

EDITH STEIN JAHRBUCH

Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften,
Literatur, Kunst
8. Band 2002

Herausgegeben
im Auftrag des Teresianischen Karmel in Deutschland
vom
Edith Stein Institut München

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. José Sánchez de Murillo
Redaktionsleiterin und Koordinatorin: Renate M. Romor

Ordensbeirat: Dr. Ulrich Dobhan, Dr. Reinhard Körner, Dipl.-Theol. Konstantin Kurzhals

Redaktion: Renate Bürckmann, Gottfried Dufrenne, Karl Embacher, Dorothea Jander,
Markus Lades, Herta Mertl, Waltraud Klafnerböck (Sekretariat)

Wissenschaftlicher Beirat: Dr. Andreas Uwe Müller, Prof. Dr. Dr. Michael Plattig, PD
Dr. Martin Thurner, Prof. Dr. Theresa Wobbe

Anschrift der Redaktion:

Renate M. Romor, Edith Stein Jahrbuch, Dom-Pedro-Str. 39, D-80637 München
Tel. 0 89/1 57 59 40, Fax: 1 29 83 45 und 12 15 52 17; e-Mail: san.rom@t-online.de

Zuschriften, Manuskripte, Buchbesprechungen sind nur an die Redaktion zu senden.
Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt.
Nicht angeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder
photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis.

Die namentlich gekennzeichneten Beiträge stellen jeweils die Meinung des Autors, nicht
unbedingt die Meinung der Redaktion dar.

Verlag und Vertrieb:

Verlag: Echter Verlag GmbH, Dominikanerplatz 8, 97070 Würzburg,
Telefon (09 31) 6 60 68-0, Telefax (09 31) 6 60 68-23.

Druck und Bindung: Druckerei Lokay e. K., Reinheim

Erscheinungsweise: »Edith Stein Jahrbuch« erscheint jedes Jahr im Mai.

Bezugspreis: Abonnement EUR 27,80
Einzelbuch EUR 32,80

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, durch Edith Stein Jahrbuch
(Dom-Pedro-Straße 39, 80637 München) oder direkt beim Verlag.

Abonnementkündigungen sind nur jeweils bis zum 31. Dezember möglich.

N12<515934865 021



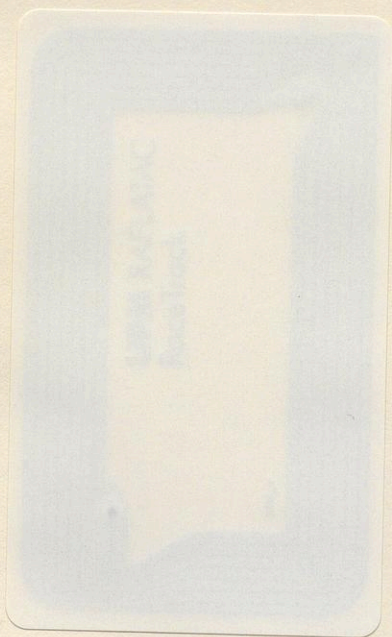
ubTÜBINGEN



EDITH STEIN JAHRBUCH
BAND 8 2002

BAND 8

DAS MÖNCHTUM



EDITH STEIN JAHRBUCH

BAND 8

DAS MÖNCHTUM

2002

ECHTER WÜRZBURG

EDITH STEIN JAHRBUCH

BAND 8

DAS MÖNCHTUM



Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Edith Stein Jahrbuch : Jahreszeitschrift für Philosophie,
Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur u. Kunst /
hrsg. im Auftrag des Teresianischen Karmel. – Würzburg : Echter. –
ISSN 0948-3063
Erscheint jährl. – Aufnahme nach Bd. 1. 1995

Bd. 8 2002

© 2002 Echter Verlag Würzburg

Satz: MPM, Wasserburg

Druck und Bindung: Druckerei Lokay e. K., Reinheim

ISBN 3-429-02439-0

84 9172 - 8

Mitarbeiter dieses Bandes

- CEMING, KATHARINA, Dr. phil., Augsburg
ECKERMANN, WILLIGIS, OSA, Dr. theol., Litt. D. (Villanova Univ.), em. o.
Prof., Vechta
EINHORN, WERINHARD, OFM, Dr. phil., Oberstudiendirektor em., Paderborn
FRANK, ISNARD WILHELM, OP, Dr. phil., Universitätsprofessor für Mittlere
und Neue Kirchengeschichte em., Wien
FERRER, URBANO, Dr. phil., Professor für Philosophie, Murcia, Spanien
GARCÍA ROJO, EZEQUIEL, OCD, Lic. phil., Lic. theol., Prof. für Philosophie,
Salamanca
GÖTZ, THOMAS JOSEF, OSB, Oberstudienrat, St. Ottilien
GOEDT, MICHEL DE, OCD, Vaux-sous-Chèvremont, Belgien
GOLAY, DIDIER-MARIE, OCD, Gommersville, Frankreich
GRIESER, HEIKE, Dr., Mainz
GROSSMANN, PETER, Dr., Archäologe, Kairo, Ägypten
HAAS, RÜDIGER, Dr. phil., Lehrer an Grundschulen, Augsburg
JOEST, FRANZISKUS CHRISTOPH, Dr. theol., evg. Pfarrer, Hünfelden
KUSTER, NIKLAUS, Dr. theol., Lehrbeauftragter für Kirchengeschichte in
Luzern und für Spiritualitätsgeschichte in Münster (Schwyz), Schweiz
LECHNER, ODILO, OSB, Dr. phil., Abt, München
MÜHLEISEN, HANS-OTTO, Dr., Professor für Politikwissenschaft, Augsburg
NEYER, MARIA AMATA, OCD, Leiterin des Edith-Stein-Archivs, Köln
PESCH, OTTO HERMANN, Dr. theol., Dr. theol. h.c., em. Professor für
systematische Theologie/Kontroverstheologie am Fachbereich evangelische
Theologie, Hamburg
RIEDER, BRUNO, OSB, Dr. phil., Lic. theol., Lehrer für Deutsch und
Philosophie, Disentis, Schweiz
RÖHRIG, FLORIDUS, Can.Reg., Dr. theol., Dr. phil., ao. Professor für
Kirchengeschichte, Wien
SCHATZ, KLAUS, SJ, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte, Frankfurt
a. M.
SCHABER, JOHANNES, OSB, M.A., Lic. theol., Dekan, Ottobeuren
SCHLOSSER, MARIANNE, Dr. theol., PD für Theologie, Akademische Rätin,
München
SIEVERNICH, MICHAEL, SJ, Dr. theol., Professor für Pastoraltheologie,
Frankfurt a. M.
STAUDT, ROSE, freischaffende Philosophin, Ettelbruck, Luxemburg
STROHSCHNEIDER-KOHRs, Ingrid, Dr. phil., em. o. Professorin für Neuere
deutsche Literaturgeschichte, Bochum
SZYCHTA, ADAM, OCD, München
WAGNER, MAXIMILIAN, Dr. theol., Ingolstadt
WINKLER, GERHARD B., O.Cist., Dr. theol., Dr. phil., Professor für
Kirchengeschichte, Salzburg
WOLFF, NORBERT, SDB, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte,
Benediktbeuren

Vorwort des Herausgebers

- I Eröffnung
- II Hauptthema: Das Mönchtum
- III Historische, philosophische und theologische Studien
- IV Zeitspiegel
- V Edith-Stein-Forum

Mitteilungen

Inhalt

Vorwort des Herausgebers	11
------------------------------------	----

I Eröffnung

Beginnt die Vorrede zur Klosterregel	17
--	----

II Hauptthema: Das Mönchtum

1. Ursprünge

FRANZISKUS CHRISTOPH JOEST Vom Ursprung des Mönchtums	21
--	----

KATHARINA CEMING Ursprünge des Mönchtums. Hinduismus, Buddhismus, Christentum	34
---	----

MARIANNE SCHLOSSER »Princeps noster Elias« Der Prophet Elija als Vorbild monastischen Lebens	48
--	----

PETER GROSSMANN Die Unterkunftsbauten der Mönche in den frühchristlichen Klöstern und Eremitagen Ägyptens	65
---	----

2. Geschichte

ODILO LECHNER Benediktinisches Mönchtum	86
--	----

HANS-OTTO MÜHLEISEN Die Beziehung der vormaligen Benediktinerabtei St. Peter auf dem Schwarzwald zu ihren Besitzungen auf dem Territorium der heutigen Schweiz von der Gründung bis ins 16. Jahrhundert	97
---	----

BRUNO RIEDER	
Lebensform und Geschichte des Kartäuserordens	112
FLORIDUS RÖHRIG	
Die Augustiner-Chorherren	126
WILLIGIS ECKERMANN	
Die Augustiner-Eremiten	134
MAXIMILIAN WAGNER	
Franz von Assisi und sein Orden.	
Franziskaner (OFM), Konventualen (OFMConv)	
und Kapuziner (OFMCap)	144
NIKLAUS KUSTER	
Kapuziner.	
»Brüder des Volkes« zwischen Kloster und Welt	152
WERINHARD J. EINHORN	
Auf dem Rücken der Barmherzigkeit.	
Franziskanische Spiritualität?	169
ISNARD WILHELM FRANK	
Der Dominikanerorden	178
KLAUS SCHATZ	
Jesuiten, Societas Jesu (SJ).	190
NORBERT WOLFF	
Don Bosco und die Salesianer	199
 <i>3. Probleme</i>	
GERHARD B. WINKLER	
Die Reformidee in der Ordensgeschichte	211
OTTO HERMANN PESCH	
Mönchtum in der Kirche.	
Eine systematisch-theologische Standortbestimmung	225

III Historische, philosophische und theologische Studien

HEIKE GRIESER

Mönchisches Leben nach Johannes Chrysostomus 235

MICHAEL SIEVERNICH

Der erste Mönch und Missionar in Amerika.

Zum Werk des Hieronymiten Ramón Pané 246

INGRID STROHSCHNEIDER-KOHR

Lessings Hiob-Deutungen im Kontext des 18. Jh. 255

RÜDIGER HAAS

Sri Ramana Maharshi.

Klarer Kopf in der Einsamkeit 269

JOHANNES SCHABER

Te lucis ante terminum.

Martin Heidegger und das benediktinische Mönchtum . 281

IV Zeitspiegel

THOMAS JOSEF GÖTZ

Katholische Mönche und buddhistische Mönche 297

ROSE STAUDT

Probleme einer künftigen

Philosophiegeschichtsschreibung. 309

V Edith-Stein-Forum

1. Edith-Stein-Forschung

RENATE M. ROMOR

Edith Stein Institut München.

Institut für Phänomenologie, jüdische und christliche Philosophie.

Forschungs- und Lehrprogramm 2001-2003 317

MARIA AMATA NEYER	
Teresia Renata Posselt ocd.	
Ein Beitrag zur Chronik des Kölner Karmel	319
EZEQUIEL GARCIA ROJO	
Edith Stein: Philosophie als Öffnung	334
URBANO FERRER	
Von der Vernunft zum Glauben bei Edith Stein	352
MICHEL DE GOEDT	
Edith Steins Benediktinertum und die evangelischen	
Räte	362
ADAM SZYCHTA	
Die Frau nach Edith Stein.	368
DIDIER-MARIE GOLAY	
Edith Stein in Frankreich	376
2. ESGA – Edith-Stein-Gesamtausgabe	
Zum Tod von P. Michael Linssen OCD	
ESGA: Erschienenene Bände	393

Mitteilungen

Der Ursprung des Denkens bei Heraklit.	
Zu einem neuen Buch von Martin Thurner	
(Klaus Unterburger)	395
VII. Beuroner Edith Stein Tage in Breslau 2001	
(Jakobus Kaffanke OSB)	397

Vorwort

Zur *Gestalt* Edith Steins gehört wesentlich die monastische Dimension. Diese hat sie schon erfahren, noch bevor sie in den Karmel eintrat. Die Faszination, welche die Husserl'sche Phänomenologie auf die junge Studentin ausübte, rührte von ihrem kontemplativen Charakter her. Aus der Verzerrung, in der sich die Phänomene in der so genannten Wirklichkeit darbieten, versuchte die Phänomenologie deren Wesen »rein« zu gewinnen. Phänomenologie – als »neuartige deskriptive Methode und eine aus ihr hervorgegangene apriorische Wissenschaft«¹ – ist nichts anderes als ein strenger Weg (»Méthodos«), auf dem der Mensch lernt, das Nebensächliche beiseite zu lassen (»Reduktion«) und von sich abzusehen (»Epoché«), um das Reich der reinen Wesenheiten betreten zu können. Höhepunkt der »methodischen« Bewegung ist die *Wesensschau* (die phänomenologische *visio beatifica*), durch welche die Phänomene so gesehen werden, wie sie an sich sind. Auf diesem Höhepunkt stimmt die Phänomenologie mit der ursprünglich verstandenen Mystik überein. Sie nennt eine auf das Wesentliche konzentrierte Grundhaltung, die das Sein von der Mitte her erfährt. In dieser Mitte sind die Dinge identisch mit dem tiefenphänomenologischen Ursinn, den wir »Gott« nennen.

Nur blieb Husserls Phänomenologie, so erhaben sie auch war, ein vorwiegend intellektuelles Unternehmen, das von einer ontologisch sehr späten Dimension (dem Bewusstsein) ausgeht und sich immer mehr in die idealistische Enge dieser Abweichung verstrickt. Diese Entwicklung bemerkte schon Edith Stein und wagte es sogar, den Meister darauf hinzuweisen. Von diesem biographischen Hintergrund her zeigt sich der Sprung in die Mystik als eine philosophische Notwendigkeit. In der Mystik erst fand sie existenziell-ganzheitlich das, was sie in der Husserl'schen Phänomenologie suchte, darin aber nur akademisch-verkleinert finden konnte. Der mystische Weg ist nicht nur gedankliche *Epoché*, sondern ein harter existenzieller Prozess, durch welchen dem Menschen der Mut erwächst, sich selbst schonungslos anzuschauen, seine Endlichkeit und deren Folgen zu akzeptieren und so, in die Wahrheit seines Wesens gestellt, den Aufstieg zum Berge der Vollkommenheit anzutreten. Auf dessen Gipfel wird das Wesen der Phänomene ent-deckt, d. h. nicht nur intellektuell geschaut, sondern so nachvollzogen, dass in jedem Ding das Ganze (»El Todo«)² miterfahren wird. So äußerte Theresa von Avila: »Gott ist auch unter den Töpfen der Küche anwesend.« Als Edith Stein nach der Lektüre des Lebens Theresas von Avila ausrief »Das ist die Wahrheit!«, wollte sie auch sagen: Das ist die wahre Phänomenologie, die den Menschen in die befreite

¹ Edmund Husserl, Encyclopädia Britannica Artikel. In: Husserliana, Bd IX. Den Haag 1968, 277.

² Vgl. Johannes vom Kreuz, »Modo para venir al Todo« (= Wie man zum Ganzen kommen kann).

Mitte seiner selbst entlässt und dadurch aufgrund einer wesentlichen existenziellen Veränderung »eine methodische Reform aller Wissenschaften zu ermöglichen«³ vermöchte.

Die Tiefenlogik, die Edith Stein von der Phänomenologie zum Karmel führte, ist noch ungehoben. Sie wird im nächsten Jahrbuch 2003 ans Licht gebracht. Von daher wird die Bedeutung des epochalen Sprunges von den bisherigen Formen (etwa der »Freiburger« oder der »französischen«) Phänomenologie zur Tiefenphänomenologie als Grundform einer *Weltphilosophie* deutlich, die imstande ist, durch die ihr wohl bekannten regionalen Grunderfahrungen hindurchzugehen und, befreit von nationalen Partialitäten, *Das Wesen des Menschlichen* offen zu legen.

Diese philosophischen Zusammenhänge sind entscheidend, um die menschheitsgeschichtliche Bedeutung der *Gestalt* Edith Steins zu sehen. Die Gestalt geht über das Werk hinaus. In der philosophischen Fachwelt wird gelegentlich bemerkt, dass Edith Stein zwar von der Phänomenologie ausgehend und im Anschluss an die klassische aristotelisch-thomassische Metaphysik und an die karmelitanische Mystik ein beachtenswertes Werk hinterlassen, selbst jedoch keinen eigenständigen Denkansatz entwickelt hat. Diese Tatsache muss in ihrer positiven Bedeutung verstanden werden. Mit einem neuen Denksystem hätte sie als die Männer imitierende Frau nur dem Gang des männlichen Geistes entsprochen. Ihr war aber eine wichtigere, schöpferischere Aufgabe zugeordnet. Die Gestalt einer Frau, die von der Männerwelt ausgeschlossen, betrogen, erniedrigt, enttäuscht und schließlich umgebracht wurde, weist mit einer ungeheuren geschichtlichen Kraft auf die Notwendigkeit hin, der männlichen Denkform, welche die Menschheitsgeschichte in allen ihren Zeiten und Dimensionen durchgehend bestimmt, endlich die Grenzen zu zeigen und die weibliche Ontologie aufgehen zu lassen. Dies zu leisten versucht seit gut zwei Jahrzehnten die Tiefenphänomenologie – unterwegs zu einer vollständigen Interpretation des *Menschlichen*, das aus der Vereinigung des *Männlichen* und des *Weiblichen* hervorgeht.⁴

Im Horizont dieser Suche nach Ursprünglichkeit wurde auch der vorliegende Band konzipiert. Das Mönchtum ist ein Tiefenphänomen, das nur mehrdimensional-geschichtlich adäquat verstanden werden kann. Die ursprüngliche Idee des persönlichen Verzichts auf das Nebensächliche, um nur das Wesentliche zu suchen (»si revera Deum quaerit«), hat eine weltgerichtete pädagogische Aufgabe. Abteien und Klöster bewirken nämlich durch ihre bloße Gegenwart eine Hebung des Daseins durch die ständige Erinnerung daran, dass der Sinn höher und tiefer, aber auch näher ist, als die uns umgebende Oberflächlichkeit glauben lassen will.

Inwiefern jedoch monastisches und zönotisches Leben sich selbst treu bleiben und daher ihr Recht auf Präsenz in der Welt behalten, ist eine

³ Edmund Husserl, a.a.O.

⁴ Vgl. José Sánchez de Murillo, *Durchbruch der Tiefenphänomenologie. Die Neue Vorsokratik*. Stuttgart, Kohlhammer 2002.

äußerst aktuelle Frage. Laufen nicht auch diejenigen, die von verlockenden weltlichen Äußerlichkeiten Abstand nehmen, um sich auf das einzig Wichtige (*unicum necessarium*) zu konzentrieren, selbst Gefahr, sich in frommen Nebensächlichkeiten und getarnten Machtkämpfen noch hoffnungsloser als die anderen zu verlieren? Daraus ergibt sich nicht nur die Notwendigkeit, die *ursprüngliche Idee* des Tiefenphänomens Mönchtum lebendig zu halten. Da das Zeugnis, die Warnung und Ermunterung, die Mönchtum und Ordensleben darstellen, dem Zeitgeist zugänglich sein muss, ist eine ständige Er-neuerung der Grundidee unentbehrlich. Im materiell-merkantilistisch orientierten Zeitalter der Technik sind notwendiger denn je kreative Persönlichkeiten mit weitem Horizont, welche die Kraft und die Genialität besitzen, dasselbe ganz anders zu sagen.

Eine Reihe von kompetenten Autoren und ausgezeichneten Redakteuren, denen ich hier von Herzen danke, hat ein Buch zustande gebracht, das ein so wichtiges wie empfindliches Thema liebevoll, aber auch kritisch und weitblickend behandelt. Wer das Buch nicht nur liest, sondern aufmerksam studiert, wird Antwort auf die entscheidende Frage finden: Haben Mönchtum und Ordensleben heute noch Sinn und folglich Zukunft? Selbstverständlich ja und mehr denn je, wenn sie die Bereitschaft und den Mut aufbringen, das eigene Wesen mit Blick auf das Heute wiederzufinden, zu er-finden und sich von daher zu erneuern.

Das Buch ist in einer von Zufriedenheit erfüllten Abschiedsstimmung vorbereitet worden. Redaktionsteam und Herausgeber schließen nach Erscheinen der Ausgabe von 2003 mit dem 31. Mai des kommenden Jahres plangemäß diese Tätigkeit ab. Das Projekt wurde im Januar 1993 mit Freude begonnen und all die Jahre mit steigender Begeisterung realisiert. Nun wird es mit der Genugtuung beendet, wieder einen Traum verwirklicht zu haben. Damit erweist sich erneut die Richtigkeit des Grundsatzes: Die wahre Wirklichkeit ist nie vorgegeben, sie wird vielmehr in der Wiege unserer Träume geboren und daraus mühsam hervorgebracht. Wer sich bloß in der so genannten Wirklichkeit aufhält, verschläft sein Leben. Dass dies ein so verbreitetes wie schmerzhaftes Schicksal ist, bedeutet nicht, dem kleinen Rest der Wachen solle also die allgemeine Trägheit aufgezwungen werden.

Das Jahrbuch 2003, welches das Thema DAS MÖNCHTUM fortsetzt, bringt einen geschichtlichen Rückblick sowie Information über zukünftige Tätigkeiten des nun in Forschung und Lehre etablierten *Edith Stein Instituts München*.

München, im Februar 2002

José Sánchez de Murillo OCD
Herausgeber

Beginn die Worte der Klosterregel

I

Eröffnung

Wachet, mein Sohn, auf die Lehren des Meisters, neige deines Herzens Ohr, um die Mahnung des gütigen Vaters und erlaube dir im Gehör, wenn du in der Stille des Gehorsams gründlichst zu dem, den du in der Trägheit des Ungewissens verlässest. [...]

Sollt du ein gutes Werk begiebst, erlaube dir also in möglichem Eifer, dass es zu Vollbringe; damit er, der uns in Huld schon unter seine Schutze zieht, nie durch Mangel Mitter von uns getrautet werde. [...]

Erhebe dir aus dem ruhlich ruhst; die Heilige Schrift rufft uns ja auf aus der Stille: »Steh auf, es ist Zeit vom Schlafe aufzustehen.« [...] »Laufet, solange ihr das Licht des Lebens habt, damit euch nicht die Finsternis des Todes ergreife.«

Während der Herr in der Menge des Volkes, dem er diese Worte zu-ruft, seinen Absender sucht, spricht er abermals: »Wer hat Lust von Leben aus nichts gegen gute Tage zu handeln?« Wollte du das hören und mir Antwort geben. »Ja«, so sagt der Herr: »Gibst du mir ein gutes und gutes Leben haben, so bezaubert keine Zunge das Hören und keine Lippen der fragender Mund. Reichte dich ab vom Bösen und tut das Gute, suchst den Frieden und jagst ihn nach. Standest du so, dann rühmte mein Augen auf dich und sind meine Ohren offen vor dir. Und noch die du so mir rufst, will ich in dich sprechen: Steht, du bist ich.« Könnte es, geliebter Bruder, mögenst du dir was geben als diese Worte, mocht der Herr uns nicht? [...]

Es ist also unser Absicht, eine Schule für den Dienst des Herrn einzurichten. Hier sollen, dabei keine runden und brüchigen Vorschriften zu geben. Wollte es aber doch zuweilen recht und billig werden, mit Hinnahme des Meisters und der Behauptung der Liebe stand nicht zu einer wollen zu lassen, so darfst du nicht, von Furcht eingenommen, allmählich vom Weg des Meisters fliehen, der am Anfang nicht anders als eine sein kann. Schreitet man aber im Schwachheit und im Unwissen heran, dann wird das Werk weit und man ist in ungewisser Stille der Liebe von Weg der Gehorsams Gottes. So wollen wir uns seiner Leitung nie erweichen, in seiner Liebe bis zum Tod im Kloster beherzigen und auf dieser Weise in Schuld an den Leiden Christi teilhaben, damit wir auch Hingeworfen seines Reiches werden dürfen. Amen.

Schließt die Worte.

Beginnt die Vorrede zur Klosterregel

Hörche, mein Sohn, auf die Lehren des Meisters, neige deines Herzens Ohr, nimm willig hin die Mahnung des gütigen Vaters und erfülle sie im Werk, damit du in der Mühsal des Gehorsams heimkehrst zu dem, den du in der Trägheit des Ungehorsams verließest. [...]

Sooft du ein gutes Werk beginnst, erlehe vor allem in inständigem Gebet, dass er es vollbringe: damit er, der uns in Huld schon unter seine Söhne zählt, nie durch Böse Werke von uns gekränkt werde. [...]

Erheben wir uns denn endlich einmal; die Heilige Schrift rüttelt uns ja auf mit den Worten: »Nun ist es Zeit vom Schlafe aufzustehen.« [...] »Laufet, solange ihr das Licht des Lebens habt, damit euch nicht die Finsternis des Todes ergreife.«

Während der Herr in der Menge des Volkes, dem er diese Worte zu ruft, seinen Arbeiter sucht, spricht er abermals: »Wer hat Lust am Leben und möchte gerne gute Tage schauen?« Wenn du das hörst und zur Antwort gibst: »Ich«, so sagt dir Gott: »Willst du wahres und ewiges Leben haben, so bewahre deine Zunge vor Bösem und deine Lippen vor trugvoller Rede. Kehre dich ab vom Bösen und tue das Gute, suche den Frieden und jage ihm nach. Handelt ihr so, dann ruhen meine Augen auf euch und sind meine Ohren offen euren Bitten, und noch ehe ihr zu mir ruft, will ich zu euch sprechen: Seht, da bin ich.« Könnte es, geliebte Brüder, Wonzigeres für uns geben als diese Worte, womit der Herr uns einlädt? [...]

Es ist also unsere Absicht, eine Schule für den Dienst des Herrn einzurichten. Wir hoffen, dabei keine rauen und drückenden Vorschriften zu geben. Wenn es aber doch zuweilen recht und billig erschien, zur Ausmerzung des Bösen und zur Bewahrung der Liebe etwas mehr Strenge walten zu lassen, so darfst du nicht, von Furcht ergriffen, allsogleich vom Weg des Heiles fliehen, der am Anfang nicht anders als enge sein kann. Schreitet man aber im Mönchswandel und im Glauben voran, dann wird das Herz weit und man eilt in unsagbarer Wonne der Liebe den Weg der Gebote Gottes. So wollen wir uns seiner Leitung nie entziehen, in seiner Lehre bis zum Tod im Kloster verharren und auf diese Weise in Geduld an den Leiden Christi teilnehmen, damit wir auch Mitgenossen seines Reiches werden dürfen. Amen.

Schließt die Vorrede.

**Die Klosterregel des Hl. Benedikt.
Herausgegeben von der Erzabtei Beuron**

Beginnt der Text der Regel

So genannt,
weil sie das Leben Gehorchender regelt.

1. KAPITEL

**Von den verschiedenen Arten der
Mönche**

Es gibt bekanntlich vier Arten von Mönchen. Die erste ist die der Zönobiten, das heißt jener, die in einem Kloster unter Regel und Abt Gott Kriegsdienst leisten. [...]

Die zweite Art ist die der Anachoreten oder Einsiedler, das ist jener, die nicht in der Erstlingsbegeisterung für den Mönchswandel, sondern nach langer Prüfung im Kloster durch die Hilfe vieler geschult, gelernt haben, gegen den Teufel zu streiten. [...]

Eine dritte, ganz schlimme Art von Mönchen ist die der Sarabaiten. Diese sind nicht durch eine Regel als der erfahrener Meisterin, wie Gold im Feuerofen, bewährt, vielmehr, weich wie Blei, halten sie in ihren Werken noch immer der Welt die Treue [...] Zu zweien und dreien oder auch allein, sind sie ohne Hirt [...] Das Behagen ihrer Wünsche gilt ihnen als Gesetz; denn was sie meinen und wollen, nennen sie heilig, was sie nicht wünschen, halten sie für unerlaubt.

Die vierte Art von Mönchen heißt Gyrovagen. Diese ziehen ihr ganzes Leben von Land zu Land und bleiben drei oder vier Tage in den einzelnen Klöstern zu Gast. Immer unstät, niemals beständig, sind sie Sklaven ihrer Launen und der Gaumenlust, in allweg noch schlimmer als die Sarabaiten. Doch ist es besser, von der traurigen Lebensweise all dieser zu schweigen als zu reden.

II Der Ursprung des Mönchtums

II

von Prof. Dr. Christoph Joritz

Hauptthema:

DAS MÖNCHTUM

Über den Ursprung der christlichen Mönchtums ist vor Ende des 19. Jahrhunderts viel geschrieben worden. H. Wengertens Aufsatz »Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter« von 1877 ist sowohl inhaltlich zureichend wie farbigen Behauptungen hat uns genug. Aber gerade der Forschung einen ungeheuren Auftrieb verliehen, in dem er sich vor allem der protestantischen, Wengertens war der Meinung, dass das Mönchtum durch Übertragung des heidnisch-ägyptischen Asketen-Auftritts mit seinen monachalenischen »Klöstern« in das Christentum vorhanden und erst zwischen 340 und 360 herbeigeführt worden sei.

Diese These hat besonders lebhaftes Echo hervorgerufen, weil sie zunächst der bis dahin unter protestantischen Forschern beliebten Meinung war, das Mönchtum sei generell eine außer- und dann im Inneren christliche Erscheinung, welche mit dem eigentlichen Christentum in keinerlei Beziehung und so von außen her in das Christentum »eingetragen« worden.¹ Dieser Gedanke hat sich als nicht haltbar erwiesen, er zeigt wie die monokausale Ableitung des Mönchtums von irgendwelchen Faktoren, dem Manichäismus oder gar dem heidnisch-ägyptischen Asketismus.

Kontinuität mit wiederholte Ansicht, das Mönchtum sei aus Protest gegen die sich langsam der Welt angleichende kirchliche Entwicklung, ist zwar richtig, wissen wir doch, dass bereits die großen Gründerväter des 3. Jahrhunderts, etwa ein Antonios (251-356) oder ein Pachomius (277-347), schon vor der so genannten »konstantinischen Wende« das asketische Leben begonnen hatten. Bei Antonios ist der Jahr 295 anzunehmen,² für Pachomius liegt sich der Jahr 310 erschließen.³ Überaus deutlich bei diesen Vätern in die Schule gegangen, die in Ägypten als Nachfolger zurückblieben.

Die Frage, dem wirtschaftliche Not oder bürgerliche Verfolgungen die Christen zur Flucht in die Wüste gezwungen hätten, diese dann dort geblieben wären und so das Wüstenmönchtum entstanden sei, ist ebenfalls

¹ H. Wengertens, Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1 (1877) 1-35, 543-574.

² Wengertens, Wengertens, a.a.O. 340-341, 353, 361.

³ E. M. Berwick, Antonios in Alexandria, *Viola Aegypti* (Source Christianae), Paris 1893, 10.

⁴ E. M. Berwick, Ein Versuch zur Chronologie Pachomius und Theodoros, *ZfV 35* (1894) 137-145, hier 137 f.

Vom Ursprung des Mönchtums

Franziskus Christoph Joest

1. Die erneuerte Fragestellung

Über den Ursprung des christlichen Mönchtums ist seit Ende des 19. Jahrhunderts viel geschrieben worden. H. Weingartens Aufsatz »Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter«¹ von 1877 mit seinen ebenso anregenden wie falschen Behauptungen hat aus genau diesem Grunde der Forschung einen ungeheuren Auftrieb verliehen, interessanterweise vor allem der protestantischen. Weingarten war der Meinung, dass das Mönchtum durch Übertragung des heidnisch-ägyptischen Serapiskultes mit seinen mönchsähnlichen »Katochoi« in das Christentum entstanden und erst zwischen 340 und 360 hervorgetreten sei.

Diese These hat besonders lebhaftes Echo hervorgerufen, weil sie Ausdruck der bis dahin unter protestantischen Forschern beliebten Meinung war, das Mönchtum sei generell eine außer- und damit im Grunde unchristliche Erscheinung, stehe mit dem urgemeindlichen Impuls in keinerlei Beziehung und sei von außen her in das Christentum getragen worden.² Dieser Gedanke hat sich als nicht haltbar erwiesen, so wenig wie die monokausale Ableitung des Mönchtums von den jüdischen Essenern, dem Manichäismus oder gar dem buddhistischen Mönchtum.

Auch die oft wiederholte Ansicht, das Mönchtum sei aus Protest gegen die sich langsam der Welt angleichende Staatskirche erwachsen, ist nicht stichhaltig, wissen wir doch, dass bereits die großen Gründergestalten des 4. Jahrhunderts, etwa ein Antonios (251–356) oder ein Pachom (287–347), schon vor der so genannten »konstantinischen Wende« im Jahre 324 ihr monastisches Leben begonnen hatten: Bei Antonios ist das Jahr 270 anzunehmen³, für Pachom lässt sich das Jahr 310 erschließen.⁴ Überdies sind sie bei älteren Vätern in die Schule gegangen, die ihrerseits auf Vorläufer zurückblickten.

Die These, dass wirtschaftliche Not oder blutige Verfolgungen die Christen zur Flucht in die Wüste gezwungen hätten, diese dann dort geblieben wären und so das Wüstenmönchtum entstanden sei, ist ebenfalls

¹ H. Weingarten, Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter. ZKG 1 (1877) 1–35.545–574.

² Sehr pointiert Weingarten, a.a.O., 548–554.559.562.

³ G. J. M. Bartelink, Athanase de Alexandrie. Vie d'Antoine (Sources Chrésiennes 400). Paris 1994, 43.

⁴ Ch. Joest, Ein Versuch zur Chronologie Pachoms und Theodoros'. ZNW 85 (1994) 132–144, hier 135 f.

längst widerlegt.⁵ Solche Fluchtwellen hat es zwar in Ägypten mit Sicherheit gegeben, sodass gelegentlich ganze Dörfer verlassen waren, aber als Ursprung des Mönchtums reichen diese Ereignisse bei weitem nicht hin.

Demgegenüber hat Heussi in seinem grundlegenden Buch *Der Ursprung des Mönchtums* den breiten Strom einer asketischen Grundstimmung schon im Neuen Testament und in der Umwelt des frühen Christentums nachgewiesen. Askese lag sozusagen »in der Luft«. Dies und die inzwischen allgemein anerkannte Tatsache, dass Ägypten nicht die alleinige »Wiege« des Mönchtums war, sondern einzeln oder in Gruppen lebende Asketen fast gleichzeitig sowohl in Ägypten als auch in Palästina, in Syrien und in Mesopotamien auftauchten, hat J. E. Goehring⁶ zu der Forderung veranlasst, man solle überhaupt »die Suche nach den ›Ursprüngen‹ des christlichen Mönchtums fallen lassen«. Das Mönchtum sei gleichzeitig an tausenden von Orten quasi wie in einem »Urknall« hervorgebrochen, und diese Explosion sei durch die Berührung des damaligen Zeitgeistes mit dem neuen christlichen Glauben hervorgerufen worden.

Wenn die Frage nach dem Ursprung des christlichen Mönchtums hier dennoch wieder aufgegriffen wird, dann deshalb, weil es nicht befriedigen kann, wenn dieser »big bang«, den Goehring postuliert, »tief unterhalb der historischen Ebene« liegen soll.⁷ Es muss sich ja die Begegnung des Christentums mit dem Geist der Zeit im geschichtlichen Raum vollzogen haben. Wenn das auch ein sehr komplexer Vorgang gewesen sein wird, lässt sich doch das eine oder andere deutlicher hervorheben. Jedenfalls scheinen das manche exegetischen Fragestellungen, wie unten gezeigt werden soll, nahe zu legen.

Zunächst aber sind eine begriffliche Erörterung des Wortes *μοναχός* und eine Darlegung des Phänomens »Mönchtum« notwendig, um uns von der Fiktion zu lösen, »eigentliche« Mönche seien nur die Wüstenväter eremitischer Prägung wie Antonios oder Koinobiten des pachomianischen Systems gewesen.

2. Der Begriff *μοναχός*

Obwohl nämlich Heussi die Verwurzelung des Mönchtums in der christlichen Askese bis hinein in das Neue Testament und die Verkündigung Jesu zurückverfolgt, findet er das »eigentlich Konstitutive« erst in der räumlichen Trennung der Asketen von der Welt der Menschen.⁸ Da-

⁵ K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*. Tübingen 1936, Neudruck Aalen 1981, 299–304; A. Guillaumont, *Perspectives actuelles sur les origines du monachisme*. In: ders., *Aux origines du monachisme chrétien* (Spiritualité orientale 30). Bégolles en Mauges 1979, 215–227, hier 217.

⁶ J. E. Goehring, *The Origins of Monasticism*. In: ders., *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism* (Studies in Antiquity and Christianity). Harrisburg, Pennsylvania 1999, 13–35, hier 35.

⁷ Goehring, a.a.O., 35.

⁸ Heussi, *Ursprung* (Anm. 5) 53, auch 48 und 50.

mit wird eine spätere Betrachtungsweise auf eine Bewegung zurückprojiziert, die zu ihrer Zeit viel fließender und differenzierter war; die Fixierung auf nachträglich entstandene Begriffe verhindert geradezu eine angemessene Wahrnehmung des Phänomens. Zugleich bestätigt sie eine Sicht des Mönchtums, die Erzbischof Athanasius (ca. 295–373) mit seiner durchaus *auch* als tendenziöse Programmschrift gedachten *Vita Antonii* erst erzeugen wollte.⁹ Wie erfolgreich er damit war, bezeugen fast alle Kirchengeschichtsbücher bis auf den heutigen Tag.

Das Phänomen war fließend. Als Beleg dafür sei ein Papyrus genannt, der die Petition eines gewissen Isidorus von Karanis, datiert am 6. (?) Juni 324, enthält.¹⁰ Isidorus war in ein Handgemenge geraten, das für ihn hätte tödlich ausgehen können, wenn ihm nicht der Diakon Antonius und der »Mönch« Isaak zu Hilfe gekommen wären. Bemerkenswert für unser Thema ist dabei nicht nur, dass Isaak als *μοναχός* bezeichnet wird, sondern dass die Bezeichnung schon zu diesem Zeitpunkt vor weltlichen Behörden als bereits bekannt vorausgesetzt wird. Wer oder was ein *μοναχός* ist, muss nicht erläutert werden. Anscheinend gehört er schon zum normalen Erscheinungsbild der ägyptischen Gesellschaft. Zweitens ist bemerkenswert, dass der mit dem Titel *μοναχός* bezeichnete Isaak keineswegs im Rückzug von der Welt lebte, sondern im Dorfgeschehen präsent war. Er ist zusammen mit dem Diakon in höchster Not zur Stelle, so als hätte es jeder aus dem Dorf sein können.

Der theologische Gebrauch von *μοναχός* lässt sich noch weiter zurückverfolgen.¹¹ Kein Geringerer als Eusebius von Cäsarea (ca. 265 – ca. 340) bemerkt in einem Kommentar zu Ps 68,7: »Gott bringt die Verlassenen (oder: Einsamen) heim«, dass von zwei frühen jüdischen Übersetzern des AT, nämlich von Theodotion (1. Jh.) und Symmachus (2. Jh.), das hebr. *ʔhidim* (hier: »Verlassene, Einsame«) mit *μοναχοί* wiedergegeben wird.¹² Eusebius bemerkt dazu:

Und dies (nämlich den *μοναχοί* ein Zuhause zu geben) war die erste seiner (Gottes) Wohltaten, welches freilich auch die größte Wohltat ist, die dem Menschengeschlecht gegeben ist. Denn der erste Rang derer, die in Christus voranschreiten, kommt jedenfalls dem der *μοναχοί* zu. Diese aber sind selten (...) Diese alle rich-

⁹ D. Brakke, *Athanasius and Asceticism*. Baltimore 1998; Goehring, *The Encroaching Desert. Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt*. In: ebd., 73–88.

¹⁰ E. A. Judge, *The Earliest Use of Monachos for »Monk« ... and the Origins of Monasticism*. JAC 20 (1977) 72–89.

¹¹ Judge, *Earliest Use* (Anm. 16) 74 f.; Guillaumont, *Perspectives* (Anm. 5); ders., *Monachisme et éthique judéo-chrétienne*. In: ders., *Origines* (Anm. 5) 47–66; ders., *Esquisse d'une phénoménologie du monachisme*. In: ebd., 228–239. Eine gute knappe Zusammenfassung des Folgenden gibt J. Gribomont, *Mönchtum und Aszese I. Östliches Christentum*. In: B. McGinn/J. Meyendorff/J. Leclercq (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität*. Bd. 1, Würzburg 1993, 115–137, hier 115–117.

¹² *Origenis Hexaplorum quae supersint*, ed. F. Field, Bd. 2, Oxford 1875, 200. Zu den genannten Autoren und Quellen s. S. P. Brock, TRE 6 (1980) 163–172; C. Dogniez, RGG⁴ 1 (1998) 1488 f.

ten das einsame und keusche Leben auf, sie, deren Erste die Jünger unseres Erlösers gewesen sind. Ihnen hatte er gesagt: »Nehmt nicht Gold oder Silber in eure Gürtel ...«¹³

Μοναχοί, »Mönche«, waren also nach Eusebius einige wenige, die nach einem festgelegten Lebensstil lebten, der, soviel hier jedenfalls deutlich wird, Alleinsein, Keuschheit, Besitzlosigkeit und Heimatlosigkeit umfasste. Wenn auch Theodotion und Symmachus bei ihrer Übersetzung von *j'hidim* nicht an das spätere kirchliche Mönchtum gedacht haben können, so ist doch eindeutig, dass Eusebius den Begriff so versteht. Dass er ihn so verstehen *konnte*, lag wohl daran, dass für ihn das Wort »Mönch« noch nicht zwangsläufig mit Rückzug in die Wüste verbunden war, sondern lediglich mit Alleinsein.

Was aber hieß dann dieses »Alleinsein«? Wieder finden wir einen hilfreichen Hinweis bei Symmachus¹⁴, denn er gibt in dem Satz Gen 2,18: »Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei« das Wort »allein« mit μοναχός wieder. Adam im Paradies war μοναχός, weil er ohne Frau, also allein war. Eusebius beschreibt das Leben dieser μοναχοί näherhin als »einsam und keusch« (μονήρης καὶ ἄρνὸς βίος); damit aber greift er einen Ausdruck auf, der schon früh, nämlich bei Clemens von Alexandrien (140/150 – ca. 220) nichts anderes als den Verzicht auf die Ehe bezeichnete.¹⁵

Das Verb zu diesem Adjektiv, μοναχοῦν, kann aber nicht nur »allein sein« heißen, sondern auch »eins sein«. In genau diesem Sinne übersetzt Aquila die Stelle aus Ps 86,11b (Einheits-Übersetzung): »Richte mein Herz darauf hin, allein deinen Namen zu fürchten!« Hebräisch steht da *jahed l'babī*, d.h. es wird dieselbe Wortwurzel verwendet wie in Ps 68,7 (s.o.). Wörtlich heißt das: »Eine mein Herz«, »mach mein Herz eins«. Aquila gibt das mit μοναχοῦν wieder. Nicht nur »allein« im Sinne von unverheiratet sind diese μοναχοί also, sondern es sind solche, die ihr Herz ganz auf Gott richten, unverrückbar auf eines ausgerichtet sind, ganz konzentriert.¹⁶ Es scheint mir bedeutsam zu sein, dass sowohl die semitische Wurzel *jhd* als auch das griechische Wort μοναχοῦν diese Schwebelage zwischen »einsam sein« und »einen« in sich enthalten.

Nehmen wir alles Bisherige zusammen, dann war für die Christen der ersten Jahrhunderte ein mit μοναχός bezeichneter Mensch einer, der – aus einer innersten Konzentration seines Herzens und Lebens allein auf Gott – unverheiratet für sich lebte und auf persönlichen Besitz weitgehend verzichtete. Von »Wüste« und räumlicher Trennung ist hier zunächst noch gar nicht die Rede. Klar ist, dass diese Menschen die »Welt« verließen im Sinne eines bestimmten Lebensstiles. Wie aber stand es mit dem Lebensraum?

¹³ PG 23, 689 B.

¹⁴ *Hexapla* (Anm. 12) Bd. 1, 14.

¹⁵ *Stromata* III 9,67; ed. Stählin/Früchtel (GCS 52) 226, und VII 12,70; ed. Stählin (CGS 17) 51.

¹⁶ *Hexapla* (Anm. 12) Bd. 2, 237; vgl. Guillaumont, *Perspectives* (Anm. 5) 220 f.; ders., *Monachisme* (Anm. 11) 62–66.

3. Der Lebensraum der μοναχοί

Schon wenn wir das Leben der Wüstenmönche betrachten, wie es uns in den »Sprüchen der Väter« (Apophthegmen) überliefert ist¹⁷, können wir feststellen, dass ihr Rückzug aus der Welt im räumlichen Sinne nicht absolut verstanden werden kann. Nicht nur, dass sie ständig Besucher aus den umliegenden Dörfern und Städten bekamen, die sie um Rat fragten¹⁸, sie begaben sich auch umgekehrt in die Siedlungen, um ihre Waren zu verkaufen und ihren kleinen Lebensmittelvorrat zu ergänzen.¹⁹ Ja sie verdingten sich gelegentlich sogar zur Erntearbeit und verdienten ihr karges Brot auf den Feldern der Grundbesitzer.²⁰ Auch der Altvater, bei dem Antonius seine ersten Unterweisungen im Mönchsleben erhielt, lebte nicht fernab, sondern am Rande des Dorfes, war also für die Menschen zugänglich.²¹

Der Mönch Isaak, der, wie wir sahen, einem bedrängten Bauern in höchster Not zu Hilfe eilte, gehörte anscheinend zum normalen Erscheinungsbild im Dorfe Karanis. Goehring nennt ihn einen »Dorfasketen«²², von denen es im Ägypten der damaligen Zeit überaus viele gegeben haben muss. Die *Historia Monachorum*, ein antiker Reisebericht über die Besuchsfahrt einer monastischen Reisegruppe zu den berühmtesten ägyptischen Asketen, berichtet, dass in der Stadt Oxyrrhynchos fast mehr Mönche als sonstige Bewohner lebten.²³ Allgemein bemerkt der anonym bleibende Verfasser, dass es »in Ägypten und in der Thebais (...) kein Dorf und keine Stadt (gibt), die nicht von Klöstern wie von einem Wall umgeben wären«.²⁴ Wenn solche Angaben vielleicht auch immer ein wenig übertrieben sind, so zeigen sie doch die Präsenz der Mönche im Erscheinungsbild der menschlichen Siedlungen, und das umso eindrucklicher, als der Autor der *Historia Monachorum* seine Bewunderung eindeutig denen schenkt, die sich ganz aus der Welt zurückgezogen haben.²⁵

Dieses Bild wird nachhaltig bestätigt, wenn man Dokumente studiert, die mit geistlicher Erbauung wenig zu tun haben: Papyri und Tonscherben (Ostraka) mit Steuerlisten, Handelsverträgen, Erbschaftsregelungen und Ähnlichem mehr. Da gibt es zwei Schwestern, Theodora und Tauris, die als μοναχοί ἀποτακτικαί bezeichnet werden und einige Räume ihres Hauses an einen Interessenten vermieteten.²⁶ Ein Silvanus, der wiederum

¹⁷ PG 65, 76–440; deutsch: B. Miller (Hg.), Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt (Sophia 6), Trier 1986.

¹⁸ Vgl. z. B. Arsenios 7.8.28.32; Longinus 3.4; Makarios d. Ägypter 15 u.ö.

¹⁹ Vgl. z. B. Agathon 30; Isidor 7; Makarios d. Äg. 14; Poemen, 163 u.ö.

²⁰ Vgl. z. B. Isaías 5; Johannes Kolobos 6.35; Makarios d. Äg. 7; Pior 1 u.ö.

²¹ Vita Antonii 3.

²² Goehring, Origins (Anm 6) 21.

²³ HM 5, ed. A.-J. Festugière (Subsidia Hagiographica 53), Brüssel 1961, 42,10 f.

²⁴ HM Prolog 10, Festugière 8,64–66; deutsch zitiert nach: K. S. Frank, Mönche im frühchristlichen Ägypten. Düsseldorf 1967, 32.

²⁵ HM Prolog 5–7.

²⁶ Judge, Earliest Use (Anm 22) 82 f.; Goehring, Origins (Anm. 6) 24; ders., Through a

als ἀποτακτικός bezeichnet wird, soll für seinen verwaisten Neffen sorgen und ihn zum Erben seines Eigentums machen.²⁷ Ein ἀποτακτικός namens Agathon fungiert als Notar.²⁸

Diese nun mehrfach aufgetauchte Bezeichnung ἀποτακτικός scheint nach der Art ihres Gebrauchs in diesen Dokumenten ein öffentlich anerkannter Titel zu sein, ähnlich wie das Wort μοναχός. Er leitet sich von dem griech. Grundwort »apotaxis« (oder : »apotage«) ab, was »Entsagung«, »Absage an etwas«, »Trennung« bedeutet. »Apotaktiker« waren Menschen – jedenfalls im Ägypten der damaligen Zeit – die den üblichen sozialen Verhaltensmustern abgesagt hatten, auf Ehe und Familie verzichteten, nicht unbedingt aber auf Besitz, wie wir sahen. Die Bezeichnung konnte so verschiedenen »Mönchstypen« beigelegt werden wie einem Pachomianer namens Anubion von Tabennese, der um 367/368 im Distrikt von Hermopolis Steuern für ein Grundstück entrichtet hatte, und einem als »Anachoret« charakterisierten Apa Johannes, der sich dafür einsetzte, einen Bittsteller vom Militärdienst zu befreien und dafür eine Bezahlung entgegengenommen hatte.²⁹ Ähnlich wie das bereits untersuchte Wort μοναχός benennt die Bezeichnung »Apotaktiker« anscheinend allgemein um ihres Glaubens willen ehelos lebende Männer und Frauen, die zwar die Welt im Sinne eines bestimmten Lebensstils verlassen hatten, nicht aber im Sinne des Lebensraums. Vielmehr blieben sie im sozialen Gefüge der Städte und Dörfer.

Fassen wir das Bisherige zusammen, stellen wir fest, dass Wüstenmönchtum in äußerster Einsamkeit (exemplarisch: Antonius) und Klostermönchtum unter Abt und Regel (exemplarisch: Pachomius) zwei Extreme darstellen, zwischen denen sich ein breites Spektrum von Lebensformen weltentsagenden Daseins ausdehnt. Ob innerhalb der Städte oder am Rande der Siedlungen, ob alleine lebend oder in Gruppen, ob in fest oder eher locker gefügter Gemeinschaft, alle diese Gestaltungsweisen ehelosen Lebens konnten »mönchisch« genannt werden. Gemeinsam war ihnen der Verzicht auf Ehe und Familie und ein relativ anspruchsloser Lebensstil. Wie viel oder wie wenig der Einzelne besaß, blieb anscheinend offen. Auch hier gibt es ein gewisses Spektrum von Lebensformen. Die Absage an die Welt im Sinne eines Lebensstils war nicht gleichbedeutend mit der Absage an den Lebensraum. Letztes war ein Spezialfall, der sich u.U. auch in der »Xeniteia«, der Wanderexistenz als geistlicher Heimatlosigkeit ausdrücken konnte. Sie soll hier nicht noch eigens besprochen werden.

Glass Darkly: Images of the Ἀποτακτικοί(αι) in Early Egyptian Monasticism. In: ders., *Ascetics* (Anm. 6) 53–72, hier 63.

²⁷ Judge ebd.; Goehring, *The World Engaged. The Social and Economic World of Early Egyptian Monasticism*. In: ders., *Ascetics* (Anm. 6) 39–52, hier 50; ders., *Glass* (Anm. 26) 63.

²⁸ Judge ebd.

²⁹ Goehring, *World* (Anm. 27) 49; ders., *Glass* (Anm. 26) 63.

4. Die Bildung der Mönche

Ein anderes Thema dagegen bedarf eingehender Betrachtung: das der Bildung unter den Mönchen. Die weithin übliche Meinung geht dahin, dass »die Mehrzahl der Mönche (...) aus Analphabeten bestanden haben« wird.³⁰

Auf der einen Seite steht dem entgegen, dass z. B. die Pachomianermönche allesamt lesen lernen mussten, selbst die unwilligen, bevor sie in die Gemeinschaft aufgenommen wurden.³¹ Das allein war schon ein hohes Bildungsgut in damaliger Zeit. Auf der anderen Seite hat die mehrmalige Versicherung des Athanasius, Antonius habe sich der Bildung verweigert, zu der oben geschilderten Meinung geführt.³² Immerhin berichtet aber Athanasius selbst, dass Antonius lesen und schreiben konnte.³³ Gemeint ist also nicht, dass Antonius primitiv und ungebildet war, sondern dass er, um der göttlichen Weisheit teilhaftig zu sein, keine Studien im Sinne der heidnischen Philosophenschulen nötig hatte.³⁴

In Alexandrien, das von alters her für seine freien Lehrbetriebe berühmt war³⁵, gab es die verschiedensten »Schulen« und theologischen Anschauungen nebeneinander nach dem Vorbild des ebenso reich differenzierten jüdischen Lehrbetriebs.³⁶ Die Lehrer dieser freien »Schulen« waren aber gebildete Asketen, denn für damaliges Verständnis war das strenge asketische Leben die Voraussetzung für die Weitergabe der Lehre.³⁷

Einer der berühmtesten dieser Lehrer war der gegen Ende seines Lebens als Häretiker verurteilte alexandrinische Presbyter Arius († 336)³⁸, der in seiner Kirche wie in einer freien Lehrgemeinschaft seine Ansichten unter einem interessierten Publikum verbreitete.³⁹ Ein anderer war *Hierakas*, der vor allem unter weiblichen Asketen Anhängerschaft fand und

³⁰ Heussi, Ursprung (Anm. 2) 278;

³¹ Pachomiusregeln *Praecepta* 49 u. 139. In: A. Boon, Pachomiana Latina. Règle et épitres de S. Pachôme usw., Löwen 1932, 25,9–15; 49,13–50,7; H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II, Pachomius – Der Mann und sein Werk. Würzburg 1983, 221 Anm. 614; deutscher Text der Regeln ebd., 92 u. 112 f.

³² *Vita Antonii* Kap. 1,2; 72,1; 73,1; Bartelink (Anm. 3) 130,7; 320,2; 322,3.

³³ *Vita Antonii* Kap. 3,7; 25,2; 81; 86,2; vgl. auch Kap. 4,1; 55,9.

³⁴ Diese Ansicht wird ebd., Kap. 20 deutlich ausgesprochen.

³⁵ C. D. G. Müller, Alexandrien I: TRE 2 (1978) 248–261, hier 251–254; Brakke, Athanasius (Anm. 9) 57–79; 80–84; 99–110.

³⁶ B. A. Pearson, Earliest Christianity in Egypt: Some Observations. In: B. A. Pearson/J. E. Goehring (Hg.), The Roots of Egyptian Christianity (Studies in Antiquity and Christianity). Philadelphia 1986, 132–159, hier 147–151; A. F. J. Klijn, Jewish Christianity in Egypt. In: ebd., 161–175, hier 173–175; R. M. Grant, Theological Education at Alexandria. In: Pearson/Goehring Roots (Anm. 9) 178–189.

³⁷ J. R. Lyman, Origen as Ascetic Theologian: Orthodoxy and Authority in the Fourth-Century Church. In: W. A. Bienert/U. Kühneweg (Hg.), Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts, Löwen 1999, 187–194.

³⁸ R. Williams, Arius, Arianismus: LThK³ 1 (1993) 981–989, hier 982.

³⁹ Brakke, Athanasius (Anm. 9) 64–65.

dort Verwirrung stiftete. Auch dieser war hochgebildet: Er soll die traditionellen Disziplinen der Rhetorik und Geometrie beherrscht haben, aber auch die Medizin, soll ein ausgezeichneter Exeget gewesen sein, der die ganze Bibel auswendig kannte, und neben seiner Muttersprache Koptisch auch fließend Griechisch sprach und schrieb. Er hatte eine Kommunität von zölibatären Männern und Frauen um sich gesammelt, für die er Gottesdienste hielt und die Heilige Schrift auslegte.⁴⁰

Verdeutlichen wir noch diese Anfänge im alexandrinischen jüdisch-christlichen Milieu im Hinblick auf unser Thema. J. C. O'Neill macht auf die erstaunliche und bisher unerklärte Tatsache aufmerksam, dass in der frühen Kirche »über sechzig verschiedene klassische jüdische Schriften (erhalten wurden), einige davon in mehr als einem Manuskript, darunter alle Werke von Philo«. ⁴¹ Warum wurden sie eigentlich überliefert? Die Tatsache, dass die meisten dieser Schriften in Klöstern erhalten blieben, führt zu dem Schluss, dass sie schon immer dort waren, wo sie gelesen, kopiert und damit tradiert wurden.

Diese an sich plausible These setzt zweierlei voraus: a) Es hat schon immer »Klöster« gegeben. b) Sie waren jüdischen Ursprungs.⁴² Bei der engen Verflechtung von Judentum und der langsam sich entwickelnden Kirche in Ägypten ist es durchaus denkbar, dass jüdische Schriften im christlichen Kontext weiter tradiert wurden von jenen, die schon immer von ihnen Gebrauch gemacht haben. O'Neills These ist daher, »dass christliches Mönchtum eine Fortsetzung jüdischen Mönchtums war«, und dass diese Art von »Mönchtum schon immer einfach da war«.⁴³

Lassen sich für diese These Fakten oder wenigstens Indizien finden, durch die sie untermauert werden könnte?

5. Johannes, die Essener und die Urkirche

Unter dem Titel »With the Oldest Monks ...« hat B. J. Capper eine Studie über die johanneische Evangelientradition veröffentlicht.⁴⁴ Seine Hauptthese lautet: In Jerusalem gab es eine Asketenkommunität, die ursprünglich mit den Qumran-Essenern in Zusammenhang gestanden, aber nach deren erneutem Rückzug in die Wüste für ca. 20 Jahre eine selbstständige Entwicklung erfahren hatte. Von Anfang an eng mit der sadduzäischen (zaddokidischen) Priesterschaft verbunden, hatte sie sich für die Bußpredigt Johannes des Täufers und später für die Jesus-Bewegung geöffnet. Der »Jünger, den Jesus lieb hatte«, war Haupt dieser Gemeinschaft, un-

⁴⁰ Ebd., 20.44–45.57.

⁴¹ J. C. O'Neill, The origins of monasticism. In: R. Williams (Hg.), The making of orthodoxy (FS H. Chadwick). Cambridge u.a. 1989, 270–287, hier 271.

⁴² O'Neill, a.a.O., 272.

⁴³ Ebd., 270.

⁴⁴ B. J. Capper, »With the Oldest Monks ...« Light from Essene history on the career of the Beloved Disciple. The Journal of Theological Studies, 49 (1998) 1–55.

terhielt enge Beziehungen zum Hof des Hohepriesters, beherbergte Jesus in seinem Haus für das letzte Abendmahl und bildete mit seiner Kommunität den in Gütergemeinschaft lebenden Kern der Urgemeinde.

Jede einzelne dieser Behauptungen wird ausführlich und überzeugend begründet, was allerdings hier im Einzelnen nicht ausgeführt werden kann. Nur das Wichtigste und für unser Thema Entscheidende soll im Folgenden kurz skizziert werden.

Dass das vierte Evangelium besondere Vertrautheit mit der Geographie des südlichen Palästina, mit der Topographie Jerusalems, dem Tempel und den Tempelriten spiegelt, ist bekannt. Ebenso ist die große theologische Nähe zum Gedankengut der Essener, durch die sich neben anderem das vierte Evangelium von den Synoptikern unterscheidet, schon länger anerkannt (z. B. der Dualismus »Licht – Finsternis«).

Die Essener selbst waren ursprünglich nach Jerusalem gekommen, weil Herodes d. Gr. das alte zaddokidische Priestertum wiederherstellen und vor allem die Würde des Hohepriesters den rechtmäßigen Inhabern des Amtes zurückgeben wollte. Diese hatten sich während der Hasmönäerzeit in kultischen Exilgemeinden in Alexandrien und in Qumran gehalten. Herodes holte sie nach Jerusalem, um mit ihrer Hilfe seine Herrschaft zu stützen.

Das Jerusalemer Stadtviertel, das die Qumrangruppe bewohnt hatte, ist inzwischen als »Essener-Viertel« auch archäologisch bestätigt und bekannt.⁴⁵ Es lag auf dem Südwesthügel der Stadt (»Zionsberg«) und konnte durch ein eigenes Tor direkt von außen betreten werden.

Es ist wahrscheinlich, dass sich die Gemeinschaft an die Vorschrift der *Damaskus-Schrift* hielt: »Ein Mann darf nicht liegen bei einer Frau in der Stadt des Tempels, denn sie würden die Stadt des Tempels durch ihre Unreinheit beschmutzen.«⁴⁶ Es ist daher anzunehmen, dass die Asketengemeinschaft in Jerusalem aus Männern bestand, die zölibatär lebten.

Nun berichten Markus und Lukas übereinstimmend, dass Jesus zwei seiner Jünger nach Jerusalem sandte, um einen Raum für das Passamahl zu finden und dieses vorzubereiten (Mk 14,13–14; Lk 22,10–12). Als Erkennungszeichen nannte er ihnen einen Mann, der einen Wasserkrug tragen würde; dem sollten sie folgen und den Herrn des Hauses, in das er gehen würde, im Namen »des Meisters« um einen passenden Raum bitten. Wie Capper herausarbeitet⁴⁷, kann dieses Erkennungszeichen nur dann seine Funktion erfüllen, wenn mehrere Voraussetzungen gegeben sind: Ein Wasser tragender Mann muss etwas Besonderes sein. Wie schon gesagt, war es Frauenarbeit, Wasser in einem Krug zu tragen. Auf der ande-

⁴⁵ Capper, a.a.O., 19–25; B. Pixner, Das Essenerquartier in Jerusalem und dessen Einfluss auf die Urkirche. In: Das Heilige Land 113 (1981) 3–14; ders., Wege des Messias und Stätten der Urkirche (Hg. R. Riesner). Gießen u.a. ²1994, 180–207.327–334; R. Riesner, Essener und Urgemeinde in Jerusalem. Neue Funde und Quellen. Gießen u.a. ²1998.

⁴⁶ CD 12,1, zitiert nach: M. Wise/M. Abegg/E. Cook, Die Schriftrollen von Qumran. Übersetzung und Kommentar. Hg. A. Läßle, Augsburg 1997, 87.

⁴⁷ Capper, *Oldest Monks* (Anm. 44) 49–53.

ren Seite darf diese Tätigkeit auch wieder nicht allzu auffällig sein, sonst würden alle Menschen der Straße auf den Mann aufmerksam werden, und gerade das scheint Jesus vermeiden zu wollen. Drittens muss Jesus dem Hausherrn – offenbar dem Auftraggeber oder Vorgesetzten des Wasser tragenden Mannes – hinreichend bekannt sein, sodass über die Bezeichnung »der Meister« hinaus keine Identifikation nötig ist.

Eine essenische Kommunität von ehelos lebenden Männern im Asketenviertel von Jerusalem erfüllt die ersten zwei Forderungen. Denn in einer solchen Gemeinschaft musste auch die Frauenarbeit durch Männer verrichtet werden. Diese Tatsache würde aber in der Umgebung bekannt sein, sodass niemand daran Anstoß nehmen würde. Die Jünger Jesu konnten einem solchen Mann in einiger Entfernung folgen, ohne selbst Aufmerksamkeit zu erregen.

Über den Herrn des Hauses mag uns das Johannes-Evangelium einiges verraten.⁴⁸ Die Sitz- bzw. besser »Liege-Ordnung« bei festlichen Mahlzeiten sah nämlich vor, dass um einen niedrigen runden Tisch in der Mitte halbkreisförmig die Polster für die Teilnehmer angeordnet waren. Dabei lag ein jeder auf dem linken Arm, während er sich mit der rechten Hand bediente. Der Gastgeber nahm den mittleren Platz ein, während der Ehrengast links von ihm lag und der nächstfolgende in der Rangordnung rechts von ihm. Das erklärt den Ausdruck in Joh 13,23, dass der Jünger, den Jesus lieb hatte, »an der Brust Jesu lag«: da er sein Liegepolster offensichtlich rechts von dem Jesu hatte, beide aber auf den linken Arm gestützt lagen, befand er sich vor der Brust Jesu und brauchte sich also nur ein wenig zurückzubeugen (Joh 13,25), um Jesus eine vertrauliche Frage zu stellen, die von den anderen nicht gehört wurde. Petrus dagegen, der anscheinend rechts von diesem Jünger lag, konnte Jesus nicht direkt fragen, aber dem ungenannten Jünger ein Zeichen geben (Joh 13,24).

Das alles lässt den Schluss zu, dass der »Jünger, den Jesus lieb hatte«, Hausherr und Gastgeber war, zugleich Haupt eines Haushaltes essenisch geprägter zölibatärer Männer. Sein ungehinderter Zugang zum hohepriesterlichen Palast (Joh 18,15) bestätigt diese Vermutung, da, wie wir sahen, diese Essenergruppe verwandtschaftliche Verbindungen zum zadokidisch-sadduzäischen Priestertum hatte. Die Tatsache, dass der traditionelle Ort für den Abendmahlssaal, für den es neuere archäologische Bestätigungen gibt⁴⁹, genau im früheren Asketenviertel Jerusalems liegt, mag die hier vorgetragene Identifikation unterstützen.

Ein letztes Indiz, das hier besprochen werden muss, ist die Gütergemeinschaft der Urgemeinde.⁵⁰ Wenn in Apg 2,44 nach der Einheitsübersetzung steht: »Und alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam«, so heißt es da im Urtext wörtlich sehr merkwürdig: sie »waren auf dasselbe« (ἐν τὸ αὐτό). Das ist die

⁴⁸ Vgl. Capper, a.a.O., 13–17.

⁴⁹ Riesner, Urgemeinde (Anm. 45) 78–83.138–143.

⁵⁰ Capper, Oldest Monks (Anm. 44) 42–47; Riesner, Urgemeinde (Anm. 45) 100–104.

griechische Übersetzung eines Ausdrucks, der sich bezeichnenderweise in der sog. »Sektenregel« von Qumran wiederfindet: *l'hjot l'jahad*. Der Ausdruck ist so schwer wiederzugeben, dass auch die Übersetzer der Qumranschriften hier umschrieben haben: »Sie müssen zusammenkommen zu einer Einheit.«⁵¹ Das Wort für »Einheit«, *jahad*, bezeichnet die Gemeinschaft und beinhaltet im Begriff bereits die Gütergemeinschaft. Lukas muss für die griechischen Leser das noch eigens erklären: »... und hatten alles gemeinsam.« Im Übrigen entsprechen die Regelungen der Gütergemeinschaft der Essener genau dem Bild, das wir aus der Apostelgeschichte von der Urkirche erhalten.⁵² In diesem Zusammenhang scheint mir die Beobachtung wichtig zu sein, dass die Wurzel *jahad*, die hier »Vereinigung, Gemeinschaft« bedeutet, zu demselben Stamm gehört wie das oben besprochene Wort *jahid*, »einsam, allein«.⁵³ Somit wäre auch terminologisch eine Brücke von der Asketengruppe in Jerusalem zu den *μοναχοί* geschlagen.

In der Praxis würde das bedeuten, dass es neben diesem engeren, komunitär lebenden Kern einen weiteren Kreis von Gemeindegliedern gab, der nicht zu dieser Art von Gütergemeinschaft verpflichtet war. Der Beitritt war offensichtlich freiwillig, wie die Rede des Petrus an Ananias zeigt (Apg 5,4).

6. Zusammenfassung und Schlussfolgerung

All die Hinweise, die wir betrachtet haben, die historischen Einsichten und die exegetischen Fragestellungen, konvergieren zu dem einen Punkt: Der »Ursprung des Mönchtums« fällt mit dem Ursprung des Christentums zusammen. Nicht, dass beide identisch wären. Aber von Anfang an gab es innerhalb der Jesus-Bewegung eine Gruppe solcher, die einen radikaleren Lebensstil wählten, ohne ihn für alle verbindlich zu machen. Ja, es scheint, dass dieses Neben- oder besser Miteinander von Lebensweisen schon zu Lebzeiten Jesu bestanden hatte, wenn wir etwa an die ortsansässigen Jesus-Anhänger neben dem Zwölferkreis denken.⁵⁴

Der asketische Grundton der christlichen Verkündigung, auf den Heussi hingewiesen hatte, fand von Anfang an Resonanz in Kreisen, die inmitten der christlichen Gemeinde diese Botschaft aufnahmen und in konkrete Lebensformen umsetzten. Die Jerusalemer Asketengemeinschaft muss innerlich auf die Begegnung mit Jesus und seiner Lehre vorbereitet gewesen sein. Wenn irgendwo, dann hat hier der »big bang«

⁵¹ 1 QS 5,2, bei Wise/Abegg/Cook (Anm. 46) 148.

⁵² Alle Belege bei Wise/Abegg/Cook (Anm. 46) 151.

⁵³ Vgl. E. Jenni/C. Westermann (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Bd. 1, München/Zürich 1978, 104 e).

⁵⁴ Vgl. R. Riesner, Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung. Tübingen ³1988, 408–498, bes. 487 ff.; ders., Formen gemeinsamen Lebens im Neuen Testament und heute. Gießen u.a. ²1984, 12 f.

stattgefunden, den Goehring zwar postuliert hat, aber nicht konkretisieren konnte (s.o.).

Mit der Feststellung, dass der Kern dieser Bewegung von einer Asketengruppe ehemals essenischer Prägung in Jerusalem gebildet wurde, ist nicht einfach die alte These vom essenischen Ursprung des Mönchtums wieder zu Ehren gebracht. Denn diese These hatte seinerzeit noch den Unterton, die *Nichtchristlichkeit* des Mönchtums zu belegen. Wenn wir davon ausgehen, dass eine Asketengruppe in Jerusalem Jesus schon zu Lebzeiten Aufnahme gewährt und damit auch seine Lehre in sich aufgenommen hatte, dass sie sich ihm zugewandt und seine Lehre und Sendung auf ihre eigene Weise christologisch reflektiert hat, wie es das Johannes-Evangelium bezeugt, dann muss ihre Lebensform zumindest in ihrer Fortsetzung nach Ostern und Pfingsten als mit dem Evangelium »kompatibel« angesehen werden.

Die hier vorgetragene Auffassung von den Anfängen des Mönchtums ist auch in der Lage, das völlige Schweigen der Alten Kirche in den ersten Jahrhunderten über das Phänomen zu erklären. Denn wenn es sich wirklich um eine Neuerung gehandelt hätte, wäre eine Auseinandersetzung damit, ja eine Ablehnung zu erwarten gewesen.⁵⁵

Eusebius hatte anscheinend Recht, als er in dem oben zitierten Text die Apostel als die ersten *μοναχοί* bezeichnete. Johannes Cassian (ca. 360–435) hatte ebenfalls Recht, wenn er den Ursprung des Mönchtums in der Apostelzeit fand.⁵⁶ Und auch Pachom hatte Recht, wenn er zu Gott betete: »Du hast diesen heiligen Ort versammelt, nämlich diese heilige Koinonia, die von Anfang an gegründet worden ist von unseren Vätern, den heiligen Aposteln, die du erwählt und geliebt hast.«⁵⁷ Eremitentum und Koinobitentum sind also nicht als Beginn des »eentlichen« Mönchtums anzusehen, sondern als geschichtlich besonders wirksame Ausformungen in einem vielgestaltigen Kontinuum. Die Neuerung des Antonius bestand nur darin, dass er als erster in die Einsamkeit der Wüste ging. Wäre das nicht auf der Grundlage einer in der Kirche allgemein anerkannten Lebensform geschehen, hätte ihn Athanasius von Alexandrien kaum als das Vorbild dargestellt, als das er ihn seinen Lesern präsentiert. Die Neuerung des Pachom bestand darin, seine Brüdergemeinschaft unter eine formulierte Regel zu stellen, der er sich selbst unterordnete.

⁵⁵ O'Neill, Origins (Anm. 41) 272 f.

⁵⁶ Cassian, Coll, 18,4–6; ich selbst habe noch vor nicht langer Zeit diese Sicht für »unhistorisch und in dieser Unmittelbarkeit als Herleitung des monastischen Lebens geschichtlich nicht haltbar« gesehen, s. Ch. Joest, »Wenn du vollkommen sein willst ...« (Mt 19,21). Die Bibel – der Mutterboden des frühen Mönchtums. In: J. Kaffanke (Hg.), »Neige das Ohr deines Herzens!« Gebet und Meditation bei den Wüstenvätern. Freiburg 1999, 57–72, hier 58. Die vorigen Erwägungen haben mich inzwischen eines Besseren belehrt.

⁵⁷ L.-Th. Lefort, *Vita Pachomii bohairice scripta* (CSCO 89). Löwen 1925, Nachdruck 1965, 149; in der engl. Ausgabe von A. Veilleux, *Pachmian Koinonia*, Bd. 1: *The Life of Saint Pachomius* (Cistercian Studies Series 45). Kalamazoo/Michigan 1980, 159, ist dies Kapitel 108 der sahidisch-bohairischen Vita.

Damit soll nicht geleugnet werden, dass sich im Lauf der Geschichte noch viele Einflüsse in der Bewegung geltend gemacht haben und das Mönchtum nicht nur in der Praxis, sondern auch in der Theorie noch manche Veränderung erfahren hat. Dennoch müssen wir die Tatsache festhalten, dass monastisches Leben im Prinzip nicht »unevangelisch« ist. Vielmehr muss die Einsicht des französisch-reformierten Kirchenrechtlers H. Dombois ernst genommen werden, dass der neutestamentliche Ekklesia-Begriff nicht nur die Spannung von Ortskirche und Universalkirche in sich birgt, sondern auch die Spannung von Weltzuwendung um des Verkündigungsauftrages der Kirche willen und Weltentsagung um ihres Herausgerufenseins willen (vgl. Joh 17, 14–18).⁵⁸ Die Kirche braucht beide Pole dieser Spannung als gelebte Wirklichkeit, damit sie ihre Salzkraft bewahrt. Ein zölibatäres Leben in Gütergemeinschaft und unter einer geistlichen Autorität ist eine urchristliche und legitime Form der Nachfolge und in diesem Sinne ganz und gar evangelisch. Die Existenz zölibatärer kommunitärer Gemeinschaften, die seit dem Zweiten Weltkrieg in den evangelischen Kirchen – besonders im deutschen und skandinavischen Sprachraum – in großer Vielfalt entstanden sind, zeugt davon.

⁵⁸ H. Dombois, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht, Bd. 2, Bielefeld 1974, 39.

Ursprünge des Mönchtums

Hinduismus, Buddhismus, Christentum

Katharina Ceming

Vorbemerkungen

Zu den Wurzeln des Mönchtums können historische, soziologische oder die Motivation betreffende Fragestellungen führen: Wann und wo trat mönchisches Leben in den einzelnen Religionen zum ersten Mal hervor, was waren die Bedingungen für dessen Entstehen, was veranlasste Menschen einen solchen Weg zu gehen, wie entwickelte sich monastisches Leben in den jeweiligen Glaubenstraditionen, was sind die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen dem Mönchtum der einzelnen Religionen?

Zunächst einige Bemerkungen zu den unterschiedlichen Entstehungsformen des Mönchtums in den verschiedenen Religionen. Aufgrund der mönchischen Lebensweise Buddhas hat der Buddhismus von Beginn an monastische Strukturen. Jesus zog zwar ähnlich dem Shākyamuni als Wanderprediger ohne festen Wohnsitz umher, doch ist von ihm weder ein streng asketisches Leben noch eine Ordensgründung bezeugt. Mit der Annahme der Botschaft vom kommenden Gottesreich ging jedoch ein Sich-Lösen von gesellschaftlichen Bindungen einher. Eine nicht unerhebliche Zahl von Gläubigen innerhalb der jungen christlichen Gemeinden wählte das Leben eines Wanderpredigers oder einer -predigerin, ohne sich einer Regel zu unterwerfen.¹ Im Christentum zeichnen sich Züge mönchischen Lebens erst ab dem 3. und in geregelter Form ab dem 4. Jahrhundert ab. Anders beim Hinduismus: Das frühe Vedentum kannte fast keine mönchische Lebensform, und auch zwischen dem sich in Indien im Lauf der Jahrhunderte entwickelten hinduistischen Swami-Orden und dem Mönchtum, wie wir es aus Buddhismus oder Christentum kennen, gibt es erhebliche Unterschiede.

Das Wort Mönch leitet sich vom griechischen μοναχός ab und bezeichnete ursprünglich einen Unverheirateten, gleich welchen Geschlechts. Ab der Mitte des 4. Jahrhunderts wurde es zum Synonym für den in der Einsamkeit lebenden spirituellen Menschen. Im Hinduismus kann oftmals nicht klar getrennt werden zwischen Einsiedlern und Mönchen. Viele leben als Eremiten, aber nicht jeder, der in Besitzlosigkeit lebt, nach Erleuchtung strebt und Gelübde ablegt, ist auch Mönch. Das christliche

¹ Vgl. Gerd Theissen, Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 70 (1973) 245–271.

Mönchtum dagegen ist aus dem Einsiedlertum erwachsen und über einige Jahrhunderte existierten in der Ostkirche beide Formen nebeneinander. Bei den Kartäusern hat sich dieses Erbe bis in unsere Zeit bewahrt. Das Wort Eremit entsteht aus dem griechischen ἐρημία, was so viel wie Wüste, aber auch Ruhe und Stille heißt. Der Eremit war der Wüstenbewohner, der in der Stille lebte.

Der Hinduismus

Es ist notwendig, vorab einige Begriffe zu klären. Sādhu (von sanskrit *sadh*, zum Ziel führen, vollenden) heißt jeder Erleuchtungssuchende, unabhängig davon, ob er einem Orden angehört oder nicht. Kennzeichen des Sādhu ist sein Streben nach Einheit mit Gott, dem Absoluten, und damit einhergehend die Aufgabe jeglichen materiellen Besitzes. Brahmachārin kann das erste der vier vedischen Lebensstadien bezeichnen (s.u.), aber auch jemanden, der die ersten Mönchsgelübde abgelegt hat. Der Begriff Sannyāsīn gilt für jeden, der aus religiösen Gründen allem entsagt, um Befreiung und Einheit zu erfahren und er steht für denjenigen, der die Ordensgelübde abgelegt hat. Die Wanderasketen, die der Welt entsagt hatten, nannte man Bhikṣu, Parivrājaka, Yati oder Samana. Die Wanderasketenbewegung selbst kannte unzählige Gruppierungen, die als Sangha oder Gana bezeichnet wurden und von denen die Samanas das höchste Ansehen genossen. Gemeinsam war ihnen die Hauslosigkeit um des religiösen Heiles willen.

Ob und inwieweit die vorvedische Zeit asketisch orientiert war, lässt sich heute nicht sicher sagen. Archäologische Funde der frühen Induskultur (um 2500 v. Chr.) haben Siegel zutage gefördert, auf denen eine im Yogasitz befindliche Gestalt abgebildet ist, von der man vermutet, dass es sich dabei um einen Urtyp des Gottes Shiva handelt. Gewiss ist, dass dem arischen Hinduismus in seiner frühen vedischen Phase (1500–1200 v. Chr.) der Gedanke des Mönchtums mehr oder minder fremd war.² Die vedische Religion war nicht vom Asketentum, sondern eher vom Wesen des Hausvaters geprägt.

Die Darbietung des Opfers und die Zeugung von Nachwuchs werden als Tor zur Unsterblichkeit betrachtet.

Der vedische »homo religiosus« (...) ist der verheiratete Hausvater. Die vedische Religion dreht sich um ihn.³

Er allein ist es, der die Opfer gültig und richtig vollziehen kann.

Eine gewisse Bestätigung der archäologischen Funde über die nicht-arische Religion liefern die späten Hymnen des Rig Veda. Sie erzählen

² Vgl. Sukumar Dutt, *Early Buddhist Monachism*. London 1960 (¹1924) 48.

³ J. Patrick Olivelle, *Village vs. Wilderness: Ascetic Ideals and the Hindu World*. In: Austin B. Creel/Vasudha Narayanan (Hg.), *Monastic Life in the Christian and Hindu Traditions*. Lewiston/New York 1990, 130.

»von heiligen Männern, die keine Brahmanen sind und außerhalb der Grenzen der indo-europäischen Invasoren Indiens stehen«.⁴

Man bezieht sich auf sie als die ›Stillen‹ (muni) und sie werden beschrieben als trunken von ihrer eigenen Stille, mit dem Wind aufsteigend, ohne Kleidung, auf den Pfaden der Halbgötter und Vögel fliegend.⁵

Diese Munis – der Name leitete sich vor allem von ihren langen Haaren her – entsprachen vermutlich dem Ideal des Mönchs; sie lebten einsam und übten sich aus religiösen Gründen im Schweigen. Im Aitareya-Brāhmana (VI,33) in Aitasha wird allerdings ein Muni vorgestellt, der in keiner Weise dem heimatlosen Wanderasketen entspricht.⁶ Erst die in den Upanishaden beschriebenen Munis verkörpern diesen Typus. Daneben gab es in der vedischen Zeit die so genannten Vrātyas, über deren ethnische Zugehörigkeit die Forscherwelt immer noch rätselt. Es ist unklar, ob es sich um arische oder nicht-arische Priester handelte. Diese Vrātyas wanderten ebenso, hatten aber mit der Wanderasketenbewegung wenig gemeinsam. Ob jedoch Asketismus und Yoga tatsächlich ein genuines Produkt der Induskulturbewegung darstellt, d. h. nicht-arischen Ursprungs ist, ist in der Forschung umstritten, ebenso die Verortung der Munis als Nicht-Arier oder Arier.⁷ Über die asketischen und spirituellen Praktiken in der frühen Zeit Indiens lässt sich kaum Sicheres sagen.

Nach der eingangs vorgebrachten These der nicht-asketischen frühvedischen Religion entwickelten sich weltabgewandte und asketische Strömungen im Ariertum erst später durch die Verschmelzung der vedischen Kulte mit den nicht-arischen. Man übernahm nicht nur deren Götter, sondern auch das asketische Streben.⁸ Diese Tendenz zum Asketentum zeigt sich vor allem in den Schriften. Die Aranyakas, die so genannten Waldbücher (um 1000 v. Chr.), hatten mehr mystischen Charakter und dienten vor allem den Einsiedlern als spirituelle Lektüre. Sie waren angehängt an die Brāhmanas, die rituellen Erklärungen der Veden. Die Einteilung des Lebens in vier Āshramas (Lebensstadien) spiegelt die Tendenz zu einem mehr asketischen Lebensstil wider: Jeder junge Mann – sofern er nicht der untersten Kaste der Shūdras entstammte – sollte einige Jahre als Brahmachāri im Haus eines Lehrers zur geistigen und religiösen Unterweisung leben, um danach den Pflichten eines Hausvaters (Grihastha) nachzukommen. Hatte er diese erfüllt, galt es, als Waldeinsiedler (Vānaprastha) in der Einsamkeit zu leben und schließlich alles aufzugeben und als Wanderasket (Sannyāsin/Bhikshu) umherzuziehen. Hier adaptierte die auf den Veden basierende Religion asketische Tendenzen. In der vedischen Zeit war nämlich Hauslosigkeit und Verzicht auf Feuer,

⁴ J. Elder, Some Roots and Branches of Hindu Monasticism. In: Monastic Life, ebd., 10–11.

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. Sukumar Dutt, Early Buddhist Monachism (Anm. 2), 43.

⁷ Vgl. G. S. Ghurye, Indian Sadhus. Bombay 1964, 15.

⁸ Zum Asketismus in Indien vgl. Robert L. Gross, The Sādhus of India. A Study of Hindu Ascetism. Jaipur/New Delhi 1992.

wie es für das Asketentum kennzeichnend war, Ausdruck von Barbarei und Religionslosigkeit.

Das Ziel des Sannyāsin-Daseins können wir im Mahābhārata nachlesen:

Indem sie Opferfeuer, Habe, Weib und Anhang im Stich lassen und in Anhänglichkeit an den Ātman die Fesseln der Neigung abschütteln, wandern sie heimatlos umher (...) während sie Erdschollen, Steine und Gold für gleich achten, ihren Geist nicht mehr an die Produkte der Dreiheit [des Guten, Nützlichen, Angenehmen] hängen, mit gleicher Gesinnung auf Feinde, Freunde und Gleichgültige blicken (...) abste hend von Liebe, Zorn, Stolz, Habgier, Verblendung, Lamentieren, Trug, Nachrede, Hochmut und Schädigung.⁹

Es ist ein Leben, das bestimmt wird von dem Gedanken, allem gegenüber vollkommen gleich-gültig und leidenschaftslos zu werden, um den Ātman in sich zu verwirklichen.

Die Erkenntnis und Verwirklichung des Ātman und damit verbunden die Einheit mit dem eigenschaftslosen Brahman ist der Grund für den Verzicht auf Familie und Besitz. Es ist das Verlangen, die höchste Wirklichkeit in der eigenen Seele zu erfahren.

Da befragte ihn Kahola, der Abkömmling des Kushitaka. »Yājñavalkya«, so sprach er, »eben das immanente, nicht transzendente Brahman, welches als Seele [Ātman] allem innerlich ist, das sollst du mir erklären.« – »Es ist deine Seele, welche allem innerlich ist.« – »Welche, o Yājñavalkya, ist allem innerlich?« – »Diejenige, welche den Hunger und den Durst, das Wehe und den Wahn, das Alter und den Tod überschreitet.« – Wahrlich, nachdem sie dieser Seele sich bewußt geworden, stehen die Brahmanen ab vom Verlangen nach Kindern und vom Verlangen nach Besitz und Verlangen nach der Welt und wandern umher als Bettler; denn das Verlangen nach Kindern ist Verlangen nach Besitz, und das Verlangen nach Besitz ist Verlangen nach Welt; denn alle beide sind eitel Verlangen. – Darum, nachdem der Brahmane von sich abgethan die Gelahrtheit, so verharre er in Kindlichkeit; nachdem er abgethan die Kindlichkeit und die Gelahrtheit, so wird er ein Schweiger (*Muni*); nachdem er abgethan das Nichtschweigen und das Schweigen, so wird er ein Brāhmana [einer, der das Brahman erkannt hat und zum Brahman geworden ist].¹⁰

Das Besondere an diesem Text ist die Tatsache, dass der Begriff des Brahmanen nicht mehr die Zugehörigkeit zu einer Kaste definiert wie in der vedischen Zeit, sondern das Wesen des Menschen. Man ist nicht mehr Brahmane durch Geburt, sondern man wird Brahmane, weil man Brahman erfahren hat. Mit dieser Verinnerlichung des Brahmanengedankens geht auch die Überschreitung aller Kasten- und Geschlechtergrenzen einher. Asket, d. h. spiritueller Gottsucher, konnte theoretisch jeder Mann, aber auch jede Frau, unabhängig von der kastenmäßigen Herkunft werden; denn wer in die Einsamkeit zog, verabschiedete sich nicht nur aus der menschlichen Gesellschaft und seinen sozialen Verpflichtun-

⁹ Mahābhārata XII, 192,3 (7004), Paul Deussen (Übers.), Vier philosophische Texte des Mahābhārata. Calcutta ed.

¹⁰ Brihadāranyaka-Upanishad, 3,5,1, Paul Deussen (Übers.), Sechzig Upanishad's des Veda. Leipzig 1897.

gen, sondern vor allem von dem seiner gesellschaftlichen Stellung entsprechenden Dharma (Gesetz).

Studiert man die Schriften der Upanishaden, wird man immer wieder auf das Ziel des menschlichen Strebens treffen, absolute Einheit mit Brahman zu erlangen. Wegweisend sind die vier großen Sprüche, die Mahāvākyas, die die Identität von Mensch bzw. Ātman und Brahman thematisieren. In der Aitareya-Upanishad heißt es: »Bewusstsein ist Brahman«.¹¹ »Wahrlich dieses Selbst ist Brahman«, sagt die Brihadāraṇyaka-Upanishad.¹² Der vermutlich bekannteste Spruch findet sich in der Chāndogya-Upanishad, wo Uddālaka seinen Sohn über das wahre Wesen durch den Satz belehrt: »Tat tvam asi« (das bist du).¹³ Nicht weniger bedeutend ist der Ausruf der Māndūkya-Upanishad: »Brahman aber ist dieser Ātman«.¹⁴ Dies ist der geistige Motor für Weisheitssuchende in Indien – die Sehnsucht, diese Einheit existentiell zu verwirklichen und zu erfahren. Dafür nehmen die Sādhus der verschiedenen Generationen alle erdenklichen Mühen auf sich. Sie ist der Grund für Askese, »Weltverneinung« und Yoga, die lehren, Körper und Geist zu beherrschen, um Raum zu schaffen für die eine Wirklichkeit. Der Suchende verzichtet dabei auf ein winziges Stück irdischer, d. h. vergänglicher Glückseligkeit, um die absolute immerwährende Glückseligkeit (Ānanda) zu erlangen.

Die Etablierung eines eigenständigen Ordenssystems findet erst im 7./8. Jahrhundert n. Chr. statt. Dieses wird mit dem Namen Shankara, dem bedeutendsten Philosophen des Advaita-Vedānta und Reformator des Hinduismus, verbunden. Shankara zog durch ganz Indien und gründete zahlreiche Klöster (mathas), um ein Bollwerk gegen den übermächtigen Buddhismus zu errichten. In jeder Himmelsrichtung wurde ein wichtiges Kloster gebaut. Der shankaritische Dashanāmī-Orden war shivaitisch orientiert. Es handelte sich um Angehörige der Brahmanen-Kaste, die sich ihm anschlossen.¹⁵ Im 11. Jahrhundert folgte Rāmānuja dem von ihm philosophisch bekämpften Shankara und etablierte einen vishnuitischen Orden, der auch den Shūdras offen stand. Diese Öffnung hing mit der Betonung des Aspekts von Bhakti (Liebe) innerhalb des Ordens zusammen.¹⁶ Eine neue Reform erlebte der hinduistische Mönchstand im 14. Jahrhundert durch Rāmānanda, der einen weiteren vishnuitisch geprägten Orden gründete, den der Rāmānandīs, und ihn allen Kasten, erstmalig auch Frauen, zugänglich machte. Daneben existierten noch andere Orden. Der bekannteste der Neuzeit ist sicherlich der in der shan-

¹¹ Aitareya-Upanishad, 3,3, Paul Deussen (Übers.).

¹² Brihadāraṇyaka-Upanishad, 4,4,5, Paul Deussen (Übers.).

¹³ Chāndogya-Upanishad, 6,8,7, Paul Deussen (Übers.).

¹⁴ Māndūkya-Upanishad, 1,2, Paul Deussen (Übers.).

¹⁵ Zum Dashanāmī-Orden vgl. Wade H. Dazey, Tradition and Modernization in the Organization of the Daśanāmī Samnyāsins. In: Austin B. Creel/Vasudha Narayanan (Hg.), Monastic Life (Anm. 3) 281–321; vgl. G. S. Ghurye, Indian Sadhus (Anm. 7) 82–97.

¹⁶ Zum Śrīvaisnava-Orden vgl. Vasudha Narayanan, »Renunciation« in Saffron and White Robes. In: Austin B. Creel/Vasudha Narayanan (Hg.), Monastic Life (Anm. 3) 161–190; vgl. G. S. Ghurye, Indian Sadhus, a.a.O., 150–176.

karitischen Tradition stehende Rāmakrishna-Orden, den Vivekānanda zu Ehren seines Lehrers Rāmakrishna gründete. Neben der eigenen Vervollkommenung steht die geistige Auseinandersetzung und Pflege der Vedāntalehren sowie ein ausgeprägtes karitatives Engagement.¹⁷

Was von westlicher Seite in Indien vermutlich am häufigsten mit dem abendländischen Ordenswesen in Verbindung gebracht wird, sind die Āshrams: Zentren religiösen Lernens und spirituellen Lebens. Viele christliche Ordensleute, die nach Indien gingen, um dort Raum für den geistigen Austausch zwischen Hinduismus und Christentum zu schaffen, taten dies, indem sie einen Āshram gründeten, so z. B. Henry Le Saux oder Bede Griffiths. Ein Āshram kann ein Kloster sein, das in einer Ordenstradition steht. Oftmals etablierte sich ein Āshram um eine charismatische Persönlichkeit, meist um einen Guru (spirituellen Lehrer). Den Schülern ist es dabei möglich, einige Zeit oder für immer im Āshram zu leben. Wie das Leben dort organisiert ist, liegt am Guru. Da ein Āshram sehr stark vom spirituellen Meister abhängt, kann er sich nach dessen Tod, wenn kein Nachfolger vorhanden ist, wieder auflösen.

Die Realisierung der Einheit mit dem Absoluten ist das geistige Ziel, das Menschen schon immer veranlasste – unabhängig von den verschiedenen äußeren Formen –, sich dem spirituellen Leben zuzuwenden.

Der Buddhismus

Die historischen Ursprünge des buddhistischen Mönchtums bieten ein völlig anderes Bild als diejenigen des Hinduismus.¹⁸ Der Buddhismus ist von Anfang an eine monastische Religion, auch wenn der frühe Buddhismus eher eremitisch denn koinobitisch orientiert war. Bei der buddhistischen Urgemeinde handelte es sich noch nicht um einen Orden im eigentlichen Sinn, sondern um eine Sekte innerhalb der asketischen Wandermönchsgemeinde (Parivrājaka) der damaligen Zeit, deren Anhänger sich als Bhikṣhus bezeichneten.

Schon immer gehörten Laien zum Sangha, zur buddhistischen Gemeinde, aber dessen Kernzelle waren Mönche, Nonnen und Novizen, deren Leben durch eine festgelegte Regel (Vinaya) bestimmt war. Diese hatte zu Buddhas Zeiten noch nicht die Form, wie wir sie aus dem Vinaya-Pitaka kennen, das den dritten Teil des Tripitaka, des Dreikorbs, darstellt, der den buddhistischen Kanon ausmacht.

¹⁷ Eine Darstellung zu Rāmakrishna und dem Leben im Rāmakrishna-Orden findet sich bei Sister Devamata, *Days in Indian Monastery*. La Crecenta, CA 1927.

¹⁸ Zum buddhistischen Orden vgl. Patrick G. Henry/Donald K. Swearer, *For the Sake of the World. The Spirit of Buddhist and Christian Monasticism*. Minneapolis 1989; diese Studie bietet eine Darstellung der Entwicklung des Mönchtums im Buddhismus und Christentum sowie deren Ähnlichkeiten und Differenzen.

Der buddhistische Sangha existierte ursprünglich als eine Sekte der Parivrājaka-Gemeinde des 6. vorchristlichen Jahrhunderts und basiert auf einem allgemeinen Dhamma [Gesetz] und hatte zu Beginn kein besonderes Vinaya für sich selbst.¹⁹

Das Vinaya-Pitaka entwickelte und veränderte sich über einen Zeitraum von fast 150 Jahren, bis es kurz vor dem 2. Konzil mehr oder weniger kodifiziert war.²⁰ Die Regel umfasst zehn große Vorschriften und ungefähr 240 weitere Gebote und Verbote. Bei einem schwer wiegenden Verstoß gegen eine der Regeln war als äußerste Sanktion der Ordensausschluss möglich. Die Armut war wesentlichstes Kennzeichen des buddhistischen Mönchstandes. Auch wenn in der Folgezeit die Klöster durch Schenkungen oft sehr reich wurden, durften die Mönche und Nonnen selbst nichts besitzen.

Der Orden stand jedem offen, der bereit war, die Ordensregeln zu akzeptieren, unabhängig von der Kastenzugehörigkeit. Umgekehrt konnte jedes Ordensmitglied diesen wieder verlassen. Auch Frauen war der Eintritt möglich. Was die Frage der Heilsfähigkeit anbelangte, waren sie den Mönchen gleichgestellt, d. h. man gestand ihnen zu, dass sie in diesem Leben, im Gegensatz zu den Laien, Erleuchtung erlangen können, nicht aber was das Ordensleben betraf. Dort waren die Nonnen den Mönchen untergeordnet. Dies zeigten zahlreiche Regeln: Es war ihnen z. B. nicht gestattet, als Wandernonnen alleine umherzuziehen; sie mussten jeden Mönch ehrfurchtsvoll grüßen, auch wenn er jung und sie schon alt waren (sonst hatte immer der Jüngere dem Älteren respektvoll gegenüberzutreten).

Wer Mitglied des Ordens werden wollte, musste nach Beendigung des Noviziates vor mindestens zehn Mönchen dreimal um die Aufnahme in den Orden bitten. Wurde dieser Bitte entsprochen, war er/sie vollwertiges Mitglied des Sangha. Als Zeichen dafür wurde das Haupthaar geschoren und der Bhikshu (Mönch, eigentlich Bettler) erhielt eine Robe, eine Almosenschale, ein Rasiermesser und einige andere Utensilien. Ihren Lebensunterhalt erbettelten sie sich bei ihrem täglichen Gang durch die Dörfer. Gegessen wurde nur einmal am Tag. Die meiste Zeit sollten die Mönche mit dem Studium religiöser Texte und der Meditation verbringen.

Innerhalb verhältnismäßig kurzer Zeit entwickelte sich aus dem Wandermönchtum ein ortsgebundenes Klosterwesen, obwohl Buddha selbst als Wandermönch durch das Land zog, um seine Botschaft zu verkünden. In vielen seiner Reden wird deutlich, dass er die mönchische Lebensform vor allem als eremitische verstand. Das Verweilen der Mönche während der Regenzeit an einem Ort war jedoch keine Erfindung des Buddhismus, sondern wurde von allen Parivrājakas (religiösen Wanderasketen) gepflegt. Dieses Regen-Retreat, das die buddhistischen Mönche gemeinsam verbrachten, begünstigte sicherlich die Etablierung des Koinobitentums. Aus den vihāras (Aufenthaltsorte von Wanderasketen) entwickelten sich vermutlich die ersten dauerhaften

¹⁹ S. Dutt, *Early Buddhist Monachism* (Anm. 2), 70.

²⁰ Vgl. ebd., 13.

buddhistischen Klöster. Dem Kloster stand ein Abt oder ein Leitungsgremium von Mönchen vor. Die Klöster selbst waren voneinander unabhängig.

Wenden wir unseren Blick von den historischen Ursprüngen hin zum Wesen des buddhistischen Mönchtums, so müssen wir eine gewisse Ähnlichkeit mit dem hinduistischen Asketenstand konstatieren. Die Lehre Buddhas hatte nichts anderes zum Ziel, als den Menschen von seinen falschen Vorstellungen bezüglich der Welt und den damit einhergehenden Verhaftungen an diese Welt zu befreien. Durch die Identifikation mit dem empirischen Ich verstellt sich der Mensch den Blick für die absolute Realität. Die buddhistische Annattā- (Selbstlosigkeit)-Lehre impliziert nicht die Leugnung eines Ich, sondern stellt die Identifikation mit diesem als Irrtum dar. Ziel der Lehre Buddhas ist, den Menschen von allen Anhaftungen zu befreien, damit die ununterschiedene Realität des Nirvāna erfahren werden kann. Nirvāna kann nur der erlangen, der es sich nicht als etwas vorstellt, also nicht an einer Vorstellung haftet.

Daher ist der erste Schritt des buddhistischen Pfades die schonungslose Analyse der Weltwirklichkeit, die als wandelhaft, nicht-an-sich-seiend und damit leidvoll zu erkennen ist. Denn alles Wandelbare hat keinen Bestand. Deshalb ist selbst die Liebe leidvoll, da es einen Moment geben wird, wo wir das Geliebte verlieren. Dies ist die erste der vier edlen Wahrheiten. Auf sie folgt als zweite die Frage nach der Entstehung des Leidens. Buddha sagt, der Werde- oder Entstehensdurst ist für das Leid verantwortlich. Es gibt aber eine Möglichkeit, das Leiden zum Stillstand zu bringen »durch das restlose Aufgeben der Leidenschaft«.²¹ Das ist die dritte edle Wahrheit vom Vergehen des Leidens. Die vierte edle Wahrheit weist den praktischen Weg zur Beendigung dieser Leidenschaften. Dieser Weg ist der achtfache Pfad.

Das Zur-Ruhe-Bringen der Leidenschaften ist die notwendige Bedingung, um Heil zu erfahren, damit der unendliche Strom der Geburten zum Stillstand gebracht werden kann. In dieser Wandelwelt ist alles voneinander abhängig und durch das andere bedingt. Die buddhistische Philosophie gebraucht für diese Tatsache den Begriff des Pratītya-Samutpāda, des abhängigen Entstehens. Dieses Kausalgeflecht bedingt Samsāra, der ewige Kreislauf von Entstehen und Vergehen. So lange wir dies nicht durchschauen, können wir keine Befreiung erlangen. Befreiung bedeutet, den Kreislauf des Samsāra zum Stillstand zu bringen. Dies ist auch möglich, so sagt Buddha, weil es etwas gibt, was nicht dem ewigen Wandel von Entstehen und Vergehen unterworfen ist. Und das Wandlungslose ist Nirvāna.

Es gibt, ihr Mönche, ein Ungeborenes, ein Nichtgewordenes, das durch nichts bedingt ist. Wenn, ihr Mönche, dieses Ungeborene, Nichtgewordene, Unerschaffene, das keine Bedingung hat, nicht *sein würde*, so wäre auch für dieses Gebor-

²¹ Vinaya-pitaka, Mahavāgga 1,6,17, Ilse-Lore Gunsser (Übers.), Reden des Buddha. Stuttgart 1996, 33.

rene, Gewordene, Geschaffene, aus der Bedingung Erwachsene kein Entrinnen zu finden.²²

Das Ungeborene, Ungewordene, Wandellose bezeichnen die Upanishaden als *Ātman* oder *Brahman*.

Von jeher wird von buddhistischer wie hinduistischer Seite unterstellt, *Nirvāna* sei etwas völlig anderes als *Brahman*; das ist ein ideologisches Vorurteil. Denn so wenig die upanishadische und *advaita-vedāntische* Tradition *Brahman* als Substanz gefasst hat, wie Buddhisten behaupten, so wenig ist *Nirvāna* von *Buddha*, entgegen hinduistischen Anklagen, als nihilistisches Nichts verstanden worden. Die oben zitierte Stelle aus dem *Iti-vuttaka* beweist dies. *Brahman* ist genau wie *Nirvāna* kein substanzhaftes Etwas, das irgendwo ist und das der Mensch erfassen kann. Es kann nur durch Ablassen von allen Anhaftungen und Vorstellungen verwirklicht werden. Und doch sind beide mehr als Nichts. Sie sind Bedingung für das Entkommen aus dem ewigen Kreislauf des Werdens. Ohne *Brahman* oder *Nirvāna* gäbe es keine Erlösung.

So lange wir in dieser Welt sind, klammern wir uns an Bilder und Vorstellungen, verabsolutieren sie und meinen die Realität zu kennen. *Buddha* fasst dieses Verhalten in folgendes Gleichnis: Einst ließ ein König alle Blindgeborenen kommen und einen Elefanten beschreiben. Jeder von ihnen berührte einen anderen Teil von ihm und wurde dann nach seinem Aussehen befragt.

Die Blinden, die das Haupt des Elefanten betastet hatten, sagten: ›Ein Elefant, Herr, ist gleich einem Topf.‹ Jene, welche die Ohren befühlt hatten, sprachen: ›Ein Elefant, ist gleich einem Worfelsieb.‹ Und die den Stoßzahn berührt hatten, die sagten: ›Ein Elefant gleicht einer Pflugschar.‹ ...²³

Jeder der Blinden hatte recht und doch hatte keiner erfasst, was ein Elefant ist. So verhält es sich auch mit den verschiedensten Lehren und Anschauungen der Menschen. Alle sehen einen kleinen Aspekt der Wirklichkeit, aber nicht die Wirklichkeit an sich, die mehr ist als alle ihre Teile. Nur wo der Mensch bereit ist, sich von seinen falschen Vorstellungen und Meinungen zu befreien, kann er Erlösung erfahren.

Dieses Streben nach Erlösung war der Antriebsfaktor für die buddhistischen Mönche und Nonnen, aus der Gesellschaft auszusteigen und ein entbehrungsreiches asketisches Leben zu führen. Das Ziel des monastischen Daseins war die Reinigung des Geistes von allen Trübungen, um den ewigen Kreislauf der Wiedergeburten zu beenden.

²² *Iti-vuttaka* 2,6, I. Gunsser (Übers.), 72.

²³ *Udāna* 6,4, I. Gunsser (Übers.), 47.

Das Christentum

Erste Spuren mönchischen Lebens im Christentum finden wir ab dem 3. Jahrhundert in Ägypten. Der bereits im 2. Jahrhundert herausgebildete Stand der Asketen »verselbständigte sich aber im Ausgang des 3. Jahrhunderts in Ägypten zu einer eigenen Lebensform, die abseits menschlicher Siedlungen vorzugsweise in der Wüste verwirklicht wurde.«²⁴ Man nannte diese Menschen auch Anachoreten, von griech.: ἀναχώρησις, was Weggehen, Zurückweichen aus dem Lande besagt.

Da dieses Weggehen aus dem Lande fast immer ein Ziehen in die Wüste war, wurden sie auch als Eremiten bezeichnet. Der Stand der Anachoreten oder Eremiten setzte sich aber nicht nur aus Männern zusammen, sondern auch aus Frauen. Einer der ersten Eremiten, gemeinhin als Gründer des Eremitenwesens bezeichnet, war der 251 n. Chr. in Ägypten geborene und dort 105-jährig verstorbene Antonius, über dessen Leben wir dank einer von Athanasius verfassten Biographie gut informiert sind, auch wenn diese stilisiert ist.²⁵ Es war bereits zu jener Zeit üblich, dass sich Eremiten in Kolonien zusammenschlossen, jeder seine eigene Höhle oder Hütte bewohnte, jedoch in Rufweite von den andern, sodass man sich in Notfällen helfen konnte.

Pachomius knüpfte an diese »Institution« an und systematisierte sie. Er gilt als Stifter des Klosterwesens. Ihm schien das geistige Ziel leichter erreichbar zu sein, wenn der Heilsuchende innerhalb eines Verbundes nach gemeinsamen Regeln lebt. Diese Regeln organisierten das Zusammenleben im Kloster durch einen fest umrissenen Tagesablauf und feste Gebetszeiten.²⁶ Im Gegensatz zum eremitischen Dasein lebte, betete, aß und arbeitete man zusammen und unterstand der Autorität des Abtes. Ein unbestreitbarer Vorteil bestand in der Existenzsicherung.

Während der Eremit seinen Lebensunterhalt alleine erwerben musste, stand hinter dem Koinobiten der Klosterverband. So sieht Abba Johannes (4. Jh.), ein Mönch der frühen Zeit, der aus eigener Anschauung die beiden Lebensformen gut kannte, den Nachteil des eremitischen Lebens darin, viel Zeit auf die Sicherung der Existenz verwenden zu müssen, was für das spirituellen Streben nachteilig ist. »In diesem Stande [dem koinobitischen] also gibt es keine Pläne wegen der Tagesarbeit, keine Zerstreung wegen Kauf und Verkauf, nicht die unvermeidliche Sorge wegen des jährlichen Brodes ...«²⁷ Ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden

²⁴ Heinrich Holze, *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum*. Göttingen 1992, 13.

²⁵ Athanasius, *Gegen die Heiden. Über die Menschwerdung. Leben des heiligen Antonius*. Ausgewählte Schriften, 2. Bd., Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 31, Anton Stegmann (Übers.), Kempten/München 1877.

²⁶ Zum Text der Pachomius-Regel vgl. Heinrich Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum*. Bd. II, Pachomius – Der Mann und sein Werk. Würzburg 1983.

²⁷ Johannes Cassianus, *Vierundzwanzig Unterredungen mit den Vätern (Collationes)*. 2. Teil, Bibliothek der Kirchenväter, Karl Kohlhund (Übers.), Bd. 2, Kempten 1879, 19; hier: Unterredung, Kap. 6, 248.

Lebensformen lag daher – bedingt durch die Erwerbssicherung – darin, dass der Koinobit kein Eigentum besaß, während der Eremit, solange er nicht Wandermönch war, wenigstens über einen kleinen Privatbesitz verfügte, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen.

Pachomius gründete sein erstes Kloster in Tabennisi am Nil. Es bestand aus einem ummauerten Haus mit etlichen Räumen, in denen die einzelnen Klosterbewohner lebten. Die Mauer diente vor allem dazu, jedem, der nicht Mitglied der Hausgemeinschaft war, den Zutritt zu verwehren. Insgesamt gehen auf ihn zehn Männer- und zwei Frauenklöster zurück. Bereits zu seinen Lebzeiten folgten 9 000 Menschen seiner Regel. Die Zahl wuchs nach seinem Tod sehr schnell, da das pachomische Klosterwesen in andere Regionen der Welt übertragen wurde. Vergleicht man die Entwicklung des Mönchtums innerhalb des Christentums mit der des Buddhismus, braucht folgender Bemerkung nichts mehr hinzugefügt zu werden: »Der schrittweise Übergang vom eremitischen zum koinobitischen Leben im frühen Buddhismus Indiens verläuft exakt parallel zur Entwicklung der christlichen Mönchsbewegung in Ägypten.«²⁸

Für das eremitische wie auch das koinobitische Leben sahen dessen Anhänger in der Bibel Grundlage. Es war die radikal verstandene Aufforderung Jesu zur Nachfolge, sich nicht in der Welt einzurichten, sondern für das Reich Gottes bereit zu sein. Wird heute von verschiedenen christlichen Gruppierungen kritisiert, die negative Weltsicht und das damit verbundene asketische Lebensideal im Christentum sei durch die heidnische Philosophie eingeflossen und unchristlich, weil nicht-jesuanisch, so zeigt ein Blick in das frühe Mönchtum anderes.

Unbestritten ist, dass die heidnische Philosophie, insbesondere der Neoplatonismus mit seinem ausgeprägten Transzendenzgedanken, großen Einfluss auf das frühe Christentum hatte. Die Anfänge des christlichen Mönchtums lassen kaum griechische Prägung erkennen, da die meisten Mönche eher ungebildet und oftmals der griechischen Sprache nicht mächtig waren. Sie leiteten die Legitimation für ihre Lebensform aus der Bibel und dem Leben Jesu ab. Eine der höchsten Aufgaben des Mönches war stundenlanges Meditieren über die Heilige Schrift.

Kennzeichen für beide Lebensformen war – wie bereits erwähnt – eine streng asketische Lebensführung, die nicht Selbstzweck war, sondern den Geist für das Göttliche freimacht. Der Erfahrung, Schau und Erkenntnis Gottes galt das spirituelle Streben des Einzelnen. Dies konnte so lange nicht erreicht werden, als der Mensch seinen Triebregungen verhaftet blieb und seine Seele dadurch getrübt war. Sich auf Gott zu konzentrieren und innerlich, d. h. seelisch, ruhig zu werden, war das Ziel des mönchischen Strebens. Man nannte das Apatheia (Leidenschaftslosigkeit).

Welch eminent wichtige Bedeutung die Leidenschaftslosigkeit inne hatte, können wir bei Evagrius Pontikus (345–399), einem der gelehrtesten unter den ägyptischen Wüstenvätern, nachlesen.

²⁸ S. Dutt, *Early Buddhist Monachism* (Anm. 2), 112.

Ein Schild ist Sicherung für den Krieger, und für die Stadt ist es die Mauer. Die Leidenschaftslosigkeit aber ist für den Mönch eine noch größere Sicherheit als alle beide.²⁹

Die Seele sollte durch keinerlei Vorkommnisse aus ihrem inneren Gleichgewicht geraten. Dazu war eine strenge Askese, ἄσκησις, d. h. Übung, nötig. Bei den Griechen bezeichnete es z. B. eine Abhärtungsmethode in der spartanischen Erziehung, aber auch die Lebensweise der griechischen Athleten wurde ἄσκησις genannt. Askese diente dazu, Geist und Seele zu reinigen. Der Mönch hatte sich unter das Joch der geistigen Schulung zu begeben, hatte seinen Geist »anzuschirren«, um alle Zerstreuungen und Abschwefungen zu verhindern. Nichts anderes bedeutet übrigens Yoga. Unser Wort »Joch«, das lateinische »iugum« und das griechische »ζυγόν« hängen etymologisch mit dem Sanskrit-Wort »Yoga« zusammen.

Das größte Problem eines Mönchs war, die in der Seele aufsteigenden Leidenschaften zu zügeln und zu beherrschen. Gelang ihm der Sieg über eine Leidenschaft, z. B. die Fresslust, konnte sich durch die Hintertüre unbemerkt schon die nächste einschleichen.

Denn was für einen Nutzen (bringt es), wenn wir die Habsucht durch Almosen und die Leidenschaften des Magens durch Enthaltksamkeit ablegen, jedoch die anderen Leidenschaften des eitlen Ruhmes oder des Murrens anlegen ...³⁰

Wem es gelungen war, die Gier zu zügeln, konnte leicht dem Hochmut verfallen, weil er sich für etwas Besseres hielt als die anderen, denen dies noch nicht gelungen war. Ohne schonungslose Analyse der eigenen Psyche und des eigenen Ichs verfehlt der Mönch sein Ziel.

Träume sind für Evagrius ein deutlicher Indikator, wie es um die seelische Verfasstheit bestellt ist.

Natürliche Vorgänge während des Schlafes, die ohne begleitende aufwühlende Bilder ablaufen, deuten nicht darauf hin, daß die Seele krank ist. Stellen sich aber Bilder ein, so bedeutet das, daß die Seele nicht gesund ist. Hast du im Traum Gesichter verschwommener Natur, kannst du das auf frühere affektive Erfahrungen zurückführen. Lassen sie sich jedoch klar erkennen, dann deutet das auf Wunden hin, die noch immer bluten.³¹

Ob wir echte Seelenruhe erlangt haben, »sagen uns unsere Gedanken am Tage und unsere Träume während der Nacht«.³² Was dem weltlichen Menschen sinnloser Verzicht auf jegliche Lebensfreude ist, dient dem Mönch als Mittel, um eine nie endende Freude – die der Schau Gottes oder Einswerdung mit ihm – zu erlangen.

Zu diesem mystischen Schauen und dieser unaussprechlichen Vereinigung gelangen nur die, die die Welt gänzlich gekreuzigt haben und ihr Wesen seit langem ge-

²⁹ Evagrius, Über die acht Gedanken. Gabriel Bunge (Übers.), Würzburg 1992, Kap. 5,13.

³⁰ Evagrius, Briefe aus der Wüste. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert v. Gabriel Bunge, Trier 1986, Ep. 17, Abs. 3, p. 230.

³¹ Evagrius, Praktikos oder der Mönch. Übers. v. Gabriel Bunge, Köln 1989, Kap. 55.

³² Evagrius, Praktikos, Kap. 56.

opfert haben; und zwar gelangen sie dazu in der Stunde des Gebetes, wenn jenes unaussprechliche Licht sie überstrahlt.³³

Nicht nur die Reinigung der Seele, sondern auch die Befreiung des Geistes von Bildern und Vorstellungen war besonders für die durch die Theologie des Origenes geprägten Mönche wesentlich. Da Gott eine rein geistige Größe ist, frei von Formen und Bildern, muss der menschliche Geist, will er ihn erkennen bzw. erfahren, von allen Vorstellungen und Bildern leer sein. Denn nur Gleiches erkennt Gleiches. Diese Auffassung wurde jedoch nicht von allen Mönchen geteilt. Viele verstanden Gen 1,26 wörtlich und stellten sich Gott als etwas Körperhaftes vor. Unabhängig von den jeweiligen Gottesvorstellungen waren sich alle darin einig, dass der Mensch strenge Askese üben müsse zur Lösung seiner Verstrickungen in das Irdische, um sein Ziel, das Reich Gottes, zu erreichen.

Abschließende Betrachtung

Dem frühen Mönchtum in allen drei Religionen gemeinsam ist das Streben des Menschen, sich über die empirischen Gegebenheiten des alltäglichen Daseins zu erheben, um mit Gott, dem Absoluten, dem Transzendenten, der Realität an sich in Kontakt zu treten oder sich mit ihm zu vereinigen, und zwar schon in diesem irdischen Leben. Was Heinrich Holze für das frühe christliche Mönchtum konstatiert, gilt sicherlich auch für den Hinduismus und Buddhismus.

Vielmehr haben sie [die Mönche] das Vertrauen, daß der von Mühe und Bedrängnis gezeichnete Weg des monastischen Lebens schon zu Lebzeiten Erfahrungen der Ruhe und der Vollkommenheit, der Schau Gottes und des engelgleichen Lebens erschließt.³⁴

Mit diesem Verlangen geht eine Abwendung vom Alltagsleben einher, die durch die räumliche Trennung von der »normalen Gesellschaft« deutlich wird: Der Mensch zieht sich in die Einsamkeit zurück, lebt also eremitisch, oder er tritt in ein Kloster ein. Nicht nur die räumliche Trennung vom bisherigen Lebensraum ist kennzeichnend für diese Weltsicht, sondern auch die Änderung des Lebensstils. Neben einem allgemein asketischen Zug, der sich oftmals in langen Fastenperioden, im Verzicht auf Fleisch, im Schlafentzug etc. äußert, war besonders die zölibatäre Lebensform vorherrschend. Ergänzend sei angefügt, dass es gerade im Hinduismus und Buddhismus in späteren Entwicklungen tantrische Praktiken gegeben hat – wie es auch im gnostischen Christentum erotische

³³ Archimandrit Babai, Centurien (und Kommentar des Babai zu den Centurien) Antirrheticus, Liber Gnosticus, Briefe, W. Frankenberg (Übers./Hg. des Kommentars), in: Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, Bd. XIII, Nr. 2, Göttingen 1970 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1912), Cod. Vatic. syr. Nr. 178; Kommentar zur I. Centurie, Kap. 7, p. 53.

³⁴ H. Holze, Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum (Anm. 24), 269.

Strömungen gab –, die das Ziel der Einheit nicht durch Askese, d. h. durch Abscheiden alles Weltlichen, sondern durch dessen Annahme zu erlangen versuchten.³⁵ Der echt tantrische Weg hat jedoch nichts mit einem zügellosen Libertinismus zu tun, wie es ihm oft unterstellt wird.

Der Wunsch und seine Verwirklichung, sich aus der Gesellschaft zurückzuziehen, hatte in jeder der drei Religionen seinen Grund in der Erfahrung, dass das irdische Glück vergänglich und wandelbar ist und der Mensch in der Welt kein dauerhaftes Heil erlangen kann.

³⁵ Die tantrischen Rituale sind vermutlich viel älter, aber als geschlossenes System innerhalb des Buddhismus tauchen sie erst ab dem 5./6. Jh. n. Chr. auf. Vgl. Edward Conze, *Der Buddhismus*. Stuttgart 1990, 168.

»Princeps noster Elias«

Der Prophet Elija als Vorbild monastischen Lebens

Marianne Schlosser

In einem Aufsatz aus dem Jahr 1935 »Über Geschichte und Geist des Karmel« schrieb Sr. Teresia Benedicta a Cruce:

Wer mit der Kirchen- und Ordensgeschichte etwas näher vertraut ist, weiß (...), daß wir als unseren Führer und Vater den Propheten Elija verehren. Aber das betrachtet man als eine »Legende«, die nicht viel zu bedeuten hat. Wir, die im Karmel leben und unseren heiligen Vater Elija in unseren täglichen Gebeten anrufen, wissen, daß er für uns keine schattenhafte Gestalt aus grauer Vorzeit ist. Sein Geist ist durch eine lebendige Überlieferung unter uns wirksam und bestimmt unser Leben.¹

In der Tat ist der Karmel der einzige Orden, der den Propheten Elija »Vater« nennt und traditionell seine Ursprünge so ausdrücklich im Alten Testament verankert.² Dass Edith Stein gerade den Karmel als ihre geistige Heimat wählte – und nicht etwa die von ihr so sehr geschätzte Familie Benedikts oder die vertrauten Dominikanerinnen und Ursulinen – könnte vielleicht auch *einen* Grund in seiner »alttestamentlichen Vorgeschichte«, eben dem Propheten Elija, haben.

An der Gestalt des Elija wird die Einheit der Heilsgeschichte bis zu

¹ Edith Stein, Vor Gottes Angesicht. Über Geschichte und Geist des Karmel. In: ESW XI (1987) 1–9, hier 1. Auf den folgenden Seiten zeichnet sie den Propheten als Vorbild von Armut, Jungfräulichkeit, Gehorsam, Treue und Eifer. Der Aufsatz erschien am 31. März 1935 in der »Augsburger Postzeitung« (ESW XI, XVII).

² Die erste Quelle der Spiritualität des Karmel, die so genannte Albert-Regel, nennt zwar den Propheten nicht mit Namen, verweist aber auf den Wohnsitz der Eremiten-Gemeinschaft am Karmel »ad fontem«. Jakob von Vitry präzisiert diese Angabe als »die Quelle des Elija« (Historia orientalis, zit. nach: C. Peters, Élie et l'idéal monastique, DSp IV/1, 567–572, hier 571) und bescheinigt den dort lebenden Eremiten, sie hätten keinen eigentlichen Gründer, sondern lebten nach dem Modell des Elija: »... ad exemplum et imitationem sancti viri et solitarii Eliae prophetae in monte Carmelo, et maxime in parte illa, quae supereminet civitati Porphyriae, quae hodie Caiphas appellatur, iuxta fontem, qui Eliae dicitur, non longe a monasterio beatae virginis Margarethae, vitam solitariam agebant in alvearibus modicarum cellularum, tanquam apes Domini dulcedinem spiritualem mellificantes.« In der Rubrica prima zu den Konstitutionen des Ordens (1281) ist von der »filiatio Eliana« die Rede, und zu Anfang des 14. Jahrhunderts formuliert der kleine Traktat: Qualiter et quomodo et quo tempore Ordo B. Mariae de M. Carmelo sumpsit exordium (1300–1320) die Überzeugung von einer ununterbrochenen Sukzession eremitisch-monastischen Lebens auf dem Karmel. Ausgearbeitet und mit der marianischen Spiritualität des Karmel verknüpft wurde dieser Gedanke v. a. von Johannes Baconthorpe (2. Viertel 14. Jh.), Johannes von Cheminet und Richard Fitzralph. S. dazu R. Hendriks, La succession héréditaire (1280–1451). In: Élie le prophète II. Paris/Brügge 1956, 34–81 (zahlreiche Quellentexte).

ihrer Vollendung, die Verwobenheit des Alten mit dem Neuen Bund in besonderer Weise sichtbar – sind doch die Hinweise auf diesen Propheten im Neuen Testament keineswegs marginal: Er ist mit Mose Zeuge der Verklärung (Mt 17,3 f., Parr.), steht in besonderem Bezug zu Johannes dem Täufer, der »im Geist und in der Kraft des Elia« gekommen war (Lk 1,17; vgl. Mk 9,13; Mt 17,12 f.; Joh 1,21), gilt als Beispiel machtvollen Gebetes (Jak 5,27) und wird – auch wenn sein Name nicht explizit genannt wird – als einer der »beiden Zeugen« vor dem Endgericht erwartet (Offb 11,3–13).

In der religiösen Überzeugung und dem Glaubensleben des *Judentums* nahm Elia einen außerordentlichen Platz ein³, sodass das Auftreten Johannes des Täufers und Jesu selbst die Erinnerung an Elia, der wiederkommen sollte (Mal 3, 23 f.), lebendig werden ließ. Elia ist ein Mensch des Geheimnisses: Von geheimnisvoller Herkunft – er heißt nur »der Tischbiter«, der Name des Vaters oder des Stammes bleibt ungenannt –, tritt er vom Geist des Herrn geführt (1 Kön 18,12) ungerufen und ungebeten auf, spricht unbestechlich, steht ganz unter dem Anspruch, aber auch der Fürsorge Gottes. Sein machtvolles Gebet verschließt und öffnet den Himmel, ja erweckt Tote. Aufgrund der Entrückung im feurigen Wagen am Ende seines irdischen Lebens, die das Geheimnis seiner Person noch einmal besiegelt, prägten jedoch weniger die vergangenen Taten des Propheten als vielmehr seine künftige eschatologische Aufgabe die Vorstellung von ihm: Elia wird erwartet als Vorläufer oder Begleiter des Messias oder selbst als messianische Gestalt. Doch schon in der Gegenwart gilt er als Helfer aller Aufrechten, Fürbitter in unausweichlicher Not und ganz besonders als Beistand im Sterben.⁴ Noch heute kommt in der jüdischen Liturgie dem Propheten Elia eine besondere Stellung zu.⁵

³ Die Rabbinen haben sich etwa »mit E[lija] wie mit kaum einer anderen Prophetengestalt« befasst: K. Wessel, *Elias*, RAC IV, hier 1145. Zur rabbinischen Literatur und zu den Apokryphen: Strack-Billerbeck, IV, 764–798; vgl. die Sichtung der Quellen bei G. Häfner, *Der verheißene Vorläufer. Redaktionskritische Untersuchung zur Darstellung Johannes des Täufers im Matthäus-Evangelium*. Stuttgart 1994, 336–343 sowie G. F. Willems, *Quelques textes rabbiniques anciens à propos du prophète Élie*. In: *Élie le prophète: Bible, tradition, iconographie*. Leuven 1985, 91–116; B. Dehandschutter, *Les apocalypses d'Élie*, ebd. 59–68 (Élie, Leuven 1985).

⁴ Vgl. Sir 48, 11: »Selig, wer dich sieht und stirbt, denn auch er wird leben«, und die Interpretation des Schreies Jesu: »Er ruft nach Elia« (Mt 27,47).

⁵ Bei der Feier der Beschneidung wird ein eigener »Stuhl für Elia« aufgestellt, der als »Bote des Bundes« (Mal 3,1) an der Berith-Feier teilnehmen soll. Im persönlichen Gebet wird gewöhnlich nach der Prophetenlesung (Haphtara) in einem kurzen Gebet des Elia gedacht, ebenso beim Segen über das Brot (Birkath ha Mazon). Die eschatologische, messianische Erwartung, die sich mit dem Namen des Elia verbindet, wird bei zwei Anlässen ganz besonders deutlich: Bei der »Trennung vom Schabbat« (Havdala) am Samstagabend wird beim Segen über das Feuer Elia genannt (Elia, »ein Mann wie Feuer«: Sir 48,1; Mal 3,2); der Schabbat, als Vorgeschmack der heilen Welt, ist zu Ende, es bleibt die Sehnsucht nach der Vollendung. Noch sprechender bringen zwei Riten der Pessach-Feier die Erwartung zum Ausdruck, dass mit Elia der Messias und damit

In der Theologie der Kirchenväter ist Elia aufgrund der neutestamentlichen Texte ganz selbstverständlich präsent.⁶ Sehr früh wird die Entrückung des Propheten im feurigen Wagen auf Sarkophagen dargestellt, als Sinnbild der Überwindung des Todes⁷ und alttestamentliches Vausbild der Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Die typologische Gegenüberstellung von *Christus und Elia* wird aber auch hinsichtlich anderer Ereignisse und beider Taten entfaltet: Insbesondere bilden Elia und die Witwe von Sarepta Christus und die Kirche (aus den Heiden) ab⁸; auch die Raben, von denen der Prophet am Bach Kerith ernährt wird, symbolisieren – als unreine Tiere – die Heidenchristen. In den beiden Hölzern (1 Kön 17,12: »En, colligo duo ligna!«), welche die Witwe aufliegt, kann der Christ das heilbringende Mysterium des Kreuzes vorausgedeutet sehen. Dass die Auferweckung des Lazarus in der Erweckung des Sohnes der Witwe vorausgebildet war, leuchtet fast von selbst ein. Verborgener ist die Analogie, die z. B. Origenes, Gregor von Nyssa und Ambrosius zwischen dem Karmel-Opfer Elias und der Taufe erblicken: Die Opfergabe wird dreimal mit Wasser übergossen, dann fällt das Feuer vom Himmel.⁹

Die Typologie Elia-Christus wird in der mittelalterlichen Schriftaus-

die endgültige Erlösung kommen möge: Nach dem Brotsegen wird die Tür für Elia geöffnet; und nach den vier Bechern, welche die vierfach von Gott bereits gewirkte Erlösung bezeichnen, wird vor dem großen Hallel ein fünfter Becher eingeschenkt, der »Becher des Elia«, der nicht getrunken wird. Vgl. dazu v. a. A. Guigui, *Le prophète Élie dans la liturgie juive*. In: *Élie*, Leuven 1985, 115–136.

⁶ Eine hervorragende Textsammlung (in französischer Fassung) bietet: E. Poirot, *Le saint prophète Élie d'après les Pères de l'Église*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1992 (*Élie* 1992); dies., *Élie, Archetype du moine*, ebd. 1995; dies. (Hg.), *Les prophètes Élie et Élisée dans la littérature chrétienne ancienne*, ebd. 1997 (*Élie et Élisée* 1997); vgl. auch die ältere Sammlung von Aufsätzen: *Élie le prophète*, vol. I und II, Paris/Brügge 1956 (*Élie* 1956), hierin besonders die Beiträge von G. Bardy, I, 131–158 (Elia bei den griechischen Vätern), M. Hayek, I, 159–178 (bei den syrischen Vätern), P. Hervé de l'Incarnation, I, 179–207 (lateinische Tradition), B. Botte, I, 208–218 (Liturgie, Verehrung des Propheten) und Th. Spasky, I, 219–232 (sein Kult im Osten).

⁷ Eine detaillierte Vorstellung der Ikonographie (von der frühen Kirche bis ins 20. Jh.) gibt L. Réau, in *Élie* 1956, I, 233–267. In einer Mosaikdarstellung, die meist als Christus-Helios interpretiert wird (Vatikan, Mausoleum der Julier) ist Réau zufolge mit guten Gründen eine Darstellung des Elia auf dem feurigen Wagen zu sehen. Diese Deutung kann sich auf die von griechischen wie lateinischen Autoren oft benutzte Assonanz »Helias – helios« stützen. Dazu Poirot, *Archetype*, 153 f. – In diesem Zusammenhang ist auch eine *Commendatio animae* zu nennen, deren Text zwar erst im 8. Jh. bezeugt, die aber wesentlich älter einzuschätzen ist (Réau datiert sie ins 2. Jh.): »Libera, Domine, animam servi tui, sicut liberasti Eliam de morte communi.«

⁸ Zum ersten Mal, wie es scheint, bei Cyprian, *De opere et elem*, 17, 65 f.; bei Chromatius von Aquileia, *Sermo XXV* nn. 4–6 (SC 164, 82–86): »Spiritali sensu et oculis fidei Elias typus Domini...«, und Augustinus, *Sermo XI*, 2 (CCSL 41, 161–163); *Quaest. ad Simpl.* II, 5 (CCSL 44, 88 f.).

⁹ RAC 1152; Elia kommt, ebenso wie Elischa und Johannes d. Täufer, in der Tauf liturgie auch deswegen vor, weil der Jordan in seinem Leben eine besondere Rolle spielt.

legung aufgenommen¹⁰, ja sie wird noch erweitert und findet ihren Niederschlag in der Ikonographie.¹¹ So versinnbildlicht in der Heidelberger Armenbibel (*Biblia pauperum*) das Karmel-Opfer die Sendung des Hl. Geistes an Pfingsten.¹²

Eine weitere »Typologie«, neben der christologischen, wurde vielleicht noch bedeutsamer: Elija als Urbild des monastischen Lebens.¹³ »Monastisch« sei hier in seinem ursprünglichen Sinn verstanden, als »einsam mit Gott«, »für Gott allein«. In Elija, dem geheimnisvollen Fremdling, ohne Haus und Familie, dem von Gott vollständig in Gehorsam genommenen und umgekehrt von ihm mit besonderer Stärkung und Tröstung erfüllten Gottesmann, erkannten bereits die Wüstenväter diejenigen Eigenschaften, die den Monachus ausmachen.

Dies ist zunächst und vor allem das *zölibatäre* Leben. Ob griechisch, lateinisch, syrisch, armenisch, koptisch oder arabisch schreibende Autoren, alle heben einmütig die *Hagneia-castitas* (oder *virginitas*) dieses Propheten hervor.¹⁴ Nicht selten werden alle anderen Eigenschaften wie Armut, Fasten und Schweigsamkeit, Gottesnähe und Wundertaten, ja in besonderer Weise die »Himmelfahrt«, in Verbindung mit dieser jungfräulichen Einsamkeit des Herzens gesehen.¹⁵

Elija ist *arm*, und das zeigt sich nicht nur an seiner Kleidung¹⁶, sondern auch in seiner Mittellosigkeit während der Dürre: Gott befiehlt den Raben, dann einer fremden Frau ihn zu ernähren; schließlich stärkt er ihn durch einen Engel. Kein Wunder, dass er deshalb bei den Vätern als Beispiel der *vita angelica* galt, ja als »homo caelestis et angelus terrenus«.¹⁷

¹⁰ Vgl. Isidor von Sevilla, *Quaest. in Vetus Test.*, III Regum, cap. 8 (PL 83, 418).

¹¹ Vgl. etwa die Auslegung bei Rupert von Deutz, *De S. Trin.* XXVI, in *libro Regum V* (CCCM 22, 1414–1452).

¹² Gerade die mittelalterliche Ikonographie, die zahlreiche patristische Parallelen aufnimmt, lässt die Präsenz alttestamentlicher Personen und Ereignisse im Glaubensleben erkennen. In der *Biblia pauperum* erscheint Elija mit der Witwe zur Versinnbildung der Kreuztragung Jesu, Elija vor Isebel als Vorausbild des Verhörs vor Pilatus, und auf dem feurigen Wagen als Vorausbild der Himmelfahrt Christi.

¹³ E. Poirot, *Archetype*. O. O. 1995. J. Leclercq, *La vie parfaite*. Turnhout 1948, bes. 57–81.

¹⁴ Autoren und Werke sind zusammengestellt bei E. Poirot, *Archetype*, 28–30.

¹⁵ »Einsamkeit« und »virginitas« gewähren Zutritt »zum Ort der Heiligen«: Aphraat, *Demonstr.* 18, 7 (FC 5/2, 436) vgl. 6, 1 (FC 5/1, 188); Gregor von Nyssa, *Virg.* 6, 1 (SC 119, 338–342); v. a. »Entrückung« (Unsterblichkeit) und »vita angelica« (i.e. *virginitas*): z. B. Ambrosius, *Virg.* I, 12; Athanasius, *Ep. virg.* 55; 79, und viele andere: E. Poirot, *Archetype*, 45–47.

¹⁶ Während Hebr 11,37 (»in Ziegenfellen zogen sie umher«) keinen Namen nennt, wird bei Clemens von Rom, *Cor* 17,1 als Beispiel Elija genannt; vgl. zum Habit: Cassian, *Coll.* XXI, 4 (SC 64, 78); *Inst.* I, 1, 2: »Die Hl. Schrift bezeugt (Hebr 11, 37 f.), daß die, die im Alten Bund die Grundlage für diese Lebensform geschaffen haben, Elija und Elischa, schon in solchem Kleid umhergezogen sind. Der erste von ihnen (Elija) zeigte schon im Alten Bund die Blüte der Jungfräulichkeit und gab ein Beispiel der Keuschheit und Enthaltbarkeit.« (Übers. von K. S. Frank, *Frühes Mönchtum im Abendland*. I, Zürich 1975, 119). Gregor von Nyssa, *Virg.* VI, 1 (SC 119, 338–344).

¹⁷ Z. B. Ps.-Johannes Chrysostomus, *In Petrum et Eliam*, 2 (PG 50, 728).

Seine Armut erscheint nicht nur als Verzicht auf das Vergängliche, sondern als Ausdruck völliger Übereignung an Gott, eines *Gott-Gehörens*, dem von Gott her Fürsorge antwortet – ja sogar ein »Gehorsam Gottes« gegenüber seinem Propheten: Das Gebet Elijas, durch das er Feuer und Regen vom Himmel erbittet, und das tote Kind seiner Gastgeberin zum Leben erweckt, verdient, dass Gott »gehört«, weil der Prophet seinerseits ganz Gott gehorcht. Er hat nichts und niemanden als nur Gott. Eindeutigkeit, »Ganzheit«, Geradheit ist der bestimmende Charakterzug dieses Propheten, sodass er Gott gegenüber mit allem Freimut redet, aber auch unnachsichtig der Tyrannei das Gericht ansagt und angesichts der Gleichgültigkeit und zögerlichen Unschlüssigkeit des Volkes ruft: »Wie lange wollt ihr hinken?«¹⁸ Diese glutvolle Entschiedenheit (*zelus*), mit ganzem Herzen und ganzer Kraft, kennzeichnet Elia¹⁹ – wie die »Sanftmut« Mose und der »Glaube« Abraham. Die Ungeteiltheit der Person findet Ausdruck auch in ihrem Verhältnis zum Wort: Elia ist *schweigsam*, gegenüber Elischa sogar wortkarg – aber *wenn* er spricht, dann fallen seine Worte wie Feuer.

Das *Schweigen* Elijas, ebenso wie das *Fasten* und die Liebe zur *Einsamkeit*, werden also von den Vätern keineswegs nur als Vorbild äußerer Askese aufgefasst. Elia ist ihnen vielmehr ein Beispiel, wie die Abkehr von der Welt (versinnbildlicht in seiner Flucht vor Isebel) die Ungeteiltheit des Herzens hüten und die Vertrautheit mit Gott fördern kann (Stärkung durch den Engel und Gotteserfahrung am Horeb).²⁰ Dass Elia in die Wüste geht, ist ja zunächst die Konsequenz von Verfolgung, wie sie zum Schicksal jedes Propheten gehört: Er ergreift die Flucht, weil ihm Isebel aus Rache für die Tötung der Baalspropheten nach dem Leben trachtet. Warum flieht ein Mann wie Elia, nach so vielen bestandenen Gefahren und soeben erfahrener Hilfe Gottes, vor den Drohungen einer einzelnen Frau? Diese Frage beschäftigte die Väter und auch die mittelalterlichen Theologen nicht wenig. Man konnte die Erlaubtheit einer Flucht bei Verfolgung daraus ableiten. Man konnte in dieser Flucht aber auch die Schwäche und das Verzagen erblicken, das jeden Menschen anfallen kann, zumal angesichts offenkundiger Über-

¹⁸ Vgl. etwa Horsiesi, *Doctrina de institutione monachorum*. 28 (PG 40, 882C). Die freimütige Rede gegenüber Gott und den Menschen (»parrhesia«) hebt v. a. Joh. Chrysostomus hervor, s. E. Poirot, *Archetype*, 1995, 64.

¹⁹ Vgl. den Wappenspruch des Karmel: »Zelo zelatus sum pro Domino Deo exercituum«.

²⁰ Vgl. dazu etwa: Ambrosius, *De Elia et ieiunio*, einer der wenigen Traktate, die Elia gewidmet sind, und zwar als Vorbild des vierzigstägigen Fastens. Fasten aber ist bei Ambrosius nicht eine äußerliche Enthaltung von Speise, sondern beinhaltet eine Entscheidung für die geistlichen Güter vor den leiblichen: III, 4 (CSEL 32, 414). Die Frucht des Fastens, wie auch der Fuga saeculi, vgl. die gleichnamige Schrift des Ambrosius, VI, 3 (PL 14, 614), ist die kontemplative Feinfühligkeit für Gottes Güter. So auch Hieronymus, *Adv. Iovin.* II, 15 (PL 23, 308) u. a., dazu ausführlicher: Hervé de l'Incarnation, in: Élie 1956, I, 191 f. Zu »Einsamkeit und Gebet« (wie verträgt sich dies mit der Zusage Jesu, Mt 18,20: »Wo zwei oder drei ...«?) Aphraat, *Demonstr.* 4,11 f. (FC 5/1, 146 ff.).

macht des Gegners. Aus der Erkenntnis jedoch, dass »kein Mensch stark ist aus eigener Kraft«²¹, nicht einmal ein Mensch wie Elija, kann der Angefochtene Trost und Hoffnung schöpfen, dass keineswegs alles verloren ist, sondern der Kampf mit Gottes Hilfe bestanden wird. Aber auch noch ein weiterer geistlicher Sinn konnte in dieser Episode gelesen werden: Elija flieht vor Isebel, deren Name etymologisch als »voller Eitelkeit« gedeutet wird. Die Flucht Elijas ist somit die Flucht vor dem »saeculum«, dem Treiben der gottwidrigen Welt, und insofern Vorbild des monastischen Lebens. Dann aber ist diese »Flucht« nicht nur eine Abkehr vom Nichtigen; sie wurzelt viel tiefer in einer Hinkehr – der Sehnsucht nach Wahrheit und Ungeteiltheit, nach Einsamkeit mit Gott, wie sie Johannes Cassian beschreibt:

Manche nämlich richten ihr ganzes Streben auf die Geheimnisse der Wüste und die Reinheit des Herzens, wie wir es in der Vergangenheit von Elija und Elischa wissen, in unserer Gegenwart aber vom heiligen Antonius und anderen, die sich dem gleichen Vorhaben verschrieben: Sie hingen in innigster Vertrautheit Gott an, durch das Schweigen in Einsamkeit.²²

Die äußere Einsamkeit ist das Hilfsmittel zur *Herzensreinheit* und diese wiederum die Disposition für die *Kontemplation*. Elija gilt nicht nur als der machtvolle Fürbitter – auch dies ein Auftrag des monastischen Lebens²³ –, sondern als der mit Gott vertraute Beter. In jenem ersten Satz, mit dem Elija sein Wirken beginnt: »Gott, vor dessen Angesicht ich heute stehe ...«, erblickte man den Hinweis auf das immerwährende Gebet, also das ständige Leben und Atmen in Gottes Gegenwart.²⁴

Überraschend selten – und relativ spät (5./6. Jh.) – äußern sich die Väter zur Theophanie am Horeb. So wendet Maximus Confessor²⁵ die Wanderung des Elija auf den geistlichen Weg des Monachus an: Wer Gott sucht, muss zum Horeb gehen – das heißt: in der *vita activa* die Leidenenschaften bekämpfen; und dann kann er in die Höhle eintreten – das heißt:

²¹ Z. B. Gregor d. Gr., Mor.XIX, 6, 10 (CCSL 143A, 962 f.), sieht in Elija (wie andernorts in Ezechiel) ein Beispiel, wie Erhebung eines Menschen und sein gewaltiges geistliches Wachstum mit der Erfahrung der menschlichen Schwäche verknüpft bleiben. Vgl. auch die von Gregor inspirierte Auslegung bei Rupert von Deutz, De S. Trin. XXVI, In libr. Reg. V, 10 (CCCM 22, 1421 f.): Was ist das für ein Tod, den sich jemand wünscht, weil er Angst hat zu sterben?

²² »...quidam enim summam intentionis suae erga heremi secreta et cordis constituunt puritatem, ut in praeteritis Heliam et Helisaeum, nostrisque temporibus beatum Antonium aliosque eiusdem propositi sectatores familiarissime Deo per silentium solitudinis cohaesisse cognoscimus. Cassian, Coll. XIV, 4 (SC 54, 185).

²³ Z. B. Chrysostomus lat. (PLS IV, 694–696): Elija als »mediator« zwischen Gott und dem Volk; denn er ist heilig mitten unter den Götzendienern. Er ist nicht – wie in einer anderen Auslegung: Élie 1992, 93 f. – derjenige, dem Gott Menschenliebe empfehlen muss.

²⁴ So bereits Antonius d. Gr. (Vita Ant.; PG 26, 854B); weitere Beispiele Poirot, Archetype, 79–81.

²⁵ Capita theol., 2. Centurie n. 74 (PG 90, 1158–1159).

die *kontemplative* Erkenntnis empfangen. Eine besonders schöne und tiefe Auslegung gibt Gregor d. Gr., wenn er in den berühmten *Homilien zu Ezechiel* und ähnlich in den *Moralia in Job* jenes »Stehen des Elija am Eingang der Höhle« deutet: »Im Eingang« heißt »an der Grenze«, bereit und willens, sich selbst zu verlassen, in der Sehnsucht nach Gott:

Aber wenn wir beginnen, ein wenig Gotteserkenntnis zu empfangen, dann stehen wir gleichsam schon am Eingang unserer Höhle. Auch wenn wir nicht weiter fortschreiten können, nämlich zur vollkommenen Erkenntnis der Wahrheit, so lechzen wir doch danach – und wir erhaschen schon etwas vom Hauch der Freiheit.²⁶

Auch das »Viergespann« des feurigen Wagens, der Elija zum Himmel entrückt, wird im Hinblick auf das geistliche Leben interpretiert: »Stille, Gebet, Liebe und Selbstbeherrschung sind das Viergespann, das den Geist zum Himmel emporträgt«, schreibt Thalassios der Libyer.²⁷ Elija ist schließlich in seinem Verhältnis zu Elischa auch Urbild der geistlichen Vaterschaft unter den Mönchen.²⁸

Obwohl es für das Mönchsleben noch andere alttestamentliche Vorbilder gibt – etwa Mose, David und auch Abraham²⁹ –, so kommt doch Elija ein besonderer Rang zu: Antonios d. Gr. wird ausdrücklich als sein Nachahmer gepriesen³⁰ und empfiehlt selbst in einer geistlichen Auslegung das Karmel-Opfer als Spiegelbild des monastischen Lebens³¹:

Nehmt den Leib, mit dem ihr bekleidet seid, und macht ihn zu einem Altar! Legt all euren Eigensinn darauf ab, und laßt im Angesicht Gottes ab von allen sündhaften Gedanken. Erhebt die Hände eures Herzens zu Gott (Ps 134,2) und bittet ihn, euch jenes unsichtbare und erhabene Feuer zu schicken, daß es vom Himmel falle und den Altar und alles darauf verzehre. Und alle Priester des Baal und alle Ma-

²⁶ »Sed cum aliquid percipere de cognitione divinitatis incipimus quasi iam in speluncae nostrae ostio stamus. Quia enim progredi perfecte non possumus ad cognitionem tamen veritatis inhiantes, iam aliquid de libertatis aura captamus ...« Mor. V, 36, 66 (CCSL 143, 264–266, hier 266); Hom. In Ez. II, 1, 17 f.

²⁷ I, 24; zitiert nach: Byzantinische Mystik. Ein Textbuch aus der Philokalia, Bd. I, übers. von K. Dahme, Salzburg 1989, 128.

²⁸ »Pater mi«, ruft ihm dieser nach (2 Kön 2,12). Nach einer jüdischen Tradition, die Hieronymus aufnimmt (Kommentar zu Jona, Prolog) und auch Rupert von Deutz kennt, Div. off. IV, 23 (FC 33, 628 f.), sei der Prophet Jona der erste »Schüler« Elijas gewesen, denn er sei mit dem Sohn der Witwe von Sarepta identisch. Vgl. auch E. Poirot, Archange-type, 209.

²⁹ Apophthegmata: Nisteroos 2 (Weisung der Väter, übers. von B. Miller, n. 557): »Abraham war gastfreundlich (...) Elija liebte die Herzensruhe (...) David war demütig ...«.

³⁰ »Indem du in deiner Lebensweise nachahmtest den Eifer des Elija, und auf seinen geraden Wegen nachfolgtest dem Täufer, begründetest du, Vater Antonios, die Wohnstatt in der Wüste, und festigtest den Erdkreis durch deine Gebete«: aus dem Offizium zum Antoniosfest, in: Antonios d. Gr., Stern der Wüste, ausgew., übers. und vorgestellt von H. Hanakam, Freiburg 1989, 73. Vgl. Vita Antonii (PG 26, 854 B): Antonios wollte Elija wie einen »Spiegel«, als normatives Vorbild, für sein eigenes Leben nehmen; er gedachte häufig jenes Wortes »Gott, vor dessen Angesicht ich heute stehe«.

³¹ Brief IV (nach der georg. Zählung, übers. von H. Hanakam (s. letzte Anm.), 135.

chenschaften der Feinde sollen sich fürchten und fliehen vor euch, wie damals vor dem Propheten Elija. Dann werdet ihr schließlich eine Wolke wie eines Menschen Spur auf dem Meere kommen und einen geistigen Regen mit sich bringen sehen, nämlich die Tröstung durch den Tröster Geist.

Nilos nennt Elija den »Anführer auf dem Übungsplatz allen geistlichen Lebens«³², Cassian bezeichnet ihn als alttestamentlichen Vorläufer monastisch-eremitischen Lebens, Ambrosius und Hieronymus sprechen von ihm als »Stammvater«:

Unser Erster und Fürst ist Elija, auch Elischa, unsere Führer sind die Prophetensöhne, die auf dem freien Feld und in der Einsamkeit hausten, und die sich Hütten bauten nahe den Wassern des Jordan.³³

Dass trotz dieser Äußerungen klassischer Autoren wie Hieronymus oder Cassian, die in die »Lehrbücher« eingingen³⁴, dennoch die Elija-Typologie im lateinischen Mittelalter zunächst nicht die gleiche Breitenwirkung erlangte wie im frühen östlichen Mönchtum, dürfte vor allem auf zwei Gründe zurückzuführen sein.

Während im Osten Elija schon früh besondere *Verehrung* entgegengebracht wurde³⁵, war die lateinische Kirche eher zurückhaltend in der Verehrung alttestamentlicher Heiliger. Eine öffentliche Verehrung des Propheten kam erst mit dem Karmelitenorden auf³⁶, und selbst hier entstammen die Formulare für die Liturgie des Festtages einer relativ späten Zeit (1551).

Zum Zweiten stand Elija für eine ganz bestimmte Ausprägung des monastischen Lebens. Obwohl man in ihm alle wesentlichen Elemente des gottgeweihten Lebens finden kann (Keuschheit, Armut, Gehorsam ge-

³² Ep. 181 (PG 79, 152 C), wörtlich »aller Askese Anführer«, wobei »askesis« mehr bedeutet als das deutsche Äquivalent: Die Einübung in die Herzensreinheit, die Voraussetzung der kontemplativen Erkenntnis ist.

³³ »Noster princeps Helias, noster Heliseus, nostri duces filii prophetarum, qui habitabant in agris et solitudine et faciebant sibi tabernacula prope fluentia Iordanis.« Hieronymus, Ep. 58, 5 (CSEL 54, 534). Zu Hieronymus Bild von Elija: Élie et Élisée, 1997, 493–495.

³⁴ Vgl. etwa Isidor von Sevilla, Eccl. off. XVI, 1 und XVIII, 1 (CCSL 113, 74.83): Elija als alttestamentlicher Beginn des jungfräulichen Lebens und des Mönchstandes.

³⁵ Die Pilgerin Egeria (um 380) berichtet von den Stätten des »sanctus Elias«: Itinerarium 16, 2 (FC 20, 186 f.): am Bach Kerith gebe es eine Eremitage; und am Berg Horeb eine Elija-Kirche, Itinerarium 4 (FC 20, 132 f.). Auch im Itinerarium Burdigalense werden mehrere Kultorte genannt: B. Botte, in: Élie 1956, I, 210. Die Gesänge zum Fest (heute am gleichen Tag wie im Karmel-Orden: 20. Juli) werden zum großen Teil Johannes Damascenus zugeschrieben, zahlreiche Hymnen über Elija verfasste Ephraem der Syrer. Im 9. Jahrhundert, unter Basilios I., erreichte die Verehrung einen Höhepunkt: allein in Konstantinopel wurden dem Propheten drei Kirchen geweiht. S. dazu auch LCI 6, 118–121 (J. Boberg); The Oxford Dictionary of Byzantium I (1991) 687 f.

³⁶ B. Botte, in: Élie 1956, I, 214–216, nennt nur ein einziges frühmittelalterliches Zeugnis für eine kultische Verehrung Elias, das auf irische Einflüsse zurückzugehen scheint (6. Jh. Auxerre). Der Gedenktag wurde im Martyrologium Romanum 1583 auf den 20. Juli festgesetzt. Zur liturgischen Verehrung im Karmel: P. Kallenberg, in: Élie 1956, II, 134–150.

gen Gott, Askese, Verkündigung, geistliche Vaterschaft, Kontemplation), sind einzelne Züge dominant: diejenigen der *eremitischen* Lebensform³⁷, d. h. Bußgesinnung und Herzensreinheit, die einzig Gott als Zuschauer und Richter hat. Der Stellenwert der Elija-Typologie scheint sich nach dem Gewicht des eremitischen Elementes in der Spiritualität des jeweiligen Ordens zu bemessen. Weder bei Basilius, der das zönotische Leben dem eremitischen vorzieht, noch in der Augustinus-Regel, welche die brüderliche Caritas zum Mittelpunkt hat, oder auch der Benedikt-Regel mit der Betonung der gemeinschaftlichen Vollzüge und der Gastfreundschaft³⁸, spielt Elija die gleiche Rolle wie etwa bei den Wüstenvätern oder im Karmel.³⁹

Das heißt aber nicht, dass Elija im lateinischen Mittelalter vor der Einfeldpflanzung des Karmel-Ordens – und auch außerhalb – in der Spiritualität des Ordenslebens keine Rolle gespielt hätte.⁴⁰ Wie zu erwarten, beziehen sich zunächst vor allem *eremitische* oder halberemitische Lebensformen auf Elija als Vorbild, darunter die *Kamaldulenser* und die *Kartäuser*, wobei auch hier verschiedene Akzente zu erkennen sind: Die Kamaldulenser schätzten Elija als Vorbild für die strenge Einsamkeit, das Fasten und die Heiligkeit des Lebens.⁴¹ Die Kartäuser dagegen sahen in ihm denjenigen, dem in der Einsamkeit, der besten Voraussetzung für die Begegnung mit Gott, die innige Gotteserfahrung zuteil wird.⁴² In beiden Orden ist

³⁷ Hieronymus, Vita Pauli, n. 1: Als Vorläufer des eremitischen Lebens (monachorum eremus) können Elija und Johannes d. Täufer gelten, der eigentliche, unzweifelhafte Beginn ist mit Antonius und Paul von Theben anzusetzen. Die Typologie Anachoret – Elija ist in der Paulus-Vita durchgeführt: ein Rabe bringt Paulus (und Antonius, der auf Besuch ist) Brot (n. 10); Antonius sagt über Paulus: »Vidi Eliam, vidi Ioannem in deserto, et vere vidi Paulum in paradiso« (n. 13), außerdem sah er den »Aufstieg« des Paulus (ascendere in sublime). – Der Verweis auf Elija aus der Paulus-Vita wird in der frühmittelalterlichen Regula solitarii Grimlaichs zitiert (PL 103, 579 A); vgl. Isidor v. Sevilla, Etym. VII, 13: Das Vorbild der Eremiten sind Elija und Johannes d. Täufer, das der Zönotiten die Apostel.

³⁸ Die Gestalt des Elija spiegelt sich zwar auch in Benedikt (der zunächst als Einsiedler lebte), doch im Übrigen dominiert in Gregors Dialogi II Elischa als Typus Benedikts; denn dieser scharfe »die Prophetenjünger« um sich, gewissermaßen die erste Mönchsgemeinde des Alten Testaments.

³⁹ Die Neigung herausragender Persönlichkeiten des Karmel zum eremitischen Leben ist bekannt: Johannes vom Kreuz und Antonio de Jesus neigten den Kartäusern zu; und Teresa wollte, dass ihre Schwestern »nicht nur Nonnen, sondern Einsiedlerinnen« seien: Weg der Vollkommenheit 13,6.

⁴⁰ Man könnte diesen Eindruck gewinnen, wenn etwa im DSp – das seinen Schwerpunkt eigentlich auf das Mittelalter setzt – auf den Abschnitt Patristik unvermittelt der Karmel folgt. Auch laut LexMA nahm erst im 13. Jh. die Bedeutung des Elija einen Aufschwung.

⁴¹ Rodulfus (1080–85), Liber Heremiticae Regulae, 2; 40. Petrus Damiani, Opusc. XV, 2 (PL 145, 337D); Opusc. XXVIII, prol. (145, 512).

⁴² Guigo I, Constitutiones 80, 6 (SC 313, 290); Vorrede zu den Statuten der Kartäuser, n. 5; n. 8. Zum Vergleich zwischen Kamaldulensern und Kartäusern: B. Rieder, Deus locum dabit. Studien zur Theologie des Kartäuserpriors Guigo I. (1083–1136). Paderborn 1997, 153, 155 f.

jedoch Elija nicht das einzige Vorbild, nicht einmal das alle anderen (Mose, Jeremia, Maria) überragende Beispiel.

Eine besondere Neigung zu Elija scheint jedoch der Benediktiner *Rupert von Deutz* (1076–1129/30) gefasst zu haben. Elija ist für ihn, ganz klassisch, Urbild mönchischen Lebens. Bei ihm findet man auch bereits eine die Spiritualität des Karmel vorwegnehmende Verknüpfung von *Maria und Elija*: In seiner Auslegung des Hohenliedes, dessen »Braut« er auf die Gottesmutter hin deutet, kommt er an einer Stelle auch auf Elija zu sprechen. Wenn das Haar der Braut gepriesen wird »wie eine Ziegenherde, die von den Bergen Gileads herabwallt«, so weckt sowohl die Erwähnung von »Ziegenhaar« wie der Name »Gilead« die Erinnerung an Elija (Hebr 11, 37; 1 Kön 17, 1–3). Mit der »Ziegenherde« seien also Menschen gemeint, die an Keuschheit der jungfräulichen Gottesmutter ähnlich sind, und deren Prototyp und Vater (*auctor, institutor*) der in Ziegenfell gekleidete Elija war.⁴³

Vor allem aber ist Elija für Rupert der große *Kontemplative*. Ruperts Leben war, wie er selbst bezeugt⁴⁴, von eindrücklichen mystischen Erfahrungen geprägt. In der Horeb-Offenbarung ist jedoch nach Ruperts Auslegung noch mehr als ein individuelles mystisches Geschehen beschrieben; es ist eine prophetische Enthüllung der künftigen Heilsgeschichte: Gott wird sein Volk heimsuchen, Sturm, Erdbeben und Feuer werden ihm vorausgehen, aber er selbst wird »in einem zarten Hauch« sein. Der »Sturm« wird von Rupert gedeutet als der Untergang des Nordreiches Israels, das »Erdbeben« als die Deportation des Judas, das Feuer als die Zerstörung Jerusalems. Der wirkliche *adventus Domini* aber, die Inkarnation des Sohnes, geschieht leise und verborgen durch den Hauch des Hl. Geistes, den jener »sibilus aurae tenuis« vorausbildete.⁴⁵

Während bei *Bernhard von Clairvaux* Elija zwar des Öfteren erwähnt wird, aber als Typus des monastischen Lebens keine außergewöhnliche Rolle spielt⁴⁶, erhielt er in der Theologie eines anderen Zis-

⁴³ In Cant. III, 4, 1–6 (CCCM 26, 71 f.). Zugleich parallelisiert Rupert die Flucht Elijas in die Wüste mit der Flucht der hl. Familie nach Ägypten.

⁴⁴ Vgl. das autobiographische Kapitel in *De gloria et honore filii hominis super Matth. XII* (CCCM 29, 363–396).

⁴⁵ *De S. Trin.* XXVI, In libr. Reg. V, 11 f. (CCCM 22, 1424 f.).

⁴⁶ Wenngleich das monastische Leben von Bernhard sehr wohl als »vita prophetica« aufgefasst wird: *Sermo de div.* 37,6 (= *Sermo 3 in labore messis*); vgl. dazu M. Schlosser, *Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie*. Paderborn 2000, 234 f. Bernhard nennt Elija direkt in *Sermo 94* (*Opera lat.-dt.* IX, 722–26), wo seine Flucht vor Isabel als Flucht des Gerechten vor den Versuchungen der Welt ausgelegt wird. Ähnlich *Sermo IV* zu Ps 90 (VII, 530 f.): Wer das Brot der Engel essen will, soll die Tröstungen der Welt fliehen. Der »doppelte Geist«, den Elischa erbittet, ist die Einsicht und die geistliche Liebe, die Elischa den leiblichen Entzug des Elija erträglich machte, wie sie auch die Apostel nach der Himmelfahrt Christi durch die Sendung des Hl. Geistes noch enger mit ihm verband: *Asc. sermo 3* und *sermo 6* (VIII, 336 ff. 386, v. a. 388). Am ehesten auffällig erscheint die Parallelisierung des hl. Bischofs Malachias mit Elija: Er gleicht ihm aufgrund seines machtvollen

terziensers ganz besonderes Gewicht: *Joachim von Fiore* († 1202) verbindet die *eschatologische* Rolle des entrückten Propheten, als Vorläufer der Zweiten Ankunft Christi, mit seinem Vorbildcharakter für die *monastische* Spiritualität – das heißt: Elija ist Prototyp des für die letzten Zeiten zu erwartenden Ordens und damit eine Schlüsselfigur im Werk Joachims.⁴⁷

Wie die gesamte Tradition sah Joachim in Elija das Pendant zu Johannes dem Täufer, dem Vorläufer der Ersten Ankunft Christi. Zugleich aber markiert in seiner Auslegung das zweite Auftreten Elijas den Übergang vom II. zum III. Status der Heilsgeschichte. Bereits zu Beginn der *Expositio in Apocalypsin*, anlässlich des Sendschreibens an die Gemeinde von Ephesus, entfaltet Joachim einen Vergleich zwischen Johannes d. Täufer und dem wiederkommenden Elija⁴⁸: Johannes entspricht dem »Wasser« (Taufe), Elija dem »Feuer« (Gericht), Johannes ist Vertreter der *vita activa*, die »abnehmen muss«, Elija verkörpert die *vita contemplativa*, die »nicht genommen wird«. Im Täufer sind die Prediger des Wortes Gottes versinnbildlicht, welche die Wasser der Weisheit verströmen, in Elija »eine andere Schar von Lehrern« (*alia doctorum turba*), die das Begonnene »im Feuer des Hl. Geistes vollenden«.⁴⁹

Schon in der vorjoachimischen Auslegung der Apokalypse wurden die beiden Zeugen aus Offb 11, 3–13, die in der Regel mit Elija und Henoch⁵⁰ identifiziert werden, als »Prediger« gedeutet, und zwar nicht nur als zwei individuelle Personen, sondern als ein »Orden von Predigern« oder »die heilige Kirche in ihren Predigern«.⁵¹ Bei Joachim sind es *zwei* Orden, die

Gebetes, Vita Mal. 23 (I, 506), seiner prophetischen Erkenntnis, Vita Mal. 29 (57 f.), und auch in seinem Heimgang; denn das Sterben des Gerechten gleicht der Himmelfahrt des Elija: In Transitu S. Mal. n. 8 (VIII, 916).

⁴⁷ Da in diesem Rahmen nur ein Streiflicht auf Joachims Konzeption geworfen werden kann, beschränke ich mich im Folgenden auf zwei Schriften: *Expositio in Apocalypsin*, Venedig 1527, repr. Frankf./M. 1964; *De vita S. Benedicti*, ed. C. Baraut, in: *Analecta Sacra Tarraconensia* 24 (1951) 33–122. Die Interpretation Joachims bleibt schwierig; es ist nicht ganz klar, wie er sich die End-Zeit vorgestellt hat (M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*. Notre Dame 1993, 145 f.; auch H. Grundmann, *Aus der Einleitung zu »Opera minora« Joachims von Fiore*. In: *Florentia* 10 [1996] 117–153, hier 131), da er nicht selten einen begonnenen Gedankengang nicht zu Ende führt. Zu beachten ist auch, dass sich nicht alle Aussagen, Zuordnungen etc. zur Deckung bringen lassen, weil Joachim in Konstellationen denkt: Z. B. entspricht das Verhältnis von Sohn und Hl. Geist einmal der Zuordnung Elija – Elischa, dann aber Johannes d. Täufer – Elija oder Mose – Elija. Oder: Christus ist i. d. R. Typus für die Hirten der Kirche, nicht für die Mönche; nach Vita Benedicti n. 44 aber ist Christus Urbild für die spirituales monachi, Johannes der Täufer das ihm zugeordnete Urbild der Hirten. Zuweilen nimmt Joachim auch Modifizierungen und Ergänzungen vor, ohne dadurch entstehende Brüche zu glätten.

