

Zu den biblischen Grundlagen des Mönchtums*

Von P. Emmanuel von Severus O. S. B., Maria Laach

1. Problemstellung

Mehr als in den bekannten Perioden der Kirchengeschichte ist die Frage nach den biblischen Grundlagen des Ordensstandes heute von einer besonderen Aktualität und von einer besonderen Problematik gekennzeichnet. Mußte die Kirche vor dem Anbruch des Mittelalters ihr Vollkommenheitsideal besonders vor jeder manichäischen und gnostischen Mißdeutung bewahren, zeigte sich das Mönchtum zu einer bestimmten Zeit vor allem durch die Irrlehre des Pelagianismus und Semipelagianismus gefährdet, so waren es im Hochmittelalter die neuen Ideen der Bettelorden, die im Verein mit anderen religiösen, geistigen, politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen die geltenden Auffassungen erschütterten und eine Periode stürmischer Auseinandersetzungen einleitete, deren sinnfälliger Ausdruck der sog. Mendikantenstreit und die vom hl. Thomas in der S. Th. entwickelten Ständelehre darstellen¹. Der Aquinate erarbeitet darin eine Theologie des Ordensstandes, des Priesteramtes und des Bischofsamtes. In der Reformationszeit war die Auseinandersetzung vor allem durch den so heftig geführten Kampf gegen jegliche Möncherei und Werkheiligkeit bestimmt, während die Aufklärung und das Staatskirchentum die Zweckbestimmtheit eines nackten Nützlichkeitsdenkens vor alle anderen Erwägungen stellte. Demgegenüber zeichnet sich die Gegenwart durch eine ungewöhnlich vielfältige und spannungsreiche Verflochtenheit der Fragen und ihrer Beantwortung aus. Wir denken dabei nicht nur an das Lebensgefühl des modernen säkularisierten Menschen, der die Orden ähnlich wie „die Dome als Fossilien“ empfinden mag, „die in unsere Städte wie in späte Sedimente eingeschlossen sind“², als eine modrige Welt, „wo große Klöster wie Gewänder um ungelebte Leben stehen“³. Wir beobachten vielmehr auch innerhalb der Kirche Bestrebungen, die ein Aufgehen des Ordensstandes im Seelsorgeklerus für durchaus wünschenswert halten⁴ oder die – das ist ein anderes Extrem – innerhalb der Kirchengeschichte eine Entwicklung sehen, die vom Mönchtum über die Bettelorden und Jesuiten zu den Legionären Christi führt und an deren Ende schließlich der mündige Laie bereit steht, um die Aufgaben des Ordensstandes zu übernehmen⁵. Die Frage wurde in den letzten Jahren noch dringender durch den Ruf nach einem „Orden in der Welt“⁶, durch die

* Als Vortrag gehalten auf der Jahreshauptversammlung der bayer. Benediktinerakademie am 25. Juli 1952 in München.

¹ II, 2 qu 183–189. — Als Bd. 24 der Deutschen Thomasausgabe, (Salzburg-Heidelberg 1952) erschienen.

² Ernst Jünger, Gärten und Straßen, ²Berlin 1942, S. 24, der sich dieses Wort allerdings nicht selbst zu eigen macht.

³ R. M. Rilke, zitiert nach: Die Deutsche Thomasausgabe, Bd. 24, S. (9).

⁴ Vgl. H. U. v. Balthasar, Der Laie und der Ordensstand, Einsiedeln 1948, S. 20 f.; neueste Übersicht der Literatur s. Orientierung 16, 1952, 12/13, S. 135–138.

⁵ H. U. v. Balthasar, Die großen Ordensregeln, Einsiedeln 1948, S. 24 f.

⁶ s. E. M. Heufelder, Frei für Gott, Biberach 1951, S. 19 f.

päpstliche Autorisierung der „Weltlichen Institute“⁷ und durch die Forderung nach Anpassung des Ordensideals und des Vollkommenheitsstrebens an die Bedürfnisse und Notwendigkeiten unserer Zeit, wie sie vom Religiösenkongreß des Heiligen Jahres ausging⁸. Wir dürfen schließlich auch nicht übersehen, wie sehr unsere Frage durch die allgemeine Erörterung des Ordens- und Bruderschaftsideals in der Evangelischen Kirche bereichert und befruchtet wurde⁹. Schließlich weist die moderne asketische Literatur uns auf die innere Beziehung der drei göttlichen Tugenden und der drei Evangelischen Räte hin, auf die Beziehungen zwischen der Bergpredigt und den Kardinaltugenden und den Erkenntnissen der modernen Psychologie¹⁰ – Tatsachen, die uns eindringlich bekunden, daß die moderne Problematik in unserer Frage auch in beglückender Weise *positiv* bestimmt ist. Dem Fluch des modernen Menschen, dem Mangel an einheitlicher Durchordnung des Lebens, der Unfähigkeit zu unwiderruflich hohen Entschlüssen, durch die man sich von dem begnadenden und rufenden Gott finden zu lassen für Zeit und Ewigkeit bereit ist, der inneren Zusammenhanglosigkeit des Menschen, die den Herausgebern der thomistischen Ständelehre ihr Thema so unmodern erscheinen ließ¹¹, steht ein neues und tieferes Erfassen der Ständetheologie gegenüber, stehen vor allem ganz sicherlich bestimmte Auftragsgnaden und Sendungen in der Kirche gegenüber¹², die von größter Bedeutung für die Gegenwart sind und die auch innerhalb des benediktinischen Mönchtums zu einer inneren Besinnung auf die eigene Wesensart führen¹³.

