

»HABITARE SECUM«

EIN GRUNDBEGRIFF MONASTISCHER SPIRITUALITÄT AM BEISPIEL DER
VITA BENEDICTI IM ZWEITEN BUCH DER DIALOGE GREGOR DES GROSSEN*

Daniel Tibi OSB

I PAPST GREGOR DER GROSSE UND SEINE DIALOGE

„Meine Brüder, die in meinem Haushalt wohnen, bedrängen mich auf jegliche Weise, kurz etwas über die Wunder der Väter zu schreiben, die in Italien erzählt werden.“¹

So schreibt Papst Gregor der Große († 604) 593 in einem Brief an Bischof Maximian von Syrakus. Den hartnäckigen Bitten seiner Mitbrüder verdanken wir wohl Gregors bekanntestes Werk *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum*², das ihm in der Ostkirche den Namen *Gregorios Dialogos* eingebracht hat. Dort erzählt Gregor wie er sich, erschöpft von seinen Amtsverpflichtungen als Papst, in die Stille zurückzieht und seinem Diakon Petrus vom Leben und den Wundern italischer Heiliger berichtet:

„Eines Tages befand ich mich wegen des zu großen Ungestüms einiger Weltleute, denen wir in ihren Anliegen oft mehr leisten müssen, als wozu wir sicher verpflichtet sind, in großer Niedergeschlagenheit und suchte ein stilles, mit meinem

*Vortrag beim Nachwuchskolloquium der Geisteswissenschaften der Ruhr-Universität Bochum am 24.05.2014.

¹Gregor der Große: *Registrum epistolarum*, III, 50. In: Paul Ewald, Ludwig M. Hartmann: *Gregorii I papae registrum epistolarum*. Berlin 1891, 206.

²*PL* t. LXXVII, c. 127–431. Kritische Ausgabe: Umberto Moricca: *Gregorii Magni Dialogi libri 4*. (Fonti per la storia d'Italia 57.) Rom 1924. Deutsche Übersetzung des Gesamtwerks: *Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen vier Bücher Dialoge*. Übers. von Joseph Funk. (Bibliothek der Kirchenväter II/3.) München 1933. Deutsche Übersetzung des zweiten Buchs der Dialoge: *Der hl. Benedikt. Buch II der Dialoge*. Hrsg. i. Auftr. der Salzburger Äbtekonferenz. St. Ottilien 1995 (© 2008). Francis Clark hat die Verfasserschaft Gregors angezweifelt (vgl. *The Pseudo-Gregorian Dialogues*. Leiden 1987 sowie *The "Gregorian" Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism*. Leiden 2003). Dieser These widersprach u. a. Adalbert de Vogüé (vgl. *Grégoire le Grand et ses « Dialogues » d'après deux ouvrages récentes*. In: *Revue d'histoire ecclésiastique* 83 (1988), 281–348 sowie *Grégoire le Grand est-il l'auteur des Dialogues?* In: *Revue d'histoire ecclésiastique* 99 (2004), 158–161 mit Literaturangaben zur Kontroverse).

Kummer vertrautes Gemach auf, wo mir alles, was mir an meiner Beschäftigung mißfiel, klar werden, und wo alles, was mich gewöhnlich schmerzte, in seiner Gesamtheit vor den Augen frei vorbeiziehen konnte. [...] Meine arme, von der Arbeitslast verwundete Seele denkt zurück, wie glücklich sie einst im Kloster war, wie alles Hinfällige weit unter ihr lag, wie sie alles Wandelbare hoch überragte, wie sie nur an Himmlisches zu denken gewohnt war und wie sie, wenngleich im Körper zurückgehalten, doch die Grenzen des Fleisches in der Betrachtung überschritt, wie sie sogar den Tod, den doch fast alle als eine Strafe empfinden, lieb gewann als den Eingang zum Leben und als Lohn für ihre Mühen. [...] Bisweilen aber kommt zur Steigerung meines Schmerzes noch hinzu, daß mir das Leben einiger Männer ins Gedächtnis zurückgerufen wird, die der heutigen Welt ganz und gar Lebewohl gesagt haben. Wenn ich dann die Höhe, auf der diese Männer wandelten, betrachte, da erkenne ich, wie tief ich stehe.“³

Unter diesem Vorzeichen wollen die Dialoge Gregors gelesen werden. Sie enthalten keine Biografien im heutigen Sinne. Die Lebensbeschreibungen der italischen Heiligen sollen vielmehr als Vor- und Idealbild für das eigene Leben dienen. Wir wollen hier die Lebensbeschreibung des Mönchsvaters Benedikt von Nursia († 547) im zweiten Buch der Dialoge und das darin beschriebene Ideal des *habitare secum* betrachten. Die Kernaussage darin ist: Der Rückzug in die Einsamkeit und die Einübung in das innere Schweigen und die innere Wachsamkeit sind Grundlage, um sich in das *habitare secum*, das Wohnen bei sich selbst, einzuüben und aus dieser inneren Ruhe und Kraft heraus die Anforderungen des Alltags zu meistern. Ziel dieses Weges ist die Schau Gottes, indem die Seele über sich selbst hinaus zur Kontemplation aufsteigt. Gregor beschreibt diesen dreistufigen Weg des Aufstiegs der Seele zu Gott wie folgt:

