

„wirklich“ ist, dann muß ich beständig in liebendem, schmerzendem Stauen über Seine Gegenwart leben, bis er wie die Flut mich überspült und ich wie Paulus sagen kann, daß nicht ich lebe, sondern daß Christus in mir lebt.

Ich habe also das monastische Leben gewählt, weil ich glaube, daß Gott mich dazu ruft, ihm so zu dienen. Ich verzichte auf meine Karriere und die Möglichkeiten der ehelichen Liebe, weil ich einem Stern folge, der zu größerer Freude und Erfüllung führt. Ich schreite in ein unbekanntes Land hinein, unsicher, ob ich fähig bin, in Gemeinschaft zu leben, unsicher ob ich fähig sein werde, auf meinen Besitz zu verzichten, und im besonderen unsicher, ob ich fähig sein werde, zu gehorchen. Und doch, weil ich mich von Gott in die Hand nehmen lasse, habe ich keine Furcht; ich weiß: dieses Leben ist für mich „besser als eine Lampe und sicherer als ein bekannter Weg“.

Ein Hörender ruft zum Hören

Elemente benediktinischer Spiritualität*

Emmanuel von Severus, Maria Laach

Benedikts Verständnis der von ihm verfaßten Regel

Elemente benediktinischer Spiritualität – mit diesen Worten haben wir unser Thema bewußt eingrenzen wollen. Ich glaube mich dazu verpflichtet, denn es ist wohl schwer möglich, in einem kurzen Beitrag auf alle Fragen einzugehen, die in den letzten vier Jahrzehnten die Regula-Benedicti-Forschung zum meisterörterten Problem der lateinischen Patrologie gemacht haben. Diese Eingrenzung scheint mir ebenso notwendig, um den Worten gerecht zu werden, mit denen der Heilige selbst sein Werk gekennzeichnet hat:

* Der Aufsatz geht zurück auf einen Vortrag an der katholischen Akademie in Bayern, Augsburg, 26./27. Jan. 1980.

Benedikt hat seine Regel selbst nicht als eine alleingültige und vollkommene Norm angesehen. Seine Herzenskenntnis, sein nüchterner Wirklichkeitssinn und sein Gespür für das menschlich Wertvolle und Zumutbare haben ihn zu jener staunenswerten Selbstbescheidung reifen lassen, mit der er seine Regel als eine „bescheidene Regel für Anfänger“ bezeichnet (73, 8)¹. Er ist so sehr von der Ehrfurcht vor der Vernunft des Menschen² und den ihm von Gott geschenkten Gnadengaben geleitet (vgl. 40, 1), daß sein Regelwort für ihn Anfang ist, der helfen will, den Weg des Evangeliums zu gehen (Prol. 21; vgl. 73, 3). Er will seine Mönche zur Weisheit der Schrift, wie die Väter der Kirche sie ausgelegt und die Väter des Mönchtums sie gelebt haben, führen (73, 3 ff.) und durch sie zu ihrem Schöpfer selbst (73, 4). In dieser Selbstbescheidung Benedikts liegt auch der Grund dafür, daß die Frage nach ihrem Mutterboden, welche die Forschung in den letzten Jahrzehnten so sehr beschäftigt hat, von uns zwar ebenso wichtig genommen werden muß wie von Benedikt selbst (73, 5), aber doch zurücktreten sollte neben jener anderen Gegebenheit, daß sie auch heute noch lebendige Weisung für Männer und Frauen im Volke Gottes ist – nicht etwa nur ein literarisches Dokument mit besonderen Reizen für die Forschung oder ein Stück verstaubten Bibliotheksbestandes. In ihrer Selbstbescheidung weist sie sich als ein Entwurf aus, den Benedikt uns für die Nachfolge Christi vorgezeichnet hat, deren Ziel das ewige Leben in Gottes Herrlichkeit ist (Prol. 7. 15. 17. 20; 5, 10; 71, 2; 72, 2. 11; 73, 8). Ein Jubiläum wie das des 1500jährigen Geburtsjahrs des Heiligen muß gerade deshalb aufmerksamer darauf hören, welche Möglichkeiten ein solcher Lebensentwurf für unsere Gegenwart und Zukunft bietet, statt sich im Glanz der Vergangenheit zu sonnen und dabei vielleicht an unserer Gegenwart vorbeizusehen, die weithin von der Suche nach dem Sinn des Lebens insgesamt beherrscht wird und deren Menschen dringender denn je der konkreten Hilfe in ihrer Situation der Richtungslosigkeit bedürfen.

