

## Mönchtum so oder so

Bei den Gesprächen zwischen den Konfessionen zeigt sich immer wieder, daß die eigentlichen, fast unüberwindbaren Gräben nicht nur auf dem Gebiet der hohen Theologie verlaufen, sondern ebenso in der konkreten, praktischen Frömmigkeit zu suchen sind: Heiligenverehrung, Marienfrömmigkeit, Sakramente, Brauchtum, tägliche Aszese usw. Man sollte deshalb diese Fragen nicht erst in zweiter Linie angehen, als ergebe sich deren Beantwortung zwangsläufig aus dem abstrakten theologischen Gespräch; man sollte vielmehr, ganz im Sinne des 2. Vaticanums wissen, daß Christentum zuerst gelebter Glaube bedeutet, und daß die theoretisch-dogmatische Unterbauung und Formulierung nur im Dienste dieses Christenlebens zu stehen hat.

Es ist allerdings schwierig, diesen so entscheidenden Faktor in gültiger Aussage zur Darstellung zu bringen. Zu reich und vielfältig ist die katholische Frömmigkeit. Man muß versuchen, Schwerpunkte herauszuarbeiten, um die sich die Mannigfaltigkeit der Frömmigkeit wie ein langsam ausschwingender Wellenschlag ordnet. Heute noch — und für das Mittelalter galt das in überragendem Maße — ist der Ordensstand ein solcher Schwerpunkt. Deshalb trifft auch das eben erschienene Buch des Hamburger Theologen, Bernhard Lohse, *„Mönchtum und Reformation, Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters“*<sup>1</sup>, einen Nerv des Gesprächs zwischen katholischen und evangelischen Christen. Man muß nur bedenken, daß Luther selbst im Orden der Augustinereremiten religiös geformt wurde, daß nach Lohse „das Mönchtum . . . die letzte große Einrichtung der katholischen Kirche (ist), die Luther überwunden hat“ (378), daß es die Orden waren, die die Gegenreformation vorangetragen haben, daß heute wieder evangelische Gemeinschaften versuchen, die Tradition des Ordenslebens aufzunehmen, um auch vom evangelischen Standpunkt aus die Bedeutung dieser Untersuchung würdigen zu können.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, das Lutherbild des Verfassers zu überprüfen, obgleich die Untersuchung der nach Lohse gradlinigen Entwicklung Luthers von seinen früheren Schriften bis zur grundsätzlichen Ablehnung der Mönchsgelübde im Jahre 1521 oder die Auseinandersetzung mit Bizer und anderen<sup>2</sup> über Luthers grundlegende reformatorische Erkenntnis vielleicht das Wertvollste in diesem Buch sind. Unser Interesse wird vielmehr durch die Behandlung des „asketischen und monastischen in der alten Kirche“ und des „Mönchsideals des Mittelalters“, der über die Hälfte des Buches gewidmet ist, aufgerufen<sup>3</sup>.

### *I. Reformatorische Sicht des Mönchsideals*

Bei Lohses Ziel einer Darstellung der reformatorischen Kritik am Mönchtum ist es nicht verwunderlich, daß er den zweifachen, seit Luther immer wieder erhobenen Vorwurf gegen das Mönchtum auch zu dem seinen macht: „den der Rechtfertigung durch die Werke und den der Verwerfung des Weltstandes, verbunden mit der Auf-

<sup>1</sup> Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1963.

<sup>2</sup> 6; 241 Anm. 66; 243 Anm. 70; 254—255; 281; 301 ss.

<sup>3</sup> 13—42; 43—200.

rechterhaltung einer doppelten Moral und eines doppelten Christentums<sup>4</sup>. Die weiteren Vorwürfe bilden nur Variationen dazu: der „fast stets für das Mönchsideal grundlegende Pelagianismus“ (375), womit die Askese und das einseitige Vollkommenheitsstreben zusammenhängen<sup>5</sup>, Ablehnung der Gelübde als sakramental-sündenvergebend (137; 167 f.) oder als „zweite Taufe“; die mariologische Deutung des Mönchstandes (374) oder die Vorwürde der Eigengerechtigkeit, wie sie Luther gegen die strenge Richtung der Augustinerobservanten erhoben hat (268—272).

