

Solus cum Solo – Eremiten gestern und heute

Marianne Schlosser, München *

„Und doch bringen jene, die ein Einsiedlerleben führen, dem Menschengeschlecht großen Nutzen (...). Manche meinen, jene hätten mehr, als angebracht ist, die Angelegenheiten der Menschen verlassen, und verstehen nicht, wieviel ihr Geist mit seinen Gebeten uns nützt, und welches Vorbild das Leben jener uns ist, die wir leiblich nicht zu sehen bekommen.“¹

Eine der kleinen, aber bedeutsamen Neuerungen des CIC 1983 besteht in der ausdrücklichen auch rechtlichen Anerkennung des eremitischen Lebens als einer Form der *vita consecrata*.

Im Anschluß an die Bestimmungen über die *Institute* des geweihten Lebens – jedoch unter Titel I: *Normae communes omnibus institutis vitae consecratae* – werden in c. 603 und 604 zwei Formen nicht-gemeinschaftlichen Lebens genannt: die Eremiten und die *virgines consecratae*. Bei beiden handelt es sich nicht um „neue Formen“ des Rätelebens, sondern um die ältesten Formen überhaupt. Beide können mit gutem Grund – wie es auch im *Prontuario di Diritto Canonico* von 1994 geschieht – unter dem Oberbegriff „anacoreti“ gefaßt werden. Für beide Formen nämlich gehört eine „*associatio*“ nicht zum Wesen der Berufung, eine solche ist lediglich fakultativ. Im Fall der *virgines* spricht der CIC in c. 604, § 2 von einem möglichen Zusammenschluß, im Falle der Eremiten wird eine solche Möglichkeit überhaupt nicht erwähnt – d. h. sie wird weder empfohlen noch ausgeschlossen.²

Während also das alte Recht von 1917 für das „gottgeweihte Leben“, als kirchenrechtlich anerkanntem Stand, wesentlich die Zugehörigkeit zu einer *Gemeinschaft* forderte (can. 487), in der nach anerkannter Regel und unter Leitung des *jeweiligen Oberen* die evangelischen Räte gelebt würden, erkennt das neue Kirchenrecht auch Formen an, die von *Einzelnen* unter der *Verantwortung des Diözesanbischofs* gelebt werden.

* Bei den folgenden Ausführungen handelt es sich um ein Referat, das Frau Dr. M. Schlosser auf der Tagung der Johannes-Duns-Skotus-Akademie zum Thema „Das Ordensrecht im Dienst der Spiritualität“ vorgetragen hat. Vgl. OK 36 (1995) 257f.

- 1 „Et tamen illi, qui solitariam vitam agunt, multum utiles sunt generi humano (...); videntur autem nonnullis res humanas plusquam oporteret deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus prosit, et vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur.“: THOMAS VON AQUIN, *Sth II II* q.188 a.8 ad 4 (unter Verwendung eines Zitats aus AUGUSTINUS, *Mor. eccl.*, 31)
- 2 Zu den Schwierigkeiten, die solche Zusammenschlüsse auf rechtlicher Ebene ergeben (Verein? Abgrenzung von Säkularinstitut?) vgl. J. BEYER, Art.: *Eremita* in: NDDC (1993), 455 b. Eine „Laura“ hängt vom Willen der dort lebenden Eremiten ab.

Im folgenden möchte ich den c. 603, die diözesanen Eremiten, in den Mittelpunkt stellen.³

Es geht also in erster Linie nicht um anachoretische Orden (wie die Camaldolenser oder Kartäuser oder die Brüder und Schwestern von Bethlehem), es geht auch nicht um Mönche, die von ihrem Oberen zu einem strikter eremitischen Leben freigestellt worden sind. Allerdings ist eine scharfe Trennung in der Praxis nicht immer möglich: Es gab und gibt Mischformen, etwa Eremitengemeinschaften bischöflichen Rechts. Als Kriterium gelte die Berufung auf den c. 603 – auch wenn etwa die bischöfliche Verantwortung noch durch eine eigene Leitung der Eremitengemeinschaft ergänzt wird, die durch spezifische Statuten geregelt wird.

Mit der Einfügung dieses Canons ins Ordensrecht nahm man einerseits eine uralte kirchliche Tradition auf, die in der Ostkirche, wie es scheint, stets ungebrochene Lebendigkeit bewahrt hat, und brachte sie auch für die westliche Kirche zu neuen Ehren. Andererseits trug man einer Entwicklung „an der Basis“ Rechnung: Der c. 603 wurde nicht als Theorie am grünen Tisch gemacht, sondern ist eine Reaktion auf das in den Jahren nach dem II. Weltkrieg in verschiedenen Gegenden der Weltkirche neu aufblühende eremitische Leben. Man kann dies deutlich erkennen an den Eingaben einzelner Bischöfe während des II. Vaticanums. Auf die Entwicklung in den letzten Jahrzehnten möchte ich in einem eigenen kleinen Abschnitt zurückkommen. Für jetzt sei nur vorweggenommen, daß der Eremitenkanon ein Beispiel dafür ist, daß gelebte, praktizierte *Spiritualität* die *Gesetzgebung* inspiriert, beeinflußt und formt.

Ich möchte Sie also zunächst zu einem Spaziergang durch die *Geschichte des eremitischen Lebens* einladen, zu einem kleinen Ausflug in eine faszinierend vielfältige Landschaft, um zu sehen, welche lange Tradition hinter einer solchen kirchenrechtlichen Bestimmung stehen kann. In einem zweiten, kürzeren Kapitel soll die *Geschichte des c. 603* (Schemata) skizziert werden. Dann wollen wir uns dem Wortlaut des Canons zuwenden und eine *Interpretation* versuchen. In einem letzten Kapitel möchte ich Ihnen zwei *Beispiele heutigen eremitischen Lebens* vorstellen.

3 Im deutschsprachigen Raum gibt es dazu noch kaum kanonistische oder theologische Erwägungen; der „Münsterischer Kommentar“ resümiert den Inhalt des c. 603. Weiterführende Literaturangaben: Sastre Santos, Andrés, J. Beyer (it.). Auch im NDDC wird zum Ende des Artikels „Eremita“ lediglich auf einen Aufsatz des Verfassers des besagten Artikels (Jean Beyer) hingewiesen. Zum Eremitentum nach CCEO s. den folgenden Beitrag von FRANZ KALDE; *Die Eremiten im Recht der Katholischen Ostkirchen*. Zu c. 604 vgl. M. SCHLOSSER, *Alt – aber nicht veraltet. Die Jungfrauenweihe als Weg der Christusbefolgung*, OK 33 (1992), 41–64, 165–178, 289–311 (auch als Sonderdruck), und die dort angegebene Literatur.

I. Zur Geschichte des eremitischen Lebens

a) Die Anfänge

Wie gesagt, hat man sich in der westlichen Tradition daran gewöhnt, „monastisches“ Leben primär als gemeinschaftliches Leben (Zugehörigkeit zu einem Institut) zu sehen. Demgegenüber schien das Bewußtsein, daß die ersten „Mönche“ Einsiedler waren, bzw. in semieremitischen Einsiedlerkolonien (Laura⁴) lebten, in den Hintergrund getreten – und dies, obwohl alle klassischen Orden, in denen etwa die Lektüre Johannes Cassians obligatorisch war, in ihrer Spiritualität unleugbar auch von jenen Anfängen her geprägt sind; sie leben von den Früchten der asketischen, geistlichen Erkenntnis der Väter des Mönchtums, wie sie etwa in den „Apothegmata“ gesammelt oder in den „Collationes“ zusammengestellt sind.

Die Väter des Mönchtums – die „Wüstenväter“...

Wüste – das ist der nicht-zivilisierte, der vom Menschen nicht eroberte, ja ihm feindliche Ort, der Ort radikaler Einsamkeit, der Ort der Versuchung und Erprobung (Exodus, Versuchung Jesu), der Buße und vor allem der Suche nach Gottes Angesicht (Elia, Johannes d. Täufer).

Man geht in die Wüste, um den *Kampf* gegen das Böse, ja gegen den Widersacher der Menschen selbst, auf sich zu nehmen: radikal, ohne Möglichkeit der Ablenkung oder Zerstreung, aber auch ungeschützt durch die menschliche Gemeinschaft. Sicherheiten, Konventionen werden abgebrochen – man geht nicht „auf Zeit“ in die Wüste, sondern für immer, man „stirbt“, wenn man „Mönch“ wird. Die konkrete *Einsamkeit in der Wüste*, wo das einzige Gegenüber Gott selbst ist, führt zu der klaren Erkenntnis und Erfahrung der Situation des Menschen, der von seinem Wesen her in eine letzte *Einsamkeit mit seinem Schöpfer* gestellt ist. Diese Einsamkeit, auf die sich der Eremit mit seinem Leben einläßt, wird für jeden Menschen unausweichlich offenbar im Tod.

Mit sich *allein*, erfährt der Mensch die geistliche Hinfälligkeit und Anfechtbarkeit in sich selbst unausweichbar.⁵ Er hat zu kämpfen mit „Gedanken“, die ihn verfolgen, mit „passiones“, die ihm keine Ruhe lassen. Dieser Kampf hat nicht nur eine psychologische Relevanz, sondern eine kosmische Dimension:

4 Einsiedlerkolonie unter einem Abt, als Typus im 4./5. Jh. in Palästina entstanden. Eine Laura konnte auch Ort der Formung von Eremiten sein.

5 Vgl. EVAGRIUS PONTIKUS, *Praktikos* cap. 5: „Gegen die Eremiten kämpfen die Dämonen offen, an die Zönobiten aber oder an jene, die in Gemeinschaft mit anderen die Tugenden üben, machen sie sich über nachlässige Brüder heran. Diese zweite Art zu kämpfen ist nicht so gefährlich wie die erste ...“ (zitiert nach: EVAGRIUS PONTICUS, *Praktikos*. Über das Gebet, Übers. und Einl. v. John Eudes Bamberger, aus dem Englischen übers. v. Guido Joos, Münsterschwarzach 1986).

der Mensch, der um Reinheit seiner Hingabe an Gott kämpft („Buße tut“), stellt seinerseits eine unerträgliche Herausforderung für den Widersacher dar. Der Mönch, der Eremit kämpft daher nicht nur für sich selbst, sondern schwächt durch seinen Kampf die Mächtigkeit des Bösen in der Welt.

