

# Mönchtum und Contemplatio im Gespräch mit einer sich wandelnden Gesellschaft

Jean Leclercq OSB, Clerf/Rom

## Probleme

Die Krise des Mönchtums ist längst über Formen und Reformen hinausgewachsen, sie stellt die Frage nach der Daseinsberechtigung. Die Mönche selbst fragen sich: „Gibt es noch einen Platz für uns? Wozu sind wir dienlich? Kann man uns brauchen?“. Viele sind innerlich zerrissen: sie wissen um die Verpflichtung ihrer Berufung – nur wenn sie in der von der Kirche approbierten Form dazu stehen, können sie sich treu bleiben und werden, was sie sein sollen –; zugleich sind sie betroffen von den Einwänden, Kritiken und Verurteilungen, die dem Mönchtum gegenüber laut werden. Solches Betroffensein beruht oft auf Einsicht, wird aber auch oft von Formulierungen der modernen Anthropologie und Soziologie forciert, die nur wissenschaftlich tun, in Wirklichkeit aber ein Widerhall persönlicher Konflikte sind. Vielfach erwachsen die Einwände auch aus einer theologischen Besinnung.

Keinem dieser Einwände braucht man auszuweichen. Im Gegenteil, es gilt, sich ihnen zu stellen. Was an ihnen gültig ist, soll man sich aneignen und ihre Tragweite richtig einschätzen. Ist es wirklich notwendig, daß auch die Kontemplativen etwas tun, was von unmittelbarem Nutzen ist? Und wenn ja: Was soll das sein? Sagen wir es gleich, und zwar ganz klar: Es geht nicht um Verteidigung, noch weniger um negative Kritik an schulischer Arbeit, Pfarreien, Missionen und sonstigen Betätigungen auf ökonomischem, apostolischem und erzieherischem Gebiet, legitime Betätigungen, die von manchen Klöstern mehr oder weniger spät übernommen wurden. Das Problem sieht anders aus für Klöster, die mit keiner derartigen Erbschaft aus der Geschichte befrachtet sind. Sie müssen sich fragen, welchen Platz das Mönchtum in der Kirche und in der Gesellschaft hat. Wird man zu einer Lösung kommen durch „Soziologische Experimente“, durch sogenannte „Kommandos“, wie man heute sagt, das heißt: durch kleine Mönchsgruppen, in denen man nicht nur arbeitet, sondern zusammenlebt, ohne sich in der Daseinsweise, im Beten, in der Tätigkeit von anderen gläubigen Menschen zu unterscheiden? Einmal mehr: uns scheint ein gewisser Mittelweg geboten.

Halten wir zunächst fest, daß es denkende Menschen – Mönche und Nichtmönche – in der Kirche gibt, die problemlos ein Leben für legitim hal-

ten, das aus seinem Wesen heraus nur auf Gebet und Askese ausgerichtet ist. Ein Philosoph und Historiker wie H. I. Marrou betont die Notwendigkeit „dieser Kontemplativen, deren Berufung sie ohne Umschweife auf das Ewige hinsteuern läßt“<sup>1</sup>. Ein Theologe wie der Kanoniker R. Guelluy preist dieses Leben; seine Echtheit werde durch die Freudigkeit der Männer und Frauen, die es führen, verbürgt<sup>2</sup>. Ein Mönch wie P. G. Lafont spricht von „dieser Berufung zu einem Leben der Zurückgezogenheit in Einsamkeit und Schweigen“<sup>3</sup> und von „dem Prophetismus, ja dem Pneumatismus der monastischen Existenzweise“<sup>4</sup>. Die monastische Berufung sei von der priesterlichen verschieden. Wenn trotzdem beide in ein und demselben Träger zusammentreffen, dann müsse sich das monastische Priestersein anders verwirklichen als in einer apostolischen Gemeinschaft: „Die monastische Berufung liegt auf der Ebene des allgemeinen Priestertums der Gläubigen; das gemeinschaftliche Leben, die Arbeit und die Weltdistanz ordnen sie dieser Ebene zu, an sie ist sie gebunden“<sup>5</sup>.

Einer der Gründe, die für die zahlenmäßige Beschränkung der Priestermonche und der mit dem Priestertum gegebenen Aufgaben sprechen, lautet so: „Die Beibehaltung des Weihepriestertums würde eine breite Öffnung der Monasterien für die Laienchristen gerade jener Schichten definitiv verhindern, denen sich die Kirche heute ganz besonders zuwenden will“<sup>6</sup>. Das sind die wirtschaftlich und kulturell weniger Begüterten. Man sieht, das radikale monastische Leben rein kontemplativer Prägung schließt an sich nicht jede Ausstrahlung aus. Die Frage ist nur: wie, in welchen Formen kann das geschehen?

Vor vereinfachenden historischen Argumenten sollte man sich hüten. Wollte man etwa das Apostolat der „großen Kontemplativen“, wie Bernhard von Clairvaux und Teresa von Avila, als Beispiel hinstellen und von allen Kontemplativen verlangen, daß sie ihre Erfahrungen den übrigen Menschen mitteilen, daß sie „die geistlichen Lehrer ihrer Zeit“<sup>7</sup> seien, so übersähe man, daß beide Ausnahmemenschen waren; sie gründeten Klöster für gewöhnliche Leute, für Menschen also, denen sie niemals zugeredet hätten, es ihnen gleichzutun in dem, was an ihnen außergewöhnlich war. Zu ihren Lebzeiten, unter ihrer Anleitung haben Tausende von Zisterziensern und Karmelitinnen gelebt, ohne ein anderes Apostolat als das ihres verborgenen Lebens anzustreben. Wollte man „das Apostolat

<sup>1</sup> *Théologie de l'histoire*, Paris 1968, 115.

<sup>2</sup> *A l'écoute de Dieu*, Tournai 1964, 131–133.

<sup>3</sup> *L'appel des moines au sacerdoce*, in: *Supplément de la Vie Spirituelle*, 86 (1968) 439.

<sup>4</sup> Ebd. 437.

<sup>5</sup> Ebd. 441.

<sup>6</sup> Ebd. 443.

<sup>7</sup> F. Wulf, *Fragen um die kontemplative Berufung*, in: *Geist und Leben* 41 (1968) 65.

der Feder“ anführen, zu dem man vormalig die Kartäuser ermutigt hat, so würde man sich Illusionen hingeben über ihre eigentliche Rolle in der Kirche.

### Theologische Vorüberlegungen

Das eigentliche Problem ist theologischer Art. Jeder Lebensstand in der Kirche rechtfertigt sich einzig dadurch, daß er ein Dienst ist oder, wie man heute gern sagt, eine „Diakonie“. Auch die Mönche müssen also „im Dienst der Kirche“<sup>8</sup> stehen, sollen Verpflichtungen übernehmen für ihre Brüder, Christen wie Nichtglaubende, für alle, an die sich die Botschaft des Evangeliums richtet. Wenn aber auch alle Dienste „der Kirche“ zugehören, in und für die Kirche zu verrichten sind, so sind doch nicht alle gleicher Art. In der Kirche wie in der modernen Gesellschaft spezialisieren, spezifizieren sich die Dienstleistungen, das heißt, sie legen sich mehr und mehr fest auf ein gesondertes Ziel und begrenzen sich damit in ihren Mitteln; denn konkrete Aufgaben verlangen konkrete Mittel. Der Dienst „kann ebenso im zurückgezogenen Gebet bestehen wie im Einsatz an technischen und kulturellen Verbesserungen der Welt“<sup>9</sup>. Und es liegt auf der Hand, daß die nämlichen Christen nicht gleichzeitig beide Arten von Aufgaben ernsthaft und ernst zu nehmend angreifen können.