Die ab Hieronymus breitausholende Ideengeschichte des Mönchtums, wie sie der Verfasser vorlegt, sucht der Entwicklung dieser „Fehlhaltungen“ nachzugehen. Die *Botschaft Jesu* kennt noch keine „Askese im eigentlichen Sinne, . . . die aus einer leibfeindlichen Haltung resultiert . . ., sondern gegebenenfalls . . . den freiwilligen Verzicht, weil der Eingang in die Gottesherrschaft den Vorrang vor allen weltlichen Pflichten und Bindungen hat“; doch aus vielen Stellen der *Schrift* lasse sich schon „eine gewisse Verschärfung hinsichtlich asketischer Anschauungen feststellen“ (17). Diese Askese wird — nicht ohne Einfluß der leibfeindlichen, gnostischen Sekten, später dann der Gegenkirche des Marcion — nach Lohse schnell zur *allgemeinen christlichen Haltung*. Während die *Alexandriener* eine Theologie der Askese als Vorstufe zur Gnosis des Vollchristen ausbauen, bringt der Westen schon mit *Tertullian und Cyprian* das monastische Ideal auf rechtliche Begriffe. Bald wird auch die Konsequenz gezogen, daß dem Ideal der Askese auch die *äußere Trennung von der Welt* entsprechen muß. *Basilius* ist ein weiteres verhängnisvolles Glied dieser Kette, da er die Gelübde als öffentlich rechtlichen Akt vor das Forum der Kirche zieht und damit das Charisma durch die Verfügbarkeit ersetzt und die christliche Ethik in eine niedrigere und eine höhere Stufe spaltet. *Hieronymus*, „der erste eigentliche Theologe des Mönchtums im lateinischen Sprachbereich“ (43), konzentriert die reiche spirituelle Erfahrung des Ostens auf den einen Punkt der Virginität und baut die Theologie der Gelübde als zweite Taufe aus; die durch die Sünden verlorengegangene Taufgnade „müsse durch ein Opfer des Menschen wiederhergestellt werden“ (371). Bei *Augustinus* findet sich zwar der Versuch, von der Taufe selbst her das Mönchtum zu verstehen und durch die Betonung der Liebe und des Gemeinschaftsideals ihm eine stärker biblische Begründung zu geben, aber auch für ihn gilt: „Das Werk als solches gewinnt an Wert; die Gesinnung, in der es getan wird, tritt dagegen zurück“ (85). *Cassian* ist ein extremer Versuch, im Mönchtum die eigentliche Kirche zu sehen und das Streben nach Vollkommenheit, nicht aber den Anbruch des Gottesreiches, als den eigentlichen Auftrag Christi zu betrachten.

Im Mittelalter setzt nach Lohse *Anselm von Canterbury* einen neuen Akzent: Mönchtum gilt nicht mehr nur als Vollchristentum, sondern das Christentum selbst wird in die zwei Klassen der Mönche und Weltchristen aufgeteilt; ebenso versteift er die Dynamik des Strebens zur Vollkommenheit „durch die Vorstellung vom höheren Wert des mönchischen Werkes auf Grund der Gelübde“ (108—109). Durch die Betonung des Mönchstandes als Bußstand verstärken die *ps.-anselmischen Schriften* diese Tendenz. Auch *Bernhard*, der wie kein anderer vor ihm Demut und Gnade betont, gelingt keine Neubesinnung. Gerade für ihn gelten die Gelübde als zweite Taufe und der Mönchstand als das eigentliche Christentum. Über *Gratiam*, *Hugo v. St. Viktor* und den *Lombarden* verhärtet sich die rechtliche Auffassung der Gelübde

<sup>4</sup> H. B a c h t, *Pakhôme et ses Disciples*, in: *Théologie de la vie monastique*, 60; bei Lohse z. B. 364—365, oder auch einschränkend 153.

<sup>5</sup> Dies ist einer der zentralen Punkte, um Luthers Meinung und Entwicklung zu untersuchen.

zu einer dogmatischen Tatsache. Bei *Thomas*, den Lohse mit allergrößter Hochachtung behandelt, wird ähnlich wie bei Augustinus das Vollkommenheitsideal auf den Boden des allgemeinen Christentums zurückgeführt, wird auch die Leibfeindlichkeit der Askese überwunden, doch die höhere Verdienstlichkeit der Gelübde bleibt bestehen. Thomas hat sich nicht, wie später Luther, an der radikalen Sündhaftigkeit des Menschen orientiert, sondern sieht in der jetzt schon wirksamen eschatologischen Vollendung eine Möglichkeit, der einzelnen menschlichen Tat eine innere Gutheit zuzuschreiben. An spätmittelalterlichen Autoren werden nur *Huss*, *Wyclif* und der Novizenmeister Luthers, *Johann Paltz*, bei dem „ziemlich alle Einseitigkeiten (auf-tauchen), die sich in der Zeit vorher bei den einzelnen Mönchstheologen beobachten ließen“ (370), behandelt.

Bei *Luther* selbst — um das für uns Wichtige hervorzuheben — findet Lohse eine „bruchlose Kontinuität“ von der ersten Psalmenvorlesung [1513] bis zur endgültigen Ablehnung der Mönchsgelübde [1521] (376 ss): Es ist das neue Verständnis von der Freiheit des Christen, der nicht mehr die monastische Werke zur Vervollkommnung braucht, sondern für den diese nichts weiter sind „als Ausdruck des Glaubens, der das Gericht Gottes annimmt und daher auf die Eigengerechtigkeit verzichtet“ (277). Mit dieser Erkenntnis kann Luther sich zunächst bemühen, die Gelübde ganz aus der Taufe heraus zu verstehen, um dann später den Mönchstand radikal zu verwerfen. Dahinter steht die Auffassung, „daß die Erbsünde noch in dem Getauften fortlebt und daß die Konkupiszenz (der Ichwille) als solche Sünde ist“, wogegen die spitzfindige scholastische Auffassung in der Erbsünde nur „das Fehlen der ursprünglichen Gerechtigkeit“ sah (291—292). Der Mensch hat nur das eine zu tun, sich in Demut dem göttlichen Gericht zu stellen. Demut, das heißt keine Einzeltugend, sondern „Tat Gottes im Sinne der Demütigung, sowie . . . Tat des Menschen im Sinne der Unterwerfung unter dem göttlichen Willen“ (301); Gericht aber besagt, daß der Mensch niemals etwas eigenes vorweisen, sondern immer nur sich anklagen kann, um das in Christus eingangene Gericht nachzuvollziehen.