In dieser Einsamkeit und Ausgesetztheit gewinnt der Mönch *Erkenntnis seiner selbst*, aber zugleich Erkenntnis dessen, was der Mensch ist. Er lernt, daß bestimmte Kämpfe nur durch *Demut und Vertrauen auf Gott* zu bestehen sind; daher gehört zum eremitischen Leben das anhaltende, „immerwährende“ Gebet. Er bekommt durch seine Erfahrung die Klarsicht, die ihn zum *geistlichen „Vater“* macht: einen Blick, der zugleich scharfsichtig und voll Mitleid mit den Gebrechen anderer ist.

Die eremitische Spiritualität legt den Akzent auf die „Fremdheit“ des Christen in der Welt, und sie weist auf diese Fremdheit hin durch eine auch räumlich-konkrete Distanz. Der „monachus“ ist derjenige, der „fremd“ in der Welt „allein für Gott“ oder „für Gott einsam“ sein will. Dem *Fremdsein* korrespondiert das „*Allein für Gott sein*“; dem Abstand von einer allzu kultivierten Welt die Suche nach Gott, der „poenitentia“ die „contemplatio“⁶. Die Wüste, die *Einsamkeit* ist der *Ort der Begegnung mit Gott*.

In dieser Sehnsucht nach „Einsamkeit mit Gott“ kann man sicherlich die gemeinsame Wurzel der eremitischen und zönotischen Lebensform sehen. Jedes zönotische Leben, das sich als kontemplativ versteht, weiß, daß seine Wurzeln in der eremitischen Sehnsucht liegen.

Das *ostkirchliche Mönchtum* hat bekanntlich dem eremitischen Ideal immer weiten Raum gegeben.

Für den Westen ist daran zu erinnern, daß am Ursprung mancher zönotischer Gemeinschaften Einsiedler standen. Die Hinwendung – oder Rückbesinnung – zum eremitischen Leben inspirierte auch die Gründung neuer Orden bzw. die Reform bereits bestehender: So nahmen die *Zisterzienser* bewußt Einsamkeit, Schweigen, Handarbeit und leibliche Entbehrung auf sich.⁷ *Dominikus* hatte eine besondere Vorliebe für die Wüstenväter und die Regel der Einsiedler von Grandmont. Von *Franziskus* gibt es eine eigene Regel für die Eremitorien innerhalb des Ordens, und gerade aus der franziskanischen Bruderschaft erwachsen immer wieder starke eremitische Bestrebungen⁸: es seien nur genannt die *Pauperes heremitae Domini Coelestini*, die sich Ende des

6 Vgl. den für die lateinisch-sprachige Mystik zentralen Begriff: *vacare Deo* = leer/ frei sein für Gott.

7 Zum anachoretischen Ideal in den Anfängen des Zisterzienserordens: J. LECLERCO, *Bernhard von Clairvaux*. Ein Mann prägt seine Zeit, München/Zürich/Wien 1990, 35.

8 H. HOLZAPFEL, 1909, 51, 96, 99, 197. Vgl. zu den inneren Beziehungen zwischen der franziskanischen und der eremitischen Geistigkeit BENEDIKT (HUGO) MERTENS, „In eremi vastitate resedit“, FS 74 (1992), 285–374.

13. Jahrhunderts vom Orden abspalteten, die *Kapuziner*, deren ursprünglicher Name „vom eremitischen Leben“ lautete (Erste Konstitutionen von 1529), sowie die *Recollecten*.

Auch die Klausur und das Schweigen gerade in den klassischen *Frauenorden* erwächst aus dem eremitischen Ideal. Das „Eingeschlossensein“ in der Klausur bzw. positiv: das Aussperren der Welt, bildet den Schutzraum für Einsamkeit, Buße und Kontemplation. Es scheint, daß die Bezeichnung „sorores reclusae“ zunächst für Reklusen/Einsiedlerinnen verwendet worden ist, dann aber auch für „streng klausurierte“ Schwestern, die komunitär lebten.

Man könnte weiter gehen und behaupten, daß Zönobien hauptsächlich deswegen entstanden, um die Gefahren des Eremitenlebens zu mindern, oder, mit andern Worten, daß Zönobien *zunächst* die „institutionalisierte Form des einsamen Lebens“ waren.⁹

Jedenfalls gab es schon früh „*Mischformen*“, die sich von selbst entwickelten: um einen einzelnen geistlichen „Vater“ sammeln sich Schüler, die auf lange Zeit oder für immer seinen Rat oder seine Leitung suchen (gemeinschaftliche Elemente sind vorhanden, aber nicht juristisch festgelegt). Auch im Mittelalter entstanden zahlreiche Eremitengemeinschaften auf diese Weise.

Die Väter wußten, daß das Einsiedlerleben voller Gefahren steckt: Verfestigung von mitgebrachten Fehlhaltungen, ja Abirrung vom Glauben, Verblendung in der Selbsteinschätzung oder Skrupulanz. Als Vorbeugung und Heilung wurde dringend eingeschärft, die „Gedanken“ und Bedrängnisse einem geistlich erfahrenen Vater offenzulegen.

Es scheint, daß mit zunehmender Zahl von Mönchen diese „Formung“ und geistliche Führung für die meisten nicht mehr ausreichte. Bei aller Hochachtung des eremitischen Lebens wird man sich klarer seiner Risiken bewußt.

Greifen wir zwei Beispiele heraus.

Benedikt, der Vater des abendländischen Mönchtums, der selbst als Einsiedler sein asketisches Leben begonnen hat, schätzt das *wahre* eremitische Leben¹⁰. Doch gilt ihm nicht sein Interesse bei der Abfassung der Regel. Für ihn ist ein

9 J. GRIBOMONT, Art.: *Eremitismo*, DIP III, 1225. Mir scheint jedoch diese Formel zu einfach, wenn man die Begründung des Zönobiten-Lebens bei Basilius vergleicht (s.u.).

10 Im Westen (Italien und Gallien) begann die Blüte des eremitischen Lebens im 4. Jh. „Wenn sich der ‚Magister‘ und Benedikt positiv für das Eremitentum aussprechen, stehen sie ohne Zweifel unter dem Einfluß Kassians († 430)...“: G. HOLZHERR, in: *Die Benediktregel*. Eine Anleitung zu christlichem Leben, lat.-dt., übers. und erklärt von Georg Holzherr, Köln 1982, S. 57–62, hier 59 (Erl. zu Cap. 1).

Vgl. die etwas andere Einschätzung des Zönobiten- bzw. Eremitenlebens bei THOMAS VON AQUIN, Sth II II, q188 a8: „Wie also das, was schon vollkommen ist, den Vorrang hat vor dem, was im Hinblick auf die Vollkommenheit geübt wird, so hat auch das Leben der Einsiedler, – wenn es so übernommen wird, wie es sein soll (si debite assumatur) – den Vorrang vor dem Leben in Gemeinschaft. Wenn aber ein solches Leben übernom-

Eremit ein Mönch, der längere Zeit hindurch im zönotischen Leben erprobt worden ist und nun zum Einzelkämpfer taugt. Diese Schulung innerhalb der Gemeinschaft hält er für dringend notwendig. Schon die Magisterregel, die Benedikt in dem Kapitel „Über die Arten von Mönchen“ resümiert, spiegelt Erfahrungen mit unreifen Eremiten, Gyrovagen bzw. Vagabunden.

Ähnlich äußern sich die *Synoden* der ausgehenden Antike bzw. des frühen Mittelalters: Es gibt „ehrenwerte Einsiedler“ und „unstete“ (*reclusi honesti / vagi*), welche es an „*dignitas vitae*“ fehlen lassen. Man fürchtet, daß Mönche aus Ehrgeiz und ohne geistlichen Ernst (*ambitionis et vanitatis impulsu*: Synode von Orléans), bzw. ohne genügend intellektuell und spirituell vorbereitet zu sein (7. Synode von Toledo), das Einsiedler- bzw. Reclusenleben unternehmen. Deswegen wird stets die Bestimmung wiederholt, daß nur ein Mönch, der im gemeinschaftlichen Leben erprobt ist, mit Erlaubnis seines Abtes bzw. des Bischofs in eine Einzelzelle ziehen darf.¹¹

Aber auch im Osten findet man zurückhaltende Stimmen.

So äußert sich etwa *Basilius* in der „Großen Regel“ (cap. 7) recht skeptisch zum Leben in Einsamkeit und empfiehlt das gemeinschaftliche Leben: Zwar sondere sich der „*monachus*“ von der Welt ab, ein Zusammenschluß von Gleichgesinnten aber sei notwendig oder doch von unschätzbarem Vorteil. Zum einen weise schon die Bedürftigkeit des Leibes den Menschen auf eine gegenseitige Verpflichtung hin, wie sie auch im Liebesgebot zum Ausdruck komme. Da die Christgläubigen zudem Glieder eines Leibes seien, solle man auch voneinander wissen, um sich beistehen zu können.

Basilius warnt eindringlich vor den Gefahren für den auf sich gestellten Mönch: die eigenen Fehler zu erkennen, sei in der Einsamkeit schwieriger, „wenn man nicht vorher mit anderen gelebt hat“. Der Einsiedler werde nicht im Guten bestärkt noch im Versagen zurechtgewiesen; er ver falle möglicherweise der Selbstzufriedenheit. Zudem entgehen ihm viele Möglichkeiten, Gutes zu tun, da er nicht Demut und Barmherzigkeit, noch die Werke der Nächstenliebe üben könne. Von einer Gemeinschaft dagegen könnten mehrere Gebote wohl erfüllt werden, und die besondere Gabe eines jeden werde zum Besitz aller.

Schließlich versäumt *Basilius* nicht, das zönotische Leben mit dem Hinweis auf die Urkirche (Apg 2,44; 4,32) zu empfehlen.¹²

men wird ohne vorherige Übung, dann ist das äußerst gefährlich, außer wenn durch Gottes Gnade das ersetzt wird, was bei anderen durch Übung erworben wird, wie es beim *hl. Antonius* und beim *hl. Benedikt* (!) war:“

11 Konzil von Vannes (465), can. 7 (Mansi VII, 954); Agde (506) can. 38 (Mansi VIII 331) und Orléans (511) ca. 22 (ebda. 355). Toledo 7 (646/48?), can. 5 (X 769f.). Frankfurt (794), can. 12 (XIII 908).