„Die erste Stufe ist, dass sie sich in sich selbst sammelt [*se ad se colligat*], die zweite, dass sie sich in dieser Sammlung wahrnimmt [*videat qualis est collecta*], die dritte, dass sie über sich selbst hinaussteigt [*super semetipsam surgat*] und sich der Kontemplation des unsichtbaren Schöpfers hingibt.“⁴

Die Kontemplation nennt Gregor als Sinn des menschlichen Lebens:

„Dazu ist der Mensch erschaffen worden, dass er sich stehenden Geistes zur Höhe der Kontemplation erhebe.“⁵

Wir dürfen annehmen, dass Gregor diesen Weg aus eigener Erfahrung kannte und aus dem *habitare secum* Kraft für seine vielfältigen weltlichen Verpflichtungen geschöpft hat. Er stammte

³*Dial.* I, Prol. In: Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Grossen vier Bücher Dialoge. Übers. von Joseph Funk. (Bibliothek der Kirchenväter II/3.) München 1933, ff.

⁴*Homiliae in Hiezechibelem Prophetam*, II,V,9 (= CCSL 142, 281f).

⁵*Moralia in Iob*, VIII,X,19 (= CCSL 143, 395).

aus einem reichen Adelsgeschlecht. Geboren wurde er um 540 in Rom. Sein Vater war hoher weltlicher Beamter in Rom. Gregors Kindheit und Jugend waren von den Schrecken des Krieges geprägt. Zunächst erlebte er den Gotenkrieg mit und nach einer kurzen Friedenszeit den Einfall der Langobarden. Nach einer rhetorischen und juristischen Ausbildung schlug Gregor zunächst wie sein Vater die Beamtenlaufbahn ein. Im Jahre 573 hatte Gregor das Amt des Stadtpräfekten von Rom inne. Nach dem Tod seines Vaters verschenkte Gregor sein Vermögen an sechs Klöster in Sizilien und stiftete im Palast seiner Familie auf dem Mons Caelius in Rom das Andreaskloster, in das er 575 eintrat. Allzu lange Zeit verbrachte er jedoch nicht hinter Klostermauern. Papst Pelagius II. († 590) weihte Gregor 579 zum Diakon und sandte ihn als päpstlichen Botschafter an den kaiserlichen Hof in Konstantinopel, wo er bis zu seiner Rückberufung nach Rom im Jahr 586 wirkte. Wieder nach Rom zurückgekehrt, zog Gregor zwar wieder in sein Kloster, war aber gleichzeitig in der päpstlichen Verwaltung tätig. Nach dem Tod Papst Pelagius' II. wurde Gregor im Jahr 590 zu dessen Nachfolger als Bischof von Rom gewählt. Dieses Amt bekleidete er bis zu seinem Tod im Jahr 604.

2 DAS MOTIV DES »HABITARE SECUM«

Platon († 348/347 v. Chr.) versteht das bei sich selbst Sein der Seele als das Bestreben,

„die Seele so weit wie möglich vom Körper zu trennen und sie daran zu gewöhnen, sich von überall her aus dem Körper ganz für sich allein zu sammeln [καθ' αὐτήν ... συναγείρεσθαί] und zusammenzuziehen und nach Kräften sowohl in der Gegenwart als auch in der künftigen Zeit allein für sich [μόνην καθ' αὐτήν] zu leben“.⁶

Nach Platon ist die Seele immaterielles Prinzip des Lebens, das vom materiellen Körper verschieden ist. Der materielle Körper ist Wohnung der Seele im Sinne eines Gefängnisses oder Grabes. So versteht Platon das Wohnen der Seele bei sich selbst als Befreiung der Seele aus dem Gefängnis des materiellen Körpers.

Der jüdische Philosoph Philo von Alexandria († nach 40 n. Chr.) ist von der platonischen Philosophie geprägt. Auch er versteht den materiellen Körper als Grab der Seele. Aus diesem Grab heraus muss sich die Seele befreien, indem sie „für sich allein bei sich selbst [ἀναχωρούσης εἰ ἐαυτήν]“⁷ ist. Dazu soll der Mensch das Ideal der ἀπάθεια, der Auslöschung der Leidenschaften, anstreben. Ziel ist, dass sich die Seele in den geistigen Bereich erhebt und zu neuem Leben geboren wird.

⁶Platon: *Phaidon*, 67d. Hrsg. v. Barbara Zehnpfennig. (Philosophische Bibliothek 431.) Hamburg ²2007, 29. Vgl. auch 65c (S. 23), 80e (S. 31), 83a/b (S. 77).

⁷Philo von Alexandrien: *De specialibus legibus*, I,298. In: Leopold Cohn, Paul Wendland (Hrsg.): *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Bd. 5. Berlin 1962, 72.