Bemerkungen zum Verständnis von „Spiritualität“

Was aber bedeutet in diesem Zusammenhang Spiritualität? Erinnern wir uns kurz daran, daß dieses Stichwort im deutschen Sprachgebrauch verhältnismäßig jung ist. Die beiden großen theologischen Lexika beider Konfessionen, kurz vor dem Beginn des 2. Vatikanischen Konzils vollendet³, haben keinen Artikel zum Stichwort „Spiritualität“. Erst das nach-

¹ Alle nicht näher gekennzeichneten Ziffern unserer Arbeit bezeichnen die Kapitel und Sätze der Regel, die wir im allgemeinen nach der Ausgabe von B. Steidle, *Die Benediktus-Regel*. Lateinisch-deutsch (31978) zitieren.

² Vgl. das Sachverzeichnis zur Regel bei Steidle, 208, Stichwort Vernünftigkeit.

konziliare Lexikon „Sacramentum Mundi“ bringt einen langen Beitrag unter diesem Kennwort⁴ und erst bestimmte Bände der gesammelten Aufsätze Karl Rahners solche zur „Theologie des geistlichen Lebens“⁵. Ich kann im Rahmen dieser Arbeit auf die sich hier auftuende Problematik nicht eingehen. Ich bitte jedoch, im Hinblick auf bestimmte Aussagen der *Regula Benedicti* eines festzuhalten: Spiritualität, geistliches Leben besagt wesentlich Lebensgemeinschaft mit dem leidenden und mit dem erhöhten Herrn, der Geist ist (2 Kor 3, 17), dessen Geist die Liebe Gottes in den Herzen der Erlösten ausgießt (Röm 5, 5), dessen Geist der Geist der Sohnesannahme ist, in dem wir Gott unseren lieben Vater nennen dürfen (Röm 8, 15).

Wir haben bisher mit Ausnahme einiger Parallelstellen fast nur das 73., das Schlußkapitel der Regel Benedikts zitiert. Dies geschah zunächst deshalb, weil ihm nach Ausweis der modernen Regelforschung ein höherer Grad an Authentizität zukommt als anderen Kapiteln. Wir wählten dieses Kapitel aber auch, weil es uns einen wichtigen Maßstab für die Art und Weise an die Hand gibt, wie Benedikt seine Quellen ordnet und zitiert – ein Maßstab, der den hohen Rang seiner Regel gegenüber ihren Quellen erkennen läßt. Freilich – was in den Schlußworten der Regel zwar sehr persönlich und im Stil der Mahnrede aufmunternd gesagt wird, bekundet nur dasselbe, was uns in den anderen Kapiteln deutlich wird: die Wahrheit des Biographen Benedikts, des heiligen Gregor: „Der Heilige konnte unmöglich anders lehren, als er lebte“ (Dial. II 36). Außerdem aber bestätigt der Appell des Regelepilogs, was an vielen Stellen deutlich wird: Benedikt ist ein vom Worte Gottes Ergriffener: als solcher spricht er, als solcher wählt er aus den Quellen aus, als solcher gibt er seiner Regel die Gütemarke einer „Summa“ monastischer Lebensführung aus der biblischen Offenbarung, patristischer Theologie und altmonastischer Überlieferung.

Benedikt – ein vom Wort Gottes Ergriffener

Bereits in den ersten Worten des Prologs erweist sich Benedikt als einer, der hört und zum Hören ruft (Prol. 1), als einer, der weiß, daß Gott uns auch heute ruft, wie das Volk des alten Bundes, dem Gott sein „Höre, Israel“ (Dtn 4, 33; Jes 50, 4)⁶ zuruft. „Höre“, so beginnt er, und die Stimme

³ *Lexikon für Theologie und Kirche*, 10 Bde., ²1957–1965; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 6 Bde., ³1957–1962.

⁴ Von J. Sudbrack in Bd. IV (1969), 674–691.

⁵ Vgl. die Übersicht in: ALw 19 (1978) 363 u. 366 f.

⁶ Die große Zahl der Stellen weist jede Konkordanz aus. Jes 50, 4 haben wir herausgestellt, weil dieses Prophetenwort die Beziehung „Hören – Jüngerschaft“ besonders hervorhebt.

