

Michael Schneider

Die Mysterien des Lebens Jesu II: Die Versuchungen Jesu

(Radio Horeb 15. März 2010)

Seit der Väterzeit bis zur Aufklärung stellt sich bei der gläubigen Entfaltung der Christologie konkret die Frage nach der heilsgeschichtlichen Bedeutung der *mysteria vitae Christi*, also der »acta et passa« Jesu als konkreter Ausdeutung der Geschichtlichkeit des Erlösungsgeheimnisses und der Menschlichkeit des eingeborenen Gottessohnes. Die Mysterien des Lebens Jesu sind mehr als bloßes Anschauungsmaterial theologischer Glaubensaussagen, in ihnen wird unüberbietbar und endgültig die Transparenz des Menschlichen für das Göttliche und die Möglichkeit der Inkarnation des Göttlichen im Menschlichen offenbar. Die spezifische Aussage der Mysterien des Lebens Jesu liegt darin, daß die irdische Geschichte der Menschheit in der konkreten Biographie des Menschensohnes verortet ist: In den einzelnen Mysterien des irdischen Lebens Jesu wird das Mysterium des inkarnierten Logos, aber auch des Menschen und seiner Geschichte gleichsam »faßbar«.

I. Die Versuchungen Jesu im Bericht der Evangelien¹

Daß Jesus mit seinem Kommen den Satan entmachtet und überwunden hat, deutet die Versuchungssperikope bereits zu Beginn seines öffentlichen Wirkens an. Die ganze Situation Israels im Gottesbund wird hier rekapituliert und noch einmal durchlebt. Gleich wie Israel, der »Sohn Gottes«, vierzig Jahre in der Wüste war, verbringt auch Jesus, der Sohn Gottes, vierzig Tage in der Wüste; und was Israel verfehlt hat (vgl. Ps 95,10), wird von Jesus nun erfüllt. Dabei geht es nochmals um das Bundesangebot Gottes, das auf der Waage liegt, dem gegenüber der Versucher »alle Reiche der Welt samt ihrer Herrlichkeit« (Mt 4,8) anbietet. Die Versuchung besteht darin, daß Jesus genau wie Israel in der Wüste »am Tag der Versuchung« auf die Probe gestellt wird (Ps 95,8). Doch in seinem Gehorsam gegenüber seinem Vater trägt er den Sieg davon, denn, so sagt der Hebräerbrief, »er lernte, obwohl er Sohn war, aus dem, was er litt, den Gehorsam« (Hebr 5,8). Der Sieg über den Satan beginnt im Verborgenen, wo Jesus völlig allein mit und vor Gott ist, und er findet seinen endgültigen Sieg und sein Urbild im Kreuzesgeschehen als Sieg über den Tod.

¹ K. P. Köppen, Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Alten Kirchen. Tübingen 1961; J. Dupont, Die Versuchungen Jesu in der Wüste. Stuttgart 1969; C. Schütz, Die Mysterien des öffentlichen Wirkens Jesu, in: *Mysterium Salutis*. Bd. III/2, Einsiedeln 1969, 75-90; H. Mahnke, Die Versuchungsgeschichte im Rahmen der synoptischen Evangelien. Ein Beitrag der frühen Christologie, Frankfurt-Bern-Las Vegas 1978; F. Courth, Der Heilssinn der Versuchungen Jesu, in: L. Scheffczyk, Die Mysterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz, 126-145.

1. Das Zeugnis der Synoptiker

Mit seiner Taufe und der Herabkunft des Geistes ist Jesus in sein Amt eingesetzt, wie auch die Könige und Priester Israels zu ihrem neuen Amt »gesalbt« wurden.² »Christus« bzw. »Christos«, der erwartete Messias und »Gesalbte«, erfüllt die Hoffnungen Israels, denn er ist ausgestattet mit allen Gaben des Geistes (vgl. Jes 11,1f.), so daß er von sich in der Synagoge von Nazareth sagen kann: »Der Geist des Herrn ruht auf mir, denn der Herr hat mich gesalbt« (Lk 4,18; Jes 61,1). Die erste Weisung des Geistes nach der Taufe ist aber, daß er ihn in die Wüste führt, »damit er vom Teufel versucht werde« (Mt 4,1). Jesus scheint in seinem Leben nochmals die ganze Geschichte menschlicher Versuchung durchschreiten zu müssen, um in allem uns gleich zu werden »und die Sünden des Volkes zu sühnen. Da er selbst in Versuchung geführt wurde und gelitten hat, kann er fortan denen helfen, die in Versuchung geführt werden« (Hebr 2,17f.; vgl. 4,15).

Alle drei Synoptiker (Mk 1,12f.; Mt 4,1-11; Lk 4,1-13) berichten von den Versuchungen Jesu, jedoch in recht unterschiedlichen Fassungen und Pointierungen, die dennoch auf eine gemeinsame Textüberlieferung schließen lassen; in jedem der Texte erscheint Jesus als der Besieger des Satans. *Markus* sieht in Jesus den neuen Adam. Er lebt unter den Tieren, womit der Zustand eines neuen messianischen Paradieses angezeigt ist (vgl. Jes 11,6-8). Wie nach spätjüdischer Überlieferung Adam von den Engeln gespeist wurde, so auch der neue Adam. Der Ort des Geschehens, nämlich die Wüste, gilt für Markus als ein messianischer Ort und der Nähe Gottes (Mk 1,35.45; 6,31f.), angedeutet durch die »vierzig Tage«, welche an die 40 Jahre Wüste im Alten Bund denken lassen. Es findet kein Kampf mit dem Satan statt, vielmehr erscheint Jesus von Anfang an als der Mächtigere, wie es sich schließlich auch in den Heilungsberichten manifestieren wird (z. B. Mk 1,23.32-34).

Lukas (4,1-13) beschreibt Jesus als den geisterfüllten Juden, der sich in allem vom Heiligen Geist leiten läßt (Lk 4,18ff.). Doch dreht er die Reihenfolge der Versuchungen um, damit sie schließlich in Jerusalem, der wahren Zionsstadt, enden können. Der Satan läßt nur »für eine gewisse Zeit von ihm ab« (V. 13), in der Stunde der Passion wird er zur letzten Prüfung anheben (Lk 22,3). Wie Jesus seine eigenen Versuchungen besteht, so soll auch der Gläubige danach trachten, siegreich aus dem Kampf mit dem Satan hervorzugehen und sich von seinen Einflüsterungen fernzuhalten (Lk 22,31), indem er wie Jesus den Sinn der Heiligen Schrift zu erfüllen sucht.

