

Die Stellung des Protestantismus zu Aszese und Mönchtum in Geschichte und Gegenwart

Von Friedrich Wulf S.J., München

Es ist gewiß eine der merkwürdigsten Erscheinungen unserer Zeit, daß man dem katholischen Mönchtum in wachsendem Maße wieder Interesse, ja ein ausgesprochenes Wohlwollen entgegenbringt und ihm keine unbedeutende Aufgabe für die Wiedergenesung unserer so aufgewühlten und entseelten Welt zuspricht. Anschauungen über das Mönchtum, wie man sie etwa bei Ernst Jünger (Auf den Marmorklippen) oder Hermann Hesse (Glasperlenspiel) ausgesprochen findet, sind heute nichts Seltenes. Man könnte fast von einer Rehabilitierung des Mönchtums sprechen, wie man sie seit den Tagen der Aufklärung nicht mehr für möglich gehalten hat. Dabei sind es keineswegs die kulturellen und nicht einmal die caritativen Leistungen der Klöster, die man rühmend hervorhebt und die man dem Mönchtum von jeher gerne bestätigt hat, sondern Dinge, die viel tiefer an das Wesen des monastischen Lebens heranreichen. Man sucht die Klöster als Stätten des kultischen Gebetes und der Meditation und erblickt in den Mönchen Menschen, die die vordergründige Welt und sich selbst im Glauben an eine höhere Ordnung überwunden haben, die darum in einem besonderen Sinne Weise geworden sind und eine Kraft ausstrahlen zur Heilung der vielfältigen Gebrechen unserer Zeit. Also gerade das, was seit der Aufklärung als besonders anstößig und verwerflich galt: die im Sinne des technischen Fortschritts unproduktive Lebensweise der Mönche, wie sie die Pflege des Kultes und des Gebetes mit sich bringt, das Herausgenommensein aus der Welt, die vom Lärm und Streit des Alltags erfüllt ist, gerade das wird von den Besten — auch außerhalb des katholischen Christentums — als eine wesentliche Hilfe zur Rettung wahrer Humanität und Kultur angesehen.

Auf diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund ist nun noch ein anderer, nicht weniger bemerkenswerter Vorgang zu verzeichnen. Auch innerhalb des protestantischen Christentums scheint sich eine tiefgreifende Wandlung zugunsten einer positiveren Stellung zu Aszese¹ und Mönchtum anzubahnen. Es mehren sich sogar die evangelischen Stimmen, die nach einer Wiederherstellung des Mönchtums rufen, ja man weiß von der einen oder anderen schon tatsächlich erfolgten Klostergründung². Das alles ist um so auffälliger, als es jahrhundertlang ein Grunddogma des Protestantismus aller Schattierungen zu sein schien, das Mönchtum sei der Inbegriff und Höhepunkt der Fehlentwicklungen der alten Kirche gewesen, und nirgendwo sei das Wesen der evangelischen Religiosität und Sittlichkeit so verkehrt worden wie eben

¹ Unter *Aszese* verstehen wir nicht so sehr eine einzelne Übung oder gar ein System von Übungen, als vielmehr in erster Linie das Leben nach den sogenannten evangelischen Räten.

² Bekannt geworden sind bisher vor allem:

1. die „*Communauté Clusienne*“ in Taizé; hervorgegangen aus dem französischen Calvinismus, mit streng monastischer Lebensform und feierlicher Liturgie; sie will bewußt die Tradition von Cluny fortsetzen (Liter.: *Max Thurian, Joie du ciel sur la terre*, Neuchâtel-Paris).

2. Die „*Marienschwestern*“ in Darmstadt; sie haben strenge Klausur, senden die Schwestern aber immer wieder eine Zeitlang zum Dienst in die Gemeinden.

im Mönchtum. Als daher um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in der hochkirchlichen Bewegung der Anglikanischen Kirche der Ordensgedanke von neuem lebendig wurde und bald zu einer stattlichen Zahl von Klostergründungen führte³, rief diese Tatsache im übrigen Protestantismus eine scharfe Ablehnung hervor⁴. Trotzdem ist der Ordensgedanke in den evangelischen Kirchen seitdem nicht mehr zur Ruhe gekommen, ja er ist heute lebendiger denn je. Zwar stehen sich hier in entscheidenden Punkten nach wie vor katholische und protestantische Auffassungen schroff gegenüber — man will das reformatorische Erbe keineswegs preisgeben. Aber es ist doch zweifelsohne eine Auflockerung der Fronten festzustellen, die erstmalig seit der Reformation wieder ein fruchtbares Gespräch unter den beiden christlichen Konfessionen ermöglicht.

Bevor wir die verschiedenen Stimmen heutiger protestantischer Theologen zur Frage des Mönchtums und seines asketischen Lebensideales wiedergeben, sei zunächst ein geschichtlicher Überblick über die reformatorische und nachreformatorische Haltung zu diesem Kernstück katholischen Frömmigkeitslebens vorausgeschickt. Nur aus dieser Sicht heraus läßt sich die ganze Bedeutung des augenblicklichen Vorganges ermessen.

Luther selbst ist in seiner Einstellung zum Mönchtum nicht einheitlich. Neben schärfster Polemik und leidenschaftlichster Verwerfung jeglicher Möncherei finden sich doch immer wieder Stellen, die das Mönchtum grundsätzlich als eine christliche Möglichkeit bejahen und sogar loben. — Drei Dinge sind es vor allem, die Luther am geschichtlichen Mönchtum bekämpfen zu müssen glaubt: den Zwang der Gelübde, die Verdienstlichkeit des asketischen Werkes und die Höherbewertung der mönchischen Sittlichkeit⁵. Seine Anklagen gipfeln schließlich in der Behauptung, das Mönchtum sei ein sündiger⁶, ja ein satanischer⁷ Stand. Man darf sich aber durch solche apodiktischen Urteile nicht irreführen lassen. Sie geben nicht die wahre Meinung Luthers über das Mönchtum wieder. „Der spätere Luther ist in allem, was er über das Mönchtum sagt, insbesondere in seinen mehrere hundert Stellen umfassenden Äußerungen über seine eigene Klosterzeit leidenschaftlicher Parteimann und also mit aller Vorsicht zu hören“⁸. In Wirklichkeit will er das Mönchtum keineswegs gänzlich abschaffen, noch auch die kirchliche Vergangenheit restlos verwerfen.

So weiß er z. B. in seiner Hauptschrift über das Mönchtum⁹ an Antonius, dem „Vater der Mönche“ und dem „Begründer der monastischen Lebensweise“ zu rühmen, daß er von den Devotionen und Gewohnheiten des späteren Mönchtums (*devotarium hoc et cerimoniale monachorum genus*) noch nichts gewußt habe; aus freien Stücken habe er die Wüste zu seinem Wohnort gewählt, frei habe er ehelos gelebt nach der Form des Evangeliums. Erst seine Nachfahren hätten aus seiner Lebens-

³ Vgl. Friedrich Parpert, *Das Wiederaufleben des Mönchtums im gegenwärtigen Protestantismus*, München 1931, 65 ff.