⁴⁸ *Expos. apc.* 2,1 [54v–58r].

⁴⁹ Ebd. [55r]; ähnlich: *Enchiridion in Apc.* ed. E. K. Burger, Toronto 1986, 44, zz. 1138–1165; auch Vita Bened. 68.

⁵⁰ Bei Victorin von Pettau, den Hieronymus bearbeitete (CSEL 49,99) ist der Gefährte Elijas Jeremia, vereinzelt findet sich der Name Elischas, zuweilen auch des Mose.

⁵¹ So Ambrosius Autpertus, *Expositio in Apoc.* 11 (CCCM 27, 413–434, hier 414): »...ut

durch die beiden Zeugen repräsentiert werden, und er gibt sich sichtlich Mühe, seine Auffassung, die beiden Zeugen seien Elija und Mose, als eine wenigstens zulässige Meinung darzustellen.⁵² Die wortreiche Rechtfertigung lässt vermuten, dass ihm an dieser Kombination viel gelegen ist. Mose war mit Elija Zeuge der Verklärung; die Verklärung aber ist das vorweggenommene Offenbarwerden Christi, das damals vor den drei Jüngern, am Ende aber vor aller Welt geschehen wird. Ist also nicht anzunehmen, dass unmittelbar vor dem Erscheinen Christi

geistliche Männer von Gott gesandt werden, die dem Mose und Elija ähnlich sind, um den Menschen die Worte des Lebens zu predigen (...) oder doch sicher zwei Orden Gerechter, die durch diese beiden Personen bezeichnet werden?⁵³

Mose, als Angehöriger des Stammes Levi und als Hirte, steht für den *ordo clericorum*, Elija als Einsiedler (*solitarius*) für den *ordo monachorum* [148vb]. Joachim versteht hier unter *ordo* aber nicht nur den »Stand«. Der Mose-Orden ist offenbar ein Mönchsorden, der predigt, der Elija-Orden ein Eremitenorden, der ebenfalls predigt. Die einen sind eher mild wie Regen, die anderen gleichen dem Feuer.⁵⁴ Joachim zieht noch weitere Vergleiche und Verbindungslinien. So versinnbildlicht der »Menschensohn« auf der Wolke (Offb 14,14) die *vita Christi et apostolorum*; ihre

tamen in illorum specie genus etiam attendamus, id est, sanctam Ecclesiam in suis praedicatoribus, sicque MCCLX diebus specialiter tempus antichristi, ut tamen retroacta tempora quae nunc volvuntur, illi dies comprehendant, quatenus initium christianae fidei et consummationem principium persecutionis christianae et finem contineant.«

⁵² Expos. [146v–147r]: Joachim verteidigt mit verhaltener Entschlossenheit die Auffassung, die auch von Flavius Josephus und einigen Kirchenvätern vertreten wurde, Mose sei nicht eines gewöhnlichen Todes gestorben, sondern sei – auf andere Art als Elija – entrückt oder »versetzt« worden. Für Mose spreche auch die Art der Züchtigungen, welche die beiden Zeugen über die Erde bringen (Ähnlichkeit zu den ägyptischen Plagen). Um Henoch nicht beiseite zu lassen, spekuliert Joachim sogar, ob man nicht von drei Zeugen sprechen könne, und sieht darin einen tieferen Sinn: Henoch versinnbildliche dann die Zeit vor dem Gesetz bzw. die Zeit der Patriarchen (Vater), Mose das Gesetz (Sohn), Elija aber den Hl. Geist: »In Helya, qui fuit initiator vitae heremiticae et spiritualis, similitudo Spiritus sancti«: Expos. [147va].

⁵³ »... vel certe duo ordines iustorum, qui designantur per illos«: Expos. [147rb].

⁵⁴ Expos. [176r]: »Surget enim ordo qui videtur novus et non est. Induti nigris vestibus et accincti desuper zona, hi crescent et fama illorum divulgabitur. Et praedicabunt fidem quam et defendent usque ad mundi consumptionem in spiritu Helye. Qui erit ordo heremitarum aemulantium vitam angelorum. Quorum vita erit sicut ignis ardens in amore et zelo Dei ad comburendum tribulos et spinas, hoc est ad consumendum et extinguendum perniciosam vitam pravorum. [...] Puto enim quod in tempore illo vita monachorum erit quasi imber ad irrigandum superficiem terrae in omni perfectione et iustitia fraternae caritatis. [...] Erit ergo ille ordo tanquam mitior et suavior ad colligendas segetes electorum Dei, velut in spiritu Moysi. Iste vero ferocior et ardentior ad colligendam vindemiam reproborum ac si in spiritu Helye.« Dieser Text war für viele Ordensgemeinschaften, die Dominikaner und Franziskaner, auch die Augustinereremiten (Reeves, Prophecy, 260) und sogar für manche Jesuiten (dies., 283–85: Benito Pereyra) Ansatzpunkt, sich mit den angekündigten viri spirituales, dem Orden des Elija (oder des Mose) zu identifizieren.

Hauptaufgabe ist die Predigt und die geistliche Belehrung. Der »Engel mit der Sichel« aber repräsentiert die *vita angelorum*, und ihr Charakteristikum ist die glühende kontemplative Liebe. Beide Orden bereiten den Übergang zum III. Status vor.

Freilich, das größte Interesse scheint der Abt von Fiore letztlich an Elija und dem durch ihn repräsentierten Orden zu haben. Nur von Elija sei schließlich namentlich gesagt, dass er kommen müsse. »Die Prediger des III. Status«, und das kann nur heißen, wenn der Übergang vom II. zum III. vollzogen ist, werden ihren Prototyp nicht in Henoch, auch nicht in Mose, sondern in Elija haben, der den Hl. Geist repräsentiert.⁵⁵

Elija ist, als »Mensch wie Feuer«, Symbol für den Hl. Geist. Joachims geschichtstheologischer Konzeption zufolge *beginnt* das Zeitalter des Hl. Geistes, entsprechend dem Ausgang dieser göttlichen Person aus dem Vater, im Alten Testament: nämlich mit der Zeit Elijas und Elischas. Demgemäß entspringt sozusagen auch das »geistliche Leben« (*vita spiritualis, casta*) bei den Propheten, freilich nicht in der gleichen Weise wie nach dem Pfingstereignis [Expos. 55rb]. Das zweifache Kommen des Elija versinnbildlicht in der Heilsgeschichte den innertrinitarisch zweifachen Ausgang des Hl. Geistes aus dem Vater und dem Sohn.⁵⁶

Was dachte Joachim nun über den Orden der Zukunft? Knüpfte er seine Erwartung an die Zisterzienser oder die von ihm gegründeten Florentiner? Hielt er sich selbst gar für einen zweiten Benedikt oder Elija? Zumindest die letzte Frage kann man mit einiger Sicherheit verneinen.⁵⁷ Joachim scheut in der Regel vor Aussagen, welche die unmittelbare Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft betreffen, zurück. Freilich zieht er sehr deutliche Parallelen zwischen Episoden im Leben *Benedikts* und *Elijas*⁵⁸ und auch zwischen diesen beiden und *seiner eigenen Lebensgeschichte*. Elija, für den am Karmel Feuer vom Himmel fiel, das Erde und Wasser verzehrte, ist ihm Typus für die geistgewirkte Erkenntnis (*spiritualis intelligentia*), die Altes und Neues Testament vollendet.⁵⁹ Wie er in der *Expositio* [39rv] bekennt, hat er selbst eine derartige Erleuchtung erfahren, die er im III. Status für alle Christgläubigen erwartet.

Benedikt ist für Joachim der Beginn des *ordo monachorum*, der Stammvater der *virī spirituales* im Neuen Testament⁶⁰, eines Ordo, der

⁵⁵ Expos. [148ra]: »quia tertius iste status saeculi, qui futurus est in fine mundi, non in Henoch aut in Moyse, sed tantum in Helya designatur. Et non tales erunt praedicatores illius temporis, quales designati sunt in Henoch et Moyse, sed quales designati sunt in Helya.« Dennoch scheint Joachim diese Aussage auch wieder abzuschwächen: Wie der Sohn nie ohne den Hl. Geist, der Hl. Geist nicht am Sohn vorbei gesandt wird, so wird der erste Zeuge Christus repräsentieren, der zweite den Hl. Geist: z. B. Vita Bened. 43.

⁵⁶ Z. B. Enchiridion (Burger, 54 f. zz. 1486–1500).

⁵⁷ So M. Reeves/B. Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore*. Oxford 1973, 197, Anm. 14; auch St. Wessley, *Joachim of Fiore and Monastic Reform*. New York 1990, 16 f.

⁵⁸ Vita Bened. 10.

⁵⁹ Die Erde entspricht dem AT, das Wasser dem NT, das Feuer dem spiritualis intellectus: Concordia V, c. 74 [102v–103r]; vgl. ebd. II, tr. 1, c.1 [7r].

nach 20 Generationen »Frucht bringen« und bei der Vollendung der Welt vollendet werden wird (*consummatio*).⁶¹ In Benedikts Lebensgeschichte sieht Joachim nicht nur alttestamentliche Vorbilder gespiegelt, sondern auch die Geschichte des benediktinischen Ordens vorgebildet⁶²: Nicht Ereignisse, aber Konstellationen »wiederholen« sich. Um gleich auf den entscheidenden Punkt zu kommen: Benedikt war zuerst Abt von Vicovaro, dessen Mönche aber zunehmend weniger umkehrwillig waren, bis sie ihn schließlich durch einen Giftanschlag vertrieben. Benedikt geht von dort weg, gründet zunächst 12 Klöster, bevor er sich nach Montecassino begibt. In der typologischen Auslegung Joachims ist in seinem Weggang von Vicovaro die Abspaltung der Zisterzienser von den ursprünglichen Benediktinern vorgebildet; auf sie geht das legitime Erbe Benedikts über (*cap. 11*).⁶³ Doch man zählt nicht zwölf, sondern nur fünf Stammklöster der Zisterzienser. Wie im Alten Testament zunächst fünf Stämme ihren Erbbesitz erhielten, dann die übrigen sieben, und im Neuen Testament fünf Patriarchalsitze den sieben Gemeinden des Johannes vorausgehen, so ist anscheinend auch in diesem Fall eine Siebenzahl auf gleicher Ebene, also sieben Klöster, zu erwarten. Ob dies die Klöster der Florentiner seien, dazu äußert sich Joachim nicht. In jedem Fall aber steht eine Entsprechung noch aus: der »Aufstieg nach Montecassino«, das heißt die letzte Gestalt des Mönchtums. *De vita S. Benedicti* vermag zwar die Vorstellung des Abtes von Fiore über die Geschichte des Mönchtums zu erhellen, aber auch hier verstummt er, wenn es um die nächste Zukunft geht – es scheint, als überließe er es dem Leser, den Schluss aus den angefangenen Gedanken zu ziehen oder die Vision zu Ende zu denken.

Franziskus und Dominikus traten kurz nach dem Tod Joachims ins Licht der kirchlichen Öffentlichkeit, und die von ihnen gegründeten Orden schienen die Prophezeiungen Joachims in der Tat zu erfüllen.⁶⁴ Ist nicht etwa der Prediger-Orden ein »*novus pariter et antiquus ordo*« – ein neuer Orden, basierend auf einer alten Regel –, wie es Joachim vorausgesagt hatte?⁶⁵ Zudem war beiden Orden die eigene Bedeutung in der damaligen kirchengeschichtlichen Stunde bewusst. Der Brief der beiden

⁶⁰ »Joachim almost endows St. Benedict with the messianic significance which later the Spirituals recognized in St. Francis. The Rule of St. Benedict was not to Joachim a third Testament, but it was an instrument of the Holy Ghost ...«, Reeves, Prophecy, 138. Vgl. Grundmann, in: Florentia 10 (1996) 141 f.

⁶¹ Concordia IV, 34 [57r], Reeves, Prophecy, 139.

⁶² *De vita S. Benedicti* ist eine Auslegung des Lebens und einzelner Kapitel der Regel. Dem Werk fehlt spürbar die Endredaktion, es wurde auch von Joachim selbst nicht veröffentlicht; s. die Interpretation durch H. Grundmann, in: Florentia 10 (1996).

⁶³ So wie der Segen des Erstgeborenen nicht Esau, sondern Jakob zuteil wurde (dies ist die alttestamentliche Parallele): *Vita Bened.* 2.

⁶⁴ Das heißt nicht, dass die Bettelorden sich aufgrund der Prophezeiungen Joachims konstituierten – ein direkter Einfluss auf die Ordensgründer ist nicht nachweisbar –, sondern vielmehr, dass Joachims Diagnose der pastoralen Notwendigkeiten richtig gewesen war: M. Reeves, Prophecy, 145.

⁶⁵ Z. B. Humbert von Romans, *Vita S. Dominici*, Prol. (MOPH XVI, 369).

Generaloberen Johannes von Parma und Humbert von Romans aus dem Jahr 1255 legt davon ein beredtes Zeugnis ab.⁶⁶

Die Bettelorden sehen in Elija zum einen die *asketisch-kontemplative* Dimension, die ihrer eigenen Spiritualität keineswegs fremd ist⁶⁷, zum andern die machtvolle *Verkündigung*. Die Kontemplation trägt die apostolische Verkündigung – wie es die berühmte Formulierung ausdrückt: *contemplata aliis tradere*⁶⁸ –, und wer selbst ein »Leben in Buße« (*poenitentia*) führt wie Franziskus, der predigt anderen »Umkehr«. Johannes der Täufer ging vor seinem öffentlichen Auftreten in die Wüste, schreibt Bonaventura⁶⁹, und das gleiche habe Elija getan, bevor er Könige und Propheten salbte: »Das lehrt alle Prediger, sich zuerst für die eigene Vollkommenheit Zeit zu nehmen (*vacare*) und sich dann der Auferbauung anderer zu widmen.« Auch in den Augen des Thomas von Aquin ist Elija in besonderer Weise Vor-Bild des Rätelebens (*status perfectionis*), ja man fühlt sich an die Existenzform eines Wanderpredigers erinnert, wenn man liest: Er war arm, sodass er von fremder Hand ernährt wurde, in Bedrängnis, weil er fliehen musste, müde gearbeitet von körperlicher Anstrengung, er hatte kein eigenes Haus, sondern wanderte in Wüsteneien und in den Bergen umher, und er weilte in Höhlen: alles Orte »*apta ad contemplationem et poenitentiam*«. ⁷⁰

Sowohl Franziskus wie Dominikus und andere herausragende Gestalten⁷¹ tragen bereits in den frühen Biographien die Züge des Propheten Elija, und zwar auch unter der Hinsicht von dessen eschatologischer Aufgabe. Wie Johannes der Täufer dem Morgenstern glich, so Dominikus dem Abendstern; der eine kündigte das Erste Kommen Christi, der andere, »so glaubt man«, seine Ankunft zum Gericht.⁷² Wenn Domini-

⁶⁶ B. Humberti de Romanis Opera de Vita regulari, ed. J. J. Berthier, Bd. II, Rom 1889, 494–500. Über das prophetische Selbstverständnis der Mendikanten: M. Schlosser, *Lucerna in caliginoso loco*, 236–51.

⁶⁷ Dominikus hegte besondere Wertschätzung für die Tradition der Wüstenväter, wie auch für die Einsiedler von Grandmont. In frühen Biographien wird er als Nachfolger des Abbas Antonius gezeichnet. Dazu A. Boureau, *Vitae fratrum vitae patrum. L'Ordre Dominicain et le modèle des pères du désert au XIIIe siècle*, MEFRM 99 (1987) 79–100. – Franziskus liebte das einsiedlerisch-kontemplative Leben so sehr, dass es eines längeren Entscheidungsprozesses bedurfte, bis er sich zu einer *vita mixta* (kontemplativ und apostolisch) durchrang. Die eremitischen Elemente in der ersten Generation des OFM bezeugt nicht nur Franziskus' Regel für die Einsiedeleien, sondern auch eine Gestalt wie Ägidius von Assisi. Die eremitische Dimension machte sich in verschiedenen Abspaltungen und Reformansätzen durch die Jahrhunderte hindurch immer wieder geltend; dazu B. Mertens, »In eremi vastitate resedit«. FS 74 (1992) 285–374.

⁶⁸ Thomas von Aquin, Sth II II 188, 6.

⁶⁹ In Ev. Luc. 2,80 n. 144 (Opera omnia VII, 43b).

⁷⁰ Thomas, In Hebr. 11, l. 8 n. 650: »carebant divitiis, in quo figurabant statum perfectionis Novi Testamenti (...) Et hoc fuit specialiter de Elia ...«

⁷¹ Reginald von Orléans wird der »neue Elija« genannt: Jordan von Sachsen, *Libellus* n. 58.

⁷² Petrus Ferrandi, *Legenda* cap. 2 (MOPH XVI, 210): »Sicut enim Ioannes Baptista velut

kus predigte, »brannten seine Worte wie Fackeln, denn er war gekommen im Geist und in der Kraft des Elija«. ⁷³ Aber nicht nur im unerschrockenen Eintreten für die Wahrheit gleicht Dominikus dem Elija, auch sein machtvolles Gebet, das zuweilen Wunder wirkt, erinnert etwa den Autor der *Neun Gebetsweisen des hl. Dominikus* an den Propheten. ⁷⁴

Ausdrückliche Parallelen zwischen Franziskus, der in der Taufe den Namen Johannes des Tüfers erhalten hatte, und Elija zieht Bonaventura. ⁷⁵ Man würde vielleicht erwarten, Elija vor allem als Vorbild des Gottvertrauens in der absoluten Armut vorgestellt zu finden. ⁷⁶ Doch Bonaventura bezeichnet als seine hervorstechende Eigenschaft die innere Glut (*ardor*) und die »feurige Rede«. ⁷⁷ Dies sei der Hauptgrund, warum auch Christus von den Leuten für Elija gehalten worden sei, der von sich sagte: »Ich bin gekommen Feuer auf die Erde zu werfen«, Feuer der Liebe, der Gnade und der Gerechtigkeit. ⁷⁸ Diese Glut Christi habe auch in Franziskus den Eifer für die Wahrheit, Gerechtigkeit und Buße bewirkt. *Eifer für die Seelen* aber ist die Opfergabe, die Gott am meisten gefällt ⁷⁹; diese Eigenschaft machte Franziskus zum zweiten Elija. Zum Zeichen dafür erschien er mehreren Brüdern, die etwa eine Meile von ihm entfernt waren »auf einem feurigen Wagen«. ⁸⁰ Und schließlich versäumt Bonaventura nicht darauf hinzuweisen, dass Elija zwar Zeuge der Verklärung Christi ist, aber auch seines vorhergehenden *Leidens*: Mose und Elija »sprachen mit ihm über sein Ende«, in der Vulgata-Fassung: »dice-

Lucifer solis ortum praeveniens, Salvatoris primum praenuntiavit adventum, sic sanctus iste Dominicus vespertini sideris in se gerens officium, occidente solis luce, vicinum creditur praevenisse iudicium.«

⁷³ Cap. 3 (MOPH XVI 210 f.); der Traum seiner Mutter, sie werde einen Hund mit einer Fackel im Maul gebären (ebd.) sowie das Feuerwunder cap. 15 (219 f.): die Bücher der Katharer verbrannten, Dominikus' Buch sprang unversehrt aus den Flammen, verweisen auf die »feurige« Natur.

⁷⁴ Besonders die 6. Gebetsweise, vgl. auch 5 und 7.

⁷⁵ Bereits im Prolog der *Legenda maior*, n. 1 (*Opera omnia* VIII, 504). Bei Thomas von Celano ist der Gedanke noch nicht ausgeprägt, bei Julian von Speyer verhaltener: Vgl. dazu S. Clasen, *Franziskus – Engel des sechsten Siegels*. Sein Leben nach den Schriften des heiligen Bonaventura. Werl 1962, 226 f., 251 f. Zu Elija bei Bonaventura auch: J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*. München 1959, 31 ff. Zu späteren franziskanischen Autoren: N. Bériou, *Saint François, premier prophète de son ordre, dans les sermons du XIIIe siècle*, MEFRM 102 (1990) 535–556.

⁷⁶ So etwa in den QD De perf. ev. q.2 a.2 c. (V, 130a). Als Vorbild des Fastens (in Anschluss an Ambrosius): *Apol. paup.* VI, 18 (VIII, 271).

⁷⁷ Bonaventura, *In Ev. Io.* 10 n. 57, q.4 ad 1 (VI, 394b); vgl. *In Ev. Luc.* 9, 33 n. 61 (VII 236a); 1,17 n. 28 (17ab). Ebenso Thomas, *Sup. Matth.* 16 l. 2 n. 1371: »potestas sermonis et virtus praedicationis«.

⁷⁸ *In Ev. Luc.* 12,49 n. 70 (VII, 331a).

⁷⁹ Coll. zur 2. Franziskus-Predigt (IX, 581a): Bonaventura führt das Zitat aus Gregor d. Gr. (*Hom. In Ez.* I, 12, 30) fort: »Um dieses Eifers willen stieg Christus auf die Erde herab und erduldet viele schwere Leiden. Um dieses Eifers willen wurden Henoch und Elias ins Paradies entrückt (...) Auch der hl. Franziskus wurde wegen seines Eifers entrückt und erhöht.«

⁸⁰ *Leg. mai.* IV, 4 (VIII, 513b–514a).

bant excessum eius«. Von diesem »Übermaß an Demut, Armut, Schmerz und Liebe« Christi⁸¹ hat Franziskus wie kein zweiter in Wort und Leben Zeugnis gegeben. Wahrhaft »geistlicher Mensch« (*vir spiritualis*) war er gerade aufgrund der Nachfolge Christi.

Wenn Franziskus – oder Dominikus – die Züge eines »zweiten Elija« tragen, dann nicht nur, weil Elija der Typos des Monachus schlechthin ist, sondern weil er zugleich Typos Christi ist: Damit finden zwei Äste der Deutung, die bei Joachim von Fiore allzu sehr auseinander streben, wieder zusammen.

Eremitische Einsamkeit, kontemplative Gottesfreundschaft, fürbitendes Eintreten für andere, feurige Rede: Elijas Gestalt – das sollte dieses Streiflicht auf die Ordensgeschichte zeigen – war Vorbild für viele. Auch wenn einzig der Orden des Karmel Elija als »Vater« anspricht und feiert, so darf man doch sagen: Der einsame Prophet wurde der geistliche Vater vieler Kinder.

⁸¹ In Ev. Luc. 9,30 f., n. 54 (VII, 234a).

Die Unterkunftsbauten der Mönche in den frühchristlichen Klöstern und Eremitagen Ägyptens

Peter Grossmann

Ägypten gilt als die Wiege des christlichen Mönchtums. Im ganzen Land haben sich zahlreiche Mönchszellen aus frühchristlicher Zeit erhalten. Literarisch bekannt sind mit Antonios und Paulos die ältesten Mönchspersönlichkeiten. Der Ruf Ägyptens als Entstehungsland des Mönchtums ist jedoch nicht unbestritten. In Palästina hat es ebenfalls ein sehr frühes Mönchtum gegeben. Es wurden auch dort frühe Einsiedlerzellen nachgewiesen.

1. Behausungen der Eremiten

Wenn die Mönche nicht in natürlichen Höhlen (Beispiel dafür die des Antonios bei Clysma am Roten Meer), teilweise sogar unzugänglichen Felshöhlen (Wādî bi'r al-'Ayn bei Panopolis¹), alten Steinbrüchen (Dayr Rifa bei Asyût, Dayr Anbâ Hadrâ auf dem Westufer bei Syene), aufgegebenen Tempeln oder aufgelassenen Felsgräbern² Unterschlupf fanden, waren kleine, in den Fels³ oder in den Boden gegrabene und je nach den örtlichen Gegebenheiten mit Strauchwerk, Palmhölzern⁴ oder flachen Ziegelgewölben überdeckte Höhlen die ältesten Mönchsbehausungen in Ägypten.⁵

¹ Kl. P. Kuhlmann, Materialien zur Archäologie und Geschichte des Raumes von Achmim (Mainz 1983) 8 f., Abb. 1.; Tempel (Apoph. Patr. 138 [Anub 1]. 466 [Makarios 13]).

² Beispiele aus Beni Hassan und Dayr al-Barsha nennt A. Badawy, Les premiers établissements chrétiens dans les anciennes tombes d'Égypte. In: Tome commémoratif du Millénaire de la Bibliothèque patriarchale d'Alexandrie [Analecta Alex. 2, 1953] 67–89, bes. 81, Abb. 3–4 und 84 ff., Abb. 17–19.

³ Ein Beispiel bei Abydos beschreibt Lady Petrie, A Coptic hermitage at Abydos. In: W. M. F. Petrie, Tombs of the Courtiers and Oxyrhynchos. London 1925, 20–24, Taf. 55.

⁴ Nach Apoph. Patr. 486 (Makarios (33) ließ Makarios die zu ihm stoßenden Neulinge Treibholz aus dem See fischen.

⁵ D. Weidmann, La construction des plans des monastères. In: Bridel, *site mon.* 175–179, bes. 175 f. Der Grundriss der hier genannten ältesten bisher in Kellia angetroffenen Mönchsbehausung aus dem frühen 5. Jh. im Gebiet der Qusûr 'Îsâ süd 1 ist abgebildet bei P. Corboud, L'oratoire et les niches-oratoires: Les lieux de la prière. In: Bridel, *site mon.* 85–92 Abb. 2 oben links, inkl. eines Schnitts durch den südöstl. Eckraum 144.

Sie werden griechisch κελλίον (Pl. κελλία) oder μοναστήριον⁶ (lat. monasterium) bzw. koptisch ⲙⲁ ⲛⲱⲱⲡⲉ⁷ genannt und scheinen – von wenigen Ausnahmen abgesehen – offenbar von Anfang an mehrräumig gewesen zu sein.⁸

Beispiele der Art, wie sie Palladios (Ende 4. bis Anfang 5. Jh.) für die Kellien des Apa Amun⁹ und des Johannes von Lykopolis¹⁰ beschreibt, wurden an mehreren Stellen inzwischen auch archäologisch nachgewiesen.¹¹

Ebenso grub sich Makarios der Ägypter für seine erste Behausung in der Sketis¹² (Wādī Natrûn) zwei kleine Kammern aus der harten Lehmerde¹³, von denen ihm eine nach der Ausdrucksweise in seiner

⁶ Bezeichnet ebenfalls ursprünglich nur eine Einsiedlerzelle.

⁷ Von heutigen Kopten zumeist in der arabisierten Version verwendet, s. M. al-Miskîn, in: Copt. Enc. III (1991) 749; Bischof Samuël, New Discoveries in the area of the Monastery of John the Little. In: Papers of a Symposium on Coptic Excavations held at the Society of Coptic Archaeology in Cairo, 7th–9th November 1996. Kairo 1998, 93–99, bes. 93.

⁸ S. auch L. V. Rutgers, Auf den Spuren eines frühchristlichen Lebensideals. Hagiographie und Archäologie im spätantiken Ägypten, Mitt. z. spätant. u. byz. Kunstgeschichte 1, 1998, 9–27, bes. 20 ff.; Ausnahmen nennt G. Husson, L'habitat monastique en Égypte. In: Hommage à la mémoire de Serge Sauneron [Bibl. d'Étude 82, 1979]. 191–207, bes. 195.

⁹ Palladios, hist. Laus. 8; in der hist. mon. 20,9 wird ferner ein Ammonios erwähnt, dessen Behausung aus mehreren Räumen sowie einem Hof mit einem Brunnen bestand.

¹⁰ Palladios, a.a.O., 35; von den drei überwölbten Kammern (θόλοι), aus denen das Kellion des Johannes von Lykopolis bestand, war ein Raum eine Latrine, die es sonst bei den frühen Zellen nicht gab, s. ebd., 22. Johannes von L. war jedoch wegen seines Gelübdes, seine Zelle nicht verlassen zu wollen, auf eine aus dem Innern zugängliche Latrine angewiesen. Von den beiden übrigen Räumen diente der zweite der Arbeit und dem Essen, der dritte zum Gebet. Außerdem befand sich vor seinem Kellion eine große verschließbare Besucherhalle, mit der das Arbeitszimmer durch ein Fenster verbunden war, ebd., 35; s. ferner die kurze koptische *vita* des Johannes von Lykopolis bei W. Till (Hg. u. Übers.), Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden. Bd. I, in: Or. Chr. An. 102, 1935, 138 ff. bes., 148 ff.

¹¹ F. Daumas-A. Guillaumont et al., Kellia I Kôm 219. Fouilles exécutées en 1964 et 1965. Bde. I–II (FIFAO 28, 1969) 138 ff. 2, Taf. 6 a; im Kûm 57,4/18 der Qusûr 'Îsâ süd 1, s. Corboud, L'oratoire Abb. 2; die zunächst als ehemalige Anachoretenhöhle angesehene Krypta unter der Kirche des mit dem Kloster des Johannes Kolobos identifizierten Kûms im Wādī Natrûn, s. Bischof Samuël, a.a.O. (Anm. 7), 97, Abb. 2, hat sich hingegen als eine ältere Kirche erwiesen.

¹² Nicht zu verwechseln mit dem wesentlich weiter nördlich (bei Hermopolis Parva, dem heutigen Damanhur), im Gebiet des Tall al-Barnûgî bei dem heutigen Dorf gleichen Namens gelegenen Nitria, in dem sich der koptische Name Pernougi erhalten hat. Archäologische Befunde von dort sind bisher nicht bekannt geworden. Eine kurze Notiz bietet A. de Cosson, *Mareotis* (London 1935) 151 ff.; zur Identifizierung s. White, *Mon. Nat.* II, 17 ff.; de Cosson a.a.O., 43 ff.; dennoch vielfach (bis heute) irrtümlich im Wādī Natrûn lokalisiert, vgl. H.-J. Schulz/P. Wiertz, in: Handbuch der Ostkirchenkunde I, Düsseldorf 1984, 17.

¹³ Nicht aus dem Fels *rocher*, wie offenbar von E. Amélineau die Formulierung in der

vita »... afin d'y prendre la bénédiction« als Kapelle diente.¹⁴ Häufig missverstanden¹⁵ ist auch die Beschreibung, die Palladios (hist. Laus. 18) für das Kellion von Makarios dem Städter bietet und in der er auf die unterschiedliche Funktion der einzelnen Räume verweist. Das Kellion enthielt eine Kammer (»Zelle«) »... ohne Türe. Darin saß er, wie man sagt, während der vierzigstägigen Fastenzeit im Finstern; eine andere war so eng, dass er die Füße nicht ausstrecken konnte; wiederum in einer anderen, die geräumiger war, empfing er die Besuche« (Übers. St. Krottenthaler). Sicher war bei dem Asketen Makarios die enge Kammer, in der er die Füße nicht ausstrecken konnte, das Schlafzimmer.¹⁶ Im Gebiet von Abydos wurde ein zweiräumiges Einsiedlerkellion (D 69) aufgedeckt, das aus dem Umbau eines in die Erde eingesenkten, überwölbten Doppelgrabes (der 18. Dyn.) mit gemeinsamem mittleren Eingangsschacht hervorgegangen ist. Die südliche Grabkammer wurde wohl als Schlafraum benutzt, während die nördliche durch

fälschlicherweise dem Sarapion, Bischof von Thmuis, zugeschrieben und von ihm übersetzten koptischen *vita* des Makarios des Ägypters (ed./trad. E. Amélineau), in: *Annales du Musée Guimet* 25, 1894, 46–117, bes. 76, verstanden wurde, denn dafür bedurfte es entsprechender Werkzeuge, und ein einzelner Mann wäre dabei wohl auch überfordert worden, außerdem steht Fels in dem betreffenden Gebiet nicht an.

¹⁴ Amélineau, a.a.O., 76; s. auch H. G. E. White, *The monasteries of the Wâdi 'n Natrûn*, II. *The history of the monasteries of Nitria and of Scetis* (New York 1932, repr. 1973) 65.

¹⁵ So auch Husson, a.a.O. (Anm. 8), 202.

¹⁶ Palladios, *hist. Laus* 18: Εἶχε δὲ κέλλας διαφόρους ἐν τῇ ἐρήμῳ, μίαν ἐν τῇ Σκήτει τῇ ἐνδοτέρῃ πανερήμῳ, καὶ μίαν εἰς Λιβύην, καὶ μίαν εἰς τὰ λεγόμενα Κελλία, καὶ μίαν εἰς τὸ ὄρος τῆς Νιτρίας. Ὡν ἑνία εἰσιν ἀθυρίδωτοι, εἰς ἃς ἐλέγετο καθέζεσθαι τῇ τεσσαρακοστῇ ἐν σκοτίᾳ, ἣν ἡ δὲ ἄλλη στενωτέρα, εἰς ἣν ἐκτεῖναι πόδας οὐκ ἴσχυεν, ἄλλη δὲ πλατυτέρα, ἐν ᾗ συνετύγχανε τοῖς φοιτῶσι πρὸς αὐτόν. Der erste Satz dieser Beschreibung, in der die einzelnen Zimmer als gesonderte Behausungen an verschiedenen Stellen Ägyptens »in der Wüste, in der Sketis, in den Kellia und in Nitria« angesehen werden, gehört nicht zum originalen Text, zu dem er schon vom Inhalt her gar nicht passt, sondern ist offensichtlich erst von einem späteren Redaktor, dem die Zusammenhänge nicht mehr klar waren, hinzugefügt worden. Denn ohne diese Ortsangaben bekommt die Beschreibung erst ihren Sinn. Sie verliert ihre Absonderlichkeit, wenn man alles als verschiedene Räume eines Hauses annimmt. So verstehen sich die »türlosen« (ἀθυρίδωτοι) Zellen, in denen er die Karenzzeit verbrachte, als »gefangene Räume« ohne direktes Licht oder sogar schachtartige Vertiefungen im Boden, und das ganz enge Zimmer, in dem man die Füße nicht ausstrecken konnte (στενωτέρα, εἰς ἣν ἐκτεῖναι πόδας οὐκ ἴσχυεν), ist als Schlafzimmer zu interpretieren. Ferner hatte das Kellion auch den üblichen, etwas geräumigeren Empfangsraum (ἣ συνετύγχανε τοῖς φοιτῶσι), vermutlich unmittelbar am Eingang gemäß Apoph. Patr. 295 (Theodor von Pheme 28); s. auch P. Grossmann, *Die Unterkunftsbauten des Koinobitenklosters »Dayr al-Balayza« im Vergleich mit den Eremitagen der Mönche von Kellia*. In: Bridel, *site mon.* 33–40, bes. 34. Da die gleiche Formulierung auch in der als vollständiger angesehenen koptischen Redaktion der hist. Laus. enthalten ist (vgl. G. Bunge-A. de Vogüé, *Quatre ermites égyptiens, d'après les fragments coptes de l'histoire Lausiaque* (Bellefontaine 1994, 134), dürfte auch diese nicht mehr der originalen Darstellung des Palladios entsprechen, denn es ist kaum denkbar, dass er selbst einen derartigen Unsinn verfasst hat.

nachträglich eingelassene Nischen in der östlichen Längswand zu einem Oratorium ausgebaut war.¹⁷ Ein ganz in der Nähe davon befindliches, ebenfalls umgebautes zweites Grab bestand allerdings nur aus einem einzigen Raum (D 68), der mithin die Funktionen eines Wohn-, Schlaf- und Gebetsraumes erfüllte.¹⁸

Grundsätzlich scheinen auch die einfachsten Mönchsbehausungen von Anfang an immer mit einem von einer niedrigen Mauer umgebenen Hof ausgestattet gewesen zu sein.¹⁹ Sie besaßen einen kleinen Garten, der bewässert werden musste und vor Wild zu schützen war.

Die ältesten bisher archäologisch nachgewiesenen und einigermaßen gesichert datierten Anachoretenzellen entstammen dem frühen 5. Jh. und wurden in den Kellia (am westlichen Deltarand) freigelegt.²⁰ Die Einzelräume waren alle sehr klein und bis etwa zur halben Höhe in die Erde eingegraben. Ein besonderer Gebetsraum für die Meditationsgebete, wie sie in vielen Apophthegmata genannt werden (mit Hinweisen auf die Örtlichkeit, wo sich die betreffenden Mönche jeweils beim Gebet aufhielten: 1. 241. 244. 327. 360. 446. 472. 486. 507. 567. 661. 815), ist nur schwer zu erkennen und dürfte auch zunächst nicht eigens eingerichtet worden sein.²¹ Später haben sich aus diesen Anfängen bestimmte, häufig wiederkehrende Haustypen entwickelt. Die klar organisierten Gebäudegrundrisse, denen die Mehrzahl der festgestellten Gebäude in den Kellia angehört, sind freilich erst im 6. Jh. entstanden.

1.1 Die Laura bei der Ostkirche von Abû Mînâ: Eine im Wesentlichen in das späte 5. bis 6. Jh. zu datierende Mönchskolonie, die offensichtlich fast nur aus monastischen Einzelunterkünften bestand, wurde bei der Ostkirche von Abû Mînâ festgestellt (Abb. 1).²² Die locker im Gelände verteilten Häuser weisen einen von beliebiger Seite unmittelbar zu betretenden größeren Hauptraum auf, der wohl als der Gebetsraum, als das eigentliche κελλίον, anzusehen ist²³, wo der Mönch aber gleichzeitig auch seinen Arbeiten nachging, die er gelegentlich »... je nachdem, wie sein Herz ihn anstachelte...« (H. Quecke)²⁴, zum Gebet unterbrach, und wo

¹⁷ T. E. Peet, *The Cemeteries of Abydos II. 1911–1912* (Eg.Expl.Fund 34, 1914) 50 ff., Abb. 16–17.

¹⁸ Ebd., 49 f., Abb. 14–15.

¹⁹ Palladios, *hist.Laus.* 18 (kopt. Red.), s. G. Bunge-A. de Vogüé, a.a.O. (Anm. 16), 132.

²⁰ Eines dieser Kellien wurde von Corboud, *L'oratoire*, Abb. 2, im Plan bekannt gemacht.

²¹ Räume, die dafür in Frage kamen, sind praktisch nur an einer etwas größeren, nach Osten gerichteten Wandnische zu erkennen, die von den Ausgräbern als Gebetsnische gedeutet wurde, s. Corboud, *L'oratoire*, 87.

²² W. Müller-Wiener/P. Grossmann, *Abu Mena. 6. Vorläufiger Bericht*. AA 1967, 457–480, bes. 463 ff., Abb. 3.

²³ In Haus 7 ist dieser Raum später zu einer liturgiefähigen Kapelle umgestaltet worden, ebd., 465 ff., Abb. 4.

²⁴ H. Quecke, *Gebet und Gottesdienst der Mönche nach den Texten*. In: Bridel, *site mon.* 93–103, bes. 94.

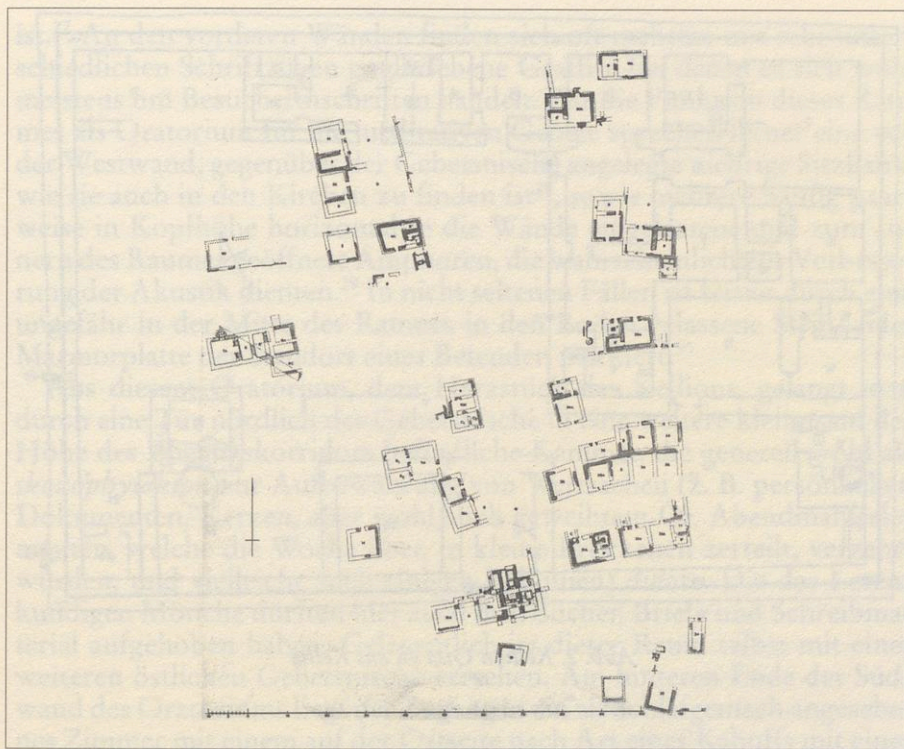


Abb. 1. Ausschnitt aus der Laura
bei der Ostkirche von Abū Minā

er seine Gäste empfing. In den *Apophthegmata Patrum*, die das Brauchtum bei den Mönchen bis etwa vor der Mitte des 5. Jh. widerspiegeln, ist nie davon die Rede, dass die Mönche sich zum Gebet in einen besonderen Raum begaben. Auch die Forderung des Joh. Cassianus (*coll.* 9, 35), dass man hinter verschlossenen Türen sein Gebet verrichten solle, steht dem nicht entgegen; denn damit sind die nach außen führenden Türen gemeint. Vielfach sind diese Haupträume auch mit einer nach Osten weisenden Nische ausgestattet. Meist ist rechts oder links vom Eingang ein ebenso breiter, aber halb so tiefer, wohl zum Schlafen und als Abstellkammer bestimmter Nebenraum angeschlossen. Bei der zweigeschossigen Variante dieses Typus ist etwa die Hälfte des Nebenraumes für eine fast immer nur von außen zugängliche Treppe abgeteilt. Eine interne Verbindung zwischen beiden Geschossen bestand also nur in seltenen Fällen, wodurch sich dieser Haustypus deutlich von normalen Wohnhäusern unterscheidet, bei denen die Treppe zwar ebenfalls nahe der Haustür, aber in der Regel aus dem Inneren des Gebäudes zu erreichen ist.²⁵

²⁵ U. Hölscher, *The Excavation of Medinet Habu, V. Post-Ramessid Remains* (Chicago 1954) 47.

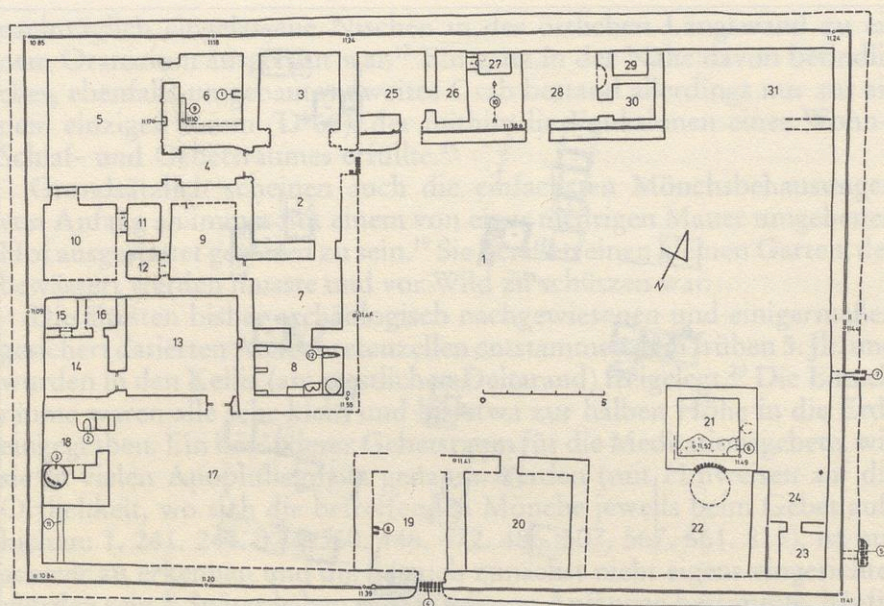


Abb. 2. Kellion Qisa 48 aus Kellia

1.2 *Kellia*: Am besten kennen wir die *monasteria* in den Kellia, der großen, sich über mehrere Quadratkilometer hinziehenden und in verschiedene Teilgebiete gegliederten Laura am westlichen Deltarand. Wohl wegen ihrer Menge hat das Gebiet schon in der Antike die Bezeichnung τὰ κελλῖα erhalten. Der dort am häufigsten vertretene, im Laufe des 6. Jh. entwickelte Bautypus besteht aus einem kleinen rechteckig ummauerten Bezirk, der auch einen kleinen Garten und eine Wasserstelle aufweist und in dessen Nordostecke das eigentliche Wohnhaus untergebracht ist (Abb. 2). Letztes hat einen winkelförmigen Grundriss. Der Eingang liegt auf der Ostseite, wo man zunächst einen quergerichteten zweijochigen Vorraum betritt, den meist größten Raum des Hauses. Nach Süden setzt sich dieser in einen Küchentrakt fort, aufgeteilt in einen Vorrats- und Vorbereitungsraum sowie eine Küche.²⁶ Dem Hauseingang direkt gegenüber erschließt ein kurzer, nach Westen führender Korridor das Innere des Hauses, von wo man in einen deutlich als Oratorium erkennbaren Gebetsraum gelangt. In seiner Ostwand enthält dieser eine vielfach *aedicula*-artig von Halbsäulen umrahmte Gebetsnische, die in der Rückwand meist mit einem gemalten Kreuz als dem Symbol Christi versehen

²⁶ Zur Ausbildung dieser Küchen und Herde s. J. Jacquet, Des couveuses artificielles au sixième siècle de notre ère, in: *Hommage à la mémoire de Serge Sauneron 1927–1976 II* [Bibl.d'Ét. 83, 1979] 165–174 sowie Fr. Bonnet, Aspects de l'organisation alimentaire aux Kellia. In: Bridel, *site mon.* 55–71, bes. 56 ff.; dies., in: R. Kasser et al., EK 8184, Bd. II. Explorations aux Qouçoûr er-Roubâ'îyât. Rapport des campagnes 1982 et 1983 (Leuven 1994) 181 ff.

ist.²⁷ An den vorderen Wänden finden sich oft mehrere mit sehr unterschiedlichen Schriftzügen geschriebene Graffiti, bei denen es sich wohl meistens um Besucherinschriften handelt. Für die Funktion dieses Raumes als Oratorium für die meditativen Gebete sprechen ferner eine vor der Westwand, gegenüber der Gebetsnische angelegte niedrige Sitzbank, wie sie auch in den Kirchen zu finden ist²⁸, sowie mehrere häufig paarweise in Kopfhöhe horizontal in die Wände eingelassene und zum Innern des Raumes geöffnete Amphoren, die wahrscheinlich zur Verbesserung der Akustik dienten.²⁹ In nicht seltenen Fällen ist ferner durch eine ungefähr in der Mitte des Raumes in den Boden gelassene Stein- oder Marmorplatte der Standort eines Betenden markiert.³⁰

Aus diesem Oratorium, dem Herzstück des Kellions, gelangt man durch eine Tür nördlich der Gebetsnische in eine weitere kleine, auf der Höhe des Zugangskorridors befindliche Kammer, die generell wohl als *skeuophylakion* zur Aufbewahrung von Wertsachen (z. B. persönlichen Dokumenten, Kerzen, aber wohl auch geweihtem Öl, Abendmahls-elementen, welche die Woche über, in kleine Bröckchen zerteilt, verzehrt wurden, und vielleicht auch einigen Reliquien) diente. Die des Lesens kundigen Mönche dürften hier auch ihre Bücher, Briefe und Schreibmaterial aufgehoben haben. Gelegentlich ist dieser Raum selbst mit einer weiteren östlichen Gebetsnische versehen. Am hinteren Ende der Südwand des Oratoriums liegt der Zugang in ein als Schlafgemach angesehenes Zimmer mit einem auf der Ostseite nach Art eines Kabuffs mit einer hohen Schwelle ausgebildeten Schrankraum, in dem vermutlich Decken, zusätzliche Matratzen und wärmere Kleidung für den Winter verstaut werden konnten. Ein zweiter, etwas kleinerer Schlafraum gleicher Art ist nach Westen aus dem Küchenvorraum zu betreten und enthielt in gleicher Weise einen kabuffartigen Schrankraum.

Sämtliche Räume waren überwölbt. Technisch handelt es sich bei diesen Gewölben um nach dem Prinzip des Pseudoklostergewölbes hergestellte Buckelgewölbe.³¹ Die Latrinen lagen außerhalb des Hauses, zu meist in der Südostecke der einzelnen Anwesen, wo sich auch die Wasserstelle und ein Waschplatz befanden.

Der Zugang in ein derartiges Kellion erfolgte nur bei den älteren Beispielen durch eine meist auf der Südseite in die Ummauerung eingelassene Tür. Später hat man aus Sicherheitsgründen den Zugang über die

²⁷ Zur Entwicklung dieser Gebetsnischen s. Corboud, L'oratoire, 86–88.

²⁸ G. Descœudres, L'architecture des ermitages et des sanctuaires. In: Les Kellia. Ermitages coptes en Basse Égypte. Musée d'Art et d'Histoire de Genève 12.10.1989–7.1.1990 (Genève 1989) 33–55, bes. 48 ff., Abb. 34/I–III.

²⁹ So auch G. Descœudres, Zur Entstehung einer Repräsentationshaltung im monastischen Gebet am Beispiel der Kellia. In: Acts of the Sixth International Congress of Coptic Studies Münster, 20.–26. Juli 1996 (Wiesbaden 1999) I, 101–120, bes. 101 f. und 106 f.

³⁰ Corboud, L'oratoire 87.

³¹ P. Grossmann, Mittelalterliche Langhauskuppelkirchen und verwandte Typen in Oberägypten (Glückstadt 1982) 246 ff., Abb. 88.

Mauer geführt. Auf der Außenseite benötigte man dafür eine nach oben einziehbare Leiter, die auf Zuruf heruntergelassen wurde. Auf der Innenseite befand sich an der entsprechenden Stelle eine normale gegen die Ummauerung geführte Treppe.

Nach diesem Raumprogramm ist das Gebäude deutlich als Unterkunft für zwei Personen gedacht, einen Altvater und seinen *discipulus*, wobei der Schlafraum des Letztgenannten aus dem Küchentrakt zu erreichen war. Er war also u.a. für die Zubereitung der Mahlzeiten zuständig.

Freilich haben sich in den Kellia nur sehr wenige Mönchsunterkünfte in diesem Urzustand erhalten.³² Die Mehrzahl der Bauten ist bald vergrößert worden. Vermutlich blieb es nicht bei einem Schüler, sondern es folgten bald weitere, die unterzubringen waren. Sehr oft haben die für die Neuankömmlinge eingerichteten zusätzlichen Unterkunftsräume die Gestalt der kleinen Zweiräume-Kellien, wie sie im Gebiet der Ostkirche von Abû Minâ festgestellt wurden (s. Kap. 1.1). Bei weiterem Anwachsen des Kellions kamen auch einige allgemeinere Gebäude hinzu, wie Werkstätten, meist zur Herstellung von Strohmatten³³, die zum Gelderwerb³⁴ verkauft wurden³⁵, eigene Rückzugstürme³⁶, Gästeräume und besondere Saalbauten, die offenbar für die gemeinsamen Stundengebete oder Psalmmodien im Rahmen der Weihrauchopfer bei Sonnenuntergang, später vielleicht auch den Wortgottesdiensten ohne Eucharistiebereitung dienten. Einige dieser Saalbauten in den Kellia haben sich später zu liturgiefähigen Kirchen entwickelt.³⁷ Die in mehreren Fällen zu beobachtende

³² Praktisch gilt das nur für das Kellion QIz 23 aus dem Gebiet der Q. Izaila, R. Kasser et al., EK 8184, Bd. I. *Survey archéologique des Kellia (Basse Égypte)*, Rapport de la campagne 1981 (Louvain 1983), Text- u. Taf.-Bd. 146 ff., Taf. 25; in sehr vielen Fällen ist die ursprüngliche Anlage noch gut überschaubar, nur mit Anbauten versehen, ohne fremdende Umbauten. In dem Kellion QIz31, ebd., 155 ff., Taf. 29, sind zwei diesem Schema folgende Häuser unmittelbar nebeneinander gesetzt.

³³ E. Makowiecka, The interpretation of the room 16 (monastic complex 14, Qutûr el-Izeila). In: Bridel, *site mon.* 107–112, Abb. 2.

³⁴ In Apoph.Patr. 446 teilt Lukios (aus Enaton) den Gewinn mit, den er durch Körbeflechten erzielt, und wie viel er davon für sich selbst braucht bzw. als Almosen weitergibt.

³⁵ Abû 'l-Makârim (tr. Samuel) 182 überliefert aus der frühen Fatimidenzeit (11. Jh.), dass aus der Sketis jährlich 200 Matten zu je 25 Ellen Länge und 5 Ellen Breite an den Qâdî al-Qudâ (Oberrichter) in Kairo verkauft wurden.

³⁶ In der Regel handelte es sich auch bei diesen Türmen um mehrgeschossige quadratische oder rechteckige Bauten, deren Inneres je nach Größe in drei, vier oder noch mehr verhältnismäßig kleine Bereiche aufgeteilt war, von denen einer das für die Kommunikation zwischen den Geschossen erforderliche Treppenhaus aufnahm. Der Zugang lag in den meisten Fällen nicht im Erd-, sondern im Obergeschoss und erfolgte über einen in gewisser Entfernung gelegenen unabhängigen Treppenturm, dessen obere Plattform mit dem Rückzugsturm durch eine Zugbrücke in Verbindung stand. Eine ausführliche Beschreibung eines derartigen Turmes mit mehreren Grundrissen, Schnitten und Ansichten bietet U. Monneret de Villard, Deyr el-Muharraqhah. *Note archeologique* (Mailand 1928) 9 ff., Abb. 3 ff.

³⁷ Descœudres, a.a.O. (Anm. 28), 43 f.

Vermehrung der Küchenräume und Latrinen³⁸ sowie das Vorhandensein von größeren Räumlichkeiten, die wohl zur Unterbringung von nur vorübergehend anwesenden Gästen bestimmt waren, deutet ferner darauf, dass einige charismatisch begabte Mönche bei bestimmten Anlässen oft eine nicht geringe Anzahl von Besuchern aufzunehmen und zu versorgen hatten.

1.3 Dayr al-Naqlûn: Eine Laura, in der die Mönche in Felshöhlen wohnten, die in die Hänge des aus teilweise locker verbackenem Konglomeratgestein bestehenden Gabal Naqlûn am Südwestrand des Fayyûm hineingearbeitet waren, ist das Dayr al-Naqlûn (kopt.: πτοού Νεκλωνε).³⁹ Es

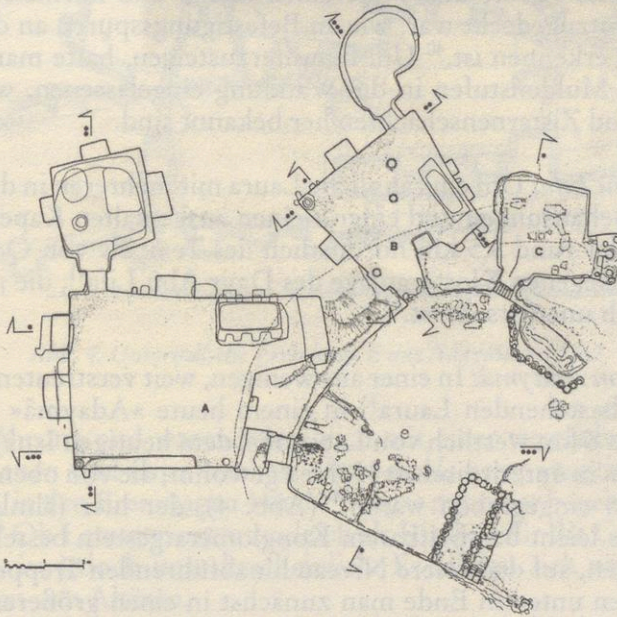


Abb. 3. Kellion 44 aus Dayr al-Naqlûn

³⁸ Hinweise zur Ausbildung dieser Latrinen bieten C.C. Walters, *Monastic Archaeology in Egypt* (Warminster 1974) 223 f., Abb. 39 sowie vor allem B. Boyaval in: *Kellia I Kôm* 219 fasc. I 76 salle XLII, Taf. 13 c. fasc. II, Taf. 17 a.

³⁹ Eine vorläufige Zusammenfassung bietet W. Godlewski, *Deir el Naqlun. Topography and tentative history*. In: *Archeologia e papiri nel Fayyum. Atti del convegno internazionale*, Siracusa 24–25, Maggio 1996 (*Siracus* 1997) 123–134 mit mehreren Grundrissen; kurze Grabungsberichte teilw. mit Plänen wurden bisher an verschiedenen Stellen veröffentlicht, W. Godlewski, *Archaeological research in Naqlun in 1991*, *PAM* 3, 1992, 49–56 (ohne Pläne); W. Godlewski/E. Paradowska, *Naqlun 1993*, *PAM* 5, 1993, 55–62 (ohne Pläne); W. Godlewski/T. Derda/Th. Górecki, *Deir el Naqlun (Neklioni)*, 1988–1989, second preliminary report, *Nubica* 3, 1994, 201–263, bes. 203 ff., Abb. 2. 4; T. Derda, *Deir el-Naqlun: The Greek papyri* (Warsaw 1995) 27–40, Taf. 2-3; W. Godlewski, *Naqlun. Excavations 1995*, *PAM* 7, 1995, 82–88; ders., *Naqlun. Excavations 1997*, *PAM* 9, 1997, 77–86; ders., *Naqlun: Recent studies*, *BSAC* 39, 2000 (im Druck).

handelt sich durchwegs um kleine, aus einem gemeinsamen Vorbereich erschließbare Raumgruppen, die fast immer für eine Zweiergemeinschaft mit gemeinsamer Küche und Vorratskammer bestimmt waren (Abb. 3). Die eigentlichen Unterkunftsräume sind getrennt und setzen sich wie üblich aus einem mit einer östlichen Nische als Oratorium ausgewiesenen größeren Raum und anhängendem kleinen Schlafgemach zusammen. Die Räume des Altvaters und seines *discipulus* sind also funktionell nicht unterschieden. Alle sind jedoch in ihrer Gestalt den Umständen ihrer Entstehung zufolge ziemlich formlos. Im Boden der Oratorien ist nahe dem Fenster fast überall ein etwa 1,9 bis 2,30 m tiefer, etwa rechteckiger Schacht angelegt, der vermutlich als Aufbewahrungsort für seltener gebrauchte Geräte und Materialien diente und normalerweise mit Holzbrettern zugedeckt war, wie an Befestigungsspuren an den oberen Rändern zu erkennen ist.⁴⁰ Um hinunterzusteigen, hatte man auf einer Seite kleine Muldenstufen in die Wandung eingelassenen, wie sie von Brunnen- und Zisternenschächten her bekannt sind.

1.4 Dayr Abû Lifa: Um eine ähnliche Laura mit mehreren in den Fels gearbeiteten Behausungen und einer kleinen ausgemalten Kapelle handelt es sich bei der rund 3,5 km nordöstlich des Tempels von Qaṣr as-Ṣaḡa (Fayyûm) gelegenen Klosteranlage des Dayr Abû Lifa⁴¹, die jedoch bisher praktisch unerforscht ist.⁴²

1.5 Laura von Adaymâ: In einer aus wenigen, weit verstreuten Einzelbehauungen bestehenden Laura⁴³ in einem heute »Adaymâ« genannten Gebiet (4 bis 6 km westlich von Latopolis, dem heutigen Isnâ) haben die Anachoreten in unterirdischen Höhlen gewohnt, die von oben in den felsigen Boden eingegraben waren⁴⁴ (Abb. 4), der hier (ähnlich wie in Naqlûn) aus leicht bearbeitbarem Konglomeratgestein besteht. Sie waren auf langen, auf das tiefere Niveau hinabführenden Treppen zugänglich, an deren unterem Ende man zunächst in einen größeren Lichthof gelangte, aus dem dann die Kellien der Mönche zu erreichen waren. Unmittelbaren Zugang aus dem Hof hatten nur die zu den jeweiligen Eremitagen gehörigen Oratorien. Fast alle Kellien aus Adaymâ hatten zwei Oratorien, die jeweils zu unterschiedlichen Zeiten angelegt worden waren. Sie unterschieden sich von den übrigen Räumen durch eine sorgfälti-

⁴⁰ Als pars pro toto Godlewski/Derda/Górecki, a.a.O., 209, Abb. 2. 4.

⁴¹ Nicht zu verwechseln mit den näher am Qarun-See gelegenen Felshöhlen, die in der bisherigen Forschung vielfach irrtümlich mit dem Dayr Abû Lifa gleichgesetzt wurden, zuletzt O. Meinardus, *Dair Abû Lifa revisited*, BSAC 19, 1967–1968, 177–180, bes. 179 f., Abb. 180.

⁴² P. Gallo, *Il vero Deir Abu Lifa revisitato*, EVO 16, 1993, 57–66., bes. 60 ff. ohne Plan, mit Hinweis auf die bisher vorliegende Literatur.

⁴³ Die Entfernungen untereinander betragen etwa 400 bis 500 m, einige sind jedoch mehr als 1 km von der zunächst benachbarten Behausung entfernt.

⁴⁴ S. Sauneron/J. Jacquet, *Les ermitages chrétiens du désert d'Esna I-IV* (Cairo 1972) mit zahlreichen Plänen; kurze Zusammenfassung auch bei Rutgers a.a.O. (Anm. 8) 21 f.

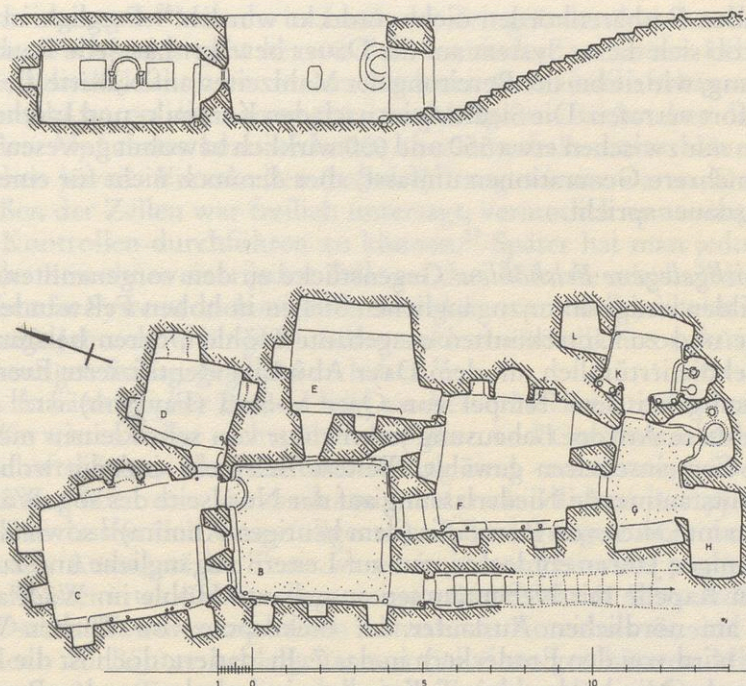


Abb. 4. Unterirdische Eremitage E aus Adaymâ bei Isnâ

gere Ausführung und waren wie üblich mit einer westlichen Sitzbank, vielen Nischen und einer reicher, oft *aedicula*-artig ausgebildeten Gebetsnische, in den Eremitagen 4 und 7⁴⁵ sogar mit einer begehbaren Apsis versehen.⁴⁶ Ob Letztgenannte zugleich als Kirchen für die Gemeinschaft fungierten, ist jedoch unwahrscheinlich. Es fanden sich nämlich keine Standspuren von Altären.

Die eigentlichen Schlafräume der Mönche, wobei jedem Bewohner wohl sein eigener Schlafraum zugewiesen war, konnten in fast allen Fällen nur aus den jeweiligen Oratorien betreten werden.⁴⁷ Weitere Räume sind als Küchen und Vorratsräume erkennbar. Die Kirche dieser Laura lag ganz am östlichen Rand der Niederlassung. Sie war als einzige nicht als Höhlenanlage ausgeführt.⁴⁸

Diese ungewöhnliche Ausbildung der Mönchsbehausungen in der Laura von Adaymâ ergab sich aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Sicherheitsbedürfnis der Mönche. In der Tat waren sie auch aus geringer Entfernung nicht erkennbar, sodass zu hoffen war, dass sie von vorüber-

⁴⁵ Esna II (Anm. 44) 29 ff., Taf. 124-126 (Eremitage 4, Raum F), und 55 f., Taf. 129 f. (Eremitage 7, Raum H). Für eine Kirche fehlt diesen Räumen nur noch ein fest installierter Altar.

⁴⁶ Esna I (Anm. 44), 15 ff.; zu den Nischen und Apsiden ebd., 56 ff.

⁴⁷ Esna I (Anm. 44), 17 f.

⁴⁸ Unpubliziert.

ziehenden Barbarenhorden nicht entdeckt wurden.⁴⁹ Fraglich ist allerdings, ob sich dieses System auf die Dauer bewährt hat. Jede Rauchentwicklung, wie sie bei der Bereitung der Mahlzeiten anfiel, hätte die Mönche sofort verraten. Die Siedlung ist nach den Keramik- und Inschriftenfunden nur zwischen etwa 550 und 630 wirklich bewohnt gewesen⁵⁰, was zwar mehrere Generationen umfasst, aber dennoch nicht für eine lange Lebensdauer spricht.

1.6 Hochgelegene Felshöhlen: Gegenstücke zu den vorgenannten Klöstern bilden einige an unzugänglichen Stellen in hohen Felswänden enthaltene und zu Unterkünften ausgebauten Höhlen, deren bekanntestes Beispiel die irrtümlich mit dem Dayr Abû Lifa identifizierte Eremitenbehausung bei dem Tempel von Qaṣr as-Saḡa (Fayyûm) ist.⁵¹ Doch wurde diese Art der Behausung jeweils nur von sehr kleinen monastischen Gemeinschaften gewählt. Weitere Beispiele sind die wohl dem 7. Jh. entstammende Niederlassung auf der Nordseite des sog. Wâdî bi'r al-'Ayn im Osten von Panopolis (dem heutigen Ahmîm)⁵² sowie die erst vor wenigen Jahren entdeckte, nur auf Leitern zugängliche und zu einer kleinen Kapelle mit Nebenräumen ausgebauten Höhle im Wâdî ar-Rumallâ am nördlichen Ausläufer der Nekropole von Theben-West.⁵³ Letzte wird von den Entdeckern in das 7. Jh. datiert, doch ist die Bemalung in der Nische der kleinen Kapelle mit dem thronenden Pantokrator⁵⁴ zweifellos jüngerer Datums.

2. Unterkünfte der Mönche in den Koinobien

Gänzlich anders sind die Behausungen der Mönche in den entwicklungsgeschichtlich etwas jüngeren Koinobien. Über sie sind wir wesentlich weniger gut unterrichtet. Archäologische Reste haben sich erst aus jüngerer Zeit erhalten. Doch scheint es so, dass sich auch hier die Art der

⁴⁹ Von derartigen Raubüberfällen auf Mönchssiedlungen in Ägypten ist in der hagiographischen Literatur sehr oft die Rede, s. u.a. F. Conca, Nilus Ancyranus Narratio (Leipzig 1983) passim.; Chr. Müller-Kessler/M. Sokoloff (ed./tansl.), The forty martyrs of the Sinai desert. In: A corpus of Christian Palestinian Aramaic III, 1996, 9–69 (= fol. 1–61), bes. 13 ff.; Apoph. Patr. 183 (Daniel 1). 219 (Euprepios 2). 296 (Theodoros v. Pherme 29). 376 (Isaak 5). 471 (Makarios 18). 493 (Makarios 41). 834 (Sisoës 31). 881 (Spyridon 1).

⁵⁰ Sauneron Esna IV (Anm. 44), 7 f.

⁵¹ Meinardus, a.a.O. (Anm. 41), 179 f., Abb. 180; zur korrekten Lokalisierung des Dayr Abû Lifa s. Gallo, a.a.O. (Anm. 42), 57 f., Abb. 1.

⁵² Kuhlmann a.a.O. (Anm. 1), 8 f., Abb. 1, wo auch herausgestellt wird, dass im Gegensatz zu der opinio communis hier nur ganz wenige Mönche auf der Grundlage einfachster Gartenbauwirtschaft gelebt haben konnten. Bei der angeblichen Kapelle, die von Moslems auch als Moschee angesehen wird, handelt es sich um eine Zisterne.

⁵³ K. R. Weeks, The Berkeley map of the Theban Necropolis, report of the fifth season, 1982, ARCE Newsletter 121, Spring 1983, 41 ff. (1–16), bes. 13 Abb. 2.

⁵⁴ Ebd., Abb. 3.

Unterbringung der Mönche im Laufe der Zeit geändert hat. Aus den Regeln des Pachomios geht hervor, dass zumindest zu seinen Lebzeiten († 346)⁵⁵ die Mönche zwar in verschiedenen Gemeinschaftshäusern untergebracht waren, die man wegen ihrer Menge mit Buchstaben des griechischen Alphabetes kennzeichnete, aber innerhalb dieser Häuser den Mönchen jeweils Einzelzellen (*cellulae*)⁵⁶ zugewiesen waren. Das Verschließen der Zellen war freilich untersagt, vermutlich um unangekündigte Kontrollen durchführen zu können.⁵⁷ Später hat man jedoch die Zahl der Bewohner einer jeden Zelle auf drei Mönche erhöht.⁵⁸ Ein entsprechendes System, doch mit zwei Bewohnern pro Zelle, scheint in dem um einige Jahrzehnte jüngeren Schenutekloster nördlich von Atripe, bei dem heutigen Suhag, gegolten zu haben.⁵⁹

Ein archäologischer Befund liegt zu diesen Nachrichten bisher nicht vor. Wir wissen daher nichts über Aussehen und Geschosshöhe der Gemeinschaftshäuser, über Zellenverteilung und -ausstattung, über Zusatzräume, über das Vorhandensein unterschiedlicher Bautypen etc. Immerhin lassen sich einige allgemeine Überlegungen dazu anstellen. Nach den Aussagen der Texte waren in jedem Haus der pachomianischen Klöster etwa 40 Mönche untergebracht⁶⁰, was 40 Einzelzellen ergibt. Ordnet man diese zu beiden Seiten eines Korridors an, sind es immer noch 20 Räume beiderseits, was bei einer geschätzten Mindestgröße von 2 m (Raumbreite plus einer Trennwand) eine Gesamtlänge von mehr als 40 m ausmacht; das reduziert sich freilich auf die Hälfte, wenn jedes Haus mit einem zweiten Geschoss versehen ist. Den bisher vorliegenden Grundrissen frühchristlicher, dem 5. bzw. 6. Jh. zuweisbarer Koinobien ist in dieser Hinsicht noch wenig zu entnehmen; jedenfalls passen die von den Ausgräbern als Unterkunftsbauten angesehenen Häuser nicht zu dem beschriebenen Programm von mehrzelligen Gebäuden.

⁵⁵ H. Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs II. Pachomius – Der Mann und sein Werk* (Würzburg 1983) 19. 30.

⁵⁶ *Praecepta* 81; aber auch in allen übrigen Erwähnungen der Mönchszellen, pr. 3. 19. 28. 43. 78. 89. 107. 112. 114. 126, wird immer nur von einer Zelle eines Mönches, nie von einer für mehrere Mönche gesprochen, ebenso Hieronymus in der praefatio, c. 4, seiner Übersetzung der Pachomios-Regeln.

⁵⁷ *Praecepta* 107.

⁵⁸ P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pachomien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e* (1898, repr. Frankfurt 1961) 263 f. J. Leipoldt, *Schenute von Atripe* (Leipzig 1903) 98 sowie A. de Vogüé, »Comment les moines dormirent« *Commentaire d'un chapitre de la règle de Saint Benoît*, *Studia monastica* 7 (1965) 25–62, bes. 39 ff.

⁵⁹ Nach einem aus etwas jüngerer Zeit stammenden »fragment de règle monacale« (fragm. E.) publiziert von E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e et V^e siècles*. MMAF IV (Paris 1888) 248–278, bes. 253 f.; zit. auch von P. Ladeuze, a.a.O. (Anm. 58), 311 sowie Leipoldt a.a.O. (Anm. 58), 98.

⁶⁰ M. Krause, *Das Mönchtum in Ägypten*. In: ders. (Hg.), *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit [Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 4.]* Wiesbaden 1998, 149–174, bes. 157. 164.

2.1 *Ober-Anṣinâ*: In den späteren, erst nach der arabischen Eroberung gegründeten Koinobien waren die Mönche, wenigstens nach unserer heutigen Denkmälerkenntnis, in gemeinschaftlichen Schlafsälen (Dormitorien) untergebracht. Eine kleine Klosteranlage wohl des späten 7. bzw. frühen 8. Jh. in Ober-Anṣinâ (südlich von Antinopolis) besaß einen großzügigen Unterkunftsbau mit fünf Schlafräumen, die zu beiden Seiten eines breiten mittleren Korridors aufgereiht waren.⁶¹ Gemauerte Betten haben sich nicht erhalten. Die Mönche besaßen vermutlich nur auf dem Boden ausgebreitete Strohmatte. Anhand der Wandnischen, die wohl für die persönliche Habe der Mönche bestimmt waren und in gleichmäßigen Abständen umlaufend in die Wände eingelassen waren, lässt sich die Anzahl der Bewohner eines jeden Raumes auf sechs bis acht Mönche bestimmen. Auf der Westseite dieses Gebäudes war das Refektorium untergebracht.

2.2 *Dayr al-Balaizâ*: Ungewöhnlich sparsam mit nur sehr dünnen Wänden versehen sind die Schlafsäle in dem Kloster bei dem heutigen Dorf Balaizâ⁶², deren Anlage nach den Papyrusfunden in das späte 7. bzw. beginnende 8. Jh. gehört. Es handelt sich in der Mehrzahl um jeweils langgestreckte eingeschossige Räume, die auf einer Schmalseite, meist ohne Vorraum, unmittelbar aus den inneren Verbindungswegen im Kloster zu

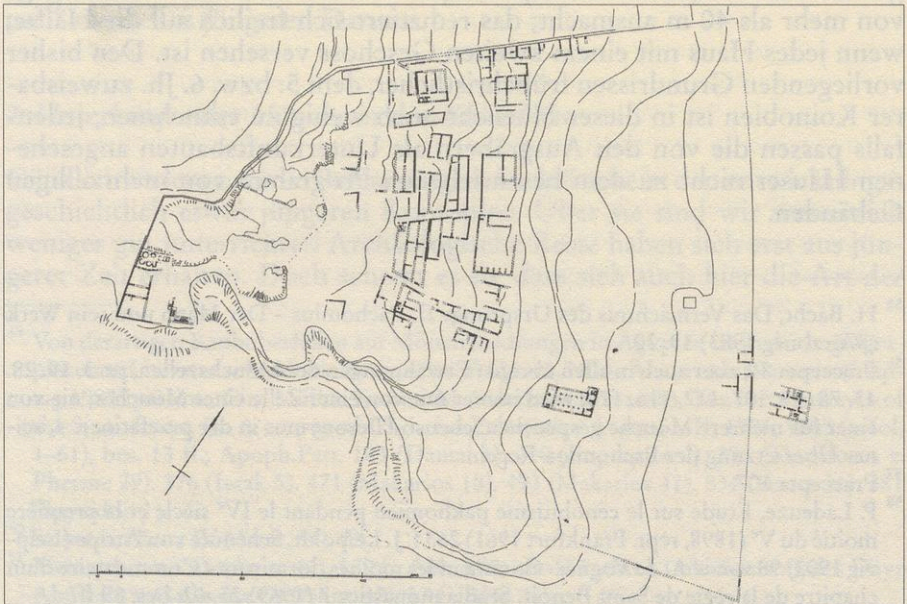


Abb. 5. Gesamtplan von Dayr al-Balaizâ

⁶¹ Unpubliziert.

⁶² P. Grossmann, Ruinen des Klosters Dair al-Balaizâ in Oberägypten. Eine Surveyaufnahme, *JbAC* 36, 1993, 171–205, bes. 190 ff., Falttaf. 1 und 2.

betreten waren (Abb. 5). Die den Mönchen zugewiesenen Betten (oder auch nur Matten auf dem Boden) waren entlang der Wände aufgereiht. Die Fenster, bei denen es sich ausschließlich um schmale Schlitzfenster handelt, saßen hoch oben in der Wand und waren wegen der Hanglage der Bauten nur auf einer Seite angebracht. Zwei mehrgeschossige Beispiele derartiger Unterkunftsbauten mit jeweils drei Schlafsälen pro Geschoss besaßen, um mit nur einer Treppe auszukommen, auf jedem Geschoss einen gemeinsamen Vorraum. Zwangsläufig konnte bei einer solchen Lösung der mittlere Schlafsaal nur auf der dem Eingang gegenüberliegenden Schmalseite mit Fenstern versehen gewesen sein. Sonst sind an einigen dieser Schlafsäle Nebenräume angeschlossen, die mehrere Nischen enthielten.⁶³

Offenbar der Fatimidenzeit entstammt schließlich ein großer, mit einem breiten, mittleren und von der Seite zugänglichen Korridor versehener Unterkunftsbaubau, der ebenfalls in Ober-Anṣinâ (in südöstlicher Richtung nicht weit von dem vorgenannten Gebäude entfernt) vom ägyptischen Antikendienst teilweise freigelegt wurde.⁶⁴ Er besaß mehrere langgestreckte und wie in Dayr al-Balaizâ quer zum Verlauf eines inneren Korridors ausgerichtete Schlafräume, die also sämtlich ebenfalls von der Schmalseite zu betreten waren. In ihnen haben sich nun im Gegensatz zu den vorgenannten Beispielen auch mehrere gemauerte Betten erhalten. Letzte sind jeweils über einem überwölbten Hohlraum konstruiert und liegen deshalb ungewöhnlich hoch. Die Länge der einzelnen Bettstellen ist durch die Position der Kopfstützen definiert. Jeder Bettstelle ist darüber hinaus eine Wandnische zugeordnet. Sowohl die unteren überwölbten Hohlräume wie auch die Nischen in den Wänden dienten offenbar zur Unterbringung der persönlichen Habe der Bewohner. Bemerkenswert ist die mit einer weit übermannshohen Ummauerung ausgebildete Dachfläche des Gebäudes, die über eine an der Seite des Zugangskorridors angeordnete Treppe zu erreichen war. Offenbar bestand die Gewohnheit, an warmen Sommertagen auf dem Dach zu schlafen.⁶⁵

2.3 *Dayr Anbâ Hadrâ*: Am bekanntesten sind schließlich die ebenfalls der Fatimidenzeit angehörenden Schlafräume in dem Dayr Anbâ Hadrâ auf dem Westufer bei Aswân.⁶⁶ Der Bau ist zweigeschossig. Auch hier sind die Schlafräume zu den Seiten eines breiten Korridors angeordnet. Die bis zu einer vor einigen Jahren ausgeführten Restaurierungsaktion des ägyptischen Antikendienstes in mehreren Räumen noch gut erkennbaren Bett-

⁶³ Anweisen zur Bestimmung solcher Nischen gibt Pachomios in: *Praecepta* 82 u. 101; dazu Bacht, a.a.O. (Anm. 55), 189.

⁶⁴ S. vorläufig P. Grossmann, Die Unterkunftsbauten des Koinobitenklosters »Dair al-Balayza« im Vergleich mit den Eremitagen der Mönche in Kellia. In: Bridel, *site mon.* 33–40, bes. 37, Abb. 1.

⁶⁵ Bereits in den Regeln des Pachomius, *Praecepta* 87, vorgesehen.

⁶⁶ S. vor allem U. Monneret de Villard, *Il monastero di S. Simeone presso Aswân I* (Mailand 1927) 102 ff., Abb. 114.

stellen⁶⁷ hatten auf allen Seiten umlaufende hohe Lehen, die ihnen ein wannenförmiges Aussehen verliehen.⁶⁸ Ferner waren auch hier zahlreiche Wandnischen in die Wände der Schlafräume eingelassen. Mehrere von ihnen wurden sogar erst nachträglich eingearbeitet, was auf eine gelegentliche Überbelegung der Räume schließen lässt. Einige Räume waren außerdem in einer Ecke mit einem gemauerten quadratischen Behälter unbekannter Bestimmung ausgestattet. Reste von ähnlichen Unterkunftsgebäuden haben sich in Dayr al-Fahûr⁶⁹, allerdings ohne eine entsprechende Ausstattung, sowie in der Dependence des Hadrâ-Klosters unter der Qubbat al-Hawâ auf dem Westufer von Aswân⁷⁰ erhalten.

Eine Art Zwischenrolle übernehmen einige Klosterkomplexe wie z.B. das sich seit dem Ende des 6. Jh. im Gebiet der alten Nekropole von Memphis nahe der Stufenpyramide bei Saqqâra ausbreitende Jeremiaskloster⁷¹ und die auf eine Gründung des Apollon (*hist.mon.* 8, 2) zurückgehende Eremitensiedlung bei dem heutigen Dorf Bawît in Mittelägypten, deren archäologisch fassbare Gestalt in beiden Fällen allerdings im Wesentlichen erst aus der Zeit nach der arabischen Eroberung (639/42) stammt. Auch das seit einigen Jahren von einer österreichischen Mission freigelegte Bane-Kloster (Dayr Abû Fânâ) nördlich von Mallawî ist hier zu nennen.⁷² Aufgrund der Dichte der Bebauung in diesen Siedlungen, die vor allem im letzten Fall einen geradezu dorfähnlichen Charakter aufweist, ist man zunächst geneigt, sie als mehr

⁶⁷ Leider enthält das Buch von Monneret de Villard weder eine Schnittzeichnung noch irgend ein Photo dieser Betten.

⁶⁸ Sie unterscheiden sich in dieser Hinsicht nicht unerheblich von den gewöhnlichen Ruhebetten, wie sie in den an der Ostwand der unteren Terrasse des Klosters aufgereihten Gästeräumen enthalten sind und in ihrer Gruppierung dem eines Tricliniums entsprechen, Monneret de Villard a.a.O. (Anm. 66), 25 ff., Abb. 9; möglicherweise hat man sich in dieser Form auch die in den pachomianischen Regeln (pr. 87 und 88) genannte und zum Schlafen bestimmte sellula reclinis vorzustellen, nur dass diese aus Holz gearbeitet und transportierbar war; ausführlich zum Thema H. Bacht, Ein Wort zur Ehrenrettung der ältesten Mönchsregel, *Zeitschr. f. Kath. Theol.* 72, 1950, 350–359.

⁶⁹ G. Castel/P. Grossmann, in: *Copt.Enc.* III (1991) 803–805, bes. 804 Abb. 803.

⁷⁰ Monneret de Villard, a.a.O. (Anm. 66), 17 Abb. 2. P. Grossmann, in: *Copt.Enc.* III (1991) 851 f., Abb. 852.

⁷¹ Die in der Chronik des Johannes von Nikiu (59, Z. 4–15) scheinbar auf einen früheren Zeitraum weisende Erwähnung eines Jeremiasklosters im Zusammenhang mit der Verbannung des Kaisers Anastasius (491–515) bezieht sich auf die auf einer Insel bei Onouphis (heute Manûf al-'Ulîya) im östlichen Nildelta gelegene Gründung eines anderen Jeremias, der auch »Jeremias von Alexandria« genannt wird, s. J. Maspero-G. Wiet, *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte* [MIFAO 36, 1919] 96 sowie J. Maspero, *Revue critique* 14. Sept. 1912, 208 (zit. nach Maspero-Wiet a.a.O., 96), erwähnt auch von Abû 'l-Makârim (tr. Samuel) 186; gegen diese Zuweisung freilich St. Timm, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit.* IV (Wiesbaden 1988) 1577 f., der Manûf für eine Verschreibung von Memphis hält.

⁷² Über diese seit 1987 laufenden Grabungen sind bisher fünf z.T. sehr ausführliche Berichte erschienen, zuletzt H. Buschhausen et al., *Die Ausgrabungen von Dair Abu Fana in Ägypten in den Jahren 1991, 1992 und 1993.* *Ägypten und Levante* 6, 1996, 13–73.

dem koinobitischen System entsprechende Niederlassungen anzusehen, doch weisen sie andererseits keine Gebäude auf, die als Gemeinschaftsunterkünfte im obigen Sinn zu interpretieren wären. Die Bewohner dieser Niederlassungen dürften daher eher eine semi-idiorhythmische Lebensweise praktiziert haben. Sowohl das Jeremias-kloster wie auch das Dayr Abû Fânâ besitzen deutliche Reste von Refektorien⁷³, die wieder in reinen Anachoretensiedlungen nichts zu suchen haben.

Darüber hinaus finden sich vor allem in den beiden zuerst genannten Niederlassungen zahlreiche kleine Kapellen, die mit Mustern phantasiervoll komponierter, bunter *opus sectile*-Imitationen und figürlichen Darstellungen von Mönchsheiligen und biblischen Gestalten usw. ausgemalt sind. In Bezug auf ihre räumliche Gestaltung sind sie in den Wänden der Ostseite häufig mit einer größeren, halbrunden und halbkuppelförmig überdeckten Gebetsnische sowie mehreren kleinen Nebennischen versehen. Erstgenannte sind fast immer mit Halbsäulchen und Archivolten *aedicula*-artig umrahmt. Oberhalb davon sind in mehreren Fällen kleine rechteckige Vertiefungen zu erkennen, in denen einst kleine Holzdübel eingesetzt waren, die wohl zur Befestigung von Vorhängen dienten.⁷⁴ Dagegen können die übrigen Nischen von sehr unterschiedlicher Gestalt sein. Oft sind sie wie Schränke in mehrere Zwischenfächer unterteilt und in einigen Fällen sogar mit Holztüren verschließbar.

Die Anordnung der in dieser Weise ausgestatteten Kapellen im Klosterareal ist stellenweise derart dicht, dass ausgeschlossen werden kann, dass sie etwa wie Parekklesien zum ergänzenden liturgischen Gebrauch für die Kirchen bestimmt waren. Im Jeremiaskloster enthält das große dreiteilige Gebäude nordwestlich der Hauptkirche mit breiten inneren Korridoren ganze Sequenzen derartiger unmittelbar aufeinander folgender, kapellenmäßig ausgebildeter Oratorien.⁷⁵ Ihnen waren kleinere Nebenräume sowie bei der südlichen Raumfolge (1745.1744.1728.1727) auch eigene kleine Höfe vorgelagert.

Das Oratorium 1745 besitzt darüber hinaus zwei in den Boden ge-

⁷³ In Dayr Abû Fânâ hat der an die Südwestecke der Kirche anschließende sog. Brunnen-saal (Raum E) als Refektorium zu gelten, s. H. Buschhausen et al., Die Ausgrabungen von Dair Abu Fana in Oberägypten im Jahr 1989. Ägypten und Levante 2, 1991, 121–146, bes. 132 ff., Abb. 1; im Jeremiaskloster ist das Refektorium nicht der Saal 1772, wie noch J. E. Quibell, Saqqara IV, 4 ff., Taf. 1, annahm, sondern der weiter nördlich gelegene, ursprünglich als Infirmerie gedeutete zweischiffige Saal 726, ders., Saqqara III, 15 f., Taf. 1, in dessen Nähe auch die Küchenanlagen festgestellt wurden.

⁷⁴ Für charakteristische Beispiele s. J. Maspero/E. Drioton, Fouilles exécutées à Baouît (MIFAO 59, 1931) Taf. 5–7 (salle 1); ebd., Taf. 21A–22 (salle 6) Taf. 31 (salle 20).

⁷⁵ Quibell, Saqqara IV, 20 ff., Taf. 2. 20–21; es scheint, dass die südliche Raumfolge 1727–28–44–45 mit den entsprechenden Vorräumen zuerst angelegt wurde. Darauf folgte die etwas abweichend ausgerichtete Folge 1717–18–19–23–24–25–33 sowie schließlich in einer dritten Bauphase die Folge 1753–57–71 einschließlich der nicht erhaltenen Zwischenräume.

lassene rechteckige Vertiefungen⁷⁶ von der Art, wie sie in einigen Kellien von Dayr al-Naqlûn festgestellt wurden (s.o. Kap. 1.3.). Zur Belüftung gab es mehrere vertikale Luftschächte⁷⁷, die in die durchlaufenden Seitenwände eingelassen waren. Es besteht kein Zweifel, dass es sich bei diesem Gebäude um einen zusammenhängenden Unterkunftsbau handelt, dessen Bewohnern je eine zweiräumige Zelle zur Verfügung stand, die ein eigenes Oratorium und einen kleineren Nebenraum aufwies.

Um ein zweites, allerdings etwas kleineres Gebäude dieser Art handelt es sich bei dem Bau mit den Oratorien D bis F⁷⁸. Die Beobachtungen von M. Rassart-Debergh, die im Wanddekor der Zelle F und der in der Nähe befindlichen Zelle A unter den dargestellten Personen auch jeweils eine Frau, vermutlich die Mitgründerin des Klosters Ama Sibylla erkannte⁷⁹, sowie die eigentümliche Darstellung der Jungfrau (?) ohne den Jesusknaben in der Apsis der Kapelle B lassen folgern, dass die Anlage offenbar von Nonnen bewohnt wurde.⁸⁰ Auch diese Räume waren jeweils mit einem eigenen hofartigen Vorbereich auf der Südseite und über einen dort gelegenen Korridor zugänglich.⁸¹ Vermutlich gehören auch die Zellen A und B dazu, von denen die etwas jüngere Zelle B später zu einer kleinen liturgiefähigen Kapelle ausgebaut wurde, vergleichbar der einschiffigen Kapelle in Abû Minâ-Ost⁸² und der kleinen Kirche auf der Nordseite des großen Doppelkellions QIz 19/20 in Kellia.⁸³

Die Ausführung der genannten Unterkunftsbauten weist freilich zahlreiche Unregelmäßigkeiten auf. Kein Raum gleicht dem anderen, und auch die Türen sind überall verschieden, was sich nicht nur durch nachträgliche Umbauten ergeben haben kann. Es scheint von vornherein keine einheitliche Planung bestanden zu haben. Vermutlich hat mehr oder weniger jeder Bewohner seine Zelle selbst gebaut, ohne sich viel um die Ausführung der Nachbarräume zu kümmern.

Etwas anders, aber doch bis zu einem gewissen Grade vergleichbar sind einige Gebäudekomplexe, die in dem Apollon-Kloster bei Bawît gefunden wurden. Die Einzel-Oratorien mit den ihnen angeschlosse-

⁷⁶ Quibell, Saqqara IV, 21, Taf. 2, von denen einer eine Tiefe von 2 m aufweist.

⁷⁷ Gute Beispiele in Kapelle 1723, Quibell, Saqqara IV, 23, Taf. 21b.

⁷⁸ Quibell, Saqqara II 63 ff., Abb. 63.

⁷⁹ M. Rassart-Debergh, La décoration picturale du monastère de Saqqara. Essai de reconstitution, AAAHP 9, 1991, 9–124, bes. 42. 51 Abb. 19 sowie dies., Quelques remarques iconographiques sur la peinture chrétienne à Saqqara, AAAHP 9, 1991, 207–220, bes. 216 ff., Abb. 2.

⁸⁰ Eine Bestätigung dafür, dass zu dem Jeremiaskloster von Saqqâra auch Nonnen gehörten, ergibt sich aus dem Friedhof, wo Bestattungen beiderlei Geschlechts enthalten sind, s. D. G. Jeffreys/E. Strouhal, North Saqqâra 1978–9: The Coptic cemetery site at the sacred animal necropolis. Preliminary report, JEA 66, 1980, 28–35, bes. 33 ff.

⁸¹ Quibell, Saqqara IV, Taf. 1.

⁸² W. Müller-Wiener/P. Grossmann, Abu Mena. 6. Vorläufiger Bericht. AA 1967, 457–480, bes. 466 ff., Abb. 4 u. 5.

⁸³ Descœudres, a.a.O. (Anm. 28), 51 f., Abb. 37.

nen Nebenräumen, die ihrerseits ebenfalls gelegentlich mit einer reichen Bemalung versehen waren, sind hier mehrfach um einen unregelmäßigen mittleren Hof angelegt. Als Beispiele kommen vor allem der Zellenbau mit den Räumen I–XV⁸⁴ sowie der mit den Räumen XLI–XLIX⁸⁵ in Frage. Von ihnen haben die jeweils mit kleinen Halbrundnischen versehenen Räume III, VII, VIII, XII, XLV und XLVI als Oratorien zu gelten. Für deren Anordnung besteht freilich keine Regel. Sie sind jeweils versetzt angeordnet und scheinen nicht im Zusammenhang oder nach einem bestimmten Plan errichtet worden zu sein. Auch in der Lage der Zugänge besteht keine Übereinstimmung.

Keine der hier genannten Varianten der Mönchsunterkünfte hat auf die Dauer überlebt. Besonders gefährdet waren die Anachoretenzellen, die oft das Ziel räuberischer Überfälle waren. Bekannt sind die Überfälle auf die vorjustinianischen Mönchsniederlassungen am Mosesberg im Sinai.⁸⁶ Die großen Lauren in der Sketis sind immer wieder überfallen und ihre Bewohner ermordet worden, was mehrfach zu einer für Jahrzehnte andauernden Entvölkerung des Gebietes führte.⁸⁷ Die von den Mönchen errichteten Schutz- und Rückzugstürme boten auf die Dauer keine genügende Sicherheit. Im 6. Jh. haben daher die Mönche im Sinai erfolgreich den Kaiser Justinian (528–565) um die Errichtung eines größeren Schutzbaus in Form eines ummauerten Klosterkomplexes, des noch heute bestehenden Katharinen-Klosters, gebeten. Etwas einfacher waren die auf Empfehlung des Patriarchen Sinûdâ (Schemute) I. (859–880) in der Sketis errichteten ummauerten Klöster.⁸⁸ In beiden Fällen handelt es sich nicht um echte für eine aktive Verteidigung geeignete Bauten, auch wenn die Anlage des Katharinen-Klosters im Sinai einem militärischen Kastell nicht unähnlich ist. Entscheidend waren die Höhe und Stärke der Ummauerung und die Zuverlässigkeit des Torverschlusses. Die Mauern waren nur für eine passive Verteidigung brauchbar, hinter denen sich die Mönche, ihrem Selbstverständnis entsprechend, ohne etwas zu ihrer Verteidigung unternehmen zu müssen, sicher fühlen konnten.⁸⁹ Als einziges Verteidigungswerk hat eine über der Tormitte angebrachte sog. Pechnase zu gelten. Es handelt sich hierbei um einen kleinen, erkerartigen Vorsprung mit offenem Boden, durch den nicht heißes Pech oder siedendes Öl gegossen werden sollte,

⁸⁴ J. Clédât, *Le monastère et la nécropole de Baouît* [MIFAO 12, 1904], 1–67, Taf. 2.

⁸⁵ J. Clédât, *Le monastère et la nécropole de Baouît* [MIFAO 111, 1999], notes mises en œuvre et éditées par D. Bénazeth et M.-H. Rutschowskaya, 37–105, Abb. 6.

⁸⁶ P. Grossmann, *Besuche und Überfälle in der vorjustinianischen Laura am Mosesberg*, *ByzZ* 92/2 (1999) 455–465 mit Quellenangaben.

⁸⁷ H. G. E. White, *The monasteries of the Wâdi 'n Natrûn*, II. The history of the monasteries of Nitria and of Scetis (New York 1932, repr. 1973) 154 ff., 162 f., 164 ff., 249 ff., 297 f.

⁸⁸ *Ebd.*, 327 ff.

⁸⁹ P. Grossmann, *Architecture* [of the monastery of St. Catherine]. In: K. A. Manafis (Hg.), *Sinai. Treasures of the monastery of Saint Catherine* (Athen 1990) 29–39, bes. 30 ff., Abb. 1.

wie irrtümlich vielfach angenommen wird⁹⁰, sondern nach einer Bemerkung des antiken Militärschriftstellers Vegetius (4. Jh.)⁹¹ im Bedarfsfalle Wasser zum Löschen eines von den Angreifern vor dem Tor angelegten Feuers gegossen wurde.

Zwangsläufig hatte die Umsiedlung der Anachoreten in solcherart befestigte Klöster auch eine Veränderung der Lebensweise der Mönche zur Folge.⁹² Die Mönche mussten mit ihren Zellen dichter aneinander rücken. Die Einrichtung von Refektorien und die Durchführung gemeinsamer Gebetszeiten wurden notwendig. Jedoch keine der Mönchsgemeinschaften in der Sketis ist zu einer echten koinobitischen Lebensweise übergegangen. Vielmehr sind sie alle bei einer semi-idiorrhythmischen Lebensweise geblieben. Das Wichtigste war: Die Anlage dieser befestigten Klöster hat sich als lebensfähig erwiesen und als geeignetes Mittel zur Überwindung der damaligen Schwierigkeiten. Vier der damals ummauerten Klöster in der Sketis haben sich bis heute erhalten.⁹³ Die nördlich der Sketis gelegenen Kellia und die einst berühmte Laura von Nitria, in denen derartige Mauern nicht errichtet wurden, sind hingegen untergegangen.

Abkürzungen in den Fußnoten

AAHP = Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia

AA = Archäologischer Anzeiger

Bridel, *site mon.* = Ph. Bridel (Hg.), *Le site monastique copte des Kellia. Sources historiques et explorations archéologiques. Actes du Colloque de Genève 13 au 15 août 1984* (MSAC 1986)

BSAC = Bulletin de la Société d'archéologie Copte

ByzZ = Byzantinische Zeitschrift

Copt.Enc. = Coptic Encyclopedia I–VIII (New York 1991)

Corboud, *L'oratoire* = P. Corboud, *L'oratoire et les niches-oratoires: Les lieux de la prière*. In: Bridel, *site mon.* 85–92

EVO = Egitto e vicino Oriente

FIFAO = Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire

JbAC = Jahrbuch für Antike und Christentum

JEA = The Journal of Egyptian Archaeology

MIFAO = Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale

MMAF = M.U. Bouriant (Ed.), Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire

⁹⁰ So auch Sh. Gregory, *Roman military architecture on the eastern frontier from AD 200–600. I* (Amsterdam 1995) 145 f.

⁹¹ Vegetius (4. Jh.), *epitoma rei militaris* IV, 4.

⁹² H. Torp, *Murs d'enceinte des monastères coptes primitifs et couvents forteresses. Mélanges d'archéologie et d'histoire* 76, 1964, 173–200, bes. 176 f.

⁹³ Die bisher allgemein vertretene Auffassung, dass das Dayr Anbā Bišūy ebenfalls zu den ersten vier Lauren der Sketis gehöre und auf eine Gründung des Pišoi (Paesios) zurückgehe, ist unberechtigt, s. P. Grossmann, *Zur Datierung der ersten Kirchenbauten in der Sketis*, ByzZ 90, 1997, 367–395, bes. 391 ff.

MSAC = Mission suisse d'archéologie copte

Or.Chr.Per. = Orientalia Christiana Periodica

PAM = Polish Archaeology in the Mediterranean

Quibell, *Saqqara* II = J.E. Quibell, *Excavations at Saqqara* (1906–1907) (Kairo 1908)

Quibell, *Saqqara* III = J.E. Quibell, *Excavations at Saqqara* (1907–1908) (Kairo 1909)

Quibell, *Saqqara* IV = J.E. Quibell, *Excavations at Saqqara* (1908–9, 1909–10). *The monastery of Apa Jeremias* (Cairo 1912)

White, Mon.Nat. II = H.G.E. White, *The monasteries of the Wâdi 'n Natrûn*, II. The history of the monasteries of Nitria and of Scetis (New York 1932, repr. 1973)

White, Mon.Nat. III = H.G.E. White, *The monasteries of the Wâdi 'n Natrûn*, III. The architecture and archaeology (New York 1933, repr. 1973)

Benediktinisches Mönchtum

Odilo Lechner

Die Frage nach dem Wesen benediktinischer Frömmigkeit ist wohl schwerer zu beantworten als die etwa nach dem Kern anderer Ordensspiritualitäten, die man aus dem Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius oder den Schriften der Teresa von Avila erheben mag. Zu sehr liegen Leben und Werk St. Benedikts in der Ferne von anderthalb Jahrtausenden, zu vielfältig und verschiedenartig sind andererseits die Gestalten, die benediktinisches Leben im Lauf der Geschichte angenommen hat. Und doch ist auch in unserer Zeit die Faszination der Gestalt Benedikts, des »Gesegneten«, immer wieder spürbar. »St. Benedikt kehre zurück, uns zu helfen«, sagte Papst Paul VI. am 17. Oktober 1964, als er das im Zweiten Weltkrieg völlig zerstörte und nun wiederaufgebaute Montecassino weihte und Benedikt zum Patron und Beschützer Europas erklärte. Zwei Hauptgründe ließen ihn »die strenge und milde Gegenwart St. Benedikts unter uns« wünschen: der Glaube, den er und sein Orden der Völkerfamilie verkündete, und die Einheit, »zu der der große und einsame soziale Mönch uns als Brüder erzog«. So hatte schon Papst Benedikt XV. beim Antritt seines Pontifikats erklärt, er habe den Namen des Patriarchen des abendländischen Mönchtums deswegen gewählt, weil er die jetzt anbrechende neue Zeit so zu Gott hinführen möchte, wie es einst St. Benedikt getan habe. Wie sehr solche Orientierung an diesem Ursprung bedeutsam sein kann, schilderte der ehemalige Premierminister und Außenminister Chinas, Lou Tseng-Tsian in seinem Buch *Konfuzianer und Christ* (1947). Er war 1893 als junger Diplomat an die Gesandtschaft in Petersburg gekommen und fand in seinem dortigen Chef Shu einen Lehrmeister staatsmännischer Bildung. Shu gab ihm auch den Rat, wenn er die christliche Religion und deren Zweige kennen lernen wolle:

Nehmen Sie den ältesten Zweig dieser Religion, den, der am ehesten zu den Ursprüngen zurückreicht – dort treten Sie ein! Studieren Sie seine Lehre, befolgen Sie seine Gebote, unterwerfen Sie sich seiner Leitung, erfüllen Sie genau die vorgeschriebenen Übungen. Und später dann, wenn Sie einmal am Ende Ihrer Laufbahn sind, werden Sie vielleicht Gelegenheit haben, noch weiter zu gehen. In jenem ältesten Zweig hinwieder wählen Sie die älteste Genossenschaft und treten Sie, wenn es Ihnen möglich ist, auch dieser bei. Machen Sie sich zu ihrem Jünger und befolgen Sie das innere Leben, in dem ihr Geheimnis beruhen muss. Wenn Sie dann das Geheimnis dieses Lebens begriffen und durchschaut haben ..., dann nehmen Sie, was Sie entdeckt haben und bringen Sie es den Chinesen!

Und wirklich tat Lou so. Nach einer großen politischen Karriere wurde er Katholik und 1928 Mönch der belgischen Abtei St. André. Der Ursprung schien ihm neuer Anfang für sein Land sein zu können.

1. Die Ursprünge Benedikts

Wenn wir Benedikt als Ursprung sehen, müssen wir ihn selber als Ausdruck einer Sehnsucht nach Ursprung verstehen. Er orientierte sich an den »Vätern« der Mönchsbewegung, die im 4. und 5. Jahrhundert aufgebrochen war. Diese wiederum war »Heimweh nach der Urkirche«. Im Alltag der mit Kaiser Konstantin christlich gewordenen Gesellschaft und der dem sittlichen Verfall preisgegebenen Städte schien die Reinheit und Entschiedenheit der Kirche des Ursprungs und der Märtyrer verloren. Darum folgte der Auszug aus der Anpassung an diese Welt in die Wüste. Benedikt steht noch in dieser Bewegung und zeigt seine Sehnsucht nach der Urkirche, wenn er etwa in seiner Regel auf das Bild der Urgemeinde in der Apostelgeschichte (Kap. 2 und 4) verweist.

Benedikt ist also ein Ursprung des Bezugs zu ursprünglichem Mönchtum und ursprünglichem Christentum. Doch auch als solcher ist seine Gestalt nicht leicht zu fassen, denn sie begegnet uns nur in seinem Werk, der Regel, und in dem Rückblick nachfolgender Generationen. Alle Lebensbeschreibungen gehen zurück auf das zweite Buch der Dialoge des Papstes Gregor des Großen, wohl um 593 geschrieben. Gregor will das festhalten, was er von anderen über Leben und Wunder Benedikts gehört hat. So geben die Berichte Gregors wieder, wie Benedikt in der Erinnerung der Mönche und Gläubigen weiterlebte. Zu ihrer Erbauung lässt Gregor Lehre und Leben Benedikts als von Gott beglaubigt und gesegnet ins Bild treten – er schreibt eine »pneumatische« Biographie, durch die Benedikt geistlich gegenwärtig bleibt.

Um 480 wird Benedikt in Nursia geboren. Er zieht sich aus seinem Studienort Rom zurück, um Mönch zu werden. Um 529 siedelt er von Subiaco, wo aus seiner Einsiedlerzelle eine Ansiedlung von 12 kleinen Klöstern geworden war, mit einigen Gefährten nach Montecassino um und gründet dort das eine große Gemeinschaft umfassende Kloster. Sein Tod wird von der Tradition auf 549 angesetzt, erfolgt auf jeden Fall noch vor 560.

Weil nach den Worten Gregors Benedikt nicht anders lehren konnte, als er lebte, scheint zur Erfassung seiner Gestalt besonders die Ordnung geeignet, die er dem klösterlichen Leben gegeben hat, seine Regel. Auch die Regel lebt aus der großen monastischen Tradition des Ostens und Westens. Benedikt fußt auf der Begründung des klösterlichen gemeinsamen Lebens durch die Regel des Pachomius († 347), er verweist selber auf die Regel des Basilius († 379), den er *unseren heiligen Vater* (73,5) nennt. Für ihn sind wichtig die Schriften des Johannes Kassian von Marseille († um 340), der dem Abendland die Kenntnis des ägyptischen Mönchtums vermittelte. Unverkennbar ist auch der Einfluss Augustins († 430), vor allem die in dessen Regel geschehende Rückbindung an das Ideal der urkirchlichen Gemeinschaft. Er benützt schließlich eine sehr ausführliche Vorlage, die so genannte Magisterregel, aus der er vieles wörtlich übernimmt. Seine Regel ist bedeutend kürzer und zeichnet

sich durch größere Milde aus und durch das Bemühen, die besten Verhaltensregeln und Gewohnheiten des frühen Mönchtums zu überliefern.

2. Benediktinische Geschichte

Die Regel Benedikts lebt wohl zunächst in Mischregeln fort, in denen sie neben anderen lateinischen Mönchsregeln steht. Die einzelnen Klöster leben also aus einer breiteren Tradition monastischen Lebens. So gibt etwa Bischof Witegern von Straßburg 728 dem Kloster Murbach eine Lebensform nach den Regeln der heiligen Väter, besonders des hl. Benedikt und des hl. Columban. Bereits im 7. Jahrhundert begann sich die Benediktusregel in den englischen Klöstern durchzusetzen und erobert im 8. Jahrhundert das europäische Festland. Das Concilium Germanicum 742 bestimmte, dass die Mönche und Nonnen in den Klöstern nach der Regel des hl. Benedikt leben sollten. Karl der Große ließ sich im Jahr 787 eine Abschrift der Benediktusregel nach Aachen bringen, als Muster und Norm der Regel aller Klöster im Frankenreich. So wurden die Klöster – bereits durch das Wirken vor allem des hl. Bonifatius und seine Klostergründungen – Zentren kirchlich-kultureller Tätigkeit und missionarischen Wirkens. Es entsteht die Verbindung von Mönchtum und Priestertum, die dem frühen Mönchtum noch fremd war.

Benediktinische Geschichte ist die Geschichte vom Aufblühen und vom Ausbreiten der Klöster, aber auch immer wieder ihres Niedergangs und Verfalls, darum auch immer wieder neuer Reformbewegungen. Am berühmtesten wurde im 11. Jahrhundert die Reform von Cluny und sein großer Verband abhängiger Klöster. Im deutschen Raum wirken die Reformbewegungen von Gorze und Hirsau. Im 12. Jahrhundert entwickelt sich eine »Rückkehr zu den Ursprüngen« (Weltabgeschiedenheit, Einfachheit und Armut des Lebens) vor allem durch den Ordensverband von Citeaux. Zwischen Bernhard von Clairvaux und Petrus Venerabilis von Cluny wird der Streit um die rechte Auslegung der Benediktusregel öffentlich ausgetragen. Das Aufblühen der Bettelorden, die Entwicklung der Stadtkultur und die Krise des Feudalsystems im 13. Jahrhundert lassen Einfluss und Bedeutung der benediktinischen Klöster stark zurückgehen. Als Heilmittel gegen den Niedergang sieht man im Spätmittelalter den Zusammenschluss von Klöstern in Kongregationen an; am bekanntesten wurden die Melker Reformbewegung und die Bursfelder Kongregation. Bei den Reformbestrebungen in Italien etwa durch Ludwig Barbo in Padua († 1443) oder durch Ludwig Blosius aus dem belgischen Kloster Liessies († 1566) gewinnen der allgemeine kirchliche Erneuerungswille und die *devotio moderna* großen Einfluss. So fließen in das benediktinische Leben jeweils auch Frömmigkeitsweisen und Stile der jeweiligen Zeit und Kultur ein: die Spiritualität der ignatianischen Exerzitien in der Zeit der katholischen Reform des 16. und 17. Jahrhunderts oder thomistische Theologie an der barocken Benediktineruniversität in

Salzburg. In Frankreich hatten die Kongregation von St. Vanne in Verdun und St. Maurus (Mauriner) eine Synthese von Kultur und Askese als Ziel, die in wissenschaftlicher Arbeit und in der Edition der Kirchenväter fruchtbar wurde. In den Barockbauten der österreichischen, schwäbischen und bayerischen Benediktiner fand benediktinische Ganzheit des Lebens einen sinnfälligen Ausdruck. Nach der Säkularisation musste das benediktinische Leben im 19. Jahrhundert sehr mühsam neu begründet werden. Einige überlebende Klöster und auch einige aus ihren Klöstern vertriebene Mönche konnten die alte Tradition in wieder errichteten oder neu gegründeten Häusern wieder aufleben lassen. Die Begeisterung für die frühe Kirche und die Spiritualität der Väter ließ durch Don Guéranger 1832 in Solesmes ein neues Benediktinertum entstehen, das für die Erschließung der Quellen christlicher Frühzeit, für die Wiedergewinnung der Schätze der Liturgie und damit für die liturgische Bewegung der Kirche bedeutsam wurde. Auch die Brüder Maurus und Placidus Wolter waren in dem 1863 gegründeten Beuron von ähnlichen Idealen getragen, denen auch Edith Stein in Erzabt Raphael Walzer (1918–1937) begegnete. Bayerische und Schweizer Benediktiner begründeten seit 1847, vor allem aus seelsorglichen und missionarischen Motiven, das nordamerikanische Benediktinertum. Besonders fruchtbar wurden die Missionsbenediktiner von St. Ottilien, die durch den Beuroner Benediktiner Andreas Amrhein 1883 gegründet worden waren. Ihre über 11 000 Mitglieder wirken heute in verschiedenen Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas.

Ohne die Selbstständigkeit der einzelnen Klöster und ihrer Zusammenschlüsse in Kongregationen aufzuheben, brachte die Feier des 1400. Geburtstags Benedikts 1880 und das Breve *Summum semper* von Leo XIII. 1893 die Vereinigung aller Benediktinerklöster zu einer Konföderation, deren Repräsentant der Abtprimas ist. Er hat seinen Sitz in Sant'Anselmo, der gemeinsamen Hochschule der Benediktiner auf dem Aventin in Rom.

Benediktinisches Leben ist natürlich im gleichen Maße geprägt durch die Frauenklöster und durch deren große Heilige. Sie sind heute unterschieden in Nonnen (*moniales*), die in strenger Klausur leben, und in Schwesternschaften (*sorores*), die meist eine karitative oder seelsorgliche Aufgabe übernommen haben.

3. Wesenselemente des Benediktinischen

a) Die Suche nach Maß – *discretio*

Auf der Suche nach dem Unendlichen begegnet Benedikt in der Höhle von Subiaco Gottes Weisung zum Endlichen. Die österliche Begegnung mit dem von Gott gesandten Priester reißt ihn aus der Verborgenheit in die Verantwortung zum Wirken, aus der Einsamkeit in die Gemeinschaft der Kirche, aus der Zeitleere in die bestimmte Zeit des Heils, aus dem

Fliehen zum Bleiben an dem ihm bestimmten Ort. Das andere Leben des Mönchs ist nicht ein Leben der Willkür, der Einseitigkeiten selbst eines heroischen Willens, sondern ist Ordnung des Lebens nach der Weisung Gottes, der rechte Gebrauch *der guten Gaben des Schöpfers*, die er etwa bei diesem Ostermahl empfängt. Nicht die Flucht vor dem Irdischen, sondern die Erkenntnis seiner Begrenztheit ist die Konsequenz der Gottsuche. In der Regel will Benedikt die gemeinsame Gottsuche ordnen: die Beziehungen der Menschen untereinander, ihr Verhältnis zu den Dingen bis zum Maß der Speisen oder zur Angemessenheit der Kleidung, die Zeiten des Betens und Arbeitens, der Lesung und der Stille, des Schlafens und Essens. Die Andersheit zur Zügellosigkeit und Verderbtheit des weltlichen Lebens zeigt sich im Suchen des rechten Maßes.

Das rechte Maß regelt das Streben nach Vollkommenheit so, dass der Mensch im Überschwang des Eifers nicht einseitig wird, dass er sich nicht zuviel zumutet, was er dann nicht durchhalten kann, und unter der Last zusammenbricht. Darum fordert Benedikt vom Abt, er solle der weisen Mäßigung des hl. Jakob gedenken, der sagte: »Wenn ich meine Herden auf dem Marsch überanstrengte, gehen sie alle an einem Tag zugrunde« (c 64). Die Regel weist an vielen Stellen auf die Berücksichtigung der Schwäche hin. Benedikt verlangt bedeutend weniger, als die früheren Mönche leisteten: die 150 Psalmen statt an einem Tag in einer ganzen Woche; ein bestimmtes Maß an Wein statt gar keinen; die Unterscheidung von Fastenzeit und Zeiten, in denen es Mittag- und Abendessen gibt statt des durchgängigen Fastens; das Schlafen in Betten statt auf dem Boden; genügend Schlafzeit, um ausgeruht aufstehen zu können, statt der Wache die Nacht hindurch. So wird ein Dienst möglich, der sinnvoll ist, der ohne Murren vollzogen wird und auf Dauer durchgehalten werden kann. Dies alles ermöglicht das Maßhalten; aus der Anerkennung der Schwäche spricht die Demut, die die Vollendung nicht der eigenen Leistung, sondern der Gabe Gottes zuschreibt.

Benedikt schreibt seine Regel als Ordnung, als Maßsuche für eine Gemeinschaft. Er ist zutiefst von ihrer Einheit durchdrungen – davon, dass alle »ob Sklave oder Freigeborener in Christus eins sind und unter dem einen Herrn die gleiche Last des Dienstes tragen, weil es bei Gott kein Ansehen der Person gibt« (c 2). Zugleich macht er immer wieder auf die Verschiedenheit der Menschen, ihrer Fähigkeiten und Charaktere aufmerksam. »Jeder hat seine besondere Gabe von Gott, der eine diese, der andere jene« (1 Kor 7,7). Dieser Satz des Paulus gilt für Benedikt nicht nur in Bezug auf geistliche Berufung und Begnadung, sondern selbst noch in Bezug auf die Neigungen und Eignungen des Essens und Trinkens.

So sehr Benedikt betont, dass allen alles gemeinsam ist und keiner etwas sein Eigen nennt, so viel Wert legt er doch auch auf den Satz der Apostelgeschichte: »Jedem wurde zugeteilt, was er nötig hatte« (c 34; Apg 4,35). Das gemeinsame Maß für die Vielen berücksichtigt also nicht nur die Gleichheit aller und nicht zuerst die Verschiedenheit der Leistung, sondern noch mehr die Verschiedenheit der Bedürfnisse. Nur diese Anerkennung der Verschiedenheiten – der Schwächen, die in Demut zu tragen sind, der Stär-

ken, die ermöglichen, dass man weniger braucht und dafür dankbar ist – führt dazu, dass alle Glieder in Frieden sein können (c 34).

Wenn Benedikt im 40. Kapitel davon spricht, dass nur mit einiger Ängstlichkeit das Maß der Nahrung zu bestimmen sei, dann zeigt dies, wie wenig er meinte, unumstößliche Normen und Maße geben zu können. Die Verschiedenartigkeit der Menschen, Situationen und Zeiten macht ein immer neues Abwägen und Messen nötig. Das Maß muss immer wieder neu gefunden werden, vom Einzelnen und von der Gemeinschaft. So soll der Mönch in der Fastenzeit etwas freiwillig *super mensuram* (c 49), über das ihm zugemessene Maß hinaus, Gott darbringen, Lebensordnung und Lebensrhythmus also neu überdenken. So kann andererseits ein Mönch die Erfahrung machen, dass die auferlegte Arbeit das Maß seiner Kräfte übersteigt und die Notwendigkeit einer Herabsetzung des Maßes überlegen (c 68). So muss auch die Gemeinschaft immer wieder erwägen, was das Bessere ist (*quod melius est*, c 3), muss bis zum Jüngsten raten, damit die rechte Ordnung gefunden wird.

Wenn Benedikt durch seine Regel den Menschen der Willkür, der Beliebigkeit und der Einseitigkeit entreißt und andererseits doch die Offenheit für den jeweiligen Menschen, Ort und Zeitpunkt bewahrt, wenn er Maße setzt, die doch wieder zu neuem Maßsuchen entlassen, setzt dies Entscheidungsbereitschaft und Entscheidungsfähigkeit voraus. Benedikt verlangt sie vor allem vom Abt, der ein Mann des Messens und des Maßes und darum nie maßlos (*nimius*, ein Mann des Allzuviel) sein soll. Grundlage ist für alle das Horchen auf die Weisung Gottes und das Bewusstsein der Verantwortung, der Gnade und Pflicht des Antwortens auf die Anrufe Gottes. Das rechte Maß, das der jeweiligen Situation und dem einzelnen Menschen gerecht wird, kann nur aus persönlicher Verantwortung gefunden werden. Entscheidung setzt das Unterscheiden voraus. Die Anweisung für den Abt sind Anweisungen des Unterscheidens, etwa zwischen Ungezogenen und Unruhigen und Friedlichen und Willigen, zwischen Verständigen und Uneinsichtigen. Im Letzten geht es um die Unterscheidung der Geister – ob sie aus Gott sind (c 58).

b) Beständigkeit und Bindung – stabilitas

Die Lebenszeit Benedikts war eine Zeit großer Umwandlungen, die Zeit der Völkerwanderung und vieler Bedrängnisse. Unruhe hatte die Herzen erfasst, auch die der Mönche. So schildert Benedikt im 1. Kapitel seiner Regel einen Teil der zeitgenössischen Mönche als *Gyrovagen*, als Herumwandernde, »immer unstet und nie beständig«. Benedikt verabscheut sie – obwohl doch das Wandermönchtum schon vor Benedikt und in manchen Ordensbewegungen nach ihm ein legitimes, ja bewundernswertes Ideal darstellt: Christus nachfolgen in seiner Heimatlosigkeit, für Christus in die Fremde gehen, bezeugen, dass auch der Christ auf Erden keine bleibende Stätte hat. Hier mag deutlich werden, dass die Nachfolge des einen Christus verschiedene Berufungen, verschiedene Wege kennt. Jeder dieser Wege hat seinen Wert, seine Vorzüge; jeder auch seine Schat-

ten, seine Gefahren. Benedikt erlebte am wandernden und freien Mönchtum vor allem die Gefahren. Solche Mönche können »Sklassen der Regungen ihres Eigenwillens und der Gaumenlust« sein; eigenes Begehren und Beharren kann zum Gesetz erhoben, der Mensch »weich wie Blei« (im Feuerofen) werden, zerfließen und hin- und herschwanken. Benedikt sieht die Gefahr der Flucht vor Schwierigkeiten. Wenn es hart und unangenehm wird, weichen wir Menschen gerne aus, fliehen und erwarten von anderem Ort, anderer Umgebung, anderer Situation Rettung und Besserung – und können gerade in der Flucht nicht uns selber entfliehen. Darum sucht Benedikt die Beständigkeit.

Benedikt möchte, dass die Mönche auf ihrem Weg zu Gott beständig, beharrlich sind. Der Mönch soll in der einmal gewählten Lebensform, in der einmal bejahten Gemeinschaft und damit auch an einen bestimmten Ort aushalten. Benedikts Mönch hat im Jahr des Noviziats, der Prüfung, Zeit zum Bedenken, zum Abwägen der Entscheidung, ob er das Joch der Regel »entweder ablehnen oder auf sich nehmen« will. Nach dieser Zeit aber, in der er prüfen und geprüft werden konnte, soll der Mönch neben dem Gehorsam und dem klösterlichen Lebenswandel auch die Beständigkeit, die Stabilitas, versprechen. Seine Entscheidung soll zur Entscheidung seines Lebens führen, zum Festbleiben und Ausharren.

Solche Bindung erscheint dem Menschen der Neuzeit, der sich vom Motiv der Befreiung und Emanzipation leiten lässt, als beengende Fessel und Abhängigkeit. Die Mobilität des Menschen hat heute ihren Gipfelpunkt erreicht. Die vielen Möglichkeiten der modernen Gesellschaft verschaffen dem Menschen eine ungeahnte Weite seines Spielraums, seiner Zukunftserwartungen. Heute erkennt er freilich auch die Gefahr, dabei gar keinen Halt mehr zu haben, wurzellos zu werden, sich an die vielen (gedachten) Möglichkeiten zu verlieren, keine ganz zu verwirklichen und so nie zur eigenen Gestalt zu kommen. Gesellschaften früherer Zeiten stellten den Menschen von vornherein in einen festen Rahmen des Herkommens, der Sitte, des ihm zukommenden Standes, eine Ordnung der Berufe. Das bedeutete mehr Zwang, weniger Freiheit – aber doch zugleich auch mehr Sicherheit, mehr Orientierung im Leben, mehr Geborgenheit, weniger Angst, weniger Sinnlosigkeit. Der Mensch unserer Tage kann sich nur selbst verwirklichen zu einer bestimmten Gestalt, wenn er sich selber bindet. Dies ist die Chance unseres Freiheitsraums der Ungebundenheit, dass wir uns in Freiheit selber binden; dies ist die Chance unserer Mobilität, dass wir in eigener Entscheidung zur Stabilität finden.

Wie kann man sich binden, ohne fürchten zu müssen, sich auf Falsches festzulegen? Die Bindung des Mönchs ist die Bindung an Gott. Die Bindung an den Unendlichen kann daher keine Beengung sein, ihre Stabilität nicht starre Unbeweglichkeit oder gar Festlegung auf Vergangenes bedeuten. Gott ist zwar ein und derselbe als Gott unserer Väter und als Gott unserer Zukunft. Christus ist derselbe gestern, heute und in Ewigkeit. Aber dieser Gott ist ein Gott der Fülle, die noch keiner von uns ergriffen oder gar begriffen hätte. Darum zeigt er sich uns immer wieder neu, ganz anders, als wir ihn uns bisher vorstellten. Darum ist die Bin-

dung des Mönchs an Gott die des Suchens. Dieses Suchen versteht sich vor dem Gott der Offenbarung als Horchen. »Horche, mein Sohn (...) neige das Ohr deines Herzens«, so beginnt das Vorwort der Regel. Horchen aber führt zum Vernehmen des Anrufs der Weisung Gottes, führt zum Gehorsam. Solcher Gehorsam befreit aus der Verslossenheit in die eigenen Vorstellungen und Vorurteile und aus der Abhängigkeit von den schwankenden Meinungen der Menschen. Weil freilich auch der Mönch weiß, wie leicht er sich im Hören auf Gott selber täuschen kann, wie leicht er das eigene Begehren mit der Stimme Gottes verwechselt und gerade bei seinen Fluchtversuchen nur umso mehr in der eigenen Begrenztheit verbleibt, sehnt er sich danach, konkrete Weisungen zu erfahren, anderen zu gehorchen und so immer wieder aus dem Beharren im Eigenen herausgerissen zu werden. Die Bindung an bestimmte andere Menschen bewahrt vor dem Umherschweifen, macht freier für das Horchen auf den Unendlichen. Die Mönche gehorchen dem Abt und einander, um immer tiefer dem Gott der unendlichen Weite, der doch in der konkreten Gemeinschaft der Brüder gegenwärtig ist, verbunden zu werden.

So ist der Weg Benedikts als Weg zugleich Bewegung, Voranschreiten und Bleiben. Dieser Weg ist der johanneischen Weisung verpflichtet: »Bleibet in mir (...) bleibet in meiner Liebe« (Joh 15,4 u. 9). Um diesem Bleiben konkreten Ausdruck zu geben, dürfen wir immer wieder ein Bleiben an einem bestimmten Ort, bei bestimmten Menschen, bei einer bestimmten Aufgabe auf uns nehmen. Wir erwählen einen bestimmten Teil der Welt – oder besser: wir sagen Ja zur Berufung an diesen Teil der Welt – als den Platz, an dem wir im Horchen auf Gott bleiben, an dem wir uns bewähren wollen, der aus dem Glauben gestaltet, der für uns Reich Gottes werden soll.

Die Beschränkung auf einen kleinen Teil der großen Welt, wie sie das benediktinische Kloster kennzeichnet, mag auch als Befreiung erfahren werden. Viele, gerade junge Menschen, spüren die Notwendigkeit, dass die Welt anders werden muss. Dem Willen zur Veränderung steht aber sehr bald die Erkenntnis entgegen, dass alles in der Welt miteinander verflochten ist, und dass es unmöglich ist, die ganze komplexe Weltgemeinschaft zu ändern. So resigniert man: Wir sind ohnmächtig, wir können nichts ändern. Benedikt ist ein Mann des Anfangs: An diesem Platz, in diesem Kreis beginnen wir, Welt aus dem Glauben zu gestalten, Welt zu verändern. Beschränkung auf einen umgrenzten Bereich und das Bleiben in ihm machen möglich, dass Veränderung, Umkehr, Hinordnung des Lebens auf Gott Gestalt gewinnen und nicht zerfließen. Wenn so ein Kloster die Ordnung seines Betens und Arbeitens durch die Zeiten hindurchträgt, kann diese Stätte auch für andere ein Zeichen dafür werden, dass wir Glaubende im Bleibenden verwurzelt sind.

c) *Gebet und Arbeit*

Das benediktinische Modell einer Lebensordnung wird besonders bedeutsam in der Wertung der Arbeit, im Übergang von antiker Auffassung der körperlichen Arbeit als Sache des Sklaven zu christlichem Arbeitsethos.

Labor wird in der Benediktsregel zu einem wichtigen Thema, dem auch ein eigenes Kapitel, das 48., gewidmet ist. Ordensleben als Alternative zum weltlichen Leben kann ja auch in Bezug auf die Arbeit ganz verschiedene Formen haben: etwa die Ausrichtung allein auf das Gebet, auf die Meditation. Oder als Gegensatz zur Welt des Erwerbens und Besitzens die Liebe zur Armut, zur Bedürfnislosigkeit, zur Abhängigkeit vom Almosen anderer. Oder die Wahl einer bestimmten Arbeit als entscheidende Aufgabe, z. B. Krankenpflege, Schule, Predigt. Das benediktinische Kloster ist auf keine spezielle Aufgabe festgelegt, aber die Arbeit ist konstitutives Element des klösterlichen Lebens.

So sucht das 48. Kapitel der Regel gemeinsames Gebet, geistliche Lesung und Handarbeit in rechter Weise zu ordnen. Hierbei wird auch auf Ort und Zeit Rücksicht genommen, im Sommer etwa wird wegen der großen Mittagshitze die Handarbeit auf die früheren und späteren Stunden gelegt.

Das Kapitel 48 beginnt: »Otiositas inimica est animae – Müßiggang ist der Seele Feind«. Arbeit wird hier also sehr nüchtern gesehen, ohne große Zielangaben. Zum Wesen des Menschen gehört Arbeit, ohne Arbeit verfehlt er sich selber. Darum soll auch den Kranken, Schwachen oder Empfindlichen eine Arbeit zugeteilt werden, aber so, dass sie weder müßig bleiben noch durch die Schwere der Arbeit bedrückt werden. Wenn die Arbeit eines Bruders mehr wird, sollen ihm Hilfen (*solatia* – Tröstungen) zugeteilt werden; wo einer zu wenig Arbeit hat, soll er an anderer Stelle mithelfen. Wichtig ist, dass alle ihre Arbeit ohne Murren und schwere Mühe leisten können (*sine murmuratione et gravi labore*; Kap. 35). Im grundlegenden 7. Kapitel über die Demut wird als Ziel eines 12-Stufenweges die Liebe angegeben, in der man das Gute nicht mehr wie am Anfang in harter Anstrengung tut, sondern ohne Mühsal wie von Natur aus (*absque ullo labore velut naturaliter*). Arbeit ist nicht Ziel, aber zum Erreichen des Zieles notwendig.

Benedikt hat auch ein eigenes Kapitel über die Handwerker des Klosters (57). Er möchte durchaus, dass einer seine Fähigkeiten und Fertigkeiten im Kloster einbringt, d. h. in dem von ihm erlernten Handwerk arbeitet. Er fügt freilich hinzu: Wenn einer auf seine Leistung, auf das, was er dem Kloster zu bringen meint, stolz wird, soll ihm der Abt eine andere Tätigkeit geben, bis er sich bessert. Da würde die Arbeit hinderlich, den eigentlichen Sinn des klösterlichen Lebens als Weg (der Demut) zu Gott zu finden. Die Leistung könnte zum Götzen werden.

Benedikt spricht in dem Kapitel über die Handwerker auch davon, dass sich beim Verkauf klösterlicher Produkte kein Betrug einschleichen darf, man solle sie lieber sogar etwas billiger verkaufen. Und dann fügt Benedikt den Satz hinzu, der Motto der Benediktiner schlechthin gewor-

den ist: »ut in omnibus glorificetur Deus – damit in allem Gott verherrlicht werde«. Der Sinn des Lebens, hier als Verherrlichung Gottes bestimmt, kann in jeder, auch in der geringsten Tätigkeit gegenwärtig sein. Nur von diesem, freilich alle Teilbereiche des menschlichen Lebens transzendierenden Sinn können die heute so wichtigen Fragen von rechter Verteilung von Arbeit und vom rechten Verhältnis von Freizeit und Arbeit gelöst werden. Dass die Arbeit (oder der Freizeitpaß) nicht Selbstzweck wird, davor bewahrt das Gotteslob, das den Sinn des Lebens ins Wort bringt, in die dankende Antwort des Menschen. »Dem Gottesdienst soll nichts vorgezogen werden« (c 43).

d) Benediktinische Gastfreundschaft

Das Abendland ist durch benediktinische Seelsorge und Kulturarbeit entscheidend geprägt. Lässt sich aber solch weit gespannte Wirkung nach außen mit der Regel des heiligen Benedikt und dem Ursprungsziel des benediktinischen Klosters vereinbaren? Doch die Lebensbeschreibung Benedikts durch Gregor den Großen und die Indienstnahme der klösterlichen Arbeit durch die Kirche ergänzen die Regel. Wenn so zum monastischen Leben die apostolische Aufgabe tritt, stellt sich die Frage nach der inneren Einheit dieser beiden Elemente. Man kann sie im 53. Kapitel der Benediktusregel finden, das von der Gastfreundschaft handelt. Sie soll allen erwiesen werden, die zum Kloster kommen, besonders aber den Geschwistern im Glauben (*domesticis fidei*) und den Fremden bzw. Pilgern (*peregrinis*). Heute könnte dies die das Kloster umgebende oder ihr anvertraute christliche Gemeinde bedeuten und die Suchenden, die der Kirche Fernstehenden. Gastfreundschaft würde dann bedeuten: teilnehmen lassen an der eigenen Suche nach Gott, am eigenen demütigen Horchen auf das Wort Gottes; teilnehmen lassen an der eigenen beständigen Verwurzelung in der Gemeinschaft, an einer Stabilität, die eine über das Wirken des einzelnen Seelsorgers hinausgehende Kontinuität und damit Verlässlichkeit und Beheimatung vermittelt; teilnehmen lassen an dem Versuch, das Leben, das heute in so viele Bereiche zerfällt, als eine Einheit zu gestalten, auf den Einen, auf Gott hin auszurichten. An benediktinischem Leben könnte deutlich werden, dass Gottesdienst und Arbeit, Gotteserfahrung und Alltag eine Einheit bilden und einander durchdringen. Die Verehrung Gottes zeigt sich ja gerade in der Verehrung des Menschen, etwa in der Anbetung Christi im ankommenden Gast. Dieses 53. Kapitel mahnt, dem Gast alle *humanitas*, alle Menschenfreundlichkeit zu erweisen und zugleich die Erbauung durch die göttliche Weisung in der Heiligen Schrift. Die Gemeinschaft der Menschen untereinander (*sociantur in pace*) wurzelt in der Gottesfurcht (die Seele des Gastbruders muss von Gottesfurcht erfüllt sein; vor dem Friedenskuss wird gebetet, um Täuschung und Missverständnis zu vermeiden). Sie führt zur Gemeinschaft mit Gott, zum Gebet: *suscepti autem hospites ducantur ad orationem*. Der letzte Sinn benediktinischen Apostolats wäre also: Menschen aufnehmen, annehmen und sie zum Gebet führen. Wenn es dem

Mönchsleben um die Erfahrung der Gegenwart Gottes, um die Einheit des Lebens in Ihm geht und wenn es dem Gottesdienst dabei eine vorrangige Stellung zuweist, lässt sich benediktinische Gastfreundschaft auch verstehen als Mittragen der Frage des modernen Menschen, wie er Liturgie und Mystik verbinden kann. Wichtiger noch als die Frage des nach der Liturgiereform nun von der ganzen Gemeinde mitzutragenden praktischen Vollzugs ist die Frage nach der grundsätzlichen Disposition des Menschen zum Gebet, zur Gottesbegegnung, ist seine Liturgiefähigkeit. Eine der bedenklichsten Entwicklungen im Christentum der Neuzeit ist ja gerade, dass Liturgie und Mystik von vielen als etwas gänzlich Verschiedenes empfunden werden. Liturgie ist öffentlich, äußeres Zeichen, Ritus, auf die Gemeinschaft bezogen. Mystik ist innere Erfahrung, etwas Subjektives und wird in unserem Jahrhundert in verschiedenen Weisen der Meditation, vor allem des Ostens gesucht. Eine benediktinische Aufgabe müsste es in besonderer Weise sein, einerseits das Mystische in der Liturgie aufzuweisen, im Vollzug der Liturgie das Geheimnis spürbar werden zu lassen. Im von Josef Gülden aufgewiesenen Spannungsfeld von *mysterium* und *rationabile obsequium* hat die Liturgiereform durch die größere Verständlichkeit der Zeichen, durch den Gebrauch der Landessprache, durch das Näherrücken des Geschehens am Altar das rationale Element stark akzentuiert. Es geht heute darum, in der Liturgie an das nicht mehr erklärbare, nicht mehr sagbare Geheimnis heranzuführen. Dies zu vermitteln gelingt nur durch die ehrfürchtige Haltung des Liturgen und einer Kerngemeinde, wie sie eine klösterliche Gemeinschaft darstellen kann, die von der *reverentia orationis* der Regel geprägt ist. Gebet ist dann so verstanden, dass es den Sinn für das ganze Leben und für die ganze Geschichte eröffnet, dass alles, was der Mensch denkt und spricht, arbeitet und lebt, Verherrlichung Gottes wird: *ut in omnibus glorificetur Deus*.

Die Beziehung der vormaligen Benediktinerabtei St. Peter auf dem Schwarzwald zu ihren Besitzungen auf dem Territorium der heutigen Schweiz von der Gründung bis ins 16. Jahrhundert

Hans-Otto Mühleisen

Die 14 Bilder der Stifter und Wohltäter der vormaligen Benediktinerabtei St. Peter, die nach 160-jährigem Exil in Baden-Baden vor wenigen Jahren auf den Schwarzwald zurückkehrten, geben bis heute manches Rätsel auf.¹ Zwei der dargestellten Personen legen eine Spur zu einem Stück sankt-petrischer Geschichte, das in der Literatur bislang nur knapp angesprochen wurde: die über 400 Jahre dauernde Beziehung der Abtei zu ihren Besitzungen im heutigen Kanton Bern.² Die eine ist Agnes von Rheinfelden, die Gattin des Zähringers Bertold II., der gemeinhin als Gründer von St. Peter benannt wird, die andere deren Vater Rudolf, Graf von Rheinfelden, Herzog von Schwaben und Gegenkönig Heinrichs IV. Die Bilderreihe ist zunächst eines der Zeichen für die noch im 18. Jahrhundert fortbestehende Zähringertradition St. Peters.³ Die Darstellungen erzählen etwas vom politischen Interesse des Klosters an dem in den Bildern vorgetragenen historischen Wissen über seine Entstehungszeit.⁴ Schließlich interpretieren sie die Gründungsgeschichte der Abtei aus der Sicht des 18. Jahrhunderts. Ihre wichtigsten Quellen waren wohl der Rotulus St. Petrinus sowie die Schriften von Abt Petrus Gremmelspach⁵, Dokumente, die zugleich für Beginn und Endphase der sankt-petrischen Besitzungen im Oberraargau stehen.

¹ Vgl. Volkhard Huth, Appellatives Stiftergedenken oder: Selbstverteidigung mit künstlerischen Mitteln; I. Befunde und Gedanken zu einem barocken Gemäldezyklus aus dem Kloster St. Peter. In: Hans-Otto Mühleisen (Hg.), *Das Vermächtnis der Abtei*, 900 Jahre St. Peter auf dem Schwarzwald. Karlsruhe 2 (1994) 223–253.

² Vgl. Klaus Weber, *St. Peter im Wandel der Zeit*. Freiburg 1992, 91–93.

³ Hans-Otto Mühleisen, *Die Zähringerbildnisse des 18. Jahrhunderts in St. Peter*. Zeugnisse der Tradition und Zeugen ihrer Zeit. In: Karl Schmid (Hg.), *Die Zähringer – Eine Tradition und ihre Erforschung*. Sigmaringen 1986, 175–191; vgl. auch Heinrich Büttner, *Staufer und Zähringer im politischen Kräftespiel zwischen Bodensee und Genfersee während des 12. Jahrhunderts*. In: *Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich*, 40. Band, 1958–1961, 3. Heft.

⁴ Vgl. Hans-Otto Mühleisen, *St. Peter auf dem Schwarzwald*, Kl. Kunstführer, Lindenberg 1997, 28–32.

⁵ Neue Forschungsergebnisse liegen zu beiden vor in: Hans-Otto Mühleisen, Hugo Ott/Thomas Zotz, (Hg.), *Das Kloster St. Peter auf dem Schwarzwald*. Waldkirch 2001. Jutta Krimm-Beumann, *Der Rotulus Sanpetrinus und das Selbstverständnis des Klosters St. Peter im 12. Jahrhundert*, 135–166 und Dieter Mertens, *Peter Gremmelspach, Abt von St. Peter im Schwarzwald 1496–1512*, 215–248.

Für das im Folgenden behandelte Thema, die Schweizer Besitzungen St. Peters, ist bemerkenswert, dass sich unter den bei der Ablieferung der Gemälde als »Stifter und Gueththäter« bezeichneten Personen auch jener in Merseburg begrabene Rudolf von Rheinfelden findet, dessen Bedeutung für die Abtei man im Schrifttum bislang im Wesentlichen auf die des Vaters der Frau des Stifters Bertold II. beschränkte. Aber reicht der Nachlass für seine Tochter, die diesen später zusammen mit ihrem Mann dem Kloster übergab, aus, um ihn in diese Stifterreihe aufzunehmen? Warum nimmt man ihn in den Zyklus auf, wenn man sich doch gleichzeitig bemühte, mit der im Sockelbild dargestellten, historisch so nicht stattgefundenen Aussöhnung mit Heinrich IV. jede Anstößigkeit gegenüber dem Hause Habsburg als Landesherren und Reichsoberhaupt zu vermeiden?⁶

Als vorläufige These formuliert: Der Nachlass für seine Tochter, das Besitztum in Buchsee und die Kirchen in Seeberg und Huttwil, wurde zu einem für die Abtei so wichtigen Teil der Ausstattung, dass ohne ihn die Gründung, genauer gesagt die Verlegung von Weilheim auf den Schwarzwald vielleicht gar nicht möglich gewesen wäre. Oder waren es sogar eben diese mit der Heirat von Agnes und Bertold II. 1079, dem Tod Rudolfs 1080 und dem Tod von dessen Sohn Bertold 1090 an die Zähringer gekommenen Güter, die den Impuls zur Verlegung des Klosters in die Nähe der neuen Stammburg bei Freiburg gaben?⁷ Wenn die Bildunterschrift diesen Rudolf direkt nach der Benennung als Vater der Gründerin als Dotator von Buchsee bezeichnet, so kann das nicht bedeuten, dass er dieses Besitztum seiner Tochter bereits 1079 als Mitgift im Hinblick auf einen späteren Stiftungszweck übertragen hätte. Selbst zum Zeitpunkt seines Todes 1080, wenn Buchsee jetzt als Erbschaft an seine Tochter gefallen sein sollte, gab es noch keine Überlegungen für eine Klostergründung auf dem Schwarzwald. Die kamen erst im Jahr 1090 auf, als der Sohn Rudolfs starb und nun der Besitz, der zum damaligen Burgund gehörte, vollends als Erbschaft seiner Tochter Agnes an das Haus Zähringen fiel und somit als Ausstattungsgut für ein neu zu gründendes Kloster zur Verfügung stand. Es spricht für den Wert, den St. Peter über Jahrhunderte den Schweizer Besitzungen zugemessen hatte, dass man einen Adligen als Dotator bezeichnet, dessen Güter erst

⁶ Huth, *Appelatives Stiftergedenken*, (Anm. 1), 258/259.

⁷ Hartmut Heinemann (*Die Zähringer und Burgund*. In: Schmid, *Die Zähringer* [Anm. 3], 61) sprach wohl als erster von einem »ursächlichen Zusammenhang« zwischen der Rheinfelder Erbschaft und der Gründung St. Peters. Heinemann (*Untersuchungen zur Geschichte der Zähringer in Burgund*. In: *Archiv f. Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde*, Bd. 29, 1983, 74) spricht sogar davon, dass die Erbschaft von 1090 »der Anlaß« für die Verlegung des Klosters gewesen sei. Schon Eduard Heyck (*Geschichte der Herzöge von Zähringen*, Freiburg 1891, ND 1980, 173) hatte darauf verwiesen, dass Bertold den zähringischen Grund und Boden in der nächsten Umgebung des Klosters diesem zunächst vorenthalten hatte, die Schweizer und die württembergischen Besitzungen demnach seine eigentliche wirtschaftliche Basis bildeten.

13 Jahre nach seinem Tod und möglicherweise über zwei Erbschaftsvorgänge, also sicher ohne eigene Willenserklärung des Erblassers dem Kloster zugeeignet wurden. Pointiert gesagt: Zu Lebzeiten Rudolfs gab es in der Zähringer Familie noch nicht einmal Überlegungen, auf dem Schwarzwald ein Kloster zu gründen – und dennoch bezeichnet man ihn als Dotator. Offen bleibt damit zunächst die Frage, weshalb Agnes ihr ererbtes Gut sofort als Grundausrüstung des Klosters weitergab. Sieht man einmal ab von der Hausklosterfunktion, die dem Seelenheil der Stifterfamilie dienen sollte, so gab man Teile des Hausgutes wohl auch wegen der unsicheren Zeiten und der besseren Verwaltung in geistliche Hand.⁸

Es gibt ein weiteres Indiz dafür, dass die Würdigung, die Rudolf als Stifter St. Peters während der gesamten Klosterzeit erfuhr, im Schrifttum bislang unterschätzt wurde. Im *liber vitae* des Abtes Gremmelsbach findet man unter den 32 Nomina Fundatorum, denen in besonderer Weise das dankbare Gebetsgedenken der Abtei galt, an erster Stelle »mit großer dicker Schrift hervorgehoben«⁹ den Namen Rudolfus rex. Zwar wird Bertold II. nochmals eigens attestiert, der erste Gründer dieses Ortes (*primus huius loci fundator*) gewesen zu sein, aber Rudolf und seine Frau Adelheid stehen neben dem Gründer des Stammklosters in Weilheim Bertold I. und dessen Frau Richwara gleichberechtigt vor den übrigen Zähringern. In der Reihenfolge sind sie, obwohl »nur« Eltern der Frau des Gründers und später verstorben als der Vater des Gründers, diesen sogar vorangestellt. Typographisch werden sie klar hervorgehoben. Und nicht Bertold I., sondern nur Rudolf erhielt wie Bertold II. und dessen Brüder und Nachfolger als Vögte ein spezielles jährliches Totengedenken, obwohl er weder eine Funktion für das Kloster hatte, noch hier beigelegt war: ein eindeutiger Hinweis auf die herausgehobene Stellung, die man ihm zusammen mit dem »*primus fundator*« für die Gründung der Abtei beimaß.

Dies alles mögen auch Indizien dafür sein, dass die Schweizer Besitzungen aus der Erbschaft Rudolfs für die weltliche Herrschaft in St. Peter von besonderer Bedeutung waren. Im Folgenden werden neben den Umständen der Stiftung einige Aspekte der Verwaltung der etwa 150 km von der Abtei entfernten Besitzungen dargestellt und schließlich Ereignisse im Umfeld der Reformation erörtert, die zum Ende der sankt-petrinischen Güter in der Schweiz geführt haben. Dabei werden immer wieder zwei unterschiedliche Perspektiven zusammengeführt: diejenige der klösterlichen Historiographie, aus deren Sicht das Schweizer Besitztum ein rechtmäßiges und kostbares Vermächtnis, dessen Wegnahme ein Raub und ein herber Verlust war, und die eidgenössische Geschichtsschreibung, in der der politische Einfluss St. Peters als eine Art Fremdherrschaft und deren Auflösung als Befreiung interpretiert wurde. Hin-

⁸ Karl Flatt, Die Errichtung der Bernischen Landeshoheit über den Oberraargau. Bern 1969, 17.

⁹ Mertens, Peter Gremmelsbach (Anm. 5), 222, zum Folgenden 222/223.

zuzufügen wäre noch die Sichtweise der Schweizer Untertanen St. Peters: Sie wehrten sich – wie die Schwarzwälder Untertanen – gegen als ungerecht empfundene Lasten, nutzten den Berner Machtanspruch für eigene Interessen und wurden damit jedoch auch zu dessen Spielball. Letztlich waren sie eher unsicher, ob sie mehr von der alten Kloster- oder der neuen Stadtherrschaft profitierten. Die realen Machtverhältnisse enthoben sie einer Entscheidung.

1. Die Schweizer Güter in der Gründungsphase des Klosters

Die erste historisch fassbare Gestalt der Zähringerdynastie ist Bertold I., der in der Nähe seines Machtzentrums, der Limburg oberhalb Weilheims, (spätestens) 1073 eine Propstei gestiftet hatte. Dabei folgte er zunächst sicher einem religiösen Impuls innerhalb seiner Familie, da in dieser Zeit zwei seiner Söhne selbst Benediktiner geworden waren, der eine, Herrmann I., der Stammvater der Badener, unter Zurücklassung seiner Familie, in Cluny, der andere, Gebhard, der spätere Bischof von Konstanz, in Hirsau. 1078 fiel König Heinrich IV. in Alemannien ein und zerstörte die Besitzungen der Königsgegner, darunter auch Weilheim. Bertold I. soll über die Kriegsgräuelp in geistige Umnachtung gefallen und nach achttägigem Todeskampf auf der Limburg gestorben sein. Nach dem Tod Bertolds I. wurde die Propstei, bis dahin fürstliches Eigenkloster, jedoch zu diesem Zeitpunkt wohl ohne festes Klosterleben, von Gebhard, zu dessen Erbgut Weilheim gehörte, mit Zustimmung seines Bruders Bertold II. als Priorat an Hirsau übereignet.¹⁰

1079 begann Bertold II. mit der gewaltsamen Eroberung des Breisgaus und schuf damit Bedingungen, die auch die Interessen am Weilheimer Kloster verändern sollten. 1084 wird der Mönch Gebhard mit deutlicher Unterstützung der antikaiserlichen Partei und derjenigen Abt Wilhelms von Hirsau Bischof von Konstanz. Damit erfolgt ein grundsätzlicher Sinneswandel: In Absprache der beiden Brüder soll dieses Kloster von dem an Hirsau gebundenen Priorat zur Abtei, d. h. wieder eigenständiger und dadurch für den Herzog und den Bischof (kirchen-)politisch verfügbarer werden. Noch 1089 hatte man eine neue Kirche, den Vorgängerbau der heutigen Weilheimer Stadtpfarrkirche errichtet. Doch schon 1090 traf Bertold II. die Entscheidung, das zur Abtei erhobene Priorat auf den Schwarzwald zu übertragen. Ob der Bau der Kirche eine kompensatorische Vorbereitung der Verlegung oder aber ein Hinweis auf die Kurzfristigkeit der Entscheidung war, muss noch offen bleiben. Auf jeden Fall wird man für diesen Entscheidungsprozess neben der Verlegung des territorialen Schwerpunktes in den Breisgau auch die verschiedenen Rollen Gebhardts als Mönch, Bischof

¹⁰ Zu diesem Vorgang Sönke Lorenz, Zur Geschichte des »verlegten« Klosters Weilheim, in: Mühleisen/Ott/Zotz, Das Kloster St. Peter (Anm. 5), 24 und Karl Schmid, Die Gründung von St. Peter. In: ebd., 38.

und päpstlicher Legat für wichtiger halten müssen, als dies bislang geschehen ist. Den sankt-petrischen Mönchen war dies, wie eine Wappentafel um 1700 zeigt, wohl noch bewusst gewesen. Dort ist neben Bertold II. Bischof Gebhard von Konstanz als zweite tragende Gestalt zu sehen. Den entscheidenden Anstoß zur Verlegung der Abtei in die Nähe des neuen Herrschaftszentrums bei Freiburg gab möglicherweise jedoch die 1090 endgültig an Agnes gefallene Erbschaft ihres Vaters. In diesem Jahr starb »in noch jungen Jahren« ihr Bruder, Herzog Bertold von Schwaben, so dass das Hausgut Rudolfs nun »in der Hauptsache« an sie und ihren Gemahl Bertold II. fiel.¹¹

Erst die Möglichkeit, das neue Hauskloster in St. Peter mit den Besitzungen im damals noch so genannten Burgund auszustatten, eröffnete die Perspektive auf eine sicherere materielle Basis, als dies die relativ bescheidenen Güter in dessen näherer Umgebung und die Besitzungen um Weilheim geboten hätten. Der endgültige Anfall der Erbschaft Rudolfs und die Aussendung der Dienstleute zur Suche nach einem geeigneten Platz für die »fromme Stiftung« der Zähringer, die auch Teil einer strategischen Territorialpolitik war¹², fallen in dasselbe Jahr. War die Stiftung des Klosters Weilheim um 1073 Zeichen einer religiösen Bewegung, so muss die Übertragung auf den Schwarzwald mit dem Wandel vom »schwäbischen Reformkloster zum zähringischen Hauskloster« (Karl Schmid) differenzierter als Ausdruck eines überlegten Machtkalküls gesehen werden. Rudolfs Nachlass als möglicher essentieller Bestandteil eines neuen Klosters war sicher ein Faktor für den Sinneswandel (»mutata mente«), das Hauskloster statt am alten Ort nun als Neugründung zu planen und dabei auch nicht Rückgriff auf Vorhandenes, z. B. in Zell (später St. Ulrich) zu nehmen. Wenn man später Rudolf unter die Stifter einreichte, so ist dies demnach eine Würdigung seines Beitrages für die materiellen Belange des »verlegten« Klosters, von dem man nicht einmal weiß, ob diese Stiftung in seinem Sinne war.

Zwar war durch die Heirat seiner Tochter Agnes mit Bertold II. die Verstimmung, die es nach 1057 durch die Konkurrenz zu Bertold I. um den schwäbischen Herzogstitel gegeben hatte, in traditioneller Form durch Familienbande beigelegt, aber eine Förderung des Zähringischen Hausklosters musste dies nicht unbedingt zur Folge haben. Vielmehr war St. Blasien der religiöse Mittelpunkt der Rheinfeldener Familie und Rudolf hatte dieses Kloster, in dem viele Mitglieder seiner Familie begraben lagen, tatkräftig unterstützt und zum Hauskloster seiner Familie

¹¹ Heinemann, Die Zähringer und Burgund, (Anm. 7), 60; Heinemann (Untersuchungen zur Geschichte der Zähringer in Burgund [Anm. 7], 105) formuliert noch weitergehend: »Ausgelöst wurde der plötzliche Entschluss Bertholds II. um das Jahr 1090 durch den Anfall der Rheinfeldener Besitzungen, die ihm eine Verschiebung des Herrschaftssitzes ratsam erscheinen lassen mußten.«

¹² Hierzu auch Berent Schwineköper, Das Zisterzienserkloster Tennenbach und die Herzöge von Zähringen. Waldkirch 1984. Schwineköper kann hier deutlich machen, weshalb sich die Benediktiner zum Einsatz als territorialpolitische Faktoren letztlich besser eigneten als die die Vogtei ablehnenden Zisterzienser.

entwickelt. Nach der Einführung der Reform von Fruttuaria 1072 hatte ihn St. Blasien unter seine »Gründer« eingereiht.¹³ Erst der Umstand, dass seine männlichen Nachkommen früh verstorben und die übrigen Töchter anderweitig versorgt waren, ließ sein Hausgut zum Geschenk seiner Tochter an das neue Zähringische Hauskloster werden. Auf diese Weise kam auch St. Peter zu einem königlichen Stifter.

Wenn in der Literatur vom »gemeinsam gegründeten Kloster St. Peter«¹⁴ die Rede ist, wird man den Anteil Agnes' in der Einbringung des väterlichen Erbes sehen müssen, und zwar auf Bitte ihres Schwagers, des Bischofs Gebhard von Konstanz. Die Geschichtsschreibung der Abtei um 1200 sagt es noch deutlicher: »Die Grundausrüstung des Klosters mit dem burgundischen Herzogenbuchsee wird allein seiner (Bertold II.) Gattin Agnes (...) zugeschrieben.«¹⁵ Der Anteil Bertolds war die Entscheidung für die Verlegung, die Wahl des Platzes und die restliche Ausstattung mit Gütern in der Umgebung und aus den alten Weilheimer Besitzungen. Als umso gravierender muss Agnes es empfunden haben, dass Bertold wenige Jahre später das zu Buchsee gehörende Dorf Huttwil den Mönchen wegnahm und es wegen einer nicht näher bekannten Eidgeschichte einem Grafen Diepold zu Lehen gab. Die Auseinandersetzungen darüber zwischen Bertold und dem Kloster, sicher aber auch in der Familie der Zähringer, haben sich nach der Darstellung des Rotulus jahrelang hingezogen.¹⁶ Wendet man die mittelalterliche Vorstellung, dass der Entzug der Güter der Aufhebung eines Vertrages gleichkam und die Mönche von der Verpflichtung zur Fürbitte entband, was die Gefährdung des Seelenheils der Stifter zur Folge hatte¹⁷, auf diesen Vorgang an, so kann man sich das Drängen von Agnes auf Rückgabe als sehr ernsthaft vorstellen. Abt Gerbert datiert die Schenkung von Buchsee, Seeberg und Huttwil durch Agnes fälschlicherweise in das Jahr 1108.¹⁸ Vielleicht handelt es sich bei diesem Vorgang jedoch um eine Form der Bestätigung der Schenkung zur Klostergründung 1093, die die Unrechtmäßigkeit der Wegnahme von Huttwil unterstreichen sollte. Auf jeden Fall kommt Bertold nach dem Tod des Grafen Diepold am Vorabend des Himmelfahrtstages 1109 mit seinem Sohn Rudolf nach St. Peter, gibt – auch auf Bitten seines Bruders, des Konstanzer Bischofs, – das Gut dem Kloster

¹³ Heinemann, Untersuchungen zur Geschichte der Zähringer in Burgund (Anm. 7), 69; eine präzise Beschreibung des Verhältnisses zwischen Rudolf und St. Blasien bei Hermann Jakobs, Die rechtliche Stellung St. Blasians bis zur Berufung der Zähringer in die Vogtei (1125). In: Alemannisches Jahrbuch 1995/1996, 33 und 35.

¹⁴ Ebd., 82.

¹⁵ Jutta Krimm-Beumann, Der Rotulus Sanpetrinus und das Selbstverständnis des Klosters St. Peter im 12. Jahrhundert, in: Mühleisen/Ott/Zotz, Das Kloster St. Peter (Anm. 5), 165.

¹⁶ Genauer beschrieben bei Heyck, Geschichte der Herzöge (Anm. 7), 217/218.

¹⁷ Christine Sauer, Fundatio und Memoria. Göttingen 1993, 25.

¹⁸ Vgl. Disputatio Bernensis ex historia Joannis Cochlaei de actis et scriptis Martini Lutheri Saxonis ad annum 1528. folio 58 facie altera, editionis Parisiensis anno 1565, wo die Dotation in das Jahr 1108 gelegt ist. Möglicherweise hatte Gerbert diesen benutzt.

zurück und verspricht, »den Besitz des Klosters in Zukunft nicht zu beeinträchtigen«. Die Anwesenheit mehrerer adliger Zeugen unterstreicht die Wichtigkeit dieses Vorganges.¹⁹

Für die Abtei war es der erste harte Test, was die Schenkungen, die zugesagten Privilegien und die Wahrnehmung der Vogtei durch die Zähringer in Krisenzeiten wert waren.²⁰ Wenn die Quellen eigens festhalten, dass der Herzog »friedlich« nach St. Peter gekommen sei, lässt dies den Zündstoff ahnen, der in der Wegnahme des Huttwiler Gutes gelegen hatte.²¹ Die Darstellung im Sockel des Stifterbilds Agnes' von Rheinfelden und die in der Unterschrift für sie dokumentierte Bestätigung der Rechte des Klosters »Confirmatio privilegiorum monij« könnte an ihren positiven Einfluss auf die für das Kloster in seinen Anfangsjahren bedrohlichen Ereignisse erinnern. Hinter diesem frühesten Kampf der Abtei – und wohl auch der Stifterin – um ihre Schweizer Gebiete steht als herausgehobene Legitimation der väterliche Dotator von Buchsee, Rudolf von Rheinfelden, der in der sankt-petrischen Tradition nicht zufällig als König bezeichnet wurde. Beim Tod von Agnes 1111 bestätigten die Söhne die burgundische Schenkung ihrer Eltern und Großeltern in einem Zug mit dem Weilheimer Besitztum, was nochmals deren Bedeutung unterstreicht.²² Sie entsagen für sich und ihre Nachfolger jedem Erbrechtsanspruch auf die dem Kloster unterstehenden Eigengüter auch in Burgund.²³

Kernstück der Besitzungen im Oberaargau war der Hof in Buchsee, der einen größeren Güterkomplex an Äckern, Wäldern und anderem umfasste. Hier richtete das Kloster nach der Bestätigung 1109 eine Propstei mit ständiger Anwesenheit eines oder mehrerer Mönche ein, die das Verwaltungszentrum der Besitzungen bildete. Die frühen Urkunden dokumentieren, dass Buchsee »samt allem Zubehör, vor allem den Kirchen von Buchsee, Seeberg und Huttwil, Huttwil selbst und weitere Dörfer« dem Kloster übertragen wurde.²⁴ Mit Buchsee allein werden 17, mit Seeberg drei weitere Ortsnamen verbunden. Zinsgüter müssen es in

¹⁹ Ulrich Parlow, *Die Zähringer, Kommentierte Quellendokumentation zu einem südwestdeutschen Herzogsgeschlecht des hohen Mittelalters*. Stuttgart 1999, 116 u. 117.

²⁰ Thomas Zotz, *St. Peter unter den Zähringern und unter den Grafen von Freiburg. Hausklosterfunktion und Vogteifrage*. In: Mühleisen, Ott/Zotz, *Das Kloster St. Peter* (Anm. 5), 51–78; vgl. auch das »Hirsauer Modell« bei Jakobs, *Die rechtliche Stellung* (Anm. 13), 20.

²¹ Darauf hat insbesondere Thomas Zotz (*St. Peter unter den Zähringern*, ebd., 60 u. 61) aufmerksam gemacht.

²² Heinemann, *Untersuchungen zur Geschichte der Zähringer in Burgund* (Anm. 7), 84.

²³ Parlow, *Die Zähringer* (Anm. 19), 128.

²⁴ Parlow, ebd., 94. Die Vergabe einer Kirche zeigt deren Funktion als Vermögensobjekt, das verkauft und vererbt werden konnte. Die Rechte bezogen sich sowohl auf die Verfügungsgewalt über die Geistlichen auf die mit einer Kirche verbundenen Einnahmen aus Eigengütern, Spenden, Stiftungen u.a. (vgl. Sauer, *Fundatio und Memoria* [Anm. 17], 27). Flatt (*Die Errichtung der Berner Landeshoheit* [Anm. 8], 101) gibt eine präzise Karte der Propstei Herzogenbuchsee.

verschiedenen Orten weit über 100 gewesen sein.²⁵ Später kamen vom regionalen Adel einzelne Zustiftungen hinzu. Von den Eigenleuten war um 1100 ein Hofzins zu entrichten, der nach heutigem Wert über 100 000 DM lag. Davon ging jedoch 1/10 als Bezahlung an den Kastvogt ab, der dafür zweimal im Jahr Gericht halten musste und dabei zusätzlich die Bußen – mindestens teilweise – selbst einziehen konnte. Die Rechtsprechung erfolgte nach mündlich überliefertem Gewohnheitsrecht, das erst im Laufe der Jahrhunderte in Rodeln und Weistümern schriftlich niedergelegt wurde.