Der Gedanke einer Verbindung zwischen Selbsterkenntnis und Wohnen bei sich selbst taucht bei Persius (34–62 n. Chr.) auf: *tecum habita: noris quam sit tibi curta supellex*.⁸ Hier findet sich meines Wissen erstmals explizit der Ausdruck *habitare secum*.⁹

Nach Seneca († 65 n. Chr.) hindern die Begierden und Leidenschaften den Menschen daran, bei sich selbst zu sein. In seinem Werk *De brevitae vitae* schreibt er:

„Von allen Seiten drängt sich die Verderbnis her, und läßt nicht zu, daß man sich aufraffe, und zur Prüfung des Wahren den Blick erhebe, sondern hält ihn gesenkt und an die Begierden gefesselt danieder. Nie wird es ihnen so gut, dass sie zu sich selbst kommen [*recurrere ad se*]“.¹⁰

Auch Seneca kennt das Motiv der Selbsterkenntnis verbunden mit dem Rückzug in die Einsamkeit, um die Begierden zu meistern und die Leidenschaften zu besiegen.¹¹

Das Motiv des Rückzugs in die Einsamkeit des Kellions, der Mönchszelle, in der Wüste verbunden mit dem Streben nach der ἡσυχία, dem innerem Schweigen, taucht bei den Wüstenvätern auf. Von Abbas Arsenios ist überliefert:

„Als Abbas Arsenios noch im Palast (von Konstantinopel) war, betete er zu Gott und sagte: ‚Zeige mir den Weg, wie ich gerettet werde.‘ Und es kam zu ihm eine Stimme, die sprach: ‚Arsenios, fliehe die Menschen, und du wirst gerettet.‘ Als er sich in das mönchische Leben zurückzog, betete er wieder und sagte mit denselben Worten. Und er hörte eine Stimme, die zu ihm sprach. ‚Arsenios, fliehe, schweige, ruhe [ἡσυχάζει].“¹²

Gregor von Nazianz († 390) bezeichnet die ἡσυχία, die aus dem Rückzug in die Einsamkeit reift, als Grundlage der Kontemplation:

„Ferner überkam mich Liebe zum teuren Gut der Einsamkeit und Zurückgezogenheit. [...] Die Sehnsucht treibt zur Flucht in die Berge und in die Wüste, zur Ruhe für Körper und Geist [ἡσυχίαν ψυχῆς καὶ σώματος], sie rät dem Verstande, sich zurückzuziehen [εἰς ἑαυτὸν ἀναχωρῆσαι] und sich vom Sinnlichen freizumachen, um, wenn Irdisches und Schmutziges sich nicht beimischen und das gött-

⁸ Aulus Persius Flaccus: *Saturarum liber*, IV,52. Hrsg. v. W. V. Clausen. Oxford 1956, 20.

⁹ Vgl. Pierre Courcelle: *«Habitar secum» selon Perse et selon Grégoire le Grand*. In: *Revue des études anciennes* 69 (1967), 266–279.

¹⁰ Seneca: *De brevitae vitae*, 2. In: Lucius Annaeus Seneca des Philosophen Werke. Bd. 1. Übersetzt von J. Moser. Stuttgart 1829, 557f.

¹¹ Vgl. Seneca: *De Tranquillitate Animi*, 4. In: Lucius Annaeus Seneca des Philosophen Werke. Bd. 1. Übersetzt von J. Moser. Stuttgart 1829, 397. Seneca: *Ep. 68,8*. In: Lucius Annaeus Seneca des Philosophen Werke. Bd. 1. Übersetzt von J. Moser. Stuttgart 1829, 1692.

¹² *Apophthegmata Patrum (Teil 1). Das Alphabetikon – Die alphabetisch-anonyme Reihe*. Übers. v. Erich Schweitzer. (Weisungen der Väter 14.) Beuron 2012, Nr. 39 (S. 31f).

liche Licht nicht stören können, rein von Makel mit Gott zu verkehren und von den Strahlen des Geistes sich ungehindert erleuchten zu lassen, bis wir zur Quelle des irdischen Glanzes gelangen und, wenn die Wahrheit nicht mehr im Spiegel geschaut wird, Sehnsucht und Verlangen gestillt sind.“¹³

Evagrius Ponticus († 399) kennt die Introspektion als Grundlage für den Kampf gegen die Leidenschaften. Mit seiner Acht-Laster-Lehre¹⁴, die noch heute in der Ostkirche verbreitet ist, hat er ein System für den Kampf gegen die Leidenschaften ausgearbeitet. Die ἀπάθεια, die Freiheit von schädlichen Leidenschaften, nennt er als Grundlage für den Aufstieg der Seele zu Gott. Johannes Cassian († ca. 435) übernahm die Acht-Laster-Lehre des Evagrius und brachte sie in die Tradition der Westkirche ein.¹⁵ Auf dieser Grundlage hat Gregor die Sieben-Laster-Lehre unserer westlichen Tradition aufgestellt.¹⁶