⁴ Noch Heussi urteilt (RGG² IV, 142): „Wenn in der hochkirchlichen Richtung der Anglikanischen Kirche seit der Oxford-Bewegung der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts Hochschätzung von Mönchtum und Ehelosigkeit hervorgetreten sind, so zeigt das nur, wie sehr diese Bewegung die protestantischen Züge ihrer Kirche ausgelöscht hat.“

⁵ Wir lassen hier außer acht, was an einer solchen Sicht des Mönchtums schief gesehen ist.

⁶ WA 10, 1; 317, 16 ff.

⁷ WA 40, 1; 245, 6.

⁸ K. A. Meisinger, *Der katholische Luther*, München (1952) 95.

⁹ *De votis monasticis* (1521), WA 8, 578.

weise Gelübde, Zwang und Knechtschaft gemacht und seien seiner Regel, die Christi Regel gewesen sei, nur noch dem Scheine nach und in heuchlerischem Wetteifer gefolgt. „Luther sieht also“, so schließt Heussi¹⁰, „die mönchische Lebensform als solche, sofern sie nicht mit einem Gelübde (und dem Werkdienst) verbunden ist, nicht als un-„evangelisch“ an“. Auch über Bernhard von Clairvaux spricht Luther öfter mit Hochachtung. So heißt es z. B. in der ersten Thesenreihe über die Gelübde¹¹: „(76) Wie einer mit dem Apostel auf Grund dieser Freiheit (sc. des Geistes) unter dem Gesetz leben kann, ohne unter dem Gesetz zu stehen, (77) so gehört zur selben Freiheit auch die Möglichkeit, sich einem ewigen Gelübde oder irgendeinem Gesetz zu unterwerfen. (78) Solcher Art war der Ordensstand Bernhards und aller, die glücklich als Ordensleute gelebt haben“. Und noch 1533, „mitten in dem heißen Zorn seiner ‚Kleinen Antwort auf Herzog Georg nächstes Buch‘ (der ihn einen ‚meineidigen Mönch‘ gescholten hatte), entwirft er das Bild eines nach dem Muster der Urkirche erneuerten Mönchtums“¹²: „Wenn sie doch also keusch und unehlich — ich wollt sagen: ohne Ehe — lebten frei dahin wie die heiligen Väter, auch wie Christus selbst getan hat, machten keine sonder Heiligkeit oder Gottesdienst draus, der anderen mitgeteilt und verkauft sollt werden, item nährten sich ihrer Arbeit, wie ein Pfarrherr und Prediger tun: so ihn(en) etwas würde gegeben, daß sie es mit Dank annähmen als ein Geschenk und Gabe umsonst gegeben und nicht dafür ihre übrige Heiligkeit verkäufte: das wäre wohl ein fein Wesen“¹³.

Wie Luther sich ein gereinigtes und erneuertes Mönchtum vorstellte, läßt sich einigermaßen den sog. „Wittenberger Artikeln“ entnehmen, die den Niederschlag der Beratungen der Abgesandten Heinrichs VIII. von England mit den deutschen Reformatoren (Wittenberg 1536) darstellen. Dort heißt es in Art. 15 *De votis monasticis*: „Wenn aber Männer, die für das klösterliche Leben wohl geeignet sind, den Wunsch haben, in jenen Stätten gemeinsamen Lebens zu leben (falls nur die Meinungen und der Gottesdienst berichtigt sind), und von den geistlichen Weihen als an sich indifferenten Dingen Gebrauch machen, so tadeln wir solche nicht, überzeugt, daß viele heilige und treffliche Männer in dieser Gesinnung in den Klöstern fromm gelebt haben; ja es ist sogar zu wünschen, daß solche Kollegien gelehrter und frommer Männer bestehen, in denen zum allgemeinen Nutzen der Kirche das Studium des christlichen Lebens gepflegt wird und junge Leute nicht nur in der Lehre unterwiesen, sondern auch durch fromme Übungen und jene liturgische Erziehung zur Frömmigkeit gewöhnt werden; doch so, daß niemand durch Gelübde gefesselt unter Gefährdung seines Gewissens zurückgehalten werden darf“¹⁴. Auch die körperliche Aszese wollte Luther für das sittliche Streben nicht ausgeschaltet wissen,

¹⁰ Karl Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, I.

¹¹ *Themata de votis*, WA 8, 326; ähnlich heißt es in der zweiten Thesenreihe über die Gelübde (WA 8, 331): „(31) Der heilige Bernhard und alle heiligen Ordensleute haben ihre Gelübde in Freiheit gehalten. (32) Hätten sie geleugnet, daß diese (sc. die Gelübde) auch unterlassen werden könnten, würden sie als Menschen geirrt haben; (33) hätten sie beim Geloben die Möglichkeit, sie zu unterlassen, ausgeschlossen, würden sie gesündigt haben... (37) Vom Geiste Gottes getrieben, lebten sie nämlich unter dem Gelübde ohne Gelübde.“

¹² Meissinger, a. a. O. 95 f.

¹³ WA 38, 164 (zit. nach Meissinger, ebd.).

¹⁴ Zit nach der Übers. von W. Stählin (mit einigen Verbesserungen) in: *Bruderschaft*, Kassel 1940. 53.

so daß Karl Holl zumindest das Urteil fällen konnte, er habe sie nie geringgeschätzt¹⁵.

Nach all dem glaubt Meissinger sagen zu können: „Es ist nicht einzusehen, warum Luther, ohne seinen Streit mit Rom, nicht sein Leben lang ein rechter Ordensmann hätte bleiben sollen“¹⁶. Zwar bestreiten das die meisten protestantischen Theologen, da nach ihnen Luther *notwendigerweise* über das Mönchtum hinausgewachsen sei und es um des reinen Evangeliums wegen habe aufheben *müssen*¹⁷, aber auch sie betonen doch, daß der spätere Protestantismus in seiner radikalen Verwerfung des Mönchtums als einer unevangelischen Institution weit über Luther hinausgegangen sei¹⁸. Man müßte dabei aber zugeben, daß Luther selbst durch seine maßlose Polemik gegen das Mönchtum eine solche Entwicklung geradezu heraufbeschworen hat. „Sein antimönchischer Affekt vererbte sich auf den Protestantismus, der sich bis heute noch nicht von diesem Komplex befreit hat“, sagt der reformierte Theologe Walter Nigg in seinem neuesten und aufsehenerregenden Buch über das Mönchtum¹⁹.

Noch Melancthon hatte in der Apologie der Augsburger Confession „die Weltflucht eines Antonius, Bernhardus, Dominikus und Franziskus mit ihrem Bibelstudium und anderen Übungen begründet, also verständlich gemacht, bis zu einem gewissen Grade in Schutz genommen; überdies wird hinzugefügt, sie selbst hätten gemeint, durch den Glauben und nicht durch Werke gerechtfertigt zu werden“²⁰, aber schon die Magdeburger Centuriatoren setzten sich entschiedener vom Mönchtum ab, da seine Einrichtung nicht von Gott komme²¹, bis schließlich der Kirchenhistoriker Joh. Lorenz Mosheim (1694—1755) das Mönchtum unzweideutig als einen „Rückfall von der reinen Lehre des Evangeliums auf eine vorchristliche Stufe“ und als „tristis disciplina“ bezeichnete²². Die Folge einer solchen Entwicklung war, daß die Ideale des Mönchtums auf lange Zeit nur mehr in pietistischen Kreisen eine Pflegestätte fanden und ins Sektenwesen abgedrängt wurden²³. In der offiziellen Kirche aber galt es als ein unumstößliches Dogma, „daß auf ein unasketisches Ur-

¹⁵ Ges. Aufs. I, 230; dort auch folgender Beleg: „... auf daß niemand Fasten, Wachen und Arbeiten verachte, weil dadurch niemand fromm wird. Fromm wirst du nicht dadurch; aber doch sollst du es üben und nicht dem Fleisch den Zaum lassen und müßig gehen“ (Erl. A. 8, 131).