12 *BASILIUS V. CAESAREA, Die Mönchsregeln*, Einführung und Übers. v. K. S. Frank, St. Ottilien 1981, 100–102.

Bei Basilius wird somit das Gemeinschaftsleben nicht nur als Schutz vor Gefahren aufgefaßt, sondern als ein besonderer Wert in sich.

Ähnlich wie die westlichen Synoden formuliert das *Trullanum* (692)¹³ die Bedingungen, wer zum einsamen Leben zugelassen werden dürfe. Dieser Text spricht allerdings nicht von Eremiten im allgemeinen, sondern von einer besonders strengen Form: den *Reclusen*, d. h. von Eremiten, die ihre Zelle freiwillig nicht mehr verlassen.¹⁴ Wer Zeit seines Lebens in einer Zelle „eingeschlossen“ bleiben will, der muß, so die Synode, dies gut vorbereitet und geprüft haben: Er muß drei Jahre in einem Monasterium gelebt haben, dann ein weiteres Jahr (eremitisch) ohne eingeschlossen zu sein, damit sich deutlich zeige, wes Geistes Kind dieser Wunsch ist. Im folgenden can. 42 werden „falsche Eremiten“ verurteilt, die sich in den Städten herumtreiben, unberechtigt den Habit von Mönchen tragen und betteln.

Dieser Punkt wird auch im Westen immer wieder problematisch sein: zahlreiche bischöfliche Statuten und Erlasse (vom 13. bis ins 18. Jh.) untersagen den Eremiten das Tragen eines Habits, der mit dem einer Ordensgemeinschaft verwechselt werden könnte – insbesondere sollten die Eremiten unter Androhung von Kirchenstrafen sich hüten, den Franziskanern ähnlich zu sehen (Unterscheidungsmerkmale sind v.a. der Bart, die andere Kapuze, keine Kordel).

b) Mittelalter

Die Freiheit des einzelnen Eremiten, die nicht-regulierte Lebensweise, führte zu einer Vielfalt der Ausprägungen – gewiß auch zweifelhaften. Der Historiker, der sich mit dem vielschichtigen Phänomen befaßt, findet sich „einer Staubwolke gegenüber, die ihm durch die Finger gleitet“, wenn er sie zu fassen versucht – schreibt P. Doyère, einer der besten Kenner der Materie.¹⁵

So begegnen uns besonders im frühen Mittelalter (5. – 8. Jh.) – einzeln oder in Gruppen – *wandernde Eremiten*, vor allem aus dem iro-schottischen Bereich, deren hartes Leben den Geist der Loslösung und asketischer Heimatlosigkeit atmet: der Eremit ist „Fremdling und Pilger für Christus“.

Wir treffen andererseits gewissermaßen das Gegenteil: männliche und vor allem weibliche „*Reclusen*“, „*murate*“, „*incarcerate*“¹⁶. Das Leben als Reclusin bot für Frauen die notwendige Sicherheit in höherem Maße als das Leben in

13 can. 41 (Mansi XI, 963).

14 Diese radikale Form geht ebenfalls bis in die Zeit der Väter zurück (Styliten etc., Zelle wird als Grab verstanden) und gelangt im Mittelalter besonders für die weiblichen Eremiten zur eigentlichen Blüte – s. u.

15 DDC V, 417.

16 engl. „anchoresse“, span. „emparedada“. Griech. „enkleistos“.

der Einöde. Im Westen zuerst im 6. Jahrhundert bezeugt (Gallien und Italien), erreichte diese Lebensform ihre Hochblüte im 11. und 12. Jahrhundert. Zahlreiche Benediktinerklöster¹⁷ hatten Zellen für Mönche, die nach einer langen Zeit in der Gemeinschaft, für gewisse Zeit oder für immer, als Reclusen leben wollten. Diese Mönche gehörten weiterhin zur Gemeinschaft.¹⁸ Es gab jedoch auch die Möglichkeit, daß Männerklöster weibliche Reclusen aufnahmen, in Zellen außerhalb der Klausur. Das bedeutete für die Frauen materielle und geistliche Hilfe.¹⁹ Die erste heiliggesprochene Frau ist übrigens eine Reclusin: die hl. Wiborada († 926, heiliggesprochen 1047). Reclusen gibt es noch heute bei den *Camaldolensern*.²⁰

Mit der Entwicklung der *Städte* wuchs die Zahl der weiblichen Reclusen. In Rom zählte man im Jahre 1320 260 weibliche Reclusen.²¹ Die Frauen lebten meist an einer Pfarr-, Kathedral- oder Klosterkirche, aber auch auf Brücken oder an der Stadtmauer. Nicht selten wurden sie mit öffentlichen Mitteln unterhalten und galten als eine Art „geistliche Hüterinnen“ für das Gemeinwesen: Jemand, der betet und Buße tut – das kann nur ein Segen für alle sein.

Anscheinend konnte die Reclusion in unterschiedlicher Strenge und Dauer praktiziert werden. Man hat in der Forschung auch Querverbindungen zwischen urbanen Reclusen und Beginen gezogen; denn beide Formen stehen gewissermaßen zwischen Ordensleben und Weltleben.²²

Für diejenigen, die Zeit ihres Lebens eingeschlossen leben wollten, gab es einen liturgischen Ritus, der Elemente aus der Profesz- und Totenliturgie enthielt.²³

Manche Eremiten blieben ganz *verborgen*, andere übten großen *Einfluß* aus – als Ratgeber, Prediger oder Ordensgründer. Viele lebten in *Kolonien* oder seminaritischen Verbänden, von denen sich einige zu Orden im eigentlichen Sinn entwickelten. Dies kennzeichnet v.a. das *11. und 12. Jahrhundert*, eine Zeit

17 HOFMEISTER, *Eremiten in Deutschland*, 1192f. zählt Benediktiner(innen)- und Zisterzienser(innen)-Konvente in Süddeutschland bzw. im Bistum Konstanz auf, in deren Umkreis oder im Anschluß an sie Reclusen bezeugt sind. Ob es sich dabei nur um Ordensmitglieder handelt hat, bleibt leider ungelöst.

18 ROUILLARD, Art. *Reclusione*, DIP VII, 1233.

19 DIP VII, 1233.

20 DIP VII 1234: Den Constitutionen von 1968/69 zufolge kann ein Mönch mit Erlaubnis seiner Oberen als Recluse leben. Er hat den gleichen Tagesablauf wie die übrigen Brüder und nimmt an Festtagen am gemeinsamen Gebet teil. Zuletzt nahm der Orden 1971 einen Mann und eine Frau als Reclusen an.

21 PH. ROUILLARD, Art. *Reclusione*, DIP VII, 1234.

22 Vgl. zu dieser These die Forschungen von M. SENSI, *The Women's Recluse Movement in Umbria during the 13th and 14th Centuries*, *Greyfriars Review* 8 (1994), 319–345; DERS., Art.: *Reclusione in Italia*, DIP VII, 1235–1242.

23 ROUILLARD, DIP VII 1242; *Quellen*: Pontificalien des 11.–15. Jhs.

der Erneuerung geistlicher Ideale, in der einerseits Zönobiten wie die Zisterzienser Armut, Einsamkeit und radikale Gottsuche anstreben, andererseits sich die Eremiten um eine „Form“ ihres Lebens bemühen.

- 989: Mit drei Eremiten beginnt der Verband von Fonte Avellana.²⁴
- 1012: Romuald gründet die Einsiedelei von Camaldoli.
- 1025: Mit Giovanni Gualberto und einem Gefährten beginnt der Verband von Vallombrosa.
- 1084: Gründung der Kartause.
- 1090: Stefan von Muret, Einsiedler aus Calabrien, gründet den später so genannten Orden von Grandmont.
- 1120 (oder 1124): Gründung des Klosters Monte Vergine durch Wilhelm von Vercelli.
- 1155: Anfänge der „Wilhelmiten“.

Eine Ausbreitung von eremitischen Gruppierungen im 13. u. 14. Jahrhundert ist vor allem in Italien zu verzeichnen (Giamboniten, Cölestiner etc.). 1256 vereinigte Papst Alexander IV. mehrere solcher Gruppen zu den „Augustiner-Eremiten“²⁵. Wieder andere Eremiten schlossen sich den Minoriten oder den Karmeliten an.

Neben dieser Tendenz, festere Form durch Zusammenschluß zu erreichen, gab es aber immer noch das „individuelle“ Eremitentum, v. a. in England.²⁶ Ein berühmter englischer Eremit ist Richard Rolle (14. Jh.), der als geistlicher Schriftsteller bekannt wurde. Auch sind nicht wenige *Regeln* erhalten, die meisten davon für Reclusen. Einige bestehen nur aus schlichten Ermahnungen (wie etwa die „Columbkille Beginne“²⁷), die sich auf eine Eremitenkolonie zu beziehen scheint²⁷), andere sind ausgearbeitete geistliche Traktate über das Einsiedlerleben.

24 Hier trat im Jahr 1035 PETRUS DAMIANI ein; vgl. seine Opuscula, welche das eremitische Leben / Fonte Avellana betreffen: *De ordine vitae eremiticae* (1047) bzw. Opusculum XIV und XV: hier geht es um die Observanz der Eremiten von F. Av. (PL 145, 327–364. Textkritische Edition als ep. 18 und ep. 50 in: *Die Briefe des Petrus Damiani*, ed. K. Rein- del, Bd. I und II, München 1983 und 1988 = MGH.B,2;4). *De vita eremitica et probatis eremitis* (PL 145, 749–764). Traktat: *Dominus Vobiscum* (ebda. 231–252 oder bei K. Reindel ep. 28, Bd. I, 248–278).

Einen guten Überblick über die eremitischen Gemeinschaften des 11. und 12. Jhs., unter besonderer Berücksichtigung Italiens, gewinnt man bei B. MERTENS, *In eremi vastitate resedit*, FS 74 (1992), 299–317.

