

CONVERSATIO MORUM.

Das zweite Gelübde des Benediktinermönches.

Von **Fidelis Friedrich OSB** von Königsmünster, Meschede.

Übersicht.

- I. Die Frage nach dem formellen Begriffsinhalt des zweiten Profeßgliedes.
 1. Die bisherigen Bemühungen um die Lösung der Frage.
 2. Unsere Fragestellung.
- II. Der Wandel in der Sprachform und Auffassung des zweiten Gelübdes.
 1. Die sprachgeschichtliche Verwendung und Bedeutung des Ausdruckes „conversatio“.
 2. Der Ausdruck „conversio“.
 - a) Das Eindringen des Wortes „conversio“ in die Profeßformel als Folge seines geschichtlichen Bedeutungswandels.
 - b) Der Gebrauch von „conversio“ in den Instituta und Collationes Cassians.
- III. Die rechtliche Bedeutung des zweiten Profeßgliedes.
 1. Der Begriff der „mores“ als Terminus der römischen Rechtssprache.
 2. Die formelle und sachliche Bedeutung des zweiten Gelübdes.
- IV. Der pneumatische Kern des zweiten Profeßgliedes.
 1. Ziel und Inhalt des Mönchslebens nach der Lehre der Väter und der Regel St. Benedikts.
 2. Das Verhältnis der drei benediktinischen Gelübde zueinander.
 - a) Die formgeschichtliche Entwicklung der Profeßformel bis auf Benedikt.
 - b) Vergleich der benediktinischen Profeßformel mit dem römischen Fahneneid.
 - c) Vergleich der benediktinischen Profeßformel mit der christlichen Taufformel.
 - α) Die Mönchsweihe und ihre Beziehung zur Taufe. Die Anschauung St. Benedikts im Lichte der allgemein-christlichen und monastischen Überlieferung.
 - β) Gestalt und Seele der römischen Taufliturgie.
 - γ) Taufwasser und Mönchsgewand.
 - δ) Der Profeßritus im Kloster St. Benedikts.
 - ε) Taufsymbolum und Profeßformel.
 - d) Stabilitas und conversatio morum.
 - e) Oboedientia und conversatio morum.

Schlußteil. Das Ergebnis in vergleichender Zusammenschau.

Abkürzungen.

- Beiträge = Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens.
 BM = Benediktinische Monatschrift.
 CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
 JL = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.
 PG = Migne, Patrologia Graeca.
 PL = Migne, Patrologia Latina.
 S. Reg. = Sancti Benedicti Regula Monasteriorum, ed. C. Butler, Freiburg 1927, 2. Aufl.
 St. Mitt. = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens.

I. Die Frage nach dem formellen Begriffsinhalt des zweiten Profießliedes.

1. Die bisherigen Bemühungen um die Lösung der Frage.

Seit die textkritische Untersuchung der Regel des heiligen Mönchsvaters Benediktus festgestellt hatte, daß die ursprüngliche Lesart des zweiten Gliedes der Profießformel nicht „conversio“, sondern „conversatio morum suorum“ lautet (1), mühte man sich wiederholt um die Deutung dieses Ausdruckes.

Zum ersten Male befaßte sich wirksam mit der Lösung der Frage P. Matthäus Rothenhäusler (2). In einer gehaltreichen Studie gelangte er zu folgendem Endergebnis: „Conversatio morum“ ist nach Wort und Sinn gleichbedeutend mit „conversio morum“. Demnach läßt der heilige Benedikt seinen Mönch die „Umwandlung seiner Sitten“ geloben (3). Zu diesem Schlusse wurde Rothenhäusler veranlaßt durch die Lehre Cassians von den drei „abrenuntiationes“, die im Leben des Mönches geleistet werden (4). Die „abrenuntiatio prima“, auch „conversio“ genannt, bedeutet Verzicht auf alle Erdengüter durch den Eintritt ins Kloster. Die „abrenuntiatio secunda“ besteht in der Abkehr von den verkehrten Neigungen des Leibes und der Seele und in der Ausbildung der Tugenden. Sie heißt auch „conversatio actualis“, „vita actualis“, „πρακτική“, und meint das Mönchsleben, insofern es sich um die Welt der Sitten, des sittlichen Tuns und Lassens bewegt. Soweit es aufgeht in Beschauung und Betrachtung, wird es „θεωρητική“ genannt und kommt vorzüglich dem Einsiedler zu („abrenuntiatio tertia“). Die Regel des heiligen Benedikt, die ganz aus dem Geiste des alten Mönchtums hervorgegangen ist, stellt auch den

¹ Vgl. Butler, C., S. Reg. IXff. und 151.

² Rothenhäusler, M., Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti, Beiträge 3 (1912).

³ Ebd. 81; vgl. 71.

⁴ Vgl. ebd. 42ff.

Kampf gegen die Leidenschaften und die Übung des Guten als besondere Aufgabe des Mönches hin. Austilgung des Bösen, Bekehrung ist Sache dessen, der den Weg des Heiles wandeln will.

So übersetzt denn P. Benno Linderbauer in seiner deutschen Regelausgabe *conversatio morum suorum* mit „Bekehrung seiner Sitten“ (5).

Gegen diese Auffassung sprach sich Abt Cuthbert Butler aus. Er hält den Ausdruck für unübersetzbar. Am besten übersetze man ihn noch mit „Lebensführung“. „Der Sinn, der dem Gelöbnis des Mönches über seine Sitten zugrunde lag, war also der, daß sein Leben im Einklang mit den Grundgesetzen und Gepflogenheiten des monastischen Lebens nach den Bestimmungen der Regel stehen sollte. Das dreifache Gelübde bedeutete somit treuliches Ausharren im Kloster bis in den Tod, das klösterliche Leben und Gehorsam“ (6).

Wiederum beschäftigte sich mit unserem Gegenstand Abt John Chapman (7). Aus einer Vielzahl von Quellen des 6. Jahrhunderts zeigt er auf, daß *conversatio* damals „*vita monastica*, Mönchsleben“ bedeutete. Bei der Suche nach einer geeigneten Übersetzung des Ausdruckes „*conversatio morum suorum*“ erwies sich der Zusatz „*morum*“ als merkliches Hindernis. Chapman sagte sich nämlich, es sei unbeholfen, *conversatio* rein mit „*behaviour*“ zu übersetzen. Einen Lebenswandel, der weder gut noch schlecht ist, gibt es nicht. Darum hat ein „*behaviour of morals*“ keinen Sinn, dagegen sehr wohl ein „*monastic behaviour of morals*“ oder kürzer eine „*monasticity of morals* (= *behaviour*)“. So fühlte sich Chapman bewegt, *conversatio* in abstrakter Weise als das Bestimmende der Sitten, als „*monasticity of behaviour*“ zu begreifen.

Rothenhäusler stellte sich schon bald in einer Rezension des Buches Chapmans gegen dessen Auffassung (8). *Conversatio* sei in den Beispielen, die Chapman anführt, niemals in abstrakter Bedeutung „*monasticity*“, sondern immer die konkrete „*vita monastica*“. Nun könne man im Deutschen zur Not noch sagen: ein Versprechen über die „Mönchhaftigkeit seiner Sitten“ ablegen, aber nicht über das „Mönchsleben seiner Sitten“. Hätte Benedikt geschrieben: *promittat de moribus conversationis*, dann hätte Chapman recht. Weiterhin zeigt Rothenhäusler, daß die Verbindung von *conversatio* mit *morum* außer an unserer Regelstelle sich einmal nur noch bei Ambrosius findet,

⁵ Linderbauer, B., Die Klosterregel des hl. Benedikt (1928).

⁶ Butler, C., *Benedictine Monachism*, *Studies in Benedictine Life and Rule* (1919, 1924²); deutsch (1929), 130.

⁷ Chapman, J., *St. Benedict and the sixth century* (1929), 224.

⁸ BM 12 (1930), 145.

de virginitate c. 10, 59: „Te docuit, quemadmodum in coelo stare possis, cum dicit: nostra autem conversatio in coelis est, conversatio morum, conversatio factorum, conversatio fidei.“ Seines Erachtens hat St. Benedikt diesen höchst seltenen Ausdruck aus Ambrosius entnommen. Aber er hat an unserer Regelstelle nicht die technische Bedeutung, wie sie Chapman gefunden hat, sondern mehr eine allgemeine, zu der ein Zusatz wie „morum suorum“ möglich ist. „Denn conversatio als vita monastica ist in sich selbst bestimmt, es bedarf keines Zusatzes, am allerwenigsten verträgt es den von ‚morum suorum‘.“

Hierzu bemerkt P. Notker Würmseer in einer sorgfältigen Arbeit über unser Thema (9): „Rothenhäusler scheint also den Benediktiner nicht mehr, wie Linderbauer und wie er selbst in seiner früheren Studie es wollte, geloben zu lassen ‚Umwandlung der Sitten‘, sondern auch so etwas wie einen ‚Lebenswandel der Sitten‘. In diesem Falle gälte freilich gegen Rothenhäusler sein eigener Einwand gegen Chapman: Über die ‚Sitten meines Lebenswandels‘ läßt sich ein Versprechen ablegen, aber einen ‚Lebenswandel der Sitten‘ zu geloben, wird schwerlich möglich sein“ (10). Würmseer selbst sucht die Frage nach dem Wortsinn der „conversatio morum“ auf dem Wege zu lösen, den Rothenhäusler seinerzeit als gangbar ausschließen zu müssen glaubte (11). Gerade diese Bedeutung von conversatio, die neben der sehr zweifelhaften von „conversio“ und der im Zusammenhang mit „morum“ schwerverständlichen von „ratio agendi, vivendi“ auch „observatio, studium, exercitatio, disciplina“ besagt, scheint ihm unsere Regelstelle grammatisch, sprachgeschichtlich und sachlich, d. h. „sinngerecht befriedigend“ zu erklären.

Conversatio wäre somit abzuleiten von der Grundbedeutung des Wortes „conversari“ (griech. ἀναστρέφειν), insofern es ein „Sich-Hinwenden“ nicht zu einer Person, sondern zu einer Sache meint. Mit Hinweis auf den Thesaurus linguae latinae, der eine Anzahl Stellen in dieser Bedeutung anführt, u. a. auch Rufinus, „den Benedikt sicher kennt“, kommt Würmseer zu dem Ergebnis: „Conversatio morum suorum wäre also gleich ... ‚observatio morum suorum‘. Und Benedikt will demnach, daß seine Mönche geloben, ‚conversari circa mores suos‘, was mit dem Thesaurus zu umschreiben wäre mit ‚operam dare moribus suis‘.“ Die Sitten sind als sachliches Objekt gedacht, so können wir im Deutschen sagen: „berufs-

⁹ Würmseer, N., *Conversatio morum suorum*, St.Mitt. 57 (1939), 69–112.

¹⁰ Ebd. 101.

¹¹ Rothenhäusler a. a. O. 26.

mäßige Beschäftigung mit seinen Sitten (zum Zwecke der Selbstheiligung)" (12).

Eine ähnliche Lösung der Frage wie Würmseer, jedoch aus einer anderen Richtung kommend, bietet Dom Justin Mc Cann in seinem Buch über den heiligen Benedikt (13). Er gibt den Ausdruck „*conversatio morum suorum*" in der englischen Übersetzung wieder mit „*self-discipline*" (14). Dabei ist er sich aber bewußt, daß die Worte nicht ausreichen, den ganzen Sinn dieser prägnanten Ausdrucksweise herauszustellen, „*to convey the whole meaning of his (St. Benedict's) pregnant language*" (15). Gegenüber der Auffassung von *conversatio* als *vita monastica* spricht er sich sehr vorsichtig und zurückhaltend aus. Das Ergebnis seiner Untersuchung über den Ausdruck *conversatio* in der Übersetzung der „*Vita Pachomii*" durch den Mönch Dionysius Exiguus führte ihn dazu. „*It does not seem necessary always to specify the meaning still further into monastic conduct*" (16). Doch gibt er zu, daß „*we are often justified in making use of some such rendering*" (17). Bei der Darlegung des Begriffes *conversatio morum suorum* schreibt er: „*It is clear, in fact, that he is thinking of a moral asceticism, a discipline of character and life. We may go further than that, say that he intends the special monastic discipline*" (18). Mc Cann denkt also an ein Leben, das sich mit der eigenen sittlichen Ertüchtigung befaßt und nach der Klosterregel geführt wird, da es eine „*monastic discipline*" ist.

2. Unsere Fragestellung.

Überschauen wir die einzelnen Auffassungen über die formale Bedeutung des zweiten Profeßgliedes, so müssen wir feststellen, daß fast jeder Autor zu einem eigenen Ergebnis gelangt ist. Wir können die Ansichten leicht in drei Gruppen zusammenfassen, die sich aus den drei Möglichkeiten ergeben, *conversatio* zu erklären: als „Umwandlung" nämlich, als „Lebenswandel" und als „Beschäftigung mit". Die meisten Deutungen sprechen für „Lebenswandel", wie wir sahen, wenn auch jeder ihrer Vertreter eingestehen mußte, daß dieser Begriff, der durch den Zusatz „*morum*" in ein anderes, ganz bestimmtes Blickfeld gerückt wird, in dieser echt römischen knappen und gedrängten Art kaum übersetzt werden kann.

¹² Würmseer a. a. O. 108.

¹³ McCann, J., *Saint Benedict* (1937).

¹⁴ Ebd. 167.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd. 165.

¹⁷ Ebd. 166.

¹⁸ Ebd.

Gleichwohl steht fest, daß der Inhalt des Gelübdes der *conversatio morum* für den Mönch von Monte Cassino unzweideutig klar sein mußte. Der heilige Vater Benediktus hat ihn sicher auch seinen Novizen erläutert, soweit das überhaupt notwendig war.

Dieser Gedanke mag vielleicht Würmseer unter anderen mit veranlaßt haben, in der oben dargelegten Weise noch einmal den Versuch einer eindeutigen Begriffsbestimmung des Ausdruckes „*conversatio morum suorum*“ zu machen. Die richtige Erwägung, daß es einen Lebenswandel, dessen Inhalt die *mores* sind, im Lateinischen sowenig wie im Deutschen gibt, bewog ihn, die Lösung in der Deutung „Beschäftigung mit“ zu suchen. Es kann kein Zweifel sein, daß *conversatio* auch die Bedeutung „*professio, studium, observatio* usw.“ umschließt, wie es die griechischen Gleichungen tun: *conversatio* = *ἀναστροφή, πολιτεία, ἄσκησις* (19). Zur Begründung seiner Ansicht weist Würmseer neben anderen mit Betonung auf zwei Stellen aus Rufinus hin, die im Thesaurus unter *conversari* angegeben sind (20). Sie lauten: *in eruditionibus sapientiae et in profundiore intelligentia sacrorum voluminum* — und: *in disciplina Christi semper conversati sumus* (21). Gewiß hat *conversatio* hier die Bedeutung von „sich beschäftigen mit, bemüht sein um etwas, sich abgeben mit etwas“. Doch können wir im Deutschen ganz gut — und diese Übersetzung schließt sich dem Lateinischen viel wörtlicher an — für „*in eruditionibus sapientiae conversari*“ sagen: „in den Lehren“ oder „den Lehren der Weisheit leben“.

Überdies muß man gestehen, daß sich der Gedanke der „Beschäftigung mit seinen Sitten“ kaum vollziehen läßt. Würmseer hat das offenbar empfunden und setzt deshalb erklärend hinzu „zum Zwecke der Selbstheiligung“. Es taucht der Einwand auch hier wieder auf, den er selbst dem Ausdruck „Lebenswandel seiner Sitten“ gegenüber macht. Man sieht doch leicht ein, daß es Sitten an sich nicht gibt, mit denen man sich beschäftigen oder um die man sich bemühen könnte. In der lebendigen Wirklichkeit erscheinen sie immer als gute oder schlechte Sitten. Wohl kann man von seinen Sitten als einem Gattungsbegriff etwas aussagen und sie damit zu einem Artbegriff machen, der etwas Wirkliches enthält: gute, schlechte Sitten. Aber sich um seine Sitten bemühen, die doch in dieser sprachlichen Wendung nur als rein gedankliches, nicht als

¹⁹ So in einem Manuskript, das uns P. Würmseer in freundlicher und dankenswerter Weise zur Verfügung stellte; vgl. weiter unten die Sema-
siologie vom *conversatio*: Zweiter Teil, Kapitel I.

²⁰ Würmseer a. a. O. 106.

²¹ Thesaurus linguae latinae IV 857, 48–51.

dinglich-wirkliches Ziel sich darstellen, das kann man nicht. Bei der Profeß des Mönches heftet sich der Blick jedoch auf ein greifbares Ziel, also auf die guten Sitten. Ein „Bemühen um gute Sitten“ kann der Mönch geloben. Dagegen wird es wieder schwierig, wenn er ein „Bemühen um seine guten Sitten“ versprechen sollte. Denn, was er besitzt, darum braucht er sich nicht mehr bemühen. Wohl kostet es Anstrengung, seine guten Sitten zu bewahren und in ihnen fortzuschreiten. Das besagt aber mehr ein begleitendes, schützendes Tun, ein „*conversari circa mores*“, wie Würmseer sich ausdrückt. Dieser Gedanke berührt die *mores* nicht so unmittelbar, wie es der Fall ist, wenn wir den Ausdruck „*conversatio morum suorum*“ deuten als „Leben seiner guten Sitten“.

Im Sinne von „Lebenswandel“ kommt das Wort *conversatio* ungleich häufiger vor als in der Bedeutung „Beschäftigung mit“. Im Thesaurus finden wir unter *conversatio* = *ratio agendi, vivendi* sieben Stellen aus Tertull., Priscill., Veg., Rufinus, Salon., Cod. Just. wörtlich aufgeführt, die von einer „*conversatio vitae*“ sprechen (22). Es ist ganz allgemein vom „Wandel des Lebens“ oder unserem Sprachgebrauch gemäß vom „Lebenswandel“ die Rede. Nun sind die Sitten nichts anderes als eine spezifische Weise und Äußerung des Lebens. Also kann man ebensogut wie „Wandel des Lebens“ auch „Wandel der Sitten“ oder „sittlicher Wandel“ sagen. Entsprechend würde es im Lateinischen heißen „*conversatio vitae suae*“, wenn im Deutschen von „seinem Lebenswandel“ gesprochen würde. Den Ausdruck eines literarischen Beispiels „in *conversatione peccatorum suorum*“ würden wir wohl übersetzen mit den Worten: „in seinem Sündenleben“ (23). Genau so können wir „*conversatio morum suorum*“ mit der Wendung „sein sittlicher Wandel“ wiedergeben (24). Sofern wir im Deutschen von einer unsittlichen Lebensführung reden, meinen wir einen sittlich schlechten Wandel. Folgerichtig ist dann das Gegenteil, der sittliche Wandel, das sittlich gute Leben. Freilich ist diese Ausdrucksweise unserem Sprachgebrauch nicht so geläufig wie die umgekehrte, sie läßt sich aber doch anwenden, wenn der Sinn aus dem Zusammenhang erkennbar wird.

²² Ebd. IV 852, 29ff.

²³ Vgl. Zweiter Teil, Kapitel I, A 2.

²⁴ Der Genitiv „*morum suorum*“ ist als ein *genitivus explicativus* oder *definitivus* anzusprechen, wie es auch McCann (a. a. O. 166) tut. Vgl. Cassiodor *Hist. trip.* I 11, PL 69, 898: *huius vitae conversatio*. Gregor Dial. III 14, ed. Umb. Moricca (1924): *sanctaemonialis vitae conversationem*. Reg. Pachom. c. 188, ed. A. Boon, *Pachomiana Latina* (1932): *de conversatione sanctae vitae*.

Die lateinische Sprache führt oft den Ausdruck „mores“ im Sinne von guten oder schlechten Sitten; seine jeweilige Bedeutung ergibt sich ebenfalls aus dem Zusammenhang.

„Mores mali“ sind gemeint, wenn von einer „emendatio morum“ (25) die Rede ist, oder wenn es heißt: „eius mores tolerabat“ (26) oder „mores non corrigere“, „circumcidere mores“ (27), „instituere mores“ (28), „mores eorum sustinuit“ (29).

Um die „mores boni“ dagegen handelt es sich, wenn etwa der heilige Benedikt in seiner Regel schreibt: „praevideat abbas fratres, de quorum vita et moribus securus sit“ (30), oder wenn wir bei Basilius lesen: „Hanc honestam vivendi rationem unus aliquis moderetur, qui ob vitae morumque ac omnis modestae conversationis probationem reliquis praepositus sit“ (31), oder: Quare adducti sumus, ut ne bonam tuam aemulationem aspernaremur, sed potius eos, quos iam habes mores, nostris consiliis fulciremus confirmaremusque“ (32). In den beiden letztgenannten Beispielen beachte man den Zusammenhang von „mores“ und „modesta conversatio“ bzw. „bona aemulatio“. Sehr aufschlußreich ist auch folgende Nebeneinanderstellung in einem Lobspruch Cassiodors auf den Mönchsvater Antonius: „propter abstinentiam, conversationem, mores atque miracula“ (33). Vom Einsiedler wird ausgesagt: „animum ad apostolorum et prophetarum mores conformat“ (34). Isidor von Sevilla bemerkt in einem Kapitel seiner Sentenzenbücher: „Multi vitam sanctorum imitantur et de moribus alterius effigiem virtutis sumunt“ (35). Hier tritt der Begriff „virtus“ in Beziehung zu dem der „mores“. Schließlich sei noch die Oration aus der Messe Ss. Innocent. Mart. erwähnt: „ut fidem tuam, quam lingua nostra loquitur, etiam moribus vita fateatur“ (36). Diesmal sind die mores mit der göttlichen Tugend der fides in Verbindung gebracht.

Vor allem in der Gedankenwelt des Römers hatte der

²⁵ Cassian, *Collationes*, ed. Petschenig, CSEL XIII 2 (1866); Coll. XIV 1, 3.

²⁶ Greg. Dial. I 7.

²⁷ Eucherius hom. ad mon. 4 u. 8, PL 50, 843A und 850 D.

²⁸ Prol. Eccl. 39.

²⁹ App. 13, 18.

³⁰ S. Reg. c. 32, 3.

³¹ Basilius sermo ascetic. I, Opera omnia tom. II, ed. J. Garnier (1722), 320 D.

³² Ebd. 533 B.

³³ Hist. trip. VIII 1, PL 69, 1104 B.

³⁴ Joh. Chrysost., comparatio regis et monachi, PG 47,389.

³⁵ Isidorus, Opera omnia tom. VI, ed. Arevalo-Lorenzana (1802) II Sent. 11, 9.

³⁶ Sacramentarium Gelasianum, ed. Wilson (1894) 8.

Begriff „mores“ einen eigenen, ganz bestimmten Sinn. In seiner Eigenschaft als Terminus der römischen Rechtssprache, dessen Kenntnis für das Verständnis des zweiten Profefßgiedes außerordentlich wichtig ist, wird er uns weiter unten noch eingehend beschäftigen müssen. Für unsere Fragestellung genügen einstweilen die oben angeführten Zitate.

Will man noch das Moment des „Berufsmäßigen“ in *conversatio*, den Würmseer mit Recht herausgestellt hat, als „mönchisch“ oder „klösterlich“ verdeutlichen, dann möchte man geneigt sein, den formellen Inhalt des zweiten Gelübdes als „klösterliches Leben seiner guten Sitten“ oder „sein sittlich guter Wandel im Kloster“ zu bestimmen.

Bevor wir jedoch unsere eigene Stellung aufzeigen und begründen, sei noch folgendes bemerkt: Die Ablehnung der Auffassung von *conversatio morum* als *conversio morum* und seine eigene Meinung sucht Würmseer zu stützen durch den Hinweis auf die Diskretion des heiligen Benedikt, der eine Umwandlung zu quadragesimaler Vollkommenheit doch nicht zum Gegenstand einer Verpflichtung durch hochfeierliche Gelübde machen könne (37). Diese Auffassung birgt eine Gefahr in sich. Man könnte nämlich leicht auf den Gedanken kommen, die „Beschäftigung mit seinen Sitten“ werde als ein „Sichbemühen um die Umwandlung der Sitten“ in dem Sinne aufgefaßt, als bleibe die Möglichkeit offen, daß auch in jedem Falle das Ziel erreicht wird. Das klingt an Klauseln gallisch-fränkischer Profefßformeln an, in denen Ausdrücke wie „*inquantum mihi Deus adiutorium et intelligentiam dederit*“, „*in quo possum*“ (38), hervorgehend aus germanischer Denkart, einen gewissen Vorbehalt für das menschliche Unvermögen anzeigen.

Die Anschauung des heiligen Benedikt offenbart sich jedoch ganz anders. Er kennt kein „Vielleicht“, sondern nur ein „Entweder-Oder“. Die Heilige Regel bezeugt das klar. Wie hart, scharf und unzweideutig klingen die Worte im 58. Kapitel: „*Ecce lex, sub qua militare vis, si potes observare, ingredere, si vero non potes, liber discede. ... promiserit, se omnia custodire et cuncta sibi imperata servare*“, „*efficaciter comple*“ heißt es im Prolog, ebenso „*... si compleamus officium habitatoris*“. Im letzten Kapitel fordert er den Mönch noch einmal auf: „*hanc minimam inchoationis regulam adiuvante Christo perface*“.

Hier äußert sich dieselbe Auffassung, die uns auch bei anderen Mönchsvätern begegnet. Der heilige Basilius schreibt an einer

³⁷ Würmseer a. a. O. 103.

³⁸ Herwegen, I., Geschichte der benediktinischen Profefßformel, Beiträge 3 (1912), 24.

Stelle: „Etenim si Dei hominem oportet perfectum esse, sicut scriptum est, et uti doctrina superius tradita docuit, prorsus necesse est, eum in quovis mandato perfici et absolvi ad mensuram aetatis plenitudinis Christi“ (39). Bei Cassian lesen wir den Satz: „... ut actualem perfectionem operibus iustitiae propagemus“ (40), und Eucherius spricht in einer Homilie an die Mönche: „Venire quidem ad eremum summa perfectio est: sed non perfecte in eremo vivere, summa damnatio est“ (41).

Wir sehen, daß hier ein absoluter Standpunkt eingenommen wird. Das Ziel, das der heilige Vater seinen Mönchen im zweiten Gelübde vor Augen stellt, heißt „Erfüllung“ und nicht „Beschäftigung mit“. Die Erfüllung setzt freilich die Beschäftigung voraus und umschließt sie. Um im Bilde zu sprechen: Der Bauherr gibt durch seinen Baumeister den Arbeitsleuten nicht den Auftrag, sich mit Stein und Mörtel zu beschäftigen, sondern das von ihm gewünschte Gebäude aufzuführen. Wenn die Arbeiter demnach zu ihrem versprochenen Lohn kommen wollen, müssen sie den Bau nach der Idee des Bauherrn und den Weisungen des Baumeisters vollenden; daß sie sich dann mit vielerlei beschäftigen müssen, Mühe und Last tragen müssen, das ist selbstverständlich und in den Vertrag mit einbeschlossen. Sich nur bemühen wollen mit der Möglichkeit, daß der Bau vielleicht nicht zustande kommt, wäre sicher nicht richtig. Denn im Mönchsberufe wird ein absolutes Ziel angestrebt, das nicht verfehlt werden darf.

Es muß daher im Gelöbnis der *conversatio morum*, das im Berufsversprechen des Mönches eine zentrale Stellung einnimmt, ein solcher allgemeingültiger Gedanke enthalten sein, der ein absolutes Ziel hinstellt. Wie wir an dem eben angeführten Beispiel sahen, hat das Berufsleben, das durch das Berufsziel mit einem ganz bestimmten Inhalt erfüllt wird, zwei Seiten, eine innere und eine äußere. Man kann es betrachten unter dem Gesichtspunkt einer allgemeingültigen und einer durch äußere Verhältnisse bedingten Tätigkeit. Ob man mit Holz oder Stein baut, auch wie man baut, hängt von äußeren Umständen ab. Bei allem aber kommt es darauf an, daß die Idee des Baues und auch des Bauens verwirklicht wird.

In welchem Blickfeld sah der heilige Vater Benediktus das Berufsleben des Mönches? Betrachtete er es vorzüglich und zunächst als ein Leben sittlicher Wandlung oder asketischer Übung oder ging sein Blick in größere Tiefe? Was schwebte ihm vor, als er den Ausdruck „*conversatio morum suorum*“ als

³⁹ Basilius Proemium in reg. f. tr. 4, a. a. O. 331 C.

⁴⁰ Coll. XIV 16, 3.

⁴¹ Hom. 4 ad monach., PL 50, 842.

Kernstück der Profeß seiner geistlichen Söhne auf Monte Cassino in das 58. Kapitel seiner Regel niederschrieb?

II. Der Wandel in der Sprachform und Auffassung des zweiten Gelübdes.

1. Die sprachgeschichtliche Verwendung und Bedeutung des Ausdruckes „*conversatio*“.

Wir wenden uns nunmehr der Lösung unserer Frage zu. Es ist natürlich, daß sie ausgehen muß von der Erforschung der Wortbedeutung des Ausdruckes „*conversatio*“. Die vorausgehenden Arbeiten über unser Thema haben gezeigt, wie sehr sich die Auffassung vom formellen Begriffsinhalt des zweiten Profeßgliedes verschieben kann, je nachdem man sich für die eine oder andere Bedeutung entscheidet. Um nun alle Möglichkeiten sicher abwägen zu können, wollen wir einen tunlichst vollständigen Aufriß der sprachgeschichtlichen Bedeutungs-entwicklung, eine sogenannte Semasiologie des Wortes „*conversatio*“ bringen.

Wir halten uns dabei an die vom Thesaurus (42) gebotene Weise der Darstellung nach Stoff und Aufbau und fügen in einem eigenen Abschnitt das, was an besonderen für unsere Frage wichtigen Begriffsinhalten von *conversatio* zu ergänzen ist, aus Gründen des inneren Zusammenhanges noch an. Dabei sollen die Bedeutungen, die für uns von Belang sind, durch eine Reihe von Beispielen veranschaulicht werden, die übrigen seien nur der Vollständigkeit wegen aufgeführt.

A. *Conversatio* (abgeleitet von *conversare*) = *conversio*.

Diese Gleichsetzung spielt für unser Problem eine große Rolle. Darum geben wir alle Stellen wieder, die im Thesaurus verzeichnet sind, wenn auch nicht ohne kritische Bemerkungen, wo es not tut.

1. Im eigentlichen und bildhaften Sinne = Wandel, Wendung (Betonung der Veränderung).

Ps. Aur. Vict. epit. 18, 3: *vir ad humanae conversationis exemplum per laboris genera universa ad summa provectus.*

Hil. in Mt. 17, 8: *ad conversationem gentium et saeculi (allegor.).*

Vulg. Sir. 18, 24: *tempus retributionis in conversatione faciei (ἀποστροφή).*

Cael. Aur. acut. 2, 27, 143: *et magis cum alterna conversatione aspiciunt aegrotantes (oculi).* 3, 27, 194: *lecti latitudo atque spatium tantum probatur, quantum sufficiat aegro alterna conversatione alterius loci frigis accipere.*

⁴² Thes. l. I. IV 850, 54–853, 36.

2. Im übertragenen Sinne von der Buße.

Tert. paenit. 9: *exomologesis prosternendi . . . hominis disciplina est, conversationem iniungens misericordiae illicem.*

Vulg. Sir. 18, 21: *ostende conversationem tuam (ἐπιστροφήν).*

Acta Petri 26: *in conversatione peccatorum suorum.*

Passio Petri 14: *conversione videlicet et conversatione atque cum fide poenitentia hominis.*

Es ist zu beachten, daß in diesen Beispielen *conversatio* nicht *conversio* im Sinne einer einmaligen Umkehr bedeutet, sondern das Leben der Buße, das der Bekehrung aus der Sünde folgt, man könnte höchstens sagen: die *conversio* als Zustand, als fortdauernd im nachfolgenden Leben. Der Abschnitt über den Ausdruck „*conversio*“ wird uns eingehend mit dieser Auffassung bekannt machen. Im Zitat *Passio Petri 14* ist sogar zwischen *conversio* und *conversatio* ausdrücklich ein Unterschied gemacht. Eine Ausnahme bildet das Zitat *Acta Petri 26*; hier heißt *conversatio* einfach Lebenswandel, und der ganze Ausdruck: in seinem Sündenleben. Von einer „Bekehrung seiner Sünden“ kann keine Rede sein, das hätte ja keinen Sinn.

3. Vom Eintritt ins Mönchsleben.

Concil. Aurel. a. 524 p. 36, 40: *ante praemissa conversatione (ibid. 73, 3: conversio). a. 538 p. 75, 4: ante annuaem conversationem, p. 76, 16: pro novitate conversationis.*

Wie aus diesen dürftigen Beispielen eine Bedeutungs-gleichheit von *conversatio* mit *conversio* hervorgehen soll, leuchtet nicht ein. Wenn einmal für *conversatio conversio* steht, dann hat das seinen Grund in Vorgängen, die wir im nächsten Kapitel berühren werden, da nämlich *conversio* mit einem ganz bestimmten Begriffsinhalt an die Stelle von *conversatio* trat. In den obengenannten Zitaten dürfte es sich bei der (*annualis*) *conversatio* um das Noviziatsjahr handeln.

Aufs Ganze gesehen läßt sich sagen, daß der Ausdruck *conversatio* auch die Bedeutung eines Wechsels, einer Veränderung enthält. Im einmaligen oder wenigstens nicht stetigen Sinne könnte man von einer „Wendung“ sprechen, im Hinblick auf längere Dauer von einem „Wandel“, wie es etwa die Worte „Wendung der Augen“ und „Wandel der Zeiten“ besagen.

B. *Conversatio* (von *conversari*) im Sinne der griech. Begriffe:

ἀναστροφή, διαγωγή, βίος, συναναστροφή.

1. In der Bedeutung: *commoratio, convictus, societas conversantium, familiaritas.*

a) Im eigentlichen Sinne:

Sen. dial. 9, 3, 7: *si omnem conversationem tollimus et generi humano renuntiamus vivimusque in nos tantum conversi.*

- Cassiod. Jos. c. Ap. 1, 189: habitationem suam et conversationem.
 Vulg. Dan. 2, 11: cum hominibus conversatio (*κατοικία μετὰ*).
 Mar. Victorin. gramm. VI 51, 7: in usu vitae et humana conversatione.
 Tert. mart. 2: conversationem saeculi et carceris comparemus.
 Sulp. Sev. dial. 1, 15, 3. in monasterii conversatione.
 Cassian inst. 1, 2, 4: ut de terra nostra, id est de carnali conversatione possimus exire.
 b) concubitus.
 c) colloquium (*ἐντραπελία, λόγος*).
 d) commercium, usus: Cod. Theod. 11, 21, 1 (a. 371): aes de usu penitus et conversatione tollatur.

2. In der Bedeutung: ratio agendi, vivendi, more, consuetudo, condicio, status, griech.: *προᾶξις, μέθοδος*.

Tert. paenit. 1: universam vitae conversationem sine gubernaculo rationis transfretantes.

Ruf. Orig. in exod. 4, 8: si reliquae vitae conversatio emendationem dirigit cursum.

Cod. Just. 1, 5, 19, 3: quae ad cotidianam vitae conversationem sufficiunt.

Tert. adv. Marc. 2, 19: in ipsis commerciis vitae et conversationis humanae.

Hier. vita Hil. 1: mihi tanti viri conversatio vitaeque dicenda est.
 Itala I Tim. 2, 10: per bonam conversationem (*ἔργων*, Vulg.: opera).

Iren. 1, 6, 2: necessariam esse bonam conversationem (*προᾶξιν*).

Schol. Pers. 1, 67: comediae mores hominum exprimunt conversationemque.

Cod. Theod. 15, 7, 2 (a. 371): vulgarem vitam conversatione et moribus exercere.

Cassiod. var. 7, 2, 2: conversationis tuae moribus invitati.

Paul. Nol. epist. app. 2, 8: aliud professione, aliud conversatione testantur.

Pall. hist. mon. II 7: hanc exercuit conversationem (*μέθοδον*).

a) de re publica:

Ruf. hist. 4, 7, 14: sanctae conversationis (*τῆς ἐνθέου πολιτείας*).

Greg. moral. 1, 20: tres distinctiones fidelium in ecclesiae conversatione secutae sunt.

Pall. hist. mon. I 6, p. 272 D: grandem vitae conversationem (*μεγάλην πολιτείαν*) Tabennensisitas habere.

b) professio:

Pall. hist. mon. 24 p. 306 C: conversatione monachus.

c) condicio civilis.

3. In der Bedeutung: observatio, studium, exercitatio, disciplina. Tert. idol. 20: conversatio divinae disciplinae, test. anim. 2: quod ... inter nos summum sit disciplinae et conversationis sacramentum.

Optat. 3, 9 p. 93, 20: nobis et vobis ecclesiastica una est conversatio.

Cassian c. Nest. 5, 1, 1: per bonorum actuum conversationem.

Cassiod. hist. 6, 15 p. 1040 A: mulierum virginitatis conversatione pollentium.

Soweit die Angaben des Thesaurus linguae latinae.

In der Vulgata-Übersetzung der Heiligen Schrift des Neuen Testamentes hat *conversatio* im allgemeinen den Sinn von „Lebenswandel“, der durch ein Adjektiv jeweils näher bezeichnet wird als gut oder schlecht, christlich oder nichtchristlich (43). Einige Male kann man dem Wort *conversatio* den spezifischen Sinn „christliches Leben“ zusprechen, so 1 Tim. 4, 12: *exemplum esto fidelium in verbo, in conversatione, in charitate, in fide, in castitate*. Hebr. 13, 7: *Mementote praepositorum vestrorum, qui vobis locuti sunt verbum Dei: quorum intuentes exitum conversationis, imitamihi fidem*. 1 Petr. 3, 1: *Similiter et mulieres subditae sint viris suis: ut si qui non credunt verbo, per mulierum conversationem sino verbo lucrifiant*.

Während an den genannten Stellen der Ausdruck *conversatio* als Übersetzung des griechischen Wortes „*ἀναστροφή*“ erscheint, gibt er an zwei Stellen den griechischen Begriff „*πολίτευμα*“ bzw. „*πολιτεία*“ wieder und hat somit die besondere Bedeutung eines „Lebens in der Gemeinschaft“, so Phil. 3, 20: *Nostra autem conversatio (πολίτευμα) in coelis est*. Cassian verwendet die Übersetzung: *noster autem municipatus in coelis est* (44). Dazu Eph. 2, 12: *alienati a conversatione (πολιτεία) Israel*. Außerdem vergleiche man noch die oben (S. 212) zitierten Stellen.

Die altchristliche Literatur, besonders das Schrifttum der Mönche führt den Ausdruck *conversatio* in mehrfacher Bedeutung. Meist hat er den Sinn von „persönlicher Lebensweise“ mehr allgemein gesehen. Vita Pachom. PL 73, 248 B: *si volueris hanc conversationem sequi quam teneo* (45), auch als „guter Lebenswandel“, Inst. XII 33, 1: *considerantes ... quanto longius a meritis eorum et conversatione distamus* (46), oder mit besonderer ethischer Betonung, Vita Pachom. c. 45, PL 73, 262 D: *ipsumque nomen sanctae conversationis ignorantibus* (47). In Verbindung mit „actualis“ tritt

⁴³ Jac. 3, 13; 1 Petr. 2, 12; 3, 2, 16; 2 Petr. 3, 11; 2 Petr. 2, 7; Gal. 1, 13; Eph. 4, 22; 1 Petr. 1, 18.

⁴⁴ Coll. III 6, 4. Vgl. Walter, E., Das Kommen des Herrn (1941) 104: „unser Staatswesen ist in den Himmeln“.

⁴⁵ Vgl. ebd. 255 D: *ut se corrigeret et antiquae conversationi renuntiaret*. Reg. Pachom. c. 159: *conversatio sanctorum*. Hieronymus Ep. CXXV 16, ed. I. Hilberg, CSEL LVI 3 (1918): *pristina conversatio*. Isid. II Sent. 8, 7: *conversatio vetus*. Greg. Moral. 24, 11, PL 76, 300 C: *secura conversatio, D: nova conversatio*. Dazu vgl. die zitierten Stellen bei Rothenhäusler a. a. O. 7 Anm. 3, 43 A 7, 66 A 1, 68 A 3.

⁴⁶ Vgl. Cassian, Liber de Institutis, ed. Petschenig, CSEL XVII 1 (1888) X 10: *ut vobis ... viam perfectionis aperirem et conversationis formam meo labore praeberem*. Coll. XXI 25, 2: *necesse est, ut ipsius quoque conversationis nostrae ... decimas offeramus*.

⁴⁷ Vgl. ebd. 255 A: *quod non solum daemone, sed etiam detestabili conversatione caruisset*. Cassiodor Hist. trip. I 11, PL 69, 896 D: *bonorum*

conversatio in der Bedeutung „aszetisches Leben des Mönches“ auf, Coll. VI 1, 2: ad sanctum Theodorum singularem in conversatione actuali perreximus virum (48).

In der lateinischen Übersetzung der Novellen Justinians vertritt conversatio an vielen Stellen das griechische Wort *ἀσκησις* (49). Nach der Ansicht McCanns bedeutet *ἀσκησις* in der patristischen Literatur primär das „christliche Leben asketischer Übung“ und nur verhältnismäßig selten das „monastische Leben asketischer Übung“ (50). McCann wendet sich hier gegen die Auffassung Chapmans. Man muß ihm in etwa recht geben, weil sich *ἀσκησις* auch in Verbindung mit *μοναχική* findet (51), öfters noch conversatio mit „monachica“ oder „monastica“ (52). Dagegen zeigt die Übersetzung von *ἀσκητήριον* mit „monasterium“ (53) und die Wendung an einer Stelle *εἰς μοναστήριον ἢ ἀσκητήριον* (54) die innere Beziehung zwischen *ἀσκησις* und conversatio als „vita monastica“.

Tatsächlich gibt es viele Stellen, an denen mit conversatio das Mönchsleben wenigstens gemeint ist, Hieron. Ep. CXXV 9: qui specimen conversationis suae multo tempore dederint (55), andere aber, an denen man den Ausdruck so wiedergeben kann

actuum conversatione. Isid. a. a. O. Reg. Monach. c. 21, 1: sanctae conversationis vir. Greg. Dial. I 1: eximia conversatio; recta conversatio; III 23: sanctae conversationis vita. Vgl. McCann a. a. O. 153f.

⁴⁸ Vgl. Coll. X 6, 3: qui in conversatione actuali sunt atque operibus constituti; XIV 16, 3: nisi prius per actuaalem conversationem in via Christi immaculatus incedat; XVIII 4, 2: in actuali conversatione perfecti.

⁴⁹ Da die griech.-lateinische Ausgabe der Novellen nicht zugänglich, siehe Nachweis der Stellen bei Chapman a. a. O. 213–216.

⁵⁰ McCann a. a. O. 160.

⁵¹ Vgl. Chapman 214 n. 6 u. 13.

⁵² Ebd.; vgl. 215 n. 17. Dazu Gregorii I Papae Registrum Epistolarum ed. Ewald-Hartmann, Monumenta Germ. Hist. tom. I–II (1887/99): Ep. VI 12 (tom. I 391, 5) IX 157 (II 159, 1) V 28 (I 309, 1). Vita Pachom. c. 29, PL 73, 249 B: monachorum conversatio. Reg. Orient., ed Holstenius, Codex Regularum (1663) I c. 2: conversatio Monasterii. Coll. XVII 8, 3: de conversatione illius coenobii.

⁵³ Chapm. 215 n. 16.

⁵⁴ Ebd. n. 21.

⁵⁵ Vgl. Vita Pachom. c. 29, PL 73, 249 B: Haec talis ac tanta conversatio longe lateque crebescens, sanctique Pachomii nomen ubique perveniens. Reg. Orient. c. 1: Ut ... neque disciplina iuniorum vacillet, quae Abbatis conversatione stabilita firma sit ... unumquemque secundum merita quotidianae conversationis in veritate iudicans c. 22: seniores eorum de honesta eorum conversatione securi sint. Greg. Dial. II 3: praeconio itaque eximiae conversationis celebre nomen eius habebatur; 8: sancti viri studiis coepit aemulari, eiusque conversationi derogare; III 15: multis annis monasterium rexit, discipulorumque animos in studio sanctae conversationis exercuit. Vgl. Chapm. 213 n. 2 214 n. 15. 18. 22. 216 n. 23. 24; dazu Rothenh. 21 A 1.

oder muß, Reg. Orient. c. 17: ne ignoret conversationem suorum, Vita Pachom. c. 28, PL 73, 248 D: Pachomius vero scripsit eis regulas, quibus utentes, iugiter conversationis suae momenta dirigerent; Greg. Dial. II 6: Gothus ad conversationem venit (56). Dabei kann die Bedeutung „vita monastica“ nach ihrer inneren wie äußeren Seite aufgefaßt werden. Sicher ist jedenfalls, daß conversatio im 6. Jahrhundert auch „vita monastica“ heißt, selbst wenn an zahlreichen Stellen die Grenzen zwischen conversatio = aszetisches Leben und conversatio = Mönchsleben verschwimmen. Außerdem muß man beachten, daß die jeweils konkrete Bedeutung von conversatio erst durch den Textzusammenhang gefunden werden kann, also nicht ohne weiteres feststeht.

Die Heilige Regel wendet das Wort conversatio außer an unserer Stelle noch neunmal an. Am häufigsten meint es das persönliche, geistlich-sittliche und aszetische Leben des Mönches, etwa S. Reg. Prol. 124: Processu vero conversationis et fidei (57). Zweimal hat es den allgemeinen Sinn von „Mönchsleben“ nach seiner inneren und äußeren Seite, ebd. c. 58, 1: Noviter veniens quis ad conversationem, c. 63, 2: Ordines suos in monasterio ita conservent, ut conversationis tempus ... discernit. An einer Stelle bedeutet es die äußere Lebensweise der Klostersgemeinde, ebd. c. 22, 2: Lectisternia pro modo conversationis ... accipiant.

Auch in der Zeit nach Benedikt erscheint conversatio als

⁵⁶ Vgl. Cassiod. Hist. trip. I 11, PL 69, 897: hanc in conversationem usque perduxit Antonius maximus monachorum. Eucherius hom. ad mon. 5, PL 50, 844 D: et nomen conversationis ad hoc assumserit. Reg. Ferreoli (Holst. II) c. 37: De eo, qualiter abbas conversari debeat. ... Tota enim eius conversatio erit quasi positum fundamentum. Isidor Reg. Mon. c. 13, 1: ut communis conversatio et testimonium bonae vitae et reverentiam praebeat disciplinae; c. 19, 2: Ceteri ... in sancta societate communem vitam et conversationem retinebunt. Greg. Dial. III 21: conversationis habitum suscepit; IV 9: se regulae in sancta conversatione tradiderunt. Ders. Ep. V 18 (1300, 2): Eius tamen si forte conversatio meruerit, ... eum ante alios ... monachos ordinate; XIII 48 (II 412, 30f.): ad praedictum monasterium accedere et vitam moresque illic conversantium ... perquirere ... et istos ad viam rectae conversationis reducere. Ders. Hom. in Ev. XXXVIII 16, (Maurinerausgabe 1705): frater quidam in monasterium ... gratia conversationis venit; ebd.: conversationis studio ... qui ad conversationem venerat ebd.: sancti habitus conversatio. Chapm. 214 (Nov. Justin.) n. 4: qui conversationem professi sunt n. 8: manere eum in conversatione volumus n. 11: et traditam sibi conversationem inculpabiliter observantes n. 12: relinquens monasterium, in quo conversationem habuit. Im übrigen vergleiche man die anderen zahlreichen von Chapman a. a. O. zusammengetragenen Stellen, dazu Rothenh. a. a. O. 21 A 3. Vgl. noch Nilus, de monast. exercit. c. 22, PG 79, 749 A: Hier ist das griechische Wort „βίος“ in der lateinischen Übersetzung mit „vita monastica“ wiedergegeben.

⁵⁷ Vgl. S. Reg. c. 1, 5. 33 c. 21, 2 c. 73, 3. 5.

