

Forderung und Verwirklichung christlicher Spiritualität

Von Karl Suso Frank OFM, Wiesbaden*

I. FORDERUNG DER SPIRITUALITÄT

1. Zur Sachbestimmung

Der Begriff der Spiritualität erfreut sich in der heutigen theologischen Diskussion außerordentlicher Beliebtheit. Besonders auf dem Felde der kirchlich-religiösen Selbstbestimmung, der Erneuerungs- und Reformbestrebungen kirchlicher Gemeinschaften ist „Spiritualität“ zum vielberedeten, auch zerredeten Zauberwort geworden. Dabei ist es der Werkstatt deutscher Sprachschöpfung noch nicht gelungen, diesem Wort eine adäquate deutsche Prägung an die Seite zu stellen. Wir haben es von unseren französischen Nachbarn übernommen, die seit dem 17. Jh. mit „Spiritualité“ die individuelle Beziehung des Menschen zu seinem Gott bezeichnen. Was aber ist damit eigentlich aufgebracht? Ein recht verworrener Begriff, zusammengebraut aus einem undurchsichtigen Gemisch von christlicher Glaubenslehre, Moral und allgemeiner Religionspsychologie.

Wenn wir nach deutschen Hilfsübersetzungen suchen, so kommen wir zur annähernd passenden Umschreibung „geistliches Leben“. Dabei aber sind wir uns bewußt, daß dieses „geistliche Leben“ wahres „religiöses“ und wirkliches „inneres Leben“ sein muß. Umschreiben wir sohin Spiritualität als geistliches Leben, so meinen wir damit das Betroffensein eines Menschen von einer personalen, ihm transzendenten Geistesmacht, einer Betroffenheit, die so tief reicht, daß alle Äußerung dieses Menschen als Reaktion auf die vorausgehende Aktion dieses Geistes, als Antwort auf das an ihn ergangene Wort des Geistes gedeutet werden muß. Dabei haben wir einige Voraussetzungen eingebracht, die noch näheren Ausweises bedürfen. Da ist einmal eine anthropologische Prämisse. Dem geistlichen Leben schwebt ein anthropologisches Leitbild vor, das den Menschen zweigeteilt sieht. Körper und Geist. Dieses Leitbild ist altes Menschheitsgut. Die Griechen haben es besonders artikuliert und von ihnen hat es auch die christliche Anthropologie übernommen und festgehalten. Zur Zweiteilung gehört die selbstverständliche Überzeugung von der Dominanz des Geistes. Wir wissen um die Angriffe auf dieses anthropologische Schema in der Gegenwart — nicht zuletzt von Seiten der Theologie, die dann auch weithin zu Angriffen auf das geistliche Leben werden. Bei aller berechtigten

* Vortrag vor der „Vereinigung Deutscher Ordensobern“ am 9. Juni 1970 in Würzburg. Das Referat ist für diese Veröffentlichung leicht überarbeitet. In die Anmerkungen sind einige Anregungen eingebracht, die zum Teil das Gespräch mit Tagungsteilnehmern ergeben hat.

Korrektur der Zweiteilung — wo sie etwa die Abwertung des Leiblichen betrifft — wird doch grundsätzlich an der Aufgliederung von Körper und Geist festzuhalten sein: „ein unaufgebbarer Wahrheitskern“ ist darin zu respektieren¹⁾. Es will damit kein unwahrer Dualismus ausgesprochen sein, vielmehr die Überzeugung, daß der Mensch sich als Geist versteht, in seinem Geist die Mitte seines Menschseins weiß. In seiner Spiritualität bezeugt der Mensch dann sein „elementares Wissen um einen absoluten Bezugspunkt für alles im eigenen Geist“ und lebt aus dem „elementaren Willen, alles nach diesem Absolutpunkt auszurichten“²⁾.

Da ist weiter eine theologische Prämisse. Es ist die Frage nach dem absoluten Bezugspunkt, dem Geist, der das geistliche Leben bestimmt. Dieser Geist ist keine Sache, sondern eine Person. Auch hierin steckt für die christliche Spiritualität so etwas wie ein „unaufgebbarer Wahrheitskern“. Wo auf die Transzendenz und Personalität dieser Geistesmacht verzichtet wird, kann kaum echte christliche Spiritualität gedeihen. Ist damit aber die Spiritualität nicht einfachhin auf den christlichen Raum beschränkt; zu seinem Glaubensbekenntnis gehört ja der Glaube an einen personalen göttlichen Geist. So anmaßend werden wir nicht sein, dem vor- und außerchristlichen Raum alle Spiritualität abzusprechen, auch wenn wir den den Menschen in seiner Spiritualität bestimmenden Geist nicht so leichthin klar erfassen können.

2. Allgemein-menschliche Spiritualität

H. U. von Balthasar hat auf die großartige Vorleistung einer allgemein-menschlichen Spiritualität im griechischen Denken aufmerksam gemacht³⁾. Er zeichnete die Linien aus, die dort auf die christliche Spiritualität hinweisen. Solche Auskunft schließt sich den Kirchenvätern an, für die alle Lampen des alten Hellas auf Christus hin brannten. Der platonische Mensch weiß sich bestimmt vom Eros, der die den Menschen transzendierende Bewegung auf das Absolute hin ist und den Menschen in dieser Bewegung selbst am Absoluten teilnehmen läßt⁴⁾. Das Hinbeziehen des ganzen Menschen und aller Dinge auf das Absolute genügt nicht. Geist will verwirklicht sein und drängt den Menschen zum selbstvergessenen Dienst. Die platonische Spiritualität des Eros wird so ergänzt durch die aristotelische Spiritualität der Tat, d. h. im selbstvergessenen Dienst an

¹⁾ J. Sudbrack, Art. Spiritualität = Sacramentum Mundi 4, 674—691; weitere Literaturhinweise siehe in diesem Artikel.

²⁾ H. U. von Balthasar, Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche = Concilium 1 (1968) 715—716.

³⁾ Ebenda, 717—718.

⁴⁾ Im Neuplatonismus Plotins wird die wesenhafte Sehnsuchtsbewegung auf das EN als Absoluten hin festgelegt. Damit ist die Transzendenz deutlicher artikuliert.

der Wirklichkeit aller irdischen und menschlichen Ordnungen. Doch in solchem Bestimmtheitsein von außen her — vom absoluten Geist, von vorgegebener Ordnung — erfährt der Mensch seine Begrenzung und Beschränkung. In all seinem Streben und Tun erlebt der Mensch sich von außen her bestimmt. Alle Eigenschöpfung des Menschen kommt nur zustande aus dem nie ganz durchschaubaren Zusammenspiel von außermenschlichem Bestimmtheitsein, Verwaltetsein und eigenem Wollen und Tun. So tritt zur platonischen Spiritualität des Strebens, zur aristotelischen des Tuns eine weitere des „Sein-lassens“, des „Sich-ereignen-lassens“ der absoluten Wahrheit, der absoluten Vernunft des Logos. In der Antike ist dies vorab der Erkenntnis der großen Stoa zu verdanken, sieht doch der Stoiker sein ganzes Leben ständig unter dem „Gericht des Logos“.

Ganz gleich, welche Füllung er dem Logos nun im einzelnen gibt, seine Haltung ist beherrscht von Ergebenheit, Hinhören und Gewährenlassen dieser Macht in ihm. Es ist die Spiritualität der Passio, die hier großartig erkannt und formuliert wurde: „Führ' du mich Zeus, und du, Pepomene, wohin der Weg von euch mir ist bestimmt! Ich folg' euch ohne Zaudern. Sträub' ich mich, so handle ich schlecht — und folgen muß ich doch“⁵⁾.