25 Vgl. K. ELM, *Italienische Eremitengemeinschaften des 12. und 13. Jahrhunderts*. Studien zur Vorgeschichte des Augustiner-Eremitenordens, in: DERS. *Vitasfratrum*, 1994, 3–53 (Erstveröffentlichung 1965); EBDA. Der Wilhelmitenorden, 55–66.

26 PH. ROUILLARD, *Eremitismo*, DIP III, 1232

27 Abgedruckt bei SASTRE SANTOS, a.a.O. CRM 70 (1989), Appendix III, 142f.

Grimlaich, ein fränkischer Presbyter des 9. Jahrhunderts, verfaßte eine „*Regula solitariorum*“ (eigentlich eine Reclusenregel)²⁸. *Bernardus von Portes* († 1153), Kartäuserprior, schrieb an den Reklusen Rainald einen Brief über das einsame Leben²⁹, *Petrus Venerabilis* († 1156) an einen Reklusen namens Gilbert³⁰. *Aelred von Rievaulx*, der bekannte Zisterzienserabt, verfaßte (zwischen 1147 und 1167) eine Regel für seine Schwester, die Recluse war.³¹ Aus dem 13. Jahrhundert stammt die „*Ancren Riwle*“; eine ursprünglich angelsächsisch abgefaßte Regel, deren Verfasser vielleicht Robert Bacon OP (ca. 1235) war³². Drei weitere *Eremitenregeln* des 13. Jahrhunderts wurden von L. Oligier ediert³³. Der I. Teil der „*Scala perfectionis*“ des *Walter Hilton* († 1396) ist an eine Reclusin gerichtet³⁴. Auch von *Johannes Gerson* ist ein Brief für einen Reclusen von Mont-Valérien überliefert (1405)³⁵.

Auch Bischöfe gab es, die ein sorgendes und wohlwollendes Auge auf die Eremiten ihrer Diözesen hatten. Wir haben etwa Dokumente des Bischofs *Edmund Lacy* (Hereford und später Exeter), welche die Voraussetzungen und Zulassung zum Eremiten-Leben unter seiner bischöflichen Jurisdiktion spiegeln³⁶. Das Pontificale des Bischofs Lacy enthält auch ein „*Officium induendi et benedicendi heremitam*“³⁷. Die *benedictio eremitae* ist liturgisch parallel zur Ordensprofeß (und zur *benedictio viduarum*) gebildet³⁸.

Der Kandidat wird zunächst gefragt, ob er Keuschheit und die Beobachtung der Paulus-Regel verspreche. Nach dem Versprechen wird ein Segensgebet (zwei sind überliefert) über den in der Prostration liegenden Eremiten gesprochen. Es folgen die Segnung der Gewänder und weitere Gebete. Die Gebetstexte handeln vom Verlassen der Welt nach dem Beispiel von Heiligen des Alten und des Neuen Bundes und betonen vor allem das Gelübde der *castitas perpetua*. Besonders interessant scheint, daß der Eremit am Ende der Profeß-

28 PL 103, 575–664.

29 PL 153, 892–900

30 PL 189, 89–100.

31 ed. CH. DUMONT (SC 76).

32 Vgl. zum Inhalt DIP VII, 1535. Ed.: E.J. DOBSON, *The English Text of the Ancrene Riwle*, London 1972; (lat.): R.M. WILSON, London 1954.

33 Anton 4 (1929), 170–183, 183–190, 312–320.

34 Deutsche Übersetzung durch E. STRAKOSCH, *Glaube und Erfahrung*. The „Scale of Perfection“, Einsiedeln 1956.

35 ed. GLORIEUX, Opera II, 80–84

36 Abgedruckt bei SASTRE SANTOS, a.a.O. 146–149. Der Bischof beauftragte jeweils eine Kommission, den Bewerber auf seine Motive hin zu prüfen. In einem Fall handelte es sich um einen Kanoniker, der ein strenger kontemplatives und anachoretisches Leben *sub auctoritate Episcopi* führen wollte (1439). In einem andern Fall bat eine Schwester, als Reclusin unter bfl. Autorität leben zu dürfen. (frühere Statuten: Synode von Chichester, 1246; *Constitutiones eremiticae* von Benevent, 1374)

37 Hinweis in DIP III, 1240.

38 Ich beziehe mich hier auf den bei SASTRE SANTOS, a.a.O. 150–154 abgedruckten Text einer „*Benedictio eremitae*“ aus England, 1521.

liturgie vom Bischof aufgefordert wird, öffentlich das Vaterunser, Ave Maria und Glaubensbekenntnis zu beten. Anschließend werden ihm offiziell noch einmal seine Pflichten vorgetragen: Gebetspflicht, Fastenpraxis, Handarbeit.

Die eigentliche Zeit bischöflichen Engagements für Eremiten sollte jedoch erst im 17.–18. Jh. anbrechen.

c) 16.–19. Jahrhundert

Im Zeitalter der Gegenreformation erlebte das Eremitentum in den katholisch gebliebenen Ländern einen neuen Aufschwung.³⁹ Man edierte und las die Apophthegmata Patrum. In Spanien entstanden berühmte Eremitenverbände wie die Eremiten von Cordoba und Montserrat.⁴⁰ Auch in der Neuen Welt faßte das eremitische Leben Fuß.⁴¹ Vor allem in Frankreich und Deutschland⁴² bemühten sich im 17. und 18. Jahrhundert die Bischöfe, die Eremiten zu *Congregationen* zusammenzufassen, oder ihnen zumindest eine gewisse Form und Organisation zu geben. Manchmal führte das freilich zur Angleichung an den zönotischen Lebensstil. Zu dieser Zeit waren Eremiten übrigens oft als Schullehrer tätig (z. B. die Mainzer, Freisinger und Regensburger Eremiten).

Synodenbeschlüsse befaßten sich mit dem praktischen Leben von Eremitenbrüdern: Art des Habits, Almosen, Gäste zur Übernachtung, Sakramentempfang, Beziehungen zur Pfarrei, Verantwortlichkeit gegenüber der Diözese.⁴³

Man machte sich Gedanken über die kirchenrechtliche Stellung von Eremiten. Es bildete sich die Unterscheidung von vier Gruppen heraus:⁴⁴

1) Eremiten, die eigentlich Religiösen sind, d. h. einem anachoretischen Orden angehören.

39 Es ist nicht möglich, auf die Entwicklung eremitischer Tendenzen in den einzelnen Orden einzugehen: Recollecten im Franziskanerorden, Kapuziner, Karmel-Eremiten, Rückzug von Ordensleuten für eine gewisse Zeit etc.

40 Ein Jahrhundert später (1734) zählte man allein in der Diözese Pamplona 1286 Eremiten.

Eine Auflistung von Statuten aus der Neuzeit für diözesane Eremitengemeinschaften findet man bei SASTRE SANTOS, 178–181.

41 Vgl. Maria Anna von Jesus, Quito.

42 Genannt seien die Eremitenkongregationen von Mainz (Statuten durch Bf. Franz v. Schönborn, 1722) Trier, Freising (1686), Regensburg (1659 zum erstenmal erwähnt, 1766 anerkannt). Letztere, die „Verbrüderung der Eremiten des Regulierten III. Ordens vom hl. Franz“ besteht noch heute. Zu ihrer Geschichte und zur Lebensweise der Brüder: HOFMEISTER, *Eremiten in Deutschland*, FS Schmaus (1967).

43 Z. B. Synode von Rom 1726, Text in: *Biblioteca canonica* III (Rom 1886), 384, Stichwort „Eremita“, n. 18.

44 BENEDIKT XIV., *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione ...*, Opera omnia III, cap. 35, n. 15. Vgl. *Biblioteca canonica*, Stichwort „Eremita“, nn. 8–11.

2) Solche, die einer Congregation angehören und nach bischöflich approbier-ten Statuten leben: „Hi vere et proprie non sunt religiosi, sed tantum large et minus proprie“.

3) Solche, die *in keiner Gemeinschaft* leben (non vivunt in Communione aliqua), aber aufgrund *bischöflicher Autorität* dem Dienst an einer Kirche zuge-wiesen sind, aus seiner Hand den Eremiten-Habit empfangen haben und ihm zum Gehorsam verpflichtet sind (auctoritate tamen Episcopi sunt addicti ser-vitio alicuius Ecclesiae, de eius manibus habitum Eremiticum suscipiunt et sub illius oboedientia vivunt).⁴⁵

4) Eremiten, auf welche die vorher genannten Kriterien nicht zutreffen, son-derm die einfach in der Praxis eremitisch leben: „in eremum secedentes in eo degunt, habitu Eremitico ad libitum suscepto.“

Doch Aufklärung, Französische Revolution, Napoleonische Kriege, josephini-sche Gesetzgebung und Säkularisation brachten das eremitische Leben fast völlig zum Erlöschen.

Der Eremit, der Klausner, wurde mehr und mehr zum Folklore-Relikt.⁴⁶

Aber unter der Asche war noch Glut.

II. Die Entwicklung bis zum CIC 1983 – eine Skizze

In diesem Jahrhundert sprang die Flamme hier und dort wieder auf.

a) Einige Beispiele⁴⁷

– 1927: Die „Eremiten di Campello“ (Perugia, Spoleto). Die Eremitinnen sind nicht an einen Orden angegliedert. 1975 zählten sie 15 Mitglieder.

– 1947 konstituierten sich die „Eremitinnen von der Makellosen Jungfrau“ (Frankreich), die 1971 als Monasterium bischöflichen Rechts anerkannt wur-den. Die Schwestern leben wie die Kartäuser, die Zellen sind getrennt, man ißt allein, findet sich zweimal täglich zum Gottesdienst zusammen. Die individu-

45 Vgl. dazu BENEDIKT XIV., De synodo dioeclesana (1748), VI, cap. 3, n. 6, Opera omnia IX, 153.

Der Bischof hat das Recht der Aufsicht über die individuellen Eremiten; er hat Maß-nahmen zu treffen gegen Unordnung des Lebens. Vgl. zum juristischen Status der Ere-miten: DIP III, 1239–1242.

46 DIP III, 1235

47 Wenn nicht anders angegeben, stammen die Informationen aus den entsprechenden Ar-tikeln des DIP III: Eremiti/-e.

elle Einsamkeit wird als hoher Wert geachtet; die gemeinschaftlichen Elemente haben den Zweck der geistlichen und materiellen Unterstützung der einzelnen Schwestern. Der parallel gegründete männliche Zweig ist erloschen.

