

In eigener Sache

Liebe Leserinnen und Leser,

vor 20 Jahren hat die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Erfurt die Herausgeberschaft dieser Zeitschrift übernommen. Theologie inmitten einer säkularisierten Gesellschaft zu betreiben und im Gespräch mit ihr zu profilieren, ist seither ihr vordringliches Ziel. Mit ihren Themenheften bringt die Zeitschrift sich in theologische Debatten ein und prägt sie mit. Sie plant dies auch die nächsten Jahrzehnte auf innovative Weise zu tun.

Allerdings wechseln seit Jahren immer mehr geistes- und kulturwissenschaftliche sowie theologische Zeitschriften ins Open Access, also in den digitalen Raum. Mit dem Jahresbeginn 2026 wird deshalb auch bei uns ein neues, digitales Kapitel der ThG aufgeschlagen. Wir danken gleichzeitig dem Verlag Butzon & Bercker und seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern für eine lange, vertrauensvolle Zusammenarbeit. Wir danken auch dafür, dass die Verlagsleitung unserem Wechsel in den digitalen Raum rasch zugestimmt hat. Es war eine gute gemeinsame Zeit, die der Entwicklung der Zeitschrift und der Erfurter Fakultät sehr förderlich gewesen ist. Vielen Dank dafür!

Für alle unsere interessierten Leserinnen und Leser werden wir nun ab Anfang 2026 mit Unterstützung des *Electronic Text Center* der Universität Erfurt die ThG über die Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek (ThULB) in Jena veröffentlichen. Dies kann ab sofort sogar für alle kostenfrei geschehen, um so theologische Wissenschaft für alle Interessierten zugänglich zu machen. Deshalb: Ein Abonnement ist für Sie als Leserinnen und Leser nicht mehr notwendig. Ihre Bezahlungspflicht als Abonnent endet mit diesem Heft erfreulicherweise.

Die neuen Aufsätze und Rezensionen können von allen Interessierten online gelesen oder auch heruntergeladen werden. Alle alten Beiträge, die seit 2005 erschienen sind, lassen sich leicht im digitalen Archiv finden. Alle Beiträge werden zudem zukünftig über die üblichen digitalen Suchmaschinen auffindbar sein, was die Arbeit mit der Zeitschrift erleichtern wird.

Auf die digitale Ausgabe kann künftig über folgende Internetseite zugegriffen werden:

https://zs.thulb.uni-jena.de/receive/jportal_jpjournal_00002815

Wir versprechen uns durch den Wechsel ins Open Access eine größere Wahrnehmung und Rezeption der Zeitschrift und ihrer Inhalte; denn alle Texte werden rasch und weltweit zugänglich sein. Die Attraktivität für die Leserschaft wird steigen, jedoch auch die Option, in der ThG zu publizieren.

Die Fakultät und die Redaktion danken allen, die uns auf dem neuen Weg ins Digitale mit Rat und Tat unterstützt haben. Wir würden uns freuen, wenn Sie alle uns als Leserinnen und Leser erhalten bleiben. Zugleich erhoffen wir uns, viele neue Interessierte ansprechen zu können.

Für die Redaktion:

Benedikt Kranemann

Wüste

Kurz vor seiner Hinrichtung hat Alfred Delp SJ in seinem Text „Epiphanie 1945“ vom „Gesetz der Wüste“ gesprochen: „Die Wüste gehört dazu. Auch die physische Wüste. Man könnte eine Kulturgeschichte der Wüste schreiben. Alle wirklich Großen haben die Einsamkeit und die Einöde bestanden; und die großen Urfragen, die dort den ausgesetzten Menschen sich stellen. [...] Es steht schlimm um ein Leben, wenn es die Wüste nicht besteht oder sie meidet. Die Stunden der Einsamkeit müssen mit denen der Gemeinsamkeiten in einem bestimmten Verhältnis stehen, sonst verkümmern die Horizonte und werden die Gehalte zerredet und vertan“ (Alfred Delp, Fest der Menschenfreundlichkeit Gottes, Frankfurt/M. 1985, 92f.).

Das vorliegende Heft erkundet die Wüste. Sie ist weit mehr als nur ein geographischer Raum extremer Trockenheit. Sie ist ein Ort der Einkehr und der Läuterung, der Prüfung und der Gottesbegegnung – ein Raum, in dem das Überflüssige abfällt und das Wesentliche sichtbar wird. So untersucht *Benedikt Collinet* die biblische Erfahrung der Wüste unter raumtheologischen Gesichtspunkten, arbeitet deren Ambivalenz heraus und fragt nach Implikationen für heutige Leser. *Fabian Sieber* sieht in der gegenwärtigen Faszination für die Wüstenväter das Resultat eines diskontinuierlichen Rezeptionsprozesses: Während im frühen östlichen Mönchtum das Konzept der Vergöttlichung zentral war, hatte in der abendländischen Theologie die Erbsündenlehre für lange Zeit an Bedeutung gewonnen. *Anne Kraume* untersucht literarische Wüstendarstellungen in französischen und hispano-amerikanischen Werken vom 18. bis 21. Jahrhundert und zeigt, dass Wüstenlandschaften nicht nur als symbolische Motive fungieren, sondern konstitutiv auf die Erzählstrukturen einwirken. *Josef Freitag* schließlich zeichnet nach, wie im 19. und 20. Jahrhundert äußere und innere Wüsten erschlossen wurden – geographisch durch Forschungsreisende, aber auch geistig. Charles de Foucauld erlebte die Wüste als geistlichen Erfahrungsraum.

Mit diesem Heft findet ein Jahr seinen Abschluss, in dem die Christenheit des ersten ökumenischen Konzils von Nicäa vor 1700 Jahren gedenkt. *Notker Baumann* untersucht die Darstellung dieses Konzils in der ‚Vita Constantini‘ des Eusebius von Caesarea. Das vermutliche Konzilsgeschehen tritt zugunsten eines idealisierten Bildes in den Hintergrund. Dieses Konzil sollte, so Kaiser Konstantin, an einem Ort mit angenehmem Klima tagen. Begleiten Sie uns trotzdem auch in die Wüste – gute Lektüre!

Notker Baumann

BENEDIKT J. COLLINET

Die Wüste als Weggcheidung – Wanderung durch eine biblische Motivwelt

Wer in die Wüste geschickt wird, den erwartet in der Regel keine positive Erfahrung. Trotzdem zieht es immer wieder Menschen in diesen lebensfeindlichen, vielleicht sogar gottlosen Raum. Die biblischen Texte ergründen die Wüste in all ihrer Ambivalenz und suchen in ihr einen Lebens- und Transformationsraum jenseits antiker Konventionen.

Benedikt J. Collinet (* 1989) studierte Kath. Theologie, Religionswissenschaften und Vergleichende Literaturwissenschaft in Trier, Wien und Innsbruck. Er ist promoviert und habilitiert im Alten Testament. Seine Forschungsschwerpunkte sind Exodus, die Bücher der Könige, Biblische Hermeneutik, Intertextualität und Erzähltextanalyse. Er lehrt derzeit an der Universität Passau.

Wüste ist weit mehr als nur ein geographisches Areal. Sie ist ein Lebensraum, ein Gefühl, eine exotische Fantasie. Sie kann mit Faszination besetzt sein, aber auch mit Furcht. Wüsten haben für die meisten Menschen etwas akut Lebensbedrohliches und sind gerade deshalb eine Herausforderung für Abenteuerlustige und andere Menschen, welche die Natur bezwingen wollen. Dies zeigt sich gegenwärtig etwa in der Reiseszene, aber auch in Giga-Projekten wie dem saudi-arabischen Stadtprojekt „The Line“¹ oder im Versuch der wirtschaftlichen Nutzung durch riesige Solaranlagen. Diesem Raum, der sich dem Menschen verweigert, soll doch noch ein kapitaler Nutzen oder Statusgewinn² abgerungen werden.

Wüsten lassen sich typisieren in die großen Eiswüsten um die Pole, die diversen Sand- und Steppenwüsten, die uns vor allem in den subtropischen Zonen der Erde begegnen. Selten denkt man bei einer Wüste an ein Höhenphänomen, etwa die Berge jenseits der Baum- und Strauchgrenze.³ Wüsten sind Räume, die etwas radikal Abstrahierendes haben, und gerade dadurch erlauben sie Neuorientierung und Ausrichtung auf das Wesentliche.

¹ <https://www.neom.com/de-de/regions/theline> (Stand: Dez. 2025).

² Das Phänomen des Brunnen- und Brückenbaus, das vor allem im Osmanischen Reich besondere Ausmaße gewinnen wird, begegnet bereits in der Bibel. In 2 Chr 26,10 baut der König von Juda Wachtürme in die Steppen und lässt dort Zisternen graben. Er braucht sie einerseits für seine Kleinviehherden in der Schefela, andererseits zeigen sie, dass er Wasser in der Wüste finden und bewahren kann. Von einer verschwenderischen Form, wie einem Wasserspiel, ist allerdings noch keine Rede.

³ Die Berge in Israel sind überwiegend zu niedrig, um sie als solche zu deuten. Sie liegen außerdem aufgrund des Regenfalls inmitten der fruchtbarsten Zonen Israels, sodass sie für das Begriffsfeld der Wüste in der Bibel ausscheiden.

Im popkulturellen Feld spiegelt sich vor allem die Kombination aus Überlebenskampf und Exotikum der Wüste wider, etwa durch die Neuauflage des Sci-Fi Klassikers „Dune – Der Wüstenplanet“ (US 2021; 2024) oder durch die Romantisierung in Country & Pop, z. B. Crystal Gayles „Midnight in the desert“ (2016). Die Wüste wird in all diesen Fällen zum Erfahrungsraum und öffnet damit auch Räume religiöser Erfahrung.

Die Wüste fasziniert bereits in der Bibel.⁴ Daher wird im Folgenden ein Überblick über die Wüste in der Bibel gegeben: Was ihre Namen bedeuten, wo sie vorkommt und für was sie steht. In einem letzten Schritt wird schließlich eine kleine Raum-Theologie der Wüste gewagt.

1. Die richtigen Worte finden

Das hebräische Alte Testament unterscheidet zwei Begrifflichkeiten für die Wüste: *midbar* und *arabah*. Die *arabah* ist dabei Steppenland in Randlage zur Zivilisation und kann temporär als Lebensraum oder Weg genutzt werden. Die *midbar* ist die eigentliche Wüste, der Raum jenseits der Zivilisation, der nur unter Risiko durchquert werden kann und sich nicht als dauerhafter Lebensraum eignet. Beide kommen in der Bibel quasi nur im Singular vor, was darauf schließen lässt, dass sie eine ungreifbare Größe sind, die sich nicht so leicht in Abschnitte unterteilen lässt.⁵

Die Herleitung der beiden Begriffe ist nicht ganz klar. Bei der *midbar* könnte es sich um einen Gegenbegriff zu „Weideland“ handeln, d. h., es ist entweder „abseits des Weidelandes“ oder „Teil der Steppenweide“, also schlechtere Böden, aber es reicht, um Ziegen und Schafe vorübergehend dort weiden zu lassen.⁶ Die *arabah* hingegen hat die gleiche Wortwurzel wie Arabien, Araber:innen sind „Bewohner der *arabah*“, und ist damit wohl eine geographische Bezeichnung für die Arabische Halbinsel bzw. alle Gebiete ab dem Jordangraben, die in der Regel nicht direkt mit einer Stadt oder Siedlung in Verbindung gebracht werden.

Genauere Lokalisierungen der Begriffe finden sich selten. Gelegentlich wird die Wüste einer bestimmten Region zugeordnet, was mit dem Umland einer Siedlung zu tun haben kann („*Arabah* von Jericho“), oft aber auch einfach unklar bleibt, z. B. „Wüste Paran“, „Wüste Sin“ und „Wüste

⁴ Vgl. Thomas M. Meier, Wüste in der Bibel und der jüdischen Tradition, in: Entschluss 54 (3/1999), 6–7; Benedikt J. Collinet, Wüste als anderer Andersort. Die innere Verwüstung biblisch durchwandern, in: feinschwarz.net (19.06.2021), <https://www.feinschwarz.net/wueste-als-anderer-andersort-die-innere-verwuestung-biblisch-durchwandern/> (Stand: Dez. 2025).

⁵ Vgl. Shemaryahu Talmon, Art. *midbar/arabah*, in: ThWAT IV (1984), 660–695, hier 665; der Plural findet sich in Jes 15,6; 48,32; Jer 49,2, in griech. Texten bei Hebr 11,38 und Weish 5,7.

⁶ Vgl. Talmon, *midbar/arabah* (s. Anm. 5), 662.

Zin“.⁷ Regionale Verwendungen finden sich für die Einöden im Negev, die Steilhänge des judäischen Berglandes Richtung Jordan (auch *asch^edot* genannt), die Jordansenke als *arabah* und für die Landfläche zwischen Jerusalem und dem Toten Meer.⁸

Anthropologisch auffällig ist, dass auch die innere Ausrichtung der Menschen die Wüste als Richtung kennt: So wie Berge oder Meer auch für Himmelsrichtungen stehen können, kann die Wüste den Süden meinen, d. h., die Wüste ist Teil der kulturellen Geographie Israels.⁹

Beide hebräischen Begriffe haben gemeinsam, dass ein längerer Aufenthalt in der Wüste nicht erstrebenswert, aber manchmal nötig ist.

In der LXX (= Septuaginta) und anderen griechischen Texten wird sehr einheitlich der Begriff ἐρημος für Wüste verwendet. Wörtlich bedeutet dies „Einsamkeit, Abgeschiedenheit“, heute durch den Begriff der Einsiedler (Eremiten) im Alltagsgebrauch noch auffindbar. Hier bedeutet die Wüste zunächst das Gegenbild zur Stadt und zu den Verantwortungen der Gesellschaft, ein Ort der Abgeschiedenheit, der aber sehr wohl gezielt aufgesucht werden kann. Das findet sich auch in Mt 4, wenn Jesus nach der Taufe in die Wüste geht, um sich neu zu orientieren und auf sein Wirken vorzubereiten; sie wird allerdings auch der Ort der Versuchung.

Die Vulgata unterscheidet wiederum zwei Begriffe, die eine deutliche Übersetzungsentscheidung des Hieronymus zeigen. Er übersetzt nicht konkordant die hebräischen Begriffe, sondern er wählt einerseits *solitudo* in Anlehnung an die LXX, wenn es um Abgeschiedenheit oder Zurückgezogenheit geht, und andererseits *desertum* („die Verlassenheit“, „die Abgelegene“, „die Öde“), also eine räumliche Leere, die eher negativ konnotiert ist. Das deutsche Wort „Wüste“, das sich vom westgermanischen *wuosti* ableitet, ist ebenfalls mit den Begriffen „öd, leer, abseitig, hässlich“ verbunden.

Bereits dieser erste Blick in die Genese der Wörter zeigt, dass die Wortwahl darüber entscheidet, welche Art von Raum die Lesenden erwarten sollen. Für die Lesenden der Bibel ist die Wüste möglicherweise das Gebiet der am Rand der Gesellschaft Lebenden, der halbnomadischen Landbevölkerung, die sich mit schlechtem Weideland zufriedengeben muss. Sie ist im Ver-

⁷ Vgl. Talmon, *midbar/arabah* (s. Anm. 5), 665; Edgar Kerellenberger, Art. *Zin*, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/46380/>; ders., Art. *Sin*, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/28862/>, je in WiBiLex (2008), lokalisiert die beiden Gegenden anhand der Angaben im Text als die Ost- und Westränder der Sinaihalbinsel. Die Wüste Sin ist der Ort der ersten Mannaspeisung, kann allerdings nicht mit der Stadt Sin (Ez 30,15f.) in Verbindung gebracht werden; ihre Benennung bleibt also unklar, zumal der Name nicht sprechend ist. Gleiches gilt für die Wüste Zin, die immerhin 10 Mal als Wegstation auf den Wanderungen (Itineraren) des Buches Numeri auftritt. Bezogen auf Städte sind die Wüsten um Beerscheba (Gen 21,14), En-Gedi (1 Sam 24,2) und Jericho (2 Kön 25,3f.).

⁸ Vgl. Talmon, *midbar/arabah* (s. Anm. 5), 671.

⁹ Vgl. Talmon, *midbar/arabah* (s. Anm. 5), 672f.

gleich nicht besonders erstrebenswert. In den anderen Sprachen wird diese negative Tendenz verstärkt, kann aber auch ein Wahl- bzw. Rückzugsort sein.

2. Die Wüste in den hebräischen Teilen des Alten Testaments

Die Wüste Israel-Palästinas, von der die Bibel erzählt, ist primär eine Stein- und Steppenwüste. Sie kennt zwar Sand, doch es ist nicht der gelbe Saharand, in welchem der Wind die Dünen umformt und Karawanen von Kamelen ziehen. Es ist ein zwar unwirtlicher Bereich, in dem nomadisches Leben aber noch möglich ist; eine Wüste, die eher als arides Steppenland bezeichnet würde, durchzogen von Anhöhen, teils gebirgig wie im Sinai, teils durchbrochen von einer Lebensader, etwa dem Jordan und anderen Gewässern. Gemeinsam mit Mittelmeer, Rotem Meer und Totem Meer ist die Mehrheitsfläche der in der Bibel bekannten Welt dennoch unbrauchbar als Lebensort. Daher spielen Wasser und die Fruchtbarkeit der Böden eine besonders große Rolle, sowohl im Alltag als auch im religiösen Leben dieser Kulturregion.¹⁰

2.1 Tora – zwischen Gefährdung und Gründung

Die erste Stelle, die vielen Menschen einfallen wird, ist die Darstellung der ungeschaffenen Erde als „wüst und wirr“ in Gen 1,2. Dies ist nur im deutschen Text eine Verwandtschaft mit Wüste, aber nichtsdestotrotz wird hier ein wichtiger Aspekt aufgegriffen, der später noch relevant ist. Die Welt gilt als ungeordnet, als nicht lebensfähiger Ort, das Gegenteil von Kulturland, Ackerbau oder Städten.¹¹

Im Buch *Genesis* kommt die Wüste vor allem im Kontext von Wasserquellen vor, d. h. der Frage, wie man die Wüste überleben kann, und in der zweifachen Verstoßung von Saras Magd Hagar (Gen 16; 21). Sie wird mit ihrem Sohn Ismael im wahrsten Sinne des Wortes „in die Wüste geschickt“, damit er Isaak keine Konkurrenz in Erbangelegenheiten machen kann. Die Nachfahren Ismaels gelten dann als Wüstenvölker, die besonders wild, teilweise räuberisch sind. Die Wüste ist in der Genesis also ein Ort der Unordnung, der Verrohung und aufgrund des Wassermangels ein bedrohlicher Ort.

Gut ein Drittel der ca. 300 Nennungen von „Wüste“ im Alten Testament entfallen auf die Exodus-Geschichte. Es beginnt mit Mose, der in Ex 2f. einen

¹⁰ Vgl. dazu etwa Talmon, *midbar/arabah* (s. Anm. 5), 679; Bernd Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen 2019, 315–360.

¹¹ Dies ist gängig in der Levante. So lokalisieren bspw. babylonische Traditionen das Totenreich in der Wüste (Talmon, *midbar/arabah* [s. Anm. 5], 690).

Mann totschrägt und vor der Todesstrafe in die Wüste flieht. Dort wird er Hirte und begegnet Gott am Dornbusch, wo er Gottes Namen, JHWH, offenbart bekommt. Er soll daraufhin zu den Isrealit:innen zurückkehren und sie ebenfalls „drei Tage weit in die Wüste“ führen, um JHWH dort zu verehren (Ex 5,1–3; 7,16; 8,23f.). In Ex 19,1, also einige Kapitel nach dem Durchzug durch das Schilfmeer (Ex 13–15), erreichen die Angehörigen des Volkes Israel die Wüste Sinai, in deren Gebiet auch das Sinai-Gebirge mit dem Horeb als Berg der Offenbarung liegt.¹²

Sowohl vor als auch nach der Ankunft am Sinai zeigt sich das Volk unzufrieden mit der Situation in der Wüste. Die Menschen sorgen sich um das Nötigste, d. h. um Brot (Ex 16) und Wasser (Ex 17), das Gott ihnen schenken wird. Das sogenannte „Murren“ des Volkes wird lange nicht verstummen, sodass Gott nach mehrfachem Glaubensabfall und Misstrauensbeweisen bestimmt, dass die Auszugsgeneration das Gelobte Land nicht erreichen darf. Sie werden nicht dort sein, wo Milch und Honig fließen, sondern sie verbleiben in der Wüste. Das Volk zieht die nächsten 40 Jahre durch die Wüste, und es wird noch bis zum Ende murren (Num 21,4–9).

In den Gesetzen im Buch Levitikus ist die Buchmitte (Lev 16) sehr bekannt, weil dort ein Bock in die Wüste entsandt wird, der dem Dämon Asasel vorbehalten ist, sowie ein Sühnbock für die Schuld des Volkes, der Gott dargebracht wird (Lev 16,10). Gegen Ende des Buches droht JHWH dem Volk an, dass im Falle eines göttlichen Gerichtes an Israel seine künftigen Städte „zur Wüste werden“ (Lev 26,33), dies sei aber nur die ultima ratio, wenn das Volk dauerhaft von Gott abfalle. Diese Androhung wird häufig wieder begegnen.

Das Buch Numeri heißt im Hebräischen *be'midbar*, d. h.: „In der Wüste“, und dieses ganze Buch spielt sich in den verschiedenen Wüstenabschnitten zwischen dem Schilfmeer, dem Jordangraben und dem Ostjordanland ab. Es wird hier permanent das Gelobte Land umgangen, und die Wüste taucht immer wieder in unterschiedlichen Etappenbeschreibungen des Weges, sogenannten Itineraren, auf. Sie ist vor allem der Ort, wo sich alles abspielt, und sie wird zur Bedrohung, sei es durch Wassermangel, plötzliche Felspalten im Boden (möglicherweise *sandholes*) und die Bedrohung durch Schlangen und Skorpione sowie Völker, die am Rand der Wüste leben und das Volk Israel nicht weiterziehen lassen wollen.

Im Deuteronomium, dem letzten Buch der Tora, kommt die Wüste kaum mehr vor. Es ist der letzte Tag im Leben des Mose, und er bereitet das Volk auf den Einzug ins Gelobte Land vor. Er erinnert es oft daran, dass Gott

¹² Talmon, *midbar/arabah* (s. Anm. 5), 678; 680; 685–687, plädiert dafür, die Wüste als wichtigen Raum für die Identitätsbildung Israels zu sehen. Neben dem Horeb werden der Zion und die Exilsgemeinde zu den theologiegenerativen Orten.

das Volk auf dem ganzen Weg begleitet und gerettet hat. An dieser Stelle dreht sich die Bedeutung der Wüste in der Exoduserzählung um, wie Gomes de Araújo gezeigt hat: Die Wüste ist nun nicht mehr der noch zurückzulegende zukünftige Weg, sondern sie ist Vergangenheit – an der Schwelle zum Verheißenen Land wird sie zur Erinnerung.¹³

Die Wüste wird im Buch selten explizit genannt, und wo sie vorkommt, ist sie meistens regional zu verorten, d. h., sie ist nun kein großer unbekannter Raum mehr, sondern einer, der durchwandert ist und in Abschnitte unterteilt werden kann.¹⁴ Zu Beginn der Schlussworte, -gebete und -segnungen durch Mose verweist dieser noch einmal darauf, dass er JHWH in der *arabah* begegnet sei (Dtn 32,10¹⁵), und bereitet damit das Volk darauf vor, die Steppen nun zu verlassen, JHWH aber mitzunehmen. Es geht Mose nicht um eine Neubewertung der Horeboffenbarung, sondern um die Verfestigung der Erinnerung an den Bundschluss.¹⁶

Zusammengefasst: Die Wüste ist in der Tora ein Ort, der sich vom Kulturland, z. B. Ägypten, abgrenzt. Gerade dadurch wird er im Buch Exodus zum Ort der Gottesbegegnung. Die Wüste ist damit ein Ort der Beziehungsbildung, und sie ist der Ort, an welchem das Gottesvolk, vermittelt durch Mose, die Weisungen erhält und sich so auf ein dauerhaftes Leben im Verheißenen Land vorbereitet. Eine Rückkehr in die Wüste ist nicht vorgesehen, allerdings gibt es die Androhung, dass selbst das Verheißene Land demjenigen zur Wüste werden kann, der den Bund mit JHWH bricht.

2.2 Prophetie – Rückzug, Sanktion und Transformation

Im Buch *Josua* wird das Volk, während es sesshaft wird, wiederholt an die Wüstenzeit erinnert (insg. 15 Mal), in *Richter* nehmen dann die Belege deutlich ab. In *1/2 Samuel* gibt es insgesamt 24 Verweise, die überwiegend mit der Flucht Davids vor König Saul (1 Sam 23–25) und später vor seinem eigenen Sohn Absalom (2 Sam 14–18) zusammenhängen. König David wird von Gott zum Nachfolger des Saul erwählt, obwohl er nicht zu seiner Familie gehört, und muss fliehen. In der Wüste führt er eine Gruppe von Söldnern an. David hat wiederholt die Gelegenheit, Saul in der Wüste zu töten, doch er verroht nicht und achtet das Recht des Königs auf Unantastbarkeit – er ist zwar in der Wüste, doch die Wüste nicht in ihm (1 Sam 23–25).

¹³ Vgl. Reginaldo Gomes de Araújo, *Theologie der Wüste im Deuteronomium* (ÖBS 17), Wien – Frankfurt/M. 1999, 332.

¹⁴ Vgl. Gomes de Araújo, *Theologie* (s. Anm. 13), 24–29; 41–44.

¹⁵ Diese Stelle erinnert außerdem an Gen 1,2 und Jer 4,23–26 und nimmt so die Schöpfungslogik in die Wüstenerfahrung noch einmal mit auf (vgl. Talmon, *midbar/arabah* [s. Anm. 5], 663; 669).

¹⁶ Vgl. Gomes de Araújo, *Theologie* (s. Anm. 13), 307.

In der Nachfolge Davids (1/2 Könige) gibt es nur mehr fünf Bezugnahmen auf die Wüste, wobei sie auch hier wiederholt zur Bedrohung oder zum Fluchtziel wird. Bemerkenswert ist die Flucht des Propheten Elija vor Königin Isebel, nachdem er die Baalspriester nach einem Opferwettstreit besiegt hat und massakrieren ließ (1 Kön 18,20–40). Elija flieht in die Wüste, will sich allerdings nicht verstecken, sondern sterben. Gott rettet ihn aus dieser Situation und führt ihn zum Berg Horeb, wo er sich ihm in ähnlicher Weise offenbart wie dem Mose im Exodus (1 Kön 19,1–14; Ex 33). Gestärkt durch diese Begegnung, kann Elija wieder zurückkehren und seine prophetischen Aufgaben erfüllen.¹⁷

Die Flucht König Zidkijas vor den Babyloniern unmittelbar vor der Eroberung Jerusalems (2 Kön 25,3–6) ist die letzte Erwähnung der Wüste in den Königebüchern. Die Wüste ist hier ein Ort, der sich weniger auf Gottesbegegnung als auf politische Querelen bezieht. Dass die *arabah* Jerichos noch einmal kurz vor dem Babylonischen Exil eingespielt wird, ist dabei alles andere als ein Zufall. Es schließt sich vielmehr der Kreis der Landgabe durch Gott, der an dieser Stelle durch die Überschreitung des Jordan begann (Jos 3f.; 6). Gott nimmt vorübergehend das Land aus den Händen der Israelit:innen, und so erfüllen sich mit der Zerstörung von Samaria (2 Kön 17) und Jerusalem (2 Kön 25) eben jene Androhungen aus Lev 26: Die Städte werden zur Wüste.¹⁸

Die sogenannten Vorderen Propheten finden vor allem zwei Bedeutungsweisen der Wüste: Bei Josua ist das Exodusereignis noch stark im Blick,¹⁹ unter David und seinen Nachfolgern ist sie vor allem Fluchttort.

*

Bei den Propheten Jesaja (19 Mal), Jeremia und Klagelieder (25 Mal)²⁰, Ezechiel (ca. 30 Mal), Daniel (gar nicht) und dem Zwölf-Propheten-Buch (ca. 15 Mal) ist die Wüste über die Bücher verstreut anzutreffen. Bei nahezu allen ist die

¹⁷ Zur Deutung der Krise Elijas aus tiefenpsychologischer Sicht vgl. Roland Kachler, Wege aus der Wüste. Elijas Krise als Archetypus einer Lebenskrise (1 Kön 19), in: BiKi 66 (4/2011), 215–218.

¹⁸ Vgl. Benedikt J. Collinet, Die letzten Könige von Juda. Eine narratologische und intertextuelle Analyse von 2 Kön 23,30–25,30 (BBB 188), Göttingen 2019, 86–90; 212–215; ders., Textexterne Verankerungen. Zur Frage des Stellenwerts geschichtswissenschaftlicher Zeugnisse in der (Re)Konstruktion narrativer Räume am Beispiel der Flucht Zidkijas (2 Kön 25,4–5), in: Protokolle zur Bibel 26 (1/2017), 22–35; 31–34.

¹⁹ Dies gilt auch für das Bußgebet in Neh 9,19–21. Eine Geschichtsparänese spielt hier den Exodus ein, während im Buch Esra die Wüste ausfällt.

²⁰ Im ebenfalls zur jeremianischen Literatur zählenden Buch Baruch, das deutlich später verfasst wurde, findet sich die Wüste nur in Bar 2,23, und zwar in der bekannten Diktion, die Stadt zur Wüste zu machen.

Androhung aus Lev 26 zu finden, dass die Städte bzw. das Land zur Wüste werden wird, wenn das Volk von JHWH abfällt.

Bei *Jesaja* begegnet dieses Motiv bereits in der Berufungserzählung (Jes 6,11) und setzt sich dann fort (Jes 13,9; 14,17; 16,8; 50,2; 64,9). Die Umkehrung des Motivs erfolgt in Jes 32,15, wo die Wüste zum Garten werden wird, also nicht einfach zum Ackerboden, sondern zum Luxusgut (ähnlich Jes 32,16; 35,1.6; 41,18f. u. ö.).

Die Wüste wird auch als Ort der Todesschwelle, der Bedrohung des Lebensraumes dargestellt (Jes 21,1). Doch von diesem Ort her kommt auch der Ruf der Hoffnung: „Eine Stimme ruft: In der Wüste bahnt den Weg JHWHs, ebnet in der Steppe eine Straße für unseren Gott!“ (Jes 40,3), eine Stelle, die besonders aus der Leseordnung des Advents bekannt ist. Dieser Weg wird in Jes 43,19f. angelegt und durch Wasserquellen ergänzt. In Jes 63,7–19 wird der Exodus als Rettungstat in der Wüste erinnert.