Matthäus (4,1-11) verkündet Jesus als den geliebten und wahren Gottessohn, der in den drei Versuchungen dem Willen des Vaters treu bleibt. Alle Einreden, die den Glaubens Israels zu übergehen trachten, erkennt Jesus als eine sündhafte Herausforderung Gottes (besonders V.5-7). Matthäus gestaltet den Versuchsbericht in einer Steigerung. Die 40 Tage erinnern an die 40 Jahre, da Israel in der Wüste war, eine Zeit der Versuchung, aber auch der besonderen Nähe zu Gott. 40 Tage verbrachte Mose auf dem Berg Sinai und empfing danach die Gesetzestafeln. Die Kirchenväter greifen diese Zahlensymbolik auf: »Die vier Enden der Welt umschreiben das Ganze,

² Hierzu Papst Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*. Freiburg-Basel-Wien 2007, 53ff.

und Zehn ist die Zahl der Gebote. Die kosmische Zahl mit der Zahl der Gebote multipliziert wird zur sinnbildlichen Aussage für die Geschichte dieser Welt überhaupt. Jesus durchwandert gleichsam noch einmal den Exodus Israels, und er durchwandert dann die Irrungen und Wirrungen der Geschichte überhaupt; die 40 Hungertage umfassen das Drama der Geschichte, das Jesus in sich aufnimmt und durchträgt.«³

2. Der Inhalt der drei Versuchungen

Die *erste Versuchung*: »Wenn du Gottes Sohn bist, so befehl, daß aus diesen Steinen Brot wird« (Mt 4,3) findet sich auch bei den Spöttern unter dem Kreuz: »Wenn du der Sohn Gottes bist, dann steig doch herab vom Kreuz« (Mt 27,40). Doch schon das Buch der Weisheit eröffnet den Ausblick der Hoffnung: »Wenn der Gerechte wirklich Gottes Sohn ist, dann nimmt sich Gott seiner an« (Weish 2,18). Bei Lukas sollen die Steine zu Brot werden, damit Jesus seinen Hunger zu stillen vermag: »Sag zu diesem Stein, daß er Brot wird« (Lk 4,3), während Matthäus die Versuchung in einen größeren Rahmen stellt, indem es bei ihm heißt: »... so befehl, daß aus diesen Steinen Brot wird« (Mt 4,3). Immer wieder wird es in den Evangelien um das Brot gehen, in den Texten der Brotvermehrungen bis hin zum letzten Abendmahl.

Der Widersacher argumentiert in den Versuchungen wie ein guter Theologe und Schriftkenner, er spielt gleichsam Gottes Wort gegen Gott selber aus, ja, er scheint sich sogar auf die Seite Gottes zu stellen und seine Sache zu vertreten. Mt 4,7 stellt die *Mitte der Versuchungen* dar, denn hier geht es um die wahre Anbetung. Dabei wird Dtn 6,16 aufgegriffen: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen!« Denn als Israel vor Durst umzukommen drohte, rebellierte es gegen Mose und damit gegen Gott selbst: »Sie stellten den Herrn auf die Probe, indem sie sagten: Ist der Herr in unserer Mitte oder nicht?« (Ex 17,7). Denn eigentlich müßte ja Gott einen beschützen und seine Engel aufbieten, wie er selbst verheißen hat (Ps 91). Papst Benedikt XVI. setzt hier einen Vergleich: »Von dieser Szene auf der Tempelzinne aus öffnet sich aber auch der Blick auf das Kreuz hin. Christus hat sich nicht von der Tempelzinne gestürzt. Er ist nicht in die Tiefe gesprungen. Er hat Gott nicht versucht. Aber er ist in die Tiefe des Todes hinabgestiegen, in die Nacht der Verlassenheit, in die Ausgesetztheit der Wehrlosen. Er hat *diesen* Sprung gewagt als Akt der Liebe von Gott her für die Menschen. Und deshalb wußte er, daß er bei diesem Sprung zuletzt nur in die gütigen Hände des Vaters fallen konnte. So erscheint der wirkliche Sinn von Psalm 91 her, das Recht zu jenem letzten und unbegrenzten Vertrauen, von dem darin die Rede ist: Wer dem Willen Gottes folgt, der weiß, daß er in allen Schrecknissen, die ihm widerfahren, einen letzten Schutz nicht verliert. Der weiß, daß der Grund der Welt Liebe ist und dass er daher auch da, wo kein Mensch ihm helfen kann oder will, im Vertrauen auf den weitergehen darf, der ihn liebt. Solches Vertrauen, zu dem die Schrift uns ermächtigt und zu dem der Herr, der Auferstandene, uns einlädt,

³ Ebd., 58.

ist aber etwas ganz anderes als die abenteuerliche Herausforderung Gottes, die Gott zu unserem Knecht machen möchte.«⁴

Bei der *letzten Versuchung* wird Jesus - nach Matthäus der Höhepunkt seiner Darstellung - auf einen hohen Berg geführt; aber auch hier zeigt sich der Ausblick auf den wahren Berg, von dem Jesus herrschen wird. Bei Papst Benedikt heißt es hierzu: »Der auferstandene Herr versammelt die Seinen 'auf dem Berg' (Mt 28,16). Und nun sagt er tatsächlich: 'Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden' (28,18). Zweierlei ist hier neu und anders: Der Herr hat Macht im Himmel und auf Erden. Und nur wer diese ganze Macht hat, hat die wirkliche, die rettende Macht. Ohne den Himmel bleibt irdische Macht immer zweideutig und brüchig. Nur Macht, die sich unter das Maß und unter das Gericht des Himmels, das heißt Gottes stellt, kann Macht zum Guten werden. Und nur Macht, die unter dem Segen Gottes steht, kann verlässlich sein. Dazu kommt das andere: Jesus hat als Auferstandener diese Macht. Das heißt: Diese Macht setzt das Kreuz voraus, setzt seinen Tod voraus. Sie setzt den anderen Berg voraus - Golgotha, wo er, von den Menschen verspottet und von den Seinigen verlassen, am Kreuz hängt und stirbt. Das Reich Christi ist anders als die Königreiche der Erde und ihr Glanz, den Satan vorführt. Dieser Glanz ist, wie das griechische Wort *doxa* besagt, Schein, der sich auflöst. Solchen Glanz hat Christi Reich nicht. Es wächst durch die Demut der Verkündigung in denen, die sich zu seinen Jüngern machen lassen, die getauft werden auf den dreifaltigen Gott und die seine Gebote halten (Mt 28,19f.).«⁵

Als Jesus, um seine wahre Sendung befragt, die Leidensankündigung ausspricht, nimmt Petrus ihn beiseite und macht ihm Vorwürfe: »Das soll Gott verhüten, Herr! Das darf nicht mit dir geschehen!« Doch Jesus antwortet nur: »Weg mit dir, Satan! Du willst mich zu Fall bringen; denn du hast nicht das im Sinn, was Gott will, sondern was die Menschen wollen« (Mt 16,22f.). Gewiß geht es Jesus um eine bessere Welt, doch sie wird auf dem Weg des Leidens und der Hingabe, also der Liebe gefunden und aufgebaut. Noch der Auferstandene wird seine Jünger zurechtweisen: »O ihr Unverständigen, wie schwer fällt es euch mit eurem schwerfälligen Herzen, all das zu glauben, was die Propheten sagten«, spricht der Herr zu den Emmausjüngern (Lk 24,25). Kein Reich dieser Welt wird das Reich Gottes sein, und wer eine heile Welt propagiert, steht letztlich im Dienst des Satans und seines Betrugs. Der Vergötzung der Welt und dem gleißenden Glanz des Teufels setzt Jesus die wahre Herrlichkeit entgegen, denn nicht die Macht, sondern die Anbetung wird die Welt heilen, wie er ihm entgegenhält: »Den Herrn, deinen Gott, sollst du anbeten und ihm allein dienen« (Mt 4,10; Dtn 6,13). Deshalb sind es auch die Engel, die nun Jesus dienen (Mt 4, 11; Mk 1,13), denn Jesus erweist sich als der wahre Weg, die »wahre Leiter« zu Gott (Joh 1, 51; Gen 28,12).