Gottes schreckt uns auf mit dem Zuruf „Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht“ (Ps 94/95, 8 – Prol. 10), und: „wer Ohren hat zu hören, der höre, was der Geist zu den Gemeinden sagt!“ (Offb 2, 7 – Prol. 11), und: „Hört mir zu, die Furcht des Herrn will ich euch lehren“ (Ps 33, 12 – Prol. 12). Das ist die immer neue Variation des gleichen Themas, mit dem er als Hörender zum Hören ruft. Er zieht uns damit in den Dialog des Herrn, der auf dem Arbeitsmarkt der Welt seine Arbeiter sucht: „Wenn du dies hörst und antwortest (Ich), dann sagt Gott zu dir“ (Prol. 14–16). Als einem, der vom Wort ergriffen ist, verbindet sich für Benedikt die Entscheidung zwischen Hören oder Nicht-Hören mit der Gabe der Gotteskindschaft oder mit deren Verlust (Prol. 5–7), und der auf das Wort Hörende wird so sehr mit diesem Wort eins, daß sein Antworten ein Sprechen „mit dem Propheten“ ist (Prol. 30). Diese Redewendung wiederholt sich darum vom Prolog an (30) durch die ganze Regel (2, 9; 6, 1; 7, 38–40. 46 f. 48. 50. 52–54. 66; 16. 1. 3. 4 f.; 19, 3–5; 58, 21).

Man könnte, wie ich das an anderer Stelle versucht habe, solche Aufforderungen „cum propheta“, „mit dem Propheten“ zu sprechen oder das eigene Tun mit einem Prophetenwort zu artikulieren, wie es 58, 21 in zutiefst treffender Weise geschieht, einfach als prophetisches Element der *Regula Benedicti* charakterisieren⁷, doch ist dies im Zusammenhang des Themas Spiritualität wohl zu wenig. Als vom Wort Ergriffener verwirklicht vielmehr Benedikt hier eine altmonastische Forderung. Sie hat Johannes Kassianus, dessen Werke Benedikt 73, 9 so sehr als Weg zum Gipfel der Vollkommenheit empfiehlt und den C. Butler das Lieblingsbuch des heiligen Benedikt nannte, in dem Wunsch ausgesprochen, der Mönch möge die Psalmen so beten, als sei er deren Autor, ihr Dichter und Urheber⁸. Dahin führt die so oft wiederholte Mahnung Benedikts, „cum propheta“ zu sprechen.

Die Spiritualität der Regel Benedikts und das Stundengebet

In diesem Zusammenhang wird auch die so oft betonte, heute allerdings vielfach zu formelhaft herausgestellte Beziehung zum Stundengebet klar, ohne die benediktinische Spiritualität nicht gelebt werden kann. Hier zeigt sich Benedikt als der vom Worte Gottes Ergriffene, weil seine Lehre vom Verhalten beim Psalmensingen in der Mahnung gipfelt „ut mens nostra concordet voci nostrae“ (19, 7), daß nämlich „unser Herz im Einklang sei

⁷ E. v. Severus, *Prophetische, pneumatische und charismatische Elemente in der Regula Benedicti*, SMGB 85, 1974, 559–570.

⁸ E. v. Severus OSB, *Theologische Elemente der Regula Benedicti und theologische Grundtendenzen der Gegenwart*, RBS 1, 1972, 233–242; vgl. Coll. Cist. 35, 1973, 199–209.

mit unserem Wort“. Unser Herz soll zusammenklingen mit dem Schriftwort auf unseren Lippen – ein Wort, für das sich außerhalb der Regula Benedicti kein Beleg findet.

An dieser Stelle muß auch der Aufbau der Regula Benedicti genannt und berücksichtigt werden – die Einheit mit Gottes Wort, zu der Benedikt als der vom Wort Ergriffene seine Mönche führen will, steht am Ende der umfangreichen Kapitelgruppe, die dem Stundengebet seine Ordnung gibt. Stundengebet – das ist aber jenes Werk Gottes in der Klostergemeinde und jenes Werk Gottes, für das der Mönch sich in einem vielfältigen geistlichen Leben Übungen, Haltungen und Gewohnheiten bereiten muß, bis er sie „aus Liebe . . . wie von selbst“ erfüllt (7, 68); bis er vom Geiste Gottes als freier Mensch erwiesen wird – „frei geworden von Fehlern und Sünden“, wie es der Sinn jeder geistlichen Übung ist, die wir als Aszese bezeichnen, die Raum schaffen will für das Gute, das Bessere, ja für Gott selbst. Frei geworden für den Gottesdienst zu den Tages- und Nachtstunden, wie Benedikt ihn nach den Kapiteln über die Werkzeuge des geistlichen Lebens, die Schweigsamkeit, den Gehorsam und die Demut ordnet (vgl. Kap. 4; 5; 6; 7; 9–19).