So betete Kleanthes und brachte damit die stoische Spiritualität der Apathie zum Ausdruck. Daß in dieser Passio genügend Raum für wirkliche wertvolle menschliche Actio bleibt, macht Epiktet deutlich, wenn er zu seinem Gott betet:

„Brauche mich nun, wozu du willst. Ich bin mit dir eines Sinnes. Ich bin der Deine. Gegen nichts will ich mich sträuben, was du mir ausersehen hast. Führe mich, wohin du willst; bekleide mich mit einem Gewande, wie du willst. Willst du, daß ich ein Amt führe, daß ich Privatmann sei, daß ich in der Heimat sei, daß ich in die Verbannung ziehe, daß ich arm, daß ich reich sei? — bei all dem werde ich dich vor den Menschen be-
kennen“⁶⁾.

Die ganze Spannung zwischen menschlicher Aktivität und Passivität unter dem Anspruch einer göttlichen Macht ist hier ausgesprochen. Jede Spiritualität muß davon geprägt sein, und sie muß gleicherweise — wie Epitekts Gebet — den „dialogisch-gebetshaften“ Charakter tragen.

Die Antike hat so nach Schulen getrennt die Elemente einer allgemeinmenschlichen Spiritualität erhoben. Doch als echte Spiritualität gehören sie wesentlich zusammen und reduzieren sich auf bloße Aspekte eben dieser allgemeinmenschlichen Spiritualität.

Auch im AT sind diese Aspekte in ihrer Zusammengehörigkeit als Gehalt der dort geforderten Spiritualität ausgesagt. Der platonische Eros findet

⁵⁾ Kleanthes, Fragment 527; Seneca, Brief 107, 10.

⁶⁾ Epiktet, Unterredungen II 42.

sich wieder in der „Gotteserwartung“ des Alten Bundes, streng eingeordnet in die Forderung der Bundestreue. Die aristotelische Praxis ist eingebunden in die klaren Forderungen von Gebot und Gesetz Gottes, genau zu erfüllen im Raum des atl. Volkes. Die stoische Apatheia verschärft und verdichtet sich: der fromme Israelit empfängt alles vom Wort Gottes, läßt sich in Geduld von seinem Gott führen und steigt mit dem Gottesknecht des Isaias in die Nacht des Leidens⁷⁾.

3. Die christliche Spiritualität

Damit aber können wir weiterschreiten zur Grundgestalt aller christlichen Spiritualität, die niemand anders ist als Jesus Christus. Hier verlassen wir alle Unbestimmtheit eines absoluten Geistes, der mich bestimmt und leitet, wir verlassen auch einen fordernden Gott, der in unzugänglichem Lichte wohnt, den niemand je gesehen hat und finden zu einer konkreten Gestalt, zu einer menschlichen Person, in der sich freilich eine göttliche Person offenbart. An seinem Leben und Handeln lassen sich die drei Weisen der Spiritualität, in vollendete Einheit gebracht, ablesen. Nicht nur daß er den platonischen Eros und die atl. Gotteserwartung lebt, er ist das selber in seiner vollkommenen Hinordnung auf den Vater, die letztlich im Einssein von Vater und Sohn gründet. Gleicherweise ist er die aristotelische Praxis und der atl. Gesetzesgehorsam, da er mit Leib und Seele für das Heilswerk des Vaters verfügbar ist. Und er ist schließlich auch die stoische Apatheia und die atl. leidende Hingabe an die Führung Gottes bis hinein in Sterben und Tod. Dadurch ist alle menschliche Spiritualität einbezogen in die ntl. Offenbarung des dreieinigen Gottes, und aller christlichen Spiritualität ist damit in der Offenbarungsgestalt Jesus Christus das einmalige Urbild und die alleinige Norm gegeben. Natürlich bleibt unter solcher Festlegung Jesu Haltung unnachahmlich und muß einmalig bleiben. Andererseits lebte der einmalige Offenbarer doch in lauter menschlichen Haltungen und „insofern ist Nachfolge gleichzeitig (durch Gnade) möglich und gefordert“⁸⁾. Diese Nachfolge bedeutet aber, daß der Nachfolgende an der je ihm vorbehaltenen Stelle in das Heilswerk einbezogen wird. Das besagt jedoch ein Doppeltes: einmal, daß alle christliche Spiritualität sich an der Gestalt Jesu Christi entzünden muß und daß sie für alle gläubig in der Nachfolge des Herrn Stehenden gleich verbindlich ist. Aus der Verpflichtung auf diese christliche Spiritualität kann kein Christ entlassen werden. Zum anderen, daß jede konkret gelebte christliche Spiritualität an der Individualität ihres Trägers ihre Begrenzung und Relativität erfährt. Das subjektive Maß aller Nachfolge ergibt sich aus dem Fassungsvermögen des Nachfolgenden und dessen einmaliger ge-

⁷⁾ Vgl. H. U. von Balthasar, a.a.O., 718.

⁸⁾ Ebenda, 709.

schichtlicher Situation. Von daher mag christliche Spiritualität sich in verschiedenen Formen und Gestalten auffächern. Das bunte Fächerfeld behält aber seinen einzigen Ausgangspunkt: Die Gestalt Jesu Christi — und hat ebenso seine eine, alles umfassende Grenzlinie: Die Vollendung des Heilwerkes Gottes im Namen Jesu Christi und in der Kraft des Hl. Geistes. Christliche Spiritualität zeigt sich damit in spannungsreicher Dynamik, dort der orientierende, normierende Ausgangspunkt und hier der alles sammelnde, wertende und richtende Endpunkt. Eine Spiritualität um ihrer selbst willen kann auf christlichem Boden nicht gedeihen. Für die Jüngergemeinde Jesu von Nazareth, als ersten Träger einer christlichen Spiritualität, mag diese Spannung durchsichtiger und leichter zu tragen gewesen sein. Die Nachfolge meinte für sie die „persönliche Bindung an Jesus im Sinne einer bedingungslosen Schicksalsgemeinschaft“. Die Zuordnung auf den Endpunkt, gefüllt vom Dienst an der Basileia Gottes, entbehrte zunächst aller quälenden Unsicherheit des wann und wie lange, denn das „Reich Gottes ist nahe“. Die nachösterliche Gemeinde übersetzt Nachfolge und Jüngerschaft als „glaubende Existenz überhaupt“⁹⁾ und hält daran fest, daß solche Existenz zugleich in den Dienst des Heilwerkes Christi gestellt ist. Die fortdauernde Präsenz des Herrn inmitten seiner Gläubigen in „Wort und Sakrament“ gibt nunmehr der christlichen Spiritualität ihre Lebenskraft.

Mit der Bindung an Wort und Sakrament sind der christlichen Spiritualität für alle Zeiten Quellgrund und auch Betätigungsfeld abgesteckt. An das „Wort gebunden“ meint, christliche Spiritualität hat aus der ganzen Breite und Fülle des Wortes und seiner uns je zugänglichen Deutung zu leben. Sie muß immer im Zusammenhang mit der ganzen Theologie stehen. Freilich muß sich die gesamte Theologie dafür bewußt sein, daß sie in ihrer besten Form immer auch „*theologia spiritualis*“ ist, daß sie übersetzbar ist in ein Leben und Wirken aus Glaube, Hoffnung und Liebe. Von daher kommt der Spiritualität eine kritische Funktion innerhalb der Gesamtheologie zu, eben das ernste Abhören und Prüfen auf ihre Lebensfähigkeit. Wo immer die Theologie sich zum nur rationalen Gedankengebäude verflüchtigt oder auch auf der nur horizontalen Ebene bestimmter modischer „Theologien“ verbleibt, wird die Spiritualität sie wieder zu ihrer ganzen Fülle und Aussagebreite zurückführen müssen. Gelingt dies nicht, so bleibt die Spiritualität auf sich selbst verwiesen — das geistliche Leben wird sich dann oft aus trüben Wassern nähren und kaum noch echte christliche Spiritualität sein.