¹⁶ a. a. O. 95.

¹⁷ So z. B. Harnack (*Das Wesen des Christentums*, 1926, 180): „Die Reformation hat das Mönchtum abgetan und abtun müssen“; ähnlich Holl (Ges. Aufs. I, 300): „Das Mönchtum selbst treibt ihn (Luther) über das Mönchtum hinaus“.

¹⁸ Nach Harnack (*Wesen des Christentums*, 180) „trat etwas ein, was Luther so nicht vorausgesehen und gewollt hat — das ‚Mönchtum‘, wie es evangelisch denkbar und notwendig ist, verschwand überhaupt“. — Ähnlich urteilen Friedrich Parpert (*Das Mönchtum und die evangelische Kirche*. Ein Beitrag zur Ausscheidung des Mönchtums aus der evangelischen Soziologie, München 1930, 31 f.) und W. Stählin (*Bruderschaft* 54): „Es ist wenig oder nichts von dem verwirklicht worden, was damals (sc in den ‚Wittenberger Artikeln‘, vgl. Anm. 14) unter dem Namen Luthers und seiner Mitarbeiter gefordert wurde.“

¹⁹ *Vom Geheimnis der Mönche*, Zürich (1953), 18.

²⁰ Heussi, *Ursprung des Mönchtums* 2.

²¹ Cent. IV, Basel 1560, Sp 464, 26 ff (bei Heussi, *Ursprung des Mönchtums* 2).

²² Heussi, ebd., 5.

²³ Ein guter Teil des Buches von Parpert, *Das Mönchtum und die ev. Kirche*, ist dem Zusammenhang zwischen dem Ausscheiden des Mönchtums aus der evangelischen Soziologie und dem Aufkommen der Sekten gewidmet.

christentum ein unevangelisches, in diesem Sinne ‚katholisches‘ Mönchtum gefolgt“²⁴ sei.

Dieses Urteil betraf nicht nur den Stand des Mönchtums als solchen, sondern wurde auch im einzelnen auf die verschiedenen Bereiche seiner asketischen Lebensweise übertragen. Man sieht es deutlich an der Stellung der protestantischen Theologie und Ethik zu Ehe und Ehelosigkeit. „Schon in der Auslegung Luthers und noch deutlicher in der Calvins ist die Empfehlung des Ledigbleibens in der Heiligen Schrift leicht ins Erbauliche umgebogen“²⁵, während anderseits die Ehe, „vor allem beim späteren Luther . . ., der vollkommeneren, der Gott wohlgefälligeren, ja womöglich der allein Gott wohlgefälligen Stand“²⁶ ist. Und während noch im großen lutherischen Katechismus die christliche Ehelosigkeit eine „hohe, übernatürliche Gabe“ genannt wird, die allerdings nur wenigen zuteil werde, und auch noch in der ursprünglichen „Form der Eheeinleitung“ der reformierten Kirche von einer „Gabe der Keuschheit“ die Rede ist, weiß man in späterer Zeit nichts mehr von einer solchen Gnadengabe, sondern die Ehe wird immer mehr zu einer für alle geltenden gottgebotenen Pflicht, die keine Ausnahme kennt²⁷, so daß Paul Althaus nur eine allgemein tradierte protestantische Ansicht wiedergab, wenn er noch vor zwei Jahrzehnten schrieb: „Die Ehe ist die höchste Aufgabe persönlicher Gemeinschaft — niemand hat das Recht, sich ihr zu entziehen“²⁸.

So konnte denn am Ende einer solchen Entwicklung der protestantische Theologe Otto Zöckler in dem bekannten Buch „Askese und Mönchtum“ mit Recht schreiben: „Die evangelischen Kirchen haben das Moment der Askese aus ihrem System von vornherein verbannt, und es liegt keinerlei Nötigung zu seiner Wiedereinstellung in dasselbe für sie vor. Sie brauchen von dem, was ihre Bekenntnisschriften in dieser Hinsicht einst erklärt, auch nicht ein Haar breit zu weichen . . . Evangelischen Christen ist für ihre Ethik das, was man Askese nennt, überhaupt entbehrlich“²⁹. Wie sehr das die allgemeine Ansicht des protestantischen Christentums um die Jahrhundertwende war, bezeugt ein anderer Theologe, wenn er sagt: „Weil das Ideal der Weltflucht sich in der ältesten Kirche einbürgerte, hat die Askese auch in die christliche Frömmigkeit Eingang gefunden. Erst der Protestantismus hat damit aufgeräumt und diesen Fremdkörper, wie es uns scheint, aus dem Christentum ausgeschieden. Und wir können nicht anders als dieses protestantische Prinzip grundsätzlich festhalten. Es ist das Evangelium unseres Herrn und Heilandes selber . . . Es gab keinen anderen Weg, die Wahrheit zu retten und den idealen Kern der Weltflucht zu erhalten, als den Luther betrat: mit der Institution (sc. des Mönchtums) mußte von Grund aus aufgeräumt werden“³⁰. Was übrig blieb, war das, was Max Weber und nach ihm Ernst Troeltsch die „innerweltliche Askese“ genannt haben, jene Durchdringung des Weltlebens mit dem Geiste der christ-

²⁴ Heussi, *Ursprung des Mönchtums* 1.

²⁵ Alfred de Quervain, *Die Heiligung*. Ethik. Zollikon-Zürich 1942, 441.

²⁶ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* III, 4. Die Lehre von der Schöpfung. Zollikon-Zürich 1951, 156.

²⁷ De Quervain, a. a. O. 442.

²⁸ Grundriß der Ethik, 1931, 91.

²⁹ 2. Aufl. Frankfurt/M. 1897, 629, 631.

³⁰ Julius Kaftan, *Die Askese im Leben des evangelischen Christen*, Potsdam 1904. 4 u. 13.

lichen Weltüberwindung, oder christlicher gesprochen, jene „innere Loslösung von der Welt, die Erhebung über sie in der Vereinigung mit Christus, mit Gott in ihm“³¹. Das ist das gleiche, was K. Holl in seiner Studie über „Die Geschichte des Wortes Beruf“ folgendermaßen zusammenfaßt: „Erst hieß es: allein das Mönchtum hat einen Beruf; Luther sagt umgekehrt: gerade das Mönchtum hat keinen Beruf; der wahre Gottesberuf verwirklicht sich innerhalb der Welt und ihrer Arbeit“³². In dieser Perspektive spielt selbstverständlich das alte Mönchtum nur noch eine höchst klägliche Rolle: „Wohl kann es einzelnen Weltmüden Frieden geben; aber die Geschichte weist über dasselbe hinaus auf die Predigt Luthers, daß der Mensch die Nachfolge Christi beginnt, der *in seinem Beruf und Stand durch Glauben und dienende Liebe* mitarbeitet am Reiche Gottes“³³.