„vita monastica“ so gut wie in den weiteren Bedeutungen. Nur drängt sich jetzt ein anderes Wort in die Handschriften ein, das neben *conversatio* steht und in der gleichen Bedeutung gebraucht wird. Es ist der Ausdruck „*conversio*“.

2. Der Ausdruck „*conversio*“.

a) Das Eindringen des Wortes *conversio* in die Profießformel als Folge seines geschichtlichen Bedeutungswandels.

Soweit es sich um das zweite Gelübde handelt, taucht der Ausdruck *conversio* zum ersten Male auf im Regelkommentar des Paul Warnefrid, auch Paulus Diaconus genannt, der seit der Zeit um 780 als Mönch von Monte Cassino lebte. Die von ihm angegebene Profießformel lautet: „*Promitto de stabilitate mea et conversione morum meorum saecularium et oboedientia coram Deo et sanctis eius*“ (58).

Was veranlaßte den Regelerklärer zu dieser Abweichung vom Regeltexzte? Sicherlich hing es zusammen mit der Schwierigkeit, die der ungewöhnliche Ausdruck „*conversatio morum suorum*“ dem Verständnis der Zeit nach dem heiligen Benedikt bereitete. Infolge der Zerstörung von Monte Cassino durch die Langobarden im Jahre 581 war die durch lebendige Tradition bewirkte Verbundenheit mit dem Schöpfer der benediktinischen Lebensform, die ihren Ausdruck in der dreigliedrigen Profießformel gefunden hatte, abgerissen. Die nach Rom geflohenen und im Kloster an der Lateranbasilika weiterlebenden Mönche entfalteten nach außen keine ausgedehntere Wirksamkeit. Das Ideengut des heiligen Benedikt wurde vornehmlich durch Papst Gregor weitergegeben, aber jetzt nur mehr in der schriftlich niedergelegten Form der Heiligen Regel. Man verstand den Ausdruck „*conversatio morum*“ nicht mehr. Diese eigenartige Tatsache und die andere, daß in der ganzen altchristlichen Literatur nur zwei Römer, Ambrosius und Benedikt nämlich, den genannten Terminus gebrauchen, lassen vermuten, daß es sich hierbei um eine spezifisch römische Redewendung handelt, die nur in Rom oder in einem engen Umkreis um Rom heimisch war und nur von den alteingesessenen Römern verstanden und angewandt, im Laufe der Zeit aber dem Sprachgebrauch immer mehr entfremdet wurde. Wie die Arbeit von Abt Herwegen über die Geschichte der benediktinischen Profießformel zeigt, kennt die nach der Zerstörung von Monte Cassino durch Petronax im Jahre 717 eingeleitete zweite benediktinische Periode nur

⁵⁸ Florilegium Casinense ex codice CLXXV. Commentarium Pauli Warnefridi Diaconi Casinensis in Regulam S. P. N. Benedicti, Bibliotheca Casinensis tom. IV (1880) 150.

eine zweigliedrige Formel: *stabilitas* und *oboedientia* (59). Diese Erscheinung wird wohl auf den Einfluß der auf gallisch-fränkischem Boden entstandenen Klosterordnungen zurückzuführen sein, die ebenfalls nur Beharrlichkeit und Gehorsam in ihrer Profeß aufweisen. Man faßte den Terminus „*conversatio morum*“ einfach als „Mönchsleben“ auf und verband stillschweigend wie in der *petitio* von Flavigny die beiden Termini „*stabilitas*“ und „*conversatio*“ zu dem Begriff „*stabilitas conversationis*“. So kam man zu der zweigliedrigen Profeßformel, die sich auf *stabilitas* (*scilicet conversationis et loci*) und *oboedientia* beschränkte (60). Wahrscheinlich gab es auch eine Überlieferung, die nur die *stabilitas* kannte, in der sowohl die *conversatio morum* (*stabilitas conversationis*) als auch die *oboedientia* (*stabilitas* oder *perseverantia oboedientiae*) eingeschlossen galt (61).

Auf diese Art hatte man sich über die Verlegenheit hinwegzuhelfen gewußt. Doch bedeutete dieses Zusammenziehen der Profeßglieder immerhin ein Abweichen vom Worte des Gesetzgebers. Deshalb wollte man zur Dreizahl der Gelübde zurückkehren und zugleich das zweite Glied verständlich machen. So stellte es Paulus Diaconus als „Bekehrung der weltlichen Sitten“ hin, eine Deutung, die er sinngemäß dem Ausdruck „*conversatio morum*“ entnahm. Sie war klar und hatte den Vorteil, daß an dem Wort im Regeltext nur zwei Buchstaben geändert wurden. Aus Kommentar und Profeßformel glitt der Ausdruck „*conversio morum*“ in das klösterliche Gesetzbuch und wurde weitergegeben bis hinauf in die neueste Zeit.

Was Paul Warnefrid tat, kam im Grunde nicht überraschend, sondern ist nur die letzte Folgerung einer Entwicklung, die zur Zeit Gregors des Großen, vielleicht sogar mit ihm begonnen hat. Damals ging das Wort *conversio* aus seiner ursprünglichen Bedeutung als „Umwandlung, Bekehrung“ über in die Bedeutung eines „Lebens der Bekehrung“ oder eines Lebens, das der ersten *conversio* folgte. Dasselbe geschah mit dem Zeitwort „*converti*“, es hieß nicht mehr bloß „sich bekehren“, sondern auch „in der Bekehrung leben“. Als Infinitiv ist es uns nur in der Bedeutung „ein klösterliches Leben führen“ begegnet. Dagegen besagt es in der Form „*conversus*“ zunächst ganz allgemein den in der Bekehrung Lebenden, ebenso wie auch *conversio* zunächst das „sittlich gute Leben im Christentum“ meint, das sich an die Bekehrung aus dem Heidentum oder der schweren Sünde anschloß.

⁵⁹ Herwegen, I., Geschichte der benediktinischen Profeßformel, a. a. O. 47.

⁶⁰ Ebd. 49; vgl. 9 u. 15.

⁶¹ Ebd. 51.

Im zweiten Liber Sententiarum schreibt Isidor von Sevilla mehrere Kapitel „de conversis“ (62), womit aber nicht Mönche gemeint sind, wie der Herausgeber bemerkt, sondern einfach diejenigen, die zu einem rechtschaffenen christlichen Leben zurückgekehrt sind. Das ergibt sich aus dem Inhalt der Kapitel wie aus dem Aufbau des ganzen Buches, in das sie hineingestellt sind. Nirgends wird auf monastische Verhältnisse angespielt. Auch in seiner Regula Monachorum, in der er dem Kapitel „de monachis“ das „de conversis“ folgen läßt, besagt conversus nicht so sehr den Mönch als den Novizen. Doch hier wird es schon schwer, einen scharfen Trennungsstrich zu ziehen, weil unmittelbar darauf von der „rudis conversatio“ (63) die Rede ist. Es macht sich die Tendenz geltend, was wir gleich noch deutlicher sehen werden, die erste Zeit des Mönchslebens mit dem Begriff „converti“ und „conversio“ in Zusammenhang zu bringen.

Der Ausdruck conversio kommt in Isidors Regel nicht vor. Im erwähnten Buche der Sententiae bedeutet er das Leben der Buße nach der „correctio mortalium“ (64). Ähnlich wie Cassian eine dreifache abrenuntiatio lehrt, unterscheidet auch Isidor eine dreifach gestufte Bedeutung von conversio: „Tripartitus describitur esse uniuscuiusque conversi profectus: id est primus, corrigendi a malo, secundus, faciendi bonum, tertius, consequendi boni operis praemium“ (65). Im folgenden Kapitel heißt es: „Trimodum genus est conversionis ad Deum, inchoationis cum dulcedine, medietatis cum labore, perfectionis cum requie“ (66).

Diese Stelle ist ein erweitertes Zitat aus Gregors des Großen Moralia: „Tres quippe modi sunt conversorum, inchoatio, medietas atque perfectio“ (67). Gregor selbst spricht von der zweiten Stufe der conversio im Sinne christlicher conversatio wie folgt: „(Dominus) diabolum non nisi post baptisma se tentare permisit, ut signum nobis quoddam futurae con-

⁶² II Sent. 7–11. In den Moralbüchern Gregors kommt der Ausdruck conversus in diesem Sinne häufig vor.

⁶³ Reg. Monach. c. 23, 2: Adolescentuli autem vel nuper conversi a tali ministerio (Reise) removendi sunt: ne aut infirma aetas carnis desiderio polluatutur aut rudis conversatio ad saeculi desiderium revertatur. Vgl. Reg. Magistri (Holst. II) c. 1: ii, qui nuper conversi immoderato fervore eremum putant esse quietem.

⁶⁴ II Sent. 11, 1: Ad conversionem seu correctionem mortalium multum prosunt exempla bonorum. Mores enim inchoantium non queant proficere ad bene vivendum, nisi perfectorum informantur exemplis patrum. An dieser Stelle spürt man deutlich, wie das Wort conversio aus der Bedeutung einer einmaligen Bekehrung zu der einer wiederholten Bekehrung sich ausdehnt.

⁶⁵ II Sent. 7, 7.

⁶⁶ II Sent. 8, 1.

⁶⁷ Moral. 24, 11, PL 76, 302.

versionis (= dessen, was sich im Laufe des christlichen Lebens ereignen wird) innueret, quod membra eius, postquam ad Deum proficerent, tunc acriores tentationum insidias tolerarent. Post primam igitur vicem moeroris atque laetitiae, quam unusquisque per studium conversionis (Eifer in der Bekehrung) agnoscit, haec secunda suboritur, quia ne securitatis negligentia dissolvatur, impulsu tentationis afficitur. Et quidem quisque in ipso conversionis initio (Gegensatz: finis oder perfectio conversionis) magna plerumque excipitur dulcedine consolationis, sed durum laborem postmodum experitur probationis“ (68).

In derselben Weise und ungleich häufiger wendet Papst Gregor conversio auf das Mönchsleben an. Das lag nahe, da ja converti seit alters in der Sprache der Mönche soviel bedeutete wie „ins Kloster gehen, Mönch werden“. So gut nun conversio in mehrfachem Sinne verstanden wurde, konnte das auch mit converti geschehen. Und tatsächlich bezeichnet converti bei Gregor auch den Begriff „das Leben eines Mönches führen“. Als Beispiel sei folgendes genannt: In den Dialogen und in der 38. Homilie berichtet der heilige Kirchenvater von einem Mönche, der aus natürlicher Liebe zu seinem lieblichen Bruder ihm ins Kloster gefolgt war, dort aber kein ernstes Heiligkeitsstreben nach klösterlicher Sitte und Gewohnheit zeigte. Eines Tages brach die Pest aus, ergriff ihn und warf ihn aufs Sterbelager. Da sah er plötzlich den teuflischen Drachen vor sich, der ihn zu verschlingen drohte. Erst auf das inständige Gebet seiner umstehenden Mitbrüder wurde er aus der Gewalt des Bösen befreit. Darauf gelobte er Besserung und sprach die Worte „Converti paratus sum“ (69). In der 19. Homilie hatte Gregor diese Geschichte schon einmal erzählt, aber folgendermaßen geschlossen: „Mox autem servitutum se Deo et monachum esse devovit“ (70). Daraus ergibt sich ganz klar, was mit converti gemeint ist. Auch Gregors Briefe enthalten diese Bedeutung von converti, in der Form conversus ebenfalls andere Schriften (71).

⁶⁸ Ebd. PL 76, 301 C; vgl. ebd. 304 A: si autem per conversionis gratiam a via cordis curarum turba removetur, . . . tunc quod occultum latebat agnoscitur, tunc de radice vitiorum pungit libere spina tentationum. Contra quam bene viventis manu agitur, ut in quantum potest fieri, . . . radicitus evellatur. – Vgl. Isidor II Sent. 7, 1: Tunc enim placet Deo nostra conversio, quando bonum, quod inchoamus, perseveranti fine complemus; 8, 7: Omnis nova conversio adhuc pristinae vitae habet commixtionem; 10, 5: Quidam primo conversionis calore ad virtutes sese accingunt.

⁶⁹ Dial. IV 40. Hom. in Ev. XXXVIII 15.

⁷⁰ Hom. XIX 7.

⁷¹ Greg. Ep. VI 12 (I 391, 9): (monasterium), in quo converti Deo miserante festinas: vgl. Hieron. Ep. CIII 2: sancti fratres, qui

Hauptsächlich aber kommt *conversio*, mit oder ohne den Zusatz „*monachica*“, immer wieder in der Bedeutung von „Mönchsleben“ vor (72). Doch wird auch weiterhin der Ausdruck *conversatio* für den Begriff des klösterlichen Lebens angewandt. Hier erhebt sich die Frage: Geschieht dieser wechselnde Gebrauch von *conversio* und *conversatio* grundsätzlich nach bestimmter Norm oder willkürlich?

Es läßt sich feststellen, daß im allgemeinen das Wort *conversatio* als Mönchsleben zunächst noch in seinem ganzen Umfange galt. *Conversio* dagegen tritt immer da auf, wo der Gedanke eines mühevollen Anfanges voll Last und Beschwerne mitschwingt (vgl. die oben zitierten Stellen: *rudis*, *correctio*, *labor*, *studium*, *tentatio*, *tolerare*, *durus*), wo also ein sittlich-asketisches Moment in den Vordergrund des Blickfeldes rückt. Zur Erläuterung dessen diene noch eine einzelne Stelle im 3. Sentenzenbuche Isidors, da der Ausdruck „*conversio sanctitatis*“ erscheint. Im Zusammenhange lautet sie: „*Qui ad hoc conversionem sanctitatis praetendit, ut aliis*

*nobiscum in monasterio domino servire festinant. Greg. Ep. X 9 (II 244, 12): quos ad convertendum susceperint; vgl. Ders. Hom. XXXVIII 16: ad conversationem venerat. Ders. Ep. IX 197 (II 185, 34): ingredientibus monasterium convertendi gratia; vgl. Ders. Hom. a. a. O.: gratia conversationis venit. Dial. I 2: in discipulatu illius conversus atque eruditus est (Eine Hs.: *conversatus*, eine andere verbessert dahin). Ep. X 1 (II 273, 17): de monasterio illo, in quo conversus est. (Eine Hs.: *conversatus*). An diesen Beispielen sieht man gut das Übergleiten des Begriffes „*converti* = Mönch werden“ zu „*converti* = als Mönch leben“. Beide Bedeutungen fließen zusammen. Der Ausdruck „*in monasterio converti*“ kommt auch im ursprünglichen Sinne der einmaligen *conversio* vor. So schon Reg. III Ss. Patrum (Holst. I) c. 1, vor allem in Gregors Episteln z. B. VIII 10 (II 13, 3), wie auch „*in monasterio mittere*“ z. B. VIII 9 (II 11, 29). Der jeweilige Sinn ergibt sich aus dem Zusammenhang. Vgl. noch S. Reg. c. 63, 19: *in monasterio venire. Conversus* = Mönch: Dial. II 18: *quem ipse conversum nosti. Reg. Magistri c. 86: At vero spiritalis conversi ideo se non implicant negotiis saecularibus c. 87: Ingredientibus in Monasterium novo fratri, sive iam converso sive adhuc laico.**

⁷² Gregor Ep. XI 15 (II 277, 21): *ex monachicae conversionis statu; VII 33 (I 482, 10): religiosa conversio; IX 216 (II 203, 18): ebenso (eine Hs.: *conversatio*) I 40 (I 55, 19): a clericatu in monachicam conversionem venire; III 64 (I 226, 5): non poterant ea ipsa monasteria . . . alienas res reddere, atque ad conversionem homines tantummodo habere? I 14a (I 14, 31): *conversionis meae primordia reducens in animum; VII 33 (I 482, 10): dilectionem vestram religiosam conversionem non solum nomine sed etiam tenere vita monstravit; IX 144 (II 140, 26): in monasterio conversionis (eine Hs.: *conversatio*) sese causa retinuit. Ders. Hom. in Ev. XIX 7: Nam valde conversionis vitam et habitum detestans. Hinter „*conversionis*“ setzt Chapman mit Recht ein Fragezeichen. Doch zeigt diese Stelle gut den Begriffseinklang von *conversatio* und *conversio* als „klösterliches Leben“, zu mindesten für die Zeit des Schreibers. „. . . in the eighth century it was a habit to correct *conversatio* into *conversio*“: Chapman 220.**

quandoque praeesse desideret, iste non discipulus Christi“ (73). Das Kapitel ist überschrieben „De tepore monachorum“. Im vorausgehenden Abschnitt wird von der Zerknirschung des Herzens gehandelt, und drei Kapitel weiter taucht sogar der Ausdruck „coeptio sanctitatis“ auf neben „boni operis inchoatio“ (74). Also wiederum der Gedanke an einen Anfang in Schmerz und Reue, der aber doch schon ein Wandel im Guten und in der Heiligkeit ist.

Dieselbe Auffassung treffen wir bei Warnefrid an. In seiner Erklärung zu den Worten des 58. Kapitels der Heiligen Regel: *Noviter veniens quis ad conversationem* — Warnefrid liest offenbar *conversionem* — schreibt er: „*Sciendum est, quia aliut est conversatio et aliut conversio. Conversatio enim attinet ad vitam et habitationem. Conversio vero est de saeculo ad deum, sicut in hoc loco dicit*“ (75).

Dem äußeren Gesichtspunkt des Lebens und Wohnens im Kloster wird ein innerer der Bekehrung von der Welt zu Gott gegenübergestellt. *Conversio* hat hier demnach den Sinn des „aszetischen Lebens eines Mönches“, des Lebens der Bekehrung nämlich, das er gelobt hat in der „*conversio morum suorum saecularium*“. St. Benedikt meine also an dieser Stelle — *sicut in hoc loco dicit* — nicht eine *abrenuntiatio localis*, die nichts nützt, sondern eine Abkehr von der Welt, die innerlich ist, insofern sie sich bezieht auf das Leben der Bekehrung im Kloster.

Nicht leicht verständlich ist das, was er zur Erläuterung des zweiten Gelübdes schreibt: „*Deinde secundum est, quod promittat, ut conversionem morum suorum saecularium dimittat*“ (76). Offenbar hat hier *conversio* den allgemeinen Sinn von „Lebenswandel“, also *conversatio*.

Weiter heißt es: „*Conversio morum est eradicatio vitiorum, et plantatio virtutum*.“ Dieser Satz, der eine Lebensbetätigung besagt und die Worte, die Paulus Diaconus bei der Erklärung der *stabilitas* ausspricht: „*Tunc enim recta est sua conversio, si usque in finem perseveraverit*“ (77) lassen erkennen, daß er *conversio* auffaßt als aszetisches Leben, näherhin das des Mönches.

Auch bei dem *Verbum converti* steht vielfach ein Ausdruck, der auf eine innere, sittlich-aszetische Gesinnung oder Schulung

⁷³ III Sent. 20, 3. In Verbindung mit „*sanctitatis*“ erwartet man eigentlich *conversatio*.

⁷⁴ III Sent. 23, 8; vgl. Euch. ad mon. 5, PL 50, 844: *magnus vitae fructus est, saeculum potuisse despiciere et Deo servire coepisse*.

⁷⁵ Florilegium Casinense a. a. O. 148.

⁷⁶ Ebd. 150.

⁷⁷ Ebd.

hindeutet (78), während *conversari* häufig in Verbindung mit einer äußeren, örtlichen oder zeitlichen Bestimmung auftritt (79). Ferner kann man die Beobachtung machen, daß *conversatio* meist dann zu lesen ist, wenn es sich entweder mehr allgemein um das Leben im Kloster handelt, wie es zum Beispiel Warnefrid aufgefaßt hat (80), oder wenn das fortgeschrittene Tugendleben des Mönches gemeint ist (81).

Doch wird nicht immer klar und reinlich unterschieden. Dieser Mangel muß wohl vor allem den Schreibern zur Last gelegt werden, die teils mit einer auf Unkenntnis beruhenden Wahllosigkeit teils in unangebrachtem Verbesserungseifer bald den einen bald den anderen Ausdruck setzten. Vor allem sind gern die Stellen in *conversio* umgeändert, in denen sich der Sinn des Satzes irgendwie auf einen Anfang bezieht, also rein äußerlich dem Begriffsinhalt des Wortes *conversio* entspricht. So heißt es in einem Briefe Gregors des Großen: „*Felix ... puellam ... habere dicitur, quae cum magnis lacrimis habitum conversionis appetit*“ (82). Wiederholt begegnet der Ausdruck „*habitus conversationis*“. Auch in diesem Falle müßte es so lauten, zumal zwei Handschriften „*conversationis*“ lesen. Aber das „*appetere*“ hat den Schreiber veranlaßt, *conversatio* in *conversio* zu verbessern, wie er glaubte. Ähnlich verhält es sich mit einer Stelle in Gregors Dialogen. In der Ausgabe Moriccas lautet sie: „... omnes agnoscerint Benedictus puer

⁷⁸ Isidor Reg. Mon. c. 4, 1: Qui ... pia et salubri humilitate convertuntur. Greg. Ep. VI 47 (I 422, 17ff.) *converti festinat ... converti desiderat*. Ders. Dial. II 17: *eiusdem Benedicti Patris fuerat admonitione conversus*; vgl. I 2 (Anm. 71). Ders. Hom. in Ev. XXXVIII 15: *uno omnes ardore conversae*. Vgl. Chapman 220: Vita Fulg. c.14: *ad conversionem piis monitis invitando*; ebd. 221 A 1: Vita Fulg. Prolog. 3: *salutiferis eius monitis conversus c. 5: ex toto corde conversum*.

⁷⁹ Greg. Dial. II 23: *sanctimoniales feminae ... in loco proprio conversabantur*; III 18 u. 33: *in (meo) monasterio conversatus*. Ders. Ep. IX 114 (II 119, 29): *conversantes ibidem*; I 14a (I 15, 1): *monachicum habitum et conversandi sumpsi principium*. Vgl. Ep. I 40 (I 55, 15) V 51 (I 351, 9) V 57a (I 365, 13) VIII 17 (II 19, 13) VIII 32 (II 34, 13). Vgl. Chapman 217 Just. Nov. 5 c. 5: *et postquam abrenuntians conversatus fuerit inter monachos*; ebd. 123 c. 1: *quindecim annis in monasterio conversatus est*.

⁸⁰ Greg. Hom. in Ev. XXXVIII 15: *uno omnes ardore conversae, ... cumque diutius essent in eadem conversatione*; 16: *sancti habitus conversatio, ... ad sanctae conversationis habitum venire*. Ders. Ep. X 9 (II 244, 12): *interdicat, ut eos quos ad convertendum susceperint, priusquam biennium in conversatione compleant, nullo modo audeant tonsurare*; II 42 (I 142, 5): *in qua sunt conversatio vel habitus*.

⁸¹ Vgl. Isidor III Sent. 23, 18: *de alto bonae conversationis*. Ders. Reg. Mon. c. 21, 1: *Cura infirmorum sanae sanctaeque conversationis viro committenda est*. Vgl. Anm. 47.

⁸² Ep. III 39 (I 197, 9); vgl. Ep. VI 12 (I 391, 5): *Et quia tu, Montana, animos ad conversationem (2 Hs.: conversionem) fateris appulisse*.

conversionis gratia a quanta perfectione coepisset“ (83). In einer Handschrift steht „conversationis“, so zitiert auch Chapman. Wiederum dürfte das „coepisse“ der Grund zur Änderung gewesen sein, wie das „quaerere“ an der weiteren Stelle in den Dialogen, die bei insgesamt 21 Stellen noch conversio statt conversatio überliefern. Hier heißt es: „sanctae conversionis habitum quaesivit“ (84) (Chapman zitiert wieder richtig: conversationis), während an drei anderen Stellen vom „habitus (sanctae) conversationis“ die Rede ist.

Am meisten fällt die Abänderung von conversatio zu conversio in den Mönchsregeln und ähnlichen Schriften auf, die vor der Zeit Gregors des Großen entstanden sind. Und zwar geschah das immer dann, wenn vom „initium conversationis“, vom „fervor (novicius) conversationis“, vom „venire ad conversationem“ gesprochen wurde, wie die ursprüngliche Lesart lautete, die durch die Textkritik der Regel St. Benedikts gesichert ist. Der heilige Vater entnahm ja die Ausdrücke der Tradition und gab sie auch weiter, so daß wir bis auf die Zeit des Papstes Gregor von der Heiligen Regel aus für die richtigen Texte in den besagten Schriften einen Schluß ziehen können, der zudem immer wieder durch einzelne Handschriften bestätigt wird (85).

Da nun einmal das Wort conversio im Sinne der „aszetischen Lebensweise des Mönches“ aufgekommen war, ist es begreiflich, daß Paulus Diaconus und andere Regelerklärer in die Formel des zweiten Profeßgliedes für conversatio das gleichbedeutende conversio einsetzten und so den Inhalt des Gelübdes ihrem Verständnis näherbrachten, ohne daß es ihnen vielleicht so recht zu Bewußtsein kam, wie sehr dadurch der Sinn des Gelübdes ins Negative abgewandelt wurde (86). Dieser Prozeß konnte um so leichter vor sich gehen, als der germanische Mensch bei aller Kenntnis der lateinischen Sprache doch mit einem anderen Sprachempfinden an die lateinischen Ausdrücke herantrat, vor allem den spezifisch römischen Ausdruck „conversatio morum“ nicht verstand, wie auch das sittlich-aszetische Moment, das sich in dem Wort conversio stark ausprägt, der

⁸³ Dial. II, 1.

⁸⁴ Dial. II Praef.

⁸⁵ Die alten Ausgaben lesen noch wie folgt: Reg. Magistri c. 1: qui non conversionis fervore novicio . . . Reg. Caes. (Holst. II) c. 1: si quis ad conversionem venerit. Reg. Donati (Holst. III) c. 6: Ut quae ad conversionem venerit, non statim recipiatur. Vgl. dagegen S. Reg. c. 1, 5; 58, 1; 73, 3. Dazu Caesarius, Regula Sanctarum Virginum, ed. G. Morin, Florilegium Patristicum XXXIV (1933) Recap. 58: Ut quae ad conversationem venerit.

⁸⁶ Vgl. Reg. Magistri c. 1: Conversio ergo nostra ad Deum, fratres, non alius est nisi a malis reversio.

Denkart des Germanen und seinem Lebensgefühl mehr entgegenkam. So wurde der Ausdruck *conversio*, besonders unter den obengenannten Umständen, beim Abschreiben der Codices immer mehr bevorzugt. Daher kommt es denn, daß ein Großteil der Handschriften, wenn auch nicht der besten, *conversio* liest, wo *conversatio* stehen müßte.

Wenn in der Profeßformel *conversio* an Stelle von *conversatio* treten konnte, so zeigt das eben einen Mangel an Verständnis für die „Tatsache, daß das Wort *conversio* entweder eine einzige Handlung oder eine Reihe von solchen, meist die Bekehrung vom Heidentum zum Christentum, oder von der Sünde zur Buße, vom Treiben der Welt zum Klosterleben bedeutet. Seine Anwendung auf einen lebenslangen Prozeß der Selbstzucht und religiösen Durchbildung würde seinem Sinn nicht gerecht werden“ (87).

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist also die Erkenntnis, daß in einem sprachgeschichtlichen Wandlungsprozesse der Ausdruck *conversio* die Bedeutung von *conversatio* mit dem bestimmten Begriffsinhalt eines „Lebens der Bekehrung und Buße im Kloster“ annahm. Das bestätigt uns überdies ein freies Zitat des Abtes Smaragdus aus Isidors zweitem Sentenzenbuche (88): *De remissa conversatione monachorum. Multos remissa conversatio in pristinos errores reducit. ... Tepidus in conversatione otiosa verba et vanas cogitationes noxias esse non conspicit.* Bei Isidor heißt es: *De remissa conversione.*

1. *Multos remissa conversio in pristinos errores reducit. ...*
2. *Tepidus in conversione otiosa verba et vanas cogitationes noxias esse non conspicit.*

b) Der Gebrauch von „*conversio*“ in den *Instituta* und *Collationes Cassians*.

Wer nach den bisherigen Ausführungen noch die Auffassung vertritt *conversatio morum* bedeute soviel wie *conversio morum*, könnte sich einmal auf die spärlichen Angaben des Thesaurus stützen, wo *conversatio* tatsächlich im Sinne von „Wendung“ oder „Wandel“ vorkommt. Er könnte sich aber vor allem, weil das nur eine sehr schmale Basis bietet, auf Cassian berufen, der für den heiligen Benedikt doch der Hauptgewährsmann gewesen ist, und nach den Darlegungen Rothenhäuslers die „*abrenuntiatio prima*“ auch „*conversio*“ nennt, ja an einer Stelle sogar den Ausdruck „*conversio prima*“ dafür gebraucht. Dann wäre demnach die „*abrenuntiatio secunda*“, die „*conversatio actualis*“ des Mönches mit „*conversio secunda*“ gleich-

⁸⁷ Butler a. a. O. 15.

⁸⁸ *Diadema monach.* c. 26, PL 102, 621 bzw. Isidor II Sent. 10.

zusetzen, und es könnte doch sein, daß der heilige Vater gerade an dieser einen Stelle in der Profeßformel *conversatio* im Sinne von *conversio* aufgefaßt hat.

Aus diesem Grunde dürfte es ratsam sein, die Lesart „*conversio*“ in den *Instituta* und *Collationes Cassians* einmal näher zu betrachten.

M. Petschenig bringt in seiner kritischen Ausgabe diesen Terminus an insgesamt 21 Stellen. Auffallen muß hier der Umstand, daß mit zwei Ausnahmen überall eine oder mehrere Varianten das Wort *conversatio* bieten. Diese Beobachtung legt die Frage nahe, ob und inwieweit Cassian den Ausdruck *conversio* überhaupt gebraucht hat. Wir werden sehen, daß er ihn sicher nicht mit „*abrenuntiatio prima*“ gleichstellt, sondern daß es sich bei dieser Lesart um eine Abänderung durch Schreiber der Zeit nach Gregor dem Großen handelt, die *conversio* für *conversatio* einsetzten.

Bevor wir die Gründe für unsere Ansicht aufzeigen, wollen wir noch einige Erwägungen vorausschicken, die sich auf den Terminus „*abrenuntiatio*“ bei Cassian beziehen.

Man würde dem Lehrer des Mönchslebens nicht gerecht werden, wollte man seine Darlegungen über die drei *abrenuntiationes* in einem ausschließlichen Sinne auffassen, so daß die erste der einmaligen Bekehrung (*conversio*) entspräche, die zweite dem tätigen Leben des Mönches und die dritte der Beschauung des Einsiedlers. Vielmehr handelt es sich um eine dreifache Stufung der einen *renuntiatio* des Mönches, der das Leben der *ἀποκαθή* führt, wie die griechischen Väter sagen. Cassian gliedert als kluger Lehrmeister den Inhalt des Mönchslebens, um ihn der Einsicht seiner Schüler besser zugänglich zu machen. Dabei hat er diese Einteilung der natürlichen Ordnung entnommen, indem er die Erkenntnis schrittweise vom leiblichen über das seelische zum geistlichen Leben führt. Weil sich der Leib in Raum und Zeit bewegt, gehört zum Ausdruck des inneren Verzichtes auf die Güter der Welt — so dürfen wir Cassians Gedanken auslegen — auch ein Wechsel des Ortes. Dieser Wechsel, das Herausgehen aus der Welt nämlich und das Sichhineinbegeben in die Umfriedung des Klosters, ist normalerweise etwas Einmaliges und entspricht dem Begriff „*conversio*“. Zugleich ist damit aber der Anfang gegeben für den Zustand des leiblichen Ferneseins von der Welt, der das ganze Leben des Mönches hindurch andauern soll. Das ist die *abrenuntiatio localis* bzw. *corporalis* oder *prima*.

Allein hat sie freilich keinen Wert, sondern muß von der *abrenuntiatio cordis* oder *secunda*, der Reinigung des Herzens und Ordnung des sittlichen Tuns begleitet sein. Diese Entsagungsstufe wiederum, die das asketische Moment betont,

ist als „vacare Deo“ die Voraussetzung für die Vereinigung der Seele mit Gott und die Schau Christi im Vorgeschmack der himmlischen Herrlichkeit.

Alle drei Stufen der abrenuntiatio durchdringen sich gegenseitig und setzen einander voraus, so daß die eine ohne die andere nicht möglich wird. In Coll. III 6, 1 heißt es: „Nunc de abrenuntiationibus disserendum est, quas tres esse patrum traditio et scripturarum sanctorum demonstrat auctoritas, quasque unumquemque nostrum omni studio oportet implere“, „... quae tria ut simul perficiantur, etiam Abrahae legimus dominum praecepisse“. Coll. III 3, 1: „Tres ... vocationum sunt ordines, tres quoque renuntiationes in quocumque vocationis ordine constituto necessarios noverimus.“

In dem eben dargelegten Sinne spricht Cassian meist von den drei Entsagungen des Mönches. Doch trennt er nicht in enger begrifflicher Weise die drei Stufen voneinander, sondern legt an einer Stelle auch der abrenuntiatio prima ein Stück dessen bei, was nach seinen allgemeinen Ausführungen eigentlich der zweiten Stufe zukommen müßte. In Coll. III 6, 4 schreibt er: „his tribus abrenuntiationibus proprie tres libri Salomonis aptantur, nam Proverbia primae abrenuntiationi conveniunt, quibus concupiscentia carnalium rerum ac terrena vitia resecantur“.

Wir sehen, daß den drei Stufen immer nur vorzügliche Bedeutung beizumessen ist. Denn selbst für den Vollendeten, den Einsiedler, bleibt die Notwendigkeit der beiden ersten Stufen bestehen, wie auch der Mönch in der conversatio actualis schon Anteil an der dritten Stufe hat, da er Christus in sich trägt und schaut, wenn auch nicht mit jener Helligkeit, wie der Vollendete. Die Texte, die diese Gedanken aussprechen, werden wir im Kapitel über das Mönchsleben in der Auffassung der Väter zu Gesicht bekommen.

Der Ausdruck „renuntiatio“ besagt das Leben des Mönches im Hinblick auf den Zustand seines Herausgehobenseins aus der Welt. Für die Welt ist der Mönch tot. „Abrenuntiatio nihil est aliud quam crucis ac mortificationis indicium, ideoque noveris hodierno die teque secundum apostolum mundo huic esse crucifixum tibi hunc mundum“ (Inst. IV 34). Diesen Zustand will er stetig vertiefen, täglich will er mehr und mehr sterben, und das in dreifacher Hinsicht.

Dem Hinabschreiten in dunkle Grabestiefen irdischen Verzichtes entspricht jedoch ein Hinaufsteigen in die lichten Höhen göttlichen Lebens. Das Sprachgewand des Begriffes abrenuntiatio bezeichnet den Tod, doch innen birgt es quellendes Leben. Darum kann Cassian von einem „implere“ der abrenuntiationes sprechen, wie das erstgenannte Zitat zeigt. Das

Wortbild dieses Ausdruckes stellt uns einen Vorgang vor Augen, der dasselbe besagt, wie wenn in ein leeres Gefäß Wasser gegossen wird. Die *abrenuntiatio* bedeutet also nicht ein rein negatives Geschehen (Verzicht, *vacare*), sondern darüber hinaus auch einen positiven Vorgang (Erfüllung, *vacare Deo*). Dafür hat Cassian eine ganze Reihe verschiedener Ausdrücke. Unter ihnen steht neben „*conversatio actualis*“ auch der bloße Terminus „*conversatio*“.

Im folgenden wollen wir uns mit dem Worte „*conversatio*“ näher befassen, das Cassian zur allgemeinen Bezeichnung des Mönchslebens verwandte, aber auch zur Bezeichnung des guten und christlichen Lebens überhaupt. Später wurde es in *conversio* verändert, ein Vorgang, in den wir bereits Einblick gewonnen haben. Es seien die einzelnen Stellen aufgeführt und soweit nötig erläutert. Der besseren Übersicht und gelegentlicher Hinweise wegen versehen wir die Zitate mit Ziffern und mit den Siglen der Handschriften. Über Alter und Wert der Handschriften vergleiche man Petschenigs Einführung, *Instituta a. a. O.*

I. Die Stellen im Zusammenhang mit „*initium*“:

1. Inst. IV 39: *per (timorem domini) et initium conversionis (GS²; conversationis: S¹ HLT) et vitiorum purgatio et virtutum custodia his, qui imbuuntur ad viam perfectionis acquirunt.*

2. Coll. III 5, 4: *totum ergo in fine consistit, in quo potest quis et optimae conversionis (O: conversationis) initiis dedicatus inferior per negligentiam repperiri et necessitate adtractus ad nomen monachi profitendum effici per timorem Dei diligentiamque perfectus.*

3. Coll. III 15, 2: *hic quoque et initium conversionis (OX¹: conversationis) ac fidei nostrae et passionum tolerantiam donari nobis a domino declaravit.*

4. Coll. XXI 1, 1: *necessarium reor, ut initium conversionis (FO: conversationis) eius brevi sermone perstringam.*

5. Coll. XXI 10, 1: *ut lectori initium conversionis (O: conversationis), quo tantus ille vir deo dicatus est, fideliter panderemus.*

Dazu vergleiche man:

6. Inst. VII 15, 2: *ut ne initium quidem renuntiationis arripiant.*

7. Coll. XI 12, 5: *(timor et spes sunt) utiles et sectatores suos ad initia beatitudinis introducant.*

II. Mit „*primordia*“:

1. Inst. XII 26: *Tali igitur diffidentia mentis obsessi et a scintilla fidei, qua visi fuerint in primordiis suae conversionis (HL: conversationis) accensi, diabolica infidelitate incipiunt pecunias . . . diligentius custodire.*

2. Coll. XXIV 2, 5: *parum est enim renuntiasse monachum semel, id est in primordiis conversionis (K¹: conversationis) suae contempnissis praesentia, nisi eis cotidie renuntiare perstiterit. Vgl.: 3. Inst. IV 2: opinor nos ante omnia debere praestringere (tanta namque [institutio] est, quantam neminem in monasteriis nostris ingressum ne anno quidem integro tenuisse memnimus), ut cum renuntiationis eorum primordia viderimus, consequens fuisse intelligamus, ut in tam sublimia perfectionis fastigia talium initiorum fundamenta consurgerent.*

4. Inst. VII 14, 1: qui haec, quae in primordiis suae renuntiationis (A: conversionis!), post haec resumere ac rursus desiderare compellit.

5. Coll. XVI 1: ab exordio renuntiationis nostrae, tam in peregrinatione, quae ab utroque nostrum fuerat obtentu militiae spiritualis arrepta, quam in coenobii studio ...

III. Mit „principium“.

1. Coll. III 5, 1: istis omnino nihil profuit sublimiora conversationis (O: conversationis) habuisse principia, quia non studuerunt reliquam vitam fine congruo terminare.

Vgl.: 2. Inst. IV 4: ne per ... elationem nullatenus ad humilitatem descendens, cum sub disciplina coenobii non potuit perdurare, egressus exinde ea, quae in principio renuntiationis suae spiritali fervore succensus intulerat, tepefactus postea ...

3. Inst. IV 37: et idcirco bene coepisse nil proderit, nec pleno fervore renuntiationis arripuisse principia, si haec congruus etiam finis non similiter commendaret atque concluderet.

4. Inst. XII 25: Haec igitur ... carnalis superbia cum tepido ac male adrepto renuntiationis principio in monachi resederit mente, de pristino ac saeculari cum timore ad veram Christi humilitatem descendere non permittens.

5. Coll. XVIII 11, 1: video vos professionis huius arripuisse principia.

IV. Mit „prima“:

1. Coll. III 7, 11: nihil mihi proderit exterioris hominis abrenuntiatio atque combustio interiore adhuc vitis pristinis involuto, eo quod simplicem substantiam mundi huius primae conversationis (O: conversationis) fervore contemns.

2. Coll. XX 4, 3: verum haec omnia vobis vel pro sapientia naturali vel pro indefesso sacrarum studio litterarum ita cognita esse non ambigo, ut de his prima plantatio vestrae conversationis (OBF: conversationis) inoleverit.

3. Coll. XVIII 7, 7: abrenuntiationis primae fervorem, dum cotidie semel ipsos laboris sui fructibus nudant, iugiter innovantes.

4. Coll. XVIII 5, 2: (cum) crescente cotidie vel indigenarum numero vel advenarum primae illius fidei refrigesceret fervor.

Die zitierten Stellen lassen die sachliche Gleichwertigkeit der Ausdrücke „conversatio“ und „renuntiatio“ einleuchten. Der Begriff „abrenuntiatio“ ist rückwärts gewandt, der Begriff „conversatio“ schaut vorwärts. Beide Momente verbindet der Begriff „conversio“, der in pendelartiger Bewegung von einem Terminus zum anderen schwingt. So bereitete es keine großen Hindernisse, conversatio in conversio umzuändern, wie es nach Ausweis einer Variante einmal sogar mit „renuntiatio“ geschieht (vgl. Zit. II 4), zumal der Textzusammenhang immer von einem Beginn spricht. Zit. I 7 und III 5 bringen sogar als Parallele die positiven Ausdrücke „beatitudo“ bzw. „professio“. Wenn zudem durch die Textkritik der Regel St. Benedikts die Lesart „initium conversationis“ gesichert ist, ein Ausdruck, den der heilige Vater ohne Zweifel Cassian entnommen hat, dann muß auch unter diesem Gesichtspunkt gesehen dieselbe Lesart für die anderen Stellen im Zusammenhang mit

„primordia, principia“ und „prima“ gelten, da sie doch den gleichen Sinn haben. Auch Chapman hatte sich schon in seinem genannten Buche gegen die Lesart „initium conversionis“ an zwei Stellen in der Ausgabe Petschenigs ausgesprochen und sich für conversatio entschieden (89). Für den Ausdruck „prima conversatio“ haben wir eine Parallele in „prima abrenuntiatio“ und „prima fides“ (vgl. Zit. IV 4). Die Wendung „initium conversationis ac fidei“ (Zit. I 3) bestätigt auch in dieser Weise, daß von einer „conversio prima“ nicht die Rede sein kann. Vielmehr besagt dieser Ausdruck soviel wie bei Isidor etwa die „nova conversio“ (= conversatio) oder die „rudis conversatio“ (90).

Wenden wir uns nun den übrigen Stellen zu, deren Lesart durch Varianten mit conversatio ebenfalls in Zweifel gezogen wird und eine eindeutige Bestimmung, soweit sie möglich ist, erheischt.

V. Inst. XI 14: (gloriae cupiditas) facit etiam in solitudine vel in cella commorantem diversorum domos ac monasteria mente atque animo circumire et plurimorum conversiones (L¹: conversationis, die übrigen Handschriften: conversationes) sub incinamento imaginariae exhortationis acquirere.

Hier ist die Rede von einem Mönch, der sich in der Phantasievorstellung durch das Kloster gehen und durch sein musterhaftes Beispiel andere zu ähnlichem Eifer im klösterlichen Wandel antreiben sieht. Er bildet sich ein, „plurimorum conversiones acquirere“, d. h. zu erreichen, daß viele ein tadelloses klösterliches Leben führen. Conversio im Sinne von Bekehrung hat hier keinen Sinn, weil es sich um Mönche handelt, die den Eintritt ins Kloster und damit die conversio ad Deum schon längst vollzogen haben. Überdies wird ja die Lesart conversatio von allen Handschriften geboten.

VI. Zu den folgenden zwei Zitaten seien einige Worte vorausgeschickt. Cassian spricht neben den drei Entsagungen auch von drei Berufungen zum Leben der Entsagung: „Tres ... vocationum sunt ordines tres quoque renuntiationes monacho in quocumque vocationis ordine constituto necessarios noverimus“ (Coll. III 3, 1). Anschließend (4, 1) bestimmt er die Berufungen genauer: „Ut igitur tres hi vocationum modi speciali distinctione pandantur, primo ex deo est, secundus per hominem, tertius ex necessitate.“

1. Coll. III 4, 2: Qui occasionem suae conversionis (O¹PX¹: conversationis) a sola divinitate percepit.

Gemeint ist also der Zeitpunkt, da er (Antonius) das Mönchsleben beginnen sollte. Weil sich der Sinn auf einen Anfang bezieht, schrieb man

⁸⁹ Chapman a. a. O. 229.

⁹⁰ Vgl. Anm. 63 bzw. 68: II Sent 8, 7.

später conversio. Immerhin aber bürden drei Handschriften für die richtige Lesart conversatio. In derselben Weise ist das folgende Zitat zu verstehen.

2. Coll. III 5, 2: qui ita necessitatem conversionis (O: conversationis) adripuit, ut eam in voluntatem prompta animi virtute convertens ad perfectionis fastigia summa pervenerit.

Dazu vergleiche man ebd. 4, 4: tertius vero vocacionis modus est, qui ex necessitate descendit. . . cuius vocationis necessitatem in scripturis saepissime reperimus.

„Vocatio“ ist die Berufung zum Mönchsstande: „cum agnoverimus nos ad dei cultum primo gradu vocationis adscitos (Coll. III 3, 1). Man könnte also ausführlicher sagen: necessitas vocationis ad conversationem (= ad dei cultum) oder in prägnanter Ausdrucksweise: necessitas conversationis, Zwang zum Mönchsberufe, ähnlich wie occasio conversationis statt occasio vocationis ad conversationem, der Zeitpunkt der Berufung zum Mönchsleben. Das „adripuit“ hat aber den Schreiber veranlaßt, conversio zu setzen.

VII. An vier weiteren Stellen handelt es sich um die Frage, ob es für den Mönch gut ist, mit der Welt zu verkehren selbst in der Absicht, andere für das Mönchsleben zu gewinnen. Die Frage wird verneint.

1. Coll. XXIV 13, 4: rectius nobis est . . . sectari quam adfectare lucra illa maiora, quae etiamsi parta fuerint quaestuosissima conversione (O: conversatione) multorum, necessitate tamen mundanae conversationis et cotidianis distentionum deminutionibus absumentur.

2. Coll. XXIV 13, 5: qui cum . . . ipsi adhuc magisterio atque institutione egeant aliena, ad convertendos alios ac regendos inlusionibus instigantur, quique etiamsi lucri aliquid ex quorundam conversione (O: conversatione) conquirere, impatientia sua . . . quidquid acquisierint refligabunt.

3. Coll. XXIV 13, 6: Quidquid per aliorum conversionem (O: conversationem) videtur acquirere, intemperantia cordis sui disperdit.

4. Coll. XXIV 1, 3: credentes nos fructum maximum percepturos de conversione (BFO: conversatione) multorum, qui velut nostro essent ad viam salutis exemplo ac monitis dirigendi.

Hier möchten wir auf den ersten Blick geneigt sein, der Lesart conversio den Vorzug zu geben, weil sie dem ganzen Zusammenhang besser zu entsprechen scheint. Es steht in Zit. VII 2 sogar der Terminus converti. Doch das ist auch der Fall in Zit. VI 2, wie in der Regel des heiligen Benedikt, der an zwei Stellen wohl converti, aber nirgends conversio schreibt. Mag es in den angeführten Zitaten auch unserem Sprachempfinden mehr entgegenkommen, von einem Verdienst zu reden, das einer durch die Bekehrung anderer gewinnt, so muß man gleichwohl bedenken, daß wir mit dieser Redewendung einen transitiven Sinn verbinden (daß er andere bekehrt), während conversio (z. B. aliorum) intransitive Bedeutung hat. Man kann also nicht leichter sagen: Gewinn davon haben, daß sich andere bekehren, als: daß andere die conversatio, das Mönchs-

leben, führen. Wer einen auf den Weg des Heiles führt (vgl. Zit. VII 4), hat Gewinn davon, daß dieser auf dem Weg des Heiles (= conversatio) wandelt, kurz ausgedrückt: habet fructum (lucrum) de conversatione eius.

VIII. 1. Coll. IX 17, 4: et quid mirum, si vas electionis pro Christi gloria et fratrum suorum conversione (OX: conversatione) gentisque privilegio anathema fieri optat a Christo.

