

Einsam bist du nicht allein

Der Neuaufbruch des eremitischen Lebens: ein prophetisches Zeichen für die Kirche heute?

Marianne Schlosser, Wien

Das Thema »eremos« liegt in der Luft. Das zeigen nicht nur zahlreiche Publikationen vom opulenten Bildband bis zur persönlichen Erfahrung der Wüste, in der man seine Grenzen erkenne,¹ oder Reflexionen zur „Spiritualität der Wüste“,² sondern auch die Aufnahme, die Philip Grönings Kartäuser-Film „Die große Stille“ fand. Bereits im Jahr 1988 konstatierte Karl Suso Frank, dass die Gegenwart ein gesteigertes Interesse an der Einsamkeit zeige, das zu einer Erneuerung der eremitischen Lebensform führe. In der katholischen Kirche entstanden ab den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts weltweit verschiedene eremitische Gruppierungen.³ Solche Neuansätze eremitischen oder semi-eremitischen Lebens sind auch im evangelischen Bereich zu verzeichnen.⁴ Aufgenommen und zugleich verstärkt wurde diese Entwicklung durch die Forderung des Konzils nach Erneuerung des Ordenslebens, die in Rückbesinnung auf dessen Ursprünge geschehen solle: „Der Ruf ‚zurück zu den Quellen‘ führt wiederum zur Wertschätzung des Einsiedlerlebens und wehrt sich gegen ein verzwecktes und verplantes Ordensleben.“⁵

I. Eremiten heute

Die Frage nach dem „einzig Notwendigen“ (vgl. Lk 10,38–42; 12,22–32) schafft sich mit neuer Dringlichkeit Gehör, wenn in kleiner werdenden Konventen immer mehr äußere Aufgaben auf immer weniger Mitglieder kommen. Ein Eremit, der als Priester viele Jahre einem apostolischen Or-

¹ Vgl. R. Messner, *Gobi. Die Wüste in mir*. Frankfurt 2005.

² G. Greshake, *Spiritualität der Wüste*. Innsbruck, Wien 2002.

³ Vgl. entsprechende Artikel unter den Stichworten *Eremit/-i*, in: *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 3 (1976), 1155–1224.

⁴ Ich beziehe mich auf das Manuskript eines Vortrags von Johannes Halkenhäuser, *Zeugnis und Engagement*, anlässlich des Symposions „Heilige Sehnsucht. Das geweihte Leben in der Ökumene“, Hildesheim/Marienrode 1996.

⁵ K.S. Frank, Art. *Eremit/Eremitentum*, in: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Freiburg 1988, 307.

den angehört hatte, antwortete auf die Frage nach der Zukunft des eremitischen Lebens ganz offen: Auch die Instabilität vieler Kommunitäten, die unablässig „auf der Suche“ seien, denen es vor allem darum gehe, „Zeugnis zu geben“, verschärfe die Sehnsucht nach einer persönlichen Beziehung zu Gott. Wenn die Wesenszüge eines Instituts in Frage gestellt seien und Kommunitäten nicht mehr den Eindruck vermittelten, im Frieden zu leben und über die richtigen Mittel zu verfügen, die es ihren Mitgliedern ermöglichen, an ihr Ziel zu kommen, werde in manchen der Wunsch wach, „in die Wüste hinauszuziehen.“⁶ Doch dies sind nur die Umstände, die das eremitische Leben haben aktuell werden lassen, sie sind nicht dessen Motiv.⁷

Die Wörter »Einsiedler« und »Eremit« wecken bei nicht wenigen Leuten die Vorstellung, das seien vermutlich recht sonderbare Menschen, weltfremd oder menschenscheu. Einen leibhaftigen Eremiten kennt ja fast niemand. Viele argwöhnen, es handle sich um Individualisten, die es in einer Gemeinschaft mangels persönlichen Freiraums nicht aushalten, oder religiöse Hochleistungssportler, gar Egoisten, die ihre Vollkommenheit in „splendid isolation“ verwirklichen wollen – ein uralter Vorwurf, dessen mildere Form sich etwa bei Meister Eckhart zitiert findet: Ein Eremit nütze niemandem, er sei Gott, dem „sich verströmenden Gut“, nicht sehr ähnlich, da er sich eben nicht mitteile.⁸ Und auch besonnenere Zeitgenossen haben mitunter das unbehagliche Gefühl, dass angesichts der großen Aufgabe der Neuevangelisierung und der durch das II. Vaticanum angeregten Öffnung der Kirche zur Welt das eremitische Leben eine Art Anachronismus sei. Dieses Unbehagen hat Papst Johannes Paul II. in einer Ansprache über „Entwicklungen und Tendenzen (im gottgeweihten Leben) heute“ in Worte gefasst und beantwortet:

„Noch entschiedener ist heute die neue ‚eremitische‘ Tendenz mit der Gründung oder dem Wiederaufbau von Einsiedeleien in der alten und zugleich neuen Form. Dem, der nur oberflächlich hinschaut, könnten einige dieser Formen (...) im Mißklang zu den heutigen Ausrichtungen des kirchlichen Lebens zu stehen scheinen. Die Kirche braucht sicher die Geweihten, die sich unmittelbarer der Welt zuwenden, um sie zu evangelisieren, aber in Wirklichkeit hat sie genau so und *vielleicht noch größeren Bedarf* an Menschen, die die Gegenwart und die Vertrautheit Gottes suchen, pflegen und bezeugen, ebenfalls in der Absicht, die Heiligung der Menschheit zu erlangen.“⁹

⁶ Vgl. S. Bonnet/B. Gouley, *Gelebte Einsamkeit. Eremiten heute*. Freiburg 1982, 65 („Antwort eines anonymen Anachoreten auf eine Liste von Fragen“).

⁷ Vgl. *ibd.*, 47.

⁸ Vgl. Meister Eckhart, *Quasi stella matutina*, in: Meister Eckharts Predigten. Hrsg. und übers. von J. Quint. Stuttgart 1958 (Dt. Werke; 1), 149.

⁹ Papst Johannes Paul II., *Ansprache 5. 10. 1994*, in: *Ordensnachrichten* 34 (1995), 8 (Herv.d.Verf.).

Besonders zahlreich sind die Eremiten in Frankreich. Im Jahr 1993 waren es 120 bis 150,¹⁰ im Jahr 2002 etwa 300 Personen,¹¹ davon zwei Drittel Frauen. In Deutschland wird ihre Zahl auf 70 Personen geschätzt, den Hauptanteil haben auch hier Frauen.¹² Die Art, wie die einzelnen ihr eremitisches Ideal leben, ist recht unterschiedlich. Übrigens war das in der Geschichte der Kirche immer so: „Was gleicht am wenigsten einem Eremiten? Ein anderer Eremit.“¹³

Die Eremiten und Eremitinnen, die ich persönlich kenne, leben in der Tat sehr verschieden: mitten in Berlin oder auf einer Almhütte, in einem leerstehenden Pfarrhaus oder in einem Baucontainer. Ihren Lebensunterhalt verdienen sie mit Handarbeit, als Mesner oder als Übersetzer. Es gibt Eremiten im Habit und in Jeans; solche, deren Lebensform in ihrer Gemeinde und darüber hinaus bekannt ist, und solche, die ganz inkognito leben. Und doch haben diese Eremiten eines gemeinsam. Sie sind nicht einfach »Singles«, die sich als Einsiedler bezeichnen – was es allerdings auch gibt. Sie leben, im exakten Sinn des Wortes, gerade nicht »für sich«, sie sind Eremiten im Verständnis der Kirche.

II. Ein Programm des eremitischen Lebens: CIC, Can. 603

Sucht man nach Kriterien, um die eremitische Geistigkeit und Lebensform als eine christliche und kirchliche Lebensform zu fassen, so kann man sich auf einen objektiven, sehr kurzen, aber theologisch gehaltvollen Text stützen: Kanon 603 des Kirchenrechts (CIC 1983).¹⁴ Dieser Text wird auch im

¹⁰ Vgl. Comité Canonique Français des Religieux (Hrsg.), *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles*. Paris 1993, 162–181.

¹¹ Vgl. F. de Muizon, *Dans le secret des ermites d'aujourd'hui*. Montrouge 2001.

¹² Gewöhnlich ist unumstritten, dass es von Anfang an auch Frauen als Anachoretinnen gab; dies bezeugt die Überlieferung der „Wüstenmütter“-Sprüche, vgl. dazu *Meterikon. Die Weisheit der Wüstenmütter*. Hrsg. und übers. von M. Baguin/A.-A. Thiermeyer. Augsburg 2004, ferner M. Le Roy Ladurie, *Femmes au désert. Témoignages sur la vie érémitique*. Paris, Fribourg 1971, u. M.A. Leenen, *Einsam und allein? Eremiten in Deutschland*. Münster 2006. – Im Mittelalter gab es Einsiedlerinnen vor allem in der Form der Reklusen. Die Zahlenverhältnisse sind aufschlussreich: In England, wo es wenige Frauenklöster und keine Beginen gab, kamen im 12. Jh. auf 3 männliche Eremiten 5 weibliche, im 13. Jh. war das Verhältnis 1:4, im 14. Jh. 2:5, im 15. Jh. 3:5, s. dazu: A.K. Warren, *Anchorites and their patrons in medieval England*. Berkeley, Los Angeles, London 1985. Wenn im Folgenden von »Eremiten« die Rede ist, sind stets auch Eremitinnen eingeschlossen.