Ein weiterer Punkt: Heute besteht man immer entschiedener darauf, daß das Gottverhältnis des Menschen in der Mitmenschlichkeit gelebt wird. Gott hat sich, indem er Mensch wurde, den Menschen mitgeteilt, der menschengewordene Gott hat sich den Menschen übergeben. Die Verbindung zwischen den Menschen und Gott wird geknüpft durch die Menschen, die Gott liebt und die er retten will. Man findet das Heil nur, indem man anderen zum Heil verhilft, indem man „die Erfahrung des Nächsten in der Liebe“ macht<sup>10</sup>, indem man sich aus freien Stücken für ihn verfügbar macht. Und darin öffnet man sich auf Gott hin, der die Menschen übersteigt. Gott teilt sich durch ihre Vermittlung mit, und nur durch sie und in ihnen gelangt man zu Gott. Gottbegegnung vollzieht sich also zunächst und notwendigerweise in denen, mit denen man unmittelbar zusammenlebt, in einer festumrissenen, eindeutigen Liebe zu einem oder mehreren Menschen. Hier „realisiert“ sich die allumfassende Liebe, das heißt, wird sie zur Realität. Das gilt für die Ehe, aber auch für jede andere Begegnung, für jede Erfahrung des Nächsten<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> J. Sudbrack, *Das Neue wagen – und das Alte gewinnen. Zur Selbstbesinnung der Ordensgemeinschaften*, in: Geist und Leben 41 (1968) 184.

<sup>9</sup> Ebd. 186.

<sup>10</sup> K. Rahner, *Die Ehe als Sakrament*, in: Geist und Leben 40 (1967) 181.

<sup>11</sup> Ebd. 184.

Darin liegt ein Anspruch für alle Formen gemeinsamen Lebens im Ordensstand. Dieses fordert ja die Begegnung von Mensch zu Mensch: jeder bildet in ihm einen Teil des Lebens der anderen, man ist sich gegenseitig ein Zeugnis des Glaubens, nicht in Worten, sondern zuerst durch die Existenz, die man miteinander teilt. Von diesem Austausch der Liebe wird das Gebet und alles Tun befruchtet. Die Gemeinschaft als solche muß ein geistliches Leben besitzen, nicht oder nicht zuerst der einzelne in ihr. Und zugleich: je mehr jedes ihrer Glieder personal zu sich selbst kommt, seinem Wesen und seiner Gnade nach verschieden vom andern, desto mehr kann es zur Bereicherung des Ganzen beitragen. Jeder wird er selbst bleiben und zugleich sich für Gott wie für die Kirche entfalten, je nach dem Maß seines Gebens und Empfangens. Vielleicht hat man in der Vergangenheit allzu sehr auf Gleichförmigkeit bestanden; als ob das „Endprodukt“ des Noviziats eine Uniformierung sein müsse. Man hat denselben Wortschatz, die gleichen Vorstellungen, die nämliche Art, sich zu geben. Allzu viel personale Eigenständigkeit sei ein Hindernis für die Beständigkeit der Ordensleute. Gewiß: Solange man sich damit begnügte, daß jeder „sein“ geistliches Leben hatte und die Kommunität aus einem Nebeneinander von eifrigen Ordensleuten dieser Art bestand, gab es dabei kaum Probleme. Man hatte sie verdrängt. Mit dem modernen Insistieren auf die Eigenständigkeit der Personen erwachsen zwar neue Probleme, aber sie sind echt. Das Leben in Gemeinschaft wird schwieriger, aber es wird mehr Gestalt haben, reicher sein, fruchtbarer, mehr der Würde des Menschen entsprechen.

Diese Ideen haben natürlich für die monastischen Gemeinschaften genau so ihre Konsequenzen wie für alle übrigen menschlichen Gruppen. Ihre konkrete Anwendung wird für sie aber, entsprechend ihrer besonderen Berufung, eine spezifische sein müssen. Viele Kontemplative, Männer wie Frauen, sind hier auf der Suche<sup>12</sup>. Die Antwort, die sie zu finden haben, ist nicht leicht. Sie wird ebenso das Ergebnis theologischer Überlegung wie einer realen Erfahrung des kontemplativen Lebens sein.

Das Mönchtum lebt innerhalb der Kirche, es befindet sich aber auch in der Welt. Es hat also Pflichten gegenüber Kirche und Welt, es nimmt teil an der Heilssendung der Kirche für die Welt. Es muß, wie man heute zu sagen pflegt, „geöffnet“ sein. „Es gibt aber auch eine illegitime Öffnung des Mönchtums zur Welt hin. Vor ihr ist . . . zu warnen. Seiner seelsorglichen, erzieherischen und sozial-karitativen Arbeit sind Grenzen gesetzt. Sonst wird sein besonderer Auftrag, sein besonderer ‚Dienst‘ in der Kirche und für die Welt: Zeichen der eschatologischen Hoffnung zu sein, ver-

---

<sup>12</sup> Unter dem Titel „*Témoignages de contemplatives sur leur vocation*“ habe ich etliche Belege veröffentlicht, die das hier Angedeutete stützen können.

fehlt“<sup>13</sup>. Das sagt ein Jesuit, F. Wulf, in einem Artikel, in dem er ein Wort einlegt zugunsten der Weltpräsenz eines unverfälschten Mönchtums.

Aufmerksam gemacht durch solche Freunde ihres Lebens wird es nun aber Sache der Mönche sein müssen, die ihnen eigene Form zu finden, in der sich dieses Programm durchführen läßt. Durch Tatsachen und zuvor noch durch ihre Überzeugung gilt es Antwort zu geben auf all die Fragen, die sich hier stellen. Muß wirklich das Leben des Kontemplativen in seinem ganzen Umfang für andere „sichtbar und greifbar werden“? „Andernfalls“, sagt man, „bliebe sein Gebet fromme Täuschung, die Projektion eines introvertierten Herzens, da er in der künstlichen Abgeschiedenheit seines klösterlichen Daseins kaum zu menschlicher Reife gelangte und sich nicht in echter Weise zum Du, zu Gott und den Mitmenschen hin zu überschreiten vermöchte. Neue Formen und Möglichkeiten realer Welt- und Menschenbegegnung zu finden ist daher ein Kernproblem, das sich den kontemplativen Orden heute stellt“<sup>14</sup>.

Diese Schlußfolgerung ist zwingend, das geben wir zu. Ein echtes Problem wird damit genannt. Dagegen überzeugen uns die vorausgehenden Überlegungen nicht in gleicher Weise. Verlangt „Da-Sein für andere“ mit Notwendigkeit auch das „Mit-Sein“? Zwischen Weltverachtung, Weltflucht, Weltferne auf der einen und voll gelebter Welthinwendung auf der anderen Seite bleibt doch Raum für bewußte Zurückgezogenheit, die ihrerseits eine Weise des „Anwesendseins“ und des „Lebens für“ darstellt. In diesem Sinn gibt es ein echtes „Anwesendsein“ des „Abwesendseins“. Wenn die Kirche für die Welt da ist, dann doch mit der Aufgabe, ihr Reich zu verkündigen. Das geschieht nach Maßgabe der Charismen, die den einzelnen Menschen und Gemeinschaften gegeben sind. Macht aber die Zurückgezogenheit, in der Menschen und Gemeinschaften leben, nicht ebenfalls einen Teil der Botschaft aus, die die Kirche den Menschen dieser Welt zu künden hat, also einen Teil ihrer Sendung in die Welt? Die Kirche ist zwar in die Welt gesandt; daraus läßt sich aber nicht folgern, daß nun alle, Einzelmenschen wie Gruppen, diese Weltsendung in der gleichen unmittelbaren Teilnahme zu leben haben. Um nur einen Beleg anzuführen: Schon der selige Paul Giustiniani hat lange Seiten geschrieben über die Verkündigung des Evangeliums durch ein Verlassen der Welt um des Evangeliums willen<sup>15</sup>. Eines natürlich ist unerläßliche Vorbedingung: es muß geschehen „um des Evangeliums willen“, das heißt mit der Absicht, in einem Opfer der Liebe dem Einen zu begegnen, den

<sup>13</sup> F. Wulf, *Der Auftrag des Mönchtums in der modernen Welt*, in: Liturgie und Mönchtum, Laacher Hefte 43 (1968) 55.

<sup>14</sup> F. Wulf, *Fragen um die kontemplative Berufung*, a. a. O., 66.

<sup>15</sup> *Seul avec Dieu. La vie érémitique d'après la doctrine du B. Paul Giustiniani*, Paris 1955, 48–56: *La prédication sans paroles*.

die Frohbotschaft verkündigt, und zugleich teilzuhaben an seinem Opfer, an seiner Liebe, an seinem Gebet.