Vgl.: 2. Coll. XX 8, 5: per conversionem plerumque ac salutem eorum, qui nostris monitis ac praedicatione salvantur, quoniam qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, salvabit animam eius.

3. Coll. XXIII 5, 6: etenim ad electionem huius potissimum rei illa nimia pietatis virtute compellitur, quae pro salute fratrum suorum, si esset possibile, etiam ultimum anathematis malum optat se incurrere.

In diesen drei Zitaten handelt es sich um das Heil — sagen wir — von Sündern. In Zit. VIII 1 sprechen zwei Varianten von der „conversatio fratrum suorum“, was der Parallelstelle von VIII 3 entspricht: „salus fratrum suorum“. VIII 2 stellt neben „salus“ den Ausdruck „conversio“, aber nur weil später das Wort *converti* auftaucht. Richtig muß es *conversatio* heißen, genau wie in Zit. VII 4, wo die *conversio*, richtig *conversatio*, der „via salutis“ entspricht. Einen zum Heile bekehren, bedeutet soviel wie einen zum Mönchtum bekehren (91). So weist auch St. Benedikt im Prolog seiner Regel auf die „via salutis“ hin, „quae non est nisi angusto initio (initium conversationis!) incipienda“, und sofort heißt es weiter: „Processu vero conversationis ac fidei ...“ (92). *Salus* und *conversatio* sind also gleichwertige Begriffe. In Zit. VIII 1 ist mit *conversatio* nur das christliche Leben gemeint ohne das Spezifikum monastischer Prägung. An ihm wünscht der heilige Paulus seinen Stammesbrüdern Anteil. Im Zusammenhang mit „gentis privilegium“ läßt sich der Ausdruck *conversatio*, der ja auch die Bedeutung „christliche Gemeinschaft“ (93) umschließt, gut verstehen. In dieser *conversatio* erfüllt sich ja das „privilegium gentis“. Man vergleiche Röm. 9, 3f.: „Optabam enim ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis, qui sunt cognati mei secundum carnem ..., quorum adoptio est filiorum, et gloria et testamentum ... et promissa.“

IX. Coll. XVII 25, 11: adhuc triduum et Ninive subvertetur ... quodsi quis velut praescium conversionis (Σ: conversationis) eorum subversionem civitatis ad hoc eis dominum comminatum, ut eos ad salutarem poenitentiam provocaret ...

⁹¹ Vgl. Reitzenstein, Richard, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (1916) NF 7, 77, Anm. 3.

⁹² S. Reg. Prol. 123f.

⁹³ Vgl. das Kapitel über *conversatio*.

Die „salutaris poenitentia“ entspricht der *conversatio* der Niniviter, zu der sie der Herr durch die Furcht vor dem drohenden Untergang ihrer Stadt antreiben wollte, wissend, daß seine Drohung ihr Ziel erreichen werde, nämlich ihre *conversatio*. Wie uns oben einige Zitate aus dem Thesaurus zeigten, kann *conversatio* als „guter Lebenswandel“ auch den besonderen Sinn eines Lebens der Buße haben. Das bedeutete vom 7. Jahrhundert an auch der Terminus *conversio*, der schließlich das Wort *conversatio* in seinem ganzen Umfang so sehr verdrängte, daß *conversio* einfach „Lebenswandel“ hieß. Wir konnten das bereits im vorausgehenden Abschnitt ausfindig machen, und es wird uns hier noch einmal bestätigt durch eine Stelle bei Cassian, die den Ausdruck *conversio* zum zweiten Male ohne Variante bringt (die andere Stelle siehe Zit. VIII 2):

X. Coll. XX18, 1ff.: *beatus Theonas inextinguibile desiderio evangelicae perfectionis succensus . . . ad domum itaque revertitur maestus illaque adfectus tristitia, quae poenitentiam ad salutem stabilem operatur . . . erga salutem coniugis omnem mentis sollicitudinem curamque convertit, eamque ad desiderium quo fuerat ipse succensus exhortatione coepit simili provocare et ut deo pariter in sanctimonia et castitate servirent diurnis nocturnisque fletibus monere, dicens conversionem melioris vitae nequaquam esse lentandam.*

In diesem Zitat stehen als Parallelen zur „*melior vita*“ die Begriffe „*evangelica perfectio*“ und „*salus stabilis*“, womit jedesmal das Mönchsleben gemeint ist. Diesen monastischen Lebenswandel will Theonas, von Sehnsucht nach der evangelischen Vollkommenheit entbrannt, nicht länger mehr verzögern. Eine „*conversio melioris vitae*“ im Sinne von Bekehrung ist hier ausgeschlossen. Hinkehr zum „besseren Leben“ (= Mönchtum) müßte heißen *conversio ad* . . . Ohne Zweifel stand hier ursprünglich *conversatio*, wie auch bei Isidor die „*conversio sanctitatis*“ soviel bedeutet wie „*conversatio sanctitatis*“ (94). Nur weil das Wort *converti* vorkommt und der Sinn des Satzes sich auf einen Anfang bezieht, haben spätere Schreiber *conversio* gesetzt.

Schließlich wollen wir noch die Stellen anfügen, an denen sich Petschenig in seiner Ausgabe sinngemäß für *conversatio* entschieden hat im Gegensatz zu verschiedenen Varianten, die in *conversio* abgeändert haben.

- XI. 1. Coll. XVI 17, 3: *consortes nostrae fidei et conversationis* ($\Sigma\Pi^1$ O: *conversionis*) *excipere*.
 2. Coll. XVIII Capitula: VII. De Sarabaitarum principio et *conversatio* (O: *conversione*).
 3. Coll. XX 12, 1: *per conversationem* (O¹: *conversionem*) *bonam abiciuntur vel consumuntur adfectus*.

⁹⁴ Vgl. Text zu Anm. 73. Dazu Anm. 24.

4. Coll. II 13, 12: absque ullo confusionis operimento omnia debent senioribus revelare atque ab eis vel remedia vulnerum vel exempla conversationis (W: conversionis) ac vitae fiducialiter sumi.

Besondere Erklärungen sind hier nicht anzufügen. Alles in allem hat uns auch die Überprüfung des Ausdrucks *conversio* bei Cassian gezeigt, daß *conversio* später mit *conversatio* in seinem ganzen Bedeutungsumfang gleichgesetzt und vorzüglich gebraucht wurde. Als Ergebnis unserer Untersuchung können wir feststellen, daß der Ausdruck „*abrenuntiatio*“ nicht dem Begriff „*conversio*“, sondern dem der „*conversatio*“ entspricht, und daß Cassian bei häufiger Verwendung des Wortes *converti* den Ausdruck *conversio*, soweit es sich übersehen läßt, höchstwahrscheinlich überhaupt nicht niedergeschrieben hat.

III. Die rechtliche Bedeutung des zweiten Profießgledes.

1. Der Begriff der „*mores*“ als Terminus der römischen Rechtssprache.

So wichtig es für das Verständnis des zweiten benediktinischen Gelübdes ist, sich über die Bedeutungsmöglichkeit des Wortes *conversatio* im klaren zu sein, nicht minder dringlich ist die Frage, welcher Begriff sich in der Vorstellung des heiligen Vaters mit dem Worte „*morum suorum*“ verbunden haben mag. Daß es sich bei der Ausdrucksform des zweiten Profießgledes um einen spezifisch stadtrömischen Terminus handeln dürfte, haben wir bereits bemerkt. Darüber hinaus spielte das Wort „*mores*“ in der römischen Rechtssprache eine vorzügliche Rolle und hatte für das Ohr des Römers einen eigenen Klang mit fest umrissener Bedeutungsfülle (95).

In der „*Sitte*“ verkörperte sich das soziale Gewissen des römischen Volkes. Sie ist das überkommene heilige Erbe der Väter, das Brauchtum, die Ordnung und das Gesetz. Cicero schreibt: „*quae vero more aguntur institutisque civilibus, de iis nihil est praecipendum, illa enim ipsa praecepta sunt, nec quemquam hoc errore duci oportet, ut, si quid Socrates aut Aristippus contra morem consuetudinemque civilem fecerint locutive sint, idem sibi arbitretur licere*“ (96). Die „*mores*“ in ihrer Eigenschaft als *lex*, *consuetudo* und *institutum* schufen im römischen Gemeinwesen den einzigartigen Ausgleich zwischen Gemeinschaft und Einzelmensch.

⁹⁵ Vgl. Kaser M., *Das römische Recht als Gemeinschaftsordnung, Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart* 126 (1939). Dazu vgl. Meister Karl, *Die Tugenden der Römer*, Heidelberger Universitätsreden 11 (1930).

⁹⁶ 96. M. Tull. Ciceronis Opera, ed. Baier-Keyser I–XI (1860/69) Off. I 41. Vgl. Ders. *Leg. Agr. II 1*: Est hoc in more positum . . . institutoque maiorum Univ. 11: *legi morique parendum est* Off. I 32: *parentium*

In der Frühzeit bildeten Recht und Sitte noch eine begriffliche Einheit. Einrichtungen und Gebräuche der Familie wie der Öffentlichkeit, im Bereiche des zivilen wie staatlichen Lebens wurden als Göttergeschenke betrachtet, es offenbarte sich in ihnen der Wille der Götter. Darum waren die Sitten der Väter heilig, und jeder Verstoß dagegen wurde mit sakralen Strafen geahndet: „quid huic sacri umquam fore aut quid religiosi fuisse putatis, qui nunc tanto scelere se obstrictum esse non sentiat, qui in iudicium veniat, ubi ne precari quidem Jovem ... more omnium possit, a quo etiam di immortales sua repetunt in eo iudicio, quod hominibus ad suas res repetendas est constitutum“ (97). Sehr bald, wahrscheinlich durch das Zwölf Tafelgesetz, erfolgte die Unterscheidung und Trennung von Recht (*ius scriptum*) und Sitte (*ius non scriptum*): „Ex non scripto ius venit, quod usus comprobavit, nam diuturni mores consensu utentium comprobati legem imitantur“ (98). Rechtsschutz und Sittenschutz übertrug man verschiedenen staatlichen Behörden. Das Sittengericht wurde von den Zensoren ausgeübt. Ihre Tätigkeit hieß „regere mores“, und trotz der Ähnlichkeit des Sittenverfahrens mit dem Rechtsstreit wurde es deutlich vom *iudicium* unterschieden. Hier zeigt sich die ökonomische Denkweise der Römer, auf rechtliche Bindungen zu verzichten, wo das sittliche Bewußtsein ausreicht.

Während das Recht den Gewalthabern Macht verlieh, war es Sache der *mores*, ihrer Macht die notwendigen Schranken zu setzen. Auch dem *pater familias* wurden bei aller Fülle und Weite seiner väterlichen *potestas* durch die Sitte Pflichten auferlegt. Ihre Verletzung erheischte sakrale Sühne, die der Urteilsspruch des Zensors bestimmte.

So erforderte das Beharren in der überlieferten Ordnung vom einzelnen beständige Selbstzucht und bewirkte die Entfaltung jener typischen Römertugenden, die durch ein Leben für die Gemeinschaft, in und aus der Gemeinschaft ihr eigen-

praeceptis imbuti ad eorum consuetudinem moremque deducimur. P. Corn. Tacitus, *Annales*, ed. Koestermann I-VI (1937), III 28: *exin continua per viginti annos discordia, non mos, non ius.* *Corpus Juris Civilis*, ed. Paulus Krueger (1911¹²), Vol. I 34: *Justiniani Digesta I 3, 32: De quibus causis scriptis legibus non utimur id custodiri oportet, quod moribus et consuetudine inductum est. . . . Inveterata consuetudo pro lege non immerito custoditur, et hoc est ius, quod dicitur moribus constitutum.* Ebd. 910: L 16, 42: *probra quaedam natura turpia sunt, quaedam civiliter et quasi more civitatis;* ebd. I 2, 1: *omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur.*

⁹⁷ Cic. Verr. IV 32.

⁹⁸ C. J. Civ. a. a. O. I 2, 9.

tümliches Gepräge erhalten haben. Der Nutzen des Gemeinwesens, seine Förderung und Mehrung nach der Norm, wie sie durch die im Willen der Götter ruhende „mos maiorum“ gegeben war, galten als Maßstab für das rechte Verhalten, und nur die Sitten verpflichteten den Römer, die nach diesem Maßstabe gute Sitten waren. Im Worte „mos“ „vereinigen sich so die Sitte als überliefertes Brauchtum und die Sittlichkeit als das sozialetische Prinzip zur begrifflichen Einheit. Und diese Ethik entfaltet sich dann in einer Reihe praktischer, also im äußeren Verhalten bekundeter Tugenden, der „fides“ und „disciplina“, der „pietas“ und „gratia“, der „reverentia“ und dem „obsequium“, mithin in dem, was die Römer mit ihrem Lieblingswort „officium“ zusammenfassen, der allzeit bereiten tätigen Rücksichtnahme auf die berechtigten Interessen der Allgemeinheit“.

Zucht und Sitte werden in einem Atemzuge genannt: „omorem praeclarum disciplinamque, quam a maioribus accepimus“ (99). Wer sein persönliches Leben nach dieser Regel ausrichtete, durfte von seinen Mitbürgern die gebührende Ehre und Anerkennung dafür erwarten. So wurden die „mores“ zum Inbegriff eines Ideales, das der Römer mit „honeste vivere, ehrenvoll leben“ bezeichnete (100). Die Ehre ist das „praemium virtutis, iudicio studioque civium delatum ad aliquem, qui eum sententiis, qui suffragiis adeptus est, is mihi et honestus et honoratus videtur“: äußert sich Cicero (101). Das „honestum“ wird sogar mit „virtus“ gleichgesetzt: „Honestum aut ipsa virtus est aut res gesta virtute“ (102).

Es nimmt daher nicht wunder, daß die Römer dem Gotte Honos und der Göttin Virtus einen gemeinsamen Tempel weihten (103). Auch die anderen Tugenden wurden als Gottheiten verehrt. Wie der Römer schon die „mores“ als die von den Vätern überlieferte und altbewährte Verfassung seines Volkes für eine Gabe der Götter hielt, also einen göttlichen Ausfluß in ihr sah, so faßte er auch die Tugenden, die den Menschen zum Gehorsam gegen die Sitte befähigen, als göttliche

⁹⁹ Cic. Flacc. 7; vgl. Ders. Deiot. 10: imitare, Castor, . . . avi mores disciplinamque debes. Ann. Seneca, Dialogi, ed. Hermes (1905) III 11: ignorantibus da rationem, da disciplinam: ut nil amplius dicam, necesse erit certe nobis mores Romanos repetere.

¹⁰⁰ Cic. Fin. IV 16: illud vide . . . honestum quod sit, id esse solum bonum honesteque vivere bonorum finem. Ders. Att. VI 113: Thermum, Silium vere audis laudari; valde se honeste gerunt.

¹⁰¹ Cic. Brut. 81; vgl. Ders. Phil. IX 2: nemo virtutem non honorabat.

¹⁰² Cic. Fin. V 23.

¹⁰³ Vgl. Cic. Verr. IV 54: Romam quae apportata sunt, ad aedem Honoris et Virtutis.

Kräfte auf (104). Somit trägt der Begriff „mores“ in seiner Bedeutung als gegebene Ordnung sowohl wie als Handlungsweise nach dieser Ordnung das Merkmal der religiösen Bindung und meint als sittliche Haltung eine religiös-tugendhafte Gesinnung:

„Nec vero habere virtutem satis est quasi artem aliquam, nisi utare: etsi ars quidem, cum ea non utare, scientia tamen ipsa teneri potest, virtus in usu sui posita est, usus autem eius (= officium) est maximus civitatis gubernatio . . . nihil enim dicitur a philosophis, quod quidem recte honesteque dicatur, quod non ab iis partum confirmatumque sit, a quibus civitatibus iura descripta sunt, unde enim pietas aut a quibus religio? unde ius aut gentium aut hoc ipsum civile quod dicitur? unde iustitia, fides, aequitas? unde pudor, continentia . . .? unde in laboribus et periculis fortitudo? nempe ab iis, qui haec disciplinis informata alia moribus confirmarunt, sanxerunt autem alia legibus“ (105).

Dieses Zitat aus Ciceros Schriften stellt das, was über den Begriffsinhalt der *mores* bisher ausgesagt wurde, noch einmal sehr schön in gedrängter Fülle dar. Wir sehen, daß der Begriff „mores“ in sich dreigliedert ist. Bedeuten sie dem Römer einmal die mit Gesetzeskraft ausgestattete überlieferte Sitte der Väter, zum anderen Male die solchem Erbe gemäße Haltung, so zeigen sie noch ein drittes Merkmal auf, das zwischen den beiden erstgenannten liegt, nämlich die Erfüllung all dessen, was der Dienst an der Gemeinschaft dem geschriebenen und ungeschriebenen Recht entsprechend erfordert. „Munus“ oder „officium“ lautet die umfassende Bezeichnung für die Leistung, die im öffentlichen und häuslichen Leben vollbracht werden mußte:

„latissime patere videntur, quae de officiis tradita . . . et praecepta sunt, nulla enim vitae pars neque publicis neque privatis neque forensibus neque domesticis . . . vacare officio potest“ (106).

¹⁰⁴ Cic. D. Nat. II 31: *Intelligitur prudentiam quoque et mentem a deis ad hominem pervenire, ob eamque causam maiorum institutis mens, fides, virtus, concordia consecratae et publice dedicatae sunt; Leg. II 16: Deinceps in lege est, ut de ritibus patriis colantur optumi: de quo cum consulere Athenienses Apollinem Pythium, quas potissimum religiones tenerent, oraculum edictum est, „eas, quae essent in more maiorum“; Dom. 52: (Si) postem tremebunda tetigit, nihil rite, nihil caste, nihil more instituto quae perfecit D. Nat. II 23: quid Opis? quid Salutis? quid Concordiae, Libertatis? Victoriae? quarum omnium rerum quia vis erat tanta, ut sine deo regi non posset, ipsa res deorum nomen obtinuit. Tac. Ann. III 26: Numa religionibus et divino iure populum devinxit. Augustinus, Civitas Dei IV 24, ed. E. Hoffmann, CSEL XXXV 5, 1 (1899): ita Virtus, quae dat virtutem, Honor, qui honorem, Concordia, quae concordiam, Victoria, quae dat victoriam. Ita, inquit, cum Felicitas dea dicitur, non ipsa quae datur, sed numen illud adtenditur, a quo felicitas datur.*

¹⁰⁵ Cic. re publ. I 2; vgl. Seneca Agam. 112, Tragoediae, ed. Biponti (1785): *Periere mores, ius, decus, pietas, fides.*

¹⁰⁶ Cic. Off. I 2; vgl. Ders. Fin. 3, 27: *Est autem officium, quod ita factum est, ut eius probabilis ratio reddi possit. . . . Quod autem ratione*

Im vorletzten Zitat bezeichnet Cicero als höchstes „officium“ die „gubernatio civitatis“ und umschreibt hierbei den Begriff officium mit „usus virtutis“. Denn „mores haben“ bedeutet soviel wie „honeste vivere“, und das heißt tugendhaft leben. Wer also bei den Römern das Officium pflichtgetreu erfüllte, galt als rechtschaffener und darüber hinaus als weiser Mann. So lesen wir bei Cicero: *Omne officium munusque sapientiae*“ (107), und weiter: *„In (officio) colendo sita vitae est honestas omnis, et in negligendo turpitude“* (108), oder: *„de officiis, a quibus constanter honeste que vivendi praecepta ducuntur“* (109).

Das Wort „officium“ drückt auch das subjektive Verhalten aus und wird mit „virtus“ gleichgesetzt: *„Est in eo virtus et probitas et summum officium, summaque observantia“* (110). Tugend und Weisheit gehören zusammen: *„illud quidem honestum, quod proprie vereque dicitur, id in sapientibus est solis neque a virtute divelli potest“* (111).

In der Weisheit finden die „mores“ ihre Krönung und zugleich tiefste Begründung, insofern sie ein Wissen ist um göttliche und menschliche Dinge und Einsicht bedeutet in ihre inneren Zusammenhänge und gemeinsamen Beziehungen, aus der dann die Kraft zum rechten Tun fließt:

„Princeps omnium virtutum est illa sapientia quam σοφίαν vocant. . . illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum atque humanarum (scientia), in qua continetur Deorum et hominum communitas et societas inter ipsos“ (112).

Nach diesen allgemeinen Erörterungen über den Begriffsinhalt des Ausdruckes „mores“ wollen wir uns der Besprechung eines literarischen Beispiels zuwenden, in dem der Gebrauch dieses Wortes ein helles und unseres Erachtens restlos klärendes Licht auf die formelle Bedeutung des zweiten Profießgliedes wirft.

Das Corpus Iuris Civilis in der Ausgabe von Paulus Krueger enthält ein Zitat des römischen Rechtsgelehrten Ulpianus († 228 n. Chr.), der sich folgendermaßen äußert:

„Matrem familias accipere debemus eam, quae non inhoneste vixit: matrem enim familias a ceteris feminis mores discernunt atque separant,

actum sit, id officium appellamus. „Ratione“ = „secundum regulam“: darüber vgl. Casel, O., Benedikt von Nursia als Pneumatiker (Heilige Überlieferung, Festschrift für Abt Herwegen [1938] 106).

¹⁰⁷ Cic. Fin. IV 14.

¹⁰⁸ Cic. Off. I 2.

¹⁰⁹ Ebd. III 2.

¹¹⁰ Cic. Ep. XIII 28; vgl. Ders. Verr. V 72, 188: *si nullum ad rem nisi ad officium et virtutem omnes meae curae.*

¹¹¹ Cic. Off. III 3.

¹¹² Ebd. I 43.

proinde nihil intererit, nupta sit an vidua, ingenua sit an libertina: nam neque nuptiae neque natales faciunt matrem familias, sed boni mores“ (113).

Hier wird also etwas über die römische Familienmutter ausgesagt. Wann kann man einer römischen Frau den Ehrentitel einer Hausmutter geben? Wenn sie ehrenvoll gelebt hat, das heißt mit anderen Worten, wenn sie „mores“ gehabt hat. Dabei spielt es keine Rolle, ob sie aus vornehmem Geschlechte stammt oder aus bürgerlichem Hause, ob ihr Mann noch lebt oder bereits gestorben ist, — das Merkmal einer echten mater familias sind die „mores“, die sogar als boni mores näher gekennzeichnet sind. Und diese Sitten sind es auch, wodurch sich die Familienmutter von den übrigen Frauen unterscheidet. Sind darum die anderen Frauen sittenlos? Davon kann keine Rede sein. Vielmehr soll hiermit ausgedrückt werden, daß die Hausmutter ihre eigenen, besonderen mores hat, die durch den andersgearteten Pflichtenkreis ihr Gepräge erhalten. Denn eine unverheiratete oder kinderlose Frau braucht nicht das zu leisten, was eine Mutter an Verpflichtungen zu erfüllen hat. Nach dem altrömischen Ideal mußte eine mater familias ihre Kinder selbst pflegen und nähren, was in der Verfallszeit meist den Ammen überlassen wurde, sie mußte für alle Dinge sorgen, die in einem Haushalt notwendig waren, sie mußte waschen, kochen und Wolle spinnen, die Tätigkeit des Gesindes überwachen und ihre Kinder, vor allem die Mädchen, erziehen und unterrichten (114). Der Hausvater hatte wieder andere, kurzum seine mores, die durch seinen Pflichtenkreis als Herr und Priester in der Familie bestimmt waren. Und die Kinder mußten ihre mores betätigen, die sich aus dem Verhältnis der Pietät zu ihren Eltern ergaben. Was für das häusliche Leben galt, hatte auch für das öffentliche Leben Geltung. Jeder Stand, jedes Amt, ob es das des Zensors oder Senators oder Konsuls war, brachte seinem Träger bestimmte, voneinander verschiedene Aufgaben und verlangte von ihm die Erfüllung seiner Pflichten, die Betätigung seiner Sitten, mit anderen Worten: die *conversatio morum suorum*.

2. Die formelle und sachliche Bedeutung des zweiten Gelübdes.

Nach den vorangegangenen Erwägungen dürfte es nicht mehr schwer sein, die Frage über die formelle Bedeutung des zweiten Gelübdes zu beantworten.

Die Mönche bilden einen eigenen Stand und Beruf innerhalb

¹¹³ Corp. J. Civ. a. a. O. 910: L 16, 46.

¹¹⁴ Vgl. Blümmer H., Die römischen Privataltertümer, Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft IV 2² (1911³).

der Kirche Christi, das Mönchtum ist eine höhere Form des christlichen Lebens. Während dieses durch die allgemeinen Gesetze der Gebote Gottes und der Kirche geregelt wird, hat die „vita sublimis“ — so nennt der heilige Basilius das Leben der Mönche (115) — ihre eigene, besondere Norm, die in der Regel unverrückbar festgelegt ist. So lesen wir bei Isidor von Sevilla:

„Alia sunt praecepta, quae dantur fidelibus communem in saeculo vitam degentibus atque alia saeculo renuntiantibus. Illis enim dicitur, ut sua omnia bene gerant, istis ut omnia sua derelinquant. Illi praeceptis generalibus adstringuntur, isti praecepta generalia perfectius vivendo transcendunt“ (116).

Die in der „lex Regulae“ (117) aufgestellte Norm, die den Pflichtenkreis des Benediktinermönches genau umgrenzt, gibt seinen mores ihr ganz bestimmtes, eigenständiges Gepräge. Dieser Gedanke schwebt offenbar dem Mönchsvater Nilus von Ankyra vor, wenn er schreibt: *καὶ τὸ ἥθος οὐδέπω πρὸς τὸ ἀρεσκὸν τῷ ἐπαγγέλματι παιδαγωγήσας* — in der lateinischen Übersetzung: „moribusque ad instituti normam nondum compositis“ (118).

Vom Mönche wird mehr verlangt als von einem in der Welt lebenden Christen, für den es genügt, daß er „sua omnia bene gerit“, mit anderen Worten, seine Pflichten treu erfüllt, die im Gesetze Christi ihm vorgezeichnet sind. Das ist der Inhalt seiner Sitten, die ihn vom Heiden unterscheiden. Zeigt er im Leben diese mores, dann kann man von ihm sagen, daß er „honeste vivit“. Die „honestas morum“ des Christen ist jedoch erst „initium conversationis“ des Mönches, von dem das „perfectius vivere“ erwartet wird. So dürfen wir die Worte des heiligen Vaters Benediktus verstehen, mit denen er das letzte Kapitel seiner Regel einleitet:

„Regulam autem hanc descripsimus, ut hanc observantes in monasteriis aliquatenus vel honestatem morum aut initium conversationis nos demonstrare habere.“

St. Benedikt will damit sagen: was in dieser Regel verlangt wird an äußeren Leistungen, das ist so gering, daß es von der gläubigen Bereitschaft eines guten Christen erfüllt werden kann. Das soll aber nur ein initium im Sinne von fundamentum, ein Anfang und eine Grundlage für das eigentliche Leben des Mönches sein. Denn so heißt es weiter: „Ceterum ad perfectionem conversationis qui festinat, sunt doctrinae sanctorum Patrum, quarum observatio perducatur hominem ad celsitudinem perfectionis.“

¹¹⁵ Sermo ascet. II, a. a. O. 324 A.

¹¹⁶ III Sent. 18, 1.

¹¹⁷ S. Reg. c. 58, 33.

¹¹⁸ De monast. exercit. c. 8, PG 79, 728 B.

Die „*observatio doctrinarum Patrum*“ setzt also die „*observatio Regulae*“ voraus, diese verhält sich zu jener wie das Fundament zu dem auf ihm ruhenden Gebäude.

Rothenhäusler hat in seiner obengenannten Studie über die Aufnahmeordnung der *Regula St. Benedicti* auf Grund der Stellen in der Heiligen Regel, wo Benedikt von den Gelöbnissen nicht formell, sondern in einer Umschreibung spricht, festgestellt, daß die *conversatio morum* auch die *observatio Regulae* in sich begreift, „ja bis zu einem gewissen Grade mit ihr zusammenfällt“ (119). Es ist dieselbe Erkenntnis, die wir vom Begriff der „*mores*“ her gewonnen haben. Daß sich der Inhalt des zweiten Gelübdes nicht auf die „*observatio regulae*“ beschränken kann, geht schon daraus hervor, daß sie nur ein *initium* und die Grundlage, die äußere Lebensform der *conversatio* des Mönches ist, die sich nach innen unter der Führung der Lehrweisheit der Heiligen Väter zu den Höhen der Vollkommenheit aufbauen soll.

Ihre „*doctrina*“ ist aber deshalb eine „*lex*“, weil sie zuvor gelebt wurde, „nam *diuturni mores consensu utentium comprobati lege m imitantur*“ (120). Zum Inbegriff der „*mores*“ gehört ja auch die *consuetudo patrum* und *maiorum* des Römers. Für den klösterlichen Gesetzgeber auf Monte Cassino und seine Mönche bedeutete das die gesamte christliche Tradition, auf die er im letzten Kapitel seiner Regel hinweist. Besonders deutlich wird dieser Gedanke auch im 7. Kapitel gestaltet, wo es heißt: „*Octavus humilitatis gradus est, si nihil agat monachus, nisi quod communis monasterii regula vel maiorum cohortantur exempla*“. Chrysostomus spricht an einer Stelle: „*qui solitarius (= monachus) vivit, is animum suum ad apostolorum et prophetarum mores conformat*“ (121).

Die Regel als schriftlich festgelegte Norm mit ihrer Vertiefung und Verinnerlichung im Vorbild der Väter, wie sie in einer bestimmten, den jeweiligen Raum- und Zeitverhältnissen angepaßten Weise von den lebenden Mönchen verwirklicht wird, bildet die „*mores Monasterii*“ (122). Sie soll sich der Novize zu eigen machen, um dann bei der Mönchsweihe zu Beginn

¹¹⁹ a. a. O. 71; vgl. 78/79 u. 81.

¹²⁰ Vgl. Anm. 98.

¹²¹ *Comparatio regis et mon.* 2, PG 47, 389; vgl. Pachom. *Praecepta et Instituta*, Pachom. Latina 53: *ut sciant quomodo oportet in domo Dei conversari sine ruina et scandalo; ut . . . stent in mensura veritatis et traditionibus apostolorum et prophetarum . . . imitantes congregationem eorum in domo Dei, et ieiunia et orationes ex more complentes. Qui enim bene ministrant, sequuntur regulam scripturarum.* Vgl. Groß, K., *Auctoritas - Maiorum exempla. Das Traditionsprinzip der hl. Regel (St. Mitt. 58 [1940] 59-67).*

¹²² *Reg. Magist. c. 88: ut et mores Monasterii probet.*

seines monastischen Lebens die „conversatio morum suorum“ mit zuversichtlichem Herzen geloben zu können. „Ecce lex, sub qua militare vis“: so wurde ihm gesagt. „Et si promiserit se omnia custodire et cuncta sibi imperata servare, tunc suscipiatur in congregatione“ (123).

Die Summe der Einzelvorschriften in der Heiligen Regel gehört zur „lex militandi“ des Benediktinermönches. Doch ist sie kein toter Buchstabe, sondern ein vom Geiste Gottes erfülltes Gesetz. „Qui vos audit, me audit“: dieses Wort der Heiligen Schrift nimmt St. Benedikt auch für seine Lehre in Anspruch (124). Im Römerbriefe aber lesen wir: *πλήρωμα . . . νόμου ἢ ἀγάπης*: plenitudo . . . legis est dilectio“ (125).

Die Liebe also, die Königin der Tugenden, steht im Mittelpunkt der conversatio morum des Mönches. Sie faßt die einzelnen Gesetzesvorschriften zu innerer Einheit zusammen und durchdringt sie mit ihrer Wärme, während das Gesetz mit Rücksicht auf bestimmte gemeinsame Lebensverhältnisse die vielfachen Wege zeigt, auf denen die Liebe ihr Werk vollbringen soll.

νόμος wie *ἀγάπη* setzen die Gemeinschaft voraus. Im Dienste der brüderlichen Gemeinschaft des monasterium entfaltet die Liebe ihre Tugendkräfte. Darüber äußert sich ein Schüler des heiligen Pachomius:

„dispensatores monasteriorum, et domorum praepositi et omnis ordo fratrum universaque membra in unum corpus coeant, ut suscitant templum Dei. Congregemur autem in pace atque concordia ut fines sanctorum et patris nostri regulas impleamus“ (126).

Der Inbegriff des Dienstes im klösterlichen Gemeinwesen ist auch für den heiligen Benedikt das Wort „Officium“ oder „Opus“. Aufgabe des Mönches ist das „completere habitatoris officium“ (127), in dessen „tabernaculum“ der Mönch sein Leben verbringen darf: „aequo animo impleat officium sibi commissum . . . ut nemo perturbetur in domo Dei“ (128). Dem Gast soll der Mönch „cum omni officio caritatis“ (129) begegnen.

Seinen Höhepunkt erreicht das Tugendleben des Mönches in der Feier des „Officium Divinum“ oder „Opus Dei“.

¹²³ S. Reg. c. 58, 21 bzw. 29ff.

¹²⁴ Ebd. c. 5, 10.

¹²⁵ Vgl. Röm. 13, 8f.: *Nemini quidquam debeatis: nisi ut invicem diligatis: qui enim diligit proximum, legem implevit. . . . et si quod est aliud mandatum in hoc verbo instauratur: Diliges proximum tuum sicut teipsum.*

¹²⁶ Epistola Theodori, Pachom. Latina 106, 7ff.

¹²⁷ S. Reg. Prol. 103.

¹²⁸ Ebd. c. 31, 37.

¹²⁹ Ebd. c. 53, 7.

Den Ausdruck „Opus Dei (Domini)“ verwenden Basilius und andere geistliche Schriftsteller (130) zur Bezeichnung der Werke des Mönchslebens überhaupt: „Quomodo abundet quis in opere Domini?“ fragt Basilius und gibt zur Antwort: „(cum) studium maius in opere Domini ostendit, quam in iis rebus, quae ab hominibus magnopere requiruntur“ (131). Cassian schreibt:

„nam per alia minus cauta monasteria simpliciter quidam suscepti eorum, quae intulerant, quaeque in dei opere fuerant dispensata, cum ingenti post blasphemiam redhibitionem poscere temptaverunt“ (132).

An einer anderen Stelle im Schrifttum der Väter steht zu lesen: „Patres manducantes panem tantum et salem, fortes facti sunt in opere Dei, dum angustiarent seipsos“ (133).

Wenn nun auch St. Benedikt das Wort „Opus Dei“ nur auf den liturgischen Gottesdienst anwendet, so teilt er doch ohne Zweifel die Auffassung der Väter, was schon daraus hervorgeht, daß er die Dinge des Klosters wie heiliges Altargerät behandelt wissen will (134), weil das monasterium eine „domus Dei“ und der Mönch ein „operarius Domini“ (135) ist. Somit gehört das „Opus Dei“ im engeren Sinne nicht nur zum Inhalt der *conversatio morum*, sondern die *conversatio morum* ist selbst ein *Opus Dei* im doppelten Sinne des Wortes, als Werk Gottes

¹³⁰ Vgl. S. Reg. 215.

¹³¹ Basilius a. a. O. 517 C: Reg. br. Interr. 290; vgl. ebd. 471 B: Interr. 167: *Qualis debeat esse anima, cum digna habita est, quae in opere Dei occupetur?* 482 B Resp. ad Interr. 200: . . . ii, qui iam pridem in Dei opere laboraverunt. Eucherius hom. 3, PL 50, 337 A: *Nisi enim cum aviditate, nisi cum bona voluntate, cum laetitia opera Dei egerimus, Deo nos perire noverimus* 848 B (hom. 6): *haec sunt praecipua sacrificia, haec pinguis holocausta, quae in conspectu Domini in odorem suavitatis ascendunt, hoc etiam maxime studeamus, ut illa quae in honorem Domini nostri agimus, cum claro agamus animo, et cum bono ac devotae voluntatis affectu.*

¹³² Inst. IV 4.

¹³³ Aegypt. Patr. Sent. 1, PL 74, 381 D.

¹³⁴ S. Reg. c. 31, 19f.: *Omnia vasa monasterii cunctamque substantiam ac si altaris vasa sacrata conspiciat; vgl. ebd. c. 31, 41; 53, 50; 64, 15. Dazu Reg. I Patrum (Holst. I) c. 12: Nosse debent etiam fratres, quidquid in Monasterio tractatur, sive in vasis, sive in ferramentis, vel caetera omnia, esse sanctificata. Si quis de fratribus aliquid negligenter tractaverit, partem se habere noverit cum illo rege, qui in vasis domus Dei sanctificatis cum suis bibebat concubinis. Vgl. noch Zach. 14, 20ff.: An jenem Tage wird auf den Schellen der Rosse die Aufschrift stehen: Heilig dem Herrn! Die Kochtöpfe im Hause des Herrn werden so heilig sein wie die Sprengbecken vor dem Altar. Jeder Kochtopf in Jerusalem und Juda wird dem Herrn der Heerscharen heilig sein.*

¹³⁵ S. Reg. Prol. 36: *Et quaerens Dominus . . . operarium suum; vgl. c. 5, 18: perfecta discipuli opera, in velocitate timoris Dei 49, 9ff.: (Si) abstinentiam operam damus . . . unusquisque super mensuram sibi indictam aliquid . . . offerat Deo; dazu c. 7, 151, 211.*

am Menschen: „operantem in se Dominum magnificent“ (136), und als Werk für Gott: „officium servitutis“ (137), ein unmittelbarer, weil ungeteilter Dienst im Angesichte Gottes, der in der Feier der Liturgie zur höchsten Gottesnähe und geistigen Verklärung sich erhebt.

Bei der Feier des „Officium Divinum“, beim Hören des göttlichen Wortes gewinnt der Mönch in wachsendem Maße die Glaubenseinsicht in den Sinn und die inneren Zusammenhänge des menschlichen Lebens und die geheimnisvollen Beziehungen zwischen Gott und Mensch in der Neuschöpfung.

Das Wissen um diese Dinge nennt Cicero — freilich vom heidnisch-natürlichen Standpunkt aus gesehen — sapientia. Die Weisheit muß sich ausprägen im Werke, sonst kann man sie nicht so nennen. Wo sie sich auswirkt, stiftet sie Gutes, denn sie kann von der Tugend nicht getrennt werden.

Dem Christen vermittelt die wahre Weisheit der Glaube, der vom Hören der frohen Botschaft kommt: „fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi“ (138). Darum ist im Prolog, der als „echter Protreptikos zur praktischen Tugend und zum kontemplativen Weisheitsstudium auffordert“ (139) vom „vir sapiens“ die Rede, „qui audit verba (Christi) et facit ea“ (140). Deshalb auch mahnt der heilige Vater: „domus Dei a sapientibus et sapienter amministretur“ (141). Überall wo ein wichtiges Amt im Kloster zu bekleiden ist, wird der „vir sapiens“ oder „timens Deum“ verlangt, denn „initium sapientiae timor Domini“ (142). „(Decani) non elegantur per ordinem sed secundum vitae meritum et sapientiae doctrinam“ (143). Wie diese doctrina gemeint ist, geht aus den Worten eines Mönchsvaters hervor, der sagt: „Sapiens enim est, non qui sermone docet, sed qui opere erudit ac officio admonet“ (144). Für die schwierige Aufgabe eines Klosterpförtners soll ein „senex sapiens“ ausgewählt werden und von ihm wird verlangt, daß er „cum omni mansuetudine timoris Dei reddat responsum festinanter cum fervore caritatis“ (145).

Weisheit und Tugend, Furcht Gottes und Liebe entsprechen sich jeweils und gehören unzertrennlich zusammen. Darum

¹³⁶ Ebd. Prol. 77.

¹³⁷ Ebd. c. 16, 6; vgl. c. 47, 8; 4, 99; 43, 1; 48, 52; 62, 12; 64, 42.

¹³⁸ Röm. 10, 17.

¹³⁹ Casel, O., Benedikt als Pneumatiker a. a. O. 109.

¹⁴⁰ S. R. ge Prol. 86.

¹⁴¹ Ebd. c. 53, 50.

¹⁴² Ps. 110, 9.

¹⁴³ S. Reg. c. 21, 8f.; vgl. c. 19, 7f.; 21, 8f.; 27, 6; 28, 8; 31, 2; 64, 6.

¹⁴⁴ Hyperechii adhort. ad mon. 122, PG 79, 1486 A. Vgl. S. Reg. c. 2, 30; duplex doctrina abbatis.

¹⁴⁵ S. Reg. c. 66, 1 u., 9f.

will St. Benedikt seine Mönche, die den Weg der Gebote Gottes wandeln wollen, umgürtet sehen „fide vel (= et) observantia bonorum actuum“ (146). Diese Umgürtung läßt das Leben des Mönches als eine *conversatio morum* in seiner ganzen Tiefe und Weite erkennen.

Das ist also der Sinn des zweiten Gelübdes, daß der werdende Mönch beim Gelöbnis der *conversatio morum suorum* verspricht, auf dem Grundstein, dem „*initium conversationis*“, als der äußeren Lebensordnung die vorbereitet ist durch einen guten christlichen Lebenswandel, die „*honestas morum*“, weiterzubauen bis zur „*celsitudo perfectionis*“. Maßstab und Norm in die Länge und Breite muß natürlich das Fundament sein, die *Sancta Regula*, die Gestalt annimmt in den „*mores Monasterii*“ und zum Inhalt die verschiedenen *opera* hat, angefangen von den *officia hebdomadaria* bis zum erhabensten *Officium*, dem „*Opus Dei*“.

Als Richtschnur zur Höhe aber dienen die „*doctrinae sanctorum Patrum*“, deren Widerschein in der Regel des heiligen Benedikt immer wieder aufleuchtet. Sie vermitteln dem Mönch die Weisheit gläubiger Einsicht und die innere Kraft der Liebe, die vom göttlichen Geiste stammt, seine Pflichten als Mönch in den guten Werken zu erfüllen. Daß bei einem solchen Bau viele Schwierigkeiten aufstehen, manches Hindernis zu überwinden ist, manche Mühe und Last getragen, vieles behauen, geordnet und gerichtet werden muß, leuchtet ein. So ist die Verpflichtung zur Aszese und Übung der Selbstzucht ohne weiteres in der Form dieses Gelübdes mit eingeschlossen.

„*Conversatio morum suorum*“ bedeutet also soviel wie „*exercitatio (πράξις) morum suorum*“. In dieser Bedeutung haben wir das Wort *conversatio* kennengelernt (147). Weil aber *conversatio* auch „*vita monastica*“ heißt, ist es klar, daß auch dieses Begriffsmoment hier im Gelübde eines Mönches mitschwingt. Die monastische Betätigung seiner guten Sitten läßt sich freilich im Deutschen nicht gut sagen — unser Sprachempfinden ist eben anders geartet als das des Römers — wohl aber: die Betätigung seiner guten Sitten im Kloster, die Ausübung seiner d. h. ihm als Mönch notwendigen Tugenden gemäß der klösterlichen Regel —, denn die *conversatio* als *vita monastica* verlangt eine Regel oder, um den von Abt Herwegen vorgeschlagenen kurzen und treffenden Ausdruck zu gebrauchen, seinen klösterlichen Tugendwandel, der

¹⁴⁶ S. Reg. Prolog. 52: *Succinctis ergo fide vel observantia bonorum actuum lumbis nostris, per ducatum Evangelii pergamus itinera eius.*

¹⁴⁷ Vgl. das Kapitel über *conversatio*.

vorgezeichnet ist durch den ganz bestimmten Pflichtenkreis seines monastischen Lebens.

Es hat sicher guten Grund, daß der heilige Vater gerade diese Formel für das zweite Glied der Profeß seiner Mönche gewählt hat. Seinem Weitblick genügte der Ausdruck „*observatio regulae*“ oder „*observantia bonorum actuum*“ nicht. Sein geistiges Auge mochte auf einer Vorstellung geruht haben, auf die uns Isidor von Sevilla hinweist, wenn er sich äußert:

„*Ad perfectum non sufficit nisi abnegatis omnibus suis etiam seipsum abneget, sed quid est seipsum abnegare, nisi voluptatibus renuntiare? Ut qui superbus erat, sit humilis, qui iracundus esse studeat mansuetus. Nam si ita quisque renuntiet omnibus quae possidet, ut suis non renuntiet moribus, non est Christi discipulus. Qui enim renuntiat rebus suis, sua abnegat, qui vero renuntiat moribus pravis, semetipsum abnegat*“ (148).

St. Benedikt sieht also auf den Grund der Dinge, auf die Gesinnung, die sittliche Grundhaltung der Seele. Wichtiger als die guten Werke, die auch eigenwillig oder nachlässig geübt werden können, ist ihm die Selbstverleugnung seiner Mönche, der Verzicht auf die „*voluntas propria*“ (149). Tatsächlich verurteilt der heilige Vater, der sonst mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der menschlichen Natur eine für seine Zeit überaus große Milde zeigt, nichts schärfer als die *murmuratio*, das Zeichen des Ungehorsams und der Selbstsucht. In der Selbstverleugnung liegt eben der Schlüssel zum geistlichen Leben. Auch hier sehen wir wieder, wie der Tugendwandel des Mönches die Aszese bedingt. Nicht auf die „*opera*“, auf das Tun des Menschen kommt es zunächst an, sondern auf die „*mores*“, auf das Sein des Menschen. Der Ausdruck *conversatio morum* ist auch unter diesem Gesichtspunkt weiter und geht über das hinaus, was etwa „*observatio regulae*“ oder „*observantia bonorum actuum*“ hätte sagen können. Die Regel will ja nur ein „*initium conversationis*“ sein; wie das zu verstehen ist, haben wir bereits erwogen. Über das verlangte Maß an innerer Bereitschaft der Liebe für die täglichen *opera* aber soll der Mönch hinausschreiten, um unter dem Antrieb des Heiligen Geistes „*ad maiora ... doctrinae virtutumque culmina*“ (150) zu gelangen. Dafür weist der heilige Vater hin auf die „*instrumenta virtutum*“, die sich in den „*Collationes, Instituta*“ und „*Vitae Patrum*“, sowie in der „*Regula sancti Patris nostri Basilii*“ (151) finden.

Welche Vorstellung St. Benedikt von den *instrumenta virtutum* hat, zeigt uns der Schluß des 4. Kapitels seiner Regel. Nachdem er eine lange Reihe von Tugendübungen aufgestellt hat, schließt er sie ab mit den Worten: „*Ecce haec sunt instru-*

¹⁴⁸ III Sent. 18, 1.

¹⁴⁹ S. Reg. c. 5, 12.

¹⁵⁰ Ebd. c. 73, 24.

¹⁵¹ Ebd. c. 73, 3. 22.

menta artis spiritalis: quae cum fuerint a nobis die noctuque incessabiliter adimpleta et in die iudicii reconsignata, illa merces nobis a Domino reconpensabitur, quam ipse promisit.“

Hier werden offenbar Instrument und Werk in eins gesetzt. Von den Werkzeugen, die doch an sich nur Mittel zum Zweck sind, wird ja ein Endzweck, eine Vollendung erwartet. An ihr soll unablässig gearbeitet werden, denn der Herr wird am Gerichtstage Nachschau halten. Durch ständigen Gebrauch werden also die Werkzeuge besser und vollkommener, was der natürlich-bildhaften Wirklichkeit widerspricht. Zurecht aber besteht dieses Bild, wenn es angewandt wird auf die Seele des Menschen. In der sittlichen Anlage ruht ihre Fähigkeit zum sittlichen Handeln. Die Betätigung der mores aber, sofern sie virtutes sind, vollendet sie in ihrem Sein. Der Ausdruck „mores“ betont also eine gute Grundhaltung im Menschen.

Darum nennt der heilige Nilus die Mönche „εὖ βιοῦντες“ oder „κατ' ἀρετὴν βιοῦντες“, auch „ἀσκηταὶ ἀρετῆς“ oder „ἀρετῆς ζηλωταί“, das Mönchsleben aber „βίος ἐνάρετος“ — in der lateinischen Übersetzung: „vita virtute insignis“, „vita virtutis religiosae“ (152) und schreibt an einer Stelle: „ὁ περιεργαζόμενος τὴν τῶν ἁγίων διαγωγὴν ὧν δῆθεν ζηλοῦν τὴν ἀρετὴν προῦθέμεθα: non accurate inquirentes conversationem sanctorum, quorum scilicet virtutem sectari nobis in animo proposuimus“ (153).