Das Buch *Jeremia* beginnt mit einer Erinnerung an den Exodus als einer Liebesgeschichte zwischen JHWH und seinem Volk, die dann in eine Dürreperiode übergeht (Jer 2). Es gipfelt in dem Vorwurf: „Bin ich denn für Israel eine Wüste geworden?“ (Jer 2,31). Durch die Verletzung dieser Beziehung wird das Land zur Wüste gemacht werden (Jer 4,7.26; 6,8; 7,34 u. ö.; Kgl 5,18), und die Metaphorik gipfelt im Bild einer Mutter, die unfruchtbar wird, indem sie „Wüste, Dürre und Steppe“ (Jer 50,12) ist. Die Wüste wendet sich schließlich gegen das Land (Jer 3,2; 4,11; Kgl 4,3; 5,9), seine Bewohner und Pflanzen stehen für den Frevler (Jer 9,25; 17,6). Wenn aber Israel seine siebenzig Jahre im Exil verbüßt hat, dann wird JHWH sein Volk erneut befreien und die anderen Völker zur Wüste machen (Jer 25,12.24; 46,19; 48,9 u. ö.). Die Rettung wird mit dem Exodusereignis in Verbindung gebracht (Jer 31,2).

In das Buch *Ezechiel* wird die Wüste breit eingestreut. Das verwüstete Land bzw. das Land, das als Strafe JHWHs zur Steppe gemacht wird, ist stark präsent (Ez 6,14; 12,20; 14,15 u. ö.). In Ez 29 und 35 folgen Drohworte über Ägypten und andere Völker, denen es gleich ergehen wird. In Ez 33,29 wird ein Grund genannt: Das Volk soll aufgrund der Verwüstung Gott erkennen – ein aus heutiger Sicht unverständlicher und grausamer Gewaltakt. In Ez 34,25 kommt es dann zur erneuten Barmherzigkeit, und die Wüste wird wieder in Kulturland umgewandelt.

In Ez 20 wird die Erinnerungsfigur der Wüste aus dem Exodus entfaltet, um die Geduld und Barmherzigkeit Gottes zu zeigen. Dieser Text, der etwa in der Mitte des Buches steht, erinnert das Volk daran, dass es bereits einmal eine Wüstenerfahrung gemacht hat, und kann daher auch als Aufforderung bzw. Erläuterung zur Umkehr dienen.

In Ez 23,42 werden Trunkenbolde aus der Wüste geholt, d. h., die rohen Sitten der Wüstenbewohner werden hier erneut thematisiert.

Im *Zwölf-Propheten-Buch* kommt die Wüste sporadisch vor. Ihre Verwendung deckt sich mit denen bei den anderen Propheten: Das Land wird zur Wüste, die anderen Völker werden zur Wüste, die göttliche Strafe soll zur Umkehr motivieren (Hos 2,5.16; 5,9; 9,10; 13,5.15; Mi 6,16; Zef 2; Sach 7,14; Mal 1,3; Joel 1f.; 4,19; Am 2,10; 5,25).

Betrachtet man die Wüste in den Büchern der Prophetie, so setzt sie die Traditionen der Tora fort. Es kommt zum wiederholten Aufgreifen der Erinnerungsfigur des Exodus sowie des befristeten Verweilens, etwa wegen einer Flucht. Auch die lebensbedrohliche Seite der Wüste kehrt zurück, besonders bei Jeremia, der die Wüste selbst gegen das Verheißene Land wendet.

Der Exodus bzw. die Rückkehr in die Wüste sollen das Gottesvolk an seine Beziehung zu JHWH erinnern und einen Prozess der Umkehr anstoßen bzw. begleiten. Dabei ist das Gerichtsmotiv stark ausgebaut und macht die Wüste damit zur (Be-)Drohung.

2.3 Weisheitsschriften – Gott ist stärker

Im Buch *Ijob* begegnet die Wüste zunächst als Wüstenwind (Ijob 1,19), der das Haus Ijobs zerstört, dann ist sie Bestandteil der Reden. Die Wüste ist ein Ort, an dem man sich real wie moralisch verirren und dadurch in Not geraten kann (Ijob 6,18; 12,24; 30,3); sie ist Heimat wilder Tiere und lässt den Menschen schutzlos und entrechtet zurück.²¹ Die Wüste ist hier kein Ort der Rettung oder Gottesbegegnung, die Erinnerungsfigur des Exodus scheidet gänzlich aus.²²

Im Buch der *Sprichwörter* heißt es: „Besser in der Wüste hausen, als Ärger mit einer zänkischen Frau“ (Spr 21,19). Auch das *Hohelied* hat wenige Anspielungen. Die Braut zieht durch die Wüste zur Stadt des Bräutigams und ist in der Ferne schon zu erkennen (Hld 3,6); von dort werden sie später einmal gemeinsam zurückkehren (Hld 8,5). *Kohelet* lässt die Wüste völlig vermissen.

In den *Psalmen* ist etwas zu differenzieren aufgrund der Eigenart des Buches, 150 einzelne Lieder zusammen zu komponieren. Die Wüste wird gut 20 Mal erwähnt. Sie und ihre Bewohner:innen werden als Gott unterlegen dargestellt (Ps 29,8; 72,9; 75,7). Sie ist Zuflucht (Ps 55,8) und Gefahr (Ps 102,7). Durch die fiktive Autorschaft Davids wird Ps 63 mit 1 Sam 23–25 in Ver-

²¹ Vgl. Detlef Jericke, Wüste im Hiobbuch, in: Thomas Krüger / Manfred Oeming / Konrad Schmid / Christoph Uehlinger (Hg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiobsymposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005 (ATHANT 88), Zürich 2007, 185–196, hier 194.

²² Vgl. Jericke, Wüste (s. Anm. 21), 194. Er erklärt dies mit der Situation der Gola-Gemeinde in der Diaspora, die sich eher mit schöpfungstheologischen Fragen befassen muss, also mit den Identitätsmarkern des Exodus (vgl. ebd., 196).

bindung gebracht. Es gibt aber auch Anspielungen auf den Exodus (Ps 68,8; 78; 95,8; 105–107; 136) und die Dynamik der Prophetie zwischen Verwüstung und Urbarmachung (Ps 65,13; 107,34).

Nimmt man die Psalmen aus dieser Gruppe heraus, so spielt die Wüste im Grunde keine Rolle. Sie ist eindeutig kein lebenswerter Raum für Menschen, auch theologische Deutungen oder Rückbindungen bleiben aus. Nur in den Psalmen wird die Erinnerungsfigur des Exodus eingespielt. Nahezu einzigartig ist die Verhältnisbestimmung Gottes zur Wüste, dazu kommt das seltene Aufgreifen der prophetischen Bestimmungen der Wüste. In der Psalmdichtung ist die Wüste nie einfach nur ein Ort, sie wird als konkrete oder erinnerte Erfahrung behandelt.

3. Die Wüste in den griechischen Texten des Alten und Neuen Testaments

Insgesamt ist im Bereich der griechisch-römischen Texte von einer Kontinuität der Toratraditionen zu sprechen, die Wüste erfährt hier keine grundsätzliche Neuausrichtung, weder in den Septuagintatexten noch im Neuen Testament. Es fällt aber auf, dass die Bedeutung des Exodus eklatant zunimmt (Jdt 2,23; 5,14; Buch der Weisheit; Sir 13,10; 43,21; 45,18; Joh 3,14; Apg 7; 13,18; 1 Kor 10; 2 Kor 11,26; Hebr 3). Im *ersten Makkabäerbuch* werden in Anknüpfung an die prophetische Tradition Stadt und Heiligtum zur Wüste (1 Makk 1,39; 3,45), sie wird zum Rückzugsort der Rechtschaffenen um den Rädelsführer Mattatias (1 Makk 2,29–31; 5,24; 9,33.62).²³ Darüber hinaus gibt es noch das Wetterphänomen von Schnee in der Wüste (1 Makk 13,21f.).

Im *Neuen Testament* (knapp 40 Mal)²⁴ sind die großen Themen Johannes der Täufer und seine alttestamentlichen Bezüge zur Prophetie, die Brotvermehrung in Nähe zum Mannaereignis (bes. Joh 6) und die Versuchung Jesu (Mt 4,1–11) sowie seine Rückzugsorte (vgl. Joh 11,54). Das Gleichnis der 99 Schafe spielt in der Wüste (Lk 15,3–7), und in Offb 12,14; 17,13 finden sich Rückbindungen an die Hagarerzählung und Elia in 1 Kön 19.

²³ Ähnliches lässt sich in den Argumenten der Qumran-Gemeinschaft für den Rückzug in die Wüste finden; vgl. dazu Siegfried Kreuzer, Art. Wüste, in: WMANT, 457–462, hier 460; 462; Talmon, *midbar/arabah* (s. Anm. 5), 694f.

²⁴ Zur Argumentation siehe Maria Neubrand, Die Wüste. Zur theologischen Deutung in der Bibel, in: Bernhard Mayer, Jericho und Qumran. Neues zum Umfeld der Bibel (Eichstätter Studien NF 45), Regensburg 2000, 89–110, hier 107. Sie sieht vor allem die messianische Dimension im NT gestärkt, die im AT nur sehr indirekt angedeutet wird. Etwas anders argumentiert Christoph Horwitz (Gottes Hausordnung in der Wüste, in: Lutherische Beiträge 9 [2/2004], 93–110), der in den Rettungserfahrungen der Wüste eine Einladung zur (bedingungslosen) Nachfolge sieht.

4. Eine kleine Raumtheologie der Wüste

Dieser Durchzug durch die biblischen Wüstenerfahrungen erweist die Wüste als einen mehrdeutigen Erfahrungsraum. In der Wüste zeigt JHWH sich als Ordner und Retter. Er sammelt das Volk und unterwirft den Chaosraum so lange, wie das Volk braucht, um sein eigenes Chaos aufzulösen. Dann verlässt es diese beängstigende Todessphäre wieder. Die Erfahrungen des Exodus nehmen dabei einen großen Raum in der Tora, aber auch in den anderen Schriften bis ins Neue Testament, ein. Die Identität Israels misst sich an dem Gott, den es in der Wüste gefunden hat und der mit ihm zieht: JHWH. Israel ist somit kein Volk der Paradiesgärten, sondern der Ambivalenz. Seine Städte können Wüsten werden, seine Wüsten aber Gärten – je nach seinem Verhältnis zu Gott.

Die Wüste ordnet sich dabei in das Schema antiker Kulturen ein. In der *mental map*²⁵ ist sie ein randständiger Ort. Die mentale Karte meint die kulturell vermittelte und von Menschen empfundene Raumordnung. Im Zentrum der Welt liegt der Gottesberg oder Tempel, der für Stabilität in der Gesellschaft steht. Um ihn herum wird die Siedlung errichtet. Innerhalb oder im direkten Umfeld der Stadt gibt es kultiviertes Ackerland, begrenzt durch die schützenden Mauern. Jenseits dieser Schwelle halten sich die Menschen nur auf, wenn sie müssen, z. B. für Wallfahrten, Handelsreisen oder als dauerhaft Exilierte. Die Wüste ist dieser jenseitige Raum, besetzt mit Ängsten und Hoffnungen, ein Ort, fern von sicheren Mauern und dem Schutz der Gottheit. Dieser Ort wird nicht kultiviert oder geordnet, er ist chaotisch, voll wilder Tiere und ohne (gesellschaftliche) Moral.

Warum begegnen gerade hier Mose und Jesus Gott? Die Wüste hat einige Eigenschaften, die sie für Erfahrungen prädestinieren: Gerade, weil der Mensch in ihr nicht gänzlich sorglos sein kann, ist er achtsamer, aufmerksamer für seine Umwelt. Die Wüste ist ein großer Leerraum, d. h., es fehlen die permanenten sinnlichen Ablenkungen des städtischen Raums. Die Wüste lässt außerdem Zeit zum Nachdenken und Reflektieren auf dem eintönigen Weg. Sie wird damit zu einem Heterotop, einem Andersort. Sie ist jenseits der Gesellschaft, und gerade in ihrer Eigenart bringt sie einen neuen Erfahrungsraum hervor, der nicht der primären Erwartung entspricht.

Das wird auch die Wüstenväter späterer Jahrhunderte motivieren, ihre asketische Praxis in diesen unwirtlichen Raum jenseits gesellschaftlicher Ver-

²⁵ Zum Konzept der *mental map* in der Antike vgl. exemplarisch Beate Pongratz-Leisten, *Mental Map und Weltbild in Mesopotamien*, in: Bernd Janowski / Beate Ego (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 261–279; Torsten Jantsch, *Jerusalem auf der „mentalen Landkarte“ des Paulus*, in: Konrad Huber / Esther Kobel (Hg.), *Raum und Raumvorstellungen bei Paulus* (SCCB 17), Leiden 2024, 1–21.

pflichtungen zu verlegen. Dies mag auch der Grund sein, weshalb es viele Sinnsucher der heutigen Zeit an diesen Ort zieht.

Die Wüste lässt Menschen nach sich selbst fragen, doch nur für gewisse Zeit. Dann muss der menschenfeindliche Ort wieder verlassen werden, ein Übergang zurück in die Gesellschaft (hebr. *pessach*) wird notwendig.

Wenn metaphorisch die Städte zu Wüsten werden, dann überschreiten sie damit ihre eigene räumliche Sphäre. Die Wüste bedroht jenen sicheren Raum, jene Komfortzone, die sich die Menschen errichtet haben. Hat Gott in diesem Fall seine schützende Sphäre aufgehoben, oder ist es eine Einladung zu erneuter Gottesbegegnung? Die verwüstete Stadt in der Prophetie spiegelt ihren eigenen moralischen Status wider. Sie ist eine schreckliche Erfahrung, die unbedingt vermieden werden sollte, aber nicht immer vermieden werden kann. Wenn die Städte durch Ungerechtigkeit zur sozialen oder durch Kriege zur realen Wüste werden, dann ist dies nicht der Weg Gottes.

Doch auch in dieser leblosen Wüste zeigt Gott sich als Garant neuen Lebens. Die Erfahrung des Exodus ist eine dauerhafte Lehre darüber, dass jede Wüste nur der Weg zum Verheißenen Land, christlich gesprochen: zum Reich Gottes, sein will. Sie ist eine Durststrecke, an der wir als Menschen und als Gesellschaft erkennen, wo wir gerade stehen: auf dem Weg zur Verrohung oder zur solidarischen Kultivierung. Sie ist ein Weg, den wir manchmal gehen müssen, ein Pilgerweg der Hoffnung auf ein Leben in Fülle.

FABIAN SIEBER

Sprechen über die Wüste

Das Frühe Mönchtum und seine Vermittlung im Westen

Der Beitrag beschreibt die Bedeutung von Alteritätserfahrungen für die Rezeption der Tradition der Wüstenväter zwischen lateinischem Westen und griechischem Osten des Römischen Reiches. Die origenistischen und pelagianischen Streitigkeiten – und ihre Prägung durch Hieronymus bzw. Augustinus – treten dabei als Kristallisationspunkte hervor, an denen die Vermittlung dieser Tradition zu einer theologischen Polarisierung führte. Das im Mönchtum vertretene Konzept der Vergöttlichung geriet im Bereich der abendländischen Theologie partiell in den Hintergrund und wurde durch das Konzept der Erbsündenlehre ersetzt. Damit steht die These im Raum, dass die heute teilweise vorhandene Faszination für die Tradition der Wüstenväter Ergebnis eines gebrochenen Rezeptionsprozesses ist.

Fabian Sieber ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fachbereich Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät Fulda.

Einleitung: Von Wüsten und Heterotopen

Die „Weisheit aus der Wüste“¹ hat Konjunktur. Gregory Polan² und Erik Varden³ betonen ihre Aktualität für die Kirche von Heute, und als Therapeuten sind Wüstenväter⁴ schon lange bekannt.⁵ Ein Stück weit offen bleibt dabei, wo die Faszination für diese Tradition herrührt. Hilfreich mag sicher-

¹ Anselm Grün, *Weisheit aus der Wüste. 52 Mönchsgeschichten zum guten Leben*, Freiburg/Br. 2024.

² Gregory Polan, *Das Vermächtnis der Wüstenväter. Zum Abschied von Rom*, in: *Erbe und Auftrag* 101 (1/2025), 12–19.

³ Varden gibt seit 2025 einen wöchentlichen Podcast heraus, in dem die Tradition der Wüstenväter vorgestellt wird. Siehe: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLwQJPNow77DpxWouk4-QGw4ngIPv7O4LS>. Daneben bezieht er sich auch in seinen sonstigen Schriften auf diese Tradition. Vgl. etwa: Erik Varden, *Heimweh nach Herrlichkeit. Ein Trappist über die Fülle des Lebens*, Freiburg/Br. 2021, 55–64. Dort referiert er das Beispiel der Maria von Ägypten und entwickelt seine Gedanken ausgehend von ihrem Lebensbeispiel.

⁴ Selbstverständlich gibt es auch Wüstenmütter. Die bereits erwähnte Maria von Ägypten (siehe Anm. 3) ist nur ein Beispiel, weitere Zeugnisse wurden von Gabriele Ziegler, *Die Wüstenmütter. Weise Frauen des frühen Christentums*, Stuttgart 2016, gesammelt und zusammengetragen. Wenn hier also von Wüstenvätern gesprochen wird, dann ist dies inklusiv gemeint.

⁵ Daniel Hell, *Die Sprache der Seele verstehen. Die Wüstenväter als Therapeuten*, Freiburg/Br. 2002.

lich sein, dass die von den Wüstenvätern vertretene Anthropologie überwiegend sehr positiv ist.⁶

Diese basiert auf der Verheißung der Gotteskindschaft und geht davon aus, dass Menschen im Hier und Jetzt diese verwirklichen können. Im Griechischen wird dieses Konzept mit dem Begriff *θεωσις* umschrieben. Die Idee dabei ist, dass der nach dem Ebenbild Gottes geschaffene Mensch sein Menschsein verwirklichen kann, wenn er ein Leben führt, das dieser Ebenbildlichkeit entspricht. Diese Form der Anthropologie erfreut sich in der lateinisch-westlichen Theologie der Gegenwart wachsender Beliebtheit,⁷ auch wenn das Modell ursprünglich in der griechisch-östlichen Theologie entwickelt worden ist und lange Zeit nur einen verhaltenen Anklang im Westen gefunden hat. Es kann sein, dass die Praxis der Wüstenväter, die sehr stark auf dieses Konzept Bezug genommen haben und bemüht waren, durch ihre Askese ein Leben zu führen, das dem der Engel ähnlich wird,⁸ heute eine so große Attraktivität zu enthalten scheint, weil in ihr genau diese Anthropologie anklingt.

Was dabei leicht vergessen wird, ist, dass das Sprechen über Wüste immer eine Alteritätserfahrung beinhaltet. Wer in der Wüste ist, spricht nicht über die Wüste, weil er in ihr lebt. Gesprochen und geschrieben werden kann über die Wüste nur von Menschen, die nicht in der Wüste leben, aber von dieser in irgendeiner Weise beeindruckt sind.

Mit Michel Foucault gesprochen erfüllen Wüsten also die Funktion von Heterotopien. Sie bezeichnen

„wirkliche Orte, wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplatzierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können.“⁹

Beruht die wohlwollende Aufmerksamkeit, die der Tradition der Wüstenväter heute entgegengebracht wird, also auf einem Missverständnis? Handelt es sich hier nur um Projektionen, bei denen die eigenen Wünsche und Hoffnungen auf eine alterierende Situation übertragen werden?

⁶ Vgl. hierzu Paul L. Gavrilyuk, *The Retrieval of Deification. How a Once-Despised Archaism Became an Ecumenical Desideratum*, in: *Modern Theology* 25 (4/2009), 647–659.

⁷ Vgl. Eugen Biser, *Gotteskindschaft. Die Erhebung zu Gott*, Darmstadt 2007. Auf die altkirchlichen Quellen – mit u. a. Verweis auf Athanasius von Alexandrien, Gregor von Nyssa, Maximus Confessor und Augustinus – verweist er im Kapitel „Die Motivgeschichte“, 14–25.

⁸ Eine immer noch wichtige, begriffsgeschichtliche Untersuchung zu diesem Ausdruck wurde erarbeitet von Karl Suso Frank, *ΑΙΤΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ*. Begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „Engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum, Münster 1964.

⁹ Michel Foucault, *Andere Räume*, in: Karlheinz Barck (Hg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Essays, Leipzig 1992, 34–46, hier 39.

Grundsätzlich ausgeschlossen werden kann das natürlich nicht. Aber eine Beschäftigung mit der Tradition der Wüstenväter kann zumindest zeigen, dass diese Situation kein Kennzeichen der heutigen Zeit ist. Im Gegenteil: die Beschäftigung mit den Quellen und ihrer Entstehung macht deutlich, dass die Entstehung des Mönchtums in Westeuropa teils sehr eng an die Rezeption eines Wüsten-Diskurses aus dem Osten des Römischen Reiches gebunden war. Das monastische Ideal, das in diesem Zusammenhang rezipiert wurde, hatte aber teils nur sehr bedingt etwas mit den ursprünglichen Ideen zu tun.

Konversion durch Rezeption: Augustinus

Dass die Lebenspraxis der Asketen aus der Wüste von Anfang an bei den Menschen in den Städten des Römischen Reiches – und das gerade auch im lateinischen Westen – eine große Faszination auslöste, belegt Augustinus. Wenn er in seinen *Confessiones* sein Bekehrungserlebnis Revue passieren lässt, dann spielt die Tradition der Wüstenväter darin eine zentrale Rolle. So berichtet er,¹⁰ wie er in Mailand einen gewissen Ponticianus in seinem Haus empfängt. Dieser erzählt ihm von einem Ereignis, das sich an der kaiserlichen Residenz in Trier ereignet haben soll: Einige Beamte nutzen einen freien Nachmittag, um dem Leben am Hof zu entfliehen. Sie gehen spazieren. In den Gärten vor der Stadt teilen sie sich auf. Zwei Freunde stoßen auf eine Hütte und finden dort ein Buch, das die *Vita* des Antonius enthält. Sie lesen es und beschließen, nicht mehr an den kaiserlichen Hof zurückzukehren, sondern selbst Mönche zu werden und ihr Leben der christlichen Nachfolge zu widmen.

Augustinus beschreibt, wie ihn diese Erzählung erschüttert habe;¹¹ so sehr, dass er sich in den Garten seines eigenen Hauses zurückzog. Dort hörte er eine Stimme, griff zur Bibel und deutete den ersten Vers, auf den sein Blick fiel, als eine Art Gottesurteil für seinen künftigen Lebensweg. Natürlich entspricht dies der antiken Tradition der *sortes vergilianae*, nur, dass statt der *Aeneis* die Bibel verwendet wurde. Augustinus aber deutet dies anders: Er begründet sein Vorgehen mit dem Hinweis, er habe gehört, dass Antonius das so ähnlich gemacht habe, ehe dieser beschloss, sein Leben der Askese zu widmen.

In dieser Darstellung, mit der Augustinus seine Konversion aus einem zeitlichen Abstand heraus für eine breitere Öffentlichkeit zu plausibilisieren versucht, war das Vorbild des Wüstenvaters Antonius also eine direkte Inspirationsquelle. Aber mehr als eine Inspiration war es zunächst nicht. Für Augustinus mag die Wüste ein Sehnsuchtsort sein, aber wichtig war

¹⁰ Vgl. Augustinus, Conf. VIII,6,15.

¹¹ Vgl. Augustinus, Conf. VIII,12,29.

für ihn nicht die Realität dieses Ortes, sondern dass dort eine aus seiner Sicht überzeugende Form des Christentums gelebt wurde. Deshalb musste er selbst nicht in die Wüste gehen, für ihn war es ausreichend, sich taufen zu lassen. Für Augustinus ging es also nicht um die Frage, wer Antonius eigentlich war und was sein Leben in der Wüste konkret ausgemacht hat. Eine Faszination für die Andersartigkeit des Lebens des Antonius in der Wüste genügte Augustinus, um sich mit diesem Glaubenszeugnis zu beschäftigen. Das zeigt, dass die Rezeption des Antonius im Westen zwar stattfand, aber von Anfang an durch eine Alteritätserfahrung gebrochen war.

Zwischen Ost und West: Athanasius

Das Beispiel des Augustinus zeigt eben auch, wie groß die Faszination gewesen zu sein scheint, die die entstehende Tradition der Wüstenväter auf die Menschen im Westen des Römischen Reiches ausübte; und das vielleicht gerade wegen ihrer Fremdartigkeit und Andersartigkeit, die eine einfache und direkte Imitation ausschloss. Diese Alterität drückt sich im Übrigen bereits in der Sprache aus, denn die Welt des Mönchtums war im 4. und noch zu Beginn des 5. Jahrhunderts dezidiert griechischsprachig. Angefangen bei der *Vita Antonii* des Athanasius von Alexandrien, über die *Historia Monachorum in Aegypto* bis hin zur *Historia Lausiaca* des Palladius von Hellenopolis sind alle Werke, die sich mit dem Mönchtum beschäftigen, auf Griechisch geschrieben worden und nahmen die Situation in den Wüstengebieten des Ostens des Römischen Reiches in den Blick.

Dessen ungeachtet gab es aber einen starken Austausch über das Leben der Wüstenväter zwischen West und Ost. Als Vermittler traten Personen wie Athanasius von Alexandrien auf, der ab 339 für einige Jahre in Rom im Exil lebte und dort die asketische Praxis der Wüstenväter bekannt machte. Seit dieser Zeit waren diese nicht nur im Westen bekannt, sondern gleichermaßen war den Autoren des Ostens auch bewusst, dass die asketische Praxis des entstehenden östlichen Mönchtums im Westen aufmerksam verfolgt wurde. Als Athanasius um 360 seine *Vita Antonii* schrieb, stellte er dieser deshalb ein Widmungsschreiben voran, in dem er sich an die Menschen außerhalb Ägyptens wendet und diesen gratuliert:

„Einen guten Wettstreit gegen die Mönche in Ägypten habt ihr begonnen, indem ihr euch vorgenommen habt, diesen entweder in der Übung eurer Tugend gleich zu kommen oder sie darin sogar zu übertreffen. Auch bei euch gibt es ja Einsiedeleien, und die Bezeichnung als Mönche ist für euren Lebenswandel etabliert.“¹²

¹² Athanasius, Vit. Ant. Prol, 1. Zitiert nach: Athanasius von Alexandrien, *Vita Antonii*. Leben des Antonius, Eingel., übers., und komm. von Peter Gemeinhardt (FC 69), Freiburg/Br. 2018.

Dieser Austausch führte dazu, dass die Lebensweise der ägyptischen Mönche schon Mitte des 4. Jahrhunderts auch außerhalb Ägyptens bekannt war. Andererseits zeigt er, dass es für diese Lebensweise im Westen des Römischen Reiches keine Sprache gab. Deshalb wurden die Begriffe, mit denen die Lebensweise beschrieben wurde, als Lehnwörter aus dem Griechischen übernommen. So wurde aus dem Griechischen μοναστήριον das Lateinische *monasterium* und aus dem μοναχός der *monachus*. All das veranschaulicht aber auch, wie schwierig es gewesen sein muss, die Vorstellungswelten und Ideen, die der asketischen Praxis der Mönche zugrunde lagen, aus dem Griechischen ins Lateinische zu übersetzen.

Trotz aller Schwierigkeiten geschah genau das. Eine erste Übersetzung der *Vita Antonii* soll bereits Mitte der 360er Jahre entstanden sein. Mitte der 370er Jahre erstellte dann Evagrius von Antiochien eine zweite Übersetzung, die die sprachlichen Mängel der anonymen Übersetzung zu beheben versuchte.¹³ Es ist deshalb gut möglich, dass Augustinus, als er im Jahr 386 sein Bekehrungserlebnis hatte, die *Vita Antonii* bereits in einer lateinischen Fassung rezipieren konnte.

Dennoch gilt, dass es sich dabei nur um Übersetzungen handelte. Die Vorlage wurde auf Griechisch geschrieben, ihr Autor stammte aus dem Osten des Reiches, und er nahm in seiner Beschreibung einzig die dortige Situation in den Blick.

Zwischen West und Ost: Hieronymus und Rufinus

Das ändert sich partiell, als eine neue Generation wüstenbegeisterter Christinnen und Christen aktiv wurde. Dies wird vor allem mit zwei Namen¹⁴ verbunden: Rufinus von Aquileia und Hieronymus. Bemerkenswert ist, dass sie beide aus vergleichbaren sozialen Kontexten stammen, miteinander bekannt waren – und dennoch miteinander in einen heftigen Streit gerieten.

Sie wurden Mitte der 340er Jahre geboren, stammen aus dem Westen des Römischen Reiches, wurden in christliche Familien hineingeboren, gehörten der Oberschicht an, erhielten eine fundierte und breite Bildung und begeisterten sich für das asketische Mönchtum des Ostens. Nachdem sie einige Zeit in den Mönchssiedlungen des Ostens verbracht hatten, gründeten sie Klöster in Palästina. Dort widmeten sie sich der Askese und übersetzten

¹³ Vgl. Gemeinhardt, Einleitung (s. Anm. 12), 22.

¹⁴ Eigentlich müssten in diesem Zusammenhang vier Namen genannt werden, denn das Wirken des Rufinus ist ohne die Mitarbeit von Melania der Älteren so wenig denkbar wie das Wirken von Hieronymus ohne diejenige Paulas von Rom. Da das Geschlechterverhältnis und die dabei gelebten Rollenbilder hier jedoch nicht diskutiert werden können, muss dieser Aspekt unberücksichtigt bleiben.

die asketischen Schriften des östlichen Mönchtums und traten so als Vermittler des Mönchtums zwischen Ost und West auf.

Die Gemeinsamkeiten beschränkten sich jedoch nicht auf ihre Herkunft, sondern schlossen eine ganze Reihe von offenen Fragen ein, denen sie in ihrer neuen Wahlheimat, der Wüste, begegnen mussten. Dazu gehörte, in welchem Verhältnis die von ihnen gegründeten Klöster zu den anderen Mönchsgemeinschaften stehen und welche Stellung sie gegenüber dem Bischof von Jerusalem und der Kirche in Palästina haben. Von entscheidender Bedeutung wird jedoch die Frage sein, welche Form der Askese sie im Westen vermitteln und wie sie diese in den verschiedenen theologischen Diskursen der Zeit positionieren wollen. An zwei Punkten, nämlich im Rahmen der ersten origenistischen und der pelagianischen Streitigkeiten, wird diese Frage zu einem Streit führen. In beiden Fällen ist Hieronymus derjenige, der sich von Rufinus abzugrenzen versucht und den Konflikt damit eskaliert. Im Fall der pelagianischen Streitigkeiten tut er dies sogar in Abwesenheit des Angegriffenen, denn Rufinus ist zu diesem Zeitpunkt bereits gestorben.

Konfliktpunkte: Origenes

Ein erster Kristallisationspunkt,¹⁵ an dem diese Fragen zu Problemen wurden und schließlich einen Streit verursachten, stellte sich ein, als sich Epiphanius von Salamis 393/394 in seiner *Epistula ad Johannem Episcopum* an Johannes von Jerusalem wandte und ihn aufforderte, Origenes zu verurteilen. Der Hintergrund war die Diskussion, die die Origenes-Rezeption bei den ägyptischen Mönchen verursacht hatte. Auch unter den Mönchen Palästinas wurde Origenes zu dieser Zeit kontrovers diskutiert, weil der Verdacht im Raum stand, seine Lehren könnten einer falschen Form von Askese Vorschub leisten. Johannes lehnte das Ansinnen jedoch ab, da er selbst das Werk des Origenes schätzte. Bis zu diesem Punkt war der Streit um Origenes ein Streit, der im Osten des Reiches geführt wurde. Das änderte sich, als Hieronymus die Position des Epiphanius unterstützte und ebenfalls die Verurteilung des Origenes forderte.