Damit ist aber auch schon die Peripetie in dem Verhältnis des Protestantismus zu Ascese und Mönchtum gegeben. Schon seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts hatte der Gedanke einer lebendigen christlichen Nächstenliebe im evangelischen Deutschland (ähnlich wie im damaligen deutschen Katholizismus) an verschiedenen Orten und unabhängig voneinander zu genossenschaftlichen Bildungen geführt, die dem neuzeitlichen katholischen Ordenswesen sehr ähnlich sahen. In dem, was *Theodor Fliedner* (1800-1864), *Wilhelm Löhe* (1808-1872), *Joh. Heinrich Wichern* (1808-1881) und *Friedrich v. Bodelschwingh* (1831-1910) durch die Gründung von männlichen und weiblichen Diakonien ins Leben riefen, wurde nicht nur der Geist des Evangeliums erneuert, sondern schien auch das Mönchtum der alten Kirche wieder aufzuleben. In der Tat standen die offiziellen evangelischen Landeskirchen all jenen Gründungen anfänglich sehr mißtrauisch gegenüber weil sie pietistischen, sektiererischen und mönchischen Geist witterten. Nur mit Mühe konnten sich die verschiedenen Gemeinschaften innerhalb der Landeskirchen durchsetzen. Seitdem haben sie — nicht zuletzt auch durch die ihnen angegliederten theologischen Schulen (Bethel, Wuppertal, Neuendettelsau) — das innerkirchliche Leben des deutschen Protestantismus ungemein befruchtet. Aber es fehlte ihnen — wenigstens in der Gründungszeit — an einer tieferen theologischen Idee; was sie anstrebten, war ein schlichtes Christentum der Tat. So sehr sie darum durch ihr bloßes Dasein und ihr weltentsagendes Arbeiten im Dienste der Nächstenliebe dem Gedanken eines „Mönchtums“ in der evangelischen Kirche vorgearbeitet haben, so wurde durch sie die theologische Auseinandersetzung des Protestantismus mit dem altkirchlichen Mönchtum doch nicht unmittelbar angeregt. Diese Anregung erfolgte von einer anderen Seite.

Die intensive Beschäftigung mit den Weltreligionen, wie sie durch die allseitige Entfaltung der Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert und durch das Aufkommen der vergleichenden Religionsgeschichte einsetzte, hatte auch das Interesse für das einer aufgeklärten Zeit so merkwürdig erscheinende religiöse Phänomen des Mönchtums außerordentlich geweckt. Man gewann damit zugleich einen Einblick

³¹ Ebd. 13; im innerweltlichen Sinn: als Mittel der Zucht, der inneren Weltüberwindung, der Selbstüberwindung usw. ist natürlich in fast allen evangelischen Ethiken von Askese die Rede als von einer notwendigen und nützlichen Sache, die auch im Christentum ihren Platz hat.

³² Ges. Aufs. III, 219.

³³ *Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte*, Gießen 5, 1901, 60.

in die Geschichte des christlichen Mönchtums, wie ihn weder die Reformatoren noch die nachreformatorische Zeit gehabt hatte, und begann zu erkennen, daß es sich weder bei den Eremiten der sketischen Wüste um „Fanatiker, Wahnsinnige, Blödsinnige“ handeln konnte, wie Mosheim im 18. Jahrhundert gemeint hatte³⁴, noch das mittelalterliche Mönchtum lauter Herrschsucht, Verdienststreben und Nichtstuererei gewesen sei, wie man nach manchen Schilderungen Luthers hätte annehmen sollen, sondern daß hier eine irgendwie erregende und imponierende religiöse Erscheinung vorlag, die Beachtung verdiente, auch wenn man sie grundsätzlich als eine Verirrung des religiösen Geistes bezeichnen zu müssen glaubte.

So begann man nun in angestrebter Objektivität die „Leistungen“ des Mönchtums, insbesondere kultureller und caritativer Art, zu rühmen, aber auch den Ernst und die Lauterkeit des religiösen Strebens, wie sie gerade in den Klöstern immer wieder anzutreffen waren und Blüten echter christlicher Frömmigkeit hervorgebracht hatten, anzuerkennen. Was damals besonnene protestantische Theologen und Historiker vom Mönchtum dachten, findet man vortrefflich in einem späteren Urteil Holls zusammengefaßt: „Luther hat das Mönchtum aufgehoben in dem Hegelschen Sinn: so daß das Beste, was das Mönchtum gewollt und mit dessen Betonung es sich ein unbestreitbares geschichtliches Verdienst erworben hat, in seinem Berufsgedanken bejaht und überboten wurde“³⁵. Das ist schon seit der Jahrhundertwende das Stichwort für viele: man will „den idealen Kern“ (Kaftan) des Mönchtums, „das Beste, was das Mönchtum gewollt hat“ (Holl), hinüberretten in eine neue, von allem Unevangelischen gereinigte Religiosität und erachtet es als einen Verlust, wollte man mit der grundsätzlichen Verwerfung des Mönchtums auch alles abtun, was es an echt evangelischem Erbgut auf die Gegenwart überkommen habe³⁶. Man erinnerte sich wieder daran, daß ja auch Luther aus dem Mönchtum kam und dort seine religiösen Einsichten und Anregungen empfangen hatte³⁷. So kann es aus der heutigen Rückschau auf die damalige Situation nicht mehr so sehr verwundern, wenn Harnack in seinen Vorlesungen über „Das Wesen des Christentums“ für das Wiederaufleben eines evangelischen Mönchtums eintrat, das er sich als eine Gemeinschaft tätiger christlicher Nächstenliebe dachte³⁸. Das Wort eines solchen geistigen Führers des Protestantismus, wie es Harnack für seine Zeit war, mußte die evangelische Welt aufhorchen lassen. Aber die abwertenden Vorstellungen, die man mit

³⁴ Heussi, *Ursprung des Mönchtums*, 5.

³⁵ Ges. Aufs. III, 219.

³⁶ Dennoch glaubt W. Nigg (a. a. O. 19) heute ohne Einschränkung feststellen zu müssen: „Der Protestantismus erlitt durch die Ausrottung des Mönchtums eine Verarmung.“

³⁷ Wiederum stehe das Urteil Holls für viele: „Sein Mönchtum ist also für Luther nicht ein Hindernis, sondern eine Förderung auf seinem Wege gewesen.“ (Ges. Aufs I, 203.)