Es ist notwendig, von hier aus noch einmal auf das „Hören“ zurückzukommen, zu dem Benedikt den Mönch zu Beginn der Regel aufruft. Im Stundengebet, dessen Grundstock das Buch der Psalmen bildet, vernimmt ja der Mönch, wer der ist, der ihn zum Hören ruft. Im Stundengebet wird ihm die Erfahrung zuteil, wie Gott unter seinem Volke, mit seinem Volke lebt, es führt und an ihm und mit ihm handelt. Im Stundengebet lernt der Mönch mit Gott sprechen, weil er seine Worte nachsprechen darf und ihm geschenkt wird, mit Gottes Worten dem Herrn, der ihn anruft, zu antworten. Hier ist mit sehr schlichten Worten verwirklicht, was die moderne christliche Philosophie in unseren Tagen neu versucht hat, zu zeigen: das Gebet als geschöpflichen Grundakt zu verwirklichen⁹. Aber lassen wir die Philosophen – so reizvoll es wäre, an Ferdinand Ebner und Martin Buber zu erinnern, die in unseren Jahrzehnten als vom Wort ergriffene Denker gelebt haben –, die Aktualität des Heiligen von Montecassino wird uns für den Organismus des geistlichen Lebens erschütternd deutlich an unserer Unfähigkeit, auf Gottes Wort zu hören, es zu vernehmen, bei ihm zu verweilen, es zu beherzigen und seinen Anspruch zu beantworten, und an der Art und Weise, wie der Mensch und Christ heute vielfach mit dem Worte Gottes umgeht. Der Lebenszusammenhang von Bibel und Liturgie, wie ihn etwa ein Mann wie Pius Parsch gesehen und gelehrt hat, die Stellung der biblischen Lesungen im liturgischen Jahr, wie Ildefons Herwegen sie ge-

⁹ Vgl. F. Ulrich, *Gebet als geschöpflicher Grundakt*, 1973.

schauf hat¹⁰, und nicht zuletzt die Versammlung der Gemeinde des Herrn um sein Wort, von der das 2. Vatikanum sprach¹¹, sollten gewiß nicht dazu führen, daß Gottes Wort im menschlichen Gerede erstickt wird. Die Unfähigkeit, sich für das Wort Gottes frei zu halten, damit es von uns Besitz ergreifen könne – *vacare Deo* (frei-sein für Gott, auf Gott hin) ist hier die alte spirituelle Vokabel, die heute neu gehört und bedacht werden müßte –, hat schließlich zu einem so ehrfurchtslosen Umgang mit Gottes Wort geführt, der nichts mehr mit jenem von liebender Ehrfurcht getragenen Verkehr mit Gott zu tun hat, den die Alten *ὁμιλία* (Homilia) nannten, den Benedikt mit dem Zusammenklingen von Herz und Gotteswort bezeichnet.¹²

Da, wo wir Gott hören und uns seinem Ruf aussetzen, da sollen wir ihn auch an erster Stelle suchen, der Gottesdienst ist der Ort, wo unser Gottsuchen seine Erfüllung im von Gottes Wort Ergriffenwerden findet.

Vom Worte Gottes ergriffen sein, wie es bei Benedikt erkennbar ist, wäre allerdings nur sehr oberflächlich und darum in seiner vollen Lebenskraft kaum verstanden, wenn es aus der Lebensgemeinschaft des Heiligen und seiner Jünger mit Christus herausgelöst würde. Hier kommt der Antwort auf die Frage größtes Gewicht zu, die 1948 Balthasar Fischer an die Regel Benedikts stellte: Wer ist das persönliche Du des Beters Benedikt? Fischer hat diese Antwort nicht nur für die Mönchsgemeinde Benedikts, sondern auch für das einzelne ihrer Glieder gegeben: Das Du, an das sich der Beter Benedikt wendet, ist niemand anders als Christus, der erhöhte Herr. Darüber dürfen uns auch so abstrakt klingende Formeln wie „in conspectu divinitatis eius“ (im Anblick seiner Gottheit) nicht in Zweifel lassen, da ja schon die griechisch sprechenden Altväter für den Namen Christus das Wort *θειότης* (Gottheit, Göttlichkeit) setzten und der Zusatz „et angelorum eius“ (und seiner Engel) (19, 6) uns auf die monumentalen Allherrscherdarstellungen der Kunst zur Zeit Benedikts hinweist.¹³ Diese Eigenart des Betens zeigt Benedikt ebenso als Nachfahren der aufs engste mit dem Wort der Bibel verbundenen gelehrten Frömmigkeit des Klemens von Alexandrien und dessen Schülers Origenes wie in der Linie des schlichten und im Volke beheimateten Betens und dem der Altväter des vorbenediktinischen Mönchtums.

