

Leben in der Brudergemeinde des Klosters

Georg Braulik OSB / Schottenabtei – Wien

1 Auf der Suche nach dem Leben – das Vor-Wort

Glücklichsein – das ist die tiefste Sehnsucht des Menschen zu allen Zeiten. Wir sind mit einem Instinkt für die Unendlichkeit geboren. Dieses Ahnen in uns zielt auf stets Größeres. Freilich: der unstillbare Durst, das heimliche Feuer, die unerklärliche Unruhe des Innersten, die wir alle spüren, sind schwer zu fassen. Freude läßt sich ja weder erzwingen noch festhalten. Und zumeist wissen wir auch nicht, woran wir konkrete Glückserwartungen heften dürfen. Es scheint jedoch, daß wir auf unserer Suche nach Glück vor allem zwei Zielen zustreben: der Verwirklichung unseres Selbst und einer Liebe im weitesten Sinn. Wer wünschte nicht, das Beste aus sich und seinem Geschick zu machen, sein Leben so sinnvoll, so reich und erfüllt zu gestalten wie immer nur möglich? Jeder von uns will ferner seine Ichgrenzen überschreiten in verstehendem, liebendem mitmenschlichem Austausch. Diese Liebesfähigkeit, die aus Isolierung zu befreien vermag, kann sich zwar wie die Selbstverwirklichung Verschiedenstem zuwenden. In jedem Fall aber gilt: Ohne Entfaltung unserer Persönlichkeit verkümmern wir zu dumpfen Massenmenschen; ohne die Fähigkeit zu lieben ersticken wir in den Engen unserer Selbstbezogenheit. Das Glück, das wir suchen, besteht somit in der Verbindung der beiden, einander nur scheinbar widerstrebenden Ziele: in der Synthese von Selbstverwirklichung und Liebesfähigkeit.

Die ungestüme Sehnsucht nach einer besseren Qualität unseres Lebens sieht sich heute vorwiegend auf sozial-ökonomische Wunschbilder verwiesen. Die Chancen des leuchtenden Wohlstandsglückes werden jedoch zunehmend durch Gefährdungen unseres Menschseins eingetrübt. So erfahren heute viele an sich eine tiefgreifende Entfremdung. Der einzelne fühlt sich nur mehr als Objekt im System eines mechanisierten Betriebes. Er muß erleben, daß er vielfach mit der Funktion gleichgesetzt wird, die er ausübt, und daß er darin leicht durch einen anderen wie

durch ein Ersatzstück ausgewechselt werden kann. Wer von der Denkweise einer solchen Mechanisierung- und Funktionswelt geformt worden ist, der läßt sich schnell von der öffentlichen Meinung und den Affekten der anonymen Allgemeinheit manipulieren. Ein Massendasein gewährt ihm zwar die Geborgenheit des Kollektivs. Aber es hat keinen Platz mehr für eine eigenständige Persönlichkeit und den ihr vorbehaltenen Intimraum. So verdammt die Massengesellschaft schließlich zur Vereinsamung.

Die totale Produktionswirtschaft hat den totalen Verbraucher erzeugt. Er ist der ewige Säugling mit dem aufgerissenen Mund, der ohne sonderliche Beteiligung aufnimmt, was ihm zum Konsum verabreicht wird. Die Logik des Überflusses suggeriert, sich des Glückes in einem maßlosen Haben zu bemächtigen. „Entwicklung“ wird mißbraucht zu bloßem Wachstum an Profit und Lustgewinn. „Freiheit“ aber wird mißverstanden als hemmungsloses Sichausleben, als egoistischer Anspruch auf einen unbegrenzten Verbrauch aller Güter und Dienste. Unbekümmert wirft man weg, was als Mittel zum Genuß benützt wurde – Dinge wie Menschen. Was den humanen Beziehungen an Intensität mangelt, versucht die Konsumgesellschaft durch eine Häufigkeit des Partnerwechsels wettzumachen. Freilich vergeblich.

Glück ist nicht durch bloße Verbesserung der äußeren Lebensumstände produzierbar, so wichtig diese auch ist. Lebensqualität bedarf nicht nur einer Veränderung der Umwelt, sondern vor allem des Bewußtseins. In all der gesteigerten Produktivität muß ich zu eigener Kreativität gelangen können. Das „man“ der Sozialzwänge muß durch spontane Selbsterfahrung im Denken, im Lieben und Handeln ersetzt werden. Ich muß mir meines Ichselbstseins, meiner Identität bewußt werden und sie in freiem Tun aufgreifen. Damit ist freilich keiner egoistischen Verschlossenheit das Wort geredet. Denn Personsein heißt: Selbststand im Über-sich-Hinausgehen und Beim-anderen-Sein, heißt Überstieg in Gemeinschaft, Freundschaft und Liebe. Der Ort aller Selbstverwirklichung ist ja weder eine kontaktlose Innerlichkeit, noch eine umspannende Allgemeinheit, sondern die Sphäre liebender Zwiesprache von Ich und Du. Wird dabei Gott als eigentlicher Grund allen wahren Menschseins ausgeklammert, mündet der Versuch, selbst sich zu verwirklichen letztlich in einen „Gotteskomplex“ – den Glauben an die Allmacht des Menschen, der in einer psychischen und sozialen Selbstspaltung endet. „Man findet den Menschen nicht, wenn man nur den Menschen sucht“ (C. Bamberg). Wer also heute noch weiterleben will wie bisher, wer sein Unendlichkeitsverlangen verdrängt und sich als eindimensionaler Mittelstandsmensch mit dem kleinen Glück abfindet, hat nicht begriffen, welche Fülle von Leben in ihm pulsiert und ihm begeben möchte.

Krisen signalisieren jedoch nicht bloß Gefährdungen. Sie drängen auch zur Neuorientierung der Wertmaßstäbe und fordern zur Entscheidung heraus. Wer sich dem Anspruch seiner Hoffnungen stellt, läßt sich den Hunger nach Glück nicht auf Dauer mit Ersatzbefriedigungen einer dekadenten Wohlstandsgesellschaft stillen. So wagen heute viele, vor allem junge Menschen einen neuen Weg – einen Weg zu sich selbst, einen

„Ich möchte glücklich sein.

Ich möchte leben wie die Vögel am Himmel.

Ich möchte Freiheit und Klarheit erfahren wie sie.

Der Rest ist für mich ohne Bedeutung, glaubt mir, ohne Bedeutung.

Wenn der Sinn des Lebens in diesem lieblosen Mühen besteht, mit dem wir unsere Tage füllen, dann existiert er nicht für mich.

Es muß etwas besseres geben, unbedingt.

Denn der Mensch ist auch Geist, er hat eine Seele.

Und das ist es, was ich wieder gewinnen möchte: meine Seele!