³⁸ „Eine jede Gemeinschaft aber braucht Persönlichkeiten, die ausschließlich ihrem Zweck leben; so braucht auch die Kirche Freiwillige, die jeden Beruf fahren lassen, auf die ‚Welt‘ verzichten und sich ganz dem Dienste des Nächsten widmen, nicht weil dieser Beruf ein ‚höherer‘ ist, sondern weil er notwendig ist, und weil aus einer lebendigen Kirche auch dieser Antrieb hervorgehen muß. Er ist aber in den evangelischen Kirchen gehemmt worden durch die decidierte Haltung, die sie gegen den Katholizismus einnehmen mußten. Das ist ein teurer Preis, den wir gezahlt haben . . . Aber wir dürfen uns freuen, daß in unserem Jahrhundert ein Anfang gemacht worden ist, den Verlust wieder einzubringen (sc. Diakonissen) . . . Aber es muß sich noch viel reicher und mannigfaltiger ausgestalten.“ (Das Mönchtum 180).

dem Mönchtum von alters her verband, scheinen doch zu stark gewesen zu sein. Jedenfalls zündete der Gedanke zunächst nicht.

Erst nach dem ersten Weltkrieg erhielt er neue Impulse, nachdem die äußere und innere Lage des deutschen Protestantismus eine so ganz andere geworden war. Der erste Anstoß dazu kam aus der ökumenischen Bewegung, deren großer Anreger Erzbischof Söderblom von Uppsala war. Sie hatte auch in Deutschland Freunde gefunden. Aus der 1918 gegründeten „Hochkirchlichen Vereinigung“ (heute: Evangelisch-ökumenische Vereinigung des Augsburger Bekenntnisses) gingen die Bruderschaft der „Evangelischen Franziskanertertiären“ im Geist der „Ersten Regel“³⁹ des hl. Franziskus und die „Johannesbruderschaft“ hervor⁴⁰. Bekannt als diese wurde aber die von Berneuchen ausgehende „Evangelische Michaelsbruderschaft“⁴¹, die aus der offenkundlichen Not des kirchlichen Lebens der Gegenwart und aus dem Willen zur inneren Erneuerung desselben im Geiste des Evangeliums und der Liturgie entstand⁴².

Kennzeichnend für all das, was den Bruderschaften als Ideal vorschwebt, ist schon ihr Name. Er ist mehr als eine bloße Etikette; er ist ein Programm. Man will keine standesmäßige Absonderung im Sinne der katholischen Orden, sondern eine brüderliche Gemeinschaft gleichgesinnter Theologen und Laien, die sich einer festen geistlichen Ordnung unterwerfen, aus der Liturgie und dem Herrenmahl leben und einen Dienst für die Gesamtkirche leisten wollen. Was sie über Harnacks Idee vom Mönchtum hinausweist, ist die starke Betonung der Kontemplation als Voraussetzung für eine fruchtbare apostolische und caritative Tätigkeit, ferner die Heimholung der altkirchlichen Liturgie in das kirchlich-religiöse Leben. Im übrigen aber bewegen sie sich ganz im Rahmen der evangelischen Tradition. Der angeblich „selbsterwählten“ Heiligkeit des Mönchtums mit seinem Streben nach dem „Außerordentlichen“ und seiner Aszese stellt man die christliche Arbeit in den schöpfungsmäßigen Ordnungen von Ehe und Beruf entgegen. Um die Freiheit des Gewissens zu wahren, lehnt man eine vorbehaltlose Bindung (etwa im Sinne der Gelübde) ab. Mit all dem glaubt man dem unaufgebbaren Anliegen der Reformation Genüge getan zu haben. Andererseits macht man aber auch kein Hehl daraus, daß man „den Protest (Luthers) gegen das Ordensleben nicht mit ungeteilter, vorbehaltloser Zustimmung aufnehmen“⁴³ könne. Das wirkt sich u. a. darin aus, daß man viele Dinge aus der geistlichen Erfahrung des alten Mönchtums übernimmt und überhaupt der gemeinschaftlichen geistlichen Übung wieder mehr Raum gibt. Dennoch fehlt der evangelischen Bruderschaft das Kernstück des Mönchtums: das Leben nach den

³⁹ Die irrtümlich so genannte „Erste Regel“ des hl. Franziskus ist in Wirklichkeit die zweite, da die erste verlorengegangen ist.

⁴⁰ Das Schrifttum darüber besteht m. W. nur in Rundbriefen.

⁴¹ *Wilhelm Stählin, Berneuchen. Unser Kampf für die Kirche*. Kassel² 1939; ders.: *Bruderschaft*, Kassel 1940; ders.: *Regel des geistlichen Lebens*, Kassel 1947; *Ernst Jansen, Die Ev. Michaelsbruderschaft*, Kassel 1949; außerdem die verschiedenen *Ev. Jahresbriefe*: z. B. Michaelsbrief 1953, Die Ev. Michaelsbruderschaft; Weihnachtsbrief 1935, Die Aufgaben des Berneuchener Dienstes; für die Frömmigkeit der Bruderschaft sind u. a. aufschlußreich: Fastenbrief 1936, Vom Fasten; Michaelsbrief 1939, Die Verehrung der Heiligen.

⁴² All diese ordensähnlichen religiösen Gemeinschaftsbildungen blieben bisher auf relativ kleine Kreise beschränkt und werden von vielen evangelischen Christen wegen ihrer „katholischen“ Tendenzen immer noch sehr beargwöhnt und als Randerscheinungen des kirchlichen Lebens betrachtet.

⁴³ Stählin, *Bruderschaft*, 40.

evangelischen Räten, und darum ist sie für katholische Augen nur eine schwache Imitation dessen, was dem christlichen Mönchtum aller Zeit vorgeschwebt hat. Ihr Ursprung liegt nicht in jenem unbedingten Ruf Christi, den Antonius und Pachomius, Benedikt und Bernhard, Franz und Dominikus und Ignatius aus dem Evangelium zu hören meinten: Komm und folge mir! — und dem sie nachkamen, indem sie alles verließen um Christi willen.

Aber auch für diesen Ruf ist im evangelischen Christentum der Sinn neu erwacht. Zwei Vorgänge des theologisch-kirchlichen Lebens haben vor allem dazu beigetragen: einmal die immer entschiedener Überwindung der im Banne der vergleichenden Religionswissenschaft stehenden liberalen Kirchengeschichtsschreibung und zweitens die bald nach dem ersten Weltkrieg einsetzende Rückkehr zur lutherischen und calvinischen Orthodoxie.

Je mehr die Polemik zwischen den Konfessionen zurückgetreten war, desto urteilsfreier stand man nun auch den altkirchlichen Erscheinungen der Aszese und des Mönchtums gegenüber. Es lag darum ganz auf der Linie dieser Entwicklung, daß man nun auch auf protestantischer Seite den christlichen Ursprung des Mönchtums eindeutig nachwies. K. Heussi hat sich hier ein unbestreitbares Verdienst erworben. Weitere Erkenntnisse folgten, und heute spricht man schon wieder ganz unbefangen und wie selbstverständlich von dem asketischen Einschlag des Evangeliums und des Urchristentums, der unübersehbar und von wesentlicher Bedeutung für die christliche Glaubens- und Welterfahrung sei. Durch Jesus „sind die Ansprüche der ‚Welt‘ auf das Wollen und Begehren des Menschen in all ihren Formen durchbrochen und um ihr Recht gebracht worden. Sie gelten nicht mehr und die innerweltlichen Güter und Werte können darum auch nicht mehr im liberalen Sinne einfach um ihrer selbst willen verteidigt oder gar verpflichtend gemacht werden. Nur ‚eins ist not‘ und dieses Eine muß unter allen Umständen und in allen Gegebenheiten ergriffen werden“⁴⁴. Damit hat man nun aber auch schon begonnen, zum theologischen Gehalt des Evangeliums und des Urchristentums neu Stellung zu nehmen.