Man muß, sagt man anderwärts, „die Erfahrung des Nächsten“ machen. Geschieht das etwa nicht im Gebet, zumal in einem Leben, das dem Gebet Garantie, Halt und beständigen Ansporn bietet, durch eine Zucht, die fortwährend daran gemahnt, daß man Nein sagen muß zu sich selbst? Die Erfahrung des Nächsten hat ihren eigentlichen Platz doch nur im Glauben. Unmittelbarer Kontakt oder ein Schulter-an-Schulter machen das „Mit-Sein“ noch nicht zu einer christlichen Erfahrung. Auch eine Ehe kann ein „Egoismus zu zweit“ sein oder, was noch schlimmer ist, das Zusammentreffen von zwei Egoismen. Im liebenden Einander-Begegnen aber begegnen die christlichen Gatten miteinander Gott. Entsprechend kann die Erfahrung des Nächsten in einer Begegnung innerhalb der kontemplativen Daseinsweise gemacht werden. „Der Nächste“ sind dann die Männer oder Frauen, mit denen man das gemeinschaftliche Leben teilt, das sind darüber hinaus all die Menschen, in deren Namen, für die und in Verbindung mit denen man betet, Gott begegnet. Auf Gott allein setzen heißt nicht den Nächsten „ausklammern“; auch dann nicht, wenn man sich seiner nicht ausdrücklich bewußt ist. Benedikt „dispensierte“ seine Mönche nicht von ihrer Dienstpflicht für die Großkirche<sup>16</sup>. Er hat nur ganz einfach nicht darüber gesprochen. Er sah sogar vor, daß man mit dem konkreten Nächsten in Verbindung trat – also mit den Mitbrüdern und dem ankommenden Gast. An die Gäste hat er auch gedacht, als er das Gebot aufstellte, „alle Menschen zu ehren“<sup>17</sup>. Nur diese Ausrichtung wurde ausdrücklich vom Anfänger im monastischen Leben verlangt. Der Dienst am Heil aller ergab sich von selbst; man brauchte ihn nicht ausdrücklich zu formulieren. Welche Bewandnis es auch haben mag mit den heutigen Meinungen über die notwendige Mittlerschaft des Nächsten für die Gottbegegnung, auf jeden Fall muß man sich an folgendes geschichtliche Datum halten, das zur Kirche gehört und nicht auf einem Irrtum des Heiligen Geistes beruhen kann: Für viele Kontemplative – für die meisten, vielleicht sogar für alle – hatte ihre Berufung lange Jahrhunderte hindurch (und wer wollte die Möglichkeit ausschließen, daß das auch heute noch für manche gilt) kein anderes Ziel als die Vereinigung mit Gott in der Kirche Jesu Christi, und das heißt notwendigerweise: in der Liebe, die ihrerseits allumfassend ist. Nach und nach ist man sich stärker bewußt geworden, wie die allumfassende Liebe wirksam wird. Man kann dies für einen Fortschritt halten. Daß es aber in der Kirche (und das gilt auch von ihren Füh-

<sup>16</sup> Vgl. J. Sudbrack, a. a. O., 188.

<sup>17</sup> Vgl. A. de Vogüé, „Honorer tous les hommes“. *Le sens de l'hospitalité bénédictine*, in: *Revue d'ascétique et de mystique* 40 (1964) 129–138.

ren und Lehrern) so langsam wuchs, muß darauf aufmerksam machen, daß das kontemplative Da-Sein auch ein Mysterium ist: ein Mysterium darin bestehend, daß Menschen zweckfrei und nach außen hin nutzlos ihr Leben verbringen, in einer Ausrichtung auf Gott, die allem anderen gegenüber den Vorrang hat.

### Ausblicke

Wie immer es sich nun aber mit der Vergangenheit verhalten mag: heute und im Hinblick auf die Zukunft, zumindest auf die unmittelbar bevorstehende, drängt sich einem, so man wach ist für die Marschrichtung der pilgernden Kirche, die Empfindung oder doch eine „Vorahnung“ auf, als müßten die Kontemplativen mehr Kontakte haben mit der Welt, unmittelbar auf sie ausstrahlen. Freilich darf das nicht auf Kosten ihrer Hingabe an das Gebet gehen. Soll man sich eine solche Ausstrahlung ausdrücklich vornehmen, sich auf sie einstellen und auf sie hin ausrichten – und damit in Gefahr kommen, die Gottsuche aus der Mitte zu rücken, sie, die doch lange Zeit hindurch das einzige bewußt angestrebte Ziel war? Ist das kontemplative Leben umzuorganisieren, muß man sich dafür noch auf andere Weise zurüsten als durch die Gebetserfahrung, etwa so, wie es die apostolischen Orden tun? Viele Fragen, auf die das Leben selbst Antwort geben wird, vorausgesetzt, daß man gelehrig bleibt für den Geist, der die Kirche beseelt. Doch hat man von jetzt an die Pflicht, dieser Entwicklung ins Auge zu sehen, sie bereitwillig zu akzeptieren als ein Zeichen der Zeit, als eine Aufforderung, sich von gewissen Vorstellungen und Praktiken zu lösen, an die man sich gewöhnt hat. Der erste Schritt dazu wird die Befreiung der Klöster von den engen juristischen Schranken sein, in die man das Mysterium des kontemplativen Lebens zuweilen eingesperrt hat. Statt es auf eine Institution unter anderen zu reduzieren, einen mehr oder weniger gut funktionierenden Betrieb, der dank den Vorschriften leicht zu steuern ist, muß man diesem Leben Raum lassen, alle seine Kräfte und Möglichkeiten zu offenbaren, zu zeigen, freizusetzen.

Man wird ihm helfen müssen, in der christlichen Gesellschaftsordnung den zukommenden Platz zu finden. Das geht nicht die Kontemplativen allein an, es ist auch Sache der Kirchenführer, des Klerus, der apostolischen Orden und des ganzen gläubigen Volkes. Man muß den Kontemplativen Wirkmöglichkeiten erschließen, die nicht bloß den Lebensunterhalt sichern, sondern einen echten Beitrag gestatten zu den Bemühungen der Kirche auf apostolischem und kulturellem Gebiet. Mönche und Nonnen sollten sich mit anderen Dingen beschäftigen als mit der Herstellung von Essenzen, Zuckerwerk, Stickereien oder Webereien. Die Kirche hat anderes nötig.

Für die Kontemplativen ihrerseits wird Weltpräsenz zuallererst in einer „Weltzuwendung“ bestehen: in einer wachen Hinkehr zum Kosmos, zur gesamten Menschheit, zu ihren Aktionen und Konstruktionen, zu ihrem Werden und Fortschritt, ihren Problemen und Gefahren. Sich-Informieren wird erste Pflicht sein, was nicht heißt, daß man Bescheid weiß über sämtliche Manöver der letzten Weltraumfahrt, wohl aber, daß man unterrichtet ist über die großen Zeitprobleme, einschließlich jener, die sich im Zusammenhang mit den interplanetarischen Eroberungen stellen – und zuweilen wird man sie gewahr werden just anlässlich eines solchen Raumfluges. Im Jahre 1939 traf ich einen Kartäuser, der bis zum Tag seines Soldatwerdens keine Ahnung davon gehabt hatte, daß die Welt am Vorabend eines Krieges stand. Erst beim Verlassen des Klosters hörte er den für ihn bis dahin unbekannten Namen Hitler. Man kann diese Unwissenheit eines ganzen Milieus als beispielhafte fromme Abriegelung deuten. Man kann sich auch fragen, welchen christlichen Wert eine solche Einstellung hat. Bisweilen erlebt man, daß sich ergraute Kontemplative immer noch auf Theologen berufen, die in ihrer längst vergangenen Jugend einmal führend, vielleicht sogar hervorragend waren, jetzt aber lange tot sind. Sie tun so, als sei der Fortschritt in der Gotteswissenschaft nicht auch ein Teil des kirchlichen Lebens und des Werkes, das der Geist Gottes vollbringt.

Eine christliche Schriftstellerin, die im Titel ihres jüngst erschienenen Buches zum Ausdruck bringt, daß sie mit der Kirche „die Welt hört“<sup>18</sup>, schreibt folgendes:

„Die Gottsuche, so scheint mir, kann nicht unabhängig von ihrem Kontext vor sich gehen, will sagen: unabhängig von dieser Menschenwelt, die in voller Entwicklung steht, in voller Bewegung, in heftigen Geburtswehen, und die in all dem zu Gott hin aufgebrochen ist. Gott und sein großer göttlicher Plan sozusagen können nicht voneinander getrennt werden. Denn dieser große Plan ist ja Gottes Liebe selbst. Wenn der Mönch Gott sucht, ist er damit etwa nicht auf der Suche nach dem großen göttlichen Plan: nach dem gesamten Werdeprozeß (nämlich) der von Gott geliebten, von Gott gerufenen, von Christus erlösten Menschheit?