## II. Kritische Bemerkungen

Die Behandlung eines so ausgedehnten Zeitraums, wenn auch nur in „mehr oder weniger ausführlichen Skizzen“ (6) provoziert die Frage, ob die Gewichte in der Einschätzung der Autoren richtig verteilt wurden. So scheint uns, daß Gregor der Große, den im Mittelalter „jedermann . . . gelesen“ und von dem „jedermann . . . gelebt“ hat<sup>6</sup>, nicht vergessen werden dürfte. Auch die „Wandlungen, die . . . das monastische Ideal“ durch die Bettelorden erlebte, sind nicht unwesentlich zur Beurteilung des Mittelalters (106). Ungern vermißt man den direkten Niederschlag des Mönchsideals in den Regeln, Consuetudinarien, Kommentaren usw. Wenn sich aber für solche Einschränkungen noch Gründe anführen lassen, so ist es unverständlich, daß für das Spätmittelalter nur Johann Paltz, Ablaßprediger und populärer Erbauungsschriftsteller, stehen soll. (Wyclif kann nicht als katholisch gelten und über die in keinem Punkte bemerkenswerte theologische Arbeit von Huss genügt eine Orientierung bei Seeberg.) Man halte nur dagegen, was die deutsche Mystik, z. B. Tauler, über das Mönchsideal geschrieben hat, oder Nikolaus von Kues, der in innigstem Kontakt mit Benediktiner- und Kartäuserkreisen stand, oder die deutschen Professoren von Prag, Wien, Erfurt, Heidelberg, die so oft die Gelehrtentoga mit der Mönchskutte vertauschten. Das Studium der Prager Prediger des ausgehenden 14.

<sup>6</sup> J. Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen*; 35.

Jahrhunderts, wie Militsch v. Kremsier, Johann v. Stiekna, Mathias v. Janow, hätte vielleicht auch eine vorreformatorische, theologische Kritik am Mönchtum zu Tage gefördert. Wie kurios sich dieser Mangel auswirkt, zeigt sich dort, wo der Autor völlig unerwartet, mitten in der Behandlung Luthers, einen Passus über die Augustinereremiten einfügt, die anscheinend die ganze Kritik Luthers schon vorausgenommen und nur noch „an der Verdienstlichkeit der Werke festgehalten“ haben (222 f; 273—276). Wenn man weiß, daß diese Ausführungen auf den Lohse wahrscheinlich zu spät bekannt gewordenen Studien A. Zunkellers OESA beruhen, der zu den wenigen gehört, die fundierte Kenntnisse über diese Zeit haben, wenn man zudem weiß, daß die Theologie und besonders die Moraltheologie des von Lohse hochgeschätzten Thomas von Aquin im Spätmittelalter ein schon fast kanonisches Ansehen hatte, dann gewinnt das Mönchsideal dieser Zeit doch etwas andere Züge, als es nach Johann Paltz scheinen mag.

Auf den Einwand, daß ein einzelner Forscher all das gar nicht leisten könne, müßten wir bei einer so großräumigen Arbeit wenigstens ein gründliches Eingehen auf die Sekundärliteratur verlangen. Aber auch das scheint uns nur oberflächlich geschehen zu sein. Neben drei bis vier belanglosen Hinweisen wird beim hl. Bernhard einzig die Interpretation Löwenichs zweimal berücksichtigt, ohne daß ihre Zurückweisung weiter begründet wird. Ein auch für die These Lohses so wichtiges Buch wie Schaffners Monographie über die Demut beim hl. Augustinus wird mit einer Handbewegung abgetan (73).