Noch auf eine andere Weise zeigt sich in der Wahl des Ausdruckes „conversatio morum suorum“ die Weite geistiger Schau beim klösterlichen Gesetzgeber von Monte Cassino. Sie äußert sich in dem Zusatz „suorum“. Wir sahen bereits, daß hiermit zunächst einmal die sittliche Haltung des Mönches ausgedrückt wird, sofern sie sich den neuen Pflichtenkreis des klösterlichen Lebens grundsätzlich zu eigen gemacht hat. Es hätte jedoch in etwa dieselbe Wirkung erreicht werden können, wenn der Novize die „conversatio morum monasticorum“ hätte geloben müssen, den klösterlichen Tugendwandel, wie ihn die „mores Monasterii“ verlangen. Ohne Zweifel wollte aber St. Benedikt dem Gelübde ein starkes persönliches Moment mitgeben, was wiederum tief begründet ist.

Der werdende Mönch soll also versprechen, das Ideal des sittlich guten Wandels im Kloster gemäß seiner natürlichen Veranlagung, seiner Fähigkeiten und seiner Eigenart — Begriffsmomente, die ebenfalls in dem Wort „mores“ enthalten sind — in dem Maße zu verwirklichen, zu dem er von Gott berufen ist — und dieses Maß ist bei jedem verschieden. So heißt es in der Heiligen Regel: „Unusquisque proprium donum habet ex

¹⁵² De monast. exercit. c. 16, c. 17, c. 7, PG 79, 741 A, B. 727 A.

¹⁵³ Ebd. c. 19, PG 79, 743 C.

Deo, alius sic alius vero sic“ (154), und der Abt müsse „multorum moribus servire“ (155). Cassian erläutert diesen Gedanken ausführlicher, wenn er im Anschluß an die acht Seligpreisungen bemerkt:

„nec enim poterat uniformis omnibus perfectionis corona proponi, quia nec omnium una virtus aut voluntas aut fervor est, et idcirco ipsarum quodammodo perfectionum diversos ordines, diversasque mensuras sermo divinus instituit“ (156).

Und Pachomius spricht: „Non sunt aequales omnium mores“ (157).

Die äußere Form der oboedientia und stabilitas muß jeder Mönch im wesentlichen wahren, will er nicht aus der Gemeinschaft fallen und damit aufhören, Mönch zu sein. Aber die Art und Weise, wie einer Beharrlichkeit, Gehorsam und die guten Werke betätigt, in welcher Gesinnung, mit welcher Einsicht und inneren Aufgeschlossenheit, mit welchem Eifer und welcher Hingabe, das ist bei jedem einzelnen verschieden. So ist gerade das Tugendleben, das aus dem innersten Sein des begnadeten Menschen entspringt und sein Tun und Lassen mit Geist und Wert erfüllt, der ureigenste Besitz eines jeden Mönches. Hier in diesem Quellgrund der *ἀγάπη* im Menschen liegt die Entfaltungsmöglichkeit der Einzelpersönlichkeit beschlossen, die zu immer größerer Freiheit aufwächst, ohne die Gemeinschaft zu zerreißen, ja um sie vielmehr zu stützen und zu stärken. Denn es ist ein und derselbe Geist, der in allen wirkt: „divisiones vero gratiarum sunt, idem autem spiritus“ (158). Wie schon das Vollkommenheitsleben der ersten Christen, der Aszeten und Virgines im Dienst der Gemeinde stand (159), so lebt der Mönch sein Tugendleben, dem eine ganz bestimmte Aufgabe im Aufbau des Ganzen zukommt, für die Gemeinschaft, um sie zu fördern im Wachstum „in mensuram aetatis plenitudinis Christi“ (160).

So scharf sich der heilige Vater gegen jeden Eigenwillen stellt, weil er die vom Heiligen Geiste getragene Gemeinschaft der Brüder schädigt, eine Ausnahme kennt er doch (161). Sie besteht in dem eigenen Willen, der aus Gott kommt und einer Anregung des göttlichen Geistes folgt, indem er sich einen Verzicht auferlegt. Zur Fastenzeit soll jeder Mönch etwas mehr als sonst an Entsagung leisten: „ut unusquisque super

¹⁵⁴ S. Reg. c. 40, 1.

¹⁵⁵ Ebd. c. 2, 49.

¹⁵⁶ Coll. XI 12, 1.

¹⁵⁷ 157. Vita Pachom. c. 6, PL 73, 233 C.

¹⁵⁸ 1 Cor. 12, 4.

¹⁵⁹ Hilpisch, St., Geschichte des benediktinischen Mönchtums (1929) 5.

¹⁶⁰ Eph. 4, 13.

¹⁶¹ Vgl. Herwegen, I., Väterspruch und Mönchsregel (1937) 30.

mensuram sibi indictam propria voluntate cum gaudio Sancti Spiritus offerat Deo“ (162). Zwar soll auch das nur mit Erlaubnis des Abtes geschehen, aber das Tun entspringt doch dem eigenen Willen des Mönches, das durch die Zustimmung des geistlichen Vaters als heiliges Willen bestätigt wird. Je mehr sich der Mönch den Willen Gottes zu eigen macht, um so reicher wird sich sein Tugendleben gestalten, um so kraftvoller seine Persönlichkeit entfalten. Die innere Freiheit und Selbständigkeit nimmt zu, ohne daß es der Gemeinschaft Abbruch tut. Dieses persönliche Moment der *conversatio morum* als Tugendwandel inmitten der klösterlichen Gemeinschaft will der heilige Vater Benediktus durch den Zusatz des Wortes „*suorum*“ betonen.

In anderer Hinsicht noch erhellt seine Bedeutung. In den Begriff des Tugendlebens ist ja auch seine Außenseite, die asketische Übung, mit eingeschlossen. Mehr als beim bisher Gesagten wird es hier greifbar, wie eigen das Handeln und Erleiden des einzelnen sich gestalten kann. Was dem einen leicht und mühelos dünkt, das bedeutet dem anderen Anstrengung und Last. Während dem einen bestimmte Dinge selbstverständlich sind, kosten sie dem anderen große Überwindung. Für den einen ist das Fasten ein Bedürfnis, für den anderen ein Opfer, der eine ist schweigsam von Natur, der andere durch Selbstbeherrschung — und so könnte man die Beispiele häufen. Gewiß ist jedem das Kreuz genau zugemessen, aber das „*participari passionibus Christi*“ (163), das den Tugendwandel des Mönches, wenn auch nach seiner negativen, so doch bedingtwesentlichen Seite hin ausmacht, wird für jeden sein Weg, den kein Mensch mit ihm gehen kann, den er ganz allein mit Christus gehen muß.

Wir sehen, wie umfassend und tiefgründig der Gedanke ist, der dem Mönche als Gegenstand seines Berufsversprechens vor Augen gestellt wird. Im sprachlichen Gewande dieses Gelübdes birgt sich ein Begriff, der inneres und äußeres Leben, Gemeinschaft und Einzelpersönlichkeit in der besonderen Prägung eines Berufes umspannt. Der Begriff „*conversio morum suorum* — Bekehrung seiner Sitten“ dagegen ist nur nach innen auf den Einzelmenschen gerichtet, und zwar in einem negativen Sinne, da es sich um weltliche, also minderwertige Sitten handelt, die abzulegen sind. Daß eine solche Vorstellung in keiner Weise dem gerecht wird, was dem heiligen Benedikt vorschwebte, werden wir im Laufe der folgenden Erörterungen vollends erkennen.

¹⁶² S. Reg. c. 49, 13.

¹⁶³ Ebd. Prol. 129f.

IV. Der pneumatische Kern des zweiten Profeßgliedes.

1. Ziel und Inhalt des Mönchslebens nach der Lehre der Väter und der Regel St. Benedikts.

Was die „*observatio regulae*“ als Teilbegriff der „*conversatio morum*“ des Mönches enthält, geht aus den Bestimmungen des klösterlichen Gesetzbuches klar hervor. Die Verwirklichung der in ihr festgelegten äußeren Lebensordnung bildet aber nur die Grundlage und die Außenseite des klösterlichen Tugendwandels, sie ist noch nicht die „*perfectio conversationis*“, die der heilige Benedikt seinen Mönchen gleichwohl zugedacht hat. Denn im letzten Satz des letzten Kapitels seiner Regel schreibt er: „*hanc minimam inchoationis Regulam descriptam adiuvante Christo perface, et tunc demum ad maiora, quae supra commemoravimus doctrinae virtutumque culmina Deo protegente pervenies*“.

Wer ein Haus bauen will, muß auf allen Seiten das Mauerwerk vom Fundamente her emporführen. Wollte er das nur auf einer Seite oder an einer Ecke tun, dann bliebe das Haus ewig unvollendet. Darum schreibt St. Benedikt „*perface*“, alles und ganz das tun, was man tut, dann aber — „*tunc demum*“ — wird der Mönch mit Gottes Hilfe auch die Höhen der Lehrweisheit und Tugend erreichen.

Von innen her gesehen ist die Wurzel des Tugendlebens die Weisheit, die Einsicht in das, was getan werden soll und warum es getan werden soll. Aus dieser im Glauben geschöpften Weisheit erwächst die Kraft zur Tugendübung. Weil aber der heilige Vater abgesehen vom Prolog die S. Regula nicht als Lehrbuch, sondern als praktisches Lebensbuch geschrieben und seine Lehre nur zur Begründung der äußeren Vorschriften hineinverstreut hat, weist er selbst auf die „*doctrinae sanctorum Patrum*“ hin, deren *observatio* als weiteres Stück zur *conversatio morum* des Mönches gehört, ganz natürlich, da ja die Heilige Regel vom Geiste der Väter durchdrungen ist. St. Benedikt stand im Strome der Überlieferung, der ihm von den Vätern her zufließ, und hatte sich ihre Vorstellungswelt zu eigen gemacht. Was mochte sich wohl seinem inneren Blick eröffnet haben, wenn er neben den „*instrumenta bonorum operum*“ des 4. Kapitels, die doch ganz ernst genommen Höchstes und Letztes schon vom Menschen verlangen, seinen Mönchen noch die „*instrumenta virtutum*“ nennt, die bei den Vätern zu finden seien? Dringt sein Auge in die Tiefen des menschlichen Geistes? Und will er sagen, daß der Mönch auch diese Tiefenschichten pflegen soll, will er ganz Mönch sein und dem Gelübde „*seines klösterlichen Tugendwandels*“ vollauf Genüge tun?

Wir wenden uns also den Schriften der Väter zu und suchen

zu erforschen, wie sie das Leben des Mönches sehen und darstellen.

Der heilige Basilius, dem St. Benedikt „für die Grundgedanken seiner Regel mehr verdankt als einem anderen Gesetzgeber des Mönchslebens“ (164), spricht im 1. sermo asceticus (165) zu Anfang vom Verlust der Gottesebenbildlichkeit des Menschen durch die Sünde. Zugleich bedeutet das Verlust des „consortium Dei“, der „vita aeterna“. Sie kann wiedergewonnen werden, wenn der Mensch „illam divinae naturae ab affectibus vacuitatem“ nachahmt und darauf bedacht ist, die Seele von der Knechtschaft des Lasters frei zu halten. „Huic autem studio adjumento est virginitas“ (166). Darum „vita omnis vitaeque ratio ac mores virginitatem excolere debent, sic ut coelibis integritas in omni studio appareat“ (167).

Die „virginitas“ ist also das Ziel und der Inhalt des Mönchslebens. Sie ist zugleich auch Ausdruck und Äußerung der „vita divina“ im Menschen, denn „omnia, quae ex vitioso animae affectu fiunt, corrumpant quodammodo animae puritatem, suntque vitae divinae impedimento“ (168).

Bei Cassian (169) wird das Leben der Mönche mit Kriegern verglichen, die vor dem Könige ihre Kunst beweisen wollen und mit Speer und Pfeilen auf einen kleinen Schild schießen. Wenn sie ihn treffen, ist ihnen das damit verbundene „praemium“ gewiß. Der Schild wird „scopos (= destinatio)“ genannt, der Lohn „finis“. Jener ist die „puritas cordis“, dieser die „vita aeterna“. Das Ziel aber muß erreicht werden: „... hac itaque nobis destinatione proposita semper actus nostri et cogitationes ad eam obtinendam rectissime dirigentur“. Auch hier hat das Ziel zwei Seiten: eine menschliche, die „puritas cordis“, und eine göttliche, die „vita aeterna“. Beide sind unlöslich miteinander verbunden.

Somit ist das Leben der virginitas oder puritas cordis zunächst ein Leben der Gottverbundenheit. Der heilige Basilius prägt für das Mönchsleben Bezeichnungen wie: „vita religiosa; vita angelorum; incorporea vitae ratio; angelicae dignitatis ordo; continens ac casta vita; vita spiritualis; vita sublimis; vitae genus, quod secundum Deum; et ut in summa dicam, est cordis humani ad coelestem conversationem translatio, sic ut dicere possimus: Nostra enim conversatio in coelis est“ (170).

¹⁶⁴ Butler, Benediktinisches Mönchtum 15.

¹⁶⁵ Basilius a. a. O. 318ff.

¹⁶⁶ Ebd. 319 A.

¹⁶⁷ Ebd. 319 B.

¹⁶⁸ Ebd. 320 A.

¹⁶⁹ Coll. I 5.

¹⁷⁰ Basilius sermo ascet. I, a. a. O. 319 B, 320 A, B, C, D; sermo ascet II, 324 A; reg. f. tr. interr. 8, 348 B, 350 D.

Näherhin wird das Leben der Gottverbundenheit gekennzeichnet als ein Leben der Einheit mit Christus: „Hi igitur angelorum instar in vita versantur, psalmos videlicet et hymnos concordibus animis Domino canentes, et confessorum nomen propter oboedientiae certamina obtinentes. In quibus etiam Dominicum illud oraculum expletur: ubicumque fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, illic sum in medio eorum (Mt. 18). ... Nam sive pauci sive multi ob sanctum ipsius nomen in unum convenient, eique ardenti amore cultum adhibeant, illic eum in medio servorum suorum adesse minime dubitamus“ (171).

Cassian spricht in der Praefatio ad Castorem Episcopum die Überzeugung aus, daß die Mönche „regem Christum in semetipsis circumferant commorantem“ (172). Mit der puritas ist das Schauen Christi verbunden, denn so sehr wird sich der Sinn von den irdischen Dingen loslösen, „quantum eam (scilicet mentem) status suae provexerit puritatis feceritque Jesum ... internis obtutibus animae pervideri“ (173).

Die „perfecta puritas“ gibt einen Vorgeschmack des zukünftigen himmlischen Lebens:

„Haec igitur destinatio solitarii, haec debet esse omnis intentio, ut imaginem futurae beatitudinis in hoc corpore possidere mereatur et quodammodo arram coelestis illius conversationis et gloriae incipiat in hoc vasculo praegustare“ (174).

Das Ziel der ganzen Vollkommenheit ist das völlige Einssein mit Gott: „hic ... finis totius perfectionis est, ut eo usque tenuata mens ab omni situ carnali ad spiritalia cotidie sublimetur, donec omnis eius conversatio ... una et iugis efficiatur oratio“ (175).

Bewirkt wird die Verbundenheit mit Gott durch das Einwohnen des Heiligen Geistes:

„Denique in tantum virtus caritatis extollitur, ut eam beatus Johannes apostolus non solum rem dei, sed etiam deum esse pronuntiet dicens: deus caritas est, qui manet in caritate, in deo manet et deus in ipso (1 Jo 4, 16). nam usque adeo illam divinam esse perspicimus, ut illud apostoli manifestissime vigere sentiamus in nobis: quoniam caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui habitat in nobis (Röm. 5, 5), quod tale est ac si dicat: quoniam deus diffusus est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui habitat in nobis“ (176).

Die puritas cordis macht den Menschen zu einem Zelt des Heiligen Geistes, lehrt ein Mönchsvater:

¹⁷¹ Vita Ss. Barlaam Erem. et Josaphat Indiae regis c. 12, PL 73, 490 D.

¹⁷² Liber de Institutis a. a. O.

¹⁷³ Coll. X 6, 1.

¹⁷⁴ Coll. X 7, 3.

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ Coll. XVI 13.

„Beati certe illi ac ter beati, ut qui Dei amore flagrarunt, atque ob ipsius charitatem omnia pro nihilo duxerunt. . . Spiritus Sancti tabernaculum per cordis puritatem exstiterunt, quemadmodum scriptum est: Inhabitabo in ipsis et inambulabo (2 Cor. 6)“ (177).

Ähnlich lautet ein Wort aus dem Kreise des Mönchsvaters Pachomius:

„Et semper illud timete, quod quidem Paulus loquitur: Templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis. Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus“ (178), ebenso an anderer Stelle: „Non est secutus saturitatem ventris, ut servaret animam suam sanctam Deo, ut fieret templum Spiritus Sancti“ (179).

Der Heilige Geist spricht im Gerechten: „Macarius vero et Pambo et Isidorus et caeteri seniores Patres, sancto in eis loquente Spiritu . . .“ (180).

Im Heiligen Geiste kommt das Reich Gottes zu den Menschen. Die Freude, die aus dem göttlichen Geiste stammt, zeigt an, daß der Mensch im Reiche Gottes lebt:

„beatus apostolus non generaliter neque simpliciter omne gaudium regnum dei esse pronuntiat, sed signanter ac specialiter illud solum, quod in spiritu sancto est“ (181).

Das „gaudium Spiritus Sancti“ (182) ist ein Zeichen der Tugenden, in denen sich die Einwohnung des Heiligen Geistes auswirkt und das Leben im Reiche Gottes sich offenbart:

„regnum dei fundatur in nobis dicente evangelista: . . . quia regnum dei intra vos est (Lc. 17, 21), intra nos vero nihil aliud esse potest quam scientia aut ignoratio veritatis et vel vitiorum amicitia vel virtutum, per quae aut diabolo aut Christo regnum paramus in corde . . . itaque si regnum dei intra nos est et ipsum regnum dei iustitia et pax et gaudium est, ergo qui in istis commoratur, sine dubio in regno dei est“ (183).

Noch deutlicher und klarer wird dieser Gedanke an einer anderen Stelle ausgesprochen:

„regnum dei per exercitationem virtutum puritate cordis ac spiritali scientia possidetur; ubi autem regnum dei est, ibi procul dubio et vita habetur aeterna“ (184).

Die Ausübung der Tugenden hat ihren Wurzelgrund in einer Beschaffenheit der Seele, die mit „puritas cordis (auch mentis)“ bezeichnet wird. In ihr erstrahlt die Herrlichkeit des „regnum Dei“ und besitzt der Mensch die „vita aeterna“.

Zur puritas gehört unzertrennlich die scientia spiritalis. Darum vollzieht sich das Schauen Christi „virtutum emi-

¹⁷⁷ Vita Ss. Barl. et Jos. c. 12, PL 73, 491 C.

¹⁷⁸ Liber Orsiesii c. 19, Pachom. Lat. 121, 14ff.

¹⁷⁹ Pachom. Epist. VIII, ebd. 97, 5.

¹⁸⁰ Verba Seniorum 219, PL 73, 810 B.

¹⁸¹ Coll. I 13, 6.

¹⁸² Vgl. S. Reg. c. 49, 15.

¹⁸³ Coll. I 13, 2.

¹⁸⁴ Ebd. 14, 1.

nentia“ (185) für den Vollendeten, der auf dem „mons virtutum“ (186) steht, den der Anfänger noch zum Ziele hat.

Der Inbegriff aller Tugenden ist die „caritas“. Von ihr wird gesagt, daß sie „nos ad amorem Christi et spiritalium virtutum fructum mentis ardore succendens, quidquid illis contrarium est, toto facit odio detestari“ (187). Wer die Liebe hat, „agit omnia, non contemplatione poenarum, sed delectatione virtutum“ (188).

Die puritas steht zu ihr in einer innigen Beziehung, da sie „affectus divinae caritatis“ ist (189), ja sie wird sogar mit ihr gleichgesetzt:

„caritas illa, cuius apostolus membra describit, quae in sola cordis puritate consistit“ (190), oder an anderer Stelle: „ea igitur quae sequentia sunt, id est ieiunia, vigiliae, anachoresis, meditatio scripturarum, propter principalem scopon id est puritatem cordis, quod est caritas, nos convenit exercere“ (191).

Die Liebe ist Gott selbst:

„Quidam ex Patribus dicebat: Omnis labor monachi sine humilitate vanus est. Humilitas enim praecursor est charitatis, sicut Joannes erat praecursor Jesu, omnes trahens ad eum, ita et humilitas attrahit ad Charitatem, id est ad ipsum Deum, quia Deus caritas est“ (192), und sie wirkt in uns: „omnia namque dona pro usu ac necessitate tribuuntur ad tempus, consummata dispensatione mox procul dubio transitura, caritas vero nullo intercipietur tempore, non solum enim in praesenti mundo utiliter operatur in nobis, sed etiam in futuro sarcina corporeae necessitatis abiecta efficacior multo atque excellentior permanebit“ (193).

Die Frucht der „caritas“ als Gesinnung wird „dilectio“ genannt und als tätige Übung im Werk „amor“. So hörten wir oben bereits, daß die Liebe uns entzündet „ad amorem Christi et spiritalium virtutum fructum“. Cassian spricht sich hierüber näher aus:

„Illam igitur caritatem, quae dicitur ἀγάπη possibile est omnibus exhiberi . . . διάθεσις autem, id est adfectio, paucis admodum et his qui vel parilitate morum vel virtutum societate connexi sunt exhibetur“ (194), und weiter: „unius dilectio non erga reliquos discipulos teporem caritatis, sed largiorem erga hunc (Johannem) superabundantiam amoris expressit, quam ei virginitatis privilegium et carnis incorruptio conferebat“ (195).

Bei Basilius heißt es in einem Gebete:

„Nunc autem da nobis pacem in omnibus, et omni modo, et caritatem

¹⁸⁵ Coll. X 6, 2.

¹⁸⁶ Ebd. 6, 3.

¹⁸⁷ Coll. XI 6, 2.

¹⁸⁸ Coll. XI 8, 1.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Coll. I 6, 2.

¹⁹¹ Ebd. 6, 3.

¹⁹² Verba Seniorum 126, PL 73, 784.

¹⁹³ Coll. I 11, 2.

¹⁹⁴ Coll. XVI 14, 1.

¹⁹⁵ Ebd. 14, 3.

tuam concede nobis, Domine Deus noster, ad fraternum amorem neque simulatum, quo possimus ex puro corde nos invicem vehementer diligere“ (196).

Hier taucht auch der Begriff der „*puritas cordis*“ wieder auf, die wir als den Ausfluß der *caritas divina* kennenlernten (197). Bezeichnend ist, daß der Bitte um Frieden die um Liebe angeschlossen wird. Denn die „*pax*“ lebt dort, wo die „*caritas*“ herrscht, und Friede ist das Zeichen des „*regnum dei*“, das „*gaudium*“, „*iustitia*“ und „*vita aeterna*“ umschließt.

Wie die „*puritas cordis*“ nicht zu trennen ist von der „*scientia spiritalis*“, so hat die „*caritas*“ ihre Wurzel in der „*fides*“. Im Glauben, in der Weisheit der Glaubenseinsicht ruht die Wirkkraft der Liebe. Basilius spricht von der „*fides, quae per charitatem operatur*“ (198), und Cassian schreibt, daß die Vollendung der Weisheit in der Liebe Christi besteht:

„*et re vera si principium sapientiae in timore consistit, quae erit eius nisi in Christi caritate perfectio, quae illum in sese perfectae dilectionis continens metum non iam principium sed thesaurus sapientiae et scientiae nuncupatur?*“ (199).

Das Tun des Menschen wird von seiner Erkenntnis bestimmt und geleitet. Beim gläubigen Christen ist die Erkenntnis eingetaucht in die göttliche Welt, er schaut die Dinge der Schöpfung mit den Augen Gottes. Sein Glaube ist die Wurzel, die hineinragt in die fruchtbare Verborgenheit göttlicher Ratschlüsse und göttlichen Wirkens, sie führt ihm auch die Fähigkeit und Kraft zu, der gewonnenen Einsicht entsprechend zu handeln, und diese Kraft heißt „*caritas*“. Ihrem Wesen nach stammt sie von Gott, trägt seinen Namen und ist göttliches Leben. Sie wirkt aber mit der menschlichen Natur, aufbauend auf ihrer geschöpflichen Eigenart und Begabung. Darum wird das Heilswirken Gottes in der erlösten, neugeschaffenen Menschheit, wie es die Frohbotschaft verkündet, als „*gottmenschliches Wirken*“ bezeichnet. Der Mönchsvater Barlaam erklärt:

„*Quod autem ex me quaesivisti, quonam modo nos incarnati Dei verba audierimus, hoc habeto, nos per sacrosancta Evangelia ea quae ad theandricam, hoc est Dei cum homine conjuncti, dispensationem pertinent, didicisse*“ (200). Nilus sagt von einem schlechten Mönche: „*quando gratiis perfruitur reputat sese recipere, quod operibus debetur. Dei cooperationem (συνεργία Θεοῦ) in his quae facit, et recte gerit non vult agnoscere*“ (201).

Das Organ des menschlichen Geistes, das fähig ist, das göttliche Leben als Erkenntnis- und Tatkraft aufzunehmen, wird

¹⁹⁶ Liturgia Alexandrina, a. a. O. 676 B.

¹⁹⁷ Siehe Text zu Anm. 189.

¹⁹⁸ De baptismo, lib. I c. 2 (= I 2), a. a. O. 638 E.

¹⁹⁹ Coll. XI 13, 4.

²⁰⁰ Vita Ss. Barl. et Jos. c. 8, PL 73, 471 B.

²⁰¹ De voluntaria paupertate c. 59, PG 79, 1047 D.

„cor“ oder vorzüglich „mens“ genannt. Die puritas cordis bzw. mentis ist die Voraussetzung dafür, daß die Aufnahme geschehen kann. Auch sie ist ein Gottesgeschenk, das in der Taufe verliehen wurde: „in nomine sancti Spiritus baptizati, et generati denuo secundum internum hominem in renovatione mentis“ (202). Die „mens“ ist das Gefäß, in das die himmlische Gnade eingegossen wird: „(Cella monachi) novit quemadmodum mens hominis coelestis gratiae rore perfunditur“ (203). Deshalb kann man von einem begnadeten Menschen wahrhaft aussagen, daß er einen himmlischen Wandel führt:

„ita quoque, qui cum Christo crucifixus est per baptisma, is ab omnibus simul in hoc saeculo viventibus, sua mente ad coelestem conversationem (ἐπουράνιον πολιτείαν) semotus est, sic ut vere et cum fiducia, quae in Christo est, possit dicere: Nostra enim conversatio in coelis est“ (204).

Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhange die Worte des Abtes Hyperechius an die Mönche: „Prima monachi abrenuntiatio, timere Deum: porro monachus non timens Deum, extra regni fores commorabitur. Prima vita monachi, bona cognitio ac scientia. Dei autem ignoratio mentem obtenebrat“ (205).

In beiden Sätzen handelt es sich um den Anfang im Mönchsleben, um seine Grundlage und Lebenswurzel, nur das eine Mal von außen betrachtet, das andere Mal von innen her. Es ist ersichtlich, daß es beide Male um die Weisheit geht. In der Form der Gottesfurcht veranlaßt sie den Mönch, die abrenuntiatio zu vollziehen, das heißt die Welt zu verlassen. Damit begibt er sich ins Reich Gottes. Hier geht der Blick von außen nach innen. Wie die zweite und dritte abrenuntiatio aussieht, wird übergangen. Der Gedanke des zweiten Satzes nimmt seinen Weg von innen her, er sieht das Leben des Mönches in seinem Quellgrund, der wiederum die Weisheit ist. Ihren Sitz hat sie in der „mens“, die von ihr das Licht empfängt, in dessen Helligkeit der Mensch wirken kann gemäß dem Worte des Herrn: „Wandelt im Lichte, solange ihr es noch habt“ (206). Es wird uns hier aufs neue bestätigt, daß abrenuntiatio und vita monachi (= conversatio) nur zwei Seiten für dieselbe Wirklichkeit sind. Der echte, weil in Gottesfurcht geleistete Verzicht auf die Welt, bedeutet Wandel im Reiche Gottes, die conversatio coelestis, die ihren Grund hat in der vom göttlichen Lichte überstrahlten „mens“, dem Seelenfünklein der mittelalterlichen Mystiker.

²⁰² Basilius, de bapt. I 2, a. a. O. 645 D.

²⁰³ Ders., de laude solitariae vitae ebd. 705 B.

²⁰⁴ Ders. de bapt. I 2, ebd. 640 A.

²⁰⁵ Hyperech. adh. ad mon. I u. 2, PG 79, 1474 A.

²⁰⁶ Joh. 12, 35.

Die Väter werden nicht müde, diese Tatsache immer wieder zu betonen. Herrliche Gedanken hat der heilige Basilius darüber ausgesprochen:

„Dominus tum per seipsum tum per Apostolum docuit generatos ex spiritu, spiritum fieri. Atque in hoc rursus imitabimur carnalem generationem, primum quidem mutantes locum et mores transformantes, in eo quod internus homo spiritu corroboratur, ut possimus dicere: Nostra enim conversatio in coelis est, corpus quidem in terra tamquam umbram circumferentes, animam vero una cum coelestibus conversantem custodientes“ (207).

Ähnliche Begeisterung zeigen die Worte Cassians:

„nulla etenim virtute tam proprie carnales homines spiritalibus angelis imitatione conversationis aequantur quam merito et gratia castitatis, per quam adhuc in terra degentes habent secundum apostolum municipatum in coelis, quod deposita corruptela carnali habituros sanctos promittitur in futurum, hic iam in carne fragili possidentes“ (208).

Die „conversatio coelestis“ des Mönches ist also ein Leben der Verbundenheit mit Gott, der in ihm durch die „caritas“ wirkt. Die Liebe aber entfaltet sich in der „exercitatio virtutum“. Für diese conversatio gibt es ein initium und eine perfectio. Dazwischen liegt meist ein langer Weg des Wachstums und Fortschrittes in den Tugenden und damit in der Gott-einung. So schreibt Cassian:

„videtis ergo perfectionum gradus esse diversos et de excelsis ad excelsiora nos a domino provocari ita, ut is qui in timore dei beatus et perfectus extiterit, ambulans sicut scriptum est de virtute in virtutem et de perfectione ad aliam perfectionem, id est de timore ad spem mentis alacritate conscendens, ad beatiorem denuo statum, quod est caritas in- vitetur, et qui fuerit fidelis servus ac prudens, ad amicitiae sodalitatem et adoptionem transeat filiorum“ (209).

Darum wird das Leben des Mönches gern unter dem Bilde des Weges dargestellt. Bei Basilius lesen wir, daß die „renuntiatio . . . est cordis humani ad coelestem conversationem translatio“ (210), aber auch „nos efficit magis idoneos, qui iter ad Deum deducens incoepemus“ (211), sie ist Vorbedingung für den „qui vehementer Christum sequi desiderat“ (212), sie ist „similitudinis eius, quam cum Christo habere debemus initium, qui propter nos egenus factus est, cum esset dives, quam nisi prius consequamur vivendi rationem [= conversationem] Christi evangelio consentaneam attingere non possumus“ (213).

Die abrenuntiatio ist demnach der Zugang zum Wege, der Gott zum Ziele hat. Veranlaßt wird sie durch den „timor Domini“, wie Abt Hyperechius lehrt. Die Gottesfurcht besteht in der gläubigen Einsicht in das mysterium tremendum Gottes,

²⁰⁷ De bapt. I 2, a. a. O. 644 E.

²⁰⁸ Inst. VI 6.

²⁰⁹ Coll. XI 12, 5.

²¹⁰ Reg. f. tr. interr. 8, a. a. O. 305 D.

²¹¹ Ebd. 350 C.

²¹² Ebd. 349 B.

²¹³ Ebd. 350 D.

vor dem der Mensch in Schrecken erschauert. Sie ist Anfang der Weisheit, die sich vollendet in der Liebe, mit der der menschliche Geist in der „mens“ dem mysterium fascinosum als dem höchsten Gute anhangt. So ist es im Grunde der Glaube, der das Tor zum Wege des Heiles bildet, ja die Grundfeste des ganzen Weges ausmacht. Der Glaube nun ist ein Gottesgeschenk, eine Gottestat. Das aber bezeichnen die Väter mit „mysterium“. So nennen sie auch das Mönchsleben, wie das christliche Leben überhaupt, in dem der Mensch zu immer größerer Gottesnähe voranschreiten soll, ein Mysterium.

In den Schriften des heiligen Pachomius steht geschrieben:

„Sapientia apud sanctos est, et in illis Dei voluntas reperitur, non in his quibus repugnat Deus et qui dicunt: Deus in nobis est, gaudium eorum convertetur in luctum: non enim cognoverunt mysterium Dei, neque inveniunt viam sanctorum, ut operentur in ea“ (214).

Hier wird etwas ausgesagt, was sein sollte und nicht ist in denen nämlich, denen Gott widersteht. Sie erkennen nicht das „mysterium Dei“ und finden nicht die „via sanctorum“. Beide Termini sind sachlich eins, nur bezieht sich jener auf das Erkennen, dieser auf das Tun. Weisheit und Tugend bilden aber eine unzertrennliche innere Einheit.

In ähnlicher Weise äußert sich Basilius in einem Gebete:

„Domine Deus, qui creasti nos et adduxisti in vitam istam, qui demonstrasti nobis vias ad salutem, qui largitus es nobis coelestium mysterium revelationem“ (215).

Die Ausdrücke „demonstrare“ und „revelare“ entsprechen sich wie oben „cognoscere“ und „invenire“. Die „via ad salutem“ ist das „mysterium coeleste“.

In dieser Auffassung, das Mönchsleben im Bilde eines Weges zu sehen, ruht das Gedankengut einer alten Überlieferung, die ihren Ursprung in Philo von Alexandrien hat, nämlich die Idee des „Königsweges“. Wir besitzen darüber eine Studie von Jos. Pascher (216). Zum „königlichen Wege“ als dem Wege des Geistes und des Lichtes gehört als Widerpart der Weg des Fleisches und der Finsternis. Beide zusammen bilden das beliebte Motiv der zwei Wege, das vor allem in der Didache und im Barnabasbrief ausführlich behandelt wird. Hierzu bemerkt Pascher: „Das Motiv der zwei Wege ist nicht eigentlich ein Tugendthema, sondern unzweideutig ein religiös-mystisches Begriffspaar, dieser Weg des Fleisches und der des Geistes. Am Ziele des [Königs] Weges steht ja die Gnosis, und diese ist

²¹⁴ Pachom. Epist. III, Pachom. Lat. 81, 8ff.

²¹⁵ Liturgia Alex., a. a. O. 675 E.

²¹⁶ *Ἡ βασιλικὴ ὁδός*, Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XVII [1931] 3/4).

eine Erkenntnis durch Schau, wie uns die Angabe [Philos] verrät, daß das ‚Sehergeschlecht‘ diesen Weg zu gehen berufen ist. Dazu kommt noch, daß die Weisheit in ganz mystischem Sinne mit der Königsstraße, die zur Gottesschau führt, gleichgesetzt wird“ (217). Zur Überlieferung des Königsweges schreibt Hugo Rahner: „Ein geradezu entzückendes Lehrstück über den königlichen Weg hat uns Kassian aufbewahrt (Coll. 24, 24). Es zeigt in jedem Wort seinen genuin ägyptischen Ursprung: so hat gewiß der weise Abt Abraham über die Abtötung und den engen, aber königlichen Weg des Kreuzes gesprochen. Kassian beschließt mit dieser Unterredung seine *Collationes*, und damit ist dem Mönchtum des frühen Mittelalters und aller folgenden Geschlechter das Wort vom ‚Königlichen Weg‘ überliefert“ (218).

Weil dieser Weg dem König der Schöpfung gehört, also Gott, und weil er vom König den Menschen bereitgestellt wurde und zu ihm hinführt, ist auch das Wandeln auf ihm eine Heilstat Gottes, eine „*cooperatio Dei*“, eine „*theandrica dispensatio*“ oder mit einem anderen Worte ein „*mysterium*“. *Mysterium* bezeichnet alles, was Gott zum Heile der Menschen an ihnen, mit ihnen und unter ihnen wirkt.

In vielgestaltigen sinnenfälligen Formen vollzieht sich das Heilswirken Gottes. Es birgt sich im Worte der Frohbotschaft von der Herrlichkeit Christi: „*Domine Deus qui per sanctos Apostolos tuos manifestasti nobis mysterium Evangelii gloriae Christi tui*“ (219). Es knüpft sich an die Taufe:

„*catechumeni, qui sunt in monasteriis et expectant terribilem remissionem peccatorum et gratiam mysterii spiritalis, audiant per vos, quod flere debeant et lugere antiqua peccata et praeparare se sanctificationi animarum et corporum*“ (220) und offenbart sich als Nahrung in der Feier der Eucharistie: „*Quod oportet regeneratum per baptismam, exinde divinatorum mysteriorum nutririi*“ (221).

Heimsuchung Gottes wird es genannt:

„*Joseph adjutor fuerit generis sui, quia peccatum fugit et detestatus est voluptatem, ostenditque posteris, quod visitaturus eos esset Deus et aperuit mysteria futurorum, memoriam relinquens sapientiae suae*“ (222).

Daß Gott uns mit der ewigen Seligkeit und unvergänglichen Gütern beschenkt, ist ein Stück dessen, was der Herr an Wundertaten seiner Mysterien unter allen Völkern verrichtet hat:

²¹⁷ Ebd. 11. Sperrungen von uns.

²¹⁸ Zeitschrift für Ascese und Mystik 8 (1933), 75.

²¹⁹ Basilius, *Liturgia Coptica*, a. a. O. 689 E.

²²⁰ Ep. Theod., Pachom. Lat. 106, 7f.

²²¹ Basilius, de bapt. I 3, a. a. O. 649 C; vgl. de bapt. II qu. 2, 654 A, B; II qu. 8, 662 B; Liturg. Alex. 685 D, 687 C.

²²² Pach. Epist. III, Pachom. Lat. 82, 6ff.

„quot occasiones salutis tribuit adoptandis ... intuemur ... quod ipse adversarium vincens in nobis pro solo bonae voluntatis adsensu aeterna beatitudine ac perpetuis nos praemiis muneratur cum postremo dispensationem incarnationis suae pro nostra salute suscepit ac mirabilia mysteriorum suorum in cunctis gentibus dilatavit“ (223).

Die „aeterna beatitudo“ im Menschen ist also ein Mysterium, sie ist gleichbedeutend mit „salus“, ein Ausdruck, den wir zur Bezeichnung des Mönchslebens kennen gelernt haben. Mit den „praemia perpetua“ wohnt Gott in der Seele, der Herr selbst ist ihr Lebensprinzip:

„non solum credentes in Christo, sed et pro ipso patientes et scientes illud mysterium de quo dicitur: Spiritus vultus nostri Christus Dominus. ... Et iterum: Eloquentium Domini vivificavit me“ (224).

Schauen wir zurück, so müssen wir sagen, daß in der Auffassung der Mönchsväter der Tugendbegriff in einem Mysteriengedanken wurzelt. In der höchsten geistigen Fähigkeit der menschlichen Seele erstrahlt das Licht göttlichen Lebens, dessen Fülle sich richtet nach dem Maße der Herzensreinheit. Dieses Licht spendet die Helligkeit der Weisheit und die Wärme der Liebe. Die Liebe aber entfaltet und vollendet sich in den guten Werken. Im habitus der mores, der aufs Gute gerichteten Gesinnung und Tatbereitschaft gewinnt sie Gestalt und in der „conversatio morum“ betätigt sie sich.

Es kann uns daher nicht wundernehmen, daß der heilige Ambrosius mit diesem Ausdruck einen Mysteriengedanken umschreibt. In seinem Traktat de virginitate (c. 10, 59) spricht er:

„Te docuit, quemadmodum in coelo stare possis, cum dicit: nostra enim conversatio in coelis est, conversatio morum, conversatio factorum, conversatio fidei.“

Daß sich bei den Vätern mit dieser Schriftstelle immer die Vorstellung des Mysteriums verband, haben wir zur Genüge beobachten können (225). Auch Ambrosius will darlegen, wie ein himmlischer Wandel hier auf Erden möglich ist, was doch an sich ein Widerspruch zu sein scheint: eben durch die conversatio morum, factorum, fidei. Gemeint ist, wer den Wandel

²²³ Coll. I 15, 1.

²²⁴ Lib. Orsiesii c. 5, Pachom. Lat. 111, 17.

²²⁵ Vgl. noch Basilius, de bapt. I 2, a. a. O. 638 E: Nam si in tali mortis similitudine mortui, et una cum Christo sepulti, in novitate vitae ambulaverimus, non exspectabimus mortalitatis corruptionem sed sepulturam et velut seminum plantationem imitamur; ac mortificantes quidem nos ipsos operibus vetitis, et fidem, quae per charitatem operatur ostendentes, digni reddimur, qui, utpote earundem rerum spe suffulti, eadem atque Apostolus dicamus: Nostra enim conversatio in coelis est. Nilus, de vol. paup. c. 60, PG 79, 1050 A: Alii (scilicet spiritus) coelestia oca invadendo (cum sint, ut ait Paulus, spiritualia nequitiae in coelestibus), eos, qui conversationem habent in coelis, ibi intra superbiae reticula capere conantur.

guter Sitten, guter Werke, den Wandel eines tätigen Glaubens also — wohlgerne auf den Glauben kommt es an — aufweisen kann, der hat die Gewähr, daß er im Himmel lebt, ja Ambrosius gebraucht den Ausdruck: im Himmel steht, wodurch die Seinshaftigkeit dieser Tatsache noch plastischer sich ausprägt. Die „*conversatio morum*“ ist demnach nichts anderes als der Ausdruck des Lebens mit Gott, in Christus und im Heiligen Geiste. Darum wird das Mönchsleben auch einfach „*conversatio* (bzw. *vita*) *coelestis*“ genannt.

Ohne Zweifel hat auch das zweite Glied der benediktinischen Profieformel diesen pneumatischen Kern. Es entspricht durchaus der nüchternen, sachlichen Art des Römers, in einem schlichten Wort das Tiefste auszusagen. So knapp drückt sich Ambrosius aus, daß er sogar darauf verzichtet von „*boni mores*“ oder „*bona facta*“ zu sprechen, weil das ja aus dem Zusammenhange klar hervorgeht. Der Ausdruck „*conversatio morum*“ hat bei ihm freilich eine allgemeine Bedeutung, er gebraucht ihn spontan, weil er ihm als Römer offenbar ganz geläufig war.

In der von St. Benedikt geschaffenen Profieformel haben wir es dagegen mit einem streng rechtlichen Terminus zu tun. Er umspannt einen ganz bestimmten Begriffsinhalt, der sich auch auf äußerlich feststellbare Dinge und Handlungen bezieht (*observatio regulae*), wie es bei den Gelübden der *stabilitas* und *obedientia* der Fall ist.

In diesem Zusammenhang sei gleich bemerkt, daß es eine Ungereimtheit in der äußeren Form der dreigliedrigen Profieformel bedeuten würde, wollte man das zweite Glied im Sinne Warnefrids als „*conversio morum suorum*“ bestimmen. Dann stünde nämlich ein rein ethischer Begriff neben zwei juristischen Termini. Denn die Beobachtung der Beständigkeit und des Gehorsams kann äußerlich festgestellt werden, die Bekehrung der Sitten aber ist — formell gesehen — eine rein innere Angelegenheit.

Conversatio morum jedoch verlangt zunächst Erfüllung der in der Regel vorgeschriebenen Dienste, und zwar in der rechten tugendhaften Gesinnung, darum „*morum*“ und nicht „*factorum*“. Sie verlangt darüber hinaus Ehrfurcht vor der Überlieferung und Aufgeschlossenheit für die Lehre der Väter, die den Mönch auf den Berg der Tugenden führen soll, wie Cassian sagt, auf die Höhe der Vollkommenheit mit den Worten des heiligen Benedikt.

Schon diese letztgenannte Tatsache gäbe uns genügende Gewähr dafür, daß der Schöpfer der *S. Regula* ganz und gar in der Gedanken- und Vorstellungswelt der Mönchsväter lebte, wie wir sie kennen gelernt haben. Ihre Glaubensweisheit sehen

wir jedoch auch in der Heiligen Regel an vielen Stellen immer wieder aufleuchten.

Gott ist es, der im Mönche das Gute wirkt:

„ut quidquid agendum inchoas bonum, ab eo perfici instantissima oratione deposcas . . . ei omni tempore de bonis suis in nobis parendum est. . . de bona observantia non se reddunt elatos, sed ipsa in se bona non a se posse, sed a Domino fieri existimantes, operantem in se Dominum magnificant. . . rogemus Dominum ut gratiae suae iubeat nobis adiutorium ministrare. . . ut Dominus, qui omnia potest, operetur salutem circa infirmum fratrem“ (226).

Der Geist des Mönches wird erleuchtet vom Lichte der göttlichen Weisheit, da er im Worte Gottes die göttliche Stimme vernimmt, die ihn Gottesfurcht, den Anfang der Weisheit, lehrt:

„apertis oculis nostris ad deificum lumen, adtonitis auribus audiamus divina cotidie clamans quid nos admonet vox dicens: . . . Venite filii audite me, timorem Domini docebo vos“ (227). So führt den Mönch auf dem Wege der Herr und sein Heiliger Geist: „saepe iuniori Dominus revelat, quod melius est. . . Quae Dominus iam in operarium suum . . . Spiritu Sancto dignabitur demonstrare. . . aliquid propria voluntate cum gaudio Sancti Spiritus offerat Deo. . . ne forte pro hoc ipso eum Dominus direxerit“ (228).

In immer neuen Wendungen wird so die Verbundenheit des Mönches mit Gott und das Wirken Gottes im Leben des Mönches ausgesprochen.

Auch das Bild des „königlichen Weges“ erscheint im Prolog der Heiligen Regel, wenn auch der Ausdruck selbst nicht gebraucht wird. Aber wer anders soll die „via vitae, via ipsius tabernaculi, via salutis, via mandatorum Dei“ (229) sein als jener Weg, der dem König gehört, auf dem man zu ihm gelangt und den nur der König selbst zeigen kann: „Ecce pietate sua demonstrat nobis Dominus viam vitae“ (230).

Bemerkenswert ist es nun, daß dieser Weg in einer dreifachen Gliederung erscheint. Bei der Beschreibung der „via tabernaculi“ durch den heiligen Vater Benedikt können wir deutlich drei Abschnitte wahrnehmen. Offenbar sind sie beabsichtigt, denn sie bringen jeweils einen neuen Gesichtspunkt. Zuerst ist von den guten Werken die Rede, dann von der Absage an die Sünde und ihren Urheber, den bösen Feind, schließlich von der „bona observantia“ als Ausfluß des göttlichen Wirkens in der Seele.

²²⁶ S. Reg. Prol. 10. 15. 76. 107. c. 28, 15.

²²⁷ Ebd. Prol. 24ff. 31.

²²⁸ Ebd. c. 3, 7; 7, 212; 49, 15; 61, 10.

²²⁹ Ebd. Prol. 51. 64. 123. 126.

²³⁰ Ebd. Prol. 50.

Von drei Wegen wird in den Schriften des griechischen Mönches Euagrius Ponticus (231) gehandelt, dessen Lehre St. Benedikt durch die lateinische Übersetzung des Rufinus kennengelernt hatte (232). Euagrius spricht von drei Wegen, die nur einen Zugang haben. Welcher Zugang sollte das anders sein als die „fides“? „Wege“ werden bei ihm die Tugendübungen und der mühevoll Fleiß im Studium genannt. Auf ihnen wird der Mensch zur Höhe der Heiligkeit emporgeführt. Weil man in der Seele drei Teile unterscheiden kann, geht ihre Heiligung in dreifacher Weise vor sich:

Das *ἐπιθυμητικόν* wird gesund durch Fasten, Wachen, Askese, Entsagung, Reinheit und schließlich Heiligkeit, die sich in der Liebe Gottes vollendet.