Hinzu kommt, daß der Mönch Gott sucht, *Gott* aber auch *künden* muß. Er wird ihn um so mehr und besser künden, je mehr er ihn sucht, und je mehr Gott sich ihm zu erkennen gibt. Aber sagen und gehört werden sind zwei Dinge. Gehört werden setzt voraus, daß man das

<sup>18</sup> Es handelt sich um Michèle Aumont, *L'église écoute*, Paris 1967; die Vf. hat mir gestattet, das, was sie mir kürzlich geschrieben hat, hier anzuführen, wofür ihr an dieser Stelle gedankt sei.

Ohr des anderen hat, daß man mit ihm die gleiche Wellenlänge hat, mögen auch Lebensbereich und -art verschieden sein. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit, den Standort des anderen herauszufinden.

Schließlich hat einer, der seine Existenz, sein Beten, sein Wesen aus Gottes Mysterium und Leben speist, manches zu sagen – er hat ein Geschenk zu machen –, und er hat das zu tun von gewissen Ansatzstellen aus und bei Anlässen, die es auszumachen und zu nutzen gilt. Hierfür ist ein Wachsein erforderlich, das die Umwälzungen, Probleme und Ereignisse im Blick behält und weiß, daß das, was man das ‚Zeitliche‘ (Weltliche) genannt (und zuweilen auch als solches verworfen) hat, heute mehr denn je im ‚Geistlichen‘ widerhallt. Ich weiß wohl, mein Gedanke ist nicht klar; aber etwas ist doch daran. Geistliche Trennung von der Welt: ja! Aber sofort muß man hinzusetzen: Wenn diese Art von Welttrennung gemeint und wenigstens teilweise verwirklicht, der Intention nach verwirklicht wird, dann ergibt sich, tiefer gesehen, eine andere Ordnung der Präsenz oder Zuwendung, und sie ist deutlich zu machen.

Kaum vorzustellen, daß der Mönch oder Mystiker mit Gott vereint und in Kontemplation lebt, ohne verbunden zu bleiben mit all dem, was auf unserem Planeten vor sich geht, unter den Menschen sowohl wie im Herzen des Menschen. Gott ist dem, was sich ereignet – ob das nun ein technisches oder politisches Geschehen ist – zu nahe, und der ganze Kosmos ist zu sehr Gottes Schöpfung, als daß der Gottsuchende nicht eine ganz bestimmte Ordnung zwischenmenschlicher Beziehungen anzuknüpfen und vorher noch zu entdecken hätte mit allem, was in unserem Universum geschieht.“

Die Schreiberin dieser Zeilen fügt abschließend hinzu:

„Ich für meinen Teil habe oft dafür Kritik hinnehmen müssen, daß ich den Ausdruck ‚Trennung von der Welt‘ aufgegriffen habe und immer noch gebrauche. Nein, ich habe noch keinen Ersatz dafür gefunden, und im Grunde stehe ich dazu, sofern man das Wort nur in seiner ganzen geistlichen Bedeutung nimmt – die äußere Trennung ist hierfür das Zeichen, sie ist zugleich Weg und Mittel, um dorthin zu gelangen, nie jedoch Selbstzweck oder letztes Ziel.“

Liegt die Zukunft des Mönchtums in der Stadt?

Mit diesen Überlegungen stoßen wir auf eine praktische Frage: Soll man eine solche „Trennung in Verbundenheit“ in der Distanz verwirklichen, fern der Welt, oder in ihrer nächsten Nähe, in der „Welt“? Daß die meisten Karmelkonvente, Klarissenklöster und kontemplativen Kommunitäten im Herzen der Städte anzutreffen sind, diese Feststellung reicht zur

Entkräftung der Behauptung aus, wonach man „das kontemplative Leben nur auf dem Land führen“ kann. Immer dringlicher stellt sich die Frage eines „Stadtmönchtums“ für Mönche und Nonnen, sofern sie noch außerhalb leben. Sollen alle in die Stadt umziehen und, wenn ja, wie sollen sie dann ihr Leben einrichten? Die Kritik an einem Mönchtum im Geist der Gotik ist hier nicht mehr zu leisten. Schon vor mehr als zwanzig Jahren hat man den Romantizismus abgelehnt, der im 19. Jahrhundert Abteien neugotischen und pseudomittelalterlichen Stils entstehen oder wiedererstehen ließ<sup>19</sup>. Der damit gegebene Anachronismus ist heute genauso energisch wie damals abzulehnen<sup>20</sup>. Zweifellos spitzt sich das Problem mit fortschreitender Verstädterung immer mehr zu. Auch außerhalb der großen Wohnballungen wächst die „Stadtzivilisation“. Sie prägt die Psyche, sie beeinflusst die Möglichkeiten der Kommunikation und damit auch der Vereinigung mit der Welt und mit einer Kirche, die dieser Welt das Evangelium zu verkünden hat. Jedes Kloster steht telefonisch in Verbindung mit der Stadt und deren Bischof. Man kann sich also fragen: Soll man aus der Tatsache, daß es „keine Entfernungen mehr gibt“, nicht die Konsequenz ziehen und auch den räumlichen Zwischenraum ausschalten oder doch verringern, der die Stätten des kontemplativen Gebets trennt von den Bereichen, in denen oder unter deren Einfluß sich mindestens im Abendland mehr und mehr das Treiben der Menschen wie das Apostolat der Kirche abspielt? Wenn man, wie ich, beobachtet hat, wie im Herzen eines riesigen Waldes ein Kloster gebaut wird – 2000 Granitblöcke, jeder dreieinhalb Tonnen schwer, werden dazu benötigt, ein Grabsteinfabrikant liefert sie, die Bauleitung haben der teuerste Architekt und der namhafteste Unternehmer des Landes –, ein Kloster, das für die nächsten 2000 Jahre halten soll als ein Monument, wunderbar wie Chartres, doch von niemandem zu besichtigen, ein Kloster, in dem zwanzig Einsiedler in unmittelbarem Umgang mit Gott leben wollen, aber ohne zu wissen, ob die Welt sich ändert – wenn man das sieht, glaubt man zu träumen. Was dabei zu denken gibt, sind nicht nur die sagenhaften Summen, die in solch ein Unternehmen gesteckt werden und die den Selbstkostenpreis für eine einzige Stunde der Kontemplation außerordentlich hochschrauben, sondern der Eindruck, daß hier allüberall Erstarrung herrscht: auf wirtschaftlichem, auf liturgischem, auf theologischem Gebiet. Nun, das Geschilderte mag eine Ausnahme bilden. Die durchschnittlichen, um nicht zu sagen, „normalen“ Kontemplativen müssen ihren Weg in einer anderen Richtung finden.

---

<sup>19</sup> In: *Chances de la spiritualité occidentale*, Paris 1966, 27–28, habe ich dahingehende Texte aus den Jahren 1948 und 1925 zitiert.

<sup>20</sup> Vgl. F. Wulf, *Der Auftrag des Mönchtums in der modernen Welt*, a. a. O., 52.

In welcher? Hier beginnt die Suche. Sie muß, so scheint es, zwei Dinge berücksichtigen, die miteinander in Zusammenhang stehen: wo man sich ansiedeln und welche Prägung die jeweilige Gemeinschaft tragen soll.

Daß man mitten in der Großstadt oder in ihren Randgebieten Eremit sein kann, beweisen die Tatsachen. Solche Einsiedler, und zwar echte, gibt es in Europa, Asien und Amerika. Gerade die riesenhafte Ausdehnung der heutigen Wohnballungen begünstigt die Anonymität, das Inkognito, wie es diese Einsiedler gerade suchen. Da können sie unbeachtet leben, nur Gott sieht sie. Insbesondere macht die Armut in bestimmten überbevölkerten Randsiedlungen – in den „Slums“ Formen gewollter Einsamkeit möglich, die das ungewollte Los vieler Menschen ist. Es ist schön, wenn Christen solche Vereinsamung freiwillig auf sich nehmen, um sie aufgrund eigener Erfahrung umzuwandeln in ein Mittel, Gott zu begegnen, um den Herrn präsent zu machen in diesem Elend, das viele ihm Preisgegebene von Gott sich abwenden läßt. „Die Slums haben heute unter anderem die Aufgabe“, schreibt Thomas Merton, „die Menschen niedrigster Klasse (anderswo würde man sagen: die Asozialen) nicht bloß von der übrigen Gesellschaft abzusondern, sondern zudem von den Menschen ihresgleichen. Der Slum ist heute genau das, was einst die wilde Wüste war“<sup>21</sup>. Kann man aber ein echtes „Eremitenleben“ führen im Lärm und Getriebe eines Stadtzentrums? Braucht man dafür nicht unbedingt den Abstand, die Ruhe, das Schweigen des weiten Landes? Antwort hierauf zu geben ist Sache des Lebens; und es hat diese Antwort schon gegeben, sie lautet: Man kann es!