Schließlich dürfen wir nicht vergessen, daß die neue Erfassung des Menschen als Person, wie sie uns auf katholischer Seite z. B. durch *R. Guardini* geschenkt wurde¹⁴ und wie sie uns das Schaffen *M. Bubers* aufs neue ermöglicht, uns ganz neue Perspektiven für unser Thema eröffnet hat, weil sie uns den Menschen in seiner dialogischen Existenz, in seiner Beziehung zum Wort zum Gotteslob zeigen¹⁵. Erwäh-

⁷ Constitutio „Provida Mater“ vom 2. Februar 1947.

⁸ s. Herder-Korrespondenz 5, 1950/51, S. 189 ff. und *A. Scheuermann OFM.*, Geist und Leben 24, 1951, S. 274–284.

⁹ Vgl. Deutsche Thomas-Ausgabe 24, a. a. O., S. (9), (13); ferner die französische Gründung der Communauté in Taizé-lès-Cluny, vgl. dazu u. a. O. *Jänichen*, Quatember 1, 1952/3, S. 40–44; hier wäre noch die gesamte Literatur der Berneuchener und der Evangelischen Michaels-Bruderschaft zu nennen; vgl. etwa *E. Müller-Gangloff*, Gottes Volk als Bruderschaft, ebd., S. 3–8.

¹⁰ Vgl. etwa *J. Dillersberger*, Der Neue Mensch, Einsiedeln 1950, und die verschiedenen Arbeiten von *B. Martin*, etwa „Die neunfache Form der Aszese, Geist und Leben 22, 1949, S. 37–71.

¹¹ a. a. O., S. (12).

¹² Zu den schon genannten Arbeiten von *H. U. von Balthasar* vgl. noch von demselben: *Therese von Lisieux*, Geschichte einer Sendung, Köln 1950, und *Elisabeth von Dijon* und ihre geistliche Sendung, Köln 1952.

¹³ Vgl. dazu *I. Herwegen*, Sinn und Geist der Benediktinerregel, Einsiedeln 1944; *L. Hunkeler*, Vom Wesen des Benediktinertums, Basel 1947; *E. Heufelder*, Der Weg zu Gott, Dülmen 1948. *L. Bouyer*, Le sens de la vie monastique, Turnhout-Paris 1950 und *J. Leclercq*, La vie parfaite (ebd. 1948). Ferner einzelne Beiträge der Casel-Gedenkschrift „Vom christlichen Mysterium“, Düsseldorf 1951.

¹⁴ Welt und Person, Würzburg 1939, und Das Ende der Neuzeit, ²Basel 1950, sowie Die Macht, Würzburg 1951.

¹⁵ Vgl. dazu *L. Bouyer*, a. a. O., S. 20 ff.

nen, wir schließlich noch, daß die historische Forschung über den Ursprung des Mönchtums durch die Arbeit von K. Heussi endgültig aus ihrer religionsgeschichtlich und liberal beeinflussten Verfangenheit herausgelöst wurde, so dürfen wir wohl behaupten, daß die Stunde besonders reif ist für eine Erörterung der Frage nach den biblischen Grundlagen des Mönchtums und des Ordensstandes¹⁶.

2. Das Zeugnis der Geschichte

Erörtern wir unser Thema zuerst im Sinne historischer Fragestellung, so dürfen wir uns größter Kürze befleißigen. Wir wissen ja um den gewaltigen Strom geistlichen und monastischen Lebens, der von der Berufung des *Antonius*, des ersten Mönches und *des Mönches* der alten Zeit schlechthin, ausging, und wir wissen auch, daß hier das Evangelium entscheidend als die Grundlage des Mönchtums hervortritt. Es gilt das nicht nur insofern, als das Hören des Herrnwortes von der Begegnung Christi mit dem reichen Jüngling ein so gewaltiges Echo im Herzen des Kopten weckt, daß er das Christuswort erfüllt, sondern es zeigt sich schon in dieser Berufungsgeschichte, in welchem Sinn das Evangelium als die Grundlage des Mönchtums bezeichnet werden muß. Nicht die gedankliche Abhängigkeit, sondern die lebendige und unmittelbare Berührung mit dem Gotteswort ist das Entscheidende. In dem Bericht, den Antonius in der Synaxis der Gemeinde hört, *ergeht* das Wort des Herrn an ihn. Es handelt sich hier um einen *pneumatischen* Vorgang, vergleichbar der Berufung der Propheten und der Apostel, und darin zeigt sich bereits ein zweites Element der biblischen Grundlage: das Gotteswort als *Berufung*, als Heilsbotschaft^{16a}. In einer uns etwas kühn anmutenden Überspitzung ist es von dieser Sicht her notwendig zu sagen, daß die *gesamte* Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes, die Bibel, hier als *Evangelium* an den Menschen herantritt. Dieses lebendige Angerufensein bleibt auch dem gesamten späteren Mönchtum erhalten und vielleicht gibt es kein Zeugnis, das uns diese Wirklichkeit lebendiger vor Augen führen könnte als die *Regula Benedicti*, die von diesem lebendigen Angerufensein völlig durchdrungen ist, wie Abt Herwegen an verschiedenen Stellen seiner Sinndeutung gezeigt hat¹⁷. Das beweisen nicht nur so bedeutsame Allgemeinformulierungen wie das Wort vom *ducatus Evangelii*, von der Führung durch das Evangelium, sondern vor allem die Bekundung der Gegenwärtigkeit des rufenden und einladenden Herrn in der Schrift:

