

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. »Asceticism«, 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 Christusbefolgung, 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 Ketzler »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 *ecclesiolae* 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 Taufschuld.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 unwälzend 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 zölibatistischen Mönchtum.¹⁹

Zur Zeit von Ambrosius († 397), Augustin († 430) und Hieronymus († 420) führte die asketische Hochgestimmtheit zu den ersten kanonikalen 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 Juvav, 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 spiritalium ...« Anm. S. 129 zu c. 13, 2: »spiritaes«: »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 Quasi-bischof, 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 Zönotitentums 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 Eremitagen der 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 Chorhallen 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 Camaldulensermonch 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 spiritua-listische 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 nonullos« (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 Boisrogues, 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 Boisrogues (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.