Es kann somit nicht ausbleiben, daß in den nicht allzu häufigen, philologisch nachprüfbaren und für die umstrittenen Behauptungen wichtigen Aussagen manche Irrtümer unterlaufen sind. Die Jakobsleiter soll Luther „in neuer Weise“ gedeutet haben, indem er hier wie an vielen andern Stellen „einen Durchbruch durch das ihm überkommene asketische Schema vollzogen“ (265) habe; aber die Deutung Luthers auf die Gotteserkenntnis durch Christus findet sich z. B. schon bei Rabanus Maurus (PL 111/565 B), der Glossa Ordinaria (113/154 C-D), Hugo von St. Cher (z. Stelle, Venedig 1623), also in den verbreitetsten Lehrbüchern des Mittelalters. Oder: Nur Luthers „Vertiefung des monastischen Ideals . . . ermöglicht dieses scheinbare Paradox“, aus demselben Psalm „einmal das traditionelle Mönchsideal, zum andern die schärfste Kritik an einer Verwirklichung desselben herauszulesen“ (246); in Wirklichkeit findet man diese paradoxe Methode in fast jedem spätmittelalterlichen Kommentarwerk. Zum Beweis für die „Umprägung“ des überkommenen Heiligenideals durch Luther wird ein Text zitiert („Christus . . . der die Wunder in allen heiligen Märtyrern . . . getan hat“ 248), den man fast Wort für Wort in der uralten Oration des Missale Romanum zum Feste einer Martyrin nachlesen kann und der wohl aus ähnlich lautenden Lobsprüchen der altchristlichen Martyrerakten stammt. Daß Hugo von St. Viktor die Gelübde als ein Sakrament angesehen habe, wird unter anderem damit bewiesen, daß er in „De Sacramentis“ darüber handelt (114), während Hugo selbst sagt, daß er hier eine Summe des gesamten theologischen Wissens niedergeschrieben habe. Mit dem Unverständnis für die dogmengeschichtliche Entwicklung des Sakramentsgedankens hängt es auch zusammen, daß Antonius von Florenz († 1459) gegen die seit zweieinhalb Jahrhunderten unbestrittene Lehre von der Siebenzahl der Sakramente aus der Mönchsprofess ein achties Sakrament gemacht haben soll. Man hätte hier (161) wie auch sonst (167—168) (ähnlich für den Gedanken der Profess als zweiter Taufe) etwas mehr Aufgeschlossenheit für geschichtliche Entwicklungen erwartet. Die scharfe Kritik Luthers an den Übelständen der Mönchsorden ist

ebenfalls nur dann richtig zu bewerten, wenn man weiß, daß die „Übertreibung“<sup>7</sup> in der Schilderung der Mißstände seit Pachomius<sup>8</sup> ein feststehendes Genus Literarium ist. An einen Brief Luthers aus dem Jahre 1512 knüpft Lohse die Bemerkung an: „Vielmehr geht er über die traditionelle Auffassung von der Demut auch eines Bernhard von Clairvaux hinaus, indem er in dem Verlangen, demütig zu sein, möglicherweise nur eine sublime Form des Hochmuts sieht . . . eine solche Äußerung . . . sucht man bei Bernhard vergebens“ (219); wir ersparen uns den Nachweis, daß auch dies ein Topos der Mönchsliteratur ist, und möchten nur darauf hinweisen, daß wir bei eben diesem Bernhard eine fast gleichlautende Entsprechung zur zitierten Lutherstelle fanden (Cant 16, 6; 1957, 95). Auch der Gerichtsgedanke, dessen Bedeutung für den Neuansatz Luthers betont wird, muß auf dem Hintergrund des Spätmittelalters gesehen werden, als das Letzte Gericht ein vordringliches Thema der Theologen, Prediger und Schriftsteller war, um Luthers Theologie richtig verstehen zu können.

### III. Das Mönchsideal des Mittelalters

Solche und ähnliche Ausstellungen sind nun keineswegs nur aus dem Zusammenhang gebrochene Mosaiksteinchen, sondern Symptome dafür, wie verzeichnet das Gesamtbild Lohses vom Mönchtum ist. Das eigentliche Anliegen des Mönchtums scheint überhaupt nicht in sein Blickfeld getreten zu sein.

a) Beim Herumblättern in dem Sammelband der Theologie des monastischen Lebens<sup>9</sup> oder in J. L e c l e r c q s Monographie über das Mönchtum von Gregor dem Großen bis Bernhard<sup>10</sup> oder in dem Bändchen über Cassian<sup>11</sup> springt es geradezu in die Augen, wie sehr die *Heilige Schrift* das Element ist, aus dem das Mönchtum aller

<sup>7</sup> J. L e c l e r c q, 154: „Die größten Heiligen übertreiben auch am meisten, weil sie vom glühenden, man könnte sogar sagen: von gewalttätigem Eifer beseelt sind . . .“.

<sup>8</sup> H. B a c h t, 54/55.

<sup>9</sup> *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique.* (Collection Théologie, 49). 571 S., NF 30,—. Von Origenes bis Bernhard und Aelred von Rievaulx werden 26 der hervorragenden Mönchs-Theologen oder -Strömungen behandelt. Im Vorwort stellt der Abt von L i g u é, welches Kloster die erste monastische Gründung auf französischem Boden ist, die Sammlung ausdrücklich unter das Thema: Mönchtum und Kirche. Unter den von ersten Fachleuten ausgearbeiteten Studien ragen unserer Meinung nach neben der schon erwähnten Arbeit von H. B a c h t, Saint Jérôme von P. A n t i n, Monachisme et Église dans la pensée de Cassien von A. d e V o g ü é, die Arbeit über Chrysostomus von J.-M. L e r o u x, über Ps.-Dionysius von R. R o q u e s, über Johannes Klimakus von I. H a u s h e r r und die Behandlung der Cluniazenser durch J. L e c l e r c q besonders hervor.