Augustinus († 430) sieht im jüngeren Sohn aus dem Gleichnis vom verlorenen Sohn und barmherzigen Vater (vgl. *Lk* 15,11–30) ein Bild für jemanden, der nach einer Entfremdung von Gott in sich geht, sich aufrafft und zu Gott zurückkehrt:

„In uns selbst aber wollen wir sein Bild erkennen und wie der jüngere Sohn im Evangelium in uns gehen, uns erheben und zurückkehren [*ad nosmet ipsos reversi surgamus et ad illum redeamus*], zu dem, von dem wir uns durch die Sünde entfernt hatten.“¹⁷

Für Gregor ist das Ideal des *habitare secum*, das er Benedikt zuschreibt, verbunden mit der Sammlung des Geistes und der inneren Wachsamkeit:

„Der heilige Mann wohnte in sich selbst [*secum habitasse*], weil er stets wachsam auf sich achtete, sich immer unter den Augen des Schöpfers sah, sich allezeit prüfte und das Auge des Geistes nicht außerhalb seiner selbst umherschweifen ließ.“¹⁸

Durch das Motiv des *habitare secum* hat Gregor die weitere monastische Tradition geprägt. Bruno von Köln († 1101) rühmt die Einsamkeit und Stille als den Rahmen in sich gehen und bei sich wohnen zu können:

¹³Gregor von Nazianz: *Oratio*, II,6 und XII,4. In: Des heiligen Bischofs Gregor von Nazianz Reden. Übers. v. Philipp Haeuser. (Bibliothek der Kirchenväter I/59.) München 1928, 8.267.

¹⁴Vgl. Evagrius Ponticus: *Praktikos*, 6. In: Evagrius Ponticus: Der Praktikos. Hundert Kapitel über das geistliche Leben. Hrsg. v. Gabriel Bunge. (Weisungen der Väter 6.) Beuron 2008, 79.

¹⁵Vgl. Cass.: *Inst.*, V–XII. In: Sämtliche Schriften des ehrwürdigen Johannes Cassianus. Bd. 1. Übers. v. Antonius Abt. (Bibliothek der Kirchenväter I/59.) Kempten 1879, 95–271.

¹⁶Vgl. *Moralia in Iob*, XXXI, XLV, 87f. (= CCSL 143B, 1610f).

¹⁷Augustinus: *De civitate Dei*, XI,28. In: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat. Übers. v. Alfred Schröder. (Bibliothek der Kirchenväter I/28.) München 1916. Dieses Bild taucht auch bei Gregor auf: vgl. *Dial.* II,3,6 (Anm. 2), S. 117.

¹⁸*Dial.* II,3,7 (Anm. 2), S. 117.

„Welchen Nutzen und welche göttliche Wonne aber die Einsamkeit und stille Abgeschiedenheit denen schenkt, die sie lieben, wissen alle diejenigen, welche sie erfahren haben. Denn hier können starke Charaktere nach Herzenslust in sich gehen [*redire in se*] und bei sich verweilen [*habitare secum*].“¹⁹

Wilhelm von Saint-Thierry († 1148) nennt den Rückzug in die Einsamkeit und die Selbstwahrnehmung als Schritt auf dem kontemplativen Weg.²⁰ In seiner *Vita S. Bernardi* beschreibt er Bernhard von Clairvaux († 1153) als einen Mönch, der „bei sich selbst wohnt [*secum habitans*]“.²¹

Ein ähnliches Bild zeichnet Thomas von Celano († 1260) in seiner *Vita Prima S. Francisci Assisiensis* von seinem Ordensvater Franz von Assisi († 1226), wenn er ihn als jemanden beschreibt, der „bei sich selbst wohnt [*secum habitans*]“ und dadurch „Gott in sich eine würdige Wohnstatt bereitet hat [*in se dignum Deo habitaculum praeparabat*]“.²²

3 DAS IDEAL DES »HABITARE SECUM« IN DER VITA BENEDICTI

„Er stammt aus angesehenem Geschlecht in der Gegend von Nursia. Zu Ausbildung und Studium wurde er nach Rom geschickt. Dabei sah er viele in die Abgründe des Lasters fallen. Deshalb zog er den Fuß, den er gleichsam auf die Schwelle zur Welt gesetzt hatte, wieder zurück, damit nicht auch er von ihrer Lebensart angesteckt werde und so schließlich ganz in bodenlose Tiefe stürze. Er wandte sich also vom Studium der Wissenschaften ab und verließ das Haus und die Güter seines Vaters. Gott allein wollte er gefallen.“²³

So beginnt Gregor die Beschreibung des Lebenswegs Benedikts von Nursia, den er als einen spirituellen Aufstieg darstellt. Der Anfang des spirituellen Aufstiegs Benedikts war die Umkehr. „Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (*Mk* 1,15), lautet der Kern der Botschaft Jesu. Benedikt war „entschlossen, in die Einsamkeit zu gehen [wörtlich: in die Wüste – *petere desertam*]“. Aus der Großstadt Rom ging Benedikt zunächst mit seiner Amme nach Effide, wo „viele angesehene Männer ein Leben in Gemeinschaft“ führten.²⁴ Es zog Benedikt nicht direkt in die völlige Einsamkeit. Er führte zunächst ein Gemeinschaftsleben, um sich im geistlichen Leben zu schulen (vgl. *RB* 1,3f). Doch als er in Effide als Wundertäter bekannt wurde, zog es

¹⁹Bruno von Köln: *Brief an Radolf den Grünen*, 6. In: *Epistulae Cartusianae*. Frühe Kartäuserbriefe. Übers. v. Gisbert Greshake. (Fontes Christiani 10.) Freiburg 1992, 56f.