¹³ A. Bamberg, *Eremiten erkannt durch die Kirche*, in: *Vie Consacrée* 74 (2002), 104–118; hier: 104; vgl. Dies., *Eremiten und geweihtes Leben. Zur kanonischen Typologie*, in: *GuL* 78 (2005), 313–318.

¹⁴ *Codex des Kanonischen Rechtes*. Lat.-dt. Hrsg. im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz [...]. 5., neu gestaltete u. verb. Aufl. Kevelaer 2001.

Weltkatechismus¹⁵ zitiert und mit der spirituellen „Innensicht“ ergänzt. Der Text des Kanon ist knapp und bietet gerade deswegen einen Rahmen mit der nötigen Weite.

§1: Außer den Instituten des geweihten Lebens anerkennt die Kirche auch das eremitische oder anachoretische Leben, in dem Gläubige durch strengere Trennung von der Welt, in der Stille der Einsamkeit, durch ständiges Beten und Büßen ihr Leben dem Lob Gottes und dem Heil der Welt weihen.

Praeter vitae consecratae instituta, Ecclesia agnoscit vitam eremiticam seu anachoreticam, qua christifideles arctiore a mundo secessu, solitudinis silentio, assidua prece et paenitentia, suam in laudem Dei et mundi salutem vitam devovent.

§2: Als im geweihten Leben Gott hingegeben wird der Eremit vom Recht anerkannt, wenn er, bekräftigt durch ein Gelübde oder durch eine andere heilige Bindung, sich auf die drei evangelischen Räte öffentlich in die Hand des Diözesanbischofs verpflichtet hat und unter seiner Leitung die ihm eigentümliche Lebensweise wahr.

Eremita, uti Deo deditus in vita consecrata, iure agnoscitur, si tria evangelica consilia, voto vel alio sacro ligamine firmata, publice profiteatur in manu Episcopi dioecesani et propriam vivendi rationem sub ductu eiusdem servet.

Der Text bezieht sich nicht auf eremitische Orden, sondern auf Einzelpersonen. In §1 wird dargelegt, was den Eremiten religiös ausmacht; in §2 wird festgelegt, aufgrund welcher Voraussetzungen jemand als Diözesan-Eremit anerkannt wird. Mit innerer Logik folgt die hier getroffene Regelung der Entwicklung der Ekklesiologie nach dem II. Vaticanum, nämlich der Stärkung der Ortskirche und der Bedeutung des Bischofsamtes: »Charismatische« Lebensformen Einzelner werden dem Bischof zugeordnet. Dass dies vor hundert Jahren noch nicht im Blick war, zeigt die Entwicklungsgeschichte des Can. 603¹⁶ oder der Vergleich mit der Auffassung der Ostkirche, wo ein Eremit nur dann als kirchlich anerkannt gilt, wenn er einem Orden angehört.¹⁷ Im Folgenden wird uns jedoch vor allem §1 beschäftigen: die Merkmale des eremitischen Lebens.

1. „Strengere Trennung von der Welt“ – *arctiore a mundo secessu*

Was ist damit gemeint? Was ist Welt? Und was heißt „strengere Trennung“? Strenger als wer? Nicht viele Eremiten leben heute tatsächlich in

¹⁵ Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*. München, Wien, Fribourg 1993, § 920.

¹⁶ Kurzer Überblick: M. Schlosser, *Solus cum Solo – Eremiten gestern und heute*, in: *Ordens-Korrespondenz* 37 (1996), 188–212, bes. 200–202; ausführliche Dokumentation: E. Sastre Santos, *La vida eremítica diocesana: forma de vida consagrada. Variaciones sobre el canon 603*, in: *Commentarium pro religiosis et missionariis* 70 (1989), bes. 116–130. In den verschiedenen Schemata zum heutigen Can. 603 ist die Entwicklung hin zur Verantwortlichkeit des Diözesanbischofs eindeutig abzulesen.

¹⁷ Vgl. K. und A. Septyc'kyj, *Typikon I* 1,2 bzw. 2,4. Rom 1964, 19. 22 [in franz. Sprache]. Das Rechtsbuch für die nierten Ostkirchen CCEO (Codex Canonum Ecclesiarum Orienta-

der Wüste; und nicht alle leben fern von Menschen. Manche haben sogar recht viele Kontakte.

Dadurch, dass sich jemand äußerlich zurückzieht, wird er noch kein Eremit – genauso wenig wie jemand ein kontemplativer Mensch nur dadurch wird, dass er die Augen schließt.¹⁸ Es handelt sich ja nicht um einen Rückzug ins beschauliche Leben – wie das auch in der römischen Antike verdiente Staatsdiener taten. Von hellem Entsetzen aber wurden sie gepackt, wenn sie von christlichen Eremiten hörten, die sich an Orte begaben, wohin man sonst Verbannte schickte.¹⁹ Verbannung war die Strafe, die gleich nach der Todesstrafe kam. Unzivilisierte Gegenden bedeuteten in den Augen eines kultivierten Menschen fast so viel wie lebendig tot zu sein. Kurz gesagt: Buße, nicht Muße!

Gewiss steht die Trennung von der Welt zunächst im Zusammenhang mit der freiwilligen *Armut*, dem Verzicht auf Sicherheiten, die eine Ordensgemeinschaft durchaus bietet. Doch mehr noch scheint sie eine innere Trennung zu meinen. Schon im Mittelalter war »Wüste« die Bezeichnung eines geistigen Zustandes. Damit soll keineswegs einer Spiritualisierung aller äußeren Vollzüge das Wort geredet werden. Der Mensch ist Leib und Geist. Daher schafft sich das, was innerlich vollzogen wird, Ausdruck – und was äußerlich vollzogen wird, hat Wirkungen auf das innere, geis-

lium) folgt jedoch in gewisser Weise dem CIC bzw. der Entwicklung in der lateinischen Kirche: Pius XII. hatte im *Motu Proprio* »*Postquam apostolicis litteris*« (9.2.1952) noch festgesetzt, dass es Eremiten nur als abhängig von einem Religiosenverband gebe. Den Namen »Eremit« trägt heute zwar nach wie vor nur der von einem Orden abhängige Einsiedler-Mönch, doch sind andere Formen des Einsiedlerlebens unter dem Namen »Asket« anerkannt (im Can. 570 sind auch „Jungfrauen“ und „Witwen“ erwähnt); vgl. dazu F. Kalde, *Die Eremiten im Recht der katholischen Ostkirchen*, in: Ordens-Korrespondenz 37 (1996), 213–217.

¹⁸ Th. Merton hat dies einmal sehr scharf formuliert: „... kein Mensch wird dadurch zum Kontemplativen, daß er die wahrnehmbaren Wirklichkeiten einfach ‚auslöscht‘ und allein mit sich im Dunkeln bleibt. Wer dies absichtlich nach einer praktischen Überlegung über dieses Thema und ohne inneren Anruf tut, geht nur in eine künstliche, von ihm selbst gemachte Dunkelheit hinein. Er ist nicht allein mit Gott, sondern allein mit sich selbst. (...) Er taucht in sich selbst ein und verliert sich in sein eigenes Ich, in einen schlaffen, primitiven und infantilen Narzißmus. (...) Er macht einen Kult aus dem ‚Stillsitzen‘, als ob dies in sich schon die magische Kraft hätte, alle Probleme zu lösen und den Menschen in Kontakt mit Gott zu bringen. Das ist die Versuchung, die jene befällt, die Bücher über die Mystik lesen, ohne sie zu verstehen.“ Die Folge ist, dass sich Zerstreungen und allerlei Stimmungen einnisten: „Die Leere kann uns genauso gut Auge in Auge mit dem Teufel bringen, und tatsächlich tut sie es manchmal. (...) Der kontemplative Weg ist daher in keiner Weise eine gezielte ‚Technik‘ der Selbst-Entleerung, um ein esoterisches Erlebnis hervorzubringen.“, *Ein Tor zum Himmel ist überall. Zeiten der Stille*. Ausgewählt von B. Schellenberger. Freiburg 1999, 105.

¹⁹ Der berühmte Dichter Ausonius beispielsweise konnte nur schmerzliches Unverständnis empfinden, dass sich sein Lieblingsschüler Paulinus (der spätere Bischof von Nola, †431) nach dem Beispiel des hl. Martin von Tours dem enthaltsamen Leben zugewandt hatte.

tig-geistliche Leben. So können Dinge oder Verhaltensweisen, die zunächst gut oder indifferent erscheinen, sich in einer Art Eigendynamik zur geistigen Fessel entwickeln. Denn zum einen ist der Mensch selbst offenbar nicht »gut« genug, um mit den Gütern der Welt immer in der rechten Weise umzugehen. Zum andern ist auch die gute Welt eben nicht identisch mit dem, was Gott für den Menschen vorgesehen hat. „Trennung von der Welt“ ist das Bekenntnis zu dieser Wahrheit und schließt somit ein: Läuterung des Verhältnisses zu all dem, was nicht Gott ist.