¹⁰ S. I. Herwegen, *Die Heilige Schrift in der Liturgie der Kirche*, in: *Vom christlichen Sein und Leben*. Gesammelte Vorträge. Berlin 1931, 91–114.

¹¹ S. Konstitution SC Nrr. 6, 7, 24, 35.1, 51.

¹² Vgl. dazu meine Bemerkungen im Artikel Gebet I, in: RAC VIII (1972), 1207–1209.

¹³ S. dazu Fischer, *Die Psalmenfrömmigkeit der Regula Benedicti*, in: LuM, H. 4, 1949, 22–35; H. 5, 1950, 64–79; dazu Gebrauch *θειότης* für Christus S. 66; ferner B. Fischer, *Zum Problem der christlichen Interpretation der Psalmen*, in: ThRv 76, 1971, 6–12.

Die Christozentrik der Regel Benedikts

Diese Erkenntnis erhält aber noch durch eine andere Eigenart der *Regula Benedicti* ihr besonderes Gewicht. Dies ist die trotz meiner wiederholten Hinweise kaum beachtete Tatsache, daß die schon oft hervorgehobene Christozentrik der Regel Benedikts darin ihren besonderen Ausdruck findet, daß der Heilige in seiner Regel den Namen Jesu kein einziges Mal nennt. Er spricht von dem Herrn, für dessen Dienst er eine Schule errichtet (Prol. 45), von dem er sich gerufen und zur Nachfolge eingeladen weiß (Prol. 19), von dem, dessen Liebe überhaupt und gar nichts vorgezogen werden darf (4, 21; vgl. 72, 11), nie unter dessen sozusagen bürgerlich und standesamtlich in der Heimatgemeinde registrierten Namen „Jesus von Nazaret“. Er nennt Jesus stets mit seinem theologischen Würdetitel Christus, er sieht ihn als den Messias und Erlöser.

Sehen wir hier einmal davon ab, so wichtig die Frage auch ist, wie dieser Sprachgebrauch in einer dem Konzil von Chalkedon (451) so nahe stehenden Zeit zu deuten ist, wir sind sofort von der Aktualität dieses Sprachgebrauchs berührt. Wir begegnen ihm in einer Zeit, die „Jesusbewegungen“ hervorgebracht hat; wir erfahren ihn zu einer Zeit, in der wir von Polarisierungen herausgefordert sind, die lauten: „Jesus ja – Kirche nein“, wir hören solche Redeweisen in einer Gegenwart, die ihr theologisches und spirituelles Vokabular überdenken und dem Zeitgenossen verständlich machen muß, ohne auch nur eine Unze ihres Wahrheitsgehaltes preiszugeben. Benedikt nennt also den Sohn Gottes, den Herrn, dem er dienen will, der für ihn Allherrscher und König und ebenso gütiger Vater und Hirte ist, einzig und allein unter dem Namen, mit dem auch schon Dichtung und Gottesdienst der apostolischen Gemeinde sein Heilswerk gepriesen, seine Gegenwart bezeugt, sein göttliches Sein und Erlöserwirken ‚verdichtet‘ hat: Christus (vgl. Phil 2, 5–13). Die der Regel oft nachgerühmte Christozentrik ist darum mehr als ein charakteristisches Gütesiegel, sie ist vielmehr die innere Lebensstärke, die allen Vorgängen im Organismus der Klostergemeinde Kraft und Wärme gibt. Sie ist die Wirklichkeit, der wir mit der heute so beliebten Koordinatenterminologie von horizontal und vertikal nicht gerecht werden können. Benedikt ist vom Worte des Herrn ergriffen, wenn er in seiner Regel das Leben unter der Leitung eines Abtes als Stellvertreter Christi (2, 2) den brüderlichen Dienst in der Brüdergemeinde der Mönche, an Armen, Gästen und Kranken, im Ertragen der leiblichen und charakterlichen Schwächen (66; 53; 36; 72, 5) als Begegnung mit dem in seiner Gemeinde gegenwärtigen Christus und als Teilnahme an seinem Leiden in Geduld (Prol. 50) ansieht. Christus hat ihn als Bruder angenommen, der Vater ihn mit dem Geist der Sohnesannahme beschenkt.