Es versteht sich fast von selbst, dass ein so reiches Besitztum bei gleichzeitig so ungesicherter Rechtslage in der Folgezeit immer wieder zu Begehrlichkeiten und Konflikten führen musste, dies umso mehr, als das Kloster als Sitz der Herrschaft von St. Peter 150 km entfernt lag und nach dem Aussterben der Zähringer 1218 auch keinen eindeutigen politischen Patron mehr hatte. Im Gegenteil: Es kam mit den Kyburgern als den Zähringer Erben in der Schweiz sogar zu Streitigkeiten, da auch diese Teile des Zähringer Besitzes in Buchsee geerbt hatten. Dennoch ist es für das späte Mittelalter eine bemerkenswerte Regierungs- und Verwaltungsleistung, einen weit entfernten Besitz in einem insgesamt für die Abtei funktionstüchtigen Zustand zu halten. Voraussetzungen hierfür waren die Kontinuität der Institution selbst, aber auch das damit schon früh schriftlich überlieferte Rechtswissen, das die Grundlage der Herrschaft bildete und in Streitfällen die Argumente lieferte.

2. Zur Geschichte des Erhalts und der Sicherung des sankt-petrischen Besitzes im Oberraargau zwischen 1100 und 1500

Der sankt-petrische Zyklus der Stifter und Wohltäter legt, wie oben dargestellt, über die Sichtweise seiner Entstehungszeit im 18. Jahrhundert eine Spur zu der Bedeutung, die die burgundischen Besitzungen für die Abtei in ihrer Gründungsphase besaßen. Die 1752 bis 1754 entstandene Äbtereihe im Kreuzgang des Klosters²⁶ gibt – ebenfalls vor dem Hintergrund der Kenntnisse und Absichten ihrer Entstehungszeit – zahlreiche Hinweise auf das Schicksal der zu diesem Zeitpunkt seit 300 Jahren verlorenen Besitzungen.

Die bereits erwähnte Unsicherheit über das Datum der Schenkung von Buchsee schlägt sich auch in den Abtsbildern nieder. Während der Rotulus, der den sankt-petrischen Historikern vorlag, die ihrerseits dem Künstler die Daten für die Beschriftungen lieferten, die Übergabe Herzogenbuchsees als dem Gründungsakt zugehörig beschreibt, legt der Bil-

²⁵ Zu den Zahlen vgl. Hans Sigrist, Der mittelalterliche Dinghof Herzogenbuchsee. In: Jahrbuch des Oberraargaus 1958, 19.

²⁶ Wolfgang Reinhard, Ehrensaal der Geschichte? Die »Äbte-Galerie« im Kreuzgang von St. Peter und das Bild des Konvents von der eigenen Vergangenheit. In: Mühleisen, Das Vermächtnis (Anm. 1), 15–38.

derzyklus dieses Ereignis in die Amtszeit des zweiten Abtes, Hugo, 1100–1108. Das Sockelbild zeigt Agnes, die dem Abt ergebenen Sinnes (»devota mente«) eine Urkunde (vielleicht auch eine geographische Karte) überreicht. Offensichtlich wurde hier dieselbe Quelle zugrunde gelegt, die auch Abt Gerbert für seine Datierung verwendete, oder man wollte, unter Hintansetzung historischer Korrektheit, durch die Verbindung der Stiftung mit einem eigenen Abbatiat die herausragende Funktion der Königstochter Agnes für die Grundlegung und Privilegierung des Kloster unterstreichen.²⁷ Es fällt diesbezüglich auf, dass Bertold selbst in diesem Zyklus nicht in seiner eigentlichen Gründerrolle, sondern erst unter dem dritten Abt, Eppo (1108–1132), als derjenige erwähnt wird, der den Ort Huttwil, den er einem Bekannten, durch dessen List hintergangen, zugestanden hatte, durch göttliche Fügung veranlasst, dem früher rechtszuständigen Kloster zurückerstattet.²⁸ Die Rückgabe durch göttliche Fügung, also nicht durch freien Entscheid, wird durch das Sockelbild unterstrichen, auf dem ein Mönch vor dem Kirchenportal eine Urkunde stehend erhält – die Urkunde aus der Hand Agnes' wurde knieend entgegengenommen.

Für das folgende Jahrhundert, in dem die Zähringer Herzöge die Rechte und Stiftungen ihrer Vorfahren immer wieder bestätigten – für Bertold IV. ist dies auf dem Bild von Abt Gozmann (1137–1154) ausdrücklicher vermerkt – gab es von dieser Seite keine weitere Beeinträchtigung des burgundischen Besitzes. Im Gegenteil, die politisch starke Stellung der Zähringer in diesem Teil der Schweiz während des 12. Jahrhunderts bedingte wohl, dass dort keine Beschränkungen der sankt-petrischen Rechte versucht wurden. Es wird vermutet, dass die letzten Zähringer Ende des 12. Jahrhunderts den gesamten Ort Buchsee, in dem sie selbst auch Güter besaßen, stadähnlich befestigen ließen und gleichzeitig zur Unterscheidung gegenüber Münchbuchsee die Namensänderung in Herzogenbuchsee vornahmen.²⁹

Die institutionelle Konstruktion der sankt-petrischen Verwaltung beinhaltete eine geistliche Twingherrschaft mit dem Gerichtssitz in Herzogenbuchsee und einem weiteren Meierhof in Huttwil. Die Rechte und die Streitigkeiten, die es um den Meierhof in Huttwil gab, sind wohl am besten belegt. Dabei kann man für die frühe Zeit gleichsam von einem innerherrschaftlichen Rechtsweg ausgehen. Entscheidungen des Schultheißen von Huttwil konnten vor dem Propsteigericht angefochten werden, dessen Entscheidungen zur Überprüfung wie-

²⁷ Bereits Julius Mayer (Geschichte der Benediktinerabtei St. Peter auf dem Schwarzwald. Freiburg 1893, 6) vermutete, dass Agnes mit der Wegnahme durch ihren Gatten nicht einverstanden war und sie deshalb 1108 die Vergabe von Buchsee mit allem Zubehör, also auch Huttwil, als ihrem Erbteil ausdrücklich bestätigte.

²⁸ Die Korrektur von erlittenem Unrecht durch Wunder oder göttliche Fügung ist ein bekannter Topos in derartigen Geschichten.

²⁹ Hans Henzi/Werner Staub/Samuel Gerber, Herzogenbuchsee. Bern 1985, 34. Herzogenbuchsee ist nicht nur der Ort der frühesten politischen Aktivität der Zähringer in der Schweiz, sondern auch der einzige, in dem ihr Herzogstitel dokumentiert ist.

derum vor den Abt von St. Peter gebracht werden konnten.³⁰ Da die Unterinstanzen im Treueverhältnis zum Abt standen und in dessen Namen Recht sprachen, kann von einer unabhängigen Justiz nicht die Rede sein. Die Kastvogtei, bei der die hohe Gerichtsbarkeit lag, übten die Zähringer und von 1218 bis 1406 die Kyburger aus. Letztere legten ihre niedergerichtlichen Rechte im Amt Herzogenbuchsee mit dem seit 1353 bezeugten Dinghofgericht der Propstei zusammen, so dass hier durchaus im Sinne der ganzen Dorfgemeinde, die sich dem Propst unterstellte, eine einheitliche Rechtsprechung entstand. Von der ausgedehnten Urfparrei Herzogenbuchsee gehörte weniger als die Hälfte zu St. Peter.³¹ Galt in dieser Zeit die klösterliche Herrschaft als gerechter gegenüber der adligen, so sollten die Untertanen später, unter veränderten Machtverhältnissen, ihr Recht eher bei der Stadt Bern als beim Dinggericht der Propstei suchen.

Schweizer und sankt-petrische Quellen indizieren übereinstimmend, dass die Schwierigkeiten für die Sicherung des Besitzes Anfang des 14. Jahrhunderts begannen. Hintergrund waren die Geldprobleme der Kyburger, die einerseits die Kastvogtei zur eigenen Sanierung nutzten, etwa durch die mehrmalige Verpfändung des Dinghofes Herzogenbuchsee (z. B. 1331 und 1376) oder sogar durch die Übergabe aller Rechte und deren Zurückerhalt als Lehen von Österreich, was auch den Dinghof zum österreichischen Lehen werden ließ. Andererseits überschritten sich in der Region Herzogenbuchsee Rechte und Besitzungen von Kyburgern und Abtei, so dass ursprüngliches Recht und faktische Macht auseinander fielen.³² Zum erstenmal erscheint auch in der Reihe der Propste für den Zeitraum 1321/1323 ein Streitfall mit einem der Leutpriester, hier um den Neubruchzehnt beim Kirchengut Seeberg.³³ Der Pfarrer von Seeberg rief die bischöfliche Kurie von Konstanz um Hilfe an, die dem Propst daraufhin mit Exkommunikation und Suspension drohte. Der Prozess ging zu Ungunsten des Klosters aus. Das Gericht setzte ihm gegenüber eine Bußandrohung von 20 Mark Silber bei Nichtrespektierung der Entscheidung an. Angesichts solcher Streitigkeiten entstand nicht zufällig im 14. Jahrhundert eine Rechtssammlung zu Herzogenbuchsee.³⁴

³⁰ Johann Nyffeler, *Heimatkunde von Huttwil*, 1871, bearb. von Ernst Nyffeler 1915, Nachdruck Huttwil 1996, 50–59.

³¹ Flatt, *Die Errichtung* (Anm. 8), 28.

³² Vgl. Sigrist, *Der mittelalterliche Dinghof* (Anm. 25), 22/23.

³³ Herzogenbuchsee, Propste, in: *Helvetia Sacra*, Abtlg. III, Bd. 1, Teil II, Bern 1986, 756.

³⁴ GLA 14/Conv. 45, 1508; in den Regesten bei Alfons Schäfer, *Die ältesten Zinsrödel im Badischen Generallandesarchiv*, in: ZGO, 1964, Nr. 83, 351/352. Der Rodel enthält eine Notiz über die Schenkung sowie ein Weistum über die Rechte und eine Übersicht der Einkünfte in Herzogenbuchsee und den dazu gehörenden Orten, schließlich eine Zusammenstellung päpstlicher Privilegienbestätigungen. Der Rodel wurde von Mayer (Anm. 27) wegen der auf dem Titelblatt notierten Zahl 1508 fälschlicherweise in das Abbatat Gremmelsbachs datiert, der freilich ebenfalls auf diese Weise altes Recht zu sichern suchte.

Eine andere, den historischen Umständen angemessene Reaktion auf die Bedrohungen des burgundischen Besitzes findet man in der sankt-petrischen Äbtogalerie bei Walther II. (1350–1353), der bereits im ersten Jahr seines Abbatiaats das Bürgerrecht in der seinem Dinghof nächstgelegenen Stadt Solothurn erwirbt. Da er gleichzeitig Propst von Herzogenbuchsee genannt wird, heißt dies, dass der Titel in dieser Zeit beim Abt verblieb und am Ort ein Verwalter eingesetzt war. Das Bürgerrecht von Personen außerhalb der Stadt war für diese ein Mittel der Territorialpolitik, das ihr zusätzliche Einflussmöglichkeiten und Einnahmen verschaffte.³⁵ Für die Institutionen, die das Bürgerrecht erwarben, war es ein politischer Schutz, da jede Bedrohung, z. B. der Propstei, gleichzeitig einem Stadtbürger galt. Die Richtung des notwendigen Schutzes war klar: Zwar sollte die Vogtei der Kyburger nicht in Frage gestellt werden. Für den Fall jedoch, dass diese des Klosters Rechte zu schmälern versuchten, trat die Beistandspflicht Solothurns in Kraft.

Einen letzten größeren politischen Erfolg verbuchte das Kloster St. Peter in Seeberg. Dort hatte es schon 1264 einen Rechtsstreit mit der Ritterfamilie von Stein um den Burgäschisee und um 1320 zwischen dem Pfarrer von Seeberg und der Propstei um den Zehnten aus Neurodungen gegeben. Beide waren zu Ungunsten des Klosters entschieden worden.³⁶ 1382 erreichte die Abtei jedoch (beim zweiten Versuch) in schwieriger wirtschaftlicher Lage, dass ihr durch den päpstlichen Legaten Kard. Guillermo die Pfarrei Seeberg mit all ihren Einkünften inkorporiert wurde. Ob dies ein zu der Kirche Seeberg, die ja seit der Schenkung durch Agnes 1093 zu St. Peter gehörte, hinzukommendes Gut war oder eine Restitution des alten Rechts an der Kirche ist nicht klar. Auf jeden Fall erzählt die Bildunterschrift in der Galerie der Äbte unter Heinrich II. (1382–1390), dass die Einverleibung der Pfarrei den durch ungünstiges Geschick und die Habgier von Eindringlingen verursachten Schaden bis zu einem gewissen Grad wieder gutgemacht habe. Vielleicht hatte das Bürgerrecht von Solothurn die Situation der Abtei im Oberaargau so verstärkt, dass dieser Streit nun zu ihren Gunsten ausging.

Anfang des 15. Jahrhunderts ging mit dem Burgdorfer Krieg die Macht der Kyburger zu Ende. Die Vogtei über Herzogenbuchsee ging von 1406 an in mehreren Schritten an Bern über.³⁷ So war es nur folgerichtig, dass, als auch die letzten Pfandrechte 1416 an Bern fielen, der sankt-petrische Abt Heinrich V. von Hornberg (1414–1427) zeitgleich für eine halbe Mark Silber im Jahr auch das Berner Bürgerrecht erwarb und dafür mit

³⁵ Für Solothurn war es nach St. Urban und Friesenberg die dritte Bürgerrechtvergabe; vgl. Hans Sigrist/Gottlieb Loertscher, Solothurn. Solothurn 1972, 30 und A. Kocher, Solothurn in seinen Beziehungen zum Schwarzwald und zu Freiburg i. Br., in: *Alemannisches Jahrbuch* 1961, 67.

³⁶ Karl Flatt, Zur älteren Geschichte von Seeberg. In: *Jahrbuch des Oberaargaus* 1993, 67 u. 68.

³⁷ Sigrist, *Der mittelalterliche Dinghof* (Anm. 25), 24; vgl. auch A. Plüß, Huttwil bis zum Übergang an Bern im Jahr 1408. In: *Neues Berner Taschenbuch* aus dem Jahr 1908. Bern 1907, 165–198.

Herzogenbuchsee haftete. Heinrich V. wird in der Historiographie des Klosters als energischer Verteidiger und eifriger Wiederhersteller der Rechte und Güter des Klosters bezeichnet. Sein Bemühen um die Sicherung von Herzogenbuchsee findet für das Kerngebiet der Abtei eine Entsprechung in der Erstellung des ersten sankt-petrischen Weistums ebenfalls im Jahr 1416. Seine Bestellung während des Konstanzer Konzils zusätzlich als Abt der Reichenau durch Papst Martin V. war wohl eine Anerkennung seiner politischen Durchsetzungsfähigkeit von höchster Stelle.

In der Rückschau lässt sich feststellen, dass mit dem Übergang der Vogtei an Bern das Ende der sankt-petrischen Besitzungen in der Schweiz eingeläutet wurde, jedenfalls gab es für sie danach nie mehr eine so ruhige Phase, wie es die ersten 100 Jahre gewesen waren. Waren die Güter in der Periode der Zähringer selbst ein Teil von deren Territorialpolitik und dienten als Schenkung zudem dem Seelenheil der Familie, so gab es in den folgenden zwei Jahrhunderten immerhin noch eine machtpolitische Konstellation, in der die Abtei mehrere Elemente gegeneinander ausspielen konnte, Stadt gegen Vogt, Vogt gegen Untertanen. Jetzt aber gab es nur noch einen Machtfaktor, die zunehmend stärker werdende Stadt Bern, für deren Territorialpolitik die aus der Fremde verwalteten Güter und von dort beanspruchten Rechte ein Störfaktor waren. Zunächst ließ man diese zwar formal unangetastet, die Zeit arbeitete jedoch für die Stadt. Auf dem Land wohnten nun städtische Untertanen und Dinghofleute nebeneinander. Letztere sahen ihre alten Sonderrechte schwinden, während die Stadtbürger unter sichererem Rechtsschutz standen. Bern hatte sich 1415 von König Sigismund wichtige Privilegien zur Stabilisierung seiner Landesherrschaft genehmigen lassen. Die so genannten Ausburger, die Bern schon seit der Kyburger Zeit als fünfte Kolonne zur »Infiltration in die feindlich feudale Umwelt« genutzt hatte, blieben nach der Übernahme der Vogtei erst recht ein Stachel mitten unter den dadurch widerspenstiger werdenden sankt-petrischen Hofleuten. Die stärksten Stützpunkte der Berner Ausburger waren u. a. in Herzogenbuchsee (37–47) und Huttwil (21–22). Die Gerichtsakten erzählen von den zunehmend notwendig werdenden Prozessen gegen diese.

Was in den ersten drei Jahrhunderten undenkbar war, wird nun im 15. Jahrhundert als Zeichen von Resignation erstmals Realität: Das Kloster gibt altes Besitztum auf. 1426 ist unter Propst Konrad von Hofen, danach Leutpriester in Huttwil (Abt 1443–1449), der erste Verkauf einer halben Mühle und Bläue in Oberönz belegt. Im Streit mit Huttwil um das ewige Licht ruft er im gleichen Jahr den Entscheid des Rates von Bern an.³⁸ 1433 hatte die gleiche Behörde in einem Streit zwischen dem Kloster und einem Huttwiler Bürger zu urteilen; letztlich tat sie es trotz unsiche-

³⁸ *Helvetia Sacra* (Anm. 33), 757. Die Huttwiler wollten den Unterhalt des Lichtes dem Kloster zuschieben, das ja auch alle Einkünfte habe. Der Rat zu Bern entschied, dass die Kosten geteilt werden sollten.

rer Aktenlage aufgrund eines Eides, den Konrad von Hofen als Priester und Ordensmann ablegte, zugunsten der Abtei.³⁹ Der »Abstieg« Hofens vom Propst zum Leutpriester in Huttwil hing wohl mit den hier besonders gefährdeten Gütern zusammen, für deren Verteidigung man einen starken Verwalter benötigte. Als Abt war Konrad von Hofen der erste, der die Bischofsinsignien trug. 1436 wird unter Propst Hans Tüffer der Verkauf von drei Vierteln der Mühle und des Kornzehnts von Wanzwil dokumentiert. Unsicher ist, ob er identisch ist mit dem gleichzeitigen Abt Johannes V. Tüffer (1427–1439). Auf jeden Fall war eine Familie Tüffer in Herzogenbuchsee ansässig, was heißt, dass man ähnlich wie in Schwaben auch hier aus den zum Kloster gehörenden Gebieten Nachwuchs für den Konvent rekrutierte. Eine gerichtliche Regelung aus der Zeit von Propst Tüffer, dass Kranke und Schwangere ungestraft in propsteigenem Gewässer fischen durften, wirft ein Schlaglicht auf die soziale Dimension der klösterlichen Herrschaft. Umgekehrt konnte man erst durch zwei Beschlüsse des Berner Rates 1442 und 1453 sein altes Recht auf den »Kostwein« von jedem auf klösterlichem Territorium verkauften oder ausgeschenkten Wein durchsetzen.⁴⁰

Wenn in der Folgezeit die Verkäufe aus dem alten Gut nicht mehr abreißen⁴¹, ist dies vor allem auch ein Ausfluss der schwierigen wirtschaftlichen Lage der Abtei im Schwarzwald. Die Annalen erzählen von ihrem »kläglichem Zustand« und dass sie »von Schulden fast erdrückt« worden sei. Gläubiger drängten auf Rückzahlung der Schulden und wie in St. Märgen, das über diesen Vorgängen das Kloster schließen und den Restbesitz verkaufen musste⁴², suchte der Freiburger Kleinadel (Schnewelin, Blumeneck u. a.) die Schwäche des Klosters zu seinen Gunsten zu nutzen. Anders jedoch als in St. Märgen führte die Krise hier nicht ins Debakel, sondern ließ sich in einer Weise abwenden, dass die Freiburger Gerichtsherren die Güter nicht wegnehmen konnten und das Kloster gerettet wurde. Die Reorganisation der Klosterfinanzen galt in dieser Zeit auch »als wichtige Voraussetzung für die Neubelebung der monastischen Disziplin«. ⁴³ Politische Unterstützung gaben die Häuser Habsburg und Württemberg, die ökonomische Rettung kam aus dem Verkauf von Gütern in Schwaben und in der Schweiz. Leicht gefallen wird dem Kloster die Weggabe seines mittelalterlichen Stiftungsgutes nicht sein, aber so, wie es am Anfang die Existenz überhaupt erst möglich gemacht hatte, sicherte es nun das Überleben. Um nur einige der Verkäufe zu nennen: Unter Propst Konrad von Lupfen 1437 Brüggelmatt und Brühl, 1443 das Meiertum in Huttwil an die

³⁹ Nyffeler, Huttwil (Anm. 30), 53.

⁴⁰ Die Rechtsquellen des Kantons Bern, II. Teil, X. Bd., 1. Hälfte, Das Recht im Oberaargau, bearb. von Anne Marie Dubler, Basel, Nr. 45, 70 u. 71.

⁴¹ Eine Zusammenstellung der Verkäufe und gerichtlichen Auseinandersetzungen bei Flatt, Die Errichtung der Bernischen Landeshoheit (Anm. 8), 299 u. 300.

⁴² Hans-Otto Mühleisen, St. Peter – St. Märgen. Zum spannungsvollen Verhältnis zweier Schwarzwaldklöster. Freiburg 2000, 10.

⁴³ Werner Rösener, Spiritualität und Ökonomie. In: Citeaux 34 (1983) 271.

Stadt, die nun den Verwalter selbst wählen konnte, während die Einnahmen wenigstens vorläufig noch an die Propstei Herzogenbuchsee gingen⁴⁴, 1451 ein Zehntanteil von Wanzwil.

Für die Herzogenbuchseer Beziehungen eine besondere Gestalt ist Hans von Küssenberg, der, aus einem Schweizer Adelsgeschlecht stammend und vielleicht wegen der schwierigen Wirtschaftslage zum Abt gewählt, zu den politisch starken Gestalten der Klostergeschichte gehört. Zwar konnte auch er in seinem Abbatiat (1453–1469) weitere Verkäufe zumindest im Schwäbischen nicht vermeiden, sein Bemühen galt jedoch vor allem der Sicherung der alten Rechte, von denen er sich als Propst von Herzogenbuchsee von Bern mehrere bestätigen ließ und in St. Peter für die Abfassung des großen Dingrodels (1456) sorgte, der gleichsam die mittelalterliche Rechtsentwicklung durch eine Kodifizierung abschloss. Als Grundrecht der Abtei blieb dieser Kodex bis zur Säkularisation in Kraft. 1467 muss es zu einem massiven Streit zwischen dem Abt und dem Herzogenbuchseer Propst Johannes Keller gekommen sein, von dessen Abberufung sich der Abt auch durch vier Berner Räte als Schiedsrichter und die Äbte von Wiblingen und Blaubeuren als Vermittler nicht abbringen ließ. Im Oktober 1467 beklagt sich Bern beim Abt über den ständigen Wechsel der Kirchherren, von denen manche unerwünscht seien. Vor diesem Hintergrund geht Abt Küssenberg mit der Resignation 1469 selbst nach Herzogenbuchsee, wo er bis zu seinem Tod 1484 als Propst für Kontinuität sorgt und die Situation Bern gegenüber so stabilisiert, dass aus dieser Zeit keine verlorenen Rechtshändel mehr bekannt sind.

Noch zwei der Pröpste bis zur Reformation wurden nach ihrer Funktion in Herzogenbuchsee Abt von St. Peter, Simon Budner (1492–1496) und Petrus III. Gremmelsbach (1496–1512). Während von Budner nur knapp überliefert ist, dass er ein tüchtiger Ökonom gewesen sei, gehört Gremmelsbach zu den bedeutendsten Äbten der gesamten Klostergeschichte.⁴⁵ Während seiner vier Jahre in Herzogenbuchsee lässt er durch Rats- und Gerichtsentscheidungen die Rechtsverhältnisse, z. B. im Hinblick auf den Frondienst, festschreiben und gibt so, ähnlich wie später in seinem Abbatiat, sowohl dem Kloster wie den Untertanen eine Sicherheit, die die festgelegten Pflichten zumindest nicht als willkürlich erscheinen ließ. Wenn Johann Stock, einer seiner Nachfolger als Propst, 1510, d. h. noch in seiner Amtszeit, einen Rodel über die Einkünfte von St. Peters Meierhof Huttwil anlegte, war dies sicher im Auftrag des humanistisch geprägten Abtes, der zwar die Rechte des Klosters sichern, dabei aber diejenigen der Untertanen nicht außer Acht lassen wollte.

In der Synopse der Ereignisse des 15. Jahrhunderts zeigen sich fast wie

⁴⁴ Nyffeler (Huttwil [Anm. 30], 57–59) bemerkt zu diesem Kaufakt, dass daran alles merkwürdig sei, die Form, das Verkaufte, der Preis (23 Gulden) und die Bedingungen. Offensichtlich war die hier gewählte Rechtskonstruktion diejenige, die der Abtei sowohl einen größtmöglichen ökonomischen Nutzen erhielt und dafür Rechte insoweit aufgab, als es sich nicht vermeiden ließ.

⁴⁵ Dieter Mertens, Peter Gremmelsbach (Anm. 5).

ein Menetekel die Vorboten vom Ende des sankt-petrischen Eigentums an einem Territorium, das für die Politik Berns immer wichtiger wurde. Die Übernahme der Vogtei durch die Stadt und das Bemühen der Äbte, deren negative Konsequenzen durch Erwerb des Bürgerrechts abzumildern, bestimmten den Beginn des Jahrhunderts. Dem folgten, bedingt durch die wirtschaftliche Situation der Abtei, eine Reihe von Verkäufen alter Lehen, was die politische Position in der Schweiz weiter schwächte, aber zum Überleben der Abtei im Schwarzwald beitrug. Bisweilen versuchte man, so etwa beim Verkauf des Meiertums in Huttwil, wenigstens den ökonomischen Nutzen zu retten, wenn schon die politischen Rechte nicht zu halten waren.⁴⁶ Schließlich war es das Ziel mehrerer politisch begabter Äbte, wie am Stammsitz, so auch in der Schweiz durch Rechtskodifizierung und auf dieser Basis erfolgreich durchgeführter Gerichtsverfahren ihre alten Besitzungen zu sichern. Dennoch, zumindest in der Rückschau liegt über dieser Melange von abgenommenen Rechten, von aus Not abgegebenen Gütern, dem von Bern gerne gesehenen zunehmenden Hang der Untertanen zum Widerstand und dem endgültigen Wegfall einer fürstlichen Verteidigung, die ihren Antrieb noch aus einer auf die Stifterfamilie und den Stiftungszweck zurückgehenden Erinnerung und Verpflichtung erhielt, die Ahnung vom Ende der sankt-petrischen Verbindung mit der Schweiz. Das letzte Zeichen der sankt-petrischen Herrschaft, ein Glasfenster in der Kirche von Seeberg mit der herrschaftlichen Wappenscheibe und einem knieenden Abt, stammt von 1517⁴⁷, dem Jahr von Luthers Thesenanschlag.

(Fortsetzung folgt)

⁴⁶ Sigrist, *Der mittelalterliche Dinghof* (Anm. 25), 25.

⁴⁷ Walter Gfeller, *Erster Stützpunkt der Zähringer im Mittelland*. In: *Der kleine Bund*, 15.01.1994, 7.

Lebensform und Geschichte des Kartäuserordens

Bruno Rieder

Nichts ist unter den Übungen des monastischen Lebens mühevoller als das Schweigen der Einsamkeit und die Ruhe. (*Consuetudines*)

Schon öfters erlebte ich folgende Situation: Fällt in einem Gespräch das Stichwort »Kartäuser«, geht ein fasziniertes Raunen durch die Anwesenden, und wenn ich dann erwähne, dass drei meiner Verwandten Mönche in der schweizerischen Kartause La Valsainte sind, dann ist mir die Aufmerksamkeit der Zuhörer gewiss. »Das ist doch der strengste Orden in der Kirche?«, folgt dann gleich die rhetorische Frage. Und manchmal berichtet ein Gesprächsteilnehmer davon, wie er neugierig vor den Mauern und den verschlossenen Toren einer Kartause stand.

Allein an der Publizitätsscheu der Kartäuser kann es nicht liegen, dass diese Mönche in ihren groben, weißen Kutten zu einer Art Mythos geworden sind, dass sie immer wieder als Projektionsfläche für verborgene oder offenkundige Sehnsüchte des Zeitgeists wirken.¹ Bereits zur Zeit der Gründung, anfangs des 12. Jahrhunderts, berichten populäre Autoren von Besuchen in der Grande Chartreuse und vom außergewöhnlichen Leben der dortigen Mönche – so der Benediktinerabt Guibert von Nogent (1055–1125) in seiner Autobiographie² oder der Abt von Cluny Petrus Venerabilis (1122–1156) in seiner Schrift *De miraculis*³. Und ähnlich im Verlauf der Jahrhunderte: Stendhal machte die Kartause von Parma zum Schauplatz seines gleichnamigen Romans, Eduard Mörike lässt sich von einem Besuch in der Schweizer Kartause Ittingen zu mehreren Gedichten⁴ inspirieren, und der polnische Dichter Gustaw Herling verdichtet das Schicksal einer Kartause auf der Insel Capri und das von Schuld und Sühne geprägte Verhältnis der Mönche zu den Inselbewohnern zur meisterhaften Novelle *Die Insel*.⁵ Spannend aber auch, wie sich in journalistischen Reportagen der Wandel des Zeitgeistes manifestiert: In den 70er und frühen 80er Jahren des 20. Jahrhunderts sind die Kartäuser verkappte Grüne, Aussteiger, die schon längst einen alternativen, »asketischen« Lebensstil pflegen. Vom Interesse an biologischen Gemüsegärten ist dann in den späten 80er und 90er Jahren nur noch wenig zu spüren: Nun faszinieren Cho-

¹ Vgl. zum Folgenden ausführlich B. Rieder, Der Mythos der Kartäuser. Beobachtungen zum Bild der Kartäuser in der öffentlichen und literarischen Vorstellung. In: Das Erbe der Kartäuser. Hg. J. Ganz/M. Früh, Salzburg 2000 (Anal. Cart. 160) 185–195.

² Guibert von Nogent, *De vita sua*. Paris 1981 (Les classiques de l'histoire de France au moyen âge 34) 62–75.

³ Petrus Venerabilis, *De miraculis* lib. II, cap. 27–29, Turnhout 1988 (CCCM 83) 149–156.

⁴ »Göttliche Reminiszenz« (entstanden 1845), »Dem Herrn Prior der Kartause I.« (entstanden 1846) und »Besuch in der Kartause« (entstanden 1861).

⁵ G. Herling, *Die Insel*. München/Wien 1994.

ralgesang, Schweigen, Stille, die Begegnung mit lebendigen »Mystikern«. Ironisch gebrochen begegnet dasselbe Interesse im Film »Broken Silence« (1996), der das »Gesetz des ewigen Schweigens« (so die Hauptfigur, der Kartäuser Fried Adelphi) konfrontiert mit der lärmenden Hektik der Großstadt New York und einem abenteuerlichen Trip durch Indien und Indonesien in der Begleitung einer jungen Afroamerikanerin.⁶

Mythen als Deutungsversuche für eine fremde Welt, in der man das verdrängte Eigene sucht. Wie jedoch verstanden und verstehen sich die Kartäuser selber? Eine Annäherung, von einem Autor, der nicht selber als Kartäuser lebt, kann wohl nur gelingen, wenn man nicht stehen bleibt bei den äußerlichen Faszinosos, sondern das spezifisch geistliche Charisma der Kartäuser zu erfassen sucht. Ein Charisma, eine Berufung, die in Analogie zur christologischen Grundformel nur zweipolig zu denken ist: ein strikt innerliches, spirituelles Geschehen, das sich aber gleichzeitig notwendig inkarniert in einer präzise festgelegten Lebensweise, die über die Jahrhunderte bis heute erstaunlich konstant blieb.⁷

1. Der hl. Bruno und die Gründung der Kartause

Die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts und der Beginn des 12. Jahrhunderts sind eine Zeit der monastischen Neuaufbrüche in Europa. Allen diesen Aufbrüchen gemeinsam ist das Verlangen nach Armut und größerer Einfachheit und ein *ad fontes*, eine Orientierung an den »Ursprüngen«. Diese Ursprünge finden ihre Entsprechung in den beiden Leitvorstellungen der *vita evangelica* und der *vita apostolica*. Die Ausrichtung an der Lebensweise Jesu und seiner Jünger sowie am Vorbild der apostolischen Urgemeinde lässt natürlich ein breites Spektrum an konkreten Realisierungen zu, wie gerade auch das Beispiel der Kartäuser zeigt.⁸ Sodann aber bedeutet die Rückkehr zu den Ursprüngen auch, die »Väter« des monastischen Lebens zum Vorbild zu nehmen. Seit den Anfängen des Mönchtums in Ägypten existiert dieses in den beiden Grundformen des eremitischen und des zönotischen Mönchtums, wobei natürlich auch Mischformen möglich sind. Kriterium der Zuordnung zu einem der beiden Idealtypen wird sein, ob die jeweilige

⁶ Ein solches Gelübde »ewigen Schweigens« als absolutes Redeverbot existierte selbstverständlich nie in der Kartause; dieses »Gesetz« ist Teil des Kartäuser-Mythos und der filmischen Dramaturgie. Vgl. zum Film auch J. Hake, Das Gebet im Halbdunkel – vom Offenbaren und Verbergen im Bekenntnis von Schuld. In: Die Vernunft ins Gebet nehmen. Hg. E. Salmann/J. Hake, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 103–126.

⁷ Für eine allg. Übersicht zur Eigenart u. Geschichte der Kartäuser vgl. J. Hogg, Kartäuser: TRE 17 (1988) 666–673 (ebd., 671 f. auch Informationen zum weiblichen Ordenszweig, der schon im 12. Jh. entstand); ders., Kartäuser. In: Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen. Hg. P. Dinzelbacher/J. Hogg, Stuttgart 1997, 275–296.

⁸ Vgl. die programmatische Rechtfertigung des »einsamen Lebens« durch die Praxis Jesu in der ursprünglichen »Regel« (*Consuetudines*) der Kartäuser: Guigues I., Coutumes de Chartreuse 80,10, Paris 1984 (Sources Chrétiennes 313). Im Folgenden werden die *Consuetudines* zitiert mit der Sigle CG.

Lebensform mehr der individuellen, einsamen Gottesbegegnung den Vorrang gibt oder mehr den Verpflichtungen des Gemeinschaftslebens und des Gehorsams gegenüber »Regel und Abt«, wie es die Benediktsregel im ersten Kapitel formuliert.

Die Väter des Zisterzienserordens, der ungefähr zur selben Zeit (1098) wie die Kartäuser entsteht, sind Benediktiner und ziehen in ihre Neugründung Cîteaux mit dem Ziel, der ursprünglichen »Reinheit der Regel« des heiligen Benedikt zu folgen⁹, die dieser geschrieben hatte, um »der kraftvollsten Mönchsart, den Zönobiten, mit Gottes Hilfe eine Lebensordnung zu geben« (RB 1,13). Benedikt hatte zwar durchaus vorgesehen, dass unter Umständen ein im Kloster lange geschulter Mönch »aus der Reihe der Brüder treten« und Eremit werden könne (vgl. RB 1,3–5). Doch faktisch hatte die Dominanz der Benediktsregel im westlichen Mönchtum seit dem 8. Jahrhundert dazu geführt, dass eremitisches Mönchsleben nur noch ein Randphänomen war. Doch nun im 11. Jahrhundert wurde ganz Europa von einer breiten eremitischen Bewegung erfasst.¹⁰ Tausende zogen sich in die Wälder, die abendländische Form der »Wüste« (*eremus*), zurück oder gingen als Wanderprediger durch die Lande. Wie schon die Wüstenväter des 3. Jahrhunderts scharten manche dieser Eremiten Anhänger und Schüler um sich. Aus einigen dieser zunächst wenig institutionalisierten Gruppen entwickelten sich neue Orden (z. B. Grandmont, Camaldulenser), andere schlossen sich schon bestehenden oder neu sich bildenden Orden, z. B. auch den Zisterziensern, an.

In diese eremitische Bewegung hinein, die besonders in »intellektuellen« Kreisen populär war¹¹, gehört auch der Aufbruch des heiligen Bruno.¹² Seine biographischen Wurzeln lagen nicht im benediktinischen Mönchtum, im Gegensatz zum Beispiel zum heiligen Romuald (950–1027), auf den die den Kartäusern in vielem ähnlichen Gründungen von Camaldoli und Fonte Avellana zurückgehen.¹³ Bruno, um 1027/1030 in Köln geboren, absolvierte seine Studien an der bedeutenden Domschule von Reims, zu deren Leiter er um 1056 ernannt wurde. Dem Kathedralkanoniker – ungewiss ist, ob er auch die Priesterweihe empfangen hatte – stand ohne Zweifel der Weg offen, auf der kirchlichen Karriereleiter weiter aufzusteigen, auch wenn er 1076

⁹ Vgl. *Exordium Cistercii* 1,4 und *Exordium parvum* 3,8 f. und bes. cap. 15.

¹⁰ Vgl. L'eremitismo in occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda Settimana internazionale di studio Mendola 1962. Milano 1965 (MCSM 4); H. Leyser, *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe 1000–1150*. New York 1984.

¹¹ Vgl. P. Ranft, *The Role of the Eremite Monks in the Development of the Medieval Intellectual Tradition*. In: *From Cloister to Classroom. Monastic and Scholastic Approaches to Truth*. Ed. E. Elder, Kalamazoo 1986 (Cistercian studies series 90) 80–95.

¹² Die umfassendste Darstellung ist G. Posada, *Der heilige Bruno. Vater der Kartäuser*. Ein Sohn der Stadt Köln. Köln 1987.

¹³ Vgl. dazu die jüngeren Überblicksdarstellungen: Ch. Lohmer, *Heremi conversatio*. Studien zu den monastischen Vorschriften des Petrus Damiani. Münster 1991 (BGAM 39); G. Vedovato, *Camaldoli e la sua Congregazione dalle Origini al 1184*. Storia e Documentazione. Cesena 1994 (ItBen 13).

zunächst zusammen mit andern Kanonikern, die der gregorianischen Reformpartei angehörten, in Konflikt mit dem Reimser Erzbischof Manasse geriet und ins Exil gehen musste. In diese Zeit fällt sein Berufungserlebnis, von dem er selber nach ungefähr zwanzig Jahren in einem Brief an seinen Freund Radolf berichtet:

Du erinnerst dich doch, mein Lieber! (...) Wir sprachen, glaube ich, eine Zeitlang über die trügerische Lust und die vergänglichen Güter dieser Welt sowie über die Freuden der ewigen Herrlichkeit. In glühender Liebe zu Gott versprochen und gelobten wir, ja trafen wir bereits Vorbereitungen, möglichst bald diese vergängliche Welt zu verlassen, um nach dem Ewigen zu streben und das Mönchsgewand zu nehmen.¹⁴

Der Entschluss zur monastischen Lebensform ist da, doch die konkrete Ausgestaltung muss noch gefunden werden. Bereits zeichnet sich aber ab, dass Bruno nicht völlig allein, sondern mit Gefährten diesen Weg gehen will. Eine erste Station führt ihn mit zwei Begleitern nach Sèche-Fontaine im Einflussbereich Roberts von Molesme, des späteren Gründers der Zisterzienser; jedoch trifft die oft in der älteren Literatur vorzufindende These, Bruno sei Mönch in Molesme gewesen, nicht zu. Recht bald zieht er weiter, wobei sich ihm neue Gefährten anschließen. »Sie suchten einen Ort, der für das eremitische Leben geeignet wäre und den sie bisher noch nicht gefunden hatten.«¹⁵ 1084 wird Bruno zusammen mit seinen sechs Gefährten vom Bischof Hugo von Grenoble eine wilde Einöde, das Gebirgstal der Chartreuse, zugewiesen als Ort, um ihre monastische Berufung zu leben. Aufschlussreich ist die Herkunft von Brunos Gefährten, zwei von ihnen sind ehemalige Mitglieder der Kanonikerkongregation von Saint-Ruf (Südfrankreich), einer scheint ein Weltkleriker zu sein, einer hatte eventuell Kontakte zum italienischen Eremitismus. Neben diesen fünf Klerikern, von denen aber keiner aus dem zönotischen Mönchtum kommt, gehören zur Gründergruppe noch zwei »Laien, die wir Konversen nennen«.¹⁶

Wie viele andere Eremitengruppen errichten die ersten Kartäuser einfache Holzhäuschen sowie eine Kapelle zu Ehren der Gottesmutter und Johannes des Täufers, den beiden Patronen des späteren Ordens. An die Gründung eines »Ordens« ist vorderhand noch in keiner Weise gedacht. Dies wird besonders deutlich, als Bruno 1090 von seinem Reimser Schüler, dem nunmehrigen Papst Urban II., als Berater nach Rom berufen wird. Schon bald nach dem Wegzug Brunos löst sich die junge Gemeinschaft wieder auf und das Land der Chartreuse wird der ursprünglichen Besitzerin, der nahen Benediktinerabtei La-Chaise-Dieu, zurückgegeben. Doch nach einigen Monaten kehren die zerstreuten Mönche unter der Führung Landuins, den Bruno zu seinem Nachfolger bestimmt hatte, in die Chartreuse zurück. Bruno folgt bereits 1090/91 wieder seiner eremitischen Berufung, kommt aber nicht in die Chartreuse, sondern gründet die zweite

¹⁴ Bruno, Brief an Radolf 13, in: Bruno-Guigo-Antelm. Frühe Kartäuserbriefe. Lateinisch/Deutsch, übers. u. eingel. v. G. Greshake, Freiburg u.a. 1992 (Fontes Christiani 10) 63.

¹⁵ Guigo, Vita Hugonis, 11 (PL 153, 769C).

¹⁶ Ebd.

Kartause in La Torre (Kalabrien), wo er am 6. Oktober 1101 stirbt. Der Kontakt zwischen beiden Häusern wird aber aufrecht erhalten, wie der zweite uns überlieferte Brief Brunos »An seine Söhne, die Kartäuser« bezeugt.¹⁷ Bruno ist die charismatische Gründerpersönlichkeit der Kartäuser; aus den beiden erhaltenen Briefen erfahren wir einiges über sein spirituelles Ideal, doch sehr wenig über die konkrete Lebensform der Kartäuser. Bruno verfasste, wie auch Romuald, keine Regel. Dennoch kann man mit guten Gründen davon ausgehen, dass die erst vom fünften Prior Guigo I. (1083–1136) zwischen 1121 und 1128 schriftlich festgehaltene Lebensform in all ihren wesentlichen Grundzügen auf Bruno und seine ersten Gefährten zurückgeht. Guigo schreibt im Vorwort zu den so genannten *Consuetudines*, dass er bloß die in der Großen Kartause geltenden Observanzen festhält, um einigen anderen eremitisch orientierten Gemeinschaften eine Orientierung zu geben. Als Hauptgewährsleute aus der monastischen Tradition nennt das Vorwort die Briefe des hl. Hieronymus und die Regel des hl. Benedikt sowie weitere »authentische Schriften«.¹⁸

2. Das *Propositum* der Kartäuser

Der lateinische Ausdruck *propositum*, der sich öfters in den kartäusischen *Consuetudines* findet, bezeichnet dort einerseits das spezifische Charisma, die besondere Berufung der Kartäuser und andererseits die diesem Ideal entsprechende und ihm dienende Lebensweise und Observanz. Entsprechend dieser doppelten Bedeutung soll hier zunächst der Innenaspekt des Kartäuserlebens, die kartäusische Spiritualität dargestellt werden. Denn nur wer diese nachzuvollziehen versucht, wird auch einen Zugang finden zu manch Fremdem und auf den ersten Blick Unverständlichem in der konkreten Lebensweise der Kartäuser.¹⁹

Im oben angeführten Zitat aus dem Brief an seinen Freund Radolf fasst der Gründer der Kartäuser sein Vorhaben in die Worte: »möglichst bald diese vergängliche Welt zu verlassen, um nach dem Ewigen zu streben«. Da-

¹⁷ Bruno-Guigo-Antelm. Frühe Kartäuserbriefe (Anm.) 14, 70–75.

¹⁸ Trotz der Erwähnung der Benediktsregel sind die kartäusischen *Consuetudines* nicht ein Ergänzungstext zur Regula Benedicti wie die übrigen monastischen Texte dieses Namens im Mittelalter. Die Briefe des hl. Hieronymus stehen für die (eremitischen) Anfänge des christlichen Mönchtums und verweisen vor allem wieder auf das Milieu der Regularkanoniker, wo man besonders Brief 52 als *regula sancti Hieronymi* bezeichnen konnte (vgl. J. Siegwart, Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jh. bis 1160. Freiburg/Schweiz 1962, 114 f.).

¹⁹ Vgl. ausführlich zum Folgenden B. Rieder, Deus locum dabit. Studien zur Theologie des Kartäuserpriors Guigo I. (1083–1136). Paderborn u.a. 1997 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes NF. 42). Zur Spiritualität der Kartäuser vgl. auch G. Gioia, La divina filosofia. La Certosa e l'amore di Dio. Cinisello Balsamo 1994 (Spiritualità 19); ferner aus der Innenperspektive des Kartäusers J. Hollenstein, Wo die Stille spricht. Kartause Pleterje 1986 (mit Fotografien von T. Lauko); ders., Überlegungen zum Kartäuserleben. In: Judocus Vredis, Kunst aus der Stille. Eine Klosterwerkstatt der Dürerzeit. Borken 2001, 33–49.

mit formuliert Bruno das Grundmotiv aller monastischen Berufung, aber die *fuga mundi* und die ungeteilte Hingabe an Gott gewinnen doch bei den Kartäusern nochmals eine eigene Gestalt. Die *Consuetudines* erläutern diese mit Hilfe eines Zitats aus den Klageliedern des Propheten Jeremias:

(Jeremias) fügte hinzu: *Einsam wird er sitzen und schweigen, denn er wird sich über sich erheben* (Klgl 3,28) – und wies damit auf fast alles hin, was das Beste unserer Lebensordnung ausmacht: Ruhe und Einsamkeit, Schweigen und die Sehnsucht nach Gott (CG 80,7).

»Einsam wird er sitzen« bedeutet, dass der Kartäuser ein *habitor cellae* (CG 17,2; 31,1) ist, also sein primärer Lebensraum seine Zelle ist. Diese ist geschützt durch eine dreifache Klausur: Zunächst durch die Grenzen der so genannten *heremus*. Damit bezeichnen die frühen Kartäuser ein geographisch und besitzmäßig möglichst geschlossenes Gebiet, also z. B. wie in der Grande Chartreuse ein ganzes Gebirgstal, das sie als gesamtes zum Klausurgebiet erklären. Die Mönche, inklusive der Prior, dürfen dieses Gebiet aus keinem Grund verlassen. Und der Pfortner, der seinen Standort am Eingang des Tales hat, darf nur sehr restriktiv Außenstehende und Gäste hineinlassen (CG 64). Die ersten Kartäuser sind sich bewusst, dass sie sich damit deutlich absetzen von der benediktinischen Tradition der Gastfreundschaft, und rechtfertigen diese ungewohnte Praxis deshalb auch ausführlich in den *Consuetudines*.²⁰ Eine zweite Klausurgrenze bildet die Mauer um den Gebäudekomplex der Kartause. Zu diesem Gebäudekomplex gehört die in der Frühzeit des Ordens möglichst schmucklose Kirche²¹, wo sich die Mönche zur Messe und zu denjenigen Horen des Stundengebetes treffen, die gemeinsam gebetet werden: die nächtlichen Vigilien und Laudes sowie die Vesper. Im klassischen architektonischen Schema der Kartause schließen sich an die Kirche zwei Kreuzgänge an, und zwar der kleine Kreuzgang, um den sich die Gemeinschaftsräume wie Refektorium (für die gemeinsamen Mahlzeiten an Sonn- und Feiertagen), Kapitelsaal, Bibliothek gruppieren, und dann der große Kreuzgang mit den zwölf Zellenhäuschen.²²

Die Zellen sind eigentliche Häuschen mit mehreren Räumen:

Die von Bruno von Köln gegründete Lebensweise macht aus der Kartäuserzelle ein individuelles Kloster, das im Verlaufe des Mönchstages alle Funktionen übernehmen muss, die in einer zönotischen Abtei verschiedenen Gebäuden zugewiesen sind: kurz gesagt, die Kartäuserzelle ist Kirche, Kreuzgang, Skriptorium, Refektorium, Küche, Schlafsaal, Werkstatt und Gemüsegarten.²³

²⁰ Vgl. CG 19–20 und 36.

²¹ Vgl. CG 40. Zu dieser äußersten Kargheit in der Ausschmückung des Kirchenraumes ist die schweizerische Kartause La Valsainte mit der nachkonziliären Renovation ihrer Kirche zurückgekehrt; vgl. die Abb. in: Chartreuse de la Valsainte. La Valsainte o. J., 20.

²² Vgl. den Plan der großen Kartause bei Hogg, Kartäuser. In: Kulturgeschichte (Anm. 7) 288 f.; ausführlicher M. Zadnikar, Die frühe Baukunst der Kartäuser. In: Die Kartäuser. Der Orden der schweigenden Mönche. Hg. M. Zadnikar/A. Wienand, Köln 1983, 51–138.

²³ J.-P. Aniel, Les maisons de Chartreux des origines à la Chartreuse de Pavie. Paris 1983 (Bibliothèque de la société française d'archéologie 16) 34.

Der Kartäusermönch soll möglichst keinen Vorwand haben, um seine Zelle zu verlassen. Sogar die Feier der Eucharistie kann einen solchen Vorwand abgeben, weshalb die *Consuetudines* festhalten: »Nur selten wird ja hier die Messe gesungen; denn vorrangig liegt unser Bemühen und unsere Berufung darin, in der Stille und Einsamkeit der Zelle zu verweilen« (CG 14,5).²⁴ Schon die Wüstenväter wussten um das typische »Mönchslaster« der Akedia, wenn den Zellenbewohner der Überdruß befällt, er es in seiner Einsamkeit mit sich selber nicht mehr aushält und keinerlei Geschmack mehr findet an den geistlichen Übungen. So arg muss es nicht immer sein, aber dennoch hält Guigo in den *Consuetudines* fest: »Nichts ist unter den Übungen des monastischen Lebens mühevoller als das Schweigen der Einsamkeit und die Ruhe« (CG 14,5).

Wenn heute jemand nach der »Strenge« des Kartäuserordens fragt, so hat er wohl vor allem die Vorstellung von einem rigiden Fastenregiment oder denkt an nicht modernen Ansprüchen genügenden Wohnkomfort. Doch die Fastenpraxis der Kartäuser zeichnet sich im Vergleich mit anderen monastischen Orden des 12. Jahrhunderts, besonders den Mönchen von Fonte Avellana und Camaldoli, durch Mäßigung und Zurückhaltung aus. Auch der von Petrus Damiani (1007–1072), dem Prior von Fonte Avellana, heftig propagierten Bußübung der Selbstgeißelung standen die Kartäuser reserviert gegenüber.²⁵ Die eigentliche »Strenge« des Kartäuserlebens liegt also in der Einsamkeit und im Schweigen. Die Einsamkeit konfrontiert den Mönch mit seinen dunklen Seiten, seiner Selbstverschlossenheit gegenüber Gott und seiner Bedürftigkeit nach Angenommensein und Sicherheit. Doch wird ihm durch die institutionalisierte Trennung von der Mitwelt und durch die materielle Armut verwehrt, diese Bedürftigkeit »irdisch« zu befriedigen. Er wird in seiner Suche, nach dem, was ihm »nützt und zum Heile dient« auf den einzig wahren »Nutzen« (*utilitas*) des Menschen, auf Gott, verwiesen.²⁶ Doch dieser Gott ist für den Menschen nicht einfach verfügbar; er ist nach dem Sündenfall blind für die Wirklichkeit Gottes.

Denn Gott allein sollte der Mensch folgen; einem Menschen nur könnte er folgen. Angenommen wurde deshalb [von Gott die Natur] des Menschen, damit dieser, wenn er dem folgt, dem er kann, auch dem folgt, dem er soll.²⁷

²⁴ Diese seltene Feier der Messe hieß, dass zu Guigos Zeiten die so genannten Privatmessen noch weitgehend fehlten und circa 150 Konventmessen jährlich gefeiert wurden, wobei aber diese sich auf 11 Wochen konzentrierten und man so acht Zehntel des Jahres unter der Woche nicht einmal eine Konventmesse alle vierzehn Tage hatte (vgl. B. Rieder, *Deus locum dabit* (Anm. 19) 310 f.). Dies kontrastiert eklatant zur liturgischen Praxis in Cluny.

²⁵ Vgl. ebd., 233–271.

²⁶ Zum schon bei Bruno, dann aber vor allem bei Guigo zentralen Begriff der *utilitas* vgl. ebd., 105–128.

²⁷ Guigo, *Meditationes* 476, Paris 1983 (Sources Chrétiennes 308). Vgl. Augustinus, *Sermo*, 380,2 (PL 39,1676); *De Trinitate*, 7,3,5 (CChrSL 50, 253); Enarr., in: Ps. 134,5 (CChrSL 40, 1941).

Mit diesem von Augustinus entlehnten Gedanken umschreibt Guigo I. am Ende seiner *Meditationes* die Heilsnotwendigkeit der Inkarnation. Deshalb ist die Kontemplation der Kartäuser christologisch vermittelt, wie das folgende zentrale Zitat aus den *Consuetudines* bezeugt.²⁸ Der Kartäusermönch identifiziert sich entsprechend einer langen Tradition mit Maria von Bethanien, die gegen die Vorwürfe ihrer Schwester Marta in Schutz genommen wird (vgl. Lk 10,38–42):

Mag Marta also eine gewiss lobenswürdige Aufgabe haben, die freilich nicht ohne Sorge und Unruhe ist, so soll sie nicht ihre Schwester stören, die voller Hingabe den Spuren Christi folgt und, sich (innerlich) freimachend, schaut, dass er Gott ist, die ihren Geist durchforscht und ihr Gebet in ihr Herz einkehren lässt. Und die horcht, was der Herr zu ihr in ihrem Innern spricht, und so verkostet und schaut – in dem ihr möglichen winzigen Maß wie im Spiegel und im Rätsel –, wie süß der Herr ist; und die flehentlich bittet für sich selbst wie für alle, die solcherart sich mühen (CG 20,2).²⁹

Der kontemplative Kartäuser als Horschender auf das, was Christus zu ihm in seinem Innern spricht – dies setzt voraus, dass er zunächst ein Schweigender ist. Einer, der auch im Raum seines Geistes und seiner Seele »sich über sich erhebt«, um Gott zu Wort kommen zu lassen. Es ist aber zu beachten, dass die *Consuetudines* das »Sich über sich Erheben« nicht als statische Erfahrung deuten, sondern dynamisch als »Sehnsucht nach Gott«. In welcher Gestalt diese Sehnsucht erfüllt wird, übersteigt alles Tun des Menschen und ist allein Werk der unverfügbaren Gnade Gottes. Dem geduldig sich um Einsamkeit und Schweigen Mühenden wird geschenkt werden, zu »verkosten« und zu »schauen, wie süß der Herr ist«; aber sogleich betont Guigo, dass dies noch in der Nacht des Glaubens geschieht, »in dem (dem Mönch) möglichen winzigen Maß wie im Spiegel und Rätsel«. Deshalb bleibt das Ausharren, die *stabilitas*³⁰ des Kartäusers auf seiner Zelle in der Schwebe der besonders intensiven Erfahrung des zugleich gegenwärtigen und abwesenden Gottes. Bruno fasst diese Erfahrung zwischen »Mühsal des Streitens« und »Genießen der Früchte des Paradieses« zusammen in das Wortspiel: »Hier herrschen tätige Ruhe und geruhsame Tätigkeit (*Hic otium celebratur negotiosum et in quieta pausatur actione*).«³¹ Doch dies kann nur gelingen,

²⁸ Vgl. zur Christologie der Kartäuser B. Rieder, *Deus locum dabit* (Anm. 19) 65–102; ders., *Mystik und Christologie bei Guigo I.* In: *The Mystical Tradition and the Carthusians*. Ed. J. Hogg, Bd. 3, Salzburg 1995 (Anal. Cart. 130) 1–14; G. Gioia, *La contemplazione della verità. La prospettiva cristologica di Guigo I.* Cinisello Balsamo 1999 (Spiritualità 28).

²⁹ Der Abschnitt ist ein Geflecht von Bibelzitaten: Lk 10,39; 1 Kor 7,32; 1 Petr 3,6; 1 Petr 2,21; 1 Kor 6,17; Röm 4,12; Ps 45,11; Ps 76,7; Ps 34,13; Ps 84,9; 1 Kor 13,12; Ps 33,9. Für eine ausführliche Analyse, zum patristischen Hintergrund und für weitere Literatur vgl. B. Rieder, *Deus locum dabit* (Anm. 19) 296–300.

³⁰ Die *stabilitas*, verstanden als Ausharren in der Einsamkeit der Zelle, ist Bestandteil der kartäusischen Gelübdeformel (vgl. CG 23,1), wobei die Laienbrüder bezeichnenderweise in ihrer Professformel *stabilitas* durch *perseverantia* ersetzen.

³¹ Brief an Radolf 6, in: Bruno-Guigo-Antelm, *Frühe Kartäuserbriefe*. Anm. 14 (FC 10) 58 f.

wenn der Kartäusermönch möglichst radikal die Flucht vor der »Welt« vollzieht; denn nach einem Wort des Augustinus, das die *Consuetudines* zitieren, gilt: »Für die Freunde dieser Welt ist nichts mühevoller, als sich nicht zu mühen.«³² Aber gerade in diesem Nichts-Tun, in dieser restlosen Verfügbarkeit für Gott, der die Menschen besucht, wenn sie einsam sind (vgl. CG 80,6), wird das Kartäuserleben fruchtbar³³: im Beten für Marta und vor allem als Exempel, als Vorbild für die Welt, damit diese erkennt, wo allein der Mensch seinen wahren »Nutzen«, sein Heil findet.

Dass die kartäusische Einsamkeit nicht Isolation und Solipsismus bedeutet, tut sich primär in der Feier der Liturgie (Stundengebet und Messe) kund. Das »göttliche Offizium« ist für Guigo »der würdigste Teil« der *Consuetudines* (Prolog 4); die Regelungen, welche die Liturgie betreffen, stehen deshalb nicht nur äußerlich am »Anfang«, sondern bilden auch die »Grundlage« des geistlichen Lebens. Die gemeinsame Liturgie – bis heute konnten die Kartäuser ihren eigenen Ritus bewahren – schafft aus den einzelnen Eremiten eine Gemeinschaft und fügt ein in den Leib Christi, in die universale Kirche. Die Liturgie ist gemäß den erneuerten Statuten des Ordens »Erfüllung des einsamen Betens« und umgekehrt »findet die Liturgie ihre Vollendung im einsamen Beten«:

Das gemeinsame Gebet, das durch die liturgische Handlung zu unserem wird, setzt sich in dem einsamen Beten fort, in dem wir Gott das innerste Opfer des Lobes darbringen, das jedes Wort übersteigt. Die Einsamkeit der Zelle nämlich ist der Ort, wo die Seele, vom Schweigen ergriffen, alle menschlichen Sorgen vergessen habend, der Fülle des Mysteriums teilhaftig wird, in dem der gekreuzigte Christus, von den Toten auferstehend, in den Schoß des Vaters zurückkehrt. Der Mönch also, wenn er beständig danach strebt, dem Herrn anzuhängen, stellt in seiner eigenen Person dar, was die ganze Liturgie bezeichnet.³⁴

3. Strukturen und Institutionen: Beständigkeit und Wandel

Schutz der Einsamkeit und des Schweigens auf der Zelle, damit lässt sich auch der Großteil der für die Kartäuser typischen Strukturen des Zusammenlebens erklären. Fundamental ist von Beginn weg die Komplementarität zwischen Zellenmönchen (*monachi*), die in der Regel zu Diakonen oder Priestern geweiht sind, und den Laienbrüdern (*fratres*

³² Augustinus, *De vera religione* 35,16 (CChrSL 32, 229 f.), zitiert in CG 14,5.

³³ Vgl. die Meditation 390 über die *bina dilectio*, die eine Liebe, die sich zweifach kundtut: in den »Werken der liebenden Hingabe an Gott: Kontemplation, Gebet, Meditation, Lesung, Psalmodie, Feier der Eucharistie« und in den »Werken der brüderlichen Liebe: Sünden nicht anrechnen, Fürbitte, Spendung der Sakramente, Verkündigung, Exempel, Zurechtweisung, gütig die körperlichen Bedürfnisse befriedigen«. Vgl. ausführlich dazu G. Mursell, *The Theology of the Carthusian Life in the Writings of St. Bruno and Guigo I*. Salzburg 1988 (Anal. Cart. 127) 145–158 und 217–237.

³⁴ Vgl. *Statuta Ordinis Cartusiensis* (1991) 6,41, Salzburg 1992 (Anal. Cart. 99:12/13). Das folgende Zitat ebd., 6,41,4.

laici) oder Konversen. Damit sie ihre Zelle möglichst selten verlassen müssen, sind die *monachi* befreit von den Sorgen um den Lebensunterhalt.³⁵ Die dafür notwendigen Tätigkeiten, vom Koch über den Bäcker bis zum Viehhirten, üben die Konversen aus. Diese sind aber nicht einfach eine Art Klosterangestellte, sondern leben ebenfalls eine monastische Berufung, was sich daran zeigt, dass sie in einem Gemeinschaftsbau Einzelzellen bewohnen, ein eigenes, reduziertes Stundengebet verrichten und Gelübde ablegen. In der Frühzeit des Ordens wohnten sie im so genannten »Unteren Haus« (Correrie), das in der Grande Chartreuse 2–3 Kilometer von den Zellen der *monachi* entfernt liegt; 1679 wurde diese räumliche Trennung endgültig aufgegeben. In der Besorgung der zeitlichen Güter genießen die Laienmönche große Selbstständigkeit. Für ihre spirituelle Betreuung ist als ihr direkter Oberer der Prokurator zuständig.

Vorsteher der gesamten Kartäusergemeinschaft ist der Prior. Von Beginn an trägt er diesen Namen und wird dadurch deutlich abgegrenzt vom benediktinischen »Abt«.³⁶ Im Gegensatz zu diesem darf er keinerlei äußere Ehrenzeichen tragen (CG 15,4) und auch die Rolle des mittelalterlichen Feudalherrn ist ihm versagt, da er wie die Mönche die Klausur der *heremus* nicht verlassen darf und die Kartäuser keinerlei Besitz außerhalb davon haben dürfen.³⁷ Des Priors Aufgabe ist es, »den Mönchen, aus deren Schar er gewählt wurde, in erster Linie ein Beispiel der Ruhe und Beständigkeit und der übrigen Übungen, die zu ihrer Lebensweise gehören, zu gewähren«. (CG 15,2) Das einsame Leben auf der Zelle erfordert eine weit größere Selbstverantwortung des einzelnen Mönches, sodass die Hinführung zu dieser »gehorsamen« Eigenständigkeit den Dienst des Priors ausmacht. Prior Guigo versteht sein Amt deshalb folgendermaßen:

Zweifach ist der Wille eines guten Lehrers oder Arztes. Was an Gutem vorhanden ist, nämlich Gesundheit oder Wissen, zu bewahren und zu mehren. Mangelndes zu ergänzen und Schlechtes zu entfernen. (...) Kein guter Lehrer oder Arzt ist, wer wünscht, es immer zu sein. Dass es immer Kranke gebe, dies will, wer immer Arzt sein möchte. Und wer immer Lehrer sein möchte, der will, dass es immer Unkundige gebe. Er hasst also die, welche er immer in einer solchen Verfassung wünscht. Wer aber gut ist, kämpft gegen Krankheiten und Unwissen, damit sie verschwinden. Folglich auch in gewisser Weise gegen sein Amt, damit es ver-

³⁵ Jedoch verrichten auch die Mönche täglich Handarbeiten im Sinne eines psychischen Ausgleichs: Bestellen des Gärtchens, Holzbearbeitung u.a. Im Mittelalter hatten die Zellenmönche auch noch selber zu kochen und widmeten sich vor allem dem Abschreiben von Handschriften.

³⁶ Vgl. B. Rieder, »Nec quicquam gestat, unde quod sit prior appareat«. Stellung und Selbstverständnis des Vorstehers im frühen Kartäuserorden. In: S14tudien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens, 110 (1999) 125–6.

³⁷ Vgl. in CG 19,1 die Begründung für die Zurückhaltung in der Beherbergung von Gästen: »Man beachte bitte, wie beschränkt, wie hart und beinahe unfruchtbar die Einöde ist, in der wir verbleiben, und dass wir außerhalb nichts, d. h. keinen Landbesitz und keine regelmäßigen Einkünfte, besitzen.«

schwinde. Wenn nämlich diese Übel nicht da wären, wäre auch jenes Amt nicht da (M 195).

Guigo ist als fünfter Prior der Grande Chartreuse noch nicht Vorsteher eines Ordens. Aber mit der schriftlichen Fixierung der *Consuetudines* ist das Fundament für den späteren Kartäuserorden gelegt, der jedoch erst unter dem Prior Antelm (1139–1151) mit der Einberufung des ersten Generalkapitels im Jahre 1140 seinen Anfang nimmt. Die *Consuetudines* Guigos bleiben bis heute die Grundlage für das Kartäuserleben, sie wurden aber vielfach ergänzt und revidiert bis zu den erneuerten Statuten nach dem II. Vatikanischen Konzil (1971 und 1991), die wieder stärker auf den frühesten legislativen Text zurückgingen. Vor allem kehrte man in der Liturgie (Kalender, Zusatzoffizien, Messhäufigkeit) zur ursprünglichen Einfachheit zurück, um so dem persönlichen Schweigen und Gebet in der Einsamkeit der Zelle wieder mehr Platz einzuräumen.³⁸

Bereits bei Guigo findet sich ein strenger Numerus clausus hinsichtlich der Anzahl Mönche in einer Kartause: maximal 13 Zellenmönche (inklusive Prior) und maximal 16 Laienbrüder (CG 78 und 79). In erster Linie wird diese Regelung mit den sehr beschränkten ökonomischen Ressourcen in der Grande Chartreuse begründet: Die Mönche sollen unter keinen Umständen gezwungen sein, die Kartause für Betteltouren zu verlassen. Andererseits gilt aber auch von der kartäusisch-eremitischen Lebensweise: »Sie empfiehlt sich genügend selber durch ihre Seltenheit und durch die geringe Anzahl derjenigen, die sie praktizieren« (CG 80,12). So erfuhr der Orden auch nicht diesen explosionsartigen Zuwachs wie z. B. die Zisterzienser im 12. Jahrhundert. Während es im Todesjahr von Bernhard (1153) bereits 344 Zisterzen gab, wurden im 12. Jh. nur 36 Kartausen gegründet. Stets blieb die Zahl der Kartäuser relativ gering; die größte Verbreitung fand der Orden im Spätmittelalter (106 Neugründungen im 14. Jh.). Reformation und Aufklärung bedeuteten für viele das Aus.³⁹ Heute existieren weltweit noch neunzehn Kartausen mit etwa 180 Mönchen und circa 170 Laienbrüdern.

Nun ist es in kirchlichen Kreisen üblich geworden, einen scharfen Gegensatz zwischen Charisma und Institution zu sehen. Das Beispiel des Kartäuserordens könnte hier eines Besseren belehren. Der größte Teil der im 11./12. Jahrhundert sich bildenden eremitischen Gemeinschaft löste sich bald wieder auf (meist nach dem Tod des Gründers), andere wurden ihrer eremitischen Berufung untreu, indem sie sich zönotischen oder apostolischen Orden anschlossen. Die Kartäuser verdanken die Treue zu ihrem Gründungsscharisma wesentlich der strikten Institutionalisierung ihrer eremitischen Berufung; gerade die strengen Regeln zum Schutz der Einsamkeit und des Schweigens verhindern voreilige

³⁸ Vgl. H. Becker, Die Kartause – Liturgisches Erbe und konziliare Reform. Untersuchungen und Dokumente. Salzburg 1990 (Anal. Cart. 116:6).

³⁹ Die Reformation bedeutete das Ende von 39 Kartausen; Kaiser Joseph II. (1741–90) hob 23 Kartausen auf; die französische Revolution schließlich löschte den Orden fast ganz aus und forderte 51 Märtyrer.

Kompromisse und ermöglichen das »Freisein« (*vacare*) für die ungeteilte Hingabe an Gott. Als weiteres institutionalisiertes Erfolgsrezept für die Stabilität des Kartäuserordens erkennt der Soziologe Peter Fuchs seine strenge Visitationspraxis.⁴⁰ Jeder Konvent soll alle zwei Jahre visitiert werden, was eine permanente »Reform« des Ordens erlaubt. Dieser zeichnet sich seit der Frühzeit durch eine ziemlich zentralistische Struktur aus: Dem jährlich, seit der Französischen Revolution alle zwei Jahre in der Grande Chartreuse stattfindenden Generalkapitel kommen weit reichende Kompetenzen zu.⁴¹ Die Prioren der Kartausen stellen auf jedem Generalkapitel ihr Amt zur Verfügung. Zudem kann die Entwicklung der einzelnen Häuser auch gesteuert werden, indem recht häufig Mönche für Leitungsfunktionen nicht von der Basis gewählt, sondern von der obersten Führung eingesetzt und aus anderen Kartausen versetzt werden.

All dies führte dazu, dass das Bild einer *Cartusia numquam reformata quia numquam deformata* aufkommen konnte. Falsch ist dieses Bild nicht, auch wenn historische Detailforschung ein viel differenziertes Bild ergibt: Visitationsakten und die Erlasse der Generalkapitel berichten auch von Missständen. In der Reformationszeit gab es ganze Kartausen, die sich der neuen Lehre anschlossen. Die ursprüngliche Schlichtheit der Architektur konnte nicht unversehrt durch die Zeiten bewahrt werden: Manche Kartäuserkirche erstrahlt in schönstem Barock oder Rokoko; die berühmte, von den Herzogen von Mailand gestiftete Kartause von Pavia überwältigt geradezu durch ihren Prunk. Stadtkartausen⁴² wie Köln im 18. Jahrhundert pflegten rege Außenkontakte, und der Speisezetteln verrät eher die Herkunft der Mönche aus dem reichen Stadtbürgertum als die ursprüngliche Armut der Kartäuser.⁴³ Auch das Institut der Laienbrüder verschwand im 17./18. Jahrhundert in einigen Kartausen. Und dennoch blieb der Kern des kartäusischen *propositum* erhalten, wie auch die kartäusische Liturgie, die zwar ebenfalls den Prinzipien der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils angepasst wurde, aber nichts von ihrer ursprünglichen, den Bedürfnissen einer kleinen Eremitengemeinschaft entsprechenden Schlichtheit einbüßte.

⁴⁰ P. Fuchs, Die Weltflucht der Mönche. Anmerkungen zur Funktion des monastisch-asketischen Schweigens. In: N. Luhmann/P. Fuchs, Reden und Schweigen. Frankfurt a. M. 1997 (stw 848) 21–45, bes. 40–45. Fuchs bezieht sich auf die Forschungen von H. Rüthing, »Die Wächter Israels«. Ein Beitrag zur Geschichte der Visitationen im Kartäuserorden. In: Die Kartäuser (Anm. 22) 169–183.

⁴¹ Vgl. zur Ordensverfassung L. Moulin, Note sur les particularités de l'ordre cartusien. In: Historia et Spiritualitas Cartusensis. Ed. J. de Grauwe, Destelbergen 1983, 283–288.

⁴² Seit dem 14./15. Jh. entstehen auf Grund von Stifterwünschen immer mehr Kartausen bei oder in Städten, was eigentlich dem ursprünglichen Ideal widerspricht.

⁴³ Vgl. H. Goder, Die finanzielle Situation der Kölner Kartause zu Ausgang des 18. Jahrhunderts. In: Das Erbe der Kartäuser (Anm. 1) 41–51.

4. Wirkung und Ausstrahlung

Die Überschrift dieses letzten Abschnitts scheint paradox, verzichten die Kartäuser doch bewusst auf jedes Wirken nach außen. Mit deutlichen Worten halten die *Consuetudines* fest: »Wir haben uns in die Abgeschiedenheit dieser Einöde nicht geflüchtet wegen der zeitlichen Sorge für den Leib von Fremden, sondern wegen des ewigen Heils unserer Seelen« (CG 20,1). Die Kartäuser führen keine Schulen, betreiben keine Seelsorge nach außen, nehmen nur äußerst beschränkt Gäste auf. Sind sie wenigstens wissenschaftlich und literarisch tätig? Die *Consuetudines* scheinen in diese Richtung zu weisen, wenn sie als fast einzige Arbeit für die Zellenmönche das Abschreiben von Büchern vorsehen. Dies ist zunächst eine handwerkliche Arbeit, die der Erweiterung der kartäusischen Bibliotheken diene, die nach übereinstimmenden Zeugnissen bereits in der Frühzeit des Ordens außerordentlich gut bestückt waren. Doch dem Kopieren von Büchern kommt noch eine weitere Bedeutung zu: »... damit wir das Wort Gottes mit den Händen verkünden, da wir es mit dem Mund nicht können. Wie viele Bücher wir nämlich kopieren, so viele Herolde der Wahrheit schaffen wir offenbar für uns« (CG 28,3 f.). Obwohl die Kartäuser also nicht bildungsfeindlich eingestellt sind, dienen die Bücher in erster Linie dem Eigenbedarf, und alle Lektüre steht ganz im Dienste der Gottsuche. Es gab in der Geschichte des Kartäuserordens zwar immer wieder auch gelehrte Mönche, doch ihre Forschungen dienten meistens ordensinternen Zwecken, und oft gelangten die Ergebnisse gar nicht bis zum Druck.

Und wie steht es mit theologischen und spirituellen Schriften für ein nichtkartäusisches Publikum?⁴⁴ Die von den frühen Kartäusern überlieferten Schriften haben überwiegend eher privaten oder halbprivaten Charakter, so vor allem die Briefe, wenn auch z. B. der Brief Brunos an seinen Freund Radolf oder Guigos Brief »Über das einsame Leben« eine Art Werbeschriften für die von ihnen gewählte Lebensweise sind. Die umfangreichen und bedeutenden *Meditationes* Guigos I. sind eine Art persönliches geistliches Tagebuch und fanden nie weite Verbreitung. Hingegen gehörte eine kleine Schrift seines Nachfolgers als Prior der Grande Chartreuse und Namensvetters, Guigos II. (1188/1193), zu den beliebtesten spirituellen Werken des Mittelalters und fand im Zeichen einer Neuentdeckung der monastischen *lectio divina* in jüngster Zeit große Beachtung: die so genannte *Scala claustralium*, ein Brieftraktat, der den Weg des geistlichen Lebens in vier Schritten (*lectio, meditatio, oratio, contemplatio*) systematisiert.⁴⁵ Literarisch am produktivsten und am

⁴⁴ Vgl. die knappe Übersicht bei Hogg, Kartäuser. In: Kulturgeschichte (Anm. 7) 286 f.

⁴⁵ Lateinischer Text: Guigues II. le Chartreux, Lettre sur la vie contemplative (L'échelle des moines). Douze méditations. Paris 1970 (Sources Chrétiennes 163). Dt. Übers.: Gott schauen. Kartäusermönche beschreiben den Weg zur Kontemplatio. Hg. G. de Lorenzi, Würzburg 1996, 9–26 (Dieses Florilegium vereinigt alle wichtigeren spirituellen Autoren des Kartäuserordens).

wirkmächtigsten waren die Kartäuser im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit. Es bestanden reiche Querverbindungen zur zeitgenössischen Mystik, und besonders die Kölner Kartause besaß im 16. Jahrhundert eine große Ausstrahlung. Die *Vita Christi* des Ludolf von Sachsen (um 1295–1377) beeinflusste in starkem Maß die *Devotio moderna*, wie z. B. Teresa von Avila, Ignatius von Loyola und Franz von Sales.⁴⁶ Dennoch bleibt Dionysius der Kartäuser (1402/03–1471) mit seinem enormen religiösen Werk eine Ausnahme in der Ordensgeschichte.⁴⁷ Immer wieder gelangen spirituelle Schriften von Kartäusern auch in jüngster Zeit zum Druck, aber doch stets in bescheidenem Umfang.⁴⁸ Ihr Schweigen und ihr Ausharren in der Abgeschiedenheit soll Zeugnis sein: für das *soli Deo*, worin allein der Mensch seine ursprüngliche Schönheit wieder findet.⁴⁹

⁴⁶ Vgl. W. Baier, Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der *Vita Christi* des Ludolf von Sachsen. 3 Bde., Salzburg 1977 (Anal. Cart. 44).

⁴⁷ Vgl. D. Wassermann, Dionysius der Kartäuser. Einführung in Werk und Gedankenwelt. Salzburg 1996 (Anal. Cart. 133).

⁴⁸ Vgl. besonders die Auswahl aus dem Schrifttum von Augustin Guillerand (1877–1945): Im Angesicht Gottes. Gebetserfahrungen eines Kartäusermönchs. Würzburg 1989.

⁴⁹ Vgl. Guigo, *Meditationes* b 464 f.: Wer würde bestreiten, dass die menschliche Seele eine gewisse, ihr eigene natürliche Schönheit und Vollkommenheit besitzt. (...) Betrachte mit Gottes Hilfe, wie viel von dieser Schönheit und dieser Vollkommenheit deiner Seele mangelt, und höre nicht auf, dies zu tadeln. Was ist also die natürliche Schönheit der Seele? Gott hingegeben sein. – Und wie sehr? – »Aus ganzem Herzen und mit ganzer Seele, mit allen Gedanken und allen Kräften.« (Lk 10,27) Weiter gehört zur selben Schönheit, gütig zu sein gegen den Nächsten. – Wie sehr? – Bis zum Tode (vgl. Joh 15,13; Phil 2,8).

Die Augustiner-Chorherren

Floridus Röhrig

Der Orden der Augustiner-Chorherren¹ hat keinen eigentlichen Gründer und auch kein Gründungsdatum. Er ist gewissermaßen an der Basis entstanden. Es liegt ihm die Idee zugrunde, dass die Kleriker einer Kirche (zunächst meist der Bischofskirche) nach dem Vorbild der Mönche in Gemeinschaft leben sollten. Das Mönchtum entstand im Osten und fand dort große Verbreitung. Da oftmals Mönche zu Bischöfen bestellt wurden, lebten einige von ihnen auch weiterhin in klösterlicher Gemeinschaft mit anderen Brüdern. Es ist aber nicht bekannt, ob die Mitglieder dieser Gemeinschaft auch pastorale Tätigkeit unter dem Volk ausübten.

Als Bischof Eusebius von Vercelli im 4. Jahrhundert vom Kaiser wegen seines Eintretens für das Konzil von Nicäa in den Osten verbannt wurde, lernte er dort diese Bischofsklöster kennen. Und nach seiner Rückkehr führte er in seinem Domkapitel zu Vercelli in Oberitalien das Gemeinschaftsleben der Kleriker ein. Er wurde damit im Abendland zum Begründer der »Vita canonica«, wie man das damals nannte. Der Unterschied zu den Mönchen besteht darin, dass die Mönche in der Regel von der Welt abgeschlossen lebten und gewöhnlich auch nicht Priester oder Kleriker waren, während die »Kanoniker« allesamt dem Klerikerstand angehörten und den Bischof in der aktiven Seelsorge unterstützten. Das Gemeinschaftsleben sollte ihre Tätigkeit erleichtern und dem Volk ein gutes Beispiel geben. In der Folge entstand im Abendland eine ganze Reihe solcher Bischofsklöster. Am berühmtesten wurde jenes, das der große Augustinus (354–430) in seiner Bischofsstadt Hippo Regius in Nordafrika gründete. Für diese Gemeinschaft schrieb er eine Regel, die von vielen Klöstern angenommen wurde. Auf diese Weise wurde Augustinus zum »Ordensvater«. Die Regel fand aber weit über das Kanoniker-Institut hinaus Verbreitung. Da sie nicht sehr auf Einzelheiten eingeht und eher eine Sammlung allgemeiner Sentenzen über das Klosterleben ist, wurde sie später auch von vielen anderen Ordensgemeinschaften angenommen. Sie muss jeweils durch Einzelbestimmungen (Konstitutionen) ergänzt werden.

¹ Die wichtigste Literatur: Eusebius Amort, *Vetus disciplina Canonicorum et saecularium*. Venedig 1747; Alois van Ette, *Les chanoines réguliers de Saint Augustin*. Cholet 1953; Charles Dereine, *Chanoines*, in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastique*, Bd. 12, Paris 1953; Hubert Vissers, *Vie canoniale*. Brügge 1958; Michael Schmid/Severin Diermaier, *Kurzgefaßte Geschichte der Augustiner-Chorherren*. 5 Hefte, Klosterneuburg 1961–1962; Luc Verhejen, *La règle de Saint Augustin*. 2 Bde., Paris 1967; Andreas Redtenbacher, *Zukunft aus dem Erbe. Charisma und Spiritualität der Stifte der österr. Augustiner-Chorherren*. Wien 1984; Hans-Jürgen Derda, *Via communis*, Köln 1992; Floridus Röhrig (Hg.), *Die Stifte der Augustiner-Chorherren in Österreich, Südtirol und Polen*. Klosterneuburg/Wien 1997.

In den Stürmen der Völkerwanderung wurde die Struktur der Kirche stark verändert. Das wirkte sich auch auf die Klöster der Kanoniker aus. Die unsicheren Zeiten bewirkten, dass den Kanonikern Eigenbesitz gestattet und das Gemeinschaftsleben reduziert wurde. Die Kanonikerstifte änderten auch ihren Charakter. Sie waren nun nicht mehr eine Gemeinschaft von Seelsorgern in der unmittelbaren Umgebung des Bischofs, sondern Stätten feierlicher Liturgie und gewisser Verwaltungsaufgaben. Bischof Chrodegang von Metz verfasste um 750 eine Regel für seine Kanoniker, die sich im Frankenreich allgemein durchsetzte und 816 von der »Aachener Regel« abgelöst wurde, die auf der Regel Chrodegangs aufbaute. Auch sie gestattete weiterhin Privateigentum.

Das ganze Frühmittelalter war geprägt vom System des Eigenkirchenwesens. Das heißt, dass der jeweilige Grundherr auch Eigentümer der Kirchen auf seinem Grund und Boden war und die Geistlichen nach Belieben ein- und absetzen konnte. Dass dies manchen Missbrauch förderte, liegt auf der Hand. Da auch die Landesfürsten die Bistümer als eine Art Eigenkirchen ansahen, wurden die Rufe nach einer Reform immer lauter.

Die Reform ging von dem im Jahre 910 gegründeten Benediktinerkloster Cluny aus. Es hatte den Kampf gegen das Eigenkirchenwesen und gegen die Priesterehe auf seine Fahnen geschrieben. Das Kloster Cluny lieferte mit den Schriften seiner Mönche das geistige Rüstzeug für die Erneuerung der Kirche. Es kam nun darauf an, die Grundsätze der Mönche, die ja in von der Welt mehr oder weniger abgeschlossenen Konventen lebten, in die seelsorgliche Praxis umzusetzen. Und dafür bot sich das Institut der Kanoniker an. Da sie prinzipiell dem Diözesanbischof unterstanden, gab es hier kein weltliches Eigenkirchenrecht. Und durch das Gemeinschaftsleben war ohnedies eine Ehe unmöglich.

Im Jahre 1059 hielt Papst Nikolaus II. im Lateran eine Fastensynode ab, und hier wurde den Kanonikern die Annahme der Augustinus-Regel empfohlen. Man überließ aber den einzelnen Gemeinschaften die freie Entscheidung. Seit damals kann man eindeutig zwischen Regular- und Säkularkanonikern unterscheiden. Manche Historiker sehen daher die Lateransynode als Geburtsstunde des Ordens der Augustiner-Chorherren an. Aber die Synode selbst spricht davon, dass sie ein altes Institut wieder neu beleben und nicht einen neuen Orden gründen wolle. Hinter all diesen Reformbestrebungen stand der damalige Archidiakon Hildebrand, der 1073 als Papst den Namen Gregor VII. annahm. Nach ihm wird heute die ganze Reformbewegung benannt.

Im Hochmittelalter wurde die »Vita canonica« zu einer Kraft, die den Reformbewegungen von Cluny, Gorze oder Hirsau an Wirksamkeit nicht nachstand. Dass sie sich nicht im gleichen Ausmaß der Nachwelt einprägte, kommt daher, dass sie weder einen örtlichen Mittelpunkt hatte, noch einheitlich gelenkt war. Die Chorherrenstifte, die dem jeweiligen Diözesanbischof unterstanden, vertraten nicht alle die gleiche Richtung. Es gibt Unterschiede, etwa in der Einstellung zur Pfarrseel-

sorge, die schon durch die Synode von 1059 den Kanonikern ausdrücklich nahe gelegt worden war, aber doch von manchen Zweigen der Reformrichtung zurückgedrängt wurde.

Bischof Altmann von Passau (1065–1091), der wichtigste Förderer der Kirchenreform in deutschen Landen, brachte das Institut der Regularkanoniker über die Alpen. Um 1067 gründete er vor den Toren Passaus das Chorherrenstift St. Nikola, in dem die »Vita apostolica« vorbildlich gelebt werden sollte. Sodann reformierte er die Eigenklöster des Passauer Bistums, unter denen St. Florian und St. Pölten das erneuerte Kanonikerideal verwirklichen sollten. Im äußersten Osten seiner Diözese gründete er spätestens Anfang 1081 das Chorherrenstift Göttweig, und außerhalb auf Ansinnen des Bayernherzogs Welf IV. das Chorherrenstift Rottenbuch. Dieses Haus sollte sich als besonders zukunftsträchtig erweisen.

Rottenbuch erlangte schon 1090 die »Römische Freiheit« und wurde damit zum päpstlichen Eigenkloster. Von hier aus verbreitete sich das Leben nach der Regel von Augustinus über das ganze deutsche Sprachgebiet. Von besonderer Bedeutung wurde der Salzburger Reformkreis. Erzbischof Konrad I. von Salzburg (1106–1147) führte im Jahr 1121 in seinem Domkapitel die Augustinus-Regel ein. Damit wurde die alte Tradition der Bischofsklöster, wie sie zur Zeit Augustins bestanden, wiederbelebt und voll in den Dienst der Kirchenreform gestellt. Diese Bewegung erfasste den ganzen Südosten des Reiches. Eine Besonderheit des Salzburger Erzbistums waren die Eigenbistümer, die von Salzburg gegründet wurden und deren Kapitel nach der Augustinus-Regel lebten: Gurk, Chiemsee, Seckau und St. Andrä im Lavanttal.

Eine führende Persönlichkeit der Kirchenreform war Propst Gerhoch von Reichersberg (1093–1169). Er kämpfte in mitunter aggressiver Form für die Reform des Klerus. Nach seinen Ideen sollten alle Priester das »apostolische Leben« führen, alle in Gütergemeinschaft leben. Da dies natürlich undurchführbar war, konzentrierte sich die Kanonikerbewegung, die eigentlich als Lebensform für den ganzen Klerus gedacht war, immer stärker auf einzelne Klöster. So wurden die Augustiner-Chorherren zu einem Orden wie manch andere.

Außer den eben genannten Reformzentren gab es noch viele andere. St. Rufus in Avignon bildete die Statuten aus, die später von den meisten Kanonikerklöstern angenommen wurden. St. Viktor in Paris war vor der Gründung der dortigen Universität die bedeutendste theologische Schule Frankreichs, ja sogar Europas. Die englischen Chorherren wurden nach ihrem Gründer Gilbert von Sempringham oft »Gilbertiner« genannt. Das uralte Kloster St. Maurice in der Schweiz übernahm 1128 gleichfalls die Augustinus-Regel und ist bis heute ein bedeutendes spirituelles Zentrum.

Besonders kennzeichnend für die Kanoniker des Hochmittelalters war, dass sie sich auf bestimmte, zeitgemäße Aufgaben spezialisierten, z. B. die Betreuung von Armen und Pilgern. Das Hospiz auf dem Großen St. Bernhard ist das bekannteste Denkmal dieser augustininischen

Hospitalität. Die Chorherren vom hl. Antonius (Antoniter) unterhielten Spitäler und damit die erste organisierte Krankenpflege. Die Kanoniker vom Hl. Grab nahmen sich vor allem der Pilger ins Heilige Land an und förderten überall die Verehrung des Grabes Christi und seiner Auferstehung. Die Kreuzherren und ähnliche Kanonikergemeinschaften übernahmen viele Züge von den Ritterorden, während andere sich stärker den ohnedies nicht sehr verschiedenen Mönchsorden annäherten. Unter diesen Richtungen sind vor allem die später zum eigenen Orden gewordenen Prämonstratenser zu erwähnen.

Ein entscheidendes Kennzeichen der Regularkanoniker, besonders jener des Salzburger Reformkreises, war die Pflege der feierlichen Liturgie in einer volksverbundenen Form. Das zeigte sich beispielsweise in den liturgischen Spielen, die von den Klerikern in der Kirche aufgeführt wurden und das heilige Geschehen dramatisch darstellten. Das Klosterneuburger Osterspiel, aufgezeichnet um 1200, ist eines der größten und bekanntesten und schließt mit dem vom Volk gesungenen Lied »Christ ist erstanden« (die älteste schriftliche Überlieferung eines deutschen Kirchenliedes). Aber nicht nur der Volksgesang, auch die polyphone Kirchenmusik wurde in den Chorherrenklöstern von Anfang an gefördert.

Im Hochmittelalter waren die meisten Stifte der Augustiner-Chorherren Doppelklöster. Neben dem Herrenstift bestand fast immer ein Kloster von Augustiner-Chorfrauen, das dem Propst des Herrenstiftes unterstellt war. Die Chorfrauen lebten in strenger Klausur, verrichteten das Chorgebet und besorgten weibliche Handarbeiten. Noch während des Mittelalters gingen die meisten dieser Frauenstifte ein. Der Hauptgrund dafür war sicherlich die Unselbstständigkeit dieser Klöster, die in allem den männlichen Stiften untergeordnet waren. Das wirkte schon damals nicht sehr attraktiv. Es gibt noch heute Augustiner-Chorfrauen, aber nur in selbstständigen Klöstern.

Eine neue Blütezeit erlebte der Chorherrenorden im 14. Jahrhundert. Der berühmte Mystiker Johannes von Ruysbroek (Jan van Ruusbroec) gründete in den Niederlanden 1350 das Kloster Groenendaal, das zum Ausgangspunkt einer neuen Spiritualität wurde. Aus seinem Schülerkreis entstanden die Klöster der Windesheimer Kongregation. Sie war der Mutterboden der »Devotio moderna«, einer Spiritualität, die erstmals über die Klöster hinaus die Laienwelt ergriff und einen sehr persönlichen Frömmigkeitsstil formte. Ihr bekanntestes Dokument ist die »Nachfolge Christi« des Thomas von Kempen. Der Einfluss der »Devotio moderna« auf das ganze Spätmittelalter, auch auf Literatur und Kunst, war gewaltig. Zum großen Teil ging diese Geistigkeit parallel mit den Bestrebungen des Humanismus.

Die Windesheimer Chorherren förderten die Wissenschaft und unterhielten vorzügliche Schulen. Ihre Kongregation verbreitete sich sehr rasch, vor allem in den Niederlanden, in Nord- und Westdeutschland, im Elsass und in der Schweiz. Sie war zentralistisch organisiert und brachte nicht nur Neugründungen hervor. Auch längst bestehende Klöster, wie das berühmte Stift St. Viktor in Paris, schlossen sich diesem Verband an.

Ganz ähnlichen Charakter wie die Windesheimer Chorherren hatten die »Brüder vom gemeinsamen Leben«, die oft mit ihnen gleichgesetzt werden. Sie waren aber insofern verschieden, als sie keine Ordensgelübde kannten.

Auch in Italien entwickelten sich neue Strukturen der Augustiner-Chorherren. Bald nach 1400 entstand das reformierte Kloster Fregionaa, dessen Mitglieder 1431 von Papst Eugen IV. an die Lateranbasilika berufen wurden. Fortan hieß die Gemeinschaft »Lateranensische Kongregation«, obwohl sie nach einigen Jahrzehnten den Lateran wieder räumen mussten. Diese Kongregation pflegte ähnlich wie die Windesheimer ein beschauliches Leben, rückte aber noch mehr als diese von der Tradition des Ordens ab: Einer straffen Zentralisierung entsprach die Abschaffung der Stabilität und des Prälatenamtes auf Lebenszeit.

In Böhmen gründete der Prager Bischof Johann von Dražić 1333 ein Chorherrenstift in Raudnitz an der Elbe. Er gab ihm den ausdrücklichen Auftrag, neben der religiösen Vertiefung auch für die Verbreitung der Kultur und der tschechischen Literatur zu sorgen. Auch hier war die Verbindung zum Humanismus offensichtlich, es wurden u.a. Kontakte zur Windesheimer Kongregation geknüpft. Binnen kurzem wurde Raudnitz zum Ausgangspunkt einer großen Klosterreform. Ein ganzes Netz von Klöstern, die nach den Raudnitzer Statuten lebten, überzog bald Böhmen und Mähren, reichte aber auch nach Bayern, Schlesien, Polen, Ungarn und Österreich. Die Statuten legten großen Wert auf Ordensdisziplin und Bildung. Es wurden viele neue Klöster gegründet (besonders bekannt etwa Dürnstein 1410, und St. Dorothea in Wien 1414), aber binnen weniger Jahre nahmen alle österreichischen und viele bayrische Chorherrenstifte die Raudnitzer Statuten an. Das führte nicht nur zu einer spirituellen Vertiefung und zur Hebung der Disziplin in den einzelnen Klöstern, sondern gab auch mächtige Impulse für wissenschaftliche und künstlerische Tätigkeit. Parallel dazu erfolgte bei den Benediktinern die »Melker Reform«.

Einen ersten Rückschlag, vor allem für die Häuser der Raudnitzer Observanz, brachten die seit 1419 in Böhmen und Mähren tobenden Hussitenstürme. Fast alle Klöster wurden zerstört, viele Ordensleute grausam ermordet. Später gelang zwar die Wiederherstellung der meisten Häuser, doch konnten sich einige nicht mehr richtig erholen. Vor allem das ehemalige Zentrum der Reform, das Kloster Raudnitz, ging am Anfang des 16. Jahrhunderts ruhmlos unter.

Eine noch größere Katastrophe für alle Klöster bedeutete die Reformation. Da Martin Luther und mit ihm alle anderen Reformatoren das Klosterwesen gänzlich ablehnten, gingen alle Klöster in den protestantisch gewordenen Ländern unter. Dies bedeutete das Ende für alle Chorherrenstifte in England, Skandinavien, den Niederlanden und in großen Teilen Deutschlands. Aber auch in den katholisch gebliebenen Ländern gerieten die Ordenshäuser in eine große Krise. Erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts erholten sich die Klöster wirtschaftlich und spirituell, meist unter energischer Mitwirkung der Landesfürsten.

In Lothringen reformierte Petrus Fourier die Chorherren und gründete eine Kongregation, die dem ganzen Orden neue Impulse gab. Auf ihn geht auch die Gründung des Lehrordens der Chorfrauen Unserer Lieben Frau zurück (1616). Sie hat bis heute in der Mädchenerziehung Großes geleistet. Im 17. und 18. Jahrhundert erlebten alle Klöster, besonders die Augustiner-Chorherren, eine neue Blütezeit. Die nun entstehenden Klosterpaläste werden zu Zentren der Wissenschaft und der Künste, ohne dass darüber die sozialen Aspekte vernachlässigt wurden. Das Klosterwesen erfuhr seit der Gegenreformation allerdings eine Veränderung, da nun viele Ordensleute auch Pfarrseelsorge außerhalb des Klosters übernehmen mussten. Für die Augustiner-Chorherren war das aber nichts Neues, da sie schon immer in der Pfarrseelsorge engagiert waren.

Die »Aufklärung« brachte wiederum für die Klöster schwere Probleme. Selbst wenn sie keine prinzipiellen Gegner der Religion waren, brachten ihre Anhänger dem Klosterwesen kein Verständnis entgegen. In den habsburgischen Ländern hob Kaiser Joseph II. seit 1782 alle Klöster auf, deren Tätigkeit ihm nicht »nützlich« erschien. Das traf auch viele Chorherrenstifte, obwohl einige darunter stark in der Pfarrseelsorge tätig und damit durchaus »nützlich« waren. Die verbliebenen Stifte wurden verpflichtet, zahlreiche neue Pfarren zu errichten und mit Konventualen zu besetzen. Das führte (durchaus beabsichtigt) zu einer Entvölkerung der Klöster und sollte wohl deren Untergang herbeiführen. Aber gerade die Augustiner-Chorherren bestanden diese Probe recht gut, denn sie führten die neuen Pfarren zum Teil sogar meisterhaft, ohne darüber das Gemeinschaftsleben im Kloster zu vernachlässigen.

Schlimmer erging es den Klöstern in Frankreich. Die 1789 ausgebrochene Revolution war extrem kirchenfeindlich und beseitigte alle Ordenshäuser. Viele wurden gänzlich zerstört, viele Ordensleute starben als Märtyrer. Auch in Spanien und Portugal wurden die Klöster aufgehoben.

Unter dem Druck Napoleons kam es 1803 zum »Reichsdeputationshauptschluss«, durch den alle kirchlichen Herrschaften aufgelöst wurden, um mit ihnen jene deutschen Fürsten zu entschädigen, die Besitztümer an Frankreich verloren hatten. Ursprünglich waren damit nur die geistlichen Territorien gemeint, die ohnehin kaum mehr zeitgemäß waren. Aber das Gesetz wurde auf den gesamten kirchlichen Besitz ausgedehnt. Das bedeutete das Ende für alle deutschen Bistümer (und damit der kirchlichen Organisation) und natürlich auch für sämtliche Klöster. Die Bistumsorganisation konnte durch Konkordate mühsam wiederhergestellt werden. Für die Klöster galt das nicht. Chorherrenstifte im alten Sinn gab es hinfort nur mehr in Österreich und in der Schweiz. Die Zeit der Romantik weckte neues Verständnis für Religion und Ordensleben, und so entstanden seit 1820 einige neue Klöster, vor allem der Benediktiner und Zisterzienser. Bei den Augustiner-Chorherren gelang das nicht. Es gab keine gemeinsame Leitung, und die Bischöfe, denen die Chorherrenstifte unterstanden, hatten wenig Interesse an einer Ausbreitung des Ordens.

Trotzdem erstarkte in den verbliebenen Chorherrenstiften der Or-

densgeist. Die Lateranensische Kongregation hatte zwar durch die Gründung des italienischen Königreichs, die in antiklerikalem Geist geschah, mancherlei Verluste und Schwierigkeiten. Doch gerade das war der Anlass, dass sie sich in andere Länder verbreitete: nach Spanien, Belgien, Frankreich, England und sogar in die Mission nach Südamerika. Da die Lateranenser viele Merkmale der modernen Orden angenommen hatten (keine Stabilität, keine Äbte auf Lebenszeit, zentrale Leitung usw.), passten sie sich leicht neuen Aufgaben an. 1865 gründete Don Adrian Gréa einen neuen Chorherrenzweig, die Kongregation von der Unbefleckten Empfängnis. Seine Mitglieder sind vor allem in Frankreich und Kanada tätig.

Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts konnte sich der Chorherrenorden überall konsolidieren, wenn er auch bei weitem nicht mehr so zahlreich wie in Zeiten seiner Hochblüte war. Nun kamen vielfach neue Aufgaben hinzu. Die beiden Schweizer Stifte St. Maurice und St. Bernhard übernahmen Missionstätigkeit in Asien. Im österreichischen Stift Klosterneuburg entwickelte der Chorherr Pius Parsch die »Volksliturgische Bewegung«, die im Sinne der Ordenstradition Liturgie und Bibel in das Pfarrvolk bringen sollte. Damit bewirkte sie nicht nur eine breite Erneuerung der Pfarrseelsorge, sondern schuf auch wesentliche Voraussetzungen für die Errungenschaften des II. Vatikanischen Konzils.

Als im 20. Jahrhundert die nationalsozialistischen Machthaber die Tätigkeit der Kirche im nunmehrigen Großdeutschland massiv behinderten, bewährten sich die Pfarrgemeinden als wichtigste Träger des kirchlichen Lebens. Darauf hatte sie vornehmlich die Volksliturgische Bewegung vorbereitet. Obwohl wiederum viele Klöster aufgehoben wurden, war doch der Zusammenhalt der Konvente stark genug, um diese Zeit zu überstehen und nach dem Ende des Krieges und dem Zusammenbruch des Hitlerreiches das Ordensleben wieder aufnehmen zu können. Diese Zeit des Wiederaufbaues brachte neuen Schwung in den Chorherrenorden.

Es entstanden nun auch neue Gliederungen des Ordens. 1961 wurde die ehemals so berühmte Kongregation von Windesheim neu belebt, wenn auch in bescheidenem Ausmaß und mit geänderten Zielsetzungen. Auf ähnliche Weise wurde die alte Kongregation von St. Viktor in Frankreich 1968 wieder gegründet. Sie hat auch einen weiblichen Zweig, genauso wie die 1971 neu entstandene französische Kongregation von Maria, Mutter des Erlösers. Die im Spätmittelalter verbreiteten »Brüder vom gemeinsamen Leben« waren zwar keine Ordensleute im eigentlichen Sinn, doch geschah unter diesem Titel die Neugründung einer Kongregation in Deutschland.

Im Jahre 1959, zum 900-Jahr-Jubiläum der für den Orden so wichtigen Lateransynode, wurde erstmals ein Zusammenschluss aller Augustiner-Chorherren gegründet (Foedus caritatis). Dabei bleibt die Struktur und Eigenart der einzelnen Kongregationen und Häuser gewahrt. An der Spitze steht aber zum ersten Mal ein gemeinsamer Abt-Primas. Er wird jeweils für 6 Jahre abwechselnd aus den einzelnen Kongregationen ge-

wählt. Derzeit gehören dem Foedus caritatis folgende Kongregationen an: Die Lateranensische Kongregation mit Niederlassungen in Italien, Polen, Spanien, Belgien, Frankreich und Südamerika; die Österreichische Kongregation, bestehend aus den Stiften St. Florian, Herzogenburg, Klosterneuburg, Reichersberg, Voralpe und Neustift bei Brixen; die Kongregation von St. Maurice mit Häusern in der Schweiz und Mission in Asien (das Kloster St. Maurice ist Abbatia nullius, d. h. ihr Abt steht im Rang eines Bischofs); die Kongregation vom Großen St. Bernhard, die neben dem berühmten Hospiz Häuser in der Schweiz hat (die Mission in Tibet ist leider aus politischen Gründen zum Erliegen gekommen); die Kongregation von der Unbefleckten Empfängnis mit Ordenshäusern in Frankreich, Italien, England, Kanada und Peru; die Windesheimer Kongregation mit Niederlassungen in Bayern und Rom; die Kongregation von St. Viktor in Frankreich; die Kongregation von Maria, Mutter des Erlösers, gleichfalls in Frankreich; die Kongregation der Brüder vom gemeinsamen Leben in Deutschland und Österreich.

Die Tätigkeit der Augustiner-Chorherren besteht heute vornehmlich in der Pfarrseelsorge und entspricht damit dem ursprünglichen Ideal, das ja in der Verbindung des Klosterlebens mit der aktiven Seelsorge bestand. Zahlreiche Ordensmitglieder sind wissenschaftlich tätig, fast immer aber zugleich mit pastoralen Aufgaben betraut. Das gilt auch für jene Mitbrüder, die sich wirtschaftlichen Agenden widmen müssen. Einige Chorherrenklöster unterhalten Schulen. Auf diesem Gebiet liegt auch die Hauptaufgabe der heute noch bestehenden Chorfrauenklöster.

Selbstverständlich ist auch der Orden der Augustiner-Chorherren von der heute aktuellen Sorge um geistlichen Nachwuchs betroffen. Als günstiges Zeichen darf man hingegen auffassen, dass das gemeinsame Leben des Klerus, insbesondere des Seelsorgeklerus, zunehmend Verständnis und Interesse findet. In Afrika und Nordamerika gibt es Bestrebungen, diese Lebensform einzuführen. Die Idee der »Vita canonica« hat offenbar nichts an Aktualität eingebüßt.

Die Augustiner-Eremiten

Willigis Eckermann

1. Entstehung, Ausbreitung und Provinzgliederung

Der Orden der Augustiner-Eremiten formierte sich in einem ersten Schritt im März 1244 durch den Zusammenschluss verschiedener Eremitenverbände der Toskana. Ihm schlossen sich die Eremitengemeinschaften der Wilhelmiten, Johannboniten und andere an. Unter Papst Alexander IV. wurde daraus in der *Magna Unio* der Orden der Augustiner-Eremiten; die Bulle *Licet Ecclesiae* vom 9. April 1256 besiegelte die Vereinigung. Als erster Generaloberer des neuen Ordens wurde Lanfranc von Mailand gewählt. Daraus resultiert die eremitische Charakterisierung der Augustiner, die über viele Jahrhunderte *Orden der Eremiten des heiligen Augustinus* (*Ordo Eremitarum Sancti Augustini* = OESA) genannt wurden, sich heute aber als *Orden der Brüder des heiligen Augustinus* (*Ordo Fratrum Sancti Augustini* = OSA) bezeichnen.¹

Der neue Orden verbreitete sich sehr rasch im christlichen Abendland, da einerseits die dem Orden beigetretenen Eremitengruppen breit gestreut waren und andererseits der Orden nicht der bischöflichen Jurisdiktion unterstand, sondern 1244 und 1289 von ihr ausgenommen wurde.

Der in Provinzen gegliederte Orden bestand 1329 bereits aus 24 solcher Einheiten. Vor allem in Deutschland breitete sich der Orden sehr schnell aus, sodass er am Ende des 13. Jahrhunderts bereits 80 Konvente besaß, die auf vier Provinzen aufgeteilt waren. Es waren dies die bayerische Provinz, zu der auch Böhmen, Mähren, Österreich, Schlesien und Polen gehörten, die kölnische Provinz, die Belgien und Holland mit einschloss, die rheinisch-schwäbische Provinz mit dem Elsass und der Schweiz sowie die thüringisch-sächsische Provinz, die sich von der Nord- und Ostsee bis zum Main und von der Weser bis zur Oder erstreckte.²

¹ Vgl. W. Eckermann, s.v. Augustiner-Eremiten, in: LThK 1 (31993) 1233–1237; ders., Augustiner-Eremiten, in: P. Dinzelbacher/J. L. Hoog (Hg.), Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen. Stuttgart 1997, 55–66; siehe auch D. Gutiérrez/J. Gavigan, Geschichte des Augustiner-Ordens, Würzburg 1975 (1988); *Bibliographie historique de l'ordre de saint Augustin 1945–1975*, Augustiniana 26 (1976) 39–301 (Aktualisierung in weiteren Jahrgängen).

² Vgl. A. Kunzelmann, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Erster Teil: Das dreizehnte Jahrhundert (Cassiciacum, Bd. 26,1). Würzburg 1969.

2. Ordensregel und Strukturierung

Die Augustiner-Eremiten sind eine von der römischen Kurie geförderte Gründung, deren Lebensgestaltung auf der Augustinusregel basiert.³ Das Fehlen einer Person als Ordensgründer suchte man dadurch auszugleichen, dass man entweder Augustinus selbst aufgrund von Legenden die Gründung des Ordens zuschrieb, oder sich auf die Schriften Augustins bezog, um mit ihrer Hilfe eine Ordenstheologie und eigene Spiritualität zu entwickeln.

Nach der Augustinusregel verstand und versteht sich der Orden als eine apostolische Bruderschaft. Sie ist von den Idealen der Gütergemeinschaft geprägt, wie sie die Jerusalemer Urgemeinde nach Apg 4,32–37 pflegte. Der Nachdruck liegt jedoch auf der Liebesgemeinschaft, in der die Brüder miteinander leben sollen.

Der Orden ist zentral organisiert. An seiner Spitze steht der Generalprior. Die für die Führung und Leitung des Ordens notwendigen Ämter werden als Dienst an der Gemeinschaft verstanden.

Die demokratische Struktur des Ordens ist in den Konstitutionen festgelegt, die erstmals 1290 in Regensburg formuliert und 1968 im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil revidiert wurden.⁴

Die Neubearbeitung sieht folgende Struktur vor: Der Orden setzt sich aus den Provinzen, diese wiederum aus den Häusern oder Konventen zusammen. Der Gesamtorden wird vom General (*prior generalis*) geleitet, dessen Amtszeit 6 Jahre beträgt, die Provinz vom Provinzial (*prior provincialis*), der für 4 Jahre gewählt wird. Beiden Oberen ist eine Anzahl von Provinzräten beigegeben. Dem Konvent steht der Prior oder Hausobere vor. Im Konvent werden die Ämter entweder direkt vom Provinzial und seinen Räten oder vom Hauskapitel besetzt. Die Entscheidung über besonders wichtige Fragen obliegt den jeweiligen Kapiteln. Die oberste Autorität und gesetzgebende Gewalt im Orden besitzt das Generalkapitel. Über die Belange der Provinz entscheidet das Provinzkapitel.⁵

3. Historische Umbrüche und Bewältigung der Reformation

Die Geschichte der Augustiner-Eremiten ist, wie diejenige eines jeden lebendigen Gebildes, von Aufstieg und Niedergang, vom Bemühen um die Verwirklichung des Ordensideals und von einer gewissen Gleichgültigkeit ihm gegenüber bestimmt. Vielerlei äußere Einflüsse standen dem in-

³ L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin*, 2 Bde., Paris 1967; Tars van Bavel, *Augustinus von Hippo, Regel für die Gemeinschaft*. Würzburg 1990.

⁴ Vgl. Kunzelmann, *Augustiner-Eremiten*. Erster Teil (wie Anm. 2) 238–254.

⁵ Die Regel und Konstitutionen des Augustinerordens, Rom 1978/Würzburg 1980, bes. 108 f. Weitere aktuelle Informationen über die Tätigkeiten der Augustiner sind auch im Internet unter www.augustiner.de erhältlich.

nerklösterlichen Wirken entgegen, drohten es zu behindern und fast zum Erliegen zu bringen. Es gab jedoch immer wieder Ereignisse, Anregungen und Persönlichkeiten, die einen neuen Aufschwung herbeiführten und das klösterliche Leben wieder zur Blüte brachten.

In der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts kam es durch das Wegsterben zahlreicher Brüder infolge der Pest und das Ausbleiben geeigneter Nachwuchskräfte zu einer Erlahmung des klösterlichen Lebens. Eine weitere Zerreißprobe für den Augustinerorden war das Schisma in der Kirche von 1378–1414, das auch im Orden selbst zu einer Spaltung führte. Diesem Erosionsprozess suchte der Orden durch eine umfassende Erneuerungsbewegung observanter Sondergruppen zu begegnen. Die größte von ihnen war die Lombardische Kongregation mit 77 Häusern; besonders einflussreich waren die Spanische Kongregation (gegründet 1431) und die Deutsche Reformkongregation (gegründet 1404).⁶

Die Deutsche Reformkongregation, die von Waldheim in Sachsen ausgegangen war, bestand neben den vier deutschen Provinzen und suchte aus ihnen Konvente für die Reform zu gewinnen, was freilich nicht ohne Reibungen ablief.⁷

An der Spitze der Deutschen Reformkongregation stand ein Vikar, der dem General direkt unterstand. Der Generalvikar Andreas Proles (1429–1503) suchte auch unter Mithilfe staatlicher Institutionen die Reform der Klöster zu verwirklichen.

Sein Nachfolger, Johann von Staupitz (1468–1524), glaubte einem zu starken Auseinanderdriften von Reformkongregation und Provinz dadurch zu begegnen, dass er das Amt des Provinzials der thüringisch-sächsischen Augustinerprovinz und des Generalvikars in seiner Person vereinigte, um auf diesem Wege die Reform in den Klöstern zu fördern. Doch dieser Plan scheiterte. Andere Methoden zur Klosterreform, die Staupitz anwandte, sind jedoch bemerkenswert. Dazu gehört, dass er durch die Visitation aller Klöster ihre Insassen zu einem regeltreuen Leben anhielt. Er überarbeitete die Konstitutionen, um durch sie den Weg der Reform eindeutiger weisen zu können.⁸

Als Staupitz gerade in einer für die Kongregation schwierigen Zeit das Amt des Vikars niederlegte, folgte ihm Wenzeslaus Linck (1520–1522) im Amt des Vikars der Kongregation nach. Auch dieser führte Visitationen

⁶ Vgl. Kunzelmann, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Fünfter Teil: Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden (Cassiciacum, Bd. 26,5), Würzburg 1974, bes. 383 ff.

⁷ Vgl. Kunzelmann, Augustiner-Eremiten. Fünfter Teil (wie Anm. 6) 397 ff.

⁸ Johann von Staupitz, Sämtliche Schriften: Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse. Hg. L. Graf zu Dohna/R. Wetzel, Bd. 5: Gutachten und Satzungen: *Constitutiones OESA pro reformatione Alemanniae*. Ed. W. Günter (Spätmittelalter und Reformation, Bd. 17), Berlin/New York 2001; vgl. A. Zumkeller, Johannes von Staupitz und seine christliche Heilslehre (Cassiciacum, Bd. 45), Würzburg 1994; W. Eckermann, Neue Dokumente zur Auseinandersetzung zwischen Johann von Staupitz und der sächsischen Reformkongregation, *Analecta Augustiniana* 40 (1977) 279–296.

durch, doch bald folgte er den Ideen Luthers, legte 1522 sein Amt nieder und wurde evangelischer Prediger.⁹

Dieser Schritt des Vikars bedeutete zwar für die Reformkongregation einen gravierenden Schlag, er führte aber nicht zu ihrer Auflösung. Vielmehr fanden sich einige Prioren zusammen, die einen neuen Vikar wählten und die Kongregation am Leben erhielten. Um 1540 scheiterte jedoch dieser Versuch einer Klosterreform, da sich wichtige Persönlichkeiten der Reformation Luthers anschlossen.¹⁰

Der für die deutschen Augustinerprovinzen einzigartigen Herausforderung durch die Reformation Luthers konnten viele Augustiner nicht widerstehen. Es gab aber Vorgesetzte, die Luthers Lehren widerlegten und eine katholische Antwort formulierten. Zu ihnen gehörten Konrad Treger, Johannes Hoffmeister und Bartholomäus Arnoldi von Usingen. Auch Wolfgang Ostermair (Koppelmayr) darf nicht unerwähnt bleiben, der bis zu seinem Tode 1531 Prior des Münchener Augustinerklosters war und durch seine Wirksamkeit viel dazu beitrug, dass der katholische Glaube in Bayern erhalten blieb.¹¹

Die von der Reformation im ganzen Augustinerorden ausgelöste Krise wurde in erster Linie vom Ordensgeneral Girolamo Seripando (1492–1563) aufgefangen und überwunden. Er war in der Heiligen Schrift, den Werken Augustins und in der augustininischen Tradition derart bewandert, dass er der Lehre Luthers und anderer Reformatoren angemessen begegnen konnte. Seine Antwort legte er auf seinen ausgedehnten Visitationsreisen den Brüdern dar, um sie im katholischen Glauben zu stärken und zur Erneuerung des klösterlichen Lebens zu ermuntern. Er konnte reformfreudige Kräfte im Orden mobilisieren, sodass den Ideen Luthers eine biblisch-augustinische Lehre und Frömmigkeit entgegengesetzt werden konnte.¹²

⁹ Als Reaktion auf seinen Klosteraustritt verfasste Linck seinen »Dyalogus Der ausge-lauften Münch«, Altenburg 1524; vgl. B. Moeller, Wenzel Lincks Hochzeit. Über Sexualität, Keuschheit und Ehe in der frühen Reformation Zeitschrift für Theologie und Kirche 97 (2000) 317–342; W. Eckermann, Eine Episode aus dem Augustinerkloster Erfurt. Der Klosteraustritt des Johann Lang vom Jahre 1522. In: R. Lazcano (Hg.), Conventos Agustinos. X Congreso internacional de historia de la orden de San Agustín (Madrid, 20–24 de octubre de 1997) (Studia Augustiniana Historica, Bd. 12), Rom 1998, 833–864.

¹⁰ Vgl. Kunzelmann, Augustiner-Eremiten. Fünfter Teil (wie Anm. 6) 508–512.

¹¹ Vgl. W. Eckermann, Das lebendige Evangelium. Zur Problematik von Geist und Buchstabe bei Wolfgang Ostermair OESA (ca. 1469–1531). In: M. Schmidt/F. D. Reboiras (Hg.), Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag (Christliche Mystik, Bd. 15). Stuttgart 1998, 233–248.

¹² H. Jedin, Girolamo Seripando, Augustinergeneral und Kardinal. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts (Cassiciacum, Bd. 2–3). Würzburg 1937; ebd. ²1984.

4. Die Spiritualität der Augustiner-Eremiten

Die Spiritualität der Augustiner-Eremiten ist im Wesentlichen geprägt vom Leben und Werk des heiligen Augustinus, von der Heiligen Schrift sowie von den Ausführungen verschiedener Augustiner-Eremiten.

Eine erste Anleitung für das geistliche Leben der Augustiner-Eremiten bot Jordan von Sachsen (um 1300–1370/80), auch Jordan von Quedlinburg genannt, mit seinem Werk *Vitasfratrum* (Das Leben der Brüder).¹³ In diesem umfangreichen Handbuch führt er auf eine neue Weise in verschiedene Bereiche der Spiritualität ein, wie sie sich aus der Regel und den Konstitutionen des Ordens darstellt, und bietet exemplarisch kurze Lebensbeschreibungen vorbildlicher gelehrter Brüder und Heiliger des Augustinerordens. Geschickt verbindet er den Aufweis lebensgeschichtlicher Verwirklichungen des Ordensideals mit theoretischen Darlegungen zu einzelnen Bereichen der Spiritualität. Jordans Absicht ist es, dem Leser das Ideal augustinisches Lebens aufzuzeigen, ihm seine Defizite deutlich zu machen und ihn anzuregen, der Verwirklichung des Ideals nachzustreben. Für sein Werk hat sich Jordan nicht nur auf Augustinus, sondern auch auf andere Vätertexte bezogen. Im Prolog rechtfertigt er dieses Vorgehen mit dem Wort, dass aus dem Leben der Väter das Leben der Brüder geformt werden müsse (*ex vita patrum formatur vita fratrum*: Prologus, 58–59).

In der Spiritualität der Augustiner-Eremiten nimmt die Heilige Schrift und ihre Auslegung einen wichtigen Platz ein. Dies blieb nicht ohne Auswirkungen auf bestimmte Punkte des geistlichen Lebens, die nicht nur für den ordensinternen Gebrauch formuliert wurden, sondern auch für alle am Evangelium interessierten Leser und Hörer.

So stellt Johann von Staupitz in seinem Büchlein über die Auswirkungen der ewigen Vorherbestimmung (*Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis*, Nürnberg 1517) die Rechtfertigung und Heiligung mit ihren Konsequenzen dar.¹⁴ Er sucht den um ihr ewiges Heil bangenden Christen Trost und Hoffnung zu vermitteln und verweist dabei auf die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der von Gott erwählten Seele. Sein Wirken bringt die Entfaltung des Gnadenlebens hervor, das sich in der Verähnlichung mit Christus und der Erfahrung bräutlicher Liebe zeigt.

Wichtige Impulse für ein geistliches Leben hat insbesondere Simon Fidati von Cascia († 1348) mit seinem weit verbreiteten und bis ins 18. Jahrhundert immer wieder neu gedruckten Evangelienkommentar *De gestis domini salvatoris* gegeben.¹⁵ Im Mittelpunkt dieses 15 Bücher umfassen-

¹³ Jordanus de Saxonia, *Liber Vitasfratrum*: Ed. R. Arbesmann/W. Hümpfner (Cassiciacum, Bd. 1), New York 1943.

¹⁴ Johann von Staupitz, *Sämtliche Schriften* (wie Anm. 8), Bd. 2: Lateinische Schriften, 2: *Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis*, ed. L. Graf zu Dohna/R. Wetzel, mit der Übertragung von Ch. Scheurl »Ein nutzbares Büchlein von der entlichen Volziehung ewiger Fürscheidung«, bearb. von L. Graf zu Dohna und A. Endriss (Spätmittelalter und Reformation, Bd. 14), Berlin/New York 1979.

¹⁵ Simon Fidati de Cassia OESA, *De gestis domini salvatoris*. Ed. W. Eckermann (Cassiciacum, Supplementbände 12–18), Würzburg 1998 ff.

den Werkes steht die Gestalt Jesu Christi, wie sie sich aufgrund der vier Evangelien darbietet. Die Begegnung mit Jesus Christus, die Vertiefung in seine Worte und Taten soll dazu führen, dass der Christ christusförmig (*christiformis*) wird. Dies kann auf verschiedene Weise geschehen; die vorzüglichste ist das Ertragen von Kreuz und Leid, wodurch der Christ dem gekreuzigten Christus ähnlich wird (*cruciformis*). Dieser allmählich aufsteigende Weg führt, bis zum Ende gegangen, zur Verähnlichung mit Gott (*deiformitas*). In diesem persönlichen Bemühen, das von der Gnade Gottes getragen werden muss, ist somit ein Weg aufgezeigt, der von der Christologie bestimmt ist und zu Gott als dem Ziel des Menschen führt.¹⁶

Die heutige Spiritualität der Augustiner-Eremiten erhielt zahlreiche Impulse durch die Erforschung des Mönchtums des heiligen Augustinus und durch das Zweite Vatikanische Konzil.

Die Erforschung des augustininischen Mönchtums nach historisch-kritischen Gesichtspunkten brachte das Bemühen Augustins um die Einrichtung von Kleriker-Klöstern ans Licht, deren Mönche auch zur Übernahme von Ämtern bereit sein und sich der Verpflichtung praktischer Seelsorge nicht entziehen sollten. Aufgrund dieser Ergebnisse löste man sich von der Idealisierung des damaligen klösterlichen Lebens. Außerdem konnten neben seiner Ordensregel noch zahlreiche weitere Texte aufgezeigt werden, die für das Verständnis des augustininischen Ordensideals maßgebend sind.¹⁷ Durch dieses umfassende Bild von den klösterlichen Anschauungen Augustins war eine verstärkte Orientierung an ihnen möglich, aus der sich neue Akzentsetzungen in der Spiritualität ergaben, die in mehreren Dokumenten ihren Niederschlag gefunden haben.

So veranlassten die Bestimmungen des Zweiten Vatikanischen Konzils auch die Augustiner-Eremiten, ihre Konstitutionen zu überarbeiten, die den Alltag eines Klosters mitbestimmen. In den auf dem Generalkapitel von Villanova (USA) im Jahre 1968 neu bearbeiteten Konstitutionen werden rechtliche Regelungen und spirituelle Weisungen in deskriptiver Weise formuliert. So wird auch durch die Sprache und Stilistik der Konstitutionen zum Ausdruck gebracht, was Augustinus in seiner Regel sagt, nämlich dass die Ordensmitglieder »nicht als Sklaven, niedergebeugt unter dem Gesetz, sondern als freie Menschen unter der Gnade« leben sollen.¹⁸

Die nachkonziliare Spiritualität der Augustiner bezeugen vor allem

¹⁶ Vgl. W. Eckermann, Das Bekehrungserlebnis des Simon Fidati von Cascia († 1348), Cor Unum 58 (2000) 65–76; ders., Simon Fidati von Cascia OESA († 1348). Europäische Theologie im lateinischen Mittelalter, Augustiniana 47 (1997) 339–356; ders., Die Rezeption des Simon Fidati von Cascia OESA († 1348) im Spiegel der Drucke von *De gestis domini salvatoris* aus den Jahren 1485–1734, Analecta Augustiniana 55 (1992) 221–246.

¹⁷ Vgl. A. Zumkeller, Das Mönchtum des heiligen Augustinus (Cassiciacum, Bd. 11), Würzburg 1950; ebd. ²1968.

¹⁸ Augustinus von Hippo, Regel für die Gemeinschaft, Kap. 8 (wie Anm. 3).

das Dubliner Dokument aus dem Jahre 1974 mit dem Titel »Der Augustinerorden in der Welt von heute« und das 1998 verfasste Dokument des Generalzwischenkapitels von Villanova (USA) »Die Augustiner in der Kirche für eine Welt von heute«.¹⁹

5. *Studium und pastorale Tätigkeit*

Eine seit dem Mittelalter gepflegte Tradition der Augustiner-Eremiten ist die enge Verzahnung von kontemplativer oder wissenschaftlicher Tätigkeit und praktischer Seelsorge. Daher erhalten geeignete Brüder eine für die Pastoral erforderliche gründliche theologische Ausbildung mit der Möglichkeit wissenschaftlicher Weiterbildung. Diese Verbindung von Kontemplation und Pastoral basiert im Wesentlichen auf der Ekklesiologie Augustins, nach dessen Verständnis von Mönchtum und Amt der Mönch seine *vita contemplativa* nicht mit allen Mitteln verteidigen, sondern bei Bedarf klerikale Dienste übernehmen soll. Augustinus selbst suchte dieses Konzept zu verwirklichen, indem er als Bischof von Hippo seine Kleriker zu monastischen Gemeinschaften zusammenfasste; umgekehrt sind zahlreiche Bischöfe aus diesen Gemeinschaften hervorgegangen. Augustins Ideal wird daher zutreffend als »Klerikalisierung des Mönchtums« und »Monastisierung des Klerus« charakterisiert.²⁰

6. *Von der Augustinerschule zu den heutigen Augustinus-Instituten*

Bereits wenige Jahrzehnte nach Gründung des Ordens bildete sich eine eigene so genannte Augustinerschule. Das Schulhaupt dieser philosophisch-theologischen Richtung war Aegidius Romanus (1243/47–1316), der dazu 1287 offiziell auf dem Generalkapitel zu Florenz erklärt wurde.²¹

Die Forschung unterscheidet zwischen einer älteren und einer jüngeren Augustinerschule:

(a) Die ältere Augustinerschule war etwa von 1300–1560 wirksam und setzte während dieser Zeit unterschiedliche theologische Akzente.

In ihrer Anfangsphase vertrat sie einen gemäßigten Aristotelismus, der

¹⁹ Der Augustinerorden in der Welt von heute (Dubliner Dokument). Hg. Provinzialat der Augustiner, Würzburg 1974; Die Augustiner in der Kirche für eine Welt von heute. Dokumente des Generalzwischenkapitels des Ordens 1998 (Pubblicazioni Agostiniane, Heft 8). Rom 1998.

²⁰ Vgl. Zumkeller, Mönchtum (wie Anm. 17); A. E. J. Grote, Anachorese und Zönbium. Der Rekurs des frühen westlichen Mönchtums auf monastische Konzepte des Ostens, Stuttgart 2001, bes. 17–41.

²¹ Vgl. W. Eckermann, s.v. Augustinerschule, LThK 1 (31993) 1238–1240; A. Zumkeller, Die Augustinerschule des Mittelalters. Vertreter und philosophisch-theologische Lehre. *Analecta Augustiniana* 27 (1964) 167–262.

mit augustinischen Elementen durchsetzt war. Diese Verschmelzung kommt bei der Bestimmung der Theologie als Wissenschaft (*scientia*) zum Ausdruck, wobei sie diese als affektive Wissenschaft bestimmte (*Theologia est scientia affectiva*).²² Damit wollte die ältere Augustinerschule im Sinne Augustins den Primat der Liebe vor dem Wissen betonen. Die Aneignung des theologischen Wissens soll zur Liebe Gottes und des Nächsten führen.

Um der Betonung des Augustinischen in der Theologie entsprechen zu können, verfasste Bartholomäus von Urbino († 1350) das *Milleloquium Sancti Augustini*, in dem er Augustinusexzerpte nach Stichworten ordnete. Nach derselben Methode erschloss er das Werk des heiligen Ambrosius in einem *Milleloquium Sancti Ambrosii*.

Auf dem Feld der Philosophie und Theologie haben Jakob von Viterbo, Augustinus Triumphus, Heinrich von Friemar, Hermann von Schildesche²³ und Thomas von Strassburg besondere Akzente gesetzt. Letztgenannter etwa durch seinen viel benutzten Sentenzenkommentar.

Während der Jahre 1360–1430 nahm die Augustinerschule in der Theologie eine führende Stellung ein. Dazu trugen die Augustinertheologen Gregor von Rimini²⁴, Hugolin von Orvieto²⁵, Johannes von Basel, Johannes Zachariä und Augustinus Favaroni bei. Sie entwickelten in der Erbsünden-, Rechtfertigungs- und Verdienstlehre einen eigenständigen Augustinismus im Sinne des späten Augustinus.²⁶

Auch in der Zeit von 1430–1520 brachte die Augustinerschule bedeutende Theologen hervor. Genannt seien Johannes von Dorsten, Paulus von Venedig, Jakob Pérez von Valencia und Johann von Staupitz.²⁷ Sie rezipierten humanistische Ideen und erarbeiteten so einen neuen Umgang mit den Quellen.

²² Vgl. M. Schrama, »*Studere debemus eam viriliter et humiliter*«. Theologia Affectiva bei Hugolin von Orvieto. In: W. Eckermann/B. U. Hucker (Hg.), Hugolin von Orvieto. Ein spätmittelalterlicher Augustinertheologe in seiner Zeit (Vechtaer Universitätschriften, Bd. 9). Cloppenburg 1992, 41–53.

²³ Vgl. A. Zumkeller, Schrifttum und Lehre des Hermann von Schildesche OESA († 8. Juli 1357). Rom/Würzburg 1959.

²⁴ Gregorius Ariminensis OESA, *Lectura super primum et secundum sententiarum*. Ed. D. Trapp/V. Marcolino, Bde. 1–7 (Spätmittelalter und Reformation, Bde. 6–12), Berlin/New York 1981–1987; vgl. H. A. Oberman (Hg.), Gregor von Rimini, Werk und Wirkung bis zur Reformation (Spätmittelalter und Reformation, Bd. 20). Berlin/New York 1981; W. Eckermann, Wort und Wirklichkeit. Das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustinerschule (Cassiciacum, Bd. 33). Würzburg 1978.

²⁵ Hugolinus de Urbe veteri OESA, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum*. Tom. 1–4, ed. W. Eckermann (Cassiciacum, Supplementband 8–11), Würzburg 1980/1984/1986/1988; vgl. ders., Schwerpunkte und Wirkungen des Sentenzenkommentars Hugolins von Orvieto OESA (Cassiciacum, Bd. 42). Würzburg 1990.

²⁶ Vgl. A. Zumkeller, Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters (Cassiciacum, Bd. 35). Würzburg 1984.

²⁷ Vgl. Zumkeller, Johannes von Staupitz (wie Anm. 8).

Die Jahre zwischen 1520–1560 waren für die Augustinerschule und den Orden stürmische Jahre der Bewährung, da auch der Reformator Martin Luther als Augustiner-Eremit Augustinus ganz für sich und seine Theologie in Anspruch nahm (*Augustinus totus noster*).

An der Kontroverse mit den Lutheranern beteiligten sich Konrad Treger, Johannes Hoffmeister und besonders Bartholomäus Arnoldi von Usingen. Die theologischen Ergebnisse der Augustinerschule fanden am Ende dieses Zeitabschnittes über den Ordensgeneral und späteren Kardinal Girolamo Seripando Eingang in die Texte des Konzils von Trient.²⁸

(b) Die jüngere Augustinerschule war im Zeitraum von 1560–1820 wirksam. Sie führte in diesen Jahren Auseinandersetzungen um das Erbe des heiligen Augustinus mit dem Calvinismus, Bajanismus, Jansenismus und einzelnen katholischen Gegnern. Sie entwickelte die mittelalterliche Tradition weiter, indem sie die Argumente ihrer Gegner aufgriff und zu überwinden suchte. Die herausragenden Theologen dieser Zeit waren die italienischen Augustiner Enrico Noris, Fulgenzio Bellelli und Giovanni Lorenzo Berti. Sie schufen auf der Grundlage der augustininischen Schriften ihre Lehre von der Begnadung des Menschen. In diese Zeit gehört auch der belgische Augustiner Christian Lupus († 1680), der als Professor der Universität Löwen im Sinne der Augustinerschule wirkte. Als die spanische Inquisition 1742 zwei Werke des Noris auf den Index setzte, da er angeblich die Fähigkeiten der menschlichen Natur zu gering veranschlagte, verteidigten Bellelli und Berti ihren Ordensbruder so erfolgreich, dass Papst Benedikt XIV. 1748 die Lehrmeinung des Noris in Schutz nahm.²⁹

Hervorzuheben ist auch Engelbert Klüpfel (1733–1811), der als Professor der Universität Freiburg i.Br. augustininische Gedanken in seine »Normaldogmatik« aufnahm, die für die theologischen Ausbildungsstätten der Habsburger Monarchie bis 1856 das maßgebende Lehrbuch blieb.³⁰

Der Rekurs der Augustinerschule auf Augustinus sowie der von der Schule vertretene Augustinismus haben über die Zeit der Säkularisation mit ihren Verlusten an Klöstern und verschiedensten Gütern hinweg bis in unsere Zeit hinein ihre Fortsetzung gefunden. Das Einbringen augustininischer Gedanken in die jeweilige Zeit wurde von Einzelpersonlichkeiten, wie etwa dem Münnerstädter Augustiner Alfons Abert (1840–1905)³¹, und anderen geleistet.

Seit den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts übernehmen Augustinus-Institute diese Arbeit, die in verschiedenen Provinzen des Ordens gegründet wurden. Aus ihrer Tätigkeit sind vor allem Übersetzungen der

²⁸ Vgl. Jedin, Girolamo Seripando (wie Anm. 12).

²⁹ Vgl. M. K. Wernicke, Kardinal Enrico Noris und seine Verteidigung Augustins (Cassiciacum, Bd. 28). Würzburg 1973.

³⁰ Vgl. L. Hell, s.v. Klüpfel, LThK 6 (1997) 153.

³¹ Vgl. W. Eckermann/A. Krümmel, Alfons Abert, ein unbekannter Augustinusübersetzer aus dem 19. Jahrhundert (Cassiciacum, Bd. 43,3). Würzburg 1993.

Werke Augustins in die jeweiligen Landessprachen und wissenschaftliche Untersuchungen über bestimmte Lehrpunkte aus dem Werk des Kirchenvaters hervorzuheben. Sehr nachdrücklich widmet sich das »Institutum Historicum Augustinianum« in Rom in Forschung und Lehre diesem Sektor des Werkes Augustins, während das »Augustijns Historisch Instituut« in Louvain unter anderem die Zeitschrift »Augustiniana« mit den Schwerpunkten Augustinus, Augustinerorden, Augustinismus und Jansenismus herausgibt.

Am »Augustinus-Institut Würzburg« wird die Tradition der Augustinerschule durch die deutsche Übersetzung und Kommentierung ausgewählter Werke fortgesetzt.³² Dem Lebendighalten der Tradition der Augustinerschule dient auch ihre eigene Erforschung durch die kritische Edition von Werken mittelalterlicher Augustinertheologen, deren Traktate oft nur handschriftlich überliefert sind. Durch die begleitenden Aufsatzbände in der Reihe »Cassiciacum«, die im provinzeigenen Augustinus-Verlag Würzburg erscheinen, werden diese edierten Werke der Forschungswelt erschlossen. Mit dieser Tätigkeit wird aber nicht nur ein historisches Interesse verfolgt, sondern insbesondere ein Beitrag zur aktuellen historischen und systematischen Theologie geleistet.

Ferner wird in Würzburg als internationales Projekt der Mainzer Akademie der Wissenschaften das mehrbändige »Augustinus-Lexikon« erarbeitet, das als ein Begriffs- und Real-Lexikon Augustinus in seiner Person, seiner Umwelt und seinem Denken darstellt.³³ Ergänzt wird dieses Unternehmen durch das »Corpus Augustinianum Gissense« (CAG), eine CD-ROM, die neben dem vollständig lemmatisierten lateinischen Augustin-Text anhand der besten Editionen eine ca. 22 000 Titel umfassende Literaturdatenbank zu Augustinus enthält. Diese ist auch in ständig aktualisierter Form über das Internet unter www.augustinus.de zugänglich.

Das Ostkirchliche Institut (OKI) der deutschen Augustinerprovinz, das seit 1947 besteht und seit 1999 der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg angegliedert ist, hat sich zur bedeutendsten ostkirchlichen Forschungsstätte Deutschlands entwickelt. Es hat zum Ziel die Förderung des ökumenisch-theologischen Dialogs mit allen Ostkirchen sowie die Zusammenarbeit mit Slavisten, Byzantinisten und Orientalisten des In- und Auslands.

Die Augustiner-Eremiten haben ihre lange Geschichte durch die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift, den Rückgriff auf die Werke Augustins, das Festhalten an ihrer wissenschaftlichen Tradition sowie die Hinwendung zu aktuellen Fragen der Kirche und den Bedürfnissen der Zeit bewältigt. Dies wird auch im 21. Jahrhundert ihre Aufgabe bleiben.

³² Vgl. C. Patock, Das Augustinus-Institut der deutschen Augustiner in Würzburg, in: C. P. Mayer/W. Eckermann (Hg.), *Scientia Augustiniana. Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden. Festschrift für Adolar Zumkeller OSA zum 60. Geburtstag*. Würzburg 1975, XLIV–LIII.

³³ *Augustinus-Lexikon*, Hg. Cornelius Mayer, Basel 1986 ff.

Franz von Assisi und sein Orden

(Franziskaner (OFM), Konventualen (OFMConv) und Kapuziner (OFMCap))

Maximilian Wagner

Warum dir? Warum dir? Warum dir? (...) Das sage ich, weil alle Welt dir nachläuft, jedermann scheinbar nur dich sehen, dich hören, dir gehorchen will. Du bist nicht schön von Gestalt, du bist nicht sehr gelehrt, du bist nicht adelig; warum läuft also gerade dir die ganze Welt nach?¹

Diese dreimalige Frage, die Bruder Masseo, einer der ersten Gefährten des Franz von Assisi (Giovanni Bernardone, † 1226), schon zu Lebzeiten seinem Ordensvater gestellt hatte, beschäftigt bis heute alle, die der Anziehungskraft der franziskanischen Spiritualität auf die Spur kommen wollen.

Worin besteht denn die ungewöhnliche Faszination des *Poverello* von Assisi, der nicht nur von den christlichen Religionen² als »zweiter Christus«³, als »lebendige Ikone des Gekreuzigten«⁴ und als das »Christus-symbol des Mittelalters«⁵ geschätzt und anerkannt ist?

Warum pilgern immer noch so viele Menschen an seine heiligen Stätten nach Assisi und ins Rieti-Tal und was genau suchen sie dort? Was möchten uns seine in kurzen Texten überlieferte Spiritualität und sein exemplarisches Leben hier und heute sagen?

Franziskus und sein Orden am Ursprung

1181/82 als Sohn eines reichen Stoffwarenhändlers in Assisi (Umbrien) geboren, träumte Franziskus zunächst davon, von der bürgerlichen Mittelschicht zu Ruhm und Ansehen eines edlen Ritters aufzusteigen. Beim Gebet an einsamen Orten, im aufmerksamen Hinhören auf das Evangelium in den Kirchen und durch die Begegnung mit dem Aussätzigen er-

¹ Fioretti X, zitiert aus: Die Blümlein des Franz von Assisi (dt.: R. Koch). München 1988, 54.

² Vgl. z. B. G. Basetti-Sani, *L'Islam e Francesco d'Assisi*. Firenze ²1984; M. Heinrichs, *Der große Durchbruch. Franziskus von Assisi im Spiegel japanischer Literatur*. Werl/W. 1969.

³ Vgl. L. Hardick/E. Grau (Hg.), *Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi* (FQS 1). Werl/W. ⁸1984, 252 spielt dabei auf die Worte von Papst Pius XI. in seiner Enzyklika »Rite expiatis« (2.2.1926) an (AAS 18/18, Nr. 5, 3. Mai 1926, 154).

⁴ Vgl. W. Nyssen, *Franziskus – Lebendige Ikone des Gekreuzigten*. In: *GuL* 49 (1976) 342–353.

⁵ Vgl. W. Nigg, *Das Christussymbol im Mittelalter*. In: ders., *Große Heilige*. Zürich/München ¹⁰1981, 31–87.

kannte er nach und nach seine neue Lebensform. In einer Zeit, die von Städtekriegen und Kreuzzügen erschüttert war, setzte er eindeutige Zeichen des Friedens. In einer Kirche der Reichen und Mächtigen lebte er freiwillig als Armer unter den Armen und erinnerte dadurch unverwechselbar an Jesu unermüdlichen Einsatz für die Bedürftigen und Kleinen. Als Anders- und Ungläubige verketzert und auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurden, machte er auf den gemeinsamen Vater im Himmel aufmerksam und ermutigte die Leute, im anderen die eigene Schwester bzw. den persönlichen Bruder, ja die ganze Schöpfung als eine große Familie zu sehen. Wie die anderen Ordensleute seiner Zeit versuchte er in Stille und Abgeschiedenheit Gott zu begegnen, von dem er sich dann in die ganze Welt gesandt wusste. Der Dialog mit Gott führte ihn also über die Gemeinschaft der eigenen Brüder, die mit ihm das Leben der Buße teilten, hinaus unter die Menschen.⁶ Gleich der Beginn der Franziskusregel, die Papst Innozenz III. 1209 mündlich bestätigte und Papst Honorius III. 1223 mit einer Bulle feierlich approbierte, beschreibt die Lebensform der ersten Franziskaner in prägnanten Worten:

Regel und Leben der Minderen Brüder ist dieses, nämlich unseres Herrn Jesu Christi heiliges Evangelium zu beobachten durch ein Leben in Gehorsam, ohne Eigentum und in Keuschheit.⁷

Demnach nimmt Gottes Sohn im Wort der Hl. Schrift immer wieder konkrete Gestalt an, sobald der Hörer desselben die Botschaft beherzigt und die alltäglichen Herausforderungen im Licht des Evangeliums zu lesen und zu leben versteht. Den Spuren dieses menschengewordenen Gottes wollte Franziskus konsequent nachfolgen. Hatte er in seinem geistlichen Testament noch gefordert, die Weisungen der Ordensregel buchstäblich ohne irgendwelche deutenden Zusätze zu befolgen⁸, sah sich der neu gegründete Barfüßer-Orden aufgrund der explosionsartig zunehmenden Mitgliederzahlen vor die Schwierigkeit gestellt, dass das evangelische Ideal der Armut in seiner Radikalität offensichtlich nur in einer kleineren Gruppe zu verwirklichen war.

Kommunität und Spiritualen

So kristallisierten sich schon bald nach dem Tod des Ordensgründers zwei entgegengesetzte Strömungen heraus: Der Großteil der Brüder gehörte der so genannten »Kommunität« an, die durchaus bereit war, die strengen Regelvorschriften des Franziskus an die jeweiligen Bedürfnisse und neuen Gegebenheiten anzupassen und dementsprechend geringfügig zu verändern. Bruder Elias von Cortona, der ab 1228 den Bau der

⁶ Vgl. A. Rotzetter/W. C. van Dijk/T. Matura (Hg.), *Franz von Assisi. Ein Anfang und was davon bleibt*. Zürich 1981, 129–163.

⁷ BR 1,1, in: L. Lehmann (Hg.), *Das Testament eines Armen. Die Schriften des Franz von Assisi*. Werl/W. 1999, 109.

⁸ Test 38, in: ebd., 73.

großartigen Basilika San Francesco und zwischen 1232 und 1239 den Orden als Generalminister leitete, war in seinem Ehrgeiz einzig darauf bedacht, den Orden der Minderen Brüder zu Macht und Ansehen zu bringen. Die andere kleinere Gruppierung hingegen wollte am Wortlaut der Regel und des Testamentes von Franziskus kompromisslos festhalten, weil sie sich seinem ursprünglichen Ideal verpflichtet wusste. Papst Gregor IX., der schon als Kardinal von Ostia Schutzherr des neu gegründeten Ordens und zudem ein vertrauter Freund des Franziskus war, wollte die Wogen glätten und entschied daher in der Bulle *Quo elongati* (28.9.1230), dass dem geistlichen Testament des Ordensgründers keinerlei rechtliche Verbindlichkeit zukomme und der Zusatz, die Regel ohne interpretierende Kommentare zu befolgen, nicht zwingend einzuhalten sei. Damit eröffnete er zugleich die Möglichkeit, dem Orden bestimmte Privilegien einzuräumen, falls dieser in rechtliche Schwierigkeiten geraten sollte. Außerdem wurde innerhalb der Konvente der Lebensstil immer monastischer im Sinne einer Mönchsaskese: Klausur, Chorgebet und reguläres Schweigen. Bestand die Gemeinschaft in der Anfangszeit aus Wanderpredigern ohne feste Unterkunft, zeigte sich jetzt der Trend, sich in größeren Klöstern innerhalb der Städte niederzulassen, um sich in der Seelsorge und an den Universitäten zu etablieren.⁹

So sah sich Papst Innozenz IV. zu einer zweiten Regelerklärung veranlasst, die er dem Orden in der Bulle *Ordinem vestrum* (14.11.1245) vorlegte und oberhirtlich in der Armutsfrage entschied, dass alle Güter des Ordens zwar formell Eigentum des Apostolischen Stuhles seien, dass aber die Minderbrüder bei Bedarf so genannte geistliche Freunde um finanzielle Unterstützung bitten könnten. Die evangelische Armut wurde in der Folgezeit als Unterscheidungsproblem zwischen Besitz- und Gebrauchsrecht der Ordensgüter diskutiert.¹⁰ Während für die Spiritualen Franziskus selbst die leibhaftige Regel blieb, dessen Worte sie ohne die Deutungsversuche der Päpste treu befolgen wollten, sah die Mehrheit der Brüder den beschrittenen Weg als den einzig möglichen an.

Der Gegensatz der beiden Strömungen wurde noch dadurch verschärft, dass die Eiferer für die strenge Regelbeobachtung das geschichtstheologische Gedankengut des kalabrischen Abtes Joachim von Fiore (ca. 1132–1202) aufgriffen, demzufolge nach dem Zeitalter des AT (Gott-Vater) und NT (Gott-Sohn) die neue Epoche des Hl. Geistes anbrechen sollte. Den apokalyptischen Engel des sechsten Siegels in Joachims Prophezeiung identifizierten die Minderbrüder schon wegen seiner Wundmale eindeutig mit dem Heiligen von Assisi, der mit seinem Orden die neue Epoche eingeläutet habe. Einer der Brüder, Gerhard von Borgo San Donnino, ging in seinem 1252 veröffentlichten Werk *Liber introductorius in evangelium aeternum* sogar so weit, dass er im Stammbaum Jesu jeder der 42 Generationen jeweils dreißig Jahre zuordnete und

⁹ Vgl. L. Iriarte, Der Franziskusorden. Handbuch der franziskanischen Ordensgeschichte. Altötting 1984, 49–53.

¹⁰ Vgl. ebd., 53 ff.

die Wende zum dritten, wahrhaft evangelischen Zeitalter somit auf das Jahr 1260 vorausberechnete.¹¹

Unter dem Generalat des hl. Bonaventura (1257–74) fanden die ordensinternen Streitigkeiten sowie die Auseinandersetzungen mit dem Weltklerus und der Pariser Universität in Sachen Armutsfrage wieder eine friedliche Lösung: Er bekämpfte den Joachimismus, indem er in seiner *Legenda maior* die einzig gültige Biografie des Franziskus vorlegte. Außerdem erkannte er die erste päpstliche Regelerklärung an, unterstrich aber den besonderen Stellenwert der Armut für den Franziskanerorden, indem er feste Einkommen strikt ablehnte. Sein Programm spiegelt eine weitere Regelerklärung wider, die Papst Nikolaus III. mit seiner Bulle *Exiit qui seminat* (14.8.1279) erließ. Wichtig in diesem Schreiben war die Differenz zwischen dem rechtlichen Gebrauch (der nicht erlaubt war) und dem armen tatsächlichen Gebrauch der Dinge (*usus pauper*) – eine Unterscheidung, um die in der Folgezeit viel Wirbel entstand.¹²

Denn irgendwie glaubten nun einige Mitbrüder, der Papst würde sie mit seiner Entscheidung entgegen ihres Armutsgelübdes mit festem Besitz ausstatten. In der Mark Ancona protestierte dagegen eine Gruppe von Zelanten, die in Petrus Liberatus von Macerata und Angelus Clarensus ihre Wortführer fanden (daher kennt man sie auch als Clarener). Sie wandten sich 1294 an Papst Cölestin V., der ihnen außerhalb des Gesamtordens ein armes Einsiedlerleben unter Beobachtung des buchstäblichen Wortlauts der Regel gestattete (sie nannten sich deswegen Cölestiner). In Südfrankreich verteidigte eine Gruppe um Hugo von Digne und Petrus Johannes Olivi das franziskanische Armutsideal in seiner radikalen Form gegen die päpstlichen Auslegungsversuche. Eine dritte Partei bildeten die Spiritualen in der Toskana, die sich um Ubertin von Casale scharten und um vollkommene Treue zur Regel bemühten. Papst Bonifaz VIII. setzte sich vehement gegen die Spiritualen ein. Sein Nachfolger Clemens V. legte daher in der Konstitution *Exiit de paradiso* (6.5.1312) den Verpflichtungsgrad jedes einzelnen Regelgebotes fest, womit er der mehrheitlichen Kommunität einen Gefallen erwies. Mit der Bulle *Sancta Romana* (30.12.1317) verurteilte schließlich Papst Johannes XXII. die Bewegung der joachimitischen Spiritualen, die er durch Vertreibung ins Exil, Scheiterhaufen oder Androhung einer lebenslangen Haftstrafe ausrottete.¹³

Konventualismus und Observanz

In den Jahren 1318 bis 1517 zeichneten sich dann wiederum zwei Gegenströmungen ab: Die »Observanten«, die sich – wie schon ihr Name sagt – für die ernsthaftere Beobachtung der Regel einsetzten und ein strenges

¹¹ Vgl. R. Manselli, Die franziskanische Bewegung zwischen evangelischem Ideal und kirchlicher Wirklichkeit. In: Franz von Assisi. Stuttgart/Zürich 1996, 125–127.

¹² Vgl. L. Iriarte, Der Franziskusorden, 55–60.

¹³ Vgl. ebd., 63–65.

Leben in Abgeschiedenheit, Meditation, Armut und Einfachheit der Häuser und Gottesdienste bevorzugten. Die »Konventualen« wurden nach ihren größeren Konventen benannt, in denen sie zwar einen disziplinierten monastischen Tagesrhythmus pflegten, aber die Regel nur in einer den jeweiligen Verhältnissen angepassten Form respektierten. Als 1321 in Narbonne der Lehrsatz verurteilt wurde, dass Christus und seine Apostel so arm waren, dass sie weder gemeinschaftlich noch persönlich etwas besessen hätten, machten sich die Minderbrüder für die verworfene Armutsauffassung stark und gerieten damit in Konflikt mit Papst Johannes XXII., der in seinem Schreiben *Ad conditorem* (8.12.1322) die Liebe als wesentliches Kennzeichen der evangelischen Vollkommenheit betonte. Zugleich kritisierte er die franziskanische Armut als Scheinverzicht und bezeichnete in einer weiteren Bulle (vom 12.11.1323) den obigen Lehrsatz von Narbonne als häretisch. Der Ordensgeneral Michael von Cesena und sein wortgewandter Mitbruder Bonagratia von Bergamo erklärten den Papst, als er sich nicht umstimmen ließ, zum Häretiker und vertraten weiterhin ihre These. Als Kaiser Ludwig der Bayer 1324 den Franziskanern gegenüber dem Papst den Rücken stärkte, verschärfte sich der Konflikt, wie er in der literarischen Polemik des Franziskaners Wilhelm von Occam nachzulesen ist. Alle drei Minderbrüder, vom Papst exkommuniziert, flohen mit dem Ordenssiegel nach München, wo sie Jahre später starben.

Johannes XXII. setzte einen neuen General ein, dem wenig am franziskanischen Armutsideal gelegen war. Es folgte überhaupt eine Periode des Verfalls für den Orden, als die Mehrheit der Minderbrüder ein eher mönchisches Leben in weiträumigen Konventen führte und die Regel immer mehr als schwere Last empfand. Um so wichtiger waren die Reformbestrebungen der Observanz, die sich für eine buchstäbliche Beobachtung der Regel und des Testamentes »sine glossa« (d. h. ohne Erläuterung) stark machte. 1334 wagte Johannes von Valle im umbrischen Eremitorium Brogliano mit einigen Mitbrüdern einen Neuanfang, der zur Folge hatte, dass viele der ehemaligen Einsiedeleien im Umkreis wieder besetzt wurden. Ihren Höhepunkt erreichte die ordensinterne Reform, als sich ihr bedeutende Gelehrte und Prediger anschlossen. Als die vier tragenden »Säulen der Observanz« verdienen Bernhardin von Siena (1402), Albert von Sarteano (1413), Jakobus von der Mark Ancona (1416) und Johannes von Capestrano (1417) ausdrücklich erwähnt zu werden, die aus einem kontemplativen Leben heraus eine hervorragende Seelsorge leisteten. Ähnliche Neuaufbrüche hin zu einer bewussteren Regelobservanz, bei der die strenge Armut hinsichtlich Gebäude, Kleidung und Geldgebrauch das Lebensprogramm bestimmte, gab es auch in Spanien und Frankreich.¹⁴ Immer mehr klappte der Gegensatz auseinander zwischen den Konventualen, die auf die Erleichterungen keinesfalls verzichteten,

¹⁴ Vgl. dazu H. von der Bey/J. B. Freyer (Hg.), *Die Franziskanische Bewegung*. Bd. 1, Mainz (Matthias Grünewald) 1996, 97–100; L. Iriarte, *Der Franziskusorden*, 69–7; H. Holzapel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*. Freiburg/i.Br. 1909, 91–106.

und den Observanten, die diesbezüglich keine falschen Kompromisse eingehen wollten. So rief nach vielen vergeblichen Einigungsversuchen Papst Leo X. beide Parteien zu einem außerordentlichen Generalkapitel zusammen. Mit der Bulle *Ite vos in vineam meam* (29.5.1517) besiegelte er die endgültige Trennung der beiden Ordenszweige. Zugleich vereinigte er alle übrigen Reformgruppierungen in der Observanz.¹⁵ Nun gab es also neben den Franziskanern die Konventualen, die bis heute als schwarze Franziskaner auch den Namen Minoriten tragen.

Die Kapuzinerreform

Die Anfänge der Kapuziner gehen zurück auf Matthäus von Bascio, der als talentierter Volksprediger wiederum in der Mark Ancona für eine buchstäbliche Regeltreue eintrat. Er sah 1525 in einer Vision, dass der von Franziskus benützte Habit viel rauer und mit einer spitzen Kapuze versehen war, die direkt ans Ordenskleid angenäht wurde. Von seiner Sonderberufung zutiefst überzeugt, floh er in einer Nacht- und Nebelaktion von seinem Kloster in Montefalcone nach Rom, um von Papst Clemens VII. wenigstens das mündliche Zugeständnis einzuholen, künftig die Regel »sine glossa« befolgen und mit einer seiner Vision entsprechenden Kutte als Wanderprediger durch die Lande ziehen zu dürfen. Der Papst gewährte ihm diese Bitte unter der Bedingung, dass er sich alljährlich zum Provinzkapitel bei seinem Provinzial Johannes von Fano melden müsse, der ihn bei dieser Gelegenheit als Klosterflüchtling und Rebell im Kloster von Forano einsperren ließ. Da Matthäus vom Papst nichts Schriftliches in der Hand hatte, schien seine Lage ziemlich aussichtslos. Doch kam sein Schicksal Katharina Cibo, der Herzogin von Camerino zu Ohren. Sie erinnerte sich noch recht gut an Bruder Matthäus, der zwei Jahre zuvor die Pestkranken in ihrer Stadt so hingebungsvoll gepflegt hatte. Als Nichte des Papstes machte sie ihren besonderen Einfluss geltend und erreichte seine sofortige Freilassung. Kurz darauf wandten sich die leiblichen Brüder Rafael und Ludwig von Fossombrone an denselben Provinzial mit der Bitte, die Regel ganz streng in einer Einsiedelei befolgen zu dürfen. Da jener gegenteilig entschied, flohen sie zu den Konventualen nach Cingoli. In einem päpstlichen Schreiben vom 8.3.1526 ließ Johannes von Fano beide als Abtrünnige erklären und somit zu einer Kerkerhaft verurteilen.

Diese jedoch versteckten sich zuerst in den nahe gelegenen Bergen, bevor sie im Eremitorium der Kamaldulenser von Massaccio Asyl fanden. Erneut mischte sich Katharina Cibo ein und gewährte ihnen als Herzogin zusammen mit Matthäus eine bestimmte Zeit ihren persönlichen Schutz. Schließlich nahm der General der Konventualen selbst die inzwischen vier Reformer unter seine Fittiche. Ihre verwandtschaftlichen Beziehungen zu Klemens VII. ließ Katharina spielen, als Ludwig und Rafael in einem

¹⁵ Vgl. L. Iriarte, Der Franziskusorden, 76–78; H. Holzapfel, Handbuch, 153–157.

Schreiben den Papst um die rechtliche Bestätigung ihrer Lebensform baten. Mit der päpstlichen Bulle *Religionis zelus* (3.7.1528) war der Kapuzinerorden de facto gegründet, blieb aber bis 1619 noch unter der Obödienz der Konventualen. Die Kapuziner zeichnen sich bis heute durch ein strengeres Leben in schlichter Einfachheit und Armut aus, weshalb die meisten von ihnen als äußeres Zeichen auch einen Vollbart tragen.¹⁶

Die Observanz – Neue Reformen bis ins 19. Jahrhundert

Der Einigungsversuch aller Observanzenzweige in der Bulle *Ite vos* von 1517 war nicht ganz geglückt. Deswegen kam es in der Folgezeit zu erneuten eigenständigen Reformbewegungen, die neben den *Observanten* entstanden: Die *Diskalzeaten* (= die Unbeschuhten, Barfüßer) verdankten ihren Ursprung im Jahre 1496 zwar Johannes von Puebla und Johannes von Guadalupe, erlebten aber den Höhepunkt ihres Büsserlebens in der Abgeschiedenheit der Einsiedeleien erst 1557 unter dem hl. Petrus von Alcantara, dem rigorosen Lehrmeister der Teresa von Avila. Diese spanische Observantenreform, die aus einem kontemplativen Rückzug in die Eremitorien die Energie für ihre Mission schöpfte, wurde daher auch unter dem Namen Alkantariner bekannt.¹⁷

In Italien brachte die Tendenz, sich in so genannten Rekolektionshäusern zum beschaulichen Gebet zurückzuziehen, 1532 die *Reformaten* hervor, die in Franz von Jesi und Bernhardin von Asti zwei ehrgeizige Wortführer fanden. Ihr Anliegen war es, die ursprüngliche Armut und die Regel buchstäblich zu leben, das kontemplative Gebet in den Einsiedeleien zu pflegen sowie ärmliche und geflickte Kutten tragen und barfuß gehen zu dürfen.¹⁸

Die eremitische Kontemplationsbewegung der strengen Observanz, die sich 1579 zuerst unter Francois Dozieck in Frankreich und Belgien bildete und dann nach Holland und Deutschland ausbreitete, ist unter dem Namen *Rekollekten* in die Geschichte eingegangen, wonach die Konvente benannt wurden, in denen bei klösterlicher Abgeschiedenheit ein kontemplatives Leben eingeübt wurde.

Zusammenschluss der Ordensfamilien unter der Bezeichnung OFM

Spätestens auf dem Generalkapitel 1862 wurde die Sehnsucht artikuliert, alle vier Reformzweige der Observanz unter einer einheitlichen Leitung und Bezeichnung zusammenzufassen. Es sollten aber noch einige Jahre vergehen, bis Papst Leo XIII. für die geplante Union das Einverständnis aller vier selbstständigen Gruppierungen erreichen und den gemeinsa-

¹⁶ Vgl. L. Iriarte, Der Franziskusorden, 150–154; H. Holzapfel, Handbuch, 609–615.

¹⁷ Vgl. L. Iriarte, Der Franziskusorden, 137–140; H. Holzapfel, Handbuch, 323–333.

¹⁸ Vgl. L. Iriarte, Der Franziskusorden, 140 f.; H. Holzapfel, Handbuch, 338–348.

men Weg in eigens dafür erstellten Generalkonstitutionen vorzeichnen konnte. Mit der Apostolischen Konstitution *Felicitate quadam* (4.10.1897) verfügte der Papst den Zusammenschluss der vier Ordensfamilien. Als Generalminister der Franziskaner, die nun die Bezeichnung *Ordo Fratrum Minorum* (Orden der Minderen Brüder) trugen, setzte er Pater Alois Lauer ein, der als Prokurator der Rekollekten die Ausarbeitung der neuen Generalkonstitutionen geleitet hatte.

Worin unterscheiden sich heute noch die Franziskaner, Kapuziner und Konventualen?

Heute gibt es weltweit an die 18 000 Franziskaner, etwa 5 000 Konventualen/Minoriten und ca. 12 000 Kapuziner. Die Unterschiede der drei Ordensfamilien, die sich auf Franziskus als Gründer und die Regel als gemeinsames Erbe berufen können, beschränken sich inzwischen auf die jeweilige Entwicklungsgeschichte und Ordenstracht mit der für jeden Ordenszweig festgelegten Kapuzenform. Selbst die »Ausführungsbestimmungen« der Regel, wie sie sich in den entsprechenden Konstitutionen, Ordensbräuchen und Aufgabenfeldern ausdrücken, haben sich einander soweit angenähert, dass einem Zusammenschluss der drei Zweige eigentlich nichts mehr im Wege steht.

Beim Generalkapitel der Kapuziner 1968 konzelebrierten die Generalminister der drei Ordensfamilien am Hochaltar der San Francesco Basilika in Assisi. Ein historischer Moment der franziskanischen Spiritualität, da spätestens am Grab des hl. Franziskus deutlich wird, dass trotz der »dreifaltigen« Organisation des Franziskusordens wie auch der franziskanischen Bewegung (1. Orden: Franziskaner der unterschiedlichsten Ausprägung; 2. Orden: Klarissen; 3. Orden: Franziskanische Laiengemeinschaft) alle aus demselben Geist und mit demselben Ziel leben, nämlich: Angesteckt vom Beispiel des hl. Franziskus den Fußspuren unseres Herrn Jesus Christus nachzufolgen und sein Evangelium in die Tat umzusetzen.¹⁹

¹⁹ Vgl. H. von der Bey/J. B. Freyer (Hg.), *Die Franziskanische Bewegung*. Bd. 2, Mainz 1996, 10–20; L. Holtz (Hg.), *Männerorden in der Bundesrepublik Deutschland*. Zürich/Einsiedeln/Köln 1984, 117–140.