Die „Trennung von der Welt“ nimmt den Gedanken des *Fremdseins in der Welt* auf, das sowohl für die Wüstenväter wie auch für die Wandereremiten des frühen Mittelalters ein leitendes Motiv war. Fremdheit in der Welt ist nicht Kennzeichen des Eremiten, sondern des Christen. „Wir haben hier keine bleibende Stadt“ (vgl. Hebr 13,14), sondern sind auf dem Weg in die Heimat. Ihr biblisches Modell hat die Fremdheit in der Wüstenwanderung des Volkes Israel, wo gewissermaßen ein ganzes Volk zum Eremiten, zum »Fremdling« gemacht wird: Israel ist das einsame Volk in »Fremdlingschaft« (vgl. Hebr 11,13). Es ist das transzendente Volk, das sich der transzendente Gott in der Wüste des Exodus herantutelt. Und doch sollte dieses einsame Volk, das nicht war „wie die anderen Völker“, gerade so zum Mittler des Segens für andere werden.

Die „strengere Trennung“ der eremitischen Berufung thematisiert dieses Fremd-Sein des Christen, ja in der Steigerung „Gestorben-Sein“, ausdrücklich im eigenen Leben. Das bedeutet eine Option für die *Vorrangigkeit des Gebetes* vor der aktiven Weltgestaltung, des Seins vor Gottes Angesicht vor der äußeren Wirksamkeit und der Bestätigung durch menschliche Anerkennung. Dieses innere Armwerden durchzuhalten, ist ein *lebenslanger Weg*. Da die „Welt“ nicht einfach außen, sondern im eigenen Inneren des Menschen ist, bedeutet „Trennung von der Welt“ keineswegs das gleiche wie Weltflucht.²⁰

2. „Im Schweigen der Einsamkeit“ – *solitudinis silentio*

Die deutsche Übersetzung des Kanon lautet: „in der Stille der Einsamkeit“. Doch es geht hier nicht so sehr um einen Umstand – Stille – als um ein Verhalten: das „Schweigen der Einsamkeit“. Schweigen ist ein Tun. Einsamkeit und Schweigen stehen daher nicht nebeneinander,²¹ sondern

²⁰ Vgl. dazu M. Schneider, *Aus den Quellen der Wüste*. Köln 2002, bes. 81f.

²¹ Vgl. *Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens ›Perfectae caritatis‹*, n. 7: „in solitudine ac silentio“; dieser Text, der das explizit kontemplative Leben beschreibt, hat offenkundig Can. 603 geformt.

sind verbunden. Das Schweigen erfordert gewiss Disziplin. Aber es ist mehr als eine asketische Übung, die darin besteht, nicht zu reden. Schweigen ist zuerst Ausdruck des Mutes zur Fremdheit in der Welt.²² Man muss nicht über alles mitreden können. Schweigen ist Verzicht auf Selbstpräsentation und vor allem Enthaltung von schnellem Urteilen über andere Menschen, damit Ausdruck der Achtung und der Liebe. Es gibt, so sagt Mutter Teresa von Kalkutta, auch ein Schweigen der Augen, wenn man nicht die Schuld oder das Ungute am anderen Menschen sucht; ein Schweigen der Ohren, wenn man sie nicht dem Klatsch, dem Geschwätz oder den lieblosen Worten anderer leiht.²³ Das wussten schon die Wüstenväter. Paradoxiertweise kann man auch schweigen, wenn man redet – und umgekehrt. So heißt es in den „Weisungen der Väter“:

„(Abbas Poimen sprach:) Da ist ein Mensch, der scheint zu schweigen, aber sein Herz verurteilt andere. Ein solcher redet in Wirklichkeit ununterbrochen. Und da ist ein anderer, der redet von der Frühe bis zum Abend, und doch bewahrt er das Schweigen, das heißt, er redet nichts Nutzloses.“²⁴

Wozu braucht es dann noch den tatsächlichen Vollzug des Schweigens? Weil Stille und Einsamkeit ein ausgezeichnetes Mittel sind, sich selbst wahrzunehmen. Wer Zeiten der Stille und des Schweigen hat, hört anders zu. Wir spüren, wie sehr uns im alltäglichen Leben die Vielfalt der Eindrücke zu schaffen macht, und wie schwer es ist, einer Vielzahl von Menschen, mit denen man oft nur flüchtig Kontakt hat, als *Personen* zu begegnen – sie wenigstens als solche zu wahrzunehmen, auch wenn sich dies nicht unmittelbar im Umgang auswirkt.

Schweigen ist ein Kriterium für den Umgang mit der Rede. Schweigen kann nur der Mensch, d.h. entscheiden, wann er spricht, aus sich hinausgeht. „Sinnvoll reden kann nur, wer auch schweigen kann, sonst faselt er; richtig schweigen kann nur, wer auch zu sprechen vermag, sonst ist er stumm. In beiden Geheimnissen lebt der Mensch; ihre Einheit drückt sein Wesen aus.“²⁵ Wie und was ein Mensch spricht, soll widerspiegeln, dass er als *Abbild des Wortes Gottes* erschaffen ist, als Abbild des Sohnes, zur Antwort berufen. Tatsächlich aber, so stellten die Mönchsväter fest, manifestiert sich gerade die »Krankheit« des Menschen an seinem Verhältnis

²² Vgl. *Weisung der Väter – Apophthegmata Patrum*. Übers. von B. Miller. Trier 1998, Nr. 449: „Wenn du nicht Herr über deine Zunge wirst, bist du kein Fremdling, wohin du auch gehst.“

²³ Vgl. Mutter Teresa, *Beschaulich inmitten der Welt. Geistliche Weisungen*. Einsiedeln 1990, 92f.

²⁴ *Weisung der Väter* (Anm. 22), Nr. 601.

²⁵ R. Guardini, *Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens*. Mainz ⁵1999, 160f.

zum Wort, und zwar nicht nur durch Lüge oder Grobheit, sondern auch in feinen, subtilen Formen: Wenn die Rede zur Selbstdarstellung missbraucht wird, verliert der Mensch die Einsamkeit des Herzens. Gerade bei geistlichen Gesprächen ist die Warnung eines *Diadochus von Photike* oder eines *Franziskus von Assisi* zu bedenken, dass die Wärme des inneren Lebens verloren geht, wenn man sie auf falsche Weise mitteilt:

„Wenn im Bad ständig die Türen offenstehen, dringt die Wärme von innen schnell nach außen, ebenso ist es mit der Seele, die viel reden will. Auch wenn sie durchaus Gutes redet, so läßt sie doch die Erinnerung an Gott durch die gesprächigen Pforten hinausgehen. Der Verstand schüttet einen ganzen Wust von ungeordneten Gedanken über den Nächstbesten aus, weil er nicht mehr den Hl. Geist hat, der ihn vor bildhaften Vorstellungen (Hirngespinnsten) bewahren würde. Gute Gedanken meiden immer den Wortschwall, denn Wirrwarr und Phantasterei sind ihnen fremd. So ist Schweigen zur rechten Zeit kostbar, denn es ist nichts weniger als die Mutter der weisesten Gedanken.“²⁶

Was mittels des Schweigens gesucht wird, ist Wahrhaftigkeit, Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis. Wer vor sich selbst schweigt, stellt sich seiner eigenen Situation. Diese stille, demütige Aufrichtigkeit ist die Voraussetzung für die Kontemplation. Wer schweigt, um Gottes Wort zu hören, will sein eigenes Reden an diesem Wort bilden, bis hinein in die unausgesprochenen Gedanken des Herzens. Damit ist schon das dritte Merkmal des eremitischen Lebens berührt, das „anhaltende Gebet“. Schweigen ist die Voraussetzung, um im Herzen mit Gott zu sprechen.²⁷

3. „Anhaltendes Gebet und Buße“ – *assidua prece et poenitentia*

Statt der bisherigen Übersetzung „ständiges Beten und Büßen“ – bei der einem unbehaglich werden könnte – wäre vorzuziehen „anhaltendes Gebet und Buße/Bußgesinnung“. Die Begriffsverbindung findet sich wieder im *Dekret ›Perfectae caritatis‹* als Merkmal des kontemplativen Lebens.²⁸ Das Adjektiv *assiduus* bezeichnet nicht einfach die ununterbrochene Dauer, sondern die Beharrlichkeit und Treue, mit der jemand bei einer Sache

²⁶ Diadochus von Photike, *Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die christliche Vollkommenheit*, c. 70. Übers. von K.S. Frank. Einsiedeln 1982, 91. Franziskus gibt den Rat, erhaltene Gnaden im Inneren zu bewahren; vgl. L. Lehmann (Hrsg.), *Das Erbe eines Armen. Franziskus-Schriften*. Kevelaer 2003, 73.

²⁷ „Das Schweigen beobachten heißt: nie vom Beten oder Meditieren lassen“, Paolo Giustiniani (Camaldulenser, †1528) zit. n. J. Leclercq, *Allein mit Gott. Das eremitische Leben nach der Lehre des seligen Paul Giustiniani*. Sinzig 1998, 48 (Orig. 1955).

²⁸ Vgl. *Dekret ›Perfectae caritatis‹* (Anm. 21), n. 7: „in assidua prece et alacri poenitentia“. Diese Formulierung, ebenso wie die erste Fassung von Can. 603, lassen erkennen, dass das Adjektiv *assidua* nur zu *prece* gehört.

bleibt. Gebet ist der erste Akt des Glaubenden, die Praxis des Glaubens schlechthin. Gebet ist auch das erste Ziel der Abgeschiedenheit, das hält Benedikt ebenso fest wie Franziskus. *Johannes Klimakus* nennt den Eigenwillen – also die Aversion gegen den Gehorsam – den Sturz des Zönobiten, das Ablassen vom Gebet aber den Sturz des Eremiten. In beiden Fällen wird das Wesentliche aufgegeben.