Ich möchte leben!“

F. Zeffirelli, „Bruder Sonne, Schwester Mond“

Weg zum anderen, einen Weg auch zum ganz anderen. Letztlich geht es um die Erfahrung eines Antlitzes hinter aller Wirklichkeit. Solche Menschen gleichen in manchem den Zugvögeln, die an einem fremden Ort geboren, doch eine geheimnisvolle Unruhe empfinden, wenn der Winter naht, eine Sehnsucht nach der frühlingshaften Heimat, die sie nie gesehen haben und zu der sie trotzdem aufbrechen. Erfahrung meint ja, ein Land durchfahren, durchwandern und in ihm bewandert sein, meint einen Weg gehen. Was dort begegnet, das widerfährt. Es verändert und verwandelt, wenn ihm Raum gegeben wird. Diese geistige Bewegung, diese „Spiritualität“ sucht Befreiung von Selbstentfremdung zu wahrer Menschwerdung, Befreiung von Ausbeutung und Vereinsamung zu engagierter Schicksalsgemeinschaft, Befreiung von bloß vorläufiger und innerweltlicher Sinngebung zu einer Erfahrung der Fülle des Lebens.

Solche Spiritualität ist freilich mit eigener Anstrengung allein nicht zu bewerkstelligen. Sie ereignet sich nämlich in einer Gegenbewegung. Zwar muß ich aufbrechen. Doch finde ich einen Zugang nur, wenn mir das Ziel bereits aufgegangen ist, wenn sich mir schon jene Wirklichkeit erschlossen hat, die sich mir schenken will. Das gilt für jede Wahrnehmung: Ich schlage etwa die Augen auf, öffne die Ohren,

und be-greife, ver-nehme, was sich mir da zu erkennen gibt. Ohne Wachheit für die mich umgebende Wirklichkeit bliebe mein Lebensentwurf nur Phantasie oder Traum. Jenes Gesetz der Gegenbewegung gilt am radikalsten dort, wo es um eine Beziehung zwischen Personen, vor allem, wo es um das Verhältnis zum geheimnisvollen Gott geht. Ich muß suchen, um zu finden – und doch heißt finden, mich bereits vom anderen gefunden wissen. Ich muß mich auf den Weg machen, um zu entdecken, daß Gott schon unterwegs zu mir war, ehe ich aufgebrochen bin, und daß mein Selbergehen ein Mitgehen ist mit ihm. Solche Erfahrung bildet die Grundlage aller christlichen Spiritualität (K. Hemmerle).

Im programmatischen Vor-Wort zu seiner Klosterregel entwirft Benedikt – in engstem Anschluß an die heilige Schrift – ein ähnliches Bild: *„Die Stunde ist gekommen, vom Schlafe aufzustehen (Röm 13,11). Öffnen wir unsere Augen dem vergottenden Licht und hören wir mit aufgeschrecktem Ohr, was Gottes Stimme täglich uns mahnend zuruft (Vw 9).* Solcher Erweckung gegenüber darf niemand sein Herz verhärten. Denn man kann das Gelingen seines Lebens unwiederbringlich versäumen. Die Stimme des Herrn ruft: *„Wer ist der Mensch, der das Leben liebt und gute Tage zu sehen wünscht?“ (Vw 15 – Zitat aus dem Taufpsalm Ps 33[34]).* Hinter der Suche nach Selbstverwirklichung steht also das Suchen Gottes. Wer – wie übrigens Benedikt selbst – das Ungenügen der gegenwärtigen Glücksangebote verspürt hat und sich durch jene Frage zu einer christlichen Alternative ermutigen läßt, wer in die Antwort sich selbst ganz einbringt, wer sich zu einem Dialog mit Gott einladen läßt, dem weist er selbst den Weg zum *wahren und ewigen* – das heißt: wirklichkeitsgefüllten und unvergänglichen – *Leben*, und zwar schon hier und jetzt. Denn: *Wenn ihr das tut, dann richte ich meine Augen auf euch und höre eure Gebete, und noch ehe ihr mich anruft, sage ich zu euch: „Hier bin ich“ (Jes 58,9; 65,24). Was könnte uns, liebe Brüder, willkommener sein als diese Stimme des Herrn, der uns einlädt? Seht doch: in seiner Güte zeigt uns der Herr den Weg zum Leben (Vw 17–20).* Auch ein Mönch ist somit zuerst ein Erwecker. Aber einer, der es wagt, seine innerste Sehnsucht nach Leben als Anruf Gottes zu verstehen; ein mit wachen Sinnen Suchender, der Gottes Vor-Wort zum Sinn seines Lebens findet; ein Betroffener, der sich dem An-Spruch Gottes stellt, der ihn den Weg zur Herrlichkeit des Lebens führen will. *Wir wollen uns also „mit dem Glauben umgürten“ (Eph 6, 14–15) und unter Führung des Evangeliums die Wege gehen, die der Herr uns zeigt, damit wir ihn schauen dürfen, „der uns in sein Reich gerufen hat“ (Vw 21 – Lk 12,35).*

Benedikt läßt von Anfang seines Regel-Vorwortes an keinen Zweifel darüber, daß die Rückgewinnung des Paradieses, das heißt jenes selig-vollkommenen Lebens der Menschen mit Gott, der Menschen

„Seitdem der Mensch aus dem Paradies vertrieben wurde, verzehrt er sich in der Hoffnung, es wiederzufinden. Die Kindheit, der Frühling, das erste Entdecken der Liebe sind Spuren, die vom Paradies geblieben sind.

Das Paradies ist die Vereinigung mit Gott. Die Versöhnung mit Gott verwandelt die Erde wieder in einen Garten Eden. Dort, wo Er und wir sind, ist Paradies, und die ganze Natur ist der herrliche Rahmen für unsere Vereinigung. Für den, der in Gemeinschaft mit Gott lebt, ist alles wie von einem besonderen Licht verwandelt, und eine Quelle der Freude bricht aus allen Dingen des täglichen Lebens. Jeder Augenblick seines Lebens atmet Glück, eine Art Verzauberung verwandelt alles, was er anfaßt oder tut.

Das Paradies ist Liebe. Jeder Liebende war für kurze Augenblicke im Paradies. Wer aber in der Liebe Gottes lebt, der lebt immer dort.“

E. Cardenal

untereinander und des einzelnen selbst, das eigentliche Ziel allen monastischen Bemühens darstellt. Den Zugang zum Paradies hat uns zwar die Erlösung Christi wieder geöffnet. Doch bedarf es der schrittweisen Aneignung jenes Lebens der Freiheit und Klarheit. Die entscheidende Hilfe zur Verwirklichung solcher *Nachfolge Christi zur Herrlichkeit (Vw 7)* bildet ein — personorientiertes — Ge-horchen: Der des Weges Unkundige stellt sich unter die Leitung von Erfahrenen (*Vw 1–7*). „Was für ein wunderbarer Traum, einem Gottesmann auf einem freien, neuen Weg zu folgen, angetrieben durch den vollen religiösen Lebenssaft unserer eigenen Zeit.“ (Teilhard de Chardin).