Wie wird es aber mit dem gemeinschaftlichen kontemplativen Leben sein? Man kann ja eine Lebensweise, die ursprünglich für das Land gedacht oder doch auf die psychologischen und sonstigen Formen bäuerlichen Lebens abgestimmt war, nicht ohne weiteres in die Stadt verpflanzen. Eine solche Umsiedlung müßte sich tiefgreifend auswirken auf Wohnweise, Tageseinteilung, Oberservanzen, Weisen der Betätigung. In all dem wäre der neuen Umgebung und dem städtischen Milieu Rechnung zu tragen. Diese Probleme sind nicht zu lösen ohne Phantasie, Mut zum Experiment und Aufwand von Zeit. Ein Rückgriff auf die Geschichte würde nicht ausreichen. Gewiß haben frühchristliche Asketen in großer Zahl in der Stadt gelebt. Im Mittelalter gab es viele Stadtklöster. Aber sie unterschieden sich nach Zielsetzung und Aufbau nicht immer von den ländlichen Klöstern. Vielleicht deshalb konnten sie sich dem Zugriff der Stadt nicht entziehen. So wurden sie etwa zu Pfarreien üblichen Stils. Die Besinnung muß tiefer ansetzen, muß z. B. die Klausurvorschriften so modifizieren und die Beziehungen zur näheren und fernerer Umgebung derart festlegen,

<sup>21</sup> Th. Merton, in: *The Baptist Student*, Febr. 1967, 15.

daß man ein Kloster eben dieses Viertels oder dieser Stadt oder dieses Gebietes sein kann und keine Pfarrei mit klausuriert lebenden Seelsorgern. Aufnahme von Besuchern und Gastlichkeit können z. B. auf zweifache Weise geschehen: einfach so, daß die monastische Familie jeden gern beherbergt, der ernsthaft teilnehmen möchte an ihrem Leben; oder so, daß diese Gastlichkeit bewußt apostolisch wird, etwa dadurch, daß man ein Exerzitienhaus bietet, oder ein Arbeitszentrum für solche, die geistliche Weisung geben sollen.

Dabei gibt es manche Unsicherheiten und Gefahren. Man muß sie in Kauf nehmen, weil das „ländliche“ Mönchtum – mag es auch seine Vorzüge haben – einen beträchtlichen Problemkreis der Stadtbewohner übergeht; aber gerade ihren geistlichen Bedürfnissen könnte von seiten der Kontemplativen geholfen werden. Das gilt nicht zuletzt von den ärmeren Bevölkerungsschichten. Zur Zeit errichtet man „technologische Städte“, wenige Kilometer entfernt von den Wohnstädten. Solche Labors wissenschaftlicher Forschung sind so etwas wie profane Klöster – analog zu den Kommunitäten, in denen ebenfalls eine Forschung betrieben wird: die Suche nach Gott. Solcher Art kann man sich kontemplative Klöster auch künftig auf dem Land denken, wenn auch nicht zu weit von der Stadt. Daneben muß es aber Klöster auch im Herzen des „menschlichen Bereiches“ geben, der für unsere Zeitgenossen immer mehr der urbane sein wird<sup>22</sup>. Mit Sicherheit läßt sich da eine „Spiritualität der Dächer“ voraussehen. Sie wird erarbeitet werden müssen von denen, die in den obersten Stockwerken der Massenwohnungen leben, um alles, was ringsum angestrebt und gelitten wird, durch ihr Gebet, ihr Opfer, ihre umfassende Liebe wieder mit Gott in Verbindung zu bringen.

Mit dieser neuartigen Version der Wüstenspiritualität werden sie Antwort geben auf die unabsehbaren Umwälzungen, deren Zeuge unsere Welt ist. Ein Beobachter der modernen Technik schreibt darüber folgendermaßen:

„Die Steinzeitkultur hat notwendigerweise die Grundvorstellungen der (bislang) von Jagd und Früchten lebenden Höhlenbewohner umgestülpt. Nun kam Selbsthaftigkeit auf, Verwurzelung, die Bequemlichkeit fester Häuser, Ackerbau und Viehzucht. Die Vorstellung von Bodenbesitz hatte Aufteilung des Raumes zur Folge, die Zeit erhielt eine Ordnung durch periodische Arbeiten, die zu bestimmten Daten zu erledigen waren, Tauschhandel wurde getrieben zur Zeit der Ernte und auf den Märkten. Genau so umwälzend wirkt sich heute das Phänomen der Verstädterung aus. Die Grundbegriffe unserer Gesellschaft drohen sich zu verändern. Das Jahr ist nicht mehr eine auf die

<sup>22</sup> Vgl. J. Cayrol, *De l'espace humain*, Paris 1968.

Arbeit abgestimmte Zeiteinheit. Der Bodenbesitz ist in vielen Fällen eine angefochtene Sache. Gegenseitige Dienstleistung tritt mehr und mehr an die Stelle von Warenaustausch. Man weiß nicht, ob Gold die rechte Währung bleibt für den Handel. Vor allem gibt der Stil zwischenmenschlicher Beziehungen zu denken. Er ist bedingt durch das Zusammengepferthtsein so vieler auf engstem Raum, wobei Grenzverletzungen an der Tagesordnung sind. Hinzu kommt ein Aneinandergekettetein durch dichte und augenblicklich erfolgende Information; dazu die Reibereien bis zur Verzweiflung, veranlaßt durch die belanglosen Unterschiede, was Hautfarbe, Bildung, sozialen Status angeht; außerdem der unvermeidliche Zwang, kollektive Einsatztrupps zu bilden; schließlich die Entschlossenheit, dem Leben im feindlichen Bezirk die Stirn zu bieten – im Weltraum oder auf dem Meeresgrund. All das kündigt eine Gesellschaft an, in der vielleicht tatsächlich neue Werte an die Stelle der älteren treten werden<sup>23</sup>.

Will man diese Worte entdecken und deuten, will man sie der traditionellen christlichen Wertewelt zuordnen, so muß man sich erarbeiten, was im Titel eines kürzlich erschienenen Buches eine „Theologie der Stadt“ genannt wird<sup>24</sup>. Das in diesem umfangreichen Band behandelte Problem ist gewaltig. Viele der Aspekte, die in dem mutigen Versuch angesprochen werden, müssen noch überprüft, präzisiert und ergänzt werden mit Hilfe der Heiligen Schrift, der Geschichte und der Reflexion. Offensichtlich spielt im Stadtleben die Aktion eine große Rolle. Insbesondere begünstigt dieses Leben den Austausch all der Güter, die eine Zivilisation „produziert“. Wird die Kultur der Stadt schließlich dahingehend verkümmern, daß man produziert, um zu kosumieren, und konsumiert, um die Produktion zu steigern? Tun hieße dann soviel wie: machen, ja: fabrizieren. Doch die Kräfte des Passiven, der schöpferischen Ruhe, deren Symbol einstmals die Frauen waren, sind nie ganz übersehen worden. Die Stadt kann Stätte der Kontemplation dieser fruchtbaren Passivität werden, oder zumindest in ihrem Schoß einen Raum dafür aussparen. Dies geht nicht mittels theoretischer Konstruktion. Erfahrung muß eine gelebte Antwort geben, und man könnte sich denken, daß es in erster Linie Sache der Mönche und Nonnen ist, diese Antwort zu geben.

Die Frage nach dem Wo der Ansiedlung hängt zusammen mit der anderen Frage, welcher Art die Kommunitäten sein sollen. Manches spricht

<sup>23</sup> G. Guéron, *Assemblées générales du CTN* (Centre d'études des conséquences générales des grandes techniques nouvelles) et du CRM (Centre de recherches sur le monde non occidental), 7. Dezember 1967, 16.