Das *θυμικόν* wird geheilt durch Freundlichkeit, Milde, Demut und Mut gegen alles Böse. Diese Tugenden bezwingen auch den Hochmut und erfüllen den Menschen mit gottähnlichem Erbarmen.

Das *λογιστικόν* wird von Irrwahn und finsterner Unwissenheit befreit durch beständiges Studium der Schrift neben reinem Gebet, das beständig im Herzen sich regt und auch äußerlich wirklich geschieht.

Der dritte Weg wird „Ursache zur Herrlichkeit“. Mehr als alle andere bringt uns das, wodurch wir Gott erkennen, der Herrlichkeit näher.

Im Grunde haben wir in diesen drei Wegen die drei abrenuntiationes Cassians vor uns. Innerlich bilden sie eine Einheit als die renuntiatio, das Leben des Mönches. Die „Entsagung“ des Mönches ist der „Königsweg“, der Weg des Geistes, sofern er sich mehr und mehr vom Wege des Fleisches abwendet. Die abrenuntiatio prima, auch corporalis genannt, entspricht dem ersten Wege des Euagrius, weil die körperliche Ascese betont wird, die abrenuntiatio secunda oder conversatio actualis dem zweiten Weg, auf dem die tugendhafte Bereitschaft der Seele in guten Werken sich übt, die abrenuntiatio tertia als Stufe der Beschauung dem dritten Weg, der „Ursache zur Herrlichkeit“, also die Wurzel der Gottverbundenheit ist. Ihr Repräsentant ist der Einsiedler; mehr will es nicht sagen, daß die dritte Stufe vorzüglich dem Eremiten zukommt. Denn auch er muß die körperliche Ascese und die Übung der guten Werke pflegen. Das ist ja die Voraussetzung für die Gottesschau. Wir sehen, wie sich die drei Wege und Stufen wechselseitig durchdringen. Sie lassen sich wohl unterscheiden, aber nicht voneinander trennen.

²³¹ Vgl. Frankenberg, W., Euagrius Ponticus (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse [1912] NF. XIII 2, 73/74).

²³² Vgl. S. Reg. 189.

Wenn wir noch einmal die Beschreibung der „*via tabernaculi*“ im Prolog der Heiligen Regel betrachten, müssen wir feststellen, daß St. Benedikt drei Abschnitte macht, die inhaltlich wohl, aber nicht der Reihenfolge nach den drei Entsagungstufen und Wegen entsprechen. Die Grundlage für das Leben mit Gott, die Absage an das Böse, die in der *abrenuntiatio prima*, *corporalis* oder *localis*, im Scheiden aus der Welt und der körperlichen Aszese sichtbare und spürbare Formen annimmt, wird erst an zweiter Stelle genannt. Ohne Zweifel schwebte dem heiligen Vater derselbe Gedanke vor, wie wir ihn bei Cassian und Euagrius kennenlernten. Offenbar stand aber ein anderes Bild, wahrscheinlich ein ganz bestimmter lebendiger Verlauf im Vordergrund seines geistigen Blickfeldes. Darauf wollen wir weiter unten eingehen.

Eines ist klar: Die *conversatio morum*, der Tugendweg als Mysterium, als Weg des Wachstums in den Tugenden und damit in der Gotteinung, setzt voraus und bewirkt zugleich eine sich stets mehrende Entfernung vom Bösen und allen ungeordneten Neigungen, mit anderen Worten die *conversio morum*, Bekehrung der Sitten: „*Anima expurgata per virtutum plenitudinem*“ (*καθαρθείσα ψυχή διὰ τῆς τῶν ἀρετῶν πληρότητος*) lauten die Worte eines Mönchsvaters (233).

In einem trefflichen Vergleich veranschaulicht uns der heilige Basilius das Mönchsleben in seinem Wesen und seiner Äußerung.

„*Convenit igitur ut quemadmodum, qui se in balneum dimittunt, omni amictu nudantur, ita etiam, qui ad asceticum vitae genus accedunt, omni re huius saeculi exuti, vitam philosophicam ingrediantur*“ (234).

Das Eintauchen ins Bad erfordert das Ablegen der Kleider (*conversio morum*) und das Bemühen ins Wasser hineinzusteigen, was je nach der Veranlagung des einzelnen viel Selbstüberwindung kosten kann (*self-discipline*, Bemühen um sittliche Vervollkommnung), zumal wenn das Wasser als frisch und kühl empfunden wird. Was freilich im Bilde nebeneinander und nacheinander verläuft, geschieht in der Wirklichkeit des geistlichen Lebens ineinander und gleichzeitig, aber doch so, daß das Wesentliche, das lichtvolle Leben im Reiche Gottes in steigendem Tugendwandel immer mehr hervorleuchtet, so daß es schließlich vom Mönch heißen kann, wie der heilige Vater Benediktus in seiner Regel schreibt:

„*monachus mox ad caritatem perveniet ... per quam universa ... absque ullo labore velut naturaliter ... incipiet custodire ... consuetudine ipsa bona et delectatione virtutum*“ (235).

²³³ Euagr. Pontic. (fälschlich Nilus zugeschr.), de oratione c. 2, PG 79, 1167 C.

²³⁴ Sermo ascet. II, a. a. O. 323 E.

²³⁵ S. Reg. c. 7, 203 ff.

Weil die „caritas“ Königin der Tugenden ist — auf dem „Königswege“ gelangt der Mönch zu ihr —, bewirkt sie auch die Freude an den Tugenden, die aus guter Gewohnheit geschehen. Sie ist darum der Kern der *conversatio morum*, in der der Mönch den *habitus morum suorum* — wenn wir so sagen wollen —, die gute Gewohnheit in der Erfüllung seiner Pflichten betätigt.

Die Liebe macht den Mönch zum „*πνευματοφόρος*“ (236), zum Träger göttlichen Geistes, sein Leben wird in ihrem Lichte eine „*πνευματικὴ πολιτεία*“, sie macht seine Sitten zu „*πνευματικοὶ τρόποι*“, Ausdrücke, die der „*spiritalis conversatio* (bzw. *vita*)“ bei Cassian entsprechen (237). In der *conversatio morum suorum* erfüllt der Mönch die Mahnung, die der Priester nach der Übergabe des Pater noster an die Katechumenen richtete:

„Ergo his vobis moribus est vivendum, ut et filii Dei et fratres Christi esse possitis“ (238). Darum kann Rufinus von den Mönchen schreiben: „Sunt . . . ornati moribus, quieti, lenes, tranquilli et caritatis vinculo velut quadam germanitate constricti“ (239).

2. Das Verhältnis der drei benediktinischen Gelübde zueinander.

Nachdenklich muß uns die Tatsache stimmen, daß bei Cassian und Euagrius das Mönchsleben, wenn auch unter verschiedenen Gesichtspunkten, so doch jeweils in einer dreifachen Gliederung dargestellt wird, die sachlich übereinstimmen. Nachdenklich deshalb, weil auch die Profießformel des heiligen Benedikt drei Gelübde enthält, die doch etwas über das Mönchsleben aussagen, weil sie dazu verpflichten wollen. Die drei Gelöbnisse des Benediktinermönches haben mit denen der späteren Orden nichts zu tun, sie gehen offenbar aus einer ganz anderen Grundhaltung hervor. Welche Beziehung haben *stabilitas* und *oboedientia* zur *conversatio morum*, als deren Begriffsinhalt wir die *caritas*, den Tugendwandel erkannt haben? Die Tugend äußert sich in guten Werken, entspricht das der *conversatio actualis* bei Cassian? Er nennt die *abrenuntiatio prima* auch *localis* — wir sind gewohnt, von der *stabilitas loci* zu reden. Und hat die *oboedientia* eine Beziehung zur *fides* und *sapientia*?

Wir spüren deutlich, daß die Glieder der benediktinischen Profießformel innerlich auch irgendwie zusammengehören müssen. Wenn das der Fall ist, dann werden wir aus den bekannten Gliedern auf das unbekanntes schließen können, sofern wir hier

²³⁶ Vgl. Reitzenstein, R., a. a. O. 148.

²³⁷ Vgl. ebd. 152, Anm. 2.

²³⁸ Sac. Gelasian. XXXVI, PL 74, 1092 B.

²³⁹ Histor. monach. Prol. PL 21, 390.

einmal den methodischen Zweifel anwenden wollen. Es wäre das zugleich eine Probe darauf, ob die vorausgegangenen Erwägungen und Erkenntnisse richtig sind.

Der nächste Schritt wird sein, einmal die Geschichte der Profießformel überhaupt zu befragen. In welcher Weise traten die Christen der Frühzeit ins Mönchsleben ein? Wie sah die äußere Form aus und wie hat sie sich gewandelt?

a) Die formgeschichtliche Entwicklung der Profießformel bis auf St. Benedikt.

Die älteste Gestalt der Bindung an das christliche Mönchsleben ist die sogenannte *ὁμολογία πρὸς θεὸν*, der „Vertrag mit Gott“ (240). Er wird meist einfach als *ἀπόταξις* oder *ἀποταγή* „Entsagung“ bezeichnet im Anschluß an das Herrenwort: „Wenn jemand mir nachfolgen will, so verleugne er sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir“ (241). Hinter den Mauern der „Entsagung“ vollzieht sich also die Nachfolge Christi, das Leben mit ihm. Darum trat bald in positiver Ausdrucksform neben die *ἀπόταξις* der Begriff der *σύνταξις*, der Zusage an Christus. Damit verband sich dann der Gedanke der Unterordnung im Gehorsam (*ὑπόταξις*), so daß der Mönch auch *ὑποτάκτικος* genannt wurde. Alle diese Begriffe waren in dem der *ἀποταγή* enthalten. In seinem Zusammenhange trat auch der Gedanke der *stabilitas* schon auf.

Die *ἀποταγή* wurde symbolisiert durch das Kreuz. So hieß der Mönch auch *σταυροφόρος*, „Kreuzträger“. Die Verpflichtung zum kreuztragenden Leben, zum *βίος σταυροφόρος*, geschah stillschweigend durch Anlegen des Mönchsgewandes. Das war der ursprüngliche Profießritus. Wer das Kleid gewechselt, das Gewand der Mönche angelegt hatte, bekannte sich damit zum Mönchtum.

Erst Basilius verlangte eine ausdrückliche mündliche Profieß (in Frageform) vor kirchlichen Zeugen (242). Sie bestand wahrscheinlich aus einem einzigen Teil, der bald „Homologie der Entsagung“ bald „Homologie der Jungfräulichkeit (*παρθενίας*)“ oder der „Ehelosigkeit“ (*ἀγαμίας*) heißt. Nach der Auffassung des heiligen Basilius ist der Inhalt der Entsagung in dem der „Homologie der Jungfräulichkeit“ mit eingeschlossen. Bei ihm erscheint auch die *stabilitas* bereits sehr deutlich. Zunächst lag in der Vorschrift der mündlichen Profieß eine ausdrückliche Verpflichtung zur lebenslänglichen Beständigkeit des Mönches in seinem Berufsleben vor. Aber auch von der Be-

²⁴⁰ Vgl. Rothenhäusler, M., Die Anfänge der klösterlichen Profieß, BM 4 (1922) 21 ff.

²⁴¹ Lc. 9, 23.

ständigkeit im Kloster ist die Rede. Doch ist ungewiß, in welcher Form sich dieses Versprechen vollzog und ob es an dem Wesen der übrigen Homologie teilnahm, die ein Gelübde Gott gegenüber ist, oder ob es nur ein einfaches Versprechen der Bruderschaft gegenüber, unter Menschen also, war.

Gehorsam und Beharrlichkeit heben sich demnach in der Gedankenwelt der alten Mönche als betonte Merkmale der „Entsagung“ schon deutlich ab.

Was das Mittelglied der benediktinischen Profeßformel angeht, so können wir eine bemerkenswerte Entwicklung seiner Ausdrucksform beobachten. Zuerst wurde das Leben des Mönches als ein Leben der Entsagung bezeichnet. Tatsächlich war die aszetische Lebensweise der alten Mönche sehr streng und gab ihr das eigentliche äußere Gepräge derart, daß die Bezeichnung *ἀποταγή* sich von selbst nahe legte. Doch so hart die Aszese auch war, sie wurde nicht als Selbstzweck geübt. Durch die Übernahme des Mönchsgewandes war ja der Mensch mit Christus gestorben. Dieser mystische Tod bedeutete jedoch nur Übergang zur Auferstehung und zum Leben mit Christus (243). So hatte der Begriff Entsagung trotz seines negativen Sprachgewandes einen positiven Gehalt. Das wirkte sich denn aus in der Verwendung der Begriffe *σύνταξις* und *μετάταξις*. Der heilige Basilius gebraucht neben der überlieferten Ausdrucksweise *ὁμολογία ἀποταγῆς* bereits die Bezeichnung *ὁμολογία παρθενίας*. Über den Begriff der „Jungfräulichkeit“, der eng mit dem der „vita divina“ verbunden ist, wurde im vorausgehenden Kapitel schon gesprochen. Bei Cassian finden wir zur Bezeichnung des Mönchslebens den positiven Ausdruck „*conversatio actualis*“ und „*spiritalis*“ — die griechischen Väter sprechen von der „*πολιτεία πρακτικῆ*“ und „*πνευματικῆ*“ —, es genügte auch das Wort *conversatio* allein, bis St. Benedikt das rechtliche und pneumatische Moment in der sprachlichen Gestalt des Ausdruckes „*conversatio morum*“ vereinigte.

Es zeigt sich also, daß die innere geistliche Sicht des monastischen Lebens im Laufe der Zeit auch zur Äußerung im Wortbilde drängte. Sicher ging das Hand in Hand mit der steigenden Erkenntnis, daß nicht die äußere Aszese an sich die Heiligkeit ausmacht, sondern die Hinordnung der Seele auf Gott. Zudem machte es der sich immer mehr verengende Zusammenschluß der Mönche zur brüderlichen Gemeinschaft nicht mehr in dem Maße wie zuvor möglich, sich freigewählten strengen Bußübungen hinzugeben, ohne dadurch das Gleichmaß und den

²⁴² Vgl. Rothenhäusler, M., Der hl. Basilius der Große und die klösterliche Profeß, BM 4 (1922) 280–289.

²⁴³ 243. Vgl. St. Hilpisch, a. a. O. 7ff.

inneren Ausgleich des gemeinschaftlichen Lebens zu gefährden. Sobald eine Ordnung aufgestellt wurde, die für alle gelten sollte, mußte eine feine Diskretion in der Wahl äußerer Übungen Platz greifen und der Blick sich von selbst mehr nach innen auf das Wesentliche am Mönchsleben richten. Diese Entwicklung der Entfaltung und Verinnerlichung fand durch St. Benedikt ihren vollendeten Abschluß und im sprachlichen Gewande des dreifachen Gelübdes ihre klassische Form.

Der geschichtliche Entwicklungsverlauf der Profeßformel weist uns die Tatsache, daß die drei Gelübde des Benediktinermönches zusammengehören, sagt uns aber noch nichts über die Art und Weise und den tieferen Grund ihrer inneren Beziehungen.

War es an sich notwendig, den vollen Inhalt dessen, was der Mönch geloben sollte, in mehreren oder gerade drei Gelöbnissen auszudrücken? Die Form der Profeß vor St. Benedikt und die Entwicklung der Profeßformel nach ihm verneinen diese Frage. Wenn der Verfasser der abendländischen Mönchsregel gleichwohl die Dreizahl der Gelübde wählte, dann hatte ihn sicher eine ganz bestimmte Absicht geleitet, dann mußte ihm irgendeine festumrissene Vorstellung vorgeschwebt haben, und wir gehen nicht fehl, wenn wir an ein Vorbild denken, nach dem der heilige Vater sich gerichtet hat.

b) Vergleich der benediktinischen Profeßformel mit dem römischen Fahneneid.

Im Prolog seiner Regel bezeichnet St. Benedikt das Leben des Mönches als einen Kriegsdienst: *Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur, quisquis abrenuntians propriis voluntatibus oboedientiae fortissima atque praeclara arma sumis*“ (244). Dieses Bild der „militia“ taucht im Laufe des Regeltextes immer wieder auf.

In einer früheren Studie weist Abt Herwegen auf einen offensichtlichen Zusammenhang zwischen der benediktinischen Profeßformel und dem römischen Fahneneide hin, und spricht die Vermutung aus, daß sie ihm geradezu nachgebildet sein dürfte (245). Und in der Tat, wer die beiden Formeln miteinander vergleicht, wird eine auffallende Ähnlichkeit in der gedanklichen Struktur feststellen. Bei Vegetius ist der Inhalt des römischen Legionäreides angegeben:

„Jurant autem milites, omnia se strenue facturos, quae praeceperit imperator, numquam deserturos militiam nec mortem recusaturos pro Romana republica“ (246).

²⁴⁴ S. Reg. Prolog. 6ff.; vgl. Prolog. 106. c. 1, 3. 8ff. 2, 56; 58, 21; 61, 24.

²⁴⁵ Herwegen, I., Das Paktum des hl. Fruktuosus von Braga (1907) 30.

²⁴⁶ Flavii Vegetii Renati Epitoma rei militaris, ed. Lang (1869²) 39.

Der römische Soldat verspricht also Gehorsam gegen den Imperator, Beharrung in der übernommenen militia und Erfüllung des Kriegsdienstes bis zum äußersten, um die beiden letzten Glieder positiv auszudrücken. Wir finden die Grundgedanken der benediktinischen Profeß wieder und die Dreizahl der Gelöbnisse, wenn auch in anderer Reihenfolge. Das dritte Stück des römischen Fahneneides, die *conversatio militaris*, wenn wir so sagen wollen, entspricht offenbar der *conversatio morum*. Das Zusammenfallen der beiden ersten Glieder mit der benediktinischen *oboedientia* und *stabilitas* ist ersichtlich.

Mit dieser Erkenntnis stehen wir aber noch nicht am Ziele. Noch ist die Frage zu lösen, ob die Dreizahl der Glieder willkürlich gewählt ist oder ob ihr eine wesentliche Bedeutung zukommt.

Bei dem anerkannt nüchternen, rechtlich stark entwickelten Sinn des Römers und seinem feinen Gespür für das Wesentliche im menschlichen Leben müssen wir annehmen, daß bei einer so wichtigen Vertragshandlung, wie es der römische Fahneneid ist, die zudem den ganzen Menschen erfaßt und ihn für eine bestimmte, oft sehr lange und bisweilen das ganze Leben andauernde Zeit in eine feste Lebensform, einen Stand und Beruf versetzt (247), alles Überflüssige vermieden, jedoch der menschliche Lebensbereich in seinen Grundlagen lückenlos berührt wird, damit der Betreffende sich in keiner Weise den Verpflichtungen des Vertrages entziehen kann.

Bei einiger Überlegung wird es denn auch deutlich, daß es sich tatsächlich um letzte, fundamentale Gegebenheiten der menschlichen Existenz handelt, auf die sich die Glieder des Fahneneides beziehen. Das menschliche Leben läßt sich in dreifacher Entfaltung darstellen als ein „esse ab alio“, als Sein der Abhängigkeit von einem Höheren, als „esse ad finem determinatum“, als Sein, das auf ein bestimmtes Ziel hingerichtet ist, und als „motio ad finem determinatum“, als Sein, das sich auf dieses Ziel hinbewegt, deshalb ein werdendes Sein oder Leben ist.

Der Gehorsam bezieht sich auf die Tatsache der Abhängigkeit des Menschen von einem Höheren, die Beharrung in der militia auf die ständige (darum „Stand“!) Blickrichtung auf das Ziel hin, die Erfüllung der militia auf das Leben und die Betätigung des Soldaten, die *conversatio militaris*.

Mit diesen drei Wesensbedingtheiten wird die menschliche Existenz in ihrer Gliederung erschöpfend bestimmt. Sie gelten für den äußeren Ablauf des Lebens in einem Stand und Beruf,

²⁴⁷ Tac. Ann. I 17: Quod tricena, aut quadragena stipendia senes ... tolerant; III 33: quamquam ipse plures per provincias quadraginta stipendia explevisset.

sie gelten für das natürlich religiöse Leben, sie gelten auch da, wo das natürliche Leben in das übernatürliche einmündet und von ihm in erfüllender Durchdringung überkleidet wird. Nur wird ihnen jetzt eine anders geartete, eben übernatürliche Gestalt zuteil. Wir nennen sie dann Glaube, Hoffnung und Liebe.

Dem Glauben entspricht der Gehorsam. Das Ge-Horchen setzt das Horchen voraus, das Hören auf die Stimme eines anderen. Das Gehorchen wird dann zur Antwort auf die empfangene Weisung durch die Tat. So ist der Glaube das Hinhorchen auf das göttliche Wort, das Aufgeschlossensein für die göttliche Wirklichkeit — Wort und Wirklichkeit sind bei Gott eins —, sodann als lebendiger Glaube die Antwort auf das „fiat“ des göttlichen Schöpfer- und Erlöserwillens durch das demütige, d. h. dienstwillige „fiat“ der Magd des Herrn, dem Urbild jeglichen Glaubens.

Der Hoffnung liegt als natürliche Basis die Beharrung zugrunde, das Hingerichtetsein auf ein bestimmtes Ziel. Sie prägt sich aus in der christlichen Geduld und Beharrlichkeit gemäß dem Worte des Herrn: „Keiner der seine Hand an den Pflug legt und wieder zurückschaut, ist tauglich für das Reich Gottes“ (248). Diese Beharrlichkeit wird gewährleistet durch die stabilitas des Mönches. Sie soll ihn davor bewahren, von der Wegrichtung abzukommen und das gesteckte Ziel zu verfehlen.

Wollen wir Glaube-oboedientia als terminus a quo bezeichnen, und Hoffnung-stabilitas mit Rücksicht auf deren Ziel als terminus ad quem, so liegt dazwischen die Bewegung von Anfang zu Ende: das Leben, die Liebe. Leben und Liebe sind ja schon rein ethymologisch gesehen eng verwandt und nach ihrem Sinngehalt auch irgendwie gleichbedeutend. Beide Begriffe besagen ein Streben, eine Spannung von einem Punkte zum anderen. Durch Erreichen des Zieles oder Teilzieles als Stück des ganzen wird die Entspannung herbeigeführt. So macht das Spannen und Entspannen im rhythmischen Wechsel den Inbegriff des Lebens aus.

Wiederum sind wir auf den uns schon vertrauten Gedanken gestoßen, daß das Gelübde der conversatio morum einen wesentlichen grundlegenden Begriff umfaßt, der „Leben“, „Lebensbetätigung“, „Übung der Lebenskräfte“ besagt.

Die Darstellung des menschlichen Lebens unter dem Bilde des Kriegsdienstes beegnet schon im antiken Schrifttum (249). Sie läßt sich bis auf Pythagoras und seine Schule zurückverfolgen. Hier wie bei Plato liegt der Metapher ein mystischer, das innere Seinsverhältnis von Gott und Mensch berührender

²⁴⁸ Lc. 9, 62.

²⁴⁹ Vgl. Emonds, H., Geistlicher Kriegsdienst (Hl. Überlieferung [1938] 22-50).

Sinn zugrunde (250). Für Plato ist das Leben nichts anderes als ein dem Gott geleisteter Kriegsdienst (251). In den Mysterienreligionen wird das Bild der *militia spiritualis* zur Bezeichnung eines kultischen Weihegrades verwandt (die Mysteren des dritten Grades im Mithraskult hießen *milites*) (252).

In ethischer Bedeutung begegnet die Metapher vor allem bei Seneca, der „leben“ gleichsetzt mit „Kriegsdienste tun“: „vivere militare est“. Auch Plato gebraucht das Bild in einer schon mehr moralischen Bedeutung, wenn er vom Kampfe redet, den jeder Mensch gegen sein eigenes Ich zu führen hat (253).

Auch die Heilige Schrift kennt die Bezeichnung des menschlichen Lebens als eines Kriegsdienstes. So steht im Buche Job zu lesen: *militia est vita hominis*“ (254).

Im mystischen und ethischen Sinne, meist miteinander verknüpft, tritt das Bild vom geistlichen Kriegsdienst im Neuen Testamente vor allem beim heiligen Paulus auf, der es auf das Sein und Leben des Christen anwendet. Im einzelnen werden auch die Eigenschaften der *arma*, die im lateinischen Schrifttum als „splendor“ und „decus“, als „habitus“ und „vis“ bezeichnet sind (255), im Hinblick auf das übernatürliche Sein und Leben gedeutet. Man vergleiche etwa die Stelle aus dem Römerbriefe 13, 12ff.:

„Nox praecessit, dies autem appropinquavit. Abiiciamus ergo opera tenebrarum et induamus arma lucis. Sicut in die honeste ambulemus: non in commensationibus et ebrietatibus ... sed induimini Dominum Jesum Christum“. Ebd. 6, 13: „... exhibete vos Deo tamquam ex mortuis viventes: et membra vestra arma iustitiae Deo“ (256).

Auch hier finden wir dieselben Gedanken wie früher schon: Aus dem habitus einer übernatürlichen Seinsmächtigkeit, die auf Christus selbst zurückgeht, entströmt eine Lebenskraft, die zugleich Licht, Glanz und Helligkeit ist und Tod, Finsternis und alle Unreinheit verdrängt und vernichtet.

Dieser übernatürliche Habitus ist kein anderer als das weiße Gewand der Herrlichkeit, das Schutz- und Angriffswaffe zugleich ist, denn mit ihm wird die Welt und der Teufel samt seinem Anhang überwunden. So heißt es in der Lebensbeschreibung zweier Mönche:

²⁵⁰ Ebd. 49.

²⁵¹ Ebd. 29.

²⁵² Ebd. 22.

²⁵³ Ebd. 30.

²⁵⁴ Job 7, 1.

²⁵⁵ Thes. 1. 1. II 592, 35ff. Vgl. Cic. Fin. IV 14: vos autem, Cato, quia virtus, ut omnes fatemur, altissimum locum in homine et maxime excellentem tenet et quod eos, qui sapientes sunt, absolutos et perfectos putamus, aciem animorum nostrorum virtutis splendore praestringitis.

²⁵⁶ Vgl. 1 Cor. 9, 7; 2 Cor. 6, 7; 10, 3f.; Eph. 6, 10ff.; Phil. 2, 25; 1 Tim. 1, 18; 2 Tim. 2, 3f.; Jac. 4, 1; 1 Petr. 2, 11; 4, 1.

„Aurum . . . , . . . ignitum probatum Christus Dominus noster est. Et . . . qui voluerit eum in sede sui pectoris habere, statim divitias coelestes promerebitur, et vestimentis albis induetur, id est fide spe et caritate, per quas de reliquo non hunc visibilem mundum tantum, sed et diabolium, quem vos ut dominum colitis, cum universis angelis eius poteris superare“ (257).

Auch das leibliche Gewand des Mönches ist eine wirksame Schutzwaffe gegen die Anfechtungen des bösen Feindes (258). Symeon von Thessalonich nennt den Mantel des Mönches einen „ehernen Panzer“ gegen die Angriffe des Widersachers, mit dem sich der Gottesstreiter umgibt (259). Nilus bezeichnet das Mönchskleid als „habitus militandi“ (*ἔξις πολεμική*) (260) und „habitus virtutis“ (*ἔξις τῆς ἀρετῆς*) in folgendem Zusammenhange:

„Haec vero dico non avocans a regendo aliquos neque prohibens, quin quosdam iuniorum deducant ad divinum cultum [= Mönchsleben], sed adhortantes primum, ut recipiant virtutis habitum congruentem amplitudini rei . . . ne ante pacem constitutam bellica instrumenta in agriculturalium apparatus vertant. . . . Donec vero passiones tyranidem exercent et viget bellum constitutum adversus carnis prudentiam, abstinere manus ab armis nequaquam oportet, sed ea incessanter prae manibus habere . . .“ (261).

In einem Profeßordo des Pontificale Romanum aus dem 12. Jahrhundert heißt es in der „Benedictio vestimentorum“:

„praesta clementissime pater, ut supra dicto famulo tuo haec sit vestis salubris protectio religionis, indicium sanctitatis et contra omnia tela inimici robustissima tela“ (262).

Weil das Mönchsgewand ein Waffenkleid ist, werden die Mönche „milites“ genannt. Cassian schreibt: „itaque monachus ut militem Christi, in procinctu semper belli positum accinctis lumbis iugiter oportet incedere“ (263). In der Vita eines heiligen Mönches wird erzählt:

„misit ei Deus viros sapientes et semper memorandos, Joannem et Sophronium. Consiliarii enim erant veraciter boni, quibus et tamquam patribus indiscrete oboediebat et gratias agebat, tamquam constantibus maxime et viriliter agentibus militibus pro pietate religionis. Etenim sancti Spiritus virtute freti . . .“ (264).

Ihre Waffe, der sie vertrauen, ist die „virtus sancti Spiritus“. Denselben Gedanken äußert der heilige Hieronymus in einem Briefe:

²⁵⁷ Vita Ss. Epicteti Presb. et Astionis Monachi c. 5, PL 73, 396 A.

²⁵⁸ Vgl. Oppenheim, Ph., Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum, 1932 63, 138/139.

²⁵⁹ Ebd. 50.

²⁶⁰ De monast. exerc. c. 31, PG 79, 759 C.

²⁶¹ Ebd. 759 A.

²⁶² Vgl. Casel, O., Die Mönchsweihe (JL 5 [1925] 35).

²⁶³ Inst. I 2, 1.

²⁶⁴ Vita S. Joann. Eleem., PL 73, 366 D.

„spiritus quoque in nobis integre conservatur, quando non erramus in spiritalibus, sed vivimus spiritu, adquiescimus spiritui et opera carnis mortificamus spiritu adferimusque omnes fructus eius: caritatem, gaudium, pacem et cetera“ (265).

Was die Mönche leben, ist nur eine bewußtere, berufsmäßige und darum besonders geregelte Ausübung dessen, was an sich jeder Christ leisten sollte. Denn schon ganz allgemein ist das christliche Leben eine militia Christi. Die Waffe des göttlichen Geistes empfing der Christ bei der Taufe, die Tertullian einen Fahneneid auf den Kriegsdienst für Gott nennt: „Vocati sumus ad militiam Dei vivi iam tunc, cum in sacramenti verba respondimus“ (266). Auch in der Passio des heiligen Mauritius und seiner Gefährten ist davon die Rede: „commilitonum etiam martyrum exempla ingerens, pro sacramento Christi, pro divinis legibus, si ita necessitas ferret, omnibus moriendum suadebat“ (267), und die christlichen Soldaten schreiben an Kaiser Maximian:

„Pugnativimus pro fide, quam quo pacto conservabimus tibi, si hanc Deo nostro non exhibemus? Juravimus primum in sacramenta divina; juravimus deinde in sacramenta regia: nihil nobis de secundis credas necesse est, si prima perrumpimus“ (268).

Bei Tertullian — und er vertritt doch die allgemeine christliche Auffassung — bedeutet „sacramentum“ auch soviel wie „mysterium“.

Das Wort sacramentum trug zunächst einen juristischen und militärischen Begriff. Dahinter stand jedoch eine religiöse Anschauung, die eine Erweiterung durch das Christentum im Sinne von Mysterium begreiflich macht. Eine „res sacrata“, den Göttern geweihte Sache, war einmal die Geldsumme, die zu Beginn eines Prozesses beim Pontifex Maximus hinterlegt wurde. Aber auch der Fahneneid, die Kriegsmannschaft, ja der ganze Kriegsdienst galten als „res sacrata“. Sacramentum bedeutete also zunächst soviel wie: den Göttern geweiht. Mysterium dagegen hieß alles, was von den Göttern gestiftet war, von ihnen ausging und mit ihnen zusammenhing. So bezeichnet sacramentum im Sinne von mysterium das ganze Christentum — alles, was darin Gottesgabe oder Gottestat nach seiner geheimnisvollen, nur im Glauben erfaßbaren Art ist (269).

Als Mysteriengedanke begegnet uns der Begriff der „militia Christi“ bei Ambrosius, um noch ein Beispiel dafür anzugeben.

²⁶⁵ Ep. CXX 12, 7.

²⁶⁶ ad Mart. 3, PL 1, 624.

²⁶⁷ Eucher. Passio Agaun. Mart. IV, PL 50, 829 D.

²⁶⁸ Ebd. 830 B.

²⁶⁹ Vgl. Kattenbusch, F., Das apostolische Symbol (1900) II 65/66. Dazu Casel, O., Das Wort Sacramentum, Theol. Revue 24 (1925) 41–47.

Im Kommentar zum Lukasevangelium schreibt der heilige Bischof von Mailand:

„Illa autem Hierusalem, quae in coelo est, in qua militat fides nostra, in illo altissimo omnium locata monte, hoc est in Christo, ecclesia non potest tenebris et ruinis huius mundi abscondi, sed fulgens candore solis aeterni luce nos spiritalis gratiae inluminat“ (270).

Wieder ist hier vom himmlischen Jerusalem die Rede, in dem wir nach Phil. 3, 20 das Bürgerrecht, unseren Standort haben (conversatio = *πολιτευμα*). In ihm streitet unser Glaube. Dieser Satz kann sich nur auf das irdische Leben, auf die sichtbare Kirche, die *Ecclesia militans*, beziehen. Die „conversatio in coelis“ als „conversatio fidei“ ist zugleich eine „conversatio militaris“ für Christus. Es ist derselbe Gedanke, den St. Benedikt zur Bezeichnung des Lebensinhaltes seiner Mönche im Prolog der Regel ausspricht: „... Domino Christo vero Regi militaturus oboedientiae (entspricht der fides!) fortissima atque praeclara arma sumis (271).

Die Waffen des Christen sind die Tugenden. So spricht der heilige Chrysostomus in einer Predigt:

„Habes, christiane, competentia arma, quibus hostem expugnas; habes fortissima tela, quibus inimicum debelles. His te iamdudum Dominus per gratiam imbuit, et postmodum Apostolus Paulus armavit. Haec sunt arma, quibus dimicantur Sancti, quorum virtutes diligis et victorias admiraris. Imitare christiane, quos diligis Sanctos; et quorum virtutes frequentas, eorum vitam et instituta sectare“ (272).

Rufinus schreibt ähnlich über die Mönche:

„Sunt enim alii (monachi) in suburbanis locis, alii per rura, plures autem et egregii per eremum dispersi, et velut quidam coelestis exercitus in procinctu positus atque in tabernaculis degens, ad oboedientiam praeceptorum regi semper intentus, armis orationum pugnans, et scuto fidei ab inimico insidiante protectus, regnum sibi coeleste conquirat. Sunt ergo ornati moribus, quieti, lenes, tranquilli, et caritatis vinculo velut quodam germanitate constricti“ (273).

Es ist nicht schwer, das Verhältnis zwischen der Umgürtung (procinctu) mit den Waffen und dem Schmuck der Sitten, die als Tugenden näher gekennzeichnet sind, zu verstehen. Es sind zwei Bilder für dieselbe Sache.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Das Leben des Mönches ist ein Kriegsdienst für Christus mit der ganzen Fülle, die diesem Bilde zukommt, man könnte sagen, eine „conversatio armorum“;

²⁷⁰ Comment. in Luc. VII 11, ed. Schenkl C., CSEL XXXII (1902) 325.

²⁷¹ S. Reg. Prol. 7ff.

²⁷² Joh. Chrysostomus, de Mart. Sermo I, ed. Basileae (1547) III 925; vgl. Ders. in Barl. Mart., GP 50, 681/82 u. PG 62, 527. Dazu Augustinus Civ. Dei XIII 4: arma virtutis. Hyper. adh. ad mon. 105, PG 79, 1483 B: Ante tentationem, te ipse, monache, armis instrue (eveniet enim) ut in tentatione probatus appareas.

²⁷³ Historia monach. Prol., PL 21, 390.

ein Leben in Waffen. Durch den Fahneneid feierlicher Gelübde weiht sich der Mönch dem Waffendienste Christi, er bleibt zeitlebens Christi Soldat. Soldat ist aber nur, wer Waffen trägt und sich in ihrem Gebrauche übt. Während der heilige Paulus die Glieder des Menschen mit Waffen vergleicht, bezeichnet umgekehrt Cicero die Waffen als Glieder des Soldaten: „*Arma sunt membra militis*“ (274). Beide Metaphern durchdringen sich gegenseitig. Wie in den Gliedern des Leibes sich die innere Lebenskraft äußert, so die Kraft des Kriegers in den Waffen. Der Soldat trägt sie auch, wenn kein Krieg herrscht. So ist das Leben des Mönches ein beständiges Tragen seiner Waffen, der „*virtutes*“, mit anderen Worten ein Tugendleben, ein Leben der Übung der in ihm wirkenden göttlichen Lebenskräfte. Kampf (*conversio morum*) entsteht erst dann, wenn der Feind auftritt. Immer aber muß der Mönch bereitstehen, „*parati sunt monachi semper*“ (275), „*succinctis fide vel observantia bonorum actuum lumbis*“ (276).

c) Vergleich der benediktinischen Profießformel mit der christlichen Taufformel.

a) Die Mönchsweihe und ihre Beziehung zur Taufe. Die Anschauung St. Benedikts im Lichte der allgemein-christlichen und monastischen Überlieferung.

Wenn das christliche Taufgelöbniß, ja die ganze Taufhandlung selbst, ein Fahneneid auf die *militia Dei* näherhin Christi genannt wird, St. Benedikt aber seine Mönche als das „*genus monasteriale*“ bezeichnet „*militans sub regula vel abbate*“, sollte ihm da nicht bei der Festlegung der Profießformel für die Mönchsweihe auf Monte Cassino der Gedanke eines Taufgelübdes vorgeschwebt haben? Sollte er nicht Ausdrücke gewählt haben, die wohl dem Wortbilde nach sich von dem dreifachen Gelöbniß der Taufe unterscheiden, weil dem Leben der Mönche eine eigene Form zukommt, ihm aber doch inhaltlich entsprechen, da das Mönchsleben auf demselben Daseinsgrunde ruht wie das christliche Leben?

Um so näher liegt diese Frage, als seit Anbeginn im monastischen Leben dem Eintritt ins Mönchtum unter bestimmtem Gesichtspunkte die Wirkungen der Taufe zugeschrieben wurden, so daß man sogar von der Mönchstaufe sprach. Darüber hat P. Odo Casel in seiner Studie über die Mönchsweihe ausführlich

²⁷⁴ Tusc. II 37.

²⁷⁵ S. Reg. c. 22, 12.

²⁷⁶ Ebd. Prol. 52; vgl. Brev. Monast. Benedictin. (1933) Resp. II de Fest. S. Greg. I Pp.: *septimum (monasterium Gregorius) intra Romanae urbis muros instituit, in quo et ipse militiam coelestem aggressus est. Resp. XI: Ductor coelestis militiae arma spiritualia proferebat.*

gehandelt, auch P. Philippus Oppenheim bringt in seinem Buch über das Mönchskleid zahlreiche Belege dafür. Kein geringerer als der namhafte Gelehrte und Forscher P. Germain Morin weist auf das Zeugnis der Kirchenväter hin, „vom heiligen Hieronymus angefangen bis zum heiligen Bernhard, die einstimmig die klösterliche Profeß bald mit der Taufe, bald mit dem Martyrium, das selbst wieder eine Bluttaufe ist, vergleichen“ (277). Richard Reitzenstein schreibt bei seiner Untersuchung der „*Historia Monachorum* und *Historia Lausiaca*“: „Die Gleichstellung der Mönchsweihe mit der Taufe bedarf kaum näherer Erläuterungen. Sie äußert sich in einer Fülle von Einzelheiten“ (278).

Für die Einführung in die Askese zum Beispiel galten dieselben Ausdrücke wie für den Katechumenenunterricht (279), Tertullian dagegen nennt den Katechumenen auch „*novitulus*“ (280). Über das Mönchskleid als Taufkleid werden wir weiter unten ausführlich sprechen. Der Ausdruck „*pactum*“ zur Bezeichnung der Mönchsprofeß entstammt dem Taufritus (281). Basilius knüpfte die klösterliche Profeß an die Taufformel an wie Johannes von Antiochien (12. Jahrhundert) in der Einleitung zu seiner Profeßformel (282). Dasselbe können wir bei Rufinus beobachten (283).

Die innige Beziehung zwischen beiden Handlungen wird auffallend bekundet im *Euchologium Graecorum*, wo die Worte des Gebetes zur Einkleidung wiedergegeben sind: „Bekleidet wird der Knecht NN mit dem Gewande der Gerechtigkeit im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.“ Mit denselben Worten geschieht im griechischen und slawischen Taufritus die Übergabe des Taufkleides an den Täufling (284).

Diese allgemeinen Hinweise dürften genügen, um in uns die Überzeugung zu wecken, daß auch der heilige Vater Benediktus in der Mönchsweihe eine Taufhandlung sah. Denn mit welcher

²⁷⁷ Morin, G., *Mönchtum und Urkirche*, übersetzt von B. v. Spiegel (Der katholische Gedanke 3 [1922] 64).

²⁷⁸ a. a. O. 107.

²⁷⁹ 279. Ebd. 188 Anm. 2.

²⁸⁰ Kattenbusch, F., a. a. O. 73.

²⁸¹ Herwegen, *Paktum* 71 Anm. 1. Vgl. Tertull. de pudic. 9: *Anulum quoque accepit, ... quo fidei pactionem interrogatus obsignat.* Basilius, de bapt. II qu. 1 a. a. O. 653 A: *(Baptizatus) inviolate pactus est Christo in omnibus sequi.* Vita Ss. Barl. et Jos. c. 8, PL 73, 470 A: *Ac deinceps, veteribus omnibus vitii operibus abjectis, novae vitae cum Deo pactum inimus.*

²⁸² Rothenhäusler, *Basilius und die klösterliche Profeß* a. a. O. 281 Anm. 2 u. 288 Anm. 4.

²⁸³ Reitzenstein a. a. O. 258.

²⁸⁴ Siehe Oppenheim a. a. O. 18.

Ehrfurcht er das überkommene Erbe christlich-monastischer Lehr- und Lebensweisheit in Händen hielt und verwaltete, konnten wir genugsam beobachten. Auch in dieser Hinsicht war er sicher berufen, das kostbare Gut heiliger Überlieferung in eine vollendete Lebensform zu gießen.

Finden wir in der heiligen Regel irgendwelche Andeutungen über die Taufe, die mit der Profeß oder dem Mönchsleben überhaupt in Beziehung stehen?

Eine genaue Schilderung des Profeßritus hat uns der heilige Benedikt in seiner Regel nicht hinterlassen. Das allgemein Bekannte setzt er, wie er es immer zu tun pflegt, auch hier im 58. Kapitel voraus und schreibt nur seine besonderen Anordnungen nieder. Doch aus einer Nebenbemerkung wird der Aufbau und Verlauf der Profeßhandlung erkennbar und läßt sich zudem aus der Tradition ergänzen. Das wird uns im einzelnen noch beschäftigen. Vorerst sei darauf hingewiesen, daß der Profeßritus auch in der heutigen Gestalt eine analoge Entwicklung zu dem der Taufe aufzeigt.

Sehr aufschlußreich ist in dieser Hinsicht die von Abt Ildefons Herwegen angeführte dreigliedrige Profeßformel von Albi. Zwei Eigentümlichkeiten lassen auf hohes Alter und römischen Ursprung schließen: der Terminus „*conversatio morum*“ und die uralte Frageform der römischen *stipulatio*. „Überdies weist auch die zweite Frage: *Credis . . .* mit der Antwort: *Credo* auf Anlehnung an die ganz ähnlichen Stipulationsfragen des römisch-liturgischen Taufritus hin“ (285). Die Meinung, daß die Profeß zur Zeit Benedikts in der Form der *stipulatio* verlief, teilt auch McCann in seinem erwähnten Buche „*St. Benedict*“ (286).

Einen Anklang an die Taufe können wir in dem *Suscipe*-Vers erspüren, den der werdende Mönch nach der *Promissio* dreimal singen soll, so weist ihn das 58. Kapitel der Heiligen Regel an. Das dreimalige Singen geschieht doch wohl zu Ehren der Heiligsten Dreifaltigkeit, in deren Namen der Mönch die erste und eigentliche Taufe empfangen hat. Zudem verband sich für den Römer mit dem Wort „*suscipere*“ eine ganz bestimmte Vorstellung. In der heidnischen Zeit war es üblich, daß nach der Geburt eines Kindes die Amme es dem *pater familias* zu Füßen legte. Wollte er es anerkennen, so hob er es auf und ließ es mit den Füßen den Boden berühren, eine symbolische Handlung, wodurch der Vater die Anerkennung und den Willen aussprach, das Kind am Leben zu erhalten. Tat er das nicht, wurde das Kind ausgesetzt und war des Todes

²⁸⁵ Herwegen, Geschichte der benediktin. Profeßformel a. a. O. 38.

²⁸⁶ McCann a. a. O. 143.

oder ging einem traurigen Geschick entgegen (287). Dadurch erhielt der Ausdruck „suscipere“ die Bedeutung „als Kind anerkennen, das Leben schenken“, im passivischen Sinne „geboren werden“. So heißt es in der Vita des Mönchsvaters Nilus: „*Ἐμοὶ παῖδες, ὃ φίλοι, γεγέννηται δύο*; das ist in der lateinischen Übersetzung wiedergegeben mit: „*Liberos ego duos, amici, suscepi*“ (288).

Der Mönch bittet somit den Herrn, dem er soeben Treue geschworen, dieses Gelöbnis als bewußte Erneuerung und Vertiefung des Taufversprechens aufzunehmen und ihn als seinen Sohn anzuerkennen, was ja in ursprünglicher Weise bei der Taufe geschieht, da der Mensch in der Wiedergeburt zum neuen Leben aus einem „Kinde des Zornes“ ein „Kind des Lichtes“ wird (289). In diesem Sinne schreibt St. Benedikt im Prolog seiner Regel: „*Qui nos iam in filiorum suorum dignatus est numero computare*“ (290).

Nachdem der heilige Vater den Novizen auf diese herrliche Tatsache aufmerksam gemacht hat, auch auf die Pflichten, die sich daraus ergeben, und die schrecklichen Folgen ihrer Vernachlässigung, mahnt er, sich nun endlich aufzuraffen, vom Schläfe aufzustehen und hochgemut die „*via vitae*“ zum „*tabernaculum Domini*“ zu beschreiten. Wir sprachen bereits davon, daß er in Anlehnung an die drei Wege des Euagrius bei der Beschreibung des königlichen Weges deutlich drei Abschnitte erkennen läßt, die ihrer inneren, religiösen Bedeutung nach gleichzeitig gesehen werden müssen, wie die drei *abrenuntiationes* Cassians, die aber rein bildhaft gesehen aufeinanderfolgen. Es liegt sehr nahe, zu vermuten, daß dem heiligen Benedikt der Werdegang des Täuflings vor Augen schwebte, wie er sich in der zeitlichen Folge abspielte.

Wir wollen uns die Worte des Prologes einmal näher ansehen. Da heißt es:

„*audiamus Dominum . . . ostendentem nobis viam ipsius tabernaculi dicens: Qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam; qui loquitur veritatem in corde suo; qui non egit dolum in lingua sua; qui non fecit proximo suo malum; qui opprobrium non accepit adversus proximum suum. Qui malignum diabolum aliqua suadentem sibi cum ipsa suasionem sua a conspectibus cordis sui respuens, deduxit ad nihilum, et parvulos cogitatus eius tenuit*

²⁸⁷ Vgl. Blümner, H., a. a. O. 301; dazu Cic. Att. XI 9: *haec ad te die natali scripsi, quo utinam susceptus non essem*; Verr. II 3, 69: *susceperas enim liberos non solum tibi sed etiam patriae*; Har. resp. 27: *parentibus et dis immortalibus et patriae nos primum natura conciliat; eodem enim tempore suscipimur in lucem et hoc coelesti spiritu augemur et certam in sedem civitatis ac libertatis ascribimur*.