Was die drei Synoptiker in ihrem Bericht von den Versuchungen Jesu darlegen, zeigt sich weiter in seinem Leben, denn siegreich bezwingt er die Dämonen; auch lehnt er alle falschen bzw. trügerischen Zeichenforderungen und Messiaserwartungen ab; er braucht sich selbst nicht zu legi-

⁴ Ebd., 66f.

⁵ Ebd., 67f.

timieren, was ihn bestätigt, ist einzig und allein das Wort Gottes, ja, Gott allein. Der Hebräerbrief (4,15) legt großen Wert darauf, daß Jesus wie wir versucht worden ist, ohne jedoch in Sünde zu fallen.

II. Die theologische Aussage der Versuchungen Jesu

Mit dem Konzil von Chalzedon läßt sich fragen: Wie kann jener, der Gottes Sohn ist, überhaupt zur Sünde »versucht« werden? Gegenüber Apollinaris von Laodicea, der eine wahre physische Vereinigung des Logos mit der Sarx lehrt, so daß der Logos die Seele des Menschen Jesus bildet, betonen die Väter, besonders Theodor von Mopsuestia, daß Jesus als Mensch versucht wurde und ebenso als ein solcher den Sieg davon trug. So erhält der Versuchungsbericht für die frühe Kirche und ihre Bestimmung der Person Jesu eine große Bedeutung, um an seiner Menschlichkeit festhalten zu können. Doch gehört es zur schicksalshaften Seite der Lehre des Konzils von Chalzedon, daß fortan die seins- und naturhafte Betrachtungsweise der Person Jesu zunehmend die Konkretheit seines wahrhaft menschlichen Lebens in den Hintergrund treten läßt. Deshalb werden in neuester Zeit statt der ontischen Bestimmung von Chalzedon mehr die existentialen und heilsgeschichtlichen Kategorien in der Betrachtungsweise des »vere homo« betont.⁶

Die Gottheit Jesu soll damit keineswegs in Frage gestellt, wohl aber hervorgehoben werden, daß Jesus uns auch durch seine wahre Menschlichkeit erlöst hat. Aber Jesus wurde nicht aufgrund seines exemplarischen Menschseins Gottes Sohn, er erweist sich als der neue Mensch, weil er der Sohn Gottes ist (GS 22). In ihm gründet die christliche Anthropologie: »Wer Christus, dem vollkommenen Menschen folgt, wird auch selbst mehr Mensch« (GS 41).

1. Das theologische Problem

Mit dem Bericht der Versuchungen ist das Problem des Selbstbewußtseins Jesu angesprochen. Karl Rahner zeigt in seinen Studien⁷, daß Jesus sich mit seiner Naherwartung vermutlich geirrt hat. Dies wiederum würde nicht gegen die Gottheit Christi sprechen, denn die Möglichkeit eines Irrtums macht gerade das Signum der Geschichtlichkeit und der damit gegebenen Begrenztheit menschlicher Existenz aus. Doch läßt sich darauf antworten, daß Jesus sich in seiner Grundbefindlichkeit in unmittelbarer Einheit mit dem Vater, als dessen Sohn er sich wußte, erfuhr, doch sobald sich diese Gottunmittelbarkeit in die konkreten Fragen und Entscheidungen seiner menschlichen Exi-

⁶ Vgl. z. B. L. Scheffczyk, Chalcedon heute. in: ders., Glaube als Lebensinspiration. Einsiedeln 1980, 209-223; K. Rahner, Probleme der Christologie von heute, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. I, Einsiedeln-Zürich-Köln⁸1967, 169-222, hier 198; ders., Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. V, Einsiedeln-Zürich-Köln³1968, 183-221.

⁷ K. Rahner, Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. V, Einsiedeln-Zürich-Köln³1968, 222-245, hier 227; auch bes. 233-238.

stanz zu objektivieren hat, kann Jesus neue und ihn herausfordernde, selbst leidvolle Erfahrungen machen, wie z. B. die Stunde des Ölgartens zeigt; in diesen Augenblicken kann Jesus sogar Anfechtungen und Versuchungen erleiden.⁸

Ein weiteres Problem, das sich mit der Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu ergibt, ist mit der Aussage des Hebräerbriefes verbunden, daß Jesus der »Urheber und Vollender des Glaubens« (Hebr 12,2) ist. Matthäus wie Lukas betonen, daß Jesus aufgrund seines Gehorsams den Satan besiegt hat, und Jesus glaubt in vollkommenem Gehorsam gegenüber seinem Vater, und sein Glaube geht über alles rein Vorbildhafte hinaus, vielmehr lebt er ihn in vollendeter Gestalt⁹, steht er doch in größter Unmittelbarkeit zu Gott. Und hier erweist sich Christus als »Vollender des Glaubens«.

Wenn es in 1 Petr 5,9 heißt: »Leistet dem Teufel Widerstand in der Kraft des Glaubens!«, ist damit nicht gemeint, daß der Mensch aus eigener Kraft diesen Kampf im Glauben aufbringen könnte, denn dies wäre eine Überforderung, der er nie ganz nachkommen könnte. Vielmehr findet, wer glaubt, in der Gefolgschaft Jesu die nötige Kraft, die aus der Bitte erwächst: »Ich glaube: hilf meinem Unglauben« (Mk 9,24). Bei aller »Drangsal in der Welt« vertraut der Glaubende der Verheißung Jesu: »Aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden« (Joh 16,33). Denn nur mit der Waffentrüstung Gottes können wir den Nachstellungen des Satans widerstehen (Eph 6,10-17).

Im Neuen Testament ist die Macht des Bösen nicht mehr unterteilt in Satan, Beelzebul, Belial etc., sondern der Böse wird als der Feind schlechthin angesehen, der »diabolos« der ganzen Schöpfung. In Jesus wird deutlich, was bzw. besser: wer der Böse wirklich ist. Zugleich erweist sich Jesus als der Stärkere, der den Satan besiegt, wie gerade in den Heilungen und Exorzismen deutlich wird. Wie Israel vierzig Jahre in der Wüste war, so wird nun von Jesus in den vierzig Tagen des Fastens und Schweigens rekapituliert, indem er wie Israel in der Wüste am »Tag der Versuchung« (Ps 95,8) von den Mächten des Bösen bedrängt wird. Doch Jesus lernt, »obwohl er Sohn war, aus dem, was er litt, den Gehorsam« (Hebr 5,8). So führt er durch seinen Gehorsam das Reich des Vaters herauf. Der Sohn hat kein anderes Wollen als der Vater, und dies verwirklicht sich auch in der zusammengesetzten Hypostase des Menschensohnes.¹⁰ Das Wollen des Sohnes als Gott ist göttlich, während das Wollen des Menschgewordenen menschlich ist; doch er will anders als wir, nämlich nach Art und Weise der Person des ewigen Sohnes. Die Einheit von göttlichem und menschlichem Wollen liegt nach Maximus Confessor auf der Ebene der Person, nicht der Natur, denn in Christus wird das menschliche Wollen zum Wollen der göttlichen Person. Bei uns Menschen ist die Weise, wie wir den Willen gebrauchen, durch die Sünde verkehrt, bei Jesus hingegen ist sein menschliches Leben und Wollen ganz von seinem Sohnsein her bestimmt. Jesus hat zwei Willen, aber deren Subjekt ist seine göttliche Person: Er hat *zwei* Willen, aber es gibt nur *einen* Wollenden.