Benedikt hat für das lebendige und personale Verhältnis zu Christus ein Wort aus der Spiritualität der Märtyrerzeit übernommen, das in seiner Bedeutung kaum überschätzt werden kann und das die von mir gegebene Charakteristik der Regel als einer Summa der monastischen Lebensführung aus biblischer Offenbarung, Vätertheologie und monastischer Spruchweisheit legitimiert: Es ist das zweimal zitierte Wort aus dem Traktat des heiligen Cyprian über das Gebet des Herrn, daß „Christus überhaupt nichts vorgezogen werden dürfe“ (72, 11). Ein Wort, das offensichtlich zum festen Bestand der altmonastischen Spruchweisheit gehört, wie die kleine Variante in 4, 21 zeigt, wo es heißt: „der Liebe zu Christus nichts vorziehen“. Im Kontext der ersten Quelle dieses Wortes ist vor allem sein christologischer Charakter zu beachten, und hier mag man bedauern, daß Benedikt die zweite Hälfte des Satzes nicht gebracht hat. Dort nämlich heißt es: „Christus überhaupt nichts vorziehen, weil er niemanden uns vorgezogen hat.“¹⁴ Im Kontext der Regel ist der von den meisten Kommentatoren hervorgehobene Gleichklang mit jenem Regelwort zu beachten, das für sie zur Tessaera (Merkspruch) des Benediktinertums überhaupt geworden ist: „man soll also dem Gottesdienst nichts vorziehen“ (43, 3). In unserer Zeit hat aber dieses Wort, daß Christus überhaupt nichts vorgezogen werden dürfe, deshalb so großes Gewicht, weil es für viele Haltungen und Übungen der christlichen und monastischen Spiritualität die Voraussetzung sein könnte, ihnen die für viele Menschen unverständliche Wortgestalt zu nehmen oder den meist wegen ihrer negativen Fassung abstoßend wirkenden Charakter. Das Wort von Christus, dem der Mönch überhaupt nichts vorziehen soll, ist das Bekenntnis der vorbehaltlosen Verfügbarkeit über sich zu ihm: Wer Christus überhaupt nichts vorzieht, kann das Wagnis auf sich nehmen, von sich abzusehen, sich selbst zu verleugnen (Mk 8, 34), ja er weiß, daß er im Hören auf Christus und im Blick auf ihn allein gerade die christliche Selbstfindung und Selbstverwirklichung erlangt und das Leben gewinnt, das er verliert – so paradox dies auch klingen mag.

„Relecture“ des spirituellen Wortschatzes

In diesem schon im alttestamentlichen Beten begegnenden Motiv ist uns ein wichtiges Scheidemittel in der gegenwärtig so dringenden Aufgabe in die Hand gegeben: das Vokabular unseres geistlichen Lebens neu zu überdenken. Die *relecture biblique*¹⁵, die uns die französische Bibelwissenschaft

¹⁴ Cyprian, *De Dom. Or.*; *CChr. ser. Lat.* 3 A, Turnhout, 1976, 99. 275 f.: „*Christo nihil omnino praepondere quia nec nobis quicquam ille graeposuit.*“ Vgl. auch Vita Antonii, 13.

¹⁵ Die heilsgeschichtlich vertiefte Sicht, die beim Neuaufgreifen und Neulesen (*relecture*) traditioneller Begriffe innerhalb der Bibel erlangt wird. Z. B. der Tempel im AT und bei Jesus; der Jakobsbrunnen im AT und bei Johannes.

und in ihrer Folge auch deutsche Exegeten gelehrt haben, muß in der *relecture* des spirituellen Vokabulars ihre notwendige Ergänzung finden, damit der spirituelle Wortschatz von zeitgebundenen Vorstellungen befreit, auch die Aufgabe wieder erfüllen kann, die das 2. Vatikanische Konzil in seinem Dekret über die Orden den monastischen Gemeinschaften gestellt hat: Pflanzstätten, *seminaria*, des geistlichen Lebens zu sein.¹⁶ Hier scheint mir im Aufruf des vom Wort ergriffenen Hörers Benedikt geradezu ein Imperativ für die geistliche Bildung unseres Priester- und Ordensnachwuchses zu ergehen. Lassen wir uns wie Benedikt hier aufschrecken – diesen Ausdruck gebraucht er im Bilde von den von Gott angedonnerten Ohren (Prol. 9). Das sind Worte, deren Ernst wir auf dem Hintergrund der Erfahrungen der letzten Jahre und erst recht der schmerzlichen Ereignisse der letzten Monate nicht überhören dürfen.