„Der Herr sucht in der Menge des Volkes, dem Er diese Worte zuruft, seinen Arbeiter“ (Prol.); „was kann für uns süßer sein, als diese Stimme des Herrn, der uns einlädt . . .“ (Prol.); und der gewaltige Anruf des 7. Kapitels: „es ruft uns die Schrift zu“. Das zeigt vor allem auch der Dialog der *Interrogatio* und *Responsio*, an dem uns Benedikt im Prolog zu seiner Regel nicht nur teilnehmen läßt, sondern in den er uns gewissermaßen hineinzieht, verwickelt.

Es würde zu weit führen, hier alle Stellen anzugeben, in denen sich die innere Kraft und Macht des Wortes bei Mt 19, 21 in der Geschichte des Mönchtums entfaltet, die ja dann auch entscheidend für die Begründung des Rates der Armut

¹⁶ Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936.

^{16a} Vgl. L. Bouyer, La vie de S. Antoin (Collection Figures Monastiques), St. Wandrille 1950, 44 ff.; 58.

¹⁷ a. a. O., S. 29 f.; 32 ff.

wird und ganz in dessen Theologie eingeht, sobald es um die Jahrtausendwende zur endgültigen Ausprägung und Formulierung der Rätedreiheit gegenüber dem Johanneischen Wort von der Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens kommt¹⁸. Die Berufung des Antonius, die von Mt 19, 21 ihren Ausgangspunkt nimmt, ist aber auch aus anderen Gründen wesentlich für die biblische Grundlegung des Mönchtums. Das Wort des Herrn: „Willst du vollkommen sein, so geh' hin, verkaufe alles, was du hast und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komm, und folge mir nach!“ ist ein *doppelter* Ruf: zum *Verlassen* und zur *Nachfolge*, und wir dürfen alles, was in breitem Strom aus der Bibel in die geistliche Lehre des Mönchtums fließt, als eine Entfaltung dieses Keims ansehen bis zu den modernsten Ausprägungen des Ordenswesens. Zweierlei möchten wir in dieser Entwicklung noch als besonders bedeutsam herausheben. Diese Verwirklichung des rufenden Gotteswortes, also der biblischen Grundlage, ist so umfassend, daß der Mönch die Fülle der ganzen Schrift als sein Leben und seine Weisung aufnimmt. Von jenem Apophthegma des Antonius an: „Für alles, was du tust, habe ein Zeugnis der Schriften“¹⁹, kommt es zu einer fast völligen Einheit von Mönchswort und Schriftwort. Fast alles läßt sich dafür aus der Mönchsliteratur als Beispiel anführen. Neben dem Schriftgebrauch der Regel des hl. Benedikt, den wir schon erwähnten und der hier nochmals hervorgehoben werden muß, scheint mir das beste Beispiel für diese Einheit, die sich hier gewissermaßen mit Händen greifen läßt, die *Doctrina Horsiesi* zu sein, deren Worte ein einziges Gewebe von Schriftstellen des Alten und Neuen Testamentes sind²⁰.

Das andere, was hier als charakteristisch genannt werden muß, ist die Tatsache, daß das zweite Schriftwort, das sehr bald in Verbindung mit Mt 19, 21 auftritt, nämlich Lk 14, 33 („keiner von euch, der nicht allem *entsagt*, kann mein Jünger sein“), das Cassian mit Mt 19, 21 verbindet, so sehr kennzeichnend für das Mönchtum wird, daß es der terminus technicus für das Mönchwerden und für den rechtlichen Akt der Mönchsprofeß wird: Apotaxis bzw. Apotage im weitesten Sinne des asketischen Verzichtes und im engsten des Verzichtes auf Familie, Ehe, Besitz²¹.