Kapuziner

»Brüder des Volkes« zwischen Kloster und Welt

Niklaus Kuster

Moderne Menschen informieren sich immer häufiger via Internet über Bekanntes oder – wie es mittlerweile auch Kapuziner vielerorts geworden sind – Exotisches. Wer einer elektronischen Suchmaschine das Stichwort »Kapuziner« eingibt, kann auf Anhieb Hunderte von Zielmarkierungen für sein virtuelles Surfbrett finden. Es sind Netz-Seiten verschiedenster Art, die den gewünschten Begriff enthalten: Kurzporträts, Geschichtliches, Homepages der Ordensprovinzen, Kapuzinerprojekte, eine Hochschule, Schlagzeilen, Nachrichten, Rundbriefe, Heilige aus früheren Tagen und aktuell lebende Brüder, Kunst, Literarisches und Sehenswertes, aber auch viele zufällige »Treffer«: Adressen an Kapuzinerplätzen, -straßen und -gassen, ein Luxushotel in Gubbio, eine Herzsportgruppe und eine Apotheke mit diesem Namen sowie mehr oder weniger »Artzugehöriges« und »Artverwandtes« wie bestimmte Affen, Kaffees, Biere und Kräuter. Der kurze Streifzug durchs Internet zeigt, wie populär und wie verbreitet der Orden gewesen ist und wie vielfältig er seine Spuren hinterlassen hat. Filmindustrie, Theaterbühnen und Werbung unterstreichen den Eindruck: Vom Einsiedler bis zum klassischen Mönch tritt die religiöse Figur des Klosterbruders oder Klausners häufig im Kapuzinerkleid auf: kastanienbrauner Habit mit spitzer Kapuze und von einem rauen Strick gegürtet, barfuß in Sandalen und bärtig, volksnah und schlagfertig. Lebensfreuden nicht abgeneigt, eignet die Figur sich auch als Werbeträger für Bier, Käse und andere Produkte. Der Orden lässt im Internet allerdings nicht nur vielfältige Spuren seiner historischen Popularität erkennen, sondern auch neue Formen der Präsenz heute: die Cityseelsorge in Frankfurt, Meditationsklöster in den Schweizer Alpen und der Steiermark, »fraternités« unter Randgruppen in Frankreich, offene Häuser zum Mitleben für Suchende und Kirchenferne in Nord- und Südtirol, »Klosterjahre in der Lebensmitte«, vielfältige Aufbauarbeit in jungen Kirchen stehen beispielhaft für aktuelle Projekte.

Ein Beitrag über die Kapuziner in einem Sammelband zum Mönchtum muss sich einschränken. Der erfolgreichste franziskanische Reformorden wird zunächst innerhalb des Mönchtums situiert. Dann sollen sein Entstehen und sein Weg in der eigenen Ordensfamilie kurz beschrieben werden. Der Ausbreitung im deutschen Sprachraum und dem prägenden Wirken der Brüder zwischen Tridentinum und II. Vatikanum gilt ein nächster Abschnitt. In der Geschichte des populären Ordens spiegeln sich deutlich die Hochs und Tiefs der katholischen Kirche Mitteleuropas in der Neuzeit. Ein Blick auf die aktuelle Präsenz der

Kapuziner im deutschen Sprachraum schließt mit innovativen Aufbrüchen und mit Fragen an die Gegenwart – über den Orden und seine Kirche hinaus.

Wenn die Welt das Kloster ist ...

Die Kapuziner sind geschichtlich die letzte große Reform im Franziskusorden. Ihr Erfolg schließt an eine Reihe von Erneuerungsbewegungen an, welche die mittelalterliche Geschichte der Minoriten durchzieht.¹ Der Orden des Poverello trägt eine Sehnsucht durch die Zeit, die radikalere Brüder immer wieder zum Exodus getrieben hat²: Auszug aus klösterlichen Strukturen, Rückkehr zu einem Wanderleben zwischen Einsiedeleien und städtischer Predigt oder Caritas. Was die »Zelanti« des 13. Jh., die »Spiritualen« des 14. Jh. und die frühen »Observanten« des 15. Jh. ebenso wie die Kapuziner des 16. Jh. bewegt und Verfolgungen durch die Ordensmehrheit aussetzt, ist dasselbe Ideal: evangelische Nachfolge Jesu in der Armut des Franziskus – »sine glossa«, ohne abschwächende Kompromisse, Privilegien und rechtliche Fiktionen. Jede Reform setzt damit ein, dass eifrige Brüder aus städtischen Konventen ausziehen und ans Leben der ersten Minoritengeneration anknüpfen. Diese hat – bei allen freundschaftlichen Beziehungen zu Benediktinerkonventen – auf klösterliche Strukturen klar verzichtet.³ Die Literatur der franziskanischen Frühzeit bewahrt ein einzigartiges Werk, das die Brüder des Poverello sowohl von Mönchen wie auch vom Weltklerus unterscheidet. Etwas nach 1250 beschreibt ein Mysterienspiel, wie Franziskus sich mit seinen Gefährten auf die Suche nach der edlen Frau Armut macht. Höchste Armut lässt sie leichten Fußes auf einen Berg steigen, wo sie zu »Domina Paupertas« finden. Die einsame und verlassene Gefährtin Jesu führt die Brüder durch die ganze Heilsgeschichte: Frau Armut hat diese begleitet, vom glücklich nackten Adam im Paradies bis zum Lebensweg Jesu, der arm geboren ohne Bleibe umherzog und nackt starb. Die Kirchengeschichte erlebt dann eine ganze Reihe monastischer Aufbrüche, die alle um Frau Armut geworben und Armut gelobt haben, und sie doch wieder verlassen. Franziskus und seine Gefährten erstaunen die »Domina Paupertas« mit einer Nachfolge Jesu, die alle bisherigen Bewegungen an Armut übertrifft. Mit den Farben des Minnedienstes umwerben die Brüder die erwählte Dame ihres Herrn, geloben ihr Treue und feiern den Bund mit ihr in einem Bankett der Armen. Die Bitte ihrer

¹ Einen guten Überblick zur Vorgeschichte der Kapuzinerreform bietet: Duncan Nimmo, *Reform and Division in the Medieval Franciscan Order from Saint Francis to the Foundation of the Capucins*. Rom 1987.

² Die Spannung im Franziskusorden gut beobachtet und dargestellt hat Isnard Wilhelm Frank, *Franz von Assisi. Frage auf eine Antwort*. Düsseldorf 1982.

³ Franziskus selbst pflegte gute Kontakte zu San Benedetto al Subasio, San Verecondo bei Gubbio und San Giustino Valdarno bei Perugia: *Fonti Francescane*. Padova ⁴1990, N°552, 1465, 1552, 1744, 698, 1045, 1146, 2249–51, 347, 688, 1183, 1584.

»Herrin«, ihr doch das Kloster zu zeigen, erfüllen die Brüder erst nach dem gemeinsamen Mahl unter freiem Himmel und nachdem die Gefährtin Jesu sich zur Siesta »supra nudam humum nudam se proiecit«⁴:

Et, praeparatis omnibus, coegerunt illam comedere secum. At illa: »Ostendite mihi – inquit – primo oratorium, capitulum, claustrum, refectarium, coquinam, dormitorium et stabulum, pulcra sedilia, expolitas mensas et domos immensas. Nihil enim video horum, nisi quod cerno vos hilares et iocundos, superabundantes gaudio, repletos consolatione...« – Adducentes eam in quodam colle ostenderunt ei totum orbem quem respicere poterant, dicentes: »Hoc est claustrum nostrum, domina« (SC 30).

Nachdem sie alles für das Mahl bereitet hatten, luden sie Frau Armut zum gemeinsamen Essen. Jene aber sagte: »Zeigt mir zuerst Euer Oratorium, Kapitelsaal, Kreuzgang, Refektorium, Küche, Schlafsaal und Stall, schöne Stühle, fein geschliffene Tische und weite Räumlichkeiten. Nichts von all dem kann ich erblicken, nur euch sehe ich heiter und fröhlich, überströmend vor Freude ...« – Sie führten Frau Armut auf eine Anhöhe, zeigten ihr den Erdkreis, soweit der Blick reicht, und sagten: »Dies ist unser Kloster, Herrin.«

Stefano Brufani hat dieses Mysterienspiel in den eskalierenden Mendikantenstreit der Pariser Universität datiert: Die Minderbrüder zeigen ihren Kritikern aus dem Säkularklerus, dass ihre Berufung weder die von Mönchen ist, die von der Welt abgeschieden beten und von der eigenen Arbeit leben, noch jene der Weltgeistlichen, die sich in ihrer Seelsorgetätigkeit auf Pfründen abstützen. »Indem die Brüder ihr Kloster und die Welt gleichsetzen, verteidigt der Autor das Recht des Ordens, mitten in der Gesellschaft zu leben und da auch seelsorgliche Aufgaben wahrzunehmen, wenn auch im pauperistischen Stil der Bettelorden« (1702). Die poetisch inszenierte Apologie minoritischer Armut wird allerdings zum Stachel für den eigenen Orden, der sich bereits damals in urbanen Konventen mit »oratoria, claustra, refectoria et dormitoria« einrichtet. Je bedeutender die Minoriten als städtischer Seelsorgeorden werden, desto kraftvoller zeigen sich Reformbewegungen, welche die ursprüngliche Armut wieder aufzunehmen suchen. Die Sehnsucht nach einer radikalen Nachfolge des armen Christus lässt Brüder immer wieder auf Berge steigen, wo »Domina Paupertas« sie in kleinen, kargen Einsiedeleien erwartet und zur Wanderpredigt ausziehen sieht, »soweit das Auge reicht«. Kapuziner folgen darin Zelanti, Spiritualen, frühen Observanten und kleineren Aufbrüchen wie den spanischen »capuchos« – Reformen, deren weitverzweigte Bewegung 1517 der Medicipapst Leo X. in den allzu schwerfälligen Franziskanerorden »regularis observantiae« vereint hat.

⁴ Zum frühfranziskanischen Mysterienspiel: Kritischer Text und Einführung zum Forschungsstand von Stefano Brufani: *Sacrum Commercium Sancti Francisci cum domina Paupertate*. In: *Fontes Franciscani*, a cura di Enrico Menestò/Stefano Brufani, Assisi 1995, 1691–1732. zit. 1728–30 sowie Théophile Desbonnets, *Sacrum Commercium – Introduction*. In: *François d'Assise, Documents. Écrits et premières biographies*, par Théophile Desbonnets/Damien Vorreux, Paris 21981, 1267–1280.

Neue Reformfranziskaner

Die Geschichte der Kapuziner beginnt kriminell: Im Frühling 1525 verlässt ein Franziskaner-Observante⁵, Bruder Matteo aus Bascio, sein Klösterchen Montefalcone in der Mark Ancona. Sein Wunsch, wie Franziskus radikal arm durch die Welt zu ziehen, für die Ärmsten zu sorgen und mit einfachen Worten zu predigen, findet bei den verantwortlichen Brüdern wenig Verständnis. Provinzial Giovanni Pili aus Fano lässt den Klosterflüchtling festnehmen und einsperren. Doch Bruder Matteo hat Glück: Die Herzogin Caterina Cybo von Camerino setzt sich für ihren Landsmann ein. Sie hat den charismatischen Bruder schon früher im Dienst an den Pestkranken bewundern gelernt. Über Papst Klemens VII., ihren Onkel, erreicht sie seine Freilassung. Im Herbst schließen sich dem Abtrünnigen zwei weitere Franziskaner an: die beiden leiblichen Brüder Ludovico und Raffaele Tenaglia aus Fossombrone. Ihr Orden, vom Papst eben erst zu den »observanten Franziskanern« vereinigt, fürchtet ein erneutes Abbröckeln von Splittergruppen. Der Provinzobere greift daher drastisch durch. Er erreicht im März 1526 die Exkommunikation der »fugitivi« und verfolgt alle drei mit Waffengewalt. Um ein Haar wird er ihrer habhaft, während sie sich bei Kamaldolenser-Eremiten in Cupramontana verstecken. Doch es gelingt den Flüchtlingen, in der weißen Kutte ihrer Gastgeber verkleidet in die Berge zu entkommen. Wieder ist es Caterina Cybo, die für die Brüder eintritt. Ihrem Einfluss verdanken die Verfolgten, dass der Ortsbischof sie in seinen Schutz nimmt. Er gestattet ihnen, ihre Wanderpredigt weiterzuführen und in einer kargen Einsiedelei bei Camerino zu leben. 1527 wütet erneut die Pest im Herzogtum. Der furchtlose Einsatz der drei Brüder für die Sterbenden veranlasst Cybo, im Mai 1528 schließlich beim Onkel Papst das entscheidende Schreiben »Religionis zelus« zu erwirken: Es wird zur Gründungsurkunde des neuen Reformordens, der formell zunächst dem Konventualengeneral untersteht. Klemens VII. erlaubt Ludovico, Raffaele und weiteren Gefährten eine kastanienfarbige Kutte mit spitzer Kapuze und einen Bart zu tragen. Sie dürfen radikal nach der Franziskusregel leben, »soweit menschliche Schwäche es zulässt«. Außerdem dürfen sie eigene Obere wählen, Kandidaten aufnehmen, der freien Wanderpredigt nachgehen und bei ihrer extremen Armut um das Lebensnotwendige betteln.⁶

⁵ Die »Unio Leonina« von 1517 vereint verschiedene Reformbewegungen und trennt den Minoritenorden zugleich nach jahrhundertelangen Spannungen zwischen städtisch orientierten und Regel-»observanten« Gemeinschaften in zwei selbstständige Zweige: Franziskaner-Konventualen und -Observanten: Iriarte, Franziskusorden, 75–78.

⁶ Alle wichtigen Quellen zum ersten Jahrhundert der Kapuzinergeschichte finden sich ediert in: I Frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo, a cura di Costanzo Cargnoni. 1-5, Perugia 1988. Eine kurz gefasste Ordensgeschichte bieten Lázaro Iriarte, Der Franziskusorden. Handbuch der franziskanischen Ordensgeschichte. Altötting 1984 (im Kontext der gesamten Ordensfamilie), und speziell Mariano d'Alatri, I cappuccini. Storia d'una famiglia francescana. Roma 1994.

Der Kreis zieht schnell weitere Franziskaner an. 1529 zählt er bereits 30 Brüder in vier Einsiedeleien. In Albacina versammelt wählen sie Matteo zu ihrem Generalkommissar, der jedoch bald auf das Amt verzichtet und die Leitung Ludovico übergibt. Die Übertrittswelle zum jungen Reformkreis hält trotz einer Reihe päpstlicher Verbote an. Alle Versuche des Mutterordens, die verlorenen Brüder zurückzuholen, werden über Jahre ebenso scheitern wie eine Erneuerung in den eigenen Klöstern. 1534 tritt mit anderen prominenten Franziskanern auch Giovanni Pili aus Fano zu den Kapuzinern über. So nennt das Volk die Reformer inzwischen nach ihrer langen Kapuze.

Obwohl Druckausübung der Franziskaner den jungen Orden weiter bedrängt – 1537 erreichen sie das Verbot seiner Ausbreitung über Italien hinaus – werden ihn zwei innere Skandale gefährlich nahe an den Abgrund werfen. Die erste Gefährdung geht ausgerechnet von der Gründerfigur aus: Ludovico entwickelt erschreckend autoritäre Züge. Er will die Bewegung als »Minderbrüder vom Eremitenleben« festigen. Damit setzt er sich in wachsende Spannung zur Mehrheit, die das arme Leben in den Einsiedeleien mit aktivem Wirken in den Dörfern verbinden möchte. Der Generalkommissar weigert sich, das längst fällige Generalkapitel einzuberufen: Es hätte alle drei Jahre Delegierte aller Gemeinschaften zu versammeln, den leitenden Rat zu wählen und den weiteren Weg gemeinsam zu bestimmen. 1535 erreicht eine weitere Freundin der Kapuziner, die Humanistin und Markgräfin Vittoria Colonna von Pescara, dass der Papst persönlich das Kapitel anordnet. Ludovico wird abgewählt. Sein Nachfolger, Bernardino aus Asti, arbeitet neue Satzungen aus, die ein glückliches Gleichgewicht zwischen Zurückgezogenheit und Engagement finden. Doch Ludovico gibt sich nicht geschlagen. Seine Intrigen erzwingen 1536 eine Wiederholung des Kapitels. Der Widerspenstige scheitert jedoch mit seinen Ideen und muss kurz darauf aus dem Orden ausgeschlossen werden. Zuvor ist schon Matteo zu den Observanten zurückgekehrt, um sein freies Wanderleben außerhalb der Gemeinschaft weiterführen zu können. Wenige Jahre später droht der Orden erneut an einer Klippe zu zerschellen. 1538 haben die Brüder mit Bernardino Ochino von Siena den damals bekanntesten Prediger Italiens an die Spitze gewählt. 1542 wird er trotz seines Widerstrebens im Amt bestätigt. Wenige Monate später wechselt er überraschend Leben und Glaubensbekenntnis: Er legt seine Kutte ab und flieht vor der päpstlichen Inquisition ins Genf Calvins und dann über London ins reformierte Zürich. Der Abfall Bernardinos schockiert das italienische Volk, empört Papst Paul III. und setzt die Kapuziner einem Sturm aus, dem sie kaum standhalten. Ochinos Nachfolger Francesco aus Jesi gelingt es, in den Verhören römischer Kardinäle jeden Zweifel am Glauben der Kapuzinerbrüder auszuräumen. Das Predigtverbot wird nach drei Jahren wie-

Ausführlich: Melchior a Pobladora, *Historia generalis OFMCap.* 1–4 (Neudruck), Roma 1990. Die Geschichte und pluriforme Welt der Kapuzinerinnen bedürfen einer eigenen Darstellung und kommen in der Folge nicht zur Sprache.

der aufgehoben. Bernardino von Asti kann, 1543 wiedergewählt, am Konzil von Trient teilnehmen, wo er seinen Platz unter den Generalministern der anderen Bettelorden findet.

Beim Trienter Konzil (1545–63) werden nicht nur italienische Bischöfe auf die neue Reformkraft aufmerksam, sondern auch Vertreter anderer Länder Europas. 1574 erlaubt Papst Gregor XIII. dem Orden endlich die Ausbreitung über Italien hinaus. Im gleichen Jahr fasst die Reform in Frankreich Fuß. 1578 gelangen erste Kapuziner nach Spanien und 1581 in den deutschen Sprachraum. Der Gründung der Schweizer Provinz folgt eine schnelle Ausbreitung von Belgien über Österreich bis Böhmen. 1591 kommen die ersten Brüder ins Tirol, 1600 nach Bayern, 1611 nach Westfalen und 1615 bereits bis Irland. 1618 zählt der Orden europaweit in 40 Provinzen über 1000 Klöster und gegen 15 000 Brüder. Ein Jahr später löst Paul V. seine nominelle Abhängigkeit vom General der Konventualen, dem die Kapuziner seit der Gründungsbulle »Religionis zelus« rechtlich unterstellt sind. Damit emanzipiert sich der Reformorden definitiv als gleichberechtigter Zweig des ersten Ordens neben Konventualen und Franziskaner(-Observanten). Das 17. Jh. sieht die Kapuziner weiter wachsen an Zahl, Präsenz in Ortskirchen und Einfluss in der katholischen Gesellschaft. Hundert Jahre nach Matteos Flucht zählt der Orden über 1200 Klöster und 17 000 Brüder. Nördlich der Alpen werden die Kapuziner neben den Jesuiten zur stärksten Kraft der katholischen Erneuerung.⁷

Ausbreitung in Mitteleuropa – im Dienst der katholischen Reform

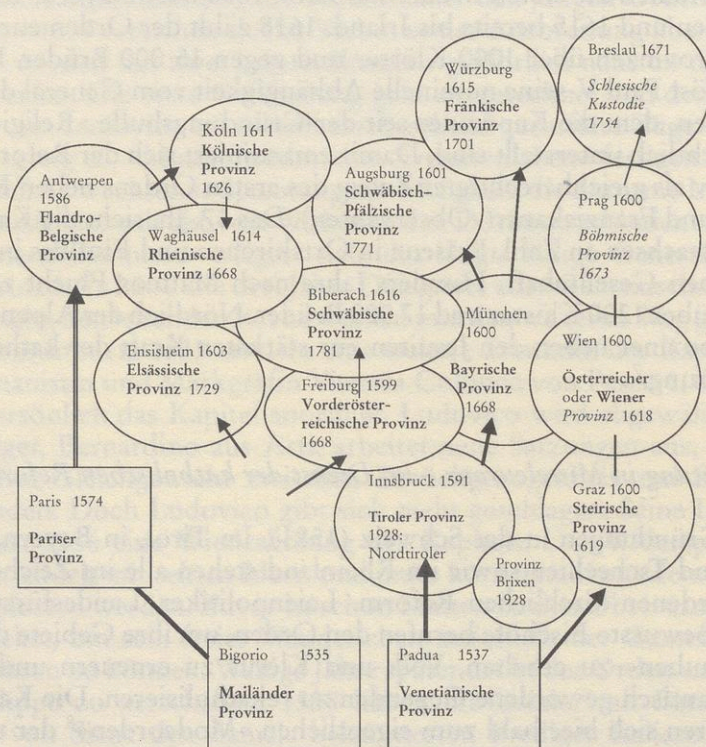
Erste Gründungen in der Schweiz (1581), im Tirol, in Bayern, Österreich und Tschechien sowie im Rheinland stehen alle im Zeichen einer entschiedenen kirchlichen Reform. Laienpolitiker, Landesfürsten und reformbewusste Bischöfe berufen den Orden, um ihre Gebiete dem »alten Glauben« zu erhalten, Volk und Klerus zu erneuern und bereits protestantisch gewordene Gegenden zu rekatholisieren. Die Kapuziner profilieren sich hier bald zum eigentlichen »Modeorden«⁸ der tridentinischen Kirche und der katholischen Barockzeit. Ihre vitale Präsenz wird viele katholische Zentren bis zur Französischen Revolution – und in schweizerischen, bayrischen und österreichischen Gebieten ungebrochen bis zum II. Vatikanischen Konzil prägen. Die pastorale Beweglichkeit des Ordens und seine erfolgreichen Wanderprediger erreichen

⁷ Eine ausführliche Geschichte der Kapuzinerreform im Spiegel der Quellen, die auch die Gründung der deutschsprachigen Provinzen eingehender nachzeichnet, findet sich im Druck: Von Wanderbrüdern, Einsiedlern und Volkspredigern. Leben und Wirken der Kapuziner im Zeitalter der katholischen Reform. Hg. Thomas Morus Huber/Niklaus Kuster/Oktavian Schmucki, Kevelaer 2002.

⁸ So Fritz Glauser, Das Schwesternhaus zu St. Anna im Bruch in Luzern 1498–1625. Luzern/Stuttgart 1987, 14.

die abgelegensten Bergtäler und Landgebiete. Die Volksnähe der Kapuziner, die keine Klöster zu Eigen nehmen und vom Betteln leben, führt zu kreativen Formen der Katechese, Mission und Caritas. In ihren kleinen Klöstern finden sich Arm und Reich ein, und die Brüder teilen ihr Brot mit allen Schichten der Gesellschaft, in Residenzstädten wie Innsbruck, München und Wien mit Bettlern wie Fürsten und selbst dem Kaiser.

Entstehung der deutschsprachigen Kapuzinerprovinzen⁹



Die *Deutschschweiz* sah ab 1581 fast jährlich die Gründung eines neuen Klosters. Während der zuständige Konstanzer Bischof lieber am Tiber als am Bodensee weilte, sorgten sich innerschweizer Politiker um den Erhalt des »alten Glaubens«. Ihre Täler und Bundesgenossen litten unter dem Druck der reformierten Städte Zürich, Bern, Genf, Basel, St. Gallen und Schaffhausen. Katholische Führer verbanden sich mit dem Mailänder Reformbischof Carlo Borromeo. Es gelang ihnen mit seiner Unterstützung, Jesuiten zur Gründung einer höheren Schule nach Luzern zu

⁹ Grundlagen: Lexicon Capuccinum. Promptuarium historico-bibliographicum Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum (1525–1950), Romae 1951. Atlas geographicus capuccinus, ed. Curia generale dei Frati Minori Cappuccini, Roma 1993.

berufen und durch Kapuziner eine religiös-sittliche Erneuerung von Volk und Klerus einzuleiten. Die neuartigen Brüder fassten in der Deutschschweiz unerwartet schnell Fuß. Eintretende Kandidaten und Verstärkung aus der Mutterprovinz ermöglichten nach den ersten Gründungen in Altdorf (1581), Stans (1582), Luzern (1583) und Schwyz (1585) über die Haupttorte der katholischen Innerschweiz hinauszuschreiten. Zunächst wurden in schneller Folge die gefährdeten katholischen Gebiete des Mittellandbogens mit Kapuzinerklöstern versehen. Die 1589 errichtete Provinz dehnte dann in gezielter Strategie, bei der die katholischen Orte, Nuntius und Brüder eng zusammenspielten, das Netz der Klöster über den Schwarzwald ins Elsass und nach Vorderösterreich aus. Der Dreißigjährige Krieg verlangsamte das weitere Wachstum vorübergehend. 1668 trennte eine erste Provinzteilung 27 süddeutsche und vorderösterreichische Klöster von der Helvetica ab. 1729 konstituierten sich auch die 15 Elsässer Klöster zu einer eigenen Provinz.¹⁰ Nach der Sicherung, teilweisen Rückgewinnung und inneren Reform des katholischen Terrains wird die Provinz mit ihrem dichten Netz von Klöstern eine Hauptstütze der katholischen Schweiz – und bleibt es vom Barockzeitalter durch Aufklärung und Kulturkampf hindurch bis in den Milieukatholizismus des frühen 20. Jh. Kapuziner prägen über Jahrhunderte Stadtbild und Landstraßen, kommen als Prediger und Bettler in die entferntesten Dörfer und Höfe, treten in Pestzeiten ans Bett der Kranken und öffnen ihre Klöster für Ratsuchende jeden Standes.

Die Ausbreitung der Kapuziner ins *Tirol* und nach *Bayern* nahm in Innsbruck ihren Anfang. Landesherr Ferdinand II. berief auf Bitte seiner italienischen Gattin ab 1585 Kapuziner als Fastenprediger an den Hof. Von den Brüdern beeindruckt, plante der Erzherzog einen ersten Klosterbau in seiner Residenzstadt. Wie die Mailänder im Fall der Deutschschweiz zeigte das Provinzkapitel von Venedig Widerstände gegen eine Gründung: Sie würde zu weit entfernt und zudem in einem kalten Alpenland liegen, wo die Regel nur schwer zu beobachten sei. Es bedurfte auch hier eines Appells an Papst Klemens VII. Dieser befahl den Orden auf Ferdinands Wunsch hin ins Tirol. Dem Bau des Klosters Innsbruck (1593) folgten bald weitere Gründungen. Meist waren es geistliche und weltliche Fürsten, die den Reformorden in ihre Residenzstädte, Handelsorte und konfessionell bedrängten Gebiete riefen. 1596 ließen sich Brüder in Salzburg nieder. 1599 wurde ihnen das Kloster Bozen gebaut. Das neue Generalkommissariat überschritt bald die Grenzen Tirols und gründete Klöster in München (1600) und Augsburg (1601). Als auch

¹⁰ Zur Geschichte der Provinz: Rainald Fischer, Die Gründung der Schweizer Kapuzinerprovinz 1581–1589. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform. Fribourg 1955; Beda Mayer, Schweizerische Kapuzinerprovinz. In: *Helvetia Sacra* V/2, Bern 1974, 33–52; Die schweizerische Kapuzinerprovinz – Ihr Werden und Wirken. Festschrift zur vierten Jahrhundertfeier des Kapuzinerordens. Hg. Magnus Künzle, Einsiedeln 1928. Nachdenken über 400 Jahre, Sondernummer des *Fidelis*. Hg. Anton Rotzetter, Luzern 1981.

Niederlassungen in Brixen und Rosenheim hinzukamen, konnte die neue Ordensregion schließlich beim Generalkapitel 1605 zur Provinz erhoben werden. Diese breitete sich in den nächsten sieben Jahrzehnten über die elf Diözesen Augsburg, Bamberg, Brixen, Chur, Eichstätt, Freising, Passau, Regensburg, Salzburg, Trient und Würzburg aus. 1668 zählte die alte Tiroler Provinz 43 Niederlassungen, verschiedene Missionsstationen nicht mitgerechnet. Die geographische Ausdehnung der Provinz und ihr Personalbestand drängten nach einer Teilung: Zu groß war die Zahl der Brüder, zu weit die Distanzen für die Kapitularen geworden. 1668, im gleichen Jahr wie die benachbarte Schweizer Provinz ihre süddeutschen Gebiete zur neuen Vorderösterreichischen Provinz konstituierte, trennten sich die nördlichen Klöster vom Tirol, um künftig eine eigene Bayrische Provinz zu bilden.¹¹

Kaum hatte Gregor XIII. dem Kapuzinerorden erlaubt, sich über Italien hinaus zu entfalten, bemühte sich der Prager Erzbischof Antonio Brus um Brüder. Sein Schreiben von 1575 spiegelt die bedrängte Situation der böhmischen Katholiken. Mit Niederösterreich sah *Böhmen* sich im Osten von den Osmanen bedroht, die Serbien, Kroatien, Ungarn, Siebenbürgen und Moldau in ihr Reich einverleibt hatten. Von Westen her gewann der Protestantismus immer mehr Anhang unter Bauern, Bürgern und Adligen. In der Krain entfaltet sich 1561–1599 eine eigene evangelische Kirche. Doch erst Erzbischof Zbynek Berka von Duba drang 1597 beim Kapuzinergeneral durch. 1599 führt der Generaldefinitor Laurentius Rossi von Brindisi eine erste Gruppe in die *Steiermark*. Sie legt mit Gründungen in Graz, Wien und Prag in kurzer Zeit die Grundlagen für die künftigen Provinzen Austro-Bohemia und Styria. Auch hier verfolgt der Orden eine klare Strategie, die in den Zentren ansetzte und von der Steiermark bis Schlesien vordringen sollte. Als Kaiser Rudolf II. unter Einfluss protestantischer Astrologen eine Ausweisung der Brüder erzwang, überwand ihr furchtloser Einsatz für die kaiserlichen Truppen in den Türkenkämpfen alle Zweifel. Verschiedene Städte beriefen Kapuziner, sodass 1618 aus den nördlichen Niederlassungen die Böhmischo-Österreichische und 1619 im Süden die Steirische Provinz erwuchs. Der Orden profilierte sich auch hier mit einer intensiven Seelsorgetätigkeit. Sie zielte auf die Stärkung der katholischen Konfession, die Rückgewinnung verllorener Gebiete oder protestantischer Bevölkerungsgruppen und auf Mission in Schlesien. Die Habsburger Kaiser Matthias und Ferdinand II. unterstützten die volksnahen Brüder mit ganzer Sympathie materiell wie politisch, um sie ab 1608 für ihre Reform- und

¹¹ Laus Deo – Gott sei gelobt. 400 Jahre Kapuziner in Tirol (Festschrift), hg. anlässlich des 400-Jahr-Jubiläums der Gründung des Kapuzinerklosters in Innsbruck (1593), red. Hans Norbert Huber, Innsbruck [1994]. Einzige umfassende Darstellungen für Nordtirol und Bayern bleiben die Werke von Angelikus Eberl, Geschichte der Bayrischen Kapuziner-Ordensprovinz (1593–1902). Freiburg i.Br. 1902, und Agapit Hohenegger/Peter Baptist Zierler, Geschichte der Tiroler Kapuziner-Ordensprovinz (1593–1893). 1-2, Innsbruck 1913–1915.

Rekatholisierungsstrategie einzusetzen. Die Kapuziner wurden bald zum populärsten Orden und gewannen das Volk vor allem durch Predigt (städtische Kanzeln), ihre Beichtpastoral, neue Andachtsformen, öffentliche Prozessionen, Gründung von Bruderschaften, Einsatz im Krieg, Solidarität mit der leidenden Bevölkerung und ihre Seelsorge an Seuchenkranken und an Strafgefangenen. Die Verbundenheit Kaiser Matthias' und seiner Gattin führt testamentarisch zu einem weiteren Klosterbau in der neuen Residenzstadt und zur Stiftung einer kaiserlichen Kapelle, welche die neue Grabstätte der Habsburger (Kaisergruft) hüten sollte. Die Österreichische Provinz teilte sich 1673 wieder in eine Böhmisches Provinz mit 20 Häusern und eine Österreichische mit 17 Konventen. Nach Gründung von Klöstern im rückeroberten *Ungarn* heißen diese auch Österreichisch-Ungarische bzw. – nach der Hauptstadt – Wiener Provinz. Kaiser Josefs II. staatskirchliche Klosterreform bereitete den Provinzen große Verluste und verstaatlichte 28 von 41 Häusern. Nach dem Ersten Weltkrieg übernahm die Österreichisch-Ungarische Provinz auch die deutschsprachigen Klöster der Steirischen und nennt sich nun definitiv *Viennensis*.¹²

Das Fußfassen der Kapuziner in *Deutschland* geschah aus drei Richtungen: zunächst aus der Schweiz nach Süddeutschland, dann über Tirol nach Bayern und Franken, schließlich von Frankreich her über Belgien ins Rheinland. Alle drei Vorstöße folgten der Doppelstrategie, einerseits katholische Gebiete zu sichern und innerlich zu erneuern, andererseits reformierte Einflüsse zurückzudrängen oder Territorien zurückzugewinnen. Die deutschen Fürstbischöfe und katholischen Zentren am Rhein erhielten von der Flandro-Belgischen Kapuzinerprovinz her Unterstützung. Bereits ein Jahr bevor Gregor XIII. das Verbot aufhob, das den Kapuzinern die Ausbreitung über Italien hinaus verbot, waren Brüder 1573 nach Frankreich gelangt. 1575 eröffnete der Orden seine ersten Häuser in Lyon und Paris. Fünf Jahre später bildeten beide schon das Zentrum zweier neuer Provinzen. 1586 entstand in Antwerpen das erste Kloster der Flandro-Belgischen Provinz. Sie sollte 1611 die erste Gruppe von Kapuzinern an den Rhein senden, nachdem der Mainzer Erzbischof sich schon jahrelang vergeblich um Brüder bemüht hatte. Der Gründung in Köln 1611 folgten in fast unfassbarer Schnelligkeit Niederlassungen in Paderborn (1612), Aachen, Münster und Waghäusel (1614), Trier (1617), Düsseldorf (1617), Bonn und Mainz (1618), Münstereifel (1619), Aschaffenburg (1620), Rüdesheim und Heidelberg (1621), Jülich (1622), Speyer und Cochem an der Mosel (1623), Ladenburg und Frankenthal in Kurpfalz (1625) und schließlich in Wesel (1625), dem Zentrum der Calvinisten am Niederrhein. Auch die Wirren, Nöte und Truppen, die Hungerzeiten, Seuchen und Zerstörungen des Dreißigjährigen Krieges hinder-

¹² Literatur: Cassian von Oberleutasch, Die Kapuziner in Österreich. In: CollFranc 20 (1950) 263–267. Lexicon Capuccinum, 1814–1818 (Viennensis Provincia), 233–236 (Bohemo-Morava Provincia), 1647–1649 (Styriae Provincia). I Frati Cappuccini. 4, Perugia 1992, 1263–1271 (= »Insediamento in Austria e Boemia: 1575–1631«)

ten die missionarische Rheinische Provinz (1626 errichtet) nicht daran, in den nächsten vier Jahrzehnten dreißig weitere Niederlassungen zu eröffnen und zerstörte neu aufzubauen. Linz, Ehrenbreitstein und Coesfeld machen den Anfang (1627), gefolgt von Bensheim und Frankfurt a.M. (1628), Borken, Cleve, Xanten und Engelberg (1629), Hildesheim, Worms und Neustadt (1630). In den Zeitrahmen dieser Quellsammlung fallen auch noch Rheinberg, Wertheim und Bacharach (1631), Zül-pich und Düren (1635). 1668 teilte die große Provinz ihre 46 Klöster in eine selbstständige Rheinische und eine Kölnische Provinz auf. Bis zur Säkularisation sollte der Orden in Deutschland durch weitere, politisch bedingte Teilungen über acht Provinzen verfügen.¹³

Wirken der Kapuziner zwischen Trient und Vatikanum II

Die Wegbereiter der Kapuzinerreform sind drei radikale Franziskaner gewesen, von denen einer zur Wanderpredigt und zwei zum Einsiedlerleben neigten. Zehn Jahre nach ihrer Klosterflucht haben die ersten Satzungen 1535 in einer glücklichen Synthese beide Dimensionen verbunden: pastorales Wirken unterwegs und Leben aus der Stille in einfachen Klösterchen. Die Satzungen von Rom sind – von kleinen unwesentlichen Veränderungen abgesehen – über vier Jahrhunderte gültig geblieben.¹⁴ Erst die Neuorientierung des II. Vatikanums hat auch den Kapuzinerorden zu einem »aggiornamento« seines Lebens und Wirkens aufgefordert. Der nachkonziliare Aufbruch hat 1968/88 zu grundlegend neuen Satzungen geführt.

Mit den Konstitutionen sind sich auch das Leben und das Wirken der Brüder seit ihrer Ankunft im deutschen Sprachraum bis ins 20. Jh. im Wesentlichen gleich geblieben.¹⁵ Als die ersten Kapuziner über die Alpen nach Mitteleuropa kamen, war die *Predigt* nur mehr ausgewählten und gebildeten Priesterbrüdern aufgetragen: Um 1581 sind dies 5-6% der Ordensmitglieder. »Im 16. Jh. wurde sie vorherrschend als Wanderpredigt geübt und versuchte, volks- und schriftnah zu bleiben, auch wenn die Angleichung an den barocken Zeitgeschmack in mehreren Vertretern vom ursprünglichen Ideal wegfürte.«¹⁶ Mehrere weitverbreitete Predigt-

¹³ Grundlegende Darstellungen bleiben: Arsenius Jacobs, *Die Rheinischen Kapuziner 1611–1725. Ein Beitrag zur katholischen Reform*. Münster 1933. Raymund Linden, *Vorlesungen zur Geschichte der Rheinisch-Westfälischen Ordensprovinz der Minderbrüder Kapuziner 1611–1893* [Koblenz 1971].

¹⁴ Die verschiedenen Textfassungen der Konstitutionen (1529–1925) sind in einer »Editio anastatica« gesammelt: *Constitutiones Ordinis fratrum minorum capuccinorum saeculorum decursu promulgatae*. 1–2, Romae 1980.

¹⁵ Melchior de Pobladora, Cappuccini, 205: »Queste leggi fondamentali sono rimaste immutate, nello spirito e fin quasi nella lettera fino ai nostri giorni«. Der folgende Abschnitt folgt Mariano d'Alatri, Cappuccini, 34–251.

¹⁶ Oktavian Schmucki, Kapuziner, in: LThK 5, Freiburg 1996, 1220–1226, 1224 (mit einem knappen Überblick über das Wirken).

werke bezeugen den nachhaltigen Einfluss großer Kapuzinerprediger. Aus dem *Vierzigstündigen Gebet*, das mit speziellen Predigten für verschiedene Lebensstände verbunden war, hat sich im späten 17. Jh. allmählich die neue Intensivpastoral der *Volksmission* entwickelt. Kleine Teams von zwei bis vier Brüdern ließen sich jedes Jahr in einzelne Pfarreien rufen, um deren Leben mit Predigtzyklen, speziell gestalteter Liturgie, Katechesen, Beichtmission und Versöhnungsaktionen zu erneuern. Die Predigtstätigkeit wird in der Barockzeit allgemein bereichert und verstärkt durch *Schauspiele, Prozessionen, Volksandachten, Bruderschaften* und das Errichten von großen Weihnachtsskrippen, Kreuzwegen, Kalvarienbergen, Heiligengräbern und anderen *Andachtsstätten*. Im deutschen Sprachraum neigten Städte und Dörfer bald dazu, beliebte Wanderprediger an feste Kanzeln zu binden: Sie wurden zu regelmäßigen Predigten durchs Kirchenjahr und zu speziellen Advents- und Fastenpredigtzyklen verpflichtet. Bis heute haben einzelne Klöster mit ungebrochener Tradition das Amt des Stadt-, Kathedral-, Stifts- oder Pfarrpredigers beibehalten. Seit 1743 ist auch das Amt des apostolischen Predigers im päpstlichen Palast fest dem Kapuzinerorden anvertraut. Die Landpfarreien einer Talschaft, einer Stadtrepublik oder einer Bischofsherrschaft wurden von einem Kloster aus ebenfalls regelmäßig mit einer Predigtaushilfe bedient. Da Kapuziner ihre Verkündigung hierzulande mit Beichthören verbinden durften, entwickelten sich diese Aushilfstage in der Verbindung von Predigt, Beichte und Kommunionempfang zu beliebten »Seelensonntagen«, die sich in einigen Gegenden bis ins späte 20. Jh. erhalten haben. Der nahe Kontakt zum Leben und den Glaubensfragen der Menschen hat Kapuziner zu vielfältigen Formen der *Volkskatechese* angeregt. Martin von Cochems reiche Volksschriften sind ein illustratives Beispiel literarischer Art dieser populären Bildungstätigkeit. Die *Bußpastoral* hat sich in den nördlichen Ländern weit früher und freier entwickelt als im Mittelmeerraum. Bedürfnisse und Zwänge der Gegenreformation und der katholischen Reform haben schon bald zu Dispensen vom Verbot der Satzungen geführt, die Beichte von Weltleuten abzunehmen. Erst 1909 dem ganzen Orden gestattet, wird die Beichtpastoral im 20. Jh. auch im lateinischen Sprachraum zu einer beliebten Seelsorgeform der Brüder. Als Wanderprediger haben Kapuziner erst spät und zurückhaltend *Pfarreien* übernommen. Im Alpenraum geschah dies vor allem in armen und kargen Tälern, die sonst nur schwer Seelsorger gefunden hätten, oder an konfessionell exponierten Orten. In jüngster Zeit ist Pfarrseelsorge im Zeichen des Priestermangels häufiger geworden. In Krisenzeiten stellten neben Jesuiten auch Kapuziner ihr *diplomatisches Geschick* in den Dienst der Kirche und katholischer Fürsten: Unter den Brüdern, die Verhandlungen im Kampf gegen die Türkengefahr und im Zeichen des Dreißigjährigen Krieges führten, findet sich auch der Provinzial der Schweiz und Generalkommissar in Österreich, Laurentius von Brindisi.

Wie ihr Mutterorden haben auch die Kapuziner *Mission* seit den Anfängen der Reform zu ihren Aufgabenfeldern gezählt. Galt im deutschen Sprachraum zunächst das gegenreformatorische Wirken als spezielle und

vordringliche Mission¹⁷, haben Kapuziner des französischen Nachbarlandes ab 1612 die ersten Missionen in Brasilien und ab 1624 in Nord- und Westafrika, Griechenland, Vorderasien, Nordamerika und auf den Kleinen Antillen organisiert. Ihnen folgten die spanischen Missionen in Kongo, Mittel- und Südamerika, italienische Kapuziner 1624 in Tunis, 1661 in Georgien, 1713 in Russland und 1704/05 in Tibet. Im 18. Jh. weitete sich die Missionstätigkeit nach Louisiana (1722), Agra (1743) und Bogotá (1778) aus. Staatskirchliche Einschränkungen und die Krise der Revolutionszeit warfen die Kapuzinermission weltweit zu Boden. Der Wiederaufschwung des missionarischen Engagements verdankt sich wesentlich einem Schweizer Kapuziner: Bernhard Christen, der dem Orden 1884–1908 vorstand, leitete in seinem langen Generalat eine allgemeine Regeneration ein, welche die Mitgliederzahl von 7 628 Brüdern (1884) auf 15 710 (Höchststand im Jahr 1965) anwachsen ließ. Seine weitsichtige Neuorganisation des Missionswesens 1884–87 bereitete der Weltmission des Ordens im 20. Jh. kraftvoll die Wege. Auch die deutschsprachigen Provinzen übernahmen nun Missionsgebiete in Afrika, Südamerika, Asien und im pazifischen Raum von Indonesien bis Australien.

Der Verkündigungsauftrag des Ordens ließ begabte Brüder auch zur Feder greifen. Eine lange Reihe volkstümlicher Autoren hat ein reiches *Schrifttum* hervorgebracht. Viele kleine und große Werke sind pastoral motiviert. Zu populär-katechetischen, spirituellen und hagiographischen Schriften gesellen sich Bibelübersetzungen und -kommentare, Kontroverstheologie, geschichtliche und dichterische Werke. Mit dem Aufkommen der *Presse* wirken Kapuziner als Begründer, Redakteure oder Mitarbeiter katholischer Organe, steigen später auch in die *Rundfunkmedien* ein und entfalten heute mit dem Frankfurter Cityseelsorger Paulus Terwitte eine ebenso originelle wie innovative *Internet-Seelsorge*.¹⁸

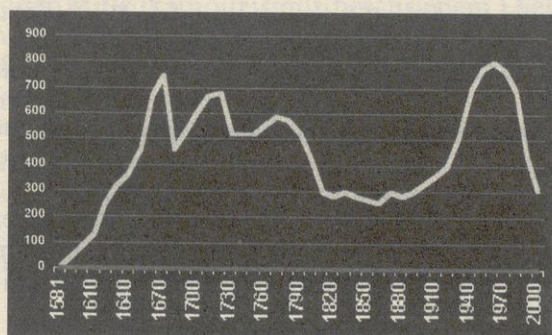
Sozial-karitativ haben die Brüder des Volkes seit ihren Anfängen Krankenpflege in Pest- und Seuchenjahren geleistet. Den Feldkaplänen der päpstlichen Flotten in den Türkenkriegen folgten überall in Europa Brüder in der Spital-, Militär- und Gefängnis-seelsorge. Arme und von Hungerszeiten Betroffene haben in Kapuzinerklöstern auch in größter Not Suppe und Brot gefunden. Kapuziner begleiteten vielerorts Schwerverbrecher auf ihrem letzten Gang, kümmerten sich um christliche Kriegsgefangene oder Sklaven und gründeten Kassen für einfache Leute. Als die Industrialisierung im 19. Jh. neue Formen sozialer Entwurzelung und Elends nach sich zog, haben Brüder im deutschen Sprachraum

¹⁷ Vgl. Künzle, Kapuzinerprovinz, Einsiedeln 1928, 275; Mariano d'Alatri, Cappuccini, 118–124.

¹⁸ Zum kulturellen Schaffen des Ordens: Leonhard Lehmann, Franziskaner und Klarissen. In: Kulturgeschichte der Orden. Hg. Peter Dinzelbacher/James Lester Hogg, Stuttgart 1997, 143–192; Melchior de Pobladora, Cappuccini, 216–222, 228, 241; zur Internetpräsenz der Frankfurter Kapuziner: <http://www.kath.de/liebfrauen/> und zu Terwittes speziellen Angeboten: www.kath.de/liebfrauen/bild.htm. Vom gemeinsamen Internet-Portal lässt sich leicht auf die Homepages der deutschsprachigen Provinzen gelangen: www.kapuziner.org/home/index.htm.

Heime für Randgruppen gegründet. Unter ihnen zeichnet sich Cyprian Fröhlich mit dem Seraphischen Liebeswerk und der Südtiroler Bernhardin von Eppan mit Häusern für gefährdete Kinder aus. Die Schweizer Kapuziner Theodosius Florentini und Rufin Steimer haben als soziale Pioniere karitative Kongregationen gegründet; der Erste suchte zudem Mitte des 19. Jh. mit Fabrikarbeitern neue Modelle industrieller Unternehmungen, Letztgenannter ist 1901 Gründer und erster Präsident der Schweizer Caritas geworden.¹⁹

Der Ordenshistoriker Melchior de Pobladora datiert das »goldene Zeitalter« des Ordens zwischen 1625–1789.²⁰ Die volkstümlichen Brüder prägten das Volksleben im katholischen Europa. Mitte des 18. Jh. zählten ihre Provinzen Hunderte von Mitgliedern und legten ihr dichtes Netz von Klöstern oder Hospizen bis in entlegenste Täler. 1761 erreichte der Orden seinen quantitativen Höchststand mit 34 029 Brüdern in 1760 Häusern und 64 Provinzen. Der Kapuziner wurde vielerorts zur klassischen Figur des Bettelbruders und Volkspredigers. Die Sympathie des Volkes hat ihn vielfältig in die Folklore übernommen. Im Gegenwind der Aufklärung kündigte sich dem Orden jedoch bald schon eine Zeit an, die seine Lebensweise und sein Wirken infrage stellte. Josephinismus, Französische Revolution und Säkularisation raubten ihm Klöster, Nachwuchs und Arbeitsfelder. Es dauerte ein ganzes Jahrhundert, bis der Orden sich durch die Kulturkämpfe hindurch von den Erschütterungen erholte. Ab 1900 blühen die Provinzen durch Gründung eigener Schulen, die erwachende Missionsbegeisterung und vielfältige Seelsorge im Milieukatholizismus neu auf. Zur Zeit des II. Vatikanums verzeichnen sie schließlich nie gesehene Personalbestände. Dem steilen Wachstum folgt seither ein zahlenmäßiger Niedergang, der sich in Ausmaß und Schnelligkeit ebenfalls mit keiner vorausgehenden Zeit messen kann.



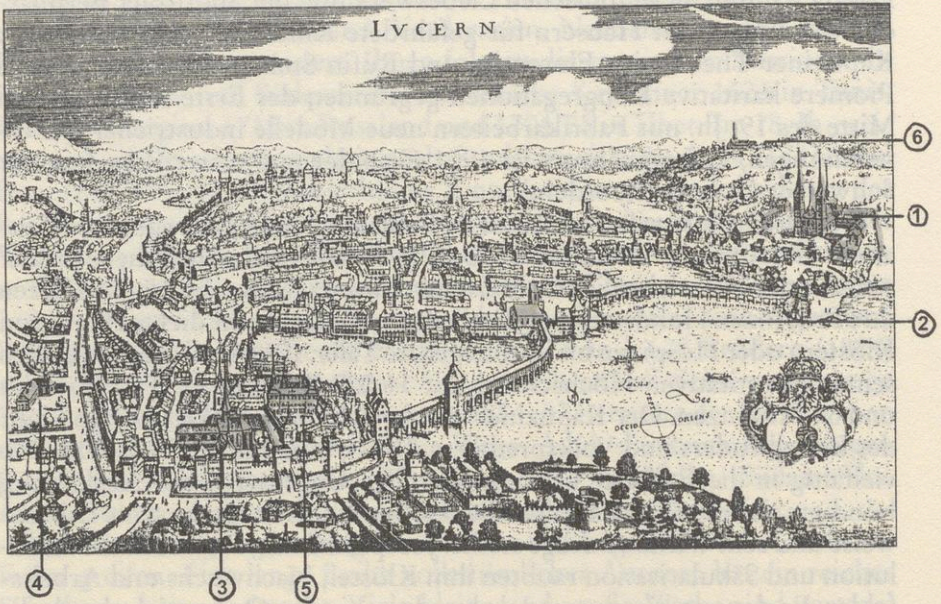
Personalbestand der Schweizer Provinz 1581–2000,

- 1 Provinzteilung,
- 2 Provinzteilung,
- 3 Aufklärung, Revolution,
- 4 Kulturkämpfe,
- 5 Auflösung des Milieu-Katholizismus

¹⁹ Zum Engagement des Ordens im sozial-karitativen Bereich am Beispiel der Schweizer Provinz: Niklaus Kuster, Rufin Steimer (1866–1928). *Leben und Spiritualität eines sozialen Kapuziners im Schweizer Katholizismus*. Bern/Berlin/Frankfurt a.M./New York/Paris/Wien 1998.

²⁰ Melchior de Pobladora, Cappuccini, in: DIP 2, Roma 1975, 203–252, 212 (mit einer Dreiteilung der Ordensgeschichte: »il periodo aureo« folgt auf »il primo secolo« und weicht der Zeit »Dalla rivoluzione francese ad oggi«).

Illustration: Kapuzinerpräsenz in Luzern



Ansicht der Stadt Luzern, in einem Stich von Matthias Merian 1648

1. Benediktinerkloster im Hof: frühmittelalterliche Kernzelle der Siedlung, dann Stadtherr, ab 1455 Chorherrenstift
2. Peterskapelle: älteste Kirche innerhalb der entstehenden Stadt, entstand 1178 mit Errichtung der Leutpriesterei
3. Franziskanerkloster in der Kleinstadt, 13. Jh., neuer Treffpunkt der Bürgerschaft, ab dem 16. Jh. zunehmend dekadent
4. Kloster St. Anna im Bruch: spätmittelalterliches Terziarinnenhaus, dann Kapuzinerinnenkloster vor den Mauern
5. Jesuitenkirche und Kollegium, intellektuelles Bildungszentrum der ganzen Inner-schweiz im 17.–19. Jahrhundert
6. Kapuzinerkloster Wesemlin, Ende 16. Jh. auf einem Hügel über der Stadt erbaut, Sitz des Provinzials

Die Darstellung zeigt die kirchlich-kulturellen Zentren in je typischer Lage. Das Kapuzinerkloster fand sich bis vor 30 Jahren allein auf dem Hügel über der Stadt, die erst im 20. Jh. markant über ihre mittelalterlichen Mauern hinauswuchs.

Perspektiven 2002

Die Personalentwicklung der Schweizer Kapuziner kann beispielhaft stehen für eine Provinz, die von Säkularisationen und den beiden Weltkriegen verschont eine kontinuierlichere Entwicklung als ihre deutschsprachigen Schwesternprovinzen erlebte. Gerade das Ausbleiben kriege-

rischer und politisch zerstörerischer Gewalteinwirkung im Leben der Provinz führt umso deutlicher vor Augen, was die Zeichen der heutigen Zeit an existentieller Gefährdung anzeigen: ein numerischer Niedergang in nie dagewesenem Ausmaß. Im Gesamtorden wird der rasante Schrumpfprozess in Westeuropa und Nordamerika aufgewogen durch das kraftvolle Wachstum junger Provinzen in Indien, Indonesien, Afrika und Westeuropa. Die Brüderzahl pendelt seit Jahren zwischen 11 000 und 12 000.²¹

Der rapide Rückgang eines eben noch so erfolgreichen und bis heute populären Ordens in Mitteleuropa wirft aktuelle Fragen an Brüder, Kirche und Gesellschaft auf. Sie alle erleben im Zeichen einer wirtschaftlichen, politischen und weltanschaulichen Globalisierung einen Wandel, der sowohl die Französische Revolution wie auch die konfessionelle Reformation weit übertrifft. Bis vor kurzem überall in Mitteleuropa noch »Brüder des Volkes«²², finden sich Kapuziner mit anderen katholischen Ordensleuten mehr und mehr als exotische Vertreter einer gefährdeten Spezies. Der Provinzial der Schweizer Provinz mahnte bereits 1988 vor »geschichtlicher Romantik«, »obwohl nicht wenige – auch christliche – Zeitgenossen die alten Orden am liebsten als (...) Gehege im großen kirchlichen Zoo sähen, wo man seltene, fast ausgestorbene Rassen christlicher Traditionsgeschichte ›live‹ besuchen und bestaunen kann«.²³ Sein Nachfolger stellt 1996 nüchtern fest: Eine Lebensform und pastorale Tätigkeiten, die Kapuziner zu »Repräsentanten ersten Ranges in der (...) nachtridentinischen Zeit« machten, sind von der Gesellschaft wie der Kirche »nicht mehr gefragt«. Mit seiner Kirche steht der Orden in einer »Wendezeit der Geschichte«, mit der ihm allerdings auch »eine ganz neue Freiheit geschenkt« wird.²⁴ Ähnlich hat der Freiburger Zeitgeschichtler Urs Altermatt den epochalen Wandel des neuzeitlichen Volks- oder Milieukatholizismus beschrieben: Dieser zeigt seit den Fünfziger- und Sechzigerjahren des 20. Jh. »Auflösungserscheinungen« seines erfolgreichen »Organisationswesens«, sucht »aber auch neue Sozialformen«.²⁵

Herausforderungen der Zeit finden auch im Charisma der Reformfranziskaner neue Antwortversuche: »Neugewinnung der Tiefendimension im Gebet vor Gott; wachsende Solidarität mit den Armen unserer

²¹ Vgl. Mariano d'Alatri, Cappuccini, 211–246; Stand des Ordens Anfang 2000 mit 1722 Häusern in 114 Provinzen/Vizeprovinzen und 11 300 Brüdern: *Analecta Ordinis fratrum minorum cappuccinorum*, 116 (2000) 133–161.

²² Vgl. Melchior de Pobladora, Cappuccini, 213: »il cappuccino divenne il ›frate del popolo‹.«

²³ Paul Hinder, Kapuziner heute. In: 400 Jahre Kapuziner auf dem Wesemlin 1588–1988. Ausstellungskatalog, Luzern 1988, 109–113, zit. 110.

²⁴ Mauro Jöhri, Mitteilungen des Provinzialates, 20.8.1996: Provinzarchiv Luzern (PAL), P/1996/5.

²⁵ Urs Altermatt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert. Zürich 1989, 100–102, ein Befund, der »mutatis mutandis« auch für Nachbarländer gilt.

heutigen Gesellschaft; Öffnung der Niederlassungen für Menschen, die (...) geistlichen Halt suchen; kritischerer Umgang mit den negativen Auswirkungen des Wohlstandes«.²⁶ Provinzkapitel der letzten zehn Jahre setzen entsprechende Prioritäten, bündeln ihre Kräfte auf gemeinsame Projekte und intensivieren auch die Zusammenarbeit über nationale Grenzen hinweg. An den Kapiteln des Jahres 2001 bezeichnet jede deutschsprachige Kapuzinerprovinz drei Niederlassungen, die sie »in gemeinsamer Sorge mit den anderen Provinzen und in personeller Zusammenarbeit mit ihnen weiterführen und allenfalls neu beleben« möchte.²⁷ Die Palette wird erwartungsgemäß von »Städten bis zu Einsiedeleien« reichen; von der Cityseelsorge in Frankfurt über die Präsenz in einem sozial schwierigen Quartier Geras und vom experimentierfreudigen »Kloster zum Mitleben« in der Stadt Rapperswil bis zu einer »fraternité parmi les pauvres« in Genf; aber auch vom Kontemplationskloster Irdning und den offenen »Häusern der Stille« in Vorarlberg, der Urschweiz und Südtirol zur stillen Oase des Jugendklosters Stühlingen. Der Orden hat sich hierzulande von größeren Werken wie Mittelschulen und Bildungshäusern getrennt. Ob seine eigene Hochschule Münster den Weg zusammen mit anderen Orden in die Zukunft findet, werden die nächsten Jahre weisen.²⁸

Nach 400 Jahren im Dienst eines erneuerten Volkskatholizismus stehen die deutschsprachigen Kapuzinerprovinzen vor der existentiellen Herausforderung, »in Städten und an stillen Orten« Erfahrungsorte des christlichen Glaubens anzubieten und damit eine postmoderne Kirche mitzugestalten, die vielleicht bald wieder aus kleinen sozialen Minderheiten in einer globalisierten Welt voller Religionen und Heilslehren besteht.

²⁶ Hinder, Kapuziner heute, 113.

²⁷ Vgl. entsprechende Eingabe 2 ans Regionalkapitel der Deutschschweiz: PAL Kapitel DS 2001, Unterlagen 22.

²⁸ Dazu: <http://www.muenster.org/pth/index.htm>.

Auf dem Rücken der Barmherzigkeit

Franziskanische Spiritualität?

Werinhard J. Einhorn

Der Einladung, das Phänomen des Franziskanischen darzustellen, ist so einfach nicht zu folgen. Es wäre schön, man könnte (wie in Robert Lembkes Ratesendung) eine ›typische Handbewegung machen‹. Ich möchte statt dessen mit den Lesern und Betrachtern überlegen, ob eine Ganzkörperbewegung ›das Franziskanische‹ vielleicht anschaulich machen könnte. Die Vorsicht eines ›Vielleicht‹ erklärt sich daraus, dass die Spiritualität eines Ordens keine festen Konturen besitzt, weil der Fluss der Zeit den Impulsen der Frühe immer wieder eine neue und auch veränderte Gestalt verleiht. Ähnlich ist ›das Christliche‹ nicht als ein System zu beschreiben.¹ Als ›typisch franziskanische‹ Körperbewegung sei benannt: den Rücken hinhalten und den anderen tragen. Anhand von Bild und Text will die folgende Skizze dies überprüfen.

Bruder Bentivoglia

In der Niedersächsischen Landesausstellung »Stadt im Wandel« in Braunschweig 1985 wurde eine mittelalterliche Glasmalerei vorgestellt, die bis dahin nur örtlich bekannt war: Bruder Bentivoglia trägt den ausstülpigen Christus (Abb. 1). Sie ist Teil eines Fensters, einer Lüneburger Arbeit, um 1412. Ursprünglich für die Leprosenkapelle St. Viti in Uelzen geschaffen, ist diese wie andere Scheiben 1890 in das 5/12tel-Chor der Heiligen-Geist-Kapelle ebendort eingesetzt worden, in das Fenster ganz rechts, neben der Kanzel.² Ein Ordensbruder im hellgrauen Franziskanerhabit mit weißem Zingulum hat ein schwarzes Tuch um seine Schultern gelegt und trägt darin (in anatomisch nicht ganz erklärbarer Weise)³ einen unbedeckten männlichen Körper, dessen altrosa-

¹ Zum Versuch einer Beschreibung mit Literaturangaben: W. J. Einhorn, Franziskanische Spiritualität in der Lyrik des 20. Jahrhunderts. In: Ute Jung-Kaiser (Hg.), *Zur Ästhetik und Spiritualität des Sonnengesangs*. Bern u.a. (Peter Lang), 2002 (im Druck).

² Stadt im Wandel. Kunst und Kultur des Bürgertums in Norddeutschland 1150–1650, Bd. 1, Stuttgart/Bad Cannstadt 1985, 674–676, Abb. zu Kat.-Nr. 589; Ulf-Dietrich Korn, *Die Glasmalereien aus St. Viti in der Heiligen-Geist-Kapelle zu Uelzen*, Uelzen 1981, Abb. 39; ders., *Die Restaurierung der Farbfenster in der Heiligen-Geist-Kapelle in Uelzen*. In: *Corpus Vitrearum News Letters* 33/34 (1984) 20–27, Abb. 1–13; ders., *Die mittelalterlichen Glasmalereien in Niedersachsen (Corpus Vitrearum Medii Aevi Deutschland VII, 1; laut Verlagsangabe noch in Vorbereitung)*.

³ Auch das skapulierartig vor dem Körper herabhängende Tuch ist kaum sachgerecht dargestellt: Ist es ein Zipfel des Tragetuchs? Ist es in Unkenntnis des Franziskanerha-



Abb. 1: Bruder Bentivoglia und der aussätzige Christus. Uelzen, Heiligen-Geist-Kapelle, um 1412

farbene Haut ganz mit Aussatz in Form kleiner Ringe übersät ist. Ein goldener Nimbus mit rotem Kreuz weist den Aussätzigen als Christus aus. Der Franziskaner ist in Schrittstellung nach rechts gewandt und hebt seinen linken Fuß an, deutlich herausgestellt vor einem weiß und tiefblau schachbrettartig gemusterten Fond. Katalog und Broschüre identifizieren die Gestalt mit Franziskus. Wenn dem so wäre, dürften die Stigmata und ein Nimbus nicht fehlen. Tatsächlich haben wir hier eines der sehr seltenen Bildzeugnisse zum 42. Kapitel der »Fioretti« vor uns.⁴ Die italienisch-volkssprachliche Legendensammlung der »Fioretti«, der »Blüm-

lein« des heiligen Franziskus, war in der Franziskusforschung lange Zeit wenig geschätzt. Man sah in dem Werk eines unbekannten, vielleicht toskanischen Übersetzers (nach der lateinischen Sammlung der »Actus« als Vorlage)⁵ aus dem letzten Viertel des 14. Jahrhunderts eine Wunderlegendensammlung von geringem historischen Wert. Erst seit den sechziger Jahren erkennt man ihre spirituelle und insofern auch historische Bedeutung: Sie gibt ein lebendiges und auch literarisch anspruchsvolles Bild der franziskanischen Bewegung im ausgehenden 14. Jahrhundert.

Hier folge nun ein Auszug des Kapitels in der Übertragung von Rudolf G. Binding, die der Insel-Verlag 1911 mit Jugendstil-Illustrationen (nicht jedoch zu unserer Begebenheit) herausbrachte. Dieses Werk hat als

bits, der kein Skapulier kennt, in das teilweise stark angegriffene Glasbild hineinrestauriert worden?

⁴ Auf diesen Sachverhalt habe ich zuerst hingewiesen in: barfuß. franz von assisi lesebuch. Hg. Interfranziskanische Arbeitsgemeinschaft (INFAG), Werl/Westf. 1992, 26 mit Abb., und in: INFAG-Nachrichten 11 (1989) 23 f.

⁵ Sophronius Clasen, Zur Problematik der Fioretti, Wissenschaft und Weisheit 25 (1962) 214–218; ders., Legenda antiqua S. Francisci. Leiden 1967, 23–25; Dieter Berg, Historische Reflexion und Tradition. Die »Fioretti« und die franziskanische Geschichtsschreibung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, Wissenschaft und Weisheit 48 (1985) 81–101; Engelbert Grau OFM, Quellenkritische Einführung in die Problematik der Fioretti. Ebd., 102–112; Linda Pennings/Gerard Pieter Freeman, De Fioretti: verhalen over Sint-Franciscus. Haarlem 1999.



Abb. 2: Bruder Bentivoglia, Fioretti-Handschrift.
Firenze ms. Gaddi 112, f. 94^v

ein Dokument der Franziskusbegeisterung des frühen Jahrhunderts ebenfalls Geschichte gemacht⁶:

... Bruder Bentivoglia wohnte eine Zeitlang allein in Trave Bonanti, um einen Aussätzigen zu beaufsichtigen und zu bedienen. Da gebot ihm sein Oberer, von dort weg und nach einer andern Niederlassung zu ziehen, die fünfzehn Meilen entfernt lag. Da er aber seinen Aussätzigen nicht verlassen wollte, nahm er ihn in seinem großen Liebeser auf, lud ihn sich auf die Schulter und trug ihn zwischen Morgenröte und Sonnenaufgang diesen ganzen Weg von fünfzehn Meilen bis zu dem Kloster, wohin er gesandt war, Monte Sancino mit Namen. Diese Strecke hätte er, selbst wenn er ein Adler gewesen wäre, nicht in so kurzer Zeit durchfliegen können. Und über dies göttliche Wunder war großes Staunen und großes Verwundern im ganzen Land ...

Die Entsprechungen zwischen Text und Bild sind offensichtlich, was Tragehaltung und bewegten Fuß angeht. Was jedoch in der bildlichen Darstellung als Deutung hinzutritt, ist die dem Evangelienwort abgeschaut Gleichsetzung von Aussätzigem und Christus selbst: «Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan» (Mt 25,40).

Die bislang bekannte früheste Darstellung des Wunders der Barmherzigkeit ist in der Handschrift Gaddi 112 der Biblioteca Medicea Laurenziana in

⁶ Die Blümlein des heiligen Franziskus von Assisi. Aus dem Italienischen der Ausgabe der Tipografia Metastasio, Assisi 1901, übertragen von Rudolf G. Binding, Initialen von Carl Weidemeyer-Worpswede, Leipzig 1911, 42. Kapitel; Verf., Fioretti-Illustrationen als Buchschmuck, Literatur in Bayern 2 (1985) 25–37, hier 25, 27 f.



Abb. 3: Ein Engel trägt Bruder Bernhard über einen Fluss. Ms. Gaddi 112, f. 49^r

Florenz erhalten.⁷ Diese umbrische Sammelhandschrift franziskanischer Texte wurde am 29.12.1427 vollendet. Das Uelzener Glasbild ist also rund 15 Jahre älter und zudem nur 20 bis 30 Jahre nach der Zusammenstellung der Fioretti entstanden. Unter insgesamt 30 nur zum Teil vollendeten Illustrationen der Gaddi-Handschrift findet sich eine nichtkolorierte Federzeichnung: Mit geschürztem Habit und eilig gestellten Beinen bewegt sich Benvoglia auf die Stadtkulisse von Monte Sancio zu (Abb. 2). Die fast waagrecht fliegenden Beine des Getragenen, den der Bruder an den Handgelenken fasst, zeigen die Geschwindigkeit an. Nach derselben Bildformel ist die kolorierte Zeichnung gearbeitet, die dem 4. Kapitel zugeordnet ist (Abb. 3). Sie wird hier ebenfalls vorgestellt, weil sie besser ausgearbeitet ist⁸: Ein Engel trägt Bruder Bernhard nach seiner Rückkehr von Santiago de Compostella über einen tiefen Fluss, damit er zu Franziskus und den Brüdern in einer Einsiedelei des Spoletotales zurückkehren könne. In den »Fioretti« heißt es zwar: »Da sagte der Engel: ›Wir wollen zusammen hinübergehen; sei nicht bange.‹ Und er ergriff seine Hand, und in einem Wimpernschlag setzte er ihn auf der andern Seite des Flusses nieder«, aber der Buchmaler lässt den Engel den Bruder auf seinem Rücken tragen, wobei er einen seiner Flügel nach vorn richten muss.⁹

⁷ Maria Grazia Ciardi Dupré Dal Poggetto, *Il manoscritto gaddiano. Note storico-critiche*, 11–19, im Begleitheft des Faksimile: *Commenti al ms. Gaddi 112*, Roma 1983, fol. 94^v.

⁸ Fol. 49^r. Der Direktion der Biblioteca Medicea Laurenziana sei für die Anfertigung beider Kopien und für die Abdruckrechte gedankt.

⁹ Italienische Holzschnitte zu den »Fioretti« von 1601, 1621 und wenig später zeigen, wie der Engel Franziskus und seine Brüder an der Hand durch einen Fluss führt: Servus Gieben, *Zur ikonographischen Tradition der Fioretti*, *Collectanea Franciscana* 56 (1986) 5–36, hier 17; zur Gaddi-Handschrift 7. Den Engel, Bruder Bernhard an der



Abb. 4: Bruder Bentivoglia und sein Aussätziger.

überlagern sich Wort und Bild, so dass der Gute Hirt nicht ohne das Schaf auf seinen Schultern gedacht wird.

Bevor wir die Frage nach »dem Franziskanischen« nochmals aufgreifen, seien Bildzeugnisse der letzten Jahrzehnte vorgestellt, weil sie zeigen können, wie das seltene Motiv bildwirksam bleibt. Ein qualitätvoller Zweifarbholzschnitt des Spaniers José Segrelles, 1923, zeigt den Bruder Bentivoglia in geflicktem Habit, wie er nach rechts hin einen ansteigenden Weg beschreitet, über Rücken und Schultern gelegt den Aussätzigen, den er am Oberarm festhält (Abb. 4).¹⁰ Der Kopf des Bruders im Profil und der nach hinten weggewendete Kopf des Mannes im abgerissenen Kleid sind zu einer Einheit verschmolzen. Der Holzschnitt vernachlässigt den Eindruck der schnellen Ortsbewegung und zeigt statt dessen durch die kompakte Darstellung, wie mühsam und belastend der Aufstieg ist.¹¹

Ohne die »Fioretti« als Bildthema vorzugeben, hat die Evangelische

Hand führend, zeigt aus jüngerer Zeit auch die Ausgabe von Claudio Argentieri, Fioretti di Santo Francesco. Illustrazione originale de Carlo Doudelet, Foligno 1923, Abb. 21; 179 eine eher unbeholfene Federzeichnung, wie Bentivoglia den Aussätzigen trägt »zwischen Morgenröte und Sonnenaufgang« vor einer aufgehenden Sonne. Dieselbe Darstellung ist übernommen in die Ausgabe *The Little Flowers of Saint Francis and of his Friars. Done into English by W. Heywood, with 350 Illustrations*, Florenz 1949, 142. P. Servus Gieben OFM Cap, Museo Franceseano Rom, sei für die freundliche Genehmigung zur Reproduktion der neuzeitlichen Grafiken sehr gedankt.

¹⁰ Florecillas de San Francisco de Asís. Ilustraciones de José Segrelles. Barcelona/Madrid 1923, 146.

¹¹ Eine Federzeichnung wurde bereits in Anm. 9 genannt. Ein gelungenerer Holzschnitt von P. Leone Bracaloni findet sich in: *I Fioretti di S. Francesco. Editi dal P. Filippo Graziani*, Assisi 1931, 171: Bentivoglia zwischen zwei Ortschaften nach links auf dem Weg, ohne erkennbare Eile, die aufgehende Sonne vor sich.

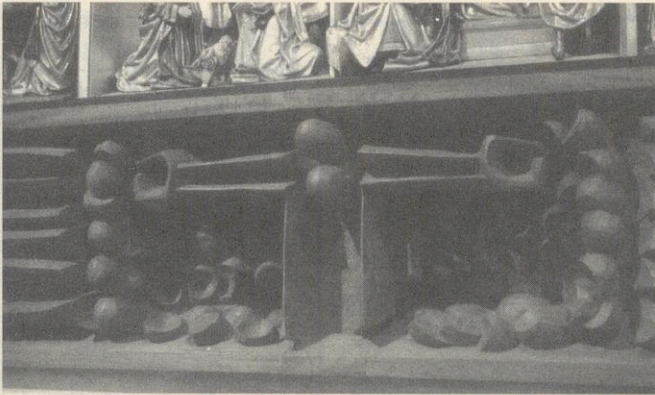


Abb. 5: Tragen und Getragenwerden. Heinz Heiber, Predella in St. Marien,

Kirchengemeinde St. Marien zu Osnabrück 1999 bei dem Nürnberger Bildhauer Heinz Heiber eine Predella für das Retabel ihres Antwerpener Flügelaltars in Auftrag gegeben (Abb. 5).¹² Der Künstler schuf aus Holz in den strengen Grundformen von Lang- und Rundkörpern eine Erinnerung an die Knochen und Schädel der Ezechiel-Vision 37,1–14. Zum Erweis göttlicher Kraft erweckt das Gotteswort das Tote zum Leben: »Ich hauche euch meinen Geist ein, dann werdet ihr lebendig, und ich bringe euch wieder in euer Land.« Der Bildhauer entwickelte in der Mittelzone eine signalartige Andeutung, wie sich die Gebeine mit Haut überziehen und eine Menschengestalt sich aufrichtet. Seine Deutung ist eigenwillig und tiefsinnig: Zwei Gestalten scheinen zu einer verschmolzen, wie an den Köpfen und Schultern und – im Hintergrund – an einer gedoppelten Rückenlinie abzulesen ist. Die Gemeinde gibt einer Bildkarte des Reliefs das Lied von Jochen Klepper bei: »Ja, ich will euch tragen / bis zum Alter hin. / Und ihr sollt einst sagen, / daß ich gnädig bin.«¹³ Den Betrachter und Beter regt diese Darstellung sehr an, wie die Predigt in einem Gottesdienst einer franziskanisch orientierten Schule zeigen mag: »Jesus trägt auf seinem Rücken und mit seinen Händen einen anderen Leidenden. Die Hände sind nicht festgenagelt, sie tragen einen Menschen, sie tragen uns.« – »Wir leben, wir arbeiten, wir beten – fürs Gelingen. Auf wessen Rücken? Auf wessen Schultern geschieht das? Auf wessen Rücken baut sich unser Erfolg auf?«¹⁴ Die Gewissenserforschung führt zu einem neuen Bedenken des apostolischen, ganz aus dem Geiste Jesu gesprochenen Wortes: »Einer trage des anderen Last; so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen« (Gal 6,2).

¹² Herrn Pastor Horst Schlüter, St. Marien, sei gedankt, dass er mir die Aufnahme ermöglichte.

¹³ 1938; Jochen Klepper, Kyrie. Geistliche Lieder, Bielefeld 1950, ²⁰1998, 39 f.; Evangelisches Gesangbuch Nr. 380.

¹⁴ Vera Linn und Maria Nagel im Gottesdienst der Ursulaschule Osnabrück, Aschermittwoch 2001.

Franziskus

In der Biographie und Spiritualität des Franziskus ist ›Barmherzigkeit‹ tief verankert. Sein Testament beginnt:

»So hat der Herr mir, dem Bruder Franziskus, gegeben, das Leben der Buße zu beginnen: denn als ich in Sünden war, kam es mir sehr bitter vor, Aussätzige zu sehen. Und der Herr selbst hat mich unter sie geführt, und ich habe ihnen Barmherzigkeit erwiesen.«¹⁵

Hiermit erinnert Franziskus an sein Schlüsselerlebnis in der Begegnung mit einem Aussätzigen, den er küsst und mit einer Münze beschenkt. Die Pflege der Aussätzigen sollte zum Programm des Heiligen und seiner Brüder gehören.¹⁶ In seinem zweiten »Brief an die Gläubigen« erwartet Franziskus von den Richtern, dass sie »das Richteramt mit Erbarmen ausüben, wie sie selbst vom Herrn Erbarmen zu erhalten wünschen«. In seinem »Brief an einen Minister« (der Minderbrüder) trägt Franziskus ihm auf, er solle verhindern, dass ein sündiger Bruder »von dir fortgehen müsste ohne dein Erbarmen, wenn er Erbarmen sucht«.¹⁷ Im tätigen Verständnis des Franziskus wirkt ›Barmherzigkeit‹ im Sinne des Hebräischen nach als »eine Solidarität, die die Bundespartner einander schuldig sind«¹⁸ Eines der schönsten, respektvollen Zeugnisse der Aufmerksamkeit des Heiligen gegenüber einem Bruder, der Hilfe brauchen könnte, findet sich im Brief des Franziskus an Bruder Leo: »Und wenn es dir notwendig ist, um deiner Seele oder deines sonstigen Trostes willen zu mir zu kommen, und wenn du zu mir kommen willst, Leo,

¹⁵ Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi, hrsg. von Lothar Hardick OFM und Engelbert Grau OFM, (Franziskanische Quellenschriften, Bd. 1), Werl/Westf. 1982, 71982, 217. Zum biblisch-theologischen Hintergrund von ›Barmherzigkeit‹ vgl. Lothar Coenen u.a. (Hg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Bd. 1, Wuppertal 1971, 52–59; ›Miséricorde‹, in: Dictionnaire de Spiritualité, Bd. 10, Paris 1977, Sp. 1313–1328, ›Oeuvres de miséricorde‹, Sp. 1328–1349; Theologische Realenzyklopädie, Bd. 5, Berlin/New York 1980, 215–238; Ruth Scoralick (Hg.), Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum. Stuttgart 2000.

¹⁶ Nicht bestätigte Regel 9,2 (Quellenschriften 1, wie Anm. 15, 187): »Und sie müssen sich freuen, wenn sie mit gewöhnlichen und verachteten Leuten verkehren, mit Armen und Schwachen und Aussätzigen und Bettlern am Wege.« Weitere Zeugnisse bei den Biographen Thomas von Celano, Leben und Wunder des heiligen Franziskus von Assisi. Hg. Engelbert Grau OFM (Franziskanische Quellenschriften, Bd. 5), Werl/Westf. 1988, und Bonaventura, Franziskus Engel des sechsten Siegels. Hg. Sophronius Clasen OFM (Franziskanische Quellenschriften, Bd. 7), Werl/Westf. 1962. Auch ist Kapitel 25 der »Fioretti« zu nennen: Franziskus wäscht einen verbitterten und böartigen Aussätzigen von Kopf bis Fuß und heilt ihn von Aussatz und Sündhaftigkeit. Diese Begebenheit erschien heute den Brüdern des Konvents Rivortorto bei Assisi so bedeutungsvoll, dass sie in den letzten Jahren nahe dem Flüsschen eine entsprechende Bronzeplastik aufstellten.

¹⁷ Quellenschriften 1 (wie Anm. 15), 62, 85 und sinngemäß öfter.

¹⁸ Theologisches Begriffslexikon (wie Anm. 15), 53; Stefan Dybrowski, Barmherzigkeit im Neuen Testament – Ein Grundmotiv caritativen Handelns, Freiburg/i.Br. 1992, 15–20.

so komm.« Franziskus bietet sich zum Mittragen an, aber er lässt dem Bruder die Freiheit, über Wunsch und Notwendigkeit selbst zu entscheiden.

Die vorgestellten Textzeugnisse des Franziskus und seiner Brüder erlauben im barmherzigen Tragen des Anderen ein »franziskanisches« Grundanliegen zu erkennen. Die neue Bewegung der Bruderschaft in der Kirche hat die biblischen Impulse radikal ernst genommen

Benedikt

Nun hat auch ein anderer großer Heiliger, der hl. Benedikt, 700 Jahre vor Franziskus in der Barmherzigkeit eine Leittugend insbesondere des Abtes gesehen: »Er muß keusch, nüchtern, barmherzig sein. (...) Und immer soll er lieber Erbarmen walten lassen als strenges Gericht.« Greisen und Kindern gegenüber sei Nachsicht (*misericordia*) zu üben, wenn es um die Strenge der Regelbeobachtung geht. Den Kranken solle man »wie Christus dienen« (*sicut [...] Christo ita eis serviatur*), und die anspruchsvollen unter ihnen solle man »in Geduld ertragen« (*patienter portandi sunt*). In diesen seinen Regelkapiteln 64, 37 und 36 spricht Benedikt die Sprache der Bibel, wenn er auf den Triumph des Erbarmens über das Gericht (Jak 2,13) und auf den Dienst am Geringsten der Brüder als Christdienst (Mt 25,40) verweist.¹⁹ Diese Orientierung an der Hl. Schrift ist das gemeinsame Vielfache der beiden genannten, ja aller Orden und religiöser Gemeinschaften.²⁰ Damit verschärft sich unsere Frage nach dem »typisch Franziskanischen«. Beeindruckt an Benedikt »der untrügliche Blick für das Leben, die persönliche Erfahrung im Umgang mit dem Wort der Heiligen Schrift und mit dem Babylon des Menschenherzens«²¹, so zeigt das Charisma des Franziskus (und seiner Brüder wie Bentivoglia) weitere, sehr eigene Züge.

Die Einfalt als Zeichen

Das »typisch Franziskanische« dürfte ein Doppeltes sein. Es ist einmal darin zu erkennen, dass die innere Regung der Barmherzigkeit geradezu darstellerisch umgesetzt wird, und zwar nicht nur in der Trageszene des Bruder Bentivoglia. Dieser »imitiert« lediglich das zeichenhafte Handeln des Ordensvaters, der Fleisch für einen kranken Bruder erbettelte und mit einem fastengeschwächten Bruder in den Weinberg ging, dort mit ihm von den Trauben zu

¹⁹ Die Benediktus-Regel lateinisch und deutsch, hg. v. P. Basilius Steidle OSB, Beuron 1980, 174 f., 126–129.

²⁰ Edith Stein beschreibt den Krankendienst des jugendlichen Johannes vom Kreuz als »frühe Begegnungen mit dem Kreuz«: Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce. Louvain/Freiburg/i.Br. 1950, 10. Vgl. auch Antony Kavunguvalappil, *Theology of Suffering and Cross in the Life and Works of Blessed Edith Stein*. Frankfurt/a.M. u.a. 1998.

²¹ Justin Lang, *Sie prägten das Abendland. Leben und Wirkungsgeschichte der großen Ordensgründer: Benedikt – Dominikus – Franziskus – Ignatius*, Freiburg/i.Br. 1990, 53; 51 knappe Ausführungen zu Benedikts Übernahmen aus früheren Regeltexten, ausführlich bei B. Steidle (wie Anm. 19), 13–30.

essen (2 Cel 175. 176). ›Typische Körperbewegungen‹ waren ein Persönlichkeitsmerkmal des Franziskus. In ihnen brachte er zum Ausdruck, was ihn innerlich bewegte: Er gab alle Kleider dem enttäuschten Vater zurück, schnitt sich ein Kleid in der Form des Kreuzes zurecht, spielte Geige auf armen Hölzern und tanzte und sang dazu, predigte fast nackt am Pranger gegen den Eindruck, er sei ein vollkommener Mensch, predigte den Vögeln, ließ sich im Sterben nackt auf den nackten Boden legen.

Diese »Außenwelt der Innenwelt« – um einen Titel Peter Handkes zu variieren²² – wird von Franziskus in aller Öffentlichkeit zur Anschauung gebracht mit einer demütigen Selbstsicherheit, die nicht anders als »einfältig« zu nennen ist. So zumindest sieht dies sein Biograph Thomas von Celano (1 Cel 89. 58), wenn er ihm für die Zeit vor seiner *Conversio* eine »natürliche Einfalt« (*naturali simplicitate*) zuschreibt und den Vogelprediger von Bevagna »einfältig durch die Gnade« (*simplex gratia*)²³ nennt. In den programmatischen Darlegungen der Zweiten Lebensbeschreibung bezeichnet Celano die Einfalt als »Schwester der Weisheit« (2 Cel 189), und auch hier greift er nur ein Wort des Franziskus selbst auf.²⁴ Diese zur Anschauung gebrachte, zeichenhafte Einfalt des Herzens verleiht der tätigen Barmherzigkeit ihre ›franziskanische‹ Qualität, bei Franziskus wie bei Bentivoglia.²⁵

²² Peter Handke, *Die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt*. Gedichte. 1969.

²³ *Analecta Franciscana*, Bd. 10, Firenze 1941, 67, 45.

²⁴ »Gruß an die Tugenden«, Einleitungssatz: »Sei begrüßt, Königin Weisheit, der Herr erhalte dich mit deiner Schwester, der heiligen reinen Einfalt.« *Quellenschriften 1* (wie Anm. 15), 131.

²⁵ Hier kann nur angedeutet werden, dass in den französischen und in den deutschen höfischen Romanen nach der Mitte des 12. Jahrhunderts Aussätzige erscheinen und die höfische Gesellschaft herausfordern, wie dies Franziskus nur wenig später, um 1205/06, erlebte (1 Cel 17. 39, 2 Cel 9. 66. 98); so in Eilharts von Oberg »Tristan« (um 1170/80) und bei dem altfranzösischen Bérout (um 1165? 1190?). Gottfrieds von Straßburg »Tristan und Isolde« (um 1210) übergeht diese Episode und belässt es bei der übelriechenden Verwundung des Ritters Morolt (Verse 7275–85). Umberto Eco führt in seiner Nachgestaltung die Aussätzigen dennoch in Gottfrieds Roman ein: »Im Namen der Rose«, 255. Zum Aussatz vgl. Gundolf Keil u. a. in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1, München/Zürich 1980, Sp. 1249–1257. An die sehr persönliche Sorge des Bentivoglia für ›seinen‹ Aussätzigen erinnert, was für den hl. Adolf Graf von Tecklenburg, Zisterzienser und 1216 Bischof von Osnabrück, berichtet wird: Auf seinem Wege zur bischöflichen Burg Fürstenberg habe er im Dorf Merzen wiederholt einen Aussätzigen besucht und getröstet, sehr zum Missbehagen der Begleiter, die warten mussten. Sie hätten den Kranken deshalb ohne Wissen des Bischofs an einen anderen Ort gebracht. Der Bischof habe aber gleichwohl wiederum bei der Hütte angehalten und darin den Aussätzigen wunderbarerweise wie immer auf seinem Lager angetroffen (Bernard Beckschäfer, *Der heilige Adolf, Bischof von Osnabrück*. Paderborn 1924, 36 f., nach der von Franz Wilhelm von Wartenberg, 1625–1661 Bischof von Osnabrück, veranlassten *Adolphi Osnabrugensis Episcopi Vita*). *Abbildungsnachweis*: 1 und 5: Werinhard J. Einhorn; 2 und 3: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Gaddi 112, f. 94^v, 49^r. Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali. E' vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo; 4: Bibliothek des Istituto Storico dei Cappuccini, Rom.

Der Dominikanerorden

Isnard Wilhelm Frank

Offizieller Name *Ordo Fratrum Praedicatorum* (abgekürzt OP), Orden der Predigerbrüder (verkürzt: Predigerorden); im Mittelalter landschaftlich verschiedene Namen (Prediger, Schwarzbrüder – vgl. Blackfriars, so heute noch in England; nicht selten nach dem Patrozinium einer Ordenskirche – in Leipzig z. B. Paulaner, in Frankreich oft Jacobins nach der Kirche St. Jacques/Paris). Seit dem 13. Jahrhundert kommt der Name Dominikaner bzw. Dominikanerorden auf; also die Benennung nach dem Ordensstifter. – Ordenstracht: Tunika, Skapulier und Kapuze weiß, schwarzer Mantel und Mantelkapuze; Ledergürtel für die Tunika, seit 16./17. Jh. daran Rosenkranz eingehängt.¹

Der hl. Dominikus (kanonisiert 1234 durch Papst Gregor IX.) wurde um 1170 zu Caleruega (Altkastilien) geboren. Aus seinem frühen Leben sind im Blick auf die Ordensgründung verschiedene Einzelheiten wichtig. So scheint er von Jugend an für eine Laufbahn im Kirchendienst bestimmt gewesen zu sein. Zu dieser Lebensplanung gehört auch das mehrjährige Studium an der damals angesehenen Domschule von Palencia. Seit 1196 ist Dominikus als Kanoniker des reformierten und damit an der Augustinus-Regel ausgerichteten Domstiftes Osma nachzuweisen. 1201 wurde er Subprior dieser Kanonikergemeinschaft. Sein »Berufungsweg« zeichnet sich also durch Geradlinigkeit und Stetigkeit aus. Eine einschneidende »Conversio morum« gab es nicht; allerdings eine grundsätzliche Neuausrichtung seiner »apostolischen Lebensweise« auf der Grundlage der Augustinus-Regel. Diese »Kehre«, an deren Ende die Gründung des Predigerordens stand, begann 1205/06. Auf einer diplomatischen Reise im Dienste des Königs mit Diego, dem Bischof von Osma (und damit auch dem Oberen des Domstifts) blieben die beiden Diplomaten im königlichen Dienst in Südfrankreich »hängen« und wurden zu Missionaren im Dienste des Glaubens. Anders als das damals in einem Aufbruch befindliche Spanien war Südfrankreich eine krisengeschüttelte Landschaft; politisch und sozial, kulturell und religiös. Es formierten sich kirchenkritische Zirkel (Waldenser); andere hatten sich bereits zu einer starken Gegenkirche organisiert (Katharer oder auch Albigenser genannt). In breiten Schichten der Bevölkerung und vor allem des Landadels fanden die Katharer viele Sympathisanten. Diese Situation be-

¹ I. W. Frank, Dominikanerorden, in: Lexikon für Theologie und Kirche 3 (1995) 309–318 (mit ausführlicher Bibliographie); ders., Bettelorden, ebd. 2 (1994) 341–342; A. Walz, Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum. Rom ²1948; W. A. Hinnebusch, The History of the Dominican Order. Origins and Growth to 1500. 2 Bde., New York 1966–73; ders., Brève histoire de l'ordre dominicain (bearb. v. G. Bedouelle), Paris 1990. Wichtiges Periodicum: Archivum Fratrum Praedicatorum, Rom, 1 (1930 ff.).

griffen Diego und Dominikus als Herausforderung, als »Berufung« zur Mitarbeit in dem von Papst Innozenz III. ins Leben gerufenen und Zisterzienseräbten anvertrauten »Werk der Verkündigung«, das ziemlich erfolglos agierte. Die beiden Spanier sahen das und handelten entsprechend. Sie stellten ihre Tätigkeit auf eine neue Basis: Die apostolische Predigt in evangelischer Armut nach dem Vorbild der Jüngeraussendung in den Evangelien; also die apostolische Wanderpredigt in Armut. Dieser missionarische Lebensstil war damals Ideal vieler um Nachfolge Jesu Besorgter. Bekanntester neben- bzw. außerkirchlicher Exponent dieser Bekehrungsbewegung ist Petrus Waldes († um 1207); im Verbund mit Kirche und päpstlichem Segen des hl. Franz von Assisi († 1226). Auch Diego und Dominikus ließen sich das Konzept ihrer »apostolischen Wanderpredigt« von Papst Innozenz III. bestätigen (17.11.1206).

Nach dem frühen Tod von Bischof Diego (Dezember 1207) blieb Dominikus im Lande; ein Fremdling unter Fremden, könnte man sagen, mit nur spärlichen Erfolgen. In zäher Kleinarbeit widmete er sich dem Bekehrungswerk unter den Katharern. Nach Jahren erst stießen Gefährten zu ihm, die sich 1215 durch ein Gehorsamsgelübde an ihn banden und sich damit zum Bekehrungswerk verpflichteten. Fulko, der Bischof von Toulouse, bestellte diese von Dominikus geleitete Klerikergruppe im Frühsommer 1215 zu Predigern in seine Diözese. Sie sollten also Gehilfen des bischöflichen Predigtdienstes sein. Das neuartige Experiment wurde rechtlich und finanziell abgesichert. Fulko überwies der Gemeinschaft Einkünfte von einigen Kirchen der Umgebung und übergab Dominikus und seinen Gefährten in Toulouse die Kirche des hl. Romanus samt dazugehörigem Haus. Als Kanoniker von St. Romanus/Toulouse hatten nun Dominikus und seine Gefährten einen »kirchenrechtlich« unanfechtbaren »Ausweis« für ihre apostolische Tätigkeit als Wanderprediger.

Mit dem Status bloßer diözesaner Prediger und Kanoniker wollte sich Dominikus nicht zufrieden geben. Sein Blick scheint sich damals schon über Südfrankreich hinaus erstreckt zu haben. Daher ließ er sich seine tolosaner Gemeinschaft auch vom Papst bestätigen. Mit dem für solche Fälle vorgesehenen Formular »Religiosam vitam eligentibus« nahm Papst Honorius III. am 22. Dezember 1216 die an St. Romanus lebendige Kanonikergemeinschaft in den päpstlichen Schutz auf, bestätigte Besitz und Einkünfte, verpflichtete sie auf die Lebensweise nach der Augustinusregel. Dominikus und seine Gefährten waren mit diesem Dokument vom Papst anerkannte reformierte Kanoniker von St. Romanus in Toulouse geworden. Eine Bestätigung des Predigerordens war mit der Bulle »Religiosam vitam eligentibus« nicht erfolgt. Denn den gab es damals noch nicht. Immerhin bildete diese Urkunde die Basis für überlokale und nicht auf Südfrankreich beschränkte Tätigkeiten. An solchen lag Dominikus spätestens seit 1216/17. Seit Sommer 1217 sandte er seine Brüder in Gruppen aus, neue Stützpunkte zu gründen. Dabei galt zuerst Paris und dann auch Bologna seine besondere Sorge. Für die Ausbreitung seiner Gemeinschaft versicherte sich Dominikus päpstlicher Unterstützung. Er

ließ sich vom Papst Empfehlungsschreiben an die Bischöfe ausstellen; diese sollten die Predigerbrüder, die ihr Leben dem Dienst der Predigt in apostolischer Armut weihten, aufnehmen und unterstützen. In den päpstlichen Schreiben wurde die Tätigkeit als Prediger hervorgehoben, und ohne viel Aufhebens kam diese Tätigkeitsbeschreibung ziemlich bald auch als Name für die Ordensgemeinschaft in Anwendung.

Dieser neuartige *Ordo Fratrum Praedicatorum* fand also nach Form und Inhalt langsam seine ihm eigentümliche Gestalt. Am Anfang waren Dominikus und seine Gefährten im Auftrag des Bischofs Prediger in der Diözese Toulouse, jetzt waren sie dabei, im Auftrag des Papstes Prediger in der ganzen Christenheit zu werden. Neben die Bischöfe und deren Mitarbeiter in der Seelsorge, also die Pfarrer als die »ordentlichen« Prediger, traten die Predigerbrüder als »außerordentliche« kraft päpstlichen Auftrags. Predigtamt und Predigtgnade wurden im Predigerorden gleichsam institutionalisiert.²

Die in der Zerstreuung lebende und rasch wachsende Ordensgemeinschaft wurde zusammengehalten durch die Befolgung der Augustinusregel und die dazu nötigen Ausführungsbestimmungen, die Konstitutionen. Was die häusliche Lebensweise betrifft, hielten sich die entsprechenden Vorschriften der Konstitutionen an die *Consuetudines* der Prämonstratenser; an eine kanonikale Lebensweise also mit starkem monastischen Zuschnitt. So weit es um Verfassungsnormen für die neuartigen Aufgaben ging, wurden aus weltlicher und kirchlicher Praxis Anregungen übernommen und auf die eigenen Bedürfnisse zugeschnitten. Aus dem Kirchenrecht wurde die Abhaltung der jährlichen Generalkapitel übernommen; erstmals traf man sich dafür mit Dominikus in Bologna zu Pfingsten 1220; zum gleichen Termin und ebenfalls in Bologna im folgenden Jahr.

Am 6. August 1221 verstarb Dominikus zu Bologna. In eine Krise geriet der Orden ob des unvorhergesehenen Todes seines Stifters nicht. Die Gemeinschaft war nach Regel und Satzungen sowie der Einstellung seiner Mitglieder nach gefestigt. Das begonnene Werk konnte bruchlos weitergeführt werden. Mitzuverdanken ist diese Kontinuität dem auf dem Generalkapitel Paris 1222 zum Ordensmeister gewählten jungen Jordan von Sachsen (1222–1237) aus Deutschland und dessen Nachfolger, dem Spanier Raimund von Peñaforte (1238–1240); ein herausragender Kirchenrechtslehrer dieser, ein begnadeter »Studentenseelsorger« jener. Die von Dominikus schon ins Auge gefassten Stützpunkte Paris und Bologna wurden unter Jordan zu den beiden wichtigsten Zentren des in rascher und weitausgreifender Verbreitung stehenden Ordens. Die Verbindung mit diesen Schulzentren der abendländischen Christenheit prägten jetzt den Orden. Aus dem Schulumilieu kam ein Großteil des Nachwuchses. Das Schulumilieu prägte das intel-

² G. Bedouelle, *Dominique ou la grâce de la Parole*. Paris 1982 (dt.: *Von der Kraft des Wortes*. Graz 1984), VI. J. Koudelka (Hg.), *Dominikus. Gotteserfahrung und Weg in die Welt*. Olten/Freiburg 1983. Forschungsgeschichte, Kritik und Neuinterpretation zu Dominikus und Ordensanfängen grundlegend dazu jetzt: S. Tugwell, *Notes on the Life of St. Dominic*. In: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 65 (1995) 5–169; 66 (1996) 5–200; 67 (1997) 26–59; 68 (1998) 5–116; ders., *The Evolution of Dominican Structures of Government*. Ebd., 69 (1999) 5–60 (wird fortgesetzt).

lektuelle Profil des Ordens. Im Wechsel fanden bis 1244 die Generalkapitel zwischen Bologna und Paris statt; dann erst wurden auch andere Städte als Versammlungsorte benannt; 1245 war es Köln. Wahrscheinlich wollte der damalige Ordensmeister Johannes von Wildeshausen (1241–1252) – also auch ein Deutscher – das Generalkapitel in einer deutschen Stadt abgehalten wissen, um mit dieser Versammlung der Präsenz des Ordens in Deutschland Nachdruck zu verleihen. Die frühesten Gründungen im Reich waren Friesach (Kärnten) und Köln (1220), in rascher Folge dann bis 1240/41 weitere 26. Zu Beginn des 14. Jahrhunderts zählte die große deutsche Ordensprovinz »Teutonia« 96 Konvente. Sie reichte von Antwerpen bis Pettau (Slowenien), von der deutschsprachigen Schweiz bis Mecklenburg. 1303 wurde dieser Verwaltungsbezirk geteilt. 49 Konvente verblieben bei der Teutonia, 46 wurden in der neuen Provinz Saxonia zusammengefasst. Die Zahl der Provinzen wurde 1303 auf 18 erhöht; seit 1228 waren es acht gewesen. 1513 gab es, bedingt durch weitere Teilungen, 23.³

Zur Struktur des Ordens

Der Gestaltwandel des abendländischen Mönchtums erfolgte im Zusammenhang mit den politischen, sozioökonomischen und soziokulturellen Möglichkeiten und Bedürfnissen der jeweiligen Zeit. Bestimmte monastische Vorstellungen wurden als verbindliches Vorbild aufgegriffen und auf jeweilige Bedürfnisse zurechtgebogen. Vom Früh- bis ins Hochmittelalter kam dem Mönchtum auf der Basis der Regel des hl. Benedikt diese Leitbildfunktion zu. In der gärenden Umbruchszeit des 12. Jahrhunderts kamen verschiedene neue monastische Leitbilder auf; eine dieser Leitvorstellungen fand dann im 13. Jahrhundert in Verfassung und Selbstverständnis der Bettelorden eine eindrucksvolle Gestalt, die in verschiedener Hinsicht auch auf die älteren Orden Auswirkungen hatte. Zu den klassischen Bettelorden des 13. Jahrhunderts gehören die Augustinereremiten, die Karmeliten, die Minoriten und die Predigerbrüder. Da die besonderen und die genannten Bettelorden auszeichnenden Merkmale zuerst bei den Dominikanern ausgebildet und zu konstitutiven Eigenheiten des Ordens wurden, kommt der Verfassung des Predigerordens innerhalb der abendländischen Ordensgeschichte des 13. Jahrhunderts eine Leitfunktion zu. Denn unter dem Einfluss der dominikanischen Verfassung nahm die Bruderschaft der Minderbrüder langsam die Qualität eines Ordens der Minderbrüder an; gleiches gilt von der Umwandlung des Eremitenverbandes der Karmeliten. Und für die Augustinereremiten galten bereits bei der Gründung die Konstitutionen der Predigerbrüder als Grundlage für die eigene Verfassung.

³ Eine Gesamtdarstellung der Geschichte der Dominikaner in »Deutschland« gibt es noch nicht; wichtige Beiträge dazu in: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. Leipzig (u. a.) 1–39 (1907–1941) 40 (1952); N. F. Berlin 1 (1992) ff. Zu den Anfängen: J. B. Freed, *The Friars and German Society in the Thirteenth Century*. Cambridge/MA 1977; Th. Berger, *Die Bettelorden in der Erzdiözese Mainz und den Diözesen Speyer und Worms im 13. Jh.* Mainz 1995.

Die drei konstitutiven Merkmale des Predigerordens sind: 1. Korporativ verfasster ortsunabhängiger Personenverband. 2. Existenzsicherung durch Seelsorge. 3. *Disciplina scholastica* als Lebensstil.

1. Der korporativ verfasste ortsunabhängige Personenverband

Das 12. Jahrhundert ist geprägt von einer breiten Kommunalbewegung. Gemeint damit sind Zusammenschlüsse von Personen zur Wahrung bzw. Durchsetzung ihrer Interessen. In wirtschaftlicher Hinsicht gehören dazu Gilden (Zünfte) von Kaufleuten und Handwerkern; im politisch-sozialen Bereich sind es die *Coniurationes*, die Schwurverbände (bzw. Einungen) von Bürgern in den sich bildenden Städten; in den »Schulen« die *universitas* von Lehrern und Schülern. Nach den Vorstellungen der Zeit wurzelte alle dem jeweiligen Verband eigentümliche Gewalt und Zuständigkeit in diesem. Die Summe seiner Mitglieder machte den Verband zu einem Körper; gleichsam belebt durch die gemeinsamen Interessen, die in Statuten festgehalten und durch die Mitglieder zu beschwören waren. Auf den »Generalversammlungen« wurden die Gesetze erlassen und jene Amtsträger gewählt, die für die Administration Verantwortung trugen. Das »Haupt« der jeweiligen Korporation war also bestellter und rechenschaftspflichtiger Mandatar, ganz dem Grundsatz des Korporationsverständnisses entsprechend: *Totum est maius sua parte*. (Das Ganze ist größer als jedes seiner Teile.)

Dieses in kurzen Strichen nachgezeichnete korporative Verfassungsmodell prägte den Predigerorden. Der Gesamtorden ist Träger der von Päpsten und Kirchenrecht eingeräumten Vollmachten, die er durch entsprechende Repräsentativorgane wahrnimmt. Delegierte Administrations- und Repräsentativorgane sind die von den zuständigen »Mitgliedsversammlungen« gewählten Mandatare. Nach diesen Grundsätzen ist die Verfassung auf den drei Handlungsebenen strukturiert.

Für den Gesamtorden ist das Generalkapitel zuständig. Die Legislative fällt in seine Zuständigkeit; zur Tagungszeit auch die Exekutive. Jede Erweiterung und Änderung von Einzelbestimmungen der Konstitutionen bedarf der Zustimmung dreier unmittelbar aufeinander folgender und damit jeweils von anderen Delegierten beschickter Kapitel: Auf dem ersten sind die Provinziale, auf dem zweiten die ersten Diffinitoren, auf dem dritten die zweiten Diffinitoren der einzelnen Provinzen. Der Sinn dieser dreifachen Novellierung ist klar: Ein möglichst breiter Konsens sollte gefunden werden. Humbert von Romans, Ordensmeister von 1254 bis 1262, bemerkte in seinem Kommentar zu den Konstitutionen des Ordens zu dieser seiner Zeit nur im Predigerorden praktizierten Besuchsart der Generalkapitel: Da im Predigerorden jedes Mitglied über die zur Leitung nötige Diskretion verfügt, können im Unterschied zu den anderen Orden auch grundsätzlich alle Mitglieder Kapiteldelegierte werden! – Fällt die Wahl eines Ordensmeisters an, wählen auf dem dafür eigens einberufenen Wahlkapitel Provinziale und Diffinitoren den Or-

densmeister, dem unter Kontrolle der Generalkapitel die Exekutivgewalt anvertraut ist.

Die seit 1221 ins Auge gefassten und im folgenden Dezennium dann strukturierten Mittelinstanzen – die Provinzen – haben als relative Selbstverwaltungskörper im Provinzkapitel ihr Repräsentativorgan. Auch dieses findet jährlich statt, in der Regel im September. Es wird von den Konventprioren und -delegierten beschickt. Dieses Kapitel wählt den Provinzial (prior provincialis) und die für den Dreierturnus der Generalkapitel nötigen zwei Diffinitoren, sorgt für die Rezeption der Generalkapitelbeschlüsse, regelt die Einzelheiten der Provinzstudien durch Assignment von Lehrern und Studenten, die der seelsorglichen Tätigkeiten durch Bestellung der Prediger usw. Das Konventkapitel ist zuständig für die klösterliche Disziplin und die seelsorglichen Aktivitäten im »terminus praedicationis«, d. h. dem geographisch festgelegten Zuständigkeitsbereich eines Konventes. Das Konventkapitel wählt natürlich auch den Konventprior sowie den Delegierten zum Provinzkapitel. Dieser wie auch der Provinzprior bedürfen der Bestätigung durch den nächsthöheren Oberen; der vom Generalkapitel gewählte Ordensmeister bedarf, da es sich beim Gesamtorden um eine autonome Korporation handelt, keiner weiteren Bestätigung; also auch nicht der päpstlichen! Zeitlich begrenzte Amtszeiten gab es im Mittelalter noch nicht; man blieb im Amt, bis man um Entbindung bat, vom Kapitel das Vertrauen entzogen wurde oder der nächsthöhere Vorgesetzte (aus sehr unterschiedlichen Gründen) eine Absetzung verfügte.

Aus der Verfassung einer Ordensgemeinschaft als korporativ verfasseter Personenverband ergibt sich als Konsequenz, dass der einzelne Beitrittswillige nicht mehr in ein Kloster eintritt, sondern in den Gesamtverband aufgenommen wird. Er macht auch nicht mehr – wie in der Benediktregel festgelegt – Profess auf ein Kloster, sondern legt diese auf den Namen des Ordensmeisters ab. Machte die Bindung ans Kloster den Mönch der Benediktregel ortsgebunden, so die Profess im Predigerorden ortsungebunden. Natürlich lebten auch die Dominikaner in Klöstern; sie konnten jedoch jederzeit aus bestimmten Gründen versetzt werden. Das Ordensziel verlangte Mobilität und Verfügbarkeit.⁴

Voll ausgebildet liegt dieses korporative Verfassungsmodell bereits in den zwischen 1220/1237 ausgearbeiteten *Constitutiones antiquae* vor. Änderungen und Novellierungen durch die Generalkapitel gab es in konkreten Einzelheiten ständig. Größere Eingriffe erfolgten im Anschluss an Änderungen im Kirchenrecht; so durch das Trienter Konzil, den Codex iuris canonici von 1917, die Impulse und Vorgaben des Vaticanum II. Diese wurden in den vom Generalkapitel 1968 erstellten *Liber constitutionum et ordinationum* eingearbeitet und berücksichtigt. Der jüngste (und novellierte)

⁴ Siehe Tugwell, *Evolution of Government* (wie Anm. 2); Fl. Cygler, *Zur Funktionalität der dominikanischen Verfassung im Mittelalter*. In: G. Melville, J. Oberste (Hg.), *Die Bettelorden im Aufbau*. Münster 1999, 385–428; A. H. Thomas, *De oudste Constituties van de Dominicanen. Voorgeschiedenis, Tekst, Bronnen, Onstan en Ontwikkeling*. Leuven 1965 (mit Edition der ältesten Konstitutionen); A. Gauthier, *Le pouvoir législatif dans l'Ordre des Prêcheurs*. Ottawa 1970.

Neudruck erschien 1998. Für die Generalkapitel gilt seit 1968 der dreijährliche Turnus. Die seit der Neuzeit begrenzte Amtszeit dauert seit 1968 für den Ordensmeister 9, die Provinziale 4, die Prioren 3 Jahre. Fester Amtssitz der Ordensleitung ist seit dem Spätmittelalter Rom (seit 1936 Santa Sabina).

2. Existenzsicherung durch Seelsorge

Die Dominikaner gehören zu den Bettelorden. Diese Bezeichnung ist missverständlich und suggeriert eine Existenzsicherung durch Bettel. Doch selbst bei der Minderbrüdergemeinschaft des hl. Franz war der Bettel anfangs nur als Ausnahme und Ergänzung gedacht; die Brüder sollten sich zur Arbeit als Tagelöhner verdingen und mit einem Almosen dafür zufrieden sein. Statt der Handarbeit der frühen franziskanischen Laiengemeinschaft trat bei den Predigerbrüdern als Klerikerverband seelsorgliche Tätigkeit; in erster Linie die Predigt und andere Formen der Unterweisung (auch in der Beichte). Dafür wurde ein Almosen erwartet. Man war also auf das Almosen der Wohltäter angewiesen. Dominikus und seine Gefährten riskierten den Schritt in eine solche »ungesicherte Existenzsicherung«. Auf dem ersten Generalkapitel 1220 verzichteten sie auf »Besitz und feste Einkünfte« für ihre Niederlassungen. Im Besitzverzicht liegt die Neuartigkeit der Bettelorden.

Bislang waren die Klöster wirtschaftlich autonom und Selbstversorger. Sie verfügten für den Lebensunterhalt über hinreichende Produktionsmittel. Sie waren vor allem Grund- und Bodenbesitzer. Zu Grund und Boden gehörte in der mittelalterlichen Gesellschaft immer auch Herrschaft; Herrschaft über Grund und Boden und die darauf wohnenden und den Grund bearbeitenden Menschen. Insofern waren die Klöster auch »Grundherrschaften«. In der agrarischen Gesellschaft und agrarischen Wirtschaftsform war eine klösterliche Existenzsicherung ohne Grundherrschaft gar nicht möglich. Das änderte sich mit dem Aufkommen der Städte, der Vernetzung der Landschaften mit Städten. Im Gefolge dieser »Verstädterung« kam es zu arbeitsteiligen Produktionsformen, wurden die Gewerbewirtschaft intensiviert und der Handel gesteigert; so kam vermehrt Geld in Umlauf. Dieser allmähliche sozioökonomische Wandel ist als Bedingung zur Bildung der auf Besitz und feste Einkünfte verzichtenden Bettelorden anzusehen. Im Lichte dieser Möglichkeiten deutete man die Armutsforderung der Nachfolge Jesu neu: nicht nur der einzelne Mönch, auch die klösterliche Gemeinschaft sollte besitzlos sein. Wobei die Gründergeneration der Dominikaner nicht kleinlich dachte: Kirche und Kloster samt einem dazugehörenden Gartenstück sowie die Gerätschaften des täglichen Lebens (wozu an wichtiger Stelle die Bücher zählten) sollten den einzelnen Klöstern gehören.

Vor dem Hintergrund dieser sozioökonomischen Gegebenheiten wird auch verständlich, warum im Mittelalter die Bettelordensklöster vor allem Stadtkonvente waren. Etwas zugespitzt kann man darum sagen: Mit den Bettelorden kam das »Mönchtum« in die Stadt. Die im mittelalterlichen Stadtbild unübersehbaren (und oft sehr großen) Kirchen- und

Klosteranlagen – in nicht wenigen Städten von allen vier Bettelorden – unterstreichen eindrucksvoll diesen Zusammenhang.

Die für diese Bauten sowie den täglichen Lebensunterhalt nötigen materiellen Mittel sollten durch geistliche Dienste der Brüder erbracht werden. Den Dienst am Seelenheil der Menschen hebt der Prolog zu den ältesten Konstitutionen als Zweck des Predigerordens heraus. Solche seelsorglichen Dienste bestanden, wie schon angedeutet, in der Predigt und anderen Arten geistlicher Unterweisung. Zur Sorge um das Seelenheil gehörte jedoch nach der Frömmigkeitsauffassung der Zeit das verdienstliche asketische Leben der Brüder, ihre Gebete und in herausragender Weise ihre Messfeiern. Denn nicht nur die Predigten der Brüder wollte man hören, sondern sich auch Anteil an ihrem frommen und verdienstlichen Leben sichern. Dafür wurden – so scheint es gewesen zu sein – reichlich Almosen gegeben. Die Einzelheiten dieser materiellen Lebenssicherung durch »gegenseitigen Leistungsaustausch« sind hier nicht abzuhandeln; auch nicht deren Wandlungen im Verlaufe des späteren Mittelalters hin zu Besitz und festen Einkünften (auf niedrigem Niveau).

Die Grundidee der Existenzsicherung durch seelsorgliche Tätigkeit kann man am biblischen Satz festmachen: »Der Arbeiter ist seines Lohnes wert« (vgl. Lk. 10,7; 1 Tim. 5,18). »Arbeiten« heißt im Kontext des dominikanischen Apostolates, um das Seelenheil der Menschen besorgt zu sein durch Formen der Unterweisung und kultische Dienstleistungen. Der hl. Thomas von Aquin († 1274) brachte seine Auffassung über den Zusammenhang von Seeleneifer und Existenzsicherung dem Sinn nach in folgender Weise zum Ausdruck: Solange die Predigerbrüder in ihrem Seeleneifer nicht nachlassen, brauchen sie um ihren Lebensunterhalt nicht besorgt zu sein. Es wird dann immer Menschen geben, die ihnen mit Almosen beistehen.⁵

Die Konkretisierung und Spezifizierung der Seelsorge erfolgten unter den für alle Bettelorden generell gültigen soziokulturellen Bedingungen und religiösen Vorstellungen. Daher entwickelten sich die einzelnen Stadtklöster rasch zu paraprochialen Kultzentren mit verschiedenen kultischen Dienstleistungen, unter denen der Predigt große Bedeutung zukam. Im »terminus praedicationis« fand die Wanderpredigt des Anfangs gleichsam ihre institutionelle Fortsetzung und erfasste das Hinterland. Der Tätigkeitsbereich für die Generalprediger war die Provinz; für die päpstlichen Ablass- und Kreuzzugsprediger war der Zuständigkeitsbereich noch ausgedehnter. Glaubensunterweisung und Bekehrungspredigt als Ordensaufgabe brachten es mit sich, dass mit dem Aufkommen und der institutionellen Einrichtung von »Glaubensgerichten« (Inquisition) päpstlicherseits meist Dominikaner mit dieser Art der Ketzerbekämpfung betraut wurden.

Mit diesen Hinweisen – vor allem mit dem Begriff »paraprochiales Kultzentrum« – ist auch schon angedeutet, dass die Bettelorden eine eigene und von der Pfarrseelsorge weitgehend unabhängige Seelsorgeorga-

⁵ Dazu ausführlich U. Horst, *Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutsbewegung des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts*. Berlin 1992, bes. 50 ff.

nisation mit päpstlicher Förderung (bzw. Duldung) auf- und ausbauen. Die ursprünglich als Hilfe für die pfarrliche und überpfarrliche Seelsorge gedachten pastoralen Aktivitäten der Bettelorden verselbstständigten sich also und entwickelten sich damit oft zur Konkurrenz, was immer wieder zu »Bettelordensstreitigkeiten« mit dem betroffenen Weltklerus führte.

Neben der stationären Seelsorge, die in Nord- und Osteuropa zum Teil noch eine missionierende war, diente die Tätigkeit in Asien direkt der Mission unter Nichtchristen. Zahlreiche Bistümer in Missionsgebieten waren Dominikanern anvertraut. Aus ihren »Diözesen« vertrieben wirkten die Nachfolger im Spätmittelalter als Weihbischöfe in verschiedenen Diözesen.⁶

3. *Disciplina scholastica als Lebensstil*

In Trennung und Abgeschiedenheit von der Welt »für Gott zu leben« war ein Grundsatz des monastischen Selbstverständnisses. Für die Welt wollten die Mönche insofern da sein, als sie mit ihrem asketischen Leben für sie so etwas wie Fürbitte einlegten. Der monastische und damit asketische Lebensstil sollte im Vollzug des klösterlichen Lebens eingeübt werden. In diesem Sinne deutete der hl. Benedikt das Kloster als eine Schule für den Dienst des Herrn (vgl. Benediktregel, Vorwort 45). Im Selbstverständnis der ersten Generationen der Predigerbrüder gewann die Vorstellung vom Kloster als »Schule für den Dienst des Herrn« neue Bedeutung sowohl in Bezug auf den Begriff »Schule« als auch die Vorstellung vom »Dienst des Herrn«. Dieser wurde erweitert durch die als Sorge um das Seelenheil zugespitzte Nächstenliebe. Für Gott da zu sein hieß in diesem Kontext so viel wie Gottes- und Nächstenliebe; mit anderen Worten: um Gottes willen sich um das Seelenheil des Nächsten kümmern. Durch Gebet, asketisches Leben, kurz durch die überlieferte *disciplina monastica*, diese aber eingebunden der *disciplina scholastica*. Damit ist der Begriffswandel von »Schule« berührt. Schulen im Sinne von Wissensvermittlung gab es auch im abendländischen Frühmittelalter; an erster Stelle sind dabei die Klosterschulen zu nennen. Doch im Verlaufe des 12. Jahrhunderts hatten sich die Schulen von den Klöstern gelöst und organisierten sich als selbstständige Verbände. Im Zusammenhang dieser Loslösung kam es auch zu Änderungen der Wissensvermittlung durch die »scholastische Methode«. Mit deren Anwendung in den neuen Schulen

⁶ I. W. Frank, Das mittelalterliche Dominikanerkloster als paraprochiales Kultzentrum. In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 17 (1998) 123–142; P. Segl, »Quoniam abundavit iniquitas«. Zur Beauftragung der Dominikaner mit dem »negotium inquisitoris« durch Papst Gregor IX., ebd. 53–66. W. Schenkluhn, Kirchenarchitektur der Dominikaner, ebd. 163–184; I. W. Frank, Bettelordenskirchen als multifunktionale Kulträume. Ein Beitrag zur Bettelordenskirchenforschung. In: Wissenschaft und Weisheit 59 (1996) 93–112; A. Müller, Die dominikanische Mission inter infideles et scismaticos. Konzepte, Leitbilder und Impulse bei Humbert de Romanis. In: G. Melville, J. Oberste (wie Anm. 4) 321–382. R. J. Loenertz, La société des Frères Pérégrinants de 1347–1475. In: Archivum Fratrum Praedicatorum 45 (1975) 107–145.

wurde aus der klösterlichen Erfahrungsphilosophie und -theologie schulische Wissensphilosophie und -theologie.

An den noch von Dominikus ausgewählten Stützpunkten Paris und Bologna wurden die Dominikaner mit dieser neuen *disciplina scholastica* vertraut. Für die Bedürfnisse und Möglichkeiten des Ordens wurde nach Form und Inhalt die Wissensvermittlung an den universitären Schulen zugeschnitten. Eine eigene Studienorganisation wurde aufgebaut, wodurch der Orden so etwas wurde wie eine *universitas magistrorum et studium*. In *remissionem peccatorum* sollte man sich der Mühsal des Studiums unterziehen. Studium also als asketische Leistung; ganz nach dem Motto »Akademisches Leben verpflichtet!«. Die Schritte des Studiums dabei nicht als Selbstzweck, sondern hingeordnet auf *docentura et praedicatoria*, wie es Thomas von Aquin sagte. Dozentur als Lehramt, das die Studenten auf ihre spätere Tätigkeit als Prediger im Dienst des Seelenheiles vorbereitet. Dafür sollte der Prediger wissenschaftlich qualifiziert sein. Dieser Qualifizierung galt die anspruchsvolle methodische Schulung in der Ausbildungszeit; ihr galt darüber hinaus das Ideal des *studium assiduum*, der ständigen Befassung mit der »*Scriptura sacra*«, worunter man nicht nur die Bibel, sondern auch das breite Schrifttum verstand, das der Erklärung der Hl. Schrift und der darin enthaltenen Erbauung diene.

Die schulisch betriebene Theologie (und die damit zusammenhängenden Wissenschaften) war Haupttätigkeit der intellektuellen Elite des Ordens. Mit der Produktion von Schulliteratur und schulischen Hilfsmitteln (Lexika, Enzyklopädien usw.) fand diese Aktivität in der Theologie und Geistesgeschichte des Mittelalters einen unübersehbaren und wichtigen Niederschlag. Noch umfassender war das Schrifttum, das die Ergebnisse der Schule für die Volksunterweisung »übersetzte«, in Predigtsammlungen, katechetischen und erbaulichen Traktaten. In der Literatur für Frauenklöster spiegelt sich die auf hohem intellektuellen und affektiven Niveau zur Mystik verinnerlichte Frömmigkeit. In Deutschland stehen dafür im 14. Jahrhundert Meister Eckehart († 1327/28), Johannes Tauler († 1361), Heinrich Seuse († 1366). In der Theologie setzte sich über Albertus Magnus († 1280) und besonders Thomas von Aquin († 1274) die aristotelisch interpretierte Glaubensüberlieferung durch. Als »Thomismus« erlangte diese Theologie über den Orden hinaus breite Geltung.

Über ihre Studienorganisation wurden die Dominikaner (und in ihrem Gefolge bald die Minoriten und dann auch Augustinereremiten und Karmeliten) zu Verbreitern der Scholastik, ihre Klöster zu »Bildungszentren« für die laikale Bildungselite. Ihre Ausbildungsstätten waren in der Regel den spätmittelalterlichen Universitäten institutionell eingebunden (inkorporiert).⁷

⁷ I. W. Frank, Die Grundlegung des intellektuellen Profils des Predigerordens in seinen Anfängen. In: Rottenburger Jahrbuch (wie Anm. 6) 13–34; U. Horst, Thomas von Aquin und der Predigerorden. Ebd. 35–52; M. Mulchahey, »First the Bow is bent in Study ...« Dominican Education before 1350. Toronto 1998; I. W. Frank, Die Bettelordensstudia im Gefüge des spätmittelalterlichen Universitätswesens. Stuttgart/Wiesbaden 1988; ders., Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis

Die Dominikanerinnen

Wie bei den meisten mittelalterlichen Ordensgemeinschaften gab es auch bei den Dominikanern einen weiblichen Zweig. Die Basis dafür bildeten die drei von Dominikus noch gegründeten Frauengemeinschaften (Prouille, Rom, Madrid); dazu kamen die im Verlaufe der »religiösen Bewegung« der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstandenen vielen »Sammlungen« frommer und asketisch lebender Frauen, die den Anschluss an den Orden suchten und mit päpstlicher Unterstützung schließlich auch erreichten. Am Ende dieser Anschlussbewegung stand dann die Inkorporation in den Orden mit der Zusicherung geistlicher Betreuung durch Predigerbrüder. Das durch die Augustinusregel und die für Frauen adaptierten Konstitutionen der Predigerbrüder normierte kontemplative und klausurierte Leben in den einzelnen Klöstern entsprach generell den Bedürfnissen und Möglichkeiten der Zeit. Als Fürbittgemeinschaften wollten und sollten sie mit ihrem frommen Leben den Predigerbrüdern in deren Apostolat beistehen. – Im 13. Jahrhundert hatten auffällig viele Frauengemeinschaften im deutschen Sprachraum den Anschluss an den Orden gefunden; Zeichen und Wirkung intensiver Frauenseelsorge der deutschen Predigerbrüder. 1277 zählte man 58 Konvente, 40 davon in der deutschen Provinz; 1358 von 158 in der Teutonia 65, in der Saxonia 9.

Neben den Moniales OP (früher Zweiter Orden genannt) gab es noch die zahlreichen semi-religiösen Gemeinschaften des »Dritten Ordens«, die sich meist karitativen Aufgaben widmeten. Erst in der Neuzeit und besonders im 19. Jahrhundert entstanden die vielen Kongregationen von Dominikanerinnen, die in Erziehung und Krankenpflege das dominikanische Apostolat in einer inzwischen möglich und nötig gewordenen Weise fortsetzten.⁸

Ausblick in Neuzeit und Gegenwart

Im Verlauf des 14. Jahrhunderts hatten die Dominikaner (wie auch die anderen Bettelorden) den Zenit von Ausbreitung und Wirksamkeit erreicht. Stagnation auf verschiedenen Gebieten machte sich breit, die auch die breite Reformbewegung des 15. Jahrhunderts nicht zu überwinden

1500. Wien 1968 (mit Überblick zur Studienorganisation des Ordens überhaupt); K. Elm, Studium und Studienwesen der Bettelorden. In: A. Demandt (Hg.), *Stätten des Geistes. Große Universitäten Europas von der Antike bis zur Gegenwart*. Köln 1999, 112–126; Th. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*. 4 Bde., Rom 1970–1993.

⁸ B. Degler-Spengler, Zisterzienser, Dominikaner und Franziskaner vor dem Problem der Inkorporation von Frauenklöstern. In: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 4 (1985) 37–50; I. W. Frank, Zur Gründung der »Dominikanerinnen« im 13. Jh. In: W. Schiedermaier (Hg.), *Das Dominikanerinnenkloster zu Bad Wörishofen*. Weißenhorn 1998, 36–49, 329–335; P. Zimmer, Die Dominikaner und Dominikanerinnen in der Schweiz. In: *Helvetia sacra* IV/5/1, Basel 1999, bes. 35–95.

vermochte. Die Reformation im 16. Jahrhundert brachte dann in verschiedenen Ländern Mittel- und Nordeuropas das Ende dominikanischer Präsenz. Diese Verluste wurden durch die missionarischen Erfolge in der Neuen Welt wieder aufgewogen. Doch die Funktion einer Leitfigur monastischer Verfassung in Organisation, Lebensstil und Tätigkeit war an die »Gesellschaft Jesu« des hl. Ignatius von Loyola übergegangen. Die Jesuiten gaben jetzt den Ton an; weckten vielfach in den alten Orden neuen Elan. Selbst in der Theologie hatten die Jesuiten die Dominikaner eingeholt und spielten in der theologischen Ausbildung (wohl überall) eine größere Rolle als die Dominikaner.

Die Säkularisationswellen in den einzelnen Ländern seit Ende des 18. Jahrhunderts bis weit ins 19. Jahrhundert hinein überstanden nur noch kümmerliche Reste des Ordens. Neue organisatorische Festigung erfolgte zuerst im Kirchenstaat. Spirituelle Impulse führten in Italien zu Reformklöstern; davon geprägt führte Henri Dominique Lacordaire 1843 den Orden in Frankreich wieder ein und einem erstaunlichen Aufschwung entgegen. 1856 erfolgte die Zusammenfassung der noch bestehenden Klöster der Donaumonarchie in einer neuen Provinz. Die Neuanfänge in Deutschland seit 1856 führten durch die klosterfeindliche Gesetzgebung des Kulturkampfes (1872/79) zur verzögerten Provinzgründung erst 1895.⁹

Wie allgemein die erstaunliche Erneuerung des Ordenswesens im 19. Jahrhundert konservativen Leitbildern folgte, so auch der sich regenerierende Predigerorden. Dazu gehörte auch, dass in der Theologie die Dominikaner einen strengen Neuthomismus vertraten, was ihnen in der Kirche Profil und Gewicht gab.

Die Zeit nach dem Vaticanum II markiert einen Umwandlungsprozess in Selbstverständnis, Lebensstil und Tätigkeit, dessen Tendenzen und Auswirkung derzeit noch nicht klar erkennbar sind. Generell wird man von einer allgemeinen Krise des Ordenslebens in der verwöhnten Wohlstandsgesellschaft der Industrieländer zu sprechen haben, die sich im bedenklichen Rückgang der Mitgliederzahlen ablesen lässt. Da der Predigerorden seine Zentren in diesen Ländern hatte (und noch hat), ist bei ihm der Mitgliederschwund besonders gravierend. Zwar gibt es im Orden derzeit noch 42 Provinzen (dazu 3 Vize-Provinzen und 4 Vikariate), doch der Mitgliederstand ist von fast 10 000 (1966) auf ca. 6 000 gesunken (2001).¹⁰

⁹ E. Hillenbrand, Die Observanzbewegung in der deutschen Ordensprovinz der Dominikaner. In: K. Elm (Hg.), Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, Berlin 1989, 219–271; Kl. B. Springer, Die deutschen Dominikaner in Widerstand und Anpassung während der Reformation. Berlin 1999; M. Lohrum, Die Wiederanfänge des Dominikanerordens in Deutschland nach der Säkularisation 1856–1875, Mainz 1971.

¹⁰ Zu Umrissen und Entwürfen neuer dominikanischer Spiritualität und Sendung: Th. Eggersperger/U. Engel, Frauen und Männer im Dominikanerorden. Mainz 1992; U. Engel (Hg.), Dominikanische Spiritualität (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 1) Leipzig 2000; T. Radcliffe, Gemeinschaft im Dialog, hg. V. Th. Eggersperger, U. Engel (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 2) Leipzig 2001.

Jesuiten, Societas Jesu (SJ)

Klaus Schatz

1. Gründung, Eigenart, Verfassung

Keimzelle der SJ ist der Kreis von sieben Gefährten, die mit Ignatius v. Loyola (1491–1556) am 15.8.1534 auf dem Montmartre bei Paris private Gelübde ablegten; ihr Inhalt war Armut, Keuschheit, schließlich Mission im Hl. Land, ersatzweise Unterstellung unter den Papst zu apostolischen Sendungen. Die Unmöglichkeit der Reise nach Palästina (da von Venedig infolge Kriegausbruchs mit den Türken keine Schiffe ausfahren) und weitere Entscheidungen führten zur Gründung eines Ordens, der sich dem Papst unterstellt und den verschiedensten seelsorglich-apostolischen Werken widmet. Die päpstliche Bestätigung erfolgte zuerst durch Papst Paul III. in der Bulle »Regimini militantis ecclesiae« vom 27.9.1540; die Konstitutionen wurden von Ignatius (Generaloberer von 1541 bis zu seinem Tod 1556) ausgearbeitet und von der 1. Generalkongregation 1558 approbiert.

Die geistliche Mitte der SJ sind die Exerzitien. Ihr zentraler Gehalt ist die Einheit von Gottunmittelbarkeit des Subjekts, Nachfolge Jesu und Kirchlichkeit. Es geht in ihnen um die innere Erfahrung des persönlichen Gerufenseins durch Gott zum Einsatz für Seine größere Ehre in der Weise der tieferen Nachfolge des armen und gekreuzigten Christus, und dies als Dienst in der konkreten sichtbaren (»streitenden«) Kirche. Ziel der Exerzitien ist die »Wahl«, d. h. das Finden des persönlichen Weges in der Nachfolge. Die Aufgabe des »Exerzitienmeisters« ist es nicht. Die Exerzitien in ihrer 30-tägigen Vollform sind entscheidend für Berufsfindung und geistliche Prägung des Jesuiten; sie werden zweimal im Leben vollzogen: im Noviziat und im »Terziat« (dem »dritten Probejahr«, einer Zeit geistlicher Vertiefung nach der ganzen Ausbildung und vor den letzten Gelübden).

Als spezifisch für den Jesuitenorden gilt die Papstbindung, vor allem durch das 4. Gelübde des besonderen Gehorsams gegenüber dem Papst. Dieser Papstgehorsam bezieht sich auf apostolische »Sendungen«. Er ist zu verstehen als ekklesiologische Form der geistlichen »Indifferenz« (Freiheit von speziellen Bindungen und Eigeninteressen) und des Suchens nach der »größeren Ehre Gottes«, bzw. der Bereitschaft sich dorthin senden zu lassen, wo die Not am größten ist: Der Orden will der (Universal-)Kirche dienen, wo sie ihn braucht, und keine »Eigeninteressen« verfolgen. Eine anti-reformatorische Stoßrichtung ist der Papstbindung der SJ nicht ursprünglich zu Eigen, wenngleich sie sich speziell in Deutschland sekundär damit verbindet.

Dem entspricht die Sendung als zentrale Leitidee des Ordenslebens. Ziel ist »den Seelen zu helfen«, und zwar in möglichst umfassender

Weise, ohne sich auf eine bestimmte Aufgabe festzulegen. Merkmal der SJ ist daher die große Spannweite der konkreten Aufgaben, von der (auch profanen) Wissenschaft bis zum Dienst an den Ärmsten. Um der apostolischen Beweglichkeit willen geschieht ein Verzicht auf bisher für das Ordensleben charakteristische gemeinschaftsprägende äußere Formen (Chorgebet, Ordenstracht, eigene Ordensnamen, gemeinsame Gebete und festgelegte Bußübungen), wenngleich unter den Generalaten von Borja (1565–72) und Acquaviva (1581–1615) partiell doch eine »Monastisierung« des Ordens geschieht (festgelegte Zeit der einstündigen morgendlichen Betrachtung, »Jesuitentalar«, der faktisch doch zum »Ordenskleid« wird, an dem die Jesuiten kenntlich sind).

Verfassungsmäßig entspricht dem ein Zueinander von straff-zentralistischer Leitung einerseits, individuell-persönlicher Führung andererseits, während die kommunitär-parlamentarischen Formen der Bettelorden stärker zurücktreten. Dies bedeutet Vollendung der verfassungsmäßigen Zentralisierung: Unterhalb der Generalkongregation (welche die höchste legislative Instanz, auch über dem Ordensgeneral, darstellt) gibt es keine beschlussfassenden und die Obern wählenden Kapitel, sondern nur Konsultativorgane; alle Obern außer dem General werden von oben ernannt; der General, mit sehr weitgehenden Kompetenzen ausgestattet, wird auf Lebenszeit gewählt (seit der 31. Generalkongregation von 1965/66 mit Möglichkeit des Rücktritts und evtl. der Absetzung). Die Generalkongregation tritt beim Tode eines Generals zusammen, sonst auf Wunsch der alle drei Jahre sich versammelnden »Prokuratorenkongregation«. Sie besteht aus den Provinzobern und (je nach Größe der Provinz) von den Provinzkongregationen gewählten Vertretern. Die Provinzkongregationen ihrerseits wurden bis zur 31. Generalkongregation (1965/66) nicht gewählt, sondern bestanden aus den 50 ältesten Professoren (s. unten) der Provinz; seitdem werden sie von allen Mitbrüdern gewählt. Wie die Bettelorden seit dem 13. Jh. ist die SJ in Provinzen und diese in einzelne Kommunitäten (Ordenshäuser) gegliedert, die von Provinzobern und Hausobern (die »Kollegien« von Rektoren) geleitet werden; ihnen stehen auf Provinz- und Hausebene Beratungsorgane (Konsulte) zur Seite, die regelmäßig (meist monatlich) einberufen und über alle wichtigen Angelegenheiten befragt werden müssen. Die Provinzen sind zu »Assistenzen« (nach größeren Spracheinheiten oder Weltregionen) zusammengefasst, die jedoch keine eigenen Verwaltungseinheiten bilden: Die »Assistenten« sind keine Obern mit Beschlusskompetenz, sondern Regionalberater des Generals für ihr Gebiet. An die Stelle objektiver gemeinsamer Strukturen tritt das Prinzip der persönlichen Führung (Gewissensrechenschaft) und eines (sehr stark betonten, freilich schon bei Ignatius keineswegs sklavisch verstandenen, sondern auf breiter Konsultation und gegenseitiger Offenheit beruhenden und in der Durchführung flexiblen) Gehorsams. Neu ist auch die sehr langsame Aufnahme und die stufenweise Gelübdebindung: zwei Jahre Noviziat, danach die ersten Gelübde, die grundsätzlich schon für immer binden, jedoch Entlassung durch den Orden noch offen lassen; erst nach zehn

Jahren Ordenszugehörigkeit (außer den Studienjahren; diese Einschränkung besteht heute nicht mehr) die letzten feierlichen Gelübde. Unter den Jesuiten mit letzten Gelübden gibt es »Professen« (die außer den drei Gelübden noch das 4. Gelübde des Papstgehorsams ablegen) und geistliche (Priester) sowie weltliche (Brüder) »Koadjutoren«. Der von Ignatius intendierte Sinn dieser Differenz (Professen als mobiler Kern des Ordens) wurde freilich in der Ordensgeschichte nie realisiert; der Versuch, den Unterschied abzuschaffen und alle Jesuiten das Gelübde des Papstgehorsams ablegen zu lassen, scheiterte jedoch bei der 32. Generalkongregation (1974/75) am päpstlichen Veto. Praktisch hat dieser Unterschied heute kaum mehr Bedeutung, zumal die Möglichkeit besteht, Koadjutoren, die für höhere Obernposten vorgesehen sind, die nur von Professen besetzt werden können, nachträglich die Professgelübde ablegen zu lassen.

2. Geschichte

Die neue Ordensgründung entsprach vielfachen seelsorglichen, kirchlichen und missionarischen Bedürfnissen der katholischen Kirche, die sich durch das Konzil von Trient (1545–63) lehrmäßig gegenüber der Reformation abgegrenzt hatte. Gleichzeitig hatte sie aber ein Reformprogramm der Erneuerung der Seelsorge auf sich genommen, für dessen Realisierung es vor allem auf geeignete Seelsorger und deren Ausbildung ankam. Die Mitgliederzahl stieg von ca. 1 000 beim Tode des Gründers (1556) auf 5 200 um 1580 und 14 000 um 1620, von da an langsamer bis zum Maximum von 22 600 um 1750. Die beiden wichtigsten Schwerpunkte wurden einerseits die Heidenmission, wo die Jesuiten bereits um 1550 in allen Kontinenten (Indien, Japan, Kongo, Brasilien) wirkten, andererseits der Kampf gegen die Reformation und die innere Festigung des katholischen Lebens in den konfessionell umkämpften Ländern. Letzteres war nicht Gründungsziel (wohl die Heidenmission), trat jedoch schon um 1550 als gleich wichtige Aufgabe in den Blick (in der Bulle »Exposcit debitum« 1550 »Verteidigung und Verbreitung des Glaubens« statt bloß »Verbreitung« wie 1540) und prägte speziell seit Petrus Canisius auch Bild und Selbstverständnis der SJ, die zum wichtigsten Orden der Katholischen Reform und Gegenreformation wurde. Spezifisch für die Pastoral wurde die Verbindung von Eingehen auf die konkrete, auch individuelle Situation, Benutzung aller sinnenhaften, emotionalen und theatralischen Mittel (Jesuitentheater) und integraler katholischer Kirchlichkeit. Als effizientestes Mittel langfristiger Wirksamkeit erwies sich schon seit der Mitte des 16. Jh. der Schulunterricht auf den Jesuitenkollegien, die in Erziehungsmethoden den »Modus Parisiensis« weiterführten (Klasseneinteilung, Eigenverarbeitung des Stoffes durch Repetitionen, Disputationen etc.), inhaltlich dem humanistischen Ideal folgten und im Aufbau eine Pyramide von den »Humaniora« über die »Artes« (Philosophie, Mathematik, Naturwissenschaften) bis zur Theologie bildeten.

Ihre Zahl stieg bis um 1650 auf etwa 500 (im Heiligen Römischen Reich 66), bis 1750 auf 670; in ihnen lebte und arbeitete schließlich die Mehrzahl der Jesuiten. Wichtigste pastorale Tätigkeiten wurden daneben Predigten, Beicht hören, Katechese (in Deutschland besonders wichtig die Katechismen des Canisius), Marianische Kongregationen und Volksmissionen. In Theologie und Philosophie entwickelte der Orden die spanische Spätscholastik von Salamanca weiter; Hauptgebiete waren die (namentlich kontroverstheologisch betriebene) Ekklesiologie (Robert Bellarmin: Betonung der Stellung des Papstes in der Kirche), Gnadenlehre (Luis de Molina: Akzent auf der menschlichen Freiheit), Naturrechtslehre (Juan de Mariana, Francisco Suarez: Lehre der Volkssouveränität und des Widerstandsrechts), Moraltheologie (vor allem Ausrichtung auf Praxis, Individualfall und Gewissensproblematik, »Kasuistik«), aber auch (seit Anfang des 17. Jh. durch die »Bollandisten« in Löwen) die kritische Hagiographie, schließlich die Naturwissenschaften, speziell die Astronomie.

Die SJ wurde ferner zum größten Missionsorden. Handelt es sich in der ersten Zeit um eine »Mission im Sturmschritt« (so bei Franz Xavier), die ohne viel Vorbereitung in kurzer Zeit möglichst viele Taufen anzielte, so gewinnt seit dem Ende des 16. Jh. langfristige Strategie und Reflexion mehr Gewicht, woraus originelle Formen der Akkomodation entstanden. Dies waren in den Indianermissionen Spanisch-Amerikas seit 1609 die Indianerreduktionen (missverständlich »Jesuitenstaat« genannt), die Missionierung mit kultureller »Entwicklung« und Schutz vor Versklavung verbanden. Sie bauten auf den Grundlagen auf, die Dominikaner (Las Casas) und Franziskaner in ihrem Bemühen um friedliche Indianermission gelegt hatten, jedoch in einem großangelegten institutionellen Rahmen, der so nur durch die Beziehungen der Jesuiten zu den Fürstenhöfen möglich war. In Indien und China waren es die Missionsmethoden von Roberto de Nobili und Matteo Ricci, die nicht so sehr auf kurzfristige Bekehrungserfolge in Randgruppen als auf langfristige Begegnung mit der führenden kulturtragenden Schicht setzten (z. B. Jesuiten als Hofastronomen am kaiserlichen Hof in Peking) und dabei vom christlich-abendländischen Standpunkt aus problematische Einrichtungen (Ahnenverehrung in China, Kastensystem in Indien) zunächst tolerierten, weil ihre prinzipielle Ablehnung den eindeutigen Bruch zwischen dem Christentum und der Kultur der einheimischen Eliten bedeutet hätte. Dieses Entgegenkommen führte freilich zum »Ritenstreit«, der nach 1700 von Rom gegen die Jesuiten entschieden wurde und vor allem in China zum Niedergang der Mission mit beitrug.

Namentlich die Kollegien, aber auch weithin die anderen Arbeiten des Ordens waren nur möglich durch die katholischen Fürsten. Sie waren darum vom 16. bis zum 18. Jh. neben dem Papsttum die Hauptstütze des Ordens, was in manchen Konflikten (insbesondere in Frankreich sowie in den Missionen im »Patronatsstreit« zwischen Portugal und der römischen Propagandakongregation) die »päpstliche« Loyalität des Ordens in der Praxis abschwächte.

Seit der Mitte des 17. Jh. mehrten sich die innerkatholischen Widerstände gegen die SJ, und es trat eine gewisse Krise ein. Die konfessionellen Grenzen waren durch den Westfälischen Frieden stabilisiert, die besonders durch die SJ getragene Gegenreformation an ihre Grenzen gestoßen. In der SJ erlahmte die Kraft zu kreativen Neuerungen, und man beschränkte sich darauf, das Bewährte beizubehalten und auszubauen; speziell das Studiensystem, in der »Ratio studiorum« des Generals Claudio Acquaviva von 1599 fixiert, erwies sich seit Ende des 17. Jh. als veraltet. Gleichzeitig verschärften sich die innerkirchlichen Kontroversen, in denen die Jansenisten (die auf der Grundlage des späten Augustinus eine deterministische Gnadenlehre vertraten, gleichzeitig eine sehr kritische Einstellung zur mittelalterlichen Tradition und zur Volksfrömmigkeit), aber auch große Teile der Dominikaner und Augustiner gegen die SJ standen. Dazu trugen die starken, Rivalität und Eifersucht erweckenden Machtpositionen der SJ im höheren Bildungsbereich (in vielen Ländern und so auch in Deutschland der größte Teil der katholischen höheren Schulbildung und des theologischen Unterrichts in SJ-Hand) und an den Höfen (Hofbeichtväter schließlich an allen bedeutenden katholischen Höfen) bei, dann auch die in der Eigenart des Ordens begründeten Optionen einerseits für die päpstliche Autorität (gegen Konziliarismus und Gallikanismus), andererseits für den Freiheitsraum des Einzelnen (so im Gnadenstreit; in der Morallehre »Probabilismus«, d. h. im Zweifel eher für die Freiheit vom Gesetz). Seit der Mitte des 18. Jh. trug so eine komplexe Verkettung historischer Faktoren, darunter die Verbindung von Jansenismus und Katholischer Aufklärung, der Kampf des aufgeklärten Absolutismus mit dem Papsttum um Ausweitung der Staatsrechte und die Möglichkeit, im Kampf gegen die SJ ein erhebliches innerkirchliches Solidarisierungspotential zu aktivieren, zu einem Kesseltreiben bei, das zuerst zur Vertreibung in Portugal (1759), Frankreich (1764), Spanien und Neapel (1767) führte, dann unter dem Druck Frankreichs und Spaniens unter Clemens XIV. zur päpstlichen Aufhebung des Ordens im Breve »Dominus ac redemptor« vom 21.7.1773.

Nachdem der Orden in Russland (auf Druck der Zarin Katharina II., dann auch mit Duldung und schließlich Billigung Papst Pius' VI., 1801 schließlich mit offizieller schriftlicher Approbation Pius' VII.) immer fortbestanden und dann auch in anderen Ländern (Neapel, Parma, USA, Großbritannien) Fuß gefasst hatte, wurde er infolge der durch die Französische Revolution neu geschaffenen kirchlich-politischen Lage von Papst Pius VII. in der Bulle »Sollicitudo omnium ecclesiarum« vom 7.8.1814 gesamtkirchlich wiederhergestellt. Nach und nach trat er wieder in seine früheren Tätigkeitsfelder ein, bes. in die geistige Auseinandersetzung mit den Zeitströmungen (Wissenschaft, Schulen, Universitäten, seit der Mitte des 19. Jh. Zeitschriften), die Volksmissionen und (seit den 30er Jahren des 19. Jh.) die Heidenmission. Zunächst nur langsam wachsend und daher nur begrenzt in der Lage, den vielen Anforderungen zu entsprechen, erfuhr er seit der Mitte des 19. Jh. ein beschleunigtes Wachstum (1850: 4 600; 1880: 10 500; 1900: 15 000; 1930: 22 000; 1965 Höchststand

von 36 000). Richtungsmäßig bewirkte das Zusammenspiel früherer (gegen-reformatorischer und pro-päpstlicher) Orientierungen mit den historischen Umständen der Wiedererrichtung (SJ als Heilmittel gegen die Revolution), dass der Orden eine der Haupttriebkkräfte des im I. Vatikanischen Konzil (1869/70) triumphierenden »Ultramontanismus« wurde, d. h. kirchenpolitisch des Anti-Liberalismus, theologisch der Neuscholastik, kirchlich der strikt römischen Einstellung, pastoral einer »anti-jansenistisch« orientierten Frömmigkeit (Herz-Jesu-Verehrung, Marienverehrung, häufiger Sakramentenempfang). Innerkirchlich errang er speziell seit dem Pontifikat Pius' IX. (1846–78) eine Dominanz, wie er sie kaum je in der früheren Zeit hatte; ein innerkatholischer Anti-Jesuitismus verschwand weithin oder reduzierte sich auf kleine oppositionelle Kreise. Gleichzeitig wurde die SJ zum Hauptfeind des kulturkämpferischen Liberalismus, wodurch ihre Geschichte von 1820 bis zum Beginn des 20. Jh. zur Geschichte ständiger staatlicher Vertreibungen und Jesuitenverbote wird. Insgesamt gab es 30 Jesuitenvertreibungen bis 1910, mindestens einmal in fast allen Staaten außer den angelsächsischen und Brasilien. In der Schweiz war der Orden offiziell von 1847 bis 1973 verboten (wenngleich faktisch dort immer präsent), in Deutschland im Kulturkampf durch das Jesuitengesetz von 1872, das 1904 modifiziert, 1917 aufgehoben wurde. In den kommunistischen Ländern konnte der Orden nur in Polen, der DDR und Jugoslawien (mit eingeschränkten Möglichkeiten) legal existieren, zuletzt auch (mit starken Restriktionen und staatlicher Kontrolle) in Ungarn; in Litauen, der Tschechoslowakei und Rumänien ermöglichte erst das Ende des Kommunismus aus einer zum Teil geheimen Existenz in die Öffentlichkeit zu treten.

Die apologetisch-defensive Orientierung, welche die SJ bis vor dem Ersten Weltkrieg prägte, wurde seitdem langsam, nicht ohne innere Konflikte überwunden und wich einer offeneren Auseinandersetzung mit den Problemen, wozu sowohl das Aufhören staatlicher Verfolgungssituationen wie die intensivere Beschäftigung mit den wissenschaftlichen und pastoralen Problemen und schließlich die Neuentdeckung der dynamischen und charismatischen Elemente der eigenen geistlichen Tradition (vor allem der Exerzitien) beitrug. Jesuitentheologen wie Karl Rahner, Henri de Lubac, Jean Daniélou, Andreas Jungmann, Otto Semmelroth, Alois Grillmeier und John Courtney Murray (für die Religionsfreiheit) haben das II. Vatikanum und die nachkonziliare Theologie und Spiritualität nachhaltig geprägt.

Die nachkonziliare Zeit ist, besonders unter General Pedro Arrupe (1965–81), charakterisiert durch Erneuerung und Krise zugleich, wobei die Generalkongregationen neue Akzente setzten und Momente der Spannung mit den Päpsten (so besonders 1975 und 1981/82) nicht ausblieben. Die 31. Generalkongregation (1965/66) stand im Zeichen von Strukturveränderungen (u.a. Einbau demokratischer Elemente) und des Abbaus quasi-monastischer Elemente und Fixierungen bzw. der Rückkehr zum ursprünglich Ignatianischen, konnte freilich die Krisenphänomene und die Auflösung der früheren festen Ordnungen nicht aufhalten.

Die 32. Generalkongregation (1974/75) betonte die Einheit von Glaubensverkündigung und Einsatz für Gerechtigkeit bzw. Option für die Armen; spezielle Gegenwarts-Aufgaben der SJ sind zudem nach der 34. Generalkongregation (1995) und den Weisungen der Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. der Ökumenismus, der interreligiöse Dialog und die Auseinandersetzung mit Atheismus und Säkularisierung.

3. Gegenwärtiger Stand, Aufgaben und Ausblick

Der Orden zählt (Anfang 2000) ca. 21 350 Mitglieder, ist also auf etwas unter 60 % seines Höchststandes von 1965 (36 000) gefallen. Sein Schwerpunkt verlagert sich zunehmend in die Missionsländer (1/3 des Ordensnachwuchses allein aus Indien, über 50 % aus traditionell nicht-christlichen Ländern), wo er im Wachsen begriffen ist, während Westeuropa und Nordamerika im Zeichen des Schwundes und der Reduzierung und Konzentration der Werke stehen. In Deutschland existieren derzeit noch zwei Ordensprovinzen (mit Zentrale in Köln und München) mit zusammen ca. 500 Mitgliedern, deren Vereinigung freilich in den Jahren nach 2000 bevorsteht.

Die Schwerpunkte liegen einmal traditionellerweise im geistigen Apostolat. Nach wie vor unterhält der Orden wichtige wissenschaftliche und bildungsmäßige Einrichtungen, nämlich über 300 Schulen und über 100 Hochschulinstitute (besonders in den USA), darunter 30 Institute für Philosophie und Theologie. Zu den bedeutendsten zählen einmal die zentralen römischen Ausbildungsstätten: die päpstliche Universität Gregoriana (das frühere »Römische Kolleg«), das Päpstliche Bibelinstitut sowie das Päpstliche Orientalische Institut (für Studium und Beziehungen zur Ostkirche), ferner das (bereits von Ignatius v. Loyola gegründete) Collegium Germanicum et Hungaricum (Priesterseminar für die an der Gregoriana studierenden deutschen Theologiestudenten). Im deutschen Bereich unterhält er zwei Hochschulen (die Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt und die Hochschule für Philosophie in München) sowie die Theologische Fakultät der Universität Innsbruck, ferner drei Gymnasien (Berlin, Bonn-Bad Godesberg, St. Blasien im Schwarzwald). Bedeutende Universitäten, die vom Orden getragen werden, sind ferner in den USA das Boston College (mit über 14 000 Studierenden die größte jesuitische Bildungsanstalt), die Fordham University in New York und die Georgetown University in Washington, in Tokyo die (1909 vor allem durch deutsche Jesuiten entstandene) Sophia-Universität. Ferner unterhält der Orden zahlreiche Zeitschriften, von denen in Deutschland besonders die *Stimmen der Zeit*, *Geist und Leben* und (auf streng wissenschaftlichem Niveau) *Philosophie und Theologie* zu nennen sind.

Die seelsorglichen Schwerpunkte sind derzeit weit gefächert; weltweit liegen sie auf Exerzitien, Jugendseelsorge, »Gemeinschaften Christlichen Lebens« (GCL, wie seit 1967 die früheren Marianischen Kongregationen

heissen), Studentenseelsorge, Priesterausbildung und -seelsorge, Erwachsenenbildung, Medienarbeit, Kranken- und Gefangenenseelsorge, Flüchtlingsarbeit (»Jesuit Refugee Service«, gegr. 1980), aber auch in Bereichen, die früher nicht zum jesuitischen Apostolat gehörten. Zu letztem gehört die Pfarrseelsorge, aber auch z. B. eine Einrichtung wie »Fe y alegría«, die 1955 in Caracas gegründet wurde, seit 1964 in vielen lateinamerikanischen Ländern Verbreitung gefunden hat und der Alphabetisierung der Unterschichten, aber auch seit den 80er Jahren der fachlichen Ausbildung dient. An neuen Einrichtungen, in denen Nicht-Jesuiten am Apostolat des Ordens mitarbeiten, sind in den letzten Jahrzehnten im deutschsprachigen Raum JEV und »Ärzte für die Dritte Welt« entstanden. Die JEV (Jesuit European Volunteers), 1985 in Anlehnung an das »Jesuit Volunteer Corps« in den USA gegründet, versucht, Spiritualität aus den Exerzitien mit Einsatz für die Gerechtigkeit, Gemeinschaftsleben und einfachem Lebensstil zu verbinden. »Ärzte für die Dritte Welt« (gegr. 1983) wendet sich an Ärzte, die bereit sind, einige Jahre ihren Dienst in armen Ländern zu leisten.

Dabei zeigte sich in den 90er Jahren weltweit, dass zumindest einseitig »horizontalistisch« verstandener Einsatz für Gerechtigkeit, wie er in bestimmten Richtungen der »Befreiungstheologie« zum Ausdruck kam und sich auf eine einseitige Interpretation des Dekrets über Glauben und Gerechtigkeit der 32. Generalkongregation stützte, immer mehr in die Krise geriet und gerade in der jüngeren Generation der Jesuiten immer weniger Resonanz fand. Dies prägte nicht zuletzt die 34. Generalkongregation 1995. Ihre wichtigsten programmatischen Akzentsetzungen bestehen in der Einbettung der neuen Akzente der 32. Generalkongregation (Einsatz für Gerechtigkeit, Option für die Armen) in einen größeren Kontext. Dies ist einmal die Überwindung eines rein »horizontalistischen« Missverständnisses, dann die enge Verbindung von Einsatz für Gerechtigkeit und Option für die Armen mit Bejahung der Kultur der Anders (Inkulturation) einerseits, interreligiösem Dialog andererseits.

Quellen: Institutum SJ, 3 Bde. (Rom 1892–93); Monumenta Historica Societatis Jesu (röm. Quellenedition); Acta Romana SJ, Rom 1906 ff.; Satzungen der Gesellschaft Jesu und ergänzende Normen (München 1997, Zusammenfassung des geltenden Rechtes); Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu (München 1997).

Bibliographie: Zeitschrift Archivum Historicum Societatis Jesu (jährl. Bibliogr.); L. Polgár, Bibliothèque sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901–1980, 6 Bde. (Rom 1981–90).

Literatur: L. Koch, Jesuiten-Lexikon (Paderborn 1934); Chr. Hollis, Die Jesuiten, Söhne des Heiligen Vaters (dt. Hamburg 1970, unterhaltsam, jedoch nicht immer frei von Fehlern und Unkorrektheiten); V. W. Bangert, A History of the Society of Jesus (St. Louis 1986; z.Z. beste Gesamtgeschichte des Ordens); M. Sievernich/G. Switek (Hg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu (Herder 1990); Les Jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire (Paris 1974).

Zu den Anfängen: I. Tellechea, Ignatius von Loyola. »Allein und zu Fuß«. Eine Biographie (dt. Benziger 1991); A. Ravier, Ignatius v. Loyola gründet die Gesellschaft Jesu (Echter 1982); J. O. Malley, Die ersten Jesuiten (dt. Würzburg 1995).

Geschichte nach Ländern: A. Astrain, *História de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 Bde. (Madrid 1902–25); B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, 6 Bde. (München/Regensburg 1907–28); Fr. Rodrigues, *História de la Companhia de Jesús na Asistêcia de Portugal*, 4 (8) Bde. (Porto 1931–50); H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528–1762)*, 5 Bde. (Paris 1910–25). All diese Darstellungen enthalten nur die Geschichte der alten Gesellschaft Jesu (bis 1773). Die spezielle Erforschung der neuen steckt noch in den Anfängen und hat bisher nur für einzelne Länder, Epochen und Teilaspekte anerkannte Gesamtdarstellungen hervorgebracht.

Aktuelle Selbstdarstellungen: A. Ebner, *Der Jesuitenorden* (Benziger 1982); Kl. Merkes/G. Schmidt, *Der Jesuitenorden heute* (Mainz 1990); St. Kiechle/Cl. Maaß, *Der Jesuitenorden heute* (Mainz 2000, Aktualisierung des vorigen Buches).

Don Bosco und die Salesianer

Norbert Wolff

Angesichts der Tatsache, dass eine um die Mitte des 19. Jahrhunderts gegründete, jugendpastoral ausgerichtete Kongregation gegenwärtig in rund 120 Ländern der Erde tätig ist¹, stellen sich unweigerlich einige Fragen. Etwa unter zeitlichem Aspekt: Kann heute noch in derselben Weise mit jungen Menschen gearbeitet werden wie vor 150 Jahren? Oder unter geographischem Aspekt: Lässt sich das Anliegen Don Boscos überall auf der Welt – unter sehr unterschiedlichen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Voraussetzungen – verwirklichen? Und schließlich ganz allgemein: Was waren die Gründe für die salesianische »Erfolgsgeschichte«?

Der Gründer: Giovanni Bosco (1815–1888)

Wer sich mit den Salesianern Don Boscos befasst, tut gut daran, zunächst die Person des Ordensgründers Giovanni Bosco, seine Spiritualität und sein Werk zu betrachten.

Der äußere Lebenslauf bis zum Vorabend der Entstehung der »Gesellschaft des hl. Franz von Sales« sei hier nur kurz wiedergeben.² Am 16. August 1815 in Becchi unweit von Turin geboren, wuchs Giovanni Bosco in einfachen Verhältnissen auf. Mit knapp zwei Jahren verlor er seinen Vater, sodass die Mutter sich allein um die drei Kinder zu kümmern hatte. Der schon im Knabenalter ausgesprochene Wunsch Priester zu werden, schien aus finanziellen Gründen zunächst unerfüllbar. Durch Arbeit in der Landwirtschaft und in verschiedenen handwerklichen Berufen konnte der junge Giovanni schließlich so viel zum Lebensunterhalt beitragen, dass der Besuch des Gymnasiums in Chieri möglich wurde. Ab 1835 studierte er Philosophie, ab 1837 Theologie am Priesterseminar der südöstlich von Turin gelegenen Provinzstadt, und am 5. Juni 1841 empfing er in der Turiner Immaculata-Kirche die Priesterweihe. Es schloss sich ein dreijähriger Aufenthalt im Turiner »Convitto ecclesiastico« an, wo »Don« Bosco, wie man ihn nun nannte, eine Art pastoral-theologisches Aufbaustudium absolvierte und dabei vor allem durch den

¹ Vgl. Morand Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni. Tra storia e nuove fide* (= Studi di spiritualità 11), Rom 2000, 533–537. Vgl. auch Leo Weber, *Salesianer. III, Salesianer Don Boscos*. In: LThK³ 8 (1999) 1484 f.

² Vgl. dazu Francis Desramaut, *Don Bosco en son temps (1815–1888)*, Turin 1996; Pietro Stella, *Don Bosco. Leben und Werk*. Aus dem It. übers. v. Karl Pichler, München/Zürich/Wien 2000; Johannes Bosco, *Erinnerungen an das Oratorium des hl. Franz von Sales*. Einf. u. Anm. v. Antonio da Silva Ferreira. Aus dem It. übers. v. Rainer Korte, München 2001.

Theologen Giuseppe Cafasso (1811–1860) geprägt wurde. Eine Besonderheit dieses Konvikts bestand darin, dass Theorie und Praxis der (Jugend-)Seelsorge in Beziehung zueinander gesetzt wurden. So widmete sich Don Bosco nicht nur dem Studium der Moraltheologie und der Homiletik, sondern nahm sich außerdem der Jugendlichen an, die es vom Land in die Stadt drängte, mit vielerlei Problemen zu kämpfen hatten und von denen einige straffällig wurden. Im Jahre 1844 übernahm Don Bosco die Stelle eines Hausgeistlichen in einem Mädchenheim der Marchesa Giulia Barolo (1785–1864). Diese neue Aufgabe erlaubte es ihm zunächst, das »Oratorium des hl. Franz von Sales«, wie er die Zusammenkünfte mit den jungen Leuten von der Straße nannte, weiterzuführen. Ab 1845 konnte die Gräfin ihm keine Räume mehr zur Verfügung stellen. Das Oratorium begab sich auf Wanderschaft, bis Don Bosco im Jahre 1846 auf die Stelle als Hausgeistlicher verzichtete und im Turiner Stadtteil Valdocco eine feste Bleibe für seine jugendpastoralen Aktivitäten fand. Das Werk entwickelte sich zusehends: Eine Kapelle wurde errichtet, dem Oratorium wurden nach und nach verschiedene andere Einrichtungen angegliedert (Heim, Lehrwerkstätten, Berufsschule, Gymnasium, Druckerei), Don Bosco trat als Verfasser von populären religiösen Schriften sowie von Schulbüchern hervor, er wurde 1852 durch Bischof Luigi Fransoni (1789–1862) zum Direktor aller in der Stadt Turin befindlichen Oratorien ernannt, im selben Jahr kam es zum Bau der Kirche des hl. Franz von Sales.