²⁰Wilhelm von Saint-Thierry: *Epistola ad fratres de Monte Dei*, 19. In: Volker Honemann: *Die ›Epistola ad fratres de Monte Dei‹ des Wilhelm von Saint-Thierry*. München 1978, 297.

²¹Wilhelm von Saint-Thierry: *Vita S. Bernardi*, III,1,2 (= PL t. CLXXXV, c. 304).

²²Thomas de Celano: *Vita Prima S. Francisci Assisiensis*, 43. In: Collegium S. Bonaventurae (Hrsg.): *Legendae S. Francisci Assisiensis*. (Analecta Franciscana 10.) Quaracchi 1926, 34.

²³*Dial.* II, Prol, I (Anm. 2), S. 103.

²⁴Ebd. II, I, I (S. 105).

Benedikt in die größere Einsamkeit und er verließ heimlich die Stadt. Er machte sich auf und ließ sich als Einsiedler in einer Höhle in Subiaco nieder, wo er drei Jahre lang blieb.²⁵

Der Rückzug in die Einsamkeit findet sich in der monastischen Literatur als wiederkehrendes Motiv am Beginn eines geistlichen Weges. Der Weg des Aufstiegs beginnt für Benedikt gleichsam in der Erde. Er zog sich „in eine ganz engen Höhle“²⁶ zurück. Ein enger, begrenzter Raum ist in der biblischen Tradition Ort der vermeintlichen Gottesferne, in der sich aber Gott als Helfer erweist und der so zum Ort der Gotteserfahrung werden kann (vgl. z. B. *Gen* 37,24–36; *1 Kön* 19,9–13; *Jona* 2,1–11).

Die Einsamkeit ist auch der Ort, an dem der Mensch seinen Dämonen in besonders intensiver Weise begegnet. Das Motiv des Kampfes gegen die Dämonen spielt in der monastischen Tradition eine zentrale Rolle.²⁷ Gregor spricht vom Versucher oder alten Feind, der Benedikt und seinen Mönchen in verschiedener Gestalt (u. a. in Gestalt eines schwarzen Vogels, eines schwarzen Knabens, eines Tierarztes und eines Drachens) nachstellt. Für uns heutige Menschen klingt die Vorstellung von Dämonen befremdlich, doch gehörte sie für Mönche der Antike selbstverständlich zum Wirklichkeitsbild. Sie drückten ihre Erfahrungen im Umgang mit negativen Gedanken und Leidenschaften und den Weg der Selbsterkenntnis in der mythischen Denkweise ihrer Zeit aus.

In Zusammenhang mit dem Dämonenkampf bei den Wüstenvätern ist vor allem Evagrius Ponticus zu nennen.²⁸ Er hat seine Erfahrungen im Umgang mit Dämonen zusammengetragen und systematisiert. Evagrius unterscheidet in seiner Schrift *Praktikos* acht Arten von Dämonen, die den Menschen negative und zerstörerische Gedanken (λογίσμοι) eingeben. Diese Gedanken wecken acht verschiedene Leidenschaften:

„Acht sind die Gattungsgedanken, in denen jeglicher Gedanke enthalten ist.
Der erste ist die Fresslust [γαστριμαργία],
danach kommt der der Unzucht [πορνεία].
Der Dritte ist der der Habsucht [φιλαργυρία],
der vierte der des Kummers [λύπη],
der fünfte der der Wut [ὀργή],
der sechste der des Überdrusses [ἀκηδία],

²⁵Vgl. ebd. II,1,3f (S. 105–107).

²⁶Ebd. II,1,4 (S. 107).

²⁷Vgl. Uta Ranke-Heinemann: *Die ersten Mönche und die Dämonen*. In: Geist und Leben 29 (1956), 165–170; Günter Switek: *Wüstenväter und Dämonen. Ein Beitrag zur Geschichte des „Geistlichen Kampfes“*. In: Geist und Leben 37 (1964), 340–358.