Schließlich – und damit berühren wir einen weiteren Punkt in unserem Zusammenhang – ist es notwendig, in aller Vorsicht zu fragen, wie weit nicht auch die Entwicklung des Mönchtums vom *eremum* zum *coenobium* eine notwendige Folge aus den Weisungen des Evangeliums war. Inwieweit erwächst das absolute Einsiedlerideal, soweit es wirklich ein solches gegeben hat, aus dem Evangelium? Und es scheint, als ob gerade das Evangelium auf die Dauer nur ein relatives Verwirklichen dieses Ideals zuließe. Die Theologie des Zönobiums, wie sie etwa Basilius entwickelt, mutet doch fast wie eine Korrektur des Einsiedlerideals vom Evangelium und der Apostelgeschichte bzw. den paulinischen Briefen her an²². Und

¹⁸ 1 Jo 2, 16; vgl. Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 24, S. 406 ff. und die dort angegebene Literatur.

¹⁹ MG 65, 76 C.

²⁰ MG 40, 869/94; ferner A. Boon, *Pachomiana Latina*, Löwen 1932, S. 109–147.

²¹ Vgl. den Artikel Apotaxis von M. Rothenhäusler RAC I, Sp. 558–564; ferner W. Schwer, Artikel Beruf ebd. II, Sp. 141–156, besonders 151 ff. und die vorausgehende Studie von K. Holl, Zur Geschichte des Wortes „Beruf“, Ges. Aufs. 3, 1938, S. 189–219.

²² Vgl. Große Regel 7, bei H. U. von Balthasar, Die großen Ordensregeln, S. 48–51.

das ist gerade der Punkt, an dem Benedikt den zönotischen Gedanken des hl. Basilios trotz aller Entlehnungen aus Pachomius und Cassian zur Vollendung bringt, weil er die Gemeindeftheologie des hl. Basilios durch seine Lehre vom Abt, die wie keine andere das biblische Motiv von der pneumatischen Vaterschaft verwirklicht, vertieft²³. Freilich kündigt sich hier schon eine tiefere Schicht der biblischen Grundlagen an, wie denn die Idee der geistlichen Vaterschaft schon als eine besondere Fassung des allgemeineren, von den Anfängen des Mönchtums bis zu den modernen Orden lebendigen Satzes „Wer euch hört, hört mich“, gelten darf.

Man darf wohl nicht von den biblischen Grundlagen des Mönchtums sprechen, ohne auch besonders auf das 4. Kapitel der Benediktus-Regel hinzuweisen, dem im Zusammenhang unseres Themas besondere Bedeutung zukommt. Schon in der äußeren Gestalt wie aber auch inhaltlich – ich erinnere an den Beginn mit der zweiten Hälfte des Dekalogs – weist es eindringlich auf die Bibel als Grundlage zurück. Man kann aber darüber hinaus wohl die meisten Formen späteren Ordenswirkens in diesem 4. Kapitel finden. Was man vom Mönchtum im allgemeinen sagen kann, daß nämlich die späteren Ordensformen im Vergleich zu ihm vielfach nur Akzentuierungen einzelner Anrufe aus dem Evangelium sind, das gilt auch vom 4. Kapitel, das als die Rüstkammer der monastischen Tugendlehre diese späteren Formen in ihrer Besonderung oder Zweckbestimmtheit keimhaft enthält.

3. Die Christusmystik als Wesenselement

Wir haben soeben von einer tieferen Schicht der biblischen Grundlagen des Mönchtums gesprochen als jener, die wir berühren, wenn wir von Auswirkungen bestimmter Herrnworte und bestimmter biblischer Motive in der Entwicklung des Vollkommenheitsideals und Vollkommenheitsstrebens sprechen. Diese tiefere Schicht erreichen wir dann, wenn wir solche Herrnworte, die als Evangelium ergehen, als Deutungen und Offenbarungen des Wesens Christi selbst erkennen. Der klare Hinweis auf Christi Armut, der etwa im zweiten Teil der Rede an den reichen Jüngling enthalten ist, führt uns hier weiter, er führt zum innersten Kern der Räte, der im Christusmysterium selbst enthalten ist. Es ist nun eine ganz allgemeine Lehre der Theologie, die Evangelischen Räte aus der Person des Herrn selbst abzuleiten, von uns aus gesehen darf man wohl sagen: in Christus selbst immer den Urmönch zu sehen. Für die *Regula Benedicti*, welche die Evangelischen Räte in der üblichen Form nicht kennt, gilt nun, daß sie ganz in der Linie jener Betrachtungsweise lehrt, wie Paulus und Johannes sie besonders ausgeprägt haben. Der Kern ihrer Vollkommenheits- und Tugendlehre ist ja die *humilitas* und *humiliatio*, die wir im paulinischen Sinne als *κένωσις*, *exinanitio*, Entäußerung zu verstehen haben. Was der hl. Benedikt seinen Mönchen über den Gehorsam und die Demut sagt, ist von daher gesehen Christusmystik. In der Sprache des Neuen Testaments dürfen wir sagen „pneumatisch“, und wir haben darin unserer Meinung nach nicht zuletzt auch