⁸ Kritisch hierzu Ph. Kaiser, *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie*, Regensburg 1981, 204-212; H. Riedlinger, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi*. Freiburg-Basel-Wien 1966, 150-153.

⁹ Vgl. A. Schmied, *Jesus als Glaubender*, in: *Theologie der Gegenwart* 26 (1983) 58-63.

¹⁰ Vgl. zu den folgenden Ausführungen C. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*. Unter Mitarbeit von M. Konrad und H. Ph. Weber (= *Amateca VII*), Paderborn 2002, hier, 178ff.

2. Klärungen der frühen Kirche

Das sechste ökumenische Konzil bzw. das dritte von Konstantinopel lehrt 681: »Auch wir verkünden, daß gemäß der Lehre der heiligen Väter zwei natürliche Willen oder Wollen und zwei natürliche Wirkweisen ungetrennt, unverändert, ungeteilt und unvermischt in ihm (Christus) sind. Diese zwei natürlichen Willen sind einander nicht entgegengesetzt, wie die ruchlosen Irrlehrer sagten. Sein menschlicher Wille folgt vielmehr; er widersteht oder widerstrebt nicht. Er ist vielmehr seinem göttlichen und allmächtigen Willen unterworfen« (DH 556).

Das III. Konzil von Konstantinopel fragt nach der menschlichen Wirklichkeit des Gottmenschen Jesus Christus. In seinem Leben hatte Jesus einen menschlichen Willen, nicht erst zur Stunde des Ölgartens und der Verlassenheit am Kreuz. Doch in seiner Hingabe »für die vielen« offenbart sich in seinem menschlichen Willen zugleich seine tiefe Einheit mit dem Willen des Vaters, aus der uns das Heil gewirkt wird. Im Hintergrund der Lehre des Konzils steht Maximus Confessor mit seiner Aussage: »So erfüllte der Herr (durch sein Leiden) als Mensch in Tat und Wahrheit in einem Gehorsam ohne Übertretung, was er selber als Gott zur Erfüllung vorausbestimmt hat.«¹¹

Die Monotheleten deuten die Worte im Ölgarten: »... nicht mein Wille geschehe, sondern der deine« (Mt 26,39) so, daß Jesus nur einen göttlichen Willen gehabt habe, während Maximus in diesem Augenblick der äußersten Erprobung den höchsten Einklang von göttlichem und menschlichem Willen sieht, denn der Wille Jesu ist zugleich der Wille des Vaters. Auch als Mensch mit freiem Willen erfüllt Jesus einzig und allein den göttlichen Willen, und darin liegt alle Erlösung des Menschen begründet. Das Konzil von Konstantinopel hinwiederum lehrt, daß der menschliche Wille Jesu »seinem göttlichen und allmächtigen Willen unterworfen« gewesen sei, und macht damit keine Aussage über die freie Selbstbestimmung des Menschen Jesus. Doch in der Lobrede auf Kaiser Konstantin IV. (gest. 685) ist die Rede von der »Unterordnung« unter den göttlichen Willen als »Einklang«, wie es Maximus verstand, und nicht bloß als eine passive Bestimmung durch den göttlichen Willen.

Die Grundaussage all dessen lautet, daß die Selbstbestimmung des menschlichen Willens nicht aufgehoben ist, wenn dieser Wille sich ganz dem göttlichen Willen unterwirft. Positiv formuliert heißt dies: Göttliche und menschliche Freiheit sind durchaus vereinbar, jedoch nicht im Sinne eines Nebeneinanders, denn es gibt natürlicherweise einen unendlichen Abstand zwischen ungeschaffener und geschaffener Freiheit; aber beide Willen sind keine zwei konkurrierenden Größen, liegen sie doch nicht auf gleicher Ebene.¹² Der Monotheletismus hingegen sieht eine Konkurrenz zwischen menschlicher und göttlicher Freiheit, so daß er den menschlichen Willen in Jesus leugnen muß.

Die Problematik der Definition des Konzils von Chalzedon liegt darin, daß sie eine ontologische Aussage ist und die beiden Naturen in Christus eher statisch in ihrer Wesenheit betrachtet; das III.

¹¹ Maximus Confessor, *Ambiguum Liber* 10,41 (PG 91,1309D).

¹² H. U. von Balthasar, *Theodramatik*. Bd. II/1, Einsiedeln 1976, 170-288.

Konzil von Konstantinopel hingegen führt diese Aussage auf der Ebene des Handelns weiter, denn wenn Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, muß er auch einen wahren menschlichen Willen gehabt haben. In »Gaudium et spes« heißt es in diesem Sinn, der ewige Sohn sei Mensch geworden und habe »mit Menschenhänden gearbeitet, mit menschlichem Geist gedacht, mit einem menschlichen Willen gehandelt, mit einem menschlichen Herzen geliebt« (GS 22). Jesu menschliches Tun ist Gottes menschliches Tun.

Da »unser Heil durch die göttliche Person auf menschliche Weise gewollt« und vollbracht wurde, ist in ihm die menschliche Freiheit wiederhergestellt worden. So lehrt das II. Vatikanum: »Die wahre Freiheit aber ist ein erhabenes Kennzeichen des Bildes Gottes im Menschen: Gott wollte nämlich den Menschen 'in der Hand seines Entschlusses lassen' (Sir 15,14), so daß er seinen Schöpfer aus eigenem Entschlusse und frei zur vollen und seligen Vollendung in Einheit mit Gott gelange. Die Würde des Menschen verlangt daher, daß er in bewußter und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen bewegt und geführt und nicht unter blindem innerem Drang oder unter bloßem äußerem Zwang« (GS 17).

3. Die Aussagen des Thomas von Aquin

Der Versuchungsbericht wird in den Christologien alter wie neuer Provenienz kaum bedacht, vor allem wegen des nur schwer ergründenden Hintergrundes der chalcedonischen Lehre von der Menschheit und Gottheit Christi. Thomas hingegen bedenkt die Versuchungen Jesu in einer eigenen Quaestio.¹³ Den inneren Heilssinn dieser Perikope sieht er in zweifacher Weise gegeben. Zum einen lehrt sie uns, daß jeder Mensch, selbst der Heiligste, mit Versuchungen zu rechnen hat; durch das Beispiel Jesu lernen wir, wie wir sie überwinden können. Zum anderen legt Thomas von Aquin unter Rückgriff auf zahlreiche Kirchenväter dar, daß die Versuchung in einem inneren Zusammenhang mit der Menschwerdung und Kreuzigung Jesu zu sehen ist.