Andrerseits gilt ebenso: Verzichtet eine Spiritualität auf den Einbau in die ganze Theologie, greift sie nur einen Teilaspekt, vielleicht sogar einen

⁹⁾ M. Hengel, *Nachfolge und Charisma* (Berlin 1968) 98.

nebensächlichen auf, so verurteilt sie sich von vorneherein zu einem nur mageren und dürftigen Leben.

Die Bindung aller Spiritualität an die Theologie gibt dem geistlichen Leben auch wiederum seinen Zielpunkt, der ihm allen Selbstzweck und Eigensinn nimmt. Wenn diese Zeit vergeht, wird auch die Theologie an ihrem Ende sein: all ihr Hoffen wird zum seligen Besitzen, ihr Glauben zum beglückenden Schauen, nur ihre Liebe darf bleiben und sich ganz erfüllen. Dem gleichen Gesetz ist auch die Spiritualität unterworfen. Auch sie findet erst nach dieser Zeit ihre Erfüllung. Hier bleibt auch ihr Wissen und Handeln „Stückwerk“. Ein rundum erfülltes, in sich abgeschlossenes und mit sich selbst zufriedenes „Frui“ ist auch dem geistlichen Leben im Christentum nicht beschert. Auch im geistlichen Leben bleibt jedem Tag sein Abend — bis eben zu dem Tag, der keinen Abend mehr kennt, wo wir „feiern und schauen, schauen und lieben, lieben und preisen“¹⁰⁾.

Alle Spiritualität bleibt weiter gebunden an das „Sakrament“, d. h. an die Fülle des Heilsmysteriums Jesu Christi. Sie kann sich daher nicht ausschließlich auf einen Aspekt des heilbringenden Lebens Jesu noch auf einen Teil des fortdauernden Heilswirkens des Herrn festlegen. Sie muß in die ganze Fülle des Heilswerkes Christi eingebunden sein und dies in seiner ganzen Breite fortführen. Christliche Spiritualität kann daher auch nichts anderes sein als vollkirchliches Leben. Mag die Einzelbegabung und -begnadung (einer Persönlichkeit wie einer Gemeinschaft) noch so verschieden sein, sie steht im Dienst des „Nutzens“ für die ganze Heilsgemeinde. Die ständige „Auferbauung der ganzen Gemeinde“ ist ihr je größeres Ziel. Die wahrhaft großen Gestalten christlicher Spiritualität haben ihre Sendung deshalb auch immer nur als „Mittel und Instrument“ verstanden¹¹⁾. Wenn wir heute in intensiver Suche nach der besonderen Spiritualität unserer eigenen Ordensgemeinschaft, unseres eigenen Klosters stehen, befinden wir uns u. U. auf gefährlichem Weg. Gefährlich wird dieser Weg, ja zum Irrweg, wenn wir die bloße Mittelhaftigkeit und den Instrumentalcharakter und die Hinordnung auf die ganze Heilsgemeinschaft vergessen. Die Gefahr liegt weiter darin, daß wir das Mittel verabsolutieren, in einer Art Narzißmus die einmal von einer Gründerpersönlichkeit großartig gelebte Weise christlicher Spiritualität bewundern und sehnsuchtsvoll restaurieren — ohne dabei zu bedenken, daß alle konkrete Form geistlichen Lebens, die ja immer auch geschichtlich be-

¹⁰⁾ Augustinus, Vom Gottesstaat, 22, 30.

¹¹⁾ Vgl. dazu H. U. von Balthasar, Spiritualität = Geist und Leben 31 (1958), 340—352; z. B. S. 346: „Oder kann man etwa den hl. Franz über „das Franziskanische“ nachdenkend sich vorstellen und nicht viel mehr über die Armut Jesu Christi allein, aus deren Blöße ihm alle Strahlen und Gaben des Heiligen Geistes entgegenleuchten?“

dingte Form ist, mit der ganzen Kirche nur im Dienst des Gottesreiches steht und sich buchstäblich in diesem Dienste „ab-schaffen“ muß¹²⁾.

II. VERWIRKLICHUNG CHRISTLICHER SPIRITUALITÄT

Es gibt nur eine christliche Spiritualität. Nur eine, weil sie in Jesus Christus ihren einzigen Ausgangspunkt und im wiederkommenden Herrn ihren einzigen Sammelpunkt hat; sie ist auch nur eine, weil sie — wie vorher ausgeführt — auf unserer Seite immer in der dreifachen Äußerung leben muß, die wir nun schematisierend *contemplatio*, *actio* und *passio* nennen können¹³⁾. Nun ist aber doch nicht zu leugnen, daß es in der Kirche verschiedene Spiritualitäten, Konkretisierungen der christlichen Spiritualität gibt. Das ist einfacher, unwidersprüchlicher Ausweis der Geschichte. Man mag diese Tatsache mit Freude bemerken: Ein großartiger Erweis der Fülle und der reichen Möglichkeiten christlichen Lebens. Man mag diese Tatsache auch beklagen und bedauern: Anlaß zu Spaltung und Trennung, engstirniger Egoismus, ungesunde Konkurrenz usw. Doch Recht und Unrecht der tatsächlich vorhandenen verschiedenen Ausformungen und Daseinsweisen christlicher Spiritualität wird nur von dort her zu entscheiden sein, wie weit eine christliche Spiritualität in der christlichen Spiritualität schlechthin verwurzelt ist und so eben in ihrer konkreten Gestalt nichts anderes als eben die christliche Spiritualität ist.

¹²⁾ Die konkrete Spiritualität einzelner Ordensgemeinschaften hat sich immer zu erneuern. Eine Triebkraft dieser Erneuerung ist die „Rückkehr zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute“ (*Perfectae caritatis* 2). In der gegenwärtigen Diskussion zeigen sich dabei Angehörige vieler im 19. Jh. gegründeten Gemeinschaften besonders hilflos. Tatsächlich finden sie sich in der Konfrontation mit ihren Ursprüngen weithin in peinlicher Lage. Doch auch den älteren Ordensgemeinschaften ist die ehrliche Suche nach dem „Geist des Ursprungs“ keine leichte Aufgabe. Die nichtendende Diskussion um ursprüngliches Wollen und Ziel des Franz von Assisi ist nur ein Beispiel. Die Predigerbrüder stehen vor dem gleichen Dilemma, wenn sie nach den originalen Vorstellungen ihres Gründers Dominikus und seiner ersten Gefährten fragen. Welche spirituelle Quelle steckt schließlich in der weithin aus aktuellen kirchenpolitischen Anliegen erwachsenen Union der italienischen Eremiten, die 1256 durch Kardinal Richard Annibaldi zum „Orden der Augustiner-Eremiten“ wurden? — Die zeitliche Einbindung und geschichtliche Bedingtheit der einzelnen Ordensanfänge bleibt allenthalben übermächtig und erschwert die Suche nach einem möglicherweise bleibenden „ursprünglichen Geist“.