²³ Zur Idee der geistlichen Vaterschaft vgl. L. Dürr, Heilige Vaterschaft im antiken Orient, Heilige Überlieferung, 1938, S. 1–20, bes. die S. 3 verzeichnete Literatur; ferner I. Herwegen, a. a. O., S. 22 f., 67 ff.; O. Casel, Bemerkungen zu einem Text der *Regula S. Benedicti*, Studien und Mitteilungen 61, 1947, S. 5–11; H. Emonds, Artikel Abt, RAC I Sp. 45–55; B. Steidle, Die Regel St. Benedikts, Beuron 1952, S. 84–89.

einen guten Ausdruck für den biblischen Quellpunkt dieser Lehre. Die Theologie des monastischen Gehorsams wäre hier von dem Prolog der *Regula* her zu entfalten, der das Mönchtum als ein *redire ad Deum per laborem oboedientiae* darstellt, eine Rückkehr zu Gott durch die Mühsal des Gehorsams. Aber dieses *redire* ist ein *sequi Christum ad gloriam*, ein Christus zur Herrlichkeit folgen. Und dieser *primus humilitatis gradus* ist deshalb der eigentliche Kern der Christusnachfolge, wie es im 7. Kapitel heißt: *imitans Dominum, de quo dicit Apostolus: factus oboediens usque ad mortem*, er ahmt den Herrn nach, von dem der Apostel sagt: Er ward gehorsam bis in den Tod.

Wir dürfen diese Dinge als so bekannt voraussetzen, daß wir uns wohl erlauben können, eine andere Seite dieser Theologie als besonders wichtig hervorzuheben und zwar deshalb, weil sie die enge Verbindung von *stabilitas* und *oboedientia* zeigt, und weil in ihr auch ein biblisches Motiv für das benediktinische Stabilitätsgelübde gegeben ist, das ja nicht voll erfaßt wird, wenn man bei der *stabilitas in congregatione* oder gar der *stabilitas loci*²⁴ stehen bleibt.

Betonen wir nochmals, daß die Lehre des hl. Benedikt vom Gehorsam in einem doppelten Sinn Christusmystik ist, einmal insofern der Gehorsam Christus dem Herrn dargebracht wird, den der Glaube der Mönche im Abt erkennt, dann weil der Mönch im Gehorsam Christus gleich wird und ihm zur Gloria folgt, so werden wir für die *stabilitas* den Satz aufstellen können: Die *stabilitas* der *Regula Benedicti* hat ihre biblische Grundlage in dem Lehrgebot der Schrift vom beharrlichen Aushalten im Leidensgehorsam Christi. Für den Aufweis dieses Satzes darf ich kurz folgendes bemerken: Die ersten drei Stufen der Demut im 7. Kapitel sprechen zunächst nur von diesem Gehorsam selbst, ohne das Element der Beständigkeit und des Ausharrens zu betonen. Doch wird hier – wie auch in allen anderen Aussagen der *Regula* über den Gehorsam und den Abt – die innere Notwendigkeit der *stabilitas* deutlich. Denn die in diesen ersten Stufen dargelegte völlige Aufgabe des Eigenwillens ist innerlich unmöglich, so lange dem Mönch die Möglichkeit bleibt, davonzugehen und sich nach eigenem Ermessen der Bindung des Gehorsams zu entziehen.

Schon die dritte Stufe der Demut leitet mit der paulinischen *oboedientia usque ad mortem* über zum Gebot unerschütterlicher Beharrlichkeit in diesem Gehorsam, das in der vierten Stufe klar dargelegt wird. Man kann dabei in der Entfaltung der Lehre deutlich einen mehr aktiven und einen mehr passiven Aspekt unterscheiden. In der ersten Stufe steht der Abt im Vordergrund, dem im Gehorsam der Eigenwille übergeben werden soll. Schon in der zweiten und dritten Stufe wird jedoch mehr der Mönch betrachtet, der Christus gleich wird und dies vor allem in seinem Gehorsamsleiden. Diese Lehre führt die vierte Stufe zum Höhepunkt, die dann deutlich und klar von der *stabilitas* spricht. Es handelt sich dabei um jene Stufe, der im Vergleich des Mönchtums mit dem Martyrium eine so große Bedeutung zukommt und deren Formulierung, ganz aus der Schrift schöpfend, so überraschend nahe Züge zur Liturgie der Märtyrer aufweist²⁵. Hier zeigt sich, daß die *stabilitas* eins

²⁴ *stabilitas in congregatione* ist der Ausdruck der Regel; *stabilitas loci* kommt erstmals bei Paschasius Radbertus vor; vgl. C. Butler, *Benediktinisches Mönchtum*, 1929, S. 122.