Thomas betont: Jesus hatte eine eigene Vernunft, eine eigene Seele, einen eigenen Leib, aber ebenso einen eigenen Willen.¹⁴ Er verwendet hierzu einen Vergleich: Ein Sachgegenstand wie ein Werkzeug ist unabhängig von dem, der es benutzt, doch aus sich heraus unselbständig; ganz anders bei einem Propheten, der ohne die ihn inspirierende Erstursache kein Prophet wäre. So ist der Wille des Menschen Jesus in demselben Maß eigenwirksam, als er sich dem Willen Gottes als Erstursache übereignet. In diesem Sinn haben alle Vollzüge des Menschen Jesus gerade dadurch ihre heilwirksame Kraft, daß sie in Christus als dem Sohn Gottes gründen.

Jesu Leben ist nämlich keineswegs nur Vorbild, sondern Gnade, denn Jesus handelt als Mittler,

¹³ Thomas von Aquin, Summe Theologiae III, q 43.

¹⁴ A. Hoffmann, DthA 26: Des Menschensohnes Sein, Mittleramt und Mutter (Sth III, 16-34). Heidelberg 1957, 460-473; T. Marschler, Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin. Münster 2003, 168-210.

nicht nur als Mittel. Die Menschheit Christi ist das »Ursakrament« Gottes.¹⁵ Wer glaubt, wird jedoch in Jesu Menschheit und in jedes Details seines Lebens und Wirkens einbezogen: »Denn wer in der einzelnen Tat oder dem einzelnen Wort Jesu ein Geschenk erkennt, das er nicht nur empfangen, sondern auf je eigene Weise auch geben kann, nimmt teil an der Sakramentalität der menschlichen Natur des Erlösers. Wenn man beachtet, daß die von Paulus als Leib beschriebene Kirche dem Logos nicht hypostatisch geeint ist, darf man sie aus der Sicht des Aquinaten als das Ereignis unserer Teilnahme am Inkarnationsgeschehen beschreiben.«¹⁶ In diesem Sinn können wir beispielsweise sogar »ergänzen«, was an den Leiden Christi noch aussteht. Deshalb soll es nun um die Frage gehen, was die Tatsache, daß Jesus versucht worden ist, für unser eigenes Leben im Glauben bedeutet.

III. Die Bedeutung für das Leben im Glauben

Christliches Leben ist nicht unmittelbar gleichzusetzen mit einem Glaubensbekenntnis oder einer Kircheng Zugehörigkeit, vielmehr steht alles zunächst und vor allem - so wenigstens die Auffassung der frühen Mönche - unter der alles entscheidenden Frage: »Wie werde ich gerettet?« Diese Frage veranlaßt die frühen Väter der Wüste, sich aus der »Welt« zurückzuziehen, um den Kampf mit dem Bösen und den »Mächten« und »Gewalten« auf sich zu nehmen. Der Kampf, um den es hier geht, ist ein »geistiger« Kampf, aber hinter ihm steht eine sehr konkrete Wirklichkeit, die zu erfahren als Grundlage jedes geistlichen Lebens und Tuns zu gelten hat. So ringen die alten Mönchsväter um den Weg des Heiles und die Rettung ihres Lebens und legen Zeugnis ab von der Kraft des Glaubens. Die Wüste ist kein Ort stiller und beschaulicher Zurückgezogenheit, sondern ein Ort des Glaubens und seiner Bezeugung.

1. Die wahre »Askese« des Glaubens

Es gibt heute eine Flut von Erbauungsbüchern und geistlichen Schriften; Exerzitien und Besinnungstage werden in Hülle und Fülle angeboten, Vorträge und Anregungen über Internet, Funk und Fernsehen sind so zahlreich wie noch nie. Aber bei all dem läßt sich die Frage nicht verdrängen, ob darüber nicht eine wesentliche Erfahrung verlorengegangen ist, die für die Wüstenväter und ihre Spiritualität entscheidend gewesen ist. Gewiß, die frühen Mönche bieten keine wissenschaftliche Aszetik, sie geben keine Erbauungsliteratur mit Weisheitssprüchen und frommen Meditationen, aber sie üben sich konkret und praktisch mit ihren Weisungen in den neuen Weg des Glaubens ein, um die »Reinheit des Herzens« zu gewinnen. Diese Einübung nennen die Väter der Wüste »Askese«.

¹⁵ T. Marschler, Auferstehung und Himmelfahrt Christi, 182.

¹⁶ K.-H. Menke, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008, 488.

Aber wo und wie wird heute dieser geistliche Weg einzuüben sein? Diese Frage läßt H. Bacht im Blick auf die heutige geistliche Literatur und die verschiedenen modernen Meditations- und Versenkungstechniken schreiben: »Daß dabei in praxi die entsprechenden Bemühungen oft nur kurzlebige Strohfeuer sind, liegt daran, daß zumeist eine der grundlegenden Einsichten im Umgang mit den höheren Weisen des religiösen Erlebens, d. h. der Mystik, nicht 'realisiert' wird - nämlich die, daß es nirgend in der Welt echte mystische Erfahrung gibt ohne eine vorgängige ernsthafte und mühsame asketische Anstrengung. Zu Recht wurde noch unlängst einem bekannten Theologen nach einem Vortrag zum Thema 'Meditation als Weg zur Lebensmeisterung' von einem sachkundigen Zuhörer entgegengehalten, daß er zu unbedachtsam in seinem Auditorium die trügerische Erwartung geweckt habe, als ob dieses asketische Grundgesetz heutigentages außer Kraft gesetzt sei. Evagrius jedenfalls, wie auch die Mönchsväter jener Aufbruchzeit, deren Erfahrungen er reflektierte, haben ihre Gesprächspartner keinen Augenblick darüber im Unklaren gelassen, daß die Erreichung der 'Beschauung' nur jenen sich öffnet, die zunächst auf dem Weg des tätigen Bemühens, der 'Praktiké', bis zur 'Apátheia', d. h. zur Leidenschaftslosigkeit und völligen Gelassenheit gelangt sind.«¹⁷

Was H. Bacht anspricht, heißt kurz gesagt: Es gibt keine Mystik ohne Askese - und kein Schauen Gottes ohne vorheriges Einüben in die Wege der Nachfolge, des Gebetes und des Schweigens. Das haben die frühen Mönchsväter gewußt, deshalb haben sie sich die Wüste als Rüstkammer ihres geistlichen Lebens gewählt. Je höher der Mensch zu Gott aufsteigt, um so mehr bedarf er der Reinigung! Wie schmerzvoll dieser Reinigungsprozeß ist, bezeugt Abbas Agathon: Als er einmal von Brüdern gefragt wurde, was wohl die schwierigste Aufgabe des Mönches sei, antwortete dieser: Das schwierigste Werk des Mönches ist das Gebet. Bei jeder anderen Askese, die der Mönch übt, kommt er irgendwie zu einer gewissen Ruhe und Zufriedenheit; aber das Gebet fordert einen harten Kampf bis zum letzten Atemzug.¹⁸

2. Leben im Glauben - ein »Kampf?

Diese Vorstellung überrascht, zumal die ihr zugrundeliegende Erfahrung heute ganz in den Hintergrund gerückt zu sein scheint. Was ist unter diesem geistlichen Kampf bei den Vätern verstanden worden? Um die Bedeutung des Kampfes mit den »Dämonen« und dem Teufel recht zu erfassen, ist zu betonen, daß die Dämonen nicht rein psychische oder psychologisch erklärbare Kräfte im Menschen sind. - Vielmehr spiegelt sich in der Rede von Dämonen das wider, was das Drama der Heilsgeschichte ausmacht, nämlich der Kampf zwischen Himmel und Hölle, Engel und Dämonen, Macht der Gnade und Macht des Bösen.