<sup>24</sup> J. Comblin, *Théologie de la ville*, Brüssel (Editions Universitaires) 1968; vgl. auch C. Bamberg, *Die unheilige und die heilige Stadt*, in: *Bibel und Liturgie* 41 (1968) 308–319.

dafür, daß sie weniger groß sein werden, als das bisher oft der Fall war. Nicht daß die großen Kommunitäten ihre Daseinsberechtigung verlieren würden! Vielleicht werden sie von neuem unentbehrlich als Hinterland für die kleinen Konvente, als Reserve, als Ort der Sammlung und in manchen Fällen auch der Zuflucht. Die kleinen Gemeinschaften werden es nötig haben, einem strukturierten Ganzen integriert zu bleiben, innerhalb dessen sie untereinander und mit größeren Gemeinschaften Verbindung behalten. In jeder dieser Kommunitäten wird die Liebe auf der Ebene menschlicher Beziehungen gelebt werden, weniger künstlich, weniger anonym, eben persönlicher. Der Anspruch wird dadurch nur größer sein. Auch werden gewisse Formen spontaner Gastlichkeit mit weniger organisatorischem Aufwand möglich sein. Die großen Abteien können kleine Gründungen machen; dadurch werden sie frisches Leben im eigenen Haus wecken. Wie durch Fangarme werden sie dem Wesentlichen fester anhaften. Gleichzeitig werden sie der realen Welt weniger fern sein und sie nicht mehr nur an dem ablesen, was so als Gast in benediktinischen oder zisterziensischen Abteien ein- und ausgeht.

Es wird verschiedene Möglichkeiten geben. Man könnte etwa an „ein kleines Kloster mit großem Gästehaus“ denken oder auch an Verhältnisse, wie sie die Konstitutionen der *Fraternität de la Vierge des Pauvres* folgendermaßen skizzieren:

„Nehmen wir großzügig Besucher und Gäste auf, soweit wir das können, ohne daß unsere Berufung zu einem Leben des Gebetes und des Schweigens in der Armut wirklich Bedürftiger beeinträchtigt wird. Die *Fraternität* übt Gastlichkeit nach den Möglichkeiten, die eine arme Familie hätte. Sie kann also keine große Zahl beherbergen, und der Verantwortliche muß darauf achten, daß die Atmosphäre des Schweigens und der Sammlung nicht angetastet wird. In jedem Gast, ob er Einkehr halten oder uns einfach nur besuchen will, sehen wir Christus selbst. Wir nehmen alle auf, schlicht, herzlich und so, daß sie sich wohlfühlen können in der *Fraternität*. Insbesondere sollen die Ärmsten wie willkommene Freunde aufgenommen werden.“

Bezieht man den ökonomischen Standpunkt mit ein, so wird man sich nicht unbedingt und in allem anregen lassen müssen von einem brasilianischen Kloster, aber ihm gleichwohl zugestehen, daß es in bestimmten sozialen und politischen Situationen den vielleicht einzig gangbaren Weg anzeigt:

„Nahe der Abtei befindet sich die kleine ökumenische Gründung der Mönche von Taizé. Dort leben vier protestantische Brüder und einige katholische Mönche. Sie leben sehr einfach in einem Mietshaus, arbeiten in der Stadt als Kraftfahrer, Bankangestellte usw. . . ., beten

miteinander und geben das Zeugnis der Bruderliebe durch ihr gemeinsames Leben sowie das Zeugnis der Auferstehungshoffnung durch ihre gottgeweihte Ehelosigkeit. Ihre Anwesenheit bedeutet eine lebendige Frage, sie stellt sich vor allem den Jungen. Viele kommen dorthin, um eine Antwort zu suchen, indem sie einfach mit den Mönchen plaudern“.

#### Abschließende Bemerkungen: Zwischen Vergangenheit und Zukunft

Man sagt den Menschen unserer Zeit nach, sie interessierten sich mehr für ihre Zukunft als für ihre Vergangenheit. Ordensleute im allgemeinen und Mönche im besonderen scheinen das zu bestätigen. Jedesmal, wenn auf einen Vortrag, sei er auch historischen Inhalts, eine Aussprache folgt, richten sich fast alle Fragen auf die Zukunft. Aber beides ist nötig, Vorschau *und* Tradition, will man das „Aktuelle“ in den Griff bekommen, es richtig einordnen, deuten und ausrichten.

Es ist normal, daß jedem Wandel im Gesellschaftsbereich eine Veränderung im Mönchtum entspricht und daß davon insbesondere seine Beziehung zur Gesellschaft berührt wird. Das Kernproblem heute: die Beziehung des Mönchtums zur Welt muß studiert werden mit Hilfe der Geschichte, der Psychologie, Soziologie, Theologie und auch der Sammlung von Konzilstexten, die eine „Vatikanologie“ zu werden beginnt. Bei dieser Untersuchung ist die Welt als „weltlich“ zu sehen, das heißt: im Zusammenhang mit allem, was der Säkularisierungsprozeß mit sich bringt für die Welt wie für jeden, der mit ihr zu tun hat.

Die gesellschaftliche Wandlung spielt sich in Individual- wie in Kollektivstrukturen ab. Zunächst das Individuum. Manche bestreiten, daß der Mensch sich wandelt; er ist nach ihnen der gleiche, heute wie zu Benedikts Zeiten. Gewiß, er hat im wesentlichen die nämliche Natur wie damals, dieselben metaphysischen Grundzüge. Aber er hat nicht bloß eine Natur, ein Wesen; er existiert in der Zeit. Er bleibt nicht unberührt von dem Wechsel der Kulturen, der ja sein Werk ist. So spricht man heute vom „modernen Menschen, der auftaucht aus der zerfallenen mittelalterlichen Kultur“<sup>25</sup>. Eine dieser Veränderungen ist die zunehmende Differenzierung der Individuen. Ein Historiker des ausgehenden Mittelalters konnte sein Kapitel beschließen mit Folgerungen über *den* Menschen von 1400. Immerhin fügt der gleiche Autor hinzu: „Eine solche Aufstellung müßte unendlich nuanciert werden, so verschieden sind die einzelnen Gruppen“. Doch der Versuch, „*den* Heiligen der Zeit um 1400“ zu zeichnen, ist noch legitim<sup>26</sup>. Seither ist die Typologie viel differenzierter geworden. Das hat

<sup>25</sup> S. Moore, *God is a New Language*, London 1967.

<sup>26</sup> Vgl. E. Delarnelle, in: *Histoire de l'Eglise* (Fliche-Martin) XIV, 870.

viele Gründe, die in Zusammenhang stehen mit der Hebung des Gesundheitszustandes, der Hygiene, der Bildung. Wie sieht denn „der Mensch unserer Zeit“ aus? Wie „der Christ“, „der Mönch“ der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts? In ein und demselben Land, im gleichen Jahr hält ein Theologe von Ruf das Einsiedlertum für eine Verrücktheit, und eine gescheite Karmelitin hält es für vernünftig. Soll man sich nach der Durchschnittsmeinung richten, nach dem Standardmenschen? Wenn ja, wo bliebe dann noch Raum für die Eliten, die nicht einzustufenden Persönlichkeiten, für die einzigartigen Gnaden und Berufungen? Deren wird es immer mehr geben, sie müssen Platz finden in der Gesellschaft, in der Kirche, im Mönchtum. Viele Strukturen müssen geschmeidig werden oder, genauer gesagt, die Geschmeidigkeit von einst wiedergewinnen.

Damit sind Disziplin und Askese nicht ausgeschlossen. Es wäre Illusion, wollte man meinen, die Beschäftigung mit Psychologie und Soziologie genüge zur Aufstellung von Normen für ein geregeltes Leben. Positive Wissenschaften liefern keine sittlichen Normen; sie stellen fest, was vorgeht, decken Probleme auf, zeigen Möglichkeiten, lassen aber dann das Feld frei für die Entscheidung von Personen und Gruppen. Man darf von diesen Wissenschaften nicht mehr erwarten, als sie geben können. Andernfalls würde man noch einmal den Irrtum Rimbauds begehen, der vor einem Jahrhundert gegen das Bibelwort schrieb: „Nichts ist eitel! Hin zur Wissenschaft, vorwärts! ruft der moderne Ekklesiast, und das ist jedermann“<sup>27</sup>. Seitdem hat die Wissenschaft einen Riesenschritt voran getan, aber sie hat das eigentliche Problem nicht gelöst. An jedem ist es weiterhin, allein seinen Weg zu finden und diesem Weg treu zu bleiben. In unserer im guten wie im weniger guten Sinn veränderten Welt, die zu akzeptieren, der gegenüber aber auch alle Freiheit zu wahren ist, stellt sich für die Kirche und noch schärfer für das Mönchtum das Dilemma, sich entweder zu viel oder nicht genug mit der Welt einzulassen. Man wird den Mittelweg finden müssen, der kein mittelmäßiger ist.