Leben freilich ist nicht nur Folgen im Auftrag, sondern auch Bleiben in Liebe, ist nicht nur Weg, sondern auch Raum. Wie sehr Benedikt beide Möglichkeiten vor Augen hat, zeigt sein Bild vom *Zelt des Gottesreiches (Vw 22,39)*. In diesem „göttlichen Bereich“ soll sich Erlösung auszeitigen. Zelt aber bedeutet: Raum, der abgebrochen und anderswo wieder errichtet wird, ein Zuhause im Vorläufigen. Ohne Metapher: ein Ausschreiten zur Gestaltung der Welt, aber auch ein Fundamentieren jenes Wohnbereiches auf dem Felsengrund

Christus in der eigenen Tiefe; ein Voranschreiten im übernommenen Werk von Tag zu Tag und ein verweilendes In-sich-Gehen (*Vw 23–38*).

Die meisten von uns müssen erst lernen, zu leben und glücklich zu werden. Die größte Schwierigkeit dabei liegt wohl darin, daß ich nicht weiß, wer ich eigentlich bin. Wenn mich freilich jemand ohne Vorbehalt liebte, mich also bejahte, wie ich wirklich bin, würde auch ich den Mut aufbringen, mich selbst anzusehen. Benedikts Kloster will ein Ort solcher „Identitätsfindung“ und Selbstverwirklichung sein, ein Ort der „Ermutigung zum Sein“. Denn dort kann ich erfahren: Gott sieht auf mich persönlich, er nimmt mich in menschlich liebender Gemeinschaft an. Sich diesem Blick immer bewußter auszusetzen, immer feinfühler zu werden für den in Liebe anwesenden Gott – das muß täglich eingeübt werden. Benedikt gründet deshalb sein Kloster als *eine Schule für den Herrendienst* (*Vw 45*). Hier werden freilich keine Schüler auf ihren künftigen Beruf vorbereitet. Es werden vielmehr Jünger ausgebildet. Der Jünger ist ein Lernender, der nicht nur auf diesem oder jenem Gebiet sein Wissen erweitern möchte, sondern für den das Lernen die Daseinshaltung schlechthin bezeichnet – im Gegensatz zum pharisäisch Befangenen, der die Wahrheit schon zu besitzen meint. Der Jünger ist als Lernender der sachliche Mensch, nach dem unser Jahrhundert ruft. Sein ständiges Lernenkönnen und Lernenwollen macht ihn auch tragfähig für andere. Jüngerschaft ist somit eine Lebensform, ist letztlich ein Hineinwachsen in den Sinnentwurf des wahren Menschen, des Meisters Jesus Christus. Das aber bedeutet weder billige Anpassung an die jeweils tonangebende kirchliche Praxis, noch frei schwebende Charismatik. Vielmehr bietet die im Kloster praktizierte Regel die erforderlichen Anweisungen zum *Weg des Heiles* (*Vw 48*). Heil – das bezeichnet ursprüngliche Ganzheit und Fülle. Wer alles Entfremdende, Vorläufige und Fragmentarische überwunden hat, wer seinen unendlichen Drang nach Glück, nach Leben und Freude voll verwirklicht weiß, weil er ganz mit seinem Sehnen übereinstimmt im Blick auf sich selbst, seine mitmenschlichen Beziehungen und eine Welt, die für ihn Heimat geworden ist –, der hat sein Heil gefunden. Dieses Heil gibt es letztlich nur in Gott, in der Gemeinschaft mit ihm. Der Mensch ist ja keine „Leidenschaft ohne Gott“, sondern eine Leidenschaft, deren Sinn Gott ist. Der *Weg zum Heil* mag zwar am Anfang aus sachlichen Gründen zur *Besserung von Fehlern und zur Bewahrung der Liebe da und dort etwas strengere Anforderungen stellen* (*Vw 47*). *Sobald man aber im klösterlichen Leben und im Glauben Fortschritte macht, „weitert sich das Herz und man läuft den Weg der Gebote“* (vgl. *Ps 118*[119],32) *Gottes in unsagbarer Wonne der Liebe* (*Vw 49*). Man

macht sich also auf den Weg des Lebens, um im Leben zu verweilen. Und man verweilt, um nochmals weiter zu gehen. Es ist ein Ankommen und Weiterschreiten ins Unbegrenzte, ein Finden und Weitersuchen. Von Gott berufen sein ist eine Einladung zum Abenteuer. Es braucht dazu den Mut, sich nirgends letztgültig zu etablieren außer in einem ruhelosen Aufbruch zur Ruhe in Gott. Dabei weitet sich der Raum innerster Erfahrung, das Herz. Das Gehen wird zum Eilen, zum Laufen auf einen ständig sich verbreiternden Horizont zu. Einem Liebenden fällt dies leicht, sein Glück überwindet alle Mühen. Denn Liebe entschränkt zu höchster Freiheit und verleiht intensivsten Selbstbesitz.

Wer von solcher Weite des Herzens und Freude der Liebe fasziniert sich total der Suche nach Leben widmen möchte – Jesus Christus letztlich, der „Weg, Wahrheit und Leben“ ist (Joh 14,6) –, für den zieht Benedikt in den mit hymnischem Schwung sich aufgipfelnden Abschlußsätzen seines Regel-Vorwortes die Konsequenzen: *Wir wollen uns also nie der Leitung dieses Meisters entziehen, sondern im Kloster bis zum Tod an seiner Lehre festhalten und in Geduld „am Leiden Christi teilnehmen, damit wir verdienen, auch in der Herrlichkeit seines Reiches Schicksalsgefährten zu sein“ (Vw 50 – 1 Petr 4,13).* Das Modell eines solchen Lebens bildet – wie die Anspielung beweist – die Jerusalemer Urgemeinde. Von ihr heißt es nämlich: „Sie hielt fest an der Lehre der Apostel“ (Apg 2,42). Das wird im folgenden noch deutlicher werden. Leid aber, alles schmerzliche Loslösen ist hinfort nur mehr der „Preis der Liebe“. Sinn und Würde des Leidens liegen darin, Teilhabe zu sein an der Passion dessen, der am Kreuz sterbend den Menschen die Tore des Paradieses geöffnet hat. Es dient dazu, an den zu ewigem Leben Aufgestandenen anzugleichen. Das vorläufige Wohnen im *Zelt seines Reiches (Vw 22)* mündet damit in das endgültige Bleiben in der *Herrlichkeit seines Reiches (Vw 50)*.