²⁸⁸ Anonymus (fälschl. dem hl. Nilus zugeschr. Autobiogr.), narratio 2, PG 79, 599 C.

²⁸⁹ Eph. 2, 3 u. 5, 8.

²⁹⁰ S. Reg. Prol. 12.

et adlisit ad Christum. Qui timentes Dominum de bona observantia sua non se reddunt elatos, sed ipsa in se bona non a se posse, sed a Domino fieri existimantes, operantem in se Dominum magnificent“ (291).

Im ersten Abschnitt werden eine Reihe guter Werke aufgezählt. Hier dürfte St. Benedikt an die Zeit des Katechumenates gedacht haben, da der Taufkandidat durch die Übung christlicher Tugenden nach den Worten des heiligen Paulus seine Glieder, d. h. den ganzen Menschen nach Leib und Seele, zu „Waffen der Gerechtigkeit für Gott“ befähigen und sich des Empfanges der Taufgnade würdig erweisen sollte. Diesen Gedanken enthält die Mahnung des Priesters an die Katechumenen vor der Übergabe des Glaubensbekenntnisses, wenn er spricht:

„Dilectissimi nobis, accepturi sacramenta baptismatis et in novam creaturam Sancti Spiritus procreandi, fidem qua credentes iustificandi estis toto corde concipite, et animis vestris vera conversatione mutatis, ad Deum, qui mentium nostrarum est illuminator, accedite“ (292).

Der zweite Abschnitt zeigt die abrenuntiatio satanae, die zweimal erfolgte, nicht sehr lange Zeit vor der Taufe einmal und dann als Einleitung kurz vor der Spendung des Sakramentes (293). In welcher Weise diese Absage an den Widersacher Gottes vor sich ging, wissen wir durch ein Veroneser Palimpsest, das Franz Jos. Dölger in einer religionsgeschichtlichen Studie zum Taufgelöbnis anführt (294). Aus dieser Urkunde geht hervor, daß schon seit dem 3. Jahrhundert im römischen Taufritus der Täufling in sehr drastischer Weise durch Anspeien und Schlagen des Teufels sich von ihm abwenden und ihm seine Verachtung bezeigen mußte. Die für uns wichtigen Worte des Veroneser Schriftstückes, das denselben Inhalt in zweifacher, ein wenig voneinander abweichenden Textgestalt bringt, wollen wir näher anschauen, und zwar den Text der Fassung B mit den bedeutsamen Worten der Fassung A.

Zum besseren Verständnis soll vorausgeschickt werden, daß die Christen schon sehr früh gegen die Einflüsse des Teufels sich schützten, indem sie in die Hand hauchten und mit dem feuchten Hauche das Kreuzzeichen über sich machten. Sie glaubten, mit dem Hauche steige die Heiligung der Taufe aus ihrem Inneren auf und werde auf die Hand und durch das Kreuzzeichen auf den ganzen äußeren Körper übertragen. So machten

²⁹¹ Ebd. 62–80.

²⁹² Wilson, H. A., *The Gelasian Sacramentary* (1894) 53, zit. bei Kattenbusch a. a. O. II 21.

²⁹³ Kattenbusch a. a. O. II 61.

²⁹⁴ Dölger, Fr. Jos., *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis* (Liturgiegeschichtliche Forschungen 2 [1918] 21). Vgl. Faller, O., *Das Teufelanspeien im Mailänder Taufritual?* (JL 9 [1929] 128–132).

sie die Taufgnade immer wieder wirksam in der Überzeugung, daß sie den beim Empfang der Taufe überwundenen Teufel auch jetzt wieder besiegen könnten.

Der Text des Veroneser Palimpsestes lautet:

„Semper autem imitare cum honestate consignare tibi frontem. Hoc enim signum passionis adversum diabolum manifestum et comprobatum est, si ex fide itaque facis, non ut hominibus appareas, sed per scientiam tamquam scutum offerens; nam adversarius, cum vidit virtutem, quae ex corde est, ut homo similitudine verbi (A: in similitudine lavacri) in manifesto deformatam ostenditur, infugiatur, non sputante te (A: te non illum cedente [= caedente] sed flante spiritu in te. Quod deformans Moyses in ovem Paschae quae occidebatur, sanguinem aspersit in limine et postes unxit, designabat eam, quae nunc in nobis est fides, quae in perfecta ove est“).

Hier wird also etwas über die äußere Art und innere Wirkung des Kreuzzeichens ausgesagt. Die „similitudo verbi“ bezieht sich auf das Bekenntnis zur Heiligsten Dreifaltigkeit im Taufgelübde, das durch die Anrufung der heiligen Namen beim Kreuzzeichen stets wiederholt wird, die „similitudo lavacri“ auf das Taufwasser, das im feuchten Hauche (oder Speichel) nachgebildet wird. Schon diese Nachahmung der Taufe vertreibt den bösen Feind, non sputante te oder caedente te, wie es bei der Taufe geschah, sondern flante spiritu in te, durch das Wehen des Hauches. Sicherlich ist in einer feinen Doppelsinnigkeit auch das Wehen des Spiritus Sanctus mitgemeint, wie aus den folgenden Worten hervorgeht. Die Übertragung des heiligen Hauches wird mit dem Blute des Paschalammes verglichen, das an die Pfosten der Türen, also die Außenseite der Häuser gestrichen wurde. Das Blut aber bezeichnet die fides in nobis, den gnadenhaften Besitz des göttlichen Geistes. Doch das nur nebenbei. Uns kommt es auf die Worte „sputare“ und „caedere“ an. Diese beiden Bilder des Anspeiens und Schlagens nämlich, wenn auch in etwas freierer Form, gebraucht St. Benedikt bei der Beschreibung des zweiten Abschnittes der via tabernaculi. Auf ihr schreitet derjenige, der den Teufel samt seinen Einflüsterungen „a conspectibus cordis sui respuens“ zunichte macht und die Gedanken beim Entstehen „tenuit et adlisit ad Christum“.

Die dritte Wegstrecke leitet der heilige Vater ein mit den Worten: „Qui timentes Dominum . . .“; sie stellen die Verbindung der beiden Abschnitte her. Die Furcht vor dem mysterium tremendum der Majestät und Richtergewalt Gottes hat den Täufling veranlaßt, in einer äußerst wirksamen Ausdrucksweise jede Beziehung zum Widersacher Gottes abzubrechen, um zur innigsten Gottverbundenheit zu gelangen. Der Zugang zu ihr liegt in der fides; sie ist die wahre Weisheit und hat ihren Anfang in der Gottesfurcht. Im Bade der Wiedergeburt aber

wird dem Täufling die „*gratia mysterii spiritualis*“ (295), die Fülle des Glaubens ins Herz gegossen in der „*caritas Dei*“, und zwar „*per Spiritum sanctum*“, wie St. Paulus sagt (296). Die Liebe strahlt aus in der „*bona observantia*“; aus kleinem Anfang soll sie aufwachsen zur Vollendung im Wandel auf dem Wege der Weisheit, der in einem ganz vorzüglichen Sinne Gottestat, Wirken des Heiligen Geistes, also Mysterium ist. Deshalb schreibt St. Benedikt: „*operantem in se Dominum magnificent*“.

Der königliche Weg, den der heilige Vater seinen Mönchen weist, ist demnach kein anderer als der, den jeder Christ zu gehen berufen ist, und den viele Christen zur Zeit Benedikts auch in der bildhaften Weise der zeitlichen Aufeinanderfolge gegangen waren. Wenn also das Mönchsleben nur eine besondere als Beruf gewählte Form des christlichen Lebens ist, dann lag es doch für einen so klugen Gesetzgeber wie St. Benedikt nahe, für den Eintritt in diesen Beruf eine ähnliche Handlung zu wählen, wie sie sich für die Aufnahme des Menschen in das christliche und kirchliche Leben im Laufe der Zeit zur festen Gestalt herausgebildet hatte.

Wenn der Gründerabt von Monte Cassino ein solches Vorbild für die Weihe und Profeß seiner Mönche gehabt hat, dann kann das nur der Taufritus der römischen Kirche gewesen sein. Denn Benediktus war ein Römer, hatte in Rom studiert und sicherlich oft und oft die ergreifende Feier der Erwachsenentaufe miterlebt. In seiner Regel lehnt er sich bei der Auswahl der liturgischen Texte für das Opus Dei an die Liturgie der römischen Kirche an: „*Sicut psallit Ecclesia Romana*“ (297). Auch das römische Kernstück des Sacramentarium Gelasianum ist ihm bekannt. Denn der englische Liturgiewissenschaftler Edm. Bishop benützt die Zitate, die St. Benedikt dem erwähnten Sakramentar entnommen hat, zum Beweise, daß das Gelasianum das Sakramentar der römischen Kirche zu Anfang des 6. Jahrhunderts gewesen ist (298).

Unter diesen Umständen ist es höchst wissenswert, Aufbau und Gehalt der römischen Tauf liturgie näher kennenzulernen, um später einen vergleichenden Blick auf die Handlung der Mönchsweihe und Profeß werfen zu können.

β) Gestalt und Seele der römischen Tauf liturgie.

Über den Vorgang und Geist der Taufzeremonien, wie sie in der christlichen Gemeinde zu Rom bei der Vorbereitung

²⁹⁵ Epist. Theod., Pachom. Lat. 106, 8.

²⁹⁶ Röm. 5, 5.

²⁹⁷ S. Reg. c. 13, 18.

²⁹⁸ Vgl. S. Reg. 191 Anm. 1.

und Spendung des Taufsakramentes gebräuchlich waren, geben uns die Schriften Tertullians (+ um 220) ein ziemlich gutes Bild.

Im Mittelpunkt der Tauffeier steht das Symbolum, das Glaubensbekenntnis, das vor der Taufe den Katechumenen mitgeteilt wurde (*traditio symboli*), wobei der Bischof oder Priester erklärende Worte vorausschickte:

„Dilectissimi nobis, accepturi sacramenta baptimatis et in novam creaturam Sancti Spiritus procreandi, fidem qua credentes iustificandi estis toto corde concipite et animis vestris vera conversatione mutatis, ad Deum, qui mentium nostrarum est illuminator, accedite: suscipientes evangelici symboli sacramentum a Domino inspiratum, ab Apostolis institutum, cuius pauca quidem verba sunt, sed magna mysteria. Sanctus et enim Spiritus, qui magistris ecclesiae ista dictavit, tali eloquio talique brevitate salutiferam condidit fidem, ut quod credendum vobis est semperque profitendum nec intelligentiam possit latere, nec memoriam fatigare. Intentis itaque animis symbolum discite, et quod vobis sicut accepimus, tradimus, non alicui materiae, quae corrumpi potest, sed paginis vestri cordis ascribite“ (299).

Diese Präfation, die im Sacramentarium Gelasianum verzeichnet ist, spricht also vom römischen Symbolum. Tertullian nun versichert, daß seine Kirche mit der römischen die gleiche „Losung“ (*tessera = symbolum*) habe: „Habes Romam, unde nobis auctoritas quoque praesto est. . . Videamus quid didicerit, docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit“ (300). Das afrikanische Symbol stammt demnach aus Rom (301), und was Tertullian in seinem Zusammenhange über die Taufe aussagt, gilt auch für die römische Taufliturgie. Denn zum Symbol gehört die Taufhandlung, beide gehören unzertrennlich zusammen und bilden eine innere Einheit, wie wir später noch sehen werden.

Danach ging der eigentlichen Taufhandlung eine Zeit der Vorbereitung voraus, in der ein ganz bestimmter Unterricht erteilt wurde über den status fidei und die ratio veritatis, also über die natürlichen Grundlagen des Glaubens. Hierbei wurden auch die *praecepta disciplinae* übermittelt und erläutert (302); sie mußte sich der Katechumene zu eigen machen und sich durch die Erfüllung der christlichen Satzungen im persönlichen Leben des göttlichen Gnadengeschenkes würdig erweisen, wovon wir bereits sprachen. Auch den feierlichen Akt der *traditio symboli* mit der Präfation haben wir schon erwähnt. Hier wollen wir einige für unsere Frage wichtigen Sätze wiedergeben, die der Priester anschließend an die Katechumenen richtete:

²⁹⁹ Kattenbusch a. a. O. 21. Vgl. Anm. 292.

³⁰⁰ Tert. De praescr. haeres. c. 36, ed. Öhler, zit. bei Kattenbusch a. a. O. I (1894) 134.

³⁰¹ Vgl. noch Kattenbusch a. a. O. II 54/55.

³⁰² Vgl. ebd. 61.

„Haec summa est fidei nostri, dilectissimi nobis, haec verba sunt Symboli, non sapientiae humano sermone facta, sed vera divinitus ratione disposita . . . segura et constanti fide credite resurrectionem, quae facta est in Christo, etiam in nobis omnibus esse complendam: et hoc securum in toto corpore quod praecedit in capite. Quoniam et ipsum, quod percepturi estis baptismi sacramentum, huius spei expremit formam ibi. Quaedam enim mors et quaedam resurrectio celebratur. Vetus homo deponitur, novus sumitur. Peccator aquas ingreditur, et justificatus egreditur. . . . Potens est enim Dei misericordia, quae et vos ad baptismi fidem currentes perducatur et nos, qui vobis mysteria tradimus, una vobiscum ad regna coelestia faciat pervenire“ (303).

In ähnlicher Weise geschah die Übergabe des Pater noster.

Die *redditio symboli* erfolgte dann im engsten Zusammenhang mit der Spendung des Taufsakramentes. Über den Vorgang der *abrenuntiatio satanae* haben wir uns schon unterrichtet. Aus den Angaben Tertullians ist nicht ganz ersichtlich, ob der Täufling die Absage leistete, bevor er ins Wasser stieg, was wegen des Anspeiens und Schlagens wahrscheinlicher ist, oder ob er dabei bereits im Wasser stand (304). Nehmen wir das erstere an, dann stieg der Katechumene anschließend in das Wasser hinab. Hier sprach er dann sein Glaubensbekenntnis, indem er auf die Fragen des Taufenden mit *Credo* antwortete. Der Priester rezitierte das Symbol in drei Absätzen. Nach jeder Antwort wurde der Täufling untergetaucht, wobei der Priester wohl seine Hand auf dessen Haupt ruhen ließ und dabei auch die Taufformel in dreifacher Stufung sprach (305).

Der Vorgang im Wasser dürfte sich demnach so abgespielt haben: Zuerst richtete der Priester an den Täufling die Frage: Glaubst du an Gott den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erde? Antwort: Ich glaube. Dann wurde der Täufling untergetaucht und der Priester sprach: Ich taufe dich im Namen des Vaters. Nun tauchte der Täufling wieder auf, bekannte sich durch *Credo* zum Sohne Gottes und seiner Erlösungstat, wie es im zweiten Abschnitt des Symbols niedergelegt ist, und wurde im Namen des Sohnes getauft. Dasselbe geschah zum dritten Male im Namen des Heiligen Geistes. Alles in allem besagt das eine einzige Handlung, die eine Taufe.

Versuchen wir nun in das Wesen des Taufgeschehens einzudringen.

In der Praefatio zur Übergabe des Symbols an die Katechumenen wird es ein „sacramentum a Domino inspiratum“ genannt, und seine Worte „magna mysteria“. Und das mit Recht, denn das Symbol ist auf der Taufformel aufgebaut, auf den Namen der Heiligsten Dreifaltigkeit also, des einen Got-

³⁰³ Sacrament. Gelasianum XXXV, PL 74, 1090/91.

³⁰⁴ Vgl. Kattenbusch a. a. O. II 61.

³⁰⁵ Vgl. ebd. 61–63.

tes, der sich den Menschen durch seine verschiedene Wirkweise in der Schöpfung als der dreipersönliche Gott geoffenbart hat.

Das Symbol ist demnach nur eine Entfaltung der Tauf-formel, die das große Mysterium enthält, nämlich die Fülle der Offenbarung Gottes als göttliche Tat, die uns als eine im Glauben erkennbare Tatsache unter dem Symbol des geschriebenen wie gesprochenen Wortes geschenkt wurde und immer wieder geschenkt wird. Darum werden in der Nachrede zur Übergabe des Glaubensbekenntnisses die „*verba symboli*“ auch „*summa fidei*“ genannt.

Die „*fides*“ gilt hier im objektiven Sinne und bezeichnet die göttliche Wirklichkeit, „*qua credentes justificandi estis*“, wie es in der Praefatio heißt. Sofern die *fides* als göttliches Licht erhellt, offenbart sie sich als *sapientia*, sofern sie erwärmt, erscheint sie als *caritas*.

Die Liebe aber zeigt sich im tugendhaften Wandel. Somit enthalten die Worte des Symbols auch die *disciplina* des Christentums, da der Täufling im Bekenntnisse den werktätigen Glauben verspricht. *Fides* und *disciplina* sind zwei unterscheidbare, aber nicht trennbare Seiten im Christentum. Jene gibt an, „*quomodo Deus credendus*“, diese, „*quomodo colendus*“. Aber das *credere* und *colere* bedingen sich und gehen ineinander über (306). Darum kann Tertullian schreiben: „*Et de genere conversationis qualitas fidei aestimari potest*“ (307).

Im Symbol, das *sacramentum fidei* genannt wird (308), bekennt der Täufling seinen Glauben im Wort und verpflichtet sich damit zu einem dem Glauben entsprechenden christlichen Leben, mit anderen Worten: zur Tat. Im Reden und Handeln offenbart der Mensch sein Innerstes, und beide Äußerungen entspringen ein und derselben Wurzel. Darum muß zum Symbol auch die Taufe als Handlung hinzutreten. Beides gibt dem Täufling die Möglichkeit, seinen Glauben zu bekennen in Wort und Tat. So wird auch die Tauchung zum *sacramentum fidei*.

Das Symbol hat ihm die *fides* als Lehrsumme (*doctrina*), die als Objekt in Gedanken und Herz sich senkt, vermittelt, und sein Credo war Bekenntnis dieser *fides* im Wort.

Die Tauchung gibt ihm die *fides* als Wirkkraft der *caritas*, und sie ist zugleich Bekenntnis zu ihr in der Tat. In dieser Tat wird das ganze folgende christliche Leben keimhaft zusammengefaßt, sie ist Symbol dafür. In derselben Tat wird auch die

³⁰⁶ Ebd. 63.

³⁰⁷ de praescr. 43, zit. ebd. 63.

³⁰⁸ Ebd. 66.

göttliche Triebkraft zu diesem Leben unter den Worten des im Namen Gottes waltenden Priesters als Keim geschenkt, der sich in ständiger Tugendübung mehr und mehr entfalten will. Die *caritas* ist die „*fides baptismi*, ein „*mysterium*“, wie der letzte Satz der Nachrede zur *traditio symboli* sagt. Symbol und Wirklichkeit sind in eins verschmolzen. Die Tauchung offenbart uns mit überraschender Klarheit den Sinn der Worte von der „*theandrica dispensatio*“ und „*cooperatio Dei*“ (309); in ihrem sakramentalen Vollzuge ist sie wahrhaft eine gottmenschliche Tat.

Tertullian nennt die Taufe auch „*vestimentum fidei*“. Hier besagt *fides* die Glaubenshaltung. Wie das Kleid die leibliche Erscheinung vollendet — auf die tiefe Symbolhaftigkeit des Kleides kommen wir später noch zu sprechen —, so erhält der Glaube, der vor der Auferstehung Christi noch „nackt“ war, seine Erfüllung in der Taufe: „*Fuerit salus retro per fidem nudam ante domini passionem et resurrectionem; at ubi fides aucta est credendi in nativitatem, passionem resurrectionemque eius, addita est ampliatio sacramento, obsignatio baptismi, vestimentum quoddam fidei, quae retro erat nuda nec potest iam sine sua lege. Lex enim tinguendi imposita est et forma praescripta*“ (310).

Das Anziehen des Kleides in der Tauchung versinnbildet zugleich die Übernahme der *lex*, deren Fülle die *caritas* ist. Die *lex* bedeutet die christliche Lebensordnung, die im göttlichen Gesetze der *fides* ihren erkenntnismäßigen und tätigen Wurzelgrund hat. Darum heißt es in der *Passio* des heiligen Mauritius, daß er seine Gefährten ermahnte, „*pro sacramento Christi, pro divinis legibus*“ zu sterben (311). In der Beobachtung der göttlichen Gebote erfüllt sich der Fahneid des Taufgelübdes.

Die Tauchungen und wahrscheinlich auch das Symbol — Wort und Tat als Ausdruck inneren Seins gehören zusammen — bilden das *vestimentum fidei*. Sie sind *sacramentum et lex*, weil sie als sinnenfällige Zeichen dem gläubigen Menschen Erkenntnis- und Wirkkraft der *lex divina* symbolhaft vermitteln. „*Fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis. Doctrinae index disciplina est*“ schreibt Tertullian (312).

Deshalb wird das Symbol neben *sacramentum fidei* auch *regula fidei* genannt (313). Es ist der Inbegriff der christlichen

³⁰⁹ Vgl. Text zu Anm. 200 u. 201.

³¹⁰ zit. ebd. 63.

³¹¹ Vgl. Anm. 267.

³¹² de praescr. 14; zit. bei Kattenbusch II 63.

³¹³ Ebd. 73.

institutio, es umfaßt alles. Was die Apostel öffentlich und in deutlich bestimmter Form überliefert haben, das ist „omnis ordo“ der christlichen Doktrin, an der es nichts zu rütteln gibt (314). Darum sagt Tertullian: „adversus regulam nihil scire omnia scire est“ (315).

Die Taufe als ganze heißt sacramentum fidei wegen des Symbols in ihr. Denn „Übergabe“ und „Waschung“ gehören zusammen wie fides und disciplina. Beide vollenden und erfüllen als vestimentum die fides, die gläubige Aufgeschlossenheit des Menschen. In der Taufe wird der Glaube zur fides obsignata. Drei „sponsores“ sind es, die der versiegelten fides das Heil zusichern, es ihr „verpfänden“ (sacramentum = Pfand). Diese drei Zeugen sind zugleich die arbitri fidei, sie verbürgen die Echtheit des Glaubens, den der Täufling an den Tag legt, den er „überliefert“ erhalten hat, zu dem er sich „bekennt“ (316).

Somit ist die Taufe das Sakrament, in dem die fides „mitgeteilt“, „erfragt“, „bekannt“ und „besiegelt“ wird.

Eine wichtige Rolle spielt im Taufritus, wie wir sahen, die obsignatio der fides durch die Tauchungen, die auch vestimentum fidei genannt werden. Warum bezeichnet Tertullian das Taufwasser, das den unbedeutet im Taufbrunnen stehenden Täufling umhüllte, als Kleid? Nur um dieser Äußerlichkeit willen? Der Sinn des menschlichen Gewandes liegt tiefer. Wir deuteten schon an, daß es die leibliche Erscheinung vollendet. Welche metaphysischen Hintergründe mag das haben?

Der nächste Schritt wird also das Bemühen sein, tiefer in die Bedeutung des Kleides einzudringen. Von hier aus wird sich dann ein größeres Verständnis für den reichen Symbolwert des Taufkleides und nicht zuletzt des Mönchsgewandes erschließen. Das muß uns wieder als Brücke dienen zur weiteren Deutung des zweiten Profießliedes, der „conservatio morum suorum“ des Mönches.

γ) Taufwasser und Mönchsgewand.

Die Stammeltern des Menschengeschlechtes trugen im Paradiese keine Kleider in unserem Sinne, sie waren deshalb aber nicht nackt (317). Denn „ehe Adam und Eva das göttliche Gebot übertreten hatten, sagt die heilige Hildegard, leuchteten sie mit einem Glanze wie die Sonne, und dieser Glanz bildete sozusagen ihr Gewand“. „Unbedeutet dem Leibe nach, aber

³¹⁴ Ebd. 79.

³¹⁵ de praescr. 14, zit. ebd. 75.

³¹⁶ Ebd. 71/72.

³¹⁷ Vgl. Peterson, E., Die Theologie des Kleides, BM 16 (1934) 347–356.

bekleidet mit der göttlichen Gnade, trugen sie kein körperliches Gewand, aber sie besaßen das Kleid der Unversehrtheit. Denn weil sie durch den Gehorsam Hausgenossen Gottes waren, darum umhüllte sie das Gewand der Unverweslichkeit (Johannes von Damaskus)“ (318).

Nacktheit gibt es also erst nach dem Sündenfalle. Als die Stammeltern durch Ungehorsam sich aus ihrem göttlichen Lebensgrunde losgelöst hatten, „gingen ihnen die Augen auf“, daß sie der ewigen Herrlichkeit entkleidet waren. Bei der Einheit der menschlichen Natur mußte sich die Entkleidung der Seele auch in der leiblichen Erscheinung äußern. Auch dem sinnlichen Auge wurde es wahrnehmbar, daß sie bloß noch Menschen waren, nicht mehr Kinder des Lichtes, sondern Kinder des Zornes, und das war ihre Blöße, deren sie sich schämten. Die Scham ist eine Art Zorn, der anrennt gegen ein Übel. Das Übel aber ist ein Nichts. Über solche Nichtigkeit, wie sie im Verluste der Gotteskindschaft besteht, empfindet der Mensch Scham und sucht sie deshalb zu verhüllen.

Freilich ist diese Umhüllung nur Ersatz, weil nicht aus göttlichem Geiste, sondern aus irdischem Stoffe gewebt. Aber sie zeigt die Unerfülltheit des Menschen und seine im innersten Wesen der Natur sich regende Sehnsucht nach Überkleidung mit der göttlichen Herrlichkeit an. Denn sie allein kann dem Menschen die Würde geben, nach der er verlangt, und die er durch die Form seiner Gewandung auszudrücken versucht. Selbst die primitiven Menschen der heißen Zonen, die fast unbekleidet einhergehen, tragen doch einen Schmuck oder eine Tätowierung an ihrem Körper. Die psychologischen Gründe dafür mögen heißen wie sie wollen, jedenfalls zeigt diese Tatsache das innerste Bedürfnis des Menschen, seiner Erscheinung einen Ausdruck der Würde, Schönheit oder Macht beizulegen, der über das Maß der bloßen Leiblichkeit hinausgeht.

Weil das Kleid jedoch seinem inneren Sinne nach, also wesentlich, auf das Gewand der Gnadenglorie hingerichtet ist, ein Zeichen dafür ist, trägt es einen metaphysischen Symbolwert in sich. Es ist ein wirkliches Bild göttlicher Herrlichkeit, die den Leib der Stammeltern im Paradiese überstrahlte und ihn in seiner Funktion als Erscheinungsweise der Seele vollendete.

Zur tieferen Einsicht in das Wesen des Symbols seien hier einige feinsinnige Worte aus dem Buche „Das große Zeichen“ von D. Maura Böckeler angeführt: „Alle Sinnendinge sind Abbilder einer ewig göttlichen Idee. Sie sind es so, daß sie zugleich Teilhaber an diesem Sein sind, das sich in ihnen erdhafte

³¹⁸ Böckeler M., Das große Zeichen, Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit (1941) 43.

darstellt. So wird in der Schönheit der Körperwesen die geistige Urschöne unverweslichen Seins anschaulich, die wir so wie sie in sich ist, mit sterblichem Auge nicht zu schauen vermögen, die aber etwas von sich selber in die sichtbaren Dinge herniedergestrahlt hat. Das Übertreffende und im eigentlichen Sinne Wirkliche ist das Ewige, die Idee. Das Sinnending ist auch wirklich, aber in weit schwächerem Maße. Aber gerade dadurch wird es zu einer Brücke ins Jenseits, auf der das Geistige und Göttliche sich zu unserem sinnengebundenen Erkennen herniederneigt. Die Abbilder werden uns Weg zum Urbild. Indem wir das Abbild erkennen, greifen wir schon nach seinem überweltlichen Urbild. Wir berühren den Saum des Gewandes der ewigen Idee. So wird das Sinnending, in dem ein ewiger Gedanke sich mit vergänglichem Stoffe mischt, nicht nur zu einer Veranschaulichung, sondern zu einem „Anbruch“ dieses Ewigen, d. h. es wird zu einem ‚Symbol‘ in dieses Wortes ursprünglichsten Bedeutung. Das ‚Symbol‘ (von griech. *συμβάλλειν* = zusammenhalten) war nämlich in seinem konkretesten Sinne das Bruchstück einer Tafel oder eines Würfels oder sonstigen Gegenstandes, den Gastgeber und Gastfreund beim Abschied miteinander brachen. Wie die beiden Stücke beim ‚Zusammenhalten‘ als eines erkannt wurden und darum als Unterpfand der unverbrüchlichen geistigen Einheit selbst bei Kindern und Kindeskindern das Anrecht auf neue Gastfreundschaft verbürgten, so ist in der symbolischen Schau das Sinnending ein Unterpfand, gleichsam das Bruchstück der geistigen Idee, die in ihm sichtbar geworden ist“ (319).

Ein solches Bruchstück ist das Kleid, das als Vollendung der leiblichen Erscheinung auf jene unsichtbare Wirklichkeit hinweist, deren die Seele zur ewigen Vollendung harret. Wo nun der Wille des Menschen seine Nichtigkeit bejaht und nach Erfüllung sich sehnt, da wird die Unerfülltheit seines Geistes zur gläubigen Aufgeschlossenheit, die bereit ist, sich mit der Herrlichkeit göttlichen Lebens überkleiden und umhüllen zu lassen.

Das geschieht beim Empfang der Taufe. Wenn der Täufling in den Fluten versinkt, taucht er zugleich in das Meer der „*caritas divina*“ ein, die ihm zum Waffenkleide wird gegen die Macht der Finsternis im Sinne des Schriftwortes: „*sicut lorica induet se aquis*“ (320). Dieses Wasserkleid ist aber jetzt nicht mehr bloßes Symbol, ein Bruchstück der ewigen Idee, sondern erfülltes Bild und Zeichen, das die Wirklichkeit und Wirkkraft des Urbildes in sich trägt. Bild und Urbild sind jetzt zusammengefügt. Denn Heiliger Geist ist, wie die Worte der Taufwasser-

³¹⁹ Ebd. 18.

³²⁰ Eccli. 43, 22.

weihe besagen, in das Element herabgestiegen, es zu durchdringen mit der Weihe geheimnisvoll belebender Kraft.

Tertullian nennt die Weihkraft des Taufwassers den „angelus baptismi“, der die Seele des Täuflings zur Aufnahme des göttlichen Gnadengeschenkes vorbereitet und reinigt wie das Wasser den Leib. „Non quod in aquis spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparemur. ... Angelus baptismi arbiter superventuro spiritui sancto vias dirigit ablutione delictorum, quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritu Sancto“ (321).

Die Weihkraft des Taufwassers wirkt also wegebereitend für die Fülle der „caritas divina“, die sich „per Spiritum Sanctum“ in der Tauchung der Seele des Täuflings ergießt. In solchem Sinne bekennt der Mönch Barlaam:

„Sic enim Salvator mandavit, ut per aquam et spiritum regeneremur atque ad veterem dignitatem redeamus: per orationem videlicet ac salutarem invocationem, ad aquam accedente Spiritu Sancto“ (322).

War der Täufling dem Wasser entstiegen, dann wurde ihm das Taufkleid angelegt zum Zeichen der wiedererlangten alten Würde der Gotteskindschaft. Unbefleckt soll er es vor den Richterstuhl Gottes tragen. Beständig also muß er überkleidet sein vom *vestimentum fidei*, immerfort das göttliche Gnadenlicht als bleibende Eigenschaft seiner Seele im täglichen Leben, als *habitus conversationis*, hüten. Sakramentales Zeichen seines Empfanges und Besitzes war das Taufwasser, nun wird seine Aufgabe vom Taufkleid übernommen und fortgesetzt. Es ist nach Aussage der Väter die „Stola der Unvergänglichkeit, die mit dem Wasser der Taufe gewebt wird“, „das Gewand aus Wasser und Geist“ (323), also Symbol der inneren Herrlichkeit.

Weil aber erfülltes Symbol, darum ein Sakramentale. Das Bruchstück der ewigen Idee, ein stoffliches Gebilde, ist durch göttliche Tat in einer inneren seinsmäßigen Weise — die Väter würden sagen „*mystice*“ oder „*in mysterio*“ — seinem Urbilde angefügt worden. Freilich bleibt die Bruchstelle in der jetzigen von Gott gewollten Erlösungsordnung erkennbar. Doch sie wird einst verschmelzen, wenn das Kleid dem Leibe gleich, dessen Vollendung es ist, umgewandelt wird. Dann wird es nicht mehr Bild, sondern Ausdruck, Ausstrahlung der seelischen Verklärung sein. Beide Züge noch trägt das Taufkleid des Christen an sich: bruchstückhaftes Bild des Gloriengewandes

³²¹ Tertull. de bapt. 6.

³²² Vita Ss. Barl. et Jos. c. 8, PL 73, 470 A.

³²³ Sachau, Ed., Syrische Rechtsbücher II S. 9, bzw. Euchol. Graec., Römische Ausgabe, S. 213, zit. bei Peterson, Theologie des Kleides, a. a. O. 253.

bleibt es nach seiner äußeren Gestalt, nach innen aber ist es in mysterienhafter, d. h. von Gott gewirkter und nur im Glauben erkennbaren Weise dessen Ausstrahlung und Ausdruck.

Darum nannten die Väter das Mönchsgewand auch Mysteriengewand (324). Denn alle Dinge, die mit der Taufe zusammenhängen, waren „*mysteria sacra*“. Von Pachomius wird erzählt:

„*Sic Pachomius . . . protinus ad Thebaidis ulteriora regreditur, et ingressus ecclesiam . . . fit illico catechumenus, et post paululum gratiam lavacri vitalis adipiscitur. Et ipsa nocte, qua mysteriis sacris imbutus est, vidit in somnis veluti rorem coelitus allapsam suam replere dexteram*“ (325).

Getauft werden heißt ja Christus anziehen: „*Audi lumen gloriosum, Paulum dicentem: Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis (Gal. III)*“ (326). Bei Hieronymus verbinden sich Taufwasser und Gnadenkleid zu einer Vorstellung, wenn er schreibt: „*Ego igitur, ut ante iam scripsi, Christi vestem [= Taufe] in Romana urbe suscipiens*“ (327). Nilus nennt in einem Briefe an den Diakon Pamphilus Christus „*das Kleid aller Gläubigen*“ (328). Dieses Kleid bewirkt die Wiedergeburt zum neuen Menschen: „*In der Taufe Jesu ziehen wir alle die Sünden aus wie eine schlechte und vielfach geflickte Bettlertunika und ziehen dafür das schöne und heilige Kleid der Wiedergeburt an*“ erklärt Gregor von Nyssa (329).

Verursacht wird die „*renovatio mentis*“ durch den Empfang des neuen göttlichen Wesens, des *πνεῦμα* in uns, was nach der Auffassung der Väter nicht nur in der Taufe, sondern auch bei der Mönchsweihe in der Übernahme des Mönchskleides geschieht (330). Das Gewand ist Symbol des göttlichen Pneuma, das selbst wieder mit einem Kleide verglichen wird. Diese Kleidungsallegorese hat ihren Hauptantrieb durch Philo von Alexandrien erfahren und ist ähnlich wie dessen Lehre vom königlichen Weg in die Vorstellungswelt der alt-christlichen Theologie übergegangen. Grundgelegt im Alten Testament finden wir sie besonders in den Schriften des heiligen Paulus wieder, der nur vielfach an Stelle des Pneuma von Christus spricht, da bei ihm beide Wirklichkeiten identisch sind: „*ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*“ (331).

²²⁴ Reitzenstein a. a. O. 107.

³²⁵ Vita S. Pachom. c. 5, PL 73, 233 A.

³²⁶ Vita S. Joann. Eleem. c. 32, PL 73, 367 B.

³²⁷ 327. Hieron. Ep. XVI 2; zit. bei Oppenheim a. a. O. 23.

³²⁸ Ebd. 24.

³²⁹ 329. Gregorii Opera III 377, Mauriner; zit. ebd. 15.

³³⁰ Reitzenstein a. a. O. 107.

³³¹ 2 Cor. 3, 17.

Über Philos Deutungsweise hat uns Jos. Pascher in seinem erwähnten Buche „Der Königsweg“ Aufschluß gegeben. So bedeutet nach der Auffassung des Alexandriners, da er die Schriftstelle III Kö 174 auslegt, die linnene Amtstracht des Hohenpriesters das in der Gottesschau verliehene göttliche Pneuma, und Pascher bemerkt dazu: „Dem Schreiber von III Kö 174 schwebt offenbar ein Mysteriengewand vor, das nicht einen vorübergehenden Gnadenzustand, sondern die Dauer pneumatischen Glückes bedeutet“ (332).

Das weiße Kleid als Licht- und Pneumagewand läßt sich aus der Mysterienliteratur belegen (333), der die Väter die Bilder zur Darstellung des christlichen Mysteriums zum guten Teil entlehnt haben. So wird zum Beispiel in einer der Oden Salomons gesagt: „Und der Herr erneuerte mich in seinem Kleide und nahm mich in Besitz in seinem Lichte“ (334).

Die Oden bezeugen auch, daß jenes Lichtkleid den Geist bedeutet und im Gegensatz zu dem Körper des irdischen Daseins den pneumatischen Leib darstellt (335). Wir sehen, wie hier mit der innigen Beziehung zwischen Kleid und Leib ernst gemacht wird. Die heilige Kleidung des Lichtmysteriums besagt darum auch die geistigen Glieder eines neuen Leibes (336). Dieses Bild verwendet Paulus, wenn er Röm. 3, 12 vom Anziehen der Lichtwaffen spricht. Was wir bei den Erwägungen über die militia Christi schon besprochen haben, wird hier in einem neuen Zusammenhange wieder sichtbar.

„Als Körper und Kleid ist das Pneuma jenes Prinzip, durch welches der Begnadigte die Strahlen des göttlichen Lichtes aufnimmt“ (337). Wie der kosmische Leib als Träger der Sinnesorgane der Seele die Erkenntnisse vermittelt, die der Mensch zum Leben notwendig hat, so überbringt das Pneuma der Seele das zum ewigen Leben nährenden Licht der göttlichen Herrlichkeit. Insofern wird es als Leib bezeichnet. Sofern es aber die natürliche Nacktheit und Blöße der Seele umhüllt und erfüllt, wirkt es als Kleid. Je nach dem Gesichtspunkte der Betrachtung als Organ oder als Erscheinung also erweist sich dieselbe Wirklichkeit als Leib oder Kleid.

Die wesenhafte Beziehung beider Gegebenheiten drückt sich auch darin aus, daß der Leib Gewand der Seele genannt wird. So schon im Alten Testament bei Job 10, 12. Ebenso sprechen Cyrill von Jerusalem und Gregor der Große davon. Das Sterben

³³² Pascher a. a. O. 176.

³³³ Ebd. 177.

³³⁴ Ode Salom. 11, 10; zit. ebd.

³³⁵ Ebd.

³³⁶ Ebd.

³³⁷ Ebd. 180.

wird als ein Ablegen des Leibgewandes bezeichnet (338). Umgekehrt sahen besonders die Mönche im Ablegen der Kleider einen mystischen Tod. Wer sich der weltlichen Kleider entledigt, wird die Dämonen los, mit ihnen soll der alte Mensch ausgezogen werden (339). Cassian bringt das weltliche Gewand in Beziehung mit den niederen Begierden und Neigungen der Seele:

„Cave ergo ne quid aliquando eorum resumas, quae renuntians abiecasti, et contra interdictum domini de agro evangelicae operationis reversus inveniaris tunica tua qua te spoliaveras revestiri, neve ad humiles terrenasque mundi huius concupiscentias ac studia revolaveris et contra Christi mandatum de perfectionis tecto descendens tollere aliquid praesumas ex his, quae renuntians abdicasti“ (340).

An anderer Stelle ist die Rede davon (Inst. IV 5), daß vor dem Eintritt ins Mönchtum der Ankömmling — wie bei der Taufe — alle weltlichen Kleider abzulegen hat.

Dieses mystische Sterben leitet die Grablegung im Taufwasser ein. In Anlehnung an das bekannte Pauluswort Röm. 6, 4 sagen schon die Apostolischen Konstitutionen (III 16), daß die Taufe auf den Tod Jesu erteilt wird; das Wasser aber vertritt das Grab (341). Denselben Gedanken vom Tode mit Christus drückt Basilius aus, wenn er schreibt: „ita quoque, qui cum Christo crucifixus est per baptismum“ (342).

Wir erinnern uns, daß der Mönch *σταυροφόρος*, „Kreuzträger“ hieß und daß sein Gewand das Kreuz versinnbildete. Bei der Einkleidung wurde er also wie in der Taufe mit Christus gekreuzigt. Das Taufwasser bedeutet das Grab. Auch das Mönchsgewand wird so bezeichnet. O. Casel berichtet von einem alten Ritus, demgemäß der Abt eine wollene Tunika auf den Boden ausbreitet, den Novizen daraufsetzt mit dem Gesicht nach Osten gewandt und zu ihm spricht: „Diese Tunika ist das Bild des Grabes, und die Welt ist schon tot für dich“ (343). Auch der Mantel des Mönches hat die Bedeutung des Grabes (344).

Das Mönchsgewand hat dieselbe Aufgabe wie der „angelus baptismi“ Tertullians. So äußert sich Theodor von Studion: „Ich gestehe zudem, daß auch das Mönchskleid erhaben und engelhaft ist, und von aller Sünde reinigt wegen der [durch das Gewand vermittelten] dauernden Vollendung [Weihegnade]“ (345).

³³⁸ Vgl. Oppenheim a. a. O. 14.

³³⁹ Näheres siehe ebd. 2/3.

³⁴⁰ Inst. IV 36, 1.

³⁴¹ Vgl. Oppenheim a. a. O. 6.

³⁴² Basilius, de bapt. I 2, a. a. O. 640 A. Vgl. Anm. 204.

³⁴³ Casel, Mönchsweihe a. a. O. 10.

³⁴⁴ Oppenheim a. a. O. 50.

³⁴⁵ Testamentum, zit. ebd. 125, PG 99, 1816 C.

Der mystische Tod besagt nichts anderes als das Sich-löslösen und Herausgehoben-werden aus der Nichtigkeit und Nacktheit des Verhaftetseins an das Übel der Sünde. Das geschieht in der Kraft der Umhüllung, mit der Gottes Erlöserwille unter sinnenfälligen Zeichen die Seele des gläubigen Menschen im Mysterium mit dem pneumatischen Lichte seiner ewigen Herrlichkeit umgibt. Weil nun die Stelle des durch die Erbschuld verursachten Bruches zwischen Gott und Mensch im Bereiche des Leiblichen noch erkennbar ist, und sich im „Gesetze des Fleisches das Gesetz der Sünde“ (346) noch bemerkbar macht, muß das Sterben in diesem Bereiche auch geschaut und gespürt werden.

Was aber nach außen Tod bedeutet, wirkt nach innen reiches Leben. Wie das Taufwasser und Mönchsgewand beides vermittelt, zeigt es auch beides an. Darum spricht Cassian: „Das Linnenkleid, das sie (die Mönche) umhüllt, soll sie lehren, daß sie allem irdischen Wandel abgestorben sind. Ruft ihnen doch ihr Kleid laut zu: tot seid ihr und euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen, und: nicht mehr ich lebe, in mir lebt wahrhaft Christus“ (347). In der Lebensbeschreibung des heiligen Pachomius wird erzählt: „Tunc sanctus Palaemon spiritualibus oculis intuens Pachomii fidem, tandem patefecit aditum; eumque suscipiens, habitu monachi consecravit“ (348).

Ausdrücklich wird das Mönchsgewand mit dem Taufwasser gleichgesetzt, da ein Mönchsvater sagt: „virtutem, quam vidi stare super baptisma, vidi etiam super vestimentum monachi, quando accipit habitum spiritualem“ (349). Das gleiche tut Paul Warnefrid, wenn er bei der Erklärung des 58. Kapitels der Heiligen Regel bemerkt: „... caput (novicii) in promissione veletur et in die octavo develetur, quia vice baptismi est melota“ (350).

„Bleibt das Wort von der Mönchstaufe“, so schreibt Josef Hörmann in seinen „Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht“, „auch ein bildlicher Ausdruck, so spricht daraus doch mehr als ein bloßer zeremonieller Anklang. Es liegt ihm vielmehr die wirkliche Überzeugung zugrunde, daß in beiden hl. Feiern der Anfang eines neuen Lebens liegt. Wie die eine Taufe zum einen allgemeinen Christenstande führt, so reiht das eine *ἅγιον σκήμα* mit der Gelübdeablegung ein für allemal seinen Träger unter das Mönchtum, den einen einheitlichen

³⁴⁶ Vgl. Röm. 7, 14.

³⁴⁷ Inst. I 4.

³⁴⁸ Vita Pachom. c. 7, PL 73, 233 D.

³⁴⁹ Verba Seniorum I 9, PL 73, 994 B.

³⁵⁰ Paulus Diac., Comment. in S. Reg. a. a. O. 443; zit. bei Casel, Mönchsweihe 27.

Stand der ἀποταγή und μετάνοια; es verpflichtet und verhilft zur τελείωσις, die im ἀγγελικὸν ἐπάγγελμα vorgezeichnet ist“ (351).

Wenn der Christ der Frühzeit in die Wüste zog, um Mönch zu werden, dann tat er das in der Absicht, ganz und ungeteilt dem Ideal zu leben, das die Offenbarung Gottes vom christlichen Menschen gezeichnet hat. Mithin hatte er das Bewußtsein, daß in seinem bisherigen Leben die Verwirklichung dieses Ideales mehr oder weniger zu wünschen übrig ließ, daß er selbst noch dem Reiche der Finsternis zu sehr verhaftet war, während sein Sehnen dem Reiche des Lichtes galt. Je stärker nun das Feuer der Begeisterung für die heilige Sache lohte, um so heller mußte ihm das Sündhafte seines Lebens aufleuchten, um so mehr das Sündenbewußtsein ihm auf der Seele brennen. Weil die Alten konkret dachten, stellten sie sich die Macht der Finsternis, die sie in der Neigung und Verlockung zum Widerspruch gegen Gott in sich spürten, unter der Gestalt von Dämonen vor. Gerade im Bezirke des Sinnenhaften wird das Aufbegehren gegen die vom Schöpfer gesetzte Ordnung besonders deutlich. Die Leidenschaften gebraucht der böse Feind als Kampfmittel gegen das bessere Ich. Wie nun das Kleid als Fortsetzung und Vollendung des Leibes in der Vorstellung der Alten mit ihm in eins verschmolz, so dachten sie es sich auch als den Bereich, in dem die Dämonen ihr Unwesen trieben. So gut das Kleid von seinem begnadeten Träger eine Weihe empfängt, so gut haftet ihm auch das Böse als Mangel dieser Weihe an. Es gibt eben Grade der Helligkeit, und das Licht kann mehr oder weniger mit Dunkelheit gemischt sein.

Entledigte sich also der Christ in heiligem Entschlusse, von nun an ganz allein der Sache Gottes zu dienen, seiner weltlichen Kleider, dann hatte er infolge seiner starken Vorstellungskraft das Empfinden, sich dem Einfluß der Dämonen, also des Bösen, zu entziehen, ja selbst den Leib als das Eingangstor der finsternen Mächte abzulegen. Das war das mystische Sterben, dem dann die Grablegung in der Übernahme des Mönchsgewandes folgte. Es ist klar, daß dieses Tun viel tiefer auf die innere Bereitung des Mönches einwirkte als der bloße Willensentschluß, das Leben der Entsagung zu führen, denn das Wollen wird erst vollendet und erhärtet durch die äußere Tat.

Ähnlich wie bei der Taufe der Katechumene war jetzt der Novize in äußerster Entsagung und Hingabe im Glauben bereit, das vestimentum fidei des monastischen Lebens zu empfangen, das Mönchsgewand und damit die Weihegnade. Die

³⁵¹ Hörmann, J., Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht, ein Beitrag zur allgemeinen Bußgeschichte (1913) 76.

Übergabe erfolgte durch den pater spiritualis, einen Mönch, der als Pneumatiker galt, da er im geistlichen Leben schon weit vorangeschritten war. Über das Wesen und die Aufgabe des geistlichen Vaters hat Abt Ildefons Herwegen in seiner Schrift „Väterspruch und Mönchsregel“ bedeutsame Gedanken ausgesprochen (352).