Der im Text des Kanon verwendete Ausdruck *prex*, der wohl nicht allein wegen der Alliteration gewählt wurde, bedeutet nicht nur Gebet im allgemeinen, wie *oratio*, sondern speziell die Bitte oder Fürbitte. Es scheint bezeichnend, dass auch die uralten Formeln des so genannten immerwährenden Gebetes flehentliche Bitten sind: „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme Dich meiner“ oder „O Gott komm mir zu Hilfe!“ Beharrlich soll das Gebet sein, weil es immer wieder anstrengend ist, an die Wirksamkeit des Gebetes und der Fürbitte zu glauben – gerade, wenn man durch keinerlei Erfolg bestätigt wird, und wenn das Beten nicht einfach das Apostolat oder die geübte Caritas begleitet, sondern die Hauptaufgabe ist. Dass dabei auch die Anfechtung der Fruchtlosigkeit aufkommen kann, liegt auf der Hand.

Mehr Verständnisschwierigkeiten bereitet womöglich die mit dem Gebet verbundene Buße, *paenitentia*. Dabei ist zum einen zu beachten, dass im Text nicht von „Büßen“ sondern von „Buße“ die Rede ist: von einer Haltung, nicht von Übungen, die diese Haltung verleiblichen. Zum anderen ist zu bedenken, dass *paenitentia* von *paenitet* („es reut einen“) abgeleitet ist, nicht von *poena* (Strafe, »Pein«).²⁹ *Paenitet* wird von antiken Schriftstellern auch in der Bedeutung des griechischen *metanoiein* verwendet; Buße schließt *metanoia*, Umkehr, Sinneswandel, ein.

In der Alten Kirche galt die *Taufe* als Besiegelung der radikalen *Metanoia*: Die Taufe ist »Gericht« (ein alttestamentlicher Typus der Taufe ist die Sintflut!) und Sterben des alten Menschen, Eingetauchtwerden in den Tod Christi. Die Kirchen-Buße, die nach der Taufe gewährt werden konnte, war gleichsam eine zweite Taufe, eine zweite, »schmerzhaft« Reinigung: Dem Büsser wurden Bußwerke auferlegt, oder er nahm den Verzicht auf bestimmte, an sich nicht unerlaubte Dinge, auf sich.³⁰ Das *monastische Leben* verstand sich von Anfang an als ein Leben in der Buße, als Radikalisierung der Tauf-Bekehrung. Der *monachus* ist jemand, der „in Einsamkeit seine Sünden beklagt“. Er bekennt, dass er der Läuterung bedarf. Dazu kommt noch ein Zweites: Er übernimmt freiwillig das Leben eines Bü-

²⁹ Vgl. A. Walde/J.B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 2. Heidelberg 1954, 329f.

³⁰ Vgl. dazu P. Adnès, Art. *pénitence*, in: *Dictionnaire de Spiritualité* 12/1 (1984), 943–1010.

bers, in der *Nachfolge Christi*, der sich bei seiner Taufe und bei der Kreuzigung in die Reihe der Sünder stellte. Das heißt nichts weniger, als dass der Mönch sein Leben der Bekehrung der Mitmenschen weihet – allerdings nicht durch Predigt mit Worten, sondern durch Gebet und Buße: *assidua prece et paenitentia*.³¹ Diese *Stellvertretung* im Gebet und in einer immer neu entschiedenen, durchgehaltenen Umkehr ist möglich, weil die Kirche eine Solidargemeinschaft ist: ein Leib, in dem sich alle Glieder freuen, wenn eines geehrt wird, und alle leiden, wenn eines leidet (vgl. 1 Kor 12,26). Darum schließt der Kanon, indem er das doppelte Ziel des eremitischen Lebens angibt: „Zum Lobe Gottes und zum Heil der Welt“.

Traditionell hat sich die Haltung der Bußgesinnung leibhaften Ausdruck verschafft in bestimmten »Werken«: Fasten, Wachen, Taten der Barmherzigkeit, Pilgerfahrt. Wie die Bußgesinnung gelebt wird, hängt von den Lebensumständen des einzelnen Eremiten ab. Ein einfacher Lebensstil ist selbstverständlich. Sich um alle materiellen Aspekte des täglichen Lebens selbst kümmern zu müssen, die Arbeit für den Lebensunterhalt und ein intensives Gebetsleben miteinander zu verbinden, ist oft mehr als genug Askese.

III. Praktische Fragen

Es ist bekannt, dass das eremitische Leben bereits in der Alten Kirche mit einer gewissen Reserviertheit betrachtet wurde. Bei aller Hochschätzung wusste man nur zu gut um die Gefahren des einsamen Lebens. Benedikt plädiert für eine Zeit der Erprobung im Zönobium, bevor jemand als gerüsteter Kämpfer in die Einsamkeit entlassen werden könne. Verschiedene Synoden erließen Bestimmungen über die Voraussetzungen, verlangten eine Probezeit etc. Denn es kann vorkommen, dass jemand sich für dieses Leben begeistert, dabei aber sich selbst überschätzt oder dieses Leben idealisiert, ohne wirklich zu wissen, was Einsamkeit bedeutet.³² Die Nei-

³¹ Johannes Chrysostomus nennt in einer Predigt *De diabolo tentatore* 2,6 (PG 49,263f.) fünf Weisen der *paenitentia*: 1. „Verurteile, was du begangen hast, das genügt Gott zur Entschuldigung; denn wer seine eigenen Sünden verurteilt, der kehrt nicht so leicht dahin zurück“; 2. „Verzeihe denen, die gegen dich gesündigt haben: Wenn ihr vergebt, wird auch der Vater im Himmel euch vergeben“; 3. Glühendes Gebet aus tiefstem Herzen; 4. Werke der Barmherzigkeit; 5. „Sei in deinem Tun bescheiden und voll Demut, das tilgt Sünden nicht weniger als die vorher genannten vier Wege der Buße. Zeuge dafür ist der Zöllner, der sich an überhaupt keine gute Tat erinnern konnte: An Stelle von guten Taten brachte er Gott seine Niedrigkeit dar – und brachte seine schwere Sündenlast los!“

³² Wer in die Einsamkeit geht, der nimmt sich selbst mit, die Einsamkeit ohne Ablenkung wird zum Vorschein bringen, was im Menschen steckt. Die eigentliche Härte des eremiti-

gung, allein zu leben, genügt nicht. Einerseits kann in der Einsamkeit die Urteilskraft und Widerstandsfähigkeit gegen das scheinbar Wahre wachsen, doch ist auch mit der Gefahr zu rechnen, dass sich ungute Tendenzen in einer Person verstärken. In den Erzählungen der Wüstenväter gibt es Beispiele dafür.

Für ein solches Leben bedarf es daher der *Vorbereitung*. Diese scheint umso dringlicher, wenn die jeweilige Person vorher nicht in einem kontemplativen oder monastischen Kloster gelebt hat. Zu klären ist vor allem die Rolle des zuständigen *Diözesanbischofs* während der Zeit der Kandidatur und nach der Profess. Auch müssten *Kriterien* überlegt werden, nach denen eine Berufung geprüft werden kann. Für den Bereich der deutschen Bischofskonferenz könnte man sich von den „Richtlinien zur Spendung der Jungfrauenweihe“ (1984) inspirieren lassen. Sich über Grundvoraussetzungen klar zu werden, bedeutet keine Einschränkung der geistlichen Freiheit der Berufenen; denn es steht ja jedem Berufenen frei, die Merkmale des eremitischen Lebens laut Can. 603 § 1 nach seinem Maß zu leben. Doch wenn ein Eremit von der Kirche anerkannt sein will, d.h. sich in einen Lebensstand der Kirche einfügt, ist das selbstverständlich keine einseitige Angelegenheit. Der Diözesanbischof nimmt nicht nur das Gelübde ab, sondern übernimmt auch eine bestimmte Verantwortung. Da der Bischof hier Oberer im strikten Sinn des Wortes ist – nicht wie bei Gemeinschaften diözesanen Rechts –, ist zu klären, worin seine Aufgaben gegenüber dem einzelnen Eremiten bestehen.³³

1. Kriterien

Vorschläge dazu gibt es in Frankreich und Spanien bereits seit einigen Jahren; Kriterien wurden formuliert, anhand deren der zuständige Bischof oder Obere, auch der Kandidat selbst, die *Berufung prüfen* könne.³⁴ An äü-

schen Lebens besteht nicht primär in äußeren Dingen, sondern in einer inneren Umformung. So zitiert P. Gabriel Bunge, Eremit in der Schweiz, den großen Psychologen der Wüste, *Evagrius Pontikos*: Die Anfechtung des Christen in der Welt bestehe darin, dass er bestimmte Dinge besitzen wolle. Bekommt er sie nicht, so ist Frustration die Folge. Dem Mönch im Kloster machen schwierige Mitbrüder zu schaffen; überwindet er diese Anfechtung nicht durch wahre Liebe, so verfestigen sich in ihm Abneigung und fixe Ideen. Der Eremit schließlich wird nicht durch gegenwärtige Dinge oder Menschen angegriffen, sondern durch Erinnerungen, Wünsche, „Gedanken“ (*logismoi*). In der Einsamkeit kann er ihnen schutzlos ausgesetzt sein.