Waren im Anfang des Jahrhunderts die protestantischen Stimmen, die wie Kierkegaard das Kulturchristentum ihrer Zeit anprangerten und den Gegensatz zwischen der Lehre Jesu und den Anschauungen dieser Welt herausstellten, noch äußerst selten⁴⁵, so betonte man nun in einer radikalen Kritik der bisherigen Weltzugewandtheit des Protestantismus den transzendenten und eschatologischen Grundcharakter des Christentums immer stärker. In dieser Kritik, wie sie zunächst und vor allem in der dialektischen Theologie zu hören war, finden sich auch oft genug Sätze, die ausdrücklich dem Mönchtum mit seiner asketischen und „weltflüchtigen“ Haltung eine relative Anerkennung zollen. „Es gibt keinen ‚Ort‘, keinen Bereich des Handelns“, sagt Emil Brunner, „der nicht in höchstem Maße bedenklich wäre. Darin hatte die mönchische Beurteilung der Weltwirklichkeit durchaus recht. Ohne Rechtfertigung aus dem Glauben und den Berufsgedanken ist darum nur eines von zweien möglich: *Weltflucht* oder *Kompromiß*. Die Weltflucht ist zweifellos der ernstere Ausweg und verdient darum immer unseren Respekt. Das mittelalterliche Mönchtum ist —

⁴⁴ Hier wäre vor allem der Baseler Theologe Franz Overbeck (1837—1905) zu nennen, auf den K. Barth (Zur inneren Lage des Christentums, 1920, 1—24) wieder hingewiesen hat.

⁴⁵ Hans Frhr. v. Campenhausen, Die Askese im Urchristentum, Tübingen 1949, 46.

wenigstens in seinen jeweiligen Ursprüngen — weit ernster als der darüber die Nase rümpfende weltfreudige Protestantismus⁴⁶. Ähnlich heißt es bei K. Barth: Der Protestantismus habe zwar mit Recht das Mönchtum verurteilt, weil es für sich allein einen Beruf in Anspruch genommen und so die „eine Hoffnung unserer Berufung“ entwertet, den einen Leib Christi gespalten habe. Dafür habe er aber „die Erinnerung an die göttliche *Erhabenheit* und *Reinheit* dieser *κλησις* (Berufung), um die das Mönchtum in seiner Weise immerhin noch wußte, preisgegeben. Es ging ihm nach dem alten Wort: Incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdin. Seine Scylla war der von Anfang an nicht vermiedene heimliche und später offene Säkularismus seines Berufsbegriffes“⁴⁷.

In beiden Fällen, bei Brunner und bei Barth, werden Anerkennung und Verurteilung des Mönchtums im Zusammenhang der Frage nach dem Wesen des christlichen Berufes ausgesprochen. Lobend vermerkt man, das Mönchtum habe stets um die Sündigkeit der Welt wie auch um den göttlichen Ursprung und Inhalt der „himmlischen Berufung“ gewußt; es habe damit die christliche Offenbarung vor der Verweltlichung bewahrt. Andererseits seien ihm aber zwei folgenschwere Irrtümer zur Last zu legen: es habe den Gedanken einer Berufung in Christus auf den eigenen Stand eingeschränkt und damit aus dem individuellen Ruf des souverän begnadenden Gottes einen „Stand der Vollkommenheit“ gemacht, der den Willen Gottes von vornherein auf vorgeschriebene Wege festlege. Sowohl vom neuzeitlichen Protestantismus — und in etwa auch von Luther⁴⁸ — mit seinem säkularisierten Berufsbegriff, wie auch vom Mönchtum mit seiner Standesidee abrückend, wird nun eine christliche Berufslehre entwickelt, die den streng transzendenten Charakter der Offenbarung mit jenen neutestamentlichen Aussagen verbindet⁴⁹, nach denen ein jeder persönlich, nicht auf Grund allgemeiner Normen, von Gott berufen werde und darum jeder seine eigene Berufung habe. „Jeder *κλητός* (Berufene)“, sagt K. Barth, hat *seine κλησις* (Berufung) und sein *χάρισμα* (Gnadengabe) und mit diesem *seine διακονία* (Dienst).“ Die *κλησις* ist nicht „die Proklamation eines allgemeinen Prinzips oder Programmes“, sondern verkündet den Willen Gottes für diesen und jenen Menschen je besonders⁵⁰.

So sehr man damit das Mönchtum als Stand, als privilegierten Stand, als genormte und bestimmten Gesetzen unterworfenen Institution verwirft, so ist man auf dem Weg über die Berufslehre ihm doch ein wesentliches Stück näher gekommen. Denn in dem Maße man Gottes freien Heilswillen verkündete, der jedem seine besondere Gnadengabe schenkt und jedem seinen Weg zuweist, wie es ihm gefällt, ist nicht nur die Aszese als ein von vornherein festliegender Heilsweg entwertet; auch der weltliche Beruf ist nicht mehr der einzige Ort, an dem die göttliche Be-

⁴⁶ Das Gebot und die Ordnungen, Tübingen 1932, 186.

⁴⁷ Kirchliche Dogmatik, III, 4. Die Lehre von Der Schöpfung, 692.

⁴⁸ Es wird heute auf protestantischer Seite gegen Holl betont, Luther selbst habe der Säkularisierung des Berufsbegriffes Vorschub geleistet, indem er die neutestamentliche *κλησις* im Kampf gegen das Mönchtum zu einseitig und zu eng mit dem weltlichen Beruf des Menschen in Verbindung gebracht habe, als ob schon die treue Pflichterfüllung in den weltlichen Arbeitsbereichen die Treue gegenüber der Berufung zum Heil ausmache (vgl. K. L. Schmidt in: ThWNT III, 492 f. unter *κλησις*; K. Barth, Kirchl. Dogm. III, 4, 690 ff.).

⁴⁹ z. B. Mt 25, 14 f.; Röm 12, 3 f.; 1 Kor 3, 5 f.; 12, 4 ff.; 1 Petr 4, 10.

⁵⁰ Kirchl. Dogm. III, 4, 693 f.

rufung verwirklicht werden kann und muß. Gottes freie Wahl kann hierhin und dorthin rufen, in die verschiedenen Bereiche der Weltarbeit hinein und aus den gewöhnlichen Ordnungen der Welt heraus. Von dieser fundamentalen Einsicht her entdeckt man auf einmal wieder, entgegen aller liberalen und zum Teil auch orthodoxen protestantischen Überlieferung, daß das Neue Testament tatsächlich von göttlichen Berufungen weiß, die „einen ungewöhnlichen und von den normalen Möglichkeiten weitab liegenden Weg“ zeigen⁵¹.