Don Bosco lebte in einer Zeit des politischen und gesellschaftlichen Umbruchs.³ Sein Geburtsjahr 1815 war zugleich das Jahr des Wiener Kongresses und markierte den Beginn der Restauration in den meisten Ländern Europas. Liberale und nationale Gedanken ließen sich allerdings nicht mehr dauerhaft aufhalten. Die Kirche, die sich von der erneuerten politischen Konstellation nach 1815 auch einen religiösen Aufschwung versprach, musste spätestens 1849, als Pius IX. (1792–1878, Papst seit 1846) sich weigerte, aktiv zur italienischen Einigung beizutragen, zur Kenntnis nehmen, dass ihr fast überall in Italien in politischer Hinsicht der Wind ins Gesicht blies – besonders in Piemont, wo 1855 unter dem Minister Urbano Rattazzi (1808–1873) ein Gesetz zur Aufhebung der religiösen Orden erlassen wurde. Don Bosco, der sich einerseits als Italiener fühlte, andererseits in Treue zum Papst stand, war von den Spannungen zwischen Staat und Kirche mitbetroffen. Gelegentlich trat

³ Vgl. dazu außer den bisher genannten Werken insbesondere Francesco Motto, *L'azione mediatrice di don Bosco nella questione delle sedi vescovili vacanti in Italia* (= Piccola Biblioteca dell'Istituto Storico Salesiano 8) Rom 1988; Mario Midali (Hg.), *Don Bosco nella storia. Atti del 1° Congresso Internazionale di Studi su Don Bosco*. Roma o.J., 16–20 gennaio 1989 (= Pubblicazioni del Centro Studi Don Bosco. Studi storici 10), Rom 1990; Jean-Dominique Durand, *Italien – Zwischen Erneuerung und nationaler Frage (1830–1849)*. In: *Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830–1914)*. Dt. Ausg., Hg. Martin Greschat (= *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur* 11), Freiburg Br./Basel/Wien 1997, 257–273; ders., *Die Kirche auf der Suche nach dem verlorenen Italien*, ebd., 595–620.

er hier als Vermittler in Erscheinung, so etwa, wenn es um die Besetzung vakanter Bischofsstühle ging. Von staatlicher Seite wurde sein Einsatz zugunsten vernachlässigter und bedürftiger Jugendlicher durchaus geschätzt. Die von Don Bosco und anderen Priestern praktizierte, damals moderne Form der Jugendarbeit darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass er in vielen Bereichen des kirchlichen Lebens einen »ultramontanen« Standpunkt einnahm. Namentlich in der Ekklesiologie wurde dies deutlich: Don Bosco zeigte sich als entschiedener Anhänger des Jurisdiktionsprimates und der Unfehlbarkeit des Papstes.⁴ Im Zuge der Bemühungen um die Anerkennung der Salesianer ergaben sich Konflikte mit den Turiner Oberhirten Alessandro Riccardi di Netro (1808–1870) und Lorenzo Gastaldi (1815–1883), denn der Ordensgründer strebte nach einer stärkeren Autonomie gegenüber den Bischöfen, was zugleich bedeutete, dass die Verbindungen zum Vatikan intensiviert wurden.⁵ Der Kontrast zwischen Don Boscos Fortschrittlichkeit in den Methoden und einer gewissen konservativen Grundhaltung hinterließ auch in seinem Schriftenapostolat Spuren. Man könnte, um eine gängige Formulierung der deutschen Katholizismusforschung zu gebrauchen, von einer »Modernisierung gegen die Moderne« sprechen.⁶

Was waren nun die geistlichen Quellen, aus denen Don Bosco lebte?⁷ Als Kind wurde er von der Mutter Margherita geb. Occhiena (1788–1856) in religiösem Sinne erzogen. So bestimmte das tiefe Gottvertrauen sein ganzes weiteres Leben – gerade auch in schwierigen Situationen. Zugleich prägte ihn die Erfahrung der familiären Armut; seine spätere »Option für die ärmere Jugend« hatte darin eine ihrer Hauptwurzeln. Im Priesterseminar wurde ihm, wie er im Nachhinein bemängelte, eine etwas lebensfremde, spekulative Dogmatik vermittelt.

⁴ Vgl. Karl Bopp, *Kirchenbild und pastorale Praxis bei Don Bosco. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Problem des Theorie-Praxis-Bezugs innerhalb der Praktischen Theologie* (= Benediktbeurer Studien 1), München 1992.

⁵ Zu diesen Konflikten vgl. Giuseppe Tuninetti, *Il conflitto fra don Bosco e l'arcivescovo di Torino Lorenzo Gastaldi (1871–1883)*. In: M. Midali (Hg.), *Don Bosco nella storia* (wie Anm. 3) 135–142; F. Desramaut, *Don Bosco en son temps* (wie Anm. 2) 736–740, 841–844 u. ö.

⁶ Vgl. etwa Bernhard Schneider, *Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848* (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 84), Paderborn/München/Wien/Zürich 1998, 377, der im Hinblick auf Deutschland schreibt, was sich ohne Weiteres auf Don Bosco übertragen lässt: »Die ultramontanen Kreise gaben dem deutschen Katholizismus mit ihrem besonders intensiven Engagement im Medienbereich unzweifelhaft einen modernisierenden Schub, mag ihr Engagement der Intention nach auch eine Modernisierung gegen die Moderne gewesen sein.«

⁷ Zum religiösen Hintergrund und zur Spiritualität Don Boscos vgl. Francis Desramaut, *Don Bosco und das geistliche Leben*. Wien o. J. [1971]; Pietro Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, Bd. 2: *Mentalità religiosa e spiritualità* (= Pubblicazioni del Centro Studi Don Bosco. Studi storici 4), Rom² 1981. – Eine gut lesbare Zusammenfassung zur Person und Spiritualität Don Boscos bietet Alois M. Kothgasser, *Der Geist Don Boscos als Erbe und Auftrag*. München 1982.

Was die Moralthologie anbetraf, so stand die Lehre höchstwahrscheinlich im Zeichen des Probabiliorismus, d. h. der strengeren Richtung. In Chieri lernte Giovanni Bosco Heilige der katholischen Reform wie Filippo Neri (1515–1595) und Franz von Sales (1567–1622) kennen. Zu den Schriften, mit denen er sich in seinen privaten Studien befasste, gehörte die *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen (1379/80–1471) wie auch die gallikanisch inspirierte *Kirchengeschichte* von Claude Fleury (1640–1723). Im Anschluss an die Priesterweihe lernte Don Bosco nach eigenen Worten im Turiner Konvikt, was es hieß, »Priester zu sein.«⁸ Die Moralthologie wurde hier nach Alfons von Liguori (1696–1787) gelehrt und war milder sowie vor allem praxisnäher ausgerichtet als im Seminar von Chieri. Der Gründer des Redemptoristenordens übte auf Don Boscos theologische Ansichten und auf seine pastorale Tätigkeit einen nachhaltigen Einfluss aus. Modellcharakter für Don Bosco gewann schließlich der schon erwähnte Genfer Bischof Franz von Sales, nach dem das Oratorium, die dazugehörige Kirche und später die Ordensgemeinschaft benannt wurden. Alois Kothgasser hat auf die fundamentale Seelenverwandtschaft zwischen den beiden Kirchenmännern hingewiesen:

Letztlich aber waren es vor allem zwei Eigenschaften, die Don Bosco an der Gestalt des großen Bischofs von Genf imponierten und immer neu anzogen: einerseits sein unermüdlicher apostolischer Eifer im Einsatz für das Heil der Menschen für die Verteidigung der Wahrheiten des Glaubens und seine unerschütterliche Treue zur katholischen Kirche, andererseits seine vom Evangelium und von Christi Vorbild getragene Güte und Sanftmut bei der Ausübung seines seelsorglichen Dienstes, seine Liebe und seine freundlichen Umgangsformen, seine große Ruhe. – Durchdrungen vom optimistischen Humanismus des hl. Franz von Sales, glaubt Don Bosco an die natürlichen und übernatürlichen Kräfte im Menschen. Er weiß um seine Schwäche, ja er rechnet mit ihr, baut vor, wo es geht, und heilt, wo Wunden schmerzen.⁹

Als Schriftsteller unterschied sich Don Bosco allerdings aufgrund andersartiger Erfahrungen deutlich von seinem großen Vorbild:

Don Bosco hat nichts geschrieben, das in etwa vergleichbar wäre mit dem Traktat über die Gottesliebe (Theotimus) oder Anleitung zu einem frommen Leben (Philothea) eines hl. Franz von Sales. Noch weniger ist unter seinen Schriften etwas ähnliches zu finden wie die Geschichte einer Seele der kleinen hl. Theresia von Lisieux. Er hat auch nichts von einem spekulativen, systematischen Theologen. Moralische und pastorale Fragen bewegten ihn in der Jugenderziehung unentwegt. Eine gewisse Art geistlicher Introspektion war ihm fremd. Ausgestattet mit einer lebhaften Intelligenz, blieb der piemontesische Bauernsohn viel offener für die konkrete Erfahrung des alltäglichen Lebens als für spekulative Ideen. – Seine geistlichen Schriftwerke entspringen unmittelbaren spirituellen, pastoralen und pädagogischen Interessen – und das durch gut vierzig Jahre hindurch.¹⁰

⁸ J. Bosco, Erinnerungen an das Oratorium (wie Anm. 2) 133.

⁹ A. M. Kothgasser, Der Geist Don Boscos (wie Anm. 7) 15 u. 26.

¹⁰ Ebd., 13 u. 14.

Der Überblick über die geistlichen Quellen und die Spiritualität Don Boscos wäre nicht vollständig, wenn seine Beziehung zur Gottesmutter außer Acht bliebe. Der Jugendseelsorger, dem die marianische Frömmigkeit schon von seiner eigenen Erziehung her vertraut war und zu dessen Lebzeiten Papst Pius IX. das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis verkündete, verehrte Maria insbesondere als »Helferin der Christen«.

Die 1863 bis 1868 in Turin-Valdocco errichtete große Kirche wurde daher »Maria-Hilf-Basilika« genannt, und die 1872 von Don Bosco unter Mitwirkung Maria Mazzarellos (1837–1881) gegründete Kongregation zur sozialen und religiösen Betreuung der weiblichen Jugend erhielt den Namen »Töchter Mariä, der Hilfe der Christen« (im deutschen Sprachbereich als »Don-Bosco-Schwestern« bekannt).

Obwohl von Don Bosco keine systematisch ausgearbeitete Erziehungslehre vorliegt, gilt er als einer der großen christlichen Pädagogen des 19. Jahrhunderts.¹¹ Die Grundausrichtung seines seelsorglichen Wirkens war schon in dem Berufungstraum vorgezeichnet, den er nach eigenem Bekunden als Neunjähriger hatte.¹² Diesem Traum und der damit verbundenen Deutung zufolge, sollte er sich »nicht mit Schlägen, sondern mit Milde und mit Liebe«¹³ um die gefährdeten Jugendlichen kümmern. Bedeutsam für seine Haltung den jungen Menschen gegenüber war auch die in der Studienzeit gemachte Negativerfahrung, dass zwischen den Lehrern und den Alumnen des Priesterseminars von Chieri eine große innere Distanz bestand. Er legte Wert darauf, in seinen Oratorien eine Atmosphäre des Vertrauens und der Familiarität zu pflegen. Ein diesbezügliches Schlüsselwort Don Boscos lautete: »Assistenz«. Damit war eine Form von interessierter Anwesenheit des Erziehers unter den Jugendlichen gemeint, die nicht einfach nur beaufsichtigt werden sollten. Dadurch, dass Don Bosco, seine Mitbrüder und Mitarbeiter das Leben mit den Jugendlichen teilten und diese ernst nahmen, dass auch Spiele und Feste selbstverständlich zum Zusammensein gehörten, ließ sich leichter und nachdrücklicher ein Lernerfolg, eine Verhaltensänderung oder ein Beharren im Guten erreichen als durch Strafen. Der Turiner Pädagoge sprach in diesem Zusammenhang vom »Präventivsystem«, dem er das »Repressivsystem« gegenüberstellte.¹⁴ Als Grundpfeiler seines Tuns bezeichnete Don Bosco die Vernunft, die Re-

¹¹ Zur Pädagogik Don Boscos vgl. Pietro Braidò, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco* (= Istituto Storico Salesiano – Roma. Studi 11), Rom 1999; ders., *Junge Menschen ganzheitlich begleiten. Das pädagogische Anliegen Don Boscos*. Aus dem It. übers. v. Reinhard Helbing, München 1999.

¹² Zu diesem Berufungstraum vgl. F. Desramaut, *Don Bosco en son temps* (wie Anm. 2) 20–22; P. Stella, *Don Bosco* (wie Anm. 2) 19–22.

¹³ J. Bosco, *Erinnerungen an das Oratorium* (wie Anm. 2) 46.

¹⁴ Giovanni Bosco, *Il sistema preventivo nella educazione della gioventù* (1877) [ed. u. eingel. v. Pietro Braidò]. In: Giovanni Bosco, *Scritti pedagogici e spirituali*. Hg. Jesús Borrego u. a. (= Istituto Storico Salesiano – Roma. Fonti I/3), 125–200, bes. 166 f.

ligion und die Liebe(-nswürdigkeit).¹⁵ Ihm ging es letztlich um den ganzen Menschen, um den gläubigen Christen und den guten Staatsbürger.

Zur frühen Geschichte der Salesianer Don Boscos

Don Bosco stand in seiner Arbeit mit den Jugendlichen von der Straße nicht allein da.¹⁶ Es existierten seinerzeit in Turin andere Oratorien, deren Gesamtleitung ihm 1852 übertragen wurde. Es gab Mitarbeiter, bei denen es sich zu einem guten Teil um Priester handelte, die dem Turiner Konvikt nahe standen. Außerdem wuchsen einige der Schüler des Oratoriums von Valdocco in die Rolle pädagogischer Assistenten hinein. Seit Anfang der 50er Jahre stand die Frage im Raum, wie die Zukunft der Jugendeinrichtungen abzusichern sei. An eine Ordensgründung im eigentlichen Sinne war wegen der kulturkämpferischen Gesetze des piemontesischen Staates nicht zu denken. So kam Don Bosco am 26. Januar 1854 mit vier Theologiestudenten zusammen, unter denen sich sein künftiger Nachfolger Michele Rua (1837–1910) und der spätere Kardinal Giovanni Cagliero (1838–1926) befanden, und schlug ihnen vor, sich mit Hilfe Gottes und des hl. Franz von Sales gemeinsam der Nächstenliebe zu widmen, um zu einem geeigneten Zeitpunkt ein Versprechen bzw. ein Gelübde abzulegen. Diese Gruppe der ersten »Salesianer« wurde zur Keimzelle der Kongregation; dabei handelte es sich zunächst jedoch um eine rein private Initiative. Auch die erste Gelübdeablegung im Jahre 1855 trug einen nicht-öffentlichen Charakter.

In einem Gespräch, das Don Bosco 1857 mit dem liberalen Minister Rattazzi führte, wurde ihm schließlich eine Möglichkeit eröffnet, im Einklang mit den staatlichen Vorschriften, eine ordensähnliche Gemeinschaft zu gründen. Und zwar sollte es sich dabei um eine Vereinigung von freien Bürgern handeln, die ihre zivilen Rechte behielten und insbesondere nicht auf ihr persönliches Eigentum verzichteten. Nach einer Unterredung Don Boscos mit Papst Pius IX. im Jahre 1858 war auch von höchster kirchlicher Stelle her der Weg frei zur Gründung der »Gesellschaft des heiligen Franz von Sales«. Nichtsdestoweniger fand ein intensives und teilweise hartes Ringen zwischen Don Bosco, dem Staat, der Ortskirche und dem Vatikan um die Gestalt der Regeln dieser neuen Gesellschaft statt.¹⁷ Dabei ging es u. a. um den Einfluss des Turiner Bischofs

¹⁵ Vgl. dazu den Versuch, diese Trias in heutige pädagogische Begrifflichkeit und heutiges pädagogisches Handeln umzusetzen: Roger Burggraeve/Jacques Schepens, *Emotionalität, Rationalität und Sinngabe als Faktoren christlicher Werterziehung. Eine Interpretation des pädagogischen Erbes Don Boscos für heute* (= Benediktbeurer Hochschulschriften 14), München 1999.

¹⁶ Vgl. zum Folgenden die in den Anm. 1 u. 2 genannte Lit.

¹⁷ Ein synoptischer Überblick über die zahlreichen Regelentwürfe der Jahre ab 1858 findet sich bei Giovanni Bosco, *Costituzioni della Società di S. Francesco di Sales [1858]–1875. Testi critici*, Hg. Francesco Motto (= Istituto Storico Salesiano – Roma.

– Don Bosco bevorzugte die direkte Unterstellung unter den Papst –, um die spirituelle und wissenschaftliche Ausbildung des Nachwuchses und um die »externen Salesianer«. Letztere sollten dem Wunsch des Gründers entsprechend als eine Art Dritt-Ordens-Mitglieder in der Welt leben und sich dabei, soweit ihr Stand es gestattete, an die Ordensregeln halten.¹⁸ Dieser Gedanke war offensichtlich zu modern, denn er traf nicht auf die Zustimmung der vatikanischen Kommission, die den Regelentwurf zu begutachten hatte. Die endgültige Approbation durch Papst Pius IX. erhielten die salesianischen Konstitutionen am 3. April 1874.

Zu diesem Zeitpunkt war die »Gesellschaft des hl. Franz von Sales« fast 15 Jahre alt. Am 18. Dezember 1859 waren 18 Männer, Don Bosco mitgezählt, im Oratorium von Valdocco zusammengekommen, um sich als Gemeinschaft zu konstituieren. Die Anwesenden wählten Giovanni Bosco zum Generalobern und stellten ihm einen Obernrat zur Seite, dem auch der Subdiakon Michele Rua als geistlicher Direktor angehörte. Bis zur endgültigen Anerkennung der von nun an rasch wachsenden neuen Ordensgemeinschaft am 1. März 1869 sollte zwar noch ein knappes Jahrzehnt vergehen, doch bestand jetzt prinzipiell die Möglichkeit, sich außerhalb der Stadt Turin niederzulassen. Im Oktober 1863 wurde ein Haus im piemontesischen Mirabello eröffnet, und bis 1880 waren die Salesianer in nahezu allen Regionen des vereinigten Königreiches Italien einschließlich der Hauptstadt Rom präsent. Schon im Jahre 1875 kam es zu ersten Gründungen im Ausland, und zwar im französischen Nizza und im argentinischen Buenos Aires. Die Einladung aus dem letztgenannten Ort war erfolgt, weil es dort eine große Zahl von italienischen Einwanderern gab, deren seelsorgliche Betreuung im Argentin lag. Noch zu Lebzeiten Don Boscos kamen weitere Länder hinzu: Uruguay (1876), Spanien (1881), Brasilien (1883), Österreich, Chile und Großbritannien (1887).¹⁹ Unter den von den Salesianern betriebenen Einrichtungen gab es Oratorien, Schulen, Lehrwerkstätten, Internate, Waisenhäuser, Erziehungsheime, Pfarreien, Missionen und Ausbildungshäuser für den Ordensnachwuchs.

Don Bosco hatte die Beobachtung gemacht, dass junge Erwachsene, die sich auf den Weg zum Priestertum begaben, wesentlich häufiger ihr Ziel erreichten als Schulkinder. Mit Zustimmung Papst Pius' IX. errichtete er daher im Jahre 1875 ein Werk für Spätberufene, die auch »Mariensöhne« genannt wurden. In der Folgezeit fanden die ersten Generalkapitel der Kongregation statt (1877, 1880, 1883, 1886). Bedeutsam wurde schließlich das Jahr 1884, und zwar in doppelter Hinsicht. Zum einen er-

Fonti I/1), Rom 1982. Zur Bedeutung der Regeln vgl. auch Arthur J. Lenti, *Community and Mission. Spiritual Insights and Salesian Religious Life in Don Bosco's Constitutions*. In: *Journal of Salesian Studies* 9 (1998) 1–57.

¹⁸ Vgl. dazu G. Bosco, *Costituzioni della Società di S. Francesco di Sales* (wie Anm. 17) 210 f.

¹⁹ Statistische Angaben über die einzelnen Gründungen bei M. Wirth, *Da Don Bosco ai nostri giorni* (wie Anm. 1) 511 f u. 525.

hielt der Orden von Leo XIII. (1810–1903, Papst 1878) dieselben Privilegien, über die auch schon die Redemptoristen verfügten, d. h. die langersehnte weitgehende Exemption von der Gewalt der Ortsbischöfe, die es ermöglichte, in den verschiedenen Diözesen nach einheitlichen Grundsätzen zu arbeiten. Zum anderen schrieb Don Bosco, der bei zunehmendem Wachstum seiner Gemeinschaft feststellen musste, dass das Leben in den salesianischen Einrichtungen nicht mehr den Schwung und die Atmosphäre früherer Zeiten hatte, am 10. Mai 1884 seine berühmten Briefe aus Rom an die Jugendlichen und Mitbrüder in Turin.²⁰ Darin zeichnete er sicherlich ein Idealbild der Anfänge des Oratoriums, hinterließ aber zugleich so etwas wie ein pädagogisch-pastorales Testament, in dem er die Notwendigkeit der Assistenz und des familiären Umgangs betonte. Es sei wichtig, so Don Bosco, dass die Jugendlichen nicht nur geliebt würden, sondern dass sie dies auch spürten.²¹

Als der Priester und Erzieher am 31. Januar 1888 in Valdocco starb, gab es 773 Salesianer und 276 Novizen in insgesamt 58 Niederlassungen. Die Don-Bosco-Schwester zählten 415 Professoren und 164 Novizinnen in 54 Häusern.²² Auch die 1876 entstandene »Vereinigung der Salesianischen Mitarbeiter«, mit deren Hilfe Don Bosco die ursprüngliche Idee der »externen Salesianer« weiterverfolgt hatte, machte große Fortschritte.²³ Im Schriftenapostolat war der Orden inzwischen international tätig: Die 1877 begründete Zeitschrift *Bollettino Salesiano* verfügte seit 1879 über eine französische und seit 1886 über eine spanische Ausgabe. Erste Don-Bosco-Biographien erschienen seit Beginn der 80er Jahre in verschiedenen Sprachen.²⁴

An die Stelle Don Boscos als Generaloberer des Ordens trat Michele Rua, der schon seit 1884 das Amt des Vikars bekleidet hatte. Unter seiner Leitung breitete die Kongregation sich weiter aus. In seinem Todesjahr 1910 wirkten 4001 Salesianer und 2716 Don-Bosco-Schwester sowie 371 Novizen und 286 Novizinnen in Europa, Süd- und Nordamerika, Afrika und Asien.²⁵

²⁰ Giovanni Bosco, Due lettere da Roma del 10 maggio 1884 [ed. u. eingel. v. Pietro Brando]. In: G. Bosco, Scritti pedagogici e spirituali (wie Anm. 14) 267–303.

²¹ Vgl. ebd., 294.

²² Zahlen nach M. Wirth, Da Don Bosco ai nostri giorni (wie Anm. 1) 530.

²³ Vgl. dazu K. Bopp, Kirchenbild und pastorale Praxis (wie Anm. 4) 223–229; P. Stella, Don Bosco (wie Anm. 2) 280–308.

²⁴ Vgl. dazu Jacques Schepens, Das Bild Don Boscos im Wandel. Ein Beitrag zur Don-Bosco-Forschung (= Benediktbeurer Schriftenreihe zur Lebensgestaltung aus dem Geiste Don Boscos 37), Benediktbeuern 2000.

²⁵ Zu Don Rua vgl. Angelus Amadei, Don Michael Rua 1837–1910. Ein zweiter Don Bosco, 2 Bde., München 1936. Zur Ausbreitung des Ordens in der Zeit nach Don Bosco vgl. Francesco Motto (Hg.), Insediamenti e iniziative salesiane dopo Don Bosco. Saggi di storiografia. Atti del 2° convegno-seminario di storia dell'Opera salesiana. Roma, 1–5 novembre 1995 (= Istituto Storico Salesiano – Roma. Studi 9), Rom 1996.

Die Wege des Ordens nach Deutschland

Wie kamen die Salesianer Don Boscos nach Deutschland? Eine gründliche Auswertung der zur Verfügung stehenden Quellen führt zu dem Resultat, dass es nicht nur *einen* Weg des Ordens nach Deutschland gab, sondern dass sehr verschiedene Wege beschritten wurden, die teils zum Ziel führten, sich teils aber auch als Umwege erwiesen.²⁶

An erster Stelle ist darauf zu verweisen, dass Menschen aus Deutschland und Österreich den Kontakt zu dem Turiner Priester suchten. Arnold Janssen (1837–1909), der Gründer der Steyler Missionare, stattete ihm im Januar 1881 einen persönlichen Besuch ab. Zweieinhalb Jahre später begab Don Bosco sich nach Österreich, wo er in Frohsdorf bei Wiener Neustadt mit dem französischen Thronprätendenten Henri Comte de Chambord (1820–1883) zusammentraf, es aber offensichtlich kaum zu Begegnungen mit Einheimischen kam.²⁷ Bedeutsamer für die Verbreitung des salesianischen Gedankenguts in den deutschsprachigen Ländern, wurde die Turinreise des jungen Regensburger Diözesanpriesters Johann Baptist Mehler im Juni 1885. Dieser berichtete im September desselben Jahres auf dem Münsteraner Katholikentag über seine positiven Erfahrungen und veröffentlichte in den folgenden Jahren mehrere Schriften über Don Bosco.

Eine deutsche Übersetzung der Don-Bosco-Biographie des Franzosen Charles d'Espiney (1824–1891) war bereits 1883 in Münster erschienen und wurde 1886 neu aufgelegt. Die Übersetzung des Werkes seines Landsmannes Albert du Boys (1804–1869), in dem auch das Präventivsystem ausführlich behandelt wurde, kam 1885 in Mainz heraus. Im selben Jahr veröffentlichte Arnold Janssens Bruder Johannes (1853–1898) in der Zeitschrift *Stadt Gottes* mehrere Artikel über Don Bosco, die er kurze Zeit später als eigenständiges Büchlein drucken ließ. Ende der 80er Jahre entdeckten die ersten wissenschaftlichen Pädagogen in Deutschland die Bedeutung des Turiner Jugendseelsorgers; hier wären die Namen Lorenz Kellner (1811–1892) und Leonhard Habrich (1848–1926) zu nennen.²⁸ Es ist im Übrigen davon auszugehen, dass die hier genannte Literatur vor allem in ultramontanen Kreisen gelesen wurde.

Unter dem Namen *Salesianische Nachrichten* und mit einer Anfangsauslage von 20 000 Exemplaren erschien ab Januar 1895 auch die Ordenszeitschrift *Bollettino Salesiano* in deutscher Sprache; redigiert wurde sie im Oratorium von Valdocco. Mit dieser kostenlos an die salesianischen

²⁶ Vgl. dazu Norbert Wolff, *Viele Wege führen nach Deutschland. Überlegungen zur salesianischen Geschichte der Jahre 1883–1922* (= Benediktbeurer Hochschulschriften 15), München 2000.

²⁷ Vgl. F. Desramaut, *Don Bosco en son temps* (wie Anm. 2) 1193–1196; Stanisław Zimniak, *Salesiani nella Mitteleuropa. Preistoria e storia della provincia Austro-Ungarica della Società di S. Francesco di Sales* (1868 ca. – 1919) (= Istituto Storico Salesiano – Roma. Studi 10), Rom 1997, 48 f.

²⁸ Vgl. Herbert Diekmann, *Bibliografia generale di don Bosco. Bd. 2: Deutschsprachige Don-Bosco-Literatur 1883–1994* (= Istituto Storico Salesiano – Roma. Bibliographie 2), Rom 1997.

Mitarbeiter versandten Publikation verfolgte die Kongregation mehrere Ziele. So wurden die Leser mit Informationen über die salesianische Wirksamkeit – insbesondere auch in den Missionsländern – versorgt und gelegentlich um Spenden angegangen. Außerdem erging seit 1895 die Einladung an deutsche Spätberufene, sich an einer Schule des Ordens in der Nähe von Turin auf das Priestertum vorzubereiten. Weil es nördlich der Alpen noch keine entsprechenden Einrichtungen gab, stieß das Angebot ab 1899/1900 auf eine unerwartet große Resonanz. Von 700 deutschsprachigen Mariensöhnen, die nach Italien kamen, traten bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs fast 200 bei den Salesianern Don Boscos ein. Die meisten von ihnen standen damals allerdings noch in der Ausbildung.

Die erste Ordensniederlassung, die 1887 auf dem Gebiet der Donaumonarchie gegründet werden konnte, befand sich in Trient. Hier wie auch in Görz (gegr. 1895) und in Triest (gegr. 1898) betreute man italienische Jugendliche. Das erste deutschsprachige Salesianerhaus wurde 1897 im schweizerischen Muri (Aargau) eröffnet und sieben Jahre später wieder geschlossen. Der Direktor dieser Lehrlingseinrichtung, der aus Lothringen stammende spätere Missionar und Erzbischof Eugène Méderlet (1867–1934), hatte mit vielerlei Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt: Geldmangel, Konflikte der Salesianer mit der Stifterfamilie, dem Kanton und untereinander.²⁹ Ebenfalls ohne größeren Erfolg begann 1903 die Tätigkeit des Ordens in der österreichischen Hauptstadt Wien, wo man ein Haus für verwahrloste Jungen in der Trägerschaft eines Vereins »Kinderschutzstationen« übernahm, wegen Differenzen mit diesem Verein aber nur bis 1906 arbeitete. Immerhin blieben die Salesianer in der Stadt, und mit dem 1909 erfolgten Amtsantritt des späteren Kardinals August Hlond (1881–1948) als Direktor von Wien begann der Aufschwung der Niederlassung. Hlond war es auch, der maßgeblich dazu beitrug, dass die Kongregation im Jahre 1912 die staatliche Anerkennung für die Donaumonarchie erhielt.³⁰

Einer Äußerung Don Ruas aus dem Jahre 1891 zufolge vertrat dieser die Ansicht, dass man am günstigsten auf dem Weg von Westen her, d. h. über Frankreich, Belgien und Elsass-Lothringen nach Deutschland eintreten könne. 1904 sah es so aus, als ob dieser Plan vor der Verwirklichung stehe. Don Rua begab sich persönlich über Lüttich, wo die Salesianer seit 1891 wirkten, nach Köln und führte Gespräche über ein mögliches Engagement des Ordens in einem rheinischen Erziehungsheim. Das Kölner Projekt ließ sich jedoch nicht verwirklichen. Mehr Erfolg hatte man hingegen zunächst im lothringischen Sierck, am heutigen Dreiländereck Frankreich-Luxemburg-Deutschland gelegen. Auf Betreiben Eugène Méderlets bemühte man sich, eine Aufenthaltsgenehmigung für

²⁹ Zum Salesianerhaus in Muri vgl. Franz Schmid, Die »Don Bosco-Anstalt zum hl. Joseph« in Muri (1897–1904). In: *Ricerche Storiche Salesiane* 33 (1998) 269–334. Zur Person des Direktors Eugène Méderlet vgl. Norbert Wolff, *Entre la France et l'Allemagne, l'Italie et la Belgique, la Suisse et l'Inde. Notes sur la vie d'Eugène Méderlet* (1867–1934), ebd., 37 (2000) 345–369.

³⁰ Vgl. dazu S. Zimniak, *Salesiani nella Mitteleuropa* (wie Anm. 27) 83–182.

drei Mitbrüder zu erhalten, die sich um die seelsorgliche Betreuung italienischer Arbeitsmigranten kümmern sollten. Da der Staat Interesse daran hatte, wurde die Genehmigung im Februar 1904 tatsächlich erteilt.³¹ Im Herbst desselben Jahres nahmen zwei Priester und ein Laienbruder ihre Tätigkeit auf, wobei vorgesehen war, zusätzlich zur italienischen Mission noch eine landwirtschaftliche Kolonie und eine Einrichtung für Mariensöhne zu eröffnen. Doch innerhalb eines Jahres wurde die erste salesianische Niederlassung auf dem Gebiet des Deutschen Reiches wieder geschlossen. Über die Gründe kann man nur mutmaßen; vieles spricht dafür, dass sich die Salesianer nicht mit der Stifterfamilie verstanden. Einer der zwei Priester blieb in Lothringen und betrieb bis 1918 von der Kreisstadt Diedenhofen (Thionville) aus Gastarbeiterseelsorge. Zeitweise wurde er dabei von einem zweiten Mitbruder unterstützt.

Während des Ersten Weltkriegs gelangte die Kongregation dann von einer anderen Seite her – und diesmal auf Dauer – nach Deutschland. Im Jahre 1916 konnte das erste bayerische Haus in Würzburg eröffnet werden, das organisatorisch an die seit 1905 bestehende österreichisch-ungarische Ordensprovinz angeschlossen wurde, die ihren Sitz in Auschwitz (Oświęcim) hatte und von der Zahl der Mitbrüder her polnisch dominiert war. In Würzburg übernahm man ein Lehrlingsheim, an dessen Arbeit der Staat Interesse hatte. Die drei Mitbrüder, die hierher kamen, hielten sich wegen des Krieges bereits in Deutschland und Österreich-Ungarn auf, brauchten jedoch keinen Militärdienst zu leisten, sodass sie für die neue Aufgabe bereitstanden.³²

Eine vergleichende Betrachtung der salesianischen Anfänge in den genannten wie auch in einigen anderen Niederlassungen macht deutlich, dass mehrere Bedingungen erfüllt sein mussten, damit die Söhne Don Boscos sich erfolgreich und dauerhaft etablieren konnten. Der Staat hatte davon überzeugt zu sein, dass die Salesianer eine Hilfe bei der Bewältigung sozialer Probleme sein würden. Einflussreiche Fürsprecher aus der Ortskirche mussten sich für den Orden stark machen. Meinungsverschiedenheiten mit den Stiftern bzw. Trägern der vom Orden übernommenen Werke hatten produktiv gelöst zu werden. Und schließlich galt es, das Charisma Don Boscos zu inkulturieren, ohne zu sehr an bestimmten äußeren Formen festzuhalten, mochten diese auch manchmal das »authentisch Salesianische« verkörpern.

Heutige Herausforderungen

Das Zweite Vatikanische Konzil hatte in Nr. 2 des Dekretes *Perfectae Caritatis* den Ordensgemeinschaften die »ständige Rückkehr zu den Quellen jedes christlichen Lebens und zum Geist des Ursprungs der ein-

³¹ Text der Genehmigung bei N. Wolff, *Entre la France et l'Allemagne* (wie Anm. 29) 367.

³² Zur Gründung des Würzburger Hauses vgl. S. Zimniak, *Salesiani nella Mitteleuropa* (wie Anm. 27) 208–211.

zelen Institute, zugleich aber deren Anpassung an die veränderten Zeitverhältnisse«³³ ans Herz gelegt. Für die Salesianer bedeutete dies, dass sie sich neu mit dem Leben und Wirken ihres Gründers auseinanderzusetzen hatten.³⁴ Dabei war es erforderlich, nüchtern und kritisch an die Sache zu gehen, um zu einem realistischeren Bild zu kommen. So hat man Abschied genommen von einer Darstellungsweise, die vor allem das Übernatürliche und Wunderbare betonte. Der »neue Don Bosco« ist stärker epochal eingebettet. Manches bei ihm ist deshalb zeit- und ortsgebunden; anderes – nicht zuletzt seine pädagogische Auffassung – darf dagegen allgemeine Gültigkeit beanspruchen. Don Bosco ist auch nicht mehr der Pionier schlechthin, sondern in weiten Bereichen ein Eklektiker, der von anderen übernimmt, was er bei seiner jugendpastoralen Arbeit gebrauchen kann. Aber er hat dadurch Neues geschaffen und eine Bewegung in Gang gesetzt, die bis heute aktiv ist.

Derzeit gibt es auf der Welt rund 17 000 Salesianer Don Boscos, von denen 410 in den zwei deutschen Ordensprovinzen mit 33 Niederlassungen leben. Ihre Tätigkeitsfelder richten sich nach den jugendpastoralen Bedürfnissen des jeweiligen Ortes bzw. der jeweiligen Region. So gibt es – anders als zu Zeiten Don Boscos – Jugendbildungsstätten, deren Aufgabe darin besteht, jungen Menschen bei ihrer Suche nach Orientierung beizustehen. Lehrlingswohnheime, Ausbildungswerkstätten und andere Einrichtungen der Jugendsozialarbeit versuchen, im Bereich der Jugendberufsnot zu helfen. Der sozialen Benachteiligung im Hinblick auf die schulische Entfaltung soll durch salesianische Schulen mit entsprechenden Angeboten, etwa Hausaufgaben- und Ganztagsbetreuung sowie Internate, entgegengewirkt werden. Nach wie vor gibt es Einrichtungen der Heimerziehung und natürlich Häuser der offenen Tür, welche die zeitgemäße deutsche Form des Oratoriums verkörpern. Schließlich arbeitet eine relativ große Zahl von Salesianern in Pfarreien, um dort jugendpastorale Akzente zu setzen und auch um die Ortskirchen in Zeiten des Priestermangels zu unterstützen. Ein Ausbildungszentrum mit ordenseigener Philosophisch-Theologischer Hochschule, Fachhochschule für Sozialwesen (in Trägerschaft einer Stiftung der bayerischen Diözesen), Jugendpastoralinstitut und Umweltbildungsstätte betreiben die Salesianer im oberbayerischen Benediktbeuern.

In anderen Ländern sehen die salesianischen Tätigkeitsfelder ähnlich aus, wobei die Situation vor Ort den Ausschlag gibt. In manchen Ländern der so genannten Dritten Welt werden etwa auch Alphabetisierungsschulen für Erwachsene und Erste-Hilfe-Stationen betrieben, um damit unmittelbare Notlagen abzuwenden. Grundsätzlich gilt aber für die Salesianer Don Boscos, die Don-Bosco-Schwestern und die salesianischen Mitarbeiter auf der ganzen Welt, dass sie sich zur bedürftigen Jugend gesandt fühlen.

³³ Zweites Vatikanisches Konzil, *Perfectae Caritatis*, in: LThK.E 2 (1967) 249–307, hier 269.

³⁴ Vgl. dazu J. Schepens, *Das Bild Don Boscos im Wandel* (wie Anm. 24).

Die Reformidee in der Ordensgeschichte

Gerhard B. Winkler

I.

Das reiche und vielfältige Wortfeld des Reformbegriffs kann in jedem guten Lexikon nachgeschlagen werden. Wir wollen hier nur das Notwendigste vorwegnehmen. Der Begriff gehört zum Wesensbestand der jüdisch-christlichen Tradition. Er wurde dadurch zum religionsgeschichtlichen Unikat, dass Gott mit Abraham einen Bund mit der Verheißung einer Nachkommenschaft, so zahlreich wie die Sterne am nächtlichen Firmament, geschlossen hat (Gen 12,2; 15,5). Nach christlicher Überzeugung wurde dieser Bund durch die Heilstat Christi erfüllt.¹

Paulus hat darauf verwiesen, dass das alte Gesetz den Zweck hatte, den Menschen mit seinen ständigen Übertretungen auf die Existenz einer persönlichen Sünde aufmerksam zu machen (Röm 3,20). Die Folge war schon im Alten Bund die Forderung der Propheten nach Umkehr und Bekehrung. Dieser Aufruf wurde zum *ceterum censeo* der Evangelien und der Apostelpredigt: »Bekehret euch, das Himmelreich ist nahe« (Mt 3,2; Mk 1,4; Lk 3,3)! Jeder klassische Philologe weiß, dass es den Begriffsinhalt der biblischen »metanoia« in der gesamten heidnischen Antike nicht gibt, sondern nur das Wort.² Diese »Umkehr« könnten wir im Sinne unseres Themas zunächst mit »Selbstreform« (als Passiv *reformari*) übersetzen, die wir als Voraussetzung für alle gesellschaftliche Veränderung im Sinne des christlichen Glaubens verstehen wollen (als Aktiv *reformare*). In ihrem Fehlen bestand die Erlösungsbedürftigkeit der Griechen, der Römer und wohl der Menschen aller Zeiten. In der Ordensgeschichte steht weithin das Passiv *reformari* vor dem Aktiv *reformare* im Zentrum der Aufmerksamkeit – nach der alten Devise »Agere sequitur esse«, »Das Tun folgt dem Sein«.

Für das alte und das neue Bundesvolk bedeutet Erlösungsbedürftigkeit die Erinnerung an den Bund durch Umkehr, Reue und Buße. Israel nannte das Exodus, Auszug aus Ägypten, die Propheten Wiederherstellung des zertrümmerten und geschändeten Tempels, Erneuerung des ge-

¹ Gerhart B. Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*. Cambridge, MA 1959. Das Buch des aus der Wiener Historikerschule stammenden, zuletzt in Fordham University lehrenden Autors wurde eine Art Klassiker zu unserem Thema.

² Edward L. Murphy Art. »Ascetism«, in: *Encyclopedia Britannica*, 2 (1962) 500 f. Gerhard Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 4 (1942) 975: »Die Änderung der Meinung oder des Entschlusses (...) berühren von Haus aus das Ethische nicht, sie könne ebensowohl *in malam* wie *in bonam partem* gehen.«

heiligten Ritus und Wiederentdeckung der Thora. Alle diese Vorbilder wurden in der späteren Geschichte des Reformbegriffes typologisch zusammengeführt.

Paulus sprach im gleichen Sinn von recapitulatio (*anakephálosis*), d. h. abermalige »Zusammenfassung in dem einen Haupt, nämlich dem auferstandenen und zur Rechten des Vaters thronenden verherrlichten Herrn« (Röm 13,9; Eph 1,10). Die durch die Sünde unsichtbar gewordene Herrschaft Christi (*basilea*) musste wieder hergestellt werden. Dieser Begriff von Reformation beeindruckte den großen Origenes († 253/254) so sehr, dass er sogar von einem Ende der Hölle in dieser recapitulatio träumte.

Reform und Reformation bedeuten demnach in der Geschichte des Christentums – wenigstens der Absicht nach – Rückkehr zur Urform, d. h. zum Maß und zur Idee, die Jesus Christus vorgegeben und für deren Erfüllung er uns seinen Heiligen Geist sendet. Dieser Rückgriff (Re-Formation) im Sinne der Selbstreform (*reformari*) und der Gesellschaftsreform (*reformare*) sollte die christliche Bewältigung der Gegenwart und der Zukunft ermöglichen.

Nun dürfte klar geworden sein, dass der Reformationsbegriff zum Wesen der christlichen Botschaft gehört. Das wurde schon sehr früh im Symbolon vom Glauben an die »heilige« Kirche ausgedrückt: »Credo in unam, *sanctam*, catholicam et apostolicam ecclesiam.« Die Reformbereitschaft ist ein Erkennungszeichen der wahren Kirche Jesu Christi, wie die Bekehrungsbereitschaft eine Zeichen für die Heiligkeit des Einzelchristen ist. Wie immer auch der Reformationsbegriff Anlass zu Selbsttäuschung sein kann, zu Fanatismus, zu Fehldeutung und Einengung des Glaubensbewusstseins im Einzelnen führen mag, das »ecclesia semper reformanda«³ gehört zur Kirche wie das Amen im Gebet. Zu unterscheiden ist dieser auf das christliche Heil bezogene Reformbegriff von säkularistischer Umdeutung im Sinne einer bloß innerweltlichen Fortschrittsgläubigkeit, wie sie sich seit 200 Jahren breit macht.

Es bedarf also keiner langen Erklärung, warum in der asketischen Tradition der Kirche der Begriff, wenn auch vielfältig ausformuliert, eine zentrale Stellung einnimmt. Wenn die Reformation der Asketen, Jungfrauen, Witwen, Mönche, Reformkanoniker, Ordensleute und Säkularinstitute mit dem Wunsch nach stiller Christusnachfolge, ja Selbstheiligung (*reformari*) beginnt, heißt das nicht, dass ihnen die gesamtkirchliche Erneuerung (*reformare*) kein Anliegen war. Sie haben es nur oft nicht reflektiert, bewusst und direkt angestrebt. Denn »Liebende« pflegen pri-

³ Die Formulierung von der allzeit »zu reformierenden Kirche« an »Haupt und Gliedern« ist ohne das »semper« erst greifbar bei Innozenz III. (1203) in seiner Auseinandersetzung mit den Ketzern: Regesta sive Epistolae Nr. 200, Brief an den Bischof von Vercelli u.a.: Auftrag an die Kleriker von Novara zur Aufspürung der Ketzer »in sua ecclesia reformanda in capite quam in membris«, in: PL 215, 779; Sermones de diversis VI (1215) beim Fünften Laterankonzil: »statu ad statum pro universali ecclesia reformanda«, in: PL 217, 673.

mär zu handeln, erst sekundär nach Zweckhaftigkeit zu fragen. Ein Reformbegriff, wie man ihn den Hussiten des 15. Jahrhunderts nachsagte, ist mir aus der Ordensgeschichte nicht bekannt: »Lasst ihr euch nicht reformieren, machen wir aus euch »Reformierte« (...) Nisi vultis reformari, nos vos reformatos facimus!« Offensichtlich wird der Begriff immer aktueller, auch in der Geschichte der Mönche und regulierten Kanoniker, je aktivistischer um die Wende zur Neuzeit die Zeiten wurden. Der Begriff entwickelte sich immer mehr in dem Maße zum Instrument der Orden, als sie sich als Organ der Gesamtkirche verstanden. Sein Gebrauch nimmt an Berechtigung und Sinnhaftigkeit zu, wo der Episkopat die Asketen in die Pflicht nimmt.⁴ Jedenfalls gibt es kein Jahrhundert der Ordensgeschichte in der Kirche, auf das unser Thema nicht anzuwenden wäre.⁵

II.

Nach der Darlegung der ekklesiologischen Bedeutung des Reformationbegriffs sollen hier seine wichtigsten Gehalte in der konkreten Verwirklichung erörtert werden. Diese decken sich vielfach mit der Motivation zur Wahl des Ordensstandes und ihrer Rechtfertigung.⁶

1. *Martyrium*: Der Ruf zur evangeliengemäßen Vollkommenheit äußert sich noch in der apostolischen Zeit als Bereitschaft zum Martyrium. Petrus und Johannes verließen den Tempel, indem sie »frohlockten, für den Namen Jesu Schmach zu leiden« (Apg 5,41). Dieses Schriftzeugnis und das Vorbild des Völkerapostels und seiner *Passio Pauli* (2Kor 11,16–33) wurden z. B. für die Martyriumsspiritualität eines Ignatius von Antiochien († 107) maßgeblich. Das heißt nicht, dass die christliche Minorität der ersten drei Jahrhunderte ständig von der Auslöschung bedroht war. Aber sie war nie sicher, ob sie eines gewaltsamen Todes sterben würde oder nicht. Die Bereitschaft zum Martyrium im weitesten Sinn, die vor allem im Asketentum und später bei Eremiten und Wüstenmönchen beheimatet war, beeindruckte die heidnische Gesellschaft sehr und wurde zum wichtigsten Anlass für das Ende der Verfolgungen. Eine »Ordens«-Mentalität hatte in hohem Maße reformerisch in die heidnische Gesellschaft der Antike hineingewirkt, sie verwandelt und die christliche Gesellschaft der Spätantike mitbewirkt.

2. *Konversion*: Bekehrung zum Christentum bedeutete demnach

⁴ Vgl. das »Magen«-Gleichnis des hl. Bernhard von Clairvaux, Sent III, 118: Der »Magen« sei unscheinbar, aber lebenswichtig, in: Werke 4, 684 f. Vgl. Gerhard B. Winkler, Bernhard von Clairvaux. Die eine und umfassende Kirche. Innsbruck 2001, Kapitel (XIII), Anm. 10 mit Väterstellen: Livius, *Ab urbe condita*, 2, 32, 8 ff. über die erste Sezession der Plebs (494 vor Christus), wo es dem Konsul Menenius Agrippa († 493) gelungen sein soll, durch die Erzählung der Parabel vom Magen und den übrigen Körperteilen die Aufständischen zu besänftigen.

⁵ Gerhart B. Ladner, *Reform*, a.a.O., 32 ff.

⁶ Gerhart B. Ladner, *Reform*, a.a.O., 32 ff.

grundsätzlicher Einsatz des Lebens, sodass von vornherein die Lebensweise des Asketenstandes nichts Ungewöhnliches war. Denn meistens ging mit der Bekehrung eine gesellschaftliche Diffamierung einher. Das bedeutete etwa für Frauen aus gehobenen Ständen in der Regel Verzicht auf eine standesgemäße Ehe. Dass noch für Augustin die Bekehrung Keuschheitsgelübde und Aufgabe der Pläne einer Eheschließung bedeutete, war durchaus nichts ganz Außergewöhnliches. So verband sich die Spiritualität des Martyriums mit der Bekehrung und Taufe. Denn diese wurde bewusst als Aufruf zur Nachfolge Jesu und zu seiner Jüngerschaft vor allem in der Bereitschaft zum Kreuztragen verstanden. Institutionell waren das die frühchristlichen Virgines, Witwen, Asketinnen und Asketen, die ihr Konvertitentum im direkten Dienst der Gemeinden lebten.

3. *Armut*: Die Nachfolge sahen die Christen vor allem in der apostolischen Armut verwirklicht. Noch Jahrzehnte vor der Diokletianischen Verfolgung (304) und den Toleranzedikten (311/313) wurde die Erzählung vom »Reichen Jüngling« (Mt 19,16 ff.) für Antonius den Großen († 356) Anlass, sein Vermögen den Armen zu geben und in die Wüste zu gehen.

4. *Kirchliches Zeugnis*: Bei Antonius und Pachomius († 346) wird bereits deutlich, wie die wörtliche Befolgung des Evangeliums in der Nachfolge des armen, ehelosen und leidenden Christus gesamtkirchlichen Reformcharakter von höchster Bedeutung erlangte. Athanasius († 373), ehemaliger Diakon und Sekretär des Bischofs Alexander von Alexandria auf dem Konzil zu Nizäa (325), seit 328 dessen Nachfolger, suchte und fand bei ihnen als hervorragenden Mönchsgestalten Unterstützung für seinen leidvollen Kampf um das Glaubensbekenntnis. So wurde die Stabilisierung der orthodoxen Christus- und Dreifaltigkeitslehre auch ein Verdienst der zahlreichen rechtgläubigen Mönche, obwohl die Verwirrung des Arius auch viele Anachoreten und Virgines erfasst hatte.

5. *Monastische Rechtfertigungslehre*: Athanasius entwickelte aus seiner Begegnung und Freundschaft mit den ägyptischen Mönchen und im Ringen um die göttliche Wesensgleichheit mit dem Vater die Lehre von der geistlichen Verwandlung der Christen durch die Aneignung des Sühnewerkes des ewigen Logos. Die Mönche halfen ihm, seine Lehre von der geistlichen Wiederherstellung der beeinträchtigten und geschwächten Ebenbildlichkeit des gefallen Menschen (Gen 1,26) zu veranschaulichen. Nizänische Christologie und gelebte Mönchstheologie wirkten bei der Entwicklung für eine Gnaden- und Rechtfertigungslehre der gesamten Christenheit zusammen.

6. *Urkirchenmotivation*: Nicht zufällig kam die uns geläufige ekklesiale Motivation von der urkirchlichen Idealgemeinde (»Sie waren ein Herz und eine Seele!« Apg 4,32 ff.) relativ spät. Es war die Zeit der arianischen Konflikte in der Kirche, als sich regierende Bischöfe und Anwärter auf das Amt intensiv um das Mönchtum bemühten. Es sei hier Basilius (330–379) mit seiner Mönchsregel für den Osten genannt, Athanasius (um 296–373) mit Antonius und Pachomius in Ägypten, Martin (um † 397) in Marmoutier unweit von Tours und das Inselkloster Lérins im

Mittelmeer als Bischofsseminar für das Gallien der Völkerwanderungszeit. Eusebius von Vercelli († 371)⁷ dürfte durch Vermittlung von Ambrosius († 397) für Augustin († 430) maßgeblich geworden sein. Dieser lebte noch als Bischof von Hippo mit seinem Kleriker-»Kapitel« und zitierte Apg 4,32 über das gemeinsame Leben ausdrücklich.⁸ Die Kapitularien hielten die Evangelischen Räte. Unter dem Einfluss dieser und anderer großer Bischofsgestalten wurden die Klöster immer mehr als *ecclesio-lae* und Zellen der bischöflich verfassten Universalkirche angesehen. Es war eine echte Reformation für die betroffenen Klöster und Ortskirchen, dass sie als Modell für die größere Kirche zu dienen hatten und sich keinerlei gnostische Absonderung leisten konnten. Die Gesamtkirche wurde nach monastischen Maßstäben gemessen; die häretische Versuchung aber abgewehrt, die Evangelischen Räte zu Geboten für die ganze Kirche zu machen.

7. *Buße*: Wir erwähnten bereits oben in Punkt 5, dass die monastische Rechtfertigungslehre von Athanasius sehr anziehend gewirkt haben musste. Nicht nur in Zeiten der Verfolgung und des konfessionellen Parteienhaders, sondern vor allem auch in relativ ruhigen und satten Zeiten wurde sensiblen Menschen bewusst, wie sehr sie noch unter den Folgen der Sünde Adams zu leiden hätten. Ihre »imago Dei« mit dem prinzipiell freien Willen und der glaubensrelevanten Erkenntnisfähigkeit war zwar durch die Sünde Adams nicht ausgelöscht, aber von der Gottähnlichkeit (*similitudo*) war nicht mehr viel zu erkennen.⁹ Das war keine neue Erkenntnis von Goethes Mephisto. In klösterlichen Gemeinschaften suchten diese Menschen nun das *verlorene Paradies* durch Arbeit, Buße und Gebet wieder zu gewinnen. Ihr Ordenshabit sollte ihre Blöße bedecken, wie Gott es bei Adam getan hatte.¹⁰ So wurde die Buße der Asketen zur Besserung auch der Umwelt, ein Ereignis von Kultur und Zivilisation.

8. *Ordensgelübde als zweite »Taufe«*: Da die Menschen unter ihrer Sündenlast litten und da die sakramentale Bußdisziplin der Kirche auch immer problematisch war, ersehnten sie in der Ordensprofess die Wiedererlangung der Taufunschuld.¹¹

9. *Ordensreform in der Heilsgeschichte*: Im 12. Jahrhundert vertraten Vertreter der Reformorden die offensichtlich sehr plausible Auffassung, dass der Antichrist daran sei die Kirche zu verderben. Es sei Aufgabe der Reformkanoniker und der reformierten Mönche die Kirche vor diesen

⁷ Gerhart B. Ladner, *Reform*, a.a.O., 352.

⁸ Augustin, *Sermo 355: De diversis* (»De vita et moribus clericorum«), in: PL 39, 1569; zit. Gerhart B. Ladner, *Reform*, a.a.O., 359.

⁹ Gerhart B. Ladner, *Reform*, a.a.O., 63 ff.

¹⁰ »... fecitque mihi tunicam pelliceam, id est vestem monchi, vestem mortificationis et poenitentiae indicem ...«: Bernhard von Clairvaux, *Parabel VII »Über die acht Seligpreisungen«*, in: *Werke* 4, 874–891, 884 f. Vgl. Gerhard B. Winkler, *Bernhard*, a.a.O., Kapitel (XIII), Anm. 27 (mit Väterstellen).

¹¹ Bernhard von Clairvaux, *Div 11, 1–3: Ordensprofess: zweite Taufe*, in: *Werke* 9, 268–273.

Umtrieben zu schützen.¹² Das war eine neue *militia Christiana*, wie sie schon die Anachoreten in den Wüsten Syriens und Ägyptens fochten.

10. Letztlich war es die Sehnsucht nach dem »Reich Gottes« (der *basileia*), die die Mönche trieb: »Zu uns komme dein Reich.« Es war das Anliegen der unausrottbaren Messiassehnsucht religiöser Menschen.¹³

Diese zehn Motive zur Begründung der Wahl eines »religiösen« Lebens mögen einiges zum Thema »Reformidee in der Geschichte der Orden« ausdrücken. Sie zeigen, dass dort, wo persönlichste Entscheidungen (*reformari*) getroffen wurden, eine langfristige Wirkung im Sinne von Reform der Gesellschaft (*reformare*) unausbleiblich war. Trotzdem sind diese Gesichtspunkte nur Formeln der Deskription, nicht die gesamte Wirklichkeit dessen, was in den einzelnen Menschenherzen vor sich ging und immer noch geht.

III.

Im Folgenden sollen einige Formen des religiösen Lebens im Laufe der früheren Kirchengeschichte aufgezählt werden, in denen ihre Kontinuität zur Verkündigung Jesu und zu den biblischen Ansätzen als dynamisches Reformprinzip besonders deutlich wird.¹⁴ Außerdem wirkte das Vorbild der Kirchenväter auf die Gestaltung des Ordenslebens in Leben und Lehre. Auch heute gibt es ohne die patristischen Bezüge keine Ordensreform.

In der Auseinandersetzung mit der reformatorischen Polemik gegen den Ordensstand hatten zwar katholische Autoren auf den biblischen Ursprung des »Rätestandes« hingewiesen.¹⁵ Dieser ist aber im Neuen Testament nicht so eindeutig gefordert wie z. B. das geistliche Amt. Das hat sicher damit zu tun, dass die inspirierten Autoren nicht so deutlich zwischen Apostelamt und Priestertum auf der einen Seite und dem Rätestand auf der anderen Seite unterschieden. Das geschah offensichtlich mit Absicht, worauf Kardinal Stickler in seinen Schriften über den alten Klerikerzölibat wiederholt zu sprechen kommt.¹⁶ Der Autor vertritt ja bekanntlich die These, dass die alte Kirche einschließlich der apostolischen Zeit verheiratete »Apostel« kennt, dass diese *viri probati* aber mit dem Beginn ihrer Mission auf den Vollzug der Ehe verzichteten und auch

¹² Gerhart B. Ladner, *Reform*, a.a.O., 222. Das Motiv kommt auch wiederholt in Bernhards Schriften vor: Vgl. Werke 10 (Registerband), Stichwort »Heilsgeschichte«.

¹³ Gerhart B. Ladner, *Reform*, a.a.O., 107 ff.

¹⁴ K. S. Frank, *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums*. Darmstadt 1975. Askese und Mönchtum in der alten Kirche. Hg. K. S. Frank, Darmstadt 1975 (=Wege der Forschung 409).

¹⁵ Vgl. z. B. Thomas Morus, *Responsio ad Lutherum*. Ed. John M. Headley, in: *The Complete Works of St. Thomas More*. Ed. Edward Surtz/J. H. Hexter, Vol. 5, I, New Haven/London 1969, 257.

¹⁶ Alfons Maria Stickler, *Der Klerikerzölibat. Seine Entwicklungsgeschichte und theologischen Grundlagen*. Zweite Aufl., Abensberg 1994.

keine zweite Ehe eingehen durften (1Tim 3,2; Tit 1,6). Darüber hatte schon der bekannte Münsteraner Patrologe Bernhard Kötting dissertiert.¹⁷

Das Asketentum beider Geschlechter mit Ehelosigkeit und Dienst in den Familien und Gemeinden gab es seit den Apostolischen Vätern, bezeugt in der Didache (1./2. Jh.), im »Hirten« des Hermas (2. Jh.) und bei Ignatius († 107). Der Apologet Justinus der Märtyrer († 165) beruft sich auf die für den antiken Menschen umwälzend wirkende Institution, um mit dem sittlichen Hochstand der Christen zu argumentieren. Hermas rühmt die Virgines hymnisch. Bei Ignatius wird von den Virgines, die Witwen sind, gesprochen, die wahrscheinlich für die Unterweisung der Frauen zuständig waren.¹⁸ Das frühe Asketentum bereitete nach der Formulierung von Karl Baus (Bonn) den Boden für den Klerikerzölibat; im dritten Jahrhundert führte die Tradition direkt zum eremitischen und zönotischen Mönchtum.¹⁹

Zur Zeit von Ambrosius († 397), Augustin († 430) und Hieronymus († 420) führte die asketische Hochgestimmtheit zu den ersten kanonischen Priestergemeinschaften (nach dem Vorbild von Eusebius, Bischof von Vercelli († 371), einem Mitstreiter von Athanasius). Diese nachkonstantinischen Asketen werden gerne als Konversen (*conversi*) zusammengefasst.²⁰ Denn bei ihnen war der über den Inhalt des Taufgelöbnisses hinausgehende Bekehrungsgedanke mit der wörtlichen Befolgung der Evangelischen Räte kennzeichnend.

Frauenklöster von Rang folgten (geführt etwa von Melania († 410) und Paula († 404), den bekanntesten Schülerinnen des Hieronymus).

Maßgebliche Forschungen kommen zu dem Schluss, dass es ohne die frühchristlichen Asketen sicher heute keinen Zölibat der Priester, möglicherweise auch keine Mönchskultur der Christenheit von Ost und West gäbe.²¹ Das Leben nach den Evangelischen Räten hat demnach von Anfang an die Kirche von innen heraus verändert, »reformiert« für Menschen, die die Wertvorstellung eines hl. Justinus teilen. Diese ist allerdings eine Sache der Option. Aber auch ein Gegner des Christentums wird nicht sagen können, dass der konkrete Asketismus, von wenigen Ausnahmen abgesehen, mit den großen Vorbildern und Leitlinien der Evangelien nicht im Einklang stünde.²² Es entspräche außerdem vordergründigem Nützlichkeitsdenken einer Pseudoaufklärung zu sagen, die Weltflucht der Asketen habe die kinderreichen Barbaren zur Herrschaft gebracht.

¹⁷ Bernhard Kötting, Der Zölibat in der alten Kirche. In: Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster 61 (1970) 5–35.

¹⁸ Ignatius von Antiochien, Ad Smyrnaeos 23, 2; Ad Polycarpum 52, vgl. Karl Baus, Christliches Gemeindeleben im 3. Jahrhundert. In: HKG 1 (1985) 337, Anm. 46.

¹⁹ Karl Baus, Das Asketentum des 3. Jahrhunderts. In: HKG 1, 339.

²⁰ Gerhart B. Ladner, Reform, a.a.O., 366 ff. (»Postbaptismal Conversi in the West from the Fourth to the Sixth Century.«)

²¹ Karl Baus, Das Asketentum des 3. Jahrhunderts. In: HKG 1, 339.

²² »Was soll ich tun?«: Damaskus. Gerhart B. Laden, Reform, a.a.O., 320 ff.; 350 ff.

Sie widerspricht auch nicht einer rechtverstandenen Humanität: Eugippius, Abt von Luculanum in der Nähe von Neapel, erzählt um 511 im 13. Kapitel seiner Lebensbeschreibung des hl. Severin, dass dieser im spätrömischen Juvavum, dem späteren Salzburg, eine Kirche vorfand, die von »Spirituales« betreut wurde. Hier war der Heilige, der sein Mönchtum in den Wüsteneien des Orients gelernt hatte, als »Caritasdirektor« für die gepeinigte Bevölkerung von Noricum tätig. Bei den Spiritualen wirkte der Heilige das »Lichtwunder« in einer für die Menschen düsteren und untergehenden antiken Welt; die Geistlichen halfen ihm dabei.²³

Thomas Morus beschreibt noch in seiner *Utopia* (1516) eine vernunftgemäß lebende heidnische Gesellschaft, in der Einzelne völlig freiwillig, aus unbekannter Ursache und unter Verzicht auch die erlaubten Freuden dieser Welt für die Gemeinschaft die niedrigsten und abstoßendsten Arbeiten leisten. Die heidnischen Utopier hätten sich gerade wegen des christlichen Mönchtums von der christlichen Botschaft verstanden und getroffen gefühlt.²⁴ Sir Thomas verstand seinen »Klassiker« als reformerische Gesellschaftsanalyse seiner Zeit. Darin gehörten die altchristlichen Asketen zum Wohl der Utopier wie die Seele zum Leib, wie es der altchristliche Diognetbrief von der Kirche in der heidnischen Welt allgemein aussagte.²⁵ Für Klemens von Alexandrien († 215) waren die Mönche die »Erwählten der Erwählten«.²⁶

Bischofs- und Klosterverfassung bilden eine Einheit. Vor einer Generation wurde nach dem Konzil in euphorischer Hoffnung die Formulierung von der »Vermönchung« des Klerus geprägt. Mit der Reform der Kirche sollten die Priester leistungsfähiger werden, indem man alle vermeintlichen Mönchsrelikte, vom Stillschweigen über das betrachtende Gebet bis zu Lesung und *Officium*, abwertete. Die Reformer hatten dabei übersehen, dass es eine gewisse Monastizierung des Klerus seit den frühchristlichen Asketen des zweiten Jahrhunderts gibt. Andersherum gewendet: »Priesterliche« Kämpfer aus dem Bischofsstand wie Athanasius hätten Menschen in Gallien durch ihre apostolische Spiritualität für das Mönchtum begeistert. Schärfer formuliert: Die Kirche wurde wirklich reformiert in dem Maße, indem sich Priester mönchischen Geist zu Eigen machten und Mönche wahrhaft apostolisch gesinnt wurden.

²³ Eugippius, Das Leben des Heiligen Severin (c. 13), lateinisch-deutsch, Hg. Rudolf Noll, Passau 1981, 76–79: »ad accendenda luminaria ignem minime reperissent, (...) in conspectu trium spiritualium ...« Anm. S. 129 zu c. 13, 2: »spirituales«: »Klostergeistliche«, aber nicht »monachi«, sonst »sacerdotes«.

²⁴ Thomas Morus, *Utopia*, II (»De religionibus Utopensium«). In: *The Complete Works of St. Thomas More*. Ed. Edward Surtz/J. H. Hexter, Vol. 4, New Haven/London 1965, 216–247: 224–227.

²⁵ Diognet-Brief (2. Jh.), c. 5 und 6, in: Karl Bihlmeyer u.a., *Die Apostolischen Väter*, Bd. 1. Tübingen 1956, 141–149; ed. H. I. Marrou, SC 33 (1965). Vgl. Berthold Altaner, Alfred Stuiber, *Patrologie*. Freiburg/Br. 1980, 77 f.

²⁶ 1 Clem 38, 2; Did 11 und 12; zit. nach Karl Baus, *Frühchristliches Asketentum*, a.a.O., in: HKG 1 (1985) 337.

IV.

Sieben Beispiele mögen das Obige erhellen.

1. *Augustinus und die Reform*²⁷: Augustinus wurde theologisch zum Vater des Mittelalters. Über 1000 Jahre lang lieferte er das geistige Arsenal für Mönche und Kanoniker verschiedenster Provenienz. Das Abtkapitel der Benediktregel (Kap 2) wäre wohl nicht ohne ihn geschrieben worden. Durch ihn wurde der Abt einer Mönchsgemeinschaft zum Quasibischof, zum guten Hirten, der mit Milde und Strenge die Wölfe abwehren musste. Mit Recht haben sich spätere Klerikergemeinschaften auf seine »Regel«, wenige kurze Briefftexte, berufen, als es um die *vita communis* der Priester ging. Aber er prägte vor allem die Priesterschaft des Westens durch sein Beispiel des ehelosen, in Gemeinschaft nach einer verpflichtenden Regel lebenden Apostels und Seelenhirten, der auch von seinen Priestern das Gleiche forderte.

2. *Von Basilius über Pachomius zu Benedikt* erleben wir den Siegeszug des Zölibatentums gegenüber dem Anachoretenideal, d. h. des disziplinierten Gemeinschaftslebens mit einer ausgeprägten Gehorsamsspiritualität gegenüber den imponierenden Eremiten. Auch die Letztgenannten hatten eine wichtige Aufgabe bei der Restauration des Christentums angesichts der teilweisen Repaganisierung der alten Romanitas in Gallien, Germanien und Britannien durch noch heidnische Eroberer. Die Eremiten Ägyd, Goar, Fridolin u. a. bildeten die Zellen, um die sich das bedrängte Christentum wieder erneuerte. Aber die eigentliche Missionsgeschichte des Mittelalters wird von den Mönchen aus den großen Abteien getragen, anders als noch in der Spätantike, da die Mönchsmision eine Ausnahme von der Regel war. Inmitten der zusammenbrechenden römischen Zivilisation, vor allem in Italien, Gallien und der iberischen Halbinsel, entstanden die Klöster als Refugien der christlichen Romanitas und als Missionszentren der neuen christlichen Kultur des Mittelalters. Die Gründung von Monte Cassino (um 525) durch Benedikt von Nursia († 550) war ein reformatorischer Akt von europäischem Format. Papst Gregor der Große († 604) schickt nicht zufällig einen Mönchskonvent unter Leitung des Abtes Augustin nach Kent (597). In der Person des lateinischen Kirchenvaters und Papstes vereinigte sich die bischöfliche Mission des Altertums mit der mönchischen des kommenden Mittelalters. Der ehemalige Abt des Andreasklosters in Rom und Stifter eines halben Dutzend von Klöstern in Sizilien wurde zum Verfasser der Hirtenregel (*Regula pastoralis*), eines Jahrtausendwerks der Pastoraltheologie.

3. *Chorherrenreform*: Als Chrodegang, Bischof von Metz († 766), daranging, in seinem Bistum die Missionskirche gegen Ende der Völkerwanderungszeit zu konsolidieren, initiierte er bezeichnenderweise genau zweierlei: Er stiftete die Reformbenediktiner in Gorze bei Metz (748),

²⁷ Gerhart B. Ladner, *Reform*, a.a.O., 378–1,424 (»Transmission of the Augustinian Monasticism«).

deren Bemühungen vor allem die Reichsklöster im deutschsprachigen Raum schon lange vor Cluny prägten. Und er begründete die »Chrodegangreform«, indem er eine Chorherrenregel verfasste, die die *vita communis* für die Priester vorsah (755). Das war die Geburtsstunde der regulierten Kanoniker. Diese Augustiner waren primär Kleriker und wären kraft Amt und Weihe für die Pastoral bestimmt gewesen. Aber sie waren gleichzeitig Religiosen, d. h. Ordensleute, die zum täglichen Chordienst verpflichtet waren. Das gemeinsame Leben im Sinne des monastischen Verzichtes auf Privateigentum wurde nicht so streng wie bei den Mönchen gelebt, weil die Kanoniker ja prinzipiell für die Inhabe eines Benefiziums vorgesehen waren, mit dem seelsorgliche Verpflichtung verbunden war. In der Chorherrnregel wird erstmals die innere Nähe von Mönchtum und Priestertum auch institutionell und kanonistisch greifbar. Vorher gab es *de facto* Mischkonvente als bischöfliche Kurien in Domklöstern wie etwa im Salzburg des Virgil († 784). Hinsichtlich unseres eingangs gestellten Themas bedeutet das für Kirche und Gesellschaft, dass von nun an das »contemplata praedicare« der Predigerorden zum selbstverständlichen Bestandteil der europäischen Kultur wurde: »Verkünde nur, was du vorher innerlich betrachtet hast!« Die apostolische Predigt wird in den Chorställen der Mönche und Kanoniker vorbereitet. Schöpferische Tätigkeit, nicht blinder Aktivismus, gedeiht nur im interesselosen Wohlgefallen zweckfreier Bildung. Diese Grundsätze wurden zu unveräußerlichen Prinzipien europäischer Geisteskultur und einer christlich geprägten Humanität.

4. Der *hl. Benedikt von Aniane* († 821) reformierte im Auftrag Karls des Großen das Mönchtum. Seine Regel wurde auf der Synode zu Aachen (817) Reichsgesetz. Durch ihn wurde die Benediktregel zur allgemein verpflichtenden Norm des Mönchslebens und zum Handbuch christlicher Gesellschaftslehre. Klosterreform war damit ein Bestandteil der Reichsreform geworden. Wenn Karl der Große einer der Väter Europas geworden ist, dann war das Reichsmönchtum eines seiner nicht unbedeutendsten Instrumente des Einigungswerkes.

5. Das innige Zusammenwirken von *regnum* und *sacerdotium* konnte auf die Dauer nicht ohne Spannungen bleiben. Vor allem die Mönche im westfränkischen Reich spürten die Bedrohung sehr bald und versuchten Gegenmaßnahmen der Emanzipation. Mitten im wirklich »dunklen Mittelalter« des Papsttums, dem sog. *saeculum obscurum* mit seiner beschämenden Abhängigkeit der Päpste von den weltlichen Herren und allen damit verbundenen moralischen Verfallserscheinungen, bildete der Klosterverband von Cluny (910) in Burgund einen reformerischen Ausgleich. Die Äbte von Cluny regierten wie Päpste. Cluny konnte sich durch starke Abtsgestalten, durch eine zentralistische Führung der abhängigen Priorate und durch sein Exemtionswesen von eigenkirchlicher Bevormundung weitgehend freihalten, während gleichzeitig im ostfränkischen Reich die deutschen Reichsabteien mit ihrer Gorzer Reform voll in die weltliche Gesellschaft mit ihren feudalen Verbindlichkeiten eingefügt waren. Z. B. fungierte der jeweilige Abt von Fulda als Kanzler der

Kaiserin, während die späteren geistlichen Kurfürsten von Köln, Mainz und Trier als Reichskanzler dienten. Vom Standpunkt der Kulturgeschichte und staatskirchlicher Wertvorstellungen waren die Gorzer Reichsabteien »reformatorischer« als die weniger weltlich engagierten Priorate von Cluny, weil sie aktiver an der Gestaltung des »Heiligen Reiches (...) Sacrum Imperium« mithalfen. Aus der Perspektive der kirchlichen Reformgeschichte und des gregorianischen Reformpapsttums müsste man wohl Cluny den Vorzug geben.

6. *Die toskanischen Eremiten*, die ideell auf das Reformmönchtum des 12. Jh. einwirken sollten, dürfen als Versuch interpretiert werden, auf ihre Weise unanfechtbarere Strukturen der Emanzipation von »herrschaftlichen« Einflüssen zu finden.²⁸ Sie schufen Voraussetzungen zur Eigenwirtschaft und -versorgung, auf denen die Reformmönche des 12. Jh. aufbauen konnten.

Aber selbst ihr beabsichtigter Auszug aus den Weltgeschäften war nicht immer von Dauer. Kaum hatte Petrus Damini († 1072) als Camaldulensermönch die ungestörte Stille des kontemplativen Lebens gefunden, wurde er als Bischof von Ostia und Reformkardinal nach Rom berufen. Ein ähnliches Schicksal widerfuhr etwas später dem Kartäuser Bruno von Köln († 1101).

7. *Kartäuser, Zisterzienser, Prämonstratenser und Augustiner Chorherren* werden mit gutem Grund als »Reformmönche« bzw. »Reformkanoniker« des Hohen Mittelalters bezeichnet. Das *reformari* mündet immer mehr in das *reformare*. Sie pflegten intensiven Gedankenaustausch untereinander. Lothringische und burgundische Chorherren spielten auch an der Kurie als Mitarbeiter »gregorianisch« gesinnter Päpste eine einflussreiche Rolle. Die geistlichen Söhne Norberts († 1134) wurden mit Vorliebe auf vakante Bischofsstellen gesetzt. Selbst Kartäuser hatten ihre traditionellen Bischofsstädte. Nachdem schon die Äbte von Cluny an Autorität mit dem hl. Stuhl gewetteifert hatten, schrieb Bernhard 1145, die Menschen meinten, er sei der Papst.²⁹

V.

Was war ihnen gemeinsam im Sinne unseres Reformthemas? Alle tragen sie nicht mehr das aristokratische Schwarz früherer Jahrhunderte, sondern das alternative Weiß, bis dieses sogar in der päpstlichen Kleidung Brauch wurde. Bernhard formuliert das in seinem Papstspiegel so: *auctoritas* ja, *potestas* – ja mit »dem Stab (*baculus*) gegen die Wölfe«, *dominatus* nein. Die Reformorden wollten zunächst wie Paulus von eigener Hände Arbeit leben, nicht von den relativ sicheren Einkünften einer kirchlichen

²⁸ Gerhart B. Ladner, *Reform*, a.a.O., 341.

²⁹ Bernhard an Eugen III.: »Aiunt non vos esse papam, sed me, et undique ad me conflunt qui habent negotia (...) Alle halten nicht Euch, sondern mich für den Papst.« Ep 239, in: *Werke* 3, 280–285, 280 f.

Pfründe. Seit Augustinus und Gregor dem Großen war der geistliche Fortschrittsgedanke und die Notwendigkeit beständigen Vollkommenheitsstrebens nicht mehr so nachdrücklich gefordert worden wie etwa bei Bernhard von Clairvaux († 1153).³⁰ Prof. Ladner hat mit Recht in der Tatsache, dass die Zisterzienserverfassung erstmals in der Ordensgeschichte einen universalen Verband von Einzelabteien vorsieht, die Verwirklichung einer kirchlichen Reformidee gesehen.³¹ Der weltumspannende Orden soll die »Katholizität« und Einheit der Gesamtkirche widerspiegeln.

Bei Bernhard findet sich nach Augustins sprichwörtlich gewordener Sentenz von der »geistlichen Unruhe« über Papst Gregors Systematisierung der Idee vom christlichen Vollkommenheitsstreben eine ausgeklügelte Lehre vom ständigen geistlichen »Fortschritt«, dessen Vernachlässigung unweigerlich Rückschritt und schließlich Abfall bedeuten.³² Ich meine daraus schließen zu können, dass hier kontemplative Mönche Grundverhalten der westlichen Christenheit ausformulierten, die in säkularisierter Form Religionsersatz der atlantischen Gesellschaft werden sollten.³³

VI.

1. Die Väter des von Papst Innozenz III. († 1216) einberufenen Vierten Laterankonzils (1215) beschlossen die Einführung neuer Ordensregeln zu untersagen. Schon die ersten Zisterzienser hätten es nicht gewagt, eine neue Regel für ihren neuen Orden zu schreiben. Zu lebendig war das reformerische Väterprinzip der *Veritas Patristica*, nach dem die Erneue-

³⁰ »Nolle proficere, non nisi deficere est«: Ep 254, 4, in: Werke 3, 352–361, 356 f. Vgl. Stichwort »Vollkommenheitsstreben«, in: Werke 10, 286. Ep 254, 1–7: Abt Guérin von Aulps (1136). Immerwährendes Streben nach Vollkommenheit, in: Werke 3, 352–361. Ep 507: La Grâce-Dieu. Visitation. »Proficere«, in: Werke 3, 948 f. SC 9, 1–10: *Murmuratio* nach Verzicht auf höheres Streben (»Mundkuß«), in: Werke 5, 132–145. SC 58, 1–12: *Kairós* der Predigt. Im Streben nach Vollkommenheit ist der Mönch nie am Ende (Par. 11 und 12), in: Werke 6, 268–285. Ded II, 1–4: Die Kräfte der Seele im Wachstum zur christlichen Reife (Kol 3,14). Von David zu Salomo. In: Werke 8, 820–827. Auf dem römischen Bernhardskongress (*La Dottrina della Vita Spirituale nelle Opere di San Bernardo di Clairvaux*. In: ASOC 46, Rom 1990) berührte Abt Farkasvalvy von Dallas unser Thema in einer wichtigen Analyse von Bernhards zentralen Bekehrungsbegriff: Denis Farkasvalvy, *The First Step in Spiritual Life: Conversion*. In: ASOC 46 (1990) 65–84, 74 ff.: »Conversion as a Process of Purification.«

³¹ Alberich Martin Altermatt, Art. »Zisterzienser«, in: LThK (2001) 1466–1470, 1467.

³² Verweigerung des Fortschreitens bedeute Schwund und Abfall, schreibt er: »Nolle proficere, non nisi deficere est.« Ep 254, 4, in: Werke 3, 352–361, 356 f. Vgl. Gerhard B. Winkler, Bernhard, a.a.O., Kapitel (XVI): »Geistlicher Fortschritt«.

³³ Arnold Toynbee, *Menschheit und Mutter Erde*. Die Geschichte der großen Zivilisationen. Würzburg 1979. Ders., *Der Gang der Weltgeschichte*. Stuttgart 1958. Dr. Hannes Scheutz verdanke ich auch den Hinweis auf Jared Diamond, *Arm und Reich*. Die Schicksale menschlicher Gesellschaften. Frankfurt 1999.

rung von Kirche und Gesellschaft nur durch peinliche Befolgung der frühkirchlichen Grundsätze zu bewerkstelligen war. Selbst der Text der hl. Schrift sollte nach dem Vorbild von Hieronymus, Ambrosius, Augustin, Leo I. und Gregor I. erstellt und ausgelegt werden. Dazu wurde der große Origenes als Bibeltheologe neu entdeckt. Das war das Reformprinzip. Wie für die Väter des Konzils war auch ihnen schon die Neigung zu religiösen Sonderwegen präsent, die die mittelalterliche Welt erschüttern sollten.

Die neuen Bettelorden der Dominikaner und Augustiner hielten sich an das Gesetz, indem sie einfach die Chorherrentradition übernahmen und auf die neue Armutsspiritualität anwendeten. Franz von Assisi, der immer wieder betonte, kein Mönch oder sonst ein Herr sein zu wollen, gelang es nun trotz allem seine diversen Regeln von den Päpsten approbiert zu bekommen. Franz wollte zunächst auch nur das »reformari« und dachte an keine Kirchenreform (im Sinne des »reformare«), obwohl Innozenz III. in seiner Vision schaute, wie der Poverello die schiefen Türme der Kirche stützte. Obwohl er in seiner Regel als einer der ersten seine Brüder zum Papstgehorsam verpflichtete, konnte er nicht verhindern, dass auch aus der franziskanischen Armutsidee im Armutsstreit des 14. Jahrhunderts eine schismatische Bewegung entstand, deren spiritualistische Ideen vom Lehramt der Kirche zurückgewiesen werden mussten.³⁴

Die Krise des spätmittelalterlichen Franziskanertums zeigt ordensgeschichtlich, dass die religiösen Gemeinschaften als *ecclesiolae* anzusehen sind und tendenziell Vorbildcharakter besitzen sollten. Dieser Fall zeigt besonders eindringlich, dass die Gesetzmäßigkeiten der Universalkirche mit den charismatischen Möglichkeiten der »Teilkirchen« nicht uneingeschränkt gleichzusetzen sind. So etwas ist nur in der Welt der Dichtung und Utopie einem Thomas More gelungen und wurde im Ansatz vielleicht von Joachim von Fiore († 1202) versucht. Aber in den realen Möglichkeiten der Weltkirche könnte das »Bessere« ein Feind des »Guten« werden. Trotzdem blieb die franziskanische Armutsidee bleibender Bestandteil der kirchlichen Tradition bis zur Gegenwart und ihr Begründer gehört der ganzen Menschheit an wie Mozart und Shakespeare.

2. *Die zahlreichen neuen apostolischen Orden der Reformationszeit*, die für Männer wie die für Frauen, sind auch durch eine spezielle Reformtheorie gekennzeichnet. Bei allen ist die Wirksamkeit nach außen (*actio*) auffällig. Selbst streng kontemplative Ordensleute wie die Große Teresa von Avila († 1582) oder Johannes vom Kreuz († 1591) sind als große Mystiker gleichzeitig durch ein rastloses Apostolat gekennzeichnet. Bei Ignatius von Loyola wird als besondere Gnadengabe diese apostolische Spiritualität erkennbar. Seine Mystik der Alltäglichkeit (*contemplatio in actione*) bekam weltkirchliche Bedeutung. Das immerwährende Gebet pflegten die ersten Jesuiten beim Briefeschreiben, beim Stu-

³⁴ Konzil von Vienne, »Exivi de paradiso« (1312), in: DH 908. Johannes XXII., »Cum inter nonnullos« (1323), in: DH 930–931.

dium, im Beichtstuhl, auf der Predigtkanzel und als Katecheten. Im Zusammenhang mit der Gesellschaft Jesu ist man versucht, von einem direkten Ordenszweck im Sinne einer katholischen Reformation zu sprechen. Abgesehen davon, dass Ignatius selbst in Manresa als Einsiedler gelebt hatte, um sein Berufungserlebnis zu verarbeiten, dass er sich mit seinen sieben ersten Gefährten jahrelang dem Studium widmete, ist auch seine apostolische Berufung zunächst unbestimmt. Er ist nur bereit, sich dem Papst für eine apostolische Aufgabe bedingungslos zur Verfügung zu stellen. Er denkt zunächst nicht daran, ein »Gegenreformer« zu werden. Vielmehr träumt er von einer Fahrt ins hl. Land. Nur durch widrige Umstände wird er abgehalten, ein Kreuzfahrer zu werden. Damit soll gesagt werden, dass auch bei einem hochaktiven Reformorden, wie es die Gesellschaft Jesu war, das *reformari* vor dem *reformare* zu stehen kommt, und dass sich die enorme Weltwirksamkeit in Predigt, Mission, Wissenschaft und Kunst im Gefolge der kontemplativen Christusbegegnung einstellte. Zusammen mit den Jesuiten wurde der Kirche im Zeitalter der Reformation eine sehr weltoffene apostolische Elite geschenkt, die die Fähigkeit besaß auch alle anderen Orden ausnahmslos in den Sog der Erneuerung einzubeziehen. Es waren dies das Oratorium des Philipp Neri, die Barnabiten, Somasker, Theatiner und viele andere, dazu die aktiven Frauenorden wie die Ursulinen der Angela Merici (1540) und der Krankenpflegerorden des Johannes von Gott († 1550). Dieses Jahrhundert brachte auf breitester Basis den neuzeitlichen Ordenspriester hervor, den es im Mittelalter innerhalb der kanonikalen Tradition schon *in nuce* gegeben hatte. Dominik († 1221) war bekanntlich ursprünglich ein Kanoniker.

3. *Die zahlreichen Kongregationen von Missionspriestern* von den Lazaristen angefangen bis zu den SVD des Arnold Janssen († 1909) wollten primär Priester, Volksmissionare und Heidenmissionare sein. Nebenbei wurden sie auch zu Ordensleuten. Ähnlich ist es bei den Priestern des *Opus Dei*.

Abschließend können wir sagen, dass die Reformidee der Orden mit der apostolischen Tätigkeit zusammenhängt. Die eigentliche reformerische Wirksamkeit kommt aber aus anderen Tiefen, dem *reformari*, der absoluten Bereitschaft zur persönlichen Bekehrung. Das hatte schon Bernhard in seinem Bischofstraktat Ep 42 Heinrich von Boisroques, dem Erzbischof von Sens, ans Herz zu legen versucht.³⁵ Neuzeitliche Beispiele für dieses Ineinander von Apostolatsgeist und Kontemplation war der »kleine Weg« der Thérèse von Lisieux († 1897) und das »Werk« des Charles de Foucauld († 1916), das erst nach seinem gewaltsamen Tod für die Kirche Frucht brachte.

³⁵ Bischofstraktat an Heinrich von Boisroques (genannt Sanglier, der »Eber«), Erzbischof von Sens (1122–1142): *De moribus et officio episcoporum*: Ep 42, 1–37, in: Werke 2, 440–503. Vgl. Gerhard B. Winkler, Bernhard von Clairvaux, a.a.O., Kapitel (XI) über den apostolischen Bischof.

Mönchtum in der Kirche

Eine systematisch-theologische Standortbestimmung

Otto Hermann Pesch

1. Unvermeidliche persönliche Vorbemerkungen

1. Die Vorform dieses Beitrags ist 15 Jahre alt. Seit 1975 bis zum Eintritt in den Ruhestand 1997 war ich als katholischer Theologe Professor für Systematische Theologie und Kontroverstheologie am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg. In Wahrnehmung dieser Aufgabe habe ich mehrmals Seminare zum Thema »Mönchtum in Geschichte und Gegenwart« gehalten. Neben dem Einblick in Geschichte, Regel und aktuelle Situation ausgewählter Orden (Benediktiner, Benediktinerinnen, Franziskaner, Franziskanerinnen, Dominikaner, Jesuiten, Sacre-Coeur-Schwestern) haben wir erreichbare Klöster der besprochenen Orden besucht und Gespräche geführt. Der folgende Beitrag beruht auf dem »Schlussbericht«, den ich meiner Seminarleitungs-Praxis gemäß den (evangelischen!) Studierenden am Schluss erstellte und aushändigte. Die Arbeit hatte das Thema naturgemäß vor dem Hintergrund der reformatorischen Kritik am Mönchtum zu behandeln. Den Studierenden tat sich aber, besonders bei den Besuchen (immer mit Teilnahme am Gottesdienst!), eine ganz neue Welt auf – und zwar eine mit großer Sympathie erlebte Welt.

2. Als junger Theologe habe ich mich mehrfach zur Theologie des Mönchtums geäußert – die Kritik Luthers im Ohr.¹ Diese Fragestellung habe ich begreiflicher Weise nicht weiter verfolgt, nachdem ich 1972 nach 20 Jahren aus persönlichen Gründen, ohne innere Distanz zum Ordensideal, im Frieden mit den Mitbrüdern (und mit der Kirche) aus dem Dominikanerorden ausgeschieden bin.² Was ich damals geschrieben habe, unterschreibe ich auch heute noch Satz für Satz.

3. Basistext, an dem wir uns im Seminar abgearbeitet haben, war der große Beitrag zur Theologie des Mönchtums von Friedrich Wulf in *Mys-*

¹ Vgl. Otto Hermann Pesch, Luthers Kritik am Mönchtum in katholischer Sicht. In: Heinrich Schlier/Emmanuel von Severus/Josef Sudbrack/Alonso Pereira (Hg.), Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens. Festgabe für P. Friedrich Wulf SJ zum 60. Geburtstag, Würzburg 1968, 81–96; 371–374 (Anmerkungen); ders., Ordensleben und Verkündigung, Ordenskorrespondenz 9 (1968) 365–382.

² Vgl. Thomas Eggensperger/Ulrich Engel, Frauen und Männer im Dominikanerorden. Geschichte – Spiritualität – aktuelle Projekte. Mainz 1992, 223–231.

terium Salutis.³ Das Folgende ist geradezu der Versuch, die Auseinandersetzung mit dem 1990 verstorbenen, mir immer gewogen gebliebenen Altmeister der Theologie des Mönchtums noch einmal aufzunehmen, indem ich mich auf seinen Denkweg einlasse, dabei aber bestrebt bin, Folgendes unbedingt zusammenzuhalten:

- die Phänomene, also die Motivationen und ihre theologischen Begründungen und Implikationen, die im Christentum zum Mönchtum geführt haben und führen;
- die Beweggründe heutiger junger Menschen beim Eintritt in einen Orden (und die Beweggründe älterer Ordensmitglieder, im Orden zu bleiben);
- die theologischen Kriterien, die solches rechtfertigen oder auch nicht rechtfertigen;
- die Konsequenzen aus der Existenz des Mönchtums für das Verständnis der Kirche und umgekehrt;
- Möglichkeiten und Grenzen einer »Theorie« des Mönchtums.

Fragen nach der Zukunft des Mönchtums und nach notwendigen Reformen liegen außerhalb der Absicht dieses Beitrags.

4. Im Folgenden gebrauche ich das Wort »Mönchtum« gleichsinnig mit dem künstlichen Wort »Ordensleben«. Paradoxerweise stellt der Sprachgebrauch – nicht nur unter evangelischen Christen – die kirchenrechtlich korrekte Unterscheidung auf den Kopf: Landläufig ist »Mönchtum« der umfassende Begriff; kirchenrechtlich sind »Mönche« nur die Mitglieder der alten Orden mit *stabilitas loci*, dem (normalerweise) lebenslangen Verbleib in dem gewählten selbstständigen Kloster – im Unterschied zu den seit dem 13. Jahrhundert aufkommenden neuen Seelsorge-Orden, die zentral und regional organisiert sind und deren Mitglieder von Kloster zu Kloster versetzt werden können. Im landläufigen Sprachgebrauch ist ein Dominikaner genauso »Mönch« wie ein Benediktiner. Kirchenrechtlich aber ist der Benediktiner natürlich Ordensmann, aber auch »Mönch«, der Dominikaner ist »nur« Ordensmann (»Religiose«).⁴

³ Vgl. Friedrich Wulf, Theologische Phänomenologie des Ordenslebens. In: Johannes Feiner/Magnus Lörer (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. IV/2: Gottes Gnadenhandeln. Zürich 1973, 450–487. Zu Wulfs maßgebendem Beitrag zu den das Ordensleben betreffenden Texten des II. Vatikanischen Konzils vgl. jetzt P. Ludger Ägidius Schulte OFMCap, P. Friedrich Wulf SJ – sein Einfluß in Entwicklung und Rezeption des Ordensdekretes »Perfectae Caritatis«. In: Hubert Wolf/Claus Arnold (Hg.), *Die deutschsprachigen Länder und das Zweite Vatikanum*. Paderborn/München 2000, 89–102. Von Wulf selber vgl. weiter: *Geistliches Leben in der heutigen Welt*. Freiburg/i.Br. 1960; *Gott begegnen in der heutigen Welt*. Würzburg 1988.

⁴ Vgl. CIC 1983 can.207 § 2 mit can.613 und can.615; vgl. auch die Differenzierungen im »Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens« des II. Vatikanischen Konzils, Art. 9–11.

II. Zur Phänomenologie des Mönchtums

1. Soweit ich es überblicke, haben alle Religionen, die nicht nur Lebensweisheit, sondern ausdrücklich Transzendenzbezug – nicht unbedingt: Verehrung eines persönlichen Gottes! – verkünden, Formen des Mönchtums hervorgebracht. Das gilt sogar für das an sich leib- und weltfreudige Israel – man denke an die Essener, die Mönche von Qumran, einzelne Propheten. Es wäre eher verwunderlich, wenn das Christentum *kein* Mönchtum kennen würde. Dabei kann niemand bestreiten, dass die Kirche auch Kirche wäre und sein könnte *ohne* Mönchtum – sie war es ja fast 300 Jahre lang. Nachdem es aber auch in ihr begonnen hatte, lag und liegt die Beweislast für seine Existenzberechtigung eigentlich nicht beim Mönchtum, sondern bei der Kirche, falls sie es zurückweisen wollte.

2. Das Mönchtum hat es nun offenkundig gerade mit dem für eine Religion konstitutiven Transzendenzbezug als solchem zu tun und ist ohne diesen gar nicht erklärlich. Dann aber muss man unterstellen, und kann es aufs Ganze gesehen auch belegen: Der Entschluss zum Mönchtum geht immer darauf zurück, dass die Betroffenen in einem bestimmten und selbstverständlich theologisch zu hinterfragenden Sinne die göttliche Wirklichkeit, die den Menschen überschreitet und umfängt, und die das Leben einsetzende Bezeugung dieses Gottbezuges konkret für wichtiger halten als alles andere, was ein Mann oder eine Frau, durchaus im Einklang mit dem Glauben/der Religion und unter deren Impuls, sonst im Leben in dieser Welt und unter den Menschen tun könnte und dürfte. Das gilt für den Eintritt in eine Ordensgemeinschaft oder für die Neugründung einer solchen, es gilt für lebenslängliche Mitgliedschaft oder zeitlich befristete. Im Christentum ist diese Einstellung nachweislich bei der Entstehung der einzelnen Mönchs- oder Ordensgemeinschaften meist ausgelöst worden durch den unmittelbaren, interpretierende Reflexionen erübrigenden Eindruck bestimmter Bibelworte – vor allem die Begegnung Jesu mit dem reichen Jüngling (Mk 10,17–27), andere Nachfolge-Worte (z.B. Mk 8,34; 10,28–30; Lk 9,57–62; 14,33), das Eunuchen-Wort (Mt 19,12); oder durch biblische Leitbilder – der arme, nur seiner »Sache« hingeebene, Gott ganz gehorsame Jesus, das Leben der Apostel unter Herauslösung aus allen bisherigen Bindungen usw.⁵ Der Impuls zum Mönchtum kommt also letztlich aus dem Zentrum des Glaubens selbst.

3. Die den besonderen Weg des Mönchtums gehen und sich dabei bewusst von anderen Christinnen und Christen in der Kirche abgrenzen; die bewusst eine Sondergruppe in der Kirche begründen oder einer solchen sich anschließen, geraten zwangsläufig unter »Legitimationsdruck«. Sie müssen sagen, warum sie das Leben als Christenmenschen anders einrichten wollen als die anderen, denen sie dasselbe gar nicht nahe legen oder

⁵ Vgl. Karl Suso Frank, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums. Darmstadt 1979 u.ö.; im Übrigen darf hier ein summarischer Hinweis auf die Biographien der Ordensgründer genügen.

aufzwingen wollen. Auf der empirisch-phänomenologischen Ebene ist es dann ungeheuer schwer, dies *nicht* in einer Weise zu tun, die eine Diskriminierung, eine Minderbewertung des Christseins der Nicht-Mönche mit sich bringt, obwohl ein sachgemäßes Verständnis des Glaubens genau dies, die Nicht-Diskriminierung, unter allen Umständen gebietet. Der Vergleich mit dem kirchlichen Amt ist hier erhellend: Kein Zweifel, der Amtsträger muss ganz für seinen Auftrag, der letztlich immer der Auftrag Christi ist, zur Verfügung stehen. Aber das Amt ist nicht *notwendig* mit den typischen Lebensformen des Mönchtums verbunden: Rückzug von allem persönlichen Besitz, Ehelosigkeit, Gehorsam gegen einen menschlichen Oberen, der das Recht hat, noch in den alltäglichen Lebensbereich einzugreifen, zu schweigen vom Recht zur Bestimmung des persönlichen Lebensweges. Der Amtsträger muss darum im Hinblick auf das Christsein die Eigenart seines Lebensweges keineswegs in einem »Komparativ« ausdrücken, es kann beim Hinweis auf die besondere Funktion bleiben. Ordensleute dagegen verzichten auf Entfaltung von Dimensionen des Lebens, die nicht nur, wie sie selbst zugestehen, jedes Christenmenschen Recht und Möglichkeit im Glauben sind. Vielmehr erscheint solcher Verzicht sogar als übertrieben, unvernünftig, ja gelegentlich als gefährlich, weil überfordernd und damit der Versuchung zum Kompromiss, zum »Arrangement« ausgesetzt. Dem standzuhalten ist fast unmöglich ohne einen »Komparativ« in Bezug auf das Christsein selbst, kurzum: ohne irgendeine theologische Grundoption vom Mönchtum als der »radikaleren« Form des Lebens im Glauben. Entgehen könnte man diesem Dilemma nur durch die fast zynische These: Mönche und Nonnen sind Christenmenschen, die von sich erkannt haben, dass sie zum Leben in der »Welt«, vor allem zum Leben in der Ehe unfähig sind und nun versuchen, aus diesem verkürzten Leben im Glauben und zugunsten des Glaubens das Beste zu machen. Welche Ordensangehörigen aber werden bereit sein, den eigenen Weg so zu begründen und zu verstehen?

III. Zur Theologischen Theorie des Mönchtums

1. Ein ehrlicher Blick in die Geschichte des Mönchtums und in die Geschichte seiner theologischen Begründungen wird einsehen: Unzählige Male ist das Mönchtum in seinem Selbstverständnis und darum auch in seiner Lebenspraxis dem skizzierten, empirisch aufweisbaren Dilemma voll erlegen. In vielen theoretischen Varianten verstand es sich als die radikalere Form des Christseins. Wir brauchen hier nicht ins Einzelne zu gehen. Es wird ja nicht zuletzt im Umkehrschluss durch die zahlreichen Kloster- und Ordensreformen belegt: Sensible Geister wollten der skandalösen Diskrepanz zwischen radikalem Anspruch und eingeschlichener komfortabler Verbürgerlichung nicht länger zusehen. In Theorie und Praxis konnte dann eine »Zwei-Stufen-Moral«, ein »Zwei-Stufen-Christsein« entstehen: Unterscheidung von Gebot und Rat und Anwendung dieser Unterscheidung auf das Leben in der Welt und im Kloster. Oder besser: Dieses Zwei-

Stufen-Christsein wurde behauptet – Stichworte: »Stand der Vollkommenheit«, »Werke der Übergebühr«. Bis heute sind Nachwirkungen davon zu spüren.⁶ Dies konnte dann dazu führen, dass auf subtile oder sogar extrem offene Weise der Kritik Luthers aller Anlass gegeben wurde: Selbsterdachte gute Werke gemäß virtuoser Regelung der klösterlichen Lebensform (»Observanz«) traten an die Stelle der Erfüllung der Gebote Gottes und wurden noch für höherwertig gehalten.⁷

2. Damit erledigt sich das Mönchtum aber noch nicht selbst. Schon allein deshalb nicht, weil es offenbar nicht »auszurotten« ist, seine Impulse aus der Mitte des biblischen Zeugnisses nimmt – und darum, wenn auch unter Misstrauen, auch im evangelischen Raum im 20. Jahrhundert neu erblüht ist.⁸ Statt verwerfender Kritik empfiehlt sich daher zu unterscheiden zwischen dem christlichen *Recht* zum Ordensleben und der *Theorie* über dieses Recht. Könnte es nicht sein, dass das Recht bestünde, eine Theorie darüber sich aber verbietet beziehungsweise sich zu beschränken hat auf die Prüfung, ob unveräußerliche theologische Kriterien eingehalten werden?

3. Für die Skepsis gegenüber einer positiven Theorie des Mönchtums spricht die Beobachtung, dass auch moderne Entwürfe einer Theologie des Mönchtums, die unter allen Umständen dem phänomenologischen Dilemma, der theologischen Aporie des Mönchtums, also rundheraus: den Impulsen der reformatorischen Kritik am Mönchtum Rechnung tragen wollen, die »komparativischen« Formulierungen sachlich (»besonders radikal«) und auch sprachlich (»radikaler«) einfach nicht vermeiden können.⁹

4. Alles aber spricht für das *Recht* eines konkreten Christen, einer konkreten Christin, die monastische Lebensform zu wählen, und zwar aus

⁶ Noch im »Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens« des II. Vatikanischen Konzils ist das so: Schon die Anfangsworte *Perfectae caritatis* (»[das Streben nach] vollkommener Liebe«) sind verräterisch. Es geht gleich im nächsten Abschnitt weiter mit Stichworten wie »größere Freiheit«, »ausdrücklichere« Nachahmung Christi usw. Und man wüsste auch gern, was die Christenmenschen in der »Welt« sich von den Anforderungen der Christus-Nachfolge in den Artikeln 2–8 ersparen dürften. Umgekehrt kam die reformatorische Kritik an einer »Zwei-Stufen-Moral« reflexhaft wieder hoch, als in den 80er Jahren in der evangelischen Kirche eine Diskussion begann, ob die Wehrdienstverweigerung nicht »das deutlichere Zeichen« des christlichen Einsatzes für den Frieden sei; vgl. Pastoraltheologie. Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 75 (1986) Heft 12: Das deutlichere Zeichen? Streit um den ethischen Komparativ in der Friedensfrage.

⁷ Vgl. Bernhard Lohse, Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters. Göttingen 1963; Heinrich Bacht, Luthers »Urteil über die Mönchsgelübde« in ökumenischer Betrachtung. Catholica 21 (1967) 222–251. Natürlich spielte dieses Thema auch eine gewichtige Rolle in: Harding Meyer/Heinz Schütte (Hg.), Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen. Paderborn/Frankfurt a. M. 1980, 281–318 (Bernhard Lohse, Karl Suso Frank, Johannes Halkenhäuser, Friedrich Wulf).

⁸ Informationen bei Johannes Halkenhäuser, Kirche und Kommunitäten. Paderborn 1985; Theologische Realenzyklopädie, Bd. 7, 195–212.

⁹ So auch in dem genannten großen Beitrag von Friedrich Wulf (s. Anm. 3).

dem einfachen Grunde, dass um des Reiches Gottes willen auch später legitim sein muss, was um des Reiches Gottes willen im Jüngerkreis Jesu möglich, erlaubt und je individuell gefordert sein konnte: eine Nachfolge unter Herauslösung aus allen »normalen« Bindungen und Lebensbedingungen. In diesem Sinne *erzwingt* das Neue Testament nicht das Mönchtum, es *verpflichtet* die Kirche nicht zur Einrichtung von Orden und Klöstern, aber es gibt das *Recht* dazu – einzelnen und in Gemeinschaft der gleichgesinnten Gruppe.¹⁰ Biblische Berufungsinstanz für diese Berechtigung waren und sind denn auch immer (im Verbund oder je für sich):

- die Worte Jesu über Armut und Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen (s.o.II.2.);
- das Beispiel der Lebensform des Jüngerkreises, besonders des Zwölferkreises;
- das Beispiel einschränkungsloser Verfügbarkeit für die Sache Jesu (Paulus!);
- die Charismenlehre des Paulus (1 Kor 12), wonach der Geist die Christen als Glieder des einen Leibes zu verschiedenartigsten Diensten beruft und begabt, die theoretisch überhaupt nicht zu systematisieren sind, sondern einfach angenommen und wahrgenommen werden wollen;
- und andere biblische Zusammenhänge, zum Beispiel der selbstlose Dienst für die Menschen.

5. Wo Christinnen und Christen aus solchen Impulsen und Orientierungen persönlich oder in Gruppen einen solchen Weg wählen und gehen, haben sie das Recht, darin einen »radikalen Ruf« zu hören, das heißt: ihre empirische Motivation zum Ordensleben als Erfahrung eines radikalen Rufes Christi zu verstehen, der, *weil* je persönlich, von Haus aus nichts mit Diskriminierung der Mitchristen zu tun hat.

6. Es bleibt die Überprüfung an unveräußerlichen Kriterien, die es ausschließen, den Nicht-Mönchen auch nur den Schatten eines grundsätzlichen Christseins zu ermäßigten Preisen nachzusagen. Es ist also darauf zu bestehen:

- dass es dabei zu keiner theoretischen oder praktischen Abwertung der alles überragenden Bedeutung der Taufe als Übereignung des Menschen an Christus kommt¹¹;
- dass die konkrete Lebensform des Mönchtums auf keine noch so sub-

¹⁰ Also nicht nur im Kloster, sondern durchaus auch in einer Einzelexistenz in der »Welt«. Vgl. das beeindruckende Selbstzeugnis bei Irmgard Bsteh, Perlen brauchen Körperwärme. Wie Glaube im Alltag lebendig werden kann. Ein Zeugnis. Mainz 1985.

¹¹ Wie sehr man gerade unter dieser Maßgabe das Mönchtum sogar begründen kann, zeigt – auf seine Weise – Luther in seinem Sermon von der Taufe von 1519: Mönchtum als intensivere Einübung in den Tod, in dem sich der Kampf des Menschen gegen die Sünde und das Mitsterben mit Christus vollendet; vgl. meinen Beitrag zu Luthers Kritik (Anm. 1) 88. Die alte, aus den alten Begründungen abgeleitete Theorie von der Mönchsprofess als »zweiter Taufe« ist freilich weder mit Luther noch mit den hier vorgetragenen Überlegungen vereinbar und muss, wie sie es schon lange verdient hat, ersatzlos verabschiedet werden.

tile Weise auf irgendeine Art von »Werkgerechtigkeit« hinauskommt, weder auf der Grundlage einer Abwertung der Gebote gegenüber den »Räten« als den »Werken der Übergebüß« noch auf der Grundlage ihrer dem Anspruch nach besonders vollkommenen Erfüllung; mit anderen Worten: dass konkrete Pflichten aus den Geboten Gottes im Zweifelsfall unter allen Umständen den Vorrang haben, beispielsweise die Erfüllung klarer Pflichten aus dem 4. Gebot;

- dass unter Berufung auf die Pflichten des Ordenslebens kein Rückzug aus den Pflichten der Nächstenliebe angetreten wird.

7. Werden diese und noch andere Kriterien bestanden, dann ist es natürlich *keine* »Werkgerechtigkeit« und auch keine Diskriminierung der Christen »in der Welt«, wenn Ordensleute von sich verlangen (und wenn die Ordensregeln es fordern), dass sie tatsächlich »besonders« kompromisslos die Forderungen des Evangeliums erfüllen, mit anderen Worten: von sich beanspruchen, »exemplarisch« ihr Christsein zu leben. Andernfalls wäre ja ausgerechnet das Mönchtum ein Weg des Christenlebens zu ermäßigten Preisen. *Insofern* dürfen Ordensleute von sich *verlangen* (nicht: als Tatsache behaupten), dass sie »Zeichen« sind: für die alles überragende Bedeutung der Sache des Reiches Gottes, für das Warten auf den wiederkommenden Herrn. *Hier* greift alles, was bei Friedrich Wulf zu lesen ist. Von daher ist auch nichts einzuwenden gegen den Effekt eines gewissen »schlechten Gewissens«, den überzeugend lebende Ordensleute, eine überzeugend lebende Kommunität bei den Christen in der »Welt« bewirken.¹² Eine »Theorie« des Ordenslebens entsteht daraus nicht. Denn das – gegebenenfalls ein »schlechtes Gewissen« bewirkende, positiv: für die Radikalität des Reiches Gottes demonstrierende – »exemplarische« Leben des Ordensmannes, der Ordensschwester ist ja nichts anderes als die selbstverständliche Grundlage des Christenlebens, die das Recht zum mönchischen Sonderweg überhaupt erst Recht sein lässt. Weshalb eben solch »exemplarisches« Christenleben, Gott sei Dank!, auch außerhalb des Klosters geschieht und zu sehen ist.

IV. Mönchtum in der Kirche

1. Damit spitzt sich die »theoretische« Frage nach der »Theologie des Ordenslebens« zu in der Frage nach dem »Stellenwert« des Ordenslebens in der *Kirche*. Das Ordensleben in all seinen vielfältigen Formen – vom Kartäuser bis zur medizinisch ausgebildeten Krankenschwester, von den Kleinen Brüdern Jesu im Hamburger Hafen bis zur Nonne auf einem Universitätslehrstuhl, von den streng klausurierten Benediktinerinnen und Karmelittinnen bis zu den Säkularinstituten – gehört in den Bereich der »Charismen«, die die kirchliche Institution, das Amt, nicht zu reglementieren, sondern zum Dienst am Ganzen der Glaubengemeinschaft anzuhalten und

¹² Vgl. Emmanuel von Severus, Ordensleben als Ärgernis. Ordenskorrespondenz 9 (1968) 1–7.

zu koordinieren, ansonsten in ihrer dem Geist Gottes verdankten Freiheit zu schützen hat. Der Dienst in der Kirche und für die Sache der Kirche, das Evangelium, ist daher der letzte, alles andere umfassende Maßstab, an dem die Legitimität sowohl der Ordensinstitute als solcher wie auch konkretes Ordensleben zu messen sind.

2. In dieser Hinsicht haben es die Orden des 1. Jahrtausends möglicherweise heute schwerer, sofern sie aus einer Tradition kommen, in der, unterstützt durch einen weltkritischen, ja weltabgewandten christlichen Zeitgeist, der Dienst für die Kirche zurücktrat (oder Nebenfolge war) im Vergleich zu einem *in sich selbst* für höherwertig gehaltenen Rückzug aus der Welt, zu dem man sich um Christi willen berechtigt sah. Die gegen teiligen Fakten höchsten kirchlichen Einflusses der Orden und bestimmter Ordensleute in der Kirche sprechen nicht dagegen, sondern erweisen nur in glücklicher Inkonzsequenz die stärkere Kraft des christlichen Ethos. – Hingegen war es, wiederum unterstützt von einer neuen theologischen Weltbejahung, nicht von ungefähr, dass die neuen Ordensstypen des 2. Jahrtausends die zum Teil polemische Abgrenzung gegen das alte Mönchtum gerade mit der Einsicht in die Dienstpflicht für die Kirche und die Menschen begründeten und vollzogen.¹³

3. Es muss aber heute betont werden, dass auch die »alten« Orden inzwischen

- geistlich nicht mehr von der Rückzugsideologie leben;
- in der gehetzten Menschheit der westlichen Zivilisation von heute durch ihren provozierenden Lebensstil »abseits« vom »modernen« Leben einen radikalen Hinweis auf das eine Notwendige (Lk 10,42) geben, der geradezu dramatischen Verkündigungscharakter hat. Denn »Verkündigung« ist nicht nur Predigt und Unterricht, sondern auch – wie im Christenleben immer – das gelebte Leben und seine Schwerpunkte. Und niemand kann alle für die Verkündigung notwendigen Lebensschwerpunkte zugleich setzen.

4. Ein so sich verstehendes und so sich darstellendes Mönchtum wird sachlich von keiner reformatorischen Kritik getroffen, es wird auch von Luther ausdrücklich aus seiner Kritik ausgenommen.¹⁴

5. Die konkrete Lebensform des Ordenslebens bedarf steter Überprüfung im Hinblick auf die Verwirklichung der »Gnadengabe« und des »radikalen Rufes«, auf denen sein ganzes Recht beruht. Dazu kann es auch kirchenrechtlicher Unterstützung bedürfen, die freilich nie in Gesetzlichkeit umschlagen darf. Dies ist die Pflicht der Kirche und ihrer amtlichen Autoritäten gegenüber den Ordensleuten.

¹³ Vgl. Thomas von Aquin, Quaestio disputata de Caritate art.11 ad 6: Die größte Gottesliebe hat, wer selbst die höchste Freude der Kontemplation Gottes aufgibt um Gott zu dienen in der Sorge für das Heil des Nächsten – womit Thomas das Ideal seines eigenen, des Predigerordens, theologisch begründet.

¹⁴ Nachweise in meinem Beitrag in Anm. 1, 81 und 371.

III

HISTORISCHE, PHILOSOPHISCHE UND THEOLOGISCHE STUDIEN

Mönchisches Leben nach Johannes Chrysostomus

Heike Grieser

Presbyter Johannes aus Antiochien erhielt Ende Oktober 397 die überraschende Nachricht, er sei zum neuen Bischof von Konstantinopel bestimmt worden.¹ Etwa 1200 km trennten ihn von der neuen Wirkungsstätte in der Hauptstadt, in der ihm das Einleben so schwer fallen sollte. Der knapp 50-Jährige² verließ seine Heimat, eine reiche Großstadt mit einer langen christlichen Tradition.³ Gleichzeitig begegnete man in ihr auf Schritt und Tritt allen denkbaren Formen des heidnischen Götterkultes, dem etwa die Hälfte der Bevölkerung noch anhing.⁴ Die orthodoxe katholische Kirche konkurrierte ihrerseits mit verschiedenen als häretisch verurteilten Gruppierungen wie Anhomöern, Marcioniten etc. Sie verfügte über karitative Einrichtungen für Fremde, Arme und Kranke, die es trotz des Wohlstandes im Überfluss gab. Johannes stand als begeisterter Prediger in hohem Ansehen – die Nachwelt hat ihm dafür den Beinamen »Goldmund: Chrysostomus« verliehen. Äußerlich ähnlich sollten die Bedingungen in Konstantinopel sein, das Kaiser Konstantin als neue christliche Hauptstadt, als zweites Rom, konzipiert hatte. Doch davon wird an späterer Stelle zu sprechen sein.

Johannes erhielt als junger Mann in Antiochien eine hervorragende Ausbildung. Zu seinen Lehrern ist wohl auch der berühmte heidnische

¹ Die wichtigsten Gesamtdarstellungen zu Johannes Chrysostomus sind: C. Baur, *Der Heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*. 2 Bde., München 1929–1930; J. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*. Oxford 1990, ND 1998; P. Klasvagt, *Leben zur Verherrlichung Gottes. Botschaft des Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoral*. Bonn 1992 = *Hereditas* 7; J. Kelly, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*. Ithaca/New York 1995; R. Brändle, V. Jegher-Bucher, *Art. Johannes Chrysostomus I* = *RAC*, Lfg. 139/40 (1997) 426–503; R. Brändle, *Johannes Chrysostomus. Bischof, Reformator, Märtyrer*. Stuttgart u.a. 1999. Die bereits für 2000 angekündigte Studie von C. Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398–404). Welt und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches* = *Studien und Texte zu Antike und Christentum*, konnte hier nicht mehr berücksichtigt werden, ebenso wenig die Arbeit von M. Illert, *Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum. Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus* (2000).

² Die biographischen Daten richten sich nach den Angaben Brändles.

³ Nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte 11, 26 wurden die Christus nachfolgenden Männer und Frauen in dieser Stadt zum ersten Mal Christen genannt.

⁴ Vgl. nochmals A. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie. Paris 1959. Besonders die oratio 11 des Libanius, der sog. *Antiochicus*, gewährt viele Eindrücke, vgl. dazu die neue Übersetzung ins Englische in der Reihe *Translated Texts for Historians* 34: *Antioch as a Centre of Hellenic Culture as Observed by Libanius*, Hg. A. Norman. Liverpool 2000.

Rhetoriklehrer Libanius zu zählen, von dem Sozomenus in seiner Kirchengeschichte berichtet, dieser habe sich auf dem Totenbett den talentierten Johannes als Nachfolger gewünscht, »wenn ihn nicht schon die Christen geraubt hätten.«⁵ Doch hatte Johannes nicht in erster Linie eine berufliche Karriere im Sinn, sondern suchte nach einem alternativen Lebensentwurf. Jahrzehnte später gab er als Prediger darüber Auskunft, wer ihm Vorbild und Ansporn war, jener »Mann, der bis auf den heutigen Tag in aller Munde lebt, den größten, den Ägypten nach den Aposteln hervorgebracht hat, den gottseligen, großen Antonius«. Zugleich forderte er sein Publikum auf:

Damit ihr dies aber nicht bloß aus unserem Munde zu erfahren braucht, leset selbst die betreffende Schrift; ihr werdet aus ihr alles genau erfahren, und viel geistigen Nutzen daraus schöpfen. Das wünsche ich aber, nicht damit ihr die Schrift bloß in die Hand nehmet, sondern damit ihr das dort gegebene Beispiel auch nachahmet.⁶

Johannes zog diese Konsequenzen und schloss sich ungefähr zur Zeit des Abschlusses der beruflichen Ausbildung und im Zusammenhang mit seiner Taufe um 367 einer Gruppe christlicher Asketen unter der Leitung des Diodor an. In jenem Kreis befasste man sich vor allem mit der Auslegung der Heiligen Schrift, doch scheint für Johannes die gemeinsame asketische Lebensform noch anziehender gewesen zu sein. Offensichtlich dachte er schon bald darüber nach, sich als Mönch in die Einsamkeit zurückzuziehen. Doch brachte ihn davon seine Mutter ab, die seit seiner frühesten Kindheit verwitwet war. Nach Schilderung des Johannes selbst flehte sie ihn immer wieder unter Tränen an, sie nicht alleine zu lassen, und erinnerte ihn daran, was sie alles für ihn getan hatte:

Nun denke nicht, dass ich dir damit einen Vorhalt machen will. Als einzigen (sic) Entgelt für alles bitte ich nur darum, mach mich nicht ein zweites Mal zur Witwe, fache die bereits eingeschlummerte Trauer und den Schmerz nicht von neuem an, sondern warte, bis ich gestorben bin; lange werde ich wohl nicht mehr leben (...) Wenn du mich also einmal neben den Gebeinen deines Vaters ins Grab gebettet hast, dann magst du lange Reisen unternehmen und übers Meer fahren, wenn du willst; dann wird dich niemand daran hindern. Solange ich aber noch am Leben bin, bleibe bei mir in meinem Heim. Beleidige Gott nicht und füge mir nicht ohne jeden Grund einen so großen und unverdienten Schmerz zu.⁷

Der Sohn beugte sich diesen Forderungen und ließ sich vermutlich erst nach ihrem Tod 372 als Mönch auf dem Berg Silpios in der Nähe der Stadt nieder. Vier Jahre verbrachte er dort, um sich dann für zwei weitere

⁵ Zur Diskussion um Libanius als Lehrer des Johannes vgl. Brändle, Art. Johannes Chrysostomus 428 f. Zur Wahl des Johannes als Nachfolger des Libanius vgl. Sozomenus, *Historia Ecclesiastica* 8, 2 (GCS.NF 4, 350 Bidez/Hansen).

⁶ Johannes Chrysostomus, In *Matthaeum homilia* 8, 5 (PG 57, 88 f.; dt.: BKV Johannes Chrysostomus 1, 144 f. Baur).

⁷ Johannes Chrysostomus, *De sacerdotio* 1, 2 (SC 272, 70 Malingrey, dt.: Baur 1, 82 f.).

in eine Höhle zu einem Leben in noch strengerer Askese und Einsamkeit zurückzuziehen. Vor allem diese Zeit der Beschäftigung mit der Heiligen Schrift, des radikalen Fastens und Wachens hat seiner Gesundheit nachhaltig geschadet. Schwer erkrankt und von der Kälte gezeichnet kehrte er 378/9 nach Antiochien zurück. Bis zum Ende seines Lebens litt er an den Folgen dieser körperlichen Überforderung.

Wenn man die rund zwanzig Jahre später entstandenen Schilderungen des Johannes über das Leben dieser Mönche auch nur in Auszügen liest, dann wird deutlich, was ihn trotz der erworbenen gesundheitlichen Beeinträchtigungen an deren Lebensweise so begeisterte⁸:

Schon ihre Behausungen sind ein Beweis ihres Glückes. Fern von dem Lärm der Märkte und Städte haben sie ihren Aufenthalt in den Bergen gewählt, wo sie vom weltlichen Treiben unberührt und von den Widerwärtigkeiten der Menschen verschont bleiben; da gibt es keinen irdischen Kummer, kein Weh, keine Sorgen, keine Gefahren, keine Nachstellungen, keinen Neid, keine Eifersucht, keine unerlaubten Liebschaften oder dergleichen. Ihre Sorge gilt nur mehr dem Himmelreich, sie verkehren nur mit den Tälern, den Bergeshöhen, den Quellen, der Ruhe und dem Frieden und vor allem mit Gott. In ihrer Zelle gibt es keinen Lärm, ihre Seele, frei von Leidenschaften und Makeln, ist leicht und empfänglich und reiner als die klarste Luft. Ihre Arbeit ist dieselbe wie die Adams, als er im Anfange, noch vor dem Falle, in Herrlichkeit gekleidet mit Gott innig verkehrte in jenem überglückseligen Lande, das er bewohnte (...) Diese Leuchten der Welt erheben sich mit Sonnenaufgang, ja schon lange vor dem ersten Sonnenstrahle gesund, ausgeruht und munter von ihrem Lager; denn es drückt sie weder Leid noch Sorge, weder Kopfschmerz noch Kummer noch der Wust der Geschäfte oder sonst etwas dergleichen; ihr Leben gleicht eher dem der Engel im Himmel. Kaum haben sie heiter und fröhlich ihr Lager verlassen, so bilden sie einen Chor und stimmen mit reinem Gewissen alle zusammen wie aus einem Munde zu Ehren Gottes, des Schöpfers aller Dinge, Hymnen an, zum Preis und Dank für seine Wohltaten, die sie und ihre Mitmenschen von ihm empfangen (...) Ihre Kleidung steht im Einklang mit ihrer Manneswürde, sie tragen keine Gewänder wie die Entnervten und Verweichlichten, die lange Kleider nachschleppen, sondern wie jene Engel im Fleische, wie Elias, Elisäus, Johannes und die Apostel (...) Nach Beendigung ihrer heiligen und andauernden Gebete erheben sie sich beim Aufgang der Sonne, um an ihre Arbeit zu gehen und durch sie reichliche Mittel zur Unterstützung der Notleidenden zu erwerben.⁹

Um die Verwirklichung dieser Ideale wird sich Johannes sein Leben lang bemühen.

Nach Antiochien zurückgekehrt, band man Johannes in die Dienste der dortigen Kirche ein. Wahrscheinlich war er bereits vor seinem Aufenthalt in den Bergen als Lektor tätig, diese Funktion nahm er nun wieder auf. Im Januar 381 wurde er von Bischof Meletius zum Diakon geweiht. Damit kamen neue Aufgaben auf ihn zu, vor allem in der Armen- und Krankenfürsorge, in der Verwaltung des Kirchenvermögens und in

⁸ Vgl. übergreifend I. Auf der Maur, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des Hl. Johannes Chrysostomus*. Freiburg 1959 = Paradosis 14.

⁹ Johannes Chrysostomus, In Matthaëum homilia 68, 3 (PG 58, 643 f.; dt.: BKV Johannes Chrysostomus 3, 374–6 Baur).

der Liturgie. Die Presbyterweihe 386 durch Bischof Flavian markierte den Beginn der mitreißenden Predigten des Johannes, die ihn bei einem großen Publikum bekannt und beliebt werden ließen.

Viele seiner in den Jahren von Antiochien verfassten Schriften haben die Askese zum Thema. Verschiedentlich hob er vor allem in der ersten Zeit die Schwierigkeiten des Lebens in der Welt hervor, auch um zu zeigen, dass das asketische Leben letztlich das einfachere sei¹⁰:

Schau nur her, da will ein Mann zu Hause ein zurückgezogenes Leben führen. Aber da stehen seine Kinder um ihn herum und dazu seine Frau, die ihn eine Menge Geld kostet. Was bleibt ihm also übrig, als sich auch gegen seinen Willen in den Strudel weltlicher Geschäfte zu stürzen? Und zu wieviel Sünden wird er da genötigt! (...) Wie soll also ein solcher den Weg zur Himmelshöhe beschreiten, der leichtbeschwingte Füße verlangt und eine hochgegürtete, leicht gerüstete Seele ...?¹¹

Johannes ging es nicht mehr nur um ein asketisches Leben außerhalb der Stadt. Geprägt durch seine eigenen Erfahrungen entwickelte er das neue Konzept der christlichen Familie als kleiner klösterlicher Gemeinschaft, die beispielhaft wirkt und so eine wahrhaft »christliche« Stadt entstehen lässt.¹² Auch innerhalb der Familie kann man christlich leben, hält er deshalb denen entgegen, die vielleicht zu leichtfertig die Erfüllung der christlichen Gebote in die Hände der Mönche legen.

Demjenigen, der leichtsinnig ist und sich gehen lässt, dem kann auch die Einsamkeit nichts nützen; denn nicht der Ort macht den Menschen tugendhaft, sondern der gute Wille und die lebendige Tat. Wer in dieser Weise nüchtern ist, dem kann auch das Leben in der Stadt nicht schaden. Ja ich möchte gerade deswegen, dass vor allem die tugendhaften Menschen in der Stadt wohnen, damit sie für die anderen zum Sauerteig werden und recht viele mit ihrem eigenen Eifer erfüllen.¹³

Zeigte Johannes zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit noch Verständnis für die, die sich asketisch motiviert zurückzogen:

Ich für mich wünschte (...) dass die Klöster überflüssig wären und dass die besten Gesetze und Rechte in den Städten so in Kraft wären, dass niemand nötig hätte, in die Einsamkeit zu flüchten¹⁴,

formulierte er später:

Die Seligpreisungen Christi waren nicht allein an Einsiedler gerichtet (...) Denn wenn es im ehelichen Stande nicht möglich ist, die Pflichten von Einsiedlern zu erfüllen, dann sind alle Dinge vergangen, und die christliche Tugend ist ein-

¹⁰ Z. B. Johannes Chrysostomus, *De uirginitate* 75, 3 (SC 125, 360–4 Musurillo/Grillet).

¹¹ Johannes Chrysostomus, *De uirginitate* 44 (SC 125, 250–4 Musurillo/Grillet; dt.: Baur 1, 90).

¹² Vgl. P. Brown, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*. München/Wien 1994, 315–31.

¹³ Johannes Chrysostomus, *Homilia* 43,1 in *Genesim* (PG 54, 396; dt.: Baur 1, 112).

¹⁴ Johannes Chrysostomus, *Aduersus oppugnatores uitae monasticae* 1, 7 (PG 47, 328; dt.: Auf der Maur 19).

geengt.¹⁵ Nun, es ist gerade dies, was mich seufzen lässt, dass ihr glaubt, dass Mönche die einzigen Personen seien, die eigentlich mit Anstand und Keuschheit befasst sind.¹⁶

Viele praktische Anweisungen zur Gestaltung eines christlichen Familienlebens, zur Erziehung der Kinder etc. dokumentieren, wie Johannes versuchte, aus diesen Keimzellen eine große christliche Gemeinschaft entstehen zu lassen, die die profane Stadt in den Hintergrund drängen könnte.¹⁷ Doch hat er seine Einflussmöglichkeiten und die Willensstärke der Einwohner Antiochiens weit überschätzt; eine derartige Umgestaltung sollte ihm nicht gelingen. Nur ein einziges Mal zeigte sich Johannes mit der Situation in der Stadt zufrieden – in der Zeit des sog. Säulenaufstands im Frühjahr 387. Kaiser Theodosius hatte Steuererhöhungen bekannt gegeben, die zu Protesten der Stadtbevölkerung und zur Zerstörung von Statuen der kaiserlichen Familie führten. Die Angst der Bewohner Antiochiens vor dem Strafgericht des Kaisers zeigte Wirkungen, die Johannes in seinen berühmten Säulenhomilien mehrfach beschrieb¹⁸: Man übte sich in der notwendigen Frömmigkeit¹⁹, statt des Besuches heidnischer Vergnügungstätten wie Theater und Hippodrom fanden sich die Menschen in den Kirchen ein, um gemeinsam Gott zu loben.²⁰ Tatsächlich konnte eine strenge Bestrafung der Stadt nicht zuletzt durch die Intervention des Bischofs Flavian abgewendet werden.

Während der Zeit dieser Unruhen wurden die mit den Untersuchungen betrauten kaiserlichen Beamten vermutlich auf das besonnene Verhalten des Predigers aufmerksam: Johannes hatte sich, ohne es selbst zu wissen oder zu wollen, für weitere Aufgaben empfohlen.

Als Bischof Nectarius von Konstantinopel am 26. September 397 starb, ahnte Johannes wohl kaum, welche Konsequenzen dieses Ereignis für sein weiteres Leben haben würde. Zahlreiche Anwärter buhlten um den begehrten Bischofssitz, bis sich Kaiser Arcadius auf Betreiben vor allem des Eutropius für den völlig uninteressierten Presbyter Johannes aus Antiochien entschied. In einer Nacht- und Nebelaktion ließ man Johannes aus Antiochien wegbringen, um ihm selbst erst während der Reise zu eröffnen, dass er als der neue Bischof von Konstantinopel ausersehen sei.

Die Rahmenbedingungen in Konstantinopel schienen zunächst ähnlich. Die von Kaiser Konstantin neugegründete Hauptstadt beeindruckte wie Antiochien durch ihre Ausstattung und ihren Reichtum. Ein buntes

¹⁵ Johannes Chrysostomus, In epistolam ad Hebraeos argumentum et homilia 7, 7 (PG 63, 67 f.; dt.: Brown 321).

¹⁶ Johannes Chrysostomus, In Matthaeum homilia 7, 7 (PG 57, 81; dt.: Brown 321).

¹⁷ Vgl. weiterführend die Studie von A. Stötzel: Kirche als »neue Gesellschaft«. Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus. Münster 1984 = Münsterische Beiträge zur Theologie 51.

¹⁸ Vgl. übergreifend z. B. F. van de Paverd, St. John Chrysostom, The Homilies on the Statues. An Introduction. Rom 1991 = Orientalia Christiana Analecta 239.

¹⁹ Johannes Chrysostomus Ad populum Antiochenum homilia 17, 2 (PG 49, 173–80).

²⁰ Johannes Chrysostomus Ad populum Antiochenum homilia 15,1 (PG 49, 153 f.).

Völkergemisch tummelte sich auf den Straßen, ungefähr so viele Menschen wie in Antiochien.²¹ Obwohl die Mehrheit der Einwohner Konstantinopels christlich war, hatte sich die katholische Kirche nach einer langen Phase des Vorherrschens des »Arianismus« (339–379) erst wieder etabliert. Johannes musste sich in kurzer Zeit mit der neuen Aufgabe, seiner exponierten Stellung und den dazugehörigen Repräsentationspflichten vertraut machen. Vor allem der ungewohnt enge Kontakt zum Kaiserhof sollte ihm manche Schwierigkeiten bereiten. Johannes nahm seine Aufgaben ernst. Davon zeugen die zahlreichen Reformen innerhalb des Klerus, in der Vermögensverwaltung und in der Organisation der Armenfürsorge. Die einfache Bevölkerung verehrte ihn für diesen Einsatz, während Teile des Klerus, der Mönche und der adeligen Oberschicht sich kritisch dazu stellten. Palladius schildert, wie Johannes weiterhin ein zurückgezogenes, asketisches Leben führte. Der neue Bischof veranstaltete nicht mehr die unter seinem Vorgänger Nectarius bekannten üppigen Festessen. Johannes begnügte sich schon aus gesundheitlichen Gründen mit einer alleine eingenommenen einfachen Mahlzeit. Außerdem hielten ihn seine vielfachen Aufgaben, das Schriftstudium und die Gebete, vom Essen ab.²² Sein Umfeld hat dies zum Teil mit großem Befremden zur Kenntnis genommen.²³ Johannes fehlte das diplomatische Geschick seines Vorgängers Nectarius im Umgang mit den verschiedenen Gruppierungen, allzu häufig beharrte er kompromisslos auf seinen Ansichten und Entscheidungen.²⁴ Dies sollte dazu führen, dass der Bischof im Herbst 403 auf der so genannten Eichensynode zum ersten Mal seines Amtes enthoben und ins Exil geschickt werden sollte, aus dem er jedoch bald zurückkehrte. Die zweite Verbannung im Juni 404 war endgültig, der Bischof starb am 14. September 407 bei Comana.

Überraschenderweise verstand sich Johannes trotz seiner Hochschätzung des Mönchtums mit einem Großteil der in Konstantinopel lebenden Mönche nicht. Der berühmte Mönchsvater Isaak, eine zentrale Führungs-

²¹ Vgl. z.B. G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*. Paris 1984 = Bibliothèque Byzantine. Etudes 7.

²² Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 12 (SC 341, 230–60 Malingrey/Lecercq). Palladius führt aus, dass Johannes keinen Wein getrunken habe, weil dies den Kopf erhitze. Seine Magenbeschwerden seien die Ursache der Zurückhaltung beim Essen gewesen. Vgl. auch Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 8, 9 (GCS.NF 4, 361 f. Bidez/Hansen). Der Kirchenhistoriker berichtet von den Johannes gegenüber erhobenen Vorwürfen, dass er mit niemandem esse und jede Einladung ausschlage. Dies sei ausschließlich damit zu erklären, dass der Bischof aufgrund seines asketischen Eifers gesundheitlich angeschlagen war. Socrates, *Historia ecclesiastica* 6, 4 (GCS.NF1, 315 f. Hansen) erklärt dagegen, niemand habe mit Sicherheit die Beweggründe des Johannes für dieses Verhalten nennen können.

²³ Dazu Baur 2, 56. Zur Deutung des Verhaltens des Johannes vgl. z. B. G. Dagron, *Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine* (451) = *Travaux et Mémoires* 4 (1970) 229–76, hier 263; Liebeschuetz 215 f.

²⁴ Vgl. die Einschätzung Browns 327: »In einer solchen Rolle war Johannes ein eindeutiger Versager. Er verfiel sogleich in seine Rolle als Partisan.« Zu den zahlreichen Konfliktpunkten vgl. z. B. Liebeschuetz 208–16.

gestalt der Mönche in Konstantinopel zur Zeit des Johannes, stellte am Ende dieser nur wenige Jahre dauernden Entwicklung einen der Hauptgegner auf der Eichensynode dar.²⁵ Die Konflikte eskalierten zeitweise sogar in blutigen Auseinandersetzungen.²⁶

Ein Blick auf das Mönchtum in Konstantinopel verdeutlicht die Ursachen.²⁷ Seine städtische Ausrichtung ist der grundlegende Unterschied im Vergleich zum Mönchtum, das man in Ägypten, Palästina und Syrien kannte. Dort zog man sich im Allgemeinen in die Einsamkeit zurück, um ein von weltlichen Dingen unbehelligtes asketisches Leben zu führen. In Konstantinopel dagegen waren die aus den verschiedensten Provinzen des Reiches stammenden Mönche auf den Straßen präsent und nahmen am Alltagsleben teil. In kirchenpolitischen und theologischen Auseinandersetzungen bezogen sie Stellung, teilweise in verdächtiger Nähe zu häretischen Strömungen. Einige der Mönche hatten sich in Klöstern zusammengeschlossen, die, heute zum Teil kaum bekannt, in unterschiedlicher Entfernung zum Zentrum der Stadt lagen. Andere wiederum lebten in kleinen Gruppen für sich, angegliedert an Kultstätten, Martyrien oder karitativen Einrichtungen. Die Grenzen zwischen den verschiedenen Gemeinschaften waren eher fließend, sodass ihre Gegner den Vorwurf des Vagabundierens erhoben. Positiv betrachtet kann man von einer Form des »apostolat actif« sprechen.²⁸

Johannes dagegen setzte mönchisches Leben mit einem (wenigstens innerlichen) Rückzug aus der Welt gleich. Sozomenus berichtet, der Bischof sei in Konstantinopel deshalb mit einigen der Mönche und vor allem mit Isaak in Konflikt geraten. Während er diejenigen geschätzt und beschützt habe, die in den Klöstern lebten, sei seine Kritik an denen, die in der Stadt anzutreffen waren, scharf gewesen. Deshalb habe er sich den Hass des Klerus und vieler Mönche zugezogen, die ihn als »mürrisch, jähzornig, hinterhältig und hochmütig« beschimpften und ihn in der Öffentlichkeit zu verleumden suchten.²⁹

²⁵ Vgl. z. B. Brändle, Johannes Chrysostomus 119 f. Baur 2, 216 f. listet die siebzehn separat vorgetragenen Anklagepunkte des Isaak auf.

²⁶ Nach der Abreise des Johannes kam es zu blutigen Auseinandersetzungen zwischen den Mönchen auf der einen und den Soldaten und Anhängern des verurteilten Johannes auf der anderen Seite, weil Erstgenannte triumphierend die Kirchen besetzt hielten und die Gläubigen am Kirchgang hinderten, vgl. Zosimus, *Historia nova* 5, 23 (BGrL 31, 229 f. Veh/Rebenich). Von Ausschreitungen berichten auch Socrates und Sozomenus, bei der Rückkehr des Exilierten habe Isaak zusammen mit Theophilus und anderen Gegnern hastig die Stadt verlassen: Socrates, *Historia ecclesiastica* 6, 16 f. (GCS.NF 1, 338–40 Hansen); Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 8, 18 f. (GCS.NF 4, 373–6 Bidez/Hansen).

²⁷ Zu den Anfängen vgl. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 4, 27 (GCS.NF 4, 184 Bidez/Hansen): Er berichtet, dass Marathonius aus dem Umfeld des Eustathius von Sebaste etwa um 350 die erste Mönchsgemeinschaft in Konstantinopel gegründet habe.

²⁸ Vgl. Dagron, *Moines* 257.

²⁹ Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 8, 9 (GCS.NF 4, 361 f. Bidez/Hansen). Vgl. auch Socrates, *Historia ecclesiastica* 6, 4 (GCS.NF 1, 315 f. Hansen) mit seinem Bericht über die Feindschaft von Teilen des Klerus gegenüber Johannes, weil dieser sich ihnen gegenüber zu streng verhalten habe.

Die Auseinandersetzung zwischen den beiden wichtigsten religiösen Autoritäten Konstantinopels, Isaak und Johannes, spitzte sich zu. Isaak stammte wie Johannes aus Syrien und lebte zunächst als Asket außerhalb der Stadt. Sein Kloster errichtete er um 382 am Rande Konstantinopels, es wurde nach seinem Schüler und finanziellen Förderer Dalmat(i)us benannt.³⁰ Die Quellen charakterisieren Isaak unterschiedlich. Während die hagiographische Literatur ein positives Bild von ihm zeichnet und dabei sein wenig ruhmreiches Auftreten gegen Johannes bei der Eichensynode verschweigt, kritisieren ihn projohanneische Schriften deutlich. So beschimpfte der Johannes treu ergebene Palladius Isaak als »durchtriebenen Menschen und Anführer von Pseudomönchen«. ³¹ Die Vita des Hypatius, von seinem Schüler Callinicus wenige Jahre nach dessen Tod 446 verfasst, dokumentiert die Rivalität trotz ihrer auffallenden Tendenz, sowohl Isaak als auch Johannes zu loben. ³² Sie berichtet von der herausragenden Rolle des Isaak, der eine Art Aufsichtsfunktion über die zahlreichen neu gegründeten Klöster wahrgenommen habe. Auch Johannes habe sich fürsorglich um die Anliegen der Mönche gekümmert. Dennoch sei es zu einem Konflikt mit einem Mönch gekommen, der dem Bischof in den Finger gebissen habe, weil er nicht wollte, dass ihm dieser die Hände auflege – wohl um ihn zu ordinieren. ³³ Die merkwürdig anmutende Episode ist als deutlicher Hinweis auf die Absicht des Johannes zu verstehen, die Mönche entweder in die kirchliche Hierarchie einzubinden oder in Klöstern zusammenzufassen.

Die Tatsache, dass Johannes Krankenhäuser gründete, an deren Spitze er jeweils zwei Priester stellte, wird von G. Dagron ebenfalls als Instrument zur Disziplinierung der Mönche gedeutet. Der Bischof habe auf diese Weise versucht, Kontrolle über die karitativen Einrichtungen in Konstantinopel zu gewinnen, die – in der Tradition des Eustathius von Sebaste – in den Händen der Mönche gelegen hätten. ³⁴ Ob dieses Verhalten des Johannes primär als Mittel der Repression gegenüber den Mönchen gewertet werden soll, ist allerdings mehr als fraglich. Immerhin bildete die Sorge um Arme und Kranke bereits in Antiochien einen Tätigkeitsschwerpunkt des Johannes.

In gutem Kontakt stand Johannes dagegen zu einem Kloster gotischer Mönche in Konstantinopel, das wohl auch den eigenen Klerus ausbildete. Von der Verfolgung der Anhänger des Johannes nach seiner Verbannung waren die gotischen Mönche daher mitbetroffen. ³⁵

³⁰ Vgl. Bibliotheca Hagiographica Graeca mit Novum Auctarium 955 f.

³¹ Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 6 (SC 341, 126–8 Malingrey/Lecercq).

³² Callinicus, *Vita Hypatii* (SC 177 Bartelink).

³³ Callinicus, *Vita Hypatii* 11 (SC 177, 110–4 Bartelink). Zur Schwierigkeit der Deutung dieser Stelle vgl. ebd. 115.

³⁴ Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 5 (SC 341, 122 Malingrey/Leclercq). Vgl. dazu Dagron, *Moines* 264; anders sieht dies Liebeschuetz 213.

³⁵ Vgl. G. Albert, *Goten in Konstantinopel. Untersuchungen zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n. Chr.* Paderborn u.a. 1984 = *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* 1, 2, 175.

Eine weitere Form asketischer Existenz, mit der sich Johannes auseinander setzte, ist bislang unerwähnt geblieben: das Syneisaktentum. Es handelt sich dabei um eine »Lebensgemeinschaft« zwischen einer jungfräulich lebenden Frau und einem Asketen. Sie konnte aus unterschiedlichen Motiven eingegangen worden sein, etwa zur gegenseitigen spirituellen Bereicherung, zum Schutz und zur (materiellen) Absicherung der Frau oder zur Versorgung des Mannes. Diese relativ weit verbreitete Lebensform stieß wegen mangelnder Möglichkeiten der Kontrolle, letztlich aus Furcht vor verbotenen sexuellen Kontakten, auf heftige innerkirchliche Kritik. Auch Johannes verfasste in diesem Konzert der Stimmen zwei polemisierende Schriften, die relativ sicher in die Zeit seines Aufenthaltes in Antiochien datiert werden können³⁶: *Contra eos qui subintroductas habent uirgines*³⁷ und *Quod regulares feminae uiris cohabitare non debeant*.³⁸

Bemerkenswert ist nun, welche Wandlung Johannes als Bischof in Konstantinopel durchlief. Während er »in seinen jüngeren Tagen als Priester gedankenlos mit der besudelten Münze klassischer Misogynie jongliert hatte, um Mönche und Kleriker davon abzuhalten, sich in geistliche Kameradschaften mit asketischen Frauen einzulassen«³⁹, bedeutete ihm in Konstantinopel vor allem der Kontakt zu einer asketisch lebenden Frau und die daraus entstehende tiefe Freundschaft sehr viel: Olympias.⁴⁰

Vermutlich hat es nicht lange gedauert, bis sich der neue Bischof Johannes und die Diakonin Olympias in Konstantinopel zum ersten Mal begegneten. Die Vita der Olympias berichtet davon, dass diese zusammen mit anderen asketisch lebenden Frauen in einem Gebäude wohnte,

³⁶ Für die Abfassung in Antiochien sprechen sich z. B. Baur 1, 141 f. und Brown 328 aus; sie verlassen sich auf das Zeugnis des Socrates, *Historia ecclesiastica* 6, 3 (GCS.NF 1, 313–5 Hansen). Verschieden interpretierbare Aussagen des Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 5 (SC 341, 118–20 Malingrey/Leclercq) könnten dagegen auch nach Konstantinopel weisen, vgl. Auf der Maur 66 f., dazu aber Baur 2, 57 f. Brändle, Johannes Chrysostomus 76, erklärt, die in Antiochien verfassten Schriften zum Syneisaktentum seien in Konstantinopel neu aufgelegt worden.

³⁷ PG 47, 495–514.

³⁸ PG 47, 513–32.

³⁹ Brown 328. Vgl. Johannes Chrysostomus, *Epistula* 170 (PG 52, 709 f.): Dort skizziert der Bischof eine neue Rolle für Frauen in der Kirche, vgl. z. B. C. Militello, *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*. Palermo 1985 = *Facoltà Teologica di Sicilia. Studi* 3, 44 f., 65 f. Vgl. auch den Überblick bei D. Ford, *Women and Men in the Early Church. The Full Views of St. John Chrysostom*. South Canaan 1996.

⁴⁰ Wichtige Quellen sind die sieben Briefe des Johannes Chrysostomus an sie, die zwischen Juni 404 und Anfang 407 entstanden sind (SC 13bis, Malingrey); Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 16 f. (SC 341, 318–50 Malingrey/Leclercq); Palladius, *Historia Lausiaca* 56 (*Vite dei Santi* 2, 252 Mohrmann/Bartelink/Barchiesi), vor allem in der von einem Anonymus erweiterten sog. B-Fassung, von der eine gute Edition leider noch fehlt; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* 8, 9.24 (GCS.NF 4, 361 f., 381–3 Bidez/Hansen) sowie die Vita Olympiadis, verfasst von einem anonymen Autor wohl im 5. Jh. (SC 13bis, Malingrey).

das mit der Vorhalle der Hagia Sophia verbunden war.⁴¹ Olympias war eine verwitwete Frau aus dem hohen Adel in Konstantinopel. Aufgrund ihrer vornehmen Abstammung und ihres enormen Vermögens hatte sie Kaiser Theodosius zu einer Wiederverheiratung gedrängt, der sie sich trotz zahlreicher Repressalien erfolgreich widersetzte.⁴² Entgegen den geltenden Altersbegrenzungen weihte sie Bischof Nectarius etwa 30-jährig, bereits 391 oder kurze Zeit später, zur Diakonin der Kirche von Konstantinopel⁴³, in der sie nicht nur aufgrund ihres unvorstellbaren Reichtums und ihrer zahlreichen Kontakte, sondern auch wegen ihrer tiefen Frömmigkeit sehr willkommen war. Olympias übertrug dem Bischof ein enormes Vermögen zur Unterstützung der Kirche und der Armen, daneben empfing sie reisende Bischöfe, Kleriker, Asketen und Jungfrauen und stattete sie großzügig aus.⁴⁴ Nectarius, so berichtet die Vita, habe ihrem Rat und Urteil vollstes Vertrauen geschenkt.⁴⁵

Den neuen Bischof Johannes und Olympias verband noch mehr: die Hochschätzung der asketischen Lebensform mit Fasten und Nachtwachen und eine dadurch angeschlagene Gesundheit⁴⁶, die Liebe zur Beschäftigung mit der Heiligen Schrift⁴⁷, die Neigung, ein zurückgezogenes und bescheidenes Leben in Frömmigkeit zu führen⁴⁸, schließlich die Distanz zu weiten Teilen der Oberschicht. Während Olympias sich um sein Essen und seine Kleidung sorgte, übernahm Johannes die spirituelle Begleitung der Asketinnen.⁴⁹ Der Bischof achtete darauf, dass das immer noch reichlich zur Verfügung stehende Vermögen der Olympias unter seiner Kontrolle verausgabt wurde; immerhin hatte sie zur Zeit des Bischofs Nectarius u.a. auch Kleriker unterstützt, die nun

⁴¹ Vita Olympiadis 6 (SC 13bis, 418 Malingrey). Dazu C. Mango, *The Brazen House. A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*. Kopenhagen 1959 = *Arkæologisk-kunsthistoriske Meddelelser udgivet af Det Kongelige Danske Videnskabskabernes Selskab* 4,4, hier 54–6. Dieser Zusammenschluss gleichgesinnter Asketinnen bildete die einzige Alternative zu einem jungfräulichen Leben entweder innerhalb der eigenen Familie oder aber zusammen mit einem männlichen Asketen.

⁴² Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 17 (SC 341, 342–50 Malingrey/Lecclercq), dazu die ausgeschmückten Informationen der Vita. Vgl. z.B. den biographischen Abriss bei M. Forlin Patrucco, *Giovanni Crisostomo. Lettere a Olimpiade*. Mailand 1996, 54–69.

⁴³ Vita Olympiadis 6 (SC 13bis, 418 Malingrey).

⁴⁴ Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 17 (SC 341, 348 Malingrey/Lecclercq).

⁴⁵ Vita Olympiadis 14 (SC 13bis, 436 Malingrey).

⁴⁶ Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 17 (SC 341, 346–8 Malingrey/Lecclercq); Vita Olympiadis 13 (SC 13bis, 434–6 Malingrey).

⁴⁷ Gregor von Nyssa widmete ihr seinen Hoheliedkommentar, zu dessen Abfassung sie ihn mehrfach ermutigt hatte (FC 16, 1, 96 Dünzl). Johannes setzte in seinen Briefen ihr intensives Schriftstudium ebenfalls voraus.

⁴⁸ Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 10 (SC 341, 206 Malingrey/Lecclercq); Vita Olympiadis 8 (SC 13bis, 422 Malingrey).

⁴⁹ Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 17 (SC 341, 348 Malingrey/Lecclercq); Vita Olympiadis 8 (SC 13bis, 422 Malingrey).

zu seinen Feinden zählten.⁵⁰ Die Briefe, die Johannes an Olympias aus seinem Exil sandte, bezeugen neben einer tiefen inneren Beziehung der beiden auch, dass Olympias das volle Vertrauen des Johannes besaß und daher mit verschiedenen, kirchenpolitisch mitunter heiklen Missionen betraut wurde. Mit ihrem Geld unterstützte sie ihn und seine Anliegen weiterhin.⁵¹ All dies spricht dafür, dass Olympias wegen ihrer sozialen Herkunft, ihres Besitzes, den sie großzügig verteilte, wegen ihrer Fähigkeiten und nicht zuletzt ihrer Beziehung zu Johannes weit mehr als eine normale Diakonin war.⁵² Sie lebte in der Großstadt so vollkommen asketisch, wie es dem Ideal des Johannes nur entsprechen konnte. Dass Olympias dieses Leben zusammen mit anderen Frauen führte, wird verschiedentlich erwähnt. In der Darstellung der Vita handelte es sich um ein Frauenkloster mit etwa 250 Bewohnerinnen, dem Olympias vorstand.⁵³ Vieles spricht jedoch eher für eine lockere Frauengemeinschaft vor allem aus Verwandten und Abhängigen, die sich nach dem Exil des Johannes wahrscheinlich zunächst auflöste⁵⁴, sich aber mit der Zeit zu einem Kloster weiterentwickelte.⁵⁵ Auch Olympias verließ Konstantinopel aufgrund der Konflikte um den abgesetzten Bischof, ihres eigenen Gerichtsprozesses und die damit verbundene hohe Geldstrafe bzw. Güterkonfiskation. Sie sollte aus ihrem Exil ebenso wie Johannes nicht mehr lebend zurückkehren.⁵⁶

Johannes Chrysostomus hat sich zeit seines Lebens um die Verwirklichung seines asketischen Ideals bemüht. Dabei zeigte er sich vor allem in Antiochien durchaus kompromissbereit und setzte neue Akzente. In Konstantinopel dagegen gelang ihm ein Ausgleich nicht mehr. Er verstand sich dort nur mit den Minderheiten der gotischen Mönche und der Asketinnen um Olympias, während der Dialog mit dem Gros der städtisch geprägten Mönche scheiterte. Dies führte dazu, dass ausgerechnet er auf seinem Weg ins Exil von fanatischen Mönchen, die zu seinen Gegnern geworden waren, mit dem Tode bedroht wurde.⁵⁷

⁵⁰ Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 16 (SC 341, 322 Malingrey/Leclercq); *Vita Olympiadis* 5. 13 f. (SC 13bis, 414–8, 434–8 Malingrey).

⁵¹ *Vita Olympiadis* 8 (SC 13bis, 422 Malingrey). Zu ihrer »Solidarität im Leiden« vgl. z. B. Klasvagt 227–40; allgemeiner Kelly 111–4.

⁵² Z.B. Forlin Patrucco 63–6.

⁵³ *Vita Olympiadis* 6 f. (SC 13bis, 418–20 Malingrey).

⁵⁴ Palladius, *Dialogus de uita Iohannis Chrysostomi* 10 (SC 341, 206–14 Malingrey/Leclercq). Vgl. z.B. die Einschätzung Dagrons, *Naissance* 505: »cette institution qui n'est, d'une certaine façon, que la maison d'une riche aristocrate avec sa domesticité, ses proches et quelques amis de la noblesse sénatoriale«. Auch Militello, 26–33.

⁵⁵ Auffallend ist, dass auch Sozomenus kein Kloster erwähnt. Die später entstandene *Narratio Sergiae* (AnBoll 16 [1897] 44–51 Delehaye) berichtet dagegen über das weitere Schicksal des Klosters.

⁵⁶ Detaillierte Informationen liefern die Briefe des Johannes, die *Vita* der Olympias, aber auch Sozomenus.

⁵⁷ Johannes Chrysostomus, *Epistula ad Olympiadem* 9, 2 (SC 13bis, 224 Malingrey).

Der erste Mönch und Missionar in Amerika

Zum Werk des Hieronymiten Ramón Pané

Michael Sievernich

Mit den europäischen Entdeckern und Eroberern kamen zu Beginn der frühen Neuzeit auch Priester und Ordensleute in die Neue Welt. Unter diesen befand sich auch der erste Mönch, der bei den indianischen Ureinwohnern des Landes lebte, deren Sprache erlernte, die ihm fremde Kultur und Religion studierte, die ersten Missionsversuche unternahm und über all dies einen ersten Bericht verfasste.

Expansion und Religion

Das Abenteuer einer Indienfahrt auf dem westlichen Seeweg, das der Genuese Christoph Kolumbus (Cristóbal Colón) 1492 im Dienst der Katholischen Könige Isabella von Kastilien und Ferdinand von Aragón unternahm, hatte nicht nur die Erweiterung der Herrschaftsräume und der Handelsbeziehungen zum Zweck, sondern umfasste auch den Auftrag den christlichen Glauben zu verbreiten. Kolumbus selbst hatte neben materiellen Interessen sicher auch religiöse Motive für sein riskantes Unternehmen, das franziskanischer Spiritualität und kreuzfahrerischer Mentalität entsprang; seinen Vornamen wörtlich nehmend, unterschrieb er seine Briefe mit »Xto ferens« (Christusträger), und auch Zeitgenossen wie Bartolomé de Las Casas verweisen auf seinen providentiellen Namen. Der für ihn ausgestellte königliche Schutzbrief vom 17. April 1492 nannte als Reisezweck die Überquerung der ozeanischen Meere »um des Dienstes an Gott und der Verbreitung des rechten Glaubens willen sowie auch zu unserem Nutzen und Vorteil«. ¹ Auch der Schiedsspruch Papst Alexander VI., der nach der Entdeckung der karibischen Inseln mit der Bulle *Inter caetera* (3. Mai 1493) die Einflussphären der iberischen Mächte durch eine in Nord-Süd-Richtung verlaufende Demarkationslinie westlich der Azoren abgrenzte und die neu entdeckten und noch zu entdeckenden Gebiete der spanischen Krone als Lehen verlieh, betont die religiöse Pflicht der Könige, »die Völkerschaften auf den Inseln und Ländern zur Annahme der christlichen Religion zu bekehren« und Missionare »zur Unterweisung der genannten Einwohner im katholischen Glauben und in den guten Sitten zu schicken«. ²

¹ Der Text des Schutzbriefs in: Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion, Bd. 2 (Die großen Entdeckungen), Hg. Eberhard Schmitt, München 1984, 108 f.

² Text der Bulle in: *America pontificia primi saeculi evangelizationis 1493–1592* (Collectanea Archi Vaticani 27/1), Bd. 1, Hg. Josef Metzler, Città del Vaticano 1991, Dok.

Auf seiner ersten Reise verzichtete Kolumbus auf geistliche Begleitung und richtete selbst, wie in seinem Bordbuch nachzulesen, beim ersten Landgang am 12. Dezember 1492 das Kreuz auf. Das sollte sich nach der ersten Reise, die er in die Neue Welt unternahm, ändern. Denn als Kolumbus Ende 1493 mit 17 Schiffen zu seiner zweiten, bis 1496 dauernden Reise aufbrach, um die neue Welt der großen Antillen weiter zu erforschen, befand sich unter den nahezu 1500 Personen, die mitfuhren, auch eine kleine Gruppe von zwölf Ordensleuten, darunter vier Franziskanern, zwei Merzedarier, jeweils ein Mitglied des Santiago-Ritterordens und des Ordens der Hieronymiten. Sie standen unter Leitung des vom Papst zum Apostolischen Vikar der neu entdeckten Gebiete ernannten Katalanen Bernal Boyl (Buil), eines ehemaligen Benediktiners vom Montserrat, der Minimit geworden war. Sie hatten die doppelte Aufgabe der religiösen Betreuung der Expeditionsteilnehmer und der Missionierung der fremden Völker. Die meisten Mitglieder dieser Gruppe, darunter auch ihr Leiter, beschränkten ihre Tätigkeit auf der »Spanischen Insel« (*La Española* oder *Hispaniola*, heute Haiti und Dominikanische Republik) jedoch weitgehend auf die pastorale Betreuung ihrer europäischen Landsleute, waren zudem oft in Streitigkeiten verwickelt und kehrten bald wieder nach Spanien zurück. Nur drei Mitglieder der Gruppe blieben länger und wandten sich den Einheimischen zu. Sie interessierten sich für deren Lebensweise und Religion und unternahmen erste Schritte, sie mit dem christlichen Glauben bekannt zu machen. Es waren die beiden als robust, fromm und tugendhaft beschriebenen Franziskanerbrüder Juan de la Deule (el Bermejo) und Juan Tisin (Cosin)³ sowie Ramón (Roman) Pané vom Orden des hl. Hieronymus, wahrscheinlich ebenfalls Laienbruder, der sich selbst als »pobre ermitaño«, armer Eremit bezeichnete. Mit den beiden Minderbrüdern begann eine franziskanische Präsenz auf dem neu entdeckten Kontinent, die rasch zunehmen und zu einem Motor der Christianisierung werden sollte. In den drei Jahrhunderten der hispano-amerikanischen Kolonialzeit werden die Franziskaner über die Hälfte aller 15 000 Missionare stellen, in weitem Abstand gefolgt von den Jesuiten, Dominikanern, Kapuzinern und anderen Orden.⁴ Wie die beiden Franziskaner, so zeichnete sich auch Ramón Pané durch seinen missionarischen Eifer aus, der ihn bewegte, sich im Sinn des königlichen und päpstlichen Auftrags den indianischen Völkern auf Haiti zuzuwenden und als ersten unabdingbaren Schritt zur interkulturellen Kommunikation die Sprache zu lernen. Zur Zeit der Ankunft der Europäer lebten auf den karibischen Inseln neben den als kriegerisch geltenden Kariben

Nr. 1 und 2; deutsch in: Michael Sievernich u.a. (Hg.), *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika*. Mainz 1992, 472 ff.

³ Mariano Errasti, *América Franciscana*, Bd. 1: *Evangelizadores e indigenistas en el siglo XVI*. Santiago de Chile 1986, 13–27.

⁴ Vgl. Johannes Meier, *Die Orden in Lateinamerika. Historischer Überblick*. In: Michael Sievernich u.a. (Hg.), *Conquista und Evangelisation*, a.a.O., Anm. 2.

vor allem die friedlichen, später ausgerotteten Taino, die zur Völkergruppe der im zirkum-karibischen Raum verbreiteten Aruak (Arawak) gehörten. Diese in Dorfgemeinschaften zusammenlebenden Indianer waren auf Puerto Rico, Haiti, Kuba und Jamaica zu finden; sie lebten sesshaft auf der Stufe einer frühen Pflanze- und Jägerkultur und ernährten sich hauptsächlich von Maniok und Mais, Fisch und Wildbret. Gesellschaftlich stand ein Kazike an der Spitze eines in Adel, Freie und Hausdiener (*naboría*) geschichteten Gemeinwesens; auf Haiti gab es sechs Kazikenherrschaften. Auch ihre Religion war differenziert und umfasste Rituale und Mythen, Ahnenverehrung und Seelenlehre, Idole und Zauberärzte (Schamanen). In diese fremde Kultur und Religion begaben sich Ramón Pané und seine franziskanischen Mitstreiter, um sie kennen zu lernen und missionarisch tätig zu werden. Allerdings war der Kontext für eine friedliche Mission nicht gerade günstig, weil die zunächst friedliche Begegnung der Spanier mit den Indianern in einen militanten Kulturzusammenstoß umgeschlagen war und militärische Strafexpeditionen die Botmäßigkeit herstellen sollten.⁵ Diese Hintergründe reflektiert auch der Bericht des Ramón Pané, wenn er davon erzählt, dass die Indianer einen ihrer alten Mythen auf die Spanier hin ausgelegt hätten. Dem Mythos zufolge sollten einmal bekleidete Leute in ihr Land kommen, um es zu beherrschen und um zu töten; auch werde man hungers sterben. Zuerst hätten die Indianer den Mythos auf den kriegsfreudigen Nachbarstamm der *caníbales* (Kariben)⁶ gedeutet, doch als diese nur Raubzüge unternahmen und dann wieder verschwanden, glaubten sie, dass es andere Leute sein müssten; und heute glauben sie, dass es der Admiral Kolumbus und seine Leute seien (Kap. 25).

Mönch und Missionar

Geburts- und Todesdatum Ramón Panés sind nicht bekannt. Die wenigen überlieferten biographischen Daten sagen aus, dass er katalanischer Herkunft war und dem Orden der Hieronymiten angehörte, deren autonome Klöster wohl über den Spielraum verfügten, einem Mitglied die Teilnahme an einem so gewagten Unternehmen wie dem des Kolumbus' zu erlauben.

⁵ Zum Vorgehen der Spanier auf Hispaniola vgl. Urs Bitterli, *Alte Welt – Neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*. München 1986, 77–96; Bitterlis Urteil über die »äußerst magere Ausbeute ethnographischer Information« (85) dürfte daher rühren, dass er Ramón Panés Bericht weder beachtet noch zitiert.