Diese Positionierung überrascht. Eigentlich wäre zu vermuten gewesen, dass er, der sich im Rahmen seiner exegetischen Studien intensiv mit Origenes auseinandergesetzt hatte, diesen verteidigen würde. Vermutlich spielten also nicht nur theologische Gründe eine Rolle, sondern z. B. auch die Frage, ob durch den Konflikt die Eigenständigkeit der Klostergemeinschaft des Hieronymus gegenüber Bischof Johannes von Jerusalem gestärkt werden

¹⁵ Für das Folgende siehe: Adalbert de Vogüé, *Histoire Littéraire du Mouvement Monastique dans l'Antiquité*. Bd. 3, Paris 1996, 16–48.

konnte. Dies war der Fall, da sich Epiphanius von Salamis bereit erklärte, den Bruder des Hieronymus, Paulinianus, zum Priester für das Kloster zu weihen. Dieser Weihe hätte Johannes von Jerusalem zustimmen müssen; da Hieronymus jedoch begann, Johannes von Jerusalem vorzuwerfen, er wäre Origenist – also Häretiker –, war dies aus seiner Sicht nicht mehr notwendig. So vermischten sich

„[p]ersönliche Animositäten und Rivalitäten [...] mit theologischen Meinungsverschiedenheiten. Der Konflikt gipfelte in einer polemischen Streitschrift des Hieronymus von 396/97 (*Contra Johannem*) [...] und in der Exkommunikation des Hieronymus samt seiner Klosterangehörigen durch Johannes.“¹⁶

Dies zeigt, dass die Klostersgemeinschaft, die Hieronymus gegründet hatte, keinen homogenen Bestandteil der Kirchenlandschaft Palästinas darstellte, sondern ein Fremdkörper in dieser geblieben war. Die Alteritätserfahrung, die in Form einer Faszination für das monastische Ideal dazu geführt hatte, dass sich Menschen aus dem lateinischen Westen in den griechischen Osten auf den Weg machten, führte nicht automatisch zu einer gelungenen Inkulturation. Es mag sein, dass die Fremdheitserfahrung im Alltag auch als eine belastende Realität empfunden worden ist. Dies konnte dann zu Konflikten führen; und das nicht nur gegenüber den kirchlichen Autoritäten, denen sich Hieronymus nicht unterstellen wollte, da er sich selbst eine Sonderstellung zusprach, die ihn eigenständig machte, sondern auch gegenüber einstigen Weggefährten. Deshalb kam es zwischen Hieronymus und Rufinus zu einem Streit. Ausschlaggebend war, dass Rufinus versuchte, Origenes in Rom zu verteidigen.

Vermutlich ging es auch in diesem Streit nicht nur um die großen Fragen der Theologie, sondern auch um persönliche Animositäten und vor allem eine latente Konkurrenz. Schließlich stand die Frage im Raum, wer in Rom als ein authentischer Vertreter des monastischen Askese-Ideals betrachtet wurde. Wer diese Frage für sich entscheiden konnte, durfte darauf hoffen, Spenden aus der römischen Oberschicht für das eigene Klosterprojekt zu erhalten. Dabei gilt, dass

„[i]n order to construct his authority as an expert on Christianity and so build a career, Jerome sought to make himself the chief salesman of asceticism in the Latin West.“¹⁷

Gewiss hat eine solche Haltung wenig mit dem Ideal christlicher Demut zu tun, wie es von den Wüstenvätern zu verwirklichen angestrebt worden ist. Und dennoch spielen gerade auch solche Haltungen im Diskurs über christliche Askese zwischen Ost und West eine nicht unerhebliche Rolle.

¹⁶ Alfons Fürst, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg/Br. 2016, 34.

¹⁷ Ali Bonner, *The Myth of Pelagianism*, Oxford 2018, 182.

Im Konflikt mit Rufinus kam Hieronymus der Streit um Origenes deshalb ein Stück weit gelegen, da ihm dieser die Möglichkeit gab, Rufinus als Häretiker zu diffamieren und ihn so als Konkurrenten auszuschalten. Gleichzeitig ermöglichten ihm seine Invektiven gegen Origenes, sich selbst vom Verdacht der Häresie zu befreien. Dies war nötig, da allgemein bekannt war, dass Hieronymus im Rahmen seiner exegetischen Untersuchungen Origenes breit rezipiert hatte.

„Hieronymus distanzierte sich vom (angeblich) häretischen Dogmatiker Origenes, um dessen Exegese weiter als orthodoxe Grundlage seiner Bibelauslegung nutzen zu können.“¹⁸

Der Streit mit Rufinus konzentrierte sich deshalb zunächst auf die ‚dogmatischen‘ Schriften des Origenes. Und nachdem Rufinus eine lateinische Übersetzung von *Περὶ ἀρχῶν* / *De Principiis* erstellt hatte, erarbeitete Hieronymus eine Gegenübersetzung, um zu beweisen, dass Origenes sehr wohl ein Häretiker war und Rufinus versucht habe, dies zu vertuschen.

„Und obwohl er, wie die erhaltenen Fragmente zeigen, gewiss originalgetreuer übersetzt hat, hat er seinerseits Origenes in einen bestimmten Rahmen gezwängt. Er hat nämlich die spekulativen Theorien des Origenes vielfach vergrößert und als definitive Aussagen und dogmatische Lehren formuliert, was Origenes als mögliche Denkwege ausdrücklich offengehalten wissen wollte. Beide Übersetzungen sind tendenziös. [...] Damit hat er massiv zur Denunzierung des Mannes beigetragen, aus dessen Schriften er theologisch und exegetisch am meisten gelernt hatte.“¹⁹

Es ist an diesem Punkt nicht entscheidend, ob man dieses Vorgehen des Hieronymus als Charakterlosigkeit²⁰ bewerten möchte oder nicht. Entscheidend ist, dass sich Hieronymus mit diesem Vorgehen durchsetzte, denn nach der sogenannten Eichensynode von 403, auf der Johannes Chrysostomos als Origenist verurteilt worden war, zogen sich Rufinus und Melania nach Italien zurück. Sie verhinderten so, gleichfalls verurteilt zu werden, aber ihr Kloster mussten sie verlassen und ihr monastisches Projekt aufgeben.

Dies hinderte Hieronymus nicht daran, Rufinus auch weiterhin und über dessen Tod hinaus zu kritisieren. Gegenstand waren dabei stets seine angeblich origenistischen Positionen, die aus Sicht des Hieronymus seine gesamte Übersetzungstätigkeit kompromittiert hätten. Dies gelte nicht nur für die Übersetzungen der Werke des Origenes selbst, die Rufinus angefertigt hätte, sondern insbesondere auch für seine monastisch-asketischen Schriften. Dazu gehörten aus Sicht des Hieronymus insbesondere seine Übersetzungen der Werke des Evagrius Ponticus und der *Historia Monachorum in Aegypto*.

¹⁸ Fürst, Hieronymus (s. Anm. 16), 36.

¹⁹ Fürst, Hieronymus (s. Anm. 16), 36.

²⁰ Fürst, Hieronymus (s. Anm. 16), 36.

In seinem auf 415 datierten Brief an Ktesiphon (*ep.* 133) schrieb Hieronymus:

„Im Orient lesen sehr viele diese Schriften des Evagrius in griechischer und im Abendland in lateinischer Sprache, seitdem sein Schüler Rufinus eine entsprechende Übersetzung angefertigt hat. Rufin hat auch ein Buch über weiß der Himmel welche Mönche geschrieben. Darin zählt er viele auf, die nur in seiner Einbildung existieren, oder die er als Anhänger des Origenes hinstellt. Sicher ist, daß sie von ihren Bischöfen verurteilt wurden wie ein Ammonius, Eusebius, Euthymius, Evagrius selbst nicht zu vergessen, ferner Or, Isidor und viele andere, die alle aufzuführen zu lästig wäre.“²¹

Natürlich waren diese Anschuldigungen, die Hieronymus im Jahr 414 formulierte, in keiner Weise neu. Aber sie benennen, worum es Hieronymus immer ging: eine eigene Autorität zu konstruieren, die ihn zum einzigen authentischen und orthodoxen Vermittler des Askese-Ideals im Westen machen sollte.

Konfliktpunkte: Pelagius

Allerdings gilt es in Rechnung zu stellen, dass sich die Situation im Römischen Reich zwischen 403, als die Eichensynode stattfand, auf der Johannes Chrysostomos und damit der Origenismus verurteilt wurde, und 414, als Hieronymus seinen Brief an Ktesiphon verfasste, dramatisch verändert hatte, denn die sich intensivierende politische Krise des Reiches bedrohte die Freundschaftsnetzwerke, die für Hieronymus von so entscheidender Bedeutung waren. Bereits 404 starb seine Gefährtin Paula. Nach der Plünderung Roms durch die Westgoten im Jahr 410 erfuhr Hieronymus vom Tod Marcellas, einer römischen Asketin, die er sehr geschätzt hatte. Im Jahr 412 wurden die Klostersiedlungen Ägyptens durch Überfälle nomadischer Stämme zerstört. Hinzu kommt, dass sich Menschen auf den Weg machten, um vor den politischen Instabilitäten im Westen zu fliehen. Diese Flüchtlinge erreichten Nordafrika, aber auch Palästina.

Exemplarisch für diese Wanderbewegung steht Pelagius²², ein britischer Mönch, der sich einige Jahre in Rom aufhielt und dort als asketischer Prediger in den Kreisen der römischen Oberschicht verkehrte. Nach der Plünderung Roms ging er zunächst nach Nordafrika, wo er versuchte, mit Augustinus in Kontakt zu treten. Gleichzeitig löste seine Tätigkeit dort jedoch eine Kontroverse aus, in deren Rahmen sein Schüler Caelestius durch die Synode von Karthago im Jahr 411 verurteilt wurde. Pelagius machte sich

²¹ Hieronymus, *ep.* 133,3. Zitiert nach: Hieronymus: Ausgewählte Briefe. Bd. 2 Übers. von Ludwig Schade (BKV II,18), München 1937, 205–206.

²² Vgl. Giulio Malavasi, Art. Pelagius, in: Brill Encyclopedia of Early Christianity. Bd. 5, 295–303; Fürst, Hieronymus (s. Anm. 16), 37–44.

daraufhin erneut auf den Weg und zog nach Palästina, wo er von Johannes von Jerusalem aufgenommen wurde.

Dass es auf einer theologischen Ebene zunächst keine Konflikte zwischen Pelagius und Hieronymus gab, zeigt sich an den Briefen, die beide an Demetria (*Hier. ep. 130; Pel. ep. Dem.*) verfassten. Diese Schriften gehen auf eine Einladung zurück, die beide im Jahr 413/414 von Juliana von Rom erhielten. Sie erbat sich für ihre Tochter Demetria Schriften, um sie auf ihrem asketischen Weg zu begleiten und ihr geistliche Unterweisung zuteilwerden zu lassen. Beide reagierten sofort und schrieben Texte, in denen sie Demetria versicherten, dass die christliche Ehelosigkeit der Ehe vorzuziehen sei.

Bemerkenswert an diesen Texten ist, wie sehr sie sich ähneln.

„It has been shown convincingly that there are verbal parallels between Jerome’s Letter to Demetrias and Pelagius’. The consensus is that Jerome echoed Pelagius, not vice versa. If this is true, then it means that Jerome was well aware of the substance of Pelagius’ position [...].“²³

Das lässt darauf schließen, dass es tatsächlich wenige inhaltliche Konflikte zwischen Hieronymus und Pelagius gab. Persönlichen Animositäten und Rivalitäten, die ja auch den Konflikt mit Johannes von Jerusalem und Rufinus bestimmten, gab es jedoch sehr wohl.

Der Streit eskalierte, als im Jahr 415 Orosius im Auftrag Augustins in Palästina eintraf und bei Johannes von Jerusalem vor Pelagius warnte. Die von Johannes von Jerusalem einberufene Versammlung vertagte eine Entscheidung jedoch. Und mehr noch: Im September 415 wurde Orosius der Häresie bezichtigt, und im Dezember 415 tagte die Synode von Diospolis, auf der Pelagius vom Vorwurf der Häresie freigesprochen wurde.

Für Hieronymus muss diese Entwicklung besorgniserregend gewesen sein, denn er vertrat ähnliche Positionen wie Pelagius – seine *Epistula ad Demetriadem* zeigt es; aber er wusste auch, dass Pelagius im Westen von Augustinus kritisiert und im Osten von Johannes von Jerusalem unterstützt wurde. Das stellt ein doppeltes Problem dar, denn so könnte er im Westen in den Ruf geraten, ein Häretiker zu sein, und im Osten könnte seine Position im Konflikt mit Johannes von Jerusalem geschwächt werden. Er reagiert umgehend auf diese Herausforderung und beginnt, gegen Pelagius aktiv zu werden. Gerade sein bereits erwähnter Brief an Ktesiphon zeigt jedoch, vor welchen Schwierigkeiten er dabei steht. Schließlich gibt es wenig, was er Pelagius vorwerfen könnte, und deshalb konstruiert er zunächst eine Genealogie der angeblichen pelagianischen Häresie. Diese habe ihren Ursprung in der griechischen Philosophie (*ep. 133,2*) und lasse sich von dort über den Origenismus (*ep. 133,3*) bis zu Pelagius verfolgen. Dann kritisiert er Pelagius und seine Anhänger, dass sie ihre häretischen Lehren nicht öffentlich

²³ Bonner, Pelagianism (s. Anm. 17), 170.

aussprechen, sondern nur im Geheimen weitergäben (*ep.* 133,3); so verhiinderten sie, dass man sie widerlegen könne. Im weiteren Verlauf benennt Hieronymus dann eine Anzahl weiterer Häresien. In welchem konkreten Verhältnis diese zu Pelagius und seiner Lehre stehen, bleibt zwar offen, aber er versucht damit die von ihm entwickelte Genealogie zu erweitern. In diesem Zusammenhang kommt er dann auch auf Rufin zu sprechen, den er erneut als Origenisten identifiziert und dessen Übersetzungen er kritisiert, weil er darin die Lehre der origenistischen Mönche Ägyptens verbreitet habe.

All dies lässt den Schluss zu,

„that Jerome attacked Pelagius in order to defend himself from an accusation of heresy, since he had himself built his career on proposing either the same ascetic principles as Pelagius set out or more extreme versions of them. This left him more vulnerable to the charge of having propounded the theses alleged to constitute ‘Pelagianism’ than Pelagius himself was, because it was easier to tread such unwarranted entailments into Jerome’s ascetic paraenesis, since on several topics Jerome had taken more extreme positions than Pelagius. Jerome needed to put clear water between Pelagius and himself.“²⁴

Für Hieronymus mag dies einen gangbaren Weg dargestellt haben. Das Problem ist jedoch, dass er auf diese Weise einen substanziellen Teil der Tradition des ägyptischen Mönchtums unter einen generellen Häresieverdacht stellte: Rufinus trete nur als Vermittler dieser origenistischen Tradition im Westen auf. Das eigentliche Problem aber, so könnte man mit Hieronymus argumentieren, läge tiefer. Schließlich ließen sich durch Rufinus eine ganze Reihe von Mönchen, angefangen bei Evagrius Ponticus, über Ammonius, Eusebius, Euthymius, Or und Isidor, als Origenisten identifizieren. Damit erscheinen sie als Vorläufer des Pelagius, dessen Lehre ja vom Origenismus abgeleitet werden kann. So betrachtet sind die Vorwürfe, die Hieronymus in *ep.* 133,3 gegen Rufin formuliert, zwar tatsächlich nicht neu, aber unter den veränderten Bedingungen des Jahres 414/415 bekommen sie eine andere Stoßrichtung. Hier und jetzt geht es nicht mehr um eine Unterscheidung zwischen guten und schlechten Werken des Origenes, sondern um die Frage, ob die asketische Tradition, wie sie von den ägyptischen Wüstenvätern praktiziert wurde, als proto-pelagianisch zu betrachten ist.

Asketische Traditionen

Tatsächlich bedrohen die pelagianischen Streitigkeiten das Zentrum der Spiritualität der Wüstenväter. Im Zentrum dieser stand die schlichte Frage: „Was muss ich tun, um gerettet zu werden?“ (Apg 16,30) Als sich Antonius diese Frage stellt und er einen Gottesdienst besucht, bezieht er einen Satz des Evangeliums, den er hört, auf sich und versucht, diesen in seinem Leben

²⁴ Bonner, Pelagianism (s. Anm. 17), 182–183.

umzusetzen.²⁵ Wenn sich Antonius für ein asketisches Leben entschied, dann tat er dies, weil er hoffte, dadurch einen Zustand der *θεωσις* oder Gottähnlichkeit zu erreichen. Dieser Zustand wird nicht nur von Antonius selbst angestrebt, sondern von allen, die sich mit ihm und nach ihm auf den Weg in die Wüste begeben haben. Der Zustand der Sündenlosigkeit, der damit auch impliziert ist, wurde mit dem Begriff der *Isangelie*, also der Engelgleichheit, umschrieben. Das Leben, das die Wüstenväter führten, war dementsprechend ein *ἁγγελικὸς βίος*.²⁶ Diese Vision prägte das ganze Mönchtum, und deshalb sind Sündlosigkeit und die daraus abgeleiteten Fragestellungen ein Konzept, das sehr früh vertreten worden ist und sich bei verschiedensten Autoren findet. Zu diesen gehörte auch Pelagius,²⁷ der seine Anthropologie auf der These aufbaute, dass jeder Mensch im Zustand der Sündenlosigkeit geboren wird, diese durch schlechte Taten im Verlauf seines Lebens verliert, sie aber zurückgewinnen kann, wenn er sich dafür entscheidet und sein Leben der Askese widmet. Woher Pelagius die Inspiration für diese Konzeption nahm, kann im Einzelnen nicht nachvollzogen werden, denn tatsächlich scheint es sich hier um Allgemeingut gehandelt zu haben. So fällt auf, dass

„[i]n all three versions of the *Life of Antony*, some passages bear a striking resemblance both to Pelagius' teaching in his letters and also to teaching that opponents attributed to Pelagius but which is not found in his writings. Athanasius' Greek text and the Latin translations contain statements for which Pelagius was later condemned, including material relating to the issues of the goodness of contemporary human nature, free will, the efficacy of merit in the attainment of salvation, man's pursuit of and ability to achieve perfection, and the ease with which imitation of Christ's way of life could be achieved.“²⁸

Auch Hieronymus teilte diese Perspektive. In verschiedenen seiner zwischen 398 und 414 erschienenen Schriften betonte er, dass Perfektion und Sündlosigkeit – also ein engelgleiches Leben – das Ziel menschlicher Existenz sein sollte.²⁹

„Yet in AD 415 in his Dialogue against the Pelagians, Jerome made the suggestion that sinlessness was achievable the mainstay of his accusation of heresy against Pelagius [...].“³⁰

Dies legt den Verdacht nahe, dass das Eintreffen des Orosius und Nachrichten, die Hieronymus durch diesen über die theologische Position des Augustinus erhalten hatte, zu einem Umdenken bei ihm geführt haben. In

²⁵ Vgl. Athanasius, *Vit. Ant.* 3,1–7; *Aug. Conf.* VIII,12,29.

²⁶ Vgl. Frank, *ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ* (s. Anm. 8).

²⁷ Vgl. Bonner, *Pelagianism* (s. Anm. 17).

²⁸ Bonner, *Pelagianism* (s. Anm. 17), 32.

²⁹ Bonner, *Pelagianism* (s. Anm. 17), 142–146.

³⁰ Bonner, *Pelagianism* (s. Anm. 17), 183.

dieser Situation schreibt er seine *Dialogi contra Pelagianos*, in denen er auf seinen Brief an Ktesiphon³¹ verweist und dann erneut Rufinus für die Verbreitung der Irrlehren des Origenes im Westen verantwortlich macht.³²

Hieronymus starb im Jahr 420. Den Fortgang der pelagianischen Streitigkeiten konnte er deshalb nicht mehr mitgestalten. Dieses Vorrecht war Augustinus vorbehalten, der ab 417 und bis zu seinem Tod gegen Pelagius und dessen Theologie anschrrieb. Dabei entwickelte er eine eigene Gnadenlehre,³³ die sich von Pelagius abzugrenzen bemüht war und dabei die asketische Tradition der Wüstenväter auf den Kopf stellte: Die Möglichkeit zur Sündenlosigkeit sei durch die Erbsünde ausgeschlossen. Die Möglichkeit, aufgrund eines eigenen Entschlusses ein asketisches Leben und dadurch ein engelgleiches Leben zu führen, sei nur insofern möglich, als dass Gott manchen Menschen die Gnade gewähre,³⁴ ein solches Leben zu führen. Die Aussicht, ein ἀγγελικὸς βίος zu realisieren, ist deshalb nur wenigen Ausgewählten vorbehalten, die von Gott dazu prädestiniert wurden. Es mag sein, dass Augustinus sein Bekehrungserlebnis tatsächlich nicht als einen Akt des freien Willens erlebt hat, sondern als göttlichen Gnadenakt, durch den es ihm ermöglicht wurde, die Irrtümer zu überwinden, zu denen ihn sein freier Wille und seine korruptierte menschliche Natur im Verlauf seines bisherigen Lebens geführt hatte.³⁵ In Konsequenz führte ihn dies jedoch in einen Gegensatz zur Tradition der Wüstenväter und allen voran des Antonius, auf die und auf den er sich in seiner Erzählung über seine Berufung auch bezieht. Leider ist Hieronymus zu früh gestorben, um auf die augustinische Gnadenlehre reagieren zu können. Es wäre spannend gewesen, zu sehen, wie er sich dazu positioniert hätte.

³¹ Hieronymus, Adv. Pelag., Prol 1,1.

³² Hieronymus, Adv. Pelag., Prol 1,2.

³³ Die Literatur zur Gnadenlehre Augustins ist unüberschaubar. Im deutschen Sprachraum sind vor allem die folgenden drei großen Monographien zu beachten: Josef Lössl, *Intellectus Gratiae. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo* (Supp Vig Chr 38), Leiden 1997; Volker Drecoll, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins* (Beiträge zur historischen Theologie 109), Tübingen 1999, und, kürzlich erschienen, David Burkhard Janssen, *Inimici gratiae Dei. Augustins Konstruktion des Pelagianismus und die Entwicklung seiner Gnadenlehre nach 418* (Augustinus. Werk und Wirkung 18), Leiden 2024. – Zu Janssen siehe aber auch schon: David Burkhard Janssen, *Inimici Gratiae Christi*, in: *Studia Patristica* 119 (16/2021), 187–198.

³⁴ Vgl. Augustinus, Enn. in Ps. 49,2; dazu: Matthias Smalbrugge, *The Hermeneutical Use of Deification in Augustine*. In *Spe nondum in Re*, in: *Journal of Eastern Christian Studies* 71 (3–4/2019), 283–305; 289–293.

³⁵ Vgl. Drecoll, *Gnadenlehre* (s. Anm. 33), 321–324.

Fazit: Gebrochene Rezeptionslinien

Klar ist aber auch, dass durch die Rezeption der Tradition der Wüstenväter, wie sie durch Hieronymus und Augustinus geschieht, ein Moment der Alterität in die westlich-lateinische Theologie Einzug hält. Bei aller Offenheit und Faszination, die sie für diese Tradition aufbringen, bleiben sie bei ihrer Rezeption an ihre je eigenen Vorstellungswelten gebunden. Die Wüste verliert dabei ihre Realität und wird zu einem Ort mit heterotopischem Charakter. Die Wüstenväter selbst erscheinen weniger als reale Personen denn als eine Kontrastfolie, auf die die eigenen Hoffnungen projiziert werden. Aspekte der Tradition, die sich mit den erhofften Erwartungen nicht abgleichen lassen, werden als unorthodox ausgegrenzt. So tritt das Konzept der *θέωσις* in den Hintergrund, so werden anerkannte Gewährsleute wie Evagrius Ponticus, Or, Isidor, Ammonius und die anderen, von Hieronymus in seinem Brief an Ktesiphon genannten Wüstenväter delegitimiert, und so werden selbst einstige Weggefährten, wie Rufinus, zu Feinden erklärt und diffamiert. Damit ist dann aber auch ein Stück weit eine Antwort gefunden, warum die Tradition der Wüstenväter im Westen derzeit so beliebt ist: Ihre Tradition setzt einen Kontrapunkt zur vorherrschenden augustini-schen Erbsündenlehre, die über viele Jahrhunderte die Basis der christlichen Anthropologie dargestellt hat, und vermittelt mit dem Konzept der *θέωσις* einen Gedanken, der nicht nur für den ökumenischen Dialog³⁶ ein Desiderat darstellt.

Erleichtert wird diese gegenwärtige Rezeption, weil die von Hieronymus und Augustinus gesetzten Akzente nicht unwidersprochen geblieben sind und die von Hieronymus gesetzte Tradition der Askese und des Mönchtums sich nicht durchgesetzt hat. Die *Vita Antonii* des Athanasius blieb die Ursprungslegende des Mönchtums in Ost und West. Die *Historia Monachorum in Aegypto* hat sich nur in der ‚origenistischen‘ Übersetzung des Rufin erhalten, während die Übersetzung des Hieronymus verloren gegangen ist. Jede Rezeption dieses Werkes musste sich deshalb auch mit dem angeblichen Origenismus auseinandersetzen. Und außerdem hat Palladius von Hellenopolis um 420 eine *Historia Lausiaca* geschrieben, in der er auf die Angriffe des Hieronymus einzugehen versuchte und bemüht war, die von ihm geschmähten Asketen und Asketinnen in einem anderen Licht darzustellen. Auch dieses Werk wurde sehr schnell ins Lateinische übersetzt und fand im Westen des Reiches großen Anklang. Und schließlich verfasste Johannes Cassian zur gleichen Zeit seine *Collationes*, in denen er für eine westliche Leserschaft die asketische Praxis des östlichen Mönchtums darzustellen bemüht war. Darin grenzte er sich von Augustinus und dessen Gnadenlehre ab und entwickelte stattdessen das Konzept der *θέωσις* für ein dezidiert

³⁶ So Gavriljuk, Deification (s. Anm. 6).

lateinisches Publikum. Schon um die Mitte des 5. Jahrhunderts gab es deshalb neben Hieronymus, Augustinus und der Gnadenlehre eine alterierende Traditionslinie aus der Wüste. Als Heterotop stellt sie eine Gegenplatzierung dar, die bis heute Wirksamkeit entwickeln kann.

ANNE KRAUME

Poetiken der Wüste in den romanischen Literaturen der Welt

Die in der Literatur dargestellten Wüsten sind weit mehr als bloße geographische Orte; sie entfalten eine besondere ästhetische Dynamik, welche die literarischen Texte, die auf sie Bezug nehmen, sowohl auf thematischer als auch auf formaler Ebene prägt. Der Beitrag analysiert Werke der französischen und der hispanoamerikanischen Literatur vom 18. bis zum 21. Jahrhundert und untersucht, wie die Wüste in einem solchen poetologischen Sinne funktioniert. Er zeigt, wie literarische Wüstenlandschaften nicht nur als symbolische oder thematische Motive dargestellt werden, sondern wie sie ihrerseits die Erzählstrukturen der fraglichen Werke beeinflussen. Auf diese Weise wird die Wüste als eine produktive Kraft in der Bildung literarischer Bedeutung kenntlich gemacht, sowohl in Bezug auf den Inhalt als auch in Bezug auf die Form des Textes.

Anne Kraume ist Professorin für Romanische Literaturen mit Schwerpunkt ibero-amerikanische Literatur an der Universität Konstanz. Ihre Forschungsinteressen umfassen die Literaturen der spanisch-amerikanischen Aufklärung und der hispano-amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung, Erinnerungskulturen in Lateinamerika und Europa, Fragen der Gattungspoetik in trans- und interkulturellen Kontexten und Wüstenpoetiken sowie transozeanische Imaginationen, insbesondere in der hispanoamerikanischen Literatur. Zu ihren jüngsten Veröffentlichungen zählen die Monographie „Literatur und Unabhängigkeit. Transatlantische Verflechtungen bei fray Servando Teresa de Mier (1763–1827)“ (Berlin – Boston 2023) sowie verschiedene Aufsätze zur zeitgenössischen lateinamerikanischen und französischsprachigen Literatur.

1. Einleitung

Der argentinische Schriftsteller Esteban Echeverría (1805–1851) gilt als einer der wichtigsten Vertreter der Romantik am Río de la Plata.¹ In seinem 1837 veröffentlichten Versepos *La cautiva* erzählt er die Geschichte eines jungen Paares, das von Indigenen in die Pampa verschleppt wird und nach seiner Flucht versucht, einen Weg aus dieser wörtlich als „Wüste“ („desierto“) beschriebenen Wildnis zu finden. In einem knappen Vorwort zur ersten Auflage seines Werkes begründet der Dichter sein Interesse an diesem Stoff eben mit dem Wunsch, sich intensiver mit dieser Wüste zu beschäftigen, die er als einen in besonderem Maße poetischen Raum beschreibt:

„Das Hauptanliegen des Autors von *La Cautiva* war es, einige Merkmale der poetischen Physiognomie der Wüste zu schildern; und um sein Werk nicht auf eine bloße Beschreibung zu beschränken, hat er in die weiten Einsamkeiten der Pampa

¹ Vgl. Dirk Brunke, *Das romantische Epos am Río de la Plata. Subjektivität und Lyrisierung*, Stuttgart 2018, 23.

zwei ideale Wesen gesetzt, zwei Seelen, die durch die doppelte Verbindung von Liebe und Unglück miteinander verbunden sind. [...] Die Wüste gehört uns, sie ist unser kostbarstes Erbe, und wir müssen uns bemühen, aus ihrem Schoß nicht nur Reichtum für unseren Aufstieg und unser Wohlergehen zu schöpfen, sondern auch Poesie für unsere moralische Erbauung und die Förderung unserer nationalen Literatur.“²

Diesem Programm entsprechend erweist sich die Pampa tatsächlich als die eigentliche Protagonistin des sich an diese Bemerkungen anschließenden Langgedichts. So macht Esteban Echeverría seine Leserschaft gleich in dem ersten der insgesamt neun Kapitel von *La cautiva* mit dem Raum vertraut, innerhalb dessen sich seine Geschichte abspielen wird (und das, noch ehe er die handelnden Figuren eingeführt hätte). Die Wüste wird hier als weit, offen und geheimnisvoll beschrieben; als eine immense Ausdehnung, die nur hin und wieder von versprengten nomadischen Gruppierungen durchquert wird und die ansonsten weitgehend menschenleer ist. Dennoch ist dieser unermessliche Raum alles andere als unbelebt; vielmehr wird die nur scheinbar leere Landschaft von einer Vielzahl von Lebensformen bewohnt, deren Existenz der Dichter ausdrücklich auf das Wirken Gottes zurückführt.³ Dass er der Wüste allerdings dessen ungeachtet gleich in der ersten Strophe ein „trauriges Antlitz“ zuschreibt,⁴ rückt sein Interesse an dieser Landschaft noch einmal in ein anderes Licht: Die hier vorgenommene Personifikation der Pampa zielt vor allem darauf, diese nicht nur als einen spirituell privilegierten, sondern auch als einen affektiv stark aufgeladenen Raum zu kennzeichnen. Dabei ist besonders aufschlussreich, dass Echeverría die Traurigkeit der Wüste explizit mit deren Stille (oder wörtlich: Schweigsamkeit) in Verbindung setzt, denn in dem Spannungsverhältnis

² „El principal designio del autor de *La Cautiva* ha sido pintar algunos rasgos de la fisonomía poética del desierto; y para no reducir su obra a una mera descripción, ha colocado, en las vastas soledades de la Pampa, dos seres ideales, o dos almas unidas por el doble vínculo del amor y el infortunio. [...] El Desierto es nuestro, es nuestro más pingüe patrimonio, y debemos poner nuestro conato en sacar de su seno, no sólo riqueza para nuestro engrandecimiento y bienestar, sino también poesía para nuestro deleite moral y fomento de nuestra literatura nacional.“ Esteban Echeverría, *La cautiva*, in: ders., *El matadero–La cautiva*, edición de Leonor Fleming, Madrid 102006, 115–222, hier 117. Dass die auf diese Weise zu einem besonders *poetischen* Raum stilisierte Wüste in den Augen Echeverriás nicht zuletzt auch für die Ausbildung einer Nationalliteratur hervorragend geeignet erscheint, ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil es in den 1830er Jahren für die gerade erst unabhängig gewordene Nation Argentinien galt, eine eigenständige kulturelle Identität zu formen und sich auf diese Weise von der kolonialen Vergangenheit zu emanzipieren. Vgl. auch dazu noch einmal Brunke, *Epos am Rio de la Plata* (s. Anm. 1), 77. – Alle Übersetzungen in diesem Beitrag stammen von mir (A. K.).