Welches dieser Weg ist, versteht sich nach dem Evangelium von selbst. Es ist vor allem der Weg der Armut und der Ehelosigkeit. Hier hat die neuere protestantische Exegese eine entschiedene Korrektur ihrer eigenen Vergangenheit vorgenommen. — Da ist zunächst einmal die Perikope vom reichen Jüngling. Wohl herrscht noch ein Rätselraten um das rechte Verständnis derselben⁵², aber man kann doch nicht umhin festzustellen, daß Jesu Forderung wörtlich zu nehmen sei, und daß er hier nicht nur in einem Einzelfall einen Rat gegeben oder eine Forderung gestellt, sondern darüber hinaus allgemeingültige Sentenzen ausgesprochen habe⁵³, die im Sinne der späteren katholischen Tradition hätten verstanden werden können und vielleicht oder sogar wahrscheinlich schon von der Urgemeinde so verstanden worden seien⁵⁴.

Weitaus eindeutiger ist die Stellungnahme der heutigen protestantischen Exegeten im Fall der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen, die bei Matthäus (19, 12) als eine christliche Möglichkeit hingestellt und von Paulus (1 Kor 7, 26, 34, 38) direkt als das Bessere empfohlen wird. Hier ist der Durchbruch durch die bisherige Tradition am augenscheinlichsten. Man ist sich dessen auch durchaus bewußt. „Es dürfte kaum genügen“, sagt v. Campenhausen, „in der Frage der Ehelosigkeit in einem sozusagen ‚protestantischen‘ Sinne nur an etwaige äußere Umstände zu denken, die den Christen im Dienst der Sache Christi dazu bringen könnten, für sich persönlich auf die Ehe zu verzichten, also das zu tun, was z. B. die ersten Jünger wenigstens

⁵¹ v. Campenhausen, a. a. O. 29.

⁵² E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus (Mayerscher Kommentar zum NT I, 2 (11. Aufl.), Göttingen 1951, 212 u. 217), spricht von einer „erstaunlichen Erzählung“ und einer „merkwürdigen Perikope“.

⁵³ Heussi, a. a. O. 25, Anm. 1: „Die Formulierung solcher Geschichten wie der vom Reichen erfolgte in der apostolischen Zeit; sie wollte nicht (oder doch nicht in erster Linie) dem biographischen Interesse an Einzelvorgängen und Einzelpersonen dienen . . . , sondern der christlichen Verkündigung. Die Erzählung will ohne Frage sagen, daß der Reiche überhaupt, nicht nur jener einzelne, den sie Jesus gegenüberstellt, gut tut, seinen Besitz den Armen zu geben, weil er ohnedies kaum in das Reich Gottes eingehen wird“. Anders Lohmeyer, a. a. O. 219: „Sie (die Erzählung) sagt nicht, daß Jesus ein neues Gesetz der Armut und Nachfolge gegeben habe“; dennoch ebd. 218: „Wohl ist dieser Grundsatz von Armut und Nachfolge nur diesem Reichen gegenüber ausgesprochen; aber einmal steht Er unter dem einleitenden Satz: Eines mangelt Dir, und sodann spricht der zweite Teil nicht nur allgemein von Reichen, sondern von Menschen überhaupt“.

⁵⁴ Heussi, a. a. O. 26; Lohmeyer, a. a. O. 218: „Äußerlich gesprochen, Jesus ist hier als der Stifter einer Armenbewegung gesehen, die nach Art einer Sekte aus dem Boden des Judentums erwächst und in Abkehr von den Gütern dieser Welt in der Bindung an seine Person der eschatologischen Gnade Gottes harret“; E. Klostermann, Hb. zum NT 3. Bd., 4. Aufl., Tübingen 1950, 103 zu Mc 10, 23; 4. Bd., 2. Aufl., Tübingen 1927, zu Mt 19, 21 (S. 158): „Durch die Art seiner Formeln . . . scheint Mt der Auffassung Vorschub zu leisten, als ob neben den praecepta einer Sittlichkeit, die allen den Himmel garantiert, von der Gruppe der πλειστοι noch opera supererogatoria fordere und die Leistung vollkommener Armut als consilium evangelicum empfehle: also Überleitung zur Ethik des werdenden Katholizismus“.

auf Zeit getan und wozu sich auch später ‚apostolische‘ Missionare vielfach mit Vorliebe entschlossen haben“⁵⁵. Und noch grundsätzlicher schreibt K. Barth, „daß man in dieser Sache, dem evangelischen Prinzip zuwider, eine menschliche *Tradition* — nachträglich naturrechtlich begründet! — über die Heilige Schrift gestellt“ habe. „Von der Verewigung jener Kampfposition her“ könne von einer Gesamtdeutung der Frage Ehe — Ehelosigkeit keine Rede sein“⁵⁶. Es ist darum erfreulich, wie man in ganz neuem Ansatz und in bisher ungewohnter Redeweise die Jungfräulichkeit nicht nur irgendein Charisma nennt, sondern sogar einen „Hochweg der Berufenen“⁵⁷, der von Paulus „deutlich als das weitaus Bessere empfohlen“ werde⁵⁸.

Man weiß auch wieder um den ganzen neutestamentlichen Motivreichtum, mit dem die Ehelosigkeit als ein christliches Gut begründet wird. Am stärksten tritt das eschatologische Motiv hervor. „Es ist eine *neue Weltzeit* im Kommen, in der es kein Heiraten mehr gibt . . . Auch die Ehe gehört zu den Lebensformen dieses Äons, die einmal dahinfallen werden. Mit dem Ende dieser Weltzeit kommt darum die Geschichte der Ehe zum Abschluß“⁵⁹. „Jesus denkt an Menschen, die um des Reiches Gottes willen freiwillig auf das Geschlechtsleben verzichten. Sie konzentrieren die ganze Kraft ihres Lebens auf das eine Ziel, das jenseits der durch die natürlichen Gegebenheiten bestimmten Aufgabe liegt . . . Durch die Aussage Jesu wird deutlich, daß in der christlichen Gemeinde neben dem Gebrauch der natürlichen Güter der Verzicht auf sie steht. Die Schöpfungsordnung wird vom Evangelium bejaht, sie kann aber auch um des Reiches Gottes willen, dessen neue Ordnung der alten Schöpfungsordnung übergeordnet ist, verneint werden.“⁶⁰

Das Tiefste hat zweifelsohne K. Barth zur Ehelosigkeit um Christi und des Himmereiches willen gesagt. Man wird in der ganzen evangelischen Literatur kaum etwas Gleichwertiges finden, das bibeltheologisch so umfassend, wie es hier geschieht, die christliche Jungfräulichkeit begründet: Die Ehe in der Schöpfungsordnung ist von Gott in innerer Hinordnung auf den Ehebund Jahwe-Israel und dessen Vollendung Christus-Gemeinde gestiftet worden. Sie stellte also von Anfang an ein göttliches Geheimnis dar; sie war Gleichnis des Höheren (Hos 2, 19; Eph 5, 32). Mit dem Eintritt des vollendeten Ehebundes Christus-Gemeinde mußte darum die Ehe aus einer absoluten zu einer relativen Notwendigkeit, zu *einer* Möglichkeit neben anderen werden. Denn die alttestamentliche Ehe wurde entscheidend von der Kindererzeugung her gesehen; um des heiligen Samens Abrahams willen hatte sie ihre Bedeutung. Nun, da das Kind, der Messias geboren ist, läßt sich erwarten, daß ein anderes Urteil und eine andere Theorie und Praxis hinsichtlich der Ehe mindestens möglich werden wird. Tatsächlich verkündigte Jesus eine neue Ordnung. Von nun an ist für den Menschen nur noch die Gotteskindschaft entscheidend, die nicht aus dem Blute, nicht aus dem Begehren des Mannes, sondern aus Gott stammt. Das Reich Gottes ist gekommen, die Endzeit angebrochen, in der nur noch die neue

⁵⁵ a. a. O. 28 f. — Aus äußeren Gründen hatte auch Harnack die Ehelosigkeit gebilligt, nämlich um des Freiseins willen für den Dienst der Nächstenliebe in den Gemeinden.