Für den Mönch ist die erste Bedingung der rechten Lösung, daß er seine eigene Begrenztheit annimmt. Er kann nicht alles tun, er muß sich sogar spezialisieren. Er muß einwilligen in eine Definition oder doch Einschränkung seines Standes, die gewisse Weisen der Weltpräsenz und des Weltdienstes einschließt, andere hingegen nicht. Der Mönch ist ein Christ, der Gott sucht im Gebet und im Schweigen, in der Arbeit und im Studium. Die Liebe macht ihn zu einem, der für andere offen ist und sie aufnimmt, der aber, abgesehen von Ausnahmen, nicht zu den Menschen hinausgeht. Er muß innerhalb des Klosters sich vernünftig einsetzen können für den

<sup>27</sup> Vgl. G. Plessen, *Promenade et poésie. L'expérience de la marche et du mouvement dans l'oeuvre de Rimbaud*. La Haye – Paris 1967, 145.

Dienst der Kirche, er muß imstande sein, in stiller Weise sich nützlich zu machen. Er soll auch keine Angst haben vor gewissen Worten. Moden vergehen, Wörter nützen sich ab, was bleibt, sind die Realitäten. Immer wird ein Überstieg erforderlich sein, und das geht nicht ohne ein Sich-Lösen. Auch einer, der die Schöpfung ganz und gar bejaht, wird früher oder später verzichten müssen auf die Neigung, die er für diese oder jene ihrer Anrufe empfindet. Er wird sich daran erinnern, daß es auch die Sünde gibt. Es ist ein Mysterium, dessen Sinn der Glaube enthüllt, daß die Welt den Menschen einschließt, während sie für ihn ein Sprungbrett sein sollte. Von Teilhard hat man gesagt, daß er trotz seines (Welt-)Optimismus „nicht daran denkt, die Regel des Evangeliums zu verletzen, wonach man die Welt verachten und hassen muß. Die Welt! Er schätzt sie gering und tritt sie mit Füßen. Freilich ist hier die um ihrer selbst willen kultivierte Welt gemeint, die in sich verschlossene Welt des bloßen Genusses, der verworfene Teil der Welt, der, im Rückschritt begriffen, sich selbst anbetet“<sup>28</sup>.

Eines der Wörter, die heute viele nicht mehr in den Mund nehmen wollen, ist das Wort Mönch. Es benennt aber so ungleichartige Verwirklichungen, daß manche der Ansicht sind, man könne das gar nicht mit ein und demselben Begriff bezeichnen. Es gibt Mönche, die bestrebt sind, einen weiten Pluralismus zu rechtfertigen und auf den Titel „Mönch“ verzichten wollen. Während andererseits Priester und Ordensleute, die sich bis zum äußersten der apostolischen Sendung verschrieben haben, begreifen, daß sie nicht sämtliche Gesichter der Kirche repräsentieren, nicht jede Seite ihres Mysteriums verwirklichen, daß es darum Mönche geben muß, die eine besondere Aufgabe haben. Man wird also besser daran tun, die Vokabel Mönch nicht auszumerzen. Eher sollte man das Wort aufwerten, indem man die Wirklichkeit lebt, die es unwillkürlich hervorruft, auch in der Vorstellung derer, die sich diesbezüglich nicht zu viele Gedanken machen.

Es war wohl falsch, wenn man bisweilen Wesensdefinitionen ausmachen wollte. Man hat sich gefragt „Was ist das Wesen des Mönchtums?“ genauso, wie die alte Philosophie fragte nach dem Wesen der Materie, der Seele und so fort. Heute stellt man die Fragen anders: „Was geht in einem Atom vor sich? Was bedeutet diese Molekularbewegung? Wie funktioniert das?“ Entsprechend könnte man auch fragen, was sich innerhalb des Mönchtums tut, was da vor sich geht. Wenn die Kirche Gemeinschaft und also Leben, Austausch, Bewegung ist – ein wenig so etwas wie die Molekularbewegung –, dann muß sich das äußern in exemplarischen Vorgängen, sich herauskristallisieren in gewissen Typen von Christen und Ge-

<sup>28</sup> P. Teilhard de Chardin, *Ecrits du temps de la guerre* (1916–1919), Paris 1965, 82.

meinschaften, die das Mysterium intensiv leben und es dadurch aufzeigen. Es kommt einem in den Sinn, was vor langer Zeit einmal der Papst bedeutet hat, was im Mittelalter der Ritter vorstellte, was der Einsiedler, der freiwillig Armer war, was zu allen Zeiten der Heilige ist. Kann man sagen, daß der Mönch auf seine Weise, in seiner Einsamkeit und in seiner Kommunität, noch ein Symbol der Gemeinschaft ist, die wir Kirche nennen, ein Zeichen, das ein echtes Bedürfnis der Christen trifft? Sind die Klöster noch Stätten, an denen die Menschen Gott begegnen in der Begegnung mit Menschen, die ihr Leben der Gottsuche weihen und gleichzeitig in der Tiefe das der Menschengemeinschaft mitleben?

Kann man innerhalb dieser allgemeinen „Typologie“ verschiedene „Arten“ von Mönchen unterscheiden? Es gab solche Praxis, die in der Regel des heiligen Benedikt, aber auch vor und nach ihr bezeugt ist<sup>29</sup>. Heute stellt sich das Problem anders; innerhalb der einzelnen „Arten“ von damals – die ziemlich verschiedenen Ausprägungen des monastischen Phänomens entsprachen, je nachdem, ob man allein oder in Gemeinschaft lebte, in Stabilität oder als Pilger usw. –, sind im Verlauf des letzten Jahrtausends Institutionen auf den Plan getreten, die weniger durch klar voneinander unterschiedene Konzeptionen geprägt waren als einfach durch historisch aufeinander folgende Ursprünge. Es gibt nun nicht mehr nur „monastische“ Berufungen, sondern „benediktinische“, „zisterziensische“ und andere, was den je verschiedenen Anruf beinhaltet, das monastische Leben sozusagen „auf Benediktinerart“, „auf Zisterzienserweise“ zu leben, „according to the benedictine or cistercian way of life and tradition“. Vordem gab es, obgleich man das kaum erwähnte, pachomianische, antonianische, basilianische Berufungen; also ebenso viele historische Spielarten des monastischen Charismas. Die „benediktinische“ Sonderart ist ziemlich spät aufgekommen, im Zusammenhang mit der Zeit Benedikts. Aber heute wie einst deckt sich das monastische Charisma nicht unbedingt mit der Berufung, die in eine der vorhandenen monastischen Institutionen eintreten läßt. Man kann es auch anders leben. Die neuen Gründungen, von denen sich voraussehen läßt, daß sie nicht ganz selten sein werden, dürften manche der ursprünglichen oder herkömmlichen Werte wiederentdecken und auf diese Weise den alten Institutionen helfen, ihre ursprünglichen Werte wiederzugewinnen.

Das wären einige der Chancen, die im Zug der monastischen Erneuerung angeboten werden. Wir sind Zeuge dieser Erneuerung, die nur eine Seite ausmacht an einem riesigen Prozeß, von dem die ganze Gesellschaft betroffen wird. Man konnte es in etwa voraussehen, danach

<sup>29</sup> Vgl. P. Penco, *Il capitolo „De generibus monachorum“ nella tradizione medievale*, in: *Studia monastica* 3 (1961) 241–258.

verlangen, es vorbereiten. Teilhard schrieb schon im Jahre 1943: „Aus zahlreichen Anzeichen – Unzufriedenheiten und Wünschen aller Art – geht klar hervor, daß sich gegenwärtig eine tiefgreifende und allgemeine Umwandlung im menschlichen Bewußtsein vollzieht. Auf intellektuellem, sittlichem Gebiet, im Bereich der Mystik begnügen wir uns nicht mehr mit dem, was unsere Väter noch zufriedenstellte. Unsere Erwartungen gehen höher“<sup>30</sup>.