– ca. 1955–58 Konstituierung der Eremiten von Valjouffrey (franz. Alpen).

– 1962 werden die „Eremiten des hl. Antonius“ gegründet, welche die Tradition der Eremiten von Cordoba (erloschen 1957) wieder aufnehmen wollen. Approbation 1968.

– 1965: „Eremiten vom hl. Johannes d. Täufer“, Vancouver. Die Statuten („Manuale eremitarum“) erweisen sich als herausragendes Dokument eremitischer Erfahrung, Engagement und Weisheit des Gründers (Dom Winandy).⁴⁸

– 1967 wurden die „Eremitinnen vom hl. Johannes d. Täufer“, Mexiko, gegründet. Es handelt sich um eine Eremitinnenkolonie, die keine gemeinschaftlichen Übungen, keine gemeinsame Regel kennt. Man trifft sich bei der Feier der Eucharistie. Jede Schwester lebt von ihrer Arbeit, wohnt in einer Eremitage, die von andern räumlich getrennt ist. Gemeinsam sind Kapelle, Bibliothek und Gästehaus.

– 1975 begannen vier Patres aus zwei Kartausen (Montrieux und Portes) einen neuen Weg (in Parisot, Frankreich). Ihr Ziel war eine noch getreuerere Verwirklichung der Ideale Brunos: mehr Einsamkeit für den Einzelnen und freiere Zeiteinteilung, die Eremitagen liegen weiter auseinander (10 Zellen über 11 ha verteilt). Der Bischof von Montauban nahm sie auf. Wie zu Brunos Zeiten wollen sie vom Bischof abhängen, der sie jedes Jahr für einen Tag besucht.⁴⁹

Angesichts dieser Entwicklung kam es nicht von ungefähr, daß das Thema „Eremiten“ schon während des II. Vatikanischen Konzils hier und da angesprochen wurde.

b) Anregungen während des II. Vatikanischen Konzils⁵⁰

In der Phase der Vorbereitung auf das Konzil hatte die Religiosenkongregation ausdrücklich über das eremitische Leben festgestellt: „Laudanda est et sedulo tenenda vita eremitica“. Erwähnt werden in diesem Zusammenhang die anachoretischen Orden (Kartäuser und Camaldenser) und das eremitische Leben in einer „moderaten Form“, nämlich der Abhängigkeit von einem Mo-

48 Eine Beschreibung des Lebens und Zusammenfassung der Statuten findet sich in *Erbe und Auftrag* 43 (1967), 48ff.

49 BÖSEN, W., *Nach 900 Jahren Bruno auf der Spur*, in: A. HELLY, *Bruno von Köln*. Der Vater der Kartäuser, Würzburg 1992, 91–149.

50 Für die folgenden beiden Abschnitte beziehe ich mich auf die verdienstvolle Zusammenstellung der Dokumente durch E. SASTRE SANTOS, *La vida eremítica diocesana, forma de vida consagrada*, CRM 70 (1989), Appendix I und II, 116–141.

nasterium oder einer Gemeinschaft.⁵¹ Einen kirchenrechtlich anerkannten Stand (*status canonicus perfectionis*) konnte man sich nur im Zusammenhang mit einer Kommunität vorstellen.⁵²

Demgegenüber regten Bischöfe während des Konzils an, dieser uralten Form der Nachfolge Christi, welche die Keimzelle des Religiösenlebens überhaupt gewesen sei, wieder einen *Status canonicus* zuzugestehen. Einige Väter sprachen von ihrer Erfahrung mit der zunehmenden Zahl eremitischer Berufungen.⁵³ Der Bischof von Viviers berichtete, daß die zum eremitischen Leben Berufenen selbst den Wunsch nach „Prinzipien“ ihres Lebens hätten – was gewiß nicht uninteressant für das Verhältnis von „Spiritualität und Recht“ ist:

„In votis habent, ut Ecclesia Matrem se exhibeat, adiutricem operam praebens de sua sapientia et experientia, necnon sacerdotes praeparans, qui directores spirituales fiant prudentes in hac materia. Ideo desiderant ipsi anachoretae, sive sacerdotes de illis curam agentes – nec excluduntur episcopi – quod Concilium de hac quaestione studeat, nec rem relinquat sine aliqua solutione.“

Dieser Bischof forderte bereits die Erstellung eines Directoriums bzw. von Leitlinien für alle Bischöfe.⁵⁴

Einen gewissen Widerhall dieser Stimmen kann man in den Dokumenten des Konzils hören, wo mit Hochschätzung von der „*vita solitaria*“ gesprochen wird (*PC* 1,b, *LG* 43,a; *AG* 18,d).

In der Arbeit am neuen *CIC* jedoch wurden diese Anregungen in vielleicht überraschender Weise berücksichtigt.

c) Von den Schemata zum Canon 603

Eine genaue Übersicht über die Formulierung der einzelnen Schemata hat *Sastre Santos* zusammengestellt.⁵⁵ Die Entwicklung kann hier nur in einigen Strichen nachgezeichnet werden.

51 „Praeter illas formas (...) canonicè agnoscì possunt, dummodo certis normis regulentur, aliquae formae vitae eremiticae moderatae, scilicet dependentis ab aliquo monasterio vel a communitate in optima observantia constituta.“: S. Congr. de Religiosis, *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Series I (Antepreparatoria), Vol. III (1960), 228f. Hier zitiert nach *SASTRE SANTOS CRM* 70 (1989), 131.

52 Vgl. das Schema Constitutionis De Statibus perfectionis acquirendae vom 13. Juli 1962, bei *SASTRE SANTOS*, a.a.O. 132.

53 Bf. Petrus Vuillot von Angers, Bf. Roo von Vancouver, Bf. Alfred Couderc von Viviers. Bf. Roo sagte unter anderem, die Kirche solle diesen Stand wieder als legitim und heiligend anerkennen. Es sei wichtig, die Berufung zum Eremitentum dem Gutdünken der jeweiligen Oberen zu entziehen. Die Notwendigkeit, ein Exklaustrationsindult zu erwirken, sei unangemessen: *SASTRE SANTOS* a.a.O. 138f.

54 *SASTRE SANTOS* a.a.O. 136f.

55 Ebd., 116–130.

Dem *Schema 1966* zufolge umfaßte der Eremiten-Kanon nur einen einzigen Abschnitt, der in etwa dem § 1 des heutigen Canon entspricht; es geht um den inneren Gehalt des eremitischen Lebens: Mit dem Namen Eremit wird *ein Religiose* bezeichnet, der sein Leben „vollkommen allein, in Stille und Schweigen, anhaltendem Gebet, Lesung, Arbeit und Buße“ führt und in dieser „verborgenen apostolischen Fruchtbarkeit die Kirche reich macht“⁵⁶.

Beim *Schema 1973/77* finden wir bereits die Teilung in zwei Absätze. Der erste entspricht bereits ganz dem heutigen § 1. Im Abs. 2 wird bestimmt, wann der Eremit als „*Religiose*“ gilt. Erste Voraussetzung ist die Profeß der drei Räte. Zwar ist noch nicht von einem Gelübde in die Hände des Ortsbischofs die Rede, wohl aber von der Möglichkeit, daß der Eremit der „*propria ratio vitae*“ *entweder* unter Leitung des Ortsordinarius *oder* eines zuständigen „Moderators“ aus einem Orden folgen könne.⁵⁷

1979 erscheint der „zuständige Obere“ (competens Superior) – bezüglich Gelübde und Leitung – nur noch als zweite Möglichkeit in Klammern gesetzt; das Schwergewicht hat sich eindeutig auf den Ordinarius loci verlagert. Anstelle des „Gelübdes“ kann auch „eine andere heilige Bindung“ treten.⁵⁸

Das *Schema 1980* zeigt bereits – bis auf sprachliche Feinheiten – die Gestalt des heutigen Textes. Der Diözesanbischof (vgl. c.134) ist die einzige genannte Autorität.

Das Schema von 1982 schließlich entspricht dem c. 603 CIC/ 1983 völlig.

III. Interpretation des c. 603

Die Struktur ist ein Beispiel für die Verbindung von Spiritualität und rechtlicher Einbindung des eremitischen Lebens. In § 1 geht es um das, was den Eremiten *religiös* ausmacht, in § 2 um die *kirchenrechtliche* Anerkennung. Es kann also jemand das eremitische Ideal dem Wesen nach leben, ohne vom Recht anerkannt zu sein.⁵⁹

56 „Nomine eremitae seu anachoretae venit religiosus, qui vitam complete solitariam in quiete et silentio, assiduaque prece, lectione, labore et alacri poenitentia in laudis sacrificium offert et arcana foecunditate apostolica Ecclesiam ditat.“

57 „Eremita uti religiosus iure recognoscitur, si tria evangelica consilia, voto firmata, profiteatur et propriam vitae rationem sub ductu Ordinarii loci aut competentis moderato-
ris religiosi habeat et servet.“

58 „Eremita uti in vita consecrata Deo deditus iure ab Ecclesia recognoscitur, si tria consilia, voto vel alio sacro ligamine firmata, publice profiteatur in manu Ordinarii loci (vel competentis Superioris) et propriam rationem vivendi sub ductu eiusdem (unius vel alterius) habeat et servet.“

59 BEYER, NDDC, 455b; ebenso der *Katechismus der Kath. Kirche*, n. 920.

1. Die Kennzeichen eremitischer Spiritualität (§1)

a) „strengere Trennung von der Welt“.

Was ist damit gemeint? Es gibt Eremiten, die in einem Dorf leben, Nachbarn haben, eine Kirche betreuen; ja *Bonnet und Gouley* stellen auch eine Eremitin in der Stadt vor – in irgendeinem anonymen Wohnhaus an der Peripherie von Paris lebte sie, verließ ihre Wohnung selten, arbeitete, fastete und betete nach strengem Tagesplan.⁶⁰

Was also ist „Welt“? Und was bedeutet der Komparativ der „strengeren Trennung“?