<sup>10</sup> *Wissenschaft und Gottesverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters.* Düsseldorf, Patmos (1963). 340 S., Ln. DM 26,—. Diese leicht lesbare Arbeit hat ein solch überschwengliches Lob so verschiedenartiger Wissenschaftler wie A. Landgraf, W. v. d. Steinen, E. Kleinadam erfahren, daß sich die Empfehlung für jeden unserer Leser von selbst ergibt. Sie ist eine Synthese des Mönchtums der angegebenen Zeit, die um die beiden, im Titel angegebenen Pole kreist. Wir hätten allerdings das französische „L'amour des lettres“ mit Liebe zur Kultur oder zur Bildung statt bloß mit Wissenschaft übersetzt; denn darin besteht nach Leclercq die Synthese des mittelalterlichen Mönchtums, daß es die reiche Kultur und Bildung der Vorzeit aufnahm, weiterführte und in der Sehnsucht nach Gott überstieg.

<sup>11</sup> Jean-Claude G u y : *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle.* Paris, Lethielleux 1961. 140 S., brosch. NF 8,—. Das anspruchslose Bändchen bietet eine Einführung in die Gestalt Cassians mit etwa 75 Seiten ausgewählten Texten. Dadurch, daß es dem Laien sowohl einen Einblick in den Stand der wissenschaftlichen Forschung gibt, als ihm auch die Persönlichkeit eröffnet, empfiehlt es sich für jeden, der Kontakt mit dem alten Mönchtum sucht.

Zeiten gelebt hat. De Vogüé kann in dieser Beziehung sogar vom „Geist des Protestantismus“ sprechen. „Hier wie dort (beim historischen Protestantismus) geht man zu den Quellen zurück, nimmt man für sich in Anspruch, was am Anfang stand, gegen das, was heute ist, beruft man sich auf das reine Wort Gottes gegen die Verfälschungen der Menschen“<sup>12</sup>. Man trennte damals kaum zwischen zentralen und peripheren Aussagen der Schrift, zwischen philologischer Exegese und geistiger Ausdeutung, sondern las, meditierte, wiederholte, betete in dem einzigen Vollzug der „lectio divina“ die heiligen Texte so oft und so intensiv, daß „das Gedächtnis . . . ganz von der Bibel erfaßt und ganz mit biblischen Worten und entsprechenden Bildern ausgefüllt“ wurde<sup>13</sup>. Vielleicht hat eine moderne Exegese, die weiß, daß der inspirierte Text aus einem ähnlichen Überdenken und einer ständigen, kerygmatischen Verlebendigung der Botschaft Jesu entstanden ist, ein kongenialeres Verständnis der Mönchsexegese, als es noch vor einer Generation möglich war. Von Anfang an war es Ideal der Mönche, ganz und gar die Botschaft der Schrift zu leben. H. Schürmann hat in Heft 1, 1963, unserer Zeitschrift gezeigt, was die moderne Exegese zum Problem „Botschaft Jesu und Stand der Räte“ zu sagen weiß; auch Lohse selbst gibt zu, daß die Ansätze des Asketentums sich schon in der Schrift befinden. Auf jeden Fall muß bei der Beurteilung des Mönchsideals im Mittelalter an erster Stelle berücksichtigt werden, daß diese Männer nichts anderes wollten, als die Botschaft der Heiligen Schrift ohne Einschränkung verwirklichen.

b) Im Mittelpunkt der Kritik Lohses steht das reformatorische Verständnis der *Demut*, die nicht mehr als eine der Tugenden auf dem Wege zur Vollkommenheit aufgefaßt wird, sondern eine „Existenzform des Glaubens“ darstellt: „Demut als Tat Gottes im Sinne der Demütigung (= der theozentrische Aspekt) sowie als Tat des Menschen im Sinne der Unterwerfung unter den göttlichen Willen (= der anthropologische Aspekt)“ (301). Dahinter steht der Gegensatz „Demut als Werk“ und „Demut als ständige Offenheit des sündigen Geschöpfes für Gottes Gericht und Losspruch“. Wir können unmöglich auf die mittelalterliche Wertung des Verhältnisses von menschlichem Werk und Tat Gottes eingehen — die Fronten sind nicht so eindeutig zu ziehen, wie Lohses Vorwurf des Pelagianismus nahelegen scheint<sup>14</sup> —, was aber die Demut für das Mönchtum bedeutete, ist in den eben erwähnten Arbeiten Seite für Seite nachzulesen. So hat doch der theozentrische Aspekt der Demut bei Luther eine verblüffende Ähnlichkeit mit der Lehre von den „flagella Dei“, den Heimsuchungen Gottes, deren Annahme eine Zentrallehre des asketisch-moralischen Lehrbuches des Mittelalters, der *Moralia* Gregors des Großen bildet<sup>15</sup>. Hierher gehört auch die von Lohse positiv anerkannte Wertung des Mönchtums als Büßerstand, die allerdings nicht erst in den ps.-anselmischen Schriften ihre „erste klare Ausprägung“ findet (112). Das Wort, mit dem dieser Gedanke „ins Grundsätzliche erhoben“ wurde (144) stammt von Hieronymus und gehört zu den meistzitierten Vätersentenzen des Mittelalters.