Wichtig war es, daß der „abbas“ das Gewand am eigenen Leibe getragen hatte, bevor er damit den Novizen einkleidete. Noch heute wird es so im griechischen Mönchtum gehandhabt (353). Weil der geistliche Vater als vollendeter Mönch, der an sich schon *πνευματικός* genannt wurde (354), in der Fülle der „sapientia“ und damit in der „perfectio caritatis“ stand, hatte sein Gewand auch eine vollendete Weihekraft. Im Worte pneumatischer Weisheitslehre und im heiligen Kleide gab er sein geistliches Leben an andere weiter. Beides gehört zusammen wie die traditio symboli und die Tauchungen bei der Taufe. In Wort und Tat vollzog sich die Zeugung des pneumatischen Lebens des Mönches durch den pater spiritualis. Von seiten des werdenden Mönches dagegen genügte es anfangs, weil die Tat mehr ist als das Wort, daß er das Gewand stillschweigend übernahm und sich so dem Gesetze des monastischen Lebens verpflichtete. Erst allmählich entwickelte sich das, was wir Profeß nennen; wir haben davon bereits gehört.

Nun muß man freilich beachten, daß sich das Geschehen der Mönchsweihe auf jener Gnadenwirklichkeit abspielt, die in der Taufe grundgelegt wurde. Das Wesentliche bei der consecratio monachi bleibt selbstverständlich die Taufgnade. Durch das Ganzopfer der Entsagung flammt sie in der Seele des Mönches zu ursprünglicher Klarheit und Wärme auf. Es ist damit aber nicht die Gewähr gegeben, daß sie auch weiter brennt, sich entfaltet zu stets höherem Glanze und nicht wieder infolge menschlicher Armseligkeit und Schwäche zu kümmerlichem Wachstum zurücksinkt. Da ist es die Aufgabe der Weihegnade, die keimhaft in der Taufgnade ruhende Kraft vollkommener Heiligung zur „dauernden Vollendung“ zu gestalten, das heißt, dem Mönche die Fähigkeit zur steten in der Aszese gepflegten seelischen Bereitung zu geben, damit Gottes Heiliger Geist in ihr die Vollkommenheit des Menschen ungehindert wirken kann. Diese Gnade der Beharrung im geistlichen Leben, die Berufsgnade also, die dem Mönche einen seelischen habitus der Bereitschaft verleiht, — „parati sint monachi semper“ — wird sinnenfällig durch die Einkleidung und die damit ver-

³⁵² Vgl. Anm. 161.

³⁵³ Oppenheim a. a. O. 121.

³⁵⁴ Reitzenstein a. a. O. 148.

bundene Handauflegung und Epiklese (355) verliehen, während die Worte des geistlichen Vaters im gleichen Augenblick und im ganzen folgenden Leben das Licht der pneumatischen Seinswirklichkeit, die Flamme der „*caritas divina*“ nähren sollen stets mehr und mehr bis zur „*celsitudo perfectionis*“.

Es wird also bei der Mönchsweihe eine wirkliche Weihegnade, ein Charisma, verliehen, das in der Übergabe des Gewandes seinen symbolischen Ausdruck findet. Aus der inneren Analogie zur Taufe geht ganz deutlich hervor, daß es sich bei der Profestfeier des Benediktinermönches nicht nur um ein sacramentum im ursprünglichen Sinne handelt, um eine Bindung des Menschen an Gott, wie es dem römischen Fahneneide entspricht, sondern um ein mysterium, in dem eine tiefere Beziehung von Gott zum Menschen geknüpft wird durch ein besonderes Gnadengeschenk.

Ihre Parallele hat die Mönchsweihe in der noch älteren Jungfrauenweihe. Bei den christlichen Jungfrauen findet sich der Ausdruck „jemanden durch Übergabe des Gewandes weihen“ besonders häufig (356). Nach ihrer Auffassung vertritt das Kleid den Vermählungs- und Verlobungsring (357). Dasselbe sagt Tertullian vom Taufwasser aus: „*Anulum quoque accipit ... , quo fidei pactionem interrogatus obsignat*“ (358).

Was der Christ in der Taufe im Bekenntnisworte Gott gelobt, das bekräftigt und besiegelt er durch die Tat der Tauchung. In derselben Tat aber besiegelt Gott sein Verheißungswort, das als Taufformel in der ganzen Fülle seines heiligen Namens aus dem Munde des Priesters erklingt, indem er sein eigenes lichtvolles Leben dem Herzen des Täuflings in geheimnisvoller geistiger Durchdringung einprägt.

Somit deutet das Taufkleid wie das Mönchsgewand auf das Tun des Menschen hin, auf seinen Lebenswandel, die *conversatio morum*, die sich richtet nach der Norm der göttlichen Satzungen, denn das *vestimentum fidei* ist sacramentum und lex. Im „Dienste der Gebote Gottes“, in den die Taufe den Christen eintreten läßt (359) und den der Mönch als Beruf ergriffen hat, in der Erfüllung des göttlichen Gesetzes also, wächst die „*plenitudo legis*“, die „*caritas divina*“ nämlich, in der Seele auf, bis sie nach Gottes Plan zur Vollreife gelangt ist und, zur

³⁵⁵ Die Handauflegung kann auch fehlen; vgl. Casel, Mönchsweihe 11 ff.

³⁵⁶ Oppenheim a. a. O. 121.

³⁵⁷ Ebd. 122.

³⁵⁸ *de pudic.* 9.

³⁵⁹ Vgl. Lieger P., Römische Rituale (1936) 31 n. 10; dazu ebd. 33 n. 12: ... (damit) er freudig Dir in Deiner Gemeinde diene und fortschreite von Tag zu Tag. Vgl. S. Reg. c. 62, 9: *nec ... obliviscatur regulae oboedientiam et disciplinam, sed magis ac magis in Deum proficiat.*

zweiten Natur geworden, dem inneren Menschen anhaftet wie das Kleid dem Leibe, ungleich inniger freilich und geheimnisvoller.

So mahnt Johannes Chrysostomus die Täuflinge: „Daher beschwöre ich, Geliebte, die ganze Gemeinde, besonders aber euch, die ihr zu neuem Heile wiedergeboren seid und ein weißes Kleid genommen habt, daß ihr die Gabe, die ihr empfangen habt, rein und unversehrt bewahrt. Den Glanz eurer Kleider sollt ihr auch in eurem Wandel festhalten, und weiß seien eure Herzen wie eure Kleider“ (360). Von den Mönchen zu Tabennisi schreibt Sozomenos: „Ihr Kleid und ihr Wandel unterschied sich in einigen Dingen von dem Leben der übrigen Mönche; jedoch war es so, daß es nach Tugend streben ließ und den Geist zur Verachtung der irdischen und zur Betrachtung der himmlischen Dinge aufweckte“ (361). In der Regel des Caesarius lesen wir: „Die weltlichen Kleider ablegen und religiöse annehmen, können wir im Augenblick einer Stunde. Wir müssen aber beständig einen guten Wandel beibehalten und gegen die in verderblicher Weise süßen Vergnügen dieser Welt mit Hilfe Christi unser ganzes Leben uns abmühen“ (362).

Daß St. Benedikt um all diese Zusammenhänge wußte, steht nach den vorausgegangenen Erwägungen außer allem Zweifel. Auch die Professefeier, die in seinem Kloster auf Monte Cassino begangen wurde, zeigt in ihrem äußeren Aufbau eine deutliche Analogie zum Taufritus. Das wollen wir im folgenden betrachten.

δ. Der Professebritus im Kloster St. Benedikts.

Über die Gestalt der Professefeier auf Monte Cassino zur Zeit des heiligen Vaters Benediktus hat P. Odo Casel in der erwähnten Abhandlung über die Mönchsweihe eine Untersuchung angestellt, aus der hervorgeht, daß der heutzutage gebräuchliche Professebritus vom ursprünglichen abweicht. Eine eigentliche Darstellung der ganzen Professefeier bietet die Heilige Regel nicht. Wo im 58. Kapitel darüber gesprochen wird, handelt es sich hauptsächlich um die *promissio*; ihre Form wird näher ausgeführt, weil sie eine vom heiligen Benedikt eingeführte Neuerung ist. Nur einer kleinen, aber sehr aufschlußreichen Nebenbemerkung ist es zu verdanken, daß wir um den Beginn der Mönchsweihe im Kloster St. Benedikts wissen, wodurch der Aufbau des ganzen im Anschluß an die Tradition erkennbar wird. Nachdem der heilige Vater nämlich bestimmt

³⁶⁰ Joh. Chrysost. de resurr. sermo 8, Opera III 313 B, Mauriner; zit. bei Oppenheim a. a. O. 21.

³⁶¹ Sozomenos, KG 3, 14, PG 67, 1070 B; zit. ebd. 28.

³⁶² Reg. ad mon. 26; zit. ebd. 17.

hat, was mit dem Eigentum des aufgenommenen Bruders geschehen soll, kommt er auch auf die Kleider zu sprechen, die der Novize ja noch an sich trug. Da heißt es nun: „Mox autem in oratorio exuatur rebus propriis, quibus vestitus est, et induatur rebus monasterii“ (363). Dann wird gesagt, daß die Kleider im Vestiarium aufbewahrt werden sollen.

Aus der genannten Stelle kann man also deutlich ersehen, daß sofort — „mox“ — nach dem Einzuge ins Gotteshaus die Einkleidung stattfand. Das entspricht auch der Tradition, die Cassian bietet (364).

Diese Auffassung wird bestätigt durch Paulus Diaconus, der die Einkleidung ausdrücklich an die Spitze setzt. An der schon einmal erwähnten Stelle im Regelkommentar (365), die wir hier in größerem Zusammenhange wiedergeben wollen, schreibt er:

„(Novicius) donare debet rem suam aut pauperibus aut in monasterium. Cum hoc fecerit, tunc debet venire in oratorio et ibi exui suis vestibus et vestiri rebus monasterii in uno angulo oratorii, petitione iam facta (d. h. die Urkunde muß schon geschrieben sein). Et hoc notandum est: sive antequam promittat, sive postea vestiatur in oratorio — nihil obstat — ut caput eius (in) promissione veletur et in die octavo develetur, quia vice baptismi est melota.“

Die Worte „sive antequam promittat sive postea, vestiatur“ zeigen an, daß Warnefrid auch einen Profesbritus kannte, bei dem die promissio vor der Einkleidung stattfand. In dieser Hinsicht bleibt es freilich unverständlich, wie er sagen kann „nihil obstat — ut caput eius in promissione veletur“. Die Verhüllung des Hauptes bei der Gelübdeablegung setzt doch voraus, daß der werdende Mönch bereits das monastische Gewand mit der Kapuze trägt. Jedenfalls offenbart diese und die folgende Bemerkung „et in die octavo develetur“, daß für Paul Warnefrid der Profesbritus — im weiteren, heute gebräuchlichen Sinne — eine Taufhandlung, eine Mysterienfeier also, ist. „Die achttägige Verhüllung des Täuflings nach der Taufe ist ein uralter christlicher Brauch und soll den Tod (vor der Welt), noch mehr aber die ungeteilte Hingabe an das neue Leben symbolisieren“ (366).

Es gibt noch andere Profesbriten, die den gleichen Aufbau erkennen lassen, wie ihn Paulus Diaconus bietet. Das Pontificale Romanum (12. Jahrh.) gibt einen solchen nach dem Engelberger Codex 54 wieder (367). Demzufolge beginnt die Feier mit der Kleidersegnung, daran schließt sich die Einklei-

³⁶³ S. Reg. c. 58, 63.

³⁶⁴ Vgl. Casel a. a. O. 24.

³⁶⁵ Vgl. Anm. 350.

³⁶⁶ Vgl. Casel a. a. O. 30.

³⁶⁷ Vgl. ebd. 35.

derung an, dann wird die Profeß abgelegt und endlich das Weihegebet gesprochen. „Der Ritus des Engelberger Codex trägt in seiner Einfachheit und Tiefe ganz das Gepräge der glücklichen benediktinischen Frühzeit, in der der Geist des Mönchtums mit dem römischen Geiste nüchterner, hoheitsvoller tiefer Klarheit einen engen Bund geschlossen hatte“ (368).

Eine sehr bemerkenswerte Verschiedenheit, die unsere Auffassung nur bestätigen kann, zeigt der Ritus in dem von M. Hittorp herausgegebenen *Ordo Romanus*. „Dessen Teile sind verschiedenen Alters und Ursprungs: Ménard und Haefen fassen ihn als römisch auf und wollen ihn sogar Gregor dem Großen zuschreiben“ (369). Hier wird folgende Reihenfolge angegeben: Litanei, Kleidersegnung, Ausziehen der Weltkleider, abrenuntiatio, Einkleidung, Suscipe, Weihegebet. Statt des positiven Versprechens ist hier die Absage eingeschaltet, und zwar in enger Anlehnung an den Taufritus vor der Einkleidung und nach Ablegen der Weltkleider, wie ja auch der Täufling vor dem Hinabsteigen in das Taufwasser, das bei der Mönchsweihe vom Gewande vertreten wird, seine abrenuntiatio satanae vollzog.

Der obengenannte „höchstwahrscheinlich römisch-benediktinische Mönchsweiheritus“ des Engelberger Codex beruft sich auf einen Canon im Poenitentiale des Erzbischofs Theodor von Canterbury († 698), in dem ausdrücklich von der Verhüllung des Mönches und den Weihegebeten gesprochen und gesagt wird, daß die Mönchsweihe eine zweite Taufe ist:

„In monachi vero ordinatione abbas debet missas agere et tres orationes super caput eius complere, et septem dies velet caput suum cuculla sua et septimo die abbas tollat velamen suum. Sicut in baptismo presbyter solet infantibus auferre, ita et abbas debet monacho, quia secundum baptismum est iuxta iudicium patrum, in quo omnia peccata dimittuntur“ (370).

Ganz gewiß schwebte auch dem heiligen Vater Benediktus das Taufgeschehen vor Augen, da er die Termini für die Profeß seiner Mönche wählte. War der Novize (novitiolus = catechumenus bei Tertullian und umgekehrt bei den Mönchsvätern!) eingekleidet, dann stand er im Taufwasser, das erfüllt ist von der „virtus Spiritus Sancti“. Mehr noch: er war ganz untergetaucht, denn auch sein Haupt war verhüllt, während er seine Gelübde in Frage und Antwortform ablegte: „Promittis ...? Promitto.“ Die Worte des Versprechens waren zugleich Worte des Bekenntnisses, Erklärung dessen, was er in der Tat der Einkleidung bereits bekannt hatte. Wenn das Gewand nun den Wandel symbolisiert, dann müssen auch die Worte der

³⁶⁸ Ebd. 38.

³⁶⁹ Vgl. ebd. 41/42.

³⁷⁰ Vgl. ebd. 32-34.

Profeß eines Mönches das Mönchsleben zum Inhalt haben. Weil das Gewand des Mönches aber nicht nur Zeichen für einen Stand und Beruf in seinem natürlichen, sichtbaren Lebensablauf ist, sondern erfülltes Symbol, das hinweist auf das pneumatische Lichtkleid der „*caritas divina*“, darum können die Worte der *promissio* nicht nur ein äußeres, rechtlich greifbares Tun besagen, sondern müssen gleichfalls als erfüllte Symbole in derselben Ordnung wie das Gewand einen pneumatischen Kern besitzen, im weiteren Sinne inspirierte Worte sein. So heißt es ja in der *Praefatio* vor der Übergabe des Glaubenssymbolen an die *Katechumenen*: *suscipientes evangelici symboli sacramentum a Domino inspiratum* (371).

Wir betreten somit die letzte Stufe im Aufbau dieses Abschnittes über die Beziehung von Taufe und Mönchsweihe und vergleichen die drei Taufgelübde mit dem dreifach gegliederten Berufsversprechen des Benediktinermönches.

ε. Taufsymboll und Profeßformel.

Bevor wir den Vergleich zwischen den einzelnen Gliedern der Gelöbnisse bei Taufe und Mönchsweihe anstellen, wollen wir uns in kurzen Zügen die Eigentümlichkeiten des Taufsymbols noch einmal vergegenwärtigen.

Symbol wie Tauchung gehören zum „*vestimentum fidei*“. Wie das Gewand ist das Symbol eine Gabe Gottes, ein *mysterium*, sein Bekenntnis andererseits genau wie das Gewand der Ausdruck, die Offenbarung der inneren *fides* als gegebene, objektive Seinswirklichkeit göttlichen Lebens, die den Glauben im Sinne der subjektiven Aufgeschlossenheit für diese *fides* überkleidet und erfüllt. Sofern diese Gnadengabe erhellendes Licht ist, wird sie *fides-sapientia* genannt, sofern sie wärmende Kraft ausstrahlt, heißt sie *caritas*, die der heilige Paulus als „*plenitudo legis*“ bezeichnet.

Darum sind Taufwasser und Taufkleid wie Glaubensbekenntnis *sacramentum* (= *mysterium*), erfüllte Symbole, und zugleich *lex*. In ihnen spiegeln sich die „*leges divinae*“ wieder, auf die der Fahnenaid für die *militia Christi* sich erstreckt. Aus diesem Grunde enthält das Glaubensbekenntnis auch die christliche *disciplina*, aus der die dem Gesetze gemäß wirkende Kraft der *fides* erkennbar wird. So wird es zur *regula fidei*, nach der sich das Leben des Christen ausrichtet, wenigstens ist sie in ihm enthalten und aus ihm zu ersehen. Aufgebaut auf der Taufformel, wird das Symbol zum Inbegriff der christlichen *institutio*, zur Summe der Gebote des dreifaltigen Gottes und seines Leibes, der Kirche.

³⁷¹ Vgl. Anm. 299.

Das Glaubenssymbol ist somit auch die Grundlage für die regula jeglicher Einrichtung innerhalb der Kirche, die von ihr anerkannt aus ihrem Geiste lebt. Denn alles, was im Schoße der Kirche sich abspielt, ist erfüllt von ihrem pneumatischen Leben. In ihr erfährt auch der Begriff „Regula“, „der die ganze Erbmasse des griechischen *κανών* in sich trägt“, seine letzte und höchste Erfüllung. „In der griechisch-hellenistischen Philosophie diente dieses Wort zur Bezeichnung nicht nur juristischer Anordnungen, sondern auch zur Bezeichnung geistiger, ethischer, logischer und metaphysischer Gesetze, wodurch es zum Ausdruck des höchsten geistigen „Maßstabes“ wurde, nach dem der menschliche Geist sich auszurichten hat. Der Kanon, die regula im Sinne der hellenisch-hellenistischen Philosophie ist also keineswegs nur eine Sammlung von Gesetzesvorschriften, sondern im letzten Sinne die Stimme des göttlichen Logos, der die ganze Natur durchdringt und in der Brust des Menschen spricht. Mit diesem Bedeutungsinhalt beladen, ist das Wort regula in den Sprachgebrauch des Christentums übergegangen, das ja von Anfang an den Logos und das Pneuma, d. h. die ewige göttliche Wahrheit und das göttliche Leben, wie es sich im Sohne und im Heiligen Geiste vom Vater her geoffenbart hat, in den Mittelpunkt seines Lebens stellte. Man spricht von einer regula veritatis, regula fidei. So lebt das Mönchtum nicht äußeren Gesetzesparagraphen, sondern nach der Richtschnur des monastischen Pneumas, der monachus regula, wie Gregor oft sagt“ (372).

Die Profeß des Benediktinermönches ist demnach nichts anderes als das Versprechen auf die Sancta Regula des heiligen Abtes und Gesetzgebers von Monte Cassino in der ganzen Tiefe und Weite, die dem Begriff einer christlichen „regula“ zukommt. Hildemar führt nach der Erklärung des 58. Kapitels in seinem Kommentar den Profeßritus an und leitet ihn ein mit den Worten: „Incipit ordo, qualiter debet agere novicius, quando regulam promittit“ (373). Die Gelübde des Mönches enthalten also auch die regula fidei und sind deshalb nur eine andere Gestalt des Taufsymbols, die sich aus der besonderen Norm der „vita sublimis“ ergibt.

R. Reitzenstein bemerkt im Laufe seiner genannten Untersuchungen: Es erweckt den Anschein, daß „jene ursprüngliche freie *ὁμολογία πρὸς θεόν*, die bei der Einkleidung des Mönches und seiner Verpflichtung auf die Regel vorausgesetzt erscheint ... nach allgemeiner Anschauung die Taufformel

³⁷² Siehe Casel, Benedikt als Pneumatiker a. a. O. 106/107.

³⁷³ Vgl. Casel, Mönchsweihe 30.

[das auf der Taufformel aufgebaute Symbol] in sich schließen und überbieten muß“ (374).

So wollen wir jetzt die einzelnen Glieder der Taufgelübde und der Mönchsprofeß miteinander vergleichen, um den pneumatischen Kern und die innere Einheit der drei Gelöbnisse des Benediktinermönches vollends zu erkennen.

Bei der Profeß setzt der Mönch bewußt eine Handlung, die das vertiefen soll, was er selbst oder sein Stellvertreter einst bei der Taufe gelobten. Bevor er aber damals in den „Dienst der himmlischen Gebote“ eintreten durfte, mußte er erst einem anderen abschwören, dem Widersacher Gottes.

Die *abrenuntiatio satanae*, die in drei Stufen sich vollzieht, enthält ebenfalls die wesentlichen, grundlegenden Gedanken, die wir im römischen Fahneneide feststellten: Beginn — Entwicklung — Ziel.

So fragt der Priester den Täufling: „Sagst du ab dem Satan?“ „Ich sage ab.“ Das bisherige Ziel wird aufgegeben. „Und allen seinen Werken?“ „Ich sage ab.“ Das Leben, das Tun im Hinblick auf das Ziel wird geändert. „Und allen seinen Lockungen?“ „Ich sage ab.“ Der Mensch verschließt sein Gehör den Lauten, die vom Ziele ausgingen und ihn dahin bringen sollten.

Der „*aversio a satana*“ folgt die „*conversio ad Deum*“. Ein neues Ziel wird in das Blickfeld des Täuflings gerückt, dem er sich nun zuwenden will. „Glaubst du an Gott den allmächtigen Vater, den Schöpfer Himmels und der Erde?“ „Ich glaube.“

Der Vater ist die Fülle und der Inbegriff des Seins, der Himmel und Erde ins Dasein gerufen hat und darin erhält; „in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (375). Der Vater ist das Ziel der christlichen Hoffnung, der die *stabilitas* des Mönches entspricht. In ihr prägt sich das Ruhem in der neuen Daseinsweise aus, das Verharren im neuen Leben, — nach innen für den Christen in der göttlichen Tugend der Hoffnung, die ihn auf dem Wege zur Vollendung in der Gotteinung aushalten läßt, nach innen und außen für den Mönch in der *stabilitas*, zunächst als *stabilitas militiae Christi*, die dann über die „*fraterna acies*“ (376) als korporative Beständigkeit folgerichtig in der *stabilitas loci* ihren letzt-natürlichen Ausdruck findet.

Die zweite Frage des Priesters an den Täufling lautet: „Glaubst du an Jesus Christus, seinen einzigen Sohn, unseren Herrn, an dessen menschliche Geburt und Leiden?“ „Ich

³⁷⁴ Reitzenstein a. a. O. 258.

³⁷⁵ *Ap. G.* 17, 28.

³⁷⁶ *Vgl. S. Reg. c.* 1, 9.

glaube.“ Der Mensch schließt sich auf für das ewige Wort, das „im Anfang bei Gott war“ (377), für das „wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet“ (378), und ihm neue Erkenntnis, die sapientia, vermittelt. Der innere Zusammenhang mit dem Glauben und dem Gelübde des Gehorsams ist ersichtlich. Der Hinweis auf die menschliche Geburt und das Leiden läßt Christus als den erscheinen, der „sich selbst erniedrigte und gehorsam ward bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze“ (379).

„Glaubst du auch an den Heiligen Geist, die heilige katholische Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, die Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben?“ „Ich glaube.“ Der Heilige Geist, der Wesensgrund der Kirche und der Gemeinschaft der Heiligen, der die Umwandlung des Leibgewandes bewirkt und die Fülle des ewigen Lebens verleiht, trägt auch die „caritas divina“, die innerste Wirkkraft der *conversatio morum* des Mönches. Denn die „Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns verliehen wurde“ (380).

Bemerkenswert ist, daß Augustinus diese Römerbriefstelle bei der Erklärung des *Suscipe*-Verses, den der Mönch nach der Profeß dreimal singen soll, anführt:

„Qui iam dixerat, Susceptor meus [Anschluß an den vorausgehenden Vers], *poscit magis magisque suscipi* [Tugendwandel, Wachstum in der Gotteinung als Gottestat] [mysterium!] et ad illud, propter quod tolerat tam multa molesta, perducitur; ... et expectantes redemptionem corporis nostri, spe salvi facti sumus, et quod non videmus sperantes, per patientiam expectamus [stabilitas!]. Sed spes non confundit, si charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Propter quem largius accipiendum [im vestimentum fidei, also in Wort und Tat des Mysteriums, setzt voraus die oboedientia als gläubig-gehorsame Haltung] clamatur ad Patrem: Ne confundas me ab expectatione mea“ (381).

Wir sehen, wie innig die drei Glieder der benediktinischen Profeßformel zusammenhängen. Aufgebaut auf der Taufformel sind sie die rechtlichen Begriffe und Termini der idealen christlichen Lebensordnung und wurzeln wie diese selbst im einen und einzigen Lebensgrunde des dreifaltigen Gottes.

Anteil am göttlichen Sein erhält der Mensch durch das Gewand der göttlichen Herrlichkeit, mit dem er in der Taufe überkleidet wird. Darum ist das Taufkleid einziges Zeichen für alle drei göttlichen Tugenden, dementsprechend das Mönchsgewand für alle drei Gelübde. In einer Mönchsvita heißt es:

³⁷⁷ Joh. 1, 2.

³⁷⁸ Joh. 1, 9.

³⁷⁹ Phil. 2, 8.

³⁸⁰ Röm. 5, 5.

³⁸¹ PL 37, 1570.

„Aurum ... ignitum probatum Christus Dominus noster est. Et ... qui voluerit eum in sede sui pectoris habere, statim divitias coelestes promeretur, et vestimentis albis induetur, id est fide, spe et caritate“ (382).

Das Mönchsgewand zeigt als bleibendes, stets getragenes Symbol den Beruf und die Beständigkeit im Berufe an, sofern es Bild und Ausdruck der *lex divina* ist, deutet es den Wandel nach diesem Gesetze an, das sich in der *Regula* verkörpert, als *vestimentum fidei* weist es auf die gläubige Aufgeschlossenheit des Gehorsams hin. Das Kleid des Mönches ist Zeichen seiner Weihegnade seelischer Bereitschaft, die sich ausprägt als stete Bereitschaft in der *stabilitas*, als Bereitschaft zum Handeln in der *conversatio morum* und als Bereitschaft zum Hören in der *oboedientia*.

So schlingen sich die drei Gelübde des Benediktinermönches zu unlöslicher Einheit ineinander, ein herrliches Spiegelbild des dreieinen göttlichen Lebens, dessen Widerschein in der gesamten sichtbaren wie unsichtbaren Schöpfungsordnung uns aufgeleuchtet ist.

Eine Frage möchte sich vielleicht noch nahe legen: Wenn St. Benedikt in der Profeß seiner Mönche die erweiterte Gestalt des Taufsymbols sah, warum hielt er sich in der äußeren Anordnung der Profeßglieder nicht auch an die Reihenfolge der Taufgelübde? Man könnte darauf antworten mit Hinweis auf die Imponderabilien des Lebens oder die schöpferische Freiheit des Gesetzgebers, der den Kern der Gelübde in den Mittelpunkt rückt. Doch dürfen wir mit gutem Grunde annehmen, daß die formelle Gestaltung der benediktinischen Profeßformel ihr Vorbild in den drei Abrenuntiationen Cassians hat. Diese drei Stufen der einen *ἀποταγή* (*renuntiatio*) des Mönches war ja dem heiligen Vater geläufig, ihm gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen. Die Verpflichtung zur Entsagung erfolgte zuerst durch Übernahme des Gewandes, das mithin auch die drei Stufen anzeigte. Es liegt nahe, zu vermuten, daß St. Benedikt diese Entsastungsstufen seiner Profeß in positiver Formulierung unterlegte, da er ohne Zweifel die inneren Beziehungen der Glieder und der Formeln durchschaute.

Alles in allem leuchtet ein, daß die drei Gelöbnisse des Benediktinermönches nicht rein aus formellen Gründen und nur lose nebeneinander stehen, sondern daß sie drei Äste ein und derselben Wurzel sind. Wir wollen versuchen, noch weitere Eigentümlichkeiten ihrer Bedeutung zu erkennen, indem wir jeweils das Verhältnis eines der äußeren Glieder zum Mittelgliede betrachten.

³⁸² Vita Ss. Epict. et Astionis c. 5. PL 73, 396 A.

d) *Stabilitas und conversatio morum.*

Das Gelübde der Berufsbeständigkeit des Benediktinermönches entspricht sachlich der *abrenuntiatio prima* bei Cassian, die auch *localis* oder *corporalis* genannt wird. Nur wendet sich der Blick Cassians rückwärts und betrachtet den Verzicht, während Benedikt die Gabe und Aufgabe auch im Wortbild bezeichnet. Dasselbe gilt natürlich für die beiden anderen Entsagungsstufen und Gelübde. Es handelt sich also um zwei verschiedene Betrachtungsweisen ein und derselben Sache, denn die *abrenuntiatio* als einmalige Handlung bedeutet *conversio ad Deum*. Das gilt für den Täufling wie für den Mönch. Tertullian sagt: „Cum aquam ingressi christianam fidem in legis suae verba profitemur, renuntiasse nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur“ (383), und bei Pachomius lesen wir: „Abrenuntiemus huic vitae, ut Deo vivere valeamus“ (384).

Gleich dem Eintauchen ins Taufwasser bedeutet und bewirkt die Übernahme des Mönchsgewandes in entsprechender Weise die Reinigung von Sünden, den mystischen Tod. Da das Mönchskleid Zeichen des Grabes ist, das den Mönch vor den Augen des bösen Feindes verbirgt, zugleich aber den Wandel anzeigt, besagt es das stets wiederholte Sterben im Leiden, das heilsam nur getragen werden kann in christlicher Hoffnung und Geduld. Darum schreibt St. Benedikt am Schlusse des Prologes seiner Regel: „... usque ad mortem in monasterio perseverantes, passionibus Christi per patientiam participemur“ (385).

Aus der Hoffnung auf den endgültigen Sieg und Triumph bei der Wiederkunft des Herrn schöpft der Wille die Kraft zum steten Einsatz der geistlichen Waffen gegen den Feind, den er überwinden muß in körperlicher und geistiger Ascese. Deshalb wird das Kleid des Mönches auch als Bußgewand bezeichnet (386), das ähnlich wie das Taufwasser das Kreuz darstellt, an dem der christliche Mönch mit Christus gekreuzigt ist (387).

Das Ausharren in der *stabilitas* verbindet sich mit dem Parusiegedanken. Der Mönch soll Ausschau halten nach der Stunde, da für ihn das Kreuz in Herrlichkeit am Himmel erscheinen wird, wenn der Herr kommt zum Gericht. Darum hält St. Benedikt in der Heiligen Regel den Mönchen wie vor

³⁸³ de spect. 4.

³⁸⁴ Pach. monita, Pachom. Lat. 152, 13ff.

³⁸⁵ S. Reg. Prol. 128f.

³⁸⁶ Vgl. Oppenheim a. a. O. 30 Anm. 9.

³⁸⁷ 387. Vgl. Text zu Anm. 204.

allem dem Abte als letztes Furchtmotiv das „rationem reddere“ vor Augen (388).

Eng verknüpft mit der Enderwartung ist das Verharren am Orte. In der *Historia monachorum* des Rufinus heißt es:

„(Monachi) intentis ergo suo quisque loco animis, velut boni patris Christi expectant adventum: aut tamquam miles paratus in castris imperatoris praesentiam, vel ut fideles servi adventantem dominum“ (389).

Das Monasterium ist der Ort, wo die brüderliche Gemeinschaft lebt, in die das Gelübde der stabilitas den Mönch eingegliedert hat. Sie wird im Frieden erhalten, geordnet und gelenkt durch die „lex Regulae“. Wie das Mönchsgewand, ist darum auch das Monasterium ein erfülltes Symbol der stabilitas conversationis secundum Regulam, es ist in Wahrheit eine „domus Dei“ und nimmt, wie das Gotteshaus durch die Konsekration, durch seine Benediktion und den heiligen Wandel gottgeweihter Menschen in der ihm eigentümlichen Weise am Sein des ewigen Zieles teil. Das Kloster ist so in innerlich abbildlicher Wirklichkeit „coelum“, „tabernaculum Dei“, das Anteil besitzt an der Segensfülle des ewigen „regnum coelorum“ (390).

Dem Gewande gleich stellt auch das Kloster nach außen hin das dunkle Grab dar. In seinem Inneren aber vollzieht sich die „conversatio coelestis“, der von der lex divinae caritatis gespornte Tugendwandel des Mönches. Sehr fein drückt diesen Gedanken der heilige Basilius aus, wenn er schreibt:

„Dominus tum per seipsum, tum per Apostolos docuit generatos ex spiritu, spiritum fieri. Atque in hoc rursus imitabimur carnalem generationem; primum quidem mutantes locum et mores transformantes, in eo quod internus homo spiritu corroboratur, ut possimus dicere: Nostra enim conversatio in coelis est, corpus quidem in terra tamquam umbram circumferentes, animam vero una cum coelestibus conversantem custodientes“ (391).

Dem Wechsel des Ortes entspricht also ein Wechsel der Sitten. Darum kann die erste Entsagungsstufe nicht ohne die zweite sein: „nihil ergo nobis proderit abrenuntiatio corporalis et localis . . ., si renuntiationem cordis quae sublimior et utilior est non valuerimus similiter obtinere“, lehrt Cassian (392).

Somit weist die stabilitas ohne weiteres auf die conversatio morum hin; für beide sind Ort und Gewand Bild und Zeichen. Denn in der Anschauung des heiligen Benedikt bedeutet „das Kloster verlassen“ und „das Mönchskleid ausziehen“ ein und

³⁸⁸ Vgl. S. Reg. c. 2, 14f. 103. 107. 113ff. 31, 18.

³⁸⁹ Prol., PL 21, 390.

³⁹⁰ Vgl. S. Reg. c. 31, 19. 41; 53, 50; 64, 15.

³⁹¹ Basilius, de bapt. I 2, a. a. O. 644 E.

³⁹² Coll. III 7, 7.

denselben Vorgang, und dieses Geschehen hat ungeheure Folgen, die zusammengefaßt sind in dem Wort „perire“. Wer aus eigener Schuld die brüderliche Gemeinschaft verläßt und das Mönchskleid ablegt, kehrt zurück in die Nacktheit und Nichtigkeit des menschlichen Lebens „suadente diabolo“ (393). Mit solchem uns heutigen Menschen nahezu unfaßbarem heiligen Ernst sah der Schöpfer der abendländischen Mönchsregel das Gelübde der stabilitas.

M. Rothenhäusler hat in einigen kleineren Abhandlungen über die Beständigkeit des Benediktiners geschrieben (394) und dargetan, daß es sich bei der stabilitas für St. Benedikt um korporative Beständigkeit handelt (395). Den Umstand, daß St. Benedikt die stabilitas als ausdrückliches Gelübde in die Profießformel aufgenommen hat, begründet er damit, daß der heilige Vater „gleich den Synoden im benachbarten Gallien zu seiner Zeit eine hinreichende Kette übler Erfahrungen, wohl auch eigene, vor sich gehabt oder von den synodalen Maßnahmen gegen den Wechsel Kenntnis erhalten und ihre tiefe Begründung klar durchschaut hat, um sich ein für allemal für stabile Zönoniten zu entscheiden“ (396). „Gerade die Möglichkeit des Wechsels war ein Hauptanlaß der Mißstände, gegen die man seit langem kämpfte. Die Forderung der unbedingten Verbandsbeständigkeit, vor der Aufnahme gestellt, war für die Erneuerung des Mönchtums höchst bedeutsam; sie war aber auch neu und für jene Zeiten schwierig. Das waren die Gründe, die Benedikt veranlaßten, sie aus dem allgemeinen Inhalt des Regelgehorsams herauszuheben und zum Gegenstand eines besonderen Gelübdes zu machen“ (397).

Man kann ohne Bedenken dieser Begründung zustimmen. Die Übel der damaligen Zeit haben sicher den klösterlichen Gesetzgeber mit veranlaßt, durch das ausdrückliche Gelübde der Stabilität den Mönch auch rechtlich an die brüderliche Gemeinschaft zu binden. Aber gerade die Mißstände, die aus dem Wechsel der Gemeinschaft und des Ortes entstanden, zeigen die Störung einer inneren Ordnung an. Denn jedes Übel kommt aus der Unordnung. Da nun die Regel St. Benedikts die idealpraktische Gestaltung der christlichen Lebensordnung enthält, muß auch die Profießformel als das Symbol dafür eine recht-

³⁹³ Vgl. S. Reg. c. 58, 67ff. u. c. 59, 18.

³⁹⁴ Rothenhäusler, M., Ältestes Mönchtum und klösterliche Beständigkeit (BM 3 [1921] 87–95, 223–227); Die Beständigkeit des Benediktiners (Ebd. 345–357); Die rechtlichen Wirkungen der benediktinischen Beständigkeit (Ebd. 440–454).

³⁹⁵ Ebd. 349.

³⁹⁶ Ebd. 348.

³⁹⁷ Ebd. 355.

liche Gestalt haben. In der juristischen Notwendigkeit spiegelt sich die geistig-pneumatische Wesenhaftigkeit der *stabilitas* wieder. Beide Momente treffen zusammen und verschmelzen im Ausdruck dieses Gelübdes zu innerer Einheit. Der juristische Terminus ist also nur die äußerste Spitze eines Astes, der den an sich gebundenen Menschen zugleich an die Wurzel bindet. Rechtliche Form und innerer Wesensgrund der *stabilitas* wie auch der beiden anderen Gelübde sind zwei unterscheidbare, aber nicht trennbare Seiten, die sich zueinander verhalten wie Leib und Seele der einen Menschennatur.

Eine rein formelle Betrachtung der Gelübde ist darum nicht statthaft, denn sie führt irre. Wenn Rothenhäusler schreibt: „Im Gelübde der Verbandsbeständigkeit liegt keineswegs auch das Gelübde, die Regel zu beobachten“, so können wir uns dieser Meinung nicht anschließen, auch wenn sie begründet wird mit dem Hinweis, daß jemand Mitglied eines Vereins sein kann, ohne das Statut oder die Verordnungen des Vorstandes zu befolgen (398). Man mag das im rein natürlichen Bereiche vielleicht noch gelten lassen, aber die klösterliche Gemeinschaft ist kein bürgerlicher Verein. Denn die Gelübde binden ihn an den einen Lebensgrund: Gott. „Der eigentliche Herr des Mönches ist Gott, in dessen besonderen Dienste der Mönch sich begibt“ (399). Wer die Beständigkeit im Dienste Gottes am Orte seiner Berufung gelobt, der verspricht damit zugleich auch die Erfüllung der Dienstvorschriften, soll das Gelübde überhaupt seinen Sinn behalten.

Gewiß ist es richtig, daß „die Regel nicht formeller Gegenstand aller drei Gelübde“ ist, aber sie ist auch nicht rein formeller Gegenstand des Gelübdes der *conversatio morum*. Vielmehr ist sie in ihm enthalten, denn der Terminus des zweiten Profeßliedes geht ja in seiner Bedeutung über das hinaus, was das Wort *observatio regulae* besagt. Formell bezeichnet er wohl die Beobachtung der Regel, aber im weiteren und tieferen Sinne, der auf den geistig-pneumatischen Wesenskern des Gelübdes zielt. Der Begriff „*mores*“ ist eben so fein und durchsichtig, daß er mehr sagt als Erfüllung äußerer Pflichten und doch wieder an die werktätige Beobachtung der Regel bindet. Man könnte vielleicht von einer mittelbar-formellen Verpflichtung zur *observatio regulae* durch das Gelübde der *conversatio morum* sprechen, weil sie doch wieder in einem höheren Grade als nur sachlich in diesem Gelübde enthalten ist.

Die Verletzung der *conversatio morum* verletzt auch die *stabilitas*, da sie ein Bestandteil der Regelvorschriften ist, und

³⁹⁸ Ebd. 444.

³⁹⁹ Rothenhäusler, Aufnahmeordnung 84.

umgekehrt, weil ein Verharren in der Gemeinschaft ohne die von der Ordnung geforderte Dienstleistung zum toten, unnützen Gliede macht, das den Organismus nur gefährdet und deshalb abgeschnitten werden muß (400).

Dasselbe gilt für das Gelübde des Gehorsams. Es ergibt sich aus der *conversatio morum* und der *stabilitas*. Eine Gemeinschaft bedarf eines geistigen Mittelpunktes, eines Hauptes. Ohne es kann Einheit, Friede und Ordnung nicht aufrecht erhalten werden. Darum können wir die Meinung, daß die Verletzung des Gehorsams an sich nicht die Stabilität verletze (401) nicht teilen. Ein „an sich“ ist hier eben nicht möglich. Weil der Abt als *pater familias* alle Gewalt in Händen hat, die ihm von Gott verliehen ist, und dadurch die ganze klösterliche Familie in höchster Weise darstellt, wirkt der Ungehorsam gegen den geistlichen Vater zugleich als Verstoß gegen die Ordnungsmacht der Gemeinschaft, der zum Ausschluß aus ihr drängt. Man vergleiche nur den Ausspruch des heiligen Vaters im 65. Kapitel über den *praepositus* des Klosters: „*Quod si et postea (nach wiederholter Mahnung und Bestrafung) in congregatione quietus et oboediens non fuerit, etiam de monasterio pellatur*“ (402). Die Bedrohung der *stabilitas* durch den Ungehorsam ist zugleich ihre Verletzung, wie man einen Baum anschneidet solange, bis er fällt. Der Austritt aus dem Kloster ist nur mehr die rechtlich-sichtbare Äußerung dessen, was im Inneren des Menschen längst vollzogen war.

Im Grunde legt also der Benediktinermönch nur ein einziges Gelübde ab. Wie der Täufling seinen Glauben bekennt, so der Mönch seine *ἀποταγή* oder *πνευματικὴ πολιτεία*, die auf drei Grundsäulen ruht, dem dreifachen Inhalte der „*mores*“ entsprechend. Diese drei Säulen, die den klösterlichen Tugendwandel des Mönches, seine *conversatio spiritalis* oder *coelestis*, in seiner Unwandelbarkeit als Gesetz, in seinem werktätigen Fortschreiten auf dem von der Regel vorgezeichneten Wege und in seiner Aufgeschlossenheit für den Wirk- und Wesen Grund der Gesetzesregel darstellen, sind die Anknüpfungspunkte für die Verpflichtung des Mönches zum monastischen Leben. Die drei Bindungen stehen in einem wechselseitigen Spannungsverhältnis, und wo eine Bindung gelöst wird, tritt bei den anderen eine Lockerung und fortschreitend als naturnotwendige Folge eine Lösung ein.

Die Dreizahl der Gelübde ist also vom rechtlichen Standpunkt aus gesehen, nicht erforderlich. Die Geschichte der

⁴⁰⁰ Vgl. S. Reg. c. 28, 17: *tunc iam utatur abbas ferro abscisionis.*

⁴⁰¹ Rothenhäusler, BM 3, 443.

⁴⁰² S. Reg. c. 65, 50ff.

benediktinischen Profeßformel hat das ja gezeigt. Die Begründung der Dreizahl liegt vielmehr in größerer Tiefe, wobei es freilich nicht hindert, daß vor allem bei der *stabilitas* äußere Umstände auftraten, die eine Betonung der ihr zugrunde liegenden Wesensbedingtheit der Schöpfung in einer dem christlichen Lebensideal gemäßen Gestalt verlangten.

Am wenigsten notwendig wäre an sich die Herausstellung des Gehorsams gewesen. Denn ein Tugendwandel innerhalb einer Gemeinschaft ohne Gehorsam ist einfach unmöglich. Er wird ja zudem von der Regel immer wieder eingeschärft. Als drittes Glied in der benediktinischen Profeßformel hat aber die *oboedientia* als Grundhaltung ihre eigene Bedeutung und Beziehung zur *conversatio morum*.

e) *Oboedientia* und *conversatio morum*.

Die *abrenuntiatio prima* (*localis, corporalis*) Cassians entspricht unter bestimmtem Gesichtspunkte der *stabilitas* bei Benedikt; sie bedeutet die Voraussetzung, das Fundament der *conversatio* von außen her gesehen. Das Monasterium ist als räumlich-sichtbares, bleibendes Zeichen Bild der Beharrung, aber auch Bild der *Regula*, genau wie das Gewand in beiden Fällen. Die „*observatio regulae*“ als Ausprägung der „*lex divina*“ im äußeren, rechtlichen Lebensbereiche hinwiederum nennt der heilige Vater „*initium*“ im Sinne von *fundamentum* der *conversatio morum* des Mönches.

Zugleich aber bewirkt die erste Entscheidungsstufe einen anderen Anfang, sie legt einen anderen Grund von innen her gesehen. „*Prima monachi abrenuntiatio, timere Deum*“. Diesem Väterwort sind wir bereits begegnet. Die Furcht Gottes aber ist Anfang der Weisheit. Gläubig-ehrfürchtiger Erwartung wird das Lichtkleid der Weisheit geschenkt. Das Gewand gehört zum Leib, den es vollendet. Der Leib kann betrachtet werden in doppelter Weise in seiner Eigenschaft als Organ oder als Erscheinung der Seele. Als Organ empfängt er und vermittelt er der Seele die Erkenntnis, wodurch die Kraft zum Handeln ausgelöst wird, insofern ist er Fundament. Die begnadete Seele nun trägt ein Leibgewand pneumatischer Natur, das die Strahlen des göttlichen Lichtes aufnimmt und der Seele mitteilt. Im Träger dieses Gewandes aber wird eine Haltung vorausgesetzt, die als Glaube in Ehrfurcht und Gehorsam dem *mysterium tremendum* Gottes mit empfangender Gebärde gegenübersteht und zugleich als Hoffnung dem *mysterium fascinosum*, dem höchsten Gute, in Sehnsucht sich zuneigt, durchglüht und getragen von der Liebe, die Gottes- und Menschentat in eins ist.

Die fides als ehrfürchtige Haltung des Menschen und Gottesgabe zugleich ist das Auge und Ohr des pneumatischen Leibes, die Aufgeschlossenheit für das göttliche Licht und Wort, das die „*lex divina*“ als Weisheit und Wirkkraft vermittelt. Mit dem Hören und Sehen ist die Fülle geistigen und geistlichen Lebens des Menschen verknüpft. Das Wort bringt Einsicht, nach der sich das Leben gestaltet.

Die Bereitschaft zum Wort heißt *oboedientia*, zum göttlichen Wort: *fides*. Betont das Gelübde der *stabilitas* die Bereitschaft in ihrer mysteriösen, d. h. natürlich-übernatürlichen Grundlage, dann auf ihr aufbauend das Gelübde der *conversatio morum* die Bereitschaft zur Tat. Die aber wird genährt vom göttlichen Wort. Deshalb ist die Bereitschaft zum Wort im Sinne der *oboedientia* als sichtbarer Ausdruck der Glaubenshaltung, wiederum von innen her Grundlage der *conversatio morum*. So nennt Eucherius in einer Homilie den Gehorsam: „*tunc irruent (flumina passionum et tribulationum) in domum illam, quae sine fundamento oboedientiae aedificata est*“ (403).