²⁸Vgl. Hans Urs von Balthasar: *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*. In: Zeitschrift für Askese und Mystik 14 (1939), 31–47; Karl Rahner: *Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus*. In: Zeitschrift für Askese und Mystik 8 (1933), 21–38; Monica Tobon: *Apatheia in the Teachings of Evagrius Ponticus*. PhD Thesis. University College London 2011. URL: <discovery.ucl.ac.uk/19900/1/19900/_thesis.pdf> (23.05.2014).

der siebte der des eitlen Ruhmes [κενοδοξία]
und der achte der des Hochmutes [ὑπερφανία].“²⁹

Am Anfang des Kampfes gegen die Dämonen steht nach Evagrius die Introspektion. Indem er in sich geht, sich selbst wahrnimmt und über sich wacht, erkennt der Mönch die Vorgehensweise der Dämonen und kann sie gezielt bekämpfen. Evagrius beschreibt seine Erfahrungen mit den Dämonen und nennt für jeden der acht Dämonen Heilmittel. Ziel des Dämonenkampfes ist die ἀπάθεια, ein Zustand der Herzensruhe und der Freiheit von schädlichen Leidenschaften, der die Grundlage für das reine Gebet und den Aufstieg der Seele zu Gott ist:

„Jene Seele, die durch die Fülle der Tugenden gereinigt ist, macht den Menschen unerschütterlich gleichmütig und hilft ihm so, in jenen Zustand zu kommen, den er ersehnt. [...] Das Gebet ist ein andauernder inniger Umgang des Menschen mit Gott. [...] Das Gebet ist der Aufstieg des Geistes zu Gott. [...] Der Gebetszustand ist ein habitueller Zustand unerschütterlicher Ruhe [ἀπάθεια]. Er führt den Menschen, der die Weisheit liebt und der durch eine tiefe Liebe wahrhaftig vergeistigt ist, zu den höchsten Höhen der Wirklichkeit.“³⁰

Johannes Cassian, ein Schüler des Evagrius, übernahm diese Lehre und brachte sie in die westliche monastische Tradition ein. Den griechischen Begriff ἀπάθεια umschreibt er mit dem lateinischen Ausdruck *puritas cordis* – Reinheit des Herzens. Benedikt war mit den Schriften Cassians vertraut, sodass er die Lehre vom Dämonenkampf zweifellos kannte. In seiner Mönchsregel empfiehlt er die Lektüre der Schriften Cassians, „deren Beobachtung den Menschen zur Höhe der Vollkommenheit führen kann“ (vgl. *RB* 73,2–5).

Den Kampf gegen die Dämonen musste auch Benedikt führen. Gregor erzählt von verschiedenen Versuchungen, denen Benedikt und seine Schüler ausgesetzt waren. Gleich zu Beginn seines monastischen Weges wurde Benedikt vom Dämon der Ruhmsucht bedrängt. Als er in Effide war, wirkte Benedikt ein Wunder, indem er ein Sieb, das seine Amme zerbrochen hatte, durch die Kraft seines Gebets repariert hat. Dieses Wunder wurde unter den Bewohnern des Ortes bekannt, und Benedikt war in der Gefahr, vom Dämon der Ruhmsucht überwältigt zu werden, von dem Evagrius schreibt:

„Der Gedanke des eitlen Ruhmes ist äußerst subtil und stellt sich leicht bei den Tugendhaften ein mit der Absicht, ihre Kämpfe an die Öffentlichkeit zu bringen.“³¹

²⁹Evagrius Ponticus: *Praktikos*, 6 (Anm. 14), S. 79.

³⁰Ders.: *De Oratione*, 2.3.35.52. In: Ders.: *Praktikos*. Über das Gebet. Übers. v. Guido Joos. (Schriften zur Kontemplation 2.) Münsterschwarzach 1986, 87.88.95.99.

³¹Evagrius Ponticus: *Praktikos*, 14 (Anm. 14), S. 103.

Dieser Versuchung entzog sich Benedikt, indem er Effide verließ und sich in die Einsamkeit seiner Höhle in Subiaco zurückzog:

„Benedikt aber wollte lieber die Drangsale der Welt erfahren als ihr Lob, sich lieber in harter Arbeit für Gott abmühen, als durch Gunst und Erfolg im Leben berühmt werden.“³²

In Subiaco wurde Benedikt von zwei weiteren Versuchungen bedrängt. Ein schwarzer Vogel versuchte ihn zum Zorn zu reizen:

„Eines Tages, als Benedikt allein war, nahte sich ihm der Versucher. Ein kleiner schwarzer Vogel, eine Amsel, flatterte ihm um das Gesicht und belästigte ihn zudringlich. Der heilige Mann hätte die Amsel mit der Hand fangen können, wenn er gewollt hätte. Er machte jedoch das Zeichen des Kreuzes; da flog der Vogel davon.“³³

Der Zorn ist nach Evagrius Ponticus „eine äußerst jähe Leidenschaft. [...] Sie macht die Seele den ganzen Tag über wild, vor allem aber reißt sie den Intellekt während der Gebete hin“.³⁴ Benedikt ließ sich vom Dämon des Zorns nicht vom Ideal des immerwährenden Gebetszustand abbringen. Da er bei sich selbst wohnte, traf ihn der Zorn nicht in seinem Inneren. Vielmehr suchte er Zuflucht bei Christus und zerschmetterte die Gedanken des Zorns an ihm (vgl. *RB* 4,50).