⁶ Der Name der Karaiben oder Kariben (*caribe*), denen man Anthropophagie nachsagte, wurde von den Spaniern zu *caníbale* verballhornt und ging als Lehnwort mit der Bedeutung »Menschenfresser« in die europäischen Sprachen ein, deutsch »Kannibale«.⁶

Die spanischen Eremiten vom hl. Hieronymus (Ordo S. Hieronymi, OSH)⁷ waren ein streng monastischer Orden, im 14. Jahrhundert gegründet und auf die Augustinusregel verpflichtet. Im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit gehörte er angesichts des Niedergangs des Ordenslebens zu den angesehensten monastischen Institutionen Spaniens, die trotz Krisen das besondere Vertrauen der Krone genossen, wie die Wertschätzung durch Karl V. und Philipp II. zeigt, aber auch die Entsendung von drei Hieronymiten auf die Insel La Española, die während der Regentschaft von Kardinal Cisneros 1515/16 das Problem der »Encomienda« (Zuteilung von Land und Indianern) lösen sollten.⁸

Der Hieronymiteneremit Ramón Pané⁹ kam als Teilnehmer der zweiten Reise des Kolumbus Ende 1493 in der Festung Navidad an, die Kolumbus auf der ersten Reise auf Haiti hatte anlegen lassen, die aber inzwischen zerstört worden war. Von dort fuhr er weiter und ging im Januar 1494 in der neu angelegten Siedlung Isabella an Land. Dort lernte er in der Region Macorís im Hinblick auf die Missionsarbeit eine der drei Indianersprachen der Insel. Damit praktizierte er einen völlig anderen Umgang mit den Indianern als seine Landsleute von meist bescheidener sozialer Herkunft, die sich als die neuen Herren der Indianer fühlten und sie entsprechend behandelten und sich dienstbar machten.

Bei einem Treffen mit Kolumbus 1495 trug dieser ihm auf, sich ins Gebiet des Kaziken Guarionex zu begeben, sich dort einzuleben und die Hauptsprache der Insel zu erlernen. Dafür erbat sich der Hieronymitenmönch die Begleitung durch den sprachkundigen und auf den Namen Juan Mateo getauften Indianer Guatícaba. Zwei Jahre verbrachte er beim Kaziken Guarionex und lehrte ihn, seinem eigenen Bericht zufolge, Glauben und Sitten der Christen, doch ohne missionarischen Erfolg. Denn der Kazike zeigte sich zwar gelehrig und wollte Christ werden, doch da ihn andere Kaziken auf die Tatsache hinwiesen, dass die Christen sich mit Gewalt ihres Landes bemächtigten, ließ er davon ab und bekämpfte die Europäer. Enttäuscht verließ daher Ramón Pané diese Region und ging zu einem anderen Kaziken namens Mabiatué, der ihm zugänglicher zu sein schien, wie er am Ende seines Berichts lobend herausstellt; denn seit drei Jahren zeige dieser guten Willen, wolle Christ werden und nicht mehr als eine Frau haben, obwohl Kaziken bis zu zwanzig zu haben pflegten (cap. 26). Im Auftrag des Kolumbus verfasste er nach etwa vier Jahren Aufenthalt unter den Indianern 1498 seinen Bericht über deren Sitten, Gebräuche und Religion, weshalb er zu Recht »erster

⁷ Vgl. J. R. L. Highfield, *The Jeronimites in Spain, their Patrons and Success*. In: *The Journal of Ecclesiastical History* 34 (1983) 513–533.

⁸ Leon Lopetegui/Felix Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. Madrid 1965, 258–261.

⁹ Vgl. Johannes Meier, *Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln. Die Geschichte der Bistümer Santo Domingo, Concepción de la Vega, San Juan de Puerto Rico und Santiago de Cuba von ihrer Entstehung (1511/22) bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*. Immensee 1991, 205–208.

Ethnograph Amerikas«¹⁰ genannt wurde, wenngleich ihn die Fachwissenschaft der Kulturanthropologie (Ethnologie) anscheinend noch nicht zur Kenntnis genommen hat. Aufgrund seiner – wenn auch rudimentären – Missionsversuche gilt er zu Recht auch als »der erste Katechet Amerikas«.¹¹ Nach den Jahren seines von ihm selbst beschriebenen Aufenthalts auf Haiti verlieren sich sein weiteres Wirken und seine Aufenthaltsorte im Dunkel der Geschichte.

Die zeitgenössischen Urteile über Ramón Pané sind zwiespältig. Auf der einen Seite werden seine gute Intention, sein Bemühen um Sprachenkenntnis und sein missionarischer Eifer gelobt, was angesichts des bei den Eroberern üblichen Umgangs eine große Leistung darstellt, andererseits aber werden auch Einfachheit, mangelnde Sprach- und Kulturkenntnisse getadelt. Bartolomé de Las Casas, der 1502 erstmals nach Haiti kam, hatte Ramón Pané persönlich kennen gelernt und das Manuskript seines Berichts gelesen, den er später in seiner groß angelegten ethnographischen Schrift *Apologética Historia Sumaria* teilweise als Quelle auswertet.¹² In diesem Werk beschreibt er Pané als einen »einfachen Menschen« guten Willens, der wenigstens etwas von den Indianersprachen verstand. Er habe erforscht, was er konnte und was seine Sprachenkenntnis zuließ, habe jedoch nur die Sprache der Region Macorís gesprochen, ohne sie jedoch perfekt zu beherrschen. Von den sonstigen Sprachen habe er nicht viel gewusst, aber immerhin mehr als alle anderen. Denn normalerweise hätten dort weder Kirchen- noch Weltleute Indianersprachen gelernt, um die Völker im Glauben zu unterrichten, sondern nur, um sich der Leute zu bedienen. »Nur Fray Ramón« habe anscheinend »einigen Eifer und guten Willen« (algún celo y deseo bueno) besessen, den Indianern die Kenntnis Gottes beizubringen. Da er dies aber als »einfacher Mensch« (hombre simple) nicht recht zu tun verstanden habe, habe er den Indianern nur das Paternoster und Avemaria und einige Worte über den Schöpfergott beigebracht, doch konfus und mit ziemlich vielen Fehlern. Ramón Pané tat in den Augen von Las Casas, »was er konnte« (lo que pudo), wie dieser mehrfach betont. Las Casas billigt ihm also einen guten Ruf und Glaubwürdigkeit auf der Insel zu sowie ein eifriges missionarisches Bemühen, doch zugleich wirft er ihm vor, einige Dinge nur verwirrend und mit wenig Substanz darzustellen. Er tat, »was er konnte«, dies aber habe nicht genügt, um die Indianersprachen hinreichend zu beherrschen, ja nicht einmal, um die kastilische Sprache gut zu sprechen (Panés Muttersprache war Katalanisch). Dieses

¹⁰ Robert Streit, Fr. Roman Panes O.S.Hier., der erste Ethnograph Amerikas. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft 10 (1920) 192–193.

¹¹ Hugo Polanco Brito, Fray Ramón Pané, primer maestro, catequizador y antropólogo del Nuevo Mundo. In: Para una historia de la evangelización en America Latina (III Encuentro Latinoamericano de CEHILA en Santo Domingo 1975). Barcelona 1977, 127–140, hier 131.

¹² Bartolomé de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*. 3 Bde. (Obras completas 6–8), Hg. Vidal Abril Castelló u.a., Madrid 1992. Erwähnung Panés und Auswertung seines Berichts in den Kap. 120, 130, 166 und 167.

harsche lascasianische Urteil über die Fähigkeiten des Ramón Pané findet sich in fast wörtlicher Wiedergabe in der Ende des 16. Jahrhunderts verfassten *Historia Eclesiástica Indiana*¹³ (I, 6) des in Mexiko tätigen Franziskaners Gerónimo de Mendieta, sodass man annehmen muss, er habe diese Passage von Las Casas übernommen, dessen Manuskript der *Apologetica Historia* er nach eigener Aussage (IV, 41) im Konvent Santo Domingo in der Stadt Mexiko eingesehen hatte.

Ethnographie und Katechese

Ramón Pané ist vor allem durch seinen »Bericht über die Altertümer der Indianer« (*Relación acerca de las antigüedades de los indios*)¹⁴, den er im Auftrag des Kolumbus verfasste, in die Geschichte eingegangen. Dieser kurze Bericht über die Kultur und Religion der Tainos auf Haiti ist die »einzige direkte Quelle«¹⁵ jener Zeit, sowohl über die vorkolumbianische Kultur auf dieser großen Antilleninsel als auch über die ersten Missionsversuche unter den Indianern.

Die komplexe Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte des Berichts zeigt die Bedeutung, die man dem Bericht schon früh beigemessen hat. Das gilt auch für Las Casas, der zwar die genannten Zweifel an den Fähigkeiten des katalanischen Mönchs äußert, doch zugleich umfangreiche Teile des Berichts in seine Ethnographie der amerikanischen Völker übernimmt. Ein italienischer Humanist am spanischen Hof, Pietro Martire d'Anghiera (Petrus Martyr Anglerius), nahm Auszüge aus dem Bericht Panés in die erste seiner acht »Dekaden über die Neue Welt« (I, 9) auf, die in schneller Folge erschienen und Europa über Amerika informierten, zuerst auf Italienisch (Venedig 1504), dann auf Lateinisch (Sevilla 1511, Alcalá 1516), vollständig in Alcalá 1530. Fernando, der Sohn des Christoph Kolumbus, nahm den gesamten Bericht in die Lebensbeschreibung seines Vaters auf, die erstmals in einer von Alfonso de Ulloa angefertigten italienischen Übersetzung erschien (Venedig (1571). Schließlich nahm auch der kritische Bartolomé de Las Casas, wie gesagt, wesentliche Teile in seine *Kurze apologetische Geschichte* auf (Kap. 120, 130, 166, 167), mit der er advokatorisch zugunsten der Indianer eintreten wollte.¹⁶

Im Einzelnen beschreibt Pané in 26 kleinen Kapiteln die Schöpfungs-

¹³ Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*. 2 Bde. (BAE 260/61), estudio preliminar y edición Francisco Solano y Pérez-Lila, Madrid 1973, hier Bd. 1, 24.

¹⁴ Fray Ramón Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios: el primer tratado escrito en América*. Nueva versión, con notas, mapa y apéndices por José Juan Arrom (Colección América Nuestra 5), México 1987; im Folgenden nach Kap. zitiert.

¹⁵ Lorenzo Galmés, *Grandes evangelizadores americanos*. In: *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (siglos XV–XIX). Hg. Pedro Borges, Bd. 1, Madrid 1992, 615–630, hier 616.

¹⁶ Erste deutsche Teilübersetzung in: Bartolomé de Las Casas, *Werkauswahl*, Bd. 2: *Historische und ethnographische Schriften*. Hg. Mariano Delgado, Paderborn 1995.

mythen von der Herkunft der Menschen und der Entstehung des Kosmos (Kap. 1–9), die Vorstellungen von den Toten, ihrem Aufenthaltsort und ihren nächtlichen Erscheinungen (Kap. 10–13), die Schamanen (Zauberärzte) sowie ihre Praktiken und Heilungen (Kap. 14–18), die Verfertigung und Wirkung der Götterbilder (*cemí*) (Kap. 19–24), die eigenen missionarischen Aktivitäten einschließlich der Erfolge und Misserfolge (Kap. 25–26). Bei seiner Darstellung beruft sich Pané entweder auf seine eigenen Erfahrungen (*por experiencia*) als Augenzeuge oder auf das Hörensagen. Natürlich nähert sich Pané nicht wie ein heutiger Ethnologe bei der Feldforschung seinem Gegenstand, doch zeigt der Bericht eine für eine Erstbegegnung erstaunliche Fähigkeit distanzierter Beschreibung, die nur selten von Werturteilen unterbrochen wird, wenn er etwa von den »Täuschungen« (*engaños*) und »Märchen« (*fabulas*) der Schamanen spricht (Kap. 14), die er wiederum als Zaubermeister (*hechiceros*) bezeichnet (Kap. 19), oder wenn er die Verehrung der Götter als Idolatrie und Aberglaube bezeichnet und dieses »ignorante Volk« bedauert (Kap. 24). »Ich schreibe«, so beginnt er seinen Bericht, »was ich von den Glaubensvorstellungen (*creencias*) und Götzendienereien (*idolatrías*) der Indianer habe in Erfahrung bringen und verstehen können, und von der Art und Weise, wie sie ihre Götter verehren« (Einleitung). Der Bericht gibt nur sehr geringe Auskünfte über den Lebensraum und den Lebensunterhalt, die soziale Organisation und die materielle Kultur der Taino. Das Hauptaugenmerk richtet Pané auf die religiösen Mythen und Rituale. Aus der Beschreibung der Idole, der Praktiken der Kaziken und Schamanen, der Musikinstrumente und der epischen Gesänge (*areitos*) sowie der für die Trance benutzten Drogen kann man jedoch einige Rückschlüsse auf den Kulturbesitz ziehen.

Ein besonderes Augenmerk des Berichts gilt den zahllosen sakralen Bildwerken, die mit dem Sammelnamen *cemí* bezeichnet werden. Es handelt sich um Idole, die aus Stein oder aus Holz gefertigt sind, die bisweilen Gebeine der Vorfahren enthalten und unter Umständen auch sprechen, essen und weinen können (Kap. 15). Pané beschreibt diese Idole, meist anthropomorphe Plastiken, die sowohl Ahnen als auch Naturgottheiten repräsentieren und den Mittelpunkt der Taino-Religion bilden.¹⁷ Der Bericht Panés beschreibt auch die Herstellung der Idole, von der Auswahl des Holzes und der Bearbeitung des Steins sowie ihre Verehrung oder Befragung durch die Schamanen, die dabei unter starken Drogen stehen (Kap. 19). Schließlich benennt er einige der Idole namentlich und beschreibt die ihnen zugeschriebene Einwirkung auf Naturereignisse wie Wind und Regen, auf die Jagd, auf den Krieg, den Pflanzenwuchs (*yuca*, *Maniok*) oder auf Krankheiten (Kap. 19–24).¹⁸

¹⁷ Vgl. Walter Krickeberg u.a., *Die Religionen des alten Amerika* (Die Religionen der Menschheit 7). Stuttgart 1961, 352 f.

¹⁸ Abbildungen der erwähnten Idole (*cemí*) Yúcahu Bagua Maórocoti und Atabey (Einleitung), Opiyelguobirán (Kap. 22), Guabancex (Kap. 23), Deminán Caracaracol (Kap. 10), in: Hernán Pérez de Oliva, *Historia de la invención de las Yndias*, estudio, edición

Ein besonderes Interesse gilt auch dem *behique*, dem Schamanen¹⁹, der ärztliche, priesterliche und prophetische Funktionen in sich vereint und daher auch Arzt (*médico*), Medizinhelfer (*brujo*) oder Zauberer (*hechicero*) genannt wird (Kap. 19). Die Hauptfähigkeiten des Zauberarztes bestehen dem Bericht zufolge darin, dass sie mit den Toten und den Idolen sprechen können, also Mittler zwischen Diesseits und Jenseits sind; dass sie die Taten und Geheimnisse der Leute kennen; dass sie Krankheiten heilen können. Um ihre Kräfte zum Heilen, zum Kontakt mit den Idolen und zum Weissagen aktivieren zu können, reinigen sie sich vorher, indem sie mehrere Tage fasten und ein Pulver durch die Nase schnupfen, das *coboba* heißt (Kap. 15, 19). Bei diesem Pulver handelt es sich um eine halluzinogene Substanz, die aus dem Samen des Baumes der Gattung *Anadenanthera* oder *Piptadenia peregrina* hergestellt wird und, mit einem doppelästigen Schnupfrohr genommen, stark narkotisierende Wirkung entfaltet und zu Trancezuständen führt. Ausführlich stellt der Bericht auch die Handlungen dar, die der *behique* als Zauberarzt vornimmt, wenn er durch Berühren, Blasen und Saugen am Körper des Patienten Krankheiten zu heilen versucht, aber auch die Rache, die er von den Angehörigen erfährt, wenn der Kranke trotz Behandlung sterben sollte und man dies darauf zurückführt, dass der Zauberarzt das reinigende Fasten nicht eingehalten habe (Kap. 16–18).

Der Mönch Ramón Pané interessierte sich freilich nicht aus wissenschaftlichen Gründen für die indianische Religion, sondern weil er den christlichen Glauben verbreiten wollte, allerdings ohne auf diese Missionsaufgabe in einer völlig unbekannten Kultur sprachlich oder methodisch vorbereitet gewesen zu sein. Dazu kamen die kontraproduktiven Rahmenbedingungen einer Situation der militärischen Eroberung (*conquista*), der politischen Dominanz und der wirtschaftlichen Ausbeutung, die den friedlichen Kultur- und Religionskontakt erschwerten.

Seine Missionsmethode bestand im Wesentlichen in einer rudimentären Katechese²⁰, die sich inhaltlich am Schöpfungsglauben orientierte, wenn es sich bei den Adressaten um die unterste soziale Klasse der Hausdiener (*naboría*) handelte, oder an den Gebets- und Bekenntnisformeln, wenn die Adressaten die oberste soziale Schicht der Kaziken darstellte. Im Fall des zunächst bekehrungswilligen Kaziken Guarionex verlief die Missionsarbeit so, dass Pané und der ihn begleitende Franziskaner »unseren heiligen Glauben« und »die Sitten (*costumbres*) der Christen« lehrte, indem er dem Kaziken und seinem Haus die christlichen Grundgebete (*Vater unser*, *Ave Maria*) sowie das Glaubensbekenntnis (*Credo*)

y notas de José Juan Arrom (Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo XX), Bogotá 1965, nach 48, 80, 96.

¹⁹ Zur Rolle der Schamanen bei den karibischen und südamerikanischen Naturvölkern vgl. Walter Krickeberg u.a., *Die Religionen des alten Amerika* (Die Religionen der Menschheit 7). Stuttgart 1961, 369–376.

²⁰ Josep Ignasi Saranyana (dir.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493–1715)*. Bd. 1, Madrid/Frankfurt 1999, 35 ff.

beibrachte und sie anwies, diese Formeln zweimal täglich (in Latein?) zu rezitieren (Kap. 25). Während dieser Kazike sich später wieder vom Christentum abwandte, weil ihm die Nähe zu den gewalttätigen Spaniern die Kritik seiner Landsleute einbrachte, berichtet Pané auch von einem Missionserfolg: Die Dienerschaft (*naboría*) eines anderen Herrn, insgesamt 16 miteinander verwandte Personen, bekehrte sich und empfing die Taufe. Hier bestand die Katechese inhaltlich nur darin, dass man den Indianern zu verstehen gab, dass es einen Schöpfergott gebe, der alle Dinge, Himmel und Erde geschaffen hat (Kap. 26). Unter den auf diesen Glauben im Jahr 1496 Getauften befand sich auch der auf den Namen Juan getaufte Guatícaba, den Pané als den besten aller Indianer und den Verständigsten im Glauben schätzte. Dem Bericht Panés zufolge war er der Erste, der bei der Verfolgung durch Guarionex den Märtyrertod erlitt mit den Worten »Dios naboría daca« (ich bin Diener Gottes) auf den Lippen. Dieser frommen Deutung widerspricht allerdings vehement Las Casas, weil dieser und andere Indianer nicht wegen ihres Glaubens getötet worden seien, sondern weil sie »mit den Spaniern gelebt« und diese so ungeliebten Besatzer verteidigt hätten (*Apologética Historia Sumaria*, cap. 167).

Ein typisches Missverständnis, von dem Ramón Pané erzählt, zeigt, dass seine Kenntnis von Kultur und Sprache der Tainos nicht ausreichte, um bestimmte Ereignisse richtig zu deuten und einzuordnen. Pané hatte den erwähnten getauften Indianern in einer Hütte christliche Bilder hinterlassen, die sie bewachten und vor denen sie beteten. Leute des zum Verfolger gewordenen Kaziken Guarionex aber bemächtigten sich mit Gewalt der Bilder, begruben sie auf ihren Feldern, urinierten darüber und hofften auf gute Frucht. In diesem agrarischen Fruchtbarkeitskult, der den Bildern eine besondere Kraft zuschrieb, sahen die Spanier eine Schändung (*vituperio*) der Bilder. Daher veranlassten ihre Autoritäten die harte Bestrafung der Übeltäter und ließen sie öffentlich verbrennen. Die Macht der Bilder sollte sich, Pané zufolge, dann aber doch in der Fruchtbarkeit auswirken und zugleich ein wunderbarer Beweis des Christentums werden. Denn als die Leute von Guarionex den vorgesehene Tribut (Gold) zahlen sollten, erhoben sie sich, töteten einige der indianischen Christen, gruben die Bilder auf den Feldern wieder aus und zerstörten sie. Doch wenige Tage später wuchsen an demselben Ort, für alle erkennbar, Süßkartoffeln (*aje*) in Form eines Kreuzes (Kap. 26).

Ramón Pané, der erste Mönch und Missionar Amerikas, hat der Nachwelt mit seinem Bericht eine außerordentlich wertvolle Quelle hinterlassen, die ethnographische Aufklärung über die Kultur und Religion der Tainos mit der Nachricht über die ersten missionarischen Schritte der christlichen Religion im indianischen Umfeld verbindet. Damit zeigt er implizit auf, wie Kultur und Religion aufeinander bezogen und in den jeweiligen politischen Kontext verwoben sind, welche kulturellen Kenntnisse und Anstrengungen eine Inkulturation des christlichen Glaubens erfordert.

Lessings Hiob-Deutungen im Kontext des 18. Jahrhunderts

Ingrid Strobschneider-Kohrs

In der kaum überschaubaren Vielfalt von Auslegungen und Rezeptionsweisen des biblischen Hiob-Buchs, das als ein Text von weltliterarischem Rang über Jahrhunderte hin von außergewöhnlicher Wirkung und stets erneuertem Interesse gewesen ist, sind auch die Autoren des 18. Jahrhunderts mit ihren Deutungsbemühungen und -thesen von keineswegs nur marginaler Bedeutung. Dass das Hiob-Thema in dieser von philosophisch-theologischen Problemgedanken ungewöhnlich bewegten Epoche nicht nur anlässlich der Bibelübersetzungen und Bibelkritik, sondern zudem in der profanen Literatur zur Sprache gekommen ist, mag nicht verwunderlich sein. Dass aber auch in Lessings Schriften eine bemerkenswerte Auseinandersetzung mit der Hiob-Thematik anzutreffen ist, das ist bis heute hin keineswegs deutlich wahrgenommen worden. In mehr als einem Hinweis auch in Büchern jüngerer Datums wird vielmehr Johann Gottfried Herder als der »eigentliche« Hiob-Interpret außerhalb der engeren theologischen Deutungsgeschichte genannt. Vornehmlich in seiner Schrift *Vom Geist der Ebräischen Poesie* habe er, als der »erste eigentlich moderne Ausleger des Buches Hiob« dieses auch als »dichterisches Werk zu erfassen gesucht«.¹ Herder erst habe »das Hiob-buch aus dem Binnenbereich religiös-konfessioneller Betrachtungen herausgeholt und zum Objekt allgemeiner humanistischer, philosophischer und literarischer Betrachtungen gemacht«.² – Es mag begreiflich genug sein, dass Lessings Hiob-Hinweise bislang keine gesonderte Aufmerksamkeit gefunden haben. Sind es doch nicht nur relativ wenige solcher Hinweise, sondern zudem auch fast unauffällig in andersartige Schriften eingefügte, ohne jeden Titel dargebotene Bemerkungen. Gleichwohl dürfen sie zu eigenen Überlegungen und zu einer gesonderten Fragestellung herausfordern. Wie so viele, – ja: fast alle freieren, nicht exegetisch streng gebundenen, sondern zumeist literarisch-philosophischen Rezeptionen sehr verschiedene Akzente setzen oder jeweils andersartige Perspektiven innerhalb der Hiob-Thematik wahrzunehmen suchen, sind auch für Lessings Hiob-Hinweise Deutungsfragen dieser Art relevant. Wohl aber ist eigens zu betonen, dass diese Deutungsvarianten nicht aus Willkür hervorgehen. Es sind vielmehr die deutlich unterscheidbaren Themenkomplexe oder Teile des biblischen Hiob-Buches selber, die durchaus verschiedene Möglichkeiten deutender Akzentuierungen nicht

¹ Hans-Peter Müller, *Das Hiob-Problem. Seine Deutung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament*. Darmstadt 1978, 1.

² Georg Langenhorst, *Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. 2. Aufl., Mainz 1995, 49.

allein zulassen, sondern nachgerade herauszufordern vermögen. Auch wenn hier von solchen Rezeptionsweisen nur in historischer Erkundung die Rede sein kann und keineswegs mit einem eigenen, direkten Deutungsanspruch, mag es nötig sein, diese Teile oder Themen des Hiob-Buches – in gebotener Kürze – zu nennen.

Augenfällig und von früh an namhaft gemacht ist innerhalb der 42 Kapitel des Hiob-Textes der Unterschied zwischen einem Rahmen- oder Erzählteil am Anfang und Ende des Buches und dem umfangreichen, wiederum zu untergliedernden Mittel- oder Dialogteil. – Es sind dies Teile, die nicht nur im Kompositionsmodus unterscheidbar, sondern in ihrer Thematik und Gedanklichkeit von großer Gegensätzlichkeit sind. Demnach ist es von nicht geringer Schwierigkeit, die Einheit des Buches begründend zu deuten. »Es wird wohl nie gelingen«, so hat Gerhard von Rad konstatiert, »die Verzahnung von Hiobberzählung und Dialogdichtung literarisch nach allen Seiten hin befriedigend zu erklären.«³ Die älteste Tradition, vermutlich einer Legende oder Volkssage entsprechende Anfangserzählung handelt von Hiobs frommem Leben und Glück, das – nach der Absprache zwischen Gott und Satan – in einer von Gott zugelassenen Wende in Unheil und Leiden umschlägt –, von Hiob in demütiger Unterwerfung hingenommen (1,21). Damit weist diese Erzählung nicht nur auf eine durch die Zulassung von Gott erfolgende Prüfung; von gravierender Bedeutung ist, dass diese Unterwerfung Hiobs hier, im ersten Teil der Rahmenerzählung, ohne »inneren Kampf« erfolgt⁴ und dies Leidensschicksal unter dem Zeichen und Vorwissen der Geborgenheit steht. – Der Dialogteil ist dem diametral entgegengesetzt: Er zeigt Hiob von der zuvor angedeuteten »Unerschütterlichkeit«⁵ weit entfernt. In diesem mit Anklage und Verzweiflung, in Rede und Gegenrede hochdifferenziert dargebotenen Dialogteil erscheint Hiob in einer so außerordentlichen Rebellion und »in alle Abgründe der Gottverlassenheit« versunken⁶, dass dies mit dem Bild des demütig ›leidenden Gerechten‹⁷, der sich gefasst in Geduld unterwirft, schwerlich vereinbar erscheint.

Über diesen Grundgegensatz des Hiob-Buches hinaus – und gänzlich anders als eine auf jedes Textdetail eingehende theologische Exegese – lassen die literarisch und philosophisch freieren Rezeptionsweisen eine Reihe von Möglichkeiten der Motiv- und Themenwahl erkennen. So wie sie zumeist ein eigenes Auslegungsinteresse annonciieren, so sind auch den Hiob-Hinweisen Lessings Deutungsgedanken abzulesen, – nicht zuletzt solche, die auf einen jeweils besonderen historischen Bedeutungszusammenhang verweisen. –

³ Gerhard von Rad, *Weisheit in Israel*. Neukirchen/Vluyn 1982, 2. Auflage, 270, Anm. 24.

⁴ Ebd., 269.

⁵ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*. München 1957, 406.

⁶ Ebd., 407.

⁷ So die formelhafte, oft wiederholte Version nach Texthinweisen in Ezechiel 14, 14 und 20.

In einer seiner frühen Schriften: der *Rettung des Hieronymus Cardanus*⁸, 1754 veröffentlicht, hat Lessing auf das Hiob-Thema in relativ ausführlicher Erwähnung explizit Bezug genommen. Sein Interesse, schon in der Wittenberger Studienzeit geweckt, gilt dem italienischen Gelehrten Geronimo Cardano (1501–1576) aus Pavia, dem im Zusammenhang der Reformationsgeschichte der mehrfach wiederholte »Verdacht der Atheisterey« (310) nachgesagt wurde. Genauer Anlass für Lessings »Rettungs«-Schrift ist das 11. Kapitel aus Cardans *de subtilitate*. Cardan hatte darin »zur Vergleichung der verschiedenen Religionen« (318) jeweils einen Heiden, Juden, »Mahometaner« und Christen streiten lassen und dazu jedem das Wort zur Prüfung seines »Gesetzes« erteilt. Da Lessing diese Prüfungsreden nicht unparteiisch genug erscheinen (323), überträgt er jedem zur erneuten oder ergänzenden Verteidigung seiner Religion eine eigene, direkte Rede. – Auf den »Einwurf«, die jüdische Religion sei »untergegangen«, da sie offenbar Gott »nicht könne gefallen haben« (323), lautet – nun in Lessings Formulierung – die Entgegnung:

Irre dich nicht, Cardan, würde ihm ohne Zweifel ein rechtgläubiger Israelite geantwortet haben; unser Gott hat uns so wenig verlassen, dass er auch in seinen Strafgerichten, noch unser Schutz und Schirm bleibt [...]

Erkenne seine Hand, aber nenne uns ein zweytes Volk, das dem Elende so unüberwindliche Kräfte entgegen setzt, und bey allen Trübsalen den Gott anbetet, von dem diese Trübsalen kommen; ihn noch nach der Weise ihrer Väter anbetet, die er mit guten überschüttete. Was dieser Gott zu dem Satan sagte, als er seinen Mann, Hiob, auf die Probe stellen wollte: *Siehe da, er sey in deiner Hand, doch schone seines Lebens!* eben das sprach er zu unsern Feinden: *mein Volk sey in eurer Hand, doch schonet seines Lebens!* Da sind die Grenzen eures Tobens; da ist das Ufer, an welchem sich die Wellen eures Stolzes brechen sollen! Bis hierher und nicht weiter! Fahrt nur fort uns zu plagen; machet der Bedrängnissen kein Ende; ihr werdet den Zweck nicht erreichen, den ihr sucht. Er hat ein *schonet* gesprochen; und was er spricht ist wahr. Umsonst werden Bildads und Zephars, aus unserm eignen Geschlechte, aufstehen, und an unsrer guten Sache zweifeln; umsonst werden uns unsre eigne Weiber zurufen: haltet ihr noch fest an eurer Frömmigkeit? Ja, segnet Gott und sterbt! Wir wollen ihm nicht segnen; denn endlich wird er doch in einem Wetter herabfahren, und unser Gefängniß wenden, und uns zweyfältig so viel geben, als wir gehabt haben – – (324).

Der Text nimmt in direkter und indirekter Weise Bezug auf das biblische Hiob-Buch; zunächst in der unmittelbaren Zitation – nicht allein in den Hinweisen auf die an Satan gerichtete Gottesrede, sondern auch in der namentlichen Erwähnung der zwei Hiob-Freunde Bildad und Zephar und überdies in dem, im modernen Sprachgebrauch befremdlich wirkenden Unmutswort von Hiobs Frau: »segnet Gott und sterbt!« (Hi 2,9), das nach älterem Wortsinn, so schon in Luthers Bibelübersetzung von 1545, »absagen«, »Abschied geben« meint.

⁸ Die Lessing-Texte werden zitiert nach der Ausgabe: Sämtliche Schriften. Hg. Karl Lachmann, 3. aufs neue durchges. u. vermehrte Auflage, bes. durch Franz Muncker, 22 Bde., Stuttgart/Leipzig 1886–1924. Künftig LM Bd.; die Seitenzahlen werden jeweils nach dem Zitat angegeben. *Rettung des Hiern. Cardanus*, LM 5, 310–333.

Der dem gesamten Textabschnitt als dominierendes Motiv abzulesende Deutungsgedanke ist der in mehrfach wiederkehrender Akzentuierung dargebotene Hinweis des hier sprechenden ›rechtgläubigen Israeliten‹ auf die Erprobung und Standhaftigkeit Israels, das auch in ›Trübsalen‹ und unter Gottes ›Strafgericht‹ an seiner Religion festgehalten und von der Anbetung seines Gottes nicht abgelassen habe; das vielmehr dem Elend »unüberwindliche Kräfte« entgegengesetzt habe, da Gott ihm auch darin »Schutz und Schirm« geblieben sei. Der für diesen Grundgedanken aufgebotene Vergleich mit dem Geschick und Verhalten Hiobs, der mit etlichen Hinweisen auf die biblischen Aussagen unterstrichen wird, gilt als Bestätigung, – ja: als Beweis für die Standhaftigkeit Israels und die ›gute Sache‹ seiner jüdischen Religion auch im Elend und Unglück. Hiob wird hier als Beispiel, als Symbol- oder Identifikationsfigur genannt; seine Geschichte wird als lehrbares Vorbild, als ein zeitübergreifendes Exempel von generell gültigem Sinn gedeutet.

Unverkennbar ist, dass diese Rede mit ihrem Deutungssinn sich vornehmlich auf die ersten Kapitel des biblischen Hiob-Buches, – in mehreren Zitationen zumal auf den ersten Teil des Rahmenberichtes bezieht, auf das, was man in der Rezeptionsgeschichte auch als ›Lehrerzählung‹ zu bezeichnen pflegt. Daraus resultieren in diesem Textabschnitt von Lessings Cardan-Schrift die besonders nachdrücklich hervorgehobenen Hinweise darauf, dass Gott dem Toben der Feinde Israels Grenzen gesetzt – und das ›schonet seiner‹ gesprochen habe, so dass Israel dank dieser Zusage Gottes auch im Elend auf seinen »Schutz und Schirm« bauen und seine Standhaftigkeit bewähren konnte. Um dieser Thematik willen werden aus der Geschichte Hiobs auch die von ihm abgewiesenen Versuche genannt: die der Freunde und die Unmutsworte seiner Frau. – Gehen diese mit Genauigkeit erwähnten Einzelheiten bereits über die anfängliche Rahmenerzählung des Bibel-Textes hinaus, so um Grade deutlicher noch das die ganze Rede durchziehende Motiv des Vertrauens auf Gottes Zusage: das Vorwissen von seinem unverbrüchlichen »Schutz und Schirm« auch unter seinen »Strafgerichten«. Dafür zieht der hier redende Israelite nochmals die biblische Hiob-Geschichte heran: nun von deren Ende; nämlich, dass Gott »in einem Wetter herabfahren werde«, das Elend beenden und mit neuen Lebensgaben belohnen werde. Diese Hinweise, deutlich mit dem identifizierenden Plural ›wir‹ ganz auf die Probe und Bewahrung des jüdischen Volkes bezogen, weichen unverkennbar vom biblischen Hiob-Text und der Geschichte Hiobs ab – insofern, als diesem Hiob die Absprache Gottes mit Satan *nicht* bekannt ist und damit auch kein vertrauendes Vorwissen über das ihm künftig Begegnende gegeben sein kann. Vom Leidenselend und der darauf sich beziehenden Rebellion des biblischen Hiob handelt die Rede des rechtgläubigen Israeliten nicht. Die Kontraktion der biblischen Motive und Zitate dient in seinen gänzlich ungebrochen mahnenden Vergleichs- und Identifikationshinweisen zur Bekräftigung der Wirk- und Überzeugungskraft des Hiob-Exempels in seinem generellen und vorbildhaften Sinn.

Lessings frühe Cardan-Schrift nimmt mit diesen Hiob-Hinweisen eben diesen Sinn in Anspruch, der von früh an einer zeitüberdauernden Typik zugehört hat – und im altüberlieferten Topos von Geduld und Standhaftigkeit des leidenden Gerechten von eminenter Wirkung gewesen ist.

Dieser Hiob-Topos, zumeist verwendet zum Hinweis auf ›rechtschaffene Geduld‹ des ›leidenden Gerechten‹, der dank der kurzen biblischen Texte im Alten Testament (Ezechiel 14,14 und 20) wie auch im Neuen Testament (Jacobus-Brief 5,11) erneut beglaubigt erscheint, gehört zu dem ältesten Traditionsbestand sowohl der theologischen wie der weltlich orientierten Literatur.

Als einer seiner bedeutendsten Vermittler gilt der im 6. Jahrhundert abgeschlossene umfangreiche Hiob-Kommentar Gregors des Großen. Er hat, der älteren Hermeneutik vom mehrfachen Schriftsinn folgend, seinem Kommentar den Titel *Moralia* gegeben. Diese Schrift zur Erbauung und zu moralischer Nutzenanwendung für das christliche Leben geschrieben und für lange Zeit als Handbuch der Moralthologie verstanden, hat dem Hiob-Topos von der ›Geduld des Gerechten im Leiden‹ eine außergewöhnliche und zeitüberdauernde Wirkung verliehen. Es ist diese Deutung, die sich bis tief in die Neuzeit bewahrt hat und verkürzt in popular gängigen Sprachformeln stets wiederkehrt. Auch im 18. Jahrhundert und keineswegs nur in der moralpädagogischen Literatur ist dieser Topos anzutreffen – und zwar, unabhängig von Konfessionsunterschieden oder Tendenzen der Zeit, in so überaus vielen Zeugnissen und Variationen, dass davon nur ganz wenig – und nur in abbreviielter Form – angeführt sei.⁹

Stets ist es in erster Linie die Betonung der Geduld Hiobs, von der die Rede ist, – sei es im *Dictionnaire* (1722–28) des Benediktiners Augustin Calmet (1751 ff. auch in deutscher Übersetzung); – sei es im *Liber Jobi*, dem 1737 veröffentlichten Kommentar des Orientalisten und Hebraisten Albert Schultens; – in Pierre Bayle's weithin bekanntem *Wörterbuch* (1697 ff., dt. 1740 ff.); – oder schließlich auch in der seit 1751 erscheinenden Diderot'schen *Encyclopédie*. Von den bekannteren poetisch-literarischen Werken sei Klopstocks *Messias* genannt, in dessen 10. Gesang von Hiob als dem durch ›Leiden bewährten Gerechten‹ und von Gott als dem »prüfenden Richter« die Rede ist. – Aus der großen Zahl der Übersetzung- und Deutungshinweise in Herders Schriften sei – aus: *Vom Geist der Ebräischen Poesie* – nur diese eine Formulierung über Hiob als »einen Helden im Kampf leidender Tugend« erwähnt. Möglicherweise darf unter all diesen Hinweisen auch eine solche durchaus intelligente, wenn auch das Bewährungsmotiv umkehrende Bemerkung Interesse beanspruchen, die Voltaire im Artikel ›Job‹ seines *Dictionnaire Philosophique* formuliert hat: Satan, so heißt es hier, sei keineswegs klug zu nennen; hätte er Hiob im

⁹ Auszüge zum Hiob-Thema aus den hier genannten Schriften sind abgedruckt und im Literaturverzeichnis genauer benannt im Anhang zu meinem Buch: Vernunft als Weisheit. Studien zum späten Lessing. Tübingen 1991.

Wohlstand gelassen, so wäre er von seinem Gott abgefallen; denn diejenigen vergäßen ihn, die in glücklichem Wohlstand lebten.¹⁰

So ist denn für alle diese Beispielzeugnisse wie ebenfalls für Lessings Cardan-Schrift zu konstatieren, dass die Thematik oder der jeweils unverkennbare Deutungsgedanke dem ersten Rahmenteil des biblischen Hiob-Buches entnommen oder gefolgt ist. Doch von den zumeist gänzlich ins Moralische gewendeten Hinweisen ist Lessings Hiob-Erwähnung in der Rede des ›rechtgläubigen Israeliten‹ gleichwohl insofern unterschieden, als eine nicht nur zeitenthobene, abstrakte Version des Topos im Sinne einer Moralisations-Typik zu Worte kommt, sondern mit expliziten Hinweisen auf die Geschichte des jüdischen Volkes und seine Babylonische Gefangenschaft verbunden ist. Auch damit allerdings: Mit diesem ins Konkret-Geschichtliche verweisenden Bezug ist die Dominanz der moralisierenden Hiob-Auslegung nicht zu bezweifeln. Ob in den Zitationen oder in den Stil-prägenden Mahnreden bewegt sich dieser frühe Lessing-Text gänzlich im Deutungsraum der älteren Topik und Tradition, die in unübersehbarer Deutlichkeit die ersten Kapitel im Rahmenteil des biblischen Hiob-Buches zu ihrem Thema gemacht hat.

Aus Lessings später Lebenszeit gibt es einen sehr andersartigen Hiob-Hinweis, der – obwohl er nur kurz, viel weniger direkt formuliert und einem um Grade schwierigeren Gedankenzusammenhang zugeordnet ist – genauer Erschließung bedarf und höchst beachtens- und bedenkenswert zu nennen ist. Dieser Hinweis gehört in den ersten Teil der von Lessing 1777 veröffentlichten Schrift *Die Erziehung des Menschengeschlechts*¹¹ zu jenen 53 Paragraphen, die Lessing seinen »Gegensätzen des Herausgebers« als der Replik auf die Reimarus-Fragmente hinzugefügt hat. Und das sind die Paragraphen der Erziehungs-Schrift, in denen vom Alten Testament als dem »Elementarbuch« der alten israelitischen Religion die Rede ist, – von jener Art der frühen Religiosität im Stufengang der Menschheitsgeschichte, die noch ausschließlich vom diesseitigen Leben handelt. Als charakteristisch für diese frühe, ›kindhafte‹ Denkart wird die Lehre und Überzeugung genannt, dass Lohn und Strafe als ›Vergeltung‹ in eben diesem irdischen Leben erfolgten: jene Lebensregel der altisraelischen Religion, die auch als der Zusammenhang von ›Tun und Ergehen‹ verstanden wird.

Die Frage, die Lessing in einigen der Paragraphen seiner Erziehungs-Schrift aufwirft, gilt der unabweisbaren Erfahrung, dass eine solche geradlinige Folge von Lohn und Strafe keineswegs stets gegeben sein könne; es entstehe vielmehr ein Widerspruch, ein Missverhältnis zwi-

¹⁰ Voltaire, *Dictionnaire Philosophique* (1764 ff.), Hg. R. Pomeua. Paris 1964. Aus dem 1767 publizierten Artikel *JOB*: »Je ne suis point du tout content de Satan, qui, pour t'induire au péché, et pour te faire oublier Dieu, demande la permission de t'ôter ton bien et de te donner la gale. C'est dans cet état que les hommes ont toujours recours à la Divinité: ce sont les gens heureux qui l'oublient. Satan ne connaissait pas assez le monde.« p. 242 f.

¹¹ LM 13, 413–436.

schen der Lehre und der wirklichen Lebenserfahrung, – etwas, das in Zweifel und zu ›Überlegungen‹ führe, damit von außerordentlichem Belang sein könnte und eine neue Art von Einsicht und religiöser Verstehensweise entstehen lasse. – In diesem Gedankenzusammenhang wird auch der Hinweis auf das Buch Hiob genannt.

In den näheren Ausführungen in den Paragraphen 27 bis 34, aus denen hier nur verkürzt zu zitieren ist, betont Lessing, dass das Alte Testament als das Elementarbuch für das noch »ungeübte Israelitische Volk« nichts »enthalten durfte«, was als unverbrüchliches Versprechen auf »Vergeltung in diesem Leben« zielte (§ 27). Doch bei der »ungleichen Austeilung der Güter dieses Lebens, bey der auf Tugend und Laster so wenig Rücksicht genommen zu seyn scheint«, werde ein Widerspruch offenkundig – Lessing nennt dies einen »Knoten« –, ohne den »der menschliche Verstand« »noch lange nicht – und vielleicht auch nie« neue Wege gesucht oder eingeschlagen hätte (§ 28).

Im folgenden 29. Paragraphen heißt es dann:

Der und jener Israelite mochte freylich wohl [...] in dem festen Glauben stehen, dass wer fromm sey auch glücklich seyn müsse, und wer unglücklich sey oder werde, die Strafe seiner Missethat trage, welche sich sofort wieder in Segen verkehre, sobald er von seiner Missethat ablasse. – Ein solcher scheint den Hiob geschrieben zu haben; denn der Plan desselben ist ganz in diesem Geiste. (422)

Wenn Lessing in den folgenden Paragraphen auch davon spricht, dass die dank der vorher genannten Erfahrung, des »Knotens«, veranlasste »Überlegung« Israel »um einen großen Schritt der Wahrheit näher« habe kommen lassen (§ 31), so führe das – wie seine Deutung lautet – in eine Zeit, in der dieses Volkes Begriffe von Gott »erweitert, veredelt, berichtigt werden« sollten (§ 34). –

Es mag in diesem relativ weit ausgreifenden Problemzusammenhang nicht ganz einfach sein, den einen auf das Buch Hiob verweisenden Gedanken in § 29 in seiner vollen Bedeutung wahrzunehmen. Auch aber in der scheinbar nebeneordneten, unauffälligen Aussageform ist dieser Hinweis keineswegs irrelevant oder von einem nur marginalen Sinn. Die gesamte Textpassage hat ihren gedanklichen Schwerpunkt und ihre leitende Thematik in der mit unverkennbarer Kritik und betonter Beurteilung dargebotenen Lehre vom Tun-und-Ergehen-Zusammenhang, – dieser in der altjüdischen Religion gültigen Verhaltensmaxime und als gerecht geltenden Lebensordnung. Es ist eben die Überzeugung, die in den großen Wechselreden im Mittelteil des biblischen Hiob-Buches von den mahnenden und »tröstenden« Freunden Hiobs vertreten und vorgebracht wird; von ihnen, die als die »Stimme der Überlieferung«¹² erscheinen und zu verstehen sind. Im Gegensatz dazu ist es Hiob, der den Widerspruch, die grausame Widerlegung dieser vermeintlich gottgegebenen, »gerechten« Lebensordnung erfahren muss; der den Widersinn der bislang als

¹² Gerhard von Rad, (1957), 408; auch (1982): »die Freunde gehen aus von der uralten und immer neuen Frage nach den Ordnungen [...] im Zusammenleben der Menschen mit Gott«; nach »Regeln«, 284 u.ö.

gültig verstandenen Lehre: den ›Knoten‹, wie Lessing formuliert, in dem ihm auferlegten Unheil und Leid wahrnimmt und dagegen mit Zweifel und heftigsten Klagen rebelliert. Das Bewusstsein dieses von ihm in voller Härte erfahrenen Lebens*unrechts* ist für ihn Anlass und Grund nicht nur zu seiner Selbstrechtfertigung, sondern auch – so wie dies in den Dialogen des Hiob-Buches vergegenwärtigt wird – zur Gottesherausforderung und Gottesanklage.

Wenn in Lessings Erziehungs-Schrift in der fast gänzlich impersonalen und auch moderaten Sprache vom Verfasser und von ›Plan und Geist‹ des Hiob-Buches die Rede ist und damit auf die alte Lehre von der Lohn- und Strafe-Lebensregelung verwiesen wird, so wird in überaus deutlicher Form und mehrfach wiederholter Akzentuierung auch und gerade der Widersinns-›Knoten‹ genannt – als der Anlass zu neuen Wahrheits-›Überlegungen‹: zu eben all dem, was im biblischen Text als Hiobs Erfahrung und sein aufbegehrendes Rechtsbewusstsein thematisiert ist. Damit ist in den zitierten Paragraphen das entscheidende Problem des biblischen Hiob-Buches: das aus der leidvollen Widersinnswahrnehmung aufbegehrende *Rechtsbewusstsein* – auch in der unpersönlich-moderaten Sprache der Lessingischen Erziehungs-Schrift durchaus erkennbar und zum Thema erhoben.

Mit dieser Thematisierung ist der Gegensatz zum alten Hiob-Topos in aller Deutlichkeit wahrnehmbar; nicht weniger auch der Gegensatz zu der in der Cardan-Schrift so entschieden betonten Vertrauens-Sicherheit dank des Vorwissens des von Gott zugesicherten Schutzes. Dagegen ist den Problemhinweisen in der Erziehungs-Schrift – wenigstens zu Teilen – eine *gedankliche Korrespondenz* zu dem aus dem Zweifel resultierenden Rechtsbewusstsein abzulesen; – zu der von Hiob eingeklagten menschlichen Lebensgerechtigkeit – wie sie in den Streitfragen der Dialoge im biblischen Text eindrucksvoll artikuliert sind. Doch – und auch das ist zu betonen: Es gibt in der Erziehungs-Schrift auf Hiobs Zweifelsfragen und Forderungen keinerlei Antworten; und es ist Hiob als Person hier ebenso wenig gegenwärtig wie das Ungeheuerliche in der Sprache von dieses »Verzweifelnden« Rede (Hi 6,26); und schließlich gibt es hier das Gegenüber des Menschen vor Gott nicht.

Mag etwas davon in den Andeutungen eines anderen, – noch zu erörternden – späten Lessing-Textes wahrzunehmen sein, und mag zudem der in der Erziehungs-Schrift sich abzeichnende Gedanke von einem mit der Zweifels-Erfahrung anhebenden Such-Weg zu neuer religiöser Wahrheit damit auch zu erwägen sein, – so ist doch jetzt resümierend sehr wohl angezeigt, für Lessings Hiob-Deutung in der Erziehungs-Schrift mit Deutlichkeit zu betonen, mit welcher Prägnanz hier die *Problematik* der Rechts-Grundfrage aus dem Hiob-Buch annonciert und einem weit ausgreifenden religionsgeschichtlichen Zusammenhang zugeordnet worden ist.

Es kann nicht verwundern, dass die Grundproblematik des Hiob-Buches, die Fragen nach Gottes Gerechtigkeit und des Menschen Recht vor Gott in den Hiob-Deutungen während des 18. Jahrhunderts genannt

und deutlich akzentuiert werden. Es ist eben *die* Thematik, die begreiflicher Weise von Luther bis hin zu Kant in all ihrer Virulenz präsent geblieben ist.

Aus Luthers *Vorrede* zum Hiob-Buch in seiner Bibelübersetzung von 1545 sei wenigstens der Satz über Hiobs Freunde und deren »langes Geschwätz« zitiert: sie »haben so weltliche und menschliche Gedanken von Gott und seiner Gerechtigkeit, als wäre er gleich wie Menschen sind und seine Rechte wie der Welt Recht ist«. Am Ende dieser Vorrede spricht Luther davon, dass Gott für Hiob »der Richter und zornige Tyrann« sei, der »mit Gewalt fahre und frage nach niemandes gutem Leben«; und er fügt hinzu, dies verstünden »allein die, die fühlen, was es sei, Gottes Zorn und Urteil leiden«. Vergleichbar dunklen Sinns ist eine Tagebuchnotiz von Johann Georg Hamann aus der Zeit von 1758: »Vielleicht finden wir aber in der ganzen Geschichte Hiobs eine Geschichte unsers eigenen Geschlechts und unsers Elends.«¹³

Mehr als einmal hat Hermann Samuel Reimarus, Lessings »Ungenannter«, die Gerechtigkeits-Thematik aus dem Buch Hiob aufgegriffen. So heißt es im *Vorbericht* zu den relativ frühen *Neuen Erläuterungen des Buchs Hiob* über die Lohn-und-Strafe-Vergeltungslehre, dass »Hiob mit seinem Exempel so wohl als Reden das Gegentheil erweist«. ¹⁴ Und in seiner umfangreichen *Apologie* hat Reimarus vornehmlich in den Kapiteln zum Alten Testament mit wiederholten und stets dezidierten Ausführungen darauf verwiesen, Hiob »behaupte ja ausdrücklich, Gott thue ihm Unrecht«. ¹⁵ Die »Haupt-Frage« des biblischen Buches, die Frage nach Gottes Gerechtigkeit werde »nicht aufgelöst«. ¹⁶

Johann David Michaelis, Göttinger Autorität für den norddeutschen Protestantismus, hat 1769 in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung des Alten Testaments darauf verwiesen, dass das Buch Hiob lehre, »hier in dieser Welt sey nicht der Schauplatz göttlicher Gerechtigkeit«. Vielmehr sei es der »Zweck des Buchs« zu zeigen, »dass wir Menschen gar nicht im Stande sind, über die Austheilung von Glück und Unglück zu urtheilen«. ¹⁷ Aus der Reihe der vielen möglichen Hinweise während dieser Jahrzehnte, in denen die Fragen nach Recht und Gerechtigkeit in der Hiob-Thematik hervorgehoben werden, sei einer der

¹³ Johann Georg Hamann, Tagebuch eines Christen. 1758, in: Sämtliche Werke, Hg. Josef Nadler, Wien 1940, Bd. I, 145.

¹⁴ Hermann Samuel Reimarus (Hg.), Johann Adolf Hoffmanns Neue Erklärungen des Buches Hiob [...] mit einer Paraphrasi, wie auch Vorbericht des Herausgebers. Hamburg 1734, § 9, ohne Sz.

¹⁵ Hermann Samuel Reimarus, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Hg. Gerhard Alexander, 2 Bde., Frankfurt/Main 1972, Bd. I, 713. Lessing hat aus der Apologie, die etwa seit 1744 von Reimarus verfasst wurde, in den Jahren 1774 und 1777 die »Fragmente des Ungenannten« veröffentlicht.

¹⁶ Ebd., 803.

¹⁷ Johann David Michaelis, Deutsche Übersetzung des Alten Testaments, mit Anmerkungen für Ungelehrte. Der erste Theil welcher das Buch Hiob enthält. Gotha 1769, 37 u. 159 f.

besonders gewichtigen noch zitiert. – In seiner 1791 veröffentlichten Schrift *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*¹⁸ hat Kant mit dezidierten Worten über die Freunde Hiobs geurteilt. Deren Reden, diese »Denksprüche«, zeigten mit Deutlichkeit, dass diese Tröster Hiobs sich »zu dem System der Erklärung aller Übel in der Welt« aus der göttlichen *Gerechtigkeit* bekennen; und Kant zitiert Hiobs Fragewort als Gegenrede im biblischen Wortlaut: »Wollt ihr Gott verteidigen mit Unrecht?« Und erneut hält er ihnen, die mit »Vorwitz« und »a priori urteilen zu können« glauben, die ebenfalls dieser Hiob-Textstelle entnommene Frage entgegen: »Wollt ihr Gott vertreten?« (Hi 13,7).

Der Bezug, den die hier angeführten, dieses Thema akzentuierenden Hinweise zu den Dialog-Reden im Mittelteil des Hiob-Buches haben, ist unschwer zu erkennen. – Kants Schrift allerdings wird nochmals zu erwähnen sein, da sie auch auf die Problematik verweist, die mit dem letzten hier zu erörternden Lessing-Text zu bedenken ist.

Es ist das als ein besonderes Vermächtnis aus Lessings später Lebenszeit zu verstehende *Nathan-Drama*¹⁹, – also ein poetischer Text, aus dem ein Szenen-Abschnitt hier noch zu erörtern ist. Auch wenn in diesem Text der Szene IV,7 der Name Hiob nicht genannt wird, besteht kein Zweifel daran, dass hier ein Hiob-Schicksal zur Sprache kommt. Doch es ist nicht zureichend, wenn – wie oft genug zu lesen – nur ganz allgemein mit fast formelhafter Bemerkung von Nathan als einer Hiob-Figur oder seinem Hiob-Geschick die Rede ist. Der Text involviert einen nicht wenig anspruchsvollen Problemgedanken, der für die Rezeptionsgeschichte der Hiob-Deutungen durchaus von Bedeutung ist.

In der Szene IV,7 berichtet Nathan im Gespräch mit dem Klosterbruder Bonafide – zur Auskunft gedrängt über die einstige Situation, in der er Recha, ein verwaistes Christenkind, aufgenommen hat, – und er nennt die einst im Pogrom von Gath ihm von Christen angetanen Grausamkeiten: die Ermordung seiner Frau und seiner Söhne. Seine Erinnerungsworte gelten nicht allein diesem weit zurückliegenden Ereignis, sie geben vor allem Aufschluss über die psychisch-gedanklichen Bedingungen seines Verhaltens – in folgenden Versen:

Als
Ihr kamt, hatt' ich drey Tag' und Nächt' in Asch'
Und Staub vor Gott gelegen, und geweint. –
Geweint? Beyher mit Gott auch wohl gerechtet,
Gezürnt, getobt, mich und die Welt verwünscht;
Der Christenheit den unversöhnlichsten
Hass zugeschworen –
Klosterbruder: Ach! Ich glaubs Euch wohl!
Nathan: Doch nun kam die Vernunft allmählich wieder.

¹⁸ In: Kant, Werke in sechs Bänden. Hg. Wilhelm Weischedel, Bd. VI, Darmstadt 1970, 105–124. Die angeführten Textstellen 116 ff.

¹⁹ Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen. LM 3, 1–177.

Sie sprach mit sanfter Stimm': »und doch ist Gott!
 Doch war auch Gottes Rathschluss das! Wohlan!
 Komm! übe, was du längst begriffen hast;
 Was sicherlich zu üben schwerer nicht,
 Als zu begreifen ist, wenn du nur willst.
 Steh auf!« – Ich stand! Und rief zu Gott: ich will!
 Willst du nur, dass ich will! –

(V. 667–681)

Mit der kurzen Dialog-Zäsur zeichnet sich nicht nur eine in Ton und Wortwahl merkbare Veränderung ab. Der erste Teil des Berichts gibt durchaus solche Sprachwendungen zu erkennen, die in Wortlaut und Sinn eine Nähe zum biblischen Hiob-Text haben, – ist doch von ›Asch' und Staub‹, vom ›Rechten mit Gott‹ und von Selbst- und Weltverwünschung die Rede. Sicher erfolgt dies in der Vergangenheitsform des Rückblicks, doch aber in so gedrängter und bewegter Intensität, dass der momentane und persönliche Ausdruck von eines ›Verzweifelnden Rede‹ (Hi 6,26) hörbar ist. Auch als Bühnenfigur ist es hier diesem Lessingischen Nathan gegeben, an den Hiob des biblischen Textes zu erinnern. – Im nachfolgenden Redepart aber scheint eine solche Reminiszenz sich nicht einzustellen. Und doch gibt es auch hier – dank der kunstvoll differenzierten Sprachstilisierung, mit der in diesen Versen ein bewegender innerer Dialog dargeboten wird und die Stimme der Vernunft ebenso wie die unmittelbare Gottes-Anrufung zitiert werden, einen Bezug oder eine Art von Konnotation, die auf Problemgedanken des biblischen Hiob-Buches verweisen.

Wie im ersten Teil von Nathans Rückblick ist es die Intensität des momentan-persönlichen Sprechens, die auch hier vernehmbar ist, – jetzt für die von Nathan erfahrene Wende: die Wende von Hass und Hader mit Gott zu der der Stimme der *Vernunft* folgenden Anerkennung von Gottes ›Rathschluss‹. – Die beiden in diesen Versen deutlich akzentuierten Begriffe müssen als Problemworte verstanden und gesondert erwogen werden.

Der späten Aufklärung und vor allem der Auffassung Lessings angemessen, sollte der Begriff ›Vernunft‹ nicht als pure ›ratio‹, als ›Verstand‹ engeren Sinnes verstanden werden. Gleichermassen ist dem hier von Lessing verwendeten Begriff ›Rathschluss‹ nicht die einfache Bedeutung rationaler Planung zuzulegen, obwohl das Wort vieldeutig ist. Es will scheinen, als verweise es auf den Leibnizischen Begriff: ›les décrets de Dieu‹ oder auf die – zumal im Deismus oder in der Physikotheologie vertretene Auffassung von der willentlich von Gott festgelegten Zweckbestimmung allen Geschehens – wie die Worte: Verordnung Beschluss, ›Finalkausalität‹ oder auch ein ausschließlich rational verstandener ›Providentia-Begriff‹. Deutungen wie diese rückten wieder in die Nähe der Auslegungen, die im altüberlieferten Hiob-Topos dominant waren. Dass das von Lessing verwendete Wort ›Rathschluss‹ einen andersartigen Sinn anzuzeigen vermag, darauf kann ein Blick in den biblischen Hiob-Text aufmerksam machen.

Im Bibeltext begegnet das Wort ›Rathschluss‹ zunächst in Kapitel 42,3 in der letzten der von Hiob an Gott gerichteten Antworten:

›Wer ist der, der den Ratschluss verhüllt mit Unverstand?‹ Darum bekenne ich, dass ich habe unweise geredet, was mir zu hoch ist, und ich nicht verstehe.

Der Fragesatz am Anfang dieser Rede ist die fast wörtliche Wiederholung der im ›Wetter‹ als Gottes Stimme an Hiob gerichteten Frage in 38,2:

Wer ist der, der den Ratschluss verdunkelt mit Worten ohne Verstand?

In Luthers Übersetzung von 1545 heißt es statt ›Ratschluss‹ an der gleichen Stelle: ›Weisheit‹:

Wer ist der, der so feilet [=fehlet, verfehlt] in der Weisheit und redet so mit Unverstand?

Beiden Textstellen 38,2 und 42,3 liegt im hebräischen Text das gleiche Wort zugrunde: ›eʾa:‹ ein Wort, so betonen die Kommentare, von nahezu unübersetzbar komplexem Sinn.²⁰ Es deute auf eine übergreifende Schöpfungs- und Gottesweisheit, – die unergründliche Gesamtheit der Schöpfungsordnung; keineswegs gehöre es – wie die griechischen oder lateinischen Übersetzungen (βουλή; consilium) nahelegen könnten, – in den Bereich anthropologischer Vorstellungen.

Der zweite Teil in Nathans Berichts-Text leitet mit dem adversativen ›doch‹ eben die Wende ein, in der Nathan, mit dem Wort ›Ratschluss‹ auf den größeren, auch ihn umgreifenden Zusammenhang verwiesen, zu zustimmender Einsicht und Daseins-Hinnahme gelangt. Mit den Hinweisen auf diese Erfahrung und diese Wende ist dem Lessing-Text eine durchaus deutliche Entsprechung zur Wende des biblischen Hiob abzulesen. Hier ist eine Konnotation und ein Problemgedanke angezeigt, der in der Hiob-Deutung der jüngeren theologischen Forschung eine besonders eindringliche Explikation gefunden hat.

So hat Gerhard von Rad dargelegt, dass die Wende Hiobs weder als ›Unterwerfung‹ oder ›hilflose Demut‹ noch auch als »totaler Agnostizismus« zu verstehen sei; wäre doch damit nur etwas »Theoretisches« gesagt und nicht, wie der Bibeltext zeige, etwas »Tatsächliches«: die Schöpfung selbst.²¹ Hier bekunde sich ein Begreifen der Unbegreiflichkeit Gottes und zugleich das Wissen von der eigenen begrenzten *conditio humana*. Davon ist in Lessings Text für die Wende Nathans insofern etwas wahrzunehmen, als hier nicht allein von ›Begreifen‹, sondern auch und mit gesonderter Betonung von ›Üben‹: dem praktischen Vollzug die Rede ist: – ein Hinweis auf eine real-existentiell zu verstehende Einordnung ins Unbegreifbare der Schöpfungsganzheit.

Die Wende als ein solches Erfahrungs-Ereignis hat Fridolin Stier für den biblischen Hiob als eine »*conversio sapientis*« bezeichnet²²; und das

²⁰ Zu diesen nicht wenig diffizilen Fragen und Deutungshinweisen vgl. den ausführlichen Exkurs in meinem oben genannten Buch (Anm. 9) 74–80.

²¹ Gerhard von Rad (1982): 290 und 291.

²² Fridolin Stier, *Das Buch Ijob*. Hebräisch und deutsch. Übertragen, ausgelegt und mit Text- und Sacherläuterungen versehen. München 1954, 249.

meint genauer die Wende dessen, der von der älteren ›Weisheit‹ Israels: dem Tun-und-Ergehen-Zusammenhang, der Vergeltungslehre sich abwendet, ohne neue, andere anthropomorphe Attribute für Gott zu nennen und mit seiner Gotteserfahrung zu verbinden. Damit erweise sich das, was im Buch Hiob als Vorgang und Problem vergegenwärtigt wird, als ein hochbedeutsames »weisheitsgeschichtliches Dokument«.²³ In der an Hiob aufgezeigten personalen Erfahrung, diesem für einen einzelnen Menschen dargetanen »Ereignis der Begegnung mit Gott«²⁴ liege als der entscheidenden ›conversio‹ die Überwindung der älteren rechtstheologischen Vorstellungen.

Fridolin Stier hat diese im Buch Hiob dokumentierte Problemkonstellation: die Überwindung der älteren jüdischen Religion auch als ein »offenbarungsgeschichtliches Ereignis« bezeichnet.²⁵ Ein Wort, das Anlass gibt, auf die ›Hypothese‹ in Lessings Erziehungs-Schrift zurückzuweisen. Hat Lessing doch darin nicht allein auf den mit den Lebenserfahrungen gegebenen Widerspruch zur Lohn-Strafe-Lehre hingewiesen, sondern auch darauf, dass dies – für das Buch Hiob eigens namhaft gemachte Problem, dieser ›Knoten‹, wie er sagt, zu solchen Fragen führe, mit denen Wege zu neuen Wahrheiten und damit nicht zuletzt auch zu erweiterten, höheren Gottesbegriffen gelangen könnten. – Eine Hypothese – der Deutung Fridolin Stiers in gewissem Sinne vergleichbar.

Lessings Hiob-Deutung, wie sie dem erörterten Nathan-Text abzulesen und als Konnotation zur Wende Hiobs im biblischen Text: Kapitel 42,3, zu verstehen ist, darf als eine Besonderheit auch in den Kontexten des 18. Jahrhunderts gelten. So weit – jedenfalls gegenwärtig – die Hiob-Auslegungen der Epoche überschaubar sind, sind die Deutungshinweise in Lessings Nathan-Text exzeptionell zu nennen. Innerhalb des geschichtlich vorgegebenen Gedankenraums der Zeit, aber auch im Vergleich mit den Hinweisen in Lessings früheren Schriften, erscheint die Vergegenwärtigung der Hiob-Thematik im Nathan-Drama als eine überaus anspruchsvolle Ausnahme. Sicherlich ist diese Deutung – und sind die Problemgedanken auch insofern von bemerkenswerter Singularität, als dank der kunstvollen Poetizität und Stilisierung in Lessings Nathan-Szene – obschon nur für eine Bühnenfigur, so doch in Sprache und Gestik eines *einzelnen Menschen* – eine unmissdeutbare Authentizität entstanden ist. Hier gewinnen Erfahrung und Deutungsgedanken eine Intensität wie sie sonst theoretische Aussagen kaum zu vergegenwärtigen vermögen.

Erst Jahre später, 1791, hat Kant im Zusammenhang religions- und glaubensgeschichtlicher Problemerkörterung seiner Theodizee-Kritik

²³ Ebd., 256: »In den Schlusskapiteln des Buches Hiob fällt eine Entscheidung über den Geist jener Weisheit, deren grundsätzliche Problematik von Anfang an in ihrem Verhältnis zur Offenbarung Jahwes gelegen war. Das Wort Gottes verwirft ihr Wort über Gott. Das weisheitsgeschichtliche Dokument bezeugt ein offenbarungsgeschichtliches Ereignis.«

²⁴ Ebd. 250.

²⁵ Ebd., 256; vgl. o. Anm. 23.

ausdrücklich auf das Buch Hiob hingewiesen. Und zwar nicht nur mit dezidierten Urteilen über die Hiob-Freunde im Dialog-Mittelteil, sondern er geht mit genauer Zitierung auch auf den Schluss des Buchs, auf Hiobs letzte Antwort in Kapitel 42,3 ein: »Der Schluss ist dieser«, so Kant, »dass, indem Hiob gesteht, nicht etwa frevelhaft [...], sondern nur unweislich« geredet zu haben, er um dieser »Redlichkeit« und »Aufrichtigkeit des Herzens allein« vor Gott besteht. Anders als die mit »spekulativer« Anmaßung redenden Freunde erkläre Hiob sich »für das System des unbedingten Ratschlusses«. Damit nennt Kant – in offensichtlich bewusster Hervorhebung – den so gravierenden Sinn des biblischen Worts »Ratschluss«; und er betont mit erneuter Wendung aus Hiob 42,3 die Erfahrung, die hervorgehe aus der »Einsicht der notwendigen Beschränkung unserer Anmaßungen in Ansehung dessen, *was uns zu hoch ist*«, als eine in dieser entscheidenden Wende Hiobs »authentische« Erfahrung.²⁶

Es bedarf keines ausführlichen Resümees, um im Rückblick auf die erörterten Lessing-Texte die offenkundig zunehmende Differenzierung in Lessings Hiob-Hinweisen zu konstatieren. Der deutlichste Gedankenschritt ist erkennbar in der Loslösung von dem in der frühen Cardan-Schrift noch dominierenden älteren und traditionsbestimmten Hiob-Topos; während Lessing in der Erziehungs-Schrift die unumgehbare Brüchigkeit der mit dieser Topos-Deutung verbundenen Lebenslehre und zugleich noch »rechtstheologischen« Gottesvorstellung thematisiert.

In dieser Schrift – aus dem für Lessing so vielfältig belastenden theologiekritischen Fragmentenstreit hervorgegangen – hat er trotz der weit ausgreifenden religionsgeschichtlichen Hypothesen sich der *Antwort* auf die Hiob-Problematik enthalten. – In wiederum erneuter und jetzt überaus subtiler Differenzierungsweise hat Lessing ebenfalls in seiner Hiob-Reminiszenz und Problem-Konnotation der Nathan-Verse verzichtet auf jede fixierend-explikative Beantwortung der hier aufgewiesenen »*conversio sapientis*« – doch nicht ohne in sprachlich-poetischer Verhaltenheit eine religio-Erfahrung erkennbar werden zu lassen. In diesem seiner schwermütig-verschatteten Lebensspätzeit abgewonnenen Vermächtniswerk hat Lessing einen Problemgedanken der Hiob-Deutung von außerordentlicher Prägnanz und Intensität wahrnehmbar zu machen gewusst. – Damit ist hier eine religionsphilosophische Einsicht anberaumt, die – sehr wohl auch dank ihrer ästhetisch-kunstvollen Vermittlungsweise – von höchstem gedanklichen Anspruch und im 18. Jahrhundert von geschichtlich hochbedeutsamer Exzeptionalität gewesen ist.

²⁶ Kant: s. o. Anm. 18.

Sri Ramana Maharshi

Klarer Kopf in der Einsamkeit

Rüdiger Haas

Während die Existenz Buddhas und Sokrates' nicht mit letzter Sicherheit bezeugt werden kann, liegen uns bei der herausragenden spirituellen Gestalt Sri Ramana Mahar(i)shis historisch gesicherte Daten vor. Der Einsiedler vom Berge Arunachala entsagte der Welt wie Buddha, um das absolute Sein der Tiefe zu verwirklichen, stellte alle Glaubensbekenntnisse auf eine Ebene und gelangte zu der Tiefenerkenntnis, dass echte Weisheit mit der Preisgabe äußerlicher Unterschiede einhergeht. Es lag ihm fern, eine systematische Lehre zu entwickeln, obwohl seine Anweisungen für praktisch-spirituelles Handeln in ihrer klaren Kühle und herzlichen Wärme unerbittlich hart und unzweideutig waren. Dennoch unterschied er sich von anderen Yogis und Gurus seiner Zeit dadurch, dass er keine verdinglicht-moralische Ethik vertrat, sondern jedermann absolute Handlungsfreiheit einräumte, ein Ausdruck seiner eigenen absoluten Freiheit und Erkenntnis.

Die wenigen Persönlichkeiten seiner Größe gewährleisteten die wahre Kontinuität der göttlichen Botschaft, die – nicht jedermann offensichtlich – sich als Band durch die Geschichte zieht.¹ Im Folgenden wollen wir die wesentlichen Inhalte dieser Botschaft nachzeichnen.

1. Leben

Ramana Maharshi hieß mit bürgerlichem Namen Venkataraman. Er wurde am 30.12.1879 im Dorfe Tiruchuli nahe Madurai in Indien geboren. Der Vater, ein Rechtsbeistand, starb, als Venkataraman 12 Jahre alt war. Von einem Onkel wurde er zusammen mit seinem Bruder in dessen Haus in Madurai aufgenommen und auf eine amerikanische Missions-Oberschule geschickt. Während dieser Zeit erwähnte ein Verwandter in einem Gespräch mit ihm den Namen Arunachala, einen Berg, der mit seinem davor liegenden Tempel zu den größten Heiligtümern des Hinduismus in Südindien zählte. Venkataraman war vom Klang dieses

¹ Ein wertvoller Bericht von der Begegnung mit Sri Ramana Maharshi liegt uns von dem englischen Journalisten und Geisteswissenschaftler Paul Brunton (vgl. P. Brunton, Von Yogis, Fakiren und Magiern. Freiburg 1974, 306–346) vor, der als Skeptiker nach Indien reiste, um dort magische, mystische und spirituelle Phänomene zu prüfen und zu entlarven. Die Persönlichkeit R. Maharshis beeindruckte Brunton am Ende jedoch so sehr, dass er sogar sein Schüler werden wollte: »Ich brauche nur eine Weile in der Nähe des Maharishi zu sitzen, so überkommt mich eine unbeschreibliche Ruhe und Gelassenheit« (ebd., 309).

Wortes so berührt, dass er eine Verwandtschaft zum heiligen Berg verspürte.²

Im Alter von siebzehn Jahren, als er allein in einem Zimmer des Hauses seines Onkels saß, überfiel ihn plötzlich eine große Todesangst. Da er bisher immer gesund war, glaubte Ramana, dass er jetzt sterben müsse. Was konnte er tun? Er fühlte, dass ihm weder seine Angehörigen noch ein Arzt helfen könne. Sich nach innen richtend fragte er sich: »Was stirbt eigentlich? Ist es der Körper?« Er ergab sich dem Prozess des Sterbens, fragte aber weiter: »Sterbe ich mit dem Körper? Ist der Körper das Ich?« Da sich Ramana trotzdem als kraftvolle Persönlichkeit empfand, schloss er daraus, dass er nicht der Körper sei, sondern es etwas geben müsse, das den Körper transzendiert und vom Tod nicht berührt werden könne. In diesem Augenblick erfuhr er sich als unendlicher Geist. Von dieser Zeit an richtete sich seine Aufmerksamkeit nur noch auf dieses unendliche Selbst, in dem er ununterbrochen versenkt blieb. Seine Todesangst war verschwunden.³ All das war für Ramana nicht der Vorgang einer bloß intellektuellen Vorstellung, sondern eine Seinserfahrung, durch die er einen bleibenden Wandel erfuhr und die ihm während seines irdischen Lebens erhalten blieb. Er fühlte sich von nun an nicht mehr als individuelle Persönlichkeit und nahm kaum noch Anteil an dem, was um ihn her geschah.⁴ Immer öfter versank er in die innere Betrachtung, was ihm von seinem älteren Bruder Kritik einbrachte: Er benähme sich wie ein Yogi, hätte aber das Vorrecht, eine höhere Schule zu besuchen. Ramana fühlte, dass er fort müsse.

Bald darauf verließ er seine Familie, um zur Stadt Tiruvannamalai am Fuße des Arunachala zu gehen. Er sollte diesen Bezirk am heiligen Berg von nun an bis zu seinem Tod nicht mehr verlassen. Zunächst verbrachte er einige Jahre in verschiedenen Tempeln und Heiligtümern am Berg, wo er keinerlei Interesse mehr an seinem körperlichen Wohlergehen zeigte. Eine Zeit lang blieb er in dem Glückszustand versunken, sprach nicht, aß nicht und vernachlässigte seinen Körper. Erst nachdem sich Menschen um ihn gruppierten, kehrte er zu einem äußerlich normalen Leben zurück. Seine Ausstrahlung übte auf die Besucher eine magische Faszination aus, obwohl Ramana nie magische Künste anwandte oder vorführte. Er zog es vor, einfach und bescheiden zu bleiben. Alles, was er besaß, war ein Lendentuch und ein Spazierstock.

Von 1901 bis 1915 lebte er in der Virupaksha-Höhle, etwa 100 Meter oberhalb des Haupttempels am Berghang.⁵ Anfangs lehrte er wenig und strahlte nur schweigend Kraft aus. 1916 zog seine Mutter zu ihm in die höhlenartige Behausung. Sie wurde seine Schülerin und kochte für ihn

² Vgl. Erich Wilzbach (Hg.), Ramana Maharshi. Gespräche des Weisen vom Berge Arunachala. Gesamtausgabe, Interlaken 1984, 6 f.

³ Vgl. Arthur Osborne, Ramana Maharshi. Seine Lehren. München 1983, 8.

⁴ Vgl. David Godman (Hg.), Ramana Maharshi: Sei, was du bist! Ramanas Unterweisungen über das Wesen der Wirklichkeit und den Pfad der Selbstergründung. München 1985, 8 f.

⁵ Vgl. David Godman, Leben nach den Worten des Sri Ramana Maharshis – Die spirituelle Biographie des Sri Annamalai Swami. Interlaken 1996.

und eine Gruppe von Schülern. Man sagt, sie habe in den letzten Stunden ihres Daseins ebenfalls Vollkommenheit erreicht. Am Fuße des Berges entstand an ihrem Grab ein Ashram. Im Laufe der nächsten Jahre wurde dort eine Halle errichtet.

Ramana lebte von 1925 bis 1950 in dieser kleinen Halle, in der er schlief und Besucher empfang. Der Tagesablauf war genau geregelt. Alles war wohlgeordnet. Es durfte nichts verschwendet werden. Ramana schlief von 22 Uhr bis etwa drei Uhr morgens, stand dann auf und schnitt in der Küche Rüben. Ständig war er erreichbar. Hochstehende Persönlichkeiten, Tiere und Pflanzen behandelte er ohne Unterschied.

In den letzten Jahren seines Lebens wurde er zu einem der am meisten verehrten Heiligen in Indien. Er wollte nicht als eine besondere Person angesehen werden, obwohl er von den Besuchern vergöttert wurde.

Seine Einsichten hat er selten aufgeschrieben. Hauptquellen sind Protokolle mündlich überlieferter Dialoge und verbaler Unterweisungen seiner Besucher. Seine Hauptlehre war jedoch das Schweigen. Wenn er sprach, sprach er bildhaft, mit Humor durchsetzt, aber immer in Gelassenheit.

Ende 1948 trat an Ramanas linkem Arm eine bösartige Geschwulst auf. Er wünschte weder Therapien noch operative Eingriffe, hat diese aber schließlich doch geduldet. Am Ende lehnte er es ab, schmerzlinde Mittel zu nehmen. Trotz seines körperlichen Verfalls sollten ihn alle Besucher bis zuletzt zu sehen bekommen. Am 14. April 1950 starb Bhagavan Ramana Maharshi. Er hatte seinen Schülern vor seinem Tod mitgeteilt: »Man sagt, ich würde sterben. Aber ich gehe nicht fort. Wohin sollte ich gehen? Ich bin hier.«⁶

2. Einsichten

Ramana antwortete stets geduldig auf die Fragen der vielen Besucher, die von ihm geistigen Rat erbaten. Er bemühte sich auf den Fragenden einzugehen und sprach in den drei Landessprachen Südindiens: Tamil, Telugu und Malayalam. Es gibt keine Tonbandaufzeichnungen. Die Reden sind von den Übersetzern flüchtig aufgezeichnet.

Was ist der Kern seiner Botschaft an die Menschen?

a) Das Ich als Illusion

»Ich existiere« – das ist die evidente Erfahrung jedes Menschen, von der jeder ausgeht. Zugleich ist damit das Mysterium der philosophischen Grundlage des Ich verbunden. Ramana war insofern mit der philosophisch-hinduistischen und philosophisch-buddhistischen Tradition einig, als er das Ich des Menschen für eine Illusion hielt, einen Scheinkom-

⁶ E. Witzbach, a.a.O., 9.

plex, der für den Menschen nicht wirklich existiert, also nur *für sich*, aber nicht *an sich*. Diesem Scheinkomplex des Ich, das dennoch so große Macht ausübt, ist jeder Mensch ausgeliefert.

Das falsche Ich, das sich für ein getrenntes individuelles Subjekt hält, identifiziert sich mit den Objekten seiner Wahrnehmung und verleiht diesen dadurch die scheinbare Wirklichkeit. Der Gedanke »Ich bin dies« oder »Ich bin das« ist für Ramana der Gedanke einer falschen Identifikation des Menschen, zum einen mit seinem falschen Ich und zum andern mit den falschen Objektidentifikationen dieses falschen Ich.

Der Geist, der sich in diesem Schein-Ich (was wir alles sind) entfaltet, ist der Egogedanke. Zu ihm gehören die Intelligenz (Buddhi), die Denkfähigkeit (Chitta) und das Ego (Ahamkara). Die Vorstellung einer individuellen Seele (Jiva) ist für Ramana die Macht dieses Egos.⁷

Die Vorstellung oder der Gedanke der Personalität ist die Wurzel aller anderen Gedanken. (...) Die zweite und die dritte Person (Du, Er, Sie, Es) erscheinen nur der ersten Person (Ich).⁸

Mit der Geburt des Ichgedankens wird unsere eigene Geburt vollzogen, der Tod des Ichgedankens ist der Tod der Person. Nachdem der Ichgedanke entstanden ist, entsteht die falsche Identifizierung mit dem Körper.

Das *Wesen* des Geistes ist für Ramana eigentlich Gewahrsein oder Bewusstsein, vom Ego beherrscht. So funktioniert der ungeläuterte Geist als Vernunft, Denken und Sinneswahrnehmung. Er ist allein der Samsara, der Kreislauf von Geburt und Tod, und ist in Verbindung mit den Objekten Ajnana oder Nichterkenntnis. Durch den Ichgedanken entsteht für den Menschen das ganze raum-zeitliche Universum. Der Geist meint einen relativen Geisteszustand, ein Bündel von Gedanken. Das Geist-Ego, das ohne Form ist, entsteht im Erfassen einer Form und dauert fort durch Festhalten daran. Es wird zu etwas, was zwischen leblosem Körper und reinem Bewusstsein liegt. Da es keinen genauen Ort hat, an dem es aufzufinden ist, verschwindet es bei genauerem Hinsehen. Es ist das unfassbare und unwirkliche Glied zwischen Körper und reinem Bewusstsein.

Wenn (...) [es] aufhört, hört auch das Leid auf. Das falsche »Ich« verschwindet nur, wenn man nach seiner Quelle forscht.⁹

b) Die entscheidende Frage: Wer bin ich?

Wenn das Ich des Menschen eine Illusion ist, was macht dann die wahre Wirklichkeit seiner Existenz aus? Was ist das reine Bewusstsein, das sich als *Wesen* des Geistes hinter den Erscheinungen verbirgt?

Der immer wiederkehrende Auftrag in all den Jahren war Ramanas Anweisung, nach der Quelle des Ich zu suchen:

⁷ D. Godman, R. Maharshi: Sei, was du bist! Vgl. 63 und im Folgenden 63–79 bzw. 83.

⁸ Ebd., 63.

⁹ Ebd., 83.

Versuchen Sie deshalb, die letzte Ursache des »Ich« oder der Persönlichkeit aufzuspüren.¹⁰

Ramana gab den Suchenden die Hoffnung auf eine tiefer liegende Wirklichkeit hinter dem Ich und der Persönlichkeit, eines Absoluten, das er selbst erfahren hatte, zu dem er selbst wurde. Er wies sie an, ihre Aufmerksamkeit bei der geistigen Übung auf das innere Gefühl des Ich zu richten und beim Abschweifen immer wieder zum Ich zurückzukehren. Hilfe dabei sind Fragen wie: »Wer bin ich?«¹¹ »Woher stammt dieses Ich?«

c) Selbstergründung

Nach Ramanas Lehre muss der Mensch seine wahre Identität finden. Ziel jeder geistigen Übung ist es, Nichterkenntnis in Erkenntnis zu verwandeln. Dies geschieht für Ramana nur dann radikal, wenn der Ichgedanke zum Verschwinden gebracht wird. Der Neigung dieser selbstbegrenzenden Identifizierung des Menschen mit seinem Ich gilt es Einhalt zu gebieten, d. h. den objektivierenden Hang des Egos zu beenden. Wie ist das möglich? Es muss die Quelle des Geistes gefunden werden, um dort zu verweilen. Ramana nennt dies Selbstergründung (Atma-Vichara).¹²

Die Scheinexistenz des Egos kann nur dadurch überwunden werden, dass der Mensch zur Quelle hinabtaucht, aus der sich der Ichgedanke erhebt. Dies ist für Ramana der einzige Weg, der zur Verwirklichung der wahren Existenz führt. Das Verfolgen des Ichgedankens zurück zu seinem Ursprung ist also für den Menschen der Weg, ohne den er keine Vollkommenheit oder Verwirklichung seiner selbst erfahren kann. Die Ergründung berührt die Existenz des Egos, das den Verknüpfungspunkt mit dem Selbst, das reines Bewusstsein ist, und dem leblosen und unbewussten Körper darstellt. Wenn der in Wahrheit tote Ich-Geist (Mruta Manas) sich nach innen wendet und seine eigene Quelle aufspürt, löst sich der Ichgedanke allmählich auf.

Die Ausrichtung des Geistes auf seine innere Quelle ist Antara-Vichara, die innere Suche. Sie wird nicht mit dem Intellekt vollzogen, sondern erfolgt durch eine unendliche Ausdehnung des Ichbewusstseins, durch die Beobachtung des Bewusstseins seiner selbst. Es gibt nichts, was von oben kommt, oder sich von dort her manifestiert. Das Ego loswerden heißt *sein*, nämlich das sein, was man wirklich ist. Es ist die erste ethische Pflicht des Menschen.

Eine solche Erkenntnis über sich selbst wird aber nur dem Bewusst-

¹⁰ Ebd., 63.

¹¹ Dass hier eine enge Verwandtschaft zum Griechischen *gnothi seauton* (Erkenne dich selbst) liegt, das als Inschrift im Apollotempel von Delphi eingemeißelt ist, ist uns schwer zu sehen. Im Unterschied zur griechischen Geistesgeschichte hat sich die praktische Art der Selbsterkenntnis in Indien als Atma-Vidya jedoch bis in unser 20. Jh. tradiert. Allein das, was sich unter dem Namen der Selbsterkenntnis in allen Traditionen wesentlich verbirgt, macht das Geheimnis des Menschlichen aus.

¹² D. Godman, R. Maharshi: Sei, was du bist!, 83. Vgl. im Folgenden 63–89.

sein enthüllt, das still ist, klar und frei von Aktivitäten eines aufgeregten und leidenden Geistes.

Die Notwendigkeit der ernsten und gesammelten Suche nach der Quelle des Ich, die Ergründung des »Wer bin ich?«, nichtet alle anderen Gedanken und am Ende sich selbst.

Solange der Mensch noch durch Gedanken gestört wird, ist die spirituelle Übung (Abhyasa) notwendig, um sich ins Selbst zurückzuziehen. Anfangs müssen Anstrengungen gemacht werden, die mentalen Gewohnheiten (Vasanas) auszumerzen. Der Mensch muss gegen uralte Denkneigungen kämpfen, die alle verschwinden müssen, denn der Maßstab für den spirituellen Fortschritt ist allein das Ausmaß der Abwesenheit von vorstellenden Gedanken des Subjekts, die das eigentliche Hindernis für den Menschen darstellen. Spiritueller Fortschritt wird von Ramana also nur daran gemessen, inwieweit der Mensch Hindernisse auf dem Weg zur Erkenntnis, dass das Selbst immer schon verwirklicht ist, beseitigt. Daher ist es auch notwendig, die Einstellung aufzugeben, ein Körper mit bestimmten Merkmalen und einem bestimmten Namen zu sein.

Das falsche Ich braucht jedoch nicht ausgemerzt zu werden, weil es sich selbst nicht ausmerzen kann. Die Aufgabe des Menschen ist, den Ursprung des illusorischen Ich in den Blick zu bekommen. Was gesucht wird ist nichts, was neu geschehen muss; denn das Gesuchte ist das schon immer An-Wesende. Das Hindernis ist die Nichterkenntnis und Nichterkenntnis ist identisch mit der Identifikation mit dem Ichgedanken. Dieser ist aber ein Gedanke wie der Körpergedanke und daher Illusion.

Ist die Vertiefung ins eigene Wesen intensiviert, verschwindet die Neigung zum Hängen an den Sinnesobjekten. Solange der Geist Neigungen zu Sinnesobjekten entwickelt, ist die Ergründung »Wer bin ich?« notwendig. Das erste Ziel auf dem Weg der Selbstergründung ist das der Nichtverhaftung (Vairagya) oder Wunschlosigkeit (Nirasa). Der Geist wird dabei auf das Selbst gerichtet, das *alles* ist oder Gott.

Im Unterschied zur Objekt-Meditation steht bei Atma-Vichara zunächst das Subjekt ohne Objekt im Vordergrund. Vichara ist im Gegensatz zur Methode der Meditation (Dhyana) nicht auf ein Objekt konzentriert, sondern ist Prozess und Ziel zugleich. »Ich bin« ist Ziel und letzte Wirklichkeit. Wird es natürlich und spontan erfahren, ist es die Verwirklichung. Die Selbstergründung ist für Ramana das einzig direkte und unfehlbare Mittel, um das unbedingte, absolute Sein zu erkennen, das der Mensch in Wahrheit ist. Diese Erkenntnis bedeutet Verlust des Egos, das keine Wesenheit ist und aufgrund seiner Relativität und Vergänglichkeit automatisch verschwindet.

Selbstergründung ist also keine Meditation zur bestimmten Stunde, sondern die durchgängige Übung des Bewusstseins im Wachzustand zu jeder Zeit, unabhängig vom Tun.

Bei fortgeschrittener, ständiger Übung wird der Ichgedanke abgelöst durch das Gefühl des zunächst subjektiv erfahrenen »Ich« oder des Bewusstseins, das dann verschwindet, sobald es aufhört, sich mit Gedanken

und Objekten zu identifizieren. Zurück bleibt die Erfahrung des Seins, in der sich die Empfindung der Individualität vorübergehend auflöst. Bis hierher ist die Anstrengung des Suchenden notwendig.

Danach entsteht eine Umkehrerfahrung, nämlich die des mühelosen Gewährwerdens des Seins. Eine individuelle Anstrengung ist in diesem überindividuellen Bewusstseinszustand nicht mehr möglich. Der Suchende ist auf dem Wege der Selbstergründung zu spirituellem Fortschritt gelangt. Die damit erreichte Stufe ist zwar die höchste Stufe der Übung, aber noch nicht die höchste Stufe der Selbstverwirklichung. Noch kann sich der Ichgedanke einschleichen.

Hier macht der Suchende die Wahrnehmung von Manolaya, der vorübergehenden Stille des Denkens, einer Konzentration, die eine Zeit lang das Denken anhält. Sie führt nicht zur totalen Auflösung des intellektuellen, vorstellenden Denkens, und deshalb auch nicht zur Befreiung von Tod und Geburt. Der Yogi fällt in Trance (Yoga-Nidra) oder Tiefschlaf, in eine noch unwahre Befreiung. Ramana betont, dass Sadhakas (Suchende) den Unterschied zwischen Manolaya und der dauernden Auslöschung des Geistes (Manonasa) nur selten begreifen. Es gibt einen Punkt auf dem spirituellen Weg, an dem sich der Weg zur Befreiung vom Weg zur Trance scheidet. Während Manolaya noch zum relativen Bewusstsein gehört, meint Manonasa die dauernde Einigung mit Gott. Selbstergründung führt zu Manonasa.

Hat der Mensch die Vorstellung der Individualität durchschaut und zum Verschwinden gebracht, erkennt er das falsche Ich als Fiktion und nimmt das Selbst gewahr. Der Ichgedanke wird als falsche Annahme ohne Wirklichkeit entlarvt und die direkte Erfahrung tritt an dessen Stelle.

Wenn Sie das Ego suchen, finden Sie, daß es nicht existiert. Dies ist die Weise, es zu zerstören.¹³

Etwas anderes aus der Tiefe ergreift vom Menschen Besitz, das nicht das Ich ist, das die Suche begonnen hat.

Es gibt für Ramana kein größeres Geheimnis als dies –

daß, während wir die Wirklichkeit sind, wir versuchen, die Wirklichkeit zu erlangen. Wir glauben, daß irgend etwas unsere Wirklichkeit verbirgt, und daß dies zerstört werden muß, bevor die Wirklichkeit erlangt werden kann. Das ist lächerlich. Der Tag wird kommen, an dem Sie über ihre früheren Anstrengungen lachen werden. Das, was sein wird an dem Tag, an dem Sie lachen werden, das ist auch jetzt hier.¹⁴

Der Weg der Selbstergründung ist nichts Objektives. Er betrifft den suchenden Menschen.

Bei der Anwendung der Methode der Selbstergründung verändert der Mensch mit der Zeit seine Einstellung zu anderen Menschen, Objekten und sich selbst. Seine Tätigkeit wird immer mehr eine innerliche, denn

¹³ Ebd., 68.

¹⁴ Ebd., 71.

das Bewusstsein verlagert sich langsam jenseits der alten Persönlichkeit. Bricht die tiefere Seligkeit durch, wird es dem Menschen gleichgültig, ob oder was er arbeitet. Insofern gibt es für Ramana auch keinen Konflikt zwischen Arbeit und Weisheit, zwischen Selbstergründung und Tätigkeit.

Während die Hände in der Gesellschaft wirken, behält er seinen klaren Kopf in der Einsamkeit.¹⁵

d) Die wahre Identität des Menschen

Aufgrund seiner Erfahrung unterscheidet Ramana einen wahren Ich-Kern des Menschen als das wahre Selbst (Aham-Vritti) von dessen falschem, illusorischen Ich. Während das falsche Ich die Vorstellung hat, es denke und handle, macht erst das wahre Selbst oder wahre Ich die wesentliche Wirklichkeit des Menschen aus. Die Übung der Selbstergründung, die keine Unterdrückung des Denkens ist, mündet in das Gewahrsein der Quelle, aus der alle Geistesfunktionen entspringen. Verschwinden die Objekte, tritt das »Ich bin« hervor, womit Leere verbunden ist. Wandelt sich diese in innere Fülle, tritt schließlich das wahre »Ich bin«, das Kern-Ich, ins Bewusstsein und wird zum Sein des Menschen.

Während die Übung der Abwendung mit fortwährender geistiger Anstrengung verbunden ist, bedarf es zum wahren Sein, das man ist, keiner Anstrengung.

Letztlich wird das Selbst nicht dadurch entdeckt, daß man etwas *tut*, sondern dadurch, daß man etwas *ist*.¹⁶

Das wahre Selbst oder eigentliche Wesen des Menschen ist nicht sein Ego, sondern das höchste Sein selbst. Wer jeden Gedanken zurückgewiesen hat, wird bald feststellen, dass er tiefer und tiefer in dieses innere Selbst vordringt.

Was aber ist dieses Selbst?

Es ist die eigenschaftslose reine Wirklichkeit, in deren Licht Körper und Ego erst aufleuchten. Sind alle Gedanken zur Ruhe gekommen, bleibt das reine Bewusstsein zurück, das Selbst, das nicht-dual ist und von der Erscheinungswelt unberührt bleibt. Es kann nicht »Ich« sagen und ist allein reine Befreiung. In ihm gibt es kein Vergessen des Selbst (Pramada), der Ursache von Geburt und Tod. Weil dieses Selbst die ganze Welt als Einheit durchdringt und umschließt, ist es die einzige Wirklichkeit. Ein anderer Name für sie ist: »Ich bin«. Es meint das höchste Sein, Gott-Sein. Bei der Übung der Selbstergründung geht es also um die höchste Art der Identitätsfindung, um die Gottwerdung des Menschen, eine Methode, Grundlage in allen echten mystischen Traditionen.

Dieses wahre Selbst nicht zu verlassen ist Erkenntnis (Jnana). Wunschlosigkeit und Erkenntnis sind daher in Wahrheit ein und dasselbe.

¹⁵ Ebd., 78.

¹⁶ Ebd., 73.

Wenn man sich unentwegt an sein wahres Wesen erinnert (Svarupa-Smarana), bis man das Selbst erreicht, wird das allein genügen.¹⁷

Erst bei wiederholten Erfahrungen dieses Zustands werden die Denkneigungen gänzlich ausgelöscht, sodass sich der Ichgedanke nie wieder erheben kann. Dies ist der letzte und endgültige Zustand der Selbstverwirklichung. Er bedeutet Frieden für den Menschen, Offenbarung seines natürlichen, ursprünglichen Wesens.

e) Herz

Ramanas Botschaft ist die Verkündung einer Erfahrung, genauer die Offenbarung seines Bewusstseinszustandes. Es ist die eines verwirklichten Menschen.

Ramana verglich den höchsten Seinszustand gelegentlich mit dem Herzen.¹⁸ Es bezeichnet die Quelle des Ich, das wahre Selbst.

Erkennen Sie, daß das Bewußtsein, das stets im Herzen als formloses Selbst leuchtet, die einzige, vollkommene Wirklichkeit ist.¹⁹

Das Zentrum des Selbst ist das Herz, von dem die Schriften sagen, es sei Hrit-Guha (die Höhe des Herzens), Arul (Gnade), Ullam (das Herz). Man sollte sich nicht damit begnügen, das Herz mental zu lokalisieren, es nicht als körperlich-materielle Reduktion missverstehen. Es meint das reine, selige Bewusstsein und umschließt alles, nichts ist von ihm getrennt. Als letzte Wahrheit nimmt es einen absoluten Standpunkt ein. Obwohl man in gewissem Sinne sagen kann, dass das ›Ich‹ im Herzen auf der rechten Brustseite entsteht und vergeht, kann ihm im Körper kein besonderer Platz zugeschrieben werden. Es ist ein spiritueller, übergeistiger Ort, der nur einen anderen Namen für die Wirklichkeit bezeichnet, die weder räumlich noch zeitlich begrenzt ist.

Das, was die Quelle von allem ist, das, in dem alles lebt, und das, in das alles zurückkehrt, ist mit »Herz« gemeint. Es ist die Quelle des Ich, in die der ganze Mensch hinabtaucht, und darin den geistigen Ort erkennt, aus dem die Gedanken aller Körperwesen entspringen.

Das Herz, die Quelle, ist der Anfang, die Mitte und das Ende von allem. Das Herz, der höchste Raum, hat keine Form. Er ist das Licht der Wahrheit.²⁰

f) Bedingungslose Liebe

Zum höchsten Zustand des Seins zu werden, heißt, sich bedingungslos diesem Zustand ausliefern. Bedingungslose Hingabe bedeutet demnach, sich ganz der höheren Macht zu überantworten. Dann gibt es niemanden mehr, der Fragen stellt oder an den man denkt. Diese völlige Hingabe ist

¹⁷ Ebd., 76.

¹⁸ Ebd., vgl. 99–103.

¹⁹ Ebd., 89.

²⁰ Ebd., 103.

nur möglich ohne eigene Wünsche, ohne Vorlieben und Abneigungen. Was Gott schickt ist recht: »Dein Wille geschehe«. Gottes Wille tritt an die Stelle des persönlichen Willens. Die Last des Daseins bleibt Gott überlassen. Der Mensch trägt mit, nimmt die Dinge so, wie sie kommen und ist frei vom Gedanken, der Handelnde zu sein, denn das wäre Bindung. Er ist nur Werkzeug. So kann er die Konzentration allein auf Gott richten.²¹

Die wirkliche Ausdrucksform Gottes ist in dieser Bedingungslosigkeit Liebe. Sie offenbart sich aber erst, nachdem der Mensch alles Dingliche zurückgelassen hat und Syarupa, die wirkliche Form des Selbst, zurückgeblieben ist. Diese Form, reine Seligkeit und reine Liebe, ist eine identische Form, frei von relativer Liebe. Es gibt keine Person mehr, die liebt und nichts was geliebt wird. Liebender und Liebe sind im Zustand höchster Liebe identisch. Der Zustand der Erkenntnis ist gleichbedeutend mit dem Zustand der Verehrung (Bhakti), der die Beziehung nie versiegender Liebe ausmacht.

Nur wenn die Wahrheit der Liebe erkannt wird, die das wahre Wesen des Selbst ist, wird der festgezurrte Knoten des Lebens gelöst. Nur wenn man den Höhepunkt der Liebe erreicht, wird Befreiung erlangt. Das ist das Herz aller Religionen. Die Erfahrung des Selbst ist Liebe, denn das heißt nur Liebe sehen, nur Liebe hören, nur Liebe fühlen, nur Liebe schmecken und nur Liebe riechen – das ist Seligkeit.²²

g) Stille der Freiheit

Aus der Anbetung der formlosen Wirklichkeit durch ungedachtes Denken, der besten Art der Anbetung, entspringt die Identifizierung mit dieser Art der Wirklichkeit. Eine solche Identifizierung heißt »stille sein«.

Der reine Zustand des Festhaltens an der Gnade [Selbst], der frei von jeglicher Verhaftung ist, ist allein der Zustand der Stille, in der es nichts anderes gibt (...)

Nur Stille, die frei von dem sich selbst behauptenden Ego ist, ist Befreiung.²³

Die formlose Wirklichkeit sehen, heißt für Ramana Gott sehen und Gott sehen meint Gott sein.

Wer »Ich« oder »mein« aufgibt, gibt mit einem Schlag alles auf und verlässt die relative Ebene. So wird das so genannte Böse in der Knospe vernichtet, im Keim erstickt. Für eine solche Verwirklichung ist göttliche Gnade notwendig. Sie wird aber nur dem gegeben, der sich auf dem Weg zur Freiheit unentwegt bemüht hat. Bis zur Verwirklichung ist daher die Anstrengung der Stille notwendig. Die tiefe innere Regung ist Gnade. Ohne Gnade gibt es kein wirkliches Suchen.²⁴ In der begnadeten Stille findet alles Suchen ein Ende.

²¹ Ebd., vgl. 106–111.

²² Ebd., 112.

²³ Ebd., 113.

²⁴ Ebd., vgl. 115–130.

3. Schluss: Das Tiefenphänomen Mönchtum

Das deutsche Wort Mönchtum leitet sich vom Lateinischen »monachus«, der Mönch, her. Ein »Monasterium« ist die dazugehörige Einsiedelei. Der tiefere Ursprung dessen ist im Griechischen zu finden. Das Adverb *μοναχῇ* bedeutet soviel wie »an einer einzigen Stelle, einzig und allein« und hat mit *μονα*, der Einheit und *μονη*, dem Bleiben und Verweilen zu tun. Im spirituellen und damit weiten Sinn weist der Inhalt des Wortes »Mönch« auf diejenigen Menschen, der es anstrebt, an Stelle der Einheit allein zu verweilen. Die Einheit im tiefsten Sinne meint immer die Einheit im Gegensatz zur Relativität, also die absolute Einheit. Der Mönch strebt an, selbst zu dieser absoluten Einheit, zu Gott, zu werden, in ihr zu verweilen und aus ihr nicht mehr herauszufallen. Dazu ist ein Weg notwendig, der aus der Welt der Relativität, der Dinglichkeit und Äußerlichkeit herausführt. Wir lernten eine Art dieses Weges bei Ramana Maharshi in der Methode der Selbstergründung kennen. In einer Einsiedelei geht es immer darum, Abstand zu den relativen Dingen zu gewinnen, damit sich die Tiefe des Absoluten öffnet. Die Abwendung vom Seienden darf dabei nicht als eine Verdrängung des Seienden missverstanden werden. Es geht nicht darum, sich der Dinglichkeit halber zu kasteien, um dafür von Gott einen geistigen, also objektiven und verdinglichten Lohn zu empfangen, sondern allein darum, die Dualität von Subjekt und Objekt aufzugeben, also auch die Illusion eines objektivierten und damit missverstandenen Gottes zu durchschauen, um in die Dimension der Einheit des Advaita (der Nicht-Zweiheit) zu gelangen.²⁵ Der Mönch macht sich auf den Weg zu dieser Einheit.²⁶ Dazu sind spirituelle Regeln, Riten und Methoden wichtig, die eingehalten werden müssen. Zu betonen ist jedoch an dieser Stelle, auch im Sinne einer Interkulturalität, dass es viele verschiedene spirituelle Methoden gibt und geben muss, die sinnvoll sind. Entscheidend ist nicht der äußere Weg, sondern der innere, entscheidend ist nicht der sichtbare Ritus, sondern die Phänomenalität des sich dabei verändernden Bewusstseins, kurz: entscheidend ist die spirituelle Veränderung und Verwandlung des ganzen Menschen auf diesem Weg zur Einheit des Absoluten.²⁷

Wie das Beispiel Maharshi zeigt, geht es auf diesem Weg allgemein und wesentlich darum, sich von der falschen Identifikation, dem illusorischen Ego zu befreien. Das Ego als Selbsttäuschung ist das Hindernis am spiri-

²⁵ Im Sinne der Fundamentelethik (vgl. dazu J. Sánchez de Murillo, Fundamentelethik. München 1988, 92) geht es hier darum, überall die Präsenz des Einzigen zu sehen und die Stimme des Höchsten zu vernehmen, wodurch der Mönch lernen kann, stets im Selben zu bleiben.

²⁶ Vgl. dazu R. Haas, Philosophie leben und Philosophie lehren – nach Plato. München 1993. Dort wurde am Beispiel Platons der Weg des Philosophen als ein fundamentelethischer Weg zur Einheit der Idee des Guten gezeigt.

²⁷ Vgl. dazu J. Sánchez de Murillo, Fundamentelethik, a.a.O., 92. Die Fundamentelethik weist weiter an, niemals an Bestimmtheiten zu hängen, wodurch der Mönch lernt, für alles offen zu sein.

tuellen Weg des Mönches. Er versucht daher, seine Quelle ausfindig zu machen, das heißt seine vor-stellenden Gedanken zu beherrschen, um am Ende den Ichgedanken fallen lassen zu können, wodurch erst Erkenntnis entsteht.²⁸ Der Sinn des Zügelns der Sinne hat also die Bedeutung der Übung des Nichtanhaltens an den Objekten. Er ist nie Selbstzweck, sondern soll die spirituelle Dimension der Wunschlosigkeit vorbereiten, wodurch der Geist erst wahrhaft auf sich selbst gerichtet werden kann, um die Einheit zu erreichen. Der Mönch will seine Individualität nicht nur zurückstellen, sondern sie ganz im Meer der großen Liebe des Einen auflösen. Die spirituelle Einsiedelei ist daher eine Disziplin, eine Anstrengung höchster Stufe, gleich an welchem Ort. Im äußerlichen Leben hat sie sich am Ende zu bewähren, und im äußeren Leben offenbart sie sich dann mit ihren Früchten: Gelassenheit und Frieden.

²⁸ Ebd., vgl. 91. Daher erkennt die Fundamentelethik das Ich als eine sich verschließende Eingrenzung des Offenen. Eine dritte Anweisung lautet also, dem Ich stets zu widersprechen, um sich dem Ganzen zu öffnen. Hierin liegt ein großer Unterschied zum intellektuellen Existentialismus Sartres. Für Sartre (vgl. J. P. Sartre: Das Sein und das Nichts. Einleitung: Auf der Suche nach dem Sein) ist das Bewusstsein immer ein Bewusstsein von etwas, das heißt ein immer mit einem Vorstellungsobjekt identifiziertes Bewusstsein, nie aber ein reines, ungetrübtes, ohne gedankliche Vorstellung. Für Ramana besteht die Notwendigkeit der geistigen Aufgabe des Menschen gerade darin, das Band des mit Gedanken identifizierten Bewusstseins zu zerschneiden, eine Weisung, die Sartre nie in den Blick kam.

Te lucis ante terminum

Martin Heidegger und das benediktinische Mönchtum

Johannes Schaber

Abt Vitalis Altthaler OSB v. Ottobeuren
zum 70. Geburtstag gewidmet

Martin Heidegger (1889–1976) wuchs im badischen Meßkirch auf. Bei Wanderungen und Schulausflügen kam er schon als Kind in die nahe gelegene Benediktiner-Erzabtei St. Martin zu Beuron im Donautal. Nachdem er die höheren Gymnasialklassen in Konstanz und Freiburg absolviert hatte, machte er 1909 das Abitur und wählte anschließend die geistliche Laufbahn. Er studierte katholische Theologie in Freiburg und wohnte im Priesterseminar *Collegium Borromaeum*, bis er aufgrund nervöser Herzbeschwerden den eingeschlagenen Weg abbrechen musste und zum WS 1911/12 zum Studium der Mathematik und Philosophie wechselte.¹ Während der Semesterferien, die Heidegger immer in Meßkirch verbrachte, fuhr er öfter mit der Eisenbahn (über Sigmaringen) oder mit dem Fahrrad (17 km) nach Beuron, um dort die Klosterbibliothek zu benutzen.² In der Klosterbibliothek Beuron arbeitete P. Anselm Manser OSB (1876–1951). Danach wurde Pater Anselm mit anderen klösterlichen Aufgaben betraut, bis er 1925 wieder in die

¹ Vgl. Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt/New York 1988, 67 ff.; vgl. Axel Beelmann, Heimat als Daseinsmetapher. Weltanschauliche Elemente im Denken des Theologiestudenten Martin Heidegger. Wien 1994 (Passagen Philosophie).

² Als Student im ersten Semester veröffentlichte Martin Heidegger (März 1910) einen Artikel über Johannes Jörgensens Bücher: *Per mortem ad vitam*. Gedanken über Jörgensens »Lebenslüge und Lebenswahrheit«. In: Der Akademiker 2 (1910) Nr. 5, 72 f. In: Martin Heidegger, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (Gesamtausgabe 16, künftig GA), Frankfurt/a.M. 2000, 3–6. Der 20-jährige Heidegger bedauerte darin: »Leider gestattet der Raum nicht, die Bekehrungsphasen des grossen Dänen in extenso darzustellen, den ersten erwachenden Keimen in den früheren Schriften, vorab im »Reisebuch« nachzugehen« (5 f.). In diesem »Reisebuch« (Kirchheim 1898) schildert Jörgensen, der neun Jahre zuvor, 18-jährig, Atheist geworden war, wie er am 16. Juni 1894 an die Klosterpforte von Beuron anklopfte, wie er den Gästepater Willibrord Verkade OSB kennen lernte und was er im Kloster erlebte. Doch eine innere Unruhe trieb ihn schon bald wieder fort. Nur eine Woche nach seinem Klosteraufenthalt hatte er dann in Luzern sein Bekehrungserlebnis, das ihn zum Glauben zurückführte und ihn seine innere Ruhe finden ließ. Willibrord Verkade erinnerte sich 30 Jahre später an seine Begegnung mit Jörgensen: Zur Bekehrungsgeschichte des Dichters Johannes Jörgensen. In: Benediktinische Monatsschrift 10 (1928) 238–243. Heidegger, der selbst in Beuron ein- und ausging und Kloster und Mönche kannte, fordert am Ende seines Artikels über Jörgensen auf: »Lieben wir den freimütigen Dänen, leben wir uns hinein in seine lieben Bücher« (6).

Bibliothek zurückkehrte.³ Heidegger schloss Freundschaft mit ihm. Diese Freundschaft währte über vier Jahrzehnte bis zu Pater Anselms Tod am 27. November 1951. Im Briefwechsel mit Elisabeth Blochmann, einer befreundeten Pädagogin, hat Heidegger ihm ein Denkmal gesetzt.⁴ Aus diesem Briefwechsel geht hervor, dass Heidegger in den Jahren 1930–1931 nicht wie sonst nur zu einem Besuch nach Beuron kam, sondern dass er sich zweimal für längere Zeit als Gast in der Erzabtei aufhielt und sich dort ausgesprochen wohl fühlte.

Heideggers Besuch in Beuron 1929

Heidegger besuchte im Sommer 1929 mit Elisabeth Blochmann das Kloster Beuron für einen ganzen Tag. Nach seinen vielen Besuchen bis zu Anfang der 20er Jahre war er wegen seiner Lehrtätigkeit als Professor in Marburg a.d. Lahn 1923–1928 und der sich daraus ergebenden großen räumlichen Entfernung schon lange nicht mehr in Beuron gewesen. Erst nachdem er 1928 als Nachfolger Edmund Husserls Ordinarius in Freiburg i.Br. geworden war, waren ihm Besuche in Beuron wieder leichter möglich. Doch Beuron war nicht mehr das Beuron, das Heidegger kannte: Genau in den Jahren, als Heidegger in Marburg lehrte, hat sich die Erzabtei in ihrem äußerlichen Erscheinungsbild sehr stark verändert. Dr. Raphael Walzer OSB (1888–1966), seit 1918 Erzabt von Beuron, hat

mit dem Neubau eines großen Klosterflügels der Theologischen Schule in Beuron eine Gestalt gegeben, welche dieser erst ein Hinauswachsen über das harmlose Dasein einer Hausschule ermöglichte. Damit wurden auch der Bibliothek neue Aufgaben gestellt, für die ein eigenes Magazinegebäude mit einer Höhe von 20 Metern gebaut wurde im Anschluß an den neuen Trakt des Klosters. Am 9. November 1924 geschah der erste Spatenstich zu diesem Neubau. Im Juli 1924 bereits war in 3 Eisenbahnwaggonen von der Firma Wolf Netter und Jacobi, Berlin-Frankfurt, die gesamte Ausrüstung für eine dreistöckige Bibliothekseinrichtung nach dem System Lipman hier eingetroffen, die Ende 1925 montiert wurde. Am 18. Oktober 1926 wurde das Haus eingeweiht, und 1928 konnte die Bibliothek bezogen werden, zu der ein Lesesaal wie auch ein Arbeitszimmer gehören.⁵

³ P. Anselm las 1907–1921 an der Ordenshochschule in Beuron Patrologie, 1921–1941 Liturgik. 1925 wurde er erneut zweiter, 1929–1946 wieder erster Bibliothekar. Zu Pater Anselm vgl. Johannes Schaber, Artikel Anselm Manser, in: *BBKL* 14 (1998) 1228–1237. P. Anselm kannte auch Max Scheler gut, vgl. dazu Johannes Schaber, Max Scheler in Beuron und Maria Laach. In: *Erbe und Auftrag* 77 (2001), 42–60.

⁴ Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann, Briefwechsel 1918–1969, Hg. Joachim W. Storck, Marbach/a.N. ²1990, 31 f.; 34; 39 f.; 43–46.

⁵ Ursmar Engemann, Hundert Jahre Bibliothek Beuron, in Beuron 1863–1963. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen der Erzabtei St. Martin. Hg. Virgil Fiala, Beuron 1963, 395–440, hier: 418.

P. Anselm Manser OSB war seit 1925 wieder in der Bibliothek tätig. Als Heidegger ihn mit Elisabeth Blochmann im Sommer 1929 besuchte⁶, hatte sich Beuron durch die Neubauten auf beeindruckende Weise verändert. Es darf vermutet werden, dass Pater Anselm Heidegger die neuen Räumlichkeiten der Hochschule und der Bibliothek gezeigt hat. Heidegger war anscheinend so beeindruckt, dass er den Entschluss fasste, auch einmal für mehrere Tage als Gast ins Kloster zu kommen. Zwei längere Kloster-Aufenthalte Heideggers sind bekannt: 1930 und 1931.

Seinem Brief vom 12. September 1929 zufolge verbrachten Heidegger und Elisabeth Blochmann im Sommer 1929 mehrere Tage zusammen. Sie besuchten Freiburg, die Todtnauberger Hütte und Beuron. In Beuron waren sie einen ganzen Sonn- oder Feiertag lang, vertieften sich in religiöse Gespräche, besuchten am Vormittag in der Klosterkirche das Hochamt und als Abschluss am Abend die Komplet.⁷ Die beiden Liturgien wirkten sehr unterschiedlich auf die liberale Protestantin Elisabeth Blochmann. Heidegger versuchte ihr seine Zeitdiagnose der Gegenwart und seine Einstellung zur katholischen Kirche darzulegen. Sie konnte nicht verstehen, »daß man eine Liturgie emphatisch bejaht, deren Glaubensgrundlagen man nicht teilt.«⁸

Die Komplet, das klösterliche Nachtgebet, ist für Heidegger das Symbol »des Hineingehaltenseins der Existenz in die Nacht u. der inneren Notwendigkeit der täglichen Bereitschaft für sie.«⁹ Heideggers Freiburger öffentliche Antrittsvorlesung vom 24. Juli 1929 *Was ist Metaphysik*¹⁰ hält Rüdiger Safranski für »eine Paraphrase des Erlebnisses bei der nächtlichen Andacht in Beuron.«¹¹ Tatsächlich besteht ein wichtiger Bezug zwischen der Antrittsvorlesung, dem Erlebnis der Komplet in Beuron und der darauf folgenden Vorlesung vom WS 1929/30 über *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30). Nur wenige Wochen nach seinem ersten Brief schenkte Heidegger bei einer weiteren Briefsendung am 18. Dezember 1929 Elisabeth Blochmann ein Exemplar seiner inzwischen gedruckten *Metaphysikantrittsvorlesung*: »Nehmen Sie das Exemplar als Erinnerung an die schönen gemeinsamen Tage in Freiburg und im Schwarzwald und in Beuron.«¹²

Was bedeutet demnach für Heidegger die Komplet in der Abteikirche von Beuron? Was versuchte er Elisabeth Blochmann auf ihrem Rückweg nach Hause zu erklären?

⁶ Vgl. Heidegger – Blochmann: Briefwechsel, a.a.O., 40.

⁷ Vgl. Heidegger – Blochmann: Briefwechsel, a.a.O., 32.

⁸ Otto Pöggeler, Ausgleich und anderer Anfang. Scheler und Heidegger. In: Wolfgang Orth, (Hg.), Studien zur Philosophie Max Schelers. München/Freiburg 1994 (Phänomenologische Forschungen; 28/29), 166–203, hier: 186.

⁹ Heidegger – Blochmann: Briefwechsel, a.a.O., 32.

¹⁰ In: Martin Heidegger, Wegmarken. Frankfurt/a.M. 21978, 103–121.

¹¹ Rüdiger Safranski, Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München/Wien 1994, 216.

¹² Heidegger – Blochmann: Briefwechsel, a.a.O., 34.

Die benediktinische Komplet

Das Chorgebet der Mönche und besonders die Komplet zog viele Menschen ins Donautal. Romano Guardini fühlte sich 1907 von der Komplet in der Klosterkirche Beuron in ähnlicher Weise angetan wie später Martin Heidegger. Es gibt jedoch einen wichtigen Unterschied zwischen beiden Besuchen: Bei Heideggers Besuch 1929 war die Klosterkirche während der Komplet noch hell, bei Guardini bereits dunkel. Beide erlebten dieselbe Gebetszeit anders durch die unterschiedlichen äußeren Bedingungen. Guardini schildert seine Teilnahme an einer Komplet in Beuron:

Die Kirche war schon dunkel, nur wenige Lichter im Chor. Die Mönche standen an ihren Plätzen und beteten die schönen Psalmen der damals immer gleichlautenden Komplet auswendig. Durch die ganze Kirche waltete ein Geheimnis, heilig, bergend zugleich. Später habe ich dann gesehen, daß die Liturgie viel Mächtigeres und Herrlicheres hat; aber zu Anfang führt die Tür der Komplet inniger in das Herz ihrer heiligen Welt hinein, als die Pforten der großen liturgischen Handlungen.¹³

Die lateinische Komplet beschränkt sich auf drei Psalmen, nämlich Ps 4, Ps 91 (90) und Ps 134 (133).¹⁴ Diese werden ohne Antiphon in einem gesungen. Die Psalmen durchzieht das Motiv der Nacht, sie sprechen vom Nachtlager des Schlafenden, vom Licht des Angesichts Gottes, von einem friedvollen Schlaf. Wer im Schatten des Allmächtigen ruht, dem ist Gottes Hilfe zugesagt in allen Ängsten der Nacht und bei allen Gefahren der Finsternis. Es folgt der Hymnus *Te lucis ante terminum, / Rerum Creator, poscimus, / ut solita clementia, / sis praesul ad custodiam*. (Bevor des Tages Licht vergeht, dich Welterschaffer rufen wir, in deiner uns gewohnten Huld, sei Helfer uns und treue Wacht.) Der Höhepunkt der Komplet, nämlich die christologisch verstandene Lesung aus dem Buch Jeremia (14,9), schließt sich an: *Tu autem in nobis es, domine, et nomen tuum super nos invocatum est; ne derelinquas nos, domine, deus noster*.

¹³ Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen. Aus dem Nachlaß hg. von Franz Henrich. Düsseldorf 1984, 87 f. – Dazu bemerkt Damasus Zähringer OSB: »Für die Laienfrömmigkeit weiter Kreise und für ihre Liebe zur Liturgie wurde (...) die Komplet so etwas wie ein Leitstern. Nach dem Vorbild der Mönche wählten zahlreiche Gruppen, viele Eheleute und einzelne Gläubige sie zu ihrem regelmäßigen Abendgebet. Sie wußten sich dabei eingefügt in den großen Chor der Universalkirche.« Der Beitrag Beurons zur liturgischen Erneuerung, in: Beuron 1863–1963, a.a.O., 337–357, hier: 344.

¹⁴ Zum Folgenden vgl. Hansjakob Becker, Poesie – Theologie – Spiritualität. Die benediktinische Komplet als Komposition. In: ders./Rainer Kaczynski (Hg.), Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium II. St. Ottilien 1983 (Pietas Liturgica, 2), 857–901. Vgl. Johannes Hofmann, Die Lesungen der benediktinischen Komplet. In: Heiliger Dienst 38 (1984) 42–45. Vgl. Bernhard Einig, Somnus est imago mortis. Die Komplet als allabendliches Memento mori. In: Hansjakob Becker (Hg.), Im Angesicht des Todes. St. Ottilien 1987, 1299–1320. Vgl. auch: Theodor Maas-Ewerd, Pastorale Erwägungen zur Komplet. In: Martin Klöckener/Heinrich Rennings (Hg.), Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe. Freiburg/Basel/Wien 1989, 431–441.

(Du bist in unsrer Mitte, Herr, und dein Name ist über uns ausgerufen; verlass uns nicht, Herr, unser Gott!) Mit dem kurzen Psalmvers 17 (16), 8: *Custodi nos, Domine* und der Bitte um Schutz wird die Lesung noch einmal verstärkt. Darauf folgt das ›Kyrie eleison‹, das ›Vater unser‹ und das Segensgebet: *Visita quaesumus, Domine, habitationem istam, et omnes insidias inimici ab ea longe repelle: Angeli tui sancti habitent in ea, qui nos in pace custodiant, et benedictio tua sit super nos semper.* (Herr und Gott, kehre ein in dieses Haus und halte alle Nachstellungen des Feindes von ihm fern. Deine heiligen Engel mögen darin wohnen und uns im Frieden bewahren. Und dein Segen sei über uns allezeit.) Nach dem Segen des Abtes mit der Entlassung schließt die Komplet mit einer marianischen Antiphon.¹⁵ Für die Mönche beginnt der Rückzug in die Einsamkeit der Klosterzelle und das Stillschweigen der Nacht. Bernd Irlenborn beschreibt den theologischen Hintergrund der monastischen Komplet:

Der Tag gilt im frühen Christentum und auch noch in der heutigen Spiritualität der kontemplativen Mönchsorden als der Zeitraum vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang und damit als die Zeit, in der der Mensch tätig sein muß, da ihm nur dann Licht und Wärme zur Verfügung stehen. In diesen Ordnungsgedanken spielt der Tod Jesu Christi als zentrale historische Komponente hinein: Der Mittag ist die Zeit, als Christus am Kreuz hing, der Abend die Stunde seines Todes, der Morgen die seiner Auferstehung. Die Nacht ist demgemäß als natürliche Phase der Lichtlosigkeit auch die Zeitspanne des Bedrohlichen, des Unberechenbaren, des Bösen, sie ist die Zeit der Gottesferne, in der ausgeharrt werden muß bis zu dessen erneuter Ankunft. Gott wird im frühen Christentum als Licht ohne jegliche Finsternis verstanden; Christus nennt sich selbst das ›Licht der Welt‹ [Joh 8,12]. Die Nacht ist also die Zeit, in der der Gläubige auf den hereinbrechenden Tag wartet, in der er wacht, um zu beten und um sich nicht von den widergöttlichen Mächten überraschen zu lassen. Exemplarisch gefeiert in der Osternacht, alltäglich in den *Vigilien*, den Nachtwachen der Klöster, ist die Nacht im Christentum also von ambivalenter Bedeutung: einerseits ist sie Ort der Finsternis und des Bösen, also etwas, das nicht sein soll, aber doch ist, andererseits ist sie in demselben Maß der Zeitraum, in dem Christus den Tod überwindet und ohne den es keine Erlösung gibt, also etwas, das ja sein soll, ja sein muß. Die Komplet ist die letzte Hore der Mönche, die den Tag und das Licht verabschiedet und die Nacht und die Finsternis empfängt. (...) Die Nacht vergegenwärtigt dem Gläubigen, der wacht, die Aufhebung des Todes.¹⁶

Das bedeutet, »daß der Gläubige, hier der benediktinische Mönch, seine Existenz als ›Hineingehaltensein‹ in die Nacht versteht und tagtäglich die Sammlung dafür aufbringen muß, sich dieser Ausgesetztheit zu stellen«.¹⁷

Martin Heidegger fühlte sich von den Texten der Komplet und ihren alten Psalmtönen sehr angesprochen. Zwar hatte er zehn Jahre zuvor mit

¹⁵ Vgl. Andreas Heinz, Die marianischen Schlußantiphonen im Stundengebet. In: Klöckener/Rennings (Hg.), *Lebendiges Stundengebet*, a.a.O., 342–367.

¹⁶ Bernd Irlenborn, *Der Ingrim des Aufruhrs. Heidegger und das Problem des Bösen*. Wien 2000 (Passagen Philosophie), 115.

¹⁷ Bernd Irlenborn, *Der Ingrim des Aufruhrs*, a.a.O., 116. Vgl. auch: Walter Seitter, *Geschichte der Nacht*. Berlin/Bodenheim 1999, 83–100.

dem »System« des Katholizismus gebrochen¹⁸, aber für das benediktinische Mönchtum ist er eingenommen, da er in ihm ein »Samenkorn für etwas Wesentliches« sieht, wie er im Brief an Elisabeth Blochmann vom 12.9.1929 schreibt. Die letzte Stunde ihres Beisammenseins vor der Trennung war »hart«.¹⁹ Heidegger rechtfertigt sich noch einmal:

Die Vergangenheit des menschlichen Daseins im Großen ist nicht nichts, sondern, das, wohin wir immer wieder zurückkehren, wenn wir in die Tiefe gewachsen sind. Aber diese Rückkehr ist kein Übernehmen des Gewesenen sondern die Verwandlung. So muß uns der heutige Katholizismus u. all dergleichen, der Protestantismus nicht minder, ein Greuel bleiben – und doch wird »Beuron« wenn ich es kurz so nenne – als Samenkorn für etwas Wesentliches sich entfalten. Das zeigt schon Ihre Stellung zur Complet, die Ihnen mehr geben *mußte* als das Hochamt (...) Entscheidend ist dieses urgewaltige *Negative*: *nichts* in den Weg legen der Tiefe des Daseins. Dies ist es, was wir konkret lernen u. *lehren* müssen; nur so werden wir die Wende des Zeitalters aus der Tiefe erzwingen. Dasselbe ist es, was ich in unserem Gespräch auf dem Heimweg vom Herzogenhorn beim Aufstieg vom Hebelhof her meinte.

Die Nacht, das Nichts und das Böse

Der Brief vom 12. September 1929 an Blochmann ist sehr aufschlussreich für Heideggers Denken nach *Sein und Zeit* (1927).²⁰ Der Brief bündelt zentrale Problempunkte der kurz darauf von Heidegger im Wintersemester 1929/30 an der Universität Freiburg i.Br. vorgetragenen Vorlesung »Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit«²¹ zu einer kritischen Zeitdiagnose am Ende der zwanziger Jahre. Im Brief greift Heidegger wieder auf Motive zurück, die er in seiner frühen Freiburger Vorlesung »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« 1920/21 (GA 60) in Auseinandersetzung mit dem Urchristentum entfaltet hat, die »jedoch auf dem Weg der Ausarbeitung von *Sein und Zeit* wieder in den Hintergrund traten«.²² Zum ersten Mal klingt bei Heidegger das eng mit dem »Bösen« und dem »Nichts« zusammenhängende Motiv der *Nacht* an. Bernd Irlenborn stellt heraus:

Das, was dem Menschen erscheint, erscheint ihm in der Zeit, im Wechsel von Tag und Nacht. Dabei sind zwei Hinsichten zu beachten: Im Hinblick auf die Faßbarkeit der Zeit sind Tag und Nacht untrennbar, bildlich gesprochen, wie zwei Hälften eines Kreises ohne feste Anfangspunkte. Im Hinblick auf das sich in ihrem

¹⁸ Vgl. den Brief Martin Heideggers an Engelbert Krebs vom 19. Januar 1919, abgedruckt bei: Bernhard Casper, Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923. In: Freiburger Diözesanarchiv 100 (1980) 534–541, hier 541. Mit dem »System« des Katholizismus meinte Heidegger die in der katholischen Kirche spätestens seit der Enzyklika Aeterni Patris Papst Leos XIII. von 1879 alles beherrschende theologische Richtung der Neuscholastik.

¹⁹ Vgl. Heidegger – Blochmann: Briefwechsel, a.a.O., 32 bzw. 33.

²⁰ Vgl. Bernd Irlenborn, Der Ingrim des Aufruhrs, a.a.O., 99–132.

²¹ GA 29/30, Frankfurt/a.M. 21992.

²² Bernd Irlenborn, Der Ingrim des Aufruhrs, a.a.O., 99.

Horizont Zeigende sind Tag und Nacht aber auch trennbar, und zwar als unterschiedliche Zugänglichkeitsbereiche, in denen das zeitlich sich Zeigende ausmachbar, verstehbar ist. Entgegen der auch im Brief zum Ausdruck kommenden gewohnten Sichtweise betont Heidegger immer wieder, daß die Nacht nicht die unzugängliche Schwärze ist, in der der Mensch blind ist und nichts mehr sieht, sondern daß in ihr gerade ein ausgezeichnetes Seinsverständnis möglich ist, das heißt, daß vor allem in ihr eine Zugänglichkeit zu dem zu erreichen ist, was *ist*, zur Wahrheit des Seins. So spricht Heidegger beispielsweise in *Was ist Metaphysik* von der »hellen Nacht des Nichts«, in der das Sein offen sei (GA 9, 114).

Heidegger kritisiert nun, dass die »Heutigen« genau dieses ausgezeichnete Verständnis der Wahrheit untergraben,

... indem sie die Grenzlinie ihres Horizonts verzerren. Wenn sie die Nacht zum Tag machen, dann zünden sie nicht nur Lichter in der Nacht an, in der sie an sich auch ohne diese sehen könnten. Der wesentliche Punkt dieser Transformation liegt darin, daß sie das Sichtbare nicht länger aus dem Grund sehen, weil es ihnen von selbst erscheint, sondern weil sie es selbst sichtbar gemacht haben. Anders ausgedrückt: Der Mensch schafft selbst die Bedingung für die Sichtbarkeit des Seienden, indem er auch in der Nacht das sehen kann, was er sonst nur am Tag sehen könnte. Damit verliert sich die Zugänglichkeit dessen, was nur des Nachts sichtbar ist: das Seiende ist beständig präsent, weil der Mensch selbst die Bedingung für dessen Zugänglichkeit geschaffen hat.²³

Heidegger spricht im Brief von einer »blinden Betriebsamkeit«, einer ununterbrochenen Beschäftigungstherapie, einer Illusion des Machens und Herstellens.

Die Nacht wird zum Tag gemacht, weil die Nacht als solche nicht sein soll. Das setzt im übrigen eine zumindest ansatzweise noch vorhandene Erfahrung des Menschen voraus, dass er, wie es hier heißt, in die Nacht *hineingehalten* ist und eine Ahnung von dem hat, was gerade in dieser Zeitspanne zugänglich ist. Diese letztlich wohl unauslöschbare Erfahrung motiviert nach Heideggers Auffassung aber gerade keinen Stillstand des scheinhaften Tuns, sondern treibt dieses noch um so stärker an, damit der Mensch idealerweise einmal »ganz« ohne sie lebt, das heißt, ohne das »Angesicht der Nacht«. Denn nur dann ist die Nacht wahrhaft Tag, wenn der Tag nicht auch noch Nacht ist. Die Ursprünglichkeit, die in der vorgegebenen Ordnung liegt, soll auch die der gemachten sein, damit eine Störung des Zusammenhangs nicht mehr aufkommt, die den Schein verraten könnte.²⁴

Für Heidegger scheinen die »Heutigen« etwas zu sein, was sie nicht sind. Sie leben nicht »ganz«, d. h. sie leben nicht das, was sie eigentlich sind oder sein könnten. Sie machen die Nacht zum Tag und leben damit im *Schein*, nicht in ihrem Eigentlich-Sein. Heideggers Zeitdiagnose im Jahre 1929, dem Jahr der Weltwirtschaftskrise, lautet: Der Mensch ist entwurzelt. Er vermag die ursprüngliche Gegebenheit der Nacht und des Negativen nicht anzuerkennen. Er muss geweckt, aus der Betriebsamkeit herausgerissen und in die »Wachheit« geführt werden. Symbol der Wachheit ist für Heidegger die monastische Komplet:

²³ Bernd Irlenborn, *Der Ingrim des Aufruhrs*, a.a.O., 105 f.

²⁴ Bernd Irlenborn, *Der Ingrim des Aufruhrs*, a.a.O., 106 f.

Daß der Mensch täglich in die Nacht hineinschreitet, ist dem Heutigen eine Banalität, wenn es hoch kommt. Denn gemeinhin macht er diese zum Tag, so wie er den Tag versteht, als Fortsetzung eines Betriebes und eines Taumels. In der Complet ist noch da die mythische u. metaphysische Urgewalt der Nacht, die wir ständig durchbrechen müssen, um wahrhaft zu existieren. (...) So ist Ihnen die Complet zum Symbol geworden des Hineingehaltenseins der Existenz in die Nacht u. der inneren Notwendigkeit der täglichen Bereitschaft für sie.²⁵

In der Mönchsliturgie, die sich auch noch nach Jahrhunderten aus ihren urchristlichen Quellen speist und die das Gebot des Apostels Paulus in seinem ersten Brief an die Thessalonicher, zu wachen und auszuharren (cap. 5), bis auf den heutigen Tag fortführt, sah Heidegger einen wichtigen Unterschied zum »System des Katholizismus« (1919) oder dem »Greuel des heutigen Katholizismus« (1929).

Das frühe, noch undogmatische Christentum, das für Heidegger in der monastischen Liturgie noch lebendig ist, verkörpert demgegenüber den Impuls einer authentischen, ungesicherten Lebendigkeit, den Heidegger wohl in einer antimodernistischen, neuscholastisch denkenden katholischen Kirche nicht mehr gesehen hat. In diesen urchristlichen Bestimmungen liegt eine wesentliche Quelle für die Rede von »Tag«, »Nacht«.²⁶

Für Heidegger ist demnach die Complet in Beuron eine der wenigen Kontrasterfahrungen zum alltäglichen Schein, zur Uneigentlichkeit und Betriebsamkeit. Das benediktinische Mönchtum verkörpert für ihn eine inzwischen jahrhundertealte, aber ursprünglich gebliebene Tradition des Eigentlich-Seins.

Heidegger und die urchristlichen Motive im benediktinischen Mönchtum

Die Jahre 1917–1919 sind für Heideggers geistige Entwicklung eine überaus wichtige Zeit. In der ersten Hälfte des Jahres 1919 gelingt ihm der Durchbruch zu einem eigenen philosophischen Standpunkt: der hermeneutischen Phänomenologie.²⁷ Sein Thema ist das Leben, wie es sich selbst erfährt, wie es sich selbst hat und wie es mit sich selbst vertraut ist. Er spricht in den Vorlesungen 1919–1921 viel vom Phänomen der *faktischen Lebenserfahrung*, die ihm die Basis allen Philosophierens ist. Dieses Phänomen ist jedoch nicht in irgendeiner reinen Allgemeinheit zugänglich, sondern jeweils nur in der Konkretion einer bestimmten Lebensform. Heidegger wendet sich in seiner Vorlesung »Phänomenologie des religiösen Lebens« vom WS 1920/21 (GA 60) der urchristlichen Lebenserfahrung als einer konkreten Lebensform

²⁵ Vgl. Heidegger – Blochmann: Briefwechsel, a.a.O., 32.

²⁶ Bernd Irlenborn, Der Ingrim des Aufruhrs, a.a.O., 114.

²⁷ Vgl. Martin Heideggers Vorlesungen im Kriegsnotsemester 1919 und im SS 1919: Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (GA 56/57). Frankfurt/a.M. 1987.

zu.²⁸ Die Vorlesung gliedert sich in zwei große Teile. Im ersten Teil beginnt Heidegger mit einer ausführlichen methodischen Einleitung: »Philosophie, faktische Lebenserfahrung und Religionsphänomenologie« (GA 60, 3–65). Im zweiten Teil interpretiert er die frühesten schriftlichen Zeugnisse des Christentums, drei Briefe des Apostels Paulus, nämlich den Galaterbrief sowie den ersten und den zweiten Brief an die Thessalonicher: »Phänomenologische Explikation konkreter religiöser Phänomene im Anschluss an paulinische Briefe« (GA 60, 67–125). Kennzeichen der urchristlichen Lebenserfahrung ist für Heidegger die *Erwartung der Parusie*: »Paulus lebt in einer eigentümlichen, ihm als Apostel eigenen Bedrängnis, in Erwartung der Wiederkunft des Herrn. Diese Bedrängnis artikuliert die eigentliche Situation des Paulus. Aus ihr heraus ist jeder Augenblick seines Lebens bestimmt.«²⁹ Durch Paulus sehen wir,

...die Frage nach dem »Wann« leitet sich zurück auf mein Verhalten. Wie die »παρουσία« in meinem Leben steht, das weist zurück auf den Vollzug des Lebens selbst. Der Sinn des »Wann«, der Zeit, in der der Christ lebt, hat einen ganz besonderen Charakter. Wir charakterisierten früher formal: »die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit«. Es ist eine Zeit ohne eigene Ordnung und feste Stellen etc. Von irgendeinem objektiven Begriff der Zeit her kann man unmöglich diese Zeitlichkeit treffen. Das Wann ist auf keine Weise objektiv faßbar (GA 60, 104).

Die Wiederkunft des Herrn ist nicht vorhersehbar und nicht datierbar. Sie kommt unvorhersehbar und unvorbereitet, wie ein Dieb in der Nacht (vgl. 1 Thess 5,4–6). Die Erwartung der Parusie ist deshalb kein Fixiertsein auf einen ausstehenden konkreten Zeitpunkt, sondern eine Haltung der offenen Erwartung. Heidegger fährt fort:

Das Entscheidende ist hier, bei der Frage nach dem »Wann« der παρουσία, wie Paulus antwortet; daraus kann man erst ermessen, was er sagt. Für das christliche Leben gibt es keine Sicherheit; die ständige Unsicherheit ist auch das Charakteristische für die Grundbedeutendheiten des faktischen Lebens. Das Unsichere ist nicht zufällig, sondern notwendig. Diese Notwendigkeit ist keine logische oder naturnotwendige. Um hier klar zu sehen, muß man sich auf das eigene Leben und seinen Vollzug besinnen. Die, »welche Friede und Sicherheit sagen« ([1 Thess] 5,3), geben sich aus an das, was das Leben ihnen bringt, beschäftigen sich mit irgendwelchen Aufgaben des Lebens. Sie sind aufgefangen von dem, was das Leben bietet; sie sind im Dunkel, angesehen auf das Wissen um sich selbst. Die Gläubigen dagegen sind Söhne des Lichtes und des Tages. Die Antwort des Paulus auf die Frage nach dem Wann der παρουσία ist also die Aufforderung, zu wachen und nüchtern zu sein. Hierin liegt eine Spitze gegen den Enthusiasmus, die Grübelsucht derer, die solchen Fragen, wie der nach dem »Wann« der παρουσία, nachspüren und darüber spekulieren. Sie kümmern sich nur um das »Wann«, das »Was«, die objektive Bestimmung; sie haben kein eigentliches persönliches Interesse daran. Sie bleiben im Weltlichen stecken (GA 60, 105).

Dem, der die Parusie erwartet, ist die Illusion von Sicherheit genommen. Er verliert sich nicht mehr an den Schein. Er wacht und betet, ist nüchtern und offen, er weiß um sich und stürzt sich in keine blinde Betriebsamkeit. Es geht

²⁸ Ausführlich: J. Schaber, Zur philosophischen Aktualität der augustinischen Trinitätslehre. Martin Heidegger und Augustinus. In: MThZ 47 (1996), 385–407, bes. 391–395.

²⁹ Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60). Frankfurt/a.M. 1995, 98.

ihm um sein eigenes Sein. Er verliert sich nicht an die »Welt«. Heidegger interpretiert die paulinischen Grundgedanken weiter:

Der Christ ist zwar nicht von dieser Welt, aber er stammt von ihr ab. Er befindet sich zwar im Licht der Selbsterkenntnis, allein der Ort dieser Wahrheit ist die Gegenwart, das Böse, das nichts davon weiß. Entscheidend ist die Konsequenz, die sich schon hier aus Heideggers Interpretation ergibt: Nur wenn der Gläubige sich in die Nacht der Gottesferne hineinhält und das sich darin aktualisierende Böse gewahrt, nur dann gehört er zum Tag und weiß um sich selbst. Der Christ hat keine Wahl, er muß im Angesicht der Nacht und der Gottesferne, der Selbstvergessenheit und des Bösen leben, er muß diese urgewaltige Negativität ertragen, obwohl er weiß, daß das Gute, das daraus entsteht, nur ein Funke in einer finsternen Zeit, nur ein privatives Phänomen ist, das letztlich auch ihn selbst, solange er lebt, immer wieder anfight und bedroht. Der Tag kann nur Tag sein, wenn er Tag in der Nacht ist: Eine wahrhafte Existenz kann es nur im Angesicht der Nacht und des Bösen geben. Daher erklärt sich strukturell bei Paulus wie bei Heidegger die Ermahnung zur Wachsamkeit und Nüchternheit. Dies deutet auf das Unvermögen des Schlafenden, zwischen Wahrheit und Schein unterscheiden zu können.³⁰

Darin besteht für Heidegger das eigentliche Unvermögen der Menschen, »weil sie sich nicht selbst haben, weil sie das eigene Selbst vergessen haben; weil sie sich selbst nicht haben in der Klarheit des eigentlichen Wissens. So können sie sich selbst nicht fassen und retten«. (GA 60, 103)

Nur wer sich der Urgewalt der Nacht, dem Nichts, dem Bösen aussetzt und ihr nicht ausweicht, vermag eigentlich zu existieren und nicht mehr scheinhaft zu leben.³¹ In einem Vortrag am 22. Juli 1961 in seiner Heimatstadt Meßkirch wird Heidegger sagen:

Der Abend – Zeit der Besinnung, ein Augenblick des Nachdenkens. Das Denken ist zwar eine ernste Sache, aber zugleich eine festliche. Denn im Denken wird die Einsicht in das, was ist, freigegeben, d. h. gefeiert. Besinnung ist nicht Trübsinn, sondern die Heiterkeit, in der sich alles aufheitert, hell wird und durchsichtig.³²

Dem Sein geht es um sich selbst. Die Existenz bekümmert sich um sich selbst. Die Selbstbekümmern, die Heidegger in seiner auf seine Paulus-Interpretationen folgenden Vorlesung vom SS 1921 in der augustini-schen *molestia*³³ erkennt, ermöglicht die Bereitschaft für die Parusie. Die

³⁰ Bernd Irlenborn, *Der Ingrim des Aufruhrs*, a.a.O., 118.

³¹ Das Motiv der »Nacht« taucht bei Heidegger später immer wieder auf, allerdings nicht mehr mit Bezug auf den Apostel Paulus, sondern mit Bezug auf Hesiod, Heraklit und Hölderlin. Vgl. Heidegger, *Seminare* (GA 15), Frankfurt/a.M. 1986, 65–83. Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne »Der Ister«* (GA 53), Frankfurt/a.M. 1984, 186–188. Dazu Wolfgang Ullrich, *Der Garten der Wildnis*. Zu Martin Heideggers Ereignis-Denken. München 1996, 96–98. Walter Seitter, *Geschichte der Nacht*, a.a.O., 70–83.

³² Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), Frankfurt/a.M. 2000, 582.

³³ Vgl. Heideggers Vorlesung über Augustinus im SS 1921, in: Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60). Frankfurt/a.M. 1995, 157–299. Vgl. dazu: Johannes Schaber, *Zur philosophischen Aktualität der augustini-schen Trinitätslehre*, Martin Heidegger und Augustinus, a.a.O. Vgl. Costantino Esposito, *Heidegger und Augustinus*. In: Hermann Schäfer (Hg.). *Annäherungen an Martin Heidegger*. Festschrift für Hugo Ott zum 65. Geburtstag. Frankfurt/New York 1996, 275–309.

Selbstbekümmern durch die permanente Gefährdung des Sichselbsthabens im ständigen Offensein für die Parusie musste im Christentum allerdings schon sehr früh der Betriebsamkeit, der Zerstreuung und dem Dogmatismus weichen. Die faktische Lebenserfahrung des Urchristentums ging vielfach noch im ersten Jahrhundert verloren. Doch im Mönchtum ist die ursprüngliche Offenheit und das Bewusstsein um das Hineingehaltensein in die Nacht, also die Möglichkeit zu einem eigentlichen und nicht nur scheinhaften Existieren, bewahrt geblieben.

Der Mönch, der sich Tag für Tag für die Nacht sammelt, der sich der Ungewissheit aussetzt, der sich seiner Ausgesetztheit und der Dunkelheit der Nacht stellt, vermag eigentlich zu existieren. Die in der urchristlichen Lebenserfahrung gegebene Sammlung und Bereitschaft sieht Martin Heidegger über alle Jahrhunderte hinweg noch in der benediktinischen Komplet gewahrt.

Denn das Gute ist nur das Gute des Bösen. Die Heutigen sind übergeschickt in der Organisation von allem u. jedem, aber nicht mehr gewachsen der Sammlung für die Nacht. Wir *scheinen* etwas zu *sein* u. zu leisten in der »Bewegung« – aber wo Ruhe und Muße kommt, wissen wir mit uns nichts mehr anzufangen. (...) Wir sind durch die herrschende Betriebsamkeit u. ihre Erfolge u. Resultate von Grund aus mißleitet in unserem Suchen –, wir wännen das Wesentliche sei zu verfertigen u. vergessen, daß es nur wächst, wenn wir *ganz* u. d. h. im Angesicht der Nacht u. des Bösen – nach unserem Herzen leben.³⁴

Heidegger in Beuron 1930

Bei ihrem Ausflug nach Beuron haben Heidegger und Elisabeth Blochmann auch Pater Anselm Manser OSB getroffen, wie aus einem Brief Heideggers an Blochmann eineinhalb Jahre später (8.4.1931) hervorgeht, in dem er ihr berichtet, dass er im Herbst 1930 zehn Tage in Beuron verbracht habe und täglich mit Pater Anselm zusammen gewesen sei, »der sich gleich an Sie erinnerte u. Sie herzlich grüßen läßt«.³⁵ Heidegger war von Freitag, 17.10. bis Sonntag, 26.10.1930 in Beuron.

Nach dem Vorlesungsbetrieb des Sommersemesters 1930 machte Heidegger mit seiner Frau und zwei Kollegen aus der medizinischen Fakultät vom 2.–6. August eine Faltbootfahrt auf der Donau von Ulm bis Straubing. Dort brachen er und seine Frau die Fahrt ab und fuhren zusammen mit ihren Söhnen am 7.8. auf ihre Todtnauburger Hütte, wo sie, laut Hüttenbuch, bis zum 13.9. blieben. Am 20.9. schrieb Heidegger an Elisabeth Blochmann, dass er am 28.9. für einige Tage nach Köln müsse, um bei Maria Scheler den Nachlass des 1928 verstorbenen Max Scheler zu sichten. Anschließend wolle er einige Besuche in Marburg und Göttingen machen.³⁶ Vom 6. bis 9.10. hielt er sich zu einem Vortrag in Bremen auf. Am Freitag, den 17.10. kam Heidegger nach Beuron.

Heidegger wird wohl seine kurz darauf beginnende Vorlesung für das

³⁴ Heidegger – Blochmann: Briefwechsel, a.a.O., 32.

³⁵ Heidegger – Blochmann: Briefwechsel, a.a.O., 40.

³⁶ Heidegger – Blochmann: Briefwechsel, a.a.O., 37 f. bzw. 41.

Wintersemester 1930/31 über »Hegels Phänomenologie des Geistes«³⁷, sein bevorstehendes Seminar über »Augustinus, Confessiones XI (de tempore)«³⁸ und seinen Beuroner Augustinus-Vortrag ausgearbeitet haben, den er am letzten Tag seines Aufenthalts, am Sonntag, den 26.10., hielt. Wie aus einer einleitenden Notiz hervorgeht, hielt Heidegger diesen Vortrag vor den Mönchen, Klerikern und Novizen und bedankte sich mit ihm für die freundschaftliche Aufnahme im Kloster. An der theologischen Hochschule Beurons war es so üblich, dass im Kloster als Gäste weilende Professoren einen Gastvortrag hielten. 1931 studierten 35 Kleriker in Beuron.³⁹ Zählt man die akademischen Lehrer der Hochschule, interessierte Mönche des Konvents und die Novizen hinzu, so hielt Heidegger seinen Vortrag vor einer stattlichen klösterlichen, für ihn recht ungewohnten, Hörerschaft.

1930 war das große Gedenkjahr des hl. Augustinus (†430). In Beuron, ursprünglich einem Augustiner-Chorherrenstift (ca. 1077–1803) kam am Benediktus-Tag, Freitag, den 11.7., ein von P. Anselm verfasstes »Festspiel zum 1500. Todesjahr des heiligen Augustinus in der altehrwürdigen Augustinerkirche zu Beuron« zur Aufführung.⁴⁰ Am 21.9. hielt Erzabt Dr. Raphael Walzer OSB bei einer Augustinusfeier in Beuron die Festrede⁴¹, kein Wunder also, dass Heidegger am 26.10. über »Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit (Confessiones lib. XI)« referierte.⁴²

Die Tage im Kloster wirkten noch lange nach. Heidegger hatte sich in Beuron Schallplatten mit den gregorianischen Gesängen der Beuroner Mönche gekauft und hörte sie sich oft an.⁴³ Es ist deshalb kaum verwunderlich, dass es ihn im Jahr darauf wieder nach Beuron zog.

³⁷ GA 32, Frankfurt/a.M. 21988. – Am 23.10. hat sich Heidegger in der Bibliothek laut Ausleihzettel das Buch »Hegel: Erstes System«. Hg. H. Ehrenberg u. H. Link (1915) mit der Signatur 80 Philos. 607 ausgeliehen. Diesen Hinweis verdanke ich Br. Jakobus Kaffanke OSB, Beuron.

³⁸ Vgl. Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley/Los Angeles/London 1993, 468.

³⁹ Helmecke Drutmar, *Die theologische Schule der Beuroner Kongregation*, a.a.O., 467.

⁴⁰ Ursmar Engelmann, *Hundert Jahre Bibliothek Beuron*, a.a.O., 434.

⁴¹ St. Augustinus und die Gegenwart, in: *Benediktinische Monatsschrift* 12 (1930), 437–446.

⁴² Vgl. Johannes Schaber, *Zur philosophischen Aktualität der augustininischen Trinitätslehre*. Martin Heidegger und Augustinus, a.a.O., 390 f.

⁴³ »Anfang der 30er Jahre brachte mein Vater Schallplatten in das Röt buckhaus in Zähringen mit Gregorianischen Gesängen der Beuroner Mönche, die oft gespielt wurden.« Schriftliche Mitteilung von Dr. Hermann Heidegger an den Verfasser vom 31.12.1995. Zur Pflege des Choralgesanges in Beuron vgl.: Corbinian Gindele, *Beurons Choralgesang*. In: *Beuron 1863–1963*, a.a.O., 308–336. Vgl. Urbanus Bomm, *Die Bedeutung des Gregorianischen Chorals im Licht seiner mittelalterlichen Überlieferung und altchristlichen Vorbereitung*. In: Theodor Bogler (Hg.), *Beten und Arbeiten*. Aus Geschichte und Gegenwart benediktinischen Lebens. Maria Laach 1961 (Laacher Hefte; 28), 24–37. Eine interessante Parallele 1938 in der französischen Erzabtei Solesmes: Simone Weils (1909–1943) *Erleben der Gregorianik* vgl. Otto Zsok, *Musik und Transzendenz. Ein philosophischer Beitrag zur Eruierung der geistig-spirituellen Inhalte der großen abendländischen Musik*. St. Ottilien 1998, 80–82.

Heidegger in Beuron 1931

Im Herbst 1931 blieb Heidegger sogar 17 Tage (9.–25.10.) im Kloster. Über diesen Aufenthalt berichtet er am Sonntag, den 11.10. und Montag, den 19.10. in zwei Briefen an Elisabeth Blochmann:

Seit Freitag bin ich hier in meiner alten Zelle u. schon wieder eingewöhnt in das geschlossene u. gehaltene Leben der Mönche – am liebsten hätte ich auch noch gleich das Mönchsgewand, weil ich es jedesmal als stilwidrig empfinde, wenn ich in »Zivil« durch die Klostergänge gehe. P. Anselm, der Sie sehr grüßen läßt u. sich noch lebendig an Sie erinnert, bringt mir alle Schätze der Bibliothek – falls ich nicht selbst dort stöbere. Aber die Hauptzeit des langen Tages (von 4 Uhr morgens) gehört der Arbeit. Ich möchte bis zum 25. Okt. bleiben. Das stille Tal glüht vom Gold des Herbstes u. die Felsen stehen klar in den blauen Himmel.⁴⁴

Elisabeth Blochmann bat anscheinend um ein Literaturverzeichnis zu Sinn und Gehalt des Mönchtums. Heidegger legte ihr ein selbst zusammengestelltes Verzeichnis bei, war sich jedoch nicht ganz sicher, ob es auch die rechte Literatur sei und versprach, Pater Anselm zu fragen. Weil dieser durch einen liturgischen Kurs einige Tage verhindert war, folgte Heideggers zweiter Brief mit der empfohlenen Literatur zum Mönchtum erst über eine Woche später.⁴⁵ Die Frage, ob er sich auch selbst mit der auf der Beilage angeführten Literatur über Sinn und Gehalt des Mönchtums beschäftigt hat, muss offen bleiben.⁴⁶ Vermutlich hat er 1931 als Dankesgabe für seinen Aufenthalt einen Vortrag an der Hochschule gehalten: »Platons Lehre von der Wahrheit«.⁴⁷

Nach diesem längeren Aufenthalt brechen Heideggers Aufenthalte und Besuche in Beuron ab. Sein Neffe Pfarrer Heinrich Heidegger berichtet: »Von P. Petrus Pietschmann OSB weiß ich, daß die Beuronener nach den Vorträgen von MH über Augustinus und Platon's Lehre von der Wahrheit aus »Freiburg« einen »Rüffel« bekamen, weil sie MH eingeladen hatten. (...) MH hat wohl von diesem seltsamen Freiburger Verhalten gehört und entsprechend reagiert.«⁴⁸ In seiner berühmten Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1935 »Einführung in die Metaphysik« kam Heidegger noch einmal öffentlich auf Beuron zu sprechen, als er gleich in einer der ersten Vorlesungsstunden fragte, was das Sein des Sei-

⁴⁴ Heidegger – Blochmann: Briefwechsel, a.a.O., 43. Die Zellen der Mönche tragen die Namen von Heiligen, von daher wusste Heidegger gleich, dass er wieder in »seiner alten Zelle« war. Zum Mönchsgewand vgl. Walter Nigg, Vom Geheimnis der Mönche. Zürich 21990, 22.

⁴⁵ Heidegger – Blochmann: Briefwechsel, a.a.O., 44.

⁴⁶ Vgl. die Beilage in: Heidegger – Blochmann: Briefwechsel, a.a.O., 45.

⁴⁷ Konnte vom Verfasser bislang noch nicht verifiziert werden.

⁴⁸ Schriftliche Mitteilung an den Verfasser vom 27.1.1996. – Einige Jahre später hat P. Petrus Pietschmann OSB das Kloster Beuron verlassen. Mit »Freiburg« ist das erzbischöfliche Ordinariat gemeint. Beuron gehört zur Erzdiözese Freiburg. Die Tischrede Heideggers bei der Primiz seines Neffen Heinrich Heidegger findet sich in: Martin Heidegger, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (GA 16). Frankfurt/a.M. 2000, 488–490.

enden sei. Zur Verdeutlichung seiner Frage brachte Heidegger mehrere Beispiele, darunter Folgendes:

Das Portal einer frühromanischen Kirche ist Seiendes. Wie und wem offenbart sich das Sein? Dem Kunstgelehrten, der es auf einer Exkursion besichtigt und fotografiert, oder dem Abt, der am Festtag mit seinen Mönchen durch das Portal einzieht, oder den Kindern, die an einem Sommertag in seinem Schatten spielen? Wie steht es um das Sein dieses Seienden?⁴⁹

Heidegger, 1933/34 zwischenzeitlich Rektor der Universität Freiburg, hat sich also selbst 1935 nicht gescheut, in einer öffentlichen Vorlesung die Erzabtei Beuron als Beispiel anzuführen. Als 1937 die Gefahr bestand, dass die Erzabtei Beuron von den Nazis aufgehoben würde, bot der in Meßkirch lebende Bruder Heideggers, Fritz Heidegger (1894–1980), Pater Anselm bei sich zuhause eine Bleibe an. Als die Gefahr vorbei war, bedankte sich P. Anselm bei Fritz Heidegger auf einer Postkarte für die angebotene Möglichkeit.⁵⁰ Am 17.4.1942 bedankte sich P. Anselm bei Martin Heidegger (»Amantissime Dr. Martine!«) auch auf einer Postkarte für die zugesandte Deutung der Hölderlinhymne *Wie wenn am Feiertage*, die 1941 bei Niemeyer/Halle a.d.S. erschienen ist.⁵¹ Etwa gegen 1950 haben Heideggers Besuche in Beuron, meist zusammen mit seinem Bruder Fritz, wieder begonnen. Fritz Heidegger, der in Meßkirch lebte, war mit einigen Beuroner Patres gut befreundet und weilte oft und gerne dort. Ein paar Mal waren sie beide am Martinstag (11.11.), Heideggers Namenstag und Beurons Patrozinium, in der Erzabtei. Wurden sie gesehen, so lud sie der kontaktfreudige Erzabt Benedikt Reetz OSB zum Essen in den Konvent ein. Bevor Pater Anselm Manser OSB am 27. November 1951 starb, hat ihn Heidegger noch einmal besucht.⁵²

Diesem ist die Erzabtei Beuron Zeit seines Lebens »Samenkorn für etwas Wesentliches« geblieben.

⁴⁹ Heidegger, Einführung in die Metaphysik. Tübingen 1987, 26 f.

⁵⁰ Schriftliche Mitteilung von Pfr. Heinrich Heidegger an den Verfasser vom 17.2.1996.

⁵¹ Im Bibliothekskatalog der Erzabtei Beuron sind zwei Exemplare verzeichnet (Signaturen: 80 Philol. 3197 und D 121 / 9). Beide Exemplare sind jedoch verschollen.

⁵² Schriftliche Mitteilung von Pfr. Heinrich Heidegger an den Verfasser vom 27.1.1996.

Katholische Mönche und buddhistische Mönche¹

Thomas Josef Götz

1. Einleitung

Seit mehreren Jahren begegnen sich katholische und buddhistische Mönche regelmäßig und entdecken viel Gemeinsames in ihren Lebensweisen, die doch weit über ein Jahrtausend unabhängig voneinander gewachsen sind.

Diese Begegnungen gehören zu einem größeren Geschehen, das mit »Dialog der Religionen« bezeichnet wird. Der Dialog findet auf zahlreichen Ebenen statt: auf der gesellschaftlich-politischen Ebene, auf der intellektuell-wissenschaftlichen Ebene, auf der philosophisch-theologischen Ebene und auf der asketisch-spirituellen Ebene. So öffnet sich dem Dialog, wie es Papst Johannes Paul II in seiner Enzyklika *Redemptoris Missio* (57) formuliert,

ein weites Feld und er kann vielfältige Formen und Ausdrucksweisen annehmen: vom Gedankenaustausch zwischen Experten der religiösen Traditionen oder deren offiziellen Vertretern bis zur Zusammenarbeit für die ganzheitliche Entwicklung und Wahrung der religiösen Werte, vom Mitteilen der entsprechenden spirituellen Erfahrungen bis zum so genannten »Dialog des Lebens«, in dem die Gläubigen einander im Alltag die eigenen menschlichen und religiösen Werte bezeugen und einander helfen, diese zu leben und so eine gerechtere und brüderlichere Gesellschaft zu schaffen.

Die intermonastischen Begegnungen der letzten beiden Jahrzehnte hatten teil an verschiedenen Ebenen, doch ihr Schwerpunkt liegt in der Begegnung im benediktinischen Alltag und dem Austausch geistlicher Erfahrungen im klösterlichen Leben.

Die Sicht des Buddhismus aus der Perspektive eines Christen hat oft ihre Grenzen, weil der christliche Blick manche Kurz- und Fehlsichtig-

¹ Zum Thema: Simone Tonini vgl. u.a., *Intermonastic Dialogue: Beginnings and Development*. Bulletin des Secretarius pro non Christianis, Nr. 67, Jahrgang 23/1. Vatikan 1988, 1–85. Hans Waldenfels u.a., *Begegnung mit dem Zen-Buddhismus*. Düsseldorf 1980. Wolfgang Siepen, *Weg der Erkenntnis – Weg der Liebe. Das spirituelle Meister-Schüler-Verhältnis beim Buddha und bei Pachomius*. Mainz 1992. Aloysius Pieris, *Liebe und Weisheit, Begegnung von Christentum und Buddhismus*. Mainz 1989. Benoît Billot, *Voyage dans les monastères Zen*. Paris 1987. Katrin Amell, *Contemplation et dialogue. Quelques exemples de dialogue entre spiritualités après le concile Vatican II*. The Swedish Institute of Missionary Research, Uppsala 1998. Michael von Brück, *Whalen Lai: Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*. München 1997. Georg Holzherr (Hg.), *Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben*. Zürich/Einsiedeln 1993. Christian Schütz/Philippa Rath, *Der Benediktinerorden. Gott suchen in Gebet und Arbeit*. Mainz 1994. Martin Klöckener, *Heinrich Rennings, Lebendiges Stundengebet, Vertiefung und Hilfe*. Freiburg im Breisgau 1988.

keiten bezüglich des Buddhismus hat und von in Europa verbreiteten falschen Vorstellungen bezüglich des Buddhismus ausgeht. Zum anderen ist diese Perspektive aber auch frei von Betriebsblindheit und erkennt manches Kritische, was der buddhistische Mönch in seinem Kontext übersieht. Dasselbe gilt natürlich für die Beobachtungen, die buddhistische Mönche in benediktinischen Gemeinschaften gemacht haben. Hier zeigt sich eine Chance der intermonastischen Begegnung: Sie schärft den Blick für die eigene Tradition und vertieft diese; sie erneuert das geistliche Leben in Ost und West. Auf einer tieferen Ebene kann der interreligiöse Dialog sogar zum »intrareligiösen Dialog« werden und zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition führen.