¹³⁾ Es wäre verlockend, einmal der Frage nachzugehen, ob nicht die herkömmliche Gelübdetrias besser in diese Dreiteilung eingebracht werden könnte. Die Jungfräulichkeit bekäme in der Zuordnung zur *contemplatio* eine reichere Dimension. Die Armut möchte ich der *actio* zuweisen. Denn in der geistigen Selbstentäußerung verwirklicht sie den Teilaspekt Askese innerhalb der *actio*; in wirklicher Arbeit, die als Beschaffung des notwendigen Lebensunterhaltes Äußerung der Armut ist, steht sie im selbstvergessenen Dienst an der Welt und ihren Wirklichkeiten. Die Zuordnung des Gehorsams zur *passio* könnte Sinn und Wert des Gehorsams besser erhellen und ihn über allen bloßen Funktionsgehorsam wieder hinausheben. Gleichzeitig dürfte die Trias *contemplatio* — *actio* — *passio* die unmittelbare Zusammengehörigkeit der drei Gelübde einsichtiger machen.

Versuchen wir schließlich Anfänge und Ansätze verschiedener christlicher Spiritualitäten im Raum der alten Kirche aufzuzeigen. Anschauungsmaterial steht dafür reichlich zur Verfügung. Solche Demonstration könnte z. B. geschehen mit der vielfältigen Füllung des Begriffes „vita apostolica“. Eine Spiritualität des „apostolischen Lebens“ ist ja zweifellos ein verlockendes Angebot und tatsächlich wurde im Verlauf der Kirchengeschichte gar oft danach gegriffen¹⁴). Doch kehren wir uns hier einem anderen Begriff zu: der vita evangelica. Sicher muß jede christliche Spiritualität „evangelisches Leben“ sein. Wie aber kann diese den Kern der christlichen Spiritualität treffenden Bezeichnung zu verschiedener Ausformung und Konkretisierung finden?

1. Die ägyptische Anachorese

„Was du auch tust, habe ein Zeugnis der Hl. Schrift“¹⁵). Dieses Wort des großen Antonius an einen Mönchsschüler steht leitmotivisch über dem ganzen Mönchtum. Tatsächlich wollte das alte Mönchtum nichts anderes als evangelisch leben. Athanasius läßt den jungen Antonius — es mag ums Jahr 275 gewesen sein — zum Mönchsleben kommen, als dieser im Gottesdienst die Worte an den reichen Jüngling aus Mt 19,21 vernahm: „Antonius war es, . . . wie wenn um seinetwillen gerade dieser Schrifttext gelesen worden wäre“¹⁶). Auch die besitzlosen Apostel (Mt 4,20) und die in Gütergemeinschaft lebende Urgemeinde von Jerusalem (Apg 4,32—35) standen als Aufruf vor dem Mönchsleben des Antonius. Zum Aufbruch in die Wüste drängt ihn schließlich das Sorgeverbot aus Mt 6,34. Der Anfang des Mönchslebens ist mit solchen Worten aus der Hl. Schrift abgeleitet. Diesem Wollen bleibt das ganze Mönchsleben verpflichtet: Jeder weitere Entschluß und alles weitere Tun wird mit einem biblischen Wort verbunden und begründet. Das ganze Antoniusleben und das damit von Athanasius entworfene Mönchsideal ist in allen seinen Zügen biblisch begründet. Damit aber wird das Mönchsleben als getreues Nachbild eines im Evangelium vorgezeichneten Urbildes ausgegeben.

Durch die Antoniusvita nimmt dies folgende Gestalt an. Zum Mönchsleben gehört die Arbeit. Es ist 2 Thess 3,10: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen“, das die Pflicht zur Arbeit als Selbstverständlichkeit ausgibt. Gleicherweise wird das ständige Beten in unbefragter Verbindlichkeit aufgenommen: 1 Thess 5,17 läßt darüber gar keine Diskussion aufkommen¹⁷). Den eigentlichen Inhalt des Mönchslebens bildet die Askese. Auch

¹⁴) In meiner noch unveröffentlichten Münsterer Habilitationsschrift (1967) untersuchte ich diesen Begriff. Vgl. dazu eine demnächst in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ erscheinende Zusammenfassung.

¹⁵) Vätersprüche, Antonius 3.

¹⁶) Athanasius, Antoniusleben 3.

¹⁷) Ebenda.

sie lernt Antonius aus der Hl. Schrift¹⁸). „Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“, schrieb Paulus in der Verteidigung seines Apostelamtes (2 Kor 12,10) und dachte wohl kaum an eine asketische Auswertung seiner knappen Worte. Für Antonius werden die Worte zum Aufruf, in der asketischen Mühe auszuhalten; denn die Kraft der Seele wächst, wenn der Leib und seine Lüste geschwächt sind¹⁹). Das Aushalten verlangt tägliches Neuanfangen. Dies wird mit Phil 3,13 begründet: „Ich vergesse das, was hinter mir liegt, und strecke mich aus nach dem, was vor mir liegt“. Selbst des Elias Wort: „Es lebt der Herr, vor dem ich heute stehe“ (1 Kg 18,15) wird im Sinne dieses täglichen asketischen Neubeginns gedeutet²⁰). Aus dem Aufruf „zuerst das Reich Gottes zu suchen“ (Lk 12,29 bis 31 mit Lk 12,22) wird in einer Art „asketischer Rangordnung“ ein Grundsatz für das ganze asketische Leben aufgestellt: Dem Leib darf nur wenig Zeit gehören, der Seele aber muß alle gehören. Daß durch die kurze irdische Mühe das ewige Leben verdient wird, erklärt Ps 89,10²¹). In die gleiche Beweisführung wird Röm 8,18 („Die Leiden dieser Zeit stehen in keinem Verhältnis zur künftigen Herrlichkeit“) eingespannt und damit die Wertlosigkeit alles Irdischen ausgesagt²²).

Das „täglich sterbe ich“ des Apostels (1 Kor 15,31) wird zur Mahnung zu beständiger Wachsamkeit, denn am Morgen wissen wir nicht, ob wir den Abend noch erleben und abends können wir nicht sicher sein, ob wir morgens wieder aufwachen²³). Dem, der in der Versuchung steht, das asketische Leben aufzugeben, wird mit Phil 3,13, Gen 19,26 und Lk 9,62 begegnet²⁴). Daß die Tugend im Innern des Mönches liegt, wird aus der lukanischen Wendung vom „Himmelreich in Euch“ erklärt (Lk 17,21) — freilich steht dabei eine sokratische Seelendefinition im Hintergrund²⁵). Den ständigen Kampf gegen Zorn und Begierde fordert der Mönchsvater mit Jak 1,20. Zorn und Begierde sind Werke der Dämonen, gegen die zu kämpfen Eph 6,12 den Mönch auffordert. Die ausführliche Belehrung über das vielgestaltige Auftreten der Dämonen ist wiederum mit reichen Schriftworten begründet (Job 41,9—11. 18. 22—23; Ex 15,9; Is 10,14; Job 40,20—21. 24)²⁶). Zur so hochbedeutsamen Unterscheidung der Geister leiten Lk 1,12; 2,10 und Mt 28,5 an²⁷). Ganz entsprechend sind auch Schriftworte die vorzügliche Waffe im Kampf gegen die Dämonen: Ps 117,7. 10a.

¹⁸) Ebenda 46.

¹⁹) Ebenda 7.

²⁰) Ebenda.

²¹) Ebenda 16.

²²) Ebenda 17.

²³) Ebenda 19.

²⁴) Ebenda 20.

²⁵) Ebenda.

²⁶) Ebenda 24.

²⁷) Ebenda 35.