⁵⁶ Kirchl. Dogmatik III, 4, 157.

⁵⁷ E. Stauffer, ThWNT I, 649; ebenso spricht er von „echtem Heldentum der Berufenen um der einzigartigen Situation willen“ (ThWNT I, 651).

⁵⁸ Heussi, a. a. O. 23.

⁵⁹ Stauffer, l. c.

⁶⁰ Joh. Schneider in ThWNT II, 766.

Geburt aus dem Geist ernsthaft zählt. Das eschatologische Hochzeitsfest steht im Vordergrund des Interesses. In dieser Zeit der Vollendung hat zwar auch die Ehe eben wegen ihres Abbildcharakters einen neuen Sinn und eine neue Weihe erhalten. Aber „gerade von dorthier ... konnte nun auch der *Verzicht* auf die Ehe als eine Möglichkeit, als ein Weg, als eine besondere Gabe und Berufung verstanden und gewürdigt werden.“ So ist denn auch für Paulus „das übermächtige Kommen des Herrn, sein geistliches Regiment und der von ihm geforderte Dienst“ der „durchschlagende Grund ... zur Wahl der Ehelosigkeit“⁶¹.

Man sollte meinen, daß von hierher der Schritt nicht mehr weit bis zum Mönchtum der alten Kirche sei. Aber das wird so scharf wie nur je zuvor als eine Verkennung der neutestamentlichen Berufung abgewiesen. „Ein besonderer institutionsmäßiger Stand der Ehelosen wird in diesen Worten (sc. Christi und des Evangeliums) nicht begründet; sie reden alle nur von konkreten Entscheidungen in dieser Richtung. Und erst recht ist in ihnen nicht von einer höheren Vollkommenheit die Rede“⁶². Weltflucht und Ascese, Armut und Ehelosigkeit als solche sind in sich betrachtet für das christliche Heil genau so wenig wertvoll wie weltlicher Beruf, Besitz und Ehe. Der Verzicht erhält erst seinen Sinn und seinen Wert in der konkreten Nachfolge Christi und insofern er in der jeweiligen Situation und um des einen Notwendigen willen von Gott gefordert wird. Das braucht aber nicht zu eng aufgefaßt zu werden, als handle es sich um eine absolute Ausnahmesituation, die nur in ganz seltenen Fällen zuträfe. Der Weg der Askese kann auch dann ergriffen werden, sagt v. Campenhausen, wo der Verzicht noch nicht „durch zwingende Umstände und Aufgaben schon von vornherein geboten ist und sittlich unvermeidlich erscheint“. Ein hinreichender Grund für eine solche Wahl ist schon gegeben, „weil die Versuchungen dieser Welt ohne einen solchen Entschluß zu groß und gefährlich werden würden oder weil eine bestimmte innere Berufung oder Gabe in diese Richtung weist. Aber die ‚Freiheit‘ bleibt in einem solchen Falle allerdings von entscheidender Bedeutung — nicht um des persönlichen Beliebens, sondern um des Ernstes der Nachfolge und der Bindung an Christus willen, die etwas anderes und wesentlich mehr sind als eine Bejahung irgendeiner asketischen Lebensordnung oder eines beliebigen, von Menschen empfohlenen Gesetzes. Das Neue Testament kennt darum noch keine Selbstbindung des einzelnen durch ein Gelübde und verwirft vor allem jede ‚gnostische‘ Verwechslung des christlichen Gehorsams mit der asketischen Verzichtleistung auf irgendwelche irdischen Besitztümer und Möglichkeiten um ihrer vermeintlichen Unheiligkeit und Unreinheit willen“⁶³. Ähnlich heißt es bei Barth: Entscheidend für den Sinn der Nachfolge Christi „sind alle jenen Stellen, wo der Begriff ‚absolut‘ (1 Petr 2, 21; Joh 12, 26) steht, wo, was ‚Nachfolge‘ heißt, offenbar nur dadurch erklärt ist, daß sie eben Nachfolge *Jesu* ist. Auch alle jene Füllungen dieses Begriffs (sc. ‚sein Kreuz auf sich nehmen‘, Mt 10, 38 par; ‚sich selbst verleugnen‘, Mt 26, 24; ‚alles verlassen‘, Mt 19, 27) reden von Forderungen, die so nur durch Jesus gestellt sind, die mit allem Allgemeinen, an was sie zu erin-

⁶¹ Kirchl. Dogmatik III, 4, 157 ff.

⁶² K. Barth, Kirchl. Dogmatik, III, 4, 160.

⁶³ a. a. O. 46 f.

nern scheinen: Weltflucht, Askese, ethischem Rigorismus und dergleichen nicht nur wenig, sondern nichts zu haben“⁶⁴.

Was hier über Askese, Weltflucht und Verzicht auf irdische Güter gesagt wird, kann zum größten Teil auch von einem Katholiken bejaht werden. Wenn dennoch in dieser letzten Frage des Mönchs-standes einstweilen unübersteigbare Hindernisse einer Verständigung entgegenzustehen scheinen, so dürfte der Grund dafür einmal in dem überspitzt existentiellen und christozentrischen theologischen Ansatz liegen, den man bei vielen evangelischen Theologen der Gegenwart (vorab bei Barth) beobachtet und der allem Allgemeinen, Institutionellen und Gesetzmäßigen feind ist, dann aber auch in einer überkommenen Begrifflichkeit, die einstmals die Gemüter erhitzte, heute aber nicht mehr von so entscheidender theologischer Bedeutung ist.

Die Behauptung, daß das katholische Mönchtum für sich allein einen ‚Beruf‘ im Sinne des christlichen Heils, eine ‚höhere Sittlichkeit‘ und ein ‚größeres Verdienst‘ schon auf Grund seines Standes, im Vergleich zum Laienstande, beanspruche, mag vom Mittelalter her gesehen, das ständisch und sachhaft, nicht personal dachte, eine gewisse Berechtigung haben. Heute spielen solche Erwägungen im katholischen Ordensleben keine Rolle mehr. Je weniger man darum mit den etwas abgegriffenen Waffen der Reformationszeit streitet, je mehr man das Leben der Mönche in der eigenen Nachfolge Christi nachzuvollziehen sucht, um so mehr wird man dem Urteil jener evangelischen Theologen und Forscher beipflichten müssen, daß das Mönchtum „eine Frucht des Evangeliums“ ist.⁶⁵

⁶⁴ Kirchl. Dogmatik, II, 2. 3. Aufl. 1948, 632.

⁶⁵ W. Nigg, a. a. O. 52; K. A. Meissinger, a. a. O. 32.