³³ Vgl. Comité Canonique, *Vie religieuse* (Anm. 10), 172f.

³⁴ Vgl. D.J. Andrés, *Proyecto de Estatutos diocesanos para los eremitanos de la iglesia particular de ... Comentario aplicativo al Can. 603 del CIC*, in: *Commentarium pro religiosis et missionariis* 67 (1986), 185–248 u. Comité Canonique, *Vie religieuse* (Anm. 10), 162–181.

Bereits Voraussetzungen gelten zunächst die grundlegenden Bestimmungen des Kirchenrechts: Für das Gelübde muss die betreffende Person mindestens 21 Jahre alt sein (Can. 658 §1)³⁵, sie darf nicht verheiratet sein (Can. 643 §2), ein Priester kann nur nach Rücksprache mit seinem Bischof als Eremit angenommen werden. Ein Hindernis etwa wäre die Mitgliedschaft in einem Säkularinstitut.

Außerdem schlug man vor, folgende Fragen abzuklären: Ist die Person emotional reif, psychisch im Gleichgewicht? Wie ernährt sich die betreffende Person geistlich? Ist sie fähig und willens, Rat anzunehmen? Hat sie selbst ein gutes Urteilsvermögen? Ist ihr klar, dass sie in weiten Bereichen auf sich gestellt ist und für ihren Lebensunterhalt (in aller Regel) arbeiten muss? Bestehen Beziehungen zu anderen Menschen? Ist die Berufung im Frieden gewachsen? Hält sie Aufschub aus? Steht im Zentrum der Berufung „Gottes Wille für mich“ oder die Nachahmung einer anderen Person bzw. eines „Ideals“?

Wichtig wären also gesunder Menschenverstand, Belehrbarkeit und auf richtige Demut, d.h. die Gedanken dürfen nicht ständig um die eigene Person kreisen.³⁶ Freilich besteht auch die Möglichkeit, dass einer solchen Berufung auf der Seite der Prüfenden Unverständnis begegnet. Dann bedarf es des Charismas der Unterscheidung, „wo das Leid des Widerspruchs gegen die eigene Sendung das Kreuz ist, mit dem eine echte Sendung gesegnet ist, und wo es ein Beweis dafür ist, daß ein Bestreben nicht von Gott kommt“³⁷.

2. Ausbildung

Die Vorbereitungszeit, so die französischen und spanischen Vorschläge, sollte in einem geeigneten Kloster/Konvent stattfinden und unter der Verantwortung des dortigen Oberen stehen. Sie kann je nach den persönlichen Voraussetzungen unterschiedlich lang sein und soll sowohl eine geistliche wie eine intellektuelle Schulung gewährleisten. Solides Wissen, geformt an der großen Tradition der Kirche, ermöglicht, dass die geistliche Lesung fruchtbar wird und der Eremit sich Mittel gegen die *acedia* erwirbt.³⁸ Die Vertrautheit mit der kirchlichen Glaubenslehre und den wichtigsten Dokumenten der Kirche sollte selbstverständlich sein. Bezeichnend ist, dass die beiden großen eremitischen Orden der Kartäuser und der Camaldulenser

³⁵ Der spanische Text schlägt als Alter für den Beginn 35 bis 60 Jahre vor.

³⁶ „...denn eine besondere Strenge des Lebens ist für jemanden, der sich noch nicht auf die Kräfte stützen kann, die aus der Demut kommen, gefahrvoll.“, *Typikon* III 699 (Anm. 17), 199.

³⁷ Vgl. M. Schneider, *Unterscheidung der Geister*. Köln 1998, 32.

³⁸ Bei den Wüstenvätern meint *acedia* die Anfechtung des Überdrusses und der Hoffnungslosigkeit, die das eigene Leben sinnlos erscheinen lassen, weil keine handgreiflichen Früchte sichtbar sind.

großen Wert auf das Studium solider theologischer Bücher legen. Ein kontemplatives Leben muss auf einen sicheren geistigen Grund gebaut sein, um eigene Erfahrungen richtig einschätzen zu können und nicht abseitigen Meinungen zu verfallen³⁹ oder diese gar zu verbreiten. Hinzuzufügen ist, dass das Studium verschiedener Quellen zum eremitischen Leben, etwa der Statuten der Kartäuser, reiche Anregungen für die Ausformung der eigenen „Lebensregel“ bieten kann.

3. Lebensregel – *Ratio propria vivendi*

Die in Can. 603 §2 geforderte Befolgung der *ratio propria vivendi* meint zum einen die eremitische Lebensform, zum andern eine *Lebensregel*, die in Übereinkunft mit dem Bischof erstellt und übernommen wird. Welche Punkte wären hier aufzunehmen? In Spanien wurde ein Vorschlag erarbeitet, der zwischen einem grundlegenden Rahmen – der dann für alle Eremiten einer Diözese gelten könnte – und der ganz persönlichen Lebensordnung der Einzelnen unterscheidet. Es geht selbstverständlich nicht darum, alles in ein rechtliches Korsett zu pressen, im Gegenteil, es muss so viel Freiheit gewahrt bleiben, dass die jeweils unterschiedlichen Anforderungen des Lebens nicht zu Gewissensproblemen führen. Doch scheint es notwendig, dass der einzelne Eremit auch für sich selbst einige Fragen klärt:

Welcher Verpflichtungsgrad kommt der *ratio vivendi* zu? Wie wird die Rechenschaft vor dem Bischof geleistet? Welche Form hat die Profess? Wie werden die evangelischen Räte konkret gelebt? – z.B. „Armut“: Wird ein Testament gemacht? Umgang mit Spenden? Versicherungen? „Trennung von der Welt“: Einsamkeit und Gastfreundschaft? Reisen? Ort der Eremitage, Tagesablauf, Gebetsleben.

IV. Prophetisches Zeichen?

Das Leben nach den evangelischen Räten galt immer auch als eine *vita prophetica*, d.h. als Verkündigung durch das eigene Leben.⁴⁰ „Prophe-

³⁹ Sehr klar zum Zusammenhang zwischen Kontemplation und geistig-intellektueller Formung: M.-E. Grialou, *Ich will Gott schauen. Weg des Getauften mit den Meistern des Karmel*. Fribourg 1993, 242–247. 540–546. Nach der Lehre der Wüstenväter besteht die Gefährdung des Mönchs in der ersten Phase („Praktikos“) – wenn er sich um die Tugenden und die Liebe müht – in den Leidenschaften von Zorn und Begehren, die Gefährdung des Kontemplativen aber in irrigen Meinungen; vgl. auch *Weisung der Väter* (Anm. 22), Nr. 1107.

⁴⁰ Im Alten Testament ist ein Prophet nicht einfach jemand, der die Zukunft vorhersagt. Der Prophet ist von Gott dazu berufen, *Gottes Rechte* über Israel zu verteidigen gegen die Machtgier und Gottlosigkeit der Könige ebenso wie gegen die Untreue des Volkes. Dabei verkündigt der Prophet nicht nur mit Worten den Willen Gottes, sondern gibt oftmals auch durch sein Leben Zeugnis: Ezechiel, Jeremia, Hosea, Deutero-Jesaja.

tisch“ ist es zum einen, weil es eine eschatologische Komponente enthält – besonders durch die ehelose Keuschheit wird das Leben nach der Auferstehung leibhaftig vorausverkündet (vgl. Mt 19,12) –, zum andern, weil es Aspekte des christlichen Lebens, die in Vergessenheit zu geraten drohen, deutlich vor Augen stellt und damit Antwort gibt auf eine Not der Zeit. In diesem Sinn hatte *Johann Baptist Metz* vor dreißig Jahren das Buch „Zeit der Orden“ geschrieben. In ähnlicher Weise hatte *John Henry Newman* vor 160 Jahren (1845) in seinem „Essay on the development of Christian doctrine“⁴¹ die geistliche Logik aufgezeigt, aus der die verschiedenen Ordensfamilien entstanden sind: Die kirchengeschichtlich aufeinander folgenden Orden entsprechen jeweils einer bestimmten geschichtlichen Situation der Kirche in ihrem Verhältnis zur Welt.

Das „Maß“ der Regel Benedikts gab die Antwort echter Humanität auf die menschliche Entwurzelung, die Kulturlosigkeit der Völkerwanderungszeit. Die franziskanische Betonung der Armut ist zu verstehen vor dem Hintergrund der aufkommenden Geldwirtschaft und der damit verbundenen ethischen Probleme. Der Predigerorden wurde gegründet, um der Not des Irrtums und des Unglaubens abzuhelfen zu einer Zeit, als Irrlehren nicht mehr lokal begrenzt auftraten, sondern sich im Fall des Katharismus zu einer Gegenkirche organisiert hatten. Zu Beginn der Neuzeit, als das Individuum und seine Freiheit hoch geschätzt wurden, wandten sich die Jesuiten der Einzelseelsorge an Menschen in der Welt zu, einzig geschützt durch den strikten Ordensgehorsam.

Worauf antwortet das eremitische Leben? Geben die in Kanon 603 genannten Merkmale Aufschluss?