12c; 67,2—3²⁸). So wundert es uns nicht, wenn Antonius in seiner ausführlichen Belehrung über das Mönchsleben seine Rede mit dem Hinweis beginnt, daß eigentlich die Hl. Schrift vollständig zu unserer Unterweisung genüge — aus eigener Erfahrung will er — der Ältere! — nur weiteres hinzufügen²⁹). Endlich wird von Athanasius auch das heroische Tun seines Mönchshelden als Erfüllung biblischer Ankündigungen gedeutet: Mt 10,8; 17,20 und Joh 16,23—24 sollen allen Zweifel und Unglauben vor den Wundertaten des Antonius ausräumen³⁰). Jedes Wort und jede Tat des Antonius hat so das biblische Zeugnis für sich. Das „biblische Recht“, vielleicht gar die „biblische Pflicht“ seiner Lebensform ist dadurch erwiesen³¹).

Die „vita evangelica“ ist damit grundlegende Norm des Antoniuslebens. Das mag zwar als Konstruktion des Athanasius festgelegt werden. Doch die außerathanasianische Überlieferung bietet dasselbe Bild und die weiteren Zeugnisse aus dem ägyptischen Anachoretentum sprechen für gleiches Wollen: Der Mönch lebt evangelisch; die Schrift ist Quelle seiner Spiritualität³²). Doch hält diese Vorgabe kritischer Prüfung stand — oder erweist sie sich nur als Vortäuschung? Im 17. Kapitel seiner Vita gibt Athanasius einen summarischen Bericht über die Lebensführung des Antonius: „Er ging also mit sich zu Rate, . . . wie er sich an eine noch härtere Lebensführung gewöhnen könne. Gar viele bewunderten ihn, er selbst aber ertrug die Mühe leicht. Denn die Bereitwilligkeit seiner Seele, die ihr so lange innewohnte, hatte eine treffliche Verfassung in ihm zustande gebracht, so daß er, wenn er von anderen auch nur den kleinsten Anstoß erhalten hatte, daraufhin einen glühenden Eifer zeigte; er wachte so lange, daß er oft sogar die ganze Nacht schlaflos zubrachte, und dies nicht etwa einmal, sondern oft und oft; darüber wunderten sich dann die anderen; Nahrung nahm er einmal des Tages zu sich nach Sonnenuntergang; bisweilen aß er nur alle zwei, oft aber bloß alle vier Tage; er lebte von Brot und Salz, als Getränk diente ihm nur Wasser. Von Fleisch und Wein bei ihm nur zu reden, ist überflüssig, da man dergleichen nicht einmal bei den anderen Frommen fand. Zum Schlafen begnügte er sich mit einer Binsenmatte; meist aber legte er sich auf die bloße Erde zur Ruhe nieder. Sich mit Öl zu salben, lehnte er ab; denn er sagte, es zieme sich für junge Leute mehr, die Askese in bereitwilligem Eifer zu üben, statt all die Dinge zu suchen, die den Körper verweichlichen“. Das Leben nach dem „reinen Evangelium“ wird angesichts solchen Textes doch reichlich suspekt.

²⁸) Ebenda 6. 13.

²⁹) Ebenda 16.

³⁰) Ebenda 83.

³¹) Vgl. H. Dörries, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle = Wort und Stunde 1 (Göttingen) 1966, 145—199.

³²) Auch dazu bietet derselbe Verfasser eine sehr informative Darstellung: Die Bibel im ältesten Mönchtum = a.a.O., 251—276.

Die Zweifel mehren sich noch, wenn Athanasius davon schreibt, Antonius habe zwanzig Jahre ganz allein in einem verlassenen Kastell zugebracht³³⁾. Das bedeutet aber doch zwanzig Jahre ohne jede menschliche Gemeinschaft, ohne jede kirchliche Gemeinschaft, also auch ohne Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche. In seinem fiktiven Paulusleben schreibt auch Hieronymus von seinem Helden, daß er seine ganze Lebenszeit völlig einsam und allein in der Wüsteneinöde verbracht hat — also auch hier ein Leben weitab von christlicher und kirchlicher Gemeinschaft.

Nun, es ist uns wohl bekannt, daß das frühchristliche Mönchtum seine Lebensform eben nicht nur am Evangelium gemessen hat. Gar viele Quellen — vorab die Askese der außerchristlichen Umwelt — haben seinen Lebensstrom gespeist. Zur christlichen Askese wird sie, weil sie nun eben von Christen gelebt wird. Zum evangelischen Leben, weil es mit biblischen Worten und Erzählungen begründet und veranschaulicht wird. Die Schriftauslegung der Mönche sucht und fragt gar nicht nach dem ursprünglichen Sinn und geschichtlichen Zusammenhang. Sie paßt das Schriftwort den eigenen Verhältnissen an und bringt es da voll zum Austrag. Es ist also nicht das biblische Wort, das zum Mönchsleben führt, sondern das Mönchsleben bezieht das biblische Wort auf sich und seine Situation. Biblische Worte werden vom Mönchsleben aus gedeutet, Anweisungen zum Mönchsleben werden ins Kleid biblischer Worte gesteckt. Daß das so leicht und reibungslos geschehen konnte, liegt einfach darin, daß biblisches Wort und Weisung ein gerüttelt Maß asketische Deutemöglichkeit in sich trägt. Die eigenwillige und eigenständige Verwirklichung einer Spiritualität der *vita evangelica* im Anachoretentum Ägyptens erwuchs so aus dem geistigen Gesamtklima des frühen Mönchtums. Die Schrift konnte auch Norm und Ziel dieser Spiritualität werden, eben weil sie mit den Augen der ersten Mönche gelesen wurde. Schon damit wird aber deutlich, daß die „*vita evangelica*“ und die mit ihr implizierte „Nachfolge des Herrn“ weithin eine Leerformel ist, die eine Persönlichkeit oder eine Gruppe einer ganz bestimmten Zeit mit ihrer eigenen Deutung füllt und zur eigenen Daseinsweise erweckt.

2. Basilius

Basilius stammte aus einer christlichen Aristokratenfamilie in Caesarea. In langen Studienjahren erwarb er sich reiches Wissen und Kenntnis der antiken Geisteswelt — keine „einäugige Bildung“ war es, die er auf der Hohen Schule von Athen sich aneignete. Als er 356 von der Universität in die Heimat zurückkehrte, empfing er die Taufe. Die Taufe schloß für ihn Bekehrung zum Mönchsleben ein. Es gab für ihn keine doppelte Weise einer Hingabe an Christus und auch nicht zwei verschiedene Formen

³³⁾ Athanasius, Antoniusleben 12—14.

christlichen Lebens. Sein Ja zur Kirche meinte für ihn auch ein Ja zur vollen Nachfolge Christi — realisierbar nur in der Weise des Mönchslebens. Das mag überraschen. Doch solche Identifizierung von Mönchtum und Kirche war in seiner kleinasiatischen Heimat verbreitetes Programm: Eusthatus von Sebaste, der mit Basilius zunächst eng befreundet war, hatte eben ein solches Programm entworfen, das freilich von der Synode von Gangra verworfen wurde.

Als Basilius 370 Bischof von Caesarea wurde, war auch ihm die Basis für eine solche Konzeption gegeben. Tatsächlich versuchte er mit seinem ersten großen asketischen Werk, den *Regulae Morales* (*Ethica*), das Programm zu verwirklichen. Die Wirklichkeit forderte freilich Abstriche und im weiteren Verlauf seiner Arbeiten für das Mönchtum ergab sich auch für Basilius das geschlossene Koinobion einer evangelischen Bruderschaft — streng getrennt vom Christen der Welt — als Ergebnis³⁴).