Solche Elemente benediktinischer Spiritualität, die in der Vergangenheit oft so hilfreich für den Menschen waren, können dies heute nur dann bleiben, sein und werden, wenn sie nicht an der Welt und an der Kirche vorbei gelebt werden. Die Welt, in der die Jünger des heiligen Benedikt als Rückkehrende, als Wandernde zum himmlischen Vaterland leben und diesen Weg in mühevollen Tagesmärschen zurücklegen müssen (Prol. 2, 21; 73, 2. 8). In dieser Welt vollzieht sich das Alltagsleben des Mönches, dem Benedikt ein eigenes Gelübde, das der klösterlichen Lebensführung, gegeben hat (58, 17), und sie ist der Stoff, an dem sich das zweite Wort der Tesserä, des Merkspruchs, „bete und arbeite“ verwirklichen muß.

Sicher bildet hier die Sprache des Heiligen gewisse Barrieren für sein Verständnis. Das Werkzeug und die Habe des Klosters wie heiliges Altargerät anzusehen, klingt trotz des alttestamentlichen Akzents dieser Wortprägung (Sach 14, 20 f) und seiner breiten monastisch-spirituellen Überlieferung¹⁷ (s. den Apparat bei Steidle 119 Anm. zur Stelle) für die Ohren des Menschen im naturwissenschaftlich-technischen Zeitalter fast unerträglich erbaulich. Aber die hier eingenommene Grundhaltung ist ganz abgesehen von ihrer kulturellen Fruchtbarkeit in der Geschichte doch die einzige, die ermöglicht, die Übereinstimmung von Schöpfungs- und Heilsordnung zu bewahren oder wiederherzustellen. Mit ihr bleibt der Mensch einer, der nicht autonom die Schöpfung und ihre Güter ausbeutet, sondern der, dem sie für das Miteinander- und Füreinanderleben der Menschen auf dieser Erde zur Pflege, Entwicklung und Entfaltung anvertraut sind. Die Kapitel 31–34 der *Regula Benedicti*, in denen es um die Verwaltung, die „Rücksicht auf die verschiedenen Bedürfnisse“ (34, 2), nicht aber um Bedürfnisweckung und Genuß im Konsum geht, können mit Recht als ein gesundes Modell sozialen Zusammenlebens gelten.

¹⁶ PC Nr. 9.

¹⁷ Vgl. bei Steidle die Anm. zur Stelle, 119.

Entscheidend ist der Platz, den die Regel der Würde des Menschen zuweist, und die ausgewogene Lebenspraxis, in der sie Gottesdienst, Studium und Arbeit miteinander vereinigt. Hier liegt ein grundlegender Beitrag, den das Mönchtum für das menschliche Zusammenleben in der Zukunft zu leisten hätte, ein großartiger Versuch, in dem die Diskussion über die Grundwerte zu einer solchen über Sinnwerte erhoben werden könnte. Hier ist Menschen ein Weg gewiesen, vor der Degradierung zur entpersönlichten Nummer im mechanischen Funktionsablauf bewahrt zu bleiben. Statt dessen zeigt sich ihm der Weg vom homo faber und homo ludens zum homo orans, vom Menschen der Arbeit und Menschen der Muße zum Menschen des Gebets. Es wäre unredlich, dies heute auszusprechen, ohne hinzuzufügen, daß hier gegenwärtig in allen Klöstern die großen Schwierigkeiten liegen: die spirituellen Elemente des monastischen Lebens vor dem Verschlungenwerden durch das Brauchbare, Notwendige und Nützliche zu bewahren.