Sicher ist nicht die Abweisung aller menschlichen Kontakte gemeint. Die „strengere Trennung von der Welt“ kann als „größere Einsamkeit im Vergleich zum Monasterium“, ja zu jeder Form des Religiosenlebens verstanden werden, wie J. Beyer meint;⁶¹ denn selbst in einer Kartause leben ja mehrere Mitglieder das gleiche Leben. Dadurch ist ein gewisser Halt und Festigkeit des religiösen Lebens gegeben. Auch das *Comité français*⁶² interpretiert die „strengere Trennung“ im Vergleich zum Ordensleben im Konvent: Eine einzelne Person sei weniger in ökonomische Notwendigkeiten und Verantwortlichkeiten involviert als eine große Gemeinschaft. Freilich hat umgekehrt gerade der auf sich gestellte Eremit für alle Belange Sorge zu tragen. Aber er ist freier und allein verantwortlich, wie viel Zeit und seelische Kraft er dem widmet.

Gewiß steht die „Trennung von der Welt“ im Zusammenhang mit dem Rat der Armut. Doch mir scheint, daß die angesprochene „Trennung“ in erster Linie eine innere Trennung meint; sie nimmt jenes „Fremdsein in der Welt“ auf, das für die Väter der Wüste wie für die Wander-Eremiten zum leitenden Motiv ihrer Spiritualität wurde. Dieses „Fremd-“ oder gar „Gestorben-Sein“ beinhaltet eine klare Entscheidung für die Vorrangigkeit des Gebetes vor der aktiven Weltgestaltung, des Seins vor Gottes Angesicht vor der Bestätigung durch menschliche Anerkennung. Dieses innere Arm-Werden durchzuhalten, ist ein lebenslanger Weg für den Eremiten, den er bewußt auf sich nimmt. Während die Lebensform des Klosters den Mönch bzw. das Mitglied durch die jeweilige Grenzziehung zur „Welt“ (d. h. Besitz, Verwandtschaft, Stellung in der Gesellschaft, gesellschaftlich geltende Konventionen) schützt, muß der Eremit mit großer *Wachsamkeit* sich selbst schützen, um seiner Berufung treu zu bleiben. Denn die „Welt“ hält jeden fest oder will ihn zurückziehen, solange man in ihr lebt. Die „Welt“ ist auch im Eremiten.

Konkret: Das Maß und die Art der Trennung von der Welt wird sich letztlich aus der persönlichen Berufung des Eremiten herauskristallisieren – wie es auch die Geschichte des eremitischen Lebens zeigt. In Absprache mit dem

60 Bonnet/Gouley, a.a.O., 9ff.: „*Claire*“.

61 BEYER, NDDC, 451a.

62 S. 168

Beichtvater oder auch mit dem Bischof müssen etwa folgende Fragen durchdacht werden: Wann, wieviel Besuch durch Familienangehörige, Freunde? Korrespondenz?

Die Eremiten vom Eremo S. Croce antworteten auf meine diesbezügliche Frage folgendermaßen: Wie die Väter der Wüste gehen die Eremiten nicht zu den Menschen, aber diese können zu ihnen kommen. Die Eremitage liegt etwas abgelegen, so daß man sie mit dem Auto nicht erreichen kann, sondern ein ziemliches Stück steilen Weges zu Fuß gehen muß – dies hält schon einen Teil Besucher, die kein sehr ernsthaftes Anliegen haben, ab. Vormittags werden in der Regel keine Besuche empfangen, ebensowenig in der Advents- und Fastenzeit. Am besten meldet man sich an. Telefonanrufe sind möglich von 10–12 h vormittags. Die Post kommt nur einmal in der Woche, ebenso gibt man die eigene auch nur einmal pro Woche auf.

b) „*in der Stille der Einsamkeit*“: genauer übersetzt müßte es heißen: „im Schweigen der Einsamkeit“.

Man beachte, daß hier eine Genitiv-Verbindung gewählt ist: Schweigen und Einsamkeit stehen nicht nebeneinander, wie zwei typische Ausdrucksformen eremitischer Askese, sondern sind miteinander verbunden.

Das Schweigen des Herzens und des Mundes ist das erste. Nicht in erster Linie die räumliche Einsamkeit verschafft uns Stille, sondern die „Eingezogenheit“ der Sinne, die Sammlung des Herzens. Schweigen ist mehr als „Nicht-Reden“ und Einsamkeit mehr als Abgeschiedenheit. Es schweigt, wer mit dem spricht, der in der Einsamkeit des Herzens wohnt – Gott, der dort zu finden ist, wo keines Menschen Wort hinreicht.

Freilich fordert die innere Sammlung auch die Stille des Ortes.

Übereinstimmend bei allen mir bekannten Beispielen eremitischen Lebens war: kein Fernsehen. Einige Eremiten haben Radio, die meisten lesen eine oder zwei (meist kirchliche) Zeitungen.

c) „*ständiges Beten und Büßen*“ (*assidua prece et poenitentia*); man könnte freier übersetzen: „anhaltendes Gebet“ und „Habitus der Buße“.

Das heißt zunächst, daß das Gebet die Hauptbeschäftigung des Eremiten ist. Das Einsiedlerleben erlaubt ein kontinuierliches und freieres Beten als das Leben in Gemeinschaft. Die Kommentare (NDDC, Comité) legen daher keinen so starken Akzent auf das Stundengebet, da dieses vornehmlich eine Pflicht der Gemeinschaft sei.

Meines Erachtens jedoch bindet das Stundengebet auch den Laien-Eremiten in die Gebetsbewegung der Kirche ein und verbindet ihn mit den Brüdern und Schwestern auf besondere Weise.

Zum Gebetsleben gehören selbstverständlich auch die *lectio divina* und die Betrachtung.

Schwieriger wird es mit dem Begriff der „Buße“, die seit alters ein wesentliches Element der eremitischen Spiritualität bildet. Sicherlich gehört dazu ein Leben ohne Überflüssiges, ohne Bequemlichkeit, ein einfacher Lebensstil. Wer neben einem hauptsächlich dem Gebet geweihten Leben auch noch für seinen Lebensunterhalt arbeitet, legt sich allein dadurch schon ein gewisses Maß an Strenge auf. Es gibt aber auch eine „passive Askese“: Gott an sich arbeiten zu lassen, in geistiger Wachsamkeit und Tapferkeit, im Ausharren.

Aus der Tradition der Kirche kann man Fasten oder nächtliches Gebet als Anregung nehmen.

d) *ein „Leben zum Lob Gottes und zum Heil der Welt“*

Hier werden die zwei Richtungen der einen göttlichen Liebe (caritas) zum Ausdruck gebracht: zu Gott und zum Nächsten. Das Lob Gottes nicht verstummen zu lassen, ist Ausdruck der Dankbarkeit der Gesamtheit der Kirche. Der Eremit wie der Mönch bringen Gott auch stellvertretend für die Vielen die Anbetung: „die Frucht der Lippen, die ihn preisen“.

Wahre Gottesliebe ist immer Nächstenliebe; denn wer Gott liebt, liebt Gottes Willen und vereint sich mit ihm. Gottes Wille aber ist, daß alle gerettet werden (1 Tim 2,4). Dafür betet und wacht, kämpft und leidet der Eremit – wie Jesus in den Nächten, als er nicht predigte oder Kranke heilte.

2. Die kirchenrechtliche Anerkennung (§ 2)

Im § 2 werden die Bedingungen für die kirchenrechtliche Anerkennung genannt⁶³ – das eigentliche Novum über die religiöse Anerkennung hinaus:

- Gelübde oder andere heilige Bindung als Verpflichtung auf
- die drei evangelischen Räte
- öffentlicher Akt: Versprechen in die Hand des Diözesanbischofs
- Wahrung der dem Eremiten eigentümlichen Lebensform unter Leitung des Bischofs.

a) *zum „Gelübde“ und öffentlichen Akt der Verpflichtung*

Will man die einzelnen Formen genauer unterscheiden, so verweist das Comité⁶⁴ auf die formale Seite: Das Gelübde im strikten Verständnis hat die Form: „Ich verspreche Gott (um Gottes willen)...“ Neben dieser Form ist auch ein „Versprechen“ möglich: „Ich verspreche vor Gott...“, oder eine öffentliche Erklärung (propositum sanctum): „Ich bin entschlossen...“

Der Verbindung von Eremitischer Profeß und Jungfrauenweihe steht das Comité eher skeptisch gegenüber: Dies seien zwei verschiedene Formen des geweihten Lebens; sie in Verbindung zu feiern, würde sie gegenseitig entwer-

63 Im Sinn von c. 573 § 1

64 S. 171

ten.⁶⁵ Darauf wäre jedoch zu antworten, daß die consecratio virginum nicht nur gemäß c. 604 gespendet wird, sondern auch Moniales in den Ordensfamilien, wo sie Tradition hat.⁶⁶ In letzterem Fall tritt sie zur Profeß hinzu, nicht als ein neues rechtliches Faktum, sondern als liturgisches Element. Warum soll dies nicht analog bei der eremitischen Profeß von Frauen möglich sein?

b) *evangelische Räte*

Im Gelübde muß nicht der ganze Inhalt der evangelischen Räte ausgesprochen sein. Die Spezifizierung ist Sache der „ratio vivendi propria“.

Während die *Armut* des Zönobiten in der Abhängigkeit von den Oberen/Kommunität beim Gebrauch der Güter besteht, ist der Eremit „arm“, insofern er der materiellen Sicherheit in höherem Maße entbehrt.

Ist der Eremit „einer, der nicht gehorchen braucht“? Nein, denn er ist erstens dem Bischof zu Gehorsam verpflichtet, der ihm durchaus in wichtigen Dingen Vorschriften machen kann; zweitens gehorcht der Eremit seiner Lebensregel – ähnlich wie ein Oberer, der keinem andern Menschen Gehorsam schuldet, doch der Regel der Gemeinschaft gehorchen muß.

c) „*Lebensordnung*“

Darunter ist sowohl die Lebensweise des Eremiten zu verstehen, als auch eine Lebensregel, die in Übereinkunft mit dem Bischof erstellt und übernommen wird.