1. „Strengere Trennung von der Welt ... zum Heil der Welt“

Als das eremitische Leben in Ägypten aufzublühen begann, war Alexandrien die zweitbedeutendste Stadt des Mittelmeerraumes, eine Stätte verfeinerter Kultur, ja des Luxus, jedenfalls für die Schichten, die ihn sich leisten konnten. Auch wenn ein großer Teil der Bevölkerung Christen war, insbesondere nach dem Ende der Verfolgungszeit, heißt das nicht, dass die christliche Gesinnung schon tief eingewurzelt gewesen wäre. Es scheint vielmehr, dass es innerhalb des Christentums Widerstand gab gegen christliche Radikalität.⁴² Drohte die allgemeine gesellschaftliche Praxis die Kirche in den „sanften Klammergriff der Welt“ zu zwingen? Auch wenn es sicher verschiedene Motive gegeben hat, in die Wüste „hinaufzu-

⁴¹ Vgl. die dt. Ausgabe: *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*. Mainz 1969 (John Henry Newman. Ausgewählte Werke; 8), bes. 341–344.

⁴² Davon spricht z.B. Hieronymus, 22. *Brief: An Eustochium*, c. 13, in: Ders., *Briefe über die christliche Lebensführung*. Übers. von J. Schade, bearb. von J.B. Bauer. München 1983, 27–86; hier: 44.

ziehen“ (*anachorein*), so darf man doch annehmen, dass *Cassian* das theologisch-religiöse Motiv richtig wiedergibt:

„Sie verließen die Städte und die Gesellschaft derer, die glaubten, sie selbst und die Kirche dürften sich ohne alle Askese in einem bequemen Leben einrichten. Einige zogen darum in die Umgebung der Städte und in die Einsamkeit. Sie begannen für sich selber die Regeln zu beobachten, von denen sie wussten, dass die Apostel⁴³ sie für den ganzen Leib der Kirche aufgestellt hatten ...“⁴⁴

Die Anachoreten wollten vergessene Inhalte des Christentums – die „apostolische Lehre“, dass die Christen „nicht von der Welt sind“ und sich „der Welt nicht anzugleichen“ haben – mit größerer Eindeutigkeit leben. Sie antworteten auf die Grundwahrheit, dass Gott Gott ist, dass er allein den Menschen ganz beanspruchen darf, wie er allein ihn auch erfüllen kann, mit der „Trennung von der Welt“. Das Ziel dieser ersten Mönche war jedoch nicht nur ihre eigene Bekehrung; vielmehr sollte durch den geistlichen Kampf, dem sie sich in der Einsamkeit stellten, die Macht des Bösen in der Welt geschwächt werden. Das eremitische Leben war und ist nicht Rückzug von der „verweltlichten“ Kirche, um „einen eigenen Laden aufzumachen“, sondern Teil von ihr, Dienst in ihr und für sie.

Nicht umsonst galt bei den Vätern das Verurteilen anderer als eine der schlimmsten Sünden und Anzeichen einer großen Gefährdung. Verurteilen bedeutet hier: sich für besser zu halten. Noch nie habe die Abwertung eines anderen jemanden wirklich größer gemacht, schrieb ein Eremit des 12. Jhs. Sich mit anderen Menschen zu vergleichen, steht einem Eremiten nicht an. Einige „Weisungen der Väter“ thematisieren dies. So wird etwa Antonius geoffenbart, dass in der Stadt Alexandria „jemand ihm gleich“, d.h. von gleicher Heiligkeit sei, ein Arzt (Nr. 24). Einem anderen Altvater wird erklärt, dass es drei Leute gäbe, die ihn überträfen: der eine sei Kaufmann, der zweite Bürgermeister und der dritte ein Musiker (Nr. 1039).

Das eremitische Leben beruht nicht auf der Absicht, Zeichen setzen zu wollen, das Gewissen der anderen zu sein oder gar in der Wüste zum großen Lehrmeister zu werden. Die „Einsamkeit des Herzens“ wird in dem Augenblick aufgegeben, wo jemand sich vor einem anderen präsentiert, sie wird bereits verlassen bei der überheblichen Beobachtung seiner selbst. Die Vorstellung, man sei ein gesuchter Meister des geistlichen Lebens, gilt als eine diabolische *illusio*: als Vorspiegelung des Widersachers, mit der er die Dummheit des von sich selbst eingenommenen Mönchs verspottet.

Und dennoch ist das eremitische Leben „eine stille Predigt Christi“,⁴⁵ nicht zuletzt eine Erinnerung an den Kern jedes Ordenslebens.⁴⁶ Es ist

⁴³ Vielleicht ist an Röm 12,1f. gedacht.

⁴⁴ *Cassian, Conlationes* XVIII 5,3. Ed. M. Petschenig. Wien 1886 (CSEL; 13), 510f.

⁴⁵ Vgl. *Katechismus* (Anm. 15), § 921.

⁴⁶ „Wenn das Kloster die Einsiedelei verachtet und verwirft, verdammt es sich selbst zur Mittelmäßigkeit. Wenn die Fenster des Klosters nicht mehr für die weiten Horizonte der

selbst die Wurzel des monastischen Lebens⁴⁷ und hat viele Erneuerungsbewegungen im zönotischen Leben initiiert. Zahlreiche Ordensgründer und Reformer lebten bekanntlich entweder selbst eine Zeitlang als Eremiten oder waren diesem Ideal sehr zugeneigt.⁴⁸ Ist der Neuaufbruch des eremitischen Ideals ein Vorzeichen der Erneuerung auch des Ordenslebens?

Zumindest ruft es die grundsätzliche „Fremdheit“ christlicher Existenz in der Welt in Erinnerung. Je weniger die Gesellschaft, in der wir leben, christlich geprägt ist, desto deutlicher wird auch das *Fremdsein der Kirche in der Welt* wieder ans Licht treten,⁴⁹ die Erinnerung daran, dass die Heilung der Welt nicht durch das kommt, was von ihr stammt. Zugleich gemahnt es an die letzte Sehnsucht jedes Menschen, welche nicht in der Welt gestillt werden kann, eine Sehnsucht, die gerade in der Erfahrung von »Einsamkeit« spürbar wird.

2. Einsamkeitsfähigkeit – Beziehungsfähigkeit

Einsamkeit trägt ein vielfältiges Gesicht: Sie ist Gefühl und Grundbefindlichkeit, Chance und Schmerz. Sie gehört zum Personsein des Menschen im Sinne seiner Einzigartigkeit und Unvertretbarkeit, die in ihrem Ernst erfahren werden. Aber sie kann auch spürbar werden als schmerzliches Fremd- und Getrenntsein, als bittere menschliche Enttäuschung oder Verlust: Die Welt insgesamt verliert durch solche Erfahrungen an Glanz, sie zeigt sich als „Fremde“.

Wüste offen sind, wird es nicht zu verhindern sein, daß die klösterliche Gemeinschaft von der Selbstgefälligkeit in die Tiefe gerissen wird. Alles, was unbedeutend und nebensächlich ist, neigt dazu sich aufzuplustern und kann sogar zum Ziel des klösterlichen Lebens werden ..., wenn Mönche vergessen haben, daß in ihrer Berufung die Ausrichtung auf die Einsamkeit mitenthaltend ist“, Th. Merton (1953), Vorwort zu J. Leclercq, *Allein mit Gott* (Anm. 27), 11f.

⁴⁷ *Monachus* bedeutet zunächst nicht „Mönch“, sondern „Einsiedler“; gewöhnlich wird die Silbe *mon-* von *monos*, „allein“, „einzeln“, hergeleitet und gedeutet als „jemand, der Heimat, Besitz und Familie verlassen hat“, aber auch „der selbst *einfach* geworden ist“ oder „der mit anderen in *Einheit* steht“, „der *einsam mit/für Gott* ist“.

⁴⁸ Einige Beispiele: Nicht nur Pachomius, auch Benedikt lebte als Eremit, bevor er Vorsteher von Gemeinschaften wurde. Franziskus wanderte, nach der Trennung von seinem Vater, zunächst im Gewand der Eremiten; Teresa von Avila verlangte von ihren Schwestern, sie sollten nicht nur Nonnen, sondern Einsiedlerinnen sein.

⁴⁹ „Erst kommen die christlichen Märtyrer und Jungfrauen, die Einsiedler und Bekenner; dann erst gestaltet das Christentum Architektur, bildende Kunst und Kultur. Es ist keine Frage, welchen Auftrag die Erinnerung an solche Geschichte heute gibt: Die Aufnahme der Welt in die Kirche hat mancherorts eine Größenordnung angenommen, dass Glaube und Verkündigungskraft Lähmungserscheinungen zeigen“, P.J. Cordes, *Den Geist nicht auslösen. Charismen und Neuevangelisierung*, Freiburg 1990, 105.

Es gibt Formen der Vereinsamung, die ein schauerliches Gegenbild des Lebens als Eremit oder Rekluse zeichnen, etwa die so genannten Shut-ins, wie sie Mutter Teresa beschreibt: „In New York arbeiten unsere Schwestern bei den Shut-ins. Sie sehen ... die Qual der Angst, des Nicht-beachtet- und Nicht-geliebt-Seins, der Vereinsamung. Ich denke, das ist das schrecklichste Leiden, schlimmer als Krebs und TBC. Die Schwestern sind oft auf solche vom Schmerz völlig erschöpfte, verzweifelte, weil in ihren Gefühlen zutiefst verletzte Leute gestoßen.“⁵⁰ Diese Shut-ins schließen sich in ihrer Wohnung ein in Abwehr gegen alles; sie fürchten sich vor anderen Menschen, sind zuweilen voller Bitterkeit und erwarten in völliger Verlassenheit ihr Ende.