Doch das basilianische Mönchtum ist etwas anderes als das Anachoretentum des Ägypters. Eine klare Trennung vom eremitischen Dasein ist gezogen; der basilianische Mönch lebt in der Gemeinschaft. Auch alles Leben neben der übrigen Kirchengemeinschaft schließt Basilius aus; seine Mönchsgemeinschaften sind der Kirche fest verbunden und in kirchliche Arbeit mit eingespannt. Doch ohne Bedenken und mit geradezu faszinierender Folgerichtigkeit etikettiert auch Basilius die von ihm propagierte und geforderte monastische Lebensform als „*vita evangelica*“. Die *Regulae Morales* sind nichts anderes als eine Zusammenstellung von Schriftworten: mehr als 1500 Verse antworten hier auf die gestellten Fragen. Die Fülle der Schriftworte beherrschen auch die eigentlichen Anweisungen zum Mönchsleben im „kleinen“ und „großen Asketikon“. Er hält in allem an der Überzeugung fest, daß jedes Wort und alles Tun mit dem Zeugnis der Schrift zu bekräftigen ist³⁵) und erhärtet diese Forderung mit den Texten Mt 4,3; Apg 2,4; 12—17. Gleich die erste Frage der „kürzeren Regeln“ stellt sich dem Problem: Ist es erlaubt, steht es jemandem an, etwas Gutes zu tun oder zu sagen ohne Zeugnis der Hl. Schrift. Und natürlich gibt es darauf nur ein Nein, wozu allein zehn Schriftworte aufgeboten werden (Joh 16,13; 5,19; 12,49—50; Ps 18,9; Deut 4,2; Hebr. 10,27; 1 Kor 10,22—24; Eph 5,21; Mk 9,34; Joh 6,38)! Die Hl. Schrift ist für den Mönch die eigentliche Regel, sein ganzes Leben nichts anderes als ein „*vivere secundum Scripturam*“. Das weisende Wort des Oberen und die von Basilius schriftlich formulierten Anweisungen sind nichts anderes als Interpretieren der Hl. Schrift, die diese Erstnorm auf den Spezialfall des koinobitischen Lebens anwenden. Das ganze monastische Leben lebt so eine wirkliche

³⁴) Dieser Entwicklungsgang läßt sich am asketischen Schrifttum des Basilius leicht ablesen.

³⁵) Basilius, *Moralia* 26.

Spiritualität aus dem Evangelium, die auch in schöner Weise den drei oben geforderten Äußerungen jeder christlichen Spiritualität entspricht: Die *contemplatio* verwirklicht sich im ständigen „Wandel in Gott“ und im geforderten Gebet³⁶⁾, die *actio* nicht nur im strengen Leben der Askese, sondern auch in der täglichen Arbeit³⁷⁾ und im Dienst an den Menschen jenseits der Klostermauern³⁸⁾, die *passio* besonders im Nachvollzug des Gehorsams Jesu. Basilius regelte jede Regung und jedes Wollen durch genaue Vorschriften, die dem Mönch alle Eigeninitiative nahmen. Und er forderte den in Liebe und Demut geleisteten Gehorsam als „Gehorsam bis zum Tode“, was mehr als qualitative denn temporal-quantitative Bestimmung zu verstehen ist³⁹⁾.

Freilich gilt nun auch hier anzumerken, daß dieser getreue Evangelismus ganz zugeschnitten ist auf die Bedürfnisse des gemeinsamen Lebens und interpretiert ist mit dem philosophischen, ethischen, theologischen und kirchenpolitischen Konzept des großen Kirchenmannes.

Basilius gibt dem Koinobion eindeutig den Vorzug vor dem Einsiedlertum. Der Mönch hat nach dem Evangelium der Gottes- und Nächstenliebe zu leben. Doch das einsame Leben widerspricht nach ihm dem Gesetz der Liebe⁴⁰⁾. Es steckt voller Gefahren: Führt zur Selbstzufriedenheit und Selbsttäuschung und bietet keinen Raum zur Übung der Tugend. Kurzum: Im Einsiedlerdasein steckt nichts Gutes, sondern das gerade Gegenteil⁴¹⁾. Das Gute ist allein in der Gemeinschaft zu verwirklichen: „Wehe dem, der allein steht“⁴²⁾. Der Primat der Gemeinschaft wird schöpfungstheologisch begründet: So, in der Gemeinschaft lebend, hat Gott den Menschen geschaffen. Dabei überrascht eine weitere Begründung: Der Mensch ist ein sanftes, geselliges Wesen und kein wildes, einzelnes⁴³⁾. Dies erinnert an die alte griechische Auffassung vom Menschen als „*Zoon politikon*“; die Formulierung des Basilius hat bei Epiktet (Unterredungen II 14) ihre genaue Parallele. Damit kommt das philosophische Rüstzeug des Kirchenlehrers zum Vorschein. Es beherrscht in gar vielen Forderungen an seine Mönche das Feld. Die *Epistula* 2 — eine begeisterte Werbeschrift für das klösterliche Leben — trägt deutliche neuplatonische Züge (auch der

³⁶⁾ Basilius, längere Regeln 5. 35.

³⁷⁾ Basilius, kürzere Regeln 37. 38. 41.

³⁸⁾ Längere Regeln 15: Schulunterricht; 38. 39 und kürzere Regeln 155: Fürsorge für Notleidende.

³⁹⁾ Vgl. dazu meinen Aufsatz: „Gehorsam und Freiheit im frühen Mönchtum“ = Röm. Quartalschrift 64 (1969) 234–245. — Natürlich hätte auch die Verwirklichung von *contemplatio-actio-passio* im ägyptischen Anachoretentum aufgezeigt werden können. Ebenso könnte das auch ohne Schwierigkeiten bei Johannes Kassian geschehen.

⁴⁰⁾ Längere Regeln 7.

⁴¹⁾ Ebenda 35.

⁴²⁾ Ebenda 7.

⁴³⁾ Ebenda.

Traktat über die Lektüre klassischer Autoren). Für das weite Feld der asketischen Anweisungen sind Platos Dialoge und besonders Phaidon als Quellen aufgespürt; Plotin und Porphyrius standen gleicherweise Pate. Auch der von Basilius nicht anerkannte Unterschied schwerer und leichter Verfehlungen, was sich zwar auch bei Origenes und wieder bei Evagrius, Ps-Makarius und Kassian findet, ist der stoischen Ethik entnommen (Zeno und Chrysipp)⁴⁴).

Die Verwirklichung der *Vita evangelica* im Mönchtum ist durchaus das Ziel des Basilius. Aber es ist eben ein Basilius, der von originalem Platonismus, stoischer Ethik und Neuplatonismus mitgeprägt ist. Noch eine weitere Komponente für die Verwirklichung der *vita evangelica* im basilianischen Koinobion ist hier anzufügen. Im Mönchskloster sieht er die reine, heilige Gemeinschaft der Urkirche realisiert⁴⁵). Damit folgt er zunächst der schon bestehenden Mönchstradition. Der Traum von der erneuerten und im Kloster nun fortlebenden Urgemeinde ist bei Basilius von überraschender Lebendigkeit. Die kirchenpolitische Situation gibt dafür die notwendige Erklärung: Ein laues, unzulängliches Kirchenvolk, ein zerstrittener Klerus; diese bittere, fast zur Resignation zwingende Erfahrung läßt den Kirchenmann von der kleinen Gruppe träumen, die wahrlich und ganz Kirche sein könnte. Die Briefe des Kirchenmannes sind dafür aufschlußreiches Zeugnis:

„Bekannt sind unsere Nöte, auch wenn wir nicht davon reden. Die ganze Welt hallt doch davon wider. Verachtet sind die Lehren der Väter. Auf die apostolischen Traditionen gibt man nichts. Erfindungen neuerungssüchtiger Menschen machen sich geltend in den Kirchen. Die Leute verlegen sich nunmehr auf die Redekunst, nicht auf Theologie! Die Weisheit der Welt steht obenan, die Verherrlichung des Kreuzes ist zurückgestellt. Die Hirten werden vertrieben, dafür grausame Wölfe eingelassen, die die Herde Christi zerreißen. Die Gotteshäuser sind ohne Prediger, die Einöden mit Jammernden erfüllt. Die Alten jammern, wenn sie die einstige Lage mit der heutigen vergleichen. Die Jugendlichen sind noch beklagenswerter, weil sie nicht wissen, wessen sie beraubt worden sind“⁴⁶).