³ Vgl. Echeverría, *La cautiva* (s. Anm. 2), 126. Echeverriás Aufzählung reicht hier von den Gräsern und Pflanzen über die Insekten bis hin zu den zwar nicht sichtbaren, aber in der Ferne immer wieder nur zu deutlich hörbaren wilden Tieren.

⁴ Echeverría, *La cautiva* (s. Anm. 2), 125.

zwischen der Unverfügbarkeit eines als derart sprachlos imaginierten Raums und dem dichterischen Anspruch, diesen dennoch erzählerisch zu durchdringen, kommt ein poetologisches Problem zum Ausdruck, das für die literarische Auseinandersetzung mit der Wüste insgesamt charakteristisch ist. Wie lässt sich über einen Raum schreiben, der sich so offensichtlich jeglicher sprachlichen Form der Vermittlung entzieht? Indem sie in diese Frage mündet, verweist die kleine Fallstudie zu *La cautiva* auf das zentrale Anliegen des vorliegenden Beitrags, dessen Aufmerksamkeit sich im Folgenden weniger auf die bloße Geschichte eines in den romanischen Literaturen zweifellos wichtigen Motivs oder Schauplatzes als vielmehr auf die in den entsprechenden Werken im Zusammenhang mit der Darstellung dieses Schauplatzes vollzogene (Selbst-)Reflexion richten wird. Wie das Beispiel von Echeverría's Pampa zeigt, sind die Wüsten der Literatur weit mehr als bloße geographische Orte; sie entfalten eine besondere ästhetische Dynamik, indem sie sowohl auf einer inhaltlichen als auch auf einer formalen Ebene auf die literarischen Texte zurückwirken, die auf sie Bezug nehmen. In den sich anschließenden Kapiteln möchte ich daher anhand einiger exemplarischer Analysen von Werken aus der französischen und der hispanoamerikanischen Literatur vom 18. bis zum 21. Jahrhundert zeigen, wie die Wüste in einem solchen poetologischen Sinne produktiv gemacht wird.

2. Papierwüsten

In seinem Essay *La géocritique. Réel, fiction, espace* (2007) wirft der Literaturwissenschaftler Bertrand Westphal eine Frage auf, die mit derjenigen nach den Wüsten der Literatur in einem unmittelbaren Zusammenhang steht:

„Was ist ein Ort wie Paris eigentlich? Eine ganz reale Stadt, das ist klar, die wir Haussmann und einigen anderen zu verdanken haben, der Vielzahl von gebürtigen oder zugewanderten Parisern, die das Gesicht dieser Stadt geprägt haben. Aber Paris ist auch eine Stadt, die man *denkt* und die man nach Belieben aus Büchern zusammenbaut, ohne sie unbedingt bereist zu haben. [...] Es kommt vor, [...], dass sich Text und Ort so sehr überlagern, dass sie schließlich miteinander verschmelzen. Der Ort ist dann ein Text, der ein Ort ist, oder vielleicht ist es der Text, der ein Ort ist, der ein Text ist. Das Lesen des Ortes und die Wahrnehmung des Textes, die Wahrnehmung dessen, was es an dem Ort zu lesen gibt, vielfältige Verflechtungen zwischen der Seite und dem Stein oder der Erde: Jede Kombination ist denkbar.“⁵

⁵ „Qu'est-ce qu'en effet un lieu tel Paris? Une ville bien réelle, certes, que l'on doit à Haussmann et à quelques autres, à la pléthore de Parisiens de naissance ou d'adoption qui ont donné aux lieux leur configuration. Mais Paris est aussi une ville que l'on *pense* et que l'on édifie au gré des lectures, sans l'avoir nécessairement parcourue. [...] Il advient [...] que le texte et le lieu se superposent, au point qu'ils finissent par se confondre. Le lieu est alors un texte qui est un lieu, ou peut-être est-ce le texte qui est un lieu qui est un texte. Lecture du lieu et perception du texte, perception de ce qu'il y a à lire dans le lieu, imbrication des deux, c'est ce qui fait de Paris un lieu unique.“

Nun ist natürlich nicht nur Paris auf Lektüren gebaut; vielmehr lässt sich die Feststellung des französischen Literaturwissenschaftlers auf eine ganze Reihe von Orten oder Räumen übertragen, die ebenso erdacht, erlesen und erschrieben sind wie die *cité lumière* und die wie sie immer neue Texte generieren. Auch die Wüste erweist sich bei näherem Hinsehen schnell als ein solcher semiotisch stark aufgeladener Raum. Allerdings finden die im Zentrum von Westphals geokritischer Reflexion stehenden Überlagerungen zwischen literarischem Text und au  erliterarischer Wirklichkeit im Falle der Wüste insofern unter erschwerten Bedingungen statt, als diese (wie bereits das Beispiel von Echeverr  as Pampa gezeigt hat) seit jeher als ein Raum des Mangels wahrgenommen wurde, in dessen Unermesslichkeit sich das Problem der Repräsentation in besonderer Weise kondensiert.⁶

Von den Schwierigkeiten, vor die sich Reisende und Schriftsteller gestellt gesehen haben, sobald sie die Wüste zu erfassen versuchten, zeugt eine Passage aus dem 1787 veröffentlichten *Voyage en   gypte et en Syrie* des französischen Aufkl  rers Volney:

„Um sich diese Wüsten vorzustellen, denke man sich unter einem fast immer glühenden und wolkenlosen Himmel endlose, weite Ebenen, so weit das Auge reicht – ohne Häuser, ohne Bäume, ohne B  che, ohne Berge; bisweilen verlieren sich die Augen angesichts eines Horizonts, der flach und eben ist wie das Meer“;⁷

he   t es hier, und wenn Volney durch die mehrfache Wiederholung der Präposition „ohne“ den Mangel als *das* entscheidende Charakteristikum der Wüste hervorhebt („ohne Häuser, ohne Bäume, ohne B  che, ohne Berge“), dann lässt sich der Nebensatz „um sich diese Wüsten vorzustellen“ zugleich als ein erster Hinweis darauf lesen, wie diesem fundamentalen Mangel und dem daraus resultierenden Fehlen einer Perspektive womöglich beizukommen sein könnte: durch die Vorstellungskraft nämlich.

Das imaginative Potenzial der Wüste wurde im Frankreich des 19. Jahrhunderts vielfach literarisch produktiv gemacht. In dieser Zeit hat die koloniale Expansion des napoleonischen Empires dazu geführt, dass viele Schriftsteller nach Nordafrika und in den Vorderen Orient gereist sind und

cations multiples entre la page et la pierre ou la terre : toute combinaison est envisageable.“ Bertrand Westphal, *La g  ocritique. R  el, fiction, espace*, Paris 2007, 242 und 256.

⁶ Vgl. Sarga Moussa, *Limites de la description. La repr  sentation du désert dans Un été dans le Sahara* de Fromentin, in: *Poétique* 102 (1995), 231–244, hier 231.

⁷ „Pour se peindre ces déserts, que l’  on se figure, sous un ciel presque toujours ardent et sans nuages, des plaines immenses et à perte de vue, sans maisons, sans arbres, sans ruisseaux, sans montagnes ; quelque fois les yeux s’égarent sur un horizon ras et uni comme la mer“ Constantin-François Volney, *Voyage en   gypte et en Syrie*, hg. von Jean Gaulmier, Paris – La Haye 1959, 200. Vgl. auch dazu Moussa: *Limites de la description* (s. Anm. 6), 231.

in der Folge über diese Reisen geschrieben haben.⁸ Gleichzeitig hat die auf diese Weise erfolgte „Erweiterung des Horizonts“ aber dazu geführt, dass sich auch sesshaftere Autoren der Wüste zugewandt und dass sie diese zum Schauplatz ihrer Werke gemacht haben. So ist beispielsweise Honoré de Balzac, der Verfasser eines der wohl einschlägigsten Wüstentexte aus dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts, gerade *kein* Orientreisender gewesen. Dass die ägyptische Wüste, die Balzac in seiner Novelle *Une passion dans le désert* (1830) aus Versatzstücken wie Licht, Sand, Sonne und Dattelpalme entwirft, ein wenig papierern daherkommt, mag aus diesem Grund tatsächlich einem Mangel an Anschauung geschuldet sein. Trotzdem lohnt ein genauerer Blick auf das Dekor der zunächst in der *Revue de Paris* publizierten und später in die „Scènes de la vie militaire“ der *Comédie humaine* integrierten Novelle. Die unerhörte Begebenheit von der leidenschaftlichen Beziehung zwischen einem in der Wüste verirrtten napoleonischen Soldaten und einer Panterin, von der Balzac erzählt, kann von Paris aus betrachtet nämlich nur in einem radikal *anderen* Raum stattfinden, und auch wenn dieser Raum zunächst mit durchaus konventionellen Mitteln entworfen wird, bleibt er im Verlauf der Erzählung doch keine bloße Kulisse, sondern tritt zunehmend als ein psychologischer Resonanzraum in Erscheinung, der die Dynamik der Erzählung wesentlich vorantreibt:

„Er sah einen grenzenlosen Ozean. Der schwärzliche Wüstensand erstreckte sich in alle Richtungen, so weit das Auge reichte, und glänzte wie eine Stahlklinge im hellen Licht. [...] Der Himmel hatte einen orientalischen Glanz von einer Reinheit zum Ver zweifeln, denn er ließ der Vorstellungskraft nichts zu wünschen übrig. Himmel und Erde standen in Flammen. Die Stille erschreckte durch ihre wilde und schreckliche Erhabenheit. Die Unendlichkeit, die Unermesslichkeit bedrückten die Seele von allen Seiten: kein Wölkchen am Himmel, kein Hauch in der Luft, keine Unebenheit im Sand, der sich in kleinen feinen Wellen bewegte; schließlich endete der Horizont, wie auf dem Meer bei schönem Wetter, in einer Linie, die so klar war wie die Schneide eines Schwertes.“⁹

Auch wenn diese Passage inhaltlich und stilistisch gewisse Parallelen zu dem zuvor zitierten Absatz von Volney aufweist (etwa in der sich wieder-

⁸ Vgl. Edward W. Said, *Orientalismus*, aus dem Engl. von Hans Günter Holl, Frankfurt/M. 2014.

⁹ „Il voyait un océan sans bornes. Les sables noirs du désert s'étendaient à perte de vue dans toutes les directions, et ils étincelaient comme une lame d'acier frappée par une vive lumière. [...] Le ciel avait un éclat oriental d'une pureté désespérante, car il ne laisse alors rien à désirer à l'imagination. Le ciel et la terre étaient en feu. Le silence effrayait par sa majesté sauvage et terrible. L'infini, l'immensité, pressaient l'âme de toutes parts : pas un nuage au ciel, pas un souffle dans l'air, pas un accident au sein du sable agité par petites vagues menues ; enfin l'horizon finissait, comme en mer, quand il fait beau, par une ligne aussi déliée que le tranchant d'un sabre.“ Honoré de Balzac, *Une passion dans le désert*, in: *La Comédie humaine*, t. VIII, Paris 1977, 1221–1222. Vgl. zu der hier zitierten Vorstellung von den „anderen Räumen“ Michel Foucault, *Des espaces autres*, in: ders., *Dits et écrits* 4 (1980–1984), Paris 1994, 752–762.

holenden Negation „kein Wölkchen am Himmel, kein Hauch in der Luft, keine Unebenheit im Sand“ oder in der Metaphorisierung der Wüste als unendliches Meer aus Sand), unterscheidet sich Balzacs Entwurf doch in einem wesentlichen Punkt von demjenigen seines aufklärerischen Vorgängers: Hatte Volney noch explizit auf die Imagination setzen können, um dem Mangel der Wüste begegnen zu können, kommt eben diese Vorstellungskraft bei Balzac angesichts des „orientalischen Glanzes“ des klaren Wüstenhimmels an ihre Grenzen.

Gerade diese Überforderung der Imagination durch die überwältigende Präsenz der Wüste ist es allerdings, die bei einem Zeitgenossen zum zentralen ästhetischen Prinzip avanciert. So tritt die Wüste in dem Gedicht „Le feu du ciel“ aus dem Zyklus *Les Orientales* (1829) von Victor Hugo vor allem als ein apokalyptisches Naturereignis in Erscheinung, das allein Monströses, Zerstörerisches, Unkontrollierbares hervorbringt und das die Einbildungskraft offensichtlich durch seine Unfassbarkeit zu immer neuen Bildern anregt:

Sand, immer nur Sand!
 Die Wüste! schwarzes Chaos,
 Unerschöpflich stets
 An Ungeheuern, an Verderben!
 Hier kommt nichts zur Ruh.
 Diese gelb bekränzten Hügel,
 Wenn der Sturmwind tobt,
 Wälzen sich wie Fluten!¹⁰

Obwohl sich die wogende Dynamik der Wüste in diesem Gedicht auf den ersten Blick jeder klaren Perspektivierung entzieht, wird der derart konturenlose Raum doch dadurch genauer umrissen, dass Hugo ihn ausdrücklich als „heiligen Ort“ beschreibt, dessen Grenzen allein Gott ausmessen könne.¹¹ Auf diese Weise wird die Wüste trotz (oder womöglich auch *wegen*) ihrer Negativität zum Sinnbild des dem Menschen prinzipiell Unzugänglichen und des radikal Transzendenten. In der hier vorgenommenen Steigerung der bloßen Leere zur metaphysischen Unendlichkeit zeigt sich mit Blick auf die Frage nach der Imagination aber auch bei Hugo die schon bei Balzac konstatierte Ambivalenz: Die Vorstellungskraft ist notwendig, um den unzugänglich bleibenden Raum der Wüste *überhaupt* literarisch erfahr-

¹⁰ „Du sable, puis du sable ! / Le désert ! noir chaos / Toujours inépuisable / En monstres, en fléaux ! / Ici rien ne s'arrête. / Ces monts à jaune crête, / Quand souffle la tempête, / Roulent comme des flots !“ Victor Hugo, *Le feu du ciel*, in: ders., *Les Orientales*, Poésie, préface de Jean Gaulmier, Paris 1972, 213.

¹¹ Hugo, *Le feu du ciel* (s. Anm. 10), 214.

bar machen zu können; sie wird aber immer wieder von dessen Unergründlichkeit überfordert.

Weder Honoré de Balzac noch Victor Hugo haben die orientalischen Wüsten aus eigener Anschauung gekannt, denen sie sich in ihren Werken mit narrativen und poetischen Mitteln nähern. Ihre Wüsten sind daher in erster Linie imaginierte Räume: symbolisch überhöhte Kulissen, die aus mehr oder weniger stereotypen Elementen wie Sand, Palmen, Sonne und Leere zusammengesetzt sind und deren geographische Verortung selbst dann vage bleibt, wenn Ortsnamen genannt werden. Die Wüste als das radikal Andere der Kolonialmacht Frankreich wird auf diese Weise zu einer Projektionsfläche, vor deren Hintergrund grundlegende existenzielle, spirituelle und kulturelle Fragen verhandelt werden können; sie bleibt dabei aber zugleich ein Raum, der durch seine Inkommensurabilität die poetologische Selbstreflexion in besonderer Weise herausfordert.

3. Tout s'oriente

Während die Werke aus dem 19. Jahrhundert die Wüste vor allem als Gegenstand literarischer Imagination gefasst hatten,¹² setzt die Literatur des 20. Jahrhunderts zunehmend darauf, sie als einen real erfahrenen Raum darzustellen. Bei Autoren wie Albert Camus und Antoine de Saint-Exupéry wird die Wüste zu einem Ort existenzieller Konzentration und philosophischer Reflexion. Tatsächlich umkreisen beide Schriftsteller immer wieder die vermeintliche Leerstelle, die der *désert* schon bei Volney dargestellt hatte, und ihre literarischen Annäherungen an diesen Raum lassen sich trotz aller Unterschiede im Detail insofern miteinander in Verbindung setzen, als man beide als im weitesten Sinne „humanistisch“ geprägt bezeichnen könnte:

„Die Wüste hat etwas Unerbittliches. Der mineralische Himmel von Oran, seine Straßen und Bäume unter ihrer Staubschicht – all das trägt dazu bei, jenes dichte, unbewegte Universum zu erschaffen, in dem Herz und Geist niemals von sich selbst abgelenkt werden, und auch nicht von ihrem einzigen Gegenstand: dem Menschen“.¹³

¹² Das gilt tatsächlich auch für die Werke derjenigen Schriftsteller, welche die Wüste selbst bereist haben. So bezeugen beispielsweise Texte wie der *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811) von François-René de Chateaubriand und der *Voyage en Orient* (1835) von Alphonse de Lamartine, dass auch das Gesehene sprachlich erst hergestellt werden muss (vgl. zu Chateaubriands Wüsten Philippe Antoine, *Les déserts de Chateaubriand*, in: *Revue des Sciences Humaines* 258 [2000], 233–246).

¹³ „Le désert a quelque chose d'implacable. Le ciel minéral d'Oran, ses rues et ses arbres dans leur enduit de poussière, tout contribue à créer cet univers épais et impassible où le cœur et l'esprit ne sont jamais distraits d'eux-mêmes, ni de leur seul objet qui est l'homme.“ Albert Camus, *Le Minotaure ou la halte d'Oran*, in: *L'été. Essais*, introduction par Roger Quilliot, éd. par Roger Quilliot et Louis Faucon, Paris 1965, 813–832, hier 819–820.

So schreibt Albert Camus in einem Essay aus dem Jahr 1939, in dem er die algerische Stadt Oran als eine gemauerte Wüste entwirft, die in seiner Darstellung vor allem deshalb besonders wüstenhaft ist, weil ihr jegliche Poesie fehlt.¹⁴ Auch hier steht also am Anfang ein Mangel. Aber dieser Mangel, daran lässt der Essayist keinen Zweifel, ist durchaus nicht negativ zu bewerten, im Gegenteil: „Was das Herz in bestimmten Augenblicken verlangt [...], sind gerade Orte ohne Poesie.“¹⁵ Nur an Orten wie Oran, das macht die zitierte Passage deutlich, kann der Mensch zu sich selbst und dadurch auch zu anderen finden; nur Orte wie Oran bergen in ihrer Leere die Möglichkeit einer neuen Fülle.

Camus' Auseinandersetzung mit der Wüste findet nun keineswegs allein in Essays wie demjenigen über Oran mit seinem gleichermaßen metaphorischen wie konkreten Verständnis von der Wüste ihren Ausdruck, sondern sie setzt sich in seinem erzählerischen Werk fort. So erzählt die Novelle „La femme adultère“ aus der Sammlung *L'exil et le royaume* (1957) die Geschichte von Janine, die ihren Mann auf eine Geschäftsreise in eine Kleinstadt am Rand der Sahara begleitet und sich dort beim Blick in die Weite der winterlichen Wüste bewusst wird, wie eingeeengt sie sich in ihrem mittelmäßigen Leben an der Seite dieses zwar anständigen, aber langweiligen Mannes fühlt. Der Ehebruch, auf den der Titel der Novelle anspielt, bezieht sich dabei allein auf Janines Erleben der Wüste. Beim Blick auf die Sahara glaubt sie eine mystische Vereinigung mit der Natur zu erfahren, die sie schließlich in Tränen aufgelöst zu ihrem Mann ins Hotel zurückkehren lässt:

„Kein Hauch, kein Laut störte die Einsamkeit und die Stille, die Janine umgaben, nur manchmal das gedämpfte Knistern der Steine, die in der Kälte zu Sand zerfielen. Nach einer Weile jedoch war ihr, als ziehe eine schwere Drehung den Himmel über ihr hinweg. In den Schichten der trockenen, kalten Nacht bildeten sich unablässig tausende Sterne, und ihre eisigen Lichter begannen lautlos zum Horizont hinabzugleiten, kaum, dass sie sich gelöst hatten. Janine konnte den Blick nicht von diesen treibenden Lichtern abwenden. Sie drehte sich mit ihnen, und dieselbe unbewegte Bewegung führte sie allmählich zurück zu ihrem innersten Wesen, wo nun Kälte und Verlangen miteinander rangen. Vor ihr fielen die Sterne, einer nach dem anderen, und verglommen zwischen den Steinen der Wüste – und jedes Mal öffnete Janine sich ein Stück mehr der Nacht.“¹⁶

¹⁴ Vgl. Camus, *Le Minotaure* (s. Anm. 13), 814. Bemerkenswert ist hier der Unterschied zwischen der Konzeption von Camus und derjenigen von Esteban Echeverría, für den sich die argentinische Wüste ja gerade *besonders* poetisch dargestellt hatte.

¹⁵ „Ce que le cœur demande à certains moments [...], ce sont justement des lieux sans poésie.“ Camus, *Le Minotaure* (s. Anm. 13), 814.

¹⁶ „Aucun souffle, aucun bruit, sinon, parfois, le crépitement étouffé des pierres que le froid réduisait en sable, ne venait troubler la solitude et le silence qui entouraient Janine. Au bout d'un instant, pourtant, il lui sembla qu'une sorte de giration pesante entraînait le ciel au-dessus d'elle. Dans les épaisseurs de la nuit sèche et froide, des milliers d'étoiles se

Camus' Darstellung setzt hier ganz offensichtlich nicht auf den Mangel und die Leere, sondern auf den Reichtum und die Fülle der Wüste. Einmal mehr scheint zwar auch hier die Wüstenlandschaft unterdeterminiert zu sein, insofern sie ausschließlich in dem verhaltenen Geräusch der zu Sand zerbröselnden Steine in Erscheinung tritt. Dennoch ist die im letzten Satz angesprochene allmähliche Öffnung Janines ein Effekt dieser Wüste, und zwar einer, der in der Novelle von langer Hand vorbereitet worden ist. Die zähe Reise von Algier Richtung Süden, in deren Verlauf der von allen Seiten gegen den Bus wehende Sand zuletzt den Vergaser verstopft; die Ankunft des Paares in der kalten Oasenstadt und die feine Sandschicht, die auch dort im Hotel die Armaturen des Bads bedeckt; der eisige Wind, der erste Blick herab von der Höhe, der die Protagonistin still werden lässt angesichts der „*étendue sans limites*“ zu ihren Füßen,¹⁷ und während all dieser Stationen das Schweigen des Mannes an ihrer Seite: Wenn die Handlung unaufhaltsam auf den Moment zuläuft, in dem Janine schließlich in ihrem Erleben der Wüste aufgeht, dann ist im Zusammenhang mit der Frage nach den Poetiken der Wüste vor allem die Frage nach der „Lesbarkeit“ der Wüste von Bedeutung, die ausgehend von dem Zitat von Bertrand Westphal am Anfang der vorliegenden Überlegungen gestanden hatte und die tatsächlich auch bei Camus verhandelt wird:

„Nur in gewisser Entfernung von der Oase, nahe dem Oued, das westlich den Palmenhain säumte, konnte man große schwarze Zelte erkennen. Ringsum bildete eine Herde regloser Dromedare, winzig aus dieser Entfernung, auf dem grauen Boden dunkle Zeichen einer seltsamen Schrift, deren Sinn es zu entschlüsseln galt. Über der Wüste spannte sich ein Schweigen, so weit wie der Raum.“¹⁸

Der implizite Aufforderungscharakter des Nebensatzes „deren Sinn es zu entschlüsseln galt“ wird in dieser Passage konterkariert durch die offenkundige Unfähigkeit Janines, der Aufforderung tatsächlich nachzukommen.

formaient sans trêve et leurs glaçons étincelants, aussitôt détachés, commençaient de glisser insensiblement vers l'horizon. Janine ne pouvait s'arracher à la contemplation de ces feux à la dérive. Elle tournait avec eux et le même cheminement immobile la réunissait peu à peu à son être le plus profond, où le froid et le désir maintenant se combattaient. Devant elle, les étoiles tombaient, une à une, puis s'éteignaient parmi les pierres du désert, et à chaque fois Janine s'ouvrait un peu plus à la nuit.“ Albert Camus, *La femme adultère*, in: *L'exil et le royaume* (1957). Théâtre, récits, nouvelles, préface par Jean Grenier, éd. établie et annotée par Roger Quilliot, Paris 1962, 1557–1575, hier 1574.

¹⁷ Camus, *La femme adultère* (s. Anm. 16), 1569. Vgl. zur Bedeutung der *étendue* auch Isabelle Daunais, *L'étendue: matière et question du roman*, in: Audrey Camus / Rachel Bouvet (Hg.), *Topographies romanesques*, Rennes 2011, 95–104.

¹⁸ „À quelque distance de l'oasis seulement, près de l'oued qui, à l'occident, longeait la palmeraie, on apercevait de larges tentes noires. Tout autour, un troupeau de dromadaires immobiles, minuscules à cette distance, formaient sur le sol gris les signes sombres d'une étrange écriture dont il fallait déchiffrer le sens. Au-dessus du désert, le silence était vaste comme l'espace.“ Camus, *La femme adultère* (s. Anm. 16), 1569.

Allem Anschein nach ist es der künftigen Ehebrecherin mindestens zu diesem Zeitpunkt noch nicht möglich, in der erwähnten „seltsamen Schrift“ einen Sinn zu erkennen. Vor dem Hintergrund der immer wieder konstatierten „présence en creux des Arabes“ in Camus' Werk ist nun aber bezeichnend,¹⁹ dass die zunächst unleserlichen Zeichen ausgerechnet von rastenden Nomaden auf die weiße Seite der Wüste geschrieben werden. Zum Zeitpunkt der Publikation von *L'exil et le royaume* standen sich die Parteien im Krieg um die Unabhängigkeit Algeriens erbitterter denn je gegenüber, und vor diesem Hintergrund lässt sich der implizite Verweis auf die Freiheit der Nomaden durchaus auch als eine camouflierte Positionierung des Autors in der in seinen Augen auf keine befriedigende Art und Weise lösbaren Frage nach der französischen Kolonialherrschaft lesen: „C'est vers eux [vers les nomades] sans doute que Camus se tourne symboliquement dans sa quête d'un ressourcement spirituel“,²⁰ schreibt die Literaturwissenschaftlerin Jeanne Bem (ohne dabei allerdings darauf einzugehen, dass der Nomade später durch Gilles Deleuzes und Félix Guattaris *Mille plateaux* tatsächlich zu einer zentralen Theoriefigur geworden ist).²¹

Nun mag das hier verwendete Substantiv „ressourcement“ (die Selbstbesinnung, die Einkehr), das etymologisch auf die „source“ (die Quelle) verweist, angesichts der sprichwörtlichen Trockenheit des Lebensraums der auf diese Weise in den Blick genommenen Nomaden auf den ersten Blick widersinnig erscheinen. Tatsächlich kommt in dieser vermeintlichen Paradoxie aber die existentielle Dimension umso deutlicher zum Ausdruck, welche die Auseinandersetzung mit der Wüste nicht nur bei Camus, sondern auch bei seinem Zeitgenossen Antoine de Saint-Exupéry hat. Auch bei diesem sind die Nomaden exemplarische Figuren eines solchen „ressourcement“, etwa, wenn der Icherzähler einer autobiographischen Erzäh-

¹⁹ „Le désert est un sillage, un vestige, c'est-à-dire la trace d'un passage, la figure d'une absence. L'espace camusien du désert est finalement le discours et le parcours de son œuvre, la présence en creux des Arabes, la fascination de la page blanche, la hantise du mot juste, du balancier et de la balance, de la tragédie lumineuse.“ Laurent Mailhot, Albert Camus: ou, L'imagination du désert, Montréal 1973, 433.

²⁰ „Zweifellos wendet sich Camus symbolisch ihnen [den Nomaden] zu in seiner Suche nach spiritueller Erneuerung.“ Jeanne Bem, La terre et le désert dans l'imaginaire d'Albert Camus, in: Gérard Nauroy / Pierre Halen / Anne Spica (Hg.), Le désert, un espace paradoxal. Actes du colloque de l'Université de Metz (13–15 septembre 2001), Bern – Berlin u. a. 2003, 453–465, hier 461. Vgl. dazu auch die Novelle „L'Hôte“, in der Camus die aporetische Situation der Franzosen in Algerien am Beispiel des Lehrers Daru veranschaulicht (im Übrigen einmal mehr unter Bezugnahme auf die Wüste).