¹⁷ H. Bacht, Euagrius Pontikos, in: G. Ruhbach / J. Sudbrack (Hgg.), Große Mystiker. Leben und Wirken, München 1984, 36-50, hier 42.

¹⁸ Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum. Hrsg. von B. Miller, Freiburg 1965, hier Nr. 91.

Die schaurigen Dämonenkämpfe, die Athanasius aus dem Leben des Antonios beschreibt und die meist bekannt sind durch die Darstellungen in der Kunst, lassen sich nicht psychologisieren oder - wie das früher eher der Fall war - einseitig objektivieren: »Nach Athanasios spielt sich das alles in einem eigentümlichen Zwischenbereich ab, auf einer Wirklichkeitsebene, die weder rein 'psychisch' ist noch 'real' in dem Sinne, daß die Phänomene völlig unabhängig von der Psyche wären.«¹⁹ Im Kampf mit den Dämonen zeigt sich, was im Herzen des Menschen verborgen liegt und was sein Herz selber ist: der Kampfplatz, auf dem sich das Drama der Heilsgeschichte abspielt und die Welt sich als »neue Schöpfung« erhebt. Vor diesem Kampf braucht der Christ keine Angst zu haben, wenn er sich nur an Christus hält; denn der Glaube und das Vertrauen auf den Herrn besiegen das Böse.

3. Der Kampf mit den Einreden

Wer zu den Vätern der Wüste in die Schule geht und die Begegnung mit ihnen sucht, wird nicht gefragt: »Welche geistliche Übungen verrichtest du? Kannst du gut beten? Hältst du deine Einkehrzeiten ein? Empfängst du auch regelmäßig die Sakramente?« Das alles scheint die frühen Mönchsväter zunächst gar nicht zu interessieren. Sie stellen ihre Fragen ganz anders: »Wie hast du dich gefühlt, als du deinem Erzfeind heute begegnet bist? Wie war es, als das Postfach heute leer geblieben ist? Wie hast du reagiert, als dein Mitbruder dich nicht begrüßt hat? Wie hast du es empfunden, als das Essen kalt auf den Tisch kam?...« Nicht anders war es auch bei den Versuchungen Jesu; er hatte mit den konkreten »Einreden« zu kämpfen, die ihn von seinem Weg abbringen sollten.

Wer die abendländische Tradition der Spiritualitätsgeschichte und ihre geistliche Praxis kennt, weiß, daß solche Fragen, wie sie die Wüstenväter stellen, ganz anderer Art sind, als es sich vom Ansatz einer Spiritualität der Westkirche her nahelegt. Die Väter der Wüste scheinen an den frommen und geistlichen Übungen zunächst gar kein Interesse zu haben, vielmehr richten sie ihre Aufmerksamkeit auf etwas ganz anderes, nämlich auf die »Gedanken«, die Logismoi.

Es stellt sich die Frage, warum die Mönche damals gerade in die Wüste zogen und sie als Ort ihrer Nachfolge auswählten. Drei Gründe lassen sich dafür anführen²⁰, nämlich die biblische Sicht der Wüste als Ort der Erwählung und des Bundes, die damaligen Vorstellungen des zeitgenössischen Hellenismus von der Wüste als dem idealen Ort eines gesunden und zurückgezogenen Lebens, wie auch die religiös-mythische Deutung der Wüste als Bereich des Todes und der lebensbedrohenden Gefahr.

¹⁹ G. und Th. Sartory (Hgg.), *Lebenshilfe aus der Wüste. Die alten Mönchsväter als Therapeuten*. Freiburg 1980, 29.

²⁰ Vgl. hierzu A. Guillaumont, *Die Wüste im Verständnis der ägyptischen Mönche*, in: *GuL* 54 (1981) 121-137, hier 122f.

4. Die Wüste als Ort der Erwählung

In der Heiligen Schrift findet sich im Alten Testament eine Auffassung von der Wüste, die als »idealistisch« wie auch als »mystisch« bezeichnet werden kann. Auf dem Weg durch die Wüste wurde der Bund Gottes mit seinem Volk geschlossen. Obwohl dieser Bund immer wieder durch die Untreue Israels gebrochen wurde, bleibt Gott seinem Volk gegenüber treu. Am Ende der Zeiten wird er sein Volk in die Wüste zurückführen: »Darum will ich selbst sie verlocken. Ich will sie in die Wüste hinausführen und sie umwerben« (Hos 2,16), denn die Wüste ist der Ort der ersten Liebe: »Ich denke an deine Jugendtreue, an die Liebe deiner Brautzeit, wie du mir in der Wüste gefolgt bist, im Land ohne Aussaat« (Jer 2,2-3).

Außer der biblischen Sicht der Wüste sind für die frühen Mönchsväter auch die zeitgenössischen Vorstellungen des Hellenismus bestimmend geworden. Mit Judas von Alexandrien führt z. B. Philon in seiner Schrift »Über den Dekalog« aus, wie Gott sein Gesetz dem Volk Israel »tief in der Wüste« gab, »weil die meisten Städte voll von unzähligen Übeln sind, von Freveln gegen die Gottheit wie von Verbrechen der Menschen gegeneinander«.²¹

Nach Philons Ansicht sind die Städte nicht nur wegen der moralisch und sittlich schlechten Lebensweise ihrer Einwohner zu meiden, sondern wegen der verschmutzten Luft, sie macht ein Leben in der Stadt ungesund. Deshalb haben sich die Therapeuten von Alexandrien an Orte begeben, die einen »sehr gesunden klimatischen Zustand« aufwiesen und wo die Luft sauber und leicht war.«²²

Mit diesem Gedanken verschiebt sich die traditionelle Sichtweise der Wüste. Sie ist nicht mehr der Ort der Läuterung und des Bundesschlusses, sondern der Bund zwischen Gott und seinem auserwählten Volk wird deshalb in der Wüste geschlossen, weil diese ein reiner und sauberer Ort ist: Die Wüste gewinnt bei Philon einen quasi absoluten Wert. Gerade um die Zeitenwende kam es in der hellenistischen Mystik zu einer romantischen Sehnsucht nach Einsamkeit und Zurückgezogenheit: Viele sind müde und enttäuscht vom Leben in der Stadt und suchen nun abgelegene Orte auf, um ein gesundes Leben zu führen, oder sie leben in den Trümmern alter ägyptischer Tempel, in denen sie sich göttliche Schauungen erhoffen.