Es kann daher nicht wunder nehmen, daß der klösterliche Gesetzgeber von Monte Cassino seine *Regula*, die Summe der Vorschriften für die praktische tugendhafte Betätigung seiner Mönche, mit der bildhaften Darstellung der *oboedientia* beginnt: „*Obsculta, o fili, praecepta magistri, et inclina aurem cordis [= mentis] et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter comple*.“

Das „*excipere*“ und „*complere*“ gehören unzertrennlich zusammen. Wo das eine verkümmert, geht auch das andere zugrunde. Wir sehen, daß auch die Bereitschaft zur Tat die zum Wort, d. h. zum Hören des Wortes mit aufbaut. So finden wir in den drei Gelübden eine Stufung von innen nach außen und von außen nach innen in wechselseitiger inniger Durchdringung. Vom Unsichtbaren her steigen die Begriffsinhalte zum Sichtbaren auf und die natürliche Gegebenheit bildet umgekehrt die Grundlage für das pneumatische Geschehen. Jedes Glied der Profieformel trägt also Züge des anderen an sich. Alle drei Ausdrücke sind rechtliche *Termini*, besagen zunächst mit den Sinnen wahrnehmbare Tatsachen. Nichts aber ist so fein und am wenigsten greifbar als das Wort, das aufklingt und vergeht. Das Tun erfolgt auch in stetem Werden und Vergehen, aber es ist sichtbar und nimmt am stärksten an der Eigentümlichkeit der Beständigkeit teil.

Andererseits findet die *stabilitas*, das Verharren am Orte inmitten der brüderlichen Gemeinschaft, erst ihre sinngebende

⁴⁰⁸ Hom. ad mon. 3, PL 50, 838 C.

Begründung im Glaubensgehorsam, der den Menschen zum Eintritt ins Kloster bewegt. Anfang und Grundlage der oboedientia ist die Furcht Gottes, ihre Vollendung die Fülle der Lehrweisheit, die nach dem Hören nun auch zum Reden befähigt.

Die Weisheit aber kann nicht sein ohne die vollkommene Liebe:

„Et re vera, si principium sapientiae in timore consistit, quae erit eius nisi in Christi caritate perfectio, quae illum in sese perfectae dilectionis continens metum non iam principium, sed thesaurus sapientiae et scientiae nuncupatur?“

lesen wir bei Cassian (404).

Die Weisheit zeigt sich im werktätigen Pflichteifer, der Glaube wirkt durch die Liebe, er treibt zur Beobachtung des Gesetzes und läßt sich aus dem Wandel erkennen (*doctrinae index disciplina est*). Das Kleid ist Zeichen des Glaubens und der Tugendübung; es gibt eine *regula fidei* und eine *regula conversationis*; der Tugendweg selbst ist mit der Weisheit identisch und wird *mysterium* genannt; das Gottesreich, in dem man das ewige Leben besitzt, ruht in der Reinheit des Herzens und geistlichen Erkenntnis, aus denen der Tugendwandel hervorgeht: das alles sind Gedanken, denen wir im Laufe unserer Erörterungen begegnet sind.

Von Ambrosius lernten wir zwei Stellen kennen, da in mysterienhafter Weise die Rede war von der *fides militans* und von der *conversatio fidei* und *morum*. St. Benedikt gebraucht die Ausdrücke „*fides vel observantia bonorum actuum*“ und „*processu conversationis et fidei*“. Bei Cassian heißt es vom Einsiedler: „*fide purissima et virtutum eminentia sublimatus*“ (405), an anderer Stelle wird gesprochen vom „*initium conversationis ac fidei*“ (406), ähnlich in der Regel des heiligen Pachomius: „*Fratres probatae conversationis et fidei*“ (407).

Im 5. Kapitel der Heiligen Regel, da St. Benedikt vom Gehorsam handelt, wird die unzertrennliche Einheit der beiden Glieder stark betont. Die Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber dem Befehle des Abtes wurzelt im Worte Gottes, das dem Worte des geistlichen Vaters seine bindende Kraft verleiht. Da

⁴⁰⁴ Coll. XI 13, 4.

⁴⁰⁵ Coll. X 6, 2.

⁴⁰⁶ Coll. III 15, 2. Coll. XVI 17, 3: *consortes nostrae fidei et conversationis excipere*.

⁴⁰⁷ Reg. Pachom. c. 190; vgl. ebd. c. 53: *Videbuntque virum, cuius fides et disciplina probata sit*. Coll. XVI 17, 3: *consortes nostrae fidei et conversationis*. Greg. Mon. Ezech. I 11, PL 76, 903 B: *Sancta itaque Ecclesia . . . cum in fide et bonis operibus nascitur*. Chapman a. a. O. 218; Concil. Aurelian. c. XI: *pro novitate conversationis ac fidei* (eines Neugetauften).

der Abt durch seine Weihe die Geistesgabe der Vollendung und damit der Lehrweisheit besitzt — seine Mitwirkung genau wie beim Mönche natürlich vorausgesetzt —, ist auch sein Befehlswort, das im Dienste der Ordnung und des Wohles der geistlichen Gemeinschaft gegeben wird, vom Geiste Gottes erfüllt, also im weiteren Sinne inspiriert.

Diese Überzeugung äußert der heilige Vater in seiner Regel und teilt sie auch für ihre Grundsätze und Vorschriften. Darum heißt es im 5. Kapitel: „mox aliquid imperatum a maiore fuerit, ac si divinitus imperetur“ (408). Für die Vorschrift des Abtes wird das Wort der Heiligen Schrift in Anspruch genommen: „qui vos audit, me audit“, denn „oboedientia, quae maioribus praebetur, Deo exhibetur“ (409). Darum müssen „uno momento“ geschehen „magistri iussio et perfecta discipuli opera, in velocitate timoris Dei, ambae res communiter explicantur, quibus ad vitam aeternam gradiendi amor incumbit“ (410).

Ehrfurcht vor Gott und Liebe sind also die treibende Kraft, die sich verleiht im werktätigen Gehorsam. Die oboedientia wird dadurch zur Kraftquelle, aus der die „fides militans“ hervorgeht. Sie ist als pneumatische Seinsmächtigkeit der Seele, die blitzende Waffe gegen den bösen Feind. Deshalb spricht St. Benedikt von den „oboedientiae fortissima atque praeclara arma“ (411).

Ein schönes Wort, das uns in gedrängter Kürze die wechselseitige Durchdringung der drei Gelübde in ihrer geistlichen Grundlage und ihrer Äußerung deutlich vor Augen führt, hat uns der heilige Chrysostomus hinterlassen. In einer Homilie sagt er:

„Fides ... opus habet auxilio Spiritus ac perseverantia, ut inconcussa permaneat: auxilium autem Spiritus vitae puritate moribusque probatis retineri apud nos solet. Quare si cupimus fidem radicatum habere, vivendi ratione [= conversatione] pura quae spiritum retineat, a quo totam fidei vim dependere constat“ (412).

Der Geist Gottes also ist der Lebensgrund, in dem alles seinen Bestand hat. Der Glaube bedarf der Ausdauer, damit er unerschüttert bleibt als fides radicata; er erhält sie, wenn er wurzelt im göttlichen Lebensgrunde des Heiligen Pneuma. Dessen Besitz wird verbürgt durch reinen Lebenswandel und gute, bewährte Sitten. Wieder wird ersichtlich, wie das zweite Gelübde wirklich das Kernstück der ganzen Probe ist,

⁴⁰⁸ S. Reg. c. 5, 6f.

⁴⁰⁹ Ebd. c. 5, 36ff.

⁴¹⁰ Ebd. c. 5, 17ff.

⁴¹¹ Ebd. Prol. 8f.

⁴¹² De verb. Apost.: Habentes eund. Spirit. 9, PG 51, 280.

aus dem die beiden anderen als zwei wesentliche Eigentümlichkeiten der *conversatio morum* organisch herauswachsen.

Deshalb würde ebensogut das Gelübde der *oboedientia* genügen, den Mönch auch rechtlich an seinen Beruf zu binden mit allem, was dieser Beruf an Verpflichtungen enthält. Denn das Gehorsamsversprechen, das mit der ganzen Profeß in die Hände des Abtes gegeben wird, knüpft ein Verhältnis zur Person des Abtes wie das eines Sohnes zum Vater. Während die *stabilitas* sich vor allem auf die Gemeinschaft als solche bezieht, die den tragenden, bleibenden Untergrund im Leben des einzelnen Mönches bildet, bezeichnet die *conversatio morum suorum* in erster Linie dessen persönlichen Lebenslauf innerhalb der Gemeinschaft. Die *oboedientia* aber weist auf das Haupt dieser Gemeinschaft hin, auf den geistlichen Vater der klösterlichen Familie, der die lebendige Verkörperung der *Regula* darstellt. Sein Wort und seine Tat, stammend aus der Fülle geistlichen Lebens, sollen den toten Buchstaben des Gesetzes seinen geistlichen Söhnen zum lebendigen Besitze machen: „*omnia bona et sancta factis amplius quam verbis ostendat, ut capacibus discipulis mandata Domini verbis proponere, duris corde vero et simplicioribus factis suis divina praecepta monstrare*“ (413).

Es wird also durch das Gehorsamsgelübde die große Bedeutung des Abtes unterstrichen. Wer sich an ihn bindet, bindet sich an die ganze Familie und an das Leben in ihr, und zwar für immer, weil das Vater-Sohnverhältnis eine unverlierbare Beziehung ist. Selbstredend handelt es sich nicht um eine absolute Bindung, die nicht durch die geistliche Machtfülle der Kirche gelöst werden könnte, denn auch der Abt ist nur das Medium des pneumatischen Lebensgrundes. Aber gerade das ist seine Auszeichnung, daß er als Träger geistlicher Lebensfülle in seiner Person — wenn wir so sagen wollen — erfülltes Symbol Christi des Herrn ist: „*Christi enim agere vices in monasterio creditur*“ (414). Diese hier genannte Stellvertretung ist nichts Äußerliches, weil es sich um eine Angelegenheit des Glaubens handelt, wie das „*creditur*“ besagt. Vielmehr gehört diese Tatsache in den Bereich des Mysteriums, weil alles, was mit dem Glauben zusammenhängt, Gottestat in höchst vollendeter Weise ist. Die aber vollzieht sich seit der Taufe in den Tiefen der menschlichen Seele und strömt von dort aus weiter bis in die letzten Äußerungen des christlichen Lebens.

Daß der Abt Bild und Gleichnis Christi in einer inneren geistlichen Wirklichkeit ist, geht noch aus einem anderen Zu-

⁴¹³ S. Reg. c. 2, 31 ff.

⁴¹⁴ Ebd. c. 2, 3f.

sammenhänge hervor. In Analogie zur Taufe bezeichnet St. Benedikt auch für die Profeß seiner Mönche drei Zeugen, die der feierlichen Handlung beiwohnen und zugleich die Einlösung der göttlichen Verheißung, auf die sich die Gelübde beziehen, verbürgen: Gott, die Heiligen, vor deren Reliquien die Profeß geschieht, und der Abt — Gott der Vater, der unsichtbare Lebensgrund, in dem alles Sein besteht, auf den die Hoffnung in Beharrlichkeit sich richtet; Gottes Heiliger Geist, der die Gemeinschaft der Heiligen trägt, der ihren Reliquien die Wehekraft verleiht, denn ihre Leiber waren seine Tempel und Gefäße seiner erfüllenden Liebe; Gottes menschengewordenes Wort, Christus der Herr, der Hirte und Lehrer seines Volkes, der Glauben und Gehorsam verlangt, in mysterienhafter Weise vom Abte dargestellt.

Der Vater, der „in unzugänglichem Lichte wohnt“ (415), wird dem gläubigen Menschen sichtbar im Sohne und im Heiligen Geiste, und zwar dem geistigen Auge des pneumatischen Leibes im Lichte der Weisheit und der Liebe, dem sinnlichen Auge des stofflichen Körpers im Symbol. Die Reliquien der Heiligen und die Person des Abtes stehen in dieser Hinsicht auf derselben Stufe, sie sind erfüllte Symbole. Sie sprechen von der *caritas divina*, dem Heiligen Geiste, und von der *sapientia*, die Christus ist, deren Kraft die Worte des Abtes erfüllen soll: „*iussio eius vel doctrina fermentum divinae iustitiae in discipulorum mentibus conspargatur*“ (416).

Diese Bedeutung des Abtes als Quelle und Mittelpunkt geistlichen Lebens ist der tiefste Grund, weshalb ihm die Mönche so hohe Ehrfurcht und Verehrung zollen. In seiner Person ehren sie die Würde der brüderlichen Gemeinschaft, des pneumatischen Leibes Christi, dessen sichtbares Haupt der geistliche Vater ist, und als dessen Glieder sie leben. Somit ehren sie in ihm auch ihre eigene erhabene Berufung zum Leben der Gottverbundenheit, in das sie eingereicht wurden durch das eine, dreifach gegliederte Gelübde der *stabilitas*, der *conversatio morum suorum* und *oboedientia secundum Regulam Sancti Patris Benedicti*.

Schlußteil. Das Ergebnis in vergleichender Zusammenschau.

Das Ergebnis unserer Erwägungen offenbart uns, daß sich in der Profeßformel des Benediktinermönches das gesamte monastische Leben in seiner Länge und Breite, in seiner Höhe und Tiefe widerspiegelt. Die weiträumige Bedeutung der drei

⁴¹⁵ Vgl. 1 Tim. 6, 16.

⁴¹⁶ S. Reg. c. 2, 10ff.

Gelübde wird wiederum zusammenfassend dargestellt vom Begriff des Wortes „mores“ im zweiten Profeßgliede, das ja auch das Kernstück der Profeß ist. Die „Sitte“ in der Auffassung des Römers besagt überlieferte Norm, die Ordnung und Frieden einer Gemeinschaft gewährleistet, tugendhafte Gesinnung, die sich kundtut in freudiger Bejahung des von den Vätern ererbten und im göttlichen Willen ruhenden Gesetzes, und schließlich Dienst innerhalb der Gemeinschaft diesem Gesetze gemäß.

So prägt sich in diesem Worte mehr als nur die Erfüllung äußerer Werke und meint sie doch zugleich mit. Die Werke, die der Dienst in der Gemeinschaft erheischt und die in der Heiligen Regel verzeichnet sind, umreißen als Grundlage und Fundament den Aufbau des monastischen Lebens in seiner Länge und Breite. Sie müssen voll und ganz erfüllt werden, soll sich das Leben in die Höhe und Tiefe entfalten. Hierfür dienen die „instrumenta virtutum“ der Väter, die sichtbare Gestalt annehmen in den „instrumenta bonorum operum“ der Heiligen Regel. Beide Arten stehen zueinander im selben Verhältnis wie die Seele zum Leib. Die Tugendwerkzeuge weisen also auf eine Tiefenschicht der Seele hin, deren Pflege ebenfalls durch das Gelöbniß der *conversatio morum* geboten wird.

Die in der *Regula* verlangte Erfüllung guter Werke stellt ja die praktische Lebensordnung dar, wie sie im Begriffe der „mores“ aufleuchtet. Sie ist aber nur die natürliche Grundlage für ein anderes Leben, das durch die Taufe in das irdische Sein des Menschen einbrach und mit ihm zu innigster Einheit verschmolz. Wir meinen die umhüllende Erfüllung der natürlichen Nacktheit und Nichtigkeit des Menschen durch das Lichtkleid des göttlichen Geistes. Seitdem ist das Leben des Christen ein Mysterium, das im erfüllten Symbol, wie es etwa im Taufwasser oder Taufkleid gegeben ist, sichtbaren Ausdruck findet.

Da die Gnade die Natur voraussetzt, zeigt die dreifache Gliederung des geschöpflichen Seins das dreieine Wirken des Schöpfers an. „Die ganze hl. Dreifaltigkeit wirkt in dreieinigem Erkennen und Liebeswollen die Schöpfung. Denn alles, so sagen die Theologen, wodurch Gott über den selig geschlossenen Kreis seines Innenlebens hinausschreitet, wirkt er kraft seiner wesenhaften Einheit. Aber er wirkt es so, daß in der Dreiheit die Einheit aufleuchtet, und jede der drei göttlichen Personen sich ihrer inneren Eigenart entsprechend betätigt und offenbart“ (417).

Im Bereiche der Gnade erscheint das dreifaltige Wirken Gottes in den drei göttlichen Tugenden. Jede von ihnen hat

eine besondere Beziehung zu einer der drei göttlichen Personen. Darum lassen sie sich unterscheiden aber nicht voneinander trennen. Sie sind aufs innigste ineinander verschlungen und können deshalb von einer einzigen Wirklichkeit, dem göttlichen Gloriengewande nämlich, dargestellt werden, das wiederum sichtbar wird im Symbol des Taufwassers und Taufkleides.

Wie im innertrinitarischen Leben, so offenbart sich auch in analoger Weise innerhalb der Schöpfungsordnung die Tatsache, daß aus zwei Prinzipien ein drittes Sein erwächst, das ein Band um die beiden schlingt und sie zu höchster Einheit verbindet. Die göttliche Person des Heiligen Geistes geht in einer unaussprechlich geheimnisvollen ewigen Hauchung aus Vater und Sohn zugleich hervor und wird so ihr Band zur Einheit des dreifaltigen Gottes.

Ähnlich wirkt die *caritas divina* als lebendiges Gesetz in der begnadeten Seele des Menschen. Sie gestaltet das Leben des Christen, gibt ihm als ewige Norm in der Hoffnung die Richtung zum letzten Ziel und die Ausdauer der Beharrung in dieser Richtung und verbürgt ihm im Glauben das Wachstum des Lebens, denn das Wort Gottes ist Nahrung. „Es lebt der Mensch nicht allein vom Brote, sondern von jedem Worte, das aus dem Munde Gottes kommt“ (418). Glaube und Hoffnung sind zwei Wesensmerkmale der Liebe, jenem Gnadengeschenk Gottes, das in der alten Kirche als die „*fides*“ bezeichnet wurde.

Das Leben des Mönches nun, wie St. Benedikt es sieht, soll eine auch seiner äußeren Gestalt nach ideale Verwirklichung des christlichen Lebens sein. Da sich das Unsichtbare im sichtbaren Bereiche widerspiegelt — sonst könnten wir ja nichts Gültiges darüber aussagen —, ist schon eine seinsmäßige Beziehung zwischen beiden Welten gegeben, wie sie das Urbild zum Bilde aufweist. In der Neuschöpfung trat die ewige Idee zu ihren Bruchstück hinzu. Das Urbild ging im Mysterium in das Abbild ein und verleiblichte sich in ihm. Im Symbol verschmelzen Natur und Übernatur zur geheimnisvollen Einheit. In der dem Auge des stofflichen Körpers sichtbaren Wirklichkeit wird die dem Auge des pneumatischen Leibes erkennbare übernatürliche Wirklichkeit faßbar. Aber nicht nur Dinge sind Symbol, sondern das ganze Leben des Christen ist ein Symbol. Da sich der Wandel im Reiche Gottes im Dasein des Christen für gewöhnlich nicht völlig auch im äußeren Leben darstellen und so in seiner Ganzheit als Mysterium vollziehen läßt, haben sich das die Mönche zur Aufgabe gemacht, zu der sie von Gott berufen wurden.

Da war nun die Lebensordnung der alten Römer, die als

⁴¹⁸ Mt. 4, 4.

ein mit der Natur verwachsenes Bauernvolk ein feines Empfinden für die natürlichen Gegebenheiten des menschlichen Daseins hatten, die sicherlich von Gottes Vorsehung bestimmte geeignete Form zur Darstellung des christlichen Lebensinhaltes, der ihr zudem die letzte Vollendung und Weihe noch gab. In dieser Lebensform, die durch die drei benediktinischen Gelübde im Worte dargestellt wird und die den Inbegriff der „mores“ ausmacht, hat die christliche Lebenskraft der *lex divinae caritatis* eine irdisch vollendete Gestalt angenommen. Die Seele der dreifach gegliederten Profießformel ist also die in Glaube, Hoffnung und Liebe sich entfaltende Herrlichkeit göttlichen Lebens, das dem Urquell des dreieinen Gottes entströmt.

Wie der Täufling bei der Taufe sich im Glaubensbekenntnis zum dreifaltigen Gotte als dem tragenden Grund seines Lebens bekennt, und damit zum Gehorsam gegen die Gebote Gottes, die seinem Lebenslauf die Richtung zum letzten Ziele geben, so auch der Mönch, nur in der besonderen Gestalt der *vita sublimis*, die als ideale Verkörperung des christlichen Lebens auf dessen Seinsgrunde ruht.

Die Taufe ist ein Fahneneid auf den Kriegsdienst für Christus; in der Mönchsweihe übernimmt ihn der Mönch als Lebensberuf. Den Täufling binden die Gelübde über die christliche Gemeinde und deren Haupt, den Bischof, an Gott; den Mönch verpflichtet die Profieß in gleicher Weise über die „*acies fraterna*“ und deren Oberhaupt, den Abt, ähnlich wie sich der römische Legionär durch den Fahneneid an die Person des Imperators band (419).

Die Profießformel ist also nur eine dem „erhabenen Leben“ entsprechende erweiterte Gestalt des Taufsymbols und trägt dessen im Mysterium gegebenen pneumatischen Kern.

Sinnenfällig wird das mysterienhafte Geschehen der Taufe im erfüllten Symbol der Tauchung und der Taufformel, bei der Mönchsweihe in dem des Gewandes und der Epiklese.

Wieder haben wir zwei Prinzipien vor uns, aus denen ein neues drittes Sein hervorgeht und mit ihnen zu innigster Einheit verschmilzt. Eine Gegebenheit der sichtbaren Schöpfung spiegelt das gleichnishaft wider: Der Ackerboden ohne das Samenkorn bleibt unfruchtbar, aber auch das Samenkorn ohne den Ackerboden kann seine Lebenskräfte nicht entfalten. Erst wo beide sich vereinen, entsteht ein neues drittes Wesen, das sich aus den Stoffen des Bodens in der Triebkraft des im Samenkorn schlummernden Lebens in stetem Wachstum aufbaut. Der Ackerboden stellt das passive, beharrende Element dar,

⁴¹⁹ Vgl. Deutsche Thomasausgabe 29 (1935) 382.

das Samenkorn das aktive, treibende, nährnde. Aus beiden ersprießt das Dritte, das wachsende Leben, das die statischen bzw. dynamischen Züge der beiden Prinzipien an sich trägt.

Die „novitas vitae“ wird keimhaft mitgeteilt in der Tauchung, die als Tat in einer passiven, empfangenden Haltung vom Täufling vollbracht wird, und in der Taufformel, die der Priester als Mittler Gottes in dessen Namen spricht. Das ist die Tat Gottes in vorzüglichem Sinne. Gott spendet das Leben und nährt es stets weiter durch sein Wort. Vom Menschen aber wird die ständige Bereitschaft und Aufgeschlossenheit verlangt. Doch daß auch sie schon Gnade Gottes ist, wird symbolisch ersichtlich aus der Weihe des Taufwassers, das von Sünden reinigt und der Taufgnade die Wege bereitet.

Ähnlich verhält es sich mit der Mönchsweihe. Die durch sie gewirkte Weihegnade wird vermittelt im Gewande und Worte des geistlichen Vaters. Während in der Frühzeit die vollendete Heiligkeit des persönlichen Lebens des Abtes das Charisma des Mönchtums verlieh, ersetzt heute die Kirche aus ihrer pneumatischen Lebensfülle durch die Segnung des Mönchskleides und die Weihe des Abtes, was seiner persönlichen Heiligkeit mangelt.

Da das Wort Gottes, das im Munde des geistlichen Vaters erklingt, nicht nur das Leben zeugt, sondern auch nährt, wird von seiten des Mönches stets Bereitschaft verlangt, die durch das Gewand bezeichnet wird. Das Mönchskleid ist das Bild der stabilitas. Wiederum wird offenbar, daß sie eine wesentliche Beziehung zur oboedientia hat. Das eine bleibt ohne das andere unfruchtbar. Ihre Vereinigung aber ergibt die conversatio morum des Mönches.

Die Wesenhaftigkeit und innere Einheit der Profeßglieder findet ihren Widerschein in einer Gegebenheit des natürlichen, sichtbaren Lebenslaufes, der sich nämlich abspielt in der geheimnisvollen Durchdringung von Raum und Zeit.

Die stabilitas hat eine Beziehung zum Raum. Ihr Bild als Zeichen der Beharrung ist das Monasterium und das Mönchskleid. Sie stellen die Norm des monastischen Lebens, den Pflichtenkreis des Mönches (claustrum!), die Regel also und die von ihr geordnete Gemeinschaft bildlich dar. Das Bild hat das Merkmal des Bleibenden, das Auge kann auf ihm ruhen.

Ganz anders das Wort. Es ist an die Zeit gebunden. Während man das Ganze des Bildes im gewissen Sinne gleichzeitig zu sehen vermag, wird das Ganze des Sinnes eines ausgesprochenen Gedankens erst durch die Nacheinanderfolge vieler Worte greifbar. Weiterhin ist das Wort Nahrung und so das eigentliche Prinzip des Wachstums im rhythmischen Wechsel und Fortschritt der Zeit. Der Gehorsam aber bezieht sich auf „die

Zeit und Stunde, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat“ (420).

Darum kennzeichnet der heilige Vater seine Mönche als ein „genus, militans sub regula vel [= et] abbate“. Dieser Satz enthält die Profefßformel nur in einer allgemeineren Form. Die *conversatio militaris* des Mönches verläuft inmitten zweier Bedingtheiten, die sich zueinander verhalten wie Raum und Zeit. Die Regel enthält das statische Moment, sie ist die stets gültige, unverrückbare Norm. Das entspricht der *stabilitas*. Darüber hinaus ist es die Aufgabe des Abtes, den toten Buchstaben des Gesetzes lebendig zu machen in seiner Person, in seinem Lehrwort und seinen Anordnungen, die den Geist der Regel den jeweiligen Zeitverhältnissen anpassen und den nicht in der Regel vorgesehenen Zeitumständen Rechnung tragen sollen.

Auch dieser Vergleich mit dem Leben in Raum und Zeit macht die Dreieinheit und die Wesenhaftigkeit der benediktinischen Profefßformel als Spiegelbild kosmischer Ordnung anschaulich.

In ihr leuchten weiterhin die drei Grundhaltungen auf, die in der Seele des Mönches gepflegt werden sollen. Sie sind ebenfalls im Begriff der „*mores*“ enthalten und besagen: Ehrfurcht vor dem heiligen Erbe der Väter, christlich gesehen vor dem erhabenen Gnadengeschenk Gottes; „*habeatur reverentia Deo*“ so drückt St. Benedikt diese Haltung aus (421). Sodann Dankbarkeit für das heilige Erbe und kostbare Geschenk, die zurückströmt im Lobe des Schöpfers: „*referamus laudes Creatori nostro*“ (422). Die Ehrfurcht entspricht der *oboedientia*, die Dankbarkeit der *stabilitas*, weil sie auf den Vater gerichtet ist und die Seele zum Empfang neuer Gnaden bereitet. Aus beiden Haltungen erwächst das „*Officium caritatis*“ (423), der Dienstester für das Wohl der Gemeinschaft in jeglicher Hinsicht. Ihren höchsten Ausdruck gewinnen diese seelischen Grundhaltungen wiederum im *Officium Divinum*, im Gottesdienste. Da stehen die Mönche im Chore in ihren schwarzen Gewändern als Zeichen ihrer *ἀποταγή* und *πνευματικὴ πολιτεία*, sie stehen also im Taufwasser, dem Symbol des Lichtreiches göttlicher Herrlichkeit. Und zugleich ist es Zeichen ihrer Weihegnade ehrfürchtiger Bereitschaft zur Aufnahme des göttlichen Wortes. In der Feier der heiligen Mysterien wiederholt sich das Taufgeschehen, die *traditio symboli* im Hören der Frohbotschaft Gottes, die dann als dankbares Bekenntnis zurückströmt in

⁴²⁰ Apg. 1, 7.

⁴²¹ S. Reg. c. 52, 4.

⁴²² Ebd. c. 16, 10.

⁴²³ Ebd. c. 53, 7.

der *redditio symboli*, der *gratiarum actio*, die St. Benediktus *Opus Dei* nennt, Werk des Menschen für Gott und zugleich Werk Gottes am Menschen, gottmenschliche Tat, ein Mysterium. In diesem Augenblick wird es dann auch im Symbol in höchster Weise greifbar, daß die *conversatio morum suorum* des Mönches, sein Tugendwandel in ehrfürchtigem Gehorsam, dankbarem Bekenntnis und diensteifriger Liebe in Wahrheit eine „*conversatio in coelis*“ ist.

Es ist in der Tat nur ein einziges Gelübde, das der Benediktinermonch ablegt, das Versprechen nämlich, seinen Wandel im Himmel zu führen. Abgesehen von einer gewissen rechtlichen Notwendigkeit vor allem bei der *stabilitas* werden in Analogie zum Glaubenssymbol in den drei Gelübden die wesentlichen Merkmale der *conversatio coelestis* dargestellt. Während die *stabilitas* die Gemeinschaft betont, die *oboedientia* das Haupt dieser Gemeinschaft, befaßt sich das Gelübde der *conversatio morum suorum* mit dem einzelnen Gliede der Gemeinschaft und unterstreicht das persönliche Moment. Das ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Ohne Zweifel schwebte dem heiligen Vater der Gedanke vor, daß sich die Tugend als ein „*donum ex Deo*“ bei jedem einzelnen in seiner Weise ausprägt. Wenn auch alle das gleiche Gewand tragen, so trägt doch jeder sein Gewand, und wenn auch alle Täuflinge denselben Glauben empfangen, so bekennt doch jeder seinen Glauben. Die Gnade setzt die Natur voraus, und die ist bei jedem verschieden, jeder wird mit dem Gloriengewande bekleidet, das seiner natürlichen Beschaffenheit entspricht.

Wie das Gewand bezeichnet auch der Name das Wesen des Menschen. So spricht Eucherius in der 3. Homilie an die Mönche: „... und was ist schlimmer, als wenn du ... vergisdest des Ortes, wo du zuerst das frühere Gewand und den weltlichen Namen abgelegt hast“ (424). Ein neues Gewand und einen neuen Namen erhält der Christ zur Bezeichnung des neuen Seins in der Taufe und der Mönch bei seiner Weihe. Keimhaft wird es ihm geschenkt; es will wachsen, sich entfalten und aufbauen unter dem Wirken des göttlichen Geistes. Dieses innerste Leben soll der christliche Mönch nach außen hin ausprägen. Es kristallisiert sich im *habitus* der *mores*, der tugendhaften Grundhaltung und Gesinnung des Herzens, und sucht seinen Ausdruck in Gedanken, Worten und Werken, bis hinein in Blick, Haltung und Gebärde, wie es im 7. Kapitel der Heiligen Regel erläutert wird.

Diese Sicht geistigen Geschehens in ausgeglichener, organischer Verbindung von gegenständlicher Wirklichkeit und eigen-

⁴²⁴ Zit. bei Rothenhäusler, BM 3, 236.

ständiger Wirksamkeit, die aus der symbolisch schauenden Vorstellungswelt des Mysteriums stammt, war dem christlich-antiken Menschen überhaupt eigen. Darum mußte ihm auch der Begriff der „Selbstheiligung“ fremd bleiben. Nach seiner Auffassung geschieht die Heiligung des Menschen, und zwar durch seinen Dienst an der Gemeinschaft. Hierbei entfalten sich seine ihm innewohnenden Kräfte, erreicht er sein Vollalter, gewinnt er seine Seele. In der Vollendung aber gibt der Herr ihm einen Namen, als vollkommenes Abbild seines Wesens, „den niemand kennt als der, der ihn empfängt“ (425). Gerade diese Schriftstelle beleuchtet aufs beste die in der Formel des zweiten Profeßgliedes ausgesprochene Überzeugung, daß der kostbare Besitz pneumatischen Tugendlebens des Menschen unpersönliches Eigentum ist.

Wir sprachen schon einmal davon, daß die drei Profeßglieder in einem inneren Spannungsverhältnis zueinander stehen. Hier wird die Spannung zwischen dem Gelübde der *stabilitas* und der *conversatio morum suorum*, zwischen der Gemeinschaft und dem Einzelgliede also, erkenntlich. Hinzu kommt noch das Verhältnis zum Haupte der Gemeinschaft, das in der *oboedientia* ausgedrückt ist. Ein geordneter Ausgleich dieser Spannungen kann aber nur bestehen, wenn ihre gemeinsame Wurzel, in der sie zur Einheit verwachsen sind, erkannt wird und von dieser Erkenntnis aus ihre Formen im praktischen Lebensablauf gestaltet werden.

In diesem Zusammenhange sei es erwähnt, daß sich die drei benediktinischen Gelübde in ihrer eben dargelegten Eigenart gar sehr von denen der späteren Orden unterscheiden. Während sich die Gelöbnisse der *stabilitas*, der *conversatio morum* und *oboedientia* zu unzertrennlicher Einheit ineinander schlingen, so daß eines ohne die anderen nicht sein und darum auch nicht verletzt werden kann, stehen Gehorsam, Armut und Keuschheit ohne unmittelbare Beziehung nebeneinander. Freilich wurzeln sie letztlich auch im einen Grunde des göttlichen Lebens, und darum werden durch die Verletzung des einen Gelübdes auch die anderen in ihrem Bestande bedroht, aber nicht ohne weiteres verletzt. Es fehlt hier eben das Mittel der Gemeinschaft, nicht in ihrem Dasein, aber in der Sicht ihrer Bedeutung. Der Ordensmann bindet sich unmittelbar an Gott als Individuum, das neben dem anderen steht. Das spiegelt sich auch in den Gelübden wider. Schon das Wortbild der drei evangelischen Räte, die der nichtbenediktinische Ordensmann zum Inhalt

⁴²⁵ Apc. 2, 17; vgl. 3, 5: Der Sieger wird so bekleidet mit weißen Gewändern, und nimmer lösche ich seinen Namen aus dem Buche des Lebens.

seiner Gelöbnisse hat, zeigt, daß sie nicht wesentlich aufeinander bezogen sind. Der Gehorsam ist eine Grundhaltung und hat eine positive Ausdrucksform, er besagt Bindung an einen Höheren. Armut und Keuschheit dagegen zeigen ein negatives Wortbild und meinen den Verzicht. Weil der Gehorsam eine Grundhaltung ist und in ihm eine Wesensbedingtheit der Schöpfung erscheint, stellte ihn St. Benedikt in die Profeßformel seiner Mönche. Von Armut und Keuschheit spricht er jedoch nicht, weil sie ganz selbstverständlich zur „Entsagung“ des Mönches gehören und im Gelübde der *conversatio morum* enthalten sind (426).

Mit der Schau des Ineinander der drei Wesensbedingtheiten der Schöpfung in Natur und Übernatur und der organischen Einheit sichtbaren und unsichtbaren Geschehens im christlichen Leben erhielt der Patriarch der abendländischen Mönche die große Berufung, das Ideal einer christlichen Lebensordnung zu schaffen, die ein Spiegelbild der kosmischen Weltordnung als Abbild göttlicher Wesenhaftigkeit ist. So kommt es nicht von ungefähr, daß man vom heiligen Vater Benediktus berichtet, er habe in einem göttlichen Lichtstrahl die ganze Schöpfung gesehen (427). Sein Blick umfaßte die Gegebenheiten und Ereignisse des menschlichen Lebens, wie sie — im christlichen Dasein vor allem in höchster Fülle — getragen und durchwirkt werden von der furchtgebietenden Macht und Herrlichkeit, aber auch von der Dankbarkeit weckenden Güte und Vorsehung des dreieinen Gottes. So macht er vollen Ernst mit der Einheit von Natur und Gnade, von Leib und Seele, von äußerem und innerem Leben. Die ganze Heilige Regel ist durchdrungen von diesem heiligen Ernst, von der erhabenen Auffassung, daß es nichts noch so Geringes im Leben des Mönches gibt, das sich nicht im Lichte des göttlichen Geistgewandes bewegte. Wie das Kleid des Mönches, so ist jede äußere Lebensbetätigung erfülltes Symbol seiner *conversatio coelestis* in der *conversatio morum*.

Darum betont St. Benedikt, daß Seele und Leib im heiligen Dienste bereitet werden müssen: „*Ergo praeparanda sunt*

⁴²⁶ Vgl. Basilius, sermo ascet. I a. a. O. 319 E: *Quidam . . . in sola corporis custodia virginitatis virtutem constituunt: sed respicio ad omnem vitiosae affectionis speciem, sic ut nullo mundano vitio inquinetur, qui seipsum Deo custodire studet. Ira, invidia, iniuriarum illatarum memoria, mendacium, superbia, mentis evagatio, intempestiva garrulitas, segnities in orando, eorum quae non sunt cupiditas, in mandatis perficiendis negligentia, vestimentorum ornamentum, faciei cultus, congressiones, colloquia praeter decorum et sine necessitate habita, haec omnia quam diligentissime sunt cavenda ab eo, qui per virginitatem Deo seipsum consecravit.*

⁴²⁷ Vgl. Casel, O., Zur Vision des hl. Benedikt, St. Mitt. 38 (1917) 345ff.; dazu Ders., Benedikt als Pneumatiker a. a. O. 122f.

corda et corpora nostra sanctae praeceptorum oboedientiae militanda“ (428). Besonders stark klingt diese Auffassung an in der Mahnung beim Officium Divinum den betenden Geist an das gesprochene oder gesungene Wort anzugleichen, es als Grundlage und Ausgangspunkt für den Höhenflug der Seele zu Gott zu benützen: „et sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae“ (429). Die Vorstellungskraft des betenden Mönches soll also grundsätzlich nicht abschweifen, nicht eigene Wege gehen, sondern sich führen lassen vom pneumatisch erfüllten Worte der kirchlichen Liturgie (430).

In derselben Weise ist die Bedeutung der observatio regulae als Grundlage für die observatio der „doctrinae Patrum“ zu verstehen. Durch die Erfüllung der in der Regel vorgeschriebenen Werke im Dienste der Gemeinschaft bereitet der Mönch seine Seele zum lebendigen Verständnis und zur tatkräftigen Verwirklichung der Lehrweisheit aus dem Munde der Väter. Die Vorschriften der S. Regula sind vom Geiste Gottes eingegeben. Nichts gibt es unter ihnen, das gering oder weniger wichtig geachtet werden dürfte. Auch hier gilt das Wort Tertullians: „adversus regulam nihil scire omnia scire est“. Voll und ganz muß der Mönch nach ihr leben, dann wird er zu den Höhen geistlicher Erkenntnis und vollkommener Liebe gelangen.

Die observatio regulae betont also vor allem die Bereitung des menschlichen Geistes für das göttliche Licht in der asketischen Übung. Hier wird es denn auch vollends ersichtlich, daß die conversio morum ein Teilbegriff der conversatio morum ist. Die bisherigen Deutungen des zweiten Profestgliedes, die sich für das asketische Moment entschieden haben, sind demnach nicht an sich falsch, aber doch zu eng.

Conversio besagt Abkehr vom Widergöttlichen und Hinkehr zu Gott. Die Abkehr von Gott liegt begründet in der Unordnung der leiblich-seelischen Kräfte des Menschen, die durch die Erbsünde bedingt ist. Ihre Ordnung und Hinordnung auf das Göttliche aber ist Aufgabe der Aszese (431). „Von den Vätern der alten Kirche wurde das Wort angewandt auf die Bemühungen und den Kampf der christlichen Seele gegen die äußeren und inneren Mächte, die der Tugend und Vollkommenheit feindlich sind. Aszese und geistliches Leben stehen zwar in naher innerer Beziehung, aber sie dürfen nicht in eins gesetzt und miteinander verwechselt werden. Aszese ist ein Bereitmachen der Kräfte für

⁴²⁸ S. Reg. Prol. 104ff.

⁴²⁹ Ebd. c. 19, 11f.

⁴³⁰ Vgl. hierzu die treffenden Darlegungen von Warnach, V., *Mens concordet voci* (Liturgisches Leben 5 [1938] 3/5, 89–110).

⁴³¹ Vgl. Feuling, D., *Wesen und Aufgabe der Aszese* (BM 4 [1922] 263).

die leichte und sichere Betätigung des übernatürlichen Lebens“ (432).

Man könnte die aszetische Übung kurz bezeichnen als das Bemühen, den äußeren Menschen nach dem inneren auszurichten. Das und nichts anderes meint der Ausdruck „organische Aszese“. Die werktätige Übung wird also nicht von außen an den Menschen herangetragen, sondern auf die Gnadenwirklichkeit ausgerichtet und von daher bestimmt. Die Weisheit des Glaubens spendet das innere Licht und den Antrieb zum Handeln. Stößt der pneumatische Lebensdrang in der niederen Natur auf Hemmung und Widerstand, dann werden die Tugendwerkzeuge, die den inneren Menschen aufbauen wollen zur Vollendung in der Einheit mit Gott, zu Waffen, die den feindlichen Widerstand brechen und die Störung der Ordnung und des Friedens beseitigen.

Diese zuletzt erwogenen Gedanken über die inneren und äußeren Merkmale des monastischen Lebens faßt Cassian in trefflicher Weise zusammen, wenn er schreibt:

„itaque monachum ut militem Christi, in procinctu semper belli positum accinctis lumbis iugiter oportet incedere. . . . noverit prius ob id se cinguli constrictione munitum, ut ad cunctos usus et opera monasterii non solum mente promptus, sed etiam ipso habitu semper expeditus incedat, tanto namque ferventior circa spiritalem profectum ac divinarum rerum scientiam cordis puritate probabitur, quanto fuerit erga oboedientiae studium operisque devotior“ (433).

Die Bereitschaft des Geistes (*mente promptus*) zu den Übungen und Werken des klösterlichen Lebens hat ihr Sinnbild im Mönchsgewande, das zugleich ein Waffenkleid ist. Näherhin bezeichnet es die *puritas cordis*, die in der Aszese erlangt wird und zugleich in engster Beziehung zur *caritas* steht. Sie ist der *habitus morum*, der tugendhaften Gesinnung des Mönches. Wie das Gewand Symbol des Todes und Lebens zugleich ist, also der Abtötung in der Aszese und des Wachstums in der Gnade, so umfaßt auch die *puritas cordis* diese beiden Merkmale. Das Wortbild sagt Reinigung, Abkehr von aller Unreinheit, zugleich aber gibt sie die Gewähr für das Wissen um die göttlichen Dinge und den geistlichen Fortschritt im Wachstum der Liebe. Beides, Reinheit und Gnade, bekundet sich nach außen und wird verbürgt durch den Eifer im Gehorsam und im Werke.

Conversatio und *conversio morum* gehören also zusammen wie Seele und Leib. Wie im Leibe die Seele erscheint, so offenbart sich die *conversatio morum* in der *conversio morum*. Ihr Verhältnis könnte man gut vergleichen mit einem Bilde aus

⁴³² Ebd. 260–262.

⁴³³ Inst. I 2, 1. 11, 1.

der Heiligen Schrift: Als die Juden unter Nehemias das zerstörte Jerusalem wieder aufbauen wollten, wurden sie fortwährend von den Feinden an der Arbeit behindert. Deshalb bewaffnete Nehemias die Bauleute, damit sie jeden Augenblick zur Abwehr der Feinde bereit seien. „Mit der einen Hand taten sie die Arbeit, die andere hielt die Waffe“ (434).

Das Wesentliche im Leben des Mönches ist der geistliche Bau der Gottesstadt und des Tempels, des „*habitaculum Dei in Spiritu*“ (435), was er selbst — im weiteren Sinne die Gemeinschaft — darstellt (436). Das Behauen der Steine und die sonstige Bereitung des Baustoffes würde als Bild der asketischen Übung, der Beschäftigung mit den Sitten entsprechen. Zum Bauen dienen dem Mönche in die Länge und Breite die „*instrumenta bonorum operum*“, in die Höhe und Tiefe die „*instrumenta virtutum*“, Richtschnur ist die Heilige Regel in ihrer Erleuchtung durch die Lehrweisheit der Väter. Dadurch erfüllt er das „*Gesetz des Geistes*“ (437). Dem aber widerstreitet das „*Trachten des Fleisches*“ (438), das im Bunde steht mit der Welt und dem Widersacher Gottes. Den äußeren Feind hat der Mönch grundsätzlich abgewiesen in der *abrenuntiatio prima*, den inneren Feind aber muß er in steter Wachsamkeit und anfänglich großer Beschwarnis abwehren, niederkämpfen und zur Unterwürfigkeit bringen, damit er ihm den Bau seines Tempels, seinen klösterlichen Tugendwandel, nicht hindere oder gar zerstöre. Je höher der Bau nun aufwächst, um so mehr erweist er sich als Bollwerk gegen die Tücke und Macht des andringenden Feindes. Man versteht gut, daß besonders zu Beginn der *conversatio* sich dieser Kampf der Erfahrung stärker aufprägt als der innere Aufbau. So entspricht es auch der mehr psychologisch eingestellten Betrachtungsweise des germanischen Menschen, daß er den Ausdruck *conversio* da einsetzte, wo er wohl den Sinn der Sache aber nicht mehr seinen formellen Inhalt verstand. Der Kampf gegen das Böse, die Abkehr von allem Unheiligen war dem Erleben des ungestüm-kraftvollen und streitbaren Germanen spürbarer als das innere Fortschreiten

⁴³⁴ Neh. 4, 11.

⁴³⁵ Eph. 2, 22.

⁴³⁶ Vgl. Cassian Inst. Praef. 2: *recte etiam tu . . . , beatissime papa Castor, verum ac rationabile Deo templum non lapidibus insensibilibus, sed sanctorum virorum congregatione, nec temporale et corruptibile, sed aeternum et inexpugnabile aedificare disponens, vasa etiam pretiosissima domino cupiens consecrare non muto auri metallo argente conflata, . . . sed animabus sanctis, quae innocentiae, iustitiae et castitatis integritate fulgentes regem Christum in semetipsis circumferant commorantem.*

⁴³⁷ Röm. 7, 23.

⁴³⁸ Röm. 8, 6.

im Guten, das der aufs Wesentliche gerichtete Blick des Römers sah (439).

Doch gilt diese Gegenüberstellung nicht ausschließlich, sondern mehr im vorzüglichen Sinne. Gerade Paul Warnefrid betont bei seiner Erklärung der *conversio morum* das positive Moment:

„*Conversio morum est; eradicatio vitiorum; et plantatio virtutum. Sunt enim talia vitia; a quibus possumus pleniter abstinere. Et iterum; sunt alia vitia; a quibus non possumus abstinere. veluti est motio corporis. Propterea enim debemus tales assumere virtutes aecontrario; quae comprimunt illa vitia; a quibus penitus non possumus abstinere*“ (440).

In nahezu klassischer Weise umschreibt den Inhalt der *conversatio morum Smaragdus*, wahrscheinlich Abt von S. Mihiel an der Maas im 9. Jahrhundert. Im Anschluß an die Stelle des Regelprologes: „*processu vero conversationis et fidei*“ gibt er folgende Erklärung, mit der wir unsere Erläuterungen beschließen wollen:

„*Processu dicit conversationis, augmentum virtutum, et profectum animae, in quibus monachus cotidie augmentari debet et crescere. Sic enim Apostolus pro nobis orans ait: Oramus, ut ambuletis Deo per omnia placentes, in omni opere bono fructificantes et crescentes (Col. 1). Cotidie enim monachus, novus et novus effectus, de virtute crescere debet in virtutem, et quae retro sunt obliviscens in ea quae priora sunt se extendere, donec ad destinatum perveniat bravium supernae vocationis Dei, in Christo Jesu Domino nostro*“ (441).

⁴³⁹ Vgl. JL 5 (1925) 81: Hier stellt A. L. Mayer in seiner Abhandlung „Altchristliche Liturgie und Germanentum“ antike und germanische Eigenart gegenüber. Er sieht als Prinzip der romanischen Kunst den „schöpferischen Konflikt zwischen antikem Wesen und germanischem Wollen, zwischen antikem Vollendetsein und germanischem Wesens- und Lebensdrang, zwischen dem antik-altchristlichen Primat des Logos und dem ethisch-voluntaristischen Grundcharakter der germanischen Seele.

⁴⁴⁰ Florilegium Casinense 150; vgl. Eucher. ad mon. 8, PL 50, 850.

⁴⁴¹ Comment. in Reg. S. Bened. Prol., PL 102, 723 B.