²¹ Bei Deleuze und Guattari unterläuft die Figur des Nomaden den „espace strié“ des Kolonialismus und steht deshalb für ein hohes Maß an Mobilität und Freiheit (ganz, wie es bei Camus schon angedacht ist). Vgl. Michelle Bacholle, Écrits sur le sable: le désert chez Malika Mokeddem, in: Yolande Aline Helm (Hg.), Malika Mokeddem: envers et contre tout, Paris 2000, 69–80, hier 70.

lung aus dem Band *Terre des hommes* (1939) als Pilot in der Wüste abstürzt und nach Tagen des Umherirrens halbverdurstet auf einen Beduinen trifft, der ihm zu trinken gibt und ihm dadurch das Leben rettet:

„Was dich betrifft, der du uns rettetest, Beduine aus Libyen, du wirst dennoch für immer aus meinem Gedächtnis verschwinden. Ich werde mich nie an dein Gesicht erinnern. Du bist der Mensch, und du erscheinst mir mit dem Antlitz aller Menschen zugleich. Du hast uns nie ins Gesicht geblickt, und doch hast du uns erkannt. Du bist der geliebte Bruder. Und auch ich werde dich meinerseits in allen Menschen wiedererkennen.“²²

Die hier formulierte Überzeugung, der Retter sei die Verkörperung des Menschen in seiner Menschlichkeit schlechthin, stellt dessen Rolle als Agent eines „ressourcement“ in dem eben am Beispiel von Albert Camus erläuterten Sinne deshalb in einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Titel von Saint-Exupérys Erzählungsband: Die darin angesprochene „terre des hommes“, das ist eben auch und in besonderem Maße die Wüste. In der Erzählung über den abgestürzten Piloten zeigt sich nun, was für Saint-Exupérys Wüstendarstellungen insgesamt gilt: Diese sind in besonderem Maße von seinem eigenen Erleben geprägt. Der Autor hatte die Sahara als Pilot einer französischen Luftfrachtgesellschaft kennengelernt, und vor diesem Hintergrund setzt *Terre des hommes* ausdrücklich auf die Identität von Autor, Erzähler und Protagonist. Wie Saint-Exupérys wohl bekanntestes Buch, *Le petit prince*, gehen auch diese autobiographischen Erzählungen von der einfachen Konstellation „der Flieger und die Wüste“ aus, die dann in verschiedenen Varianten durchgespielt wird, und wenn in dem Kunstmärchen vom kleinen Prinzen die Panne in der Wüste überhaupt erst die Bedingung für die Begegnung zwischen den beiden Protagonisten schafft, dann ist die Wüste auch in *Terre des hommes* das Terrain, auf dem Freundschaft und Menschlichkeit, Mitgefühl und Solidarität besser als anderswo gedeihen können. In einer Zeit, in welcher der Mensch grundsätzlich auf sich gestellt ist wie ein in der Wüste abgestürzter Pilot, sind die tatsächlichen Wüsten fruchtbarer als die symbolischen Wüsten des modernen Lebens, so könnte man Saint-Exupérys Position hier zusammenfassen. In einem deshalb nicht zufällig im vierten Kriegsjahr publizierten Text entwirft dieser eine Wüste, die wie diejenige von Albert Camus keineswegs ein unbeschriebenes Blatt ist:

²² „Quant à toi qui nous sauves, Bédouin de Libye, tu t’effaceras cependant à jamais de ma mémoire. Je ne me souviendrai jamais de ton visage. Tu es l’Homme et tu m’apparais avec le visage de tous les hommes à la fois. Te ne nous as jamais dévisagés et déjà tu nous as reconnus. Tu es le frère bien-aimé. Et, à mon tour, je te reconnaitrai dans tous les hommes.“ Antoine de Saint-Exupéry, *Au centre du désert*, in: *Terre des hommes. Œuvres complètes I*, éd. publiée sous la direction de Michel Autrand et de Michel Quesnel, Paris 1994, 237–268, hier 268.

„Zwar bietet die Sahara, soweit das Auge reicht, nur gleichförmigen Sand oder, genauer gesagt, da Dünen dort selten sind, ein steiniges Geröllfeld. Man badet dort ständig in derselben Langeweile. Und doch bauen ihr unsichtbare Gottheiten ein Netz aus Richtungen, Neigungen und Zeichen, eine geheime und lebendige Muskulatur. Es gibt keine Gleichförmigkeit mehr. Alles orientiert sich. Selbst eine Stille gleicht dort keiner anderen Stille.“²³

Tout s'oriente, alles orientiert sich: Alles hat eine Richtung und eine Perspektive – diese Lehre ist es, die Albert Camus und Antoine de Saint-Exupéry aus ihren Lektüren der Wüste ziehen. Nicht überall weist die Wüste allerdings denselben Weg, wie in dem sich anschließenden Kapitel zu zeigen sein wird.

4. Koloniale Lektüren und postkoloniale Relektüren

1849 veröffentlicht der argentinische Schriftsteller Domingo Faustino Sarmiento einen Band mit Reiseberichten aus den unmittelbar zurückliegenden Jahren. Sarmiento war 1845 von Valparaíso aus nach Frankreich, Spanien, Algerien, Italien und Deutschland aufgebrochen, um sich als Gesandter der chilenischen Regierung ein Bild von dem Bildungswesen in Europa zu machen. Die *Viajes por Europa, África y América (1845–1847)* sind in Briefform gehalten; aber trotz des vermeintlich intimen Formats dieser in der Regel an in der Heimat zurückgebliebene Freunde adressierten Briefe erscheint Sarmientos Reisebericht literarisch stilisiert: „Man merkt der Rhetorik dieser Texte an, daß sie im Hinblick auf das Buch verfaßt wurden, das sie bilden würden“²⁴ – so fasst Andrea Pagni die bewusst vorgenommene Positionierung des argentinischen Autors in dem bislang vor allem europäisch besetzten Feld der Reiseliteratur zusammen.

Tatsächlich stellen die *Viajes* zwischen den Zeilen auch eine Erzählung über den Versuch einer sehr entschieden in Angriff genommenen Selbstkanonisierung als Schriftsteller dar. So berichtet der Autor ausführlich von seinen Bemühungen, während seines Aufenthaltes in Paris seinen unmittelbar vor der Abreise in Chile publizierten Essay *Facundo, o civilización y barbarie en las pampas argentinas* (1845) zur Besprechung in der einflussreichen *Revue des Deux Mondes* zu platzieren und sich so als amerikanischer Schriftsteller in Europa einen Namen zu machen – ein Unterfangen, das allerdings zunächst

²³ „Certes, le Sahara n'offre, à perte de vue, qu'un sable uniforme, ou plus exactement, car les dunes y sont rares, une grève caillouteuse. On y baigne en permanence dans les conditions mêmes de l'ennui. Et cependant d'invisibles divinités lui bâtissent un réseau de directions, de pentes et de signes, une musculature secrète et vivante. Il n'est plus d'uniformité. Tout s'oriente. Un silence même n'y ressemble pas à l'autre silence.“ Antoine de Saint-Exupéry, *Lettre à un otage*, in: *Écrits de guerre 1939–1944*, préface de Raymond Aron, Paris 1982, 327–344, hier 332.

²⁴ Andrea Pagni, *Post/Koloniale Reisen. Reiseberichte zwischen Frankreich und Argentinien im 19. Jahrhundert*, Tübingen 1999, 102.

am offenkundigen Desinteresse des zuständigen Redakteurs scheitert.²⁵ Vor diesem Hintergrund erscheint nun besonders interessant, dass sich im weiteren Verlauf des Reiseberichts immer wieder die Räume überlagern, von denen der auf diese Art und Weise an einem Austausch zwischen den Welten interessierte argentinische Reisende erzählt (und dass das insbesondere dann stattfindet, wenn es um die Wüste geht). So reist Sarmiento von Frankreich aus über Spanien weiter nach Algerien und weist im Zusammenhang mit einer von Oran aus unternommenen Exkursion in die Sahara auf die „instintos de gaucho“ hin, die Gauchoinstinkte, die dieser Vorstoß in das von der französischen Kolonialmacht noch unerschlossene Territorium in ihm geweckt habe:

„Ich genoss mit der unbeschreiblichen Glückseligkeit eines Schuljungen das unsagbare Vergnügen, stundenlang über Berge und durch Täler zu galoppieren, hier einen Graben zu überspringen, dort durch ein dichtes Gestrüpp zu preschen und die Luft einzusatmen, die von den feuchten Ausdünstungen der Vegetation und dem Staub erfüllt war, den die Hufschläge der Pferde aufwirbelten. Und damit die Erinnerungen an das amerikanische Leben noch lebendiger wurden, verließen wir nach kurzer Zeit den Weg und *durchquerten das Feld*, um zu einigen Hügeln zu gelangen, die in der Ferne zu sehen waren [...]. Wie Sie sehen, ist in Afrika ebenso wie in unseren amerikanischen Pampas die geradeste Linie der kürzeste Weg, um von einem Punkt zum anderen zu gelangen [...].“²⁶

Die Wüste ist auch bei Domingo Faustino Sarmiento ein vielfach gebahnter, mit Spuren durchzogener Zwischenraum, dessen äußerem Erscheinungsbild der Verfasser des Reiseberichts allerdings kaum eine eingehendere Betrachtung widmet. Dennoch erlaubt es der ausdrückliche Verweis auf die „pampas americanas“, Sarmientos Vorstellung von der Wüste doch ein wenig genauer zu konturieren. So hatte dieser eben jener argentinischen Landschaft in dem Essay intensivere Aufmerksamkeit geschenkt, für dessen Vermarktung und Verbreitung in Europa er sich auf seiner Reise einsetzte. Anders als die *Viajes* verzichtet der *Facundo* eben *nicht* auf die Beschreibung der Wüste; stattdessen ist hier wenig überraschend einerseits

²⁵ Nachdem man Sarmiento lange hingehalten und schließlich aufgefordert hat, einige Auszüge aus seinem Buch auf eigene Kosten ins Französische übersetzen zu lassen, veröffentlicht die *Revue des Deux Mondes* schließlich im November 1846 doch eine Besprechung (allerdings zu einem Zeitpunkt, zu dem der Autor Frankreich bereits wieder verlassen hatte), vgl. Pagni, *Post/Koloniale Reisen* (s. Anm. 24), 112–113.

²⁶ „[S]aboreé, con la inefable beatitud de los colegiales, el indecible placer de galopar horas enteras por montes y valles, salvando una zanja aquí, arremetiendo con un espeso matorral acullá, y aspirando a torrentes el aire recargado de las exhalaciones húmedas de la vegetación y del polvo que las pisadas de los caballos suscitaban. Y para que las reminiscencias de la vida americana fuesen más vivas, a poco andar abandonamos el camino, y *cortando el campo*, la comitiva se dirigió a unas lomadas que a lo lejos se divisaban [...]. Como usted ve, en África, bien así como en nuestras pampas americanas, la línea más recta es el camino más corto para llegar de un punto a otro [...].“ Domingo Faustino Sarmiento, *Viajes por Europa, África y América* (1845–1847) (Obras Completas V), La Matanza 2001, 169.

von der „inmensidad“ oder der „inmensa extensión“ und andererseits von der „soledad“ und dem „despoblado“ der Wüste die Rede.²⁷ In einem schon 1986 publizierten Aufsatz hat Beatriz Sarlo auf die ideologische Schlagseite der mit diesen Beschreibungen implizit vorgenommenen Unterscheidung hingewiesen: So war die argentinische Wüste im 19. Jahrhundert eben nicht nur das unbewohnte Land, sondern auch und vor allem das von Indigenen bewohnte Land.²⁸ Wenn Sarmiento in seinem *Facundo* in diesem Kontext ausdrücklich von den „salvajes“ spricht, die dort in der Pampa ansässig seien,²⁹ dann kann deshalb nicht verwundern, dass er später auch auf dieser Ebene Parallelen zwischen der algerischen Wüste und der argentinischen Pampa entdecken zu können glaubt. So stellt er in der Sahara erstaunt fest, dass die Zelte der vermeintlichen Nachfahren Abrahams dort in keiner Weise fortschrittlicher seien als die „Zelte unserer Wilden in den Pampas“.³⁰ In Sarmientos Wahrnehmung bilden die algerische und die argentinische Wüste auf diese Weise eine Art ideologisches Kontinuum, und seine in letzter Instanz koloniale Perspektivierung nivelliert nicht nur jegliche geographische Distanz, sondern auch jede kulturelle Differenz.

Diese Sarmientos Texten zugrundeliegende Dichotomie von Zivilisation und Barbarei manifestiert sich auch in der im 19. Jahrhundert in Argentinien verbreiteten Vorstellung einer innerhalb der Pampa verlaufenden *frontera* zwischen den bereits als zivilisiert geltenden Abschnitten und jenen Gebieten, die noch unerschlossen und nicht unter staatlicher Kontrolle waren.³¹ Auf diese Form der Strukturierung eines weiterhin als unüberschaubar wahrgenommenen Territoriums greift im letzten Drittel des Jahrhunderts auch der Schriftsteller José Hernández in seinem Versepos *Martín Fierro* (1872) zurück, wenn er seinen Protagonisten, den Gaucho Martín Fierro, als zwangsrekrutierten Soldaten eben jene innerhalb der Pampa verlaufende offene Grenze gegen die Angriffe der indigenen Bevölkerung sichern lässt:

[...] Der Indio regelt alles
Mit dem Speer und den Schreien.
Die Muskeln zittern bei seinem Anblick,
Die Mähne weht im Wind –

²⁷ Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo* (Obras Completas VII), La Matanza 2001, 27.

²⁸ Vgl. Beatriz Sarlo, *El origen de la cultura argentina: Europa y el desierto* (1986), in: dies., *Escritos sobre literatura argentina*, Buenos Aires 2019, 25–29.

²⁹ Sarmiento, *Facundo* (s. Anm. 27), 27.

³⁰ „[...] los toldos de nuestros salvajes de las pampas“, Sarmiento, *Viajes* (s. Anm. 26), 170.

³¹ Dabei ist diese vermeintliche Grenze weniger als eine Linie denn vielmehr als ein offener und dynamischer Raum mit sich immer wieder verschiebenden Limitierungen zu denken, vgl. Michael Riekenberg, *Kleine Geschichte Argentiniens*, München 2009, 47.

Den Zügel in der linken Hand,
Den Speer hält er in der rechten –
Er reitet, stürzt sich voran,
Denn kein Speerwurf geht verloren.

Er macht gewaltige Sprünge
Aus der Tiefe der Wüste –
So kommt er halbtot an
Vor Hunger, Durst und Erschöpfung;
Doch der Indio ist eine Ameise,
Die Tag und Nacht wach bleibt.³²

In diesem Szenario, das explizit die „Tiefe der Wüste“ von deren bereits für die Zivilisation erschlossenen Bereichen unterscheidet, stellt der Gaucho selbst eine ambivalente (weil weder eindeutig barbarische noch vollständig zivilisierte) Figur dar. Trotz der in dieser Figur angelegten Offenheit repräsentiert die Wüste allerdings weiter einen Raum, der über eindeutige ideologische Zuschreibungen und deshalb nicht zuletzt über gewaltsame Interventionen organisiert ist.

Diese Vorstellung erfährt schließlich zu Beginn des 21. Jahrhunderts in Gabriela Cabezón Cámaras *Las aventuras de la China Iron* (2017) eine radikale Revision. Hier wird die Pampa nicht länger als ein barbarisches Territorium, sondern als ein fluides Terrain des Begehrens und der Ermächtigung imaginiert. An die Stelle der kolonialen *frontera* tritt in dieser queeren *reescritura* des Versepos von José Hernández ein offenes Territorium, in dem feste Zuschreibungen brüchig werden und das dadurch zu einem literarisch besonders fruchtbaren Möglichkeitsraum wird. So erzählt Cabezón Cámaras Roman, wie die bei José Hernández noch namenlose, jetzt aber feierlich auf den Namen China Josephine Star Iron getaufte junge Frau von Martín Fierro die Wüste in Gesellschaft der Engländerin Liz auf der Suche nach ihrem zwangsrekrutierten Mann durchquert und dabei nicht nur das Land, sondern auch sich selbst neu entdeckt. Auch in diesem Roman erscheint die Pampa zunächst als ein zwar nicht vollkommen menschenleerer, aber doch unbesiedelter und zivilisationsfreier Raum,³³ ehe im

³² „[...] El indio lo arregla todo / Con la lanza y los gritos.

Tiemblan las carnes al verlo / Volando al viento la cerda – / La rienda en la mano izquierda / Y la lanza en la derecha – / Ande enderieza abre brecha / Pues no hay lanzazo que pierda.

Hace trotiadas tremendas / Dende el fondo del desierto – / Así llega medio muerto / De hambre, de sé y de fatiga; / Pero el indio es una hormiga / Que día y noche está dispierto.“ José Hernández, *Martín Fierro*, introducción de Carlos Gamerro, Barcelona 2018, 72–73.

³³ Vgl. Gabriela Cabezón Cámara, *Las aventuras de la China Iron*, Buenos Aires 2019, 35.

weiteren Verlauf der Reise und der Erzählung andere Facetten in den Vordergrund rücken:

„Die Wüste schien ein Rahmen zu sein, eine braune Ebene, gleichförmig wohin man blickte, eine Fläche, auf welcher der Himmel ruhte, als gäbe es nichts anderes auf der Welt. Ich könnte sagen, dort zu sein, auf dem Kutschbock oder auf meinem Pferd reitend, war ein Leben leben wie das der Vögel, so etwas wie Fliegen: der ganze Körper in der Luft. [...] Ich hatte die Fußsohlen und den Schatten auf dem Boden, aber der ganze Rest meines Körpers war im Himmel während jener Zeit. Wie immer und überall, könnte man sagen. Aber nein, dort in der Ebene, die die meine war, ist das Leben ein luftiges Leben. Manchmal sogar himmlisch; weit weg von der Hütte, die mein Zuhause gewesen war, erschien mir die Welt wie ein Paradies.“³⁴

Mit der hier evozierten Paradieshaftigkeit der Wüste führt Gabriela Cabezón Cámara ein neues Element in den Diskurs über die Pampa ein. In der Begegnung mit ihrer englischen Reisebegleiterin wird die Wüste für ihre Protagonistin zu einem Ort nicht allein der sexuellen Erfüllung, sondern auch der intimen Verständigung und der gemeinsamen Weltaneignung,³⁵ und es ist vor diesem Hintergrund kein Zufall, dass die junge Frau sich den auf diese Art und Weise umcodierten Raum in der zitierten Passage so ausdrücklich zu eigen macht: „die Ebene, die die meine war“. Auf diese Weise verschränken sich in Cabezón Cámaras Roman die subjektive Wüstenerfahrung und das neu entdeckte queere Begehren und die daraus resultierende Unabhängigkeit ihrer Icherzählerin und Protagonistin. Vor allem dadurch, dass diese im Verlauf ihrer Reise beginnt, ihre Erfahrungen aufzuschreiben, wird die Wüste (die bei Sarmiento und Hernández noch eine koloniale Leerstelle gewesen war) zu einem erzählbaren Erfahrungsraum, in dem neue Identitäten und Zukünfte denkbar werden.

5. Perspektiven

Trotz der utopischen Dimension, die Gabriela Cabezón Cámaras Relektüre der kanonischen argentinischen Narrative innewohnt, zeigt sich die Wüste in der jüngeren hispanoamerikanischen Literatur erneut vor allem als ein Raum der Gewalt, den es in unterschiedlich perspektivierten literarischen

³⁴ „El desierto parecía ser un marco, una planicie amarronada, igual para donde se mirara, un plano en el que se apoyaba el cielo como si no hubiera más en el mundo. Podría decir que estar ahí, en el pescante de la carreta o montando mi caballo, era vivir una vida parecida a la de las aves, algo así como volar: todo el cuerpo metido en el aire. [...] Tuve las plantas de los pies y la sombra en el suelo y todo el resto del cuerpo en el cielo durante ese tiempo. Como siempre y en todas partes, se me podría decir. Pero no, allá en la llanura que era la mía, la vida es una vida aérea. A veces celestial, incluso; lejos de la tapera que había sido mi casa, el mundo se me hacía paraíso.“ Cabezón Cámara, *Las aventuras* (s. Anm. 33), 50–51.

³⁵ Vgl. Cabezón Cámara, *Las aventuras* (s. Anm. 33), 27–28.

Spurensuchen zu erschließen gilt. So ist in der jüngeren chilenischen Literatur die Atacamawüste im Norden des Landes zu einer paradigmatischen Projektionsfläche für die Auseinandersetzung mit den Verbrechen der Militärdiktatur von Augusto Pinochet geworden,³⁶ während die Wüste im Grenzgebiet zwischen Mexiko und den USA wiederum die Kulisse für die Serie von Frauenmorden darstellt, die in Roberto Bolaños postum veröffentlichtem Roman 2666 die dem realen Ciudad Juárez nachempfundene fiktive Stadt Santa Teresa erschüttern.³⁷ Der 2018 veröffentlichte Roman *Ahora me rindo y eso es todo* des in den USA lebenden mexikanischen Schriftstellers Álvaro Enrigue setzt mit einer paradigmatischen Doppelbewegung ein, die nicht nur die Wüste im Südwesten der USA und im Norden Mexikos, die sogenannte Apachería (also das historische Siedlungsgebiet der Apache-Völker), zentral setzt, sondern zugleich deutlich macht, dass dieser Raum überhaupt nur mittels der Schrift erschlossen werden kann:

„Am Anfang erscheinen die Dinge. Schreiben ist eine trotzig Geste, an die wir uns längst gewöhnt haben: Wo vorher nichts war, setzt jemand etwas hin und wir anderen sehen es. Zum Beispiel die Prärie: ein endloses Gebiet mit hohem Gras. Es gibt keine Bäume: Der Wind tötet sie, die Trägheit des Sommers, das Schneetreiben des Winters. In die Mitte der Ebene muss man ein paar spanische Missionare und einen Tempel setzen, dann ein paar Siedler, ein Dorf mit vier Straßen. Irgendjemand hat gedacht, dieses Dorf stelle etwas dar, und gab ihm einen Namen: Janos. Vielleicht, weil es zwei Gesichter hatte. Das eine schaute vom Rand her auf das spanische Imperium, von dort aus, wo es sich aufzulösen begann. Das andere blickte auf die Wüste und ihre Kakteen: die Apachería.“³⁸

³⁶ Zu nennen wären hier etwa Werke wie *Memorias del desierto* von Ariel Dorfman (2004), *Camanchaca* von Diego Zúñiga (2009), *El empampado Riquelme* von Francisco Mouat ([2012] 2018) oder *Voyager* von Nona Fernández (2019), aber auch Dokumentarfilme wie *Nostalgia de la luz* von Patricio Guzmán (2010) oder Theaterstücke wie *Children of Nowhere* (*Ghost Road 2*) von Patrice Murgia (2015) (vgl. ausführlicher dazu: Anne Kraume, *El desierto entre colapso y convivialidad en la reciente literatura chilena*, in: Gesine Müller / Jan Knobloch [Hg.], *Escrituras de lo posglobal en América Latina. Futuros especulativos entre colapso y convivialidad*, Buenos Aires – São Paulo 2024, 455–480).

³⁷ Nicht zufällig stellt Bolaño seinem Roman ein ins Spanische übersetztes Zitat von Charles Baudelaire voran, das explizit auf die Wüste in einem metaphorischen Sinne Bezug nimmt: „Un oasis de horror en medio de un desierto de aburrimiento“, heißt es hier (Roberto Bolaño, 2666, Barcelona ¹²2023, 9). Vgl. Angelika Groß, *Literatur + Gewalt. Zur Darstellung der Frauenmorde in Roberto Bolaños 2666*, in: *apropos [Perspektiven auf die Romania]* 1 (2018), 89–107, hier 97–98.

³⁸ „Al principio las cosas aparecen. La escritura es un gesto desafiante al que ya nos acostumbramos: donde no había nada, alguien pone algo y los demás lo vemos. Por ejemplo la pradera: un territorio interminable de pastos altos. No hay árboles: los mata el viento, la molición del verano, las nieves turbulentas del invierno. En el centro del llano, hay que poner a unos misioneros españoles y un templo, luego unos colonos, un pueblo de cuatro calles. Alguien pensó que ese pueblo era algo y le puso un nombre: Janos. Tal vez porque tenía dos caras. Una miraba al imperio español desde sus bordes, el lugar

Während Enrigue die im 19. Jahrhundert zu verortende Geschichte der Auslöschung der indigenen Bevölkerung in dieser Apachería mit der Geschichte einer Reise in eben jenes Grenzgebiet zwischen den USA und Mexiko verknüpft, die zu Beginn des 21. Jahrhunderts eine Familie unternimmt, die der seinen sehr ähnlich ist, stellt die Wüste im Norden von Mexiko für die ebenfalls aus Mexiko stammende Cristina Rivera Garza in *Autobiografía del algodón* (2020) den Ausgangspunkt für eine politische und poetische Spurensuche dar, in der sich die Geschichte der Modernisierung Mexikos Mitte des 20. Jahrhunderts mit derjenigen ihrer eigenen marginalisierten Vorfahren verschränkt, die von den Auswirkungen der entsprechenden Infrastrukturprojekte unmittelbar betroffen gewesen sind.³⁹

Auf diese Weise zeigt der notwendigerweise eklektische Überblick über die zeitgenössischen hispanoamerikanischen Texte, dass die Wüste mittlerweile ihre Funktion als bloßer Gegenentwurf zur (europäisch geprägten) Zivilisation verloren hat und dass stattdessen ihre Geschichtlichkeit ins Zentrum des Interesses gerückt ist. In entsprechenden Werken ist die Wüste ein umkämpftes und durch gewaltsame Eingriffe geprägtes Territorium,⁴⁰ dessen historische Schichtungen mit den Mitteln der Literatur erst freigelegt werden müssen. Die Wüste wird in den hier vorgestellten Werken nicht nur dargestellt, sondern durch die je unterschiedlichen Formen des literarischen Zugriffs überhaupt erst erzeugt. Ob dies mittels der Relektüre kanonischer Gründungserzählungen geschieht (wie bei Cabezón Cámara) oder mittels dokumentarisch-fiktionaler Tiefenbohrungen (wie bei Rivera Garza), mittels der narrativen Brechung historischer Mythen (wie bei Enrigue) oder mittels des fragmentierten Erzählens von struktureller Gewalt (wie bei Bolaño) – wie schon die von Frankreich aus bereisten und imaginierten Wüsten des 19. und 20. Jahrhunderts erweisen sich auch diejenigen aus der lateinamerikanischen Gegenwart als literarisch in besonderer Art und Weise formbare Räume. Auch deshalb haben die meisten Texte über die Wüste einen stark selbstreflexiven Charakter: Wüste und Literatur beeinflussen sich gegenseitig, und es ist offensichtlich nicht allein die Literatur, welche die Wüste schafft, sondern auch die Wüste, welche die Literatur hervorbringt.

donde empezaba a borrarse. La otra miraba al desierto y sus órganos: Apachería.“ Álvaro Enrigue, *Ahora me rindo y eso es todo*, Barcelona 2018, 13.

³⁹ Vgl. Cristina Rivera Garza, *Autobiografía del algodón*, Ciudad de México 2020.

⁴⁰ Vgl. zu der intrinsischen Verbindung von Wüste und Gewalt in Lateinamerika auch Javier Uriarte, *The Desertmakers. Travel, War, and the State in Latin America*, New York – London 2020, 2.

JOSEF FREITAG

Neu-Entdeckungen der Wüste(n) – äußerer und innerer – im 19. und 20. Jahrhundert

Der Artikel beschreibt, wie im 19. und 20. Jahrhundert äußere und innere „Wüsten“ neu entdeckt und erschlossen wurden – geographisch durch Forscher wie Hedin, Nachtigall oder Foucauld, aber auch geistig durch Denker wie Freud, Marx und Nietzsche. Besonders Charles de Foucauld steht im Zentrum als jemand, der die Wüste nicht nur geographisch, sondern spirituell erlebte und sie zu einem Ort der Begegnung, Läuterung und Menschlichkeit machte. Insgesamt zeigt der Text, dass Wüsten – real wie innerlich – als Räume der Prüfung, Verwandlung und spirituellen Fruchtbarkeit verstanden werden können.

Prof. em. Dr. *Josef Freitag*, geboren 1950, Studium in Münster, Rom und Straßburg, 1976 Priesterweihe für das Bistum Münster. Promotion und Habilitation für Dogmatik und Ökumenische Theologie in Freiburg/Breisgau 1988 und 1994, Professor für Dogmatik in Marburg (1995–2000) und in Erfurt (2000–2016), dann Spiritual am Überdiözesanen Seminar für Priesterausbildung St. Lambert in Lantershofen. Mitglied der Priestergemeinschaft Jesus Caritas (Charles de Foucauld).

Im 19. und 20. Jahrhundert wurden Wüsten und Wüstenlandschaften, sowohl äußere wie innere, neu entdeckt und auf verschiedenste Arten „erschlossen“.

Zwar hatten schon *Marco Polo* (1254–1324) und Franziskaner wie Dominikaner die Wüsten Zentralasiens auf dem uralten, in verschiedenen Strängen und einzelnen Abschnitten verlaufenden, aber erst im 19. Jahrhundert von *Ferdinand von Richthofen*¹ als „Seidenstraße“ (ihr bekanntestes und begehrtestes Handelsgut aus China) benannten (Handels-)Weg von West nach Ost bis zur Hauptstadt Dschingis Khans und nach Peking durchquert (und die Wüste Taklamakan auch an ihren Rändern umgangen). Dort hatten die Bettelmönche im Auftrag des Papstes den christlichen Glauben verkündet und Diözesen gegründet, doch diese Gründungen hielten nicht lange durch, Verbindungen und Kenntnisse gingen verloren. Viel früher schon waren Mönche der Kirche des Ostens vom Zweistromland und dem Perserreich aus auf dem Handelsweg bis nach Shi'an, der damaligen Hauptstadt des chinesischen Reiches, vorgedrungen und hatten dort 635 ein Kloster gegründet,

¹ „Richthofen, noch keine 30 Jahre alt, erkundet von 1868 an in zwei Expeditionen die dortigen Bodenschätze, vermisst Berge, Täler, Flüsse, nimmt Gesteinsproben und zeichnet neue Karten. Er entdeckt die ungeheuren Kohlevorkommen und schreibt seine Erkenntnisse in einem vielbändigen Mammutwerk nieder. Richthofen verkörpert den neuen Forschungsreisenden, dessen Expertise das Industriezeitalter mitsamt dem Weg in die Kolonien befeuert. Und er eröffnet zugleich Chinas Aufbruch in die Moderne.“ <https://www.deutschlandfunkkultur.de/marcus-hernig-ferdinand-von-richthofen-der-erfinder-der-seidenstrasse-100.html> (Stand: 21.11.2025).

das sich bis ins 8. Jahrhundert unter der weltoffenen Tang-Dynastie hielt, aber in und mit der Buddhisten-Verfolgung danach ebenfalls unterging. Aber ihnen allen ging es nicht um Entdeckungen und Erkundungen von Wüsten, von deren Existenz man wusste, auch nicht um Handel und Gewinne, sondern um die Bezeugung und Ausbreitung des christlichen Glaubens.²

Sven Hedin (1865–1952)³ erkundete 1894–1906 systematisch die ungeheuren Weiten Zentralasiens, heute Xinjiang/Sinkiang und Tibet, geographisch das Gebiet des Tarimbeckens, des Dsungarischen Beckens, der Wüste Gobi, des Hochlandes von Tibet, die damit erstmals ausdrücklich in das Bewusstsein der Europäer rückten.

Der politische Kontext ist u. a. das „Great Game“ um Einflusszonen, Vorherrschaft und Grenzen in Zentralasien zwischen England (von Indien aus) und Russland (von den Steppen und Sibirien her), insgesamt der Hochimperialismus und die Konkurrenz der europäischen Großmächte untereinander.

In Afrika erkundete *Gustav Nachtigall* (1835–1885) den Tibesti, den Südrand der Sahara bis nach Khartum, als Beamter des Auswärtigen Dienstes des Deutschen Reiches schloss er „Schutzverträge“ ab für das Gebiet von Togo und Kamerun, später auch für das dann Deutsch-Südwestafrika genannte Gebiet, das die Wüste Kalahari (bis Botswana) und südwestlich die Namib-Wüste umfasste. *Henry Morton Stanley* (1841–1904) erforschte das Gebiet der großen Seen auf der Suche nach dem britischen Missionar Livingstone und fuhr von dort als Erster den Lualaba bis zur Mündung in den Atlantik hinab, heute Kongo genannt, und eröffnete so das Kongobecken den Europäern.

