hohen Baum heranwachsen liess, in dessen Schatten nach über 1100 Jahren immer noch zahllose Menschen Zuflucht finden.

140) Ebd. IX.