Nachdem Benedikt diese Versuchung überwunden hatte, wurde er von der Unkeuschheit bedrängt:

„Kaum war der Vogel fort, überkam den heiligen Mann eine so heftige sinnliche Versuchung, wie sie ihm noch nie widerfahren war. Irgendwann hatte er eine Frau gesehen, die ihm der böse Geist jetzt wieder vor Augen führte. Durch das Bild ihrer Schönheit entfachte er im Diener Gottes eine solche Glut, dass sich das brennende Verlangen in seiner Brust kaum bändigen ließ. Fast hätte die Leidenschaft ihn überwältigt, und er war nahe daran, die Einsamkeit zu verlassen. Da traf ihn plötzlich der Blick der göttlichen Gnade, und er kehrte zu sich selbst zurück [*ad semetipsum reversus est*].“³⁵

Mönche versucht der Dämon der Unkeuschheit nach Evagrius von ihrer Lebensweise abzubringen:

³²*Dial.* II,1,3 (Anm. 2), S. 105.

³³Ebd. II,2,1 (S. 111).

³⁴Evagrius Ponticus: *Praktikos*, II (Anm. 14), S. 92.

³⁵*Dial.* II,2,1f (Anm. 2), S. 111.

„Der Dämon der Unzucht zwingt einen, nach wohlgestalteten Körpern zu verlangen. Er befällt aufs heftigste die enthaltsam Lebenden, damit sie aufgeben, weil sie ja angeblich doch nichts ausrichten würden. Und indem er die Seele befleckt, biegt er sie zu jenen Handlungen nieder, macht sie gewisse Worte sagen und andere als Antwort hören, als sei die Angelegenheit sichtbar und gegenwärtig.“³⁶

Auch Benedikt hätte sich fast durch den Dämon der Unkeuschheit von seiner Lebensweise abbringen lassen, doch besiegte er den Dämon durch die Gottes Hilfe und kehrte wieder zu sich selbst zurück.

Durch diese Versuchungen im geistlichen Kampf erprobt, konnten die Tugenden in Benedikt wachsen:

„Als die Versuchung gewichen war, konnte die Saat der Tugenden wachsen, und der Mann Gottes brachte reiche Frucht wie von Dornen gereinigtes bearbeitetes Land.“³⁷

Der Dämonenkampf, der Kampf mit den eigenen Gedanken, ist nie abgeschlossen. „Der Ort ändert sich, aber nicht der Feind.“³⁸ Doch die Erfahrung im Umgang mit den eigenen Gedanken, ermöglicht es, auch in Zeiten der Anfechtung bei sich selbst wohnen zu bleiben.

Die drei Jahre, die Benedikt in der Einsamkeit der Höhle verbracht hat, lassen an die drei Tage der Grabesruhe Jesu denken. Der Weg zum *habitare secum* ist ein Weg des Sterbens und der Wiedergeburt, denn: „Wenn jemand nicht von Neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen.“ (*Job* 3,3).

Nach der Zeit der Einsamkeit in der Höhle kehrte Benedikt wieder zu den Menschen zurück, doch die erste Erfahrung, die Benedikt machte als er seine Höhle verließ, war die Erfahrung des Scheiterns. Gregor erzählt:

„Nicht weit entfernt lag ein Kloster; der Abt dieser Gemeinschaft war gestorben. Alle Brüder kamen nun zum ehrwürdigen Benedikt und baten ihn inständig, er möge ihr Oberer werden. Er lehnte ab, sträubte sich lange und sagte ihnen voraus, daß ihre Lebensweise mit der seinen nicht zusammenpasse. Schließlich gab er ihren Bitten nach und sagte zu. In diesem Kloster achtete er auf ein Leben nach der Regel, so daß keiner mehr wie früher durch unerlaubtes Handeln vom Weg des klösterlichen Lebens nach rechts oder links abweichen durfte. Da gerieten die Brüder, deren Leitung er übernommen hatte, in sinnlose Wut. [...] Deshalb suchten sie nach einer Gelegenheit, ihn umzubringen. Sie berieten miteinander

³⁶Evagrius Ponticus: *Praktikos*, 8 (Anm. 14), S. 85.

³⁷*Dial.* II,3,1 (Anm. 2), S. 113.

³⁸Ebd. II,8,10 (S. 135).

und mischten dann Gift in den Wein. Als das Glas mit dem vergifteten Trank nach dem Brauch des Klosters bei Tisch dem Abt zur Segnung gebracht wurde, streckte Benedikt die Hand aus und machte das Zeichen des Kreuzes. Auf dieses Zeichen hin zerbrach das Glas, das in einiger Entfernung gehalten wurde, als hätte er nicht das Kreuz gemacht, sondern einen Stein auf das Gefäß des Todes geworfen. Sofort erkannte der Mann Gottes, daß darin ein todbringender Trank gewesen war, weil das Glas das Zeichen des Lebens nicht hatte ertragen können. Da erhob er sich, rief die Brüder zusammen und sagte mit friedfertigem Blick und gelassenem Sinn: „Der allmächtige Gott erbarme sich euer, Brüder. Warum habt ihr mir das antun wollen? Habe ich euch nicht vorher schon gesagt, daß eure und meine Lebensweise nicht zusammenpassen? Geht und sucht euch einen Abt nach eurer Art. Denn nach allem, was geschehen ist, könnt ihr mich nicht mehr halten.“³⁹