Für den anthropologischen Gesichtspunkt der Demut, der nach Bizer auch bei Staupitz zu finden ist (254—255, Lohse spricht dagegen), lassen sich eine Fülle von Parallelen erbringen. Ein kurzer Auszug aus einem bis ins 17. Jahrhundert leben-

<sup>12</sup> *Théologie de la vie monastique*. S. 223.

<sup>13</sup> Leclercq, S. 88.

<sup>14</sup> Guy, 57—59.

<sup>15</sup> Leclercq, 39 ff; Gillet schreibt über Gregor den Großen in: *Théologie de la vie monastique*, 337, daß in den *Moralia* in Job etwa 600mal die *flagella Dei* oder entsprechende Termini vorkommen.

digen Text des Benediktiners Johannes von Kastl (1410 geschrieben)<sup>16</sup> möge hier genügen; er steht in der reichen, vielgelesenen Tradition der ps.-augustinischen, ps.-anselmischen und ps.-bernhardischen Gebets- und Meditations-Literatur und gehört zu jener Stilgattung, von der W. Stammler schreibt: „Jedenfalls wird dieser Stil zum Zeichen der religiösen Steigerung bei Männern und Frauen . . .“<sup>17</sup>. Nach einem beschwörenden Ruf um Erbarmen zum leidenden Jesus beginnt Johannes in schroffen Antithesen Gottes Güte und die eigene Schlechtigkeit einander entgegenzustellen: „Du bist nämlich das Gut alles Guten . . . ich dagegen, abgewandt von Dir, bin wahrhaft schlecht . . . nichts als Unehre, Schande . . .“; nach fast zwanzig solcher, oft über viele Zeilen hinweggehender Gegensätze endet dieser Schrei: „und was schlimmer ist als alles andere: . . . so sehe ich in der Tat, daß es ist, aber, wehe, ich vermag nicht in Tränen zu zerfließen darüber . . .“. Fast ebenso lang ist im zweiten Teil dann der Aufblick zu Jesus Christus: „Wahrlich, auch wenn aus mir und in mir nichts ist, was mich nicht verdammt und zur Verzweiflung treibt, meine Hoffnung ruht dennoch nicht weniger ganz und gar auf Deiner wesentlichen Gutheit, Milde und Erbarmung.“ Hier ist wahrhaftig nichts von einem Vertrauen auf eigene Werke zu spüren, hier drückt sich eine Demuthaltung aus, ganz derjenigen entsprechend, die Lohse als Neuentdeckung für Luther in Anspruch nimmt.

c) Das Gebet des Johannes von Kastl klingt aus in einen *eschatologischen Aufblick*: „Aber auch dies beginnt hier im Leben unvollkommen durch das Licht der Gnade, doch im Vaterland wird es vollendet im Licht der Glorie . . . Dort ist in Wahrheit alles, was wir lieben und ersehnen“. In diesem Blick nach vorne liegt allerdings, wenn man der Interpretation Lohses folgt, eine Haltung, die für Luther nicht mehr galt: „Zugespitzt gesagt, der Blick ist nicht mehr wie bei Thomas auf die endzeitliche Vollkommenheit ausgerichtet, sondern auf das göttliche Gericht und Evangelium, wie es in der Taufe ergeht und im Leben nachvollzogen werden muß“ (376). Wir können diese Zuspitzung noch weiter treiben und behaupten, Luther schaue auf den alten, erbsündlichen Menschen, der immer noch in seiner Sündhaftigkeit befangen bleibt, die Mönche aber sähen den neuen Menschen, den wir in Christus angezogen haben. Das ist sicher eine (sträfliche und damit auch falsche) Vereinfachung, aber sie legt den Blick für etwas Wesentliches frei: Die Männer und Frauen, die im Vordergrund der Geschichte stehend oder unbekannt geblieben das Ideal des Mönchtums durch die Jahrhunderte trugen, wurden von einer glühenden Sehnsucht nach Christus, nach der Vollendung in ihm getragen<sup>18</sup>. „Die Gottessuche ist in der Tat das

<sup>16</sup> Wir hoffen in Kürze eine schon fertiggestellte Arbeit über „Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl“ dem Druck übergeben zu können, in der wir mit anderen auch den Text dieses Gebets kritisch edieren möchten.

<sup>17</sup> *Mittelalterliche Prosa in deutscher Sprache*, in: Deutsche Philologie im Aufriß. II<sup>2</sup>, 840. Das anonyme Beispiel stammt aus der bekannten *Übersetzung*, „Buch der Liebkosungen“, des Johannes von Neumarkt.