Das Bild von der Wüste, das der damalige Hellenismus zeichnete, findet sich in wesentlichen Zügen auch bei den frühen christlichen Autoren. So sagt zum Beispiel Klemens von Alexandrien über Johannes den Täufer, den Prototyp des Anachoreten: »In der Wüste genoß der Täufer das ruhevollere Leben der Einsamkeit.«²³ In gleicher Weise heißt es bei Origenes: »Johannes der Täufer floh den Lärm der Städte und ging in die Wüste, wo die Luft reiner ist und der Himmel weiter offen steht und Gott näher und vertrauter ist.«²⁴

²¹ Vgl. Philon von Alexandrien, De decalogo 2.

²² Vgl. Philon von Alexandrien, De vita contemplativa 22-23.

²³ Klemens von Alexandrien, Padagog. II, 10, 112.

²⁴ Origenes, Homilien zu Lukas, cap. XI, 3-4.

Es ist nicht allein der gesundheitliche Wert, der die Wüste für die damaligen Schriftsteller so anziehend machte. Vielmehr möchte sich der Weise in die Einsamkeit zurückziehen, um so der Masse und der Menge der Menschen zu entgehen und Zeit und Stille zu haben für Studium und Meditation, die das Hauptziel der damaligen Rückzugsbewegung in die Wüste sind. Das griechische Wortspiel von »erēmia« (= Wüste) und »ērĕmia« (= Ruhe und Stille) bekommt nun seine ihm eigene Bedeutung, wie z. B. bei Klemens von Alexandrien: »Johannes floh von der Hoffart der Städte und ging in die Wüste, um in der Stille der Wüste für Gott zu leben.«²⁵

Das idealisierende Bild von der Wüste und einem Leben in Zurückgezogenheit und Stille, wie *Hieronymus* es wiedergibt, bleibt für Jahrhunderte programmatisch - bis in die Kunst und Literatur, wo es immer wieder dargestellt und festgehalten wird. Nachdem Hieronymus Rom verlassen hatte, zog er sich in die Wüste von Chalkis zurück. Hier ist auch der Brief an seinen Freund Heliodor entstanden, der eine Werbeschrift für die Wüste darstellt:

»O Wüste, die du dich zeigst in der Frühlingspracht der Blumen Christi! O heilige Einsamkeit, in der die Steine wachsen, aus denen nach den Worten der Apokalypse die Stadt des großen Königs erbaut wird (Apg 21,18 ff)! O verlassene Stätte, in der man sich des vertrauteren Umgangs mit Gott erfreut! Was willst du, mein Bruder, in der Welt, der du erhaben über der Welt stehst? Wie lange soll der Häuser Schatten auf dich drücken? Wie lange soll dich der rauchgeschwängerte Kerker dieser Städte festhalten? Glaube mir, ich weiß nicht, was ich allein an Tageshelle hier mehr genieße. Hier kann man sich der Bürde des Körpers entledigen und sich zum reinen Glanz des Äthers emporschwingen.«²⁶

Was Hieronymus hier preist, hat er selber nur für kurze Zeit genossen; schon nach einigen Monaten verließ er die so beglückende Einsamkeit, um nach Antiochien zurückzukehren.

In seinem »Leben des heiligen Paulus, des ersten Einsiedlers«²⁷, entwirft Hieronymus das Bild von der »blühenden Wüste«, das schon bald in der Literatur der Wüstenväter eine immer größere Bedeutung erhält: Vor der Höhle des Einsiedlers ein Palmbaum, der den Einsiedler mit seinem Schatten vor der heißen Sonne schützt, in der Nähe eine reine Quelle, aus der er trinkt, und Tiere, die dem Menschen nichts antun. Und wie Hieronymus den Alten besucht, kommt zur Essenszeit ein Rabe, der Brot bringt, worauf Paulus erklärt, daß der Rabe schon seit 60 Jahren vom Himmel her ein halbes Brot bringt; aber an diesem Tag habe er wegen des Gastes die Ration verdoppelt. Nun wird die Wüste zu jenem Ort, wo Gott wahrhaft wie in einem Tempel ruht und gegenwärtig ist.

²⁵ Klemens von Alexandrien, Paedagog. II,10,112.

²⁶ Hieronymus, ep. 14,1.

²⁷ Hieronymus, Vita Pauli.

5. Die Wüste als Ort der Bedrohung

Das Bild von der Wüste, das damals die an Bibel oder hellenistischer Philosophie geschulten Literaten zeichneten, unterscheidet sich wesentlich von der religiös-mythischen Deutung der Wüste, die für die Wüstenväter bestimmend wird. Für diese ist die Wüste nicht der paradiesische Ort der Ruhe und Stille, sondern der Bereich des Todes und der lebensbedrohenden Gefahr.²⁸ Diese Sicht der Wüste findet sich schon bei den alten Semiten und in einzelnen Schriften der Bibel, vor allem bei den Ägyptern: In der Wüste sind die Gräber der Verstorbenen, aus der Wüste überfallen dunkelhäutige Nomaden wie auch gefährliche Tiere immer wieder das Land, und in den Ruinen der Tempelanlagen, die über die Wüste verstreut waren, hausen böse Geister und Dämonen.

Die Wüste als ein Ort des Schreckens und des Todes: dieses Bild zeigt sich auch bei den Autoren der frühen Mönchstradition. So beschreibt die »Vita Antonii« des Athanasius die Wüste als den Ort, an dem die Dämonen den Eremiten, der sich in ein Grab eingeschlossen hat, heimsuchen; jedem neuen Fortschritt im geistlichen Leben des Eremiten geht ein neuer Angriff der Dämonen voraus. Dieser Dämonenkampf des Asketen in der Wüste erinnert die damaligen Christen an die Versuchungsgeschichte Jesu, wo es heißt, daß der Geist Jesus in die Wüste führt, »damit er vom Teufel versucht werde« (Mt 4,1). Der Sieg Christi über den Teufel ist der Anfang seines Erlösungswerkes. Wie Christus kämpft auch der Mönch mit dem Bösen, »im offenen Kampf und ohne Tarnung«²⁹ tritt er dem Dämon in der Wüste entgegen und erweist sich so als wahrer »Soldat Christi« (miles Christi).