Das Vorwort hat zu Beginn die Voraussetzung dieser Christusbefolgung zur Herrlichkeit genannt: Nicht der Faszination durch das Ideal einer Selbstgenügsamkeit verfallen, dieser finsternen Entschlossenheit, sich nichts schenken zu lassen; letztlich also: nicht geliebt werden wollen, das heißt, Gott-nicht-gefallen-wollen (*Vw 6–7*). „Gott gefällt der, dem Gott gefällt“ (A. Augustinus). Wenn am Ende des Vorwortes die *Herrlichkeit des ewigen Lebens* als Erfüllung unserer Existenz erscheint, dann bedeutet das: von Gott im Angesicht der ganzen Schöpfung geliebt werden, also angenommen und anerkannt werden; in diesem Lob die durch nichts mehr minderbare Freude zu empfangen, daß es herrlich ist, der zu sein, der man ist.

Benedikt geht es bei seiner Gründung also zuerst und vor allem um eine Wegweisung zum wahren und ewigen Leben. Ein Kloster, das sich seiner Regel verpflichtet weiß, würde daher seine eigentliche Aufgabe verfehlen, wenn es diese Berufung und Heilssuche des einzelnen etwa den verschiedenen geschichtlich gewachsenen Tätigkeitsbereichen unterordnete und somit weithin verzweckte; wenn es dem einzelnen nicht ermöglichte, in der Lebensform einer christlichen Brudergemeinde Gott erfahren zu können. Denn Benedikt betrachtet diejenigen, die sich seiner Führung anvertrauen, nicht als bloße Ansammlung von Einzelgängern, sondern als Lebensgemeinschaft nach dem Muster der christlichen Urgemeinde.

2 Auf dem Weg zur Gemeinschaft – das Vor-Bild

Nicht nur Spiritualität, auch Gemeinschaft ist heute ein Zauberwort. Unsere Arbeitswelt bemißt einen Menschen zumeist nach seinem Gebrauchswert für die Gesellschaft. Dagegen protestiert die steigende Zahl von Zellen eines Miteinander, die vor allem echtes Menschsein verwirklichen, personale Begegnung ermöglichen, und deren einfacher Lebensstil von Brüderlichkeit geprägt wird. Soll auch in überkommenen Institutionen Gemeinschaft gelebt werden, muß sie aus jeweils neu gesetzten Anfängen gelebt werden. Gemeinschaft „hat“ man ja nicht im Griff wie einen Apparat, man „macht“ sie auch nicht wie einen Verein. Sie ist ein Geschenk aus der Freiheit des ersten Schrittes. Gemeinschaft ist also kein System, das in das Korsett eines Funktionszusammenhangs hineinzwänge und tradierte Methoden der Kommunikation verordnete. Eine derartig überstülpbare Organisation würde bloß jenes Ich und Du nivellieren, aus denen allein ein lebendiges Wir entstehen kann. Sie würde zwar ein Aneinander-Vorbei ermöglichen, aber noch kein Zueinander schaffen. Sie würde – über den Weg von Kompromissen – letztlich nur Einsamkeiten synchronisieren. Das an eine Klostersgemeinschaft gerichtete Regel-Wort setzt das an den einzelnen adressierte Vor-Wort voraus.

Christliche Gemeinschaft ist immer Gemeinschaft zwischen den Partnern des ersten Schrittes; des Aufbruches aus je eigenem Ursprung in ein Gemeinsames, das freilich die Summe solcher Aufbrüche wesentlich übersteigt. Christliche Gemeinschaft entsteht ja nicht nur aus mehrfachen horizontalen Ursprüngen – ich zu dir, du zu mir –, sondern wurzelt zugleich, ja zunächst in mehrfachem vertikalen Ursprung – Gott

zu uns und darin wir zu Gott. Ein vielfaches Beziehungsnetz entsteht also. „Gott erfahre ich nicht, wenn ich nicht den ersten Schritt tue; tue ich ihn aber, werde ich entdecken, daß er schon auf mich zugekommen ist. Dem Nächsten gegenüber bleibe ich auf Distanz und Einsamkeit, solange ich nicht den Anfang wage; wage ich ihn aber, so entdecke ich ihn auf seinem Weg zu mir, mein erster Schritt trifft hinein in den seinen. Gottes Weg auf mich zu und mein Weg auf ihn zu können nicht ankommen, wenn ich nicht zugleich den ersten Schritt auf den anderen zu tue. Und schließlich: Der erste Schritt auf den anderen zu wird gerade dann gelingen, gegenseitige Annahme eröffnen, Gemeinschaft stiften, wenn ich mich dem nächsten zuekehre *in* meinem Schritt auf Gott zu, der mich und ihn zuerst geliebt hat.“ (K. Hemmerle).

Wo aber Christen aufbrechen zu Gott, wo sie unterwegs sind zueinander, da wächst Kirche. Jesus Christus hat sie als Gemeinschaft gegründet – in der individuellen und konkreten Gestalt mündiger Gemeinden. Im Unterschied zu sonstigen Organisationen sind hier Christen an einem Ort zu befreiender Lebensgemeinschaft versammelt – im Geist des Glaubens und in der Existenzform der Liebe. Ihr Vor-Bild war und bleibt die Urgemeinde der apostolischen Zeit, etwa die Kommunität der Jünger Jesu in Jerusalem. Das Neue Testament (Apg 2,42–47) beschreibt ihr gemeinsames Leben folgendermaßen:

„Sie ließen sich von den Aposteln unterrichten und lebten brüderlich zusammen, feierten das Mahl des Herrn und beteten gemeinsam.

Durch die Apostel geschahen viele Zeichen und Wunder, und jedermann spürte, daß Gott hier am Werk war.

Alle, die zum Glauben gekommen waren, taten ihren ganzen Besitz zusammen. Wenn sie etwas brauchten, verkauften sie Grundstücke und Wertgegenstände und verteilten den Erlös unter die Bedürftigen.

Täglich versammelten sie sich im Tempel, und in ihren Häusern feierten sie in Freude und Einfalt des Herzens das gemeinsame Mahl.

Sie lobten Gott und waren überall gern gesehen.

Der Herr führte ihnen jeden Tag Menschen zu, die er retten wollte.“

Diese Schilderung will kein idealisiertes Bild der Urgemeinde entwerfen, wie man öfters gemeint hat. Sie beschreibt keine U-topie, keinen Nicht-Ort, sondern erfahrene Realität. Daß solches Zusammenleben möglich ist, beweisen viele Gruppen und neue Arten von Gemeinden, die in den letzten Jahren entstanden sind. Sie haben genau jene Erfahrungen des Ursprungs gemacht, von denen hier berichtet wird.