Die eigentliche Frage, zumindest für Philosophie, Soziologie und Psychologie, ist die nach der *Einsamkeitsfähigkeit*, welche Stärke der Person erfordert.⁵¹ Es scheint, dass gerade die moderne Massengesellschaft eine tiefe Verunsicherung der einzelnen Person mitverursacht. Das Wort vom kollektiv isolierten „Masseneremiten“ (Günther Anders) wurde in der Mitte des 20. Jh. zur Beschreibung des in Massen lebenden und zugleich in seine private Einsamkeit eingeschlossenen Menschen geprägt.⁵² Der Mensch hat Angst, einsam, d.h. ohne Bestätigung durch andere etc. zu sein, und zugleich hat er Angst, wie tausend andere zu sein – ein Dilemma, das nur durch Liebe, und zwar letztlich durch Gottes Liebe, überwunden werden kann. Die Sehnsucht nach echter Gemeinschaft und die Sehnsucht nach dem eigenen Selbstsein können nur durch eine Form von Gemeinschaft erfüllt werden, die dem Person-Sein des Menschen entspricht.⁵³ Die Frage, welche die Theologie zu stellen hat, könnte mit einer Formulierung von *Peter Wust* lauten: Ist nicht der tiefste Grund jeder menschlichen Einsamkeit das Heimweh nach Gott?

Nach dem biblischen Schöpfungsbericht (Gen 3) hat die Unfähigkeit zu Gemeinschaft, die schlimme, traurige Einsamkeit und Entfremdung zwischen den Menschen, ihre Wurzel *im einzelnen Menschen*. Sie wird als Folge des Zustandes dargestellt, den die Sünde als Lostrennung von Gott gebracht hat. Der Mensch hat seine Mitte verloren, alles um ihn herum und er selbst ist brüchig geworden. Was der Verlust der Geborgenheit in Gott, des Friedens – der eigentliche Komplementärbegriff zur Einsamkeit – bedeutet, zeigt mit letzter Klarheit die Einsamkeit des Sterbens.

Das eremitische Leben verweist auf diesen Zusammenhang, der zuweilen übersehen wird: Eine wirkliche *communio* zwischen Menschen setzt

⁵⁰ Mutter Teresa, *Beschaulich inmitten der Welt* (Anm. 23), 121.

⁵¹ Vgl. Chr. Schütz, Art. *Einsamkeit/Alleinsein*, in: Praktisches Lexikon der Spiritualität. Freiburg 1988, 275–282; hier: 277.

⁵² Es scheint bezeichnend, dass Günther Anders für die Vereinsamung und Kommunikationsschwierigkeiten des modernen Menschen v.a. ein *Kommunikationsmittel*, nämlich das Fernsehen, verantwortlich machte.

⁵³ Vgl. die Ausführungen von R. Guardini über Persönlichkeit und »Gemeinschaft« in: *Vom Sinn der Kirche. Die Kirche des Herrn*. Mainz 1990, 80–96.189f.

Personen voraus, in ihrer Einmaligkeit und Unverzweckbarkeit, Personen, die einander als solche erkennen und anerkennen, und die mit Gott in *communio* stehen.⁵⁴ Gerade die *communio in der Kirche* ist *communio mit Gott*. Darum ist die Begegnung des Einzelnen mit Gottes Wahrheit unverzichtbar – und ein Kennzeichen der Erneuerungsbewegungen in der Geschichte der Kirche.⁵⁵ Der Eremit, der sich der Einsamkeit bewusst stellt, tut dies mit dem Vorsatz, heilen zu lassen, was in ihm selbst Gott fremd ist. Nicht die Einsamkeit als solche wird angestrebt, sondern Raum zu schaffen für Christus. Die Einsamkeit der Gottesferne ist durch Jesus Christus bereits im Kern besiegt. Der Eremit lebt daher den positiven Sinn von Einsamkeit: *die Sehnsucht nach persönlicher Vertrautheit mit Christus*.⁵⁶ Dadurch verbindet er sich mit der Quelle, die auch die Gemeinschaft der Geschöpfe untereinander stiftet. Das eremitische Leben ist Bekenntnis dazu, dass kein Mensch austauschbar, sondern jeder von Gott einzigartig geliebt ist.

Wenn jemand der Stille im Angesicht Gottes nicht ausweicht, wird er zu einem Blick auf die Erlösungsbedürftigkeit der Welt geführt, der Teilhabe am Blick Christi selbst ist. Dieser Blick beginnt beim Eremiten selbst. Die monastische Literatur beschreibt in vielen Variationen die Desillusionierung hinsichtlich der eigenen Kräfte: der Nächstenliebe, der Geduld, der Beharrlichkeit. Wenn da nicht der Glaube an die Gnade und ein tiefes Vertrauen in die Liebe Gottes die Oberhand behalten, kann es, je nach Temperament, zu Resignation oder Sarkasmus kommen. Beides sind Formen der Verzweiflung, der Verachtung der eigenen Person und der Verachtung anderer. Ist aber der Glaube an die Gnade da, folgen auf die Selbsterkenntnis Demut, Mitleid und Erbarmen – weil die Sünde der Feind aller Menschen ist. Und die Hoffnung, die man für sich selbst hat, wird zur Hoffnung, die man auch für die anderen hat.

Die Welt bekehren wollen, heißt immer, zuerst sich selbst bekehren. In der Berufung zum eremitischen Leben wird diese Wahrheit vor Augen ge-

⁵⁴ *Communio* bedeutet von der Wortwurzel her (*munus*, nicht *unio!*) nicht so sehr „Einheit“, sondern „Beziehung“, „Austausch“.

⁵⁵ Vgl. P.J. Cordes, *Den Geist nicht auslöschen* (Anm. 49), 88. Die individuelle, persönliche Begegnung mit der Wahrheit, die Konfrontation mit der eigenen Sünde und die Öffnung für die eigene Bekehrung sind unersetzbar. In den Quellen der Gemeinschaft von Taizé heißt es: „... es ist an dir allein, die Entscheidung zu treffen; keiner kann es für dich tun.“ (Frère Roger, *Die Quellen von Taizé*. Freiburg 2000, 12). „In jedem Menschen findet sich ein Stück Einsamkeit, das keine menschliche Nähe auszufüllen vermag. Und dennoch bist du nie allein. Laß dich ausloten bis in dein innerstes Sein, und du wirst sehen, daß in der Tiefe deines Wesens, dort wo kein Mensch dem anderen gleicht, Christus dich erwartet.“ (*AaO.*, 16).

⁵⁶ Vgl. *Katechismus* (Anm. 15), § 921.

stellt. Die Überwindung der Fremdheit gegenüber Gott im eigenen Inneren bringt die Öffnung zum anderen Menschen, und zwar auf der tiefsten Ebene. „Von allen getrennt mit allen vereint“, definierte *Evagrius Pontikus* den Mönch bzw. Anachoreten. GOTT ist der Ort, wo der Eremit sich selbst findet – nämlich so wie er von Gott angeschaut ist – und wo er auch die anderen Menschen trifft. Der Eremit hat nicht nur die Menschen im Blick, insofern sie Gott suchen, sondern insofern *Gott sie sucht*.

3. Das Wort aus dem Schweigen

Darum ist das Kennzeichen des echten Eremiten neben der *Demut* die *Barmherzigkeit*, und daraus wächst das *Charisma des Wortes*. Wie die Gemeinschaft mit Gott die tiefste Gemeinschaft mit Menschen begründet, so kommen aus dem schweigenden Umgang mit dem Wort Gottes hilfreiche Worte. „Wenn ein Wort Frucht bringen soll, muß es aus der kommenden Welt in die jetzige Welt hineingesprochen werden.“⁵⁷ Ausgerechnet die schweigsamen Eremiten hatten das rechte Wort – das uneigennützigste Wort, das nur jemand sprechen kann, der frei ist von Selbstbezogenheit. Sie waren Seelsorger, insofern sie das Heil und den Fortschritt eines jeden anderen wie den eigenen ansahen.

Nicht *dass* man spricht, bewirkt Kommunikation, sondern *wie* man spricht. Ja, der Zwang zur Kommunikation kann tiefere Vereinsamung heraufführen. Das Schweigen freilich und die scheue Zurückhaltung gerade auch, wenn es um geistliche Dinge geht, „richten sich gegen unseren modernen Lebensstil, in dem das ‚Teilnehmen‘ eine der höchsten Tugenden geworden ist. Wir haben uns einreden lassen, daß wir unsere Gefühle, Gemütsbewegungen und sogar unsere innersten seelischen Erlebnisse mit anderen teilen müßten. (...) Tatsächlich hat man bei zurückhaltenden Menschen, die ihr Inneres nicht zur Schau stellen, leicht ein unbehagliches Gefühl und hält sie für gehemmt, kontaktschwach oder einfach sonderbar. Fragen wir uns aber wenigstens, ob wir unsere verschwenderischen Mitteilungen nicht mehr aus Zwang als aus Liebe machen; ob sie *statt Gemeinschaft zu bilden, nicht eher dazu führen, daß unser Zusammenleben verflacht*. Oft kommen wir nach solch einem Austausch mit dem Gefühl heim, daß uns irgendetwas Kostbares genommen oder heiliges Land entweiht worden ist.“⁵⁸

⁵⁷ H. Nouwen, *Feuer, das von innen brennt*. Freiburg 1981, 47.