„Die gegenwärtige Zeit neigt gar sehr zum Umsturz der Kirchen. Wir haben das schon seit langem erkannt. Aufbau der Kirche, Heilung von Gebrechen, Mitleid mit den Schwachen und Verteidigung der gesunden Brüder — von all dem auch keine Spur! Ja, es gibt nicht einmal ein Mittel,

⁴⁴) Typisch stoisch ist „das Maß des Notwendigen“ als grundsätzliche Maxime des Basilius für den Gesamtbereich der Lebenshaltung. — An Platos Wort „von der zu großen Seele im zu kleinen Staat“ (Staat 496 b) erinnert das Zugeständnis des Basilius, daß ein vollkommener Mönch seine verdorbene Mönchsgemeinschaft verlassen darf (längere Regeln 36).

⁴⁵) Längere Regeln 7.

⁴⁶) Brief 90, 2 (Maurinerausgabe) aus dem Jahr 372 an die Bischöfe des Abendlandes.

das von alter Krankheit heilte oder neu drohender vorbeugte. Überhaupt gleicht nachgerade der Zustand der Kirche — um mich eines deutlichen, wenn auch etwas trivial erscheinenden Bildes zu bedienen — einem alten Rock, der bei der nächstbesten Veranlassung leicht zerreißt und nie mehr die ursprüngliche Haltbarkeit erlangen kann. In einer solchen Zeit bedarf es doch großen Eifers und vieler Sorgfalt, um den Kirchen einigermaßen zu helfen⁴⁷⁾.

Derlei Erfahrung zwingt Basilius zur Forderung: „Es ist unbedingt nötig, daß die Kirche als ganze im Hl. Geist geeint ist durch Bande der Harmonie und Eintracht, gemäß dem Willen Christi. Andererseits hat die Schrift mich davon überzeugt, wie gefährlich und verderblich der Ungehorsam Gott gegenüber ist, vor allem, wenn er sich als innere Spaltung und Zwietracht auswirkt“⁴⁸⁾.

Der zerstrittenen Kirche will er die heile Gemeinschaft des Klosters als Exempel vorstellen — oder sich gar auf die stille Insel zurückziehen, wo allein wahre Kirche ist⁴⁹⁾.

3. Johannes Kassian

Mit Johannes Kassian betreten wir wieder anderen Boden: Das südgallische Mönchtum zu Beginn des 5. Jhs. wird in ihm greifbar. Natürlich stand er mit der vorausgehenden Mönchstradition im Osten in engster Verbindung und wurde für das abendländische Mönchtum die gewichtigste Autorität. Mit Entsetzen sah er die hilflosen Versuche im monastischen Raum Galliens und wollte eben den Mönchen in seinen Berichten über die ägyptischen Väter Wegweisung und Norm geben: „Jene Vorschriften und Regeln müssen wir in unverdächtiger Treue und unbefragtem Gehorsam in allem festlegen, die nicht dem Wollen Weniger entsprungen sind, sondern in gar langer Zeit und von so vielen heiligen Vätern in übereinstimmender Deutung bis in die Gegenwart überliefert sind“⁵⁰⁾. Er gibt sich vor allem als Hüter und Überlieferer alter monastischer Traditionen aus.

So überrascht es uns nicht, wenn auch für Kassian das Mönchsleben wieder evangelisches Leben ist, die vom Mönch erstrebte Vollkommenheit — im Koinobion so gut wie in der Anachorese — die „*evangelica perfectio*“ ist⁵¹⁾. Das einzige Buch des Mönchs ist deshalb die Hl. Schrift. Sie ist die ständige und sichere Weggeleiterin des Mönchs zum Reich Gottes. Ergän-

⁴⁷⁾ Brief 113; von 372 an die Priester zu Tarsus.

⁴⁸⁾ Über das Gericht Gottes 2.

⁴⁹⁾ Auch über Basilius hinaus dürfte bei manchen Verherrlichern des Monasteriums im 4. Jh. — etwa Johannes Chrysostomus, Ambrosius — dieser Wunschtraum eine entscheidende Rolle gespielt haben. Die Enttäuschung am lauen Christenvolk ließ sie wenigstens im Kloster wirkliche Christlichkeit sehen.

⁵⁰⁾ Johannes Kassian, Einrichtungen der Klöster 1, 4.

⁵¹⁾ Ebenda 7, 15; 17, 5; Unterredungen der Väter 8, 24; 19, 8 u. a.

zung kommt ihr nur aus der von Kassian formulierten monastischen Tradition (Ablehnung der gelehrten Kommentare!⁵²). Die stete lectio, meditatio und ruminatio der Hl. Schrift hält den Mönch in einem heiligen und wahrhaft geistlichen Klima — sie ist wie das Wasser auf dem Mühlrad⁵³). Der Mönch soll sich so mit der Schrift vertraut machen, daß die Worte der Schrift schließlich seine eigenen Worte sind; in seinem Psalmenbeten spricht der Mönch dann nicht mehr Worte eines Propheten längst vergangener Zeiten, sondern seine eigenen Worte, er verkündet auch nicht mehr die Taten aus früheren Zeiten, sondern meint in seinen Worten sein eigenes Leben⁵⁴). Natürlich wird dafür die Schrift ganz von der monastischen Situation her gelesen. Der Mönch entdeckt sein eigenes Leben in der Schrift vorgezeichnet und vorgelebt. Bis hinein in die einzelnen Kleidervorschriften: alles ist von der Schrift so festgelegt⁵⁵). Die gesamte monastische Lebensform ist im Evangelium nicht nur grundgelegt, sondern auch schon ganz verwirklicht. Denn die Anfänge des Mönchtums liegen nun nicht nur ideell in der Schrift, sondern tatsächlich liegen dort auch die historischen Anfänge. Die ersten Mönche haben nämlich vom Evangelisten Markus, dem Bischof von Alexandrien, ihre Lebensordnung empfangen (norma vivendi). Sie haben die Lebensart der Urgemeinde festgehalten und gar noch mehr: „Sie haben sich in abgelegene Gegenden der Vorstädte zurückgezogen und lebten in solch strenger Enthaltensamkeit, daß selbst die der Religion Fernstehenden voll Staunen über ihre harte Lebensweise waren. Mit derartigem Eifer lasen sie die göttlichen Schriften, beteten und arbeiteten mit ihren Händen und das Tag und Nacht, daß sie das Verlangen nach Nahrung und selbst den Gedanken daran verloren hätten, wenn nicht nach zwei oder drei Tagen die Not des Körpers sich gemeldet hätte. Dann aber nahmen sie Nahrung und Trank nicht einfach aus Gelüsten, sondern aus Not. Sie aßen auch nicht vor Sonnenuntergang. Die Zeit des Lichtes verbanden sie mit fleißiger Besinnung auf das Geistliche. Die Sorge für den Körper wiesen sie der Nacht zu. Über dies hinaus lebten sie noch in viel höherer Vollkommenheit“⁵⁶).