Das Fundament dieser österlich-pfingstlichen Lebensweise bildet der geistgewirkte Glaube, hervorgerufen von jenem Gnadensturm, der einen neuen Menschen und eine neue Welt zu schaffen über das Chaos

hereinbrach – in einer Weise, die innerlich entflammt, öffnet, freimacht, verwandelt. „Der Glaubende setzt sein Leben darauf, daß er da, wo die Kräfte der Welt nicht mehr tragen, nicht ins Leere fällt, sondern von einem größeren Tragenden gehalten wird; das heißt, daß er ‚geliebt‘ wird – freigesetzt und gehalten wird in einem. Damit wird ihm gleiches Verhalten zum anderen Menschen möglich gemacht und nahegelegt. Der Glaubende weiß, daß er sich damit dem wahren Menschsein nähert; daß der wahre Mensch – Jesus Christus –, der das dargestellt hat, schon erschienen ist, elend gestorben ist, aber weiterlebt und eine lebendige Kraft ist, an der jeder teilhaben kann. Er weiß schließlich, daß der wahre Mensch wiederkommen und den Prozeß von Welt und Mensch zum Ziele führen wird. In Erwartung dessen wird das Bestehende vorläufig und gilt nur mehr auf Widerruf.“ (D. v. Oppen). Dieser Glaube setzt frei zu verantwortlicher Mündigkeit. In ihm wurzelt Gemeinde.

Die Struktur dieser Gemeinde aber ist die **L i e b e** – eine präzise Verhaltensform und Anweisung zum Leben. Liebe besteht ganz allgemein darin, jemanden gut zu nennen; ihm zugewendet zu sagen: Gut, daß es dich gibt. Lieben heißt, jemanden bejahen und wollen, mit zustimmendem Blick sich an ihm freuen. Oder von der Seite des geliebten Menschen her formuliert: Ich brauche dich, um ich selber zu sein; indem du mich liebst, gibst du mich mir selber, läßt du mich sein (J. Pieper). Mag sich auch menschliche Liebe zunächst an Schönheit, Intelligenz und anderen Qualitäten entzünden, – ist sie wirklich Liebe geworden, dringt sie hinter all diese Eigenschaften bis zur Mitte der Person vor, zum innersten Selbst, das auch dann bleibt, wenn alles äußerlich Liebenswürdige geschwunden ist. Ich bedarf dieser ausdrücklichen Bestätigung meiner Existenz: „Wie wunderbar, daß du da bist!“ Das Geschaffensein durch Gott benötigt die Vollendung durch die schöpferische Macht menschlicher Liebe. Es genügt ja nicht, sich satt essen zu können, nicht zu frieren, ein Dach über dem Kopf zu haben und was eben sonst noch erforderlich ist, um die Lebensbedürfnisse zu stillen. Über das bloße Dasein hinaus braucht es auch die liebende Lebensermächtigung. Erst in der Erfahrung des Geliebtwerdens kann der Mensch „aufblühen“, beginnt für ihn ein „neues Leben“, wird er ganz er selbst. Solch schöpferische Liebe ist das Urgeschenk, das aller Nächstenliebe zugrunde liegt.

Dieses Urgeschenk verwirklicht sich auch in der **N ä c h s t e n l i e b e** der **U r g e m e i n d e**. Diese ist erstens wechselseitiges Ansprechen und Aufbauen, das zweitens Freiheit voraussetzt und gewährt, und zwar drittens in einer zielgerichteten Bewegung. Im einzelnen bedeutet das: Wo ein Mensch nicht mehr angesprochen wird, verstummt er auch selbst und vereinsamt, verliert er seine Form, seinen Halt und Ausdruck. Wo man

sich aber gegenseitig annimmt, aufeinander eingeht – in Aufmunterung wie in Aufforderung, in Zuspruch wie in Anspruch, in Worten, Gesten, Gaben; wo man miteinander nicht gedanken- und verantwortungslos umgeht, sondern aufmerksam Anteil nimmt und die stumme Forderung, die in jeder Begegnung liegt, aufgreift, – dort wird ein Kommunikationsnetz aufgebaut, das dem einzelnen Sprache verleiht und ihn trägt. Diese Innenstabilisierung einer Gemeinschaft ist freilich nicht möglich ohne eine grundsätzliche Distanz. Liebe bedeutet ja nicht nur Bewegung hin zum anderen, sondern auch von ihm zurück, Freigabe in eigene Unbefangenheit und Souveränität. Wer wirklich in der Situation der Begegnung das Notwendige sehen und tun soll, muß dazu frei sein. Freiheit ist also – zweitens – unentbehrlicher Bestandteil eines Lebens in Liebe. Die Formel dieser Freiheit lautet: „Alles ist mir erlaubt, aber nichts soll Macht über mich haben . . . Alles ist mir erlaubt, aber nicht alles baut auf“ (1 Kor 6,12; 10,23). Ein Freiraum unzähliger Möglichkeiten wird eröffnet, ein völlig neues Verhältnis des Menschen zur Welt wird erschlossen. Was möglich ist, wird nicht durch überlieferte Vorentscheidung festgelegt, sondern muß ausgewählt werden nach dem Kriterium des „Aufbauens“. Zu dem auf Liebe fundierten Gruppenverhältnis, das Freiheit voraussetzt und gewährt, tritt deshalb – drittens – die zielgerichtete Bewegung. „Nächstenliebe ist immer auf dem Weg – mit der Vervollkommnung des Miteinander-Umgehens, mit der Freigabe des anderen und damit zugleich auch mit dem eigenen Freiwerden.“ (D. v. Oppen).

Dieses „apostolische Leben“ der Urgemeinde bleibt die unaufgebbare Regel dafür, „wie wir heute miteinander leben können“, ist eine Art „institutionalisierter Moral“. Sie gilt für jede christliche Gemeinschaft – für die weltweite Kirche aller Getauften, für die um den Altar gescharte Pfarrgemeinde, für die Familie, selbst für jene Gruppen, die sich kurzfristig zur Erfüllung konkreter christlicher Verantwortung zusammengeschlossen haben. Eine Versorgungs- und Betreuungskirche, ein in verbürgerlichter Zweckorientierung angepaßtes Christentum müssen sich zu dieser ihrer Basis bekehren. Nur wo Christen nicht nebeneinander leben, ohne sich als Christen zu begegnen, nur wo es echte Mystagogie in den Glauben, das heißt hinführende Einladung zum Nachvollzug gibt, wo persönliche geistliche Erfahrung ausgetauscht wird – vor allem die Erfahrung, in einer Gemeinschaft von Glaubenden zu leben, die einander in Liebe angenommen haben –, nur dort wird Kirche überleben. Jesu Ruf zur Nachfolge erging zwar immer an den einzelnen; aber er hat diesen stets in eine Gemeinschaft hinein berufen. Von Gott betroffene Menschen haben sich zwar zu allen Zeiten in die Einsamkeit zurückgezogen. Der Reichtum christlichen Lebens erschloß sich jedoch

„Wenn ich nach einer Aussage über Jesus suchen müßte, die das enthält, was für heute nach meiner Meinung wichtig ist, und die ich auch ohne Vorbehalt Kindern jedes Alters sagen und erklären könnte, würde ich sagen: Jesus hat Gemeinschaft hergestellt.