² Als erster Europäer durfte und konnte *Matteo Ricci SJ* (1552–1610) auch nach den Handels- tagen, zu denen europäische Kaufleute ihre Waren anbieten durften und chinesische Waren kaufen konnten, aber das Reich der Mitte sofort wieder verlassen mussten, in China bleiben. Er gelangte sogar bis zum Kaiserhof, erst in Nanking (1595, dauerhaft ab 1598), dann Peking (ab 1601, als Botschafter der Europäer anerkannt und am Kaiserhof empfangen, einige Jesuiten konnten nachkommen). Ricci gilt als Begründer der neuzeitlichen China- mission. *Franz Xaver* war 1552 auf der Insel Shangchuan Dao bei Kanton, die dem chinesi- schen Festland vorgelagert ist, gestorben – im Warten auf Einlass nach China. Erst mit und dank Ricci gelang wirklich eine dauerhafte Präsenz der Christen und auch Bekehrun- gen zum christlichen Glauben in China. Seitdem gibt es katholische (seit dem 19. Jahr- hundert auch andere) Christen in China, wenn auch immer wieder unter Verfolgungen.

³ „Sven Anders Hedin [...] war ein schwedischer Geograph, Topograph, Entdeckungsrei- sender, Fotograf, Reiseschriftsteller und ein Illustrator eigener Werke. In vier Expeditionen nach Zentralasien erforschte er den Transhimalaya (nach ihm auch Hedingebirge genannt), die Quellen der Flüsse Brahmaputra, Indus und Sutlej, den See Lop Nor sowie Überreste von Städten, Grabanlagen und der Chinesischen Mauer in den Wüsten des Tarimbeckens. Posthum veröffentlicht wurde sein Atlas Zentralasiens.“ Art. Sven Anders Hedin, [https:// de.wikipedia.org/wiki/Sven_Hedin](https://de.wikipedia.org/wiki/Sven_Hedin) (Stand: 25.11.2025).

Aber für die Wüste als Wüste interessierte sich keiner, außer den Geographen bzw. Entdeckungsreisenden, die sie beschrieben. Ende des 19. Jahrhunderts wird Charles de Foucauld als Franzose für die Franzosen, die sich in Algerien festgesetzt hatten und nach Süden ausbreiteten, zum ersten europäischen Erkunder Marokkos, das er inkognito unter Begleitung eines jüdischen Rabbi unter Lebensgefahr erkundete. Der Bericht davon brachte ihm die Goldmedaille der Pariser Geographischen Gesellschaft ein.

Die Wüstengebiete Nordamerikas wurden erst nach dem Krieg zwischen den USA und Mexiko, also nach 1848, näher erkundet und erschlossen. Sie dienten, wie die südliche Sahara, beide fast menschenleer, den ersten Atomversuchen der USA und Frankreichs.

Im Zweiten Weltkrieg wurden die algerische Sahara und weite Gebiete Französisch-Afrikas zum nichteroberten Rückzugsgebiet und dann Ausgangspunkt des Kampfes um die Befreiung Frankreichs durch Kräfte des französischen Widerstands gegen Hitler.

Eine andere „Wüste“ wurde im 19. Jahrhundert in den Gipfeln und Gletschern der Alpen erstmals „erobert“, erkundet, erschlossen und dann für Erholung und Wasserwirtschaft dienstbar gemacht. Es bildete sich ein eigener Stil des Bergsteigens und -erschließens aus, der Alpinismus. Dieser „alpine“ Stil des Bergsteigens wurde (und wird bis heute) auf andere Gebirge der Welt übertragen, deren Erkundung und Erschließung samt und sonders Europäer (Britten, Europäer und Amerikaner) vorantrieben; der Mount Everest wurde am 29.5.1953 von einem Neuseeländer, Edmund Hillary (1919–2008), und dem Sherpa Tenzing Norgay erstbestiegen.

Das Amazonasbecken wurde erst mit dem Gummiboom in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts weiter erschlossen, hatte aber durch die Flüsse befahrbare Wasserwege. Doch der Wald (Dschungel) blieb *terra incognita*. Heute wird er wegen und in der Klimakrise als „Lunge“ der Welt bezeichnet und wegen seiner bedrohten Biodiversität zum politischen wie wirtschaftlichen Streitobjekt. Zu einer fruchtbaren Erschließung führt das nicht.

Zu den erstmals erkundeten und erschlossenen „Wüstengebieten“ muss man auch die Arktis und Antarktis rechnen, samt dem Ringen um die „Nordwestpassage“ durch die arktischen Gewässer von Europa in den Pazifik, Richtung Amerika wie Japan und China, also an beide Ränder des Pazifiks. Die Beringstraße am Ende dieser Passage trennt Atlantik und Pazifik sowie Asien (Russland) und Amerika (USA, Alaska). In allem eröffneten sich neue, ungeahnte Entwicklungen.

Die Wüsten Australiens dienten den Aborigines als Rückzugs- und Überlebensraum gegenüber den „Weißen“. Inzwischen sind diese Gebiete kartographiert und erforscht, aber von den Australiern bis heute kaum von innen verstanden, auch nicht bewohnt. Könnte man das von den Ureinwohnern

noch lernen? Ähnliches ließe sich von den Andenvölkern oder den Amazonas-Stämmen sagen. Es geht nicht mehr nur um Pflanzenarten, Heilkräuter, Holz, Artenvielfalt und deren mögliche Ausbeutung. Es geht jetzt auch um Lebenskulturen, um menschliche Anpassungs- und Gestaltungsleistungen und ihre gegenwärtige Transformation.

Zu den „inneren Wüsten“ könnte man das Unter- und Unbewusste zählen, das erstmals Sigmund Freud auf neue, eigene Weise in ersten Anläufen erkundete und zuordnete. Dass uns unser Bewusstsein täuschen kann, stellten in anderen Gebieten zwei weitere „Meister des Verdachts“ heraus (wie Paul Ricœur sie nannte): Karl Marx und Friedrich Nietzsche. Dabei ging es dem ersten um die wirklichen Triebkräfte der gesellschaftlichen, industriellen und ökonomischen Entwicklung, Nietzsche um die Bedeutung, das Verständnis und die Rolle der Moral und des Glaubens für das Leben und Menschsein (Genealogie von Gut und Böse, Tod Gottes). Auf das gängige, ja auf das eigene Bewusstsein und Bewusstsein seiner selbst und sogar der vielen, der Gesellschaft ist nicht unbedingt Verlass. Ich bin nicht einfach Herr im eigenen Haus, selbst wenn ich selbst es so meine und will und scheinbar durchsetzen kann. Tiefer sitzt nach Nietzsche der Wille zur Macht. Und was verbirgt sich alles darin?

Eine ganz andere Art von „Wüste“, vor allem ausdrücklich menschlicher Verwüstungen im aktiven und passiven Sinn sind Traumatisierungen, sei es durch Kriege, KZs, Gulags, Ideologien, „Gehirnwäsche“, Vergewaltigungen, sexuellen und sonstigen Missbrauch, Terror und Folter, das Entführen zu Kindersoldaten u. ä. Ihre inneren Wirklichkeiten und Zusammenhänge offenbarten m. W. zuerst jüdische Überlebende der KZs, die in Israel medizinisch und psychologisch betreut und behandelt wurden, traten aber auch mit den Traumatisierten des Vietnamkrieges ins Bewusstsein der westlichen Öffentlichkeit und werden inzwischen als oft lebenslange menschliche Verwüstungen und Wüstungen anerkannt. Im Ahrtal ist nach der Flut ein Trauma-Zentrum als Anlaufstelle eingerichtet worden, das jetzt, nach der ersten, praktischen „Bewältigung“ der Flutfolgen, intensiver nachgefragt und frequentiert wird. Zeit heilt nicht nur Wunden, manche legt sie erst offen ... sie kommen hoch – aus der Tiefe.

Die Arten, die Bedeutungen und die Dynamiken der Wüste(n) sind sehr vielfältig. Es werden immer neue Ausprägungen buchstäblich ent-deckt, er-lebt, erfahrbar, sagbar und behandelbar. So erst verstehbar, offenbar, erkennbar.

Aber Wüsten haben auch ganz andere Seiten. Sie dienen als Rückzugsgebiet für Verdrängte, Flüchtlinge, Menschen, die sich in Sicherheit oder außer Reichweite bringen wollen. Sie haben ihre eigenen Lebensgesetze. Sie verlangen und erreichen ungeahnte Anpassungsleistungen von ihren Bewohnern, die ihnen so neues Leben abgewinnen, ihre Quellen entdecken

und so ein anderes, manchmal auch freiwillig gesuchtes Leben ermöglichen, das sie dann fruchtbar und intensiv entwickeln und kultivieren (vgl. besonders die Oasenkulturen). Für die Entwicklung in Europa wurden die freiwilligen „Klausurräume“ der Klöster mit ihren inneren Idealen, Zielen und Regeln zu einem der entscheidenden Entwicklungsmotoren (erst des Landes und der Landwirtschaft, dann der Städte und noch später ganzer Gesellschaften und Aushandlungsverfahren). Die Entwicklung des inneren, persönlichen, individuellen menschlichen Lebens und darüber hinaus des gesellschaftlichen Lebens verdankt ihnen wesentliche Anstöße, auch die dazu nötige Disziplin.

Wüsten können als Läuterungsräume dienen, als Verwandlungsräume, als Intensivierungsräume, Experimentier- und Bewährungsräume, nicht nur als Abenteuerschauplätze, sondern als Formungs- und Bildungsräume. Wir können so etwas ahnungsweise verstehen aus dem Bedürfnis, sich zurück-zuziehen, eine Zeit lang allein zu sein, Ruhe zu gewinnen, zu haben, zu halten, in Ruhe gelassen zu werden, Abstand zu gewinnen, in Unbekanntes aufzubrechen, ...

Wie erlebt Charles de Foucauld (1858–1916) die Wüste?

Wie erschließt sie sich ihm und er sie anderen?

Die Wüste und das Erleben der Wüste sind Charles de Foucauld keineswegs in die Wiege gelegt oder vorherbestimmt oder gar unausweichlich;⁴ schon gar nicht, dass sie für ihn zum Hauptlebensort, Erlebens-Ort und sein Leben entfaltend und bestimmend wird.

Es ist auch nicht die Wüste allein, sondern die Wüste unter Einwirkung anderer, vor allem menschlicher Faktoren. Wüste als Wüste wird immer von Menschen gelebt, erlebt und in ihrer Bedeutung bestimmt und bestimmend. Das gilt schon für den „Wüstenvater“ und Mönchsvater Antonios den Großen (um 251–356), der laut Hieronymus ein Alter von 105 Jahren erreicht.

Charles wird 1858 im Elsass geboren, das keineswegs Wüstencharakter hat, eher eine Gartenlandschaft ist, ein gepflegtes Kulturland, mit Weiden, Äckern, Weinbergen, Wald und Wäldern, mit allen Arten Vieh, mit wunderbaren, abwechslungsreichen Hügeln und Bergen (Vogesen!), Flüssen und Städten, also: der Kontrast zur Wüste, ein Garten vielfältigster Art, der

⁴ Zu seinem Lebensweg und Werdegang vgl. die (übersetzten) einschlägigen Bücher von Jean-Francois Six; jetzt am informativsten die Biographie von Pierre Sourisseau: Charles de Foucauld 1858–1916. Biographie, Paris 2016. Viel kürzer, konzentrierter, auf Deutsch von Jürgen Rintelen, dem langjährigen Redakteur der Hefte „Mitten in der Welt“ das Buch: Der das Leben suchte. Die vielen Schritte des Charles de Foucauld, Würzburg 2005 (mit Karten, Literatur).

nicht Eintönigkeit liefert, sondern Gaumenfreuden, Augenweiden, herrliche Städte mit großer Geschichte und berühmten Bauten, Monumenten, Zeugnissen, bis heute anziehend für Touristen aller Art. Seine Heimat bietet hochentwickelte Kultur und Lebensart; sie ist Kreuzungspunkt, Begegnungs- wie Entwicklungsort, auch Heimat europaweiter Einflüsse im Empfangen wie Geben! Seine Familie gehört zum alten französischen Adel. Sein Vater ist Forstbeamter, die Verwandtschaft lebt auf Schlössern, die Familie selbst in Straßburg.

Seine erste „Wüste“ könnte der Verlust von Vater und Mutter und Großmutter durch Krankheit und Tod innerhalb eines Jahres gewesen sein, als er sechs Jahre alt war. Mit seiner jüngeren Schwester wird er beim Großvater, einem höheren Offizier, groß. Er verliert aber im Alter von zwölf Jahren durch Flucht in die Schweiz wegen des Deutsch-Französischen Krieges 1870 seine Heimat und kommt mit dem Großvater nach Nancy. Charles wählt nach der Schule, z. T. in Paris, die Militärlaufbahn und kommt mit 18 Jahren in die Kavallerieschule Saint-Cyr, die er als Unterleutnant, aber wegen Faulheit, Streichen und üppiger Lebensführung mit einem der schlechtesten Zeugnisse abschließt. Beordert ins Husarenregiment in Pont-à-Mousson (nicht weit von Nancy), vergnügt er sich weiter, bis er 1880 zu den Chasseurs d'Afrique in Algerien versetzt wird. Dort begegnet er zum ersten Mal der Wüste, den Muslimen und dem Islam. Er wird unehrenhaft aus der Armee entlassen, weil er sich den Forderungen, seine Freundin zu verlassen, die nicht seine Frau war, nicht beugen wollte. Als er wenig später hört, dass seine Kameraden sich im Krieg gegen aufständische Stämme im algerischen Atlas befinden, bittet er um Reaktivierung ohne Bedingungen und bewährt sich als Offizier bei seinen Soldaten und auch gegenüber der Bevölkerung. Doch das anschließende Kasernenleben langweilt ihn derart, dass er seinen endgültigen Abschied vom Militär nimmt und Land und Leute, die ihn sehr beeindruckt haben, auf eigene Initiative erforschen will. Er erkundet zu Fuß, als (verachteter!) Jude verkleidet, in Begleitung eines Rabbi Aleman das für Europäer verbotene Marokko, d. h. unter Lebensgefahr. Er erfährt seine unbedingte Angewiesenheit auf andere, die Armut der Menschen, das Verachtetsein der Juden, die Gastfreundschaft mancher Muslime. Einer von ihnen durchschaut ihn als Ausländer und Franzosen, verrät ihn aber nach den Gesetzen der Gastfreundschaft nicht, sondern organisiert sogar den weiteren Weg und den Schutz im Hohen Atlas Marokkos bei anderen Stämmen. Die Wüste, der Islam und die Muslime haben ihn tief berührt. Der unbedingte, das Leben und Verhalten prägende Gottesglaube und die Gebetspraxis der Muslime haben in ihm eine neue Suche nach dem Glauben (bzw. der Wahrheit, wie er zunächst sagt) nach dem Verlust des Glaubens in seiner Jugend geweckt. In seiner Familie, die ihn wegen seiner Verschwendung unter Vormundschaft gestellt, aber nach dem Erfolg seiner

Forschungsreise und in seiner neuen Ernsthaftigkeit wieder ganz aufgenommen hatte, erlebt er den christlichen Glauben geliebter, guter Menschen, sucht Unterricht und findet den Glauben neu in dem Moment, als er auf Geheiß von Abbé Huvelin hin beichtet und die Kommunion empfängt. Er erfährt die unbedingte Liebe Jesu – zu ihm! Er will das Äußerste tun, tritt in radikaler Nachfolge Jesu bei den Trappisten ein. Als er zum Priester geweiht werden soll, will er nicht, weil er als Mönch Priester zu werden mit der Radikalität seiner Jesusnachfolge nicht für vereinbar hält. Der Generalabt in Rom erlebt ihn und gibt ihn aus dem Orden frei, damit er seiner eigenen, persönlichen Berufung folgen kann. Da hat er zwar bereits trappistische Armut und Radikalität christlichen Lebens beim Aufbau eines Ausweichklosters in Syrien erlebt, aber die Armut und Preisgegebenheit der Christen in der Umgebung in der Verfolgung als viel größer, ja tödlich erlebt. Drei Jahre dient er als Lauf- und Gartenbursche der Klarissen in Nazaret, in absoluter Armut, Gehorsam und Gebet vor Jesus im Allerheiligsten, bis ihm klar wird, dass er, wenn er Gefährten, nämlich „Kleine Brüder vom Herzen Jesu“, gewinnen will, um Jesus mit dem Leben zu verkünden (nicht mit Worten), Priester werden muss. Deswegen lässt er sich jetzt und dazu vom Bischof von Viviers zum Priester weihen. Der Bischof lässt ihm freie Wahl, und Foucauld entscheidet sich für die Wüstenseite des Hohen Atlas an der Grenze zu Marokko, um zu den Ärmsten dorthin gehen zu können, wenn Marokko sich öffnet oder geöffnet wird. Die Niederlassung am westlichen Rande der algerischen Sahara ist nur möglich, weil das dort bestimmende Militär ihn (als bewährten Offizier) kennt und er die religiöse Betreuung der französischen Offiziere und Soldaten (an dem vorgeschobensten Posten der algerischen „Wüstenfront“) anbietet.

Er erlebt jetzt die Wüste aus mehr als einer Perspektive, nämlich des Militärs, der zivilen Oasenperspektive, und zwar der Einheimischen, da er am Rand der Oase Beni Abbès ein Grundstück mit Garten bekommt, ein Kapellchen bauen kann und seine Zelle hat. Er versteht sich als Mönch, Einsiedler und Missionar, eben als Kleiner Bruder Jesu, um den am weitesten von Jesus Entfernten Jesu Gegenwart, besonders durch die Eucharistie und durch sein eigenes Leben zu bezeugen, an seinem Leben ablesbar zu machen,⁵ so, wie er es bei den Muslimen für ihren Glauben selbst erfahren hat.

⁵ „Im Wissen aus Erfahrung, dass kein Volk verlassener ist als die Muslime von Marokko, vom Touat, von der algerischen Sahara (da sind ganze 13 Priester für eine Diözese, die sieben- bis achtmal so groß ist wie Frankreich mit mindestens 12 bis 15 Millionen Einwohnern), habe ich um Erlaubnis gebeten und diese auch bekommen, nach Beni Abbès zu gehen, eine kleine Oase der Sahara Algeriens und in der Nähe zur Grenze nach Marokko, um da in Einsamkeit zu leben, in mönchischer Klausur, im Versuch, mich zu heiligen und andere Menschen zu JESUS zu führen, nicht durch Worte oder Predigten, sondern durch Güte, Gebet, Buße, das Beispiel eines am Evangelium orientierten Lebens und ganz besonders durch die Gegenwart des Allerheiligsten [...]“

Deswegen tut er ihnen Gutes, soviel er kann, nimmt sie auf, hört sie an, kümmert sich um ihre Sorgen – immer getragen vom Gebet.

Es kommen neue und ungeahnte „Wüstenerfahrungen“ hinzu: Alle kommen zu ihm, als Besuch und gerade als Zuflucht, auch Muslime, Berber, Araber, Sklaven, Durchreisende, Bettler, Flüchtlinge, nicht nur Soldaten und Offiziere. Er erlebt die bunte „Gesellschaft“ der Wüste, aus der Perspektive ihrer verschiedensten, gerade auch gegeneinanderstehenden Bewohner. Er freut sich, dass seine *Khaua*, seine Niederlassung, *fraternité* genannt wird; Bruderschaft, nach arabischer Art einer religiösen Bruderschaft, weil er ja als Bruder Jesu Bruder aller Menschen sein will, *frère universel* werden will, *eigentlich* zum barmherzigen Samariter werden will, zur Erfahrung der Barmherzigkeit Gottes – und damit Muslime an Allah als *Allbarmherzigen* erinnert. Auch gerade in der unbarmherzigen Wüste zählt die Erfahrung der Barmherzigkeit ... Von daher kann Wüste neu erschlossen und eingeübt werden, als Ort der menschlichen Begegnung in Barmherzigkeit, als Oase, als Brunnen, der neues Leben mitten in der Wüste ermöglicht. Die Wüste kann blühen, ... in der Natur nach dem Regen, zwischen Menschen durch Begegnung, durch die Art und Weise der Begegnung!

Foucauld lebt und erlebt das auf den großen „Tourneen“ in den Süden, in die Zentralsahara, auf die ihn sein Freund Oberst Laperrine mitnimmt, um die Tuareg nicht einfach zu unterwerfen, sondern unter französischer Oberherrschaft zu befrieden (*pacifier, apprivoiser*); es sind Rund- und Entdeckungsreisen von Militärs, Besuche bei den Tuaregstämmen, um sie und ihr Gebiet mit den Franzosen und ihren Regeln vertraut, sie zu „Verbündeten“ unter französischer Schutzherrschaft zu machen. In diesem Sinne, unter französischem Schutz kann und soll Charles de Foucauld nach 1905 in Tamanrasset bleiben. Er baut sich sein schmales Haus auf der anderen Seite des Wadis, in einiger Entfernung der 20 Hütten, aus denen die kleine Siedlung besteht, um ihnen in seinem Garten „kein Wasser abzugraben“. Er ist und bleibt unbewaffnet. Werden sie ihn und seine Mission, seine Intention, sein Dasein bei und mit ihnen, von dem der Soldaten unterscheiden können?

„Mein Apostolat soll ein Apostolat der Güte sein. Wenn die Leute mich sehen, sollen sie sagen können: Wenn dieser Mensch gut ist, muss auch seine Religion gut sein. Ich möchte so gut sein, dass man sich sagt: Wenn der Knecht so gut ist, wie gut wird dann erst sein Meister sein.“ (Brief nach 1907)

„Durch ihr Beispiel sollen die Brüder und Schwestern eine lebendige Verkündigung sein: jeder von ihnen soll ein Vorbild des evangelischen Lebens sein; wenn man sie sieht, soll man erkennen, was das christliche Leben ist, was die christliche Religion ist, was das Evangelium ist, was Jesus ist. Der Unterschied zwischen ihrem Leben und dem Leben von Nicht-Christen muss mit Leuchtkraft zeigen, wo die Wahrheit liegt. Sie müssen ein lebendiges Evangelium sein: Menschen, die weit von Jesus entfernt sind, und besonders Ungläubige, müssen ohne Bücher und ohne Worte das Evangelium durch den Anblick ihrer Lebensweise erkennen.“ (Direktorium für die kl. Brüder vom Hll. Herzen Jesu, 1909/13)

Für die Tuareg erscheint er wie ein Marabut, ein frommer, einfacher, Gott hingeebener Gläubiger. Als er lebensgefährlich erkrankt, wahrscheinlich an Skorbut und Entkräftung, retten sie ihm das Leben durch die in weitem Umkreis gesammelte Ziegenmilch. Jetzt können sie ihm Gutes tun, für ihn eintreten, nicht nur er für sie. Seitdem wachsen Freundschaften und Vertrauen zwischen Foucauld, den einfachen Leuten, aber auch den Verantwortlichen und Leitenden der Tuareg. Er lernt ihre Sprache, sammelt ihre Gedichte, verfasst ein Lexikon Tuareg – Französisch (und umgekehrt). Diese Arbeiten sind wertvollste Zeugnisse nicht nur der Sprache, Bräuche und Tradition der Tuareg, sondern der von ihnen empfangenen Gastfreundschaft, nicht nur der von ihm gewährten. Er lebt die Wüste in Gegenseitigkeit. Dadurch kann sie für beide aufblühen. Es ist keine Romantik, sondern Kontakt- und Gegenseitigkeitssuche! Er versucht aktiv, das Leben der Tuareg zu verbessern, nimmt einen vielversprechenden jungen Tuareg nach Frankreich in seine Familie mit auf Besuch, damit sie sich Frankreich und französische, auch christliche Lebensweise überhaupt vorstellen können. Foucauld geht buchstäblich noch tiefer in die Wüste der Tuareg hinein, baut sich eine Eremitage, eine Einsiedelei, auf dem Hochplateau des Hoggar – ein Häuschen mit kleiner Kapelle, um den Tuareg am Kreuzungspunkt ihrer Nomadenwege und -weiden nahe zu sein, präsent zu sein, ihnen zu begegnen, sie in ihrem Element näher kennenzulernen, auch die weit entfernten Lebenden, die auf ihren Weide- und Karawanenwanderungen hier durchziehen. In Tamanrasset baut er nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges ein festes Haus aus Lehm, den Bordj, um den Bewohnern gegen aufständische Gruppen und Raubzüge Schutz zu schaffen, und legt darin Vorräte an.

Natürlich erlebt er die Wüste auch in ihrer Schönheit, dem überwältigenden Nachthimmel, der imposanten Silhouette der Berggipfel im Hoggar, in der strengen Einfachheit und Kargheit der Beziehungen der Menschen(gruppen) untereinander; ebenso die Not, die Armut, das Elend, besonders der Schwarzen, die wie Sklaven gehalten werden, den Stolz der Tuareg als „Herren der Wüste“, ihre Haltung als Krieger, die Freizügigkeit der Frauen. Aber auch ihre Verarmung, die Schwierigkeiten des Nomadenlebens, den innerlich beschränkten Horizont bei äußerer Weite der Landschaft. Die Wüste, auch die Sahara und der Hoggar, sind kein Paradies. Von den weiten Strecken und langen Wegen, die er weitgehend zu Fuß zurücklegt, ist er früh „ausgepowert“. Er bekommt den Verbrauch und die Grenzen seiner Kräfte deutlich zu spüren. Er schont sich nicht bei den und für die Tuareg. Das Alleinsein macht ihm durchaus zu schaffen, auch wenn er es ebenfalls braucht und genießen kann. Aber die mehreren Tausend Briefe zeugen deutlich von seiner Sehnsucht nach Beziehung und Verbundenheit. Und dass er sie braucht! Und sie zeugen von dem, was er um Jesu willen und für die Menschen in der Sahara aufgegeben und verlassen hat. Die Wüste hat gerade

bei ihm eine ungeheuer läuternde Kraft. Man muss sie bestehen.⁶ Sie ist kein Land für Nachgiebige und Schwache. Aber er verhärtet nie, verbittert nie, er lässt sich nicht enttäuschen, schon gar nicht lässt er sich gehen (dazu ist er zu sehr Soldat und Mönch!). Er arbeitet in jeder Hinsicht daran, den nach ihm Kommenden die Aufgabe, die Arbeit und das Leben mit den Wüstenbewohnern zu erleichtern, besser: die Wege zu ebnen, eigentlich überhaupt erst zu finden, selbst zu gehen und so „anzubahnen“ wie vorzubereiten. „Défraîcheur“ (Urbarmacher) ist ein von ihm gewählter Ausdruck dafür. Und Foucauld muss die Geduld aus der Situation selbst erst lernen. Er realisiert, dass er ein sehr langwieriges Unterfangen begonnen hat, das in einer und auch in mehreren Generationen nicht abgeschlossen ist und nicht von ihm geleistet werden kann, sondern auf Gottes Gnade, Wirken und Wollen verwiesen und angewiesen bleibt. Die Freiheit der Tuareg will er nicht antasten. Es braucht ihre Freiheit vielmehr, wenn sie zu einem zivilisierten Leben, zum Glauben an Jesus, zum Frieden finden sollen. Die Wüste ist eine strenge Lehrmeisterin, die einem nichts erspart. Foucauld ist nicht naiv. Aber er ist aus der Erfahrung der Güte Gottes heraus gütig geworden, nicht harmlos oder wirkungslos – und bleibt es sein Leben lang. Das gilt m. E. über seinen Tod hinaus: gütig mitten in und aus der Härte, Kargheit und Klarheit der Wüste, auch ihrer Weite, ihrer Größe, ihrer Schule des Lebens, wie es mitten in der Wüste gelingen kann.

Wüstenerfahrungen und Wüsten-Erschließungen *nach* Charles de Foucauld

Das „nach“ kann in dieser Überschrift eine zeitliche Bedeutung haben, aber auch die Art und Weise der Erfahrung und Erschließung meinen. Beides geht meist ineinander über.

Die erste Biographie Foucaulds, auf Betreiben seines Freundes Louis Massignon 1921 geschrieben von René Bazin, trägt den Titel: *Charles de Foucauld, explorateur du Maroc, ermite au Sahara*. Schon hier taucht die Wüste zweifach und prominent auf, im Rahmen der Entwicklung oder Eroberung des französisch dominierten Afrika.⁷ Dieses Buch machte Foucauld bekannt und ließ die Gründung der Kleinen Brüder (1933 durch René Voillaume) und der Kleinen Schwestern (1939 durch Magdeleine Hutin) heranreifen, die beide Charles de Foucauld als Gründer verstehen. René Voillaume beginnt

⁶ Vgl. Gisbert Greshake, *Die Wüste bestehen. Erlebnis und geistliche Erfahrung*, Freiburg/Br. 1979 u. ö.

⁷ Der deutsche Titel: *„Der Wüstenheilige. Leben des Marokko-Forschers und Sahara-Eremiten Karl von Foucauld“* (Luzern – Leipzig [1930]) akzentuiert die Wüste noch deutlicher, aber eben auch den Erschließungscharakter, den Foucaulds Leben für die Valenzen und Bedeutungen, die die Wüste bei ihm und den von ihm Inspirierten gewonnen hat, hat.

mit Seminaristen aus dem Seminar der Mission de France nach den Regeln von Foucauld ein streng kontemplatives Klosterleben in Beni Abbès, wo Foucauld begonnen hatte. Magdeleine Hutin „muss“ aus Krankheitsgründen in ein möglichst regenloses Gebiet und wird so in die algerische Sahara geführt. Buchstäblich aus der Wüste heraus und geprägt durch die Erfahrung der intensiven Freundschaft mit Nomaden, gründet sie die Gemeinschaft der Kleinen Schwestern Jesu. Die Gründung vollzieht sich in der Wüste des Zweiten Weltkrieges in Europa und Nordafrika. Nach Ende des Krieges gründet sie dann einzelne Niederlassungen der Kleinen Schwestern in den „Wüsten“ der vielen Armuts- und Elendssituationen, den Marginalisierungen und Isolierungen, die aus dem Krieg folgen. Sie entdeckt immer neu menschliche „Wüsten“ und Verwüstungen. Im Kalten Krieg fahren die Kleinen Schwestern regelmäßig hinter den Eisernen Vorhang.