⁵⁸ *AaO.*, 51f. (Herv. d. Verf.).

Viel-Reden kann also ebensowohl wie Stummbleiben Ausdruck von Sprachlosigkeit sein, das heißt: Verlust der Hoffnung, mit dem anderen tatsächlich in Kontakt zu kommen:

„Besonders diejenigen, welche von der Gegenwart des Gottesgeistes in der Welt Zeugnis geben möchten, müssen das in ihnen brennende Feuer sorgsam hüten. Es ist gar nicht so verwunderlich, daß gerade viele Priester wie ausgebrannte Kanister geworden sind. Menschen, die viele Worte machen und viele Erfahrungen mitteilen, in denen aber das Feuer des Geistes Gottes erloschen ist und aus denen nicht viel mehr herauskommt als ihre eigenen belanglosen, kleinlichen Gedanken und Gefühle. Zuweilen scheint es, daß unsere vielen Worte eher unseren Zweifel als unseren Glauben zum Ausdruck bringen. Es ist, als ob wir nicht sicher wären, daß Gottes Geist die Herzen der Menschen anrühren kann: wir müssen ihm heraushelfen und andere mit vielen Worten von seiner Macht überzeugen. Aber gerade dieser redselige Unglaube erstickt das Feuer.“⁵⁹

4. Transzendenzverweis

Die Unfähigkeit zu schweigen, die Stille zuzulassen, sich der Einsamkeit zu stellen, ist – wie *Thomas Merton* scharfsinnig festgestellt hat – ein Ausdruck von Transzendenzverlust:

„Wer nicht weiß, daß es nach diesem Leben ein anderes gibt, oder es nicht vermag, sein zeitliches Dasein auf die ewige Ruhe in Gott einzustellen, der widersetzt sich dem fruchtbaren Schweigen seines eigenen Wesens durch ständiges Geräusch. Selbst wenn seine Zunge schweigt, schwatzt sein Geist endlos ... oder stürzt sich in das schützende Geräusch von Maschinen, Verkehr und Radio. (...) Es gibt einen Grund für ihr ständiges Geschwätz – den Tod. Der Tod ist der Feind, der sie jeden Augenblick im tiefen Dunkel und Schweigen ihres eigenen Wesens zu bedrohen scheint. (...) Sie ... begreifen nie, daß ihr Leben in einem Schweigen wurzelt, das nicht Tod ist, sondern Leben. ... sie fürchten das Leben, als sei es der Tod.“⁶⁰

Das Symptom der „Transzendenzarmut“, die unsere Gesellschaft kennzeichnet, ist die Verdrängung alles dessen, was mit Endgültigkeit zu tun hat – vor allem des Todes. Der Tod kommt nur im Fernsehen vor; er betrifft andere; er kommt so vor, dass Abstumpfung die Folge ist; man redet über Sterben und Tod, als wisse man, was für ein Vorgang das sei. Weil aber die Transzendenz und die letzten Fragen zur Wirklichkeit des Menschen gehören, ist Transzendenzverlust der Verlust von Realität. Mit der Verdrängung des Endgültigen wird das tägliche Leben selbst belanglos.

Sind Christen anders, verhalten sie sich anders als die sie umgebende Gesellschaft? Zeigen sie ihren Glauben, dass diese Welt nicht für immer bleiben wird? Zeigen sie ihre „Fremdheit“? Nach Johann Baptist Metz wird das die entscheidende Frage des 21. Jahrhunderts sein.

⁵⁹ *AaO.*, 52f.

⁶⁰ Th. Merton, *Keiner ist eine Insel*. München 1987, 243f.

Das Leben eines Eremiten ist ein Transzendenzverweis in reinsten Form. Zum einen steht er für die *evangelische Wachsamkeit*, die das Gegenbild dessen ist, was Metz die „Vergottung/Vergöttlichung der Zeit“ nannte. Wenn kein „Ende der Zeit“ mehr erwartet wird, dann ist die Zeit ewig, ja sie tritt an die Stelle Gottes: „Was in allem Vergehen bleibt, ist die Zeit selbst: ewiger als Gott, unsterblicher als alle Götter. Es ist die Zeit, die nicht beginnt und nicht endet, die keine Fristen kennt und keine Ziele, die ewige Zeit.“ Der von *Friedrich Nietzsche* angekündigte neue Mensch ist ein „Pilger ohne Ziel“, „Nomade ohne Route“, der „flexible Mensch“ der zeitgenössischen Gesellschaftstheorie. Doch diese Ziellosigkeit ist gnadenlos, sie erzeugt die Angst des modernen Menschen:

„Angst ..., daß alles und alle hineingerissen sind in das Gewoge einer antlitzlosen und gnadenlosen Zeit, die schließlich jeden von hinten überrollt. (...) Diese Art der Zeitherrschaft treibt jede substantielle Erwartung aus; sie erzeugt jene heimliche Identitätsangst, die an der Seele des heutigen Menschen frißt. Sie ist schwer entzifferbar, weil sie unter den Chiffren Experiment und Fortschritt längst erfolgreich eingeübt ist, ehe wir sie für Augenblicke auf dem Grund unserer Seelen entdecken. So gibt es heute einen Kult des unbegrenzten Experimentierens: alles ist machbar, alles gestaltbar. Ja, aber es gibt auch einen neuen Schicksalskult: Alles ist überholbar. Der Wille zum Experiment bleibt unterströmt von uneingestandener, unbegriffener Resignation.“⁶¹

Die eremitische Berufung beantwortet die „Heillosigkeit der Zeit“ nicht mit „Zeitlosigkeit des Heiles“. Es geht vielmehr um die befristete Zeit des individuellen Lebens und die befristete Zeit der Welt. In diesem Sinn ist der Ausspruch *Makarios' des Großen* Programm: „Ich halte um Christi willen Wache auf den Mauern“.

5. Zeichen der Hoffnung und der Gnade

Das eremitische Leben verweist zugleich auf die Transzendenz, weil es den *Sinn von Einsamkeit* sichtbar macht: Dass es eine Dimension in jedem Menschen gibt, die allein Gott zugänglich ist und ihm gehört. Gott allein darf einen Menschen völlig beanspruchen, weil Gott allein den Menschen völlig erfüllen kann. Der Eremit ist damit ein glaubhaftes, hoffnungsvolles Zeichen, dass selbst die als bitter oder unfruchtbar empfundene Einsamkeit, der der Mensch in seinem jetzigen Zustand nicht völlig entgehen wird, nicht das Letzte ist, und sogar in der letzten Einsamkeit des Sterbens Gottes Sohn wartet, der den Tod gekostet hat: „Einsam bist du nicht allein

⁶¹ J.B. Metz, *Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit*, in: T.R. Peters/C. Urban (Hrsg.), *Ende der Zeit?* Mainz 1999, 32–49; hier: 48.

– Christus ist in der Einsamkeit mit dir“, schrieb *Aelred von Rievaulx* an seine Schwester, die als Reklusin lebte.⁶²

Und schließlich ist das eremitische Leben ein Transzendenzverweis als Bekenntnis zum Reich Gottes und dem *Primat der Gnade*. Das eremitische Leben, als „unproduktiv“ missverstanden, ist eine Provokation – ähnlich wie das Martyrium.⁶³ Gäbe es in der Kirche nur das menschliche Tun, dürfte es keine Eremiten geben. Es wäre sinnlos, als Christ, der nicht seine kontemplative Muße zu suchen hat, sondern das Heil der Welt, sein Leben auf diese Karte zu setzen. Vielleicht fände noch eine zeitweise Zurückgezogenheit Verständnis, damit dann wieder kräftiger gearbeitet werden kann – aber das wäre nur eine subtile Verzweckung von Gebet und Kontemplation! Eremitisches Leben dagegen ist ein Bekenntnis zum Wirken Gottes – auch wenn man nichts davon sieht. Ein Bekenntnis zur Wirksamkeit des Gebetes – auch wenn man vielleicht in diesem Leben nie ein „Feedback“ bekommt. Ein Bekenntnis zu Gott, der die Menschen sucht, die Ihn nicht suchen. Ein Sprechen mit Gott über Menschen, mit denen man nicht über Gott sprechen kann. Ein solches Leben kann es nur geben, wenn Gott wirklich Gott ist.

⁶² Aelred von Rievaulx, *De institutione inclusarum*, c. 5. Ed. Ch. Dumont. Paris 1961 (SC; 76), 54: „credat se non esse solam, quando sola est. Tunc enim cum Christo est ...“

⁶³ „In der Kirche gab es immer Märtyrer. Es wird in ihr auch immer Einsiedler geben. Denn der Eremit ist zusammen mit dem Märtyrer der deutlichste Zeuge für den auferstandenen Christus“; Th. Merton (1953), Vorwort zu J. Leclercq, *Allein mit Gott* (Anm. 27), 5.