Ein paar Jahre später machte man eine Umfrage: „Auf welchen Typ von Heiligkeit geht die Entwicklung?“. Die Antworten machten deutlich, daß die Formen der Askese und der christlichen Weltpräsenz im Begriff sind, weithin anders zu werden als früher und im Vergleich zu dem, was noch immer in der geistlichen Literatur zu lesen ist, die den Gläubigen ihre Vorbilder und Ideale vorstellt<sup>31</sup>. Heute, nach zwanzig Jahren technischer Entwicklungen und ihrer Folgen, werden die Ansprüche einer „Erwachsenenbildung“ beständig größer. „Die von Wirtschaftlern und Humanisten geforderte Ausbildung will mehr denn je autonome Menschen formen, die genug Phantasie haben, um sich in die Zukunft zu stürzen, und genug Charakter, um ihre Verantwortung in den umwälzenden Gegebenheiten zu wahren. Zugleich müßten das gemeinschaftsbezogene Menschen sein – denn die Zeit der Isolierung ist vorbei – und auch ausgeglichene Menschen, die zurückzufinden wissen in die Einsamkeit, die Meditation und die Schönheit“<sup>32</sup>. Das ist der menschliche und christliche Rahmen für ein Mönchtum, das seine Zukunft schmieden muß.

Diese Aufgabe wird es lösen im treuen Stehen zu den Grundwerten der monastischen Tradition oder auch in deren Wiederentdeckung. Ihre großen Lehrmeister: Basilius, Benedikt und andere, haben sie aufgezeigt. Was letzteren angeht, brauchte er in der so neuartigen Situation von heute das Fundament seiner Konzeption nicht zu ändern. Mit wie viel Takt, mit welcher Hochachtung vor dem Menschlichen hat er seine „Schule“ eröffnet, eine Schule, in der man mit Hilfe des wahren Lehrers nichts anderes als den echten Glauben herausbilden sollte. Das übrige mußte natürlich geregelt werden; man hatte für alles maßgebende Motive. Aber es ging dabei eben nur um „das übrige“, mit allem, was das an Relativem besagt. Heute, am Ende einer langen Entwicklung, kommt das Zweite Vatikanische Konzil – erstmalig, wie es scheint, in einem lehramtlichen

<sup>30</sup> *Science et christianisme*, 193.

<sup>31</sup> *Vers quel type de sainteté allons-nous?* Sondernummer von: *La Vie Spirituelle*, 74 (1946) 147–328.

<sup>32</sup> P. Harvois, Antrittsvorlesung für den Lehrstuhl für Erwachsenenbildung Ecole nationale supérieure des sciences agronomiques appliquées, 6. Dez. 1966; vgl. *Bulletin du CTN* (s. Anm. 23) 43, Sept. 1967, S. 20.

Dokument – zu der Erklärung, daß das Mönchtum dem göttlichen Kult geweiht ist<sup>33</sup>. Benedikt wollte eben dies gelebt wissen.

Benedikt verwies seine Schüler auf den heiligen Basilius. Von ihm hat man gesagt, er sei „vor-monastisch“ gewesen, was heißen soll, daß er vor der großen Entfaltung der monastischen Institutionen seinen Platz hatte<sup>34</sup>. Jedenfalls hat er mehr eine Lehre verkündigt als Vorschriften erteilt für ein geordnetes Klosterleben. Seine Lehre besitzt ekklesialen Charakter, das gibt ihr heute Aktualität. Basilius legte Nachdruck darauf, daß die Mönche Kirche sind, in der Kirche und für sie leben. Dabei dachte er zunächst an die Ortskirche. Doch räumte er ein, daß die Mönche Distanz halten sollten zum Ganzen der christlichen Gemeinschaft. Er gab dafür die Begründung, daß diese tiefgehend geprägt bleibe von der „Welt“. Sie sei erst auf Hoffnung hin erlöst. Die Weltzurückgezogenheit war also nicht zuerst physisch, materiell, sondern geistlicher Art. Wer immer das evangelische Ideal der Kommunität teilt, der ist „Vater, Bruder und Schwester“ und soll dementsprechend auch behandelt werden. Hingegen darf man Eltern und Freunde nicht mehr kennen, wenn sie den Geist der Welt in sich festhalten. Man lebt also gemeinsam in einer Gottsuche, die konkret wird in beständigem „Gedenken“ seiner Heilstaten und seiner Weisungen, was, sozusagen rückläufig, eine Reinigung von jeglichem Sünden-„Gedenken“ verlangt.

Das ägyptische Mönchtum hatte schon sehr früh eine viel klarere Vorstellung von der Sonderart monastischen Lebens, vom Wert des Schweigens, der Einsamkeit. Das kommt in manchen Apophtegmen zum Ausdruck. Schon bei Pachomius sind die Beziehungen zur Außenwelt auf die Pforte beschränkt, wie im heutigen Mönchtum. In allen monastischen Ausformungen aber, auch in den am weitesten „geöffneten“, weckt die Verbindung mit der Welt Befürchtungen. Selbst der heilige Basilius hat große Sorge, daß nur ja die „Ausgänge“, insbesondere die des Zellerars, nicht den Geist der Welt und die Sünde ins Kloster tragen. Er verlangt, daß man nur zu mehreren ausgehe und daß bei der Rückkehr dem Abt berichtet werde. Er hat wenig Vertrauen zu den Wallfahrten, die manchmal recht wenig christlich waren.

Die Formen mögen variieren, die Motive verschiedenartig sein: so oder so scheint Welttrennung eine „Konstante“ des Mönchtums zu bilden. Das gilt es wohl zu beachten. Es geht nicht um Trennung von der Kirche als solcher. Aber aus der irdischen Seite der Kirche ergeben sich praktische Probleme. Das Mönchtum hilft durch seine Distanz der Kirche, ihren eschatologischen Charakter zu bezeugen. Die echte (Welt-)Trennung ge-

<sup>33</sup> Dekret „Perfectae caritatis“, Nr. 9.

<sup>34</sup> P. J. Gribomont hat das in verschiedenen Arbeiten dargelegt.

schiebt auf der Ebene des Glaubens; sie besteht vor allem in dem Versuch, nach Maßgabe des Glaubens zu leben. Sie nimmt im Herzen ihren Anfang: im Brechen mit der Sünde, der Welt, die jeder in sich trägt, im Verzicht auf die eigene Entfaltung, so wie sie einer spontan möchte, seinem „Eigenwillen“ folgend, im Finden seiner Entfaltung auf eine andere Weise.

Bei der gegenwärtigen Erneuerung ist es vordringlich, den Finger auf die Stellen zu legen, wo es an der wesentlichen Loslösung fehlt, die immer zuerst geistlicher Ordnung ist. Das ist schwerwiegender, als wenn man an der äußeren Trennung rüttelt oder sie sogar völlig abzuschaffen sucht. Man sollte hier wie überall unterscheiden zwischen Begegnung mit der Welt, die heute wie stets eine sündige, möglicherweise verführerische „Welt“ ist, und der Welt, insofern diese „modern“ ist, das heißt: die Welt der konkreten Menschen unserer Zeit, die so, wie sie sind, zum Heil berufen sind. Ist nicht die Hauptsache der ungetrübte Blick auf das, was Leben nach dem Evangelium heißt? Was das konkret für uns bedeutet, das herauszufinden und zu verwirklichen bleibt uns aufgegeben.

## IM SPIEGEL DER ZEIT

### Die heutige Zölibatskrise und ihre Bewältigung

#### Analysen und Vorschläge

#### Vorbemerkung:

Was im folgenden gesagt wird, entstammt der eigenen Beobachtung und Erfahrung, dem Gespräch mit einzelnen und im kleinen Kreis von Priestern und Laien sowie der Lektüre der ausgedehnten Literatur über den Priester in der heutigen Welt und zur gegenwärtigen Zölibatsdiskussion<sup>1</sup>. Es gilt in erster Linie für die Verhältnisse in den Ländern des deutschen Sprachbereichs.

Es hat sich in den letzten Jahren immer mehr herausgestellt, daß es sich in der augenblicklichen Zölibatskrise um eine umfassende Krise des priesterlichen Amtes handelt, die den Priester in seiner ganzen Existenz, menschlich, religiös und

---

<sup>1</sup> Vgl. vom Vf.: *Zur gegenwärtigen Zölibatsdiskussion. Literaturbericht*, in: *Concilium* 5 (1969) 223–226.