In Deutschland fingen die Kleinen Schwestern Jesu in Würzburg in den Baracken der Vertriebenen und Flüchtlinge an, mit ihnen zu leben, sich aufnehmen zu lassen und ihrerseits Vertriebenen und Flüchtlingen eine innere Heimat und Aufnahme zu geben. Die Kleinen Brüder wechselten aus ihrem kontemplativen Wüstenkloster in die Elendsquartiere der Städte und in die Handarbeit mit den Armen, lebten und arbeiteten, wie auch die Schwestern, ohne Klausur „mitten in der Welt“ (*Au Coeur des Masses*), in den Wohnquartieren und Arbeitsplätzen der unteren Arbeiter:innenschicht. Das ist eine äußere und innere Wüste ganz eigener Art, die sie neu „erschlossen“, indem sie sie mitlebten und teilten (ähnlich wie Madeleine Delbrél in Ivry) – in immer neuen Varianten! Sie verbanden auf neue, eigene Art die Spannung, ja den Widerspruch von Fremdsein, Einsam- und Mitsein, getragen vom Gebet, und wohl auch der Einsamkeit und dem Mitsein Christi selbst unter den Menschen, dem einzigen Vorbild (*modèle unique*), das Foucauld unter diesem Titel aus Bibelstellen programmatisch zusammengestellt und formuliert hatte – und lebte:

„Frage dich in allem: Was hätte unser Herr getan? – und tue es. Das ist deine einzige Regel, aber deine unbedingt gültige Regel.“⁸

Wüste bedeutet Trockenheit, Leere, Erprobung, aber auch Weite und möglichen Gewinn im Loslassen. Carlo Carretto hat seine Wüstenerfahrungen (Verlust, Erprobung, Gewinn) in den 60er und 80-er Jahren als Novize und als Kleiner Bruder in den Spuren Foucaulds in neuen Situationen beschrieben: *Wo der Dornbusch brennt. Geistliche Briefe aus der Wüste* (1973). Und: *In deiner Stadt ist deine Wüste. Geistliche Erfahrungen* (1978). Auf die Geistliche

⁸ „Demande-toi en toute chose : ‚Qu’aurait fait Notre Seigneur ?‘ et fais-le. C’est ta seule règle, mais c’est ta règle absolue.“ *Écrits spirituels de Charles de Foucauld, Ermite au Sahara, apôtre des Touaregs*; Préf. de René Bazin, Paris 1924, online unter: <https://www.gutenberg.org/files/76465/76465-h/76465-h.htm>, hier: Pentecôte : 6 juin 1897 (Übersetzung: J. F.).

Familie Charles de Foucauld geht auch die Praxis der Wüstentage zurück (persönliche *révision de vie* im Angesicht Gottes; 1 Tag monatlich frei für und mit Gott).

Alle äußeren wie inneren Erfahrungen realer Wüsten lassen sich geistlich übersetzen, in Beziehungen und im Verhalten zu Gott (bzw. Gottes zu uns) und den Mitmenschen (bzw. ihrerseits zu uns). So lassen sich Wüsten „erschließen“. Sie können aus ihrer Furchtbarkeit in Achtsamkeit auch fruchtbar werden, urbar gemacht werden.

Erfurter theologische Diskurse

NOTKER BAUMANN

Das Konzil von Nicäa (325) in der Konstantinsvita des Eusebius von Caesarea

Ein panegyrisch-apologetischer Blick

Im Jahr 2025 wird das 1700. Jubiläum des ersten ökumenischen Konzils, das 325 in Nicäa stattfand, begangen. Der Artikel untersucht, wie Eusebius von Caesarea dieses Konzil in seiner *Vita Constantini* darstellt. Anstelle der theologischen Streitfragen betont er die Rolle Kaiser Konstantins als Hüter der Einheit. Konflikte und eigene problematische Positionen blendet Eusebius völlig aus, um ein idealisiertes Bild zu zeichnen. Die Darstellung bietet somit weniger Konziliengeschichte als vielmehr einen panegyrisch-apologetischen Blick auf den christlichen Herrscher und das Konzil.

Notker Baumann, Studium der Katholischen Theologie in Freiburg, Innsbruck und Rom; Dr. theol. et scient. patr. am Patristischen Institut ‚Augustinianum‘, Rom; Habilitation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg (2016); seit April 2023 Professor für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an der Universität Erfurt. – Beim vorliegenden Artikel handelt es sich um die verschriftlichte Fassung der am 26. Oktober 2023 im Hörsaal ‚Coelicum‘ gehaltenen Erfurter Antrittsvorlesung, die bereits auf das Nicäa-Jubiläumsjahr 2025 vorausblickte.

Der früheste Hinweis auf die im Jahr 325 bevorstehende Versammlung der Kirche findet sich im syrischen Synodalbrief des Konzils von Antiochien, das Ende 324 oder Anfang 325 tagte.¹ Bereits diese Synode verabschiedete ein gegen die Lehre des Presbyters Arius, der die Gottheit Jesu Christi ablehnte, gerichtetes Glaubensbekenntnis. Drei Bischöfe wiesen es zurück – unter ihnen Eusebius von Caesarea Maritima – und sollten die Möglichkeit erhalten, auf der ‚großen und priesterlichen Synode in Ankyra‘ umzukehren und sich anti-arianischen Formulierungen anzuschließen. Kaiser Konstantin hat diese Synode vor ihrem Beginn von Ankyra nach Nicäa verlegt, denn in einem Erholungsgebiet am Askanischen See befand sich eine Sommerresidenz des römischen Kaisers. Er führt in seinem Begründungsschreiben an, dass Nicäa für Reisende aus dem Westen leicht zu erreichen sei, dass

¹ Vgl. hierzu Matthias Simperl, Das Schreiben der Synode von Antiochia 324/325 (Urk. 18). Überlieferungsgeschichtliche Einordnung, Edition, Übersetzung und Kommentar (im Druck).

dort ein besseres Klima herrsche und der Kaiser dort persönlich anwesend sein könne.²

Die Entscheidung Kaiser Konstantins, eine Synode in der Stadt Nicäa einzuberufen, markiert einen entscheidenden Wendepunkt sowohl in der Geschichte der Alten Kirche als auch in der Handlungsweise des Kaisers: Erstens hatten Synoden bis dahin nur regionale Dimension. Zweitens hatten Kaiser vor Konstantin den christlichen Glauben teilweise nicht toleriert, sondern Christen mitunter verfolgt. Drittens ergriff der Kaiser selbst die Initiative, um eine möglichst große Zahl von Bischöfen aus dem ganzen Reich und von außerhalb seiner Grenzen zu versammeln: Er schickte ihnen eine offizielle Einladung, bot Transportmöglichkeiten und brachte sie in seinem Palast unter. Vor allem übernahm er persönlich die Verantwortung für die Schlichtung in den anstehenden Fragen zu Theologie und kirchlicher Disziplin.

1. Quellenlage zum Konzil von Nicäa

Auf dem Konzil selbst wurde wohl kein Protokoll geführt; es sind keine Akten überliefert, auch wenn nachträglich angebliche Protokolle auftauchen. Jedoch gibt es verschiedene zeitgenössische sowie spätere Briefe und Berichte oder Überlieferungen zum Konzil,³ dessen wesentliche Vorgänge historisch unbestritten sind. Bezüglich offizieller Beschlüsse und Texte entstanden während des Konzils zwanzig Kanones und das Glaubensbekenntnis von Nicäa. Darüber hinaus wurden weitere Entscheidungen getroffen und die Frage eines einheitlichen Ostertermins besprochen.

Die erhaltenen Unterschriftenlisten sind unvollständig. Die drei überlieferten Augenzeugenberichte entstammen verschiedenen theologischen Richtungen, sind selektiv und unterscheiden sich voneinander: sowohl in den dargestellten Einzelheiten als auch in den Motiven, die sie den Teilnehmern zuschreiben. Es existieren zudem mehrere Briefe von Bischof Alexander von Alexandria und von Kaiser Konstantin über das Konzil.

Eine Reihe von Episoden, die auf dem Konzil stattgefunden haben sollen, werden in späteren Quellen berichtet, insbesondere in den kirchlichen Werken des fünften Jahrhunderts, bei Sokrates Scholastikos, Sozomenos und Philostorgius, in Geschichten, die das komplexe Verhältnis zwischen historischer Erinnerung und späterer Legende veranschaulichen.

² Vgl. Samuel Fernández (Hg.), *Fontes Nicaenae Synodi. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304–337)*, Paderborn 2024, 129.

³ Vgl. hierzu Fernández (Hg.), *Fontes Nicaenae Synodi* (s. Anm. 2).

2. Die Konstantinsvita des Eusebius

Die *Vita Constantini* des Eusebius von Caesarea, die ausgewählte Aspekte des Lebens Konstantins behandelt, ist die erste und wichtigste alte Quelle, die über das Konzil von Nicäa (325) informiert. Der Text ist allerdings nicht als Konziliengeschichte geschrieben. Sein literarisches Genre lässt sich vielfältig fassen: als Biographie, Panegyricus oder Idealisierung eines Herrschers – wie es einem innovativen Autor eben entspricht. Der Verfasser, Eusebius, Bischof von Caesarea in Palästina und Zeitgenosse Konstantins, hat selbst am Konzil teilgenommen. Er bietet seinen eigenen Blick, dem sich die Attribute ‚panegyrisch‘ – also lobrednerisch – und ‚apologetisch‘ – mithin verteidigend – zuweisen lassen.

In den Konzilsausführungen der Konstantinsvita verliert Eusebius kein Wort über das vereinbarte Glaubensbekenntnis, ebenso wenig über die Inhalte der dortigen lehrmäßigen Debatte. Er scheint vorwiegend an der Entscheidung hinsichtlich des Ostertermins interessiert zu sein, die das Konzil trifft. Somit endet eine lange Auseinandersetzung, die in den vorangehenden Jahrhunderten die christlichen Teilkirchen in verschiedene Kalender unterteilt hatte. „Während die einen“ nämlich, so Eusebius, „sich durch Fasten und Kasteiungen in der Askese übten, widmeten die anderen ihre freie Zeit der [festlichen] Entspannung“⁴. Eine solche Situation machte den Bruch innerhalb der Kirche deutlich sichtbar und reichte weiter zurück als der jüngste Konflikt zwischen Arius und Alexander.

Im Gegensatz dazu betrachten spätere Kirchenhistoriker wie Sokrates oder Theodoret und die moderne Forschung das Glaubensbekenntnis und die lehrmäßige Diskussion als Kern der historischen Bedeutung von Nicäa. Sie richten ihre Aufmerksamkeit auf die theologische Frage um Arius.

In der Darstellung des Eusebius tritt Kaiser Konstantin auf dem Konzil als Gastgeber in vermittelnder Rolle auf. Er hört alle Seiten an und zwingt die Anwesenden mit seiner Ruhe zur Ordnung. Konstantin bleibt besonnen und versucht, Gemeinsamkeiten zu finden. Das erreicht er wohl nicht zuletzt deshalb, weil er in einer Rede eindringlich auf seinen Wunsch zur Eintracht hingewiesen hatte (Eus., v.C. 3,12). So gelingt es ihm, den Beschluss von Nicäa durchzubringen, der neben dem Termin für das Osterfest ein gemeinsames Glaubensbekenntnis enthält.

Der Kaiser wollte den inneren Frieden erhalten, der aufgrund der innerchristlichen Auseinandersetzungen besonders im Osten des Imperiums gefährdet war; in Alexandria trafen die Strömungen intensiv aufeinander. Es geht Konstantin, der das Reich in seinem Sinne gerade einigermaßen

⁴ Eus., v.C. 3,5,2. Dt. Übers.: Eusebius von Caesarea, *De vita Constantini*. Über das Leben Konstantins, übersetzt und kommentiert von Horst Schneider, Turnhout 2007, 315.

‚befriedet‘ hatte, wohl darum, Konfliktpotenzial ausräumen.⁵ Dies lässt auch Rückschlüsse auf seine Herrschaftspraxis zu. Er versucht zu vermitteln, um nicht sich und der Kirche zu viele Feinde zu schaffen. Ebenfalls auffallend ist, dass Konstantin keine Probleme damit hat, in die Kirche hineinzuregieren und den Bischöfen direkte oder verhüllte Anweisungen zu geben. Gemäß einer anderen Stelle hat er sich selbst einmal als ‚von Gott eingesetzter Bischof über diejenigen, die außerhalb sind‘ – also die Heiden – bezeichnet (Eus., v.C. 4,24).

Bischof Eusebius war von Anfang an in die arianische Kontroverse involviert, als sie sich über den alexandrinischen Raum hinaus ausbreitete, und blieb während der ersten beiden Jahrzehnte ihres exponentiellen Wachstums einbezogen. Zugleich ist er schon ein anerkannter Universalgelehrter und ein wichtiger Akteur in der Entwicklung einer christlich-intellektuellen Kultur in der Spätantike. Wahrscheinlich befindet er sich bereits in seinen Sechzigern, als Arius ihn zum ersten Mal um Unterstützung bittet. Vor allem leistet er zentrale Beiträge auf den Gebieten der Geschichte – er verfasst die erste Kirchengeschichte,⁶ sie reicht bis ins Jahr 324; außerdem ist er in den Bereichen der Weltchronologie, der Apologetik, der Theologie und der Bibelwissenschaft tätig. Darüber hinaus liefert er sich nicht nur theologische Polemiken mit manchen der Hauptakteure von Nicäa, sondern ist auch der Verfasser eines Briefes an seine Gemeinde in Caesarea, der einige theologische Dynamiken des Konzils beschreibt. Zudem fertigt er eben den wichtigsten Augenzeugenbericht über das Konzil an, in seiner Konstantinsvita. Das Porträt des Konzils, das sich in den verschiedenen Texten des Eusebius zusammensetzen lässt, ist sowohl mehr als auch weniger, als man aufgrund der späteren Quellen erwarten würde. Wenn man das spätere Material heranzieht, erscheint Eusebius in seinem teilweisen Schweigen beunruhigend, vielleicht gar verdächtig.

3. Die Nicäa-Erzählung in der *Vita Constantini*

Die Nicäa-Erzählung in der Konstantinsvita setzt Motive aus den Berichten in der Kirchengeschichte des Eusebius über andere Synoden fort und erweitert sie. So stößt man in der Beschreibung des Konzils auf das nachdrücklich wiederholte Thema der Einheit: Die geographisch und lehrmäßig

⁵ Vgl. hierzu z. B. Hartmut Leppin, Das angeeignete Konzil. Constantin der Große und Nicäa, in: Uta Heil / Jan-Heiner Tück, Nicäa – Das erste Konzil. Historische, theologische und ökumenische Perspektiven, Freiburg/Br. u. a. 2025, 83–110, hier 92–95.

⁶ Vgl. hierzu etwa Jörg Ulrich, Eusebius als Kirchengeschichtsschreiber, in: Eve-Marie Becker (Hg.), Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung, Berlin – New York 2005, 277–287. Ulrich betont zu Recht (ebd., 282, Anm. 25): „Der Rhetor Eusebius und der Wissenschaftler Eusebius sollten sorgsam unterschieden werden.“

Getrennten werden in einer Stadt zusammengebracht, ein Gebetshaus empfängt Bischöfe aus den Kontinenten Europa, Afrika und Asien, und ein Kaiser verbindet sie zur Einheit; sie „teilen“ die Gastfreundschaft des Kaisers, während er seinerseits auf „eine einzige, gemeinsame Meinung“ hofft, die „einhellig“ vorherrscht und „von allen“ angenommen wird; nach dem Konzil reisen die Bischöfe freudig „in einmütigem Geist“ wieder ab, da sie „wie an einem einzigen Körper“ (vgl. 1 Kor 12,21–31) vereint waren (Eus., v.C. 3,21,4).

Diesbezüglich steht das Konzil von Nicäa für Eusebius in der Tradition der fortlaufenden Aufrechterhaltung von Frieden und Einheit in der universalen Kirche. Gleichzeitig weist Eusebius' Darstellung von Nicäa in der *Vita Constantini* Merkmale auf, die diese Synode zu etwas Besonderem machen. Sein Bericht lässt sich mit Aaron Johnson⁷ in fünf Abschnitte unterteilen:

Eine erste Einleitung (Eus., v.C. 2,61,2–2,73) beschreibt den Hintergrund des Konzils. Behandelt werden dabei die Probleme innerhalb der Kirche, auf die Konstantin stößt, nachdem er im Jahr 324 den Osten des römischen Reiches von seinem Rivalen Licinius übernommen und das Reich somit wiedervereint hat. Der in Alexandrien ausbrechende Konflikt um Arius (Eus., v.C. 2,61–63) zwingt den Kaiser, einen Friedensrichter mit einem Brief an Bischof Alexander und den Presbyter Arius zu schicken, dessen Wortlaut Eusebius mitteilt (Eus., v.C. 2,64–72); allerdings bleibt dieser Brief wirkungslos.

Eine zweite Einleitung (Eus., v.C. 3,1–5) beleuchtet den Hintergrund des Konzils nochmals anders. Zunächst wird Konstantins neue Religionspolitik derjenigen seiner Konkurrenten gegenübergestellt. Konstantin bekennt sich offen zum christlichen Gott. Der von ihm hergestellte Kirchenfrieden wird durch Zwistigkeiten in Alexandria und Ägypten sowie durch den Streit um den Ostertermin gestört.

Ein dritter Abschnitt stellt die Einberufung des Konzils nach Nicäa (Eus., v.C. 3,6–9) dar, durch das der Kaiser die Auseinandersetzungen regeln möchte. Es wird von zahlreichen Bischöfen aus allen Gegenden des Erdkreises (der οἰκουμένη) besucht und von Konstantin in jeder Hinsicht organisatorisch unterstützt.

Zu Beginn eines vierten Abschnitts beschreibt Eusebius den Ablauf des Konzils selbst (Eus., v.C. 3,10–14): Den Einzug des Kaisers in seiner majestätischen Erscheinung und seine Begrüßung durch die Synode, an die er sich in einer Ansprache wendet. Durch Vermittlung des Kaisers wird die Eintracht insbesondere in der Frage des Ostertermins hergestellt und durch die Unterschriften der Bischöfe bekräftigt.

⁷ Vgl. Aaron P. Johnson, Narrating the Council. Eusebius on Nicaea, in: Young Richard Kim (Hg.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge 2021, 202–221.

Die unmittelbare Folgezeit des Konzils (Eus., v.C. 3,15–24) bildet den fünften Abschnitt. Hier werden die Bischöfe anlässlich der Feiern zu Konstantins 20-jährigem Herrschaftsjubiläum im Jahr 325, der Vicennalienfeiern, vom Kaiser zum Bankett empfangen. Dieser übermittelt in einem anscheinend wörtlich wiedergegebenen Schreiben auch den Abwesenden Hinweise zu Synodenergebnissen (Eus., v.C. 3,17–3,20,2); er geht dabei ausschließlich auf die – wie es heißt – „wichtigsten Punkte“ ein, nämlich diejenigen, die die Frage des Ostertermins betreffen. Mit einer indirekt wiedergegebenen ermunternden Rede des Kaisers an die Bischöfe enden die Festlichkeiten. Erneute Zwistigkeiten in Ägypten erfordern eine zweite Synode, bei der er abermals seine Fähigkeiten als Stifter des Kirchenfriedens demonstriert.

4. Besonderheiten der Schilderung

In diese fünf Abschnitte sind wenigstens drei Besonderheiten eingewoben, die diese Synodenerzählung von den anderen, in den Werken des Eusebius genannten unterscheiden. Das kann verdeutlichen, was Eusebius seinen Lesern bei diesem Konzil zeigen will. Zugleich unterstreicht es seinen panegyrisch-apologetischen Blick.

Ein erstes einzigartiges Element seiner Schilderung von Nicäa liegt in seinem Verständnis der Ursache der Kontroverse: Er schildert das Wirken des Dämons Neid ($\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$), „der das Gute hasst“ (Eus., v.C. 2,73; 3,1,1). Eusebius zitiert zwar auch ansonsten Quellen, die Dämonen oder böse Geister für frühere Spaltungen unter Christen verantwortlich machen; doch nirgendwo sonst hat er den dämonischen Charakter von Unfrieden und das besondere Profil des Dämons Neid so nachdrücklich betont wie hier. Der Neid ist eifersüchtig auf das Wohlbefinden der Kirche. Somit verlagert Eusebius die Ursache der kirchlichen Disharmonie nach außen.

Die Nicäa-Beschreibung zeichnet sich – ein zweiter Aspekt – durch ein größeres Interesse an der Visualität aus. In der ersten Einleitung erklärt Eusebius, dass

„man nicht nur sehen konnte, wie sich die Vorsteher der Kirchen in Rededuellen bekriegten, sondern auch, wie die Volksmassen geteilt wurden, wobei die einen diesen, die anderen jenen zuneigten. Das Schauspiel der Ereignisse erreichte ein so großes Maß an Sinnlosigkeit, daß nunmehr mitten in den Theatern der Ungläubigen das Heilige der göttlichen Lehre den schändlichsten Spott ertragen mußte“⁸.

Demgemäß wurden die christlichen Streitigkeiten sogar im Theater zur Zielscheibe von Satirikern und Possenreißern. Eusebius fügt geschickt Weiteres hinzu, so dass seine Erzählung zu einer Art Collage von Bildern wird.

⁸ Eus., v.C. 2,61,5. Dt. Übers.: Eusebius von Caesarea, *De vita Constantini*. Über das Leben Konstantins, übersetzt und kommentiert von Horst Schneider, Turnhout 2007, 291.

Die zweite Einleitung beschreibt den gottesfürchtigen Kaiser ausführlich. Zusätzlich zu dessen Tugend, die ein Werk Gottes und etwas Neues ist, zeichnet Eusebius ein verbales Porträt der vom Kaiser in Auftrag gegebenen Bilder. Zum Beispiel schildert er ein Gemälde, das den Kaiser zeigt, wie er einen den Satan darstellenden Drachen mit einem Speer durchbohrt (Eus., v.C. 3,3,2).⁹ „Mich“, so Eusebius, „hielt das Wunder der kaiserlichen Genialität in Bann, weil er das durch göttliche Eingebung darstellen ließ, was die Stimmen der Propheten verkündet hatten“¹⁰.

Eusebius malt außerdem verbal ein Bild des „Schauspiels des außergewöhnlichen Wunders“ (Eus., v.C. 3,6,2), das alle Bischöfe zu sehen hoffen: nämlich einen christlichen Kaiser, der nicht nur mit schillernden Insignien, sondern mit den christlichen Tugenden geschmückt ist.

Das prunkvolle Hofzeremoniell zum Einzug des Kaisers in den Konzilsraum wird wie folgt beschrieben:

„Alle erhoben sich von ihren Plätzen auf ein verabredetes Zeichen hin, das den Einzug des Kaisers anzeigte. Er selbst schritt nun durch ihre Mitte wie ein himmlischer Engel Gottes und ließ seinen Mantel wie durch das Schimmern des Lichtes leuchtend erstrahlen und glänzte durch die feurig anzuschauenden Strahlen von Purpur, geschmückt durch den strahlenden Glanz von Gold und kostbaren Edelsteinen.“¹¹

Noch bedeutsamer ist dann Eusebius' Beschreibung der Physiognomie, der Gestalt des Kaisers. Seine äußere Erscheinung verrät seine inneren Eigenschaften:

„In der Seele war er offensichtlich mit der Furcht Gottes und Ehrfurcht geschmückt. Das brachten seine Augen zum Vorschein, die nach unten blickten, die Röte im Gesicht, seine Haltung beim Gehen, und die übrige Gestalt, seine Größe, die alle um ihn herum überragte durch die Schönheit der Jugend, die großartige Stärke seiner körperlichen Vollkommenheit und unbesiegbaren Kraft. Dies, gemischt mit der Eleganz und Sanftheit der kaiserlichen Milde, zeigte das Übernatürliche seines Denkens, das mit Worten nicht beschreibbar ist“¹².

Mit Edel- und Sanftmut paart sich beim Kaiser in günstiger Weise der demütige Blick nach unten.

⁹ „The highly visual descriptions of paintings [...] aim at displaying to the reader the proofs of Constantine's Christian convictions and his actions in support of the Church.“ Peter Van Nuffelen, *The Life of Constantine. The Image of an Image*, in: Aaron Johnson / Jeremy Schott (Hg.), *Eusebius of Caesarea. Tradition and Innovations*, Washington 2013, 133–149, hier 140.

¹⁰ Eus., v.C. 3,3,3. Dt. Übers.: Eusebius von Caesarea, *De vita Constantini. Über das Leben Konstantins*, übersetzt und kommentiert von Horst Schneider, Turnhout 2007, 313.

¹¹ Eus., v.C. 3,10,2f. Dt. Übers.: Eusebius von Caesarea, *De vita Constantini. Über das Leben Konstantins*, übersetzt und kommentiert von Horst Schneider, Turnhout 2007, 321–323.

¹² Eus., v.C. 3,10,4. Dt. Übers.: Eusebius von Caesarea, *De vita Constantini. Über das Leben Konstantins*, übersetzt und kommentiert von Horst Schneider, Turnhout 2007, 323.

In einer Ansprache an die Bischöfe lässt Eusebius den Kaiser seinerseits erklären, er wolle den Anblick ihrer Einmütigkeit bestaunen. Die Versammlung der Bischöfe, so Eusebius, ist wie ein „aus schönen Blumen bunt zusammengeflochtener Kranz“ (Eus., v.C. 3,6,2) oder „wie das Bild des Königreichs Gottes“ (Eus., v.C. 3,15,2). „Man hätte meinen können, es sei ein Traum, jedoch nicht die Wirklichkeit“, zitiert Eusebius aus Homer (Eus., v.C. 3,15; Homer, Od. 19,547).

Die gesteigerte Aufmerksamkeit für das Visuelle in Eusebius' Erzählung über die Bischöfe von Nicäa und den Kaiser entspricht dem Bestreben, mit seinen Worten ein bleibendes Bild zu malen. Es ergänzt die kontinuierliche Anwendung biblischer Bilder und Worte auf Ereignisse und Figuren. Die Gegenwart soll verschriftlicht werden.

Die dritte Besonderheit der Erzählung von Eusebius über das Konzil liegt in seiner sorgfältig ausgearbeiteten Charakterisierung des Kaisers. Wie bereits erwähnt, wurde dessen Physiognomie als Ausdruck seines vorbildlichen moralischen Zustands verstanden. In der ersten Einleitung lässt der Brief Konstantins an Alexander und Arius einen Eindruck von der Selbstdarstellung des Kaisers gewinnen: Er ist sehr besorgt über alles, was die Einheit und den Frieden der Kirche zerreißt, er erhält die kirchliche Eintracht aufrecht und heilt geistliche Krankheiten. Die Güte des Kaisers wird dann in der zweiten Einleitung veranschaulicht, die auf städtische Gewalt in Alexandria anspielt, bei der Statuen des Kaisers zerstört wurden und auf die Konstantin nicht mit Zorn, sondern mit Trauer reagiert.

Die wohl auffälligste Darstellung des Kaisers in dieser Episode ist eine Gegenüberstellung (συνκρίσις) von Konstantin und den vorherigen Kaisern (den „Tyrannen“), die eine lange Reihe von Antithesen enthält – mit Panegyrik und Apologetik gespickt: Während sie die Verehrung nicht existierender Götter förderten, förderte er die Verehrung des wahrhaft existierenden Gottes; während sie Christus lästerten, schätzte er die Passion Christi; sie beraubten gottesfürchtige Menschen ihrer Häuser, er gab ihnen ihre Häuser zurück; sie erniedrigten die Gottesfürchtigen, er ehrte sie ... und so weiter. Vor allem aber erinnert Eusebius seine Leser daran, dass die verfolgenden Kaiser die Synoden verboten, während Konstantin die Bischöfe „aus allen Völkern versammelt“ (Eus., v.C. 3,1,5).

Die neue Art, die Synode als großzügiges Geschenk der kaiserlichen Frömmigkeit nach der Zeit tyrannischer Einschränkung darzustellen, rückt das Konzil in ein positives Licht. Die Versammlung war nicht nur ein Ergebnis von Zwietracht, sondern ein lebendiges und erfrischendes Zeugnis des neuen Wirkens Gottes im spätrömischen Reich. Für die Kirche hat demgemäß eine glänzende Zeit begonnen. Die Strenge der gedankenlosen Verfolgerkaiser kann nicht schärfer kontrastiert werden als durch den Vergleich mit einem

christlichen Kaiser, der auf widerspenstige und zornige Bischöfe mit Milde und sanftem Zureden reagiert.

In seinem Bericht über Nicäa verschweigt Eusebius so manches. Vor allem seine eigene – zumindest anfängliche – Unterstützung für Arius wird in all seinen Schriften gänzlich ausgelassen. Abgesehen von Konstantins Brief wird der Name ‚Arius‘ kein einziges Mal in der *Vita Constantini* genannt; ebenso bleibt Eusebius‘ frühere Zensur in Antiochia gänzlich ausgeklammert; und schließlich gibt es keinen Hinweis auf Eusebius‘ eigene theologische Position. Die *Vita Constantini* ist allerdings auf vielen Ebenen ein Meisterwerk, das kunstvoll die Grenzen zwischen verbalen und visuellen Formen überwindet. Eusebius entwickelt eine eindeutig christliche Vision eines Kaisers, die von den Erwartungen der bisherigen kaiserlichen Panegyrik sorgfältig abweicht. Er verfolgt zudem eine gründliche Verschriftlichung, die Kaiser und Synoden in Begriffen biblischer Typen und Sprache betrachtet.

5. Fazit

Bei der Darstellung des Konzils von Nicäa in der *Vita Constantini* handelt es sich um kein nüchtern geschriebenes Kapitel einer Konziliengeschichte. Sein Verfasser möchte sich als vom theologisch und moralisch aufgeladenen Wunsch nach christlicher Einheit und kirchlichem Frieden getragen präsentieren. Eusebius bietet eine Prägnanz, die aus persönlichem Engagement und Hoffnung erwächst und die in seiner kontextbezogenen Sicht begründet ist. Die Schilderung des Konzils von Nicäa zeigt ihn als einen großen Meister literarischer Kunst, er möchte ein Bild erzeugen: Die neugeschaffene Einheit von Kaisertum und Kirche wird gefeiert. Für Eusebius stellt der glückliche historische Umstand, den die göttliche Vorsehung der Kirche durch die Herrschaft Konstantins bot, einen Wert dar, den es zu bewahren gilt. Auch in ihrer Gesamtintention ist die *Vita Constantini* ein geschichtstheologisches Werk, durch das Eusebius der von ihm erlebten Zeitgeschichte gewaltige heilsgeschichtliche Dimensionen gibt.

In der Lehrfrage bleibt Eusebius völlig vage. Betont wird, dass Konstantins sehnlichster Wunsch der Friede unter Christen gewesen sei; insofern macht er das Beste aus der Auseinandersetzung um das Osterdatum. Somit wird der Eindruck vermittelt, dass diese kalendarische Kontroverse für den Kaiser mindestens ebenso wichtig war wie der lehrmäßige Streit um die Dreifaltigkeit. Die *Vita Constantini* verzichtet gänzlich auf die Darstellung der auf dem Konzil von Nicäa diskutierten theologischen Inhalte. Das Konzil bietet in trinitätstheologischen Fragen nicht die Lösung, die Eusebius wohl gerne

gehabt hätte.¹³ Dass durch die Einfügung der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater (ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ) in das nizänische Glaubensbekenntnis das biblische Vokabular verlassen wurde, mag für ihn als exegetisch interessiertem Theologen ein Problem gewesen sein.

Eusebius schreibt über ein Konzil, auf dem er sich selbst rechtfertigen soll. Diese Tatsache und die Frage, um die es bezüglich seiner Person geht, kommt in der Darstellung allerdings nicht vor. Dass ihm auf dem Konzil von Nicäa sogar die Verurteilung hätte drohen können, wenn er bei seiner Meinung geblieben wäre, verschweigt er. Er nimmt seine eigene Lehre in der Konstantinsvita nicht zurück, aber er präsentiert sich mit seiner Position auch nicht als vermeintlicher Sieger. Insgesamt fehlen in der Darstellung alle Punkte, die man Eusebius zum Vorwurf machen könnte. Insofern handelt es sich um eine apologetische Beschreibung: Die Apologetik liegt in der Auswahl und Akzentuierung. In gewisser Weise erscheint Eusebius deshalb gar wie ein Vertreter der Richtung, die durch das Konzil bestätigt wird. Dagegen verdeutlichen die Konzilsergebnisse, dass er eine Minderheitenposition vertritt. Um Kaiser Konstantin strahlen zu lassen, lässt Eusebius die heiklen Punkte aus. Die Panegyrik, das Lob des Kaisers, erzwingt eine solche Apologetik. Zugleich fällt auch Licht auf den Lobredner, der sich nah am Kaiser zeigt.