<sup>18</sup> Leclercq, 60–82.

<sup>19</sup> Leclercq, 28.

<sup>20</sup> Dom Garcia M. Colombás: *Paradis et vie angélique. Le sens eschatologique de la vocation chrétienne*. Paris, Les éditions du cerf 1961. 290 S., brosch. NF 11,70. Dies aus dem Spanischen übersetzte Werk ist für ein breites Publikum geschrieben. In vier Kapiteln wird die Spiritualität des alten Mönchtums aufgebaut: das verlorene und in Christus wiedergewonnene Paradies; der Kampf um dieses Paradies und der Aufstieg auf der Jakobsleiter; die drei Aspekte dieses engelgleichen Lebens: Ascese, Kontemplation und göttlicher Kult; die Vollendung. Colombás versteht es, die reiche Bilder- und Symbolwelt des Mönchtums so zu verlebendigen, daß hier für den, der Wissenschaft sucht, eine ebenso kostbare Gabe vorliegt wie für den, dem dieses Buch ursprünglich zugeordnet ist.

einzige Ziel des monastischen Lebens“<sup>19</sup>. G. M. Colom b á s OSB hat dies in seinem ergreifenden und begeisternden Büchlein über „Paradies und engelgleiches Leben“ dargetan<sup>20</sup>, ein Büchlein, das schon wegen der Fülle des historischen Materials keinem Forscher des Mönchtums entgehen dürfte. Nur aus dieser eschatologischen Sehnsucht ergibt sich auch „die Aufgabe der Askese: die Loslösung von der Welt ist lediglich die Kehrseite der Hinwendung zu Christus“<sup>21</sup>.

Man bezeichnet gerne das Mönchtum als Stand der Kontemplation. Leclercq, so möchten wir meinen, bringt an diesem intellektualistisch schillernden Begriff der Kontemplation, der Beschauung, eine aus historischem Einfühlungsvermögen geborene Verbesserung an: Nicht was wir heute als Beschauung verstehen, war und ist Inhalt des kontemplativen Lebens, sondern „le désir de Dieu“, die Sehnsucht nach Gott, wie wir das in der Tradition nicht immer geschickt formulierte, oft von Philosophumena überdeckte, aber stets gelebte und gebetete Ideal des Mönchtums heute ausdrücken müssen. Man könnte das Nämliche auch mit den Worten eines Autors des oben erwähnten Sammelbandes ausdrücken: „Das Ideal der Liebe zu Gott und zum Nächsten ist das Zentrum und der Lebensgrund aller Bemühungen um Tugend“<sup>22</sup>. Von hier nur, vom Herzensanliegen der Mönche, darf eine echte Kritik am Mönchtum ihren Anfang nehmen.

#### IV. Gelebtes Zeichen der Eschatologie

Der Dialog mit Lohses Arbeit darf, auch wenn wir auf sein eigentliches Thema, Luther, nicht eingegangen sind, nicht in einen apologetischen Monolog auslaufen; dafür war sein Bemühen um ein Verständnis des mittelalterlichen Mönchtums zu ehrlich, dafür findet sich in der Tat — wenigstens dem Wortlaut nach — zuviel Semipelagianismus in den Mönchsschriften, und dafür klingt der Ton, mit dem oftmals gelehrt wurde, daß die Mönche die eigentlichen Christen seien, zu naiv und auch zu selbstgefällig. Nur sollte man solche und andere Vorwürfe von der Mitte und nicht von der Peripherie der monastischen Spiritualität her angehen. Diese Mitte aber heißt: Wörtlichnehmen des Evangeliums und Sehnsucht nach Gott. Dann aber gewinnen auch die Vorwürfe eine andere Gestalt.

Zur Frage der „doppelten Ethik“, d. h. der Trennung der Botschaft Christi in Gebote für die unvollkommenen und Räte für die vollkommenen Christen muß die Studie von E. M a s o n OSB gehört werden<sup>23</sup>. Sie macht an Origenes, Augustinus, Gregor dem Großen und Thomas von Aquin klar, daß aktives und kontemplatives Leben zuerst Entwicklungsstufen des religiösen Lebens eines jeden Christen sind und daß der Stand des tätigen und beschaulichen Lebens diesen allgemein christlichen Stufen nur ekklesiologische Revelanz verleiht. Damit wird, wenn auch ohne Eingehen auf Nuancen und dahinterliegende Tiefenschichten, ein Anliegen der modernen Theologie getroffen: „Das Christentum ist zur gleichen Zeit die Religion der Menschwerdung wie die der Himmelfahrt“<sup>24</sup>, und die Kirche hat die doppelte Aufgabe, die Welt zu verchristlichen, wie ihr die Augen für die transzendente Wirklich-

<sup>21</sup> Leclercq, 75.

<sup>22</sup> *Théologie de la vie monastique*, 71.