Gemeinschaft mit seinen Freunden, die er liebte und die er nie zu lieben aufgehört hat; Gemeinschaft aber auch mit allen, denen von anderen Menschen die Gemeinschaft verweigert wurde: mit den Armen und den Ungelehrten, mit den Kindern und Kranken, mit den Zöllnern und Sündern. Indem er mit ihnen allen Gemeinschaft herstellt, stellt er zugleich die Gemeinschaft mit Gott her.“

G. Lohfink

erst, wenn sie ihre Gottesbeziehung für eine Gemeinschaft zu entfalten begannen. Auch Benedikts Leben spiegelt diese Erfahrung wider. Überhaupt kann er sich später ein Eremitendasein *nicht im Eifer des Anfängers*, sondern höchstens nach langer *Prüfung und Bewährung im Kloster, durch die Hilfe vieler Brüder geschult (1,3–4)* vorstellen. Es ist aber die Gemeinschaft, die dem Anruf Gottes an den einzelnen bei seiner ganz persönlich zu leistenden Hinkehr zu Gott zur Entfaltung verhilft. Die Tradition hat deshalb die Bindung an eine Klostersgemeinschaft sogar als Art zweite Taufe, als Berufungstaufe angesehen. Nachfolge Jesu ist letztlich nur in Gemeinschaft möglich. Denn das Christentum lebt aus dem Geist, der die Gemeinschaft in Gott ist und der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen stiftet. Er manifestiert sich als Geist der gegenseitigen Liebe, so daß die „ganze Gemeinde ein Herz und eine Seele“ (Apg 4,32) wird. Dieses schlichte gemeinsame Leben im Geist der Einheit und des Dienstes, im Zusammensein von Ich und Du, in gegenseitiger Achtung, brüderlichem Verstehen und der Unterstützung des Bedürftigen bezeugt unvergleichlich nachhaltiger eine „Gemeinschaft des Geistes“ als sensationelle Charismen. Der Hinweis des oben zitierten Apostelgeschichte-Berichtes auf die Beliebtheit der Jüngerschar verdeutlicht: es gibt keinen effektvolleren Prediger als diesen Geist der Gemeinschaft in Liebe. Kein Wunder daher die abschließende Feststellung, daß der Herr dieser christlichen Basisgemeinde täglich Menschen zuführte, damit sie dort der Erlösung teilhaftig würden.

Das apostolische Leben der Urgemeinde ist auch die Magna Charta des Mönchtums. Die Gemeinschaft, die Benedikt mit den Brüdern exemplarisch verwirklicht und in seiner Regel schließlich fixiert hat, wollte die Konturen der Urgemeinde inmitten des Zusammenbruchs antiker

Lebensordnung sichtbar erhalten. Wie das Mönchtum zuvor verstand man sich nicht als Sondergruppe der Kirche, sondern als **Intensivform christlicher Brudergemeinde**. Die Benediktregel spricht – genau genommen – nie einfach von Gemeinschaft oder Kommunität, sondern von der „Gemeinde“, der „Bruderschaft“, dem „Haus Gottes“. Sie umgreift damit jeweils die vertikale wie die horizontale Dimension des Klosters. Das zweckfreie, authentisch biblische Leben der Brudergemeinde Benedikts, dieses institutionalisierte „Heimweh nach der Urkirche“, ist zur Grundform des abendländischen Mönchtums und zum Nährboden ihrer Kultur geworden. Als neuer Institutionstyp und zeitkritischer Maßstab hat sie anderthalb Jahrtausenden den Weg zu umfassender christlicher Weltgestaltung gewiesen. Damit ist keiner Nostalgie das Wort geredet, keinem Umkippen von Fortschrittszuversicht in Lebenskel vor der Gegenwart und Existenzangst vor der Zukunft, keinem infantilen Fluchtversuch vor der Bewältigung der jeweils besonderen, im geschichtlichen Hier und Heute anstehenden Probleme. Aber alle lebendigen Gebilde können sich nur aus jenen Kräften erneuern, aus denen sie ihren Ursprung genommen haben. Benedikts Klosterregel kann deshalb – trotz manchem ihrer Epoche Verpflichtetem – als ein „Vermächtnis des Ursprungs“ helfen, die Spuren Gottes auch in unserer Krisensituation zu entziffern, auch heute zu sinn- und liebeerfülltem Leben zu gelangen.

3 In der Liebe zum Bruder Gott begegnen – der Vor-Gang

Pachomius, der Begründer des klösterlichen Gemeinschaftslebens, erzählte einmal seinen Mönchen folgende Vision:

„Ich habe eines Tages einen finsternen weiten Raum mit vielen Säulen gesehen. Es gab da viele Menschen, die ihren Weg nicht finden konnten. Einige unter ihnen, die stets um die Säulen herumgingen, meinten, einen langen Weg vollendet zu haben und nun zum Licht zu kommen. Von jeder Seite ließen sich Stimmen hören: ‚Schau, hier ist das Licht.‘ Einige machten daraufhin kehrt, um das Licht zu entdecken. Sobald der Ruf wieder zu vernehmen war, kehrten sie von neuem um. Es war ein großes Elend. Dann bemerkte ich an der Spitze von Menschen eine Lampe. Vier sahen ihren Schein, die übrigen folgten diesen Vieren, wobei jeder die Schulter seines Vordermannes faßte, um sich nicht in der Dunkelheit zu verlieren. Wenn einer den vor ihm Gehenden losließ, verirrte er sich mit

denen, die ihm folgten. Als ich zwei sah, die sich nicht mehr gegenseitig festhielten, rief ich ihnen zu: ‚Haltet einander fest, damit ihr euch nicht verliert und andere mit euch!‘ “

Diese Erzählung veranschaulicht zwei Wesenselemente der Spiritualität klösterlichen Gemeinschaftslebens, die auch Benedikts Regel prägen: erstens die Bedeutung des „Evangeliums“, das nach einer Erklärung des Pachomius durch das kleine Licht symbolisiert wird; zweitens die Notwendigkeit der Gemeinschaft, um zum Licht, zum Heil zu finden. Im Konkreten freilich setzen dabei östliches und westliches Mönchtum die Akzente durchaus unterschiedlich.