Das ekklesiale Element benediktinischer Spiritualität

Damit ist unsere Aufmerksamkeit bereits für jenes Element benediktinischer Spiritualität geweckt, das für ihren biblischen und patristischen Charakter kennzeichnend, für die Gegenwart wichtig und für die Zukunft wohl das Entscheidende ist: dies ist das Ekklesiale, das Gemeindliche, wie wir hier das Wort kirchlich verstehen müssen. Dieses Element, in der alten Kirche bereits unter dem Stichwort, nach der Weise der Kirche leben im Sinne des rechten Glaubens, betont, muß heute vor allem als ein „als Gemeinde leben“ verstanden werden. Mit anderen Worten – die Regel Benedikts ist nicht nur Lebensnorm für den einzelnen, sondern sie ist auch und zuerst Gemeindeordnung. Der Hörende ruft uns zum Hören, was „der Geist zu den Gemeinden spricht“ (Prol. 11). Der Mönch ist nicht nur dem Abt „das Gut des Gehorsams“ schuldig, sondern „die Brüder sollen sich gegenseitig gehorchen“ (71, 1), ja sogar noch mehr: „sie sollen ihre leiblichen und charakterlichen Schwächen in großer Geduld aneinander ertragen“ (72, 5) und „in gegenseitigem Gehorsam miteinander wetteifern“ (72, 7). Deshalb stellt Benedikt das Wort, daß „der Mönch Christus überhaupt nichts vorziehen soll“ (72, 11), in diesem Kapitel in den Kontext der Gottes- und Bruderliebe (72, 8. 10). Deshalb ruft Benedikt, der auf Gott Hörende, den Abt auf, auch zu hören, „was der Herr einem Jüngeren offenbart“ (3, 3), und er gibt den Brüdern der Gemeinde ihren Rang nicht nach Ansehen der Person, sondern nach der Zeit ihres Eintritts (63, 3). Das Gebot des Apostels Röm 12, 10 und das Mehr an geistlicher Erfahrung – und mag es nur eine Stunde sein (vgl. 63, 8) – sind maßgebend. Als Gemeinde leben – das hat

auch die Synode der Bistümer der Bundesrepublik in ihrem Dekret über die Orden und andere geistliche Gemeinschaften als elementar herausgestellt: „Die Orden haben nicht nur ihren Platz in der Kirche, sie sind es.“¹⁸

Allerdings ist das Aufgabenbündel, das hier gerade dem benediktinischen Mönchtum gestellt ist, von größter Vielfalt. Ich nenne einige Stichworte: Die Kirche den Menschen von heute als eine „betende Kirche“ zu zeigen und vorzuleben, ist wohl noch aktueller als zu der Zeit, in der Abt Ildefons Herwegen nach dem Ersten Weltkrieg in diesem Wort den Sinn seines Wollens aussprach: das religiöse Leben in Deutschland aus dem Geist der Liturgie zu erneuern. Betende Gemeinde zu sein, das allein kann den vielen Aktivitäten eines Benediktinerklosters heute in Landbau, Handwerk, Kunst und Wissenschaft und in der Seelsorge den letzten Sinn geben. Von diesem Sinn her können aber auch die weltumspannenden Aufgaben der benediktinischen Klöster in Seelsorge, Erziehung, ökumenischer Arbeit und Evangelisation auf Christus hin durchschaubar werden. Von diesem Sinn der Verherrlichung Gottes in einer betenden Gemeinde her können auch wieder Kräfte der Gesundung wachsen gegenüber den Mächten der Polarisierung und der Zerstörung der Voraussetzungen, unter denen Menschen allein miteinander und füreinander leben können: des Dienens, der Rücksichtnahme, der Ehrfurcht und Wahrhaftigkeit.

¹⁸ Zum gesamten hier berührten Problemkreis vgl. den Abschnitt VI „Perspectives Actuelles“ des Artikels „Monachisme“ in DSAM X, 1979, 1609–1617, in dem auch die wichtigste deutsche und fremdsprachige Literatur verzeichnet ist.

Benediktinisches Mönchtum — eine Möglichkeit alternativen Lebensstils?

Clemens Schmeing, Gerleve

Merkmale des Lebensstils in einer industriellen Produktionsgesellschaft

Bevor wir im folgenden der Frage nachgehen, ob und inwiefern Mönchtum in benediktinischer Ausprägung eine Möglichkeit oder gar so etwas wie ein Modell alternativen Lebensstils in unserer Zeit sein könnte, seien kurz einige Merkmale des zumal in der heutigen westlichen Welt herrschenden Lebensstils benannt. Wir dürften der Eigenart dieses Lebensstils schon da-