<sup>23</sup> M. E. M a s o n OSB: *Active Life and Contemplative Life. A Study of the concepts from Plato to the Present*. Milwaukee (Wisconsin), The Marquette University Press 1961. 138 S. Die Studie greift bewußt in innerkatholische Diskussionen ein, und besticht durch klare Begrifflichkeit. Allerdings scheint dem Westeuropäer diese Klarheit den komplizierten historischen und theologischen Wirklichkeiten nicht voll gerecht zu werden.

<sup>24</sup> Colom b á s, 281.



keit zu öffnen. Beide Aufgaben, die im letzten eine einzige sind, gewinnen aber aus dem Wesen der Kirche heraus, „Zeichen unter den Völkern“ zu sein, soziologisch-ekklesiologische Gestalt in den beiden Ständen. Und wie es der Auftrag des Laien ist, Christus in die Welt zu tragen, so „ruft der treue Mönch jedem ins Gedächtnis, daß er nicht für ‚diese Erde‘ gemacht ist, daß dieses Leben nicht ‚das wahre Leben‘ ist; er ist ein gelebtes Zeichen der Eschatologie“<sup>25</sup>. Wenn man nun von diesem modernen Verständnis her in die Vergangenheit zurückschaut und weiß, daß die Kirche in ihrer theologischen Bedeutsamkeit erst im 19./20. Jahrhundert erkannt wurde, und daß die ständische Ordnung im Mittelalter eine für unser demokratisch-personalistisches Bewußtsein unvorstellbare Selbstverständlichkeit gewesen ist, dann versteht man leichter, warum sich die Mönchstheologie der im Ursprung gnostischen Theorie von den vollkommenen und unvollkommenen Christen bediente, um ihr Eigenverständnis auszudrücken. Auf jeden Fall aber sollte man sich hüten, Äußerungen einer Erbauungsliteratur, wie die Schriften des Johannes Paltz, mit den reifen, wohlüberlegten, auch von Lohse positiv gewerteten Reflexionen eines Thomas von Aquin parallel zu setzen, um nicht das Bild des Mittelalters zu verzeichnen.

Von dem ekklesiologischen Ort des Rätestandes her fällt auch Licht auf die Gelübde des Einzelchristen. Das Zeichensein der Kirche, das im Stand der Evangelischen Räte unübersehbar auf die eschatologische Wirklichkeit unseres Glaubens hinweist, ist nicht irgendein abstraktes, schwer zu entzifferndes Symbol, sondern konkrete Wirklichkeit, Real-Symbol, wie K. Rahner sagt: die Wirklichkeit aber, die durch ihr Dasein schon über sich hinausweist auf das, was das Real-Symbol anzeigt, sind die Menschen, die mit einem bewußten und endgültigen Ja die eschatologische Ankunft des Reiches Gottes, die jeder Christ in der Taufe erfahren hat, voll und ganz leben und künden wollen. Daß dieses Ja der Gelübde kein „Werk“ im protestantischen Sinne ist, braucht nach dem bisher Gesagten nicht mehr gezeigt zu werden. Ein anderer Vorwurf der Reformation besagt, daß durch die endgültige Entscheidung, die im Stand der Gelübde gefordert wird, dem freien Anruf Gottes und der Freiheit des Christen gesetzlicher Zwang angetan werde. Aber Endgültigkeit ist das Ziel jedes voll-menschlichen Tuns; Endgültigkeit ist in einem gnadenhaft erfüllten Maße die Wirklichkeit der Taufe, die dem Christen unauslöschlich das Siegel der Ankunft Christi aufdrückt. Und aus der Kraft dieser Taufe heraus kann der von Gott gerufene Christ seiner inneren Sehnsucht, sich Gott endgültig zu übergeben, äußere Konkretheit verleihen. Diese Hingabe an Gott, die von jedem Christen verlangt wird, gewinnt aber in der Hand der Kirche, die die Aufgabe und die Macht hat, von der schon verwirklichten endgültigen Ankunft Christi unter uns zu zeugen, die Form des Standes der Räte, die Endgültigkeit der Gelübde. Und hier erfüllt sich für den Christen, den Gott dazu beruft, „le désir de Dieu“, die Sehnsucht nach Gott.

Wenn auch noch vieles über das moderne „Mönchsideal“ zu sagen wäre, besonders von der Sicht der aktiven Orden her — Lohse hat diesen wichtigen Aspekt bewußt übergangen —, so dürfte doch deutlich geworden sein, daß das Mönchtum des Mittelalters keineswegs eine Verfälschung des Evangeliums war, sondern daß sich hier in zeitgemäßer Form ein überzeitliches Ideal niedergeschlagen hat, das auch für uns gültig bleibt: Die Sehnsucht nach Gott. Das Ideal, an dem sich Jahrhunderte christlicher Frömmigkeit aufrichteten, behält auch seine Gültigkeit, denn es ist nur die im Raume der Kirche zum Ausdruck gebrachte Sehnsucht nach Gott, oder, wie es die Mönche von Taizé ausdrücken, „engagement“, Bindung an Gott. *J. Sudbrack SJ*

<sup>25</sup> Colombás, 285.