Die östliche monastische Tradition versuchte, das Leben der apostolischen Gemeinden vor allem durch gemeinsames Gebet und Bedürfnislosigkeit nachzuahmen. Liebe galt dabei als eine unter vielen anderen Tugenden. Kloostervorsteher und Mitbrüder garantierten zwar ein Minimum der nötigen materiellen Voraussetzungen. Sie unterstützten auch das Bemühen des einzelnen um seine persönliche Heiligkeit. Die Spiritualität des östlichen Mönchtums aber war vorwiegend von harter Disziplinierung des Leibes, etwa durch Entsagung in Speise und Schlaf, bestimmt. Dadurch sollte das Handeln geläutert werden, um gegen die Schwerkraft der Leidenschaften zur Sammlung des Geistes in der Kontemplation Gottes zu gelangen. Das Ziel ist die Reinheit des eigenen Herzens, die weit mehr als bloß sittliche oder asketische Vollkommenheit besagt. Sie ist das Ergebnis eines langen Prozesses geistlicher Umwandlung zu tiefer Gottähnlichkeit, in der man schließlich Gott schauen darf (vgl. Mt 5,8). Demgegenüber erkennt Benedikt der Gemeinschaft einen Eigenwert zu. Er betrachtet sie als jenen Ort, an dem Christi Erlösung dem einzelnen zugeeignet wird. Ihre Unabdingbarkeit ist ihm bereits so selbstverständlich, daß er sie nicht mehr theologisch rechtfertigt, sondern einfach praktiziert (vgl. 1,2.13). Es soll das gemeinsame Leben der apostolischen Urgemeinden in all seinen Dimensionen verwirklicht werden: die Einheit in der Verkündigung, in der Eucharistiefeyer und im Gebet; schließlich die Teilhabe der Bedürftigen am gemeinsamen Gut – je nach individuellem Anspruch.

Benedikt verschiebt aber auch die spirituellen Akzente auf der stark komunitär ausgerichteten Gegenseite, nämlich der streng hierarchisch orientierten Magisterregel mit ihrer uniformistischen und minutiösen „Schulordnung“. Dieses umfassendste und gewiß originellste Vademecum für konkrete Einzelfälle des klösterlichen Lebens dient ihm zwar als unmittelbare Vorlage für die Organisation seiner Gründung. Die Lebensordnung dieses „Hauses“ aber, das Benedikt nach eigenen Erfahrungen und unübertroffen fortschrittlich umbaut, wird gekennzeichnet von

einem Geist brüderlicher Beziehungen und brüderlichen Dienens, einem Vorrang der Liebe und Ehrfurcht angesichts persönlicher Veranlagung vor allen Sachzwängen, von einem Maßhalten in Diskretion. Nicht zuletzt ist die Regel Benedikts von einem starken Vertrauen auf die tragende Kraft des Herrn und von der Bedeutung einer spirituellen Motivation bestimmt. Sie gewährt deshalb Einzelinitiativen einen relativ weiten Spielraum. Vor allem die Gemeinschaftskonzeption der Augustinusregel dürfte Benedikt dazu inspiriert haben, seine Gründung auf diese Weise nach dem Leitbild der urkirchlichen Gemeinde zu formen und ihre Bruderliebe als inneres Prinzip aller Klosterstrukturen unermüdlich in Erinnerung zu rufen.

Über das, was Benedikt mit Liebe meint, geben zunächst die von ihm verwendeten Vokabel eine – und zwar bereits mehrstimmige – Auskunft. Sie, wenn auch keineswegs sie allein, bringen kennzeichnende Aspekte liebender Zuwendung zur Sprache, obwohl der lebendige Sprachfluß natürlich auch über die Grenzen der abgesteckten Bedeutungsfelder ausufert. So umgreift „amor“ alle Dimensionen der Liebe, die sinnliche wie die geistige und geistlich-übernatürliche, akzentuiert aber besonders das Hingerissensein und die bis ins Leibhafte reichende Entflammung der Liebe. Gerade diesen Ausdruck reserviert die Benediktregel für die Liebe zu Gott bzw. Christus, präzisiert ihn auch zumeist dementsprechend. Dagegen zielt „caritas“ auf die Wertschätzung. Sie meint das, was uns teuer – carus – ist, das Geliebte als das Teure im doppelten Sinn. Damit wird der metallene Kern aller wahren Liebe berührt: ob man sich die Gemeinschaft mit dem Geliebten etwas kosten lassen will und wie viel. Caritas ist also nichts Sentimentales, keine besondere Intensität des Gefühles, sondern das äußerst Reelle, Nüchterne der Wertschätzung, und die Bereitschaft, für die Verbundenheit im Ernstfall einen hohen Preis zu zahlen. Benedikt gebraucht dieses Wort besonders häufig, beschränkt es aber praktisch auf den zwischenmenschlichen Bereich. Letzteres gilt auch für das Verb „diligere“. Das zugehörige Nomen „dilectio“, das Benedikt äußerst selten verwendet, verweist auf die personale, geistige Qualität menschlicher Liebe. Der Hauptakzent der Benediktregel liegt somit auf der spirituellen Praxis, auf der tätigen Nächstenliebe.

*A „Das erste Ziel eures gemeinschaftlichen Lebens ist, in Eintracht zusammenzuwohnen und ‚ein Herz und eine Seele‘ für Gott zu sein.“
(Augustinusregel)*

Benedikt mutet vor allen anderen Mönchen dem Abt zu, an Christi Stelle zu handeln (2,2; 63,13). Diese „Stellvertretung“ des erhöhten Herrn verwischt aber nicht in einer Art Mystifikation die Scheidelinie zwischen dem ganz anderen Gott und uns, täuscht nicht über die letzte Unaustauschbarkeit der „Rollen“ hinweg. Christus wird darin vielmehr nur soweit in Anspruch genommen, wie er selbst einen Menschen in Anspruch nimmt. Stellvertretung ist somit weder Ideologie noch Blankoscheck für unbeschränkte Machtbefugnis (63, 2,13). Von der Geschichte des Mönchtums her gesehen besteht Benedikts besondere Leistung sogar darin, die unbeschränkte Freiheit des Abtes eingeengt zu haben, indem er nämlich die Regel zu jener Norm machte, an die auch der Abt gebunden war (3,11). Der Sinn jener Stellvertretung Christi ist es, die verborgene Gegenwart der Liebe Jesu bzw. Gottes transparent zu machen, ihren Zuspruch und Anspruch für den Ernstfall des Alltags zu konkretisieren. Die ganze Autorität des Abtes gründet daher im Dienst der Liebe. Diese institutionalisierte Nächstenliebe besagt: Verantwortung für jeden und grundsätzliche Gleichachtung aller; kritische Selbstkontrolle und unablässige Bereitschaft, neuartige Situationen umdenkend zu verarbeiten. Das Wirken des Abtes ist daran zu messen, ob er Liebe erfahrbar gemacht und Liebe geweckt hat. Geht es doch nicht – wie bei einem Management – bloß um das bestmögliche Funktionieren eines Betriebes, sondern um die Entfaltung menschlicher Werte, um das *Heil der ihm Anvertrauten* (2,33). Diese Leitung des Klosters ist so sehr in die Gemeinschaft eingebunden, daß Benedikt in der zu seiner Zeit umstrittenen Frage, wer den Nachfolger des Abtes zu bestimmen habe, die Verantwortung für die Wahl eines neuen Abtes den Mönchen selbst überträgt (64,1–2). Das äbtliche Amt aber bestimmt Benedikt vor allem als Handeln eines guten Hirten (*Kap. 2; 27; 64*) und meint damit die Wegweisung als Lehrer und die gütige Sorge als Vater. Mit diesem Bild des Hirten korrespondiert die Vorstellung der Klostergemeinde als „congregatio“, als – wörtlich: „Zusammenherdung“.