Für Eusebius ist die Kirche mit Kaiser Konstantin an einem besonders positiven Punkt angekommen. Als sein Wunschbild zeigt sich als Ergebnis des Konzils von Nicäa eine Kirche, die ihren Frieden und ihre Einheit genießt – anders, als es im weiteren Verlauf des vierten Jahrhunderts der Fall war. Die Schwierigkeiten, gerade auch die arianischen, dauerten an, denn die Lösung des Konzils haben unterschiedliche Gruppen gemäß ihrer eigenen Position interpretiert. Zum einen überstrahlt der tugendhafte Kaiser in der Darstellung des Eusebius diesen Streit. Zum anderen ‚löst‘ sich die theologische Auseinandersetzung in der Konstantinsvita deshalb, weil er sie völlig auslässt. Die Verbindung aus Apologie, Heilsgeschichte und Panegyrik könnte ein Grund dafür sein, dass die *Vita Constantini* nur relativ schwach rezipiert wurde.¹⁴ Gleichwohl macht Eusebius darin zunächst sein Angebot, das Konzil von Nicäa zu lesen.

¹³ Vgl. hierzu auch Marco Rizzi, Eusebius on Constantine and Nicaea. Intentions and Omissions, in: *Annali di Scienze Religiose* 6 (2013), 209–223. Außerdem Thomas G. Elliott, Eusebian Frauds in the *Vita Constantini*, in: *Phoenix, Classical Association of Canada* 45 (1991), 162–171, hier 165.

¹⁴ Vgl. Andreas Müller, Eusebs Rezeption der Apostelgeschichte in der *Vita Constantini*, in: Jörg Frey / Clare K. Rothschild / Jens Schröter (Hg.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, Berlin – New York 2009, 393–417, hier 417. Hilfreich sind zudem die Ausführungen auf den Seiten 408–411.

Buchbesprechungen

Biblische Theologie

Jörg Frey / Ottmar Fuchs / Katharina Greschat / Alexandra Grund-Wittenberg / Ralf Koerrenz / Volker Leppin / Ilse Müllner / Tobias Nicklas / Gabrielle Oberhänsli-Widmer / Uta Poplutz / Dorothea Sattler / Konrad Schmid / Andreas Schüle / Günter Thomas / Samuel Vollenweider / Michael Welcker (Hg.), *Heilige Sprache* (JBTh 39 [2024]), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2025, 406 S., 69,00 €, ISBN 978-3-525-55874-4

Was macht heilige Sprache aus? Dieser Frage geht der 39. Band des Jahrbuches für Biblische Theologie nach – und das, ohne eine Definition für den Begriff „heilige Sprache“ voranzustellen. Stattdessen wird, so die Herausgeber:innen, versucht, „die Vorstellungen von heiliger Sprache insbesondere durch ihre Vielgestaltigkeit“ zu zeigen. Denn „... gerade die Spannungen“ seien es, die überraschenden Momente und Erkenntnisse, auch die Widersprüche innerhalb der Beiträge, die „den repräsentativen Eindruck davon, was heilige Sprache ausstrahlt“, vervollständigen (S. 16).

Der Band ist in mehrere Abschnitte eingeteilt. Im religionswissenschaftlichen Eingangsbeitrag findet Bernhard Uhde im religionsgeschichtlichen Vergleich einige Gemeinsamkeiten beim Verständnis heiliger Schriften in den Weltreligionen: Heilige Sprache wird auf das Göttliche zurückgeführt und wurzelt im Vorgeschichtlichen und außerhalb der menschlichen Sprachmöglichkeiten, während der Mensch gleichzeitig nur durch Sprache Heiliges ausdrücken kann (S. 11). Im Abschnitt zu Gräzistik untersucht Bernhard Zimmermann die

Gattung des Weiheliedes auf Dionysos, die durch den liturgischen Rahmen zur heiligen Sprache gemacht wird. Danach äußert sich Samuel Vollenweider zur Konkurrenz altorientalischer Theosophie und griechischer Philosophie am Beispiel des Philosophen Jamblich. Im Abschnitt zum Alten Testament bietet Holger Gzella zuerst einen Überblick zur Entwicklung des Hebräischen von den antiken Anfängen bis zur christlichen Hebraistik des 19. Jahrhunderts. Zur Frage, welche Sprache man in der rabbinischen, mittelalterlichen und neuzeitlichen Exegese Gott zuschrieb, arbeitet Konrad Schmid. Ilse Müllner diskutiert die Frage nach Sprache und Geschlecht im Hebräischen und zeigt, dass es neben dem generischen Maskulinum auch ein generisches Femininum gegeben hat. Schließlich widmet sich Brent A. Shaw dem Bedeutungsverlust biblischer Sprachen in modernen Kulturen. Im Abschnitt zum Neuen Testament diskutiert Reinhard Feldmeier das Phänomen frühchristlicher Zungenrede. Jörg Frey untersucht die Entscheidung neutestamentlicher Autoren, „weltliche“ Sprache und nicht heilige Sprache zu benutzen. Im Abschnitt zum Judentum befasst sich Gabriele Oberhänsli-Widmer zuerst mit dem frühmittelalterlichen Traktat *Soferim*, einem kleinen Handbuch für Thoraschreiber. Einen Überblick zu jüdischen Bibelübersetzungen von der Antike bis zur Moderne bietet der Beitrag von Carl S. Ehrlich. Gabriele Oberhänsli-Widmer stellt abschließend den Schrift-Künstler Fishel Rabinowicz vor, von dem auch zwei Buchstaben-Graphi-

ken im Buch zu sehen sind. Die Systematische Theologie vertritt Dorothea Sattler mit ihrem Beitrag zur performativen Funktion von religiöser Sprache, die Wirklichkeiten beschreibt aber auch schafft. Michael Seewald untersucht darauf folgend die Frage nach der Sprachlichkeit von Offenbarung. Im vorletzten Abschnitt zur Kirchengeschichte diskutiert Thomas Böhm die Septuaginta, verstanden als heilige Schrift, sowie die Lesepraktiken heiliger Texte. Außerdem zeichnet Andreas Müller die Nutzung von (Alltags-)Sprache in den Liturgien der orthodoxen Kirchen nach. Zwei Beiträge schließen im Abschnitt Praktische Theologie den Band ab. Ottmar Fuchs widmet sich heiliger Sprache im Kontext von Bibelübersetzung und Bibelauslegung. Ralf Koerrenz diskutiert das Gegenteil von Sprechen, nämlich das Schweigen / Verstummen / Sprachlos-Sein, und benennt mögliche Gründe dafür.

Beeinflusst von den vielen Herangehensweisen der Beiträger:innen, versuchen die Herausgeber letztlich doch noch, das Thema heilige Sprache nicht zu definieren, aber doch vorsichtig zu umkreisen, ihre Variablen zu benennen. Vom „Phänomen der Buchreligionen“ ist da die Rede, von „Ursprache, Gottessprache, Schöpfungssprache“, von ihrer nur bedingten Übersetzbarkeit und vielem anderen (siehe S. 16). Sowohl die vielfältigen wertvollen Beiträge im Buch wie auch diese letztendliche Verweigerung einer Definition sind es dann, die Leser:innen dazu einladen, selbst definierende Beschreibungen für eine Sprachform zu finden, die sich jeder exakten Definition sperrt. Wie viele biblische Geschichten verweigert die heilige Sprache eben die *eine* menschliche Definition und bleibt dadurch offen für Gespräch, Kontroverse, Dialog ... und damit buchstäblich „in aller Munde“.

Claudia D. Bergmann

Systematische Theologie

Paula Schütze, Ad negativum. Versuch einer nichtidentifizierenden Gottesrede (ratio fidei Bd. 88), Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2024, 216 S., 38,00 €, ISBN 978-3-7917-3545-0

Die Frage nach dem Stellenwert negativer Theologie gehört zum Kerngeschäft fundamentaltheologischer Theoriearbeit. Nach einer Serie von Publikationen und einer intensiven Diskussion zu Beginn der 2000er Jahre greift Paula Schütze mit ihrer Dissertationsschrift auf eine inspirierende Weise in die Debattenlage neu ein, indem sie zum einen das analoge Sprachformat der Theologie metaphorologisch vermisst und es zum anderen – mit dem Untertitel ihrer Studie – an den Modus einer

„nichtidentifizierenden Gottesrede“ im Anschluss an Theodor W. Adorno vermittelt.

Einerseits muss, wer theologisch argumentiert, den Term „Gott“ bestimmen können, damit er nicht zu einem semantisch leeren oder beliebigen Konzept verfällt. Andererseits stellt sich die Frage nach der qualifizierenden Erreichbarkeit des konstitutiv Transzendenten. Damit wird bereits ein Begriffsrahmen gewählt, der sich an die Definition des Undefinierbaren, also an das Paradox als Aussageform koppelt. Erkenntnistheoretisch gefragt: „Wie lässt sich das Begriffslose mit den Begriffen auftun, ohne es den Begriffen gleichzumachen?“ (S. 11)

Der Prospekt der Einleitung (S. 9–16) löst Lesererwartungen aus, die Schütze zielsicher durch die drei Hauptteile ihrer Studie lenkt. Zunächst vermisst sie das sprachtheologische Feld von „Analogie zwischen Univozität und Äquivokazität“ (Kapitel 2, S. 17–69), indem sie es unter negativ-dialektischen Spannungsdruck setzt. Negative Dialektik verbietet den identifizierenden Stillstand begrifflichen Denkens, das sich als Ausdruck instrumenteller Vernunft und philosophisch eingefassten Herrschaftswissens am Transzendenzcode „Gott“ bricht. Dabei schlägt sie mit Adorno negative Dialektik als einen Denkmodus vor, der sich als unab-schließbare Bewegung, als ein Bezugssystem bezeichnender Transzendenz im Vollzug erweist (S. 55f.). Das aber verlangt nach einer sprachstrategischen Präzisierung für die theologische Umsetzung, sprich: nach einem Bauplan für die theologische „Sprachform einer nicht-identitätslogischen Metaphysik“ (S. 56).

An dieser Stelle kommt die metaphori-sche Anlage theologischen Sprechens in den Blick, umsichtig über eine bild-theoretische Reflexion vorbereitet (S. 67–69). Sie macht den bereits angesprochenen Konnex von negativer Dialektik und Ästhetik bei Adorno produktiv. Das dritte Kapitel hat deshalb die „Metapher im Fokus“ der philosophisch-theologischen Problemexposition (S. 71–157). Souverän kartiert Schütze das Feld theologischer Metaphorologien, um es auf den eigenen Ansatz eines „konstellativen Metaphernbegriffs“ (S. 154) hin zu perspektivieren: „Prädikationen drücken etwas über die Wirklichkeit aus, indem sie sich dem in Rede stehenden Gegenstand sprachlich annähern, ohne jemals genau ‚den Finger daraufzulegen‘ – ohne ihn zu identifizieren. Somit sind die Sprachform [sic]

des Zwischen, zwischen Identität und Nichtidentität und zwischen dem *Ist* der Prädikation und dem *Ist nicht*, welches das Nichtidentische zu bedenken gibt.“ (S. 157) Die Metapher artikuliert diesen Prozess als Sprachbild, indem es selbst konstellativ wirkt: als Bezug, der über sich hinausweist und genau so seine Bedeutung erhält – in einem fortlaufenden Prozess der Interpretationen, die sie freigibt. Es handelt sich in der Form um Transzendenz als expressiven Vorgang. Das leitet Schützes fundamentaltheologischen „Versuch einer konstellativ mimetischen Gottesrede“ an (Kapitel 4, S. 160–198). Mit Seitenblick auf die fotografische Dimension eines *Negativs* weist Schütze den Bezug auf das *Positiv* aus – also auf die Referenz, ohne die sich im sprachlichen Verkehr keine Zeichenbedeutung erreichen lässt. Radikale Negativität in der Rede von Gott bliebe unterschiedslos, letztlich ungedacht. Stattdessen schlägt Schütze „ein Verständnis theologischer Sprache einerseits als Negativ und andererseits als Bild mit Referenz ohne Repräsentation auf eine realistisch interpretierte transzendente Wirklichkeit“ (S. 168) vor.

Dem dient das Konzept einer „[k]onstellative[n] Mimesis als Leitmetapher“ (S. 169). Sie organisiert die Rede von Gott als Transzendenz, die in der theologischen Zeichenregie zur Redeform wird. Denn sie artikuliert das Unsagbare, indem sie die Rede von Gott „als *Konstellation um eine leere Mitte*“ (S. 170) vermittelt. Theologie nähert sich in diesem Modus dem unerreichbaren und zugleich als *Transzendenz* bestimmten Referenzort an: in der Form eines – von Walter Benjamin entlehnten – „*dialektischen Bildes*“ (S. 173), das Transzendenz *konstellativ-mimetisch* prozessiert: „Theologie, die sich *ad negativum* versteht, macht das Negativ zu ihrem Kon-

stitutiven und zu ihrem Zentrum“ (S. 204), folgert Schütze am Ende ihrer brillanten Studie, die mit präzisen Analysen und wichtigen Detailbeobachtungen überzeugt und die Frage nach

Theologie als Metaphorologie auf verändertem Theorieboden profiliert zu stellen erlaubt.

Gregor Maria Hoff

Praktische Theologie

Andreas Odenthal / Wolfgang Reuter (Hg.), Liturgien an AndersOrten. Ritualisierungen im Kontext inklusiver Seelsorge für Menschen mit Behinderungen oder psychischen Erkrankungen. Unter Mitarbeit von Klaus Felder, Franz-Josef Haas, Hiltrud Höschler, Sr. Daisy Panikulam und Susanne Tillmann (Ambiguitäten – Identitäten – Sinnentwürfe Bd. 5). Freiburg/Br.: Herder 2025, 165 S., 40,00 €, ISBN 978-3-451-02429-0

In den vergangenen Jahren sind wiederholt Arbeiten zu Liturgie an „AndersOrten“, ein Begriff, der auf Michel Foucault zurückgeht, entstanden. Sie untersuchen Gottesdienste im Krankenhaus, an unterschiedlichen Orten der Trauer, in der Schule, beim Militär usw. Der Blick auf Liturgie, ihre Verortung, ihre Abläufe, Gestaltung und Feier, hat sich sich damit verändert.

Die Aufsatzsammlung ordnet sich hier ein und setzt zugleich neue Akzente, indem sie die Gottesdienstfeier mit Menschen, die psychisch erkrankt sind, und damit deren eigene Bedürfnisse und die damit verbundenen Herausforderungen in den Blick nimmt. AndersOrt meint hier nicht nur den Raum, sondern mehr noch das Beziehungsgefüge im Gottesdienst. Der Band, der interdisziplinär angelegt ist – insbesondere werden Perspektiven aus Liturgiewissenschaft, Pastoralpsychologie und Seelsorgepraxis eingespielt –, versammelt Beiträge mit grundlegenden theoretischen Überlegungen und daneben

Aufsätze zu Fallbeispielen; er bringt diese gelungen zusammen.

Rituelle und liturgische Erfahrung verstehen Odenthal und Reuter in ihrem anregenden Aufsatz „Liturgien an AndersOrten. Zu Genese, Kontur und Fragestellung eines praktisch-theologischen Projektes“ (S. 13–31) als Beziehungsgeschehen. Sie brechen damit, wenn auch nicht ganz konsequent im Band durchgehalten, das tradierte Modell von Spender und Empfänger auf (explizit Wolfgang Reuter, Am AndersOrt – Segnen und Gesegnetsein [S. 66–84, hier 79] und Andreas Odenthal, „Rituelle Erfahrung“ an AndersOrten: Gottesdienst als kreativer Raum [S. 105–126, hier 120]). Das Feld „Liturgie“, das wissenschaftlich wahrzunehmen ist, weiten sie u. a. über „klassisch kirchliche und gemeindliche Räume“ (S. 23) hinaus. Sie identifizieren bislang zu wenig beachtete Orte und Formen von Präsenz der Glaubensbotschaft. Die Beobachtungen und Thesen passen insofern in die macht- und missbrauchsensible theologische Debatte der letzten Zeit, als sie zeigen, dass die üblichen Plausibilitäten, Sprachmuster und Hierarchien in solchen Liturgien nicht funktionieren, für die vielmehr neue Praxen ausgehandelt werden. Diese begegnen „im Terrain des ‚Außen‘ und des ‚Anders‘“, wobei diskutiert werden könnte, ob diese Binarität von Innen und Außen noch plausibel ist. Die Konsequenzen für Kirche und

Seelsorge sind offenkundig. Dabei ist wohlthuend: Die Texte stellen nicht in Abrede, dass neben neuen auch tradierte Formen und Orte der Liturgie ihre Bedeutung behalten – aber es wird mehr als deutlich, dass Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie sich auf Letztere nicht fokussieren dürfen, wenn sie heutige liturgische Praxis umfassend beschreiben wollen, und dass sie die Eigenlogiken der AndersOrte mit ihrer je eigenen Entstehungsgeschichte, Dynamik und Relationalität (S. 28f.) wahrnehmen müssen. Dass diese Überlegungen sehr gut begründet sind, zeigen die Fallstudien: eine Hochzeit oder „nur“ eine Paarsegnung zwischen Menschen mit Einschränkungen, die in all ihrem Facetten sensibel beschrieben und analysiert wird (Franz-Josef Haas, *Wirklich eine Hochzeit? Ein außergewöhnliches Ritual für eine außergewöhnliche Beziehung* [S. 45–53]); die Begegnung im Umfeld und in der Feier eines Gottesdienstes mit einer betagten Dame, die deren besondere rituelle Kompetenz zutage fördert und zeigt: „[D]ie Menschen selbst sind handelnde Subjekte“, sind „Subjekt, nicht Objekt der jeweiligen ‚Handlungen‘“ (S. 57) (Hiltrud Höschler, *Selbstwirksamkeit und De-Mut in Liturgien an AndersOrten*. Die Reflexion der eigenen Haltung [S. 54–60]); die Beschreibung der Ambiguität einer konfliktuö-

sen Situation, in der eine Person einen Segen regelrecht verlangt (Wolfgang Reuter, ebd.). Veränderte Möglichkeiten der Präsenz sind Voraussetzung von Teilnahme: „Spätestens wenn grundlegende Befindlichkeiten im liturgischen Kontext nicht berücksichtigt werden und Menschen den Eindruck haben, so wie [sie] sind, nicht willkommen zu sein, werden sie vermutlich heutzutage – anders als früher – an keinem Gottesdienst mehr teilnehmen.“ (Susanne Tillmann, *Trost*. Wesentliches bewahren, im Loslassen[-müssen] nicht alleine sein und Freiräume schaffen [S. 85–101, hier 100].)

Die Artikel dieses Bandes dokumentieren eindrucksvoll, wie Menschen sich als Subjekte wahrnehmen, wenn sie Ritual und Liturgie gestalten können und so zu Akteuren des Gottesdienstes werden. Sie beschreiben neue Wege der Liturgie. Schließlich: An den AndersOrten, die hier beleuchtet werden, begegnen verdichtet Fragestellungen, die auch ansonsten die Liturgie betreffen. Deshalb trägt der Band zu einer Perspektivweiterung bei und verdient Beachtung. Seine Einsichten sollten unbedingt mit weiteren Studien zur Liturgie an AndersOrten ins Gespräch gebracht werden.

Benedikt Kranemann

Ann-Katrin Gässlein (Hg.), *KirchenRaum. Begegnung neu denken*. Hg. im Auftrag der Katholischen Kirche im Kanton Zürich (Zürcher Zeit Zeichen Bd. 3), Zürich: Edition NZN bei TVZ 2025, 195 S., zahlr. Abb., 29,80 €, ISBN 978-3-290-20267-5

Die Frage einer Neu- oder Umnutzung, des Verkaufs oder gar des Abrisses von Kirchenräumen bewegt mittlerweile Kirchen in vielen Ländern Europas. Von

den geschätzten 40.000 Kirchbauten in Deutschland könnten in den kommenden zehn Jahren ein Drittel bis die Hälfte nicht mehr benötigt werden (S. 83). Wie mit Räumen umgehen, die nicht nur kirchlich, sondern gesellschaftlich relevante und öffentliche Räume sind und (auch) der Öffentlichkeit zur Verfügung stehen sollten? Der gut gebildete Band will Denkprozesse anstoßen, erfolgreiche Praxismodelle

präsentieren und Kriterien für Neu- und Umnutzungen formulieren. Dafür hat die Herausgeberin Fachbeiträge aus Liturgiewissenschaft, Architektur und Stadtplanung sowie aus der Perspektive von Kirchenverwaltungen zusammengestellt, Interviews mit Fachleuten geführt und – farblich abgesetzt – Informationsmaterial für die weitere Diskussion aufbereitet. Am Schluss des Buches, das Stimmen aus der Ökumene versammelt, findet man Hinweise u. a. auf kirchliche Handreichungen, Datenbanken, Dokumentationen sowie auf weiterführende Literatur. Ann-Kathrin Gässlein, „Räume öffnen – Begegnung schaffen: Für die Kirche das Gebot der Stunde“ (S. 13–24) betrachtet es als kirchliche Aufgabe, Kirchenräume als Begegnungsräume zu öffnen. Ein leerer oder konzeptlos genutzter Raum sei ein „Zeichen von Niedergang und Dekadenz“ (S. 15). Kirchenräume würden immer weniger mit Religion im engeren Sinne verbunden, vielmehr als „Symbole für das kulturelle Erbe“ wahrgenommen (S. 20). Regula Grünenfelder formuliert im Interview „Die Kirchen können mehr tun, als einfach die Lichter auszuschalten“ (S. 105–115) zutreffend, dass Religionen und ihre Gebäude für viele „einfach nur unlesbar werden“ (S. 106). Welche Aufgaben können Kirchenräume in einem solchen Umfeld haben? Christoph Sigrist verdeutlicht sein Konzept bereits im Aufsatztitel: „Macht hoch die Tür nach innen, die Tor macht weit nach aussen! Wie können kirchliche Räume für diakonische Aufgaben und Anliegen genutzt werden?“ (S. 27–39). Er tritt für eine diakonische Nutzung „ohne Wenn und Aber“ (S. 39) ein, untersetzt das mit Beispielen und sieht einen mehrfachen Dienst der Kirche darin, mit ihren Räumen u. a. Gastfreundschaft und Fürsorge in der Gesellschaft zu praktizieren und inter-

kulturell und interreligiös „Anwaltschaft für das Unrecht in der Welt“ (S. 34) zu leben (S. 32–34). Es gehe um einen Lernprozess der Kirchen, die sich nach innen auf ihren diakonischen Auftrag besinnen und nach außen die Perspektive auf Diakonie in ihrem sozialen Umfeld weiten müssten (S. 34). Zugleich bleibe der Kirchenraum möglicher „Ort der Gotteserfahrung“ (S. 36). Johannes Stückelberger stellt einen weiteren Aspekt daneben, wenn er die Kooperation mit anderen anspricht: „Kirchen als Orte des Gemeinsinns. Worin liegen die Chancen der Zammennutzung von Kirchengebäuden mit nichtkirchlichen Partnern?“ (S. 41–53). Räume sind nicht allein Gottesdienstorte, sondern Kulturdenkmäler, Erinnerungsorte der Stadtgeschichte, Refugien usw. Stückelberger fordert eine gemeinsame Nutzung durch verschiedene Partner. „Kirche als Ort des Gemeinsinns“ (S. 51–53) kann zum „Zusammenhalt der Gesellschaft“ (S. 53) beitragen. Der Architekt Christoph Schmidt weist in seinem Beitrag „Begeisterung, Selbstkritik, Durchhaltewille und ästhetischer Anspruch. Wie wird das kulturelle Erbe der Kirchenräume architektonisch und künstlerisch zugänglich?“ (S. 57–68) auf eine Dimension dieser Räume hin, die im Band insgesamt zu kurz kommt: Kirchenräume stehen für ihn auch für „Macht sowie Deutungshoheit“ (S. 64; vgl. auch Christian Preidel im Interview „Präsenzanspruch statt Herrschaftsanspruch“ [S. 95–103]). In diesen Räumen könnten Themen, die Menschen gemein sind, thematisiert werden: „Gemeinschaft, Identität, Transzendenz, Einsamkeit, Hilflosigkeit“ (S. 66). Er eröffnet damit noch eine weitere Perspektive für eine Zeit, in der die Wahrnehmungen wie Bedürfnisse der Menschen für den Kirchenraum „mehrdimensional“ (S. 146) geworden sind. So formuliert es Birgit Jeggle-Merz,

„Ein Stück Umbau der Kirche als Glaubensgemeinschaft. Wie verändert sich ein Kirchenraum, wenn dort nicht nur Gottesdienste gefeiert werden?“ (S. 145–155). Sie erkennt einen unumgänglichen Paradigmenwechsel, in dem die Räume u. a. für eine größere Vielfalt an Gottesdiensten eingerichtet sein müssen (S. 155). Gunda Brüske plädiert im Interview „Jeder Transformationsprozess muss gut begleitet werden“ (S. 157–166) dafür, die „Leute“ in entsprechende Prozesse einzubeziehen und Beteiligung zu ermöglichen. Einen Akzent, der den Band durchzieht, betont Barbara Welzel im Interview „Wir haben Verantwortung, mit dem kulturellen Erbe Europas treuhänderisch umzugehen“ (S. 83–91): Kirchen seien gut beraten, nicht nur im eigenen, allzu vertrauten Bezugssystem zu verharren, sondern sich „als gleichberechtigter Akteur in den konkreten Nachbarschaften“ (87) zu begreifen. Das würde Spiel-

räume eröffnen und die Kirchenräume ganz neu ins Gespräch bringen. Welzel sieht hier die ganze Gesellschaft in der Verantwortung.

Einige kritische Anmerkungen zum Buch: Reliquien können, müssen aber nicht mehr im Altar beigesetzt sein (S. 72). Ob die nicht mehr regelmäßige liturgische Nutzung eines Kirchenraums schon ein Grund für die Profanierung ist (S. 78), wäre zu diskutieren. Es gibt nicht „geweihte“ und „ungeweihte“ Zonen im katholischen Kirchenraum (S. 85). Die Hinweise zum Kirchenraum im katholischen Kirchenrecht (S. 81f.) sind zu sehr auf die Messfeier und darin auf die Eucharistie konzentriert.

Insgesamt liegt ein Band mit anregenden Beiträgen vor, der nicht nur für die Verhältnisse in der Schweiz erhellend ist.

Benedikt Kranemann

Eingesandte Neuerscheinungen

Die Besprechung bleibt im Ermessen der Schriftleitung

Ann-Katrin Gässlein (Hg.), Kirchen-Raum. Begegnung neu denken. Hg. im Auftrag der Katholischen Kirche im Kanton Zürich (Zürcher Zeit Zeichen Bd. 3), Zürich: Edition NZN bei TVZ 2025, 195 S., zahlr. Abb., 29,80 €, ISBN 978-3-290-20267-5

Isabella Guanzini / Hans-Walter Ruckebauer / Isabella Bruckner (Hg.), Kunst trifft Theologie (Theologie im kulturellen Dialog Bd. 43), Innsbruck: Verlagsanstalt Tyrolia 2025, 438 S., 49,00 €, ISBN 978-3-7022-4168-1

Christoph Heidenreich, Von der Fehlbarkeit zum Faktum der Sünde. Untersuchung über eine Erbsünden-theologie im Anschluss an Paul Ricœur (Innsbrucker theologische Studien Bd. 105), Innsbruck: Verlagsanstalt Tyrolia 2025, 426 S., 45,00 €, ISBN 978-3-7022-4315-9

Marina Kiroudi / Frank Michael Lütze / Dorothea Sattler / Yannick Selke (Hg.), Über Jesus Christus sprechen im Religionsunterricht heute. Theologi-

sche Grundlagen – Ökumenische Orientierungen – Didaktische Perspektiven, Ostfildern: Matthias-Grünwald 2025, 318 S., 32,00 €, ISBN 978-3-7867-3401-7

Heikki Kirjavainen, Language, Religion, and Art. Critical Essays on the Semantics of Religious Language in the Light of Philosophical Logic (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft Bd. 75), Helsinki: Luther-Agricola-Society 2025, 519 S., 60,00 €, ISBN 978-952-7259-18-4

Tom Sojer, Lichtdurchlässig. Moderne Erzählungen zu biblischen Begegnungen, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2025, 190 S., 22,00 €, ISBN 978-3-290-18750-7

Lisa Stiller, Spiritual Care am Lebensende: das Hospiz und die Palliativstation als Communities of Care (Religion und Gesundheit Bd. 5), Stuttgart: Kohlhammer 2025, 319 S., 59,00 €, ISBN 978-3-17-046270-0

Beiträge der nächsten Ausgabe

Thomas Laubach

Mehr als Seelenbegleitung und Kreuzrittermetaphorik.
Zur Rolle Christlicher Ethik in öffentlichen Diskursen

Bernhard Grümme

Christliche Ethik in der Öffentlichkeit.
Eine öffentlich-politische Verhältnisbestimmung jenseits formaler Reziprozität

Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Notker Baumann

Professur für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie

Universität Erfurt – Katholisch-Theologische Fakultät

Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt, Deutschland

E-Mail: notker.baumann@uni-erfurt.de

Prof. Dr. Claudia D. Bergmann

Universitätsprofessorin für Evangelische Theologie mit dem Schwerpunkt

Biblische Exegese und Theologie

Universität Paderborn, Institut für Evangelische Theologie

Pohlweg 55, 33098 Paderborn, Deutschland

E-Mail: claudia.bergmann@uni-paderborn.de

PD Dr. Benedikt J. Collinet

Universität Passau, Lehrstuhl für Exegese und Biblische Theologie

Michaeligasse 13, 94032 Passau, Deutschland

E-Mail: benedikt.collinet@uni-passau.de

Prof. em. Dr. Josef Freitag

Professor für Dogmatik in Erfurt (2000–2016)

Sankt-Mauritz-Freiheit 64, 48145 Münster, Deutschland

josef.freitag@uni-erfurt.de

Prof. Dr. Gregor Maria Hoff

Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie

Paris Lodron Universität Salzburg – Katholisch-Theologische Fakultät

Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich

E-Mail: gregor.hoff@plus.ac.at

Prof. Dr. Benedikt Kranemann

Professur für Liturgiewissenschaft

Universität Erfurt – Katholisch-Theologische Fakultät

Postfach 90 02 21, 99105 Erfurt, Deutschland

E-Mail: benedikt.kranemann@uni-erfurt.de

Prof. Dr. Anne Kraume
Universität Konstanz
Fachbereich Literatur-, Kunst- und Medienwissenschaften
Romanische Literaturen
Postfach 170, 78457 Konstanz, Deutschland
E-Mail: anne.kraume@uni-konstanz.de

Dr. Fabian Sieber
Theologische Fakultät Fulda
Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda, Deutschland
E-Mail: sieberf@staff.uni-marburg.de