Benedikt reagierte auf sein Scheitern in Vicovaro mit der ἀπάθεια, die aus dem *habitare secum* erwächst, und kehrte wieder in seine Höhle zurück:

„Dann kehrte er an die Stätte seiner geliebten Einsamkeit zurück. Allein, unter den Augen Gottes, der aus der Höhe hernieder schaut, wohnte er in sich selbst [*habitavit secum*]“.⁴⁰

Benedikt ließ sich nicht entmutigen. In einem zweiten Anlauf wirkte er umso segensreicher. Er tat nun den zweiten Schritt in seinem spirituellen Aufstieg. Er

„ließ mit Hilfe des allmächtigen Herrn Jesus Christus zwölf Klöster errichten. In jedes Kloster schickte er zwölf Mönche und setzte für jede Gemeinschaft einen Abt ein. Nur wenige Mönche behielt er bei sich, die nach seinem Urteil für seine Lehre besonders empfänglich waren.“⁴¹

Seine Höhle, den engen Raum der Einsamkeit, hat er endgültig verlassen, und in Kraft des *habitare secum* wirkte Benedikt zum Heil der ihm anvertrauten Brüder und zum Aufbau seiner Klöster, denn „Benedikt besaß den Geist des Einen, den Geist dessen, der die Gnade der Erlösung schenkt und die Herzen aller Berufenen erfüllt“.⁴²

Doch die Nachstellungen und der Neid des Priesters einer benachbarten Kirche veranlassen Benedikt und seine Brüder, Subiaco zu verlassen, sodass Benedikt den dritten Schritt auf seinem spirituellen Aufstieg tun konnte: die Klostergründung auf dem Montecassino, einem Berg, „der sich über drei Meilen zur vollen Höhe erhebt. Mit seinem Gipfel ragt er gleichsam

³⁹Ebd. II,3,3f (S. 115).

⁴⁰Ebd. II,3,5 (S. 115).

⁴¹Ebd. II,3,13 (S. 121–123).

⁴²Ebd. II,8,9 (S. 135).

in den Himmel.“⁴³ Der Berg ist Symbol des Aufstiegs zu Gott. Auf dem Montecassino verbrachte Benedikt den Rest seines Lebens. Gleichsam als sein Vermächtnis an die Nachwelt verfasste er dort seine Mönchsregel.⁴⁴

Der Höhepunkt seines spirituellen Aufstiegs führte Benedikt schließlich noch höher hinaus: in den oberen Teil des Klosterturms, des wohl höchsten Punktes des Gebäudes. Gregor erzählt:

„Der heilige Benedikt legte sich im oberen Teil des Turmes nieder [...]. In diesem Turm führte eine gerade Stiege von unten nach oben.“⁴⁵

Die gerade Stiege erinnert an die Himmelsleiter im Traum Jakobs: „Er sah eine Treppe, die auf der Erde stand und bis zum Himmel reichte. Auf ihr stiegen Engel Gottes auf und nieder.“ (Gen 28,12). Der leiterartige Aufstieg zu Gott ist wiederkehrendes Motiv in der monastischen Tradition. Erinnert sei nur an die Paradiesleiter des Johannes Klimakos († ca. 650) oder die *Scala claustralium* Guigo des Kartäusers († 1193).

Das Obergemach ist in biblischer Tradition Ort des Gebetes (vgl. *Dan* 6,11; *Apk* 1,13f). Auch Benedikt zog sich in den oberen Teil des Turms zum Gebet zurück. Dort erlebte er in einer Lichtvision einen Höhepunkt seines spirituellen Weges:

„Während die Brüder noch schliefen, stand der Mann Gottes Benedikt schon vor der Zeit des nächtlichen Gebetes auf und hielt Nachtwache. Er stand am Fenster und flehte zum allmächtigen Gott. Während er mitten in dunkler Nacht hinauschaute, sah er plötzlich ein Licht, das sich von oben her ergoss und alle Finsternis der Nacht vertrieb. Es wurde so hell, dass dieses Licht, das in der Finsternis aufstrahlte, die Helligkeit des Tages übertraf. Etwas ganz Wunderbares ereignete sich in dieser Schau, wie er später selbst erzählte: Die ganze Welt wurde ihm vor Augen geführt, wie in einem einzigen Sonnenstrahl gesammelt.“⁴⁶

Der spirituelle Weg Benedikts führte ihn vom Rückzug in die Einsamkeit über die Einübung in das *habitare secum*, das ihm die Kraft gab, segensreich unter den Menschen zu wirken, zur Höhe der Kontemplation, in der die Seele „über sich selbst [*super semetipsam*] hinausgehoben“ wird.⁴⁷

⁴³Ebd. II,8,10 (S. 137).

⁴⁴Ebd. II,36 (S. 199).

⁴⁵Ebd. II,35,2 (S. 195).

⁴⁶Ebd. II,35,2f (S. 195).

⁴⁷Ebd. II,35,6 (S. 197).