3. *Offene Fragen – Versuche der Lösung*

Ähnlich wie im Falle des c. 604, der Consecratio virginum, läßt der Eremitenkanon große Freiheit für die jeweils konkrete Regelung. Diese Freiheit entspricht dem Stand der Eremiten und ist notwendig. Dennoch wäre es sicher angebracht, z. B. auf der Ebene der Bischofskonferenzen, einige Leitlinien zu erarbeiten, wie es für die Consecratio virginum bereits geschehen ist.⁶⁷ Solche Leitlinien könnten sowohl dem einzelnen Bischof Orientierungshilfe sein, wie auch den Personen, die eine solche Berufung erwägen.

a) Völlig ungeklärt scheint zum Beispiel, wie und durch wen die *Formung* von solchen Kandidaten geschehen soll, die nicht vorher jahrelang in einem monastischen oder kontemplativen Orden gelebt haben. Wie lange soll die Ausbildung dauern, nach welchen Kriterien erfolgt eine *Zulassung*?

65 S. 170

66 vgl. OCV, Praenotanda

67 Vgl. „*Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz für die Spendung der Jungfrauenweihe an Frauen, die in der Welt leben*“ (1985), OK 27(1986), 466–469. Zur Interpretation von c. 604: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Kirchenrechtliche Stellungnahmen*, Metten 1994, 24–27.

Über diese und andere Fragen praktischer Notwendigkeit, wie Ort der Eremitage, Arbeit, Art der Arbeit, Versicherungen etc. hat man sich in Frankreich schon länger Gedanken gemacht.⁶⁸ Immerhin schätzte man in diesem Land 1989 die Zahl der Eremiten auf 150, nach den jüngsten Recherchen (1993) in den Diözesen sind es genau 118: 79 Frauen, davon 39 Nonnen, 25 Schwestern anderer Orden, 15 Laien; und 39 Männer, davon 18 Mönche, 10 sonstige Religiösen, 7 Diözesanpriester und 4 Laien. Die vom *Comité canonique français des religieux* kürzlich (1993) publizierten Erläuterungen zum c. 603 tragen dem Rechnung.

Nach einem knappen historischen Überblick (S. 163–165) und Bemerkungen zur Bedeutung und Formen des Eremitenlebens in der Kirche (166f.) folgt die Erläuterung der einzelnen Elemente des c. 603 (168–173: Spiritualität des Lebens, Art der Probe, Inhalt der Lebensregel).

Im Anschluß daran werden *Kriterien* genannt für die Prüfung einer Person auf die eremitische Berufung hin (173–175):⁶⁹

- handelt es sich um ein ausschließlich subjektives Verlangen,
- die Suche nach einem geistlichen Gut nur für sich allein,
- die Projektion eines Ideals?
- liegt geistliche Erfahrung zugrunde, die in Begleitung eines erfahrenen Menschen gemacht wurde?
- Risiken, die aus der Geschichte einer Person stammen, müssen abgewogen werden; denn das eremitische Leben verstärkt u.U. bereits vorhandene (ungute) Tendenzen und fördert möglicherweise irrige Vorstellungen.
- Wie lange ist der Kandidat schon auf der Suche?
- Hat er Verbindung mit einer Kommunität, Pfarrei, o.ä.?
- Hat er einen geistlichen Begleiter, und wen?
- Gefragt werden muß nach dem Urteil von Personen, die die den Kandidaten gut kennen.
- Zeigt der Kandidat – was seinen Wunsch angeht – exzessive Ungeduld oder Vertrauen in das Urteil der Kirche?
- Hat der Kandidat überhaupt schon Erfahrungen mit Einsamkeit, Schweigen, Gebet in Einsamkeit gemacht?
- Ist er seelisch im Gleichgewicht?
- Ist er bereit, Beziehung mit einer ihm angewiesenen Kommunität aufzunehmen, um dorthin regelmäßig Kontakt zu haben?
- Ist ihm klar, daß er selbst arbeiten und arm leben muß?
- daß er auf sich gestellt ist?

Dem Comité zufolge soll die *Ausbildung* in einem Kloster oder geistlicher Gemeinschaft stattfinden, der Kandidat wird dem Oberen bzw. einer selbst ge-

68 Vgl. *Comité permanent des religieux de France*, 1975, zitiert bei SASTRE SANTOS, a.a.O. 167–172.

69 Vgl. das spanische „Modell“ I. 9., ANDRÉS, *Proyecto ... CRM 67* (1986), 210–212.

wählten Person anvertraut. Die Ausbildung soll neben der spirituellen Formung sowohl biblische wie patristische, theologische und liturgische Kenntnisse vermitteln.

b) Zu den offenen Fragen gehört auch die „Lebensregel“: *ratio vivendi propria*. Welche Punkte müßten aufgenommen werden und in welcher Form? Welche können oder sollten grundsätzlich für alle Eremiten einer Diözese gelten, welche könnten in einer zusätzlich erforderten individuellen Lebensform des Einzelnen geregelt werden? Diese Frage hat Kanonisten in Spanien, Bischöfe und Eremiten beschäftigt. Das Ergebnis ihrer Überlegungen ist ein minutiös ausgearbeitetes „Modell“, nach dem Regeln oder Statuten für diözesane Eremiten abgefaßt werden könnten.⁷⁰ Das Modell enthält neben rechtlichen Regelungsvorschlägen auch theologische Begründungen.

Das Modell hat drei Teile:

- I. Statuta canonica (der umfangreichste Teil),
- II. Statuta Associationis (für eine evtl. Vereinigung von Eremiten)
- III. Statuta personalia uniuscuiusque.

Teil I umfaßt folgende Punkte, die jeweils ein „*spatium personale*“ offenlassen:

1. Grundlegung des eremitischen Lebens in der Kirche, im besonderen der jeweiligen Region und Ortskirche (gewissermaßen ein theologischer Vorspann).
2. Charakter der Statuten, Verpflichtungsgrad, Vollmacht des Bischofs bezüglich der Statuten.
3. Das eremitische Leben: Profeß.
4. Erläuterung der einzelnen Evangelischen Räte.
z. B. *pauertas*: Testament, Rechenschaft gegenüber dem Bischof.
5. Gebetsleben: Liturgie, Anbetung, inneres Gebet, marianische Frömmigkeit (hier ist naturgemäß das „*spatium personale*“ sehr weit).
6. Buße und Arbeit: z. B. bestimmte Tage für Fasten, Umgang mit Almosen, Verpflichtung zur Arbeit.
7. Trennung von der Welt: Einsamkeit und Gastfreundschaft, Abwesenheit vom Eremus, Beziehungen zu anderen Menschen, insbesondere denen der *vita consecrata*.
8. Der Ort der Eremitage. Es solle festgelegt werden, daß der Eremit nicht der Eigentümer sei, wieviele Eremiten höchstens dort wohnen dürfen, Grundlinien des Lebens dort, des Tagesablaufs.
9. Postulat und Noviziat: Ort und Zeit der Formation.⁷¹
10. Profeßformel und Habit.
11. Austritt o.ä.

70 ANDRÉS, Proyecto de Estatutos diocesanos ..., CRM 67 (1986), 185–248.

71 Das Alter für den Eintritt wird 35 bis 60 Jahre vorgeschlagen.

c) Das französische Comité merkte auch eine besondere Schwierigkeit an.⁷²

Naturgemäß gibt es weniger Probleme bei der Zulassung zu einem eremitischen Leben für Religiösen eines Verbandes, in dem dieses Leben schon einen Platz hat. Was aber ist zu tun in Fällen, wo die Konstitutionen ein eremitisches Leben nicht zulassen?

Grundsätzlich, so das Comité, bestehen zwei Möglichkeiten, die sich jeweils wiederum zweifach aufgliedern:

Erlaubnis der Abwesenheit (c. 665 § 1), die maximal für ein Jahr gewährt wird,

Exklaustrationsindult (c. 687). Dabei bestehen die Gelübde weiter, nicht aber die Rechte und Pflichten, die mit den neuen Lebensumständen unvereinbar sind. Der Religiöse bleibt in Abhängigkeit vom Oberen. Für Eremiten gilt, daß sie dann zugleich dem Bischof verantwortlich sind.

Wenn die Exklaustration nicht gewährt wird, gibt es die Möglichkeit des *Austrittsindultes*. Man könnte auch an einen *Übertritt* denken. In diesem Fall ergibt sich allerdings das Problem der Probezeit.

Das Comité moniert, daß die Nonnen mit päpstlicher Klausur in dieser Frage schlechter gestellt sind als Mönche (obwohl sie u.U. derselben Regel folgen, wie die Benediktinerinnen). Für gewöhnlich wird ihnen die Exklaustration nur für drei Jahre gewährt. Eine Schwester, die der eremitischen Berufung folgen will, hat keine andere Wahl als aus dem Orden auszutreten, auch wenn sie das nicht will. Sie verliert außerdem, wenn sie Diözesaneremitin wird, alle Rechte, die ein für unbegrenzte Zeit zum eremitischen Leben „freigestellter“ Mönch zum Teil behält, da er ja Mitglied seiner Gemeinschaft bleibt.

Zwei Klarissenklöster in Spanien fanden die Lösung, im Klausurbereich – nach dem Vorbild des Karmel – kleine Eremitagen zu errichten, so daß die Schwestern, die nur größere Abgeschiedenheit leben, den Orden aber nicht verlassen wollen, diese Möglichkeit wahrnehmen können.⁷³

IV. Heutige Formen eremitischen Lebens

Ich möchte mich im folgenden auf zwei Beispiele beschränken, deren Lebensweise sich auf den c. 603 stützt.⁷⁴ Für die bereitwillige Auskunft und die guten Gespräche möchte ich beiden sehr herzlich danken!

72 176f.

73 OMAECHEVARRIA, DIP III, 1237.

74 Erwähnen möchte ich auch die „EremitInnen von der Anbetung“ in der Diözese Regensburg. Die Mitglieder legen ihr Versprechen in die Hand des Diözesanbischofs ab. Die Statuten der Gemeinschaft wurden 1993 vom Regensburger Bischof bestätigt. Weitere Informationen über Eremiten und Eremitinnen im deutschsprachigen Raum findet man in der verdienstvollen Untersuchung von E. SCHNECK, „*Ich sehne mich so sehr nach Alleinsein, ...*“ GuL 68 (1995), 216–233.