²⁵ Vgl. J. Leclercq, a. a. O., S. 147; ebenso A. Löhr, *Vom Opfer, vom Zeugnis und von der Geduld*. Laacher Hefte, Liturgie und Mönchtum 6, 1950, S. 69–70.

ist mit der ὑπομονή, der *Geduld* der Heiligen Schrift. Der hl. Benedikt schreibt ja: *si in ipsa oboedientia duris et contrariis rebus vel etiam quibuslibet inrogatis iniuriis, tacite conscientia patientiam* (patientia = ὑπομονή) *amplectatur et sustinens non lassescat vel discedat, dicente Scriptura: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit* (Mt 10, 22), (wenn er im Gehorsam bei Härten und widrigen Umständen, ja sogar beim Erleiden von Unbilden schweigend und aus dem Inneren die *Geduld* umfaßt und aushält, ohne müde zu werden oder fortzulaufen. Es steht ja geschrieben: „Wer bis ans Ende ausharrt, der wird heil sein“), und Benedikt fügt als Begründung Ps 26, 14a, Röm 8, 36 und 37 hinzu. Hier begegnet uns in schönster Weise die Begründung der *stabilitas* aus dem Wort der Schrift, die Altes und Neues Testament als Einheit faßt. In besonderer Beziehung der Gehorsamsbindung an einen Menschen wird dann noch hinzugefügt: *Imposuisti homines super capita nostra*, Du hast Menschen über unser Haupt gesetzt (Ps 65, 12).

Von der deutlichen Sprache dieser Stelle her können andere kürzere Formulierungen der Regel nicht mehr als zufällig erscheinen, sondern sie zeigen vielmehr, daß der hl. Benedikt wirklich in der *stabilitas* in besonderer Weise die Verwirklichung der biblischen ὑπομονή, des evangelischen Beharrens im Leidensgehorsam Christi gesehen hat. Der Schlußsatz des Prologs ist eine ganz konzise Zusammenfassung des in der 4. Stufe der Demut Gelehrten, wobei die Christumystik des klösterlichen Gehorsams deutlich hervortritt: *ab ipsius numquam magisterio discedentes, in eius doctrina usque ad mortem in monasterio perseverantes, passionibus Christi per patientiam participemus* . . ., wir wollen uns daher niemals von seiner Lehre entfernen, in seiner Schule bis zum Tod im Kloster ausharren und durch Geduld an den Leiden Christi teilnehmen . . . Deshalb kann das Aufnahmekapitel 58 der Benediktinerregel einfach sagen: *si promiserit de stabilitate perseverantiam* . . ., wenn er über die Beständigkeit Ausharren verspricht. Was die Alten bereits als ὑπομονή τοῦ καλλίου, als Ausharren in der Zelle kannten²⁶, führt Benedikt durch seine biblische Begründung zur letzten Tiefe. Auch daß für Cassian die *patientia* die Tugend des Zönobiten schlechthin ist, ist in diesem Zusammenhang sehr bedeutungsvoll. Nur wird man der Inhaltsfülle dieser Lehre nicht gerecht, wenn man sie mit dem abgeschwächten Sinne unseres Wortes *Geduld* verbindet²⁷.

Wir müssen hier darauf verzichten, nun noch darauf hinzuweisen, inwiefern die benediktinische *conversatio morum* und die *oboedientia* den Evangelischen Rat der *Keuschheit* verwirklichen, inwiefern die evangelische *Armut* ganz organisch sowohl der *conversatio morum* wie auch den Tugenden der Demut und des Gehorsams angehört. Das vierte Kapitel der Regula spricht hier ebenfalls deutlich genug, und die Redeweise des Prologs ist so sehr personal geprägt, daß wir ohne Gezwungenheit darin ein Element des personalen Charakters wiedererkennen kön-

²⁶ Vgl. *Arsenius, Apophthegmata Patrum*, MG 65, 90 C.

²⁷ Vgl. dazu *M. Rothenhäusler, Das innere Leben des Zönobiten nach Johannes Cassian und die Regel des hl. Benedikt*, Vir Dei Benedictus. Münster 1948, S. 281, der allerdings die Beziehung zur Regula Benedicti nur erwähnt, nicht aber in ihrer ganzen Breite herausstellt; zur ὑπομονή vgl. *V. Warnach, Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf 1952, S. 255 f.; 671 f. Dort auch das bezeichnende und schöne Wort des heiligen Ambrosius (255³): *Patientia perfectio est caritatis*.

nen der dem Evangelischen Rat der Keuschheit eignet²⁸. Wir wollen uns vielmehr abschließend der Frage zuwenden, wieweit das Mönchtum nun auch als *Stand* biblisch begründet werden kann.

4. Die biblische Grundlegung des Standes

Mit unseren bisherigen Ausführungen ist noch nicht die Frage beantwortet, wie die Bibel den *Stand* des Mönchtums und der Ordensleute begründe. Denn weder der Hinweis, daß im Mönchtum die Evangelischen Räte verwirklicht werden, noch der Aufweis der Fruchtbarkeit bestimmter Herrnworte im Vollkommenheitsstreben, noch die Häufung biblischer Motive oder Ideen, wie sie im Gedanken der pneumatischen Vaterschaft oder der βασιλεία τοῦ θεοῦ, des Gottesreiches, gegeben sind, genügen zur Begründung eines Standes. Das alte Mönchtum hat es ja an derartigen Hinweisen nie fehlen lassen und wenn es sich auch bewußt war, daß die Berufung auf die Propheten und Apostel nie im Sinne rein geschichtlicher Beziehung geschehen dürfe, so ist doch damit noch keine theologische Standeslehre gegeben. Wir möchten da vor allem auf *einen* Begriff aufmerksam machen, der uns sowohl im Alten wie im Neuen Testament begegnet und in heilsgeschichtlicher Sicht den Stand des Mönchtums wie der Orden begründet und auch als Stand vom Klerikerstand wie vom Weltstand unterscheidet. Es ist dies der Begriff der ἀπαρχή, der Aussonderung, der uns hier tiefer führt als der Aufweis, daß die Räte und bestimmte biblische Ideale in gelübdemäßiger Bindung gelebt werden.