Die Literatur über die geistlichen Grundlagen des buddhistischen und des christlichen Mönchtums ist recht umfangreich. Dagegen gibt es wenige Zeugnisse über den klösterlichen Alltag; dies gilt besonders für den klösterlichen Alltag im Buddhismus. Weil die Gestaltung des Alltags im Benediktinerkloster und im Zenkloster das Ergebnis einer jahrtausendalten Entwicklung ist, wird das heutige Tun der Mönche meist vor dem Hintergrund der Geschichte und der Spiritualität des Mönchtums verständlich gemacht.

2. Begegnungen vor dem II. Vatikanischen Konzil

Schon in den ersten christlichen Jahrhunderten erfuhren christliche Gemeinschaften von der Existenz buddhistischer Traditionen. So schreibt Clemens von Alexandrien um das Jahr 200: »Zu den Indern gehören die Anhänger der Lehre des Buddha, den sie wegen seiner alles überragenden Heiligkeit wie einen Gott verehrt haben« (Stromata, I.XV.71.6.). Die geopolitische Bedeutung der Stadt Alexandria als Drehscheibe zwischen Ost und West ermöglichte es, dass buddhistisches Gedankengut an der Wende des zweiten zum dritten Jahrhundert nach Christus in Ägypten bekannt wurde. Clemens von Alexandrien bezeichnete alle Nicht-Christen als Barbaren, eine höfliche Bezeichnung, die die Griechen zur Bezeichnung von Nicht-Griechen verwendeten. Diese Barbaren, deren Philosophie nach Ansicht von Clemens ein »Licht für die Völker« war, schloss auch indische Weisheit mit ein.

Es gibt einen Griechen aus dem 4. Jahrhundert, der tief in der nicht-hellenistischen Spiritualität verwurzelt gewesen zu sein scheint: Evagrius Ponticus. Nach der Einschätzung von Hans-Urs von Balthasar ist Evagrius dem Gedankengut und der Spiritualität der Mahayana-Tradition sehr nahe.

Marco Polo war wahrscheinlich der erste, der die Neuigkeit nach Europa brachte, dass das Leben des Buddha, wie es in Sri Lanka erzählt wurde, in all seinen Einzelheiten der Geschichte von Joasaph in den Vitae Patrum ähnelte. Marco Polo besuchte Sri Lanka im Jahre 1293. Die Bollandisten haben die Tatsache belegt, dass der in der mittelalterlichen Kir-

che als Heiliger verehrte St. Joasaph kein anderer war als Buddha selbst. Die im Mittelalter im christlichen Volk sehr beliebte Legende von Josaphat und der Heiligen Barlaam geht auf eine Entstellung der Bezeichnung Bodhisattva und Bhagavan (der Erhabene) zurück. Aus dem volkstümlichen Bodhisat wurde über das arabische Judasaf ein Joasaph (lateinisch Josaphat), während Bhagavan, arabisch Bilauhar, zu Barlaam wurde. Die Verehrung im Volk führte zur Kanonisierung der beiden. Im Jahre 1370 taucht Joasaph im *Catalogus Sanctorum* des Peter de Natalibus auf. Inzwischen wurde er aus dem revidierten Heiligenkalender gestrichen.

In der Begegnung mit dem europäischen Kolonialismus bildete sich in vielen Ländern im 19. Jahrhundert ein neues buddhistisches Selbstbewusstsein aus. Dazu kam, dass zu dieser Zeit eine zum Teil begeisterte Rezeption buddhistischer Texte in Europa stattfand, zum Beispiel bei Schopenhauer, Hegel und Nietzsche. Es entstand eine Art »protestantischer Buddhismus« in kleinen Kreisen in Europa, der sich durch einen Protest gegen die europäisch-christliche Vorherrschaft der Europäer wendete und den Buddhismus fälschlicherweise zu einer Religion der Vernunft und der Meditation stilisierte. Solche Entwicklungen verhinderten letztlich den Dialog, es galt ja eher die Religionen gegeneinander auszuspielen als Gemeinsamkeiten zu finden.

Einer der ersten Katholiken, der sich positiv dem Buddhismus zuwandte, war Romano Guardini. Er schreibt in seinem Buch *Der Herr über Buddha*:

... er hat mehr gewollt, als nur besser zu werden, oder, von der Welt ausgehend, den Frieden zu finden. Er hat das Unfaßliche unternommen, im Dasein stehend das Dasein als solches aus den Angeln zu heben. Was er mit dem Nirvana gemeint hat, mit dem letzten Erwachen (...) hat christlich wohl noch keiner verstanden und beurteilt. Der das wollte, mußte in der Liebe Christi vollkommen frei geworden, aber zugleich jenem Geheimnisvollen im sechsten Jahrhundert vor der Geburt des Herrn mit tiefer Ehrfurcht verbunden sein.

Neben Guardini hat sich auch Henri de Lubac positiv und offen über den Buddhismus geäußert. Auf diese Weise haben beide zur Öffnung der katholischen Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil beigetragen.

3. Nach dem II. Vatikanischen Konzil

Die Konzilserklärung zum Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen »Nostra Aetate« ist ein entscheidender Schritt hin zum Dialog der Religionen. Die Erklärung ist ein Schlüsseldokument des Konzils, weil sonst alle Aussagen über die Notwendigkeit des Dialogs in der Luft hingen. In »Nostra Aetate« äußert sich das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich positiv und detailliert zu den Religionen als solche: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen ...« Die feierliche Schlussabstimmung im

November 1965 in der Konzilsaula ergab 2221 Ja- gegen 88 Neinstimmen.

Dieses Dokument wurde zur Grundlage des interreligiösen Dialogs in den Jahren nach dem Konzil. Der buddhistisch-christliche Dialog fand im »Monastischen Interreligiösen Dialog« einen besonderen und eigenen Ausdruck.

In einer Konferenz der AIM (*Aide à l'Implantation Monastique*, eine Organisation der Klöster benediktinischer Tradition, die klösterliche Gemeinschaften in den Missionsländern unterstützt) wurde 1968 in Bangkok der intermonastische Dialog als Aufgabe offiziell aufgenommen. Eingeladen zu dieser Konferenz waren vor allem die Pioniere des intermonastischen Dialogs, unter anderem Thomas Merton, der während dieser Konferenz starb. Er hatte noch einige Wochen zuvor auf einer Versammlung von Ordensoberen in Kalkutta seine Rede mit den Worten beendet:

Und die ins Tiefste reichende Verständigung ist nicht wechselseitige Mitteilung, sondern Gemeinschaft. Sie ist wortlos, ist mehr als Wörter, mehr als Sprache, mehr als Begriff. Nicht dass wir eine neue Einheit entdecken. Wir entdecken eine ältere Einheit.²

Kardinal S. Pignedoli, der Vorsitzende des Sekretariates für die Nichtchristen, schrieb 1973 an den Abtprimas der Benediktiner in Rom, Rembert Weakland:

Sogar unsere begrenzte Erfahrung mit dem interreligiösen Dialog hat sehr klar die große Bedeutung gezeigt, die das Mönchtum auf diesem Gebiet besitzt, besonders in Asien. Der Mönch stellt geschichtlich in typischster Form den »homo religiosus« aller Zeiten dar und ist ein Maßstab für Christen und auch Nicht-Christen. Das Bestehen von Mönchtum ganz im Herzen der Kirche ist wie eine Brücke zu allen Religionen.³

Der Abtprimas bat nach Empfang des Schreibens Pignedolis und nach Absprache mit dem Generalabt der Trappisten das Sekretariat der AIM um Vorschläge, wie der intermonastische Dialog gestaltet werden könnte. 1977 bildeten sich die beiden Kommissionen DIM (*Dialogue Interreligieux Monastique*) für Europa und NABEWD (*North American Board for East West Dialogue*) für Nordamerika. Damals waren beide Kommissionen noch dem Sekretariat der AIM ein- und untergeordnet worden. In der Zeit nach 1977 kam es zu verschiedenen Begegnungen und Unternehmungen, die von der AIM und dem Sekretariat für die

² Der Originaltext lautet: »And the deepest level of communication is not communication, but communion. It is wordless. It is beyond words, and it is beyond speech, and it is beyond concept. Not that we discover a new unity. We discover an older unity.« Übersetzung auch des folgenden Textes: Gottfried Dufrenne.

³ »Even our limited experience in interreligious dialogue has already shown very clearly the great importance that monasticism has in this field, specially in Asia. The monk typifies historically and par excellence the »homo religiosus« of all times, and is a point of reference for Christians and non-Christians alike. The existence of monasticism at the very heart of the church is like a bridge to all religions.«

Nichtchristen in Rom aufmerksam verfolgt wurden. Schließlich wurde der intermonastische Dialog institutionell in der Arbeit des Päpstlichen Rates für die Religionen mitverankert. Die Aufgabe für DIM ist also:

Bringen wir den Dialog zwischen christlichen und nicht-christlichen Mönchen auf den Weg, der die unterschiedlichen Formen des Mönchtums in den Kontext des allgemeinen interreligiösen Dialogs stellt!⁴

4. Begegnungen zwischen Ost und West

Im Jahre 1979 kam erstmals eine Gruppe buddhistischer Mönche und Nonnen nach Europa, um die Praxis christlichen Lebens in Benediktinerklöstern kennenlernen zu können. Auch wir in St. Ottilien öffneten damals nicht nur unsere Türen, sondern auch unsere Herzen. Es war der sogenannte »Erste geistliche Austausch Ost-West«, an dem 22 buddhistische Mönche, zwei Nonnen, zwei Shintopriester und 13 weitere Begleiter aus Japan teilnahmen. Während dieser Zeit teilten sie in Gruppen von etwa fünf bis sechs Teilnehmern das Leben mit den Gemeinschaften verschiedener Klöster benediktinischer Tradition in Deutschland, Holland, Belgien, Frankreich und Italien. Die Gäste aus Japan nahmen teil am täglichen Leben der christlichen Mönche, sodass der Austausch natürlich auch ein gedanklicher war, aber vor allem ein gegenseitiges Erfahren und Erleben. Im Rahmen des Austausches fanden auch gemeinsame Tagungen und Begegnungen mit kulturellen und akademischen Vorträgen und Vorführungen der Zen-Künste statt. Den Abschluss bildete eine Reise nach Rom und ein Symposium, bei dem die buddhistischen und die christlichen Teilnehmer ihre Erfahrungen und Eindrücke austauschen und besprechen konnten.

Zum »Zweiten geistlichen Austausch Ost-West« reisten 1983 14 katholische Mönche, zwei Nonnen und je ein Weltpriester aus England, Frankreich, Italien, Deutschland, Belgien und den Niederlanden nach Japan, um nun ihrerseits den Alltag der Zen-Mönche mizuleben. Um die Gäste mit diesem Alltag vertraut zu machen, wurden sie in den ersten Tagen in Sogenji in das japanische Klosterleben eingeführt, um dann, in Kleingruppen aufgeteilt, eine erste Woche in verschiedenen Zen-Klöstern zu verbringen. Es waren Klöster der Soto-Zen- und der Rinzaizen-Tradition ausgesucht worden. Nach dem Aufenthalt in einem Kloster und dem Teilen des Lebens im Zendo besuchten die europäischen Teilnehmer die großen Zentren des japanischen Buddhismus, erfuhren in Besuchen und Vorträgen viel über Kultur und Künste des Zen. Während eines Symposiums in Kyoto gab jeder der angereisten Benediktiner in einem Bericht seine Eindrücke wieder. Diese waren geprägt von der zutiefst brüderlichen Aufnahme in den Zen-Klöstern, von der Schönheit der Zen-Kultur und der tiefen Wirkung des Zazen. Insbesondere teilten

⁴ »Promouvoir le dialogue entre les moines chrétiens et non-chrétiens situant ces diverses formes de monachisme dans le contexte général du dialogue interreligieux.«

alle die Erfahrung, dass das Leben mit dem Anderen Ermutigung und Anfrage für das eigene monastische Leben ist.

Der Austausch war von Anfang an von echter Brüderlichkeit gekennzeichnet, und jedem Teilnehmer war klar, dass diese offene Freundschaft Zukunft hatte. So kam es 1984, 1987 und 1991 zu weiteren Treffen, abwechselnd in Zenklöstern in Japan und in Klöstern benediktinischer Tradition in Europa.

Nach 1991 hat sich der Austausch stärker auf Aufenthalte einzelner japanischer Mönche in europäischen Klöstern konzentriert bzw. auf Erfahrungen einzelner Benediktiner, die nach Japan gereist sind, um eine bestimmte Zeit in einem Zenkloster zu verbringen. In der Zeit nach 1991 fanden in Europa wie in Japan verstärkt Tagungen und Treffen statt, die zum Thema verschiedene Aspekte des Monastischen Interreligiösen Dialogs hatten. Freundschaftliche Kontakte zwischen buddhistischen Häusern in Europa und benediktinischen Gemeinschaften konnten im Geiste des Dialogs geknüpft werden.

Einige Aspekte der Erfahrungen und Beobachtungen in einem Zenkloster in Japan, die man als Benediktiner aus Europa macht, möchte ich in dem nun folgenden Bericht darstellen.

Eine erste Erfahrung war, dass der »Buddhismus«, wie man ihn in Europa aus der Literatur zum Teil kennt, mit der Realität des Alltags in einem Zen-Kloster nur bedingt etwas zu tun hat. Die eigene Sicht des Buddhismus kann von der westlichen Denkart sehr geprägt sein. Eine von Weltanschauungen, abendländischen Philosophien, von Theologie und Dogmen geprägte Sicht der eigenen Religion wird konkreter buddhistischer Praxis nicht immer gerecht. Unser Denken setzt falsche Schwerpunkte, dadurch verkehren wir zum Teil die Bedeutung buddhistischer Begriffe. Die Religion des Anderen lernt man vor allem auch durch Menschen kennen, die diese leben und praktizieren, ja die ein Leben lang geprägt worden sind durch sie. Nur so erschließt sich für den Besucher der »Sitz im Leben« der fremden Religion und die tatsächliche Bedeutung einzelner Aspekte innerhalb des Buddhismus. Mit dem Verstand und durch Bücher kann man nur teilweise erkennen, was den Anderen trägt und beschäftigt. Durch einen Aufenthalt in einem Zen-Kloster erschließt sich dem Besucher ein neuer, bis dahin unbekannter Horizont religiöser Praxis und gelebter Tradition innerhalb des Zen-Buddhismus. Man lernt den Anderen nicht nur besser kennen, man lernt ihn zu respektieren, zu schätzen und eine große Hochachtung vor seiner jahrtausendealten Tradition zu entwickeln.

Eine zweite Beobachtung zeigte, dass letztlich unsere christliche Verwurzelung sowie die Kenntnis der eigenen monastischen Tradition, uns eine vertiefte Sicht und ein besseres Verständnis des Lebens im Zen-Kloster ermöglichten. Viele in einem Kloster bekannte spirituelle Hilfen und Erfahrungen findet man als Benediktiner in einem Zen-Kloster wieder. Es befällt einen in Japan geradezu ein heimisches Gefühl, denn viele Traditionen kannten wir aus unserem benediktinischen Alltag: die Bedeutung des Schweigens in einem Kloster, den Stel-

lenwert der Liturgie, die Erfahrung in einer Gemeinschaft zu leben, die Stellung des Abtes bzw. Roshis als geistlicher Führer in einer klösterlichen Gemeinschaft usw. Die jahrelange Erfahrung in unserer benediktinischen Tradition war für uns eine entscheidende Brücke zum Verständnis des Buddhismus, so wie wir ihn kennenlernten. Ein in der christlichen Tradition lebender Mensch kann Aussagen wie »Nirvana ist Frieden und Stille« oder »Die Buddhanatur ist unsterblich« auch in einen spirituellen Kontext einordnen, der über die rein historische bzw. exegetische Bedeutung dieser Aussagen hinausgeht. Man »kennt« als Christ gewissermaßen ähnliche Sätze aus der abendländisch-christlichen Tradition.

»Zen« ist in der japanischen Sprache die Übertragung des chinesischen »Ch'an-na«, das wiederum die Übertragung des Sanskrit-Wortes Dhyana ist und die Sammlung des Geistes und die Versunkenheit bezeichnet, in der alle dualistischen Unterscheidungen wie ich/du, Subjekt/Objekt, wahr/falsch aufgehoben sind. Zen lässt sich auf zwei Arten definieren. Zen ist eine Schule des Mahayana-Buddhismus, die sich im China des 6. und 7. Jahrhunderts aus den Begegnungen des von Bodhidharma nach China übermittelten Dhyna-Buddhismus mit dem Taoismus entwickelte. Als solche ist Zen eine Religion, deren Lehren und Praktiken darauf gerichtet sind, zur Selbstwesenschau (Kensho, Satori) und schließlich zum vollen Erwachen (Erleuchtung) hinzuführen. Zen ist aber zugleich auch keine Religion, sondern die nicht definierbare, nicht vermittelbare, von jedem Einzelnen nur für sich selbst erfahrbare Wurzel, aus der als Ausdrucksform dieser Erfahrung alle Religionen entspringen. Diese Wurzel ist frei von jeglichen Namen, Bezeichnungen und Begriffen. In diesem Sinn ist Zen an keine Religion gebunden, auch nicht an die buddhistische Tradition. Es ist die von den großen Weisen, Heiligen und Religionsstiftern aller Zeiten und Kulturen erfahrene und mit den verschiedensten Namen bezeichnete »Ur-Vollkommenheit« alles Seienden. Zen ist daher keine Methode, sondern unmittelbarer Ausdruck und die Aktualisierung der in jedem Menschen in jedem Augenblick gegenwärtigen Vollkommenheit.

Das oft mit »Sitzen in Versunkenheit« übersetzte »Zazen« bezeichnet die intensivste und direkteste meditative Praxis, die zur Erleuchtung führt. Zazen ist allerdings keine Meditation, wie wir sie aus unserer abendländischen Tradition kennen. Sie kennt die Konzentration auf einen Text oder ein Meditationsobjekt nicht. Zazen soll den Geist aus der Knechtschaft jeglicher Fixierungen, Gedankenformen, Dinge oder Vorstellungen befreien, wie erhaben und heilig diese Vorstellungen auch immer sein mögen. In seiner reinsten Form ist Zazen das Verweilen in einem Zustand gedankenfreier, hellwacher Aufmerksamkeit, die jedoch auf kein Objekt gerichtet ist und an keinem Inhalt haftet.

Zen und die Praxis der Zen-Meditation in all ihren Ausprägungen erfuhren wir als etwas sehr Reiches und Tiefes. Dass Meditation auch mit dem Überwinden heftiger Knieschmerzen verbunden sein kann, war uns neu. Durch das stille Sitzen und die damit verbundenen Schmerzen wird

man im Positiven »gezwungen« nicht vor sich davonzulaufen und in die eigene Realität einzutreten. Bei der Zen-Meditation handelt es sich um eine gegenstandslose Meditation. Man wird ruhig, still, atmet langsamer und tiefer, man atmet immer stärker mit dem Bauch. Die genaue Einhaltung der äußeren Sitzposition ist hierbei sehr wichtig. So gelangt man zu einer tiefen Einheit und Harmonie mit der Natur und der gesamten Umwelt. Die Trennung zwischen Mensch und Natur wird überwunden, der durch diese Trennung implizierte Dualismus zwischen mir und den mich umgebenden Gegenständen »erlischt« nach und nach. Bei der Meditation im Lotussitz (Zazen) sitzt man auf einem Kissen, man legt den rechten Fuß auf den linken Oberschenkel, den linken Fuß auf den rechten Oberschenkel. Während der für uns langen Meditationszeiten trat der gemeinschaftliche Aspekt sehr stark hervor. Von der Gruppe, in der sich jeder Einzelne an zahlreiche Riten und Verhaltensregeln vor und nach der Meditation halten muss, geht eine große Kraft aus. Gemeinsam meditierten wir bis zu achtmal am Tag 45 Minuten lang. Alleine würde man höchstens einige Sitzungen mit 25 Minuten Länge meditieren können, da die stützende Gemeinschaft fehlt.

Neu war die Erkenntnis, dass Zen nicht nur die Meditation im Lotussitz ist. Zen ist ein ganzes Lebensprogramm; die Meditation im Lotussitz ist nur eine Ausprägung von Zen, wenn auch die Wichtigste. Im Zen drückt sich aus, wie ich gehe, arbeite, Menschen begegne, mit der Natur umgehe. Ein vom Zen geprägter Mensch ist innerlich immer in Bewegung und geistig präsent. Die Zenmeister (Roshis) waren geradezu entsetzt zu erfahren, dass Zen in Europa fast nur als Zen-Meditation im Lotussitz bekannt ist.

Im Zen ist die Arbeit ein wichtiger, von den Prioritäten her der spirituellen Einübung der Zenpraxis nachgeordneter Teil des Weges im Zen-Kloster. Die Arbeit hat einen spirituellen Wert in sich. Es handelt sich fast ausschließlich um Garten- und Putzarbeit.

Es ist bedauerlich, dass diese reiche und alte Tradition des Zen in der breiten Öffentlichkeit in Japan überhaupt nicht mehr bekannt ist. Zen wäre eine Antwort und eine Orientierung für viele entwurzelte Menschen in Japan. Die japanische Gesellschaft erschien uns insgesamt mindestens genauso konsumorientiert wie die europäische Gesellschaft.

Zen und die Meditation im Lotussitz (Zazen) sind ungeheuer wertvolle und tiefe Quellen religiöser Erfahrung. Mit viel Takt, Diskretion und Liebe wurden wir in die Praxis des Zen eingeführt. Es war das erklärte Ziel der uns begleitenden Zenmeister, uns durch die Zenpraxis eine neue Quelle zu erschließen und uns so – wie sie es mehrfach wiederholten – zu besseren Christen werden zu lassen.

Es sei hier erwähnt, dass die in Europa weilenden Zenmönche sehr überrascht und beeindruckt davon waren, dass Benediktinerklöster über modernste technische Errungenschaften verfügen sowie Schulen, Druckereien, Werkstätten führen, die dem entsprechenden Entwicklungsstand im Land entsprechen. Ein Zenkloster in Japan ist eher vergleichbar mit einem Ausbildungszentrum für junge Mönche. Das Leben im Zen-

kloster ist strenger und entbehrungsreicher. Die jungen Mönche leben dort etwa vier Jahre, gründen anschließend größtenteils eine Familie und sind als Tempelpriester in einer Pfarrei tätig. In anderen Ländern Ostasiens existiert die buddhistische Klostersgemeinschaft als Lebensgemeinschaft.

In christlichen Klöstern ist die gegenstandsbezogene Meditation sehr verbreitet; man meditiert und »betrachtet wiederkäuend« zum Beispiel einen Text der Heiligen Schrift, liest ihn nicht nur, um eine Information aus dem Text zu holen, sondern vor allem, um die Lesung in ein Gebet einmünden zu lassen. Die Lesung wird zum Gebet und im Idealfall zur »Schau Gottes«, zu einer Erfahrung jenseits des Textes. Viele christliche Autoren bezeichnen dies als Kontemplation. Durch »Wiederkäuen« und Meditieren der Aussagen der Heiligen Schrift tritt man in die Realität Christi ein; man betet und versucht sich den Text zu Eigen zu machen und ihn im eigenen Leben anschließend zu verwirklichen. Lectio, Meditatio und Oratio sind in die Geschichte der Spiritualität als benediktinische Gebetsmethode eingegangen. Es wäre zu eng, sie nur in Verbindung mit dem Gebet zu sehen. Ihre eigentliche Stoßrichtung ist die klare Erkenntnis des Rufes Gottes in der jeweiligen Situation.

Nichts ist für benediktinisches Leben so kennzeichnend wie der liturgische Gottesdienst und das Stundengebet. Benedikt übernimmt hier vieles aus der Tradition vor ihm. Er bezeichnet das Mönchsleben als solches, das sich im Gebet verdichtet. Benedikt ordnet in seiner für das Abendland prägenden Regel das gemeinsame Gebet der Mönche. Vergeblich sucht man in der Regel eine theologische Grundlegung des Gebets, dafür werden Ablauf und Aufbau der einzelnen Gebetszeiten und die für ihren würdigen Vollzug erforderlichen Haltungen ausführlich geschildert. Das Gebet hat Vorrang vor jeder anderen Tätigkeit, es bestimmt den Rhythmus des Tages, eröffnet, begleitet und beschließt ihn. In dieser rituellen und spirituellen Ausprägung besteht eine große Ähnlichkeit zwischen buddhistischen und christlichen Klostersgemeinschaften. Das ganze Leben und jede Arbeit des Mönchs in einem Benediktinerkloster werden vom Gebet umrahmt und durchdrungen. Nur wer in allem Gott vor Augen hat und in seiner Gegenwart lebt, wird nichts gegen ihn tun. Der Akzent beim Gottesbild der Regel Benedikts und der alten Mönche liegt eindeutig auf der Gegenwart, nicht auf der Vergangenheit oder der Zukunft. Beten heißt bewusst und soweit als möglich in Gottes Gegenwart eingehen und darin aufgehen. Ein Mönch sucht und erfährt Gott nicht so sehr in der Erinnerung, sondern im Hier und Heute des Daseins. Im Gebet werden Gott und Gegenwart zusammengefasst und in ihrem Miteinander wahrgenommen, in ihrem Zusammenhang und in ihrer Verwiesenheit für den Glauben transparent. In ihm wird das Leben von der Perspektive des gegenwärtigen Gottes aus feiernd, dankend und heilend in den Blick genommen. Dieselbe auf die konkrete Praxis ausgerichtete Lebensgestaltung findet man im Zenkloster wieder. Das Hier und Jetzt ist entscheidend.

Für die Regel Benedikts ist die Arbeit ein wichtiger, von den Prioritä-

ten her dem Gebet klar nachgeordneter Bestandteil des Weges zu Gott. In diesem Sinn hat die Arbeit einen festen theologischen Platz im Leben einer Klostersgemeinschaft. Benedikts Anordnungen bezüglich einer ausgewogenen Verteilung und einer sinnvollen Abwechslung von Gebet, Lesung und Arbeit haben die Ausrichtung auf Gott hin im Sinn. Das Gebet, die Lesung und die Arbeit liegen nicht nebeneinander, sondern bilden eine lebendige Einheit, in der die eine nicht auf Kosten der anderen überstrapaziert oder vernachlässigt werden darf, ohne das Anliegen der Gottsuche zu gefährden oder zu verfälschen. Die Arbeit besitzt für Benedikt einen ausgesprochen geistlichen Wert, wie auch die Arbeit im Zenkloster vor allem der Einübung in Zen im umfassendsten Sinn des Wortes untergeordnet ist.

In den Zenklöstern haben wir gelernt, dass Begegnungsformen und Zeremonien wichtige Träger und Vermittler einer geistlichen Tradition sein können. Haben wir in Europa nicht des öfteren die Bedeutung dieser Umgangsformen und Riten verloren? Die Teezeremonie empfanden wir zum Beispiel als eine tiefe Form von Kommunion und Kommunikation ohne Worte. Die zahlreichen Verneigungen der Mönche voreinander und vor ihrem Zenmeister waren nicht nur leere Formen, sondern Zeichen tiefen gegenseitigen Respekts.

5. Die geistlichen Grundhaltungen als Orte der Begegnung

Den Begegnungen im klösterlichen Alltag entsprechen Begegnungen in der Spiritualität. In den geistlichen Grundhaltungen der beiden monastischen Traditionen findet sich Gemeinsames, was aufeinander bezogen werden kann, aber auch bedeutsame Unterschiede, die trennen. Dies gilt vor allem für das Verständnis und den Begriff von Person und letzter Wirklichkeit. Dieser Themenbereich ist im buddhistisch-christlichen Dialog von großer Brisanz, er ist sowohl Hindernis als auch Chance. Es ist sicher zu oberflächlich, dem Buddhismus einen Personenbegriff abzusprechen oder einen christlichen Personenbegriff aufzudrängen. Ebenso falsch wäre es, im buddhistischen Kontext unreflektiert von Gott zu reden oder den Buddhismus als »Gott-los« einzuordnen.

Benedikt beginnt seine Regel mit der Aufforderung: »Höre, mein Sohn, auf die Weisung des Meisters.« Benedikt geht es im Kloster um die Einrichtung einer »Schule für den Dienst des Herrn«. Der wahre Meister ist Christus, wie es auch das Johannesevangelium bezeugt (Joh 13,13). Christsein heißt, Christus immer ähnlicher zu werden. Benedikt schließt den Prolog mit den Worten: »Darum wollen wir uns seiner Unterweisung niemals entziehen und in seiner Lehre im Kloster ausharren bis zum Tod. Wenn wir so in Geduld an den Leiden Christi Anteil haben, dann dürfen wir auch mit ihm sein Reich erben.« Das Befolgen der Weisung ist nicht einfach das Einhalten von überlieferten Lebensregeln, sondern es ist das entschiedene Gehen in der Nachfolge des Herrn, das in der Teilhabe an seinem Leiden am deutlichsten wird.

Auch im Buddhismus sind Lehre (Dharma) und Weg (Yana) eins, auch hier bemüht sich der Mönch, den Weg Buddhas nachzugehen. Ein erster Schritt besteht darin, wie Buddha ein Leben der Hauslosigkeit auf sich zu nehmen. Im klösterlichen Leben bemüht er sich um eine Annäherung an Buddha, indem er ihn verehrt, sich wie Buddha in der Meditation um die Erleuchtung bemüht, die Laienanhänger in der Lehre unterrichtet. Im Mahayana geht es ganz entscheidend darum, die eigene Buddha-Natur zu entfalten und zu verwirklichen. Als höchste Realität wird der »Dharma-Leib« anerkannt, der allen Buddhas gemeinsam ist und in dem sie alle eins sind. Der Dharma-Leib ist jenseits aller Gefühlsregungen, er ist zugleich Gesetz, Regel und geistiger Körper des Buddha. Diese vollkommene Wirklichkeit kann nur in der Erleuchtung erfasst werden, die mit dieser Erkenntnis auch die Verwirklichung der eigenen Buddha-Natur verbindet, die das eigene tiefste Wesen ausmacht. Zu dieser Erleuchtung soll der Zen-Weg führen, denn Zen ist nach einer kurzen Definition, die Bodhidharma zugeschrieben wird: »eine besondere Überlieferung außerhalb der Schriften, unabhängig von Wort und Schriftzeichen: unmittelbar des Menschen Herz zeigen – die (eigene) Natur schauen und Buddha werden.« Die Konsequenz für den, der den Buddha-Weg geht, fasst Dogen Zenghi, der Begründer der Soto-Zen-Schule in Japan, in folgende Worte: »Den Buddha-Weg lernen heißt das eigene Selbst lernen. Das eigene Selbst lernen heißt das eigene Selbst vergessen.« Das Vergessen des eigenen Selbst hat als Frucht die Erleuchtung, die aber über sich hinausweist und als Selbstlosigkeit im alltäglichen Leben gelebt werden muss.

Auch im Christentum findet sich im Zusammenhang mit der Kreuzesnachfolge die Aufforderung Jesu zur Selbstverleugnung: nur Christus kennen, nicht mehr sich selbst, nur noch ihn sehen, der uns vorangeht, und nicht mehr den Weg, der uns schwer ist. In dieser Nachfolge muss der Mönch dem Eigenwillen entsagen, wie Benedikt es im Kapitel »De humilitate« mehrmals fordert. Der Weg des Mönchs als Aufstieg zu Gott ist der absteigende Weg der Selbstentäußerung, denn »durch Selbsterhöhung steigen wir hinab und durch Demut hinauf«.

6. Kenosis als Berührungspunkt buddhistischer und christlicher Spiritualität

Die Demut betrachtet Benedikt als einen Weg der Reifung, der den Menschen zu seinem wirklichen Selbst, zu Christus und damit zu Gott führt. Es geht darum, gesinnt zu sein wie Christus. Der Weg Christi hat in letzter Konsequenz zum Kreuz geführt, von dem Abbas Hyperichius sagt: »Der Baum des Lebens berührt den Himmel; aber die Demut des Mönchs kann ihn trotzdem besteigen.« Das Kreuz ist der äußerste Ausdruck der Entäußerung (griechisch Kenosis) Christi und steht im Zentrum christlichen Lebens. Diese Kenosis unterscheidet zwar den christlichen Glauben von den anderen Religionen, doch kann er als Weg des

Loslassens und des Leerwerdens von sich selbst im Dialog mit dem Buddhismus zu einem Ort der Begegnung werden. Der in Sri Lanka lebende und im buddhistisch-christlichen Dialog engagierte Jesuit Aloysius Pieris schreibt mit Recht:

Der Buddhist wird erst dort mit dem Christen echt ins Gespräch kommen, wo er die christliche Dogmatik als inzwischen zwar komplizierten, dennoch aber konsequenten Einsatz für die Freiheit eines unbeschreiblichen Gottes versteht, die der Mensch nicht ergründen kann. Der Christ wird seinerseits mit dem Buddhisten nur dort echt ins Gespräch kommen, wo der existentielle Vollzug seiner eigenen Selbstlosigkeit und Selbstentäußerung und damit der Selbstlosigkeit und Selbstentäußerung Christi zu sprechen beginnt. Die Chance für beide liegt im Sich-selbst-Loslassen.

Dies ist der entscheidende Berührungspunkt zwischen buddhistischer und christlicher Spiritualität.

Der geistliche Austausch ermöglicht die Begegnung in und mit der Herzmitte der Religionen. So können in ihrer eigenen Überlieferung verwurzelte Menschen ihre Erfahrungen austauschen als Ausdrucksformen und Wege des Suchens nach dem Absoluten. Diese Art von Dialog führt zu gegenseitiger Bereicherung. Man teilt sich gegenseitig die Gründe des eigenen Glaubens mit, dieses Mitteilen aber hört nicht auf angesichts manchmal tiefgreifender Gegensätze, man vertraut sich vielmehr in Demut und Zuversicht Gott an, »der größer ist als unser Herz« (1 Joh 3, 20).

Probleme einer künftigen Philosophiegeschichtsschreibung

Rose Standt

Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich – Du (...) Wer Du spricht hat kein Etwas zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas, jedes Es grenzt an andere Es, Es ist nur dadurch, dass es an andere grenzt. Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas. Du grenzt nicht. Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung ...¹

»Solange die Andersheit als Infragestellung der eigenen Lebensweise aufgefasst wird, ist das kulturelle Miteinander im Wesen bedroht. Zur Anerkennung der Fremdheit kommt man durch Verinnerlichung der Einsicht, dass sich das Sein nur in der Vielfalt zu offenbaren vermag. Die Mannigfaltigkeit ist nicht nur ein zu duldendes Faktum, sondern eine ontologische Notwendigkeit (...) Die Notwendigkeit dieser ständigen Selbsterhellung begründet den Dialog. Denn nur mit Hilfe des Anderen kann man das Eigene entdecken.«²

»Die Geschlechterdifferenz ist eins der Probleme, oder das Problem, das unser Zeitalter zu denken hat.«³

1.

Somit ist das Problem der Differenz in der Gleichheit *die Frage* schlechthin, der sich auch eine künftige Philosophiegeschichtsschreibung stellen muss. Eigentlich ermöglicht nur *Differenz* den wahren *Dialog* zwischen den Geschlechtern. Wo Pluralität negiert wird, ist der Weg offen für fundamentalistische Strömungen jeglicher Art. Verschieden und gleichwertig sind nicht nur Männer und Frauen, sondern auch Kinder, Alte, Behinderte. Edith Stein referiert schon 1931 über den *Beruf des Mannes und der Frau nach Natur- und Gnadenordnung*. Und das Christentum fußt wesenhaft auf dem Konzept der Einheit durch die Differenz:

Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist. Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn. Es gibt verschiedene Kräfte, die wirken, aber nur den einen Gott: Er bewirkt alles in allen. Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt.⁴

¹ Martin Buber. *Das Dialogische Prinzip*. Heidelberg 1984, 8.

² José Sánchez de Murillo. Vorwort zum Edith Stein Jahrbuch 2001, *Die Weltreligionen*, Band 2, Würzburg 2001.

³ Luce Irigaray. *Ethique de la différence sexuelle*. Paris 1984.

⁴ Paulus, 1. Korintherbrief.

2.

Bis dato gibt es eine männliche und eine weibliche Philosophiegeschichtsschreibung, die weitgehend getrennt verlaufen. Da die männliche Sicht im Laufe von 2 500 Jahren hinreichend erläutert worden ist, wäre es nun angebracht, die *andere* Stimme hörbar zu machen. Ursula I. Meyer schreibt:

Die Welt der Philosophin – eine andere als die ihrer männlichen Kollegen? Sie unterscheidet sich davon sogar in zweifacher Hinsicht: Einerseits hatten Frauen in der Philosophiegeschichte nur selten Zugang zu akademischer Bildung, und ihre Lebenswelt war damit nicht die durchgeistigter Wissenschaftlerinnen, sondern die bürgerlicher oder adliger Frauen, die sich neben ihren täglichen Pflichten mit Philosophie befassten.

Diese Voraussetzungen führen auch zum zweiten Unterschied. Zwar haben sich Philosophinnen häufig an den Gedankengängen männlicher Philosophen orientiert, aber die Umsetzung dieses Denkens fand meist in anderen Bereichen statt. Ethische Fragestellungen tauchen häufig auf, angewandt werden sie oft auf häusliche Probleme, allgemeine Moralvorstellungen werden entwickelt. Ein weiterer Schwerpunkt philosophierender Frauen ist die politische Philosophie, welche die Forderung nach der Gleichberechtigung der Frau und die Möglichkeit zur Selbstverwirklichung beinhaltet. So heben sich Philosophinnen nicht nur durch ihren Bezugsrahmen von ihren männlichen Kollegen ab, sondern auch durch die Auswahl ihrer Themen.

Die eigene Welt der Philosophin und die Zielsetzung ihres Denkens wurde und wird von ihren männlichen Kollegen gerne als Argument dafür missbraucht, Frauen ihre intellektuelle Kompetenz abzusprechen und sie aus der Philosophiegeschichte auszugrenzen. Man hat die Grenzen der akademischen Philosophie, und nur diese zählt, so eng gesteckt, dass die meisten Philosophinnen davon ausgeschlossen bleiben. Und auf die Frage nach den Frauen in der Philosophiegeschichte heißt es meist, es hätte keine Philosophinnen gegeben. Sie werden in geschichtlichen Abrissen zur Philosophie nicht erwähnt und Aufnahme in ein Philosophen-Lexikon fanden nur die wenigsten Frauen.

Aber es gab und gibt Frauen in der Philosophie, nicht nur als Schülerinnen berühmter Männer, sondern als eigenständig denkende und forschende Personen. Zwar hatten sie meist große Kämpfe auszutragen, um ihrem Umfeld und sich selbst zu beweisen, dass sie zu philosophischem Denken in der Lage sind; trotzdem haben es zahlreiche Frauen geschafft, philosophische Ansätze zu entwickeln. Bedingt durch die eigene Lebenssituation (Familie, Kinder, mangelnde Anerkennung) sind die Lebensgeschichten dieser Philosophinnen oft verschlungene Wege. Deshalb ist ihr Denken nicht geradlinig akademisch, sondern getarnt unter literarischen Ambitionen oder versteckt in ihrem regen Briefwechsel; viele Philosophinnen bewegen sich in Grauzonen und Nischen, da ihnen aufgrund ihres Geschlechts der akademische Weg zu den meisten Zeiten versperrt war.

Aus diesem Grund lassen sich auch die Philosophinnen in der Geschichte häufig nicht in das starre Denkschema der männlich geprägten philosophischen Wissenschaft einordnen. Sie vertreten einen weiter gefassten Philosophiebegriff, der ihre ethischen Überlegungen zu typischen Frauenthemen oder die Auseinandersetzung mit Frauenwahlrecht und der weiblichen Selbstverwirklichung einschließt.⁵

1989 schreibt ein Autorinnenkollektiv:

Unsere abendländische Kultur hat die Tatsache, dass die menschliche Gattung aus zwei Geschlechtern besteht, noch nicht zu Wissen verarbeitet. Sämtliche Diskurse, sämtliche Erkenntnisse gehen über den Umstand hinweg, dass ihr eigenes Subjekt von der geschlechtlichen Differenz gezeichnet ist ...

Der Grund für die fehlende Verarbeitung der sexuellen Differenz ist der Herrschaft der Männer über die Frauen zuzuschreiben. Besonders in den Bereichen des Rechtes, der Philosophie und der Wissenschaft, also in den Bereichen, die sich um Gerechtigkeit und Wahrheit bemühen, kommt die symbolische Potenz der sexuellen Differenz nicht zum Ausdruck, während sich in der Mythologie, der Religion und der Kunst noch Spuren von ihr entdecken lassen.

Das Kollektiv fordert:

Sich auf eine weibliche Autorität beziehen, das Mehr an Wissen einer anderen Frau anerkennen, sie als Vermittlerin zur Welt betrachten – dieser Beziehung haben wir den Namen *affidamento* gegeben, den wir mit »Vertrauen«, »Sich-Anvertrauen« übersetzen können ...⁶

Wenn auch die Philosophinnengruppe Diotima aus Verona feststellt: »Der Mensch ist Zwei: nicht als düsteres Schicksal ist die Zwei angesagt, sondern als selbstbewusste Forderung«⁷, so bleibt doch die Frage von Bernhard Waldenfels zweifellos aktuell:

Handelt es sich um das »andere Geschlecht« oder um das »zweite Geschlecht«, *Le deuxième sexe* wie der berühmte Buchtitel lautet? Unter welchen Bedingungen wird aus der Entgegensetzung eine Reihung? (...) Anders bin ich als Mann ebenso wie du als Frau. Die pure *Andersheit* schlägt um in *Gleichheit*, die pure *Differenz* verwandelt sich in *Indifferenz* ...⁸

Mutet es da nicht seltsam an, von *Berührungspunkten* der Philosophinnen zu schreiben? Obwohl seit 25 Jahren aktiv Philosophinnengeschichtsforschung besteht, wird dies weiterhin ignoriert. Wolfgang Röd

⁵ Ursula I. Meyer. Die Welt der Philosophin. 1. Teilbd.: Antike und Mittelalter, eingeführt u. hg. von Ursula I. Meyer, Aachen 1995, 7–8.

⁶ Libreria delle Donne di Milano. In: 1789/1989 – Die Revolution hat nicht stattgefunden. Dokumentation des V. Symposions der Internationalen Assoziation von Philosophinnen, Hg. Astrid Deuber-Mankowsky/Ulrike Ramming/E. Walesca Tielsch, Tübingen 1989, 253–255.

⁷ Diotima, Philosophinnengruppe aus Verona, Der Mensch ist Zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz (= Il pensiero della differenza sessuale. La Tartaruga Milano 1987). Dt. Wien 1989, 8.

⁸ Bernhard Waldenfels, Fremdheit des anderen Geschlechts. In: Phänomenologie und Geschlechterdifferenz. Hg. Silvia Stoller/Helmut Vetter, Wien 1997, 62.

etwa hat auch 2000 die unveränderte Taschenbuchausgabe des 2. Bandes seiner Geschichte *Der Weg der Philosophie* des 17.–20. Jahrhunderts herausgegeben, wo weder Simone de Beauvoir noch Edith Stein noch Hannah Arendt erwähnt werden, um nur eine *klassische* Philosophiegeschichte zu nennen. Dabei dürfte es Allgemeinwissen sein, dass Aegidius Menagius schon 1690 eine *Historia Mulierum Philosopharum* verfasst hat.⁹

Dies hat Mary Ellen Waithe 1980 dazu bewegt *A History of Women Philosophers* zwischen 1987 und 1995 herauszugeben. 1974 wurde die »Internationale Assoziation von Philosophinnen« (Iaph) gegründet, und es dürfte vorsichtig optimistisch stimmen, dass die Iaph sich inzwischen international auf Weltphilosophiekongressen wie in Boston 1998 Gehör verschafft hat und auch auf dem XVIII. Kongress der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland, Konstanz 1999, vertreten war. Klar ist, dass eine einseitige »feministische« Philosophiegeschichtsschreibung unzureichend und inzwischen fast obsolet erscheint. Jedoch müssen hier die wichtige Spurensuche und sorgfältige bibliographische Forschungen von engagierten Philosophinnen, wie etwa von Else Barth, gewürdigt werden.¹⁰

Klar ist auch, dass die generellen Ideen der Philosophen über Frauen genauestens zu beachten sind, da sie für den Ausschluss der Frauen aus der Philosophiegeschichtsschreibung entscheidend sind.¹¹ Deshalb die Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels der gesamten bisherigen philosophischen Tradition, um eine Transzendierung der herkömmlichen *männlichen* Geschichtsschreibung zu erreichen. Das Ungleichgewicht zwischen einer 2 500-jährigen Tradition und einer 25-jährigen weiblichen Philosophiegeschichtsschreibung wird wohl nur ansatzweise einen Dialog erlauben. Weitere Generationen von Philosophinnen müssen philosophische Frauenforschung betreiben, bis ein Gleichgewicht der Dialogpartner hergestellt werden kann. Die amerikanische Historikerin Gerda Lerner schreibt¹²:

⁹ Gilles Menage, *The History of Women Philosophers*. Lanham 1984.

¹⁰ Else M. Barth, *Women Philosophers, A Bibliography of Books through 1990*. Bowling Green/Ohio 1992.

¹¹ Vgl. Ursula I. Meyer, *Das Bild der Frau in der Philosophie*. Aachen 1999; vgl. Françoise Collin/Evelyn Pisier/Eleni Varikas, *Les Femmes de Platon à Derrida*. Anthologie Critique. Plon 2000.

¹² Gerda Lerner, *Why History Matters*. Oxford 1997, 205–211: »Selective memory on the part of the men who recorded and interpreted human history has had a devastating impact on women. Women are everywhere and have always been at least half of humankind. It is inconceivable that their actions and thoughts were inconsequential in the shaping of historical events, yet women have been presented as though they had no history worth recording (...) By accepting such criteria of selection, historians committed the basic error of seeing the half as the whole, remembering one half and forgetting the other. Selective memory deprived both women and men of the ability to construct a truthful picture of the past (...) That women's self-perceptions were diminished by a centuries-old tradition that put them outside of history and denied their agency in building human society and culture has been proven over and over again (...)

Die Beschränkung der historischen Überlieferung auf ausgewählte Bereiche (selective memory) seitens der Männer, welche die Geschichte der Menschheit aufzeichneten und interpretierten, hat eine verheerende Auswirkung auf die Frauen gehabt. Immer und überall besteht und bestand die Menschheit mindestens zur Hälfte aus Frauen. Es ist nicht nachvollziehbar, dass ihr Handeln und Denken belanglos war bei der Gestaltung geschichtlicher Ereignisse; doch Frauen sind dargestellt worden, als hätten sie keine erwähnenswerte Geschichte (...) Indem die Historiker sich mit solchen Einschränkungskriterien einverstanden erklärten, begingen sie den Grundfehler die Hälfte als das Ganze anzusehen, wobei sie diese eine Hälfte in Erinnerung behielten und die andere vergaßen. Die selektive Überlieferung nahm sowohl Frauen als auch Männern die Fähigkeit ein wahres Bild der Vergangenheit zu erstellen. Dass die Selbstwahrnehmung der Frauen sich verringerte durch die jahrhundertealte Tradition, die sie von der Geschichte ausschloss und ihre Beteiligung beim Aufbau der menschlichen Gesellschaft und der Kultur leugnete, hat sich immer wieder erwiesen. Die neue *Geschichte der Frauen* (Women's History) hat die Aufgabe übernommen, die fehlende Hälfte der Geschichte zu rekonstruieren und Frauen als aktiv Handelnde ins Zentrum der Ereignisse zu setzen, damit die überlieferte Historie endlich die Doppelnatur der Menschheit in ihrem wahren Verhältnis widerspiegeln kann, in ihren weiblichen und männlichen Aspekten. Women's History der vergangenen 30 Jahre hat eine Möglichkeit angeboten, die Ausgrenzung aus der historischen Überlieferung zu berichtigen, indem sie eine ganzheitliche Weltanschauung sucht, in der Unterschiede zwischen den Menschen erkannt und respektiert werden und welche die Gemeinsamkeit menschlichen Strebens in all seiner Vielfalt und Komplexität aufzeichnet. Durch vollständige Erinnerung kann man das System der Verzerrung und Halbwahrheit bekämpfen, woraus Sexismus, Klassenabhängigkeit, Rassismus und Antisemitismus wie giftiges Unkraut wuchern.¹³

3.

Ich habe einen Traum:

- In einer künftigen Philosophiegeschichtsschreibung gibt es keine *Apartheid* mehr: Denn die Frauenforschung/Gender Studies sind überflüssig geworden.
- Alle Philosophinnen sind in einer künftigen Philosophiegeschichte auffindbar ohne mühsame Nachforschungen.
- Besonders die *Berührungspunkte* von Philosophinnen, etwa ihre brieflichen Kontakte, werden ein neues Licht auf die Philosophiegeschichte werfen.

The new Women's History has undertaken the task of reconstructing the missing half of history and of putting women as active agents into the center of events in order that recorded history might at last reflect the dual nature of humankind in its true balance, its female and its male aspects. Women's History of the past thirty years has offered a corrective to >selective forgetting<, seeking a holistic worldview in which differences among people are recognized and respected and which records the commonality of human striving in all its variety and complexity. In remembering wholly one can fight the system of distortions and half-truth out of which sexism, classism, racism and antisemitism grow like poisonous weeds ...«

¹³ Übersetzt von Gottfried Dufrenne.

- Die großen Werke der 2500-jährigen Philosophinnengeschichte werden künftig erforscht und ediert, nicht nur in Frauenstudien, sondern in allgemeinen Publikationsorganen.
- Vereinigungen von Philosophinnen sind weltweit vertreten auf allen Ebenen: Universitäten, philosophischen Fakultäten und Forschungsinstituten, Tagungen und Kongressen.

EDITH-STEIN-FORSCHUNG

V

EDITH-STEIN-FORUM

Institut für Phänomenologie, jüdische und christliche Philosophie
Forschungs- und Lehrprogramm: 2001–2003

Bernd M. Romer

Das *Edith Stein Institut* München hat mit dem 1.10.2001 sein Forschungs- und Lehrprogramm für die akademischen Jahre 2001–2003 begonnen. Das Hauptthema lautet: *Was ist Phänomenologie?*

1. Forschung

Die Forschungsergebnisse des Instituts werden in dessen Publikationsorganen veröffentlicht:

- a) *Edith Stein Jahrbuch* (Lehrer Verlag Würzburg, bisher 8 Bände) für Artikel, die im Zusammenhang mit der Gestalt Edith Steins stehenden Themen behandeln sowie für Aufsätze, die das Leben und Werk der Philosophin betreffen.
- b) Die Reihe *Urgänge des Denkens* (Kohlhammer Verlag Stuttgart), herausgegeben von José Sánchez de Merillo und Martin Thurner im Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Christliche Philosophie der Universität München, für Bücher, die um eine Erneuerung von Philosophie, Theologie und Wissenschaft bemüht sind.

2. Lehre

Das Hauptthema wird zusammen mit dem *Münchner Denkkreis in Theorie* unter Mitwirkung von ausgewiesenen Fachleuten in folgenden Seminaren abgehandelt:

- a) Einführung in phänomenologisches Denken (Prof. Sánchez)
- b) Die transzendente Phänomenologie Edmund Husserls (Dr. Haas)
- c) Edith Stein: Von der Phänomenologie zum Karmel. Bedeutung dieses Übergangs (Prof. Sánchez)
- d) Die ontologische Phänomenologie Martin Heideggers (PD Dr. Thurner)
- e) Von der Phänomenologie zur Tiefenphänomenologie (Dr. Haas, PD Dr. Thurner)

1. EDITH-STEIN-FORSCHUNG

Edith Stein Institut München

Institut für Phänomenologie, jüdische und christliche Philosophie
Forschungs- und Lehrprogramm 2001–2003

Renate M. Romor

Das *Edith Stein Institut München* hat mit dem 1.10.2001 sein Forschungs- und Lehrprogramm für die akademischen Jahre 2001–2003 begonnen. Das Hauptthema lautet: *Was ist Phänomenologie?*

1. Forschung

Die Forschungsergebnisse des Instituts werden in dessen Publikationsorganen veröffentlicht:

- a) *Edith Stein Jahrbuch* (Echter Verlag Würzburg, bisher 8 Bände) für Artikel, die im Zusammenhang mit der Gestalt Edith Steins stehenden Themen behandeln sowie für Aufsätze, die das Leben und Werk der Philosophin betreffen.
- b) Die Reihe *Ursprünge des Denkens* (Kohlhammer Verlag Stuttgart), herausgegeben von José Sánchez de Murillo und Martin Thurner (in Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Christliche Philosophie der Universität München), für Bücher, die um eine Erneuerung von Philosophie, Theologie und Wissenschaft bemüht sind.

2. Lehre

Das Hauptthema wird zusammen mit dem *Münchner Denkkreis St. Theresia* unter Mitwirkung von ausgewiesenen Fachleuten in folgenden Seminaren abgehandelt:

- a) Einführung in phänomenologisches Denken (Prof. Sánchez)
- b) Die transzendente Phänomenologie Edmund Husserls (Dr. Haas)
- c) Edith Stein: Von der Phänomenologie zum Karmel. Bedeutung dieses Übergangs (Prof. Sánchez)
- d) Die ontologische Phänomenologie Martin Heideggers (PD Dr. Thurner)
- e) Von der Phänomenologie zur Tiefenphänomenologie (Dr. Haas, PD Dr. Thurner)

- f) Zur menschheitsgeschichtlichen Bedeutung der Gestalt Edith Steins.
Eine tiefenphänomenologische Erhellung (Prof. Sánchez)

Die erste Sitzung »Einführung in phänomenologisches Denken« fand am 28.10.01 um 19.30 statt.

Es wirkten mit: Prof. DDr. José Sánchez de Murillo, Renate M. Romor, PD Dr. Martin Thurner, Dr. Rüdiger Haas, Gottfried Dufrenne, Ingeborg Ach, Piet Bogner, Frau Ziesl, Hildegard Hundek, Dr. Hans Seeberger, Albert Barth, Günther Schäfer, Almuth Geissler, Herta Mertl, Martina Bieräugel, Dr. Katharina Ceming, Markus Krienke, Markus Lades, Johanna Glück, Dr. Christa Greiner.

Prof. Sánchez zeichnete die historische Linie und die geschichtlichen Sprünge nach, welche die Phänomenologie als Grundform neuzeitlichen Denkens hervorgerufen haben. Insbesondere wurde auf den Übergang von der klassischen Metaphysik zur transzendentalen Denkweise Kants und von dieser zur transzendentalen Phänomenologie Husserls eingegangen.

In der zweiten Sitzung am 2. Februar 2002 stellte Dr. Haas die Grundzüge und -begriffe der Phänomenologie Edmund Husserls dar. In der Auseinandersetzung wurde die innere Notwendigkeit der weiteren Schritte deutlich, der von Husserl zu Heidegger und von diesem zur Tiefenphänomenologie führt.

Die Seminare finden in der Bibliothek des Karmelitenklosters St. Theresia (Dom-Pedro-Str. 39, D-80637 München) statt. Sie werden in einer verständlichen Sprache abgehalten. Vorkenntnisse werden nicht vorausgesetzt. In jeder Sitzung wird das Datum der nächsten festgelegt. Auskunft und Anmeldung: Frau Renate M. Romor Tel. 089 (für München, Germany) / 1 57 59 40, Fax: 215 82 785.

Teresia Renata Posselt ocd

Ein Beitrag zur Chronik des Kölner Karmel¹

Maria Amata Neyer

Auf den folgenden Seiten wird versucht, ein Lebensbild der Kölner Karmelitin Teresia Renata de Spiritu Sancto, geb. Posselt, zu zeichnen. Wir wollen diese Frau nicht nur um ihrer selbst willen kennen lernen – dies freilich auch: Sie war eine durchaus bemerkenswerte Persönlichkeit –, sondern vor allem richten wir unseren Blick auf sie, weil sie die Hauptbezugsperson Edith Steins in deren ersten Ordensjahren gewesen ist. Ich selbst, Verfasserin des vorliegenden Beitrages, habe 16 Jahre lang mit Renata Posselt unter *einem* Dach gelebt und möchte zunächst ihren Lebenslauf nachzuzeichnen versuchen, um sie in einem zweiten Schritt unserer heiligen Mitschwester gegenüberzustellen. Diese Einteilung ist freilich nicht als starre Trennung beabsichtigt, vielmehr wird es sich von selbst ergeben, dass das eine mit dem anderen sich oftmals berührt und verschränkt. Außerdem wollen wir das Ordensumfeld in den Blick nehmen, in dem Leben und Wirken Renata Posselts sich bewegten.

Renata Posselt war am 28.IV.1891 in Neuss, im Rheinland also, geboren. Sie hatte in ihrem Wesen tatsächlich viel von rheinischer Art, ob schon nur die Mutter, Margarete geb. Velder (*30.IV.1860, † 5.IX.1937 Neuss), Rheinländerin war. Der Vater, Ernst Posselt (*22.VI.1855 Reichenberg, † 22.II.1932 Neuss), stammte aus Österreich, aus dem böhmischen Ort Reichenberg, der bis 1918 zur österreichisch-ungarischen Monarchie gehörte. Ernst Posselt war in jungen Jahren in einen Orden eingetreten, hatte ihn aber wieder verlassen, weil er nach seiner Meinung nicht streng genug war. Diese Begründung jedenfalls äußerte später seine Tochter Renata Posselt – zu Hause und von allen Freunden nur Resi genannt. Resi wurde am 1.V.1891 in der St. Quirinus-Basilika auf die Namen Theresia Ludmilla Elisabeth getauft. Sie war das jüngste der drei Kinder ihrer Eltern, eine Schwester Meta und ein Bruder Leo waren ihr vorausgegangen. Ihr Vater war Mitbegründer und später Direktor der Feuerversicherungsanstalt »Rheinland«, die heute noch besteht.

¹ Zum Thema: Teresia Renata de Spiritu Sancto, Sehet und kostet die Früchte des Heiligen Geistes. Freiburg 1932; dies., Die siebenfache Gabe. Freiburg 1936; dies., Unter dem Zepter der Friedenskönigin – 300 Jahre Kölner Karmel. Köln 1937; dies., Edith Stein. Nürnberg 1948 u.ö. (RPI); dies., Edith Stein. Freiburg 1957 u.ö.; Kölner Selig- und Heiligsprechungsprozeß der Dienerin Gottes Sr. Teresia Benedicta a Cruce. Köln 1962; Edith Steins Werke. Freiburg/Louvain 1950 ff.; Maria Amata Neyer, Edith Stein, ihr Leben in Bildern und Dokumenten. Würzburg 1987 ff. (AN1); Edith Stein, Wie ich in den Kölner Karmel kam. Würzburg 1994 (AN2); Chroniken und Aufzeichnungen im Archiv des Kölner Karmel; Gesamtausgabe der Schriften Edith Steins, Bde.1–4, Freiburg 2001 (ESGA).

Resi wuchs im Elternhaus – Neuss, Jülicher Straße 55 – im gutbürgerlichen Wohlstand auf. Ihr Ausbildungsweg verlief in der damals in diesen Kreisen üblichen Weise. Zunächst besuchte sie in Neuss die Volksschule, aber nicht lange. Auf dem Neusser Marienberg unterhielten die Schwestern vom armen Kinde Jesus eine – wie man damals sagte – Höhere Töcherschule. Die Schule, in ein Gymnasium umgewandelt und inzwischen in die Trägerschaft des Kölner Erzbistums übernommen, besteht heute noch an derselben Stelle, Neuss, Glockhammer 58. Diese Lehranstalt besuchte nun Resi. Die Chronistin des Mutterhauses der Schwestern vom armen Kinde Jesus schickte mir die Kopie eines Fotos, das den »Marienberg-Jahrgang 1899« zeigt, auf dem Resi Posselt gut zu erkennen ist.

Aber Resi war keine gute Schülerin. Das intelligente, überaus lebhaftes Kind fühlte sich eingeeengt und wahrscheinlich unterfordert. Lehrstoffe interessierten die Kleine nicht, und gegen die damals möglicherweise pedantische Schulordnung empfand sie ausgesprochenen Widerwillen. Der Unterricht langweilte sie. So ließ sie ihrer Phantasie freien Lauf, schwätzte und lachte mit den andern Kindern und störte alle. Es war damals in den Schulen kaum angestrebt, der Eigenart des einzelnen Kindes angemessen Rechnung zu tragen. So schreibt auch Edith Stein in ihren Erinnerungen über die Zeit, als sie in Breslau die Höhere Mädchenschule besuchte:

Drei Jahre lang hatten wir einen Lehrer, den ich sehr gern mochte. Er hatte ein frisches, offenes Wesen und verstand mit Kindern umzugehen, das war damals eine Seltenheit.

Außerdem bemängelte sie »die herablassende Art, mit der Erwachsene mit Kindern umzugehen pflegen« (53).

Diese Beispiele beziehen sich auf denselben Zeitraum, in dem auch Resi Posselt ihre frühen Schuljahre verlebte. Während aber Edith Stein eine Musterschülerin war, waren mit Resi alle unzufrieden. Die Lehrerinnen wussten mit dem unaufmerksamen Kind nichts anzufangen, und auch die Eltern verstanden ihre kleine Tochter nicht. Vater schimpfte jedes Mal, wenn sie mit schlechten Noten nach Hause kam. Man fragt sich freilich, wie es zu verstehen ist, dass ein Kind aus »gutem Hause«, bei dem so viel Wert auf Erziehung gelegt wurde, sein Betragen nicht selbst als Rücksichtslosigkeit empfand. In späteren Jahren hat Teresia Renata uns erzählt, dass sie einmal auf dem Heimweg von der Schule in eine Kirche eintrat, um dem lieben Gott ihr Leid zu klagen. Sie trug nämlich im Tornister wieder einmal ein Heft mit einer ganz und gar verunglückten Klassenarbeit, voll roter Anstreichungen. Weinend rief sie in Richtung zum Tabernakel aus: »Nun sag du doch mal: Es ist doch ein gutes Kind!« Offenbar hatte Resi die väterliche Schelte so gedeutet, dass sie mit schlechten Schulnoten kein gutes Kind sei. Wäre denn Vater sonst so unzufrieden mit ihr gewesen? Da war doch Meta besser, – sie brachte nur gute Schulzeugnisse nach Hause.

Aber nicht nur mit ihren mangelhaften Schulleistungen war Vater unzufrieden. Auch bei Tisch gab es immerzu Tadel und Ermahnungen. Bald

aß Resi zu langsam, bald zu schnell, sie saß nicht gerade genug auf ihrem Stuhl, sie hielt das Besteck nicht richtig, sie schwatzte den Eltern vorlaut ins Gespräch oder, noch schlimmer, sie ließ Tränen in ihre Suppe fallen. Wir werden uns nicht wundern, dass Resi schon als Schulkind an Magenschmerzen litt. Sie hatte soviel Bitteres zu schlucken! Bei all dem zweifelte sie nicht, dass die Eltern es gut mit ihr meinten. Zumal der Vater war stolz auf seinen lebhaften, hübschen blonden Liebling. Das wusste Resi. Aber Vater Posselt wünschte seine kleine Tochter als tadellose Schülerin mit tadellosen Tischmanieren. Das vermeinte er durch strenge Behandlung zu erreichen.

»Diese Art Erziehung hatte er ja im Orden vermisst«, meinte später Teresia Renata lächelnd, »nun versuchte er es bei seinem Nachwuchs. Meta und Leo waren immer viel braver als ich, und so erprobte er seine Pädagogik an mir.«

»Mit fünfzehn Jahren«, so berichtet der Nekrolog, »kam Resi nach Bonn in die Höhere Mädchenschule von Frl. Heyermann. Sie wohnte bei den Schwestern vom armen Kinde Jesus in der Koblenzer Straße.« Emilie Heyermann (*5.5.1868 Köln, † 21.12.1944 Bonn) war von Beruf Lehrerin, übernahm 1900 in Bonn die Leitung einer schon bestehenden privaten Mädchenschule und wandelte diese in ein 10-klassiges Lyzeum um. Seit einigen Jahren war es in Preußen den privaten Höheren Mädchenschulen freigestellt, auf das neunte Schuljahr weitere Jahrgänge zur Fortbildung der jungen Frauen aufzubauen. So hatten es Resis Eltern für gut gehalten, ihrer Tochter diese Möglichkeit der Weiterbildung zu eröffnen; die in Neuss an der Höheren Töchter Schule nicht bestand. Emilie Heyermann führte freilich kein Internat, die auswärtigen Schülerinnen wohnten privat oder in Ordenspensionaten. Die den Eltern Posselt schon bekannten Schwestern vom armen Kinde Jesus führten in Bonn eine staatlich anerkannte Haushaltungsschule mit Internat, in das sie auch Schülerinnen von andern Anstalten aufnahmen. Die Anstalt bestand aus vier nebeneinander liegenden stattlichen Altbauten aus der Gründerzeit (Koblenzer Straße 63–67). Die Haushaltungsschule hat Resi offenbar nicht besucht. Später, im Orden, hätte sie eine solche hauswirtschaftliche Ausbildung gut gebrauchen können. Sie erzählte uns einmal, dass sie als junge Schwester eine Zeitlang den »Proviant« zu besorgen hatte, also die Aufbewahrung und Aufteilung der Lebensmittel für die Klosterküche. Auf die Frage, wie lange sie das »Amt« der Proviantmeisterin innehatte, gab sie vergnügt zur Antwort: »Bis es zum Himmel schrie!«

Nun lebte also Resi zum ersten Mal außerhalb ihres Elternhauses. Und sogleich fiel sie auch dort auf. Ihren Gefährtinnen war sie eine treffliche Kameradin, für ihre Vorgesetzten aber kein angenehmer Zögling. Als zum Beispiel einmal der »Eismann« mit seinem Glöckchen auf der Koblenzer Straße seine kühle Erfrischung anbot, sprang Resi vom Klavier auf, an dem sie hätte üben sollen, reichte Geld zum Fenster hinaus und wollte eben ihr redlich erstandenes Eis verspeisen, als die Oberin den Raum betrat. Die Gestrenge hatte das Glöckchen auf der Straße gehört, das Verstummen des Klavierspiels und die Stimme des Eismannes am

Fenster des Musiksaals ließen sie Arges kombinieren. Und ein Tadel nebst Bericht an die Eltern waren die Folgen.

Es war damals vielgeübter Brauch, heranwachsende Töchter zum Erlernen einer Fremdsprache und zum Erwerb gesellschaftlichen Benehmens in ein ausländisches, meist französischsprachiges Pensionat zu geben. So kam denn Resi 1907 nach Belgien, in das Kloster Val Virginal der Schwestern vom Heiligsten Herzen, in Hoegaarde bei Pirlemont. Dieses Jahr gibt der Nekrolog an; es dürfte jedoch eher 1908 gewesen sein. Denn vermutlich beziehen sich zwei unter Renatas Papieren befindliche Zeugnisse auf den Eintritt in das genannte Pensionat. Eins dieser Papiere ist eine Bestätigung der Taufe durch den Pfarrer der St. Quirinus-Basilika, datiert vom 1.V.1908, das andere ist ein Führungszeugnis und lautet so:

Zeugnis für Therese Posselt. Therese Posselt ist die Tochter sehr achtbarer katholischer Eltern, von denen sie eine gute religiöse Erziehung erhalten hat. Sie ist mir seit frühester Jugend bekannt und hat sich stets zu meiner vollen Zufriedenheit geführt, sodaß ich sie auf das wärmste empfehlen kann. Neuss, den 2. Mai 1908, Harff, Dechant

Der Stempel ist von der St. Quirinus-Basilika.

Zu Anfang des 20. Jahrhunderts war das Ideal, Frauen zur »Zierde des häuslichen Herdes« zu erziehen, noch nicht ausgestorben. In den Internaten bemühte man sich, Sprachkenntnisse, etwas Literatur, Musik und Malerei zu lehren »und was sonst noch geeignet erscheinen mochte, das Gemüt zu erwärmen und für Ideale zu begeistern; aber auf keinem Gebiet, weder theoretisch noch praktisch, wirkliche Tüchtigkeit, nicht die Fähigkeit zu eigener Urteilsbildung und selbständiger Betätigung«, urteilt Edith Stein (ESGA Bd. 13, 144). Möglicherweise war ihre Ansicht durch negative Erfahrungen, von denen man ihr berichtet hatte, etwas einseitig; sie selbst ist nie Zögling in einem solchen Internat gewesen.

Auch bei den Schwestern im Val Virginal verübte Resi Jugendstreiche. Im Übermut sperrte sie eines Abends die Ordensfrauen in der Kapelle ein, sodass diese durch die Sakristei den Fluchtweg suchen mussten. Darob ward Resi aus der Schar der »Marienkinder« ausgeschlossen. Der erste Brief, den wir von ihr noch haben, kommt aus diesem Internat. Aus dem Schreiben ist zu schließen, dass Resi nicht gern wieder nach Hause wollte, sie wäre lieber noch länger geblieben. Der Brief lautet so:

Val Virginal, 15.XI.1908. Mein lieber Vater, vor allem danke ich Dir für Deinen lieben, guten Brief. Du kannst Dir ja wohl denken, daß es mir lieber gewesen wäre, wenn die Entscheidung zu meinen Gunsten ausgefallen wäre. Doch Du weißt auch, daß ich Dein gehorsames Kind sein will (...) Ich werde zu Euch zurückkehren, und ich werde mich bestreben, in Wahrheit Eure Stütze und Eure Freude zu sein. Ich hoffe nicht, daß ich Euch wehgetan habe mit meiner Bitte, wenn es aber der Fall sein sollte, dann verzeiht (...) Wie geht es eigentlich dem lieben Mütterchen und Meta und Leo? Es sind schon 17 Tage verflossen, seit ich den letzten Brief von Mutter bekam (...) Sr. Ursa hat Deinen Brief gelesen, sie war ganz gerührt (...) Es tut mir auch leid, daß ich von ihr schon weg muß. Ich werde wahrscheinlich Dienstag, den 17., kommen (...) Bis dahin sende ich Euch allen die herzlichsten Grüße, Eure dankbare Resi.

17½ Jahre war Resi alt, als sie dies schrieb. Es ist daraus immerhin einiges zu erschließen, was für ihren Werdegang wichtig war. Offensichtlich war es der Vater, der die Entscheidung über die nähere Zukunft seiner Tochter traf. Und offensichtlich wäre Resi gern noch nicht nach Hause zurückgekehrt. Dazu müssen wir den mittleren Teil ihres Schreibens zur Kenntnis nehmen, der bisher nicht zitiert wurde. Nachdem Resi die vorzüglichen Ansprachen des Exerzitienmeisters gerühmt hat, fährt sie fort:

Ich habe meine Entschlüsse für die Zukunft gefaßt, und ich werde sie mit Gottes Gnade ausführen. Trotzdem fürchte ich mich vor dieser Zukunft, sie ist so unsicher, und wenn ich Euch noch verlieren würde! Ich weiß gar nicht, wie ich zu solchen Gedanken komme. Das Wetter hat sich plötzlich gewechselt. Draußen regnet es, und über der Erde liegt Nebel. Die Bäume streuen ihre letzten Blätter auf den Weg für die Prozession des Todes und der Stille. Ich kann den Brief nicht weiter schreiben, alles kommt mir so gesucht, so unaufrichtig vor, und doch habe ich Euch so lieb und namentlich Dich so unendlich lieb. Du mußt auf jeden Fall mir helfen, an mir zu arbeiten und mich zu verbessern.

Sie spricht dann noch von der Lektüre, die er ihr geschickt hat und aus der sie ersehen habe,

was für eine Gnade mir Gott erwiesen hat, indem er Dich mir zum Vater gab. Ich danke ihm alle Tage dafür, und ich bete ebenso alle Tage für Dich und für die Erhörung Deiner Anliegen. Denn da es mir unmöglich ist, Dir so wie Du es verdienst zu danken, so bitte ich Gott, daß er mein Dank und Deine Belohnung sei.

Unschwer ist aus diesem Brief das schwankende Gemüt einer Halbwüchsigen zu erkennen, aber auch die Ambivalenz ihrer Gefühle dem Vater gegenüber. Obschon der Vater in seiner Güte als ganz und gar vorbildlich gerühmt wird, fürchtet sie sich vor der Zukunft im Elternhaus. Sie weiß selbst nicht, wieso das so ist; es ist wie beim Herbstwetter, das schnell vom Hellen zum Trüben wechselt. Sie selbst findet ihren Brief »so gesucht, so unaufrichtig«. Vielleicht quält sie insgeheim die Befürchtung, dass ihre Dankbarkeit gegenüber dem »unendlich lieben« Vater nicht gar so ursprünglich aus ihrem Herzen quillt, wie sie es sich wünschen mag. Aber sie hat Entschlüsse gefasst: Der Exerzitienmeister und die fromme Lektüre haben sie darin bestärkt; sie will eine gute, brave Tochter werden.

Auch Ernst Posselt hat sich Gedanken über die Zukunft seiner Töchter gemacht. Er nimmt sie mit zu Geselligkeiten und auf Reisen; Meta und Resi dürfen ihre Freundinnen, Leo seine Freunde mit nach Hause bringen. Die rheinische Mutter weiß Frohsinn in diesen Kreis junger Menschen zu bringen. Eigentlich hatte Vater Posselt sich die Versorgung seiner Töchter durch eine standesgemäße Heirat in geordneter Reihenfolge gedacht, also Meta zuerst, dann Resi. Aber es war Resi, die sich zuerst verlobte. Ein junger Künstler, Architekt und Maler, unlängst aus Italien gekommen, warb um sie, und Resi und ihre Eltern sagten zu. Wir wissen nicht, in welchem Jahr das geschah. Sicher aber ist, dass der Verlobte schon in der ersten Kriegszeit an der Front fiel, und sicher ist ebenso, weil von Mutter Renata

selbst berichtet, dass Resi in schwere innere Nöte geriet; Depressionen quälten sie, die vagen Ängste vor der Zukunft holten sie ein. Der Nekrolog sagt, dass die Mutter ihre Resi viel um sich hatte, sie machten gemeinsame Spaziergänge, lasen und machten »feine Handarbeiten«. Das war nicht die Zukunft, die Resi ersehnt hatte. Aber auch eine Ehe mit einem anderen Manne war ihr nicht mehr vorstellbar.

Vermutlich um diese Zeit – Genaues ließ sich nicht mehr feststellen – verschlimmerte sich Resis Magenleiden. Es kam so weit, dass man eine Operation ins Auge fasste, um einen Teil des Magens zu entfernen. Dies war damals ein lebensbedrohender Eingriff, Resi empfing die hl. Krankensalbung. Sie überstand die Operation und hatte später keine nennenswerten Beschwerden mehr.

In dieser Zeit etwa muss sie vom Lette-Verein in Berlin gehört haben. Der Lette-Verein war (und ist noch) ein Institut zur Förderung der Berufstätigkeit von Frauen. Benannt ist er nach dem Politiker Wilhelm Adolf Lette (*10.V.1799 in Kienietz/Neumark, † 3.XII.1868 in Berlin), der die Notwendigkeit erkannte, weitere Ausbildungswege, die über die bisher üblichen Berufe für Frauen hinausgingen, besonders auch der gebildeten Kreise, zu erschließen. Der Lette-Verein unterhielt kaufmännische, gewerbliche, soziale und hauswirtschaftliche Berufsfachschulen mit Internaten. Dort ließ sich Resi Posselt zur »Jugendleiterin« (so nennt es der Nekrolog) ausbilden. In ihrer Neusser Heimatpfarre gab es bisher keinen Kindergarten. Aufgrund der erworbenen Zeugnisse konnte sie einen solchen dort einrichten. Auch einem A-Capella-Chor trat sie nun bei und schuf sich auf diesen Wegen Möglichkeiten zu sinnvoller Betätigung außerhalb des Elternhauses.

Aber nach einiger Zeit erregte Resi die Sorge der Mutter, die sich einer Tante gegenüber also äußerte: »Dat Resi, dat wird mir zu fromm (...) dat wird doch nicht etwa ins Kloster wollen?« Das war es denn wirklich: Resi wollte ins Kloster! Sie dachte an einen kontemplativen Orden. Als sie einmal über die Neusser Brücke ging, sah sie vor sich auf dem Bürgersteig ein Heiligenbildchen mit dem Bild der hl. Teresa v. Avila, das vielleicht eine Passantin aus dem Gebetbuch verloren hatte. Resi meinte darin einen Wink zu sehen, Karmelitin werden zu sollen. Das passte ihr aber gar nicht. Mit der Eisenspitze ihres Schirmes spießte sie das Bildchen auf und schleuderte es über das Brückengeländer in den Rhein. Und stellte sich alsbald bei den Armen Klarissen vor. Diese sehr strengen Ordensfrauen legten besonderen Wert auf robuste Gesundheit ihrer Kandidatinnen, und als Resi von der Operation erzählte, winkte die Oberin ab. Daraufhin hat sich Resi wohl bei den Karmelitinnen in Köln-Lindenthal gemeldet. Denn in ihrem Nachlass befindet sich ein Briefchen der damaligen Novizenmeisterin Josepha vom Hl. Sakrament geb. Elisabeth Wery, das so lautet:

Carmel Köln-Lindenthal, 3.XII.18. Sehr geehrtes Fräulein, da Sie sich zum klösterlichen Leben berufen glauben, nach Ihrer eigenen Aussage aber in völliger Unkenntnis der verschiedenen Orden u. Kongregationen sich befinden, wird es gut sein, hierüber sich vorerst etwas mehr zu unterrichten. Ihr hochw. Herr

Beichtvater kann Ihnen vielleicht einige zu diesem Zweck geeignete Bücher anbieten. Den Carmel lernen Sie am besten kennen aus den Schriften unserer hl. Mutter Theresia, ihrem von ihr selbst verfaßten Leben u. den Klosterstiftungen (...) Man muß ferner, um zu dem rechten Entschluß zu kommen, seine Anlagen und Neigungen prüfen und, was besonders wichtig ist, im eifrigen Gebet um Licht von oben flehen. Gern gedenken wir Ihrer in dieser Meinung u. hören vielleicht später wieder von Ihnen. In der Liebe unseres Herrn i.A. Sr. M. Josepha a Ss. Sacramento, Novizenmeisterin.

Vermutlich hat sich Resi bald nochmals im Karmel gemeldet, denn der nächste Brief ist wieder von Mutter Josepha, datiert am 29.I.1919, und lautet so:

Sehr geehrtes Fräulein, Ihr Schreiben vom 26. ds. haben wir erhalten. Zur Ordnung der fraglichen Vermögensangelegenheiten bedarf es wohl einer mündlichen Besprechung. Ersuche Sie daher dringend, sich behufs einer solchen zu einem baldigen Besuche hier einfinden zu wollen. Einen Sonntag u. den 5. des kommenden Monats bitten wir nicht für die Reise zu wählen; auch wäre es uns sehr lieb, Tag u. Stunde Ihrer Ankunft, wenn u. insofern dies möglich und tunlich ist, zu wissen. Mit freundlichem Gruß ...

Dieser Besuch Resis im Karmel muss günstig verlaufen sein, denn alsbald sandte Resi die erforderlichen Papiere ein, von denen eins erhalten blieb:

Kath. Pfarramt St. Dreikönigen, Neuss, Fräulein Therese Posselt aus Neuss, Tochter der Eheleute Ernst Posselt, mir seit 5 Jahren bekannt, verdient nach Familie, Charakter und Lebensführung, besonders auch in religiöser Beziehung, jede Empfehlung. Ihre Bitte um Aufnahme ins Kloster der Karmeliterinnen kann ich nach bestem Wissen und Gewissen nur warm unterstützen. Neuss, den 14.II.1919, Langenbach Pfr., Pfarrsiegel Hl. Dreikönige.

Der Pfarrer sandte noch ein privates Briefchen an die Priorin:

Neuss, den 3. März 1919. Ehrwürdige Schwester Priorin! Wie ich auf dem Sittenzeugnis für Frl. Posselt bereits bemerkt habe, kann ich diese Bittstellerin, was Familie, Charakter und Lebensführung angeht, nur aufs wärmste empfehlen. Ihre Familie ist gut katholisch, eifrig im religiösen Leben, durchaus geachtet in der Stadt. Die Bittstellerin selbst ist fromm, gewissenhaft, offen, opferbereit. Ihr Leben ist, soweit mir bekannt, ohne Tadel. Ich bedauere sehr, ihre treue Arbeit in unserem Kinderhort entbehren zu müssen und wünsche ihr von Herzen die göttliche Gnade zu ihrem schweren Berufe. In der Hoffnung, daß Sie an der Bittstellerin ein eifriges Mitglied Ihrer Genossenschaft erhalten, zeichne Ew. Ehrwürden ergebenster Langenbach, Pfr.

Priorin im Kölner Karmel war Maria von den Engeln geb. Troost; sie war am 16.VIII.1858 in Witten/Westf. geboren und 1892 in den Aachener Karmel eingetreten. Am 20.VII. desselben Jahres wurde sie eingekleidet und legte am 23.VII. des folgenden Jahres die Ewigen Gelübde ab. 1896 gehörte sie zu den Schwestern, die von Aachen aus den Karmel in Köln wiederbegründeten. Priorin in Köln wurde damals Mutter Theresia Hohmann, die Maria Troost bereits zur Novizenmeisterin ernannt hatte. Nach dem Tode Theresia Hohmanns wurde sie 1915 deren Nachfolgerin als Priorin.

Aus welchem Grund die Priorin noch eigens um eine Bestätigung bei Pfarrer Langenbach nachgesucht hatte, ist unklar. Denn bereits am 21.II. hatte sie an Resi geschrieben:

Liebes Fräulein! Herzlichen Dank für Ihre freundlichen Zeilen und die übersandten Papiere. Es ist mir eine Freude, daß letztere so gut ausgefallen sind und das ärztliche Attest mir meine Bedenken bezüglich Ihrer Gesundheit genommen hat. – Eine endgültige Antwort kann ich noch nicht geben, da Fräulein Winter noch nicht hier war und so das Kapitel bisher nicht abgehalten werden konnte. Ich hoffe das Beste und werde Ihnen dann bald Nachricht senden. Sie haben recht, liebes Fräulein, sich nicht abschrecken zu lassen durch alles, was man Ihnen über die Strenge unseres Lebens sagt. Wenn der Liebe Gott den Beruf gibt, dann schenkt er zugleich die Gnade, seinen Verpflichtungen nachkommen zu können, Sein Joch ist wirklich süß und Seine Bürde ist leicht. Was der Natur am schwersten fällt, das sind nicht die äußerlichen Strenghheiten, sondern das ist die Unterwerfung des Geistes. Wenn man aber Opfermut hat und eine große Opferwilligkeit mitbringt, so triumphiert man auch über diese Hindernisse. Wir sind ganz damit einverstanden, daß Sie schon am Vorabende von St. Joseph kommen. Unsere Gebete werden Ihnen bis dahin nicht fehlen und wollen wir Sie dem im Karmel so sehr verehrten Schutzpatron und Vater anempfehlen. Nach den neuen kirchlichen Bestimmungen dauert das Postulat sechs Monate und das Noviziat ein Jahr. Danach werden die Gelübde für drei Jahre abgelegt und dann erst für immer. Es ist jetzt schwer, die Aussteuer zu bekommen, welche die Postulantinnen früher mitbrachten, da weißes, graues und blaues Leinen ja kaum mehr zu haben ist, ebenso wenig braunes und weißes Tuch usw. Gegen ein Entgelt von 500 Mark könnten wir ihnen hier das Fehlende geben, nur möchte ich Sie bitten, von Ihren Kleidern und Ihrer Wäsche mitzubringen, was Sie für die sechs Monate des Postulates benötigen, Strümpfe bis zur Profess, ebenso Handtücher, Servietten. Für Kragen und Häubchen sorgen wir. Als Pensionspreis war bisher gebräuchlich, 1000 Mark zu entrichten, inbegriffen die Einkleidungskosten. Durch ein kürzlich erschienenen römisches Dekret ist es den Ordensoberen untersagt worden, den Aspirantinnen zu gestatten, vor ihrem Eintritt auf ihr Vermögen zu verzichten. Nun empfehle ich Sie, liebes Fräulein, dem hlst. Herzen Jesu und der hehren Karmelkönigin. Mögen sie alles zu Ihrem Besten lenken. Mutter Subpriorin sowie Mutter Josefa und alle lb. Schwestern lassen Sie herzlich grüßen. Wir freuen uns auch auf unser baldiges liebes Schwesterchen. Bitte auch Ihre guten Eltern und Geschwister freundlichst von uns zu grüßen. In der Liebe Christi Ihre ergebene Schwester Maria ab Angelis, Priorin der Karmeliterinnen.

Es muss dem uneingeweihten Leser noch erläutert werden, aus welchem Grund Resi ihre bisher getragenen Strümpfe mitbringen sollte für die Zeit »bis zur Profess«, im Gegensatz zu der übrigen Postulantenkleidung. Die Strümpfe wurden nämlich damals, ganz nach altem spanischen Brauch, aus grobem, grauen Leinen von Hand genäht. Was man nicht für möglich hält: Sie »saßen« tadellos. Die Strümpfe wurden nämlich aus einzelnen Stücken von Hand zusammengefügt, wobei sie genau nach dem Fuß der Novizin gearbeitet wurden und dadurch kaum einer andern Schwester hätten »vererbt« werden können. Das war eine mühevollen Arbeit, und um im Falle eines Austritts der jungen Schwester oder ihrer Entlassung sich nicht vergeblich bemüht zu haben, erhielt man diese Strümpfe erst nach der Gelübdeablegung. Nach der Profess kamen damals fast nie Austritte vor, und Entlassungen waren nicht mehr möglich,

größte Verfehlungen ausgenommen, mit denen man nicht rechnete. Diese handgenähten Strümpfe kamen erst außer Gebrauch, als man im Karmel mit Heimarbeit den Unterhalt erwarb und keine Zeit mehr für solche Nähereien hatte. Auch war inzwischen Leinen teurer geworden als »normale« Strümpfe.

Das in dem genannten Schreiben erwähnte ärztliche Attest blieb leider nicht erhalten. Auch die Rolle von Fräulein Winter ist ungeklärt, vermutlich sollte sie noch ein für die Abstimmung nötiges Zeugnis mitbringen. Für die Abstimmung selbst hatte nie ein Außenstehender Mitspracherecht.

Schon am 25.II. schrieb die Priorin wieder an Resi:

Liebes Fräulein! Alles ist gut verlaufen, Sie sind also als die 21. einstimmig aufgenommen. Gebe der liebe Gott, daß wir uns nicht getäuscht und Sie, gutes Kind, eine würdige Tochter unserer großen hl. Theresia werden. Bewaffnen Sie sich mit einem entschiedenen Willen. Der Verzicht auf die Familie, die Trennung von Hab und Gut und allen weltlichen Vergnügungen in der Blüte der Jahre, wo das Leben lockt und noch keine Sorgen und bitteren Erfahrungen durchkostet sind, stellen große Anforderungen an Ihre Willenskraft. Bringen Sie dem lieben Gott rückhaltlos Ihren Kopf, Ihren Willen und vor allem Ihr Herz, dann hilft Er auch sicher über alle Schwierigkeiten hinweg, und Sie werden hier sehr, sehr glücklich werden. So kommen Sie nur mutig und unverzagt am Vorabend des St. Josefsfestes, alle lb. Schwestern senden Ihnen einen recht herzlichen Willkommensgruß (...) Können Ihre guten Eltern und Geschwister Sie nicht begleiten, damit sie auch sehen, wo ihr geliebtes Töchterchen vom 18. an weilt? (...) Ihre ergebene Sr. Maria ab Angelis OCD.

Aus den Worten der Priorin, dass die Kandidatin »in der Blüte der Jahre« noch keine »bitteren Erfahrungen durchkostet« habe, kann man schließen, dass Resi von ihrem Verlöbnis und dem Tod des Verlobten nichts erzählt hatte.

Vierzehn Tage vor dem Eintritt seiner Tochter erhielt Ernst Posselt einen Brief der Priorin zwecks Regelung der finanziellen Angelegenheiten:

Sehr geehrter Herr Posselt! (...) Gestern hatte ich Gelegenheit, mit unserem hochwürdigen Herrn Klosterkommissar (Dr. Arnold Steffens, Domkapitular, Burgmauer 3, Cöln) zu sprechen und ihm Ihre Vorschläge zu unterbreiten. Er hat mir gesagt, in diesem Falle sei es uns gestattet, eine Ausnahme zu machen. Somit darf Ihr Fräulein Tochter den gewünschten Verzicht leisten (...) Wenn wir einer Mitgift nicht wirklich bedürften, so würden wir am liebsten die Geldfrage gar nicht in Erwägung ziehen. Aber da wir als Karmeliterinnen nicht eine äußere Erwerbsquelle haben, wie z. B. Schwestern, die sich mit Unterricht oder Krankenpflege beschäftigen, so sind wir darauf angewiesen, von den Zinsen des von den einzelnen Mitgliedern unserer Genossenschaft mitgebrachten Vermögens zu leben (...) So sind wir genötigt, eine Mitgift da zu verlangen, wo sie gegeben werden kann ...

Dieser Brief ist insofern schwer verständlich, als es der Wunsch der hl. Teresa v. Avila für ihre Nonnen war, in den Klöstern nicht vom Almosen oder Ähnlichem zu leben, sondern sich durch Heimarbeit den Unterhalt zu verdienen, wie es heutzutage für alle Karmelitinnen selbstverständlich

ist. Interessant ist aber die Tatsache, dass sich Resi, als sie später selbst Priorin wurde, die Einstellung ihrer Vorgängerin Maria ab Angelis ganz zu Eigen machte und sich trotz der Not, in die das Kloster geriet, nie zur Einführung einer Heimarbeit entschließen konnte.

Resi Posselt trat also am 18.III.1919 in den Kölner Karmel in Köln-Lindenthal, Dürener Straße 89, ein; ihr Vater begleitete sie dorthin. Sie hatte es für richtig befunden, vorher in Neuss ein Abschiedsfest zu arrangieren, d. h. sie ließ in der Pfarrkirche ein feierliches Dankamt mit den Gesängen ihres Chores zelebrieren.

Resi hatte 24 Stunden Ordensleben mitgemacht, als sie nach Hause schrieb:

Geliebte Mutter, guter Vater, teures Schwesterlein, in der Hoffnung, daß Ihr Lieben Eure Tränen soweit getrocknet habt, daß Ihr diesen Brief, den die Liebe unserer guten Mutter gestattet hat, lesen könnt, ergreife ich die Feder, um Euch mitzuteilen, daß ich mich in meinen Erwartungen tatsächlich getäuscht sehe. Als ich der von Euch so sehr geliebten Welt den Abschied gab, glaubte ich, dafür ein strenges Leben voll Härten, Entbehrungen und Schmerzen zu finden. So ist es aber gar nicht, sondern ich bin wahrhaftig im Himmel (...) Wieviel hätte ich Euch noch zu erzählen! Mein Herz ist ja so voll von Glück und Dankbarkeit ...

Und auf dem Papierrand muss sie wiederholen, »daß der Karmel ein Paradies ist und dass ich unaussprechlich glücklich darin bin«.

Am 14.IV. bekommt die Mutter dieser glücklichen Postulantin von ihrer Tochter einen Mahnbrief. Margarete Posselt konnte sich mit dem Klausurgitter, das im Sprechzimmer den Besucher von der Karmelitin trennte, nicht befreunden. Resi schreibt ihr, dies sei ihr einziger Kummer, »daheim ein kleines trauriges Mütterchen zu wissen, das sich in dieses Gitter nicht schicken will ...«

Und es sei doch nur ein Klausurgitter, kein Gefängnisgitter, hinter dem man Verbrechen abbüße, und wie wäre ihr erst zumute, wenn sie, wie die Märtyrermütter der frühen Christenheit, ihr Kind den wilden Tieren vorgeworfen wisse? Nein, Resi will ihre Mutter stark sehen, hinter keiner anderen Mutter zurückstehend! Und nach dieser Philippika kommt ein Postscriptum:

Nun noch etwas für Vater. Wir haben nämlich Ratten. Im Hause sind sie gottlob noch nicht, bis dahin sollen sie aber auch nicht kommen (...) Möchtest Du wohl so gut sein, uns umgehend das Rattengift zu senden, mit der Gebrauchsanweisung? Aber bitte recht bald! ...

Dies war der Anfang einer bis zum Tod des Vaters nicht abreißen lassen- den Kette von Bitten. Fast jeder Brief enthält solche der unterschiedlichsten Art. Freilich wird auch die Mutter um vielerlei gebeten; aber es waren meist Hausfrauenangelegenheiten, die sie betrafen, während Ernst Posselt den Schwestern aus allen nur denkbaren Schwierigkeiten helfen musste.

Während der ersten Monate ihres Karmellebens hatte die Postulantin im sog. Wollenamt geholfen, also beim Nähen – oder meist Flicken – der Wollkleidung. Im vierten Monat, wie damals üblich, wurde im

Konventkapitel über Resi abgestimmt. In unserem Kapitelbuch liest man:

Heute, am 27.VII.1919, nachmittags ½4, wurde das Kapitel von der Priorin Maria ab Angelis einberufen, zur Zeit, da der hochwürdige P. Michael a S.E. Provinzial unserer Ordensprovinz des hl. V[aters] Josef von Brabant war. Es wurde die Chorpostulantin Therese Posselt zur Annahme zur hl. Einkleidung vorgeschlagen. Zwölf Stimmen waren bejahend, eine verneinend.

Unterschrieben ist der Akt von der Priorin, der Subpriorin und zwei Ratsschwestern. Die Schwestern im Kölner Karmel hatten offenbar noch nicht den Text des soeben von Papst Benedikt XV. promulgierten neuen Kirchenrechts (mit Ordensrecht) in Händen; denn in diesem war es verboten worden, die Anzahl der Stimmen für und wider eine Kandidatin anzugeben. Auch ist zu erkennen, dass das Kölner Kloster damals noch der belgischen Ordensprovinz unterstand, weil es 1637 von Brüssel und Antwerpen aus gegründet worden war. Erst 1933 wurde der Kölner Karmel in die deutsche Provinz aufgenommen.

Am 29.VII. teilte Resi der Familie die bevorstehende Einkleidung mit:

... Ich hatte (...) die liebe Gottesmutter – in der Oktav des Festes Unserer Lieben Frau vom Berge Karmel – oft und innig um das Zeichen ihrer Liebe und ihres Schutzes, das Skapulier, gebeten; denn da es ihr hl. Kleid ist, so kann auch sie allein es geben. Daß es mir im Kapitel gut gehen würde, daran hatte ich zwar keinen Augenblick gezweifelt; denn der über mir waltende Wille Gottes ist mir sehr klar (...) Was mir aber unvergeßlich bleibt, das ist die bei solchen Gelegenheiten hell aufleuchtende Liebe der Schwestern. Ich kann Gott nicht genug danken, daß Er mich gerade in dieses Haus geführt hat (...) Der 24.IX. ist also festgesetzt. Unsere liebe Mutter möchte gern wissen, wieviele Leute morgens da sind und wieviele zum Mittagmahl. Ich habe zwar eingewendet, daß es bei den jetzigen Verhältnissen unmöglich sei, die Gastfreundschaft in gewohntem Maße beizubehalten. Aber davon will sie nichts wissen. Sie ist schon mit Festvorbereitungen beschäftigt, sogar die beiden Entchen werden zu diesem Zwecke fett gemacht (...) Zu der kirchlichen Feier morgens ladet nur ein, wer immer kommen will. Ich wünschte sogar, daß recht viele kämen. Die Beiwohnung einer solchen Feier kann in unserer oberflächlichen, genußsüchtigen und glaubenslosen Zeit nur heilsam sein. Dann möchte ich aber auch das schlechte Beispiel meines früheren Lebens möglichst öffentlich sühnen (...) Fragen soll ich noch (...) um welche Stunde Euch die Feier am liebsten ist, 9 oder ½ 10 Uhr? Dem Herrn Domkapitular ist es gleich (...) Seid alle vielmals begrüßt geküßt von Eurem darling.

Das Protokollbuch unseres Klosters hält fest:

Mit hoher Genehmigung Seiner Eminenz, des hochwürdigsten Herrn Kardinal Dr. Felix von Hartmann, erhielt die Chorpostulantin Therese Posselt, geboren am 28.IV.1891 zu Neuss, heute, am 24.IX.1919, das heilige Ordenskleid. Sie erhielt den Namen Maria Theresia Renata vom Hl. Geist. Der hochwürdige P. Michael a S.E. war zur Zeit Provinzial unserer Ordensprovinz des hl. Josef von Brabant und Schwester Maria ab Angelis Priorin hierselbst. Die Feier wurde von dem hochwürdigen Herrn Domkapitular Dr. Arnold Steffens, Klosterkommissarius, vorgenommen gegen 10 Uhr morgens.

Felix von Hartmann wurde am 15.XII.1851 in Münster geboren, er starb am 11.XI.1919 in Köln und wurde im Dom beigesetzt; seit 1912 war er Erzbischof von Köln (zuvor ein Jahr Bischof von Münster); 1914 wurde er zum Kardinal kreiert. – Domkapitular Arnold Steffens war 30.I.1851 in Niederzier geboren und starb in Köln am 19.IX.1923; seit 20 Jahren war er Domkapitular.

Am 11.VIII. dieses Jahres war die neue Verfassung des Deutschen Reiches in Kraft getreten. Nun kam in manchen kirchlichen Kreisen die Befürchtung auf, die Regierung könne den kontemplativen Orden die Daseinsberechtigung absprechen. Daher gab Kardinal Hartmann den Karmelitinnen den Rat, fürs Erste, bis man klarer sehe, eine der Öffentlichkeit nützliche Tätigkeit aufzunehmen. Man entschied sich für die Einrichtung eines Kinderhortes; Teresia Renata hatte dafür die erforderliche Ausbildung. Unter ihren Papieren befinden sich zwei Zeugnisse, die man offenbar in Hinblick auf den Kinderhort erbeten hatte. Am 24.XI.1919 schrieb der Pfarrer der St. Dreikönigen-Gemeinde in Neuss, Langenbach:

Frl. Ther. Posselt, jetzt Karmeliterin in Köln, hat von Nov. 1918 bis gegen April 1919 in unserer Gemeinde einen Mädchen-Kinderhort geleitet. Durch verschiedene Kurse in Charlottenburg und Neuss und durch Besuch anderer Horte vorbereitet, hat sie die Aufgaben einer Hortleiterin mit außerordentlichem Geschick erfüllt. Selbstlose Hingabe, große Liebe zu den Kindern und eine ruhige Festigkeit machen sie für diese Tätigkeit sehr geeignet.

Das zweite Zeugnis lautet:

Der Oberbürgermeister. Neuss, den 25. November 1919. Der Ehrwürdigen Schwester Theresia Renata, geborene Therese Posselt aus Neuss, wird hiermit amtlich bescheinigt, daß sie sich sowohl um die in jeder Beziehung praktische Einrichtung des Kinderhorts von St. Dreikönigen in Neuss, wie auch um dessen Leitung in hervorragender und uneigennütziger Weise verdient gemacht hat. Sie hat sich dabei durch ihre unermüdlichen Bemühungen, durch das große Interesse für ihre schwere Aufgabe und ihre mustergültigen Anordnungen so bewährt, daß sie als eine besonders geeignete und befähigte Hortleiterin bezeichnet werden kann. Ihr Scheiden aus ihrem in schönstem Aufblühen begriffenen Kinderhort bedeutete für die caritativen Bestrebungen der Dreikönigen-Pfarre einen sehr empfindlichen Verlust. Der Vorsitzende des Städtischen Wohlfahrtsamtes, Klein, Beigeordneter.

Es folgen Unterschrift und Siegel.

Am 16.XII. schrieb die Priorin in ihrem Weihnachtsbrief an Familie Posselt:

... Der Kinderhort ist am 12. Dezember errichtet und kommen jetzt schon 27 Kinder. Wir können die Tätigkeit nicht weiter ausdehnen, erstens wegen Mangel an Platz und auch hauptsächlich befürchte ich, die Schwestern könnten zuviel den Weltgeist annehmen. Schwester Renata ist sehr geeignet für dergleichen, aber sie darf das Noviziat nicht unterbrechen, ist aber selbst sehr zufrieden über diese Bestimmung. Sie macht mir und uns allen viele Freude durch ihren großen Eifer auch in den kleinsten Dingen. Der liebe Gott erhalte sie uns und Ihnen!

Am 29. September, dem Fest des hl. Erzengels Michael, legte Sr. Renata die ersten Gelübde ab, die nach dem neuen Kirchenrecht zunächst nur für drei Jahre verbindlich sein durften. Die drei diesem Akt vorhergehenden Abstimmungen im Konventkapitel fanden am 25.I., 25.V. und 28.VII.1920 statt. Das Protokoll über die Gelübdeablegung lautet folgendermaßen:

Im Jahre neunzehnhundertzwanzig, den 29.IX. morgens zwischen 6 und 7 Uhr, im Kloster vom gnadenreichen Jesuskinde zu Köln-Lindenthal legte ihre hl. Profession ab die Chorschwester Maria Theresia Renata vom hl. Geist, Tochter des Herrn Direktors Ernst Posselt und Frau Margaretha geb. Velder aus Neuss, Erzdiozese Köln. Sie legte ihre hl. Gelübde ab in die Hände der Priorin Maria ab Angelis in Gegenwart der Genossenschaft im Alter von 29 Jahren mit hoher Genehmigung Seiner Erzbischöflichen Gnaden, unseres hochwürdigsten Erzbischofs Carl Josef Schulte und mit Erlaubnis unseres hochw. P. Lucas a sancta Maria, vorgesetzten General, und P. Michael a S.E., Provinzial. Sie erhielt das Ordenskleid am 24.IX.1919 und legte ihre hl. Gelübde ab mit folgenden Worten: »Ich, Schwester Maria Theresia Renata vom hl. Geiste mache meine Profess der einfachen zeitlichen Gelübde nach den hl. Canones 574 des neuen kirchlichen Gesetzbuches und verspreche Gott, unserem Herrn, der seligsten Jungfrau Maria vom Berge Karmel, unserem hochwürdigsten Oberen P. Lucas a sancta Maria, vorgesetzten General der Unbeschuhten Karmeliten und seinen Nachfolgern Gehorsam, Keuschheit und Armut gemäß der ursprünglichen ungemilderten Regel des Ordens der allerseligsten Jungfrau Maria vom Berge Karmel. Vota mea Domino reddam in conspectu omnis populi ejus: in atriis domus Domini.«

Karl Joseph Kardinal Schulte, seit 1920 Erzbischof von Köln, war geboren am 14.IX.1871 in Haus Valbert/Paderborn und starb in der Nacht des 10.III.1941 in Köln. – General des Ordens der Unbeschuhten Karmeliten war seit 1920 P. Lucas von der Hl. Maria (Stanislao Mastirotini), geboren am 4.XII.1869 in Montecompatri, gestorben am 27.XII.1941 in Rom.

Unterschrieben ist dieses Protokoll außer von der Priorin und den Ratsschwestern von Sr. Renata selbst. Der Professschein, ein kariertes DIN A5-Blatt, weist denselben Wortlaut auf mit Ausnahme der Paragraphennummer und des lateinischen Verses. Unter den Briefen, die von ihr erhalten blieben, befindet sich keiner zwischen dem 4.X. und dem 29.XII.1920.

In dem Jahr zwischen Einkleidung und erster Profess fallen in den Briefen zwei Themen auf, die noch erwähnt werden sollen. Im Noviziat befand sich damals, nach Resi Posselt eingetreten, Sr. Maria Magdalena vom Hl. Sakrament, geb. Else Scherer. Elses Vater, der hoher Offizier war und außerdem in Murnau eine Apotheke besaß, und ihre Mutter Maria, geb. Hornstein, waren im Jahr 1918 kurz hintereinander verstorben. Else hatte keine Geschwister, das große Vermögen der Eltern fiel ungeteilt ihr zu. Die Ehe der Eltern war unglücklich, der Vater rücksichtslos und zynisch gegenüber allem Religiösen. »Elschen« Scherer hatte eine sehr schwere, gequälte Kindheit. Daraus erklärt es sich wohl auch, dass sie von früh an unter »Gemütsdruck« – so nannte sie diesen Zustand – litt, also vermutlich Depressionen. Auch im Karmel, in den sie am 15.X.1919 eintrat und am 29.IV.1920 als Sr. Maria Magdalena vom Hl. St.

Sakrament eingekleidet wurde, litt sie darunter. Die drei vorgeschriebenen Abstimmungen vor der ersten Profess haben mit Zustimmung des Konventes pünktlich stattgefunden. Aber erst am 15.VIII.1923 legte sie die ersten, am 15.VIII.1926 die ewigen Gelübde ab. Diesen Terminen gingen abermals die vorgeschriebenen Abstimmungen voraus, ohne dass eine Bemerkung über den Aufschub der Profess zu finden ist. Sr. Magdalena hatte sich zuvor zu keiner Bindung entschließen können, obschon es ihr fern lag, den Orden wieder zu verlassen. Für diese Noviziatsgefährtin empfand Sr. Renata herzlichste Teilnahme. Vermutlich mit Hilfe der Familie Posselt fand sich in Neuss ein Arzt, zu dem Sr. Magdalena Vertrauen fasste. Nun war das Verlassen der Klausur zum Besuch eines Arztes erlaubt, aber keinen solchen Ausgang durften die Karmelitinnen ohne Begleitung machen. Dies war strenge Verpflichtung für kontemplative Ordensfrauen. Sr. Renata bat nun ihre Mutter und ihre Schwester Meta herzlich, sich der Kranken anzunehmen. Eine der Kölner Pförtnerinnen brachte Sr. Magdalena von Köln-Lindenthal zum Kölner Hauptbahnhof, dorthin musste die Begleiterin ihr entgegenfahren, sie in Neuss zum Arzt, dann zum Bahnhof und auf der Rückfahrt bis zum Kölner Hauptbahnhof bringen, wo sie wiederum durch eine Pförtnerin des Karmel abgeholt und ins Kloster zurückbegleitet wurde. Diese umständliche Strapaze nahmen die Damen Posselt, abwechselnd Mutter oder Tochter, liebevoll auf sich in der Hoffnung, auf diese Weise der Novizin helfen zu können. Sr. Magdalena hat dann noch eine längere Zeit der Erholung in einer dem Karmel befreundeten Schweizer Abtei verbracht, bis es zur Gelübdeablegung 1923 kam. Es hing wohl mit ihrem labilen seelischen Gleichgewicht zusammen, dass sie sich schwer zu einer Bindung entschließen konnte. Sie war immer eine sehr gewissenhafte Ordensfrau, trotz »Gemütsdruck« fehlte sie nie im Chorgebet, war außerordentlich hilfsbereit bei allen Arbeiten, außerdem war sie hochmusikalisch und spielte Orgel und Harmonium bei den Gottesdiensten.

In späteren Jahren hat Mutter Renata immer wieder den Verdacht geäußert, dass die Priorin Maria, die sich mit Stiftungsplänen trug, die »gemütskranke« Novizin wegen ihrer reichen Mitgift nicht entlassen wollte und dass sich diese falsche Rücksichtnahme »furchtbar gerächt« habe. Es war die unumstößliche Meinung von Mutter Renata, dass eine Karmelitin keine Depressionen haben darf. Hat sie solche, so ist es ein Zeichen Gottes, dass kein »Beruf« zum Orden vorliegt. Und nicht nur Depressionen sind solch ein Zeichen, sondern fast jede Erkrankung, die im Noviziatsjahr auftritt: der Herr weiß dies, und er wird sich danach richten, wenn er jemanden zum Karmel beruft.

Der zweite auffallende Gedanke in den Briefen der Novizin Renata ist erfreulicher. Ihr Vater war ein begeisterter »Hobby«-Maler. Als er in den Ruhestand trat, fand er wieder Gelegenheit, dieses Talent auszuüben. Schon bald lesen wir in einem Brief seiner Tochter, ob er sich nicht entschließen könne, die Tabernakeltüren im Schwesternchor mit etwas Schönerem zu schmücken. Den Schwestern tue es sehr leid, das Allerheiligste hinter unschönen, schmucklosen Türen zu wissen. Und sie macht

viele Vorschläge, um ihn zu einem Entwurf zu ermuntern. Außerdem, so fügt sie hinzu, müsse er den Tabernakel und seine Umgebung in Augenschein nehmen, ehe er ans Werk gehe, und auf diese Weise werde er ihren Lebensraum aus der Nähe kennen lernen – eine einmalige Gelegenheit für ihn, in die Klausur zu kommen – so findet sie. Und nicht nur für den Tabernakel, sondern auch für allerlei andere Gelegenheiten wird in der Folge Ernst Posselts Talent bemüht.

Fortsetzung folgt

Edith Stein: Philosophie als Öffnung

Ezequiel García Rojo¹

Der Forschungsdrang des Menschen scheint keine Grenzen zu kennen. Die Wissenschaften überraschen uns mit immer neuen Errungenschaften, wobei man davon ausgeht, dass das jeweils Erreichte als Sprungbrett für Zukünftiges dient. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, dass neue Entdeckungen den Wohlstand vermehren und dieser das Glück.

Mitten in dieser intellektuellen Wirrnis stellt sich die Frage nach dem Geheimnis des individuellen Daseins. Die erkenntnistheoretischen Interessen spiegeln die tragende philosophische Grundüberzeugung wider, indem sie das uns Umgebende objektivieren und verdinglichen.

Der entscheidenden Bedeutung dieser Situation bewusst nimmt Edith Stein (1891–1942) kritisch Stellung gegen die Herrschaft des objektivierenden Denkens. Die jeweilige Einmaligkeit der Person vor Augen lehnt sie es ab, alle Erkenntnisse szientistischen bzw. rationalistischen Prüfungen zu unterziehen. Es gibt Bereiche, in denen andere Denkformen angebracht sind. Wie kann ich mein Gegenüber erreichen, ohne es objektivierend zu verdinglichen? Die Beantwortung dieser Frage setzte sich Edith Stein zu Beginn ihres phänomenologischen Philosophierens bei Husserl als Hauptaufgabe. Das Interesse für dieses Thema nimmt mit ihrer Entwicklung im Laufe der Jahre keineswegs ab. Es erweitert sich vielmehr und nimmt andere wichtige Konturen an.

In der vorliegenden Studie befassen wir uns vor allem mit dem Durchbruch der Fragestellung in dem Augenblick, da Edith Stein den Grund für die spätere Entwicklung legt. Von hier aus betrachten wir auch ihre Eigenart, die Frische ihrer Kraft zur Zeit ihres philosophischen Aufgangs. Vornehmlich fußt ihre Arbeit auf der Dissertation, in der sie erstmalig ihre Sorge um das Problem des Anderen zum Ausdruck bringt.

1. *Philosophin aus Not-Wendigkeit*

In der Schrift, in der Edith Stein über ihre Familiengeschichte und ihre eigene Unruhe in den Jugendjahren berichtet, erfahren wir von einer Lebenskrise, die einen psychisch und intellektuell verworrenen Zustand verursacht. Die Folge waren drei Brüche und eine schwerwiegende Entscheidung.

¹ Originaltitel: Edith Stein: La filosofía como apertura al Otro. In: Revista de Espiritualidad, Madrid, 58 (1999) 9–42.

1.1 Jugendkrise

Etwa im fünfzehnten Lebensjahr nimmt sie die künstliche Art ihrer Umgebung wahr. Sie vermag den wachsenden Bedürfnissen ihres Geistes nicht zu entsprechen. Diese Jugendkrise ist wichtig für ihre spätere Entwicklung. Nach ihrer Konversion weist sie in Vorträgen und Artikeln über die Frau immer wieder auf die Bedeutung solcher Krisen für junge Mädchen. In diesem Zusammenhang spricht sie über eine *zweite Krise*. Damit will sie gewiss das entscheidende Gewicht des Augenblicks hervorheben, aber auch den Schock, der diese Erfahrung bei ihr auslöst. In diesem Alter entwickeln sich Individualität und Weiblichkeit; das Mädchen versteht sich selbst nicht. Es sucht die Selbstständigkeit, die es aber nicht zu erreichen vermag. Daher möchte es sich in sich verschließen, obwohl es sich gleichzeitig nach Verständnis und Führung sehnt.²

Wir haben drei Brüche und eine Entscheidung als Folge der Krise erwähnt. Gebrochen hatte Edith Stein mit Schule, Familie und Gott. Was ihr in der Schule geboten wird, entspricht nicht den Bedürfnissen ihres unruhigen Geistes. Deshalb entscheidet sie sich für Ferien, in denen sie Abstand gewinnen kann. Mit vierzehn Jahren unterbricht sie zum Erstaunen aller den Schulbesuch.³ Sie möchte aufatmen und sich selbst prüfen. Zu diesem Zwecke verlässt sie Familie und Heimatstadt, um zehn Monate (vom Mai 1906 bis März 1907) in Hamburg in der Familie ihrer Schwester zu verbringen.⁴ Umgeben von Menschen, für die Religion kaum oder nichts bedeutet, entfernt sie sich in dieser Zeit auch davon und gibt Gebet und alle religiösen Praktiken auf. Der Kindheitsglaube brach zusammen. Religiöse Gleichgültigkeit trat an seine Stelle.⁵

Doch inmitten dieser trostlosen Situation scheint ein Licht auf, dem zu folgen sie sich entscheidet. Die erste Wahrheitssuche war geweckt, schreibt sie. In der Zeit, da die Schule sie kaum interessiert, wird für sie die Frage nach der Wahrheit dringend. Aus der Orientierungslosigkeit öffnete sich der Weg, den sie später gehen wird.

Von da ab laufen Studium und existentielles Interesse parallel. Ihre Unruhe verlangt eine Erklärung, die Krisis will eine Lösung. Seit ihrer Kindheit war ihr Selbstwertgefühl ausgeprägt, und sie ist nicht bereit, es aufzugeben. Das Geheimnis der Person zieht sie an und verwirrt sie zu-

² Vgl. Edith Stein, *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*. In: ESGA, Bd. 13, Freiburg 2001, 150 ff., 196, 213; *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Kindheit und Jugend*. In: ESW, Bd. VII. Freiburg 1965, 49 ff.

³ Vgl. *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, 121 ff.

⁴ Die Erfahrung war insgesamt nicht positiv und trug kaum dazu bei, Ordnung in ihrer Verwirrung zu stiften. Sie schreibt, dass sie in Hamburg noch isolierter als zuhause war. A.a.O.

⁵ In Hamburg wohnte sie bei ihrer Schwester Else, die mit dem Hautarzt Max Gordon verheiratet war. Edith Stein bezeichnet sie als »absolut ungläubig«. Dort wurde nie von Religion gesprochen.

gleich. Aber da es sie persönlich angeht, möchte sie dem Problem nicht aus dem Wege gehen. Auf dem Spiel steht die Wahrheit des Menschen, folglich auch *ihre* Wahrheit. Diese Frau, die immer alles (intellektuell) zu beherrschen versuchte, befand sich plötzlich vor einer *großen Schwierigkeit*, die es zu überwinden galt.

Um sie zu bewältigen, sammelt sie all ihre Kräfte, versucht die vergeudete Zeit nachzuholen. Nach zehn Monaten in Hamburg kehrt sie 1907 nach Breslau zurück. Sie widmet sich erneut dem Studium, liest gern Literatur. Shakespeare beeindruckt sie. Auch Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* fällt in ihre Hände. Da aber die Älteren glaubten, das Buch sei für sie gefährlich, verzichtete sie auf die Lektüre. Sie wird es später lesen, im Sommer 1914 bei Ausbruch des Ersten Weltkrieges.

Die Vorbereitungszeit für das Universitätsstudium betrachtet sie als die erste wirklich glückliche Zeit ihres Lebens. Das zeigt, wie wichtig Edith Stein das Wissen war, als Boden, auf dem die Wahrheitssuche stattfinden konnte. Von da ab wurden die Bücher zu ihren besten Freunden, Quellen von Freude und Ruhe. Dies führt freilich dahin, den Haushalt zu vernachlässigen und manch alltägliche Sorgen beiseite zu schieben, was sie später als ein Manko ansehen wird. Doch zu dieser Zeit betrachtete sie es als ihre Pflicht, sich vollständig dem Studium zu widmen. Dadurch wird von den drei Brüchen (mit der Schule, mit der Familie, mit Gott) der erste aufgehoben. Die Familie bleibt noch weit entfernt; Gott hat noch keinen Platz in ihrem Leben.

Die Jugendkrise war nicht umsonst. Sie hatte schmerzhaft die besondere Lage Edith Steins ohne geeigneten Platz in dieser Welt gezeigt. Das menschliche Leben stellt sich ihr als Geheimnis dar, das durch ihre Daseinsweise als Frau noch erschwert ist. In den langweiligen und trüben Hamburger Tagen öffnet sich die Problematik, die sie später als eine der Pionierinnen der philosophischen Frauenforschung entfalten wird.⁶

1.2 Der Zauber der Phänomenologie

Ein richtiges Gefühl führt Edith Stein dorthin, wo sie die Lösung ihrer Probleme glaubt. Zuerst vertraut sie der Psychologie, einer damals noch neuen Wissenschaft, deren Analysen des verwickelten Innenlebens des Menschen sie reizen. Hierzu besucht sie entsprechende Lehrveranstaltungen in Breslau. Die Wissenschaft, welche die psychische Grundstruktur des Menschen erforscht, scheint ihr den Weg zur Beantwortung der sie bewegenden Frage zu öffnen: die Wahrheit des Menschen. Je weiter sie jedoch hierbei fortschreitet, umso tiefer wird ihre Enttäuschung. Der Schlüssel zum Verständnis des menschlichen Lebens wurde auf den Mechanismus von *Anreiz und Antwort* zurückgeführt, wodurch die Person leer und allen äußeren Einflüssen ausgeliefert war. Paradoxerweise hatte diese mechanistische Einstellung zur Folge, den spezifischen Gegen-

⁶ Vgl. Hierzu Probleme der Frauenbildung. In: *Die Frau*, a.a.O., 93–188.

stand ihrer eigenen Forschung zu verlieren. So nannte man sie auch *Psychologie ohne Seele*.⁷

Die Enttäuschung über die Psychologie bedeutet keineswegs Aufgabe des Ziels. Sie versucht, es woanders zu erreichen: in der von Edmund Husserl initiierten Phänomenologie. Nach vier Semestern (1911–1913) an der Universität Breslau kommt sie zu folgendem Entschluss:

Mein ganzes Psychologiestudium hatte mich ja nur zu der Einsicht geführt, daß diese Wissenschaft noch in den Kinderschuhen stecke, daß es ihr noch an dem notwendigen Fundament geklärter Grundbegriffe fehle und daß sie selbst nicht imstande sei, sich diese Grundbegriffe zu erarbeiten. Und was ich von der Phänomenologie bisher kennen gelernt hatte, entzückte mich darum so sehr, weil sich hier das gedankliche Rüstzeug, das man brauchte, von Anfang an selbst schmiedete.⁸

Die Breslauer Psychologie bleibt zurück. An ihre Stelle tritt die Göttinger Philosophie. Diese Wissenschaftszweige hatten »nichts miteinander zu tun«, und die Entfernung der beiden Institute unterstrich nur die inhaltliche. Je mehr sie auf dem Feld der Phänomenologie voranschreitet, umso deutlicher erscheint es ihr, dass die Psychologie auf die Philosophie als erste Wissenschaft schauen muss. Kurz nach ihrer Ankunft in Göttingen gehört sie schon zur Göttinger »Philosophischen Gesellschaft«, für dessen Mitglieder die Philosophie das wesentliche Lebenselement war.⁹

Warum die Phänomenologie Edmund Husserls? Edith Stein sucht nach Licht, das ihre verworrene geistige Welt erhellt. Husserl bietet weniger eine philosophische Lehre als einen Weg, eine Methode, um zu Lösungen zu gelangen. Bedingung, diesen Weg zu betreten, ist sich von Vorurteilen zu befreien.

Seit dem cartesischen Rationalismus beschäftigte sich die Philosophie vornehmlich mit der Erkenntnis, indem sie das Bewusstsein des erkennenden Subjekts analysiert. Dergestalt lag das Wahrheitskriterium nicht bei den Sachen, die zweitrangig werden und letztlich so viel Realität haben als das Denken ihnen zuspricht. Die logische Folge dieser Kehrtwendung der Vernunft zu sich selbst ist die Entwicklung zum Idealismus, für den die Welt lediglich eine der Erscheinungsformen des absoluten Geistes ist. Die Philosophien des 19. und 20. Jahrhunderts stellen in gewisser

⁷ Als Dozentin in Münster sprach sie über die große Veränderung der Psychologie: »In den ersten Jahren hat die Psychologie eine große Wandlung durchgemacht; die Elementarpsychologie ist mehr und mehr zurückgedrängt worden zugunsten einer anderen, die man als *verstehende*, als *Strukturpsychologie*, auch als *geisteswissenschaftliche* bezeichnet. Es wären darin noch verschiedene Richtungen zu unterscheiden. Ihnen allen gemeinsam ist, daß sie das *Seelenleben* als ein *einheitliches Ganzes* fassen, das sich nicht in Elemente zerlegen und aus ihnen zusammensetzen lässt. In den Anfängen der naturwissenschaftlichen Psychologie sprach man gern von der *Psychologie ohne Seele* ...« (Probleme der Frauenbildung. A.a.O., 123). Vgl. Dazu Endliches und Ewiges Sein. Freiburg 1962, 19, Anm. 29.

⁸ Aus dem Leben einer jüdischen Familie, 150.

⁹ Aus dem Leben einer jüdischen Familie. 167, 176 ff.

Hinsicht Auseinandersetzungen mit dem Hegel'schen Ansatz dar, der entweder angewandt, korrigiert oder auch entschieden abgelehnt wird. Dazu gehört Husserl, der die Selbstständigkeit der Dinge wiederherzustellen sucht. Alle jungen Phänomenologen, schreibt Edith Stein, waren entschieden Realisten. Aus dem Grund wird sie als *Neue Scholastik* bezeichnet. Edith Stein wird dieser Methode auch in späteren Zeiten treu bleiben. In einer ihrer Münsteraner Vorlesungen heißt es:

In der Wahl der Probleme werde ich mich weitgehend von Thomas leiten lassen, weil darin ein Schutz von Einseitigkeiten liegt (...) Die Methode, mit der ich eine Lösung der Probleme suche, ist die phänomenologische, d. h. die Methode, wie sie Husserl ausgebildet und im II. Band seiner Logischen Untersuchungen zuerst angewendet hat (...) Das elementarste Prinzip der phänomenologischen Methode habe ich eben schon einmal angesprochen: *die Sachen selbst* ins Auge fassen. Nicht Theorien über die Dinge befragen, möglichst alles ausschalten, was man gehört, gelesen, sich selber schon zurechtrekonstruiert hat, sondern mit unbefangenen Blick an sie herantreten und aus der unmittelbaren Anschauung schöpfen.¹⁰

Die Verbindung zwischen Phänomenologie und Scholastik geht auf Franz Brentano (1838–1917) zurück. Durch ihn kam der Mathematiker Husserl zur Philosophie.¹¹ Die Auffassung der Philosophie als strenger Wissenschaft, die über ihre Methode und ihr Vorgehen Rechenschaft abzugeben hat, beeindruckt den ernsthaft Suchenden. Von Brentano übernimmt Husserl die Lehre über die Intentionalität sowie eine gewisse Abneigung gegen den Deutschen Idealismus.

Die von der Phänomenologie beabsichtigte Strenge und Helle ziehen den unruhigen Geist Edith Steins an. Als sie 1913 Husserls *Logische Untersuchungen* liest, entdeckt sie die Möglichkeiten, die dort angeboten werden, um die Wahrheit zu finden. Wissenschaft, schreibt Husserl, bezieht sich auf Wissen. Und durch das Wissen kommen wir zur Wahrheit.¹² Als strenge Wissenschaft soll die Philosophie jeden Relativismus und Skeptizismus überwinden und so nicht nur mit anderen Wissenschaften wetteifern, sondern vielmehr als Erste Philosophie (*prima philosophia*) jene begründen und so in der veränderten geschichtlichen Situation die Funktion wieder übernehmen, die ihr seit eh und je zusteht. An einer programmatischen Stelle schreibt Husserl:

Die phänomenologische Philosophie sieht sich in ihrer ganzen Methode als eine Auswirkung der methodischen Intentionen an, die schon die griechische Philosophie seit ihren Anfängen bewegt; vor allem aber der noch lebendigen Intentionen, die von Descartes in den beiden Linien des Rationalismus und Empirismus in die verworrene Gegenwart hineinreichen. Reine Auswirkung methodischer Intentionen besagt wirkliche Methode, die die Probleme in die Bahnen konkret hand-

¹⁰ Edith Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*. In: ESW, Band XVI, Freiburg 1994, 51.

¹¹ Franz Brentano beeinflusste auch Martin Heidegger, der sich mit dessen Dissertation »Über die mannigfaltige Bedeutung des Seienden bei Aristoteles« befasste. Vgl. Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*. München/Wien 1994.

¹² Vgl. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. 4. Aufl., 1922, 38 ff.

anlegender und erledigender Arbeit bringt. Diese Bahn ist in der Weise echter Wissenschaft eine unendliche. Demnach fordert die Phänomenologie von Phänomenologen, für sich dem Ideal eines philosophischen Systems zu entsagen und doch als bescheidener Arbeiter in Gemeinschaft mit anderen für eine *philosophia perennis* zu leben.¹³

Menschliche Offenheit und wissenschaftlicher Ernst: Das ist für sie der Inbegriff der Phänomenologie, wodurch sie das höchste Ideal – das Verständnis des Ganzen – zu erreichen hofft. Das versucht sie zunächst in ihrer Dissertation, wo es ihr nicht um objektivierendes Wissen geht, sondern um Erfahrung der Phänomene von innen her, um Verstehen von ganzheitlichem Erleben also, indem sie die inneren Zusammenhänge erhellte, die sie ausmachen: So ist es ihr dort möglich, die religiöse Erfahrung, zu der sie noch keinen persönlichen Zugang hat, phänomenologisch nachzuvollziehen. D. h. die Phänomenologin vermag diese ihr »objektiv« und »subjektiv« fremde Welt, sich in sie intentional einführend, nachzufühlen. Es geht um »nachlebendes Verstehen« und »einführendes Erfassen«. »Wie in den originären geistigen Akten die eigene, so konstituiert sich in den einführend erlebten Akten die fremde Person.«¹⁴ Durch Einfühlen in Phänomene wird der Kern (die Intentionalität) erreicht, von dem her die je eigene Objektivität (»Gegebenheitsweise«) und die ihr entsprechende Subjektivität (»Bewusstseinsform«) miterfahren, nachvollzogen und so rekonstruiert werden können. Was sie in der Dissertation von 1917 vertrat, entfaltet sie später insbesondere im Hinblick auf die Erziehung der Frau weiter, die sie für besonders philosophisch hält. Das Bedürfnis nach Metaphysik, nach einem vollständigen, in sich abgeschlossenen Weltbild gehört zur menschlichen Natur. Nach Edith Stein ist es bei den Mädchen besonders ausgeprägt.¹⁵

Das Verständnis von Philosophie, das innerhalb der Göttinger Phänomenologen herrschte, sprach genau dieses Bedürfnis an. Über das Akademische hinaus bildete sich eine Gruppe, die sich durch Offenheit, gemeinsame Interessen und darin gründende Freundschaft verbunden fühlte. Sie wollte philosophisch leben, d. h. durch die Philosophie eine intellektuelle Redlichkeit erreichen, die falsche Leidenschaften, Selbstbetrug und Mangel an Selbstdisziplin zu korrigieren vermag.¹⁶ Die Aneignung der Phänomenologie war für Edith Stein derart tief, dass sie viele Jahre später – schon im Kloster und nachdem sie sich lange und intensiv mit Thomas von Aquin befasst hatte – eingesteht und tatsächlich zeigt, dass ihre philosophische Muttersprache nach wie vor die Phänomenologie sei.¹⁷

¹³ Edmund Husserl, Encyklopaedia-Britannica-Artikel. In: Husserliana. Band IX. Den Haag 1968, 301. Vgl. Edmund Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft. Hg. Rudolph Berlinger, 2. Aufl., Frankfurt 1971, 26, 71.

¹⁴ Edith Stein, Zum Problem der Einfühlung, 121.

¹⁵ Vgl. Die Frau a.a.O., 93 ff., 205 ff.

¹⁶ Vgl. R. Safranski, a.a.O., 95 ff.

¹⁷ Vgl. Endliches und Ewiges Sein, 15 ff.

2. Die phänomenologische Erfahrung des Anderen

In den Jahren 1913–1915 besucht sie die Vorlesungen Husserls. Die Verehrung für den Meister hindert sie allerdings nicht daran, bei ihm Widersprüche zu entdecken. Doch die Phänomenologie ist inzwischen in den Schülern so tief verwurzelt, dass sie sich trotz allem durch denselben Geist verbunden fühlen. Zu dieser Zeit beschäftigt sich Husserl mit der komplizierten Frage nach dem Bewusstsein. Die Frage ist deshalb zentral, weil diesem von Anfang an intentionaler Charakter nachgewiesen wurde. Husserl hatte entdeckt, dass alles Bewusstsein immer »Bewusstsein von« (Phänomenen) ist. Das Bewusstsein pur, an und für sich, gibt es nicht. Das bedeutet freilich, dass das Bewusstsein immer auf ein anderes hinweist, folglich nichts in sich ist. Husserl jedoch hatte sich so sehr in der Erforschung des Bewusstseins festgefahren, dass er Gefahr lief, die Sachen aus dem Auge zu verlieren, sich im eigenen Bewusstsein gegen die anderen abzukapseln. Die Schüler glaubten zu bemerken, wie sich der Meister immer mehr dem Idealismus näherte. Das stiftete unter ihnen Unmut.

Edith Stein wird die Gefahr klar. Der Solipsismus lauert in den Husserl'schen Gefilden: Die Welt übersteigt nicht mein individuelles Bewusstsein; die Welt der Anderen ist mir unzugänglich; wir sind wie Monaden ohne Fenster. Edith Stein wehrt sich gegen diese Perspektive und versucht gegenzusteuern. Ihre Bemühungen schlagen sich in ihrer ersten wichtigen Schrift nieder: ihrer Dissertation mit dem Thema *Zum Problem der Einfühlung*.

Es sei diesbezüglich an die bekannte, aber für professorale Eifersucht nicht weniger bezeichnende Episode erinnert. Einige Tage nachdem Edith Stein ihr Staatsexamen in Philosophie, Deutscher Literatur und Geschichte glänzend abgelegt hatte, ereignete sich Folgendes:

Ich hatte ihn nach der Prüfung noch nicht wieder gesehen und ging am Schluß zu ihm ins Direktionszimmer, um zu fragen, wann ich ihn besuchen und etwas Näheres über meine Arbeit hören dürfte. Der sonst so freundliche Meister war merklich verstimmt. Ich hatte einen Fauxpas begangen, indem ich nicht sofort nach der Prüfung zu ihm ging. Nun erklärte er mir, er hätte mir viel zu meiner Arbeit sagen wollen, aber nun habe er es vergessen. Zur Doktorarbeit reiche sie noch nicht aus. (Das war mir auch nie in den Sinn gekommen.) Und da ich in Geschichte und Literatur so ausgezeichnet gearbeitet habe, könne ich mir ja noch überlegen, ob ich den Doktor nicht lieber in einem dieser Fächer machen wolle. Schwerer hätte er mich nicht kränken können. »Herr Professor«, sagte ich ganz empört, »es kommt mir nicht darauf an, mir mit irgendeiner Doktorarbeit den Titel zu erwerben. Ich will die Probe machen, ob ich in Philosophie etwas Selbständiges leisten kann.« Das schien ihn zur Besinnung zu bringen.¹⁸

In der Tat betreute Husserl selbst ihre Doktorarbeit.

¹⁸ Aus dem Leben einer jüdischen Familie, 230.

2.1 Interesse für den Anderen

Mit ihrer Studie versucht Edith Stein einen Ausweg aus der Sackgasse zu finden, in die sich Husserl durch seine Bewusstseinsanalyse hineinmanövriert hatte. Zur Eigenart des menschlichen Daseins, findet sie dabei heraus, gehört die Öffnung. Der Mensch ist wesenhaft deshalb dem Anderen gegenüber offen, weil er in sich selbst Offenheit ist (z. B. leiblich die Sinne, geistig das Gedächtnis). Beide Aspekte gehören zusammen.

Menschenleben ist *Gemeinschaftsleben* und *Werdegang in Wechselbeziehung*. Mit Menschen in Gemeinschaft leben heißt mit ihnen zusammenarbeiten, Menschenwerke entstehen und vergehen sehen, von ihnen gebildet werden und andere durch sie bilden helfen. Menschliches Leben ist *Kulturleben*.

Dies gründet in der ontologischen Grundstruktur des Menschen, die man treffend als Öffnung nach innen bezeichnen kann:

Menschendasein ist nach innen aufgebrochenes, *für sich selbst erschlossenes* Dasein, eben damit aber auch *nach außen* aufgebrochenes und *erschlossenes Dasein*, das eine Welt in sich aufnehmen kann. Was das alles besagt: in sich selbst sein, für sich und anderes aufgeschlossen sein, wie die Erfahrung seiner selbst und die Erfahrung äußeren Seins, vor allem anderen menschlichen Seins, ineinandergreifen ...¹⁹

Ihre Auffassung der Phänomenologie als Öffnung zum Anderen hin gründet sicher in der existenziellen Erfahrung in den Göttinger Jahren. Emphatisch schreibt sie darüber:

Das liebe Göttingen! Ich glaube, nur, wer in den Jahren zwischen 1905 und 1914, der kurzen Blütezeit der Göttinger Phänomenologenschule, dort studiert hat, kann ermessen, was für uns in diesem Namen schwingt.²⁰

Es war die Offenheit zueinander und zugleich der Respekt füreinander, die das Miteinanderleben der Phänomenologen charakterisierte. Darin unterschieden sie sich, Steins Auffassung nach, von den Psychologen, die nach außen hin eher verschlossen wirkten.

Wir Phänomenologen lachten über die Geheimniskrämerei und freuten uns unseres freien Gedankenaustausches: wir hatten keine Furcht, daß einer dem andern seine Ergebnisse wegschnappen könnte.²¹

Der Andere ist nicht nur jemand, der mich in Frage stellt und durch sein bloßes Dasein bedroht. Er ist *so wie ich*, im Wesen identisch und zugleich verschieden. Die Verschiedenartigkeit dieser Identität begründet die ontologische Möglichkeit und Notwendigkeit der Kommunikation, die auch ontisch für beide eine entscheidende Bereicherung darstellt. Das menschliche Zusammenleben ist aber derart kompliziert, dass Edith Stein trotz aller Kritik auch der Psychologie bedarf. Für die Erhellung des Problems des Übergangs *von einem Ich zum anderen* wird sie beider, sowohl der Phänomenologie als auch der Psychologie, bedürfen.

¹⁹ Edith Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 54 bzw. 55.

²⁰ Aus dem Leben einer jüdischen Familie, 165.

²¹ Ebd. 187–188.

Während sie ihre Doktorarbeit schreibt, nimmt sie an den Sorgen teil, die der Erste Weltkrieg (1914–1918) bereitet. Zuerst arbeitet sie weiter, bis der Augenblick kommt, an dem gehandelt werden muss. Der Andere ist jetzt weder der Göttinger Kommilitone noch eine abstrakte Menschheit. Es waren die Kriegsgesopfer des eigenen Volkes. Edith Stein legt ihre Forschungen beiseite und stellt sich zur Verfügung²²:

Die Phänomenologie war für sie nie bloße Theorie.

2.2 *Einfühlung in das fremde Ich*

Kehren wir zum Problem der Einfühlung zurück. Abgesehen vom persönlichen Interesse wählt Edith Stein deshalb dieses Thema für ihre Dissertation aus, weil Husserl zwar darüber sprach, sich aber damit nicht gehörig auseinandersetzte:

Nun war also die Frage, worüber ich denn arbeiten wollte. Darum war ich nicht in Verlegenheit. In seinem Kolleg über Natur und Geist hatte Husserl davon gesprochen, daß eine objektive Außenwelt nur intersubjektiv erfahren werden könne, d. h. durch eine Mehrheit erkennender Individuen, die in Wechselverständigung miteinander ständen. Demnach sei eine Erfahrung von anderen Individuen dafür vorausgesetzt. Husserl nannte diese Erfahrung im Anschluß an die Arbeiten von Theodor Lipps Einfühlung, aber er sprach sich nie darüber aus, worin sie bestünde. Da war also eine Lücke, die es auszufüllen galt: ich wollte untersuchen, was Einfühlung sei.²³

Während Husserl im Phänomen der Einfühlung die Voraussetzung sieht, um eine Welt, die aus Geist, Personen und Dingen besteht, objektiv zu erfassen, fasst Edith Stein es als den Vorgang auf, der zum Nachvollzug des fremden Bewusstseins führt. Geht es also Husserl primär um die *Konstitution der Welt*, so Edith Stein, um den Zugang *vom Ich zum Ich*, folglich um *das Subjekt der Einfühlung*.²⁴ Ihr wird die Bedeutung des Problems immer deutlicher. Davon hängt die Möglichkeit ab, den Anderen als solchen zu erreichen, überhaupt die Möglichkeit des Erkennens, die das Wesen der »Ersten Philosophie« betrifft.²⁵ Das heißt: Nur wenn ich mich selbst »als Person, als sinnvolles Ganzes« erlebe, kann ich »andere Personen« verstehen. Nehmen wir dagegen die *Ipseität*, die gewiss jede Selbsterfahrung begleitet, als einzigen Maßstab, »sperren wir uns ein in das Gefängnis unserer Eigenart; die andern werden uns zu Rätseln oder, was noch schlimmer ist, wir modeln sie um nach unserem Bilde und fälschen so die historische Wahrheit«.²⁶

²² Ebd. 214.

²³ Ebd., 190–191.

²⁴ Dadurch hebt sie ihren Ansatz nicht nur von dem Husserls ab, sondern auch von dem Theodor Lipps. Der Hauptunterschied besteht darin, dass für Lipps eine Identifizierung des einfühlenden mit dem eingefühlten Subjekt stattfindet, also aus Einfühlung *Einsühlung* wird, während Edith Stein diese Identität nicht für möglich hält. Nach ihrer Auffassung muss eher von einem *Wir* gesprochen werden, in dem jedes Ich trotz innerer Verbindung seine Eigenständigkeit beibehält.

²⁵ Vgl. Ruben Guilead, *De la phénoménologie à la science de la croix. L'itinéraire d'Edith Stein*. Paris 1974, 40.

²⁶ Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 129.

Ausgangspunkt der Stein'schen Überlegungen ist, dass uns fremde Subjekte und ihre Erlebnisse begegnen. Das ist eine Gegebenheit, die es phänomenologisch zu erhellen gilt. Demnach besagt »die Einfühlung (...) Erfahrung von fremdem Bewusstsein überhaupt.«²⁷ Das Bewusstsein ist immer *Bewusstsein von*, in diesem Fall von anderen Subjekten. Den Weg dahin ermöglicht die phänomenologische *Epochè*, d. h. Vorurteile und all das einzuklammern, was den Zugang zum reinen Phänomen beeinträchtigen kann.

Die auch existenziellen Schwierigkeiten dieser Untersuchungen beschreibt sie so:

Dieses Ringen nach Klarheit vollzog sich nun in mir unter großen Qualen und ließ mir Tag und Nacht keine Ruhe. Damals habe ich das Schlafen verlernt, und es hat viele Jahre gedauert, bis mir wieder ruhige Nächte geschenkt wurden. Nach und nach arbeitete ich mich in eine richtige Verzweiflung hinein. (...) Oft hatte ich mich damit gerühmt, daß mein Schädel härter sei als die dicksten Mauern, und nun rannte ich mir die Stirn wund, und die unerbittliche Wand wollte nicht nachgeben. Das brachte mich so weit, daß mir das Leben unerträglich schien.²⁸

Sicher gehören solche Qualen zur schöpferischen Arbeit. Und wenn diese philosophischer Natur ist, nimmt sie die Lebenssubstanz in Anspruch:

Es kostete eine so große geistige Anspannung wie noch nichts, was ich bisher gearbeitet hatte. Ich glaube, es kann sich davon kaum jemand eine Vorstellung machen, der nicht selbst schon schöpferisch-philosophisch gearbeitet hat.²⁹

Die Belohnung für die Anstrengung erhielt sie am 3. August 1916, da sie ihre Doktorprüfung mit großem Lob der Prüfungskommission, zu der auch Husserl gehörte, ablegte. Ein Jahr später wurde die Dissertation veröffentlicht, allerdings ohne den ersten Teil, der rein historische Forschungen zur Einfühlung enthielt.

Sie setzt beim Wesen des Phänomens an. Als Beispiel dient das Leiden eines Freundes, der gerade seinen Bruder verloren hat. Ich empfinde seinen Schmerz nach. Was heißt das? Wodurch vermag ich fremdes Leiden mitzufühlen? Einfühlen ist aber mehr als mitfühlen. Das erste zielt auf das Ereignis, das zweite auf den Schmerz selbst. Ich fühle seinen Schmerz, indem ich mich in ihn hineinversetze. Einfühlen bedeutet demnach im Unterschied zu benachbarten Phänomenen wie Wahrnehmen oder Mitfühlen, sich ins Phänomen (hier Leiden) selbst hineinzubegeben, von dem her das Subjekt so empfindet, wie es jetzt empfindet.³⁰ Zwei Subjekte (»Bewusstseinsformen«) konstituieren sich also aus dem gleichen Phänomen, ohne jedoch die eigene Identität zu verlieren. Man hat zu unterscheiden zwischen den *Erlebnissen des Anderen* und *meiner Erfahrung der Erlebnisse des Anderen*. Wie ist diese intersubjektive Ver-

²⁷ Ebd., 10.

²⁸ Edith Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 51.

²⁹ Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, 197–198 bzw. 201.

³⁰ Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 18–20.

bindung, die sie das Wesen der Einfühlung nennt? Um dahin zu kommen, muss sie noch andere benachbarte Phänomene ausschalten, die ähnlich wie die Einfühlung, aber nicht identisch sind, so etwa: Mitfühlen, Wahrnehmung, Erinnerung, Phantasie, Selbstwahrnehmung usw. Ebenso nimmt sie Abstand von der diesbezüglichen Auffassung Theodor Lipps, Max Schelers oder Münsterbergs.

Nach der Stein'schen Auffassung bedeutet Einfühlung nicht-ursprüngliche (»nicht-originäre«) Erfahrung einer ursprünglichen (»originären«) Erfahrung. Anders ausgedrückt: Es ist die Erfahrung eines fremden Ich unter Ausschluss des empirischen Subjekts. Was versteht Edith Stein unter *ursprünglich*? Das gegenwärtige Erlebnis. Am angeführten Beispiel erläutert, bedeutet das: Der Schmerz, der mich durch die Worte und den Gesichtsausdruck des Anderen erreicht, ist in mir nicht ursprünglich, doch aber für meinen Freund. Trotzdem eigne ich mir den fremden Schmerz an und erlebe ihn als meinen eigenen, selbst wenn ich den Verstorbenen gar nicht kenne. Gerade darin besteht das Eigentümliche der Einfühlung, dass ich mich in meiner nicht-ursprünglichen Erfahrung von einer ursprünglichen Erfahrung leiten lasse, die von mir zwar nicht ursprünglich erlebt wird, aber da ist und sich in meiner nicht-ursprünglichen Erfahrung ausdrückt.³¹ Bei der Einfühlung handelt es sich um zwei verschiedene Subjekte, die nicht miteinander verschmelzen. Anders bei Phantasie, Erinnerungen usw., wo es zwar um fremde Erfahrungen geht, die aber in mir ursprünglich vollzogen werden.

Zusammengefasst bedeutet die Stein'sche Einfühlung *meine Erfahrung fremder Subjekte mit ihren Erlebnissen*, Eindringung eines Ich in ein anderes Ich und dessen Erlebnisse. Das Phänomen geht der Erkenntnis voraus und begründet sie. Edith Stein erläutert ihren Gedanken mit einem Beispiel:

Wer an der »Gänsehaut« eines andern oder seiner blaugefrorenen Nase nicht sieht, daß er friert, sondern erst die Überlegung anstellen muß, daß das Unbehagen, das er fühlt, wohl ein »Frösteln« ist, der muß an merkwürdigen Anomalien der Auffassung leiden.³²

In den autobiographischen Erzählungen zeigt sich deutlich die Einfühlungsfähigkeit der Autorin am Werk. Nicht nur in das Erleben von Menschen, sondern auch in das der Tiere vermochte sie sich offensichtlich einzufühlen. Im Jahre 1906 unterbricht sie ihr Studium und verbringt zehn Monate in Hamburg. Einsamkeit und Unmut bemächtigen sich ihrer. Dann aber bei einem Ausflug nach Helgoland sieht sie »ein Schaf an einen Pfahl gebunden. Es blökte jämmerlich, als wir in seine Nähe kamen, und aus seinen hellgrünen, wasserklaren Augen sprach ein solcher Abgrund der Todesangst und Verständnislosigkeit, dass ich es nicht vergessen konnte.«³³ Die junge Edith nimmt mit den Augen des Tieres zu-

³¹ A.a.O.

³² A.a.O., 68.

³³ Aus dem Leben einer jüdischen Familie, 93.

gleich die Erlebnisse wahr, die jene verraten. Die Einfühlung hilft wieder einmal ihrem durchdringenden Geist.

Ansonsten gelten der Phänomenologin die menschlichen Personen als die echten Subjekte der Einfühlung. Diese sind psychophysische Individuen, d. h. eine physische Natur und eine psychische Grundstruktur, die sich zusammengestalten und darum stets zusammengehören. Diese Einheit konstituiert sich aus folgenden Momenten:

a) Das *reine Ich*: Jedes Subjekt ist ein Absolutes ohne Eigenschaften. Es ist der Beziehungspunkt, der den gewaltigen Strom des Bewusstseins vereinheitlicht und ihm Halt und Sinn verleiht. Erst dieses von Raum und Zeit unabhängige Ich ermöglicht, dass ich etwas als *meines* bezeichnen kann. Offen bleibt hierbei die Frage, wie man vom reinen zum empirischen Ich übergeht. Das cartesianische Problem der Verbindung zwischen der *res cogitans* und der *res extensa* taucht wieder auf.

Vielleicht genügt zur Klärung nicht, auf den Begriff Intentionalität zurückzugreifen. Waltraut Stein bemerkt, dass hier ein ontologisches Problem vorliegt und dass Edith Stein es löst, indem sie die Empfindungen wie eine Brücke zwischen dem reinen und dem empirischen Ich betrachtet.³⁴

b) Der *Bewusstseinsstrom* nennt das Insgesamt von Erlebnissen, nicht nur einer individuellen Zeit, sondern auch der Geschichte, die sich das Individuum in seiner Erfahrungswelt aneignen kann. Nach Edith Stein stellt dieser Bewusstseinsstrom das Gestaltungselement psychophysischer Individuen. Die Inhalte dieser Erlebnisse tragen das Material bei, das für die Bildung von unterschiedlichen Persönlichkeiten notwendig ist. Demnach fände sich hier das *principium individuationis*, womit Edith Stein näher der Theorie des Duns Scotus als der aristotelisch-thomistischen Tradition stünde.

c) Die *Seele*: Es handelt sich dabei um eine Grundstruktur, die mit durch deren substantielle Einheit zusammengehaltenen Kategorien ausgestattet ist. Den kantischen transzendentalen Strukturen ähnlich ist die Seele konstitutive Grundlage für Handlungen, Gefühle, Willensakte. Zu ihr gehört ebenso wesentlich, auf einen Leib bezogen zu sein.

d) *Leib* bezeichnet den beseelten materiellen Grund der Einheit, der rein physikalisch betrachtet *Körper* heißt. Für die Stein'sche Einfühlung ist erster entscheidend. Der Leib ist immer da, gegenwärtig, selbst wenn er paradoxerweise dem Bewusstsein oft fremd vorkommt. Edith Stein stellt ihn als *Nullpunkt* der Weltbegegnung vor. Bewegt er sich, ändert sich die Umwelt, mithin die Entfernungen und der Bezug auf Menschen und Gegenstände. Für sie ist ein Leib ohne ein Ich undenkbar, wohl aber nicht das Gegenteil: »Meinen vom Ich verlassenen Leib phantasieren heißt nicht mehr meinen Leib, sondern einen ihm Zug um Zug gleichenden physischen Körper, meinen Leichnam phantasieren.«³⁵

³⁴ Carla Betinelli, Il pensiero di Edith Stein: dalla Fenomenologia alla scienza della Croce. Vita e Pensiero. Milano 1976, 13–14.

³⁵ Edith Stein, Zum Problem der Einfühlung, 52.

Diese Unterscheidung der konstitutiven Grundelemente darf die Einheit des Individuums, die mehr und anders ist als deren Summe, nicht aus dem Auge verlieren. So fasst Edith Stein das Subjekt der Einfühlung als jene Realität auf,

in dem die Bewußtseinseinheit eines Ich und ein physischer Körper sich untrennbar zusammenschließen, wobei jedes von ihnen einen neuen Charakter annimmt, der Körper als Leib, das Bewußtsein als Seele des einheitlichen Individuums auftritt.³⁶

2.3 Rückgriff auf die Leiblichkeit

Von den konstitutiven Grundelementen wollen wir deshalb den Leib näher betrachten, weil er in einer sehr originellen Weise behandelt wird.

Nach Edith Stein ist die leibliche Selbstwahrnehmung auf zweierlei Weise möglich: einerseits als die von mir erlebte Wirklichkeit und andererseits als ein für die Außenwelt empfindliches Grundmoment. In beiden Fällen besorgen die Empfindungen den Bewusstseinsstrom. Folglich setzen sie ein Ich voraus:

Der Leib ist gegenüber dem Körper dadurch charakterisiert, daß er Träger von Empfindungsfeldern ist, sich im Nullpunkt der Orientierung der räumlichen Welt befindet ...³⁷

Wie jedes psychophysische Individuum ist er durch ein Ich geleitet, das seine Erlebnisse einordnet. Mein Leib wirkt als Mitte, von der her die Erfahrungen, die Einfühlung eingeschlossen, interpretiert werden. Diesen ontologischen Ort nennt Edith Stein *Nullpunkt*. Er ist an keinem ontischen Bereich des Leibes anzutreffen und bei jedem Subjekt je nach Empfindungsleiter verschieden. *Ich* und *Nullpunkt* stimmen immer überein.³⁸ Darum baut sich jedes Subjekt seine Weltanschauung zusammen, deren Prägung vom Gesichtspunkt abhängt. Es handelt sich dabei um ein Wechselverhältnis. Wir prägen die Welt, die uns gleichzeitig konstituiert. *Welt*, sagte dazu Ortega y Gasset, ist das, was mich angeht. So bin ich *Ich-und-meine-Situation*. Ich und Welt tragen sich gegenseitig.

Edith Stein identifiziert Leib und Orientierungsnullpunkt und wendet diese Identität auf die Einfühlung an. Wenn ich mich in ein anderes Ich einfühle, begeben sich auch beide in denselben Orientierungsnullpunkt. Dadurch »gewinne ich ein neues Bild«³⁹, ohne mein eigenes zu verlieren. Ihrer eigenen Einfühlungstheorie treu bemüht sich die Philosophin, die Eigenständigkeit jedes Subjekts zu wahren – anders etwa als Theodor Lipps, der die Identifizierung der Iche (die *Einsühlung*) vertrat. Steins These dagegen besagt, dass ich den fremden Leib nur von meinem eigenen her zu erfassen vermag. Das heißt: Wenn ich mich in ein anderes Ich

³⁶ A.a.O., 63. Auf Seite 44 wird präzisiert: »Die Trennung, die wir vorgenommen haben, war eine künstliche, denn die Seele ist notwendig immer Seele in einem Leibe.«

³⁷ A.a.O., 63.

³⁸ A.a.O., 46.

³⁹ A.a.O., 69.

empfinde, behalte ich meinen »originären« Nullpunkt und gewinne einen »nicht-originären« dazu.⁴⁰ Dies hat zur Folge, dass ich allmählich, da ich immer mehr nicht-ursprünglichen Nullpunkten begegne, mich selbst relativiere, um schließlich meinen Leib als einen unter vielen erfahre. Erst dann ist die Voraussetzung für echte intersubjektive Kommunikation geschaffen.

Mehr noch: Die Einfühlung betrifft nicht den Körper, sondern den be-seelten Leib. Als solcher ist er Austragungsort eines Ich, das sich durch seine eigenen Handlungen, die Empfindungen, ausdrückt. Für Edith Stein ist dieser Punkt entscheidend. Da die Grundlage der Einfühlung der be-seelte Leib ist, haben wir erst durch die Fühlungen Zugang zu seinem Kern.⁴¹ In dieser Philosophie ist daher der Leib für die Einfühlung unersetzlich. Diese Auffassung wird auch in späteren Schriften zum Ausdruck kommen.⁴² Durch die Gestik, Bewegungen, Zeichen, Stimme gibt sich uns das Ich selbst. Diese Selbstgegebenheit, die den Zusammenhang Ausdruck-Empfindung vermittelt, ermöglicht schließlich die Einfühlung.

Es steht zu vermuten, dass Edith Stein später im Karmel mit Freude die Betonung der Leiblichkeit Christi durch Teresa von Avila zur Kenntnis nahm. Die spanische Mystikerin hatte einige Jahrhunderte früher die Einfühlung im Hinblick auf die Beschauung des Phänomens der Menschwerdung Gottes praktiziert und meisterhaft gelehrt.

Auch Edith Stein lehrt die Einfühlung von der eigenen Erfahrung her. Dabei sind ihr geschriebene und gesprochene Worte besonders wichtig. Denn sie stellen einen ausgezeichneten Weg zur Mitte der Person dar. Im Hinblick auf die Erziehung der Frau schreibt sie diesbezüglich im Jahre 1932:

Denken und Sprechen hängen aufs innigste zusammen, sind im Grunde ein *Prozeß* (...) Immer enthüllt das Wort die eigene Seele, ob man es will oder nicht. Als ausgereifte Frucht löst es sich aus ihrem Innersten los und gibt Kunde von ihrer inneren Arbeit; oder als hemmungsloser Ausbruch verrät es ihre Gärungen und Stürme; gedankenlos dahergeredet zeugt es von oberflächlichem Getriebe. Und immer bedeutet es ein Eingreifen in fremde Seelen⁴³

2.4 Die Notwendigkeit des Anderen

Edith Stein wählte das Thema Einfühlung für ihre Dissertation, um eine Lücke bei Husserl zu füllen: der Aufbau einer *objektiven* Welt, die ohne die *intersubjektive* Erfahrung nicht möglich ist.

Sie meint in der Einfühlung als Erfahrung fremder Erlebnisse die Lösung gefunden zu haben. Für die Phänomenologin ist es notwendig, die Tür zu finden, die uns die Kommunikation mit anderen Monaden ermöglicht.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ A.a.O., 90 ff., 109 ff.

⁴² Vgl. Der Aufbau der menschlichen Person, 110 ff., 133 ff.

⁴³ Die Frau, 183.

Eingesperret in die Schranken meiner Individualität könnte ich über »die Welt, wie sie mir erscheint«, nicht hinauskommen, es wäre jedenfalls denkbar, dass die Möglichkeit ihrer unabhängigen Existenz, die als Möglichkeit noch gegeben sein könnte, immer unausgewiesen bliebe. Sobald ich aber jene Schranken mit Hilfe der Einfühlung überschreite und zu einer zweiten und dritten von meiner Wahrnehmung unabhängigen Erscheinung derselben Welt gelange, ist jene Möglichkeit ausgewiesen.⁴⁴

Die einführende Erfahrung ist Bedingung für die Erkenntnis einer objektiven Welt, die aus einer Pluralität von interkommunizierenden Subjekten besteht.

In der Regel werden unsere Erlebnisse nicht gleichzeitig verobjektiviert. Wir freuen uns, leiden usw., ohne dass wir dies auch dabei reflektieren. Erst später vergegenwärtigen wir uns unsere Erfahrungen und denken darüber nach. Nun aber sind es nach Edith Stein die Anderen, die uns zu dieser nachträglichen Reflexion bringen. Indem ich mich in den fremden Leib als *meinem ähnlich* einfühle, werde ich befähigt, auch meinen eigenen zu objektivieren. Was wir in uns erfahren, wird durch die Analogie mit dem, was wir beim Anderen wahrnehmen, ermöglicht.⁴⁵ Wir haben hier eines der wichtigsten Axiome Edith Steins: Ich brauche den Anderen, um mich kennen zu lernen. Die Fremderkenntnis geht der Selbsterkenntnis voraus und begründet sie. Ähnlich vertritt Ortega y Gasset die These, dass die Erkenntnis des Du früher als die des Ich sei, »als Rückschlag, den die schreckliche Entdeckung des Du verleiht.«⁴⁶ Der andere konstituiert mich. Ob wir sind bzw. nicht sind, bestimmt der Bezug auf den Anderen. Die Ursprünglichkeit eines jeden Ich und deren Bezüglichkeit zueinander lässt uns annehmen, dass – anders als Theodor Lipps meinte – nicht mein Ich die Bedingung der Einfühlung darstellt. Genau genommen müsste man vom *Wir* sprechen. Das *Wir* geht nicht aus der Summe vieler *Ich*e hervor. Es stellt ein eigenständiges, fundamental konstituierendes Phänomen dar. Das einführende Ich kennt sich besser im Anderen aus. In *Endliches und Ewiges Sein* nennt sie, wenn sie über das Gebet spricht, eine andere alternative Selbsterforschung:

Eine Möglichkeit des Zugangs ins Innere ergibt sich aus dem Verkehr mit anderen Menschen. Ein anderer Antrieb ergibt sich durch das Erstarken des Eigenwesens in der Zeit des Reifens vom Kinde zum Jugendlichen. Schließlich denken wir an

⁴⁴ Zum Problem der Einfühlung, 72.

⁴⁵ A.a.O.; Der Aufbau der menschlichen Person, 108 ff.

⁴⁶ »como culatazo que nos da el terrible descubrimiento del tú«. J. Ortega y Gasset, Prólogo a »Historia de la Filosofía« de Émile Bréhier. Obras Completas VI, 4. Ed. Madrid 1958, 386. Man könnte sicher weitere Ähnlichkeiten zwischen dem spanischen Denker und der deutschen Phänomenologin finden. So bezweckt etwa die Geschichte (als Fach), aus jedem menschlichen Subjekt ein alter ego zu machen, wobei beide Termini – ego und alter – voll genommen werden müssen (»hacer de todo ser humano un *alter ego*, donde ambos términos – *alter* y *ego* – han de tomarse en plena eficacia«). Edith Stein ihrerseits spricht von der Gegenwart der verschiedenen ursprünglichen *Ich*e in jeder Einfühlung.

die wissenschaftliche Erforschung der *inneren Welt*, die sich diesem Seinsgebiet wie allen anderen zugewendet hat. Doch am Ende wird man zu der Frage gedrängt, ob nicht die Pforte des Gebetes der einzige Zugang zum Inneren sei.⁴⁷

Daraus ergibt sich die Bedeutung der Gemeinschaft für die Selbsterkenntnis. Der Einsiedler wäre sich selbst der Unbekannte. Auf den ethischen Bereich angewandt bedeutet dies, dass wir nur durch die anderen zur Selbsterkenntnis und zur »Selbstbewertung« gelangen.⁴⁸ Wir finden in der Autobiographie Edith Steins Zeugnisse der korrigierenden und in diesem Sinne wohltuenden Wirkung der anderen auf sie. Vor ihrer Abfahrt nach Göttingen 1913 wirft ihr, der etwas eingebildeten jungen Studentin, ein Freund ihre Strenge den anderen gegenüber vor. Diese Bemerkung brachte sie zu selbstkritischem Nachdenken.⁴⁹

Die Ursprünglichkeit der Philosophin zeigt sich auch, als sie in den 30er Jahren über den Menschen schreibt und dabei die These vertritt, dass wir keine Inseln sind. Die Einzelinhalte werden erst vom Ganzen her verständlich, vom Wir her das Ich. Im Hinblick auf die Pädagogik besagt dies: Ich erkenne mich in allen anderen und durch sie.⁵⁰

2.5 Einfühlen in die reinen Geister?

In der Stein'schen Auffassung findet die Einfühlung zwischen psychophysischen Individuen statt, bei denen der Leib eine bestimmende Rolle spielt. Getragen wird diese Phänomenologie von der aristotelischen Ansicht, dass alle Erkenntnis die sinnliche Erfahrung voraussetzt. Demnach ist beim Menschen die Leiblichkeit absolute Bedingung für geistiges Leben.

Als Edith Stein ihre Dissertation verfasst, hat sie den Glauben aufgegeben; Religion ist ihr gleichgültig. Dennoch sind in der Arbeit Fragen enthalten, welche die religiöse Herkunft der Autorin verraten. Zum Beispiel: Kann sich ein Atheist in das Glaubenserlebnis eines Anderen einfühlen? Die Antwort darauf lautet:

So gewinne ich einführend den Typ des »homo religiosus«, der mir wesensfremd ist, und ich verstehe ihn, obwohl das, was mir dort neu entgegentritt, immer unerfüllt bleiben wird.⁵¹

Die Frage stellt sich von selbst: Ist es möglich, den reinen Geist, den wir Gott nennen, zu erreichen? Für sie findet hier der Zugang genau wie beim menschlichen fremden Ich statt.⁵² Greifen die Mystiker nicht auf sinnliche Ausdrücke zurück, um die höchsten Erfahrungen in Worte zu

⁴⁷ 465, Anm. 59.

⁴⁸ Zum Problem der Einfühlung, 130.

⁴⁹ Darin besteht für sie auch der Wert der Klostersgemeinschaft, die den Einzelnen zwar birgt, aber auch dessen Fehler wirklich erkennen lässt. Vgl. Hilda Graef, Edith Stein. Versuch einer Biographie. Frankfurt/a.M. 1963, 162.

⁵⁰ Vgl. Die Frau, 73 ff.

⁵¹ Zum Problem der Einfühlung, 129.

⁵² A.a.O., 11, 55, 129–131.

fassen? In den religiösen Traditionen offenbart sich Gott dergestalt, dass er von psychophysischen Individuen erkannt werden kann, bis er selbst menschlicher Leib wird.

Viele Fragen bleiben natürlich offen. Da die Einfühlung die Leiblichkeit voraussetzt, muss die Autorin konsequent ihren Gedankengang so abschließen:

Es hat Menschen gegeben, die in einem plötzlichen Wandeln ihrer Person das Einwirken göttlicher Gnade zu erfahren meinten (...) Ob hier echte Erfahrung vorliegt (...) Indessen überlasse ich die Beantwortung der aufgeworfenen Frage weiteren Forschungen und bescheide mich hier mit einem »non liquet«. ⁵³

Diese Problematik kann man in den späteren Werken weiter verfolgen, in denen der Glaube eine entscheidende Rolle spielt. Dort geht sie über die rein natürliche Einstellung der Phänomenologie hinaus, um den ganz Anderen erreichen zu können. Aber auch in der letzten Phase ihres Lebens als Karmelitin verzichtet sie keineswegs auf die phänomenologische Philosophie, der sie bis zum Schluss treu blieb. So heißt es in ihrer Interpretation zu Johannes vom Kreuz, er habe diesem Problem kaum Aufmerksamkeit gewidmet, doch könne aus seiner Sicht her eine Lösung gefunden werden. Die Phänomenologie war und blieb ihre philosophische Muttersprache.