Kassian gibt die Quelle für diese überraschende Auskunft an. Es ist die Kirchengeschichte des Eusebius, in der von dem Therapeuten Philos mit Bewunderung gesprochen wird (2,17). Nun sind diese jüdischen Asketengemeinschaften zu Christen und gar zu den ersten Mönchen geworden. An anderer Stelle gibt Kassian die Jerusalemer Urgemeinde als die erste wirkliche Mönchsgemeinschaft aus: Alle Menschen waren damals Mön-

⁵²) Einrichtungen 5, 34.

⁵³) Unterredungen 1, 18.

⁵⁴) Unterredungen 10, 11.

⁵⁵) Einrichtungen 1.

⁵⁶) Ebenda 2, 2.

che⁵⁷⁾. Erst der Andrang der Heidenchristen bedingte die Abschwächung der christlichen Forderungen und Intensität. Das denkwürdige Apostelkonzil wird zum ersten Markstein der Dekadenz. Die wahre evangelische Vollkommenheit hat sich nur in den Mönchsgemeinschaften, die Kassian als von Anfang an kontinuierlich fortbestehend ausgibt, erhalten. Daher die Forderung: „Wollen wir heute also der Vorschrift des Evangeliums nachkommen und wirkliche Nachahmer des Apostels der ganzen ersten Christenheit (Paulus mit seinen Armutsforderungen) oder der Väter, die in unseren Zeiten das Erbe ihrer Tugenden angetreten haben, so dürfen wir nicht bei unseren eigenen Einsichten stehen bleiben und uns von diesem lauen und armseligen Stand die evangelische Vollkommenheit versprechen und müssen in ihre Fußstapfen treten und uns ganz besonders vor der Selbsttäuschung hüten“⁵⁸⁾. Kloster und Welt sind seit den Anfangszeiten schieblich voneinander getrennt. Vita evangelica und monastica sind zu Synonymen geworden. Der Christ in der Welt lebt im „lauen, elenden Stand“ — also gar nicht unter dem Evangelium, sondern unter dem Gesetz⁵⁹⁾. Kassian ist in dieser Apologetik für die evangelischen Anfänge des Mönchtums von einem Traditionalismus bestimmt, der für die südgallischen Mönchskreise bezeichnend ist: was in der gegenwärtigen Kirche gelebt und gelehrt wird, muß auch schon in der Kirche der Anfänge deutlich greifbar sein. Mit derlei hermeneutischem Prinzip mußte er in den ersten Christen von Jerusalem und von Alexandrien die ersten Mönche entdecken und konnte zu seiner exklusiven Spiritualität der vita evangelica finden, die nur im Monasterium verwirklicht wird. Mit solcher Auskunft aber bietet Kassian ein geradezu fatales Beispiel für ein allzu kurzsichtiges „Zurück-zu-den-Quellen“. Freilich kann gerade auch hier aufgezeigt werden, wie das Reformprogramm des Kassian aus „schöpferischem Mißverständnis“ geboren, oder aus „schöpferischem Rückgriff“ gezeugt, doch zur lebensgestaltenden Norm für das südgallische Mönchtum des 5. Jhs. werden konnte⁶⁰⁾.

Schl u ß

Jeder Christengeneration ist die Verwirklichung der christlichen Spiritualität in ihrem christlichen Leben aufgegeben. Aber jede Generation lebt diese Spiritualität als Kinder ihrer Zeit. Das Evangelium bleibt getrost Quelle und Norm des geistlichen Lebens. Doch dieses Evangelium wird von jeweils sich wandelndem Standpunkt aus gelesen und gedeutet. So können wir entdecken, daß die genaue, konkrete Füllung der „vita evangelica“

⁵⁷⁾ Ebenda 7, 17; Unterredungen 18, 5—18.

⁵⁸⁾ Einrichtungen 7, 18.

⁵⁹⁾ Unterredungen 21.

⁶⁰⁾ Vgl. zu der damit angedeuteten grundsätzlichen Problematik jeder Ordensreform die knappen Hinweise bei I. Frank, Ursprung und Zukunft eines Ordens = Ordenskorrespondenz 8 (1967) 448—452.

weithin die Projektion des eigenen religiösen Wollens in das Evangelium hinein ist. Es mag das für den ersten Entwurf einer solchen lebbareren „vita evangelica“ durchaus angängig sein und dort auch durchaus zu erster, wertvoller christlicher Daseinsform führen. Die zweite Generation aber zeigt Ermüdungserscheinungen — einfach auch deshalb, weil ihre Erfahrung nicht mehr die der Gründerpersönlichkeit oder auch der Gründergruppe ist. Das ist kaum mehr als die notwendige Folge des natürlichen Gefälles von Anfang und Weiterbildung. In seinem „Angriff auf die Christenheit“ schrieb Kierkegaard: „Wenn ein Hund gezwungen wird, auf zwei Füßen zu gehen, so hat er in jedem Augenblick die Neigung, wieder auf allen vieren zu gehen und wird dies sofort tun, wenn es irgendwie angeht, und wird stets darauf warten, daß er es tun kann“ (268). Das ist die Erfahrung jeder spirituell festgelegten Gemeinschaft eines jeden Ordens. Reform ist daher ständig notwendig. In der Ermüdungserscheinung stecken deshalb auch immer Erneuerungsbemühungen. Diese sind aber bestimmt nicht in der Weise einer bloßen Restauration zu verwirklichen. Die Gründer und Organisatoren in der Frühzeit des christlichen Mönchtums wollten keine Institutionen um ihrer selbst willen schaffen, die unbedingt und unter allen Umständen bis zum Ende der Zeiten da sein müßten. Sie boten Hilfen zum Heil, zur Vollkommenheit an für die Menschen ihrer Zeit. Die Rückkehr zu den Vätern muß deshalb immer um deren nur relative Gültigkeit und Autorität wissen. Natürlich werden wir bei allem Suchen nach Erneuerung das Wort der Väter ernst nehmen und respektieren. In den Mönchskreisen des 4. und 5. Jhs. hatte das Wort des Mönchsvaters besonderes Gewicht und Ansehen. Als es um die Mitte des 5. Jhs. mit dem ägyptischen Anachoretentum recht kläglich bergab ging, baten einige Mönche den Altvater Felix um ein wegweisendes Wort. Doch Felix wies sie schroff ab: „Jetzt gibt es kein Wort mehr. Als die Brüder die Alten fragten und taten, was sie ihnen sagten, da leitete sie der Herr an, wie zu sprechen wäre. Jetzt aber, nachdem sie nur noch fragen, aber das Gehörte nicht tun, hat der Herr die Gnade des Wortes von ihnen genommen. Die Väter finden nicht mehr, was sie sagen sollen, da keiner ist, der es ausführt“⁶¹⁾. Offen zum Hinhören, bereit zum Annehmen und mutig zum Übersetzen in unsere Zeit, so verhalten wir uns zu unseren Vätern. Sie aber respektieren unsere Einsicht, auch unsere Kritik und unser eigenes Wollen. Auch dafür steht das Zeugnis des frühen Mönchtums. Benedikt formulierte es in seiner Regula: Gar oft ist es der Fall, daß der Herr einem Jüngeren offenbart, was das Bessere ist“ (3,3).

⁶¹⁾ Vätersprüche, Felix.