Ἀπαρχή ist die *von* Gott und *für* Gott ausgesonderte Erstlingsgabe. Das Wort bezeichnet dabei die im Kult Gott dargebrachten Gaben, etwa das Weizenmehl, es bezeichnet aber auch durch die ganze Heilsgeschichte hindurch, beginnend mit Abel bis zu Christus, dem Herrn, selbst, Menschen, die als Erstlinge für Gott ausgesondert werden und als Erstlinge Gott ganz und ungeteilt und für ewig und immer gebören²⁹. Wir haben in der Geschichte des Mönchtums viele Beispiele dafür, daß man in der Berufung zum Mönchtum nichts anderes sah als ein Fortleben des Ausgesondertseins, wie es uns bei Abel, Noe, Abraham, Isaak, Jakob, den Propheten, den Nasiräern, den Aposteln begegnet³⁰. Auch das Fortleben der Martyrer und Asketen der Urgemeinde im Mönchtum steht in der gleichen Linie. Und dieses Geschlecht setzt sich fort bis zu den zwölfmal zwölftausend der Apokalypse und jenen Ungezählten aus allen Völkern, Zungen und Ländern, die aus den Menschen für Gott

²⁸ Dazu gehört der Auftakt des Prologs: *Obsculta, o fili*, mit seiner Beziehung zu Ps 44 und das Bild des *Regni tabernaculum*, dem vom Gebrauch in der Apokalypse her (also wiederum „biblische“ Begründung!) bräutlicher Charakter eignet!

²⁹ S. Th WNT, Artikel ἀπαρχή, I. Sp. 483 f., ergänzend vgl. auch den Artikel ἀπαρχή bei Stephanus, *Thesaurus Graecae Linguae* I, 2, Paris 1831—1856, Sp. 1208—1209. Der lateinische Ausdruck für ἀπαρχή ist *primitiae*. So nicht nur die Heilige Schrift Apk 14, 3 ff., sondern auch von Christus: 1 Kor 15, 20. 23; für die Kirchenväter vgl. Hieronymus ep. 49, 10, 2 (dreimal); vgl. Adv. Iov. I 40, CSEL 54, Wien 1910, 365, 10—19. Der *Thesaurus Linguae Lat.* weist sonst noch Stellen aus bei Rufin, Orig., In num 11, 3; Venantius Fortunatus, Vita Marcell. 4, 15; Inscript. christ. Silvagni 3721. Der Schriftleitung des *Thesaurus* in München sei auch an dieser Stelle für die Mitteilung dieser Fundorte herzlicher Dank gesagt. Die genannten Stellen schließen sich an Apk 14, 3 ff. an.

³⁰ Vgl. dazu den Artikel „Beruf“ von W. Schwer, s. oben Anm. 21. Die Stellen der Kirchen- und Mönchsväter hoffe ich bei anderer Gelegenheit vorlegen zu können.

und das Lamm als *Aparche* erkauft sind (14, 1–5). Die asketischen und monastischen Vorbilder des Alten Testaments bis zu Johannes dem Täufer mußten in der Literatur des Mönchtums freilich noch auf das Spezielle ihrer Aussonderung hin untersucht werden: Abel als Opfer, Abraham als der von Familie und Heimat Fortgerufene, Isaak als der Gehorsame, Jakob als der Demütige, der Gottvertrauende, der Fremdling auf Erden und der Gotteskämpfer und so fort bis zu jenen Vergleichen der Dialoge Gregors d. Gr., die uns den hl. Benedikt als den vom Geiste aller Gerechten Erfüllten zeigen³¹. Auch die Auffassung vom asketischen und monastischen Leben als stellvertretendem Leben und Leiden, wie sie aufs engste mit dem Ideal der Christusbachfolge verknüpft ist und schon bei den Vorläufern des eigentlichen Mönchtums uns begegnet³², wäre gewissermaßen als „Beleg“ für diese Standeslehre heranzuziehen. Der Gehalt dieses Begriffes liegt darin, daß das Gottgehören des Erstlings positiv die universale Herrschaft Gottes über die gesamte Schöpfung zur Voraussetzung hat, negativ die Schuld des Sündenfalles, in dem das Geschöpf diese Herrschaft nicht anerkannte. Nun aber beruft Gott den Erstling im Zeichen der Erlösung und Gnade und macht ihn selber zum ausgesonderten Zeichen für Gericht und Gnade im Sinne des ganz Gott-Gehörens. Das ist die heilsgeschichtliche Grundlage der Gelübde der drei Evangelischen Räte, aufs engste verbunden mit Christus dem Herrn selbst, welcher der Erstling schlechthin ist. Sie schließt eine Ganzhingabe an Gott in sich, die vollkommene Christusbachfolge ist, die zur Christusangleichung führt und damit teilhat an seinem Werk und an seiner Sendung. Diese Teilhabe ist anders als im Weltstand, der ein Stand der Verheißung auf Christus und seine Kirche hin ist³³, sie ist anders als im Priestertum, das durch das Amt der *dispensatio mysteriorum* geprägt und gekennzeichnet ist³⁴. Gerade darin ist es auch begründet, daß dieser Stand der ausgesonderten Erstlinge in gleicher Weise Männern und Frauen offen steht, daß Askese, Buße, Weltabkehr und Gotteslob, die Anbetung in ihrer letzten und umfassenden Form zum Lebensinhalt dieses Standes der vollkommenen Gottzugehörigkeit werden können und daß dieser Stand als ein Zeichen in dieser Welt steht, und darin erblicken wir seine Sinnerfüllung und seinen Auftrag auch für die heutige Welt, für ihr Verlorensein in der Sünde und für ihre Heimholung zu Gott in der Erlösung.