Zum Beschluss: Gelingt es Edith Stein, eine aus fremden Subjektivitäten und dem eigenen Ich zusammengesetzte *objektive* Welt zu konstruieren, wie sie sich vorgenommen hatte? Wenn wir Husserls Urteil beachten, lautet die Antwort ja. Freilich ist jemand, welcher der Sache zu nahe steht, nicht immer der beste Gutachter. ⁵⁴

Als Edith Stein 1913 in Göttingen ankam, waren gerade Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* aktuell. Die Schüler glaubten in diesem Werk ein Abrutschen zum Idealismus zu erkennen, da der Meister die Dinge vom Bewusstsein abhängig macht. Gelingt es der Schülerin, den Irrtum des Meisters zu korrigieren? Die Antwort scheint negativ ausfallen zu müssen. Denn wenn ich einfühle, wird das fremde Ich irgendwie in den Bereich meiner eigenen Ichheit eingeschlossen. Der Andere wird zu einem Inhalt meines Erlebens. Ruben Guilead weist auf die Aporie hin, in der sich sowohl der Meister als auch die Schülerin verwickeln: Die anderen, die mit ihren ursprünglichen Erlebnissen mich transzendieren, werden in Wirklichkeit in der Immanenz meines Ich konstituiert. ⁵⁵ Derart gelangt man aber zur entgegengesetzten These Edith Steins. Nicht ich erkannte mich im Ausgang vom Anderen, sondern die Anderen würden in mir,

⁵³ A.a.O., 131–132.

⁵⁴ Das Gutachten Husserls befindet sich am Schluss der italienischen Übersetzung *Il problema dell'empatia*. Roma 1985. Husserl gab Edith Stein die höchste Note: *summa cum laude*. Vgl. E. Husserl, Empfehlung für eine Habilitation Edith Steins. In: Waltraud Herbstrith, Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen. 2. Aufl. Freiburg 1985, 77.

⁵⁵ A.a.O., 41. Ebenso Carla Bettinelli, a.a.O., 20.

durch meine Einfühlung konstituiert. Der Andere wäre nicht ohne weiteres ein anderer. Der Andere wäre ein Du, das als Gegensatz zum ursprünglichen Ich erscheint.

Der Verdienst der Philosophin bleibt dennoch bestehen. Und das Thema der Einfühlung als Versuch, den Anderen als Person zu entdecken und nicht nur als zu bezwingenden Gegner zu verfolgen, ist nun von höchster Aktualität.⁵⁶

⁵⁶ »Después de setenta años de ver la luz, la obra de Edith Stein sobre la empatía (*Einfühlung*) ha irrumpido en el actual debate sociológico«, Alejandro Llano, *La nueva sensibilidad*. Madrid 1988, 228.

Von der Vernunft zum Glauben bei Edith Stein

Urbano Ferrer

Husserl soll über Edith Stein bemerkt haben, alles sei an ihr wahr.¹ Ähnlich äußerte sich Xavier Zubiri, nach einem Besuch im Kölner Karmel:

Sie war eine sehr weibliche, feine Frau, mit einem sehr intelligenten Lächeln; man erfasste klar in ihrer Person einen Nimbus von Heiligkeit; sie strahlte Heiligkeit aus.²

Diese beiden Aussagen haben mich veranlasst, die Kontinuität ihres philosophischen Werkes vor und nach ihrer Bekehrung im Hinblick auf die Problematik der Beziehung zwischen Vernunft und Glauben zu untersuchen. Das bedeutet, dass die von der späteren Stein aufgeworfenen Fragen an Antworten anknüpfen, die auf davor liegende Fragen gegeben wurden. So eröffnete die Unzufriedenheit mit der seelenlosen Psychologie von William Stern und mit dem Neukantianismus, wie ihn Richard Königswald in Marburg lehrte, allmählich die durch die Glaubenslehre gebahnten Wege. Die Vernunft, in deren Namen sich Edith Stein damals von religiösen Fragestellungen entfernte, ist dieselbe, der später ihre Grenzen gezeigt werden. Diese wissenschaftlich fundierte Einschränkung befreit den Blick für Dimensionen, in denen meta-vernünftige Erfahrungen möglich sind.

Erhellend diesbezüglich ist ihre Dissertation »Zum Problem der Einfühlung«, die für ihre spätere Entwicklung entscheidend ist. Die junge Phänomenologin tritt gegen damals verbreitete psychologistische Erklärungen der Einfühlung auf. Weder Introspektion noch Ableitung von eigenen Zuständen vermögen Phänomene wie etwa Wahrnehmung oder Einfühlung angemessen zu erklären. Befinde ich mich etwa vor dem Selbstporträt von Rembrandt, so sehe ich, ohne eine psychologisierende Auslegung heranziehen zu müssen, unmittelbar eine seelisch repräsentierte Realität, die nicht von meinen Akten gesetzt ist. Und in der wirklichen Realität erkenne ich ebenfalls unmittelbar, ob mein Gegenüber aufmerksam oder zerstreut ist. Wie aber ist eine solche intuitiv einführende Erkenntnis des Anderen möglich, ohne dass sie weder abstrakter Urteile noch nachheriger Überprüfung bedarf?

Zur Lösung dieses Problems versucht Stein im dritten Teil ihrer Doktorarbeit mit dem Begriff eines fremden Ich beizutragen. Dieses ist zwar mit seinen leiblichen und seelischen Äußerungen nicht identisch, in ihnen jedoch unmittelbar anwesend. Folglich kann es im anderen Ich wirklich, aber nicht ursprünglich präsent werden. Während nämlich in den je-

¹ B. Halda, *Thématique phénoménologique et implications* (Husserl, Edith Stein, Merleau-Ponty), Nauwerlaerts, Louvain, 1976.

² »Mujer muy femenina, suave, sonrisa inteligentísima, claramente se aprehendía en su persona un halo de santidad. Emanaba santidad« (Carmen Castro, »Ya«, 1.5.1987).

weiligen Erlebnissen *leibliche Empfindungen, seelische Zustände* und *das Bewusstsein davon* gegeben sind, entziehen sich hingegen in objektivierenden Akten die eigene oder fremde Person der Erfassung. Denn die Person bezeichnet ein subjektives, allen phänomenalen Ausdrücken zugrundeliegendes Prinzip. Aufgrund dieser personalen Prägung erwirken Leib, Seele und Bewusstsein eine jeweils subjektiv-objektiv zu kennzeichnende Doppelheit, die sich in ihnen je unterschiedlich widerspiegelt: *im Leib*, sofern er als ein solcher – physischen und organischen Gesetzen unterworfen – erlebt wird; *in den psychischen Zuständen*, sofern sie in sich selbst nicht sichtbar, sondern nur in neuen Akten zu objektivieren sind; *das Bewusstsein* schließlich ist in seinem lebendigen Verlauf als eine abgrenzbare zeitliche Strecke gegeben.

Die Einfühlung ist also nicht Funktion des psychophysischen Ich; sie ist aber auch nicht ein Akt des reinen Ich, das den Bewusstseinsgesetzen gemäß die Gegenstände mitkonstituiert, vielmehr ist sie ein Akt der Person, der gleichzeitig die organischen leiblichen Bewegungen des Anderen, seine seelischen Fähigkeiten und die Eigenart des fremden persönlichen Ich bekundet. So wie wir einen in Bewegung befindlichen Körper unmittelbar, ohne Rückgriff auf das Wesen der Bewegung, erfassen, nehmen wir analog eine andere Person wahr, ohne erst ihre differenzierbaren Schichten miteinander verknüpfen zu müssen.

In Steins Arbeit *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und Geisteswissenschaften* von 1922 führt der Begriff ›Lebenskraft‹ eine neue Wende hinsichtlich des Ich-Subjekts ein. Der Unterschied zwischen Bewusstseinsstrom und Lebenskraft zeigt sich dabei auf folgende Weise: Während sich der erste in sich selbst durch die Folge retentional akkumulierter Erlebnisse zusammensetzt, wohnt die zweite einem kausalen Einwirkungen ausgesetzten Subjekt inne. In diesem Sinn tritt z. B. das einem unbemerkten Mattigkeitszustand entsprechende affektive Erlebnis aus einem verschwommenen kausalen Hintergrund hervor, der dem Erlebnis seine qualitativen Züge verleiht. Eine äußerliche Wirkung betrifft weder die in den Akten gegebenen Objekte noch das korrelative Bewusstsein von ihnen, sondern die Lebenskraft des Subjekts der Erlebnisse als Bewusstseinsträger.

Die über die Lebenskraft wirkende psychische Kausalität stellt die periphere Schicht der Person dar, durch die diese in Austausch mit der Umwelt tritt; sie markiert jedoch auch diejenige Schicht, durch die sich das reale persönliche Subjekt manifestiert, das in Anbetracht phänomenaler Änderungen in den erlebten Gehalten als dasselbe überdauert. Diesem ersten Manifestationsmodus nach ist das wesentliche Merkmal des Subjekts die Aufnahmefähigkeit oder Rezeptivität.

Die Realität übt keine Wirkungen auf das reine Erleben. Aber die Erlebnisse selbst und z.T. auch ihre Gehalte sind Bekundungen realer Zuständlichkeiten und Eigenschaften wie die Lebensgefühle.³

³ Beiträge ..., Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung V, 1922, 21.

Der zweite Teil der erwähnten Schrift ist den Beziehungen zwischen Individuum und Gemeinschaft gewidmet. Im Bereich der Erlebnisse des individuellen Ich sind für die Gemeinschaft nur diejenigen konstitutiv, die in der personalen Realität des Geistes beruhen, insofern dieser sich Werten öffnet, die in fundierten kategorialen Akten geeint sind. In dieser Hinsicht unterscheiden wir zwischen einem sinnlichen, unmittelbaren und unaussprechbaren Schmerz und dem wertenden, von einer Mehrheit von Subjekten erfassbaren und in verschiedenen Kontexten wiederaufnehmbaren Sinngehalt. Die überindividuellen Einheiten sind nicht in psychische Interaktionen aufzulösen, sondern sie werden als geschichtliche Bildungen allein in den Individuen bewusst, aber mittels deren affektiven oder willentlichen, mitteilbaren Stellungnahmen. »(Die Gruppe) ist das Subjekt des Gemeinschaftserlebnisses, das in uns, den einzelnen individuellen Subjekten, die zu ihr gehören, lebt. Dieses Subjekt fühlen wir in uns getroffen, wenn wir ein Gemeinschaftserlebnis haben. Ich traure als Glied der Truppe, und die Truppe trauert in mir.«⁴

Der folgende Schritt im Hinblick auf eine phänomenologische Erhellung des Wesens der Person besteht für Stein darin, das mit Lebenskraft ausgestattete und auf der Grundlage bestimmter Erlebnisse Gemeinschaften aufbauende Subjekt als die je einzelne Person zu denken, und zwar hinsichtlich ihres spezifischen Kerns wie ihrer Entfaltung. Diese Denkbahn wird in *Einführung in die Philosophie* und vor allem in *Endliches und Ewiges Sein* entwickelt.

Stein wurde durch Husserls Vorlesungen über die Person, die sie selbst im Rahmen des zweiten Bandes von Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* editorisch bearbeitet hatte, auf die Spur dieses Denkweges gebracht. Diesen Analysen zufolge ist das personale Ich nicht nur reines und leeres Ich, sondern umfasst auch die qualitativen und differenzierten Eigenschaften eines empirischen Subjekts. Nach Husserl prägen je bestimmte Habitualitäten und Motivationen eine Person. Stein betont jedoch darüber hinaus die Verankerung dieses personalen Ich in einem unsichtbaren Kern. Um dergestalt die ontologische Subsistenz der Person freizulegen, übersteigt sie die phänomenologische Analyse, obgleich sie den phänomenologischen Ausgangspunkt nicht preisgibt: den Aufweis der in seinem Inneren verankerten Einzigartigkeit des personalen Ich.

Der individuierende Charakter einer Person darf nicht mit den Grundzügen verwechselt werden, die jeweils von ihren Akten hervorgebildet werden. Während man auf letztere mit annähernden Ausdrücken wie kühn, zögerlich usw. verweisen kann und sie sich in Korrelation mit diesen oder jenen Werten hervorbilden, trägt der individuierende Charakter von Anfang an zu der auszeichnenden Charakterisierung einer Person bei. Aber der so verstandene Charakter bezieht sich nicht deshalb, weil er individuierend ist, auf die individuellen leiblichen und seelischen Fähigkeiten derselben. Er ist vielmehr die irreduzible qualitative

⁴ Op. cit., 120.

Bestimmung, die die willentlichen Stellungnahmen der Person und die Art, wie sie von ihrem spezifischen Vermögen Gebrauch macht, prägt. Als das letzte differenzielle Moment einer Person zeichnet er für ihre innere Entwicklung die wesentlichen Schranken vor. Mit Steins Worten:

Er ist ein in sich Bestimmtes und stempelt jeden aus ihm entspringenden Akt als Erlebnis eben dieser und keiner anderen Person. Er verleiht seine Prägung aber auch dem Objektbereich, das er der Person erschließt: der Welt der Werte.⁵

Wie aber geht Stein von dem als Zentralpol von Akten phänomenologisch gegebenen reinen Ich zum personalen Sein über?

Der vermittelnde Begriff zwischen bewusstem Ich und Person ist für Stein das Selbstsein, insofern dieses im *Selbstbewusstsein* impliziert ist. Ausdrücke wie ›mein Leib‹, ›meine Seele‹ oder ›mein Ich‹ setzen in der Person ebenso ein für diese selbst wie für die Anderen unobjektivierbares Selbstsein voraus, das den Grund für jene Vermittlung bezeichnet. Im Gegensatz dazu werden Eigenschaften und erworbene Qualitäten der Person nur besessen, da hier zwischen dem Subjekt und seinem Besitztum ein gewisser Abstand besteht. Das Selbst wird in der Entwicklung der Person von der Ichaktivität geformt.

Der ganze Mensch erhält seine Prägung durch das aktuelle Ichleben und »Materie« für die Formung durch die Ichaktivität. Hier erst stehen wir vor dem Selbst, das vom Ich geformt werden kann und soll.⁶

Das bewusste menschliche Ich bleibt im immateriellen Raum des Selbstseins in sich zusammengezogen, und korrelativ ist das Selbstsein nur teilweise durch das Ich erhellt.

Dem Ich entspricht eine weder in actu bestehende noch vollkommene, sondern nur habituelle Erkenntnis seiner selbst. Das führt Edith Stein dazu, in der Erfahrung des Ich zwei Ebenen voneinander zu unterscheiden: a) das reine Ich, das sich mit jedem Erlebnis in seiner Individualität miterlebt und seiner selbst als eines solchen bewusst ist, das eben es selbst und nicht ein Anderer ist, ohne mit diesem Anderen einen bestimmten Anderen zu identifizieren; dies ist das ipse, auf das sich das ›mein‹ gründet; b) das Ich, das sich in den Bewusstseinsstrom einfügt, wodurch es qualitativ zu einem von Anderen differenzierten und mit einer eigenen Zeitlichkeit ausgestatteten Ich wird. Nur wenn das Ich in diesem zweiten Sinn verstanden wird, kann dem Leib und der Seele dieselbe Singularität zugesprochen werden. Denn dieses zweite Ich dimensioniert sich nach Seele und Leib, die auf diese Weise an seiner Einzigartigkeit teilhaben.

In diesem Rahmen sind räumliche Bilder, die, zumal mit Bezug auf die Ausdehnung des Selbstseins, verwendet worden sind, um die persönliche Einheit zum Ausdruck zu bringen, nicht treffend. Anstatt aneinander gefügte Schichten stellen Ich, Seele und Leib eher *drei* Kreise dar, die sich allmählich von einem Zentrum aus entfernen: die psychischen Fenster

⁵ Einführung in die Philosophie. ESW, Bd. XIII, Freiburg 1991, 157.

⁶ E. Stein, Der Aufbau der menschlichen Person, ESW Bd. XVI, 1994, 111.

(2), durch welche die sinnlichen Qualitäten in das Ich eindringen, sowie der ausgedehnte und teilbare Leib (3) – beide aber unlösbar vom Ich (1). Der Vergleich des psychischen Bereichs mit dem Wohnsitz in einer Burg ist nämlich nur dann möglich, wenn man die Burg verlassen hat.

Was also die Person in ihrer Einzigartigkeit zu erkennen erlaubt, ist die Einheit des Selbstseins, so wie es in der Herrschaft über sich selbst offenkundig wird, indem sich die Person ihre Akte aus dem Bewusstsein von sich selbst her zuspricht. Das Selbstsein ist der Ort des Übergangs vom bewussten Ich zur volumenhaften Person, mit all ihren Ebenen und Dimensionen. Die Nichtumfassbarkeit der Person für sich selbst ähnelt in einem gewissen Sinn dem Fluss des Bewusstseins, insofern die stets fließende Gegenwart von einem immer undeutlicher werdenden Kometenschweif umgeben erscheint. Gleichfalls erhebt sich das leuchtende Ich der Person aus einem dunklen Grund, wie die Kerzenflamme, die »von einem selbst nicht leuchtenden Stoff genährt wird«.⁷

Eine solche Nichtumfassbarkeit ist auf den Gebieten der Erkenntnis jedoch kein singulärer Fall. Das gesamte bewusste Leben ist vielmehr durch den Unterschied von Akt und Potenz bestimmt, kraft dessen im aktuellen Punkt des Stroms das, was noch nicht herangeströmt ist, sich ankündigt und andererseits das schon Herangeströimte immer mehr versinkt.

Und das unmittelbar gewisse Gegenwartsleben ist die flüchtige Erfüllung eines Augenblicks, sofort zurücksinkend und sehr bald völlig entgleitend.⁸

Nun sind die zeitlichen Grenzen des erfahrenen Inhalts Anzeichen für die menschliche Endlichkeit, und die äußeren wahrgenommenen Objekte wie auch die ichliche Identität übersteigen daher ihre zeitlichen Erscheinungen, wie Husserl hervorgehoben hatte. Aber im Unterschied zum nur über Schatten gegebenen Objekt verweist die Transzendenz der Person auf ein dauerndes, seine Akte beseelendes Subjekt, in dem sich diese bewusst sind, von einem zugrundeliegenden Ich vollzogen zu sein.

Indem es sie als eigene erlebt, vollzieht das Ich seine Akte, zumal diese aus den nicht in actu bewussten Schatten der Seele auftauchen: Solche Schatten werden den seelischen und leiblichen Komponenten ein und derselben Person, die sich als ein Ich anerkennt, gerecht.

Das Ich ist gleichsam die Durchbruchstelle aus der dunklen Tiefe zur klaren Helligkeit des bewußten Lebens und damit zugleich von der »Möglichkeit« oder »Vorwirklichkeit« zur vollen gegenwärtigen Wirklichkeit (von der Potenz zum Akt).⁹

Das Ich ist in die personale Realität eingebettet, ohne in völliger Deckung mit ihr zu sein; dies zeigt sich darin, dass weder alle Äußerungen der Person willentliche Stellungnahmen sind noch mit den vom Willen dirigierten Tätigkeiten zusammenfallen.

In der Tat ist das Ich schon bezüglich seiner bewussten und freien

⁷ E. Stein, *Endliches und ewiges Sein*, Werke, II, 1986, 336.

⁸ Ebd. 337.

⁹ Ebd. 348

Akte mit seiner Begrenztheit konfrontiert, aber damit erweist sich zugleich die Person nicht nur als Träger ihres eigenen Lebens, sondern auch als Hypostasis oder Träger ihres Wesens (Substanz). Das vordergründig Widersprüchliche ist möglich, weil Leben und Wesen der Person sich nicht decken und folglich nicht alle personalen Akte notwendig vom bewussten Ich vollzogen sein müssen.¹⁰ Die Person vollzieht lebendige Bewegungen, die von keiner willentlichen Stellungnahme des Ich herzuleiten sind. Für ihre Auffassung, in unterschiedlichen Situationen dieselbe zu sein, bedarf sie nicht der Erfüllung einer Identifikationssynthese zwischen dem Lebensträger Ich und den das bewusste Leben eingrenzenden Schatten, die ihr so zukämen wie einem Etwas die dinghaften Eigenschaften, sondern es geht um eine von derselben vorausgesetzte Identität. Daher stößt das Subjekt, wann immer es seine bewussten und freien Akte vollzieht, an Grenzen, zugleich aber ist es frei zu ihrer Überschreitung, sofern die Wirkung der übernatürlichen Gnade bis zu den seelischen, vom Subjekt selbst nicht durchhellten Schatten vordringt.

Die Standhaftigkeit des seelischen Zentrums resultiert nicht ausschließlich aus Niederschlägen im Bewusstseinsleben, so wie Husserl das habituelle Ich zu kennzeichnen bestrebt war. Was der Ichstrahl erfasst, ist lediglich der aktuelle Gegenstand mit seinem Hintergrund von Inaktualitäten, indem es den verborgenen Kern des personalen Ich übersieht. In diesem Kern beruht z.B. die Verantwortung, die nicht von einem bloßen Pol der Akte übernommen zu werden vermag, der sich ihrer somit entledigen könnte. Von vollzogenen Wahrnehmungen, Erinnerungen und Willensakten verbleibt nicht allein deren Ergebnis, sondern eine neue Erfahrung der Seele selbst.

Diesem von der natürlichen Vernunft unerforschten Bereich ordnet Edith Stein die theologischen Tugenden zu, wobei sie auf das trinitarische, von Augustinus entdeckte und von Johannes vom Kreuz wieder aufgenommene Abbild der göttlichen Dreieinigkeit zurückgreift. Demzufolge stehen Glaube, Hoffnung und Liebe in Verbindung mit dem geistigen Vermögen, d. h. mit dem Intellekt, dem Gedächtnis und dem Willen. Jede wirksam gewordene Tugend bewirkt nämlich eine Entsagung von der natürlichen Ausübung der jeweiligen geistigen Kraft. Infolgedessen sind übernatürliche Akte angemessen nur in der bewältigten Abkehr von natürlichen Neigungen zu vollziehen. Was jenen drei Tugenden ihre gemeinsame Struktur verleiht, ist der mangelhafte intentionale Besitz des jeweils Geglaubten, Gehofften und Geliebten.

Die Undurchsichtigkeit der Person für sich selbst ist die Voraussetzung für die Auffindung des Gottes, der sich der Seele über alle bildliche und intellektuelle Spezies hinaus offenbart. Obwohl die so zuteil werdende Wahrheit solche Begriffe, von denen der Mensch eine natürliche

¹⁰ »Das Leben des Ich ist sein Sein, aber es deckt sich nicht mit dem Sein des Menschen, und der Beginn des wahren Ichlebens ist nicht gleichbedeutend mit dem Beginn des menschlichen Daseins« (ebd. 318).

Kenntnis besitzt, miteinbezieht, bringt sie die Hingabe des Glaubens, das augustinische »credere in Deum«, mit sich, d. h. die Einklammerung der natürlichen Akte und Begierden, die für die den Glauben kennzeichnende Haltung des Vertrauens erforderlich ist.

Nur die Tugend des Glaubens vermag die Kluft zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer zu überbrücken, da der Glaube das angemessene Mittel für die Vereinigung mit dem Schöpfer darstellt. Die auf der natürlichen Ebene sich vollziehenden seelischen Funktionen nähren sich von sinnlichen Bildern, von denen abgesehen werden soll, um Zutritt in das Innere der Seele zu erlangen. Diese Entleerung und konsequente Einsamkeit wird, veranlasst durch die Wirkung Gottes in der Seele, von dichter Nacht ausgefüllt. Demzufolge ist es nicht verwunderlich, wenn Gott in den Heiligen Schriften hinter natürlichen Phänomenen wie der Wolke, dem brennenden Dornbusch, der Rauchsäule oder dem sanften Säuseln verdeckt erscheint und seine Stimme nur mittels der Verschleierung durch jene Phänomene gehört zu werden vermag.

Nun ist die Einklammerung der natürlichen Kräfte nur möglich in einem Wesen, das bei sich selbst steht.

Aber wir sind zu dem gelangt, was bei der Aufhebung der Kräfte unangetastet bleibt. Es muss ja etwas bleiben, wenn erst nach Aufhebung der Kräfte die Vereinigung mit Gott und die Umformung in Gott möglich sein soll. Und dieses Etwas, jenseits von Sinnlichkeit und sinnlich-gebundenem Verstand, muss erst der Geist im eigentlichen Sinn sein.¹¹

Je mehr die Loslösung von weltlichen Reizen in der Seele verwurzelt ist, desto intensiver soll ihre Wachheit und innere Tätigkeit sein, weil der personale Geist trotz des Mangels an sinnlichen Bedingungen seine dauernde Substanz und entsprechende Akte bewahrt. Die Person und ihre geistigen Vermögen bleiben unberührt, wenn die weltlichen Dinge und das Verlangen nach ihnen eingeklammert werden.

Es ist dem Geist eigen, ohne Verlust seiner selbst außer sich zu sein. Während vorhandene Dinge durch räumliche Grenzen voneinander getrennt sind, bleibt der Geist in seiner Hingabe in sich bestehen, wie die trinitarische Circumincessio der göttlichen Personen es eminenterweise darlegt, derzufolge eine jede Person ganz und gar in der anderen ist, ohne ihre eigene Subsistenz aufzugeben. Folglich besteht der Grund der Undurchsichtigkeit der menschlichen Person für sich selbst nicht nur in ihren wesentlichen Grenzen, sondern auch darin, dass sie nicht die ursprüngliche Quelle der ihr zuerteilten Aktivität ist.

Was das Innerste der Seele beherbergt, ist für Stein nicht ein erster Willensakt, sondern eine vorgegebene lebendige Realität, die in ihrer ganzen Weite von der Seele nicht erfasst werden kann. Erhellend ist in dieser Hinsicht die Analogie der Erkenntnis seiner selbst mit dem Bewusstsein des Leibes. Auf die Unvollkommenheit des Gegebenseins des Leibes weist nicht nur die Reihe möglicher Wahrnehmungen hin – wie

¹¹ E. Stein, Kreuzeswissenschaft. ESW, I, 1983, 104.

dies auch bei der Erfassung materieller Gegenstände der Fall ist –, sondern sie resultiert aus seiner nicht-objektiven und daher unübersehbaren Anwesenheit für das Subjekt. Aus diesem doppelten Grund verbleibt im eigenen Leib unerlässlich ein undurchdringbarer Rest. Und weil der Leib in seiner subjektiven Einheit Ausdruck der einzelnen Subjektivität ist, kann diese nur mittels der Unerschöpflichkeit und Undurchdringlichkeit der Leibgebung gegeben werden.

Bezüglich der in sich selbst lebendigen Seele verfügen wir nicht über eine intentionale Spezies, die unser Wesen charakterisieren würde. Stein nennt diese nicht-begriffliche Art der Erkenntnis Urleben oder Eigenleben. Dies bezeichnet für jede Person den Ort erster und grundlegender Willensentscheidungen, ist aber selbst nicht in gegliederte Gedanken oder in gefällte Entscheidungen aufzulösen, sondern offenbart sich in Gedanken des Herzens oder ersten Regungen. Es geht um das intime Zentrum, wo die ersten und grundlegenden Entscheidungen in Einklang mit dem eigenen Ethos gefällt werden.

Diesem Zentrum ist der Beistand Gottes in der Seele durch die Gnade zugeordnet, der die freie Rezeptivität hervorruft.

Dabei ist zu bedenken, dass die Eigentätigkeit der Seele augenscheinlich immer mehr abnimmt, je mehr sie sich dem Innersten nähert. Und wenn sie hier angelangt ist, wirkt Gott alles in ihr, sie hat nichts mehr zu tun, sondern nur noch in Empfang zu nehmen (J. vom Kreuz, *Llama de amor viva*, Obras, IV, 12 ff.). Doch gerade in diesem In-Empfang-Nehmen kommt der Anteil ihrer Freiheit zum Ausdruck. Darüber hinaus greift aber die Freiheit an noch viel entscheidenderer Stelle ein: Gott wirkt nur darum hier alles, weil sich die Seele Ihm völlig übergibt. Und diese Übergabe ist die höchste Tat ihrer Freiheit.¹²

Derselbe Lebensstrom verläuft in Gott und in der für die wohltuende Tätigkeit der Gnade empfänglichen Seele. Denn diese verspürt in ihrem Inneren weder die göttliche Ausstrahlung noch den einströmenden Gast, sondern nur die wohltuenden göttlichen Wirkungen. Die übernatürlichen Tugenden füllen gerade jenen nicht in actu bewussten Raum aus, indem die Seele sie in sich als ihren schon ausgebildeten Habitus antrifft. Die Entwicklung des keimhaften übernatürlichen Lebens hängt jedoch sowohl von seinen innewohnenden Virtualitäten als auch von der eigenen Mitwirkung ab. Darum ist die Gnade weniger ein von außen her in das Innere einfließendes Geschenk als eine Überhebung des geistigen Lebens. Das oberste Gesetz universeller Liebe wäre in der Tat ohne die wirksame Beihilfe der unbegrenzten Gnade, indem Gott sich der Seele grenzenlos hingibt, unmöglich.

Das vereinende Mittel resultiert nicht aus einem transeunten Willensakt, denn es ist nichts anderes als das eigene Herz. Die Hingabe des Menschen betrifft ihn selbst und nicht die Vollbringung einer vom Willen dirigierten Aktivität. Und so wie die Einzigartigkeit der göttlichen Dreieinheit nicht den Unterschied zwischen den drei Personen ausschließt, wird auch die menschliche Person nicht in Gott aufgesogen, wenn sie

¹² Op. cit., 145.

sich Ihm zuwendet. Die Subsistenz und Innerlichkeit der menschlichen Person erlauben ihr, ihre Selbigkeit zu erhalten, wenn sie die eindringende Wirkung der Gnade in sich zulässt. Selbst Gott macht vor der freien Antwort des Menschen Halt, indem Er sie achtet.

Das Innerste, worin die Person ihre Energien sammelt, geht der Spaltung in Kräfte und Tätigkeiten vorher; ihre ersten Regungen oder so genannten Gedanken des Herzens sind nämlich formlos, und nur später entspringen ihnen fassbare innere Worte und Willensentscheidungen, für die Ausdrücke gebildet und Handlungen entworfen werden.

Der Mensch ist dazu berufen, in seinem Innersten zu leben und sich selbst so in die Hand zu nehmen, wie es nur von hier aus möglich ist; nur von hier aus kann er den Platz in der Welt finden, der ihm zugeacht ist.¹³

Dem Herzen entströmen die Stellungnahmen, an denen der ganze Mensch Anteil hat und die sich verbinden mit einer Annahme oder Ablehnung. Diese Einfachheit der im Tiefsten angesiedelten Akte entspricht der Johanneischen Entblößung der Kräfte, die für die Zustimmung des Glaubens erforderlich ist.

Daher tritt die Johanneische dunkle Nacht in der Seele nicht als hinzukommendes Element auf, sondern sie verdankt sich der inneren Entleerung der Seele, die in ihrer entgleitenden Temporalität und in jenen eine völlige Herrschaft über sich selbst verhindernden Dunkelheiten vorgezeichnet ist. Die Person prägt nicht nur ihren Leib und ihre Seele, indem sie beides in persönlichen Ausdruck verwandelt, sondern auch und gleichzeitig ist sie von beiden stets wie von einer finsternen Hülle umgeben. Im Unterschied zu äußeren Körpern lässt sich der eigene Leib nicht allseitig durchschauen, und auf ähnliche Weise bleiben vor dem inneren Bewusstsein die seelischen Dispositionen nach außen gewendet. Inmitten der natürlichen und tiefsten Dunkelheit der Nacht strahlt am intensivsten der Glaube sein erhellendes Licht aus, ohne dass darum die vermittelnden natürlichen Schatten beseitigt werden.

Ähnlich bewirkt das einzige göttliche Verbum die Verneinung der Namen und Bilder, die sich die natürliche Erfahrung als unangemessene Ausdrücke des im Glauben angenommenen Gottes verschafft hatte, wie dies in der Symbolischen Theologie des Dionysius Areopagita der Fall ist. Gott ist der erste Verwender der Symbole, um sich den Propheten kund zu tun. Nur in einem symbolischen Sinn sind Elemente und Erscheinungen der Natur sowie Dinge und Vorkommnisse der mitmenschlichen Umwelt ebenso dazu fähig, in uns ein Verständnis des Glaubens (*fides qua creditur*) anzuregen. Zweifellos enthält die Heilige Schrift zahlreiche Symbole, Gleichnisse und Parabeln, mit deren Hilfe der in sich selbst unerschöpfliche Gehalt des Glaubens dargelegt ist.

Gebrauch wie Auslegung dieser Vergleiche setzen den Glauben voraus, indem dieser auf das einzige, durch die Vergleiche gedeutete Wort verweist, das sich mit deren Hilfe, mit den der natürlichen Erfahrung

¹³ Op. cit., 143.

entlehnten analogen Termini, auszudrücken sucht. Stein begreift im selben Sinn wie Johannes vom Kreuz die Transzendenz des Wortes, durch das Gott mit Bezug auf die vermittelnden Taten und Worte alles über sich gesagt hat. »Das Wort Gottes ist Offenbarung übernatürlicher Wahrheit und zugleich Ansprache, die den Glauben als Annehmen und Festhalten der offenbarten Wahrheit fordert.«¹⁴ Infolgedessen spielen die Symbole eine vermittelnde Rolle zwischen dem unersetzbaren Wort Gottes, auf das sich der Glaubensakt richtet, und der menschlichen Person, die es mit ihren begrifflichen Mitteln aufnimmt und in seiner einfachen Wahrheit in mannigfache Aussagen übersetzt.

Die einzigartige Beschaffenheit der Glaubenserkenntnis unterscheidet sich von der entsprechenden ursprünglichen Erfahrung darin, dass sie das Unsprechbare und Unsichtbare zum Ausdruck zu bringen versucht. Dieser Abstand ermöglicht jedoch gerade den Fortschritt innerhalb einer nicht ganz erfüllten Erkenntnis. Denn die Wörter und Bilder, mit denen der Glaube verdeutlicht wird, sind der Anfang eines Erfüllungsvorgangs, der sich der neuen, in der Heiligen Schrift sich findenden Wörter und Bilder und ihrer auslegenden Anwendung bedient.

Letztlich ist die Glaubenserkenntnis ein Itinerarium, dessen Durchgang auf die unmittelbare Anschauung Gottes zielt. Der Glaube wird nicht nur von den teilweise von der Vernunft aufgeworfenen Fragen (*praeambula fidei*) vorbereitet, sondern auch dessen Vertrauen erwirkender Weg wird mit Hilfe auslegender, entschlüsselnder und mittelbarer Erkenntnisse der zusammenbringenden Vernunft beschritten.

Der Glaube ist eine Gabe, die auffordert, mehr zu verlangen: als dunkle und uneinsichtige Erkenntnis erweckt er die Sehnsucht nach unverhüllter Klarheit, als vermittelte Begegnung das Verlangen nach unmittelbarer Begegnung mit Gott.¹⁵

Haben wir zunächst der aus der Vernunft zugänglichen Wahrheit ihre Offenheit zum Glauben vernommen, so ergänzen wir jetzt den Kreis im umgekehrten Sinn: Indem es sich nun zeigt, dass der übernatürliche Glaube die Vernunft beruft, um mit deren unvollkommenen Mitteln die in ihm beschlossene Wahrheit auszudrücken.

¹⁴ E. Stein, »Wege der Gotteserkenntnis«, Erkenntnis und Glaube. Werke, XV, 1993, 89.

¹⁵ Op. cit., 103.

Edith Steins Benediktinertum und die evangelischen Räte

Michel de Goedt¹

1. Theologin und Prophetin

Edith Stein, die Karmelitin Sr. Theresia Benedicta a Cruce, hält am 14. September 1941², wie schon in den vergangenen zwei Jahren am gleichen liturgischen Datum, auf die Bitte der Priorin hin die Meditation, welche die Schwestern auf die Erneuerung ihrer Gelübde vorbereitet.³ Mit Benedikt von Nursia, auf den die karmelitanische Tradition zurückgeht, leitet sie sie ein, indem sie appelliert, mit dem Fest der Kreuzerhebung das jährliche Fasten zu beginnen. Damit erinnert Edith Stein an den Ursprung der Fastenzeit im Karmelitenorden, obwohl diese nur den Rahmen für die Erneuerung der Gelübde darstellt und viel später als die benediktinische Regel, die *Sancta Regula*, entstanden ist. Sie stellt das Geheimnis des Kreuzes als theologische und spirituelle Vertiefung in den Mittelpunkt. Die strengere Lebensführung, die das Ordensfasten signalisiert, wird formell nicht in Betracht gezogen. So erweist sich die Wahl des 14. September durch den Vater des abendländischen Mönchtums als fruchtbar über den historischen Anlass hinaus. Zwei Jahre zuvor hatte sich Edith Stein mit einem Hinweis auf die Tradition des Ordens begnügt: »Unser heiliger Orden lässt uns mit der Aufrichtung des heiligen Kreuzes die Fastenzeit beginnen.«⁴

In dieser Meditation, die eine Vorahnung von ihrer künftigen »tiefsten Nacht«⁵ verrät, huldigt Edith Stein spontan dem, was man ihre »reiche benediktinische Vergangenheit« nennen könnte. Die Nähe des Todes erhellt bisweilen die Dankbarkeit zu denen, die entscheidende Phasen unseres Lebens mitgeprägt haben. So teilt sie vertraulich am Schluss eines sachlichen Briefes zusammen mit Neujahrsgrüßen ihrem Freund Roman Ingarden mit, dass sie sich in ihr »liebes Beuron« begeben werde, um dort die Adventzeit »fast wie ein richtiger Mönch« zu feiern.⁶ Schon 1928, als sie auf den Rat von P. Przywara SJ nach Beuron geht, um dort zusammen

¹ Der Originaltitel lautet: *Au seuil de sa Via Crucis. Edith Stein médite sur les vœux de la vie religieuse.* Aus dem Französischen von der Redaktion.

² Damals »Fest der Erhebung des Heiligen Kreuzes«, heute »Fest des glorreichen Kreuzes«.

³ Vgl. Kreuzerhebung, in: *Verborgenes Leben. Hagiographische Essays – Meditationen – Geistliche Texte.* ESW, XI, 1987, 134–137.

⁴ Kreuzerhebung, 14.9.1939. *Ave Crux, Spes unica.* ESW, XI, 1987, 124.

⁵ ESW, XI, 137.

⁶ Briefe an Roman Ingarden, 1917–1938, 146, Beuron, 22.12.1930. ESW, XIV, 217.

mit ihm an der Osterliturgie teilzunehmen, erweckte sie bei Abt Raphael Walzer folgenden Eindruck:

Als Edith Stein zum ersten Mal nach Beuron kam, war sie wahrhaft kein Neuling mehr. So viel Kostbares brachte sie mit, dass sie in der monastischen Atmosphäre dieses verborgenen Donauwinkels wohl gleich ihre eigentliche Heimat entdeckte, aber durchaus keine Umwandlung erfahren oder wesentlich Neues hinzuzulernen brauchte.⁷

In Beuron findet Edith den Ort, an dem sie ihren Hunger nach Gebet stillen kann. Stundenlang kniet sie versunken vor einem Bild der Schmerzensmutter.⁸ Ihre tiefe Sammlung hindert sie, voll an der Liturgie teilzunehmen und lässt Schwester Plazida ahnen, dass nicht eine benediktinische Abtei, sondern der Karmel ihre Bestimmung sei.⁹ Wie eine benediktinische Nonne legte sie sich nicht zur Ruhe ohne einen Abschnitt der Regel des hl. Benedikts gelesen und darüber meditiert zu haben. Doch den Karmel hat sie schon im Blick. Später wird die Karmelitin nicht undankbar sein: Nie wird sie vergessen, dass sie erst in Beuron die Antwort auf viele Fragen fand, die für ihren Lebensweg notwendig waren.¹⁰

Schwester Plazida bezeugt die spirituelle Bereicherung, die der benediktinische Geist für sie bedeutet hat:

Durch die Begegnung mit dem benediktinisch-liturgischen Geist von Beuron ist in Edith Stein (...) vieles innerlich gelöst und entfaltet worden, ohne das sie wohl nicht zu dieser wundervollen Größe und Weite herangereift wäre, die das Kennzeichen ihres Wesens ist.

Die Novizen, denen nicht entging, dass Edith Stein als erste am Morgen die Kirche der Abtei zum liturgischen Gebet betrat, nannten sie »Matutina«. Sie selbst sagt, dass Beuron für sie »eine Art klösterliche Heimat« geworden war.¹¹ Abt Raphael Walzer nannte sie »meinen Abt«. Vor jeder wichtigen Entscheidung bat sie ihn um Rat.¹² Von daher ist es verständlich, dass sie auf die Frage nach ihrem Schutzpatron antwortete: »Freilich ist es der hl. Vater Benedikt. Er hat mich adoptiert und mir in seinem Orden Heimatrecht gegeben.« Und sie fügt hinzu: »obgleich ich nicht einmal Oblatin war, weil ich immer den Berg Karmel vor Augen hatte.«¹³ Eine bemerkenswerte Treue zur eigenen Berufung und Dankbarkeit für die geistige Adoption!

⁷ W. Herbstrith, Das wahre Gesicht Edith Steins. Aschaffenburg 1987, 85. Vgl. ESA Köln.

⁸ J. Boufflet, Edith Stein, philosophe crucifiée. Paris 1998, 171, mit Hinweis auf R. Posset, Edith Stein, Schwester Theresia Benedicta a Cruce. Philosophin und Karmelitin. 74.

⁹ Herbstrith, a.a.O. (vgl. ESA Köln) 86.

¹⁰ Vgl. die Aussage v. Schwester Plazida bei Herbstrith, a.a.O., 86, auch folgendes Zitat.

¹¹ A. U. Müller/M. A. Neyer, Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau. Biographie. Zürich/Düsseldorf 1998, 184.

¹² Edith Stein, Wie ich in den Kölner Karmel kam. Mit Erläuterungen von Maria Amata Neyer, Würzburg 1994, 12.

¹³ Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil. 1934–1942. ESW. IX. Freiburg/Br., 1977, 178; Brief an M. Petra Brüning OSB. Dorsten, Köln-Lindenthal, 12.7.1934, 13.

Als Tochter Teresas von Avila und Adoptivtochter Benedikts meditiert Edith Stein also am 14. September 1941 mit ihren Schwestern im Karmel über die Ordensgelübde. In monastischem Sinn Nonne schöpft sie aus dem Quell des abendländischen Mönchtums. Sie ist Karmelitin aus Berufung. Nach ihrer Einführung lenkt sie den Blick auf das Alte und Neue Testament, um zum theologischen Kern der Gelübde zu dringen. Ihr prophetischer Blick hebt die Theologin über den traditionellen Rahmen der Gelübde hinaus und weist auf die Möglichkeit der Einswerdung mit dem Gekreuzigten auf dem Weg zur Auferstehung.

Fünf Meditationen über die Gelübde durfte sie ihren Schwestern vortragen. Die Reihenfolge ist nicht immer gleich. Vor dem vatikanischen Konzil hieß es im Ritual des Karmel: Gehorsam, Armut, Keuschheit. Sie wird in der ersten Meditation, in der die Keuschheit als »Reinheit« bezeichnet wird (14.9.1939), und auch in der vierten Meditation beibehalten, wo die Keuschheit »jungfräuliche Reinheit« genannt wird (6.1.1941). Die anderen drei Texte (2., 3. und 5. Meditation) beginnen mit der Armut. Hier lautet die Reihenfolge: Keuschheit, Gehorsam, im Anschluss an die Gaben der Drei Könige an das Jesuskind (6.1.1940), zweimal Gehorsam und Keuschheit. Diese erscheint das zweite Mal (fünfte Meditation am 14.9.1941) unter der Bezeichnung Reinheit, welche die Keuschheit in den erwähnten Texten (»jungfräuliche Keuschheit«, am 6.1.1941, und »Jungfräulichkeit«, am 14.9.1941) »ersetzt«.

Diese Ausführungen lenken die Aufmerksamkeit des literarischen Kritikers und Theologen auf die Verknüpfungen und Zusammenhänge – die *juncturae*, wie die lateinische Rhetorik sagt –, welche die organische Einheit eines Textes bzw. deren Abwesenheit enthüllen. Unsere Analyse beschränkt sich auf die Dimensionen, die das Thema des vorliegenden Aufsatzes zulassen. Die Meditation vom 14.9.1939 ist eine Betrachtung des gekreuzigten Christus. Nach der traditionellen Auffassung der Gelübde wird er als gehorsam, arm und »rein« gesehen. In diesem Text gibt es keinen Hinweis darauf, dass der Gehorsam die Armut, und die Armut die Reinheit (für Keuschheit) »hervorbringt«. Die Meditation vom 6.1.1940 reiht die Gelübde nach den Gaben ein, welche die Drei Könige dem Kinde Jesu darbrachten. Diese Symbolik lässt keine theologische Überlegung zu. Die Meditation vom 14.9.1940 deutet die Symbolik des Gekreuzigten: Die Nägel reißen die Hände auf, damit sie nichts festzuhalten vermögen (Armut); sie fesseln die Füße, damit sie keinen freien Schritt mehr gehen können (Gehorsam); die Keuschheit bindet Ordensmann und -frau durch eine »totale Vereinigung mit dem göttlichen Herzen«. Demnach finden die Gelübde ihre Einheit durch die Kreuzigung und durch den Gekreuzigten, und der Lanzenstich bedarf keiner tieferen Deutung mehr. Die Gelübde, im Zeichen des Gekreuzigten betrachtet, lassen die Theologie verstummen. Die Meditationen vom 6.1.1941 und 14.9.1939 bringt Edith Stein, trotz Beibehaltung der traditionellen Reihenfolge, in Zusammenhang mit den Gaben der Drei Könige (vgl. die Meditation vom 6.1.1940). Die Nähe des Stefan-Festes, des Festes der Unschuldigen Kinder, die Gegenwart des Lieblingsjüngers Jesu bei der

Krippe, die einer frommen Überlieferung entspricht, lenken Edith Stein ab und hindern sie die innere Einheit der Gelübde zu erfassen, die mehr im Hinblick auf gewisse Symbole und Bilder gesehen werden.

Im Unterschied zu den vier ersten Meditationen geht die fünfte und letzte nicht zum nächsten Gelübde über, ohne es auf einer Eigenschaft des vorhergehenden zu begründen bzw. auf einer Situation, die zeigt, dass ein Gelübde nur durch das nächste zur Vollendung kommt. So wird die Armut, die alles von der Nacktheit der Erlösung her begreift, die Enteignung kennen, die Menschen auf die Straße setzt. Wir können dafür beten, dass uns dies erspart bleibt, »aber nur mit dem ernst und ehrlich gemeinten Zusatz: Nicht mein, sondern dein Wille geschehe.«¹⁴ Auf diese Weise wird der Zusammenhang mit dem Gehorsam hergestellt, der die Erneuerung der Armut »ohne Vorbehalt« erlaubt. Der Gehorsam befreit den Willen von Bindungen, welche die Abhängigkeit stiftet. Gibt es größere Abhängigkeiten als die Leidenschaft? Die radikalste und einfachste Weise, sich davon zu befreien, ist die Jungfräulichkeit, die hier die Keuschheit in einem Sinne ersetzt, auf den wir später eingehen. Man ist wirklich arm nur durch den Gehorsam, und wahrhaft gehorsam nur durch ein keusches Herz. Ordensmann und -frau sind, wie Franz von Assisi, arm durch eigene Entscheidung, arm in den Leidenschaften, die das Herz an die Geschöpfe entfremdet. Diese Auffassung der Gelübde hat ihre Grundlage im Geheimnis des Erlösers: arm, gehorsam, rein.

2. Wort Gottes und theologisches Denken

Die Meditation vom 14.9.1941 zeigt, dass Edith Stein die Heilige Schrift nicht »zitiert«; sie ist von der religiösen Erfahrung und vom theologischen Denken durchdrungen. Das im Glauben Gelebte zieht wie ein Magnet das Wort Gottes an sich. Es ist wie Licht, das unerwartet den Gedanken erhellt, wie ein Musiker, der nicht nach Noten zu suchen braucht: Es kommt von selbst.

In der Betrachtung des armen Christus spricht ihm Edith Stein das zu, was Paulus über den apostolischen Dienst in 2 Kor 6,10 (vgl. auch ib. 8,9) schreibt: Er ist arm geworden, der reich war. Arm wurde er durch seine Geburt in der Krippe (Lk 2,7) und auf der Flucht nach Ägypten, die zeigt, dass er keinen Platz hatte, wohin er sein Haupt legen konnte (Lk 9,58). Derjenige, der ihm folgt, muss wissen, dass wir auf Erden keine bleibende Heimat haben (Hebr 13,14). Freuen wir uns, dass wir unsere Stadt im Himmel haben (Phil 3,20). Auf dem Höhepunkt der Armutsprüfung lautet seine Antwort auf die Frage: »Nicht mein Wille, sondern der meines Vaters sei getan!« (Lk 22,42). Dieser Gehorsam dem Vater gegenüber wird im Zusammenhang mit dem gesehen, weswegen er in die Welt gekommen ist: Die Erfüllung seines Willens (Hebr 10,5–10), unser Heil. Die Jungfräulichkeit (welche die Keuschheit ersetzt) stellt den be-

¹⁴ Kreuzerhebung, 14.9.1941, 135.

sten Weg dar, um der Abhängigkeit von den Leidenschaften zu entgehen – besser sogar als die Ehe, die Edith Stein natürlich zu würdigen weiß: »Schon die Ehe ist ein großes Geheimnis¹⁵ als Sinnbild der Verbindung Christi mit der Kirche und zugleich als ihr Werkzeug.« Die Jungfräulichkeit ist ein noch tieferes Geheimnis: »Sie ist nicht nur Sinnbild und Werkzeug der bräutlichen Vereinigung mit Christus und ihrer übernatürlichen Fruchtbarkeit, sondern Anteil daran.« Die Jungfrauen, frei für Christus, folgen ihm überall, wohin er geht (Apk 14,4); ihre Fruchtbarkeit ist so, »dass sie in ungeschwächter Kraft und ungeteilter Hingabe das göttliche Leben aufnehmen und in Vereinigung mit dem gottmenschlichen Haupt es zu anderen Seelen weiterleiten können und so dem Haupt neue Glieder erwecken.« Die Reinheit nimmt den Jungfrauen die Angst vor der Nacht der Sünde, in der sie berufen sind, das Licht der Gnade anzuzünden. Sie wissen, dass Christus, wie sein Stammbaum zeigt, zu den Kindern der Sünde gekommen ist und ihre Gesellschaft gesucht hat (Mt 1,1–17, vgl. Mt 9,10–13; II Kor 45,21).

Die Texte, die der *lectio divina* Edith Steins zugrunde liegen, bestätigen, was wir über die Theologie der Gelübde sagten: Sie verbinden innig mit Christus, gewähren die Gegenwart des Erlösers im Leben – eine Gegenwart, die schon geschichtliche Züge angenommen hat: bei Franz von Assisi, bei Johannes vom Kreuz, bei Theresia Benedicta selbst.

3. Theologische Ausblicke

Die Armut befreit den Christen von dem, was vergeht, und öffnet ihn für das, was bleiben wird. Das gilt auch für die anderen beiden Gelübde, die Edith Stein die Kraft gaben, mit der sie die dunklen Tage ihres Lebens außerhalb der Klausur ertragen konnte. Sie vergleicht sie mit den Sakramenten als »verordnete Gnadenmittel«: Wenn wir gehindert werden, sie zu empfangen, kann uns Gott seine Gnade auf andere Weise zukommen lassen.

Den Willen des Vaters erfüllen, das war »der Inhalt des Heilandslebens«. Zunächst erinnert Edith Stein daran, dass Christus durch seinen Gehorsam für den Ungehorsam der Menschen gebüßt hat. Sie fügt aber gleichzeitig hinzu, dass damit die Ausrichtung des Menschen auf sein wahres Ziel bezweckt war als Beitrag zur Vollendung der Schöpfung. Die Rückführung der Schöpfung zu ihrer ursprünglichen Bestimmung könnte auch Einfluss des Scotismus sein, der im *Romance sobre el evangelio* »*In principium erat Verbum*« zu finden ist.¹⁶ Jedenfalls, – das Gehorsamsgelübde und der Gehorsam Christi als Weg zur ursprünglichen Bestimmung des Menschen ist ein bedenkenswerter Ansatz!

Edith Stein bringt 1941 die »jungfräuliche Reinheit« (an Stelle von

¹⁵ Vgl. Eph 5, 32.

¹⁶ San Juan de la cruz, Obras completas. Madrid ²1980, Editorial de Espiritualidad, 69–79.

Keuschheit), so viel ich weiß, nur zweimal: Das erste Mal in der Meditation vom 6.1.1941, das zweite Mal in der vom 14.9.1941. Wenn Edith Stein von der »ewigen Jungfräulichkeit des Sohnes« spricht, ruft sie die Erinnerung an die absolute Liebe des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater wach. Ist diese Liebe, da ungeteilt und grenzenlos, eine jungfräuliche? Edith Stein sagt es nicht. Wir meinen, dass die ungeteilte Liebe zwischen Vater und Sohn unvergänglich ist. Selbst die Erscheinung in der Zeit durch die Menschwerdung konnte die ewige Beziehung nicht beeinträchtigen. Sie stellt nur die zeitliche Erscheinung einer ewigen Jungfräulichkeit dar, die dank eines durch eine Jungfrau empfangenen Leibes möglich wurde.

4. *Via crucis*

Kann ein Ende sein, wenn es um Öffnung geht? Edith Stein weist zweimal ausdrücklich auf die Jungfräulichkeit hin, in deren Geheimnis sie meisterhaft eingedrungen ist: einmal im Zusammenhang mit dem Erlöser, das zweite Mal mit prophetischem Blick auf die Menschen, die diesen Weg gehen. Der Grundgedanke ist die Schöpfung ihrer ursprünglichen Bestimmung zuzuführen. Auf diesem Weg bedeutet das Kreuz letztlich Sieg. Daran nehmen die »jungfräulichen Seelen« teil:

Darum kennen gerade die jungfräulichen Seelen keine Abscheu vor den Sünden. Die Kraft ihrer übernatürlichen Reinheit kennt keine Furcht vor Befleckung. Die Liebe Christi drängt sie, in die tiefste Nacht hinabzusteigen. Und keine irdische Mutterfreude gleicht der Seligkeit der Seele, die in der Nacht der Sünde das Licht der Gnade entzünden darf. Der Weg dazu ist das Kreuz. Unter dem Kreuz wird die Jungfrau der Jungfrauen zur Mutter der Gnade.¹⁷

Mitten in der dunklen Nacht konnte Edith Stein die Gnade empfangen, deren Licht die Finsternis des Hasses durchdringt. Wir wissen, dass sie betete, aus der Wunde möge die Liebe hervorquellen, die Opfer und Täter miteinander versöhnt.¹⁸

Das ist die Wissenschaft, die sie vom Kreuz gelernt hat.

¹⁷ Kreuzerhebung, 14.9.1941, 137.

¹⁸ Vgl. Herbstrith, a.a.O., 181; siehe Zeugnis von P. Nota: »Zum Geleit«, 11–17.

Die Frau nach Edith Stein

Adam Szycha¹

1. Einleitung

Im Phänomen Edith Stein können drei Dimensionen unterschieden werden: *Leben, Denken und Werk*. *Leben* meint diese bestimmte Form der Selbst- und Welterfahrung in ihrem geschichtlichen Verlauf. *Denken* bedeutet die Reflexion über diesen Erfahrungszusammenhang und deren begrifflichen Ausdruck, der sich dann im *Werk* schriftlich niederlässt.

Wie nun offensichtlich das Werk aus dem Denken, so geht das Denken aus dem Leben hervor. Dabei stellt das Leben die tiefere Dimension und den Horizont dar, von denen alles andere adäquat verstanden werden kann. Das Werk eines Denkers ist die erste Interpretation seines Gedankens. Wie der Philosoph beim Denken und Schreiben ununterbrochen aus seinem Gelebten schöpft, so müssen die späteren Interpreten, immer wieder auf das Leben zurückgreifen, um Denken und Werk vom Ursprung her nachvollziehen zu können. Bevor ich das Thema »Frau« im Denken und Werk untersuche, möchte ich daher kurz auf ihr Leben eingehen. Dabei unterscheide ich:

- a) Die grundlegenden Fakten
- b) Den Sinn dieser Tatsachen

a) Die grundlegenden Fakten

Edith Stein wurde am 12.10.1891 in Breslau geboren. 1893 stirbt ihr Vater. Sie wächst als jüngste von 11 Geschwistern bei der streng jüdisch gläubigen Mutter Auguste Stein (1849 Lublinitz – 1939 Breslau) auf. 1913–1916 Studium der Germanistik, Geschichte, Psychologie und Philosophie; 1916 Dissertation »Zum Problem der Einfühlung« bei Edmund Husserl, bis Januar 1918 Assistentin bei ihm. Ihre Versuche jedoch, zum Professor der Philosophie zu habilitieren, scheitern an ihrem Frausein und sicher auch an ihrer jüdischen Abstammung. Dieses Scheitern hat ihr späteres Leben geprägt. 1922 nach der Lektüre des Lebens der Hl. Teresa von Avila Konversion zum Katholizismus (»Das ist die Wahrheit!«). 1923–1931 Lehrerin an der Lehrerinnenbildungsanstalt der Dominikanerinnen in Speyer. 1932–1933 Dozentin am Deutschen Institut für Wissenschaftliche Pädagogik zu Münster i.W. 1933 Eintritt in den Karmel Köln. Als Ordensnamen nimmt sie Teresia Benedicta a Cruce an.

¹ Von der Redaktion überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung eines in polnischer Sprache gehaltenen Vortrags (Kobieta wobec powołania Bożego), veröffentlicht in Sw. Teresa Benedykta OCD Krzyża (Edyta Stein) – kobieta i Karmelitanka Bosa – Patronka Europa. Biblioteka Zeszytów Karmelitanskich. Poznań 2000.

1938 Flucht in den Karmel Echt (Holland). 1942 Deportation nach Auschwitz zusammen mit ihrer Schwester Rosa. Wahrscheinlich am 9.8.1942 Tod durch Vergasung in Auschwitz-Birkenau. 1988 wurde sie von Papst Johannes Paul II. in Köln selig, 1998 in Rom heilig gesprochen. Sie ist ferner zur Kopatronin Europas erklärt worden.

Edith Stein hat ein umfangreiches philosophisch-theologisches Werk hinterlassen. Unter ihren Schriften sind vor allem *Ewiges und endliches Sein* sowie *Kreuzeswissenschaft* über die Fachwelt hinaus bekannt geworden.

b) Der Sinn dieser Tatsachen

Welche Bedeutung können diese Tatsachen im Leben Edith Steins haben?

Wir befinden uns in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Eine intelligente junge Frau sucht nach dem Sinn des Lebens. Sie will die Wahrheit für ihr Dasein finden. Bei diesem Findungsprozess beweist sie Mut. Zunächst ist sie sozial tätig. Später wagt sie sich in die harte Männerwelt der akademischen Philosophie, behauptet sich dort mit einer hervorragenden Dissertation, versucht zu habilitieren, scheitert, kämpft weiter, scheitert erneut, bereitet aber mit ihrem Kampf späteren Wissenschaftlerinnen den Weg zum Lehrstuhl. Sie liebt einen Mann und wird enttäuscht. Zweimal macht sie diese bittere Erfahrung. Immer wieder Zusammenbrüche in ihrem Leben. Sie verlässt die jüdische Religion ihrer Väter und konvertiert zum Katholizismus. Hier will sie auch den Weg zu Ende gehen, wird Karmelitin, verlässt die etablierte Form der Philosophie und wird Mystikerin. Dann die letzte und schwierigste Prüfung: Sie wird der Abgeschlossenheit des Klosterlebens entrissen und wegen ihrer jüdischen Abstammung ermordet.

Wie könnten wir das Tiefenphänomen dieses Lebens bezeichnen? Vielleicht so: Das *unendliche Leiden* einer Frau, die auf der Suche nach sich selbst männliche Welten sprengt und dabei an der Grausamkeit einer politisch-männlichen Ideologie zugrunde geht. Sie sprengt die Männerwelt der Philosophie, die Grenzen ihrer jüdischen Religion, wird von Männern ausgebeutet, betrogen. Bitter enttäuscht, einsam und unverstanden, überall ausgeschlossen, flüchtet sie in die Geborgenheit der katholischen Kirche und des Klosters. Aber auch hier erreicht sie der Ungeist der Machtbesessenheit im grausamen Gewand der Rassenverfolgung und vernichtet sie. Erst durch ihren gewaltsamen Tod wird sie weltweit berühmt und geliebt.

Stellt die Geschichte dieses unendlichen Leidens das Phänomen des absoluten Scheiterns dar? *Individuell gesehen, ja.* Nach den schmerzvollen Erfahrungen des Ausgeschlossenseins und der Verfolgung wurde ihr Leben – wie das Leben Jesu – durch einen entwürdigenden Tod abgebrochen. *Menschheitsgeschichtlich gesehen* jedoch öffnet diese jüdisch-christliche Leidensgeschichte neue Horizonte. Sie heißen: Versöhnung, Dialog zwischen Welten, Kultur der Toleranz.

Diese jüdisch-christliche Philosophin, die eine Zeit lang Atheistin war, wendet sich aber nicht nur an Juden und Christen, sondern an alle Menschen, ja an *den Menschen überhaupt*. Fassen wir daher das Phänomen tiefer – nehmen wir das Phänomen als *Tiefenphänomen*.² Es bedeutet: *Eine Frau spricht zur Welt und zur Geschichte*. Sie tut kund, dass sich in der Menschenwelt ein *qualitativer Sprung* ereignet. Aus welchem Kulturkreis wir auch immer stammen – wir sind alle Brüder und Schwestern, Geschwister, weil wir alle denselben Vater und dieselbe Mutter haben.

Und die Befreiung, die diese Gestalt verkündet, ist in erster Linie die Befreiung der Frau, genauer: die Befreiung des weiblichen Geistes. Hatte bislang der männliche Geist die Geschichte beherrscht, so will jetzt der Geist des Weiblichen hervorgehen.³ Der Geist des Männlichen ist auf Eroberung, Macht, Erfolg aus. Der Geist des Weiblichen liebt die Liebe und das Leben, sucht die Geborgenheit und gedeiht in der Stille. *Beide Geister sind notwendig, denn nur beide zusammen machen den Menschen aus*. Nachdem aber bislang nur der männliche Geist geschichtsbestimmend gewesen ist, ist es die epochale Aufgabe, den Geist des Weiblichen sprechen zu lassen, damit dann eines Tages echter Dialog, wahre Kommunikation und die Vereinigung vom Männlichen und Weiblichen geschehen könne.

Ich glaube, von diesem weiten Horizont her kann die epochale Bedeutung des Denkens und der Schriften Edith Steins zum Thema *Die Frau und ihre göttliche Berufung* deutlicher werden.

2. Die Stellung der Frau in Geschichte und Gesellschaft

Edith Stein gehört zu den ersten Verfechterinnen der Frauenrechte zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Sie übernimmt die Unruhe der Zeit, reflektiert – vornehmlich in der Stille der Karwoche – darüber, gibt das Ergebnis ihres Nachdenkens weiter. Sie schreibt:

Keine Zeit des Jahres ist wohl so geeignet, zu stiller Besinnung auf Bedeutung und Ziel des eigenen Daseins aufzufordern, wie die Kar- und Osterwoche (...) So ist es ein alter Brauch im Katholischen Lehrerinnenverein, die Osterwoche der Besinnung auf die großen Fragen des eigenen Berufslebens zu widmen, und die Jugend des Vereins hat sich diesen Brauch zu eigen gemacht.⁴

Das Lehrerinnendasein ist gleichsam der exemplarische Ort, an dem Edith Stein die Bestimmung der Frau zu erfassen versucht. Aber es geht

² Zum Begriff und zur damit zusammenhängenden neuen Grundform der Phänomenologie vgl. José Sánchez de Murillo, *Der Geist der deutschen Romantik. Der Übergang vom logischen zum dichterischen Denken und der Hervorgang der Tiefenphänomenologie*. München 1986; ders., *Durchbruch der Tiefenphänomenologie*. Stuttgart 2002.

³ Vgl. José Sánchez de Murillo, *Vom Wesen des Weiblichen*. In: Edith Stein Jahrbuch 2 (1996) 68-103.

⁴ *Frauenleben*. In: *Ganzheitliches Leben. Schriften zur religiösen Bildung*. Edith Steins Werke Band II, 113 (alle Zitate daraus).

ihr um die Frau als solche, um deren Stellung im Ganzen, um die Verwirklichung des weiblichen Geistes in der Ganzheit der Schöpfung. So beginnt ihr Nachdenken über »Frauenleben« mit einer Reflexion über »Die natürliche Bestimmung des Menschen«. Worin besteht diese?

Die natürliche Bestimmung des Menschen wie jeden Geschöpfes ist es, das, was der Schöpfer keimhaft in uns hineingelegt hat, in Reinheit und in der gottgewollten Ordnung zur Entfaltung zu bringen (114).

Es geht also im Menschen darum, Ordnung zwischen den verschiedenen Dimensionen und Kräften zu schaffen, die ihn ausmachen. Die philosophische Tradition bezeichnet diese Dimensionen mit den Begriffen *Leib*, *Seele*, *Geist*, *Vernunft*, *Verstand*, *Wille*, *Gemüt* usw.

Es gilt, die mannigfaltigen Kräfte des menschlichen Organismus auszubilden, so dass Leib und Seele zu ihrem Recht kommen und nicht einseitig eins auf Kosten des anderen zur Entwicklung gebracht wird; dabei muss aber die Ordnung gewahrt werden, dass der Leib der Seele sich unterordnet, ihr als dienstbereites Werkzeug zur Verfügung steht. Ebenso sind die seelischen Kräfte alle zu berücksichtigen: die niederen sinnlichen, wie die höheren geistigen; aber wiederum die niedrigen in der Botmäßigkeit der höheren zu halten. Und wiederum darf von den höheren Kräften und Gaben keine verkümmern: Verstand, Gemüt und Wille müssen so entfaltet werden, dass der Verstand das Licht ist, das den anderen den Weg weist. (Ib.).

Bei diesem Geschäft der Selbstverwirklichung merkt Edith Stein gleich einen Grundunterschied zwischen Mann und Frau an, der ihrer Meinung nach so aussieht:

Der Beruf verlangt jeweils eine besondere gesteigerte Ausbildung dieser oder jener Kräfte; und da des Menschen Kraft und Zeit begrenzt sind, bedingt die Steigerung auf der einen Seite eine Minderung auf der anderen. So stehen menschliche Bildung und Berufsbildung und -ausbildung in einem gewissen Gegensatz; und man wird sagen müssen, dass unter diesem Gegensatz durchschnittlich die Frau mehr leidet als der Mann, weil sie ihrer Natur nach stärker auf die allseitige Entfaltung angelegt ist, während beim Mann schon naturgemäß eher eine einseitige Entwicklungsrichtung vorgezeichnet ist (114–115).

Will man diesen Gedanken nicht oberflächlich und bloß feministisch, sondern als eine tiefer greifende Aussage über die Seinsweise der Geschlechter, die beide zusammen – aber unter Wahrung ihrer Verschiedenheit – den ganzen Menschen ausmachen, so können wir ihn so interpretieren: Das Männliche ist die vornehmlich nach außen hin und auf Eroberung ausgerichtete Kraft, handlungswillig und zielstrebig und in diesem Sinne – wie Edith Stein bemerkt – der einseitige, d. h. stets nach vorne blickende Geist. Das Weibliche dagegen stellt den Geist der Tiefe dar: umsichtig und vielschichtig, ausdauernd und leidensfähig, stets die Innerlichkeit suchend, Gedächtnis des Lebens. Freilich wäre es hier angebrachter, nicht in erster Linie von Mann und Frau, sondern vom Männlichen und vom Weiblichen zu sprechen, die in beiden Geschlechtern leben. Empirisch gibt es Männer, die vornehmlich die Innerlichkeit suchen und vom Gedächtnis her leben, und Frauen, die umgekehrt das Tun

vorziehen und nur nach vorne schauen. Das bedeutet, dass in diesen Fällen im Mann das Weibliche und in der Frau das männliche Moment jeweils die Oberhand hat. Es gibt ferner weibliche Männer, die gleichzeitig sehr männlich sind, und männliche Frauen, die sehr fraulich empfinden. Vielleicht ist es daher ratsam, um die Gedankenwelt Edith Steins fruchtbar aufzunehmen, das Weibliche als solches hervorzuheben, das nicht gegen das Männliche, sondern als dessen natürliche und notwendige Ergänzung – als die andere Seite des Menschlichen – geschaffen worden ist.

In diesem Sinn versucht Edith Stein unter dem Titel »Die spezifische Bestimmung der Frau« ihre Eigenart im Hinblick auf sich selbst und im Hinblick auf das Zusammenleben mit dem Mann in Familie und Gesellschaft herauszustellen.

Die erste grundlegende Eigenschaft findet sich im biblischen Wort vorgezeichnet: »Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei.« Das will besagen: Der Mensch wird geboren, um zu lieben. Die Liebe, die vornehmlich in der Beziehung Mann-Frau wirkt, ist die Urbestimmung des Menschen, die Quelle des Lebens, der Ort der Selbstverwirklichung. Alles andere – Wissen, Arbeit, Macht – muss in den Dienst der Liebe treten. Geschieht dieses, ist die Urordnung der Schöpfung erreicht. Wo dieses richtige Verhältnis fehlt, ist das Dasein verkehrt. Wie verwirklicht die Frau diese von der Liebe her sich gestaltende Urordnung? Edith Stein antwortet:

»Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei«, sprach er nach Erschaffung des ersten Menschen und gab ihm das Weib als *Gefährtin*. Und dieser ersten Bestimmung ist ihre Eigenart angepaßt: an eines anderen Menschen Seite zu gehen in liebender Teilnahme an seinem Leben, in Treue und Dienstbereitschaft, das ist weibliche Art. Natürliche Einfühlungsgaben in fremdes Wesen und fremde Bedürfnisse, Anpassungsfähigkeit und Anpassungswilligkeit sind darin beschlossen (116).

Die Zusammengehörigkeit von Mann und Frau drückt sich physisch aus. Sie sind zueinander ausgerichtet, wobei der Frau in diesem Zusammengehören die entsprechende, in Seele und Leib vorgebildete Rolle zufällt:

Physisch sind Mann und Frau dazu vorgesehen, das menschliche Geschlecht miteinander fortzupflanzen. Physisch bedeutet die *Mutterschaft* eine weit engere Bindung an das werdende Geschöpf als die *Vaterschaft*, damit zugleich die Bindung ihres Lebens in engen Grenzen. Hut und Pflege des jungen Menschenlebens sind ihre besonderen Aufgaben, Schutz und Versorgung von Mutter und Kind in räumlich weiter ausgreifender Tätigkeit und größerer Freizügigkeit die des Mannes. Dem entspricht die körperliche Eigentümlichkeit, die dem Manne große Kraftentfaltung zu Angriff und Verteidigung gestattet, der Frau Fähigkeit zu Ausdauer und Widerstand im Ertragen von Leiden und Mühen (116–117).

Der Frau kommt die besonders schwierige und delikate Aufgabe zu, dem Leben Entstehung und Wachstum zu ermöglichen. Das Leben des Menschen entfaltet sich aber ähnlich wie das der Pflanze. Es bedarf der Wärme und der zärtlichen Behandlung:

Noch mehr als im Gattenverhältnis bedarf es hier der sorgenden, wärmenden Liebe, des zarten Verständnisses, der stillen, selbstverständlichen Opferbereit-

schaft, um das keimende Leben zum Aufblühen zu bringen, es nicht durch Mangel an Wärme und Nahrung verkümmern zu lassen oder durch gewaltsames Zugreifen zu zerstören, oder in seinem natürlichen Wachstum zu hindern (117).

Sind diese Eigenschaften solche des weiblichen Geistes überhaupt, so sind sie unabhängig vom empirischen Stand der konkreten Frau. Das ist der entscheidende, aber vielleicht etwas schwierige Gedanke. Dass die Frau zur Partnerschaft und Mutterschaft bestimmt ist, bedeutet nicht, dass sie auch faktisch heiraten muss, um diese Eigenschaften verwirklichen zu können. Frausein, also das Weibliche an sich, bedeutet eo ipso Partnerin- und Muttersein.

Auf diese Weise wird es auch der Frau, der Ehe und Mutterschaft versagt sind oder die freiwillig darauf verzichtet, möglich gemacht, in einem vergeistigten Sinne ihre Bestimmung zu erfüllen. Überall, wo sie einem einsamen Menschen, insbesondere einem, der in leiblicher oder seelischer Not ist, liebevoll teilnehmend und verstehend, ratend und helfend zur Seite steht, ist sie Lebensgefährtin, die dazu hilft, »daß der Mensch nicht allein sei«. Überall, wo sie einem Menschenkind, das in der Entwicklung begriffen ist, auf seinem Wege zum Ziel hilft, in seiner körperlichen, geistigen, seelischen Entfaltung, ist sie Mutter (117).

Freilich, so Edith Stein weiter, darf diese Idealisierung des Frauseins nicht zu weit getrieben werden. Denn so wird die Bestimmung der Frau nur »in gewisser Hinsicht« erfüllt. Der Mensch besteht aus Leib und Seele. Aber er ist so strukturiert, dass erst durch den Leib der Geist zur Vollendung gelangt (ib.).

Die schwierige Frage stellt sich hier von selbst: Und die Frauen, die ihre Jungfräulichkeit Gott weihen?

Die normale, gesunde Frau hat das natürliche Verlangen, Gattin und Mutter zu werden. Gottgeweihte Jungfräulichkeit ist ein außerordentlicher Beruf und bedarf zu ihrer Durchführung besonderer Gnade (117–118).

Dennoch bleibt die liebevolle Vereinigung mit dem Mann zum Zwecke der Familiengründung die Sehnsucht des Weiblichen. Edith Stein geht hier so weit, daß sie behauptet, selbst eine unglückliche Ehe sei besser als gar keine:

Ich glaube, auch die meisten »glücklichen« Ehen sind meistens mindestens für *einen* Teil ein Martyrium. Doch selbst in unglücklicher Ehe entspricht die Frau durchschnittlich ihrer Bestimmung besser als außer der Ehe. Mögen auch manche in Sorge, Not und Leid verkümmern und verbittern – viele reifen unter all diesen Lasten heran zu wahrhafter Größe. Viel stilles Heldentum, ja echte Heiligkeit reifen auf solchem Boden – die Geschichte weiß nichts von ihnen, aber Gott kennt sie und vielleicht ein kleiner Kreis von Menschen, in dem sie gelebt haben (117).

Edith Stein, die Vorkämpferin der Frauenrechte, ist von jedem billigen Feminismus weit entfernt. Es ist erstaunlich, mit welcher Klarheit sie die sich schon damals abzeichnende Gefahr durchschaut: Dass die Frauen – jahrtausendelang vom Männlichen unterdrückt – sich dadurch zu befreien versuchen, dass sie *wie die Männer* sein wollen. Wie weit das Missverständnis der Gleichheit von Mann und Frau gehen kann, wissen wir

heute besser. Nein, dachte vor fast einem Jahrhundert Edith Stein, nein, es geht nicht darum, dass die Frauen nun die Rolle der Männer übernehmen und die gleiche Unterdrückung betreiben. Es geht darum, dass sie das *Wesen* der Weiblichkeit entdecken und ihr Leben danach richten. *Das Wesen des Weiblichen!* Edith Stein war Phänomenologin. In der Phänomenologie geht es darum, das Wesen der Phänomene freizulegen, diese von allen Verbiegungen und Entstellungen zu befreien und in das *reine Wesen* hineinzuschauen. Die Phänomenologie war und ist eine Grundschule der Kontemplation. Und worin besteht das *Reine* des Weiblichen? Sicher nicht darin, die Männer zu imitieren. Das Wesen haben die Phänomene in ihrer Struktur vorgezeichnet, also lebt das Wesen des Weiblichen vorgegeben in den Sehnsüchten und Bedürfnissen der Frauen, in der Entschiedenheit der Hingabe und in der Zärtlichkeit der Aufnahme. Es geht darum, dass die Frau sich selbst findet und die Bestimmung ihrer Natur existenziell nachvollzieht.

Edith Stein drückt diese Gedanken an einer Stelle von der negativen Erfahrung des Mangels aus. Ihr ist die Vollendung in der seelisch-leiblichen Hingabe für die Selbstverwirklichung der Frau so zentral, dass sie – die spätere Nonne – schreiben kann:

Die unverheiratete Frau mag vielfach leichter und sorgloser leben, aber sie hat es zweifellos schwerer, der weiblichen Bestimmung zu genügen, und bei vielen wirkt sich das auch subjektiv in schweren Leiden aus. Manche kommen ihr Leben lang nicht von Träumen los, die niemals Wirklichkeit werden, und versäumen darüber das wirkliche Leben. Die modernen Lebensverhältnisse bieten Berufsarbeit als Ersatz für häusliches Glück, und viele Frauen stürzen sich mit Feuereifer hinein in ihre Tätigkeit. Aber man kann keineswegs behaupten, daß alle wahre Befriedigung darin finden, und noch weniger sind es, die dabei echte Frauen bleiben und es fertigbringen, in ihrem Berufe der Bestimmung der Frau zu genügen. Die unleidlichste aller Krankheiten, die den Menschen sich selbst und anderen zur Last macht, die Hysterie, tritt bei vielen als Folge der unbefriedigten Triebe auf. Nerven- und Frauenärzte wissen etwas von den Leiden und Schwierigkeiten unverheirateter Frauen, die über das heiratsfähige Alter hinaus sind, zu erzählen, und erfahrene Seelsorger kennen sie aus den Beichtstühlen. Leider stellen die Lehrerinnen keinen geringen Prozentsatz unter diesen Patientinnen (118).

Spricht hier die von Männern bitter enttäuschte Frau, die – überall ausgeschlossen – im Kloster endete? Gewiss hören wir dabei die Stimme der eigenen Erfahrung. Kein Zweifel, dass ihr Leben von zwei Erfahrungen grundsätzlich geprägt wurde: Die Professur für Philosophie und die Ehe wurden ihr versagt. Die Liebe zum Mann und die Liebe zur Weisheit konnte sie nicht so ausleben, wie sie gewollt hätte! Auch auf der Spitze des mystischen Lebens, wo sie Ehe und Weisheit in einer besonderen Form erfahren durfte, blieb bei ihr die Sehnsucht nach leiblicher Vollendung. Aber gerade durch den Schmerz dieser Erfahrungen gelang ihr die Schau ins Wesen dessen, was sie nicht vollends kosten durfte: die Vollendung des Weiblichen. Wie immer in ihrem Leben ist es gerade das tiefe Leiden, was ihren Worten das unverkennbare Siegel der *Echtheit* aufdrückt!

3. Fazit

Die menschliche Geschichte hat sich zweifelsohne im Zeichen des männlichen Geistes gestaltet. Darum war sie auch hauptsächlich eine Geschichte der Kriege. Wir unterscheiden ja die großen Epochen der Menschheitsgeschichte vornehmlich nach Kriegsereignissen: der Dreißigjährige Krieg, der Zweite Weltkrieg usw. Dies hat natürlich nicht nur eine negative Bedeutung. Auch Positives hat der Mensch dabei gelernt: arbeiten, sich durchsetzen, Ausdauer haben, wieder aufbauen. Ferner haben die Grausamkeiten des Krieges ihn die Notwendigkeit der Toleranz, der gegenseitigen Verständigung durch das Gespräch gelehrt.

In unserer Zeit sind wir dabei, andere Aspekte einer sich nur vom männlichen Geist her verstehenden Welt zu erfahren: Hektik, Konkurrenzkampf, die Härte in den zwischenmenschlichen Beziehungen, welche die Verzweiflung der Jugend in der Drogenszene, Orientierungslosigkeit, soziale Einsamkeit, Nervenerkrankungen usw. zur Folge haben. Alle schreien nach Lösungen. Ingeheim sehnen wir uns alle nach einer Welt, in der mehr Verständnis, Geborgenheit, Wärme möglich sein kann.

Nachdem wir eine Kultur des technischen Fortschritts durch Kraft und Herrschaft gestiftet haben, brauchen wir eine Kultur der Gefühle, der Empfindsamkeit, der Achtung, der »Einfühlung«, der Zärtlichkeit.

In diesem Sinne sind sicher die Frauenbewegungen des 19. Jahrhunderts zu verstehen. Wir haben oben darauf hingewiesen, dass sich diese Bewegungen oft selbst missverstanden haben. Näher können wir hier auf dieses Thema nicht eingehen. Aber es darf nicht unerwähnt bleiben, dass wir uns mitten in einer schwierigen Phase des Suchens befinden. Die Orientierungslosigkeit geht bis in die intimsten Dimensionen. Die geschlechtliche Identitätskrise des Menschen ist offensichtlich – ebenso die Gefahr, die sie zunehmend darstellt. Die Lösung ist sicher nicht, dass nun die Frauen an die Stelle der Männer treten – *gleich wie die Männer* werden – und alle Fehler, welche die Herrschaft des männlichen Geistes jahrtausendlang begangen hat, nun vom Weiblichen wiederholt werden.

Jedes Geschlecht hat seine Bestimmung zu entdecken. Biologisch, psychisch und geistig wurden sie *füreinander* geschaffen. So können nur beide zusammen – *miteinander*, nicht *gegeneinander* – den *einen* Menschen bilden, der die Welt pflegen und so die Herrlichkeit Gottes auf Erden offenbaren kann. Der Mann ist für die Frau, die Frau für den Mann geschaffen.

Edith Stein in Frankreich

Didier-Marie Golay¹

Vorbemerkung

Der französischen Bibliographie über Edith Stein möchten wir eine Besonderheit voranstellen. Zwei ihrer Texte sind zu ihren Lebzeiten auf Französisch veröffentlicht worden: Ihr Beitrag bei der Tagung der thomistischen Gesellschaft (*Journée d'Études de la Société thomiste*) am 12. September 1932 in Juvisy bei Paris und die Besprechung eines Werkes von Edmund Husserl für die *Revue thomiste*.²

1. Edith Stein und die französische Sprache

Edith Stein nützte die Gelegenheit der Tagung in Juvisy, um etwa zehn Tage in Frankreich zu verbringen.³ Sie konnte Französisch, da sie es in der Schule gelernt hatte. Sprachbegabt hatte sie sich die französische Sprache so weit angeeignet, dass sie sie schreiben⁴ und lesen⁵, aber vermutlich nicht sprechen konnte; denn ihre mündlichen Diskussionsbeiträge fan-

¹ Aus dem französischen Original von der Redaktion übersetzt.

² Siehe die genauen Angaben über diese Texte unten in der Literaturliste.

³ »Am nächsten Samstag reise ich, wahrscheinlich mit einigen Aufenthalten, nach Paris zur Arbeitstagung der Société thomiste über Phänomenologie und Thomismus. Diese Tagung ist am 12. IX. Vorher möchte ich etwa eine Woche bei Koyré sein, ein wenig Paris kennenlernen und viel für mein Scholastikstudium profitieren« (Brief an Adelgundis Jaegerschmid vom 28. August 1932. Selbstbildnis in Briefen (Brief 216, ESGA Bd. 2, 229)).

⁴ Im Edith-Stein-Archiv von Köln befinden sich vier von Edith Stein auf Französisch verfasste Originalbriefe: Einer an Jacques Maritain vom 21. Juni 1933 (Brief 145 in Selbstbildnis in Briefen. Edith Steins Werke [ESW] VII. Freiburg 1976, 141). Irrtümlich wurde dieser Brief in der neuen ESGA nur in der deutschen Übersetzung veröffentlicht (Brief 263, ESGA Bd. 2, 288). Einen Brief vom 27. Januar 1937 erhielt die Priorin des Karmel in Mons/Belgien (veröffentlicht in Monte Carmelo/Spanien, 88 [1980] 440–441). Er erschien *nicht* in Bd. 3 der ESGA, Freiburg 2000. Ein weiterer Brief vom 3. Februar 1937 ging an die Priorin des Karmel in Bruxelles (Brief 497, ESGA Bd. 3, 246); der 4. Brief vom 24. Juli 1942 an die Priorin des Karmel in Le Pâquier/Schweiz (Brief 757, ESGA Bd. 3, 572).

⁵ Einige Briefpartner schreiben ihr auf Französisch, so die Dominikaner, die die Veröffentlichung und die Besprechung ihres Beitrages in Juvisy übernommen haben. Als E. Stein nach Echt ging, nahm sie das Buch *L'esprit de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, d'après ses écrits et le témoins oculaires de sa vie* mit, veröffentlicht 1938 vom Office Central de Lisieux (vgl. Brief an Johanna van Weerth ocd, ESGA Bd. 3, 499). Für ihre Arbeit über Johannes vom Kreuz sucht sie nach franz. Literatur (vgl. drei Briefe an dieselbe a.a.O., 507, 509, 515).

den auf Deutsch statt. Dennoch überprüfte sie die Übersetzung selbst⁶ und bat um Veränderungen.⁷

Nach dieser Reise nach Frankreich wird Edith Stein Mitglied des Comité Thomiste.⁸ Einige Jahre später bietet sie dieser Zeitschrift die Besprechung eines Werkes von Husserl an.⁹ Man bat sie mit ihrem Zivilnamen zu unterschreiben, da ihr Ordensname den Lesern nicht bekannt wäre.¹⁰ Der Text wurde dann unter diesem gedruckt, mit dem Zivilnamen in Klammern.

Ihre Kenntnisse der französischen Sprache belegen auch Übertragungen mehrerer Texte aus dem Französischen ins Deutsche. Im Edith-Stein-Archiv zu Köln finden sich die Übersetzungen zweier Texte von Henri Bremond, »Marie Acarie¹¹ et le Carmel thérésien« und »Jean de saint Samson«¹² und eines Gedichtes von Elisabeth de la Trinité, *Amo Christum* (Die Karmelitin).¹³

2. Vorstellung der Bibliographie

Die vorliegende Bibliographie beginnt mit den Veröffentlichungen, die zu ihren Lebzeiten stattfanden.

Die Übersetzungen ihrer Werke bringen wir nach chronologischem Erscheinungsdatum, während die Arbeiten über sie alphabetisch geordnet sind. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit haben wir die verschiedenen Veröffentlichungen berücksichtigt, die in Belgien, Kanada, Libanon und der Schweiz auf Französisch erschienen sind. Dagegen haben wir die Rezensionen zu den Übersetzungen der Werke sowie Artikel und Dossiers anlässlich ihrer Selig- und Heiligsprechung weggelassen. Hinweisen möchten wir jedoch auf einen Artikel des katholischen Schriftstellers François Mauriac.¹⁴

⁶ Vgl. die Briefe 219 und 221 von Bruder Thomas Deman. ESGA Bd. 2, 235 und 238.

⁷ »La correction que vous proposez (croyance naturelle à la réalité du monde) est fort bonne. Elle est arrivée assez tôt pour être introduite dans le texte imprimé. Vous aurez donc le plaisir de l'y retrouver.« (Brief von Thomas Deman vom 10. Februar 1933, ESGA Bd. 2, 260-261).

⁸ Vgl. ESGA Bd. 2, 235.

⁹ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. ESW VI, Welt und Person. Freiburg 1985, 35-38.

¹⁰ Vgl. Brief 511, ESGA Bd. 3, 263-265.

¹¹ Der Name »Marie Acarie« ist historisch unzutreffend. Er stellt vielmehr eine Vermischung von Ordensnamen (Marie de l'Incarnation) und Zivilnamen (Barbe Avrillot, verheiratete Acarie) dar.

¹² Diese Texte sind die Kapitel IV und V von *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. Bd. II: »L'invasion mystique 1590-1620«. Paris 1916, 193-362 bzw. 363-393.

¹³ Elisabeth de la Trinité, *Oeuvres Complètes*. Paris 1991, 1009-1010. Edith Stein kennt nur vier der fünf Strophen des Gedichtes.

¹⁴ François Mauriac, *Les voies du Silence*. In: *Le Figaro*, 2. März 1954. Einige Wochen später veröffentlichte André Rousseau eine kleine Studie: *Deux élévations: Edith Stein, Simone Weil*. In: *Le Figaro Littéraire*, 7. April 1954.

Trotz dieser Einschränkungen können wir sagen, dass das Insgesamt von Übersetzungen und Veröffentlichungen gewichtig ist. Die Erscheinungsdaten zeigen an, dass der jeweilige Komplex Übersetzungen/Biographien/Studien teilweise oder ganz das Stein'sche Werk ausschöpfen.

Ein erster Block umfasst die Jahre 1952-1959. In diesem Zeitraum erschienen die Übersetzungen der Texte über die Frau, Textauswahl, zwei Büchlein *La prière de l'Église* und *Le mystère de Noël*, ihr spirituelles Testament, *La Science de la Croix* und Auszüge aus *Être Fini et Être éternel*. Dem französischen Leser werden also verschiedene Aspekte des Stein'schen Werkes angeboten: philosophische, pädagogische, feministische, spirituelle und mystische.

Zu dieser Zeit erschienen auch die Biographien, die dazu beigetragen haben, Edith Stein bekannt zu machen. Wir erwähnen insbesondere die von Elisabeth de Miribel, die auch Texte aus ihrem Werk enthält und die erste in französischer Sprache verfasste vollständige Biographie ist. Die Übersetzung des Buches von Hilda Graef aus dem Englischen ist ebenfalls bemerkenswert. Bald erfährt es die zweite Auflage.

Von den Zeitschriften widmen »Les Études philosophiques« Edith Stein eines ihrer Hefte (Nr. II/3 1954); andere Zeitschriften verschiedener Ausrichtungen bieten Studien über konkrete Themen bzw. Artikel an, die sich zugleich mit dem Leben, Werk und Denken befassen.

Die fünfziger Jahre waren also äußerst fruchtbar und vielfältig, dagegen das darauf folgende Jahrzehnt für die Edith-Stein-Forschung kaum bedeutsam. Die französischen Akademiker waren zu dieser Zeit mit der Gesellschaftskrise beschäftigt, die in den Ereignissen von 1968 gipfelte. In diesem Zeitraum gibt es nur eine mittelmäßige Arbeit, die Edith Stein als Patronin des Existentialismus vorstellt.

Die sechziger Jahre sind wieder bedeutsam. Die Veröffentlichung ihres philosophischen Werkes *Endliches und Ewiges Sein* möchte ihren Rang als Doktor der Philosophie betonen. Der jüdische Philosoph Ruben Guilead zeichnet auf beachtenswerte Weise ihren Weg von der Phänomenologie zur Kreuzeswissenschaft nach.

Anfang der achtziger Jahre wird eine Textauswahl angeboten und einige Biographien werden ins Französische übertragen. Die Seligsprechung von Sr. Theresia Benedicta a Cruce am 1. Mai 1987 belebt die Veröffentlichungen. Die Betonung liegt zunächst auf der Philosophin; doch einige Abhandlungen stellen sie auch als Frau und Mystikerin vor. Zwei Zeitschriften – *Sens* (jüdisch-christliche Freundschaft) Nr. 121 (1987) und *Carmel* Nr. 49 (1988/1) – widmen Edith Stein je eine Nummer.

Das Interesse bei der französischen Leserschaft liegt bei einem Denken, das sich nicht auf den philosophischen Bereich beschränkt. Nach der Seligsprechung wird die Bibliographie immer wichtiger. Verschiedene Biographien, einige aus dem Deutschen übersetzt, erscheinen. Doch die Mehrzahl dieser Veröffentlichungen greifen nur auf die früheren Arbeiten zurück. Die französischen Leser warten noch auf eine gewissenhaft erarbeitete Biographie, die den Kriterien der letzten wissen-

schaftlichen Forschungen entspricht – unter Berücksichtigung von Edith Steins eigenen Schriften und unter Angabe der benutzten Quellen.

Nach 1996 werden Arbeiten über konkrete Punkte des Denkens Edith Steins gedruckt. Wir stellen eine Vielfalt fest, welche die philosophischen, pädagogischen, theologischen, spirituellen, mystischen usw. Bereiche umfasst.

Die Heiligsprechung am 11. Oktober 1998 hat die durch die Seligsprechung ausgelöste Dynamik aufgenommen. Die systematische Übersetzung ihres Werkes hat begonnen. Enttäuschend ist jedoch, dass die angekündigten Schriften mit großer Verzögerung erscheinen. Das ist deshalb bedauerlich, da das französische Publikum an den Veröffentlichungen sehr interessiert ist, um eine angemessene Auseinandersetzung mit ihrem Denken beginnen zu können.

Nach diesem kurzen Abriss gehen wir zur französischen Bibliographie über. Die Übersetzung der Stein'schen Werke lassen wir beiseite, mit dem Wunsch, sie möge zügig vorangehen.

Unter den etwa zwanzig Biographien sind die Hälfte Übertragungen aus dem Englischen bzw. Deutschen. In vielen Aufsätzen wird vor allem auf die biographische Seite eingegangen. Dies erklärt sich aus der Notwendigkeit, ein reichhaltiges Denken in den Rahmen seines Lebens zu situieren. Großes Interesse besteht für Bilderbücher und Bücher, die Fotos von Edith Stein und sie betreffenden Personen und Ortschaften enthalten.

Erstaunlich ist die Tatsache, dass allein Ruben Guilead den Denkweg Edith Steins in ihrem Werk nachgeht. Freilich lässt sich ein so vielfältiges Denken nur mit großer Mühe adäquat vermitteln.

Bei dieser über zweihundert Titel umfassenden Bibliographie finden wir Beiträge aus Tagungen über verschiedene Themen. Ein einziges Kolloquium um Person und Werk Edith Steins ist in Frankreich von der Ecole Cathédrale de Paris am 26. und 27. September 1998 organisiert worden. Die Akten sind erschienen unter dem Titel: »Edith Stein, la quête de la vérité« (Edith Stein, die Suche nach der Wahrheit).

Die Mannigfaltigkeit von Autoren, Veröffentlichungen und Themen zeugen für ein zunehmendes Interesse für Edith Stein in Frankreich. Dieses würde sich freilich nur dann weiter entfalten, wenn Übersetzungen und einschlägige philosophische und theologische Arbeiten dieses schon beachtliche Spektrum weiter bereicherten.

Die folgende Bibliographie erlaubt dem französischen Leser, sich auf anspruchsvollem Niveau mit Person und Werk Edith Steins zu befassen.

3. Bibliographie

A) Traductions de ses œuvres

(*chronologisch nach Erscheinungsdatum*)

- Interventions à la Journée d'Etudes de la Société Thomiste (Juvisy, 12 septembre 1932) in *La Phénoménologie*, Paris, Cerf, 1932, 113 pages [pp. 42-48.84-86].
- Edmund Husserl. La crise de la science et de la philosophie transcendante: introduction à la philosophie phénoménologique. Recension in *Revue Thomiste*, t. XLIII, 2, Toulouse, juillet-août 1937, pp. 327-329.
- Regard sur la vocation de la femme in *Anneau d'Or*, n° 57-58, mai-août, 1954, pp. 324-335.
- Mémoire de sa vocation (extrait) in Edith Stein, Elisabeth de Miribel, Paris 1954, pp. 131-141.
- Les voies du silence (extrait) in Edith Stein, Elisabeth de Miribel, Paris 1954, pp. 121-124. Repris in *La vie spirituelle*, n° 727, Paris 1998, pp. 315-317.
- Textes choisis in *Textes mystiques d'Orient et d'Occident*, choisis et présentés par Solange Lemaître, Paris, Plon, 1955, Vol. III, 310 pages pp. 252-258.
- La prière de l'Eglise (trad. L & E Zwiauer) Paris, L'Orante, 1955, 64 pages. Repris dans Hilda Graef, *Le Philosophe et la Croix*, éd. du club religieux, 1956, pp. 281-305.
- Le Mystère de Noël (trad. L & E Zwiauer, préface de Sœur Teresa Renata a Sancto Spiritu) Paris, L'Orante, 1955, 64 pages. Repris dans Hilda Graef, *Le Philosophe et la Croix*, éd. du club religieux, 1956, pp. 309-327. Repris in *La splendeur du Carmel*, n° 6, Beyrouth 1994, pp. 1-10.
- L'Être Fini et l'Être Eternel, Chapitre III, in *Les Etudes Philosophiques* 11/3, 1956, pp. 405-422.
- La femme et sa destinée (trad. M.L. Rouveyre, Introduction D. Feuling) Paris, Amiot-Dumont, 1956, 192 pages.
- La Science de la Croix (trad. P. Etienne de sainte Marie) Louvain/Paris, B. Nauwelaerts, 1957, XVIII + 358 pages.
- L'Être Fini et l'Être Eternel (trad. G. Casella & FA Viallet) Louvain/Paris, B. Nauwelaerts, 1972, XXVIII + 530 pages.
- Anthologie in *Vives Flammes*, n° 120, 1979/5, pp. 221-223.231-234.245-246. Repris in J. Baudry, *La tradition carmélitaine*, coll. prière de tous les temps, 1980, 93 pages [pp. 70-71]. Repris in *Kérit*, n° 105, Mons, juillet-août 1992, p. 15.
- Textes Choisis in P. Dhombre, *Prier avec Thérèse d'Avila et le Carmel*, Ed. J.P. Delarge, Paris 1980, 155 pages [pp. 144-148].
- La puissance de la Croix (Préface P. Martin Battmann, Anthologie réalisée par W. Herbstrith, traduction T. Soriano) Nouvelle Cité, 1982, 127 pages.
- Phénoménologie et philosophie chrétienne (présentation et trad. P. Secretan) Paris, Cerf, 1987, 177 pages.
- Anthologie de Textes in Sens, n° 121, Paris, juin-juillet 1987, pp. 175-184.
- Le Mystère de Noël in *Kérit* n° 77, Mons, 1987, pp. 45-51.
- Textes Choisis in *Carmel*, n° 49, Venasque 1988, pp. 13.30-34.45.64.82.
- »Plus la grâce ...« cité par Hans Urs von Balthasar, *L'enfer en question*, Paris, 1988, pp. 66-67.
- De l'état (présentation et trad. P. Secretan) Paris/Fribourg, Cerf/Ed. Universitaires de Fribourg, 1989, 178 pages.

- La valeur propre de la femme et sa signification pour la vie du peuple (trad. B. Molter) in B. Molter, *Regards sur Edith Stein*, Eglise de Metz, 1990, 127 pages [pp. 52-61].
- Textes choisis in *Femmes mystiques, époque contemporaine*, XIX, XX, textes choisis et présentés par Thierry Gosset, La Table Ronde, 1990, 125 pages [pp. 61-83].
- De la personne (présentation et trad. P. Secretan) Paris/Fribourg, Cerf/Ed. Universitaires de Fribourg, 1992, 137 pages.
- Dialogue solitaire avec Dieu in *Kérit*, n° 105, Mons 1992, pp. 16-22.
- Lettres aux Maritain in *Cahiers Jacques Maritain*, n° 25, 1992, pp. 30-44.
- Le Carmel: histoire et esprit (trad. carmel de Créteil) in *La splendeur du Carmel*, n° 2, Beyrouth 1993, pp. 1-8.
- L'intellect et les intellectuels (trad. G. Sleiman) in *La splendeur du Carmel*, n° 5, Beyrouth 1994, pp. 76-89.
- Je demeurerai avec vous (trad. J. Hatem) in *La splendeur du Carmel*, n° 7, Beyrouth 1995, pp. 95-96.
- La prière de l'Eglise (présentation P. Secretan, trad. G. Catala & P. Secretan) Genève, Ad Solem, 1995, 63 pages.
- La crèche et la croix (présentation, P. Secretan, trad. G. Catala & P. Secretan) Genève, Ad Solem, 1995, 92 pages.
- Dorothée Quoniam in *Dorothée Quoniam, La psychologie du Christ*, Paris, Téqui, 1996, 89 pages (traduction du carmel de Créteil) [pp. 7-23].
- Divers textes (trad. P. Secretan) in F. Gaboriau, *Lorsque Edith Stein se convertit*, Ad Solem, 1997, 104 pages [pp. 9-11.21-24.37-40.53-55].
- L'éducation eucharistique in *Kérit*, n° 139, Mons, avril-mai-juin 1998, pp. 39-43.
- Chemins vers le silence intérieur (trad. V. Aucante) Paris, Paroles et Silence, 1998, 78 pages.
- Le secret de la croix (présentation V. Aucante & S. Binggeli, trad. S. Binggeli) Paris, CERP/Paroles et Silence, 1998, 146 pages.
- Source Cachée (trad. J. & C. Rastoin, présentation et notes P. D. M. Golay) Paris, Cerf/Ad Solem, 1998, 345 pages.
- Prier et méditer avec Edith Stein: Viens Esprit Saint, Ed. du Signe, 1998, 34 pages.
- Comment je suis rentré au carmel de Cologne (trad. S. Binggeli, notes D. M. Golay) in *Carmel*, n° 89, Venasque 1998/3, pp. 19-33.
- Epiphanie, 6 janvier 1942 (trad. Carmel de saint Saulve et Carmes d'Avon) in *Carmel*, n° 89, Venasque 1998/3, pp. 35-38.
- Deux Poèmes (trad. Carmel de Montmartre, E. Haas, et A. Garnier.) in *Carmel*, n° 89, Venasque 1998/3, pp. 49-52.
- Saint Michel, 13 juin 1942 (trad. Carmel de Saint Saulve et Carmes d'Avon) in *Carmel*, n° 89, Venasque 1998/3, pp. 85-89. Repris in *Quis ut Deus?*, n° 36, p. XI.
- L'art d'éduquer, regard sur Thérèse d'Avila (trad. E. Hass & G. Solari, introduction et notes D. M. Golay) Genève, Ad Solem, 1999, 114 pages.
- Le spécifique humain (présentation et trad. P. Secretan) in *La splendeur du Carmel*, n° 15, Beyrouth 1999, pp. 1-7.
- Nature et surnature dans le Faust de Goethe (trad. B. Forthomme) in *La splendeur du Carmel*, n° 15, Beyrouth 1999, pp. 8-20.

- La maternité sur naturelle (trad. Fr. Marie-Jean) in *Vives Flammes*, n° 237, 1999/4, pp. 15-17.
- Pensées pour la Semaine Sainte (trad. X. Tilliette) in *Communio*, n° XXV, 2, mars-avril 2000, pp. 79-89.
- Dialogue Nocturne (trad. C. & J. Rastoin, présentation P. D.M. Golay) in *Communio*, n° XXV, 2, mars-avril 2000, pp. 91-100.
- Vie d'une famille juive (trad. J. & C. Rastoin, présentation et notes P. D.M. Golay) Paris, Cerf/Ad Solem, 2001, 614 pages.

B) *Bücher*

a) *Biographie*

- Boehm, Wilhelmine, Edith Stein, à la lumière du Ressuscité (trad. de l'allemand par sœur Elisabeth de Solms) Paris/Montréal, Médiaspaul/Ed. Paulines, 1985, 127 pages.
- Bordeaux, Henri, La vie pathétique d'Edith Stein – Méditations. Ed. de la Table Ronde, Paris 1955, 148 pages.
- Boufflet, Joachim, Edith Stein, philosophe crucifiée. Presses de la Renaissance, Paris 1998, 284 pages.
- Courtois, René, Edith Stein, fille d'Israël, Ed Foyer Notre Dame, Coll. Convertis du XX^e siècle, n° 3, 1951, 16 pages. Repris in Lelotte F. Convertis du XX^e siècle, Paris, Castermann, 1953, 247 pages [pp. 39-54].
- Fabregues, Jean de, La conversion d'Edith Stein, patronne de l'existentialisme, Coll. Conversions célèbres, Paris, Wesmael-Charlier, 1963, 136 pages.
- Feldmann, Christian, Edith Stein, juive, athée, moniale (traduit de l'allemand par Y. Mudry) Saint Maurice, Ed. saint Augustin, 1998, 157 pages.
- Graef, Hilda C., Le Philosophe et la Croix: Edith Stein (trad. de l'anglais par M. Tadié) Paris, Cerf, 1955, 285 pages, autre édition suivie des deux textes La prière de l'Eglise et Le mystère de Noël, Paris, Le Club du livre religieux, 1956, 327 pages.
- Herbstrith, Waltraud, Le vrai visage d'Edith Stein (trad. P. Sérouet) Paris, O.E.I.L., 1990, 235 pages.
- Herbstrith, Waltraud & Richard, Dominique, Edith Stein, la folie de la Croix, Album photographique, Ed. Du Signe, 1997, 48 pages.
- Meroz, Christiane, Edith Stein ou le prix de la liberté, Ed. Ouverture, 1995, 110 pages.
- Meester, Conrad de, »Sainte Edith Stein, quel diamant!« Présence du Seigneur, n° 23, Louvain 1998, 64 pages.
- Miribel, Elisabeth de, Edith Stein, 1891-1942, collection »la vigne du Carmel«, préf. H. I. Marrou, Paris, Seuil, 1954, 218 pages. Réédition Comme l'or purifié par le feu, préf. C. Chabanis, Paris Plon, 1984, 236 pages.
- Miribel, Elisabeth de, Edith Stein, la bénie de la Croix, Ed. du livre ouvert, 1998, 61 pages.
- Molter, Bernard, Regards sur Edith Stein, Metz, Ed. Eglise de Metz, 1991, 127 pages. Réédité sous le titre Edith Stein, martyr juive de confession chrétienne, Ed. Cana, 1998, 157 pages.
- Neyer, Maria Amata, Viens, allons pour notre peuple: La bienheureuse Edith Stein. Sœur Thérèse Bénédictine de la Croix. Album photographique. (trad. C de Meester) Paris, Cerf, 1987, 80 pages.

Oesterreicher, J. M., *Edith Stein une philosophe juive devant le Christ* (trad. de l'anglais par I. et G. Solari) Genève, Ad Solem, 1998, 118 pages.

Weibel, Berta, *Edith Stein, prisonnière de l'amour* (trad. de l'allemand par Laurent Latil), Paris, Téqui, 1998, 142 pages.

b) Studien und Buchkapitel

Andia, Ysabel de, «Entrer dans la science de la Croix», in XXX, *Edith Stein, la quête de vérité*, Paris, Ecole Cathédrale/Parole et Silence, 1999, 222 pages [pp. 133-153].

Aucante, Vincent, «La mort et le néant chez Edith Stein et Martin Heidegger», in XXX, *Edith Stein, la quête de vérité*, Paris, Ecole Cathédrale/Parole et Silence, 1999, 222 pages [pp. 87-99].

Balthasar, Hans Urs von, «Edith Stein», in Adrienne von Speyer et sa mission théologique, Apostolat des Editions, 1976, 410 pages [pp. 64-66].

Barukinamwo, Matthieu, *Edith Stein. Pour une ontologie dynamique ouverte à la transcendance totale*. Frankfurt, Ed. Peter Lang, 1982, 184 pages.

Battmann, Martin, «Edith Stein et sainte Thérèse d'Avila», in *Edith Stein, La puissance de la Croix*, éd. Nouvelle Cité, 1982, 127 pages [pp. 11-42].

Batzdorff, Susanne, *Edith Stein, ma tante* (trad. de l'américain par C. Le Paire) éd. Lessius/éd. Racine, 2000, 232 pages.

Bejas, André, «Edith Stein», in Dictionnaire de Spiritualité, tome XIV (SAB-SYB) Paris, Beauchesne, 1990, 1452 col. [col. 1198-1204].

Berranger Olivier de, «Edith Stein, juive et chrétienne», in XXX, *Edith Stein, la quête de vérité*, Paris, Ecole Cathédrale/Parole et Silence, 1999, 222 pages [pp. 175-184].

Binggeli, Sophie, «Vers une anthropologie de la femme», in XXX, *Edith Stein, la quête de vérité*, Paris, Ecole Cathédrale/Parole et Silence, 1999, 222 pages [pp. 101-113].

Boufflet, Joachim, «Edith Stein, fille d'Israël», in XXX, *Edith Stein, la quête de vérité*, Paris, Ecole Cathédrale/Parole et Silence, 1999, 222 pages [pp. 21-35].

Bouyer, Louis, *Figures mystiques féminines*, Paris, Cerf, 1989, 186 pages [pp. 161-187].

– «L'époque moderne: mystique et psychologie», in *Mystérieux. Du mystère à la mystique*, Paris, O.E.I.L., 1986, 383 pages [pp. 311-324].

Chalmers, Joseph & Maccise, Camillo, *Perdre pour gagner: l'itinéraire de Thérèse Bénédicte de la Croix*, Lettre circulaire des supérieurs généraux de l'Ordre du Carmel, Rome 1998, 17 pages.

Courtine-Denamy, Sylvie, *Trois femmes dans de sombres temps*, Hannah Arendt, Edith Stein, Simone Weil, Albin Michel, Paris 1997, 309 pages.

Daniel, F. & Olivier, B. «... la gloire de l'homme c'est la femme», Ed. du Chalet, 1965, 185 pages.

Devaux, André A., «Edith Stein», in *Catholicisme*, tome XIV (Sida -Timothée Aelure) Paris, Letousey et Ane, 1996, 1272 col. [col. 439-443].

Dore, Joseph Mgr. (sous la direction de) «De la passion de la philosophie à la rencontre du Christ, le chemin de la Croix d'une carmélite juive», in *Le livre des merveilles*, Paris, Mame/Plon, 1999, 1344 pages [pp. 1180-1183].

Dupleix, André Mgr., *Edith Stein ou sainteté et passion de la vérité*, conférence au Carmel de Bourges le 9 octobre 1998, opuscule de 33 pages.

- Dupuis, Michel, *Prier 15 jours avec Edith Stein*, éd. Nouvelle Cité, 2000, 127 pages.
- Dupuy, Bernard, «Au commencement était le sens. L'herméneutique d'Edith Stein», in *Interpréter. Hommage à Claude Geffré*, Cerf, Paris 1992, 328 pages [p. 173-189].
- Forthomme, Bernard & Hatem, Jad *Hospitalité et signification: Jeanne Antide Thouret et Edith Stein*, Paris, Cariscript, 1996, 104 pages. Reprise de *La splendeur du Carmel*, n° 10, Beyrouth 1996.
- Gaboriau, Florent, *Edith Stein philosophe*, Paris, FAC éditions, 1989, 164 pages. Reprise des articles parus in *Revue Thomiste*, t. LXXXVIII, Toulouse 1988, pp. 87-107. 256-277. 440-459. 589-619. Réédition remaniée sous le même titre en 1998, éditons FAC & FX de Guibert., 192 pages.
- *Quand Edith Stein se convertit*, Genève, Ad Solem, 1997, 104 pages.
- Germain, Sylvie, «Edith Stein», in Etty Hillesum, éd. Pygmalion, 1999, 208 pages [pp. 83-100].
- Goedt, Michel de, «Edith Stein interprète un point obscur de la doctrine de saint Jean de la Croix», in *Jean de la Croix: connaissance de l'homme et mystère de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, 321 pages [pp. 283-305].
- «Edith Stein lectrice attentive de Jean de la Croix», in *Le Christ de Jean de la Croix*, Paris, 260 pages. Collection «Jésus et Jésus-Christ», n° 59, Desclée, 1993 [pp. 205-217].
- Golay, Didier-Marie, «La vérité de l'être par la science de la Croix», in *Carmel Horizon 2000*, Paris, Fayard, 1995, 439 pages [pp. 131-145].
- *La christologie d'Edith Stein* in XXX, *Edith Stein, la quête de vérité*, Paris, Ecole Cathédrale/Parole et Silence, 1999, 222 pages [pp. 155-174].
 - «Thérèse d'Avila et Edith Stein: l'histoire d'une rencontre», in *Edith Stein, L'art d'éduquer, regard sur Thérèse d'Avila*, Genève, Ad Solem, 1999, 114 pages [pp. 9-42].
- Guggenheim, Antoine, «Edith Stein. Krisis et discernement (La Science de la Croix)», in XXX, *Edith Stein, la quête de vérité*, Paris, Ecole Cathédrale/Parole et Silence, 1999, 222 pages [pp. 117-132].
- Guilead, Ruben, *De la phénoménologie à la science de la Croix. L'itinéraire d'Edith Stein*, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 1974, 379 pages.
- «Edith Stein 1891-1942», in *Encyclopédie philosophique universelle: les œuvres philosophiques*, volume III, P. u. F., 1992, XXXII – 4616 pages [pp. 2868-2870].
- Halta, Bernard, *Thématique phénoménologique et implications. Husserl, Edith Stein, Merleau-Ponty*. Louvain, Nauwelaerts, 1976, 71 pages.
- Hatem, Jad, voir Forthomme, Bernard.
- «Le portrait signifiant: la philosophie steinienne de la création artistique», in *Edith Stein, testimone per oggi Profeta per domani*, Simposio internazionale su Edith Stein 7-9 octobre 1998, Teresianum éd., Rome 1999, 385 pages [pp. 319-334].
- Herbstrith, Waltraud, *S'attarder avec Dieu. Prier avec Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Thérèse de Lisieux, Edith Stein*. Paris, Nouvelle Cité, 1984, 155 pages [pp. 122-141].
- Kühn, Rolf, «Edith Stein», in *Dictionnaires des Philosophes*, Paris, P. u. F., volume II (K-Z) 1984, XXVIII, 3064 pages.
- Lacroix, Jean, «Edith Stein», in *Chroniques Philosophiques*, Philosophia n° 15,

- Paris, Klincksieck, 1990, 158 pages [pp. 115-118]. Reprise d'un article paru dans *Le Monde*, 1^{er}-2 juin 1975.
- Lena, Marguerite, »Dans la déchirure«, in XXX, *Edith Stein, la quête de vérité*, Paris, Ecole Cathédrale/Parole et Silence, 1999, 222 pages [pp. 55-69].
- Lukaszewicz, Marian, »Edith Stein à Breslau (1891-1933)«, in XXX, *Edith Stein, la quête de vérité*, Paris, Ecole Cathédrale/Parole et Silence, 1999, 222 pages [pp. 37-54].
- Maccise, Camillo, voir Chalmers, Joseph.
- Maritain, Jacques, »Postface au livre de J. M. Oesterreicher«, in *Œuvres Complètes*, tome X, Paris, 1235 pages, éd. Universitaires Fribourg/éd. Saint Paul Paris 1985 [pp. 1145-1146].
- Martini, Carlo Maria, *Auschwitz et le silence de la Croix*, Ed. Saint Augustin, 1989, 100 pages.
- Monticelli, Roberta, De »L'âme, la source et le château«, in *L'ascèse philosophique: Phénoménologie et platonisme*, Paris, Vrin, 1996, 256 pages [pp. 199-212].
- Olivier, B. & Daniel, F. voir Daniel F.
- Ornellas, Pierre d' Mgr., »Trois livres d'Edith Stein, une même quête.«, in XXX, *Edith Stein, la quête de vérité*, Paris, Ecole Cathédrale/Parole et Silence, 1999, 222 pages [pp. 11-17].
- Oesterreicher, J. M., »Témoin de l'amour«, in *Sept philosophes juifs devant le Christ* (trad. de l'anglais par M.J. Beraud-Villars, postface de J. Maritain) Cerf, 1955, 613 pages [pp. 513-582].
- Pagani, Virginia, »Edith Stein, de l'université aux camps de la mort«, in *Traqués par Dieu*, de Giovanni Rossi, trad. française, Paris, La Bonne Presse, 1952, 255 pages [pp. 155-158].
- Poissenot, Michel, *Judas – Pilate, Elisabeth de Hongrie, Edith et Rose Stein – Maximilien Kolbe* (pièces de théâtre) Ed. J.P. Roque, 1996, 135 pages [pp. 93-133].
- Ramel, André, »Edith Stein. Phénoménologie et ontologie à la lumière de la Croix«, in Pierre GIRE *Philosophies en quête du Christ*, Paris 1991, Desclée, Coll. Jésus et Jésus-Christ 52, 448 pages [pp. 397-424].
- Rastoin, Cécile, *Edith Stein et le mystère d'Israël*, Genève, Ad Solem, 1998, 167 pages.
- Rayonona, Yvanka, »Nature et logos, la réponse d'Edith Stein«, in *La nature, thèmes philosophiques, thèmes d'actualité. Actes du XXV^e congrès de l'association des Sociétés Philosophiques de Langues Françaises*, 25-28 août 1994, Ed D. Schultess, Lausanne, Cahier de la Revue de Théologie et de Philosophie, 1996, 726 pages [pp. 628-632].
- Rogerie, André, *Une Carmélite dans la chambre à gaz*, Conférence au Carmel d'Angers le 9 août 1995, opuscule de 24 pages. Repris en partie in *Union Chrétienne des Déportés et internés*, n° 13, décembre 1998.
- Secretan, Philibert, *L'analogie*, Paris, P.U.F., 1984, 127 pages [pp. 50-52].
- *Edith Stein et la Suisse, chronique d'un asile manqué*, Genève, Ad Solem, 1997, 60 pages.
- »Le problème de la personne chez Edith Stein«, in XXX, *Edith Stein, la quête de vérité*, Paris, Ecole Cathédrale/Parole et Silence, 1999, 222 pages [pp. 73-85].
- Steinmann, Anne-Elisabeth, »Edith Stein«, in *Carmel Vivant*, 1963, 384 pages, pp. 278-290.

- »Edith Stein«, in *La nuit et la flamme*, Ed. saint Paul, 1981, 208 pages, pp. 124-127.
- Szell, Margit, *De la vérité de la connaissance et de la vie (au point de vue à saint Thomas et à Edith Stein)* in *Thommaso nel suo settimo centenario, nella storia del pensiero Atti del congresso internazionale (Roma/Napoli 17-24 aprile 1974)* Vol. VI: *L'Essere*, Napoli, Ed. Dominicane italiane, 1977, 750 pages [pp. 568-572].
- Thomas, Jean-François, *Simone Weil et Edith Stein: malheur et souffrance*. Namur, Ed. Culture et Vérité, 1992, 218 pages.
- Tilliette, Xavier, *Le Christ de la philosophie*, Paris, collection Cogitatio Fidei n° 155, Cerf, 1990, 292 pages [pp. 21-22.172-174].
- *La Semaine Sainte des philosophes*, collection Jésus et Jésus-Christ n° 53, Desclée, 1992, 156 pages [pp. 94-96].
- *Le Christ des philosophes: du maître de sagesse au divin témoin*, Namur, Culture et Vérité, 1993, 491 pages [pp. 358-375].
- Tincq, Henri, »Maximilien Kolbe et Edith Stein, martyrs de la sainte Eglise«, in *L'étoile et la Croix*, J. C. Lattes, 1993, 351 pages [pp.144-162].
- Zundel, Maurice, *Je parlerai à ton cœur*, Ed. Anne Sigier, 1990, 325 pages [pp. 65-66].
- XXX »Edith Stein«, in *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, tome X, Hachette, Paris 1988, 191 pages, p. 186.
- XXX »La bienheureuse Edith Stein«, in *Témoins sans frontières. Ils ont rencontrés Jésus-Christ*, Ed. Lion de Judas, 1992, 228 pages [pp. 37-41].
- XXX Sainte Thérèse Bénédicte de la Croix, *Formation Permanente* n° 9, Ed. Secrétariat Pro Monialibus, Rome 1998, 44 pages
- XXX Edith Stein, *la quête de vérité*, Paris, Ecole Cathédrale/Parole et Silence, 1999, 222 pages.
- XXX »Edith Stein«, in *Portraits spirituels de notre temps*, collection *Mémoire de la Nef*, hors série n° 11, mai 2000, 286 pages [pp. 115-137]. Reprise des articles du dossier de canonisation du n° 87 de *La Nef*, octobre 1998.

c) *Zeitschriften*

- Alevi, Gérard (G. Weil), »Edith Stein, enfant d'Israël, martyr du Christ«, in *Sens*, n° 121, Paris, juin-juillet 1987, pp. 185-190.
- Andia, Ysabel de, »Edith Stein et le signe de la Croix«, in *Carmel*, n° 49, Venasque 1988/1, pp. 46-63. Repris dans *Mystique d'Orient et d'Occident, Spiritualité Orientale* n° 62, Bellefontaine, 1994, 438 pages [pp. 413-431].
- »Aspects de l'Europe chrétienne: les saints patrons de l'Europe« Chapitre V: Edith Stein, in *Lérins*, n° 361, septembre 2000, pp. 14-17.
- Baade, James Raphaël, »Un cas de réécriture de l'histoire«, in *Sens*, n° 121, Paris, juin-juillet 1987, pp. 164-166.
- Beauvais, Chantal, »Vérité et créativité chez Edith Stein«, in *Sciences et Esprit*, XLVIII/1, Montréal, 1996, pp. 99-114.
- »La structure ontique de la communauté d'après Edith Stein«, in *Sciences et Esprit*, XLVIII/2, Montréal, 1996, pp. 205-221. Repris in *Maritain Studies*, 12, Ottawa 1996, pp. 150-168.
- Berranger, Olivier de, »Edith Stein ou la chasteté des choses«, in *Nouvelle Revue Théologique*, n° 114, Tournai, 1992, pp. 533-557.
- »Pourquoi canoniser Edith Stein?«, in *Carmel*, n° 89, Venasque 1998/3, pp. 55-66.

- Binggeli, Sophie, »Edith Stein, co-patronne de l'Europe: vers une spiritualité de la Femme«, in *Vie Consacrée*, n° 4, Bruxelles 2001, pp. 236-251.
- Birou, Alain, »Simone Weil et Edith Stein. Deux juives à la rencontre du Christ«, in *Cahiers Simone Weil*, 12/4, décembre 1989, pp. 334-353.
- Bracchi, Giani, »Edith Stein«, in *La vie consacrée*, n° 3, Bruxelles 1997, pp. 175-187.
- Braybrooke, Neville, »L'appelée et l'élue: Edith Stein et Simone Weil«, in *Etudes*, n° 300, 1959, pp. 65-70.
- Cabaud, Judith, »Edith Stein: un lien entre juifs et chrétiens«, in *La Nef*, Octobre 1998, pp. 28-29.
- Carmel n° 49, Venasque 1988/1.
- Carmel n° 89, Venasque 1998/3.
- Champollion, Claire, »Edith Stein«, in *Dieu Vivant*, 27/1, 1954, pp. 135-141.
- Chardonnes, Denis, »Edith Stein et le mystère de l'Eglise«, in *Teresianum*, vol. LI, 2000/I, Rome, pp. 57-83.
- Charmet, Bruno, »L'itinéraire spirituel et philosophique d'Edith Stein«, in *S.N.O.P.* n° 681 du 16 septembre 1987, p. 11-14.
- Chevalier, Yves, »A propos d'Edith Stein« chronique littéraire, in *Sens*, n° 256, 2001/3, pp. 127-131.
- Conrad-Martius, Hedwig, »Edith Stein«, in *Archives de Philosophie*, 22/2, 1959, pp. 163-174.
- Cremona, Henry, »Le »Vinculum substantiale« seuil de dépassement de la philosophie chez Edith Stein et Maurice Blondel«, in *La splendeur du Carmel*, n 8, Beyrouth 1995, pp. 55-74.
- Davy, Marie Madeleine, »Edith Stein ou la philosophie de l'absolu«, in *Age Nouveau*, 9, Paris 1954, pp. 88-90.
- Dedeban, G. J., »Message d'Edith Stein«, in *Eléona*, 36, Toulouse 1956, pp. 16-17.
- Dennes, Maryse, »Edith Stein: expérience de la Croix et philosophie du Salut«, in *D'un colombier à l'autre*, Bulletin Fédéral des Carmels de France Sud, n° 30, octobre 1999, pp. 6-18.
- Devaux, André A., »L'idée de vocation dans la vie et dans la pensée d'Edith Stein«, in *Les Etudes Philosophiques*, 11/3, 1956, pp. 423-446. Repris dans *La philosophie d'inspiration chrétienne en Europe*, II, Cahiers Culture et Religion Paris, Mame/Editions universitaires, mars 1993, 86 pages, pp. 45-65.
- »Introduction bibliographique à l'étude d'Edith Stein«, in *Les Etudes Philosophiques*, 11/3, 1956, pp. 447-450.
- »Première introduction à l'œuvre d'Edith Stein«, in *Cahiers Universitaires Catholiques*, juin-juillet 1956, pp. 495-509.
- Dreyfus, François-Georges, »Le Judaïsme allemand«, in *La Nef*, Octobre 1998, pp. 22-23.
- Dubois, Marcel-Jacques, »L'itinéraire philosophique et spirituel d'Edith Stein«, in *Revue Thomiste*, t. LXXXIII, 2, Toulouse, avril-juin, 1973, pp. 181-210. Conclusion reprise dans *Sens*, n° 121, Paris, juin-juillet 1987, pp. 191-194.
- Dumareau, R., »Un témoin de la lumière: Edith Stein«, in *Etudes Philosophiques*, 1955, n° 2, pp. 238-249.
- Dupuy, Bernard, »Edith Stein dans les griffes de la Gestapo«, in *Istina*, n° XLIII, 1998/3, Paris, pp. 259-297.

- Sœur Edith, «Edith Stein, le monde est en flamme», in *Sources Vives*, n° 66, février 1996, *Martyrs du XX^{ème}* pp. 47-53.
- Frère Etienne de sainte Marie, «Edith Stein, la Croix transfigurée», in *Kérit*, n° 52, Mons, 1983, pp. 37-39.
- Les Etudes Philosophiques* n° 11/3, 1956.
- Fragemann, D., «Simone Weil et Edith Stein: une comparaison», in *Cahiers Simone Weil*, 11/4, Paris 1988, pp. 320-323.
- Friedmann, Elie, «Une réflexion sur la conversion d'Edith Stein», in *Vive Flamme*, n° 232, 1998/3, pp. 11-14.
- Gaboriau, Florent, «Edith Stein Philosophe», in *Revue Thomiste*, t. LXXXVIII, 1, Toulouse, janvier-mars 1988, pp. 87-107.
- Gaboriau, Florent, «Edith Stein Philosophe», in *Revue Thomiste*, t. LXXXVIII, 2, Toulouse, avril-juin 1988, pp. 256-277.
- «Edith Stein Philosophe», in *Revue Thomiste*, t. LXXXVIII, 3, Toulouse, juillet-sept. 1988, pp. 440-459.
 - «Edith Stein Philosophe», in *Revue Thomiste*, t. LXXXVIII, 4, Toulouse, octobre-déc. 1988, pp. 589-619.
- Gaucher, Guy Mgr., «Thérèse Bénédicte de la Croix», in *Thérèse de Lisieux*, n° 786, février 1999, pp. 15-16.
- Sœur Genevieve, «Edith Stein critique de Martin Heidegger», in *Carmel*, n° 89, Venasque 1998/3, pp. 91-107.
- Goedt, Michel de, «Viens nous partons pour notre peuple! Thérèse Bénédicte de la Croix, martyre juive de foi chrétienne», in *Carmel*, n° 49, Venasque 1988/1, pp. 20-29.
- Golay, Didier-Marie, «Se tenir devant la face de Dieu: Edith Stein», in *Miktav*, n° 14, avril 1996, Montbard, pp. 19-27.
- «Edith Stein: le Christ est le centre de ma vie», in *Carmel*, n° 86, Venasque 1997/4, pp. 73-85.
 - «Edith Stein et le Carmel du prophète Elie», in *Miktav*, n° 22, août 1998, pp. 5-14.
 - «Ami de Dieu: Edith Stein», in *Feu et Lumière*, octobre 1998, pp. 2-9.
 - «La spiritualité d'Edith Stein», in *La Nef*, Octobre 1998, pp. 24-25.
 - «Edith Stein: en cherchant la vérité, elle trouve le Christ», in *Paris Notre Dame*, n° 751, 17 septembre 1998, pp. 12-13. Repris dans *L'Osservatore Romano*, en langue française, n° 41 du 13 octobre 1998, p. 2.
 - «En cherchant la vérité, elle trouve le Christ», in *Carmel*, n° 89, Venasque 1998/3, pp. 7-17.
 - «Quête de la Vérité, amour du crucifix: Edith Stein, Jean-Paul II», in *Carmel* n° 101, Toulouse, septembre 2001, pp. 35-43.
- Graef, Hilda C., «Edith Stein et les dons du Saint Esprit» (trad. de l'anglais par F. Roret) in *La vie spirituelle*, décembre 1952, pp. 504-515.
- Grenet, Paul, «Aspects de la vie et de la pensée d'Edith Stein juive, catholique, philosophe et martyr», in *Bulletin du Cercle thomiste de saint Nicolas de Caen*, juillet-septembre 1952, pp. 33-38 et octobre-décembre 1952, pp. 19-23.
- Hatem, Jad, «Bibliographie d'Edith Stein en français», in *La splendeur du Carmel*, n° 3/4, Beyrouth 1993, pp. 90-96.
- «Pâques par la cime: sur un poème d'Edith Stein», in *La splendeur du Carmel*, n° 1, Beyrouth 1993, pp. 24-29.

- »Silence de l'âme et liturgie cosmique chez Edith Stein«, in *La splendeur du Carmel*, n° 7, Beyrouth 1995, pp. 90-94.
 - »Deux théologiennes du temps et de la sainteté«, in *La splendeur du Carmel*, n° 10, Beyrouth 1996, pp. 5-15 (repris dans Forthomme & Hatem, *Hospitalité et signification*).
 - »L'âme hospitalière et le sens du cœur sur un poème de la Bse Edith Stein«, in *La splendeur du Carmel*, n° 10, Beyrouth 1996, pp. 61-103 (repris dans Forthomme & Hatem, *Hospitalité et signification*).
 - »Présence d'Edith Stein dans Fides et Ratio de Jean-Paul II«, in *La splendeur du Carmel*, n° 15, Beyrouth 1999, pp. 21-24.
- Sœur Helene, »Edith Stein: Saisir l'unité de son être«, in *Mikhtav*, n° 23, décembre 1998, pp. 5-14.
- Herbstrith Waltraud, »Allons en profondeur: Edith Stein«, in *Partage* (bulletin des Carmels de France nord) n° 25, septembre 1997, pp. 14-20.
- Huguet, M. T., »Telle Edith Stein, ils sont juifs de foi catholique?«, in *Nova et Vetera*, 69, Fribourg 1994, pp. 185-195.
- Jean-Blain, Marguerite, »Edith«, in *Carmel*, n° 49, Venasque 1988/1, pp. 83-95.
- Jean-Paul II, »Discours aux évêques d'Allemagne«, in *Documentation Catholique*, n° 1941, du 7 juin 1987, pp. 567-570.
- »Fille d'Israël bénie par la Croix«. Homélie de la béatification, in *Documentation Catholique*, n° 1941, du 7 juin 1987, pp. 571-574.
 - »Bâtir ensemble la cité de la paix«. Allocution au Conseil central des juifs d'Allemagne, in *Documentation Catholique*, n° 1941, du 7 juin 1987, p. 575.
 - »Edith Stein, une femme au service de la paix«. Angélus du 26/02/1995, in *Documentation Catholique*, n°2113, Paris, 2 avril 1995, p. 308.
 - »Edith Stein, sainte et martyre de la Shoah«. Homélie pour la canonisation, 11/10/1998, in *Documentation Catholique*, n° 2192, Paris, 15 novembre 1998, pp. 953-956.
 - »Lettre apostolique Spes Aedificandi« trois saintes co-patronnes de l'Europe. 1^{er} octobre 1999, in *Documentation Catholique*, n°2213, Paris, 7 novembre 1999, p. 917-921.
- Kalinowski, Georges, »Edith Stein et Karol Wojtyla sur la personne«, in *Revue Philosophique de Louvain*, n° 82, 1984, pp. 545-561. Repris sous le titre »Phénoménologie et thomisme, Edith Stein et Karol Wojtyla sur la personne« dans *Autour de »Personne et acte« de Karol Wojtyla*, Marseille, Presses Universitaires de Marseille, 1987, 160 pages [pp. 85-100].
- Karremans, Lise, »Edith Stein, philosophe, carmélite, juive«, in *Bulletins des Carmels de Belgique Sud*, n° 120, septembre 1998, pp. 10-13.
- Kühn, Rolf, »La vie qui vient de l'être: l'intuition philosophique fondamentale d'E.S.«, in *La splendeur du carmel*, n° 6, Beyrouth 1994, pp. 29-41.
- Lafont, Ghislain, *Edith Stein ou le mystique et son peuple*, in *Témoignages de la Pierre-qui-Vire*, n° 51, septembre 1955, pp. 412-421.
- Lena, Marguerite, »Edith Stein: l'histoire en secret«, in *Etudes*, 388, 1998, pp. 803-816. Repris et complété in *Carmel*, n° 89, Venasque 1998/3, pp. 69-83.
- »Dans la déchirure«, in *Communio*, n° XXIII/6-XXIV/1, nov. 1998 – fév. 1999, pp. 215-232. Reprise de »Dans la déchirure«, in *Edith Stein, la quête de vérité*, Paris, Parole et Silence, 1999, 222 pages [pp. 55-69]. Repris en partie, in *Bulletin des Collèges des Centres Madeleine Danielou*, n° 5, Juin 1999, pp. 20-30.

- «Quelques livres autour d'Edith Stein», in *Bulletin des collèges des Centres Madeleine Danielou*, n° 5, Juin 1999, pp. 31-32.
- Lenz-Medoc, Paulus, «L'idée de l'Etat chez Edith Stein», in *Les Etudes Philosophiques*, 11/3, 1956, pp. 451-457.
- Lethel, François-Marie, «Denys l'Aréopagite et les saints du Carmel» in *La splendeur du Carmel*, n° 3/4, Beyrouth 1993, pp. 33-64.
- «Edith Stein: les voies de la connaissance de Dieu» in *Partage*, n° 28, septembre 1998, pp. 22-27.
- Leuven, Romaeus, «Au Carmel d'Echt», in *Carmel*, n° 49, Venasque 1988/1, pp. 65-81.
- Lier, Henri van, «Edith Stein» in *La Revue Nouvelle*, n° 20, 1954, pp. 236-243.
- McCarthy, Emmanuel, «Le miracle qui a étayé la canonisation d'Edith Stein», in *La splendeur du Carmel*, n° 15, Beyrouth 1999, pp. 25-28.
- Makdessi, Randa, «Regards sur le parcours philosophique d'Edith Stein», in *La splendeur du Carmel*, n° 8, Beyrouth 1995, pp. 43-53.
- Frère Marie-Jean, «Un témoin de l'Eglise orante: Edith Stein», in *Carmel*, n° 82, Venasque 1996/4, pp. 45-62.
- «Edith Stein: la maternité sur naturelle», in *vives Flammes*, n° 237, 1999/4, pp. 12-14.
- «Edith Stein, Docteur de l'Eglise? Actualité et signification», in *Carmel*, n° 97, Toulouse, septembre 2000, pp. 85-89.
- Sœur Marie-Laure, «Edith Stein, silence et vérité», in *Sources Vives*, n° 16, octobre 1987, «Visages carmélitains», pp. 5-8.
- Marschall, Elisabeth, «Edith Stein vers la lumière de la Croix», in *Prier*, n° 71, mai 1985, pp. 5-8.
- Meroz, Christiane, «Edith Stein, une philosophe de la personne et de la Croix», in *La splendeur du carmel*, n° 6, Beyrouth 1994, pp. 11-28.
- Millet, Louis, «La vie d'Edith Stein», in *La Nef*, Octobre 1998, pp. 20-21.
- Miribel, Elisabeth de, «Edith Stein. La lumière de la Croix», in *Carmel*, n° 49, Venasque 1988/1, pp. 35-44.
- Nota, Jan H., «Edith Stein, femme d'Eglise», in *Communio*, 15, Paris 1990, pp. 114-128.
- Noyer, Jacques Mgr., Homélie du 10 janvier 1999, in *Partage*, n° 29, février 1999, pp. 7-11.
- Pasquet, Colette, «Edith Stein et les Pères de l'Eglise», in *Carmel*, n° 89, Venasque 1998/3, pp. 109-124.
- Pierrard, Pierre, «Edith Stein, fille d'Israël», in *Sens*, n° 121, 1987/4, pp. 161-162.
- Przywara, Erich, «Edith Stein et Simone Weil. Essentialisme, existentialisme, analogie», in *Etudes Philosophiques*, 11/3, 1956, pp. 458-472. Repris partiellement dans *Cahiers Simone Weil*, 6/3, septembre, Paris 1983, pp. 249-258.
- Remy, Thérèse, «Edith Stein», in *Relation*, n° 530, Montréal 1987, pp. 103-104.
- Robert, Jean Dominique, «Approches rétrospectives de la phénoménologie husserlienne: rappel de quelques éléments de sa genèse et de son évolution; ses 'chances d'avenirs'», in *Laval théologique et philosophique*, 28, Québec 1972, pp. 27-62.
- Roegel, Otto B., «Quatre canonisations, quatre religieux, quatre allemands», in *Communio*, 13, 1988/1, pp. 49-59.
- Santo, Thomas J. J. de, «Bulletin de spiritualité: Edith Stein», in *Revue Thomiste*, t. LVIII, 1, Toulouse, janvier-mars 1958, pp. 184-186.

- Secretan, Philibert, »R Guilead, de la phénoménologie à la science de la Croix, l'itinéraire d'Edith Stein«, in *Studia Philosophica*, 35, Bâle 1975, pp. 215-219.
- »Edith Stein, chronologie biographique et bibliographique«, in *Studia Philosophica*, 35, Bâle 1975, pp. 220-221.
 - »Personne, individu et responsabilité chez Edith Stein«, in *Analecta husserliana*, 5, Dordrecht 1976, pp. 247-258.
 - »Essence et Personne«, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, n° 26, Fribourg, 1979, pp. 481-504.
 - »De l'analogie«, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, n° 28, Fribourg 1981, pp. 170-173.
 - »Dialectique et analectiques«, excursus III, l'analogie du »je suis« selon Edith Stein, in *Analogie et dialectique, Lieux théologiques N° 3*, Genève 1982, Labor et Fides, 281 pages [pp. 140-142].
 - »Edith Stein philosophe«, in *Carmel*, n° 49, Venasque 1988/1, pp. 14-18.
 - »Edith Stein, juive et chrétienne«, in *Source*, 22, Fribourg 1996, pp. 226-273. Repris in *Carmel*, n° 89, Venasque 1998/3, pp. 41-48.
 - »Edith Stein, philosophe chrétien«, in *Source*, 24, Fribourg 1998, pp. 90-95
 - »Edith Stein, philosophe et martyr«, in *Source*, 24, Fribourg 1998, pp. 291-294.
 - »L'œuvre d'Edith Stein«, in *La Nef*, Octobre 1998, pp. 26-27.
- SENS N° spécial »Edith Stein«, n° 121, Paris, juin-juillet 1987, pp. 161-190.
- Sleiman, Jean, »Edith Stein: la Shoah sous le signe de la Croix«, in *La splendeur du carmel*, n° 9, 1996, pp. 1-27.
- Sleiman, Georges, »L'option d'un philosophe pour introduire à l'intellect et les intellectuels«, in *La splendeur du Carmel*, n° 5, 1994, pp. 73-75.
- Stinissen, Guido, »A la vérité de l'amour«, in *Kérit*, n° 105, juillet-août 1992, Mons, pp. 4-14.
- Sullivan, John, »Document de transfert d'Edith Stein«, in *Carmel*, n° 82, Venasque 1996/4, pp. 63-66.
- Tambourgini Nicole »Edith Stein et l'âme inabritée«, in *La splendeur du Carmel*, n° 3/4, Beyrouth 1993, pp. 65-84.
- »Personne et nostalgie chez Edith Stein«, in *La splendeur du Carmel*, n° 8, Beyrouth 1995, pp. 25-41.
- Tilliette, Xavier, »Le souvenir d'Edith Stein«, in *Etudes*, 289/4, avril 1956, pp. 3-14.
- »Edith Stein, trait d'union entre juifs et chrétiens«, in *Actualité religieuse dans le monde*, n° 44, 15 avril 1987, pp. 36-37.
 - »Edith Stein«, in *Etudes*, 369, octobre 1988, pp. 347-358.
 - »Edith Stein et la philosophie chrétienne. A propos d'Etre fini et Etre éternel«, in *Gregorianum*, 71/1, Rome, 1990, pp. 97-113.
 - »Quelques défenseurs de l'argument ontologique«, in *Archivo di Filosofia*, 58, Padoue, 1990, pp. 405-420 [E. Stein, pp. 416-417].
- Touati, Emile, »Le destin d'Edith Stein«, in *Sens*, n° 119, avril 1987, pp. 97-98.
- Vidal, Jacques, »Phénoménologie et conversions«, in *Archives de philosophie*, 1972 (35) pp. 209-243.
- Wintzen, R., »Edith Stein«, in *Documents*, Strasbourg, 1954/2, pp. 364-375.
- XXX »Edith Stein«, in *Cahiers Sioniens*, n° 4 bis, du 1^{er} octobre 1948.
- XXX »Edith Stein de Husserl à Thomas d'Aquin et Jean de la Croix«, in *Nova et Vetera*, 1951, pp. 110-121.

XXX »Qui fut Edith Stein?«, in *Vives Flammes*, n° 120, Venasque 1979, pp. 211-217.

XXX »Edith Stein, juive, chrétienne, philosophe, carmélite, martyre, bienheureuse«, in *Kérit*, n° 74, Mons, 1987, pp. 11-19.

XXX »Béatification de Thérèse Bénédicte de la Croix«, in S.I.C. (*Servitium Informativum Carmelitanum*) 1987, Rome, volume 20, n° 5, pp. 82-90.

2. ESGA – DIE KRITISCHE GESAMTAUSGABE DER WERKE EDITH STEINS

Zum Tod von P. Michael Linssen OCD

Am 23.05.2001 verstarb im Alter von 61 Jahren P. Michael Linssen, langjähriger Mitherausgeber der Werke Edith Steins.

Am 04.09.1939 in Born (Provinz Limburg / Niederlande) geboren, besuchte der junge Leonardus Hubertus Linssen die örtliche Volksschule (1945–1951) und war anschließend Schüler des St. Theresiengymnasiums in Geleen (NL). Im September 1958 trat er in den Karmelitenorden ein und erhielt den Ordensnamen Michael a Sancta Maria Virgine. Nach dem Noviziat in Waspik (Nord-Brabant) studierte er am ordenseigenen Priesterseminar in Smakt-Venray Philosophie und Theologie (1959–1966). Kurz nach seiner Priesterweihe kam er 1966 nach Würzburg. Im dortigen Karmelitenkloster wirkte er tatkräftig bei zahlreichen Renovierungsarbeiten mit. Zudem war er einige Jahre als Lehrer in der Würzburger Domschule und in der Berufsschule tätig. Als P. Linssen 1981 in die Niederlande zurückkehrte, nahm er im Karmelitenkloster Geleen ordensinterne Aufgaben (u. a. als Prior, Prokurator) wahr und betreute die dortige Pfarrseelsorge.

Seine eigentliche Lebensaufgabe fand er durch seine Tätigkeit im *Archivum Carmelitanum Edith Stein*, dessen Leitung er von seinem niederländischen Mitbruder P. Romaeus Leuven und von Frau Dr. Lucy Gelber übernommen hatte. Dieses Archiv, eine offizielle Stiftung der niederländischen Provinz der Unbeschuhten Karmeliten (seit 1955), verwaltet die hinterlassenen Schriften und Manuskripte Edith Steins. Das »Archivum« veröffentlichte in der Reihe »Edith Steins Werke« bei Herder insgesamt 18 Bände (bis 1998).

Als Ergänzung zu Maria Amata Neyers »Geschichte des Edith-Stein-Archivs« (Edith Stein Jahrbuch 4 [1998] 549–575) stellte Michael Linssen im Edith Stein Jahrbuch 5 (1999) 405–422 unter dem Titel »Das Archivum Carmelitanum Edith Stein« dessen Entstehungs- und Verlaufsgeschichte dar. Der Aufsatz schließt so ab: »Die Entfernung der Steindokumente aus dem Husserl-Archiv in Löwen hat sich gelohnt und die Entstehung des Archivum Carmelitanum Edith Stein für die Sache (und für den Karmelorden) als unschätzbar wichtig erwiesen« (ib. 422).

In dieser Überzeugung, dass die Manuskripte Edith Steins und auch das »Archivum« zum Karmelitenorden in Deutschland gehören, und aufgrund der Auflösung des Klosters Geleen (1998) zog P. Linssen im Februar 1999 ein zweites Mal nach Würzburg. Dort begann er mit Unterstützung der Deutschen Ordensprovinz der Unbeschuhten Karmeliten (»Teresianischer Karmel«) und in Zusammenarbeit mit Frau Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Universität Dresden) die Herausgabe

der neuen Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA). Über dieses editorische Projekt berichtet das Edith Stein Jahrbuch von Anfang an (vgl. Band 7, 2001, 385 ff.).

P. Michael Linssen, der zuletzt Prior in Würzburg war, hat sich als Leiter des »Archivum Carmelitanum Edith Stein« und Herausgeber ihrer Werke verdient gemacht. Eine aufrichtige Weise ihn posthum zu ehren ist dafür zu sorgen, dass einerseits dieses wichtige Unternehmen vollendet wird und andererseits Gerechtigkeit und Versöhnung, Dialog und Gespräch nicht bloße Vortragsthemen bleiben, sondern gelebte Wirklichkeit werden. In diesem wissenschaftlichen und menschlichen Sinne ist das *Edith Stein Institut München* zu jeder Unterstützung bereit.

(Die Redaktion)

ESGA – Erschienene Bände

- Band 2: Selbstbildnis in Briefen I. Einleitung von H.-B. Gerl-Falkovitz, bearbeitet von M. A. Neyer OCD. Herder, Freiburg 2000, 320 S., DM 56.–
- Band 3: Selbstbildnis in Briefen II. Einleitung von H.-B. Gerl-Falkovitz, bearbeitet von M. A. Neyer OCD. Herder, Freiburg 2000, 320 S., DM 66.–
- Band 13: Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen. Einleitung von S. Binggeli, bearbeitet von M. A. Neyer OCD. Herder, Freiburg 2000, 288 S., DM 48.–
- Band 22: Übersetzungen II. John Henry Newman, Briefe und Texte zur 1. Lebenshälfte. Herder, Freiburg 2001.
- Band 1: Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere Autobiographische Zeugnisse. Herder, Freiburg 2002.

Mitteilungen

Der Ursprung des Denkens bei Heraklit

Zu einem neuen Buch von Martin Thurner

Mit Martin Thurners Untersuchung zum »Ursprung des Denkens bei Heraklit« liegt nun der erste Band einer neuen Publikationsreihe vor, die vom Autor des Buches gemeinsam mit José Sánchez de Murillo unter dem Titel »Ursprünge des Philosophierens« beim Kohlhammer-Verlag initiiert worden ist.¹ Dadurch wird die beabsichtigte Zusammenarbeit zwischen dem *Grabmann Institut, Lehrstuhl für Christliche Philosophie der Universität München* und dem *Edith Stein Institut München, Institut für Phänomenologie, jüdische und christliche Philosophie Wirklichkeit*. Dieser erste Band versteht sich zugleich auch als programmatische Einführung in die Reihe. Somit kann mit der Darstellung des Inhaltes des Buches auch das Konzept der neuen Reihe vorgestellt und diskutiert werden.

Thurner versteht den Rückgang auf die Ursprünge des Denkens nicht primär als Beitrag zur Philosophiehistorie, sondern als ein notwendiges Moment des philosophischen Denkens selbst: Da die Philosophie sich seit Aristoteles als Wissenschaft der ersten Ursachen versteht, ist die Frage nach den *eigenen Voraussetzungen* die (in sich kreisförmig geschlossene) Vollendung der philosophischen Denkbewegung. Der Frage, was unter der Rede vom »Ursprung des Denkens« näherhin zu verstehen sei, und auf welche Weise das Denken sich seinen Ursprung vergegenwärtigen könne, widmet Thurner den ersten der beiden Hauptteile des Buches. Diesen untergliedert er in die Kapitel »*Die systematische Frage nach dem Ursprung des Denkens*« und – in wohlüberlegter Formulierung – »*Der historische Ursprung des Denkens als philosophische Frage*«. Mit diesen Titeln zeigt er zugleich die Dimensionen an, in denen nach dem Ursprung des Denkens gesucht wird.

In seiner Interpretation der Ursprungsreflexionen von Plotin und Schelling zeigt Thurner auf, dass in systematischer Hinsicht in zweifacher Weise vom »Ursprung des Denkens« die Rede sein kann: Zunächst bezeichnet der Ursprung jene Grunderfahrung, die einen Menschen (zu einem bestimmten Zeitpunkt seines Lebens) derart in Anspruch nimmt, dass er davon motiviert wird, in einem philosophischen Sinn mit dem Denken zu beginnen. In einem zweiten Sinn bezeichnet der »Ursprung« jene Ermöglichungsbedingungen, die das Denken in seiner Selbstver-

¹ Martin Thurner, *Der Ursprung des Denkens bei Heraklit* (= *Ursprünge des Philosophierens*, Bd. 1), Stuttgart-Berlin-Köln [Kohlhammer-Verlag] 2001, 330 Seiten. ISBN 3-17-01688-5; DM 49,-.

wirklichkeit stets voraussetzt. Es ist die jede Erkenntnis zu allererst ermöglichende Wahrheit selbst, die sich dem Denken immer schon mitgeteilt hat, selbst aber »denkjenseitig« (Plotin) und »unvordenklich« (Schelling) bleibt. Ein Hauptinteresse bei der Interpretation Heraklits wird dann die Frage sein, wie diese scheinbar nichts miteinander zu tun habenden Bedeutungen von »Ursprung« auf einer tieferen Ebene zusammenhängen.

Doch zuvor legt Thurner dar, warum auch die systematisch-philosophische Frage nach dem Ursprung nur in einem Rückgang auf Heraklit geklärt werden kann. Dazu interpretiert er eine Reihe von Positionen bedeutender Philosophen, die in ihrem Denken allesamt aus einem vergleichbaren Interesse auf die vorsokratische Philosophie und Heraklit im Besonderen zurückgegriffen haben. Die Selbstvergewisserung des Denkens schließt das Bewusstsein für das eigene geschichtliche Gewordensein mit ein. Da das Denken in einer historischen Tradition und Kontinuität steht, findet es seinen Ursprung erst, wenn es auf die erste historische Gestalt von Philosophie zurückgeht. Je nachdem, ob die Philosophie als Fortschritts- oder Verfallsgeschichte gedeutet wird, differiert die Wertung jener historisch ursprünglichen Philosophie, wird das Denken als Vollendung (Aristoteles, Platon, Hegel) oder als Wiedergewinnung (Stoa, Nietzsche, Heidegger) des Ursprungs gesehen. Indem Thurner diesen Rückblick mit einer Interpretation von Heideggers spätem Vortrag »Was ist das – die Philosophie« abschließt, öffnet er sich zugleich den Übergang für seine Heraklit-Auslegung, die sich in wesentlichen Momenten der Perspektive Heideggers verdankt.

Thurners Heraklit-Interpretation ist von einer Geschlossenheit und Transparenz, dass sich schon von daher die Frage nach dem Ursprung als der geeignetste Zugang zum Denken dieses Vorsokratikers erweist. Die Antwort auf die Frage, warum Heraklit zu einem bestimmten Zeitpunkt seines Lebens zu denken begonnen hat, findet Thurner in den beiden Worten des Fragmentes B 101: »Ich suchte mich selbst«. Thurner entschlüsselt die Bedeutung dieses Spruches über die Sinnkonnotationen des von Heraklit hier verwendeten griechischen Wortes für die Suche, *dizemai*. Es bezeichnete vor allem die Enträtselung von Orakelsprüchen. Bei Heraklit tritt das »Selbst« an die Stelle eines Orakelspruches, es ist ebenso wie ein Orakelspruch durch das Ineinander todbringender und lebensfördernder Momente bestimmt. Die Todesbedrohtheit des eigenen Lebens war es, die von Heraklit derart intensiv als Problem empfunden wurde, dass er dadurch ursprünglich zum Denken bewegt wurde.

Auch der Denkweg zur Lösung dieser Ausgangs-Aporie ist in der Identifikation des »Ich« mit einem Orakelspruch vorgegeben, denn sie liegt in einer Analyse des Phänomenbereichs der *Sprache*. In seinem »Logos« entdeckt Heraklit, dass die Sprache selbst die Struktur einer lebendig in sich bewegten »rückwendigen Fügung« (B 51) hat. In einem nächsten Schritt entdeckt Heraklit, dass sich in der dynamischen Struktur der Sprache das Ordnungsgefüge der kosmischen Lebenswirklichkeit selbst widerspiegelt. Die bewegte Einheit von Leben und Tod, die Heraklit ur-

sprünglich beunruhigend zum Denken bewegt hat, erweist sich damit auch als die ursprüngliche Bedingung dafür, dass der Mensch seinen Selbstvollzug im Denken verwirklichen kann. In seinem »logos-Begriff« reflektiert Heraklit genau den Sachverhalt, dass die dynamische Leben-Tod-Struktur des Kosmos' sich dem Menschen als Ursprung des Denkens mitteilt, weil sie der Mensch in ihrer Maßhaftigkeit erkennen und somit sprachlich zum Ausdruck bringen kann.

In seiner ebenso subtilen wie kraftvollen Heraklit-Interpretation gelingt es Thurner bewusst zu machen, warum ein Rückgang auf die »Ursprünge des Philosophierens« heute wieder mehr denn je gefordert ist: Es ist der ursprüngliche Reichtum eines für die menschlichen Grunderfahrungen offenen Denkens, den es wieder neu zu entdecken gilt. Dazu wird die neu gegründete Reihe interessante Impulse geben können, weshalb man auf die weiteren Bände schon neugierig sein kann.

(Klaus Unterburger)

VII. Beurer Edith Stein Tage in Breslau 2001

Mitte September trafen sich über 100 deutsche und polnische Teilnehmer zu einem Symposium im Schatten der schlesischen Kathedrale auf der Breslauer Dominsel. Thema der Tagung war Edith Stein oder Schwester Teresia Benedicta a Cruce OCD, die aus Breslau gebürtig ist und dort aufwuchs. Ausrichter dieser zweisprachigen Tagung waren die deutsche und polnische Edith Stein Gesellschaft, die Päpstliche Akademie Breslau/Wroclaw und der Beurer Edith Stein Freundeskreis, von der auch der erste Anstoß gekommen war. Das Patronat für die Tagung, die in dieser Form erstmalig stattfand, hatten der Breslauer Kardinal Henryk Gulbinowicz, der Kölner Kardinal Joachim Meisner und der Beurer Alt-Erzbischof Hieronymus Nitz. Das Ehrenkomitee unter der Leitung des deutschen Generalkonsuls Dr. Peter Ohr umfasste zahlreiche deutsche und polnische Persönlichkeiten des öffentlichen und kirchlichen Lebens. Aus Deutschland waren, unterstützt vom Freiburger Caritas Pilgerbüro, etwa 50 Teilnehmer über 1 000 km angereist.

Die Symposienteilnehmer wurden in der Aula Leopoldina der Universität durch den Rektor Prof. Gelles und Br. Jakobus Kaffanke OSB begrüßt, dem sich ein Vortrag des Historikers Dr. Krystof Popinski »Die Studentenorganisation an der Breslauer Universität zu Zeiten Edith Steins« anschloss. Am Abend fand im Dom ein Pontifikalamt mit Kardinal Gulbinowicz, Erzbischof Nossol (Oppeln) und zahlreichen deutschen und polnischen Priestern statt.

Offiziell eröffnet wurde das Symposium durch Frau Dr. Monika Panke-Schenk, Präsidentin der Deutschen Edith Stein Gesellschaft. Schwer-

punkt der zweisprachigen Tagung, die simultan gedolmetscht wurde, waren einerseits historisch angelegte Vorträge zu Kardinal Bertram (Jana Leisenring, Berlin), zum Schicksal der jüdischen Gemeinde in Breslau bis 1945 (Prof. Dr. Kareol Jonca, Wroclaw), zu Prof. Dr. William Stern (Dipl. Psych. Katharina Oost, Beuron) und zu Edith Stein als Patronin des sich vereinigenden Europas (Prof. Dr. Roman Rogowski, Wroclaw). Andererseits boten zwei große Gesprächsforen zum deutsch-polnischen und christlich-jüdischen Dialog ausreichend Gelegenheit für die Tagungsteilnehmer sich persönlich einzubringen und das Wort zu ergreifen. Die Foren wurden durch Impulsreferate eingeleitet und führten zu vielfältigen, lebendigen und eindrucklichen Stellungnahmen. – Das Erzbischöfliche Archiv unter Leitung von Prof. Dr. Pater eröffnete anlässlich des Symposions eine umfassende Ausstellung zu Leben und Werk von Edith Stein. Zuletzt feierten die Teilnehmer gemeinsam mit der Gemeinde der Michaeliskirche – der Heimatkirche Edith Steins – einen festlichen Gottesdienst mit zahlreichen deutschsprachigen Elementen.

Am Ende der Tagung konnten Frau Dr. Monika Pankoke-Schenk, Bruder Jakobus Kaffanke OSB und Herr Dr. Marian Lukaszewicz, Präsident der Polnischen Edith Stein Gesellschaft, dankbar auf den anspruchsvollen und gelungenen Verlauf zurückblicken. Ebenso dankbar wurde der tatkräftigen Unterstützung durch die Bistümer Freiburg, Rotenburg und Köln sowie des Versöhnungsfonds der Deutschen Bischofskonferenz gedacht, ohne deren Mithilfe das Symposion so hätte nicht durchgeführt werden können. Durch die Forderung des deutschen Konsulates wird auch eine zweisprachige Dokumentation der Tagung erfolgen können. (Interessenten können sich an den Beuroner Edith Stein Freundeskreis – Br. Jakobus Kaffanke, Erzabtei St. Martin, D-88631 Beuron wenden.)

Die VII. Beuroner Edith Stein Tage 2001 in Breslau zeigten klar, wie lebendig und kraftvoll der Geist der Philosophin und Karmelitin bis in unsere Tage hinein wirkt. Das große Leid, das ein Terrorregime über die ganze Welt und Millionen von Menschen brachte, kann letztlich den Kern der menschlichen Freiheit und Liebe nicht zerstören. Terror und Hass sind keine Grundlagen, auf dem Dauerhaftes aufgebaut werden kann. Die Suche nach Wahrheit führt da weiter. Es war spürbar, dass sich aus der Beschäftigung mit dem Leben und Werk der neuen Heiligen der Kirche eine Kraft entwickelt, die stark genug ist, den schwierigen Dialog der Völker und Religionen voranzubringen und den Blick nach vorne in eine neue Zukunft zu lenken.

(Jakobus Kaffanke OSB)

Erzabtei St. Martin
D-88631 Beuron

- Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V.
- Nächste Mitgliederversammlung findet statt vom 26.–28. April 2002 im Wilhelm-Kempf-Haus in Wiesbaden-Naurod.

Geschäftsstelle:
Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V.
Kleine Pfaffengasse 16
67346 Speyer

Postadresse:
Postfach 1649
67326 Speyer
Tel.: 06232/1002281
Fax: 06232/102301

- Adressenänderung der Edith Stein Gesellschaft, NL
- Stichting Dr. Edith Stein Echt:
vorher: Hern Heemskeerck, Julianastraat 64, 6101 hj Echt
jetzt: Mvr. J. Stassen-Muyrers, Berkelaarsweg 27, 6101 AV Echt

- Universität Bonn
- Sonderforschungsbereich 534: Judentum – Christentum.
Konstituierung und Differenzierung in Antike und Gegenwart.
Sprecher: Prof. Dr. J. Wohlmuth
Wiss. Koordinator: Dipl. Theol. H. Flotz
Geschäftsstelle: E. Kirch, Poppelsdorfer Allee 82, D-53115 Bonn.
Tel. (+49) 0228-734810 oder 734811 Fax: (+49) 0228-734809

Teilprojekt B5 (Kath. Theologie / Religionspädagogik, Prof. Bitter)
Wiss. Mitarbeiterin: Ute Freisinger-Hahn
Tel. (+49) 0228-734875 Tel. (privat): (+49) 02236-389308

- Bücherinsel zu Landshut

Bücher und Veranstaltungsorganisation

»Kommunikation mit Welt und Innenwelt«

Eine Veranstaltungsreihe zur Belebung des Seelischen in der Dimension der Öffentlichkeit.

Inhaber und Organisator:

Rolf Krämer
Bismarckplatz 6
D-84034 Landshut
Tel.: (+49) 0871 2072
Fax: (+49) 0871 – 21324

EDITH STEIN JAHRBUCH

**Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik,
andere Wissenschaften, Literatur und Kunst**

Herausgeber im Auftrag des Teresianischen Karmel in Deutschland
Prof. Dr. Dr. José Sánchez de Murillo, Echter Verlag, Würzburg.

Band 1: Die menschliche Gewalt, 1995, 368 Seiten.

Band 2: Das Weibliche, 1996, 415 Seiten.

Band 3: Das Judentum, 1997, 414 Seiten

Band 4: Das Christentum: Teil I, 1998, 587 Seiten

Band 5: Das Christentum: Teil II, 1999, 449 Seiten

Band 6: Die Weltreligionen: Teil I, 2000, 415 Seiten

Band 7: Die Weltreligionen: Teil II, 2001, 395 Seiten
(Spirituelle Welterfahrung)

Band 8: Das Mönchtum, 2002, 400 Seiten

Band 9: Leben im Zeichen des Absoluten, 2003, in Vorbereitung
Schlussband der Reihe Edith Stein Jahrbuch

Bestellungen bei der Redaktion (Abonnement nur über die Redaktion erhältlich), bei jeder Buchhandlung, beim Verlag.

Adresse der Redaktion: Edith Stein Jahrbuch
Dom-Pedro-Str. 39
D-80637 München
Tel.: 089/1 57 59 40
Fax: 089/215 82 785 und 1 29 83 45.

José Sánchez de Murillo
Durchbruch der Tiefenphänomenologie
Die Neue Vorsokratik

408 Seiten. Kart. Euro 25,-
Ursprünge des Philosophierens, Band 2.
Kohlhammer Verlag Stuttgart, 2002.

Die abendländische Philosophie hat bislang die Wirklichkeit nur von einer oberflächigen Weise des Seinsverständnisses her konstruiert, die anthropologisch gesehen als die männliche bezeichnet werden kann.

Es wird gezeigt, wie die oberflächig-männliche Denkform entsteht und dominierend wird, während die sich immer wieder leise anzeigende, in der Mystik und in der deutschen Romantik dann gewaltig durchbrechende weibliche Erfahrung der Seinstiefe zurückgedrängt wird und untergeht. Die Tiefenphänomenologie vereinigt beide und zielt auf Ur-Sprung, auf eine weder nur männliche noch nur weibliche Ur-Sprache, auf eine **Neue Vorsokratik**, die den Grund für ein **ursprünglich menschliches Selbstverständnis** legt. Grundlegung zur Philosophie der Zukunft.

V