Diese eigenartige Sicht von der Wüste fordert ihre Erklärung, die kurz gesagt folgende ist: Durch das Kommen Christi hatte der Teufel auf einmal keinen Ort mehr, an dem er herrschen konnte; einzig die öde und menschenleere Wüste blieb ihm noch. Wie nun die Asketen in die Wüste eindringen, fürchtet er, »daß Antonius mit der Askese auch noch die Wüste anfüllt«³⁰ und daß mit ihm die Scharen der Mönche den Teufel aus seinem ureigenen Herrschaftsbereich verdrängen. So geschieht es, denn so viele Mönche kommen in die Wüste, daß sie eine »Stadt« geworden ist (desertum civitas) und ein »fruchtbares Land«. Was Jesaja verheißen hat, nämlich »die Wüste wird blühen« (Jes 35,1), erfüllt sich, wie Hieronymus bemerkt: »Die Wüste begann zu blühen.«³¹

Die Wüste als Ort des Bösen, diese Sichtweise hat viele Parallelen in heidnischen Vorstellungen, aber sie ist selbst der Heiligen Schrift nicht ganz fremd. Auch von Jesus heißt es, daß er in der Wüste vom Bösen versucht wurde (Mt 4,1), und die Dämonen, die er austreibt, fliehen in die Wüste, um dort zu bleiben (Mt 12,43; Lk 11,24). Wenn die Bibel in denselben Bildern spricht, mag dies für die frühen Christen viele Anklänge gehabt haben an Vorstellungen ihrer damaligen Umwelt. Durch das Christentum erfährt die Deutung der Wüste als Ort des Bösen und Dämonischen eine

²⁸ Vgl. A. Guillaumont, *Die Wüste*, 128ff.

²⁹ Johannes Cassian, *Conl.* 18,6.

³⁰ *Vita Antonii* 8.

³¹ Hieronymus, *ep.* 14,10.

wesentliche Korrektur. Der antike Heide fürchtete die Dämonen und mied die Wüste, der Christ hingegen nimmt bewußt den Weg in die Wüste auf sich, um mit seinen Feinden zu kämpfen. Darin wird deutlich, daß für die Väter der Wüste nicht Motive des damaligen heidnischen Asketentums maßgeblich sind. Sie fliehen die Welt nicht, um in Einsamkeit und Ruhe ein Leben der Vertrautheit mit Gott zu führen, vielmehr stellen die Anachoreten ihr Leben in einen großen theologischen Zusammenhang: »Denn wir haben nicht gegen Menschen aus Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen die Fürsten und Gewalten, gegen die Beherrscher dieser finsternen Welt, gegen die bösen Geister des himmlischen Bereichs« (Eph 6,12). Christus hat durch sein Erlösungswerk den »Fürsten dieser Welt« überwunden, doch dieser Sieg wird erst endgültig sichtbar in der Parusie. Bis dahin müssen die Jünger mit den Angriffen des Satans rechnen und die »Mächte und Gewalten« bekämpfen. Von daher ist die Wüste in der Sicht der Väter nicht ein geographischer, sondern ein theologischer und heilsgeschichtlicher Ort; er wird nicht aufgesucht als Ort der Ruhe und Beschaulichkeit, sondern damit der Kampf ausgetragen werden kann, der das Glaubensleben eines jeden Christen ausmacht und bestimmt.

Weil es den Wüstenvätern um den Weg geht, den jeder Christ zu betreten hat, legen die folgenden Überlegungen zur Weisung der Väter keine spezifische Mönchsspiritualität vor, sondern erinnern an eine Grundgestalt der Nachfolge des Herrn, dem die Mönchsväter konsequent und in Entschiedenheit gehorcht haben. Durch die Versuchungen lernt der Mensch nicht nur sich selber besser erkennen, sondern er bekommt auch ein innerlicheres und besseres Verständnis von Gott und seiner Sorgfalt und Barmherzigkeit für jeden Menschen. Was vielleicht bisher an Gott unbekannt geblieben ist, wird nun offenkundig und für den Einzelnen zu einer Ermutigung auf dem Weg: »Ohne Versuchung wird die Sorgfalt Gottes für uns nicht empfunden, das Vertrauen zu ihm nicht erworben, die Weisheit des Geistes nicht gelernt und die Liebe Gottes nicht in der Seele befestigt. Vor den Versuchungen betet der Mensch zu Gott wie ein Fremder, nachdem er aber aus Liebe zu ihm die Versuchungen bestanden hat, ohne sich durch dieselben verkehren zu lassen, alsdann betrachtet ihn Gott als einen, der ihm geliehen hat und von ihm Zinsen zu empfangen berechtigt ist, und als einen Freund, der für seinen Willen gegen die Macht der Feinde gekämpft hat.«³²

Die Versuchungen werden für den Menschen zu einem Segen, wenn er sie in sein Gebet hineinnimmt. Nicht durch ein asketisches Programm von Übungen und Leistungen bezwingen die Mönche den Kampf mit den Gedanken und Lastern, sondern durch das Gebet und das Wort der Heiligen Schrift. In seinem Antirrhethikon zeigt Evagrius Pontikos, daß gegen jeden schlechten Gedanken ein Wort der Schrift gestellt werden kann, das die Versuchung »neutralisiert« und »schach-matt« setzt, wie es Jesus in der Versuchungsgeschichte getan hat (Mt 4, Verse 4.6 f. 10). Da der Geist sich notwendig in das verwandelt, was sich ihm darbietet, sind Gebet und Lesung die besten Weisen, um die Gedanken und den Geist zu verbessern und zur Reinheit des Herzens zu führen.

Die durch jahrelangen Kampf erlangte Reinheit des Herzens wird nach außen hin sichtbar in der Güte im Umgang mit den Mitmenschen, in der inneren und äußeren Ruhe und Gelassenheit und

³² Weisung der Väter. Hrsg. von B. Miller, Freiburg 1965, Nr. 329.

schließlich in der äußeren Erscheinung des Menschen selber, wie Athanasius an der Gestalt des Antonius zu beschreiben weiß: »Die Verfassung seines Innern war rein. Denn weder war er durch den Mißmut grämlich geworden noch in seiner Freude ausgelassen, auch hatte er nicht zu kämpfen mit Lachen oder Schüchternheit. Denn der Anblick der großen Menge brachte ihn nicht in Verwirrung; man merkte aber auch nichts von Freude darüber, daß er von so vielen begrüßt wurde. Er war vielmehr ganz Ebenmaß, gleichsam geleitet von seiner Überlegung und sicher in seiner eigentümlichen Art.«³³ »Nicht durch Größe oder kräftige Gestalt unterschied er sich von den übrigen, sondern durch die Art seines Wesens und die Reinheit der Seele. Denn da sie voll Ruhe war, waren auch seine äußeren Sinne im Gleichgewicht. Die Heiterkeit der Seele drückte auch seinem Gesicht den Stempel der Freude auf und umgekehrt, aus den Bewegungen seines Körpers merkte und ersah man die Verfassung seiner Seele.«³⁴ Die Gestalt des Antonius, wie ihn Athanasius in seiner Vita beschreibt, zeigt: Wer mit Gott den langen Weg durch Ängste, Fehler und Sünden gegangen und ihnen aufrichtig begegnet ist, wird das »Ebenmaß« seines Lebens finden - und zwar als versöhnter, weil erlöster Mensch, der »nicht nach beiden Seiten hinkt« (vgl. 1 Kg 18, 21), sondern offen geworden ist für die »Gottesgeburt in der Seele« und für das neue Leben, das der Herr jedem, der an ihn glaubt, »in Fülle« verheißen hat (vgl. Joh 10,10).

³³ Vita Antonii 14.

³⁴ Vita Antonii 67.