1. Eremo Santa Croce (Tessin)

Zur Zeit leben in der Eremitage zwei Eremiten, einer seit 15 Jahren, der zweite seit 10 Jahren. Einer ist Priester. Die Statuten, die von Bischof Corecco 1990 approbiert wurden, sehen ein Wachstum bis zu höchstens sieben Brüdern vor. Diese Statuten beschreiben auf knapp vier Seiten sehr präzise die rechtliche Form der Kommunität (a.1–7), ihre Leitung (8–16), die Zulassung neuer Mitglieder (17–24) und die wirtschaftliche Verwaltung der Eremitage (25–30). Sie sind reich an Verweisen auf das allgemeine *Ordensrecht*, sowie auf die *Regula Benedicti*, welcher die Eremiten folgen. Diese wird durch „declaraciones“ spezifiziert (z. B. wird der Psalter in der Art Cassians gebetet). Neben dem hl. Benedikt ist die Spiritualität der Brüder sehr tief der ostkirchlichen Tradition, bzw. der Tradition der ungeteilten Kirche verpflichtet.

Sie verstehen sich als „monastische Kommunität“ (a.1), die unter der *Verantwortung des Bischofs* von Lugano steht. Zugleich sind die Eremiten aber einer Benediktiner-Abtei *aggregiert* (c. 580) (a.2). Der Abt dieses Klosters ist der kanonische Visitor der Eremiten (alle 5 Jahre, Ergebnis wird an den Bischof weitergeleitet: a.4, a.5). Der Abt ist gewissermaßen der Garant für die benediktinische Geistigkeit. Die Eremitengemeinschaft ist also einerseits eine bischöfliche Gründung und als solche voll in die Ortskirche integriert, zugleich aber dank der Aggregation an die Abtei Einsiedeln im abendländischen Mönchtum verwurzelt.

Das *Tempus probationis* für einen Postulanten ist der Noviziatszeit angeglichen: ein kanonisches Jahr, sodann zeitliche Profeß für drei Jahre. Bei der ewigen Profeß empfängt der Kandidat vom Oberen der Gemeinschaft (Geron) die Mönchsweihe. Die Profeß („vor Gott und seinen Heiligen“, umfaßt „Stabilitas, monastisches Leben und Gehorsam“) geschieht zwar nicht in die Hände des Bischofs, doch ratifiziert dieser die Profeß (a.21). Dreimal – beim Eintritt ins Noviziat, vor der zeitlichen und der ewigen Profeß – trifft der Kandidat mit dem Bischof zu einem Gespräch zusammen (a.22). Auch Entlassung oder Dispens liegen in den Händen des Bischofs (a.23 und 24).

Im Verhältnis zu den übrigen Bestimmungen scheinen diejenigen über die Armut recht detailliert: Die Gemeinschaft lebt in freiwilliger Armut; sie darf Almosen annehmen, über die dem Bischof Rechenschaft erstattet wird (a.26.27). Die Rücklage darf die Lebenshaltungskosten von drei Monaten nicht übersteigen. Überflüssiges oder Kostbares (darunter fallen auch Werke religiöser Kunst, die ja auch materielle Verpflichtungen darstellen können) nehmen die Eremiten nicht an. Sie wollen frei sein, Geschenke noch am gleichen Tag weiterzuschicken (a.28). Vermögensträger der Gebäude ist ein Verein (a.25).

Die Krankenversicherung bzw. gesetzliche Abgaben übernimmt freiwillig die Diözese Lugano. Sollte sich irgendeine Notlage auftun, so ist es am Bischof, sich wie ein Vater zu benehmen (a.29).

2. Eine diözesane Eremitin

Schwester D. (36 Jahre) hat – wie viele Eremiten und Eremitinnen⁷⁵ – zunächst mehrere Jahre ein kontemplatives Ordensleben geführt. 1994 hat sie, nach einem Annus probationis, vor dem Bischof der Diözese Feldkirch die eremitische Profeß abgelegt. Ausdrücklich will sie „(sich einfügen) in die Tradition des eremitischen Lebens, so wie es in der Kirche die Zeiten hindurch überliefert worden ist, (...) um auf diese Weise (...) der Heilssendung der Kirche zu nützen“. Die Bindung an die Ortskirche, welche auch in ihrer Profeßformel verankert ist, bringt diese Bereitschaft konkret zum Ausdruck.

Sie lebt in einem abgeschiedenen Dorf von ca. 200 Einwohnern. Als Wohnung wurde ihr der seit 20 Jahren leerstehende Pfarrhof zur Verfügung gestellt. Fünf Stunden des Tages arbeitet sie (im Haus) für ihren Lebensunterhalt, den sie durch Paramentenstickerei und Übersetzungen verdient. Dazu kommt noch die alltägliche Hausarbeit. Etwa sieben Stunden sind dem Gebet gewidmet: persönliches Gebet, Stundengebet, Meßfeier, Lectio divina. Zwei Stunden gehören dem Studium, acht Stunden dem Schlaf, der durch nächtliches Gebet unterbrochen wird.

Ihre „Lebensregel“, die vom Bischof gutgeheißen ist, hat sie nach § 1 des Canon 603 gliedert, d. h. nach geistlichen Gesichtspunkten erstellt:

Die „Trennung von der Welt“ konkretisiert sich in einem zurückgezogenen Leben in Klausur. Das schließt ein: nur notwendige Ausgänge zu machen, über die sie sowohl dem geistlichen Begleiter wie dem Bischof Rechenschaft ablegt. Falls sie um Dienste gebeten wird – etwa innerhalb der Pfarrgemeinde –, die mit der eremitischen Lebensweise zu vereinbaren sind, ist sie gerne dazu bereit. Sie versieht den Dienst der Sakristanin, und falls es die Notwendigkeit verlangt, weil der von auswärts kommende Priester verhindert ist, übernimmt sie auch die Aufgabe, einen Wortgottesdienst mit Kommunionausteilung zu halten. Begegnungen mit Menschen will sie „als Gelegenheiten nutzen, in denen sich die Nähe zu Gott in der Liebe zum Nächsten konkretisieren und bewahrheiten darf“.

Die Gelübde der Eremitin umfassen *conversio morum* als Streben nach Verähnlichung mit Christus (u. a. durch jährliche Exerzitionen), *stabilitas*: in dieser Lebensform, in dieser Diözese und Gemeinde zu bleiben, *Keuschheit*, *Armut* und *Gehorsam*. Armut heißt konkret: Von der eigenen Arbeit zu leben, und von dem, was übrigbleibt, Bedürftige zu unterstützen, schlichte Ernährung ohne Genußmittel und Fleisch. Über Einnahmen und Ausgaben wird dem Diözesanbischof regelmäßig Rechenschaft abgelegt. Gehorsam: Der dem Bischof unterbreitete und gutgeheißene Tagesablauf wird nicht ohne sein Wissen und Einverständnis modifiziert. In wichtigen Dingen, wie einer längeren Abwesenheit vom Eremitorium, wird der Bischof um Rat gefragt.

75 Vgl. BONNET/GOULEY, passim, *Comité français*, 163.

In ihrer Lebensregel nimmt die Eremitin öfter Bezug auf den *Katechismus der Katholischen Kirche* – ein Text, der die Innenseite des eremitischen Lebens durchscheinen läßt:

„Die Eremiten zeigen jedem das Innere des Mysteriums der Kirche auf: die persönliche Vertrautheit mit Christus. Den Augen der Menschen verborgen, ist das Leben des Eremiten eine stille Predigt Christi. Der Einsiedler hat sein Leben ganz Christus übergeben, weil dieser für ihn alles ist. Es ist eine besondere Berufung, in der Wüste, im geistlichen Kampf die Herrlichkeit des Gekreuzigten zu finden“ (n. 921).

Literatur:

- ANDRÉS, DOMINGO J., *Proyecto de Estatutos diocesanos para los eremitaños de la iglesia particular de ... Comentario aplicativo al Can. 603 del CIC*, CRM 67 (1986), 185–248.
- BEYER, J., Art.: *Eremita*, in: NDDC (= Nuovo Dizionario di Diritto Canonico), San Paolo 1993, 450–456.
- BONNET, S./ GOULEY, B., *Gelebte Einsamkeit*. Eremiten heute, Würzburg 1982 (franz. Erstausgabe 1980).
- CHIAPETTA, L., Art.: *Anacoreti*, in: *Prontuario di Diritto canonico e concordatario*, Rom 1994, 40f.
- COLOMBAS, GARCIA M., *Eine Eremitenregel, Erbe und Auftrag* 43 (1967), 48–58.
- COMITÉ CANONIQUE FRANÇAIS DES RELIGIEUX, *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles*, Le Cerf 1993, 162–181.
- DIP (= Dizionario degli Istituti di perfezione):
Bd. III: *Eremita, Eremita, Eremiti, Eremitismo, Eremo*,
Bd. VII: *Reclusione, Regole per eremiti, Regole per reclusi*
- DOYERE, P., Art.: *Ermite*, in: DDC (= Dictionnaire de Droit Canonique) V (1953), 412–429.
- ELM, K., *Vitasfratrum*. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, Festgabe zum 65. Geburtstag, hg. von D. Berg, Werl 1994 (= Saxonia Franciscana 5).
- HELLY, A., *Bruno von Köln*. Der Vater der Kartäuser. Mit einem Bericht über die Eremiten von „St. Bruno“ von W. BÖSEN, Würzburg 1992.
- HOFMEISTER, PH., *Eremiten in Deutschland*, in: *Wahrheit und Verkündigung*, FS für M. Schmaus, München 1967, 1191–1214.
- MERTENS, B., „*In eremi vastitate resedit*“. Der Widerhall der eremitischen Bewegung des Hochmittelalters bei Franziskus von Assisi, FS 74 (1992), 285–374.
- SASTRE SANTOS, E., *La vida eremítica diocesana, forma de vida consagrada*. Variaciones sobre el Canon 603, CRM 68 (1987), 99–124, 245–267, 351–358; 69 (1988), 145–170, 307–312; 70 (1989), 89–189 (wenn nicht anders angegeben, stammen die Zitate aus Jg. 70/1989).
- SCHNECK, E., „*Ich sehne mich so sehr nach Alleinsein, das kein Alleinsein ist, weil Er dabei ist*.“ Eremiten/-innen im deutschsprachigen Raum. Ergebnisse einer Umfrage, GuL 68 (1995), 216–233.
- SENSI, M., *The Women's Recluse Movement in Umbria during the 13th and 14th Centuries*, GrRev 8 (1994), 319–345.