Zusammenfassend dürfen wir vielleicht feststellen: Wir glauben, im heilsgeschichtlichen Begriff der *ἀπαρχή* die eigentlich biblische Grundlage des Ordensstandes sehen zu sollen. Dieser Begriff und die von ihm umschlossene heilsgeschicht-

³¹ Neben den bekannteren Beispielen sind hier vor allem die *Sermones* aus dem Liriner Mönchskreis zu nennen; vgl. etwa *Eusebius Gallicanus*, De S. Maximo et Episcopo et Abbati Lirinensi, Max. Bibl. Patrum, Lugduni 1677, VI, 654 ss. und andere *sermones* dieses Bandes und bei Migne, PL 50. Auch die Schrift *de laude heremi* des *Eucherius von Lyon*, CSEL 31, Wien 1894, S. 177–194, verdient hier als kennzeichnend genannt zu werden.

³² Vgl. *W. Völker*, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931, S. 223; 149; 57 und öfter.

³³ Vgl. dazu *H. U. von Balthasar*, *Therese von Lisieux*, S. 101 ff; 188 ff.

³⁴ Vgl. dazu Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 24, a. a. O., S. 347 ff., bes. 351 f. Auch „Klerus“ (*κλήρος*) bedeutet Aussonderung und insofern liegt hier eine Wesensbeziehung zum Mönchtum vor. Aber für ihn ist das „aus den Menschen genommen, für die Menschen bestellt“ des Hebräerbriefes 5, 1 im Sinne der kultischen Vermittlung bestimmend.

liche Wirklichkeit gibt uns die Möglichkeit, eine echte Theologie des Mönchtums und des Ordensstandes aufzubauen, weil er die Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments zusammenfaßt³⁵. Er hebt alle von den Anfängen des Mönchtums bis in unsere Tage in der Heiligen Schrift gegebene Vorbildlichkeit sowohl des Alten wie des Neuen Testaments aus dem Bereich des bloß Geschichtlichen und erst recht aus dem Bereich des bloß Intentionalen und Moralischen heraus in die Heilsgeschichte. Er faßt alle einzelnen Erscheinungen des Ordenslebens und monastischer Lebenspraxis in einer Einheit zusammen, deren tiefste Grundlage ihre Einheit in Christus und unsere Einheit mit ihm ist, dem Erstling der Entschlafenen und Auf-erstandenen. Er bekundet seine pneumatische Wesensart, denn von seiten Gottes ist die Pneumagabe an den Menschen *Erstlingsgabe*, wie uns Röm 8, 23 oder 2 Kor 5, 5 zeigt in der Umkehrung der bisherigen alttestamentlichen Aparchétheologie. Er verkörpert besonders das Jungfräulichkeitsideal. Er deutet schließlich die besondere kultische Aufgabe des Mönchtums an, denn die zwölfmal Zwölftausend des himmlischen Jerusalem sind es, die allein die geheimnisvolle Melodie des himmlischen Heiligtums verstehen und darbringen können. Daß sie diesem Dienst verschrieben sind, ist ihr besonderer Lohn dafür, daß sie sich Gott als ἀπαρχή dargebracht haben³⁶. Er umfaßt schließlich alles, was die Menschen Gott als Gelübde dargebracht haben und darbringen können und tendiert auf die Unwiderruflichkeit und Feierlichkeit dieser Gelübde.

³⁵ Wir glauben darin auch die tiefere Begründung des Ordensstandes zu sehen als im gewiß sehr guten Aufweis von *H. U. von Balthasar* aus den Sendungsstellen des Johannesevangeliums; vgl. *Therese von Lisieux*, S. 188 f.

³⁶ Vgl. dazu den Artikel ἀπαρχή im ThWNT. s. oben, Anm. 29.