Wer also den Namen ‚Abt‘ annimmt, muß seinen Jüngern in doppelter Weise als Lehrer vorstehen: er zeige mehr durch sein Beispiel als durch Worte, was gut und heilig ist; den gelehrigen Jüngern lege er die Gebote Gottes mit Worten dar, den Harten und Einfältigen aber veranschauliche er den Willen Gottes durch sein Beispiel (2,11–12). An der Spitze der Botschaft Jesu, die er zur Geltung bringen soll, steht das Doppelgebot

der Gottes- und Nächstenliebe – die beiden ersten *Werkzeuge der geistlichen Kunst* (4,75), ja ihr Inbegriff (4,77): *Vor allem „den Herrn, Gott, lieben von ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzer Kraft“*. Dann: *„den Nächsten lieben wie sich selbst“* (4,1–2 – Mk 12,30–31). Da der eigentliche Lehrer des Mönches immer Gott ist – durch die Einsprechung des Heiligen Geistes (*Vw 9–11; 7,70*), die Bibel und ihre Auslegung durch Theologen (*Kap. 73*) – darf sich der Abt in seiner Aufgabe als Lehrer nicht von Sympathiegefühlen, von der sozialen Herkunft des einzelnen oder von Nützlichkeitsabwägungen leiten lassen. *Er soll im Kloster niemand bevorzugen* (2,16) – wohl keine Selbstverständlichkeit in der bunten Völkerwanderungswelt, jedenfalls ein christlicher Sprengsatz am Fundament der antiken Sklavenhaltergesellschaft. Denn: *„In Christus sind wir alle eins“* (*Gal 3,28*) und *„bei Gott gibt es kein Ansehen der Person“* (*Röm 2,11*). *Der Abt schenke also allen die gleiche Liebe, allen lasse er die gleiche Behandlung zuteil werden* (2,20.22). Dies freilich nicht in einem nivellierenden Schematismus, sondern in einfallreicher Weise *je nach Zeit und Umständen* (2,24) und *je nach Veranlassung und Fassungskraft eines jeden* (2,32). Benedikts Gemeinschaft ist keine entpersönlichte Masse, kein seelenloses Kollektiv, wo alles gleichgeschaltet wird und sich mechanisch vollzieht, sondern ein lebendiger Organismus (61,6), in dem jedem die ihm eigentümliche Bedeutung zukommt. Der Abt *soll sich daher bewußt sein, wie schwer und mühevoll die Aufgabe ist, die er übernommen hat: Seelen zu leiten und der Eigenart vieler zu dienen* (2,31). Er allein wird ja von der Regel als *geistlicher Vater* (49,9) bezeichnet. Weder das vielleicht geringe Klostervermögen (2,35–36) noch die große Zahl der Brüder (2,38) dispensieren ihn von diesem geistlichen Dienst. Auch sonst muß ja im Kloster dem Spirituellen in allen Bereichen der absolute Vorrang vor dem Materiellen eingeräumt werden (*vgl. z.B. Kap. 57*). Der Abt kann dieser Hauptsorge freilich nur dann gerecht werden, wenn er selbst ein erfahrener Meister des geistlichen Lebens ist und es versteht, Erfahrung Gottes zu erschließen: *Er muß also im göttlichen Gesetz gebildet sein, damit er das nötige Wissen hat, um „Neues und Altes daraus hervorzuholen“* (64,9 – Mt 13,52). Der Abt hat nicht nur seine Verantwortung zu erkennen, sondern auch die Fähigkeit zu entwickeln, der jeweils gegebenen Situation zu entsprechen – in *freiem Ermessen* (3,5), in *umsichtiger und gerechter Anordnung* (3,6; 64,17), in souveräner Freisetzung der Vernunft auch von tradierten Vorprägungen (3,7). *Er muß alles so anordnen und regeln, daß es den Seelen zum Heil dient und die Brüder ohne Grund zum Murren ihre Arbeit tun können* (41,5). Dazu bedarf es der „discretio“, der Fähigkeit, zwischen zuviel und zuwenig zu unterscheiden und entschlossen zu

entscheiden. Die Diskretion als *Mutter aller Tugenden* (64,19) bewahrt den Abt vor allem unüberlegten und unbeherrschten, ehrfurchts- und lieblosen Handeln gegenüber seinen Mitbrüdern. In diesem Charisma *ordnet er alles so maßvoll an, daß die Starken angezogen und die Schwachen nicht abgeschreckt werden* (64,19). Von der Benediktregel selbst sagt diesbezüglich ein mittelalterliches Wort: In ihr könne ein Lamm baden ohne zu ertrinken, während auch ein Elefant darin schwimmen könne.

Die *Vaterschaft* des Abtes – neben dem Benedikt noch andere Väter kennt (31,2; 48,8; 73,4.5) – ist kein Relikt eines autokratischen Paternalismus, für den in einer „vaterlosen Gesellschaft“ kein Platz mehr wäre. Sie ist vielmehr Ausdruck eines menschlichen behutsamen Mühen, Leben zu ermöglichen. Dazu *zeige der Abt bald den Ernst des Meisters, bald die Güte des Vaters* (2,24). Er soll das urkirchliche Prinzip verwirklichen: „*Jedem wurde zugeteilt, wie er es brauchte*“ (34,1 – Apg 4,35). Das gilt aber nicht nur für materielle Bedürfnisse, sondern auch für geistig-geistliche Nöte: In aller Verschiedenheit der persönlichen Schicksale und Erfahrungen, der Begabungen, aber auch der charakterlichen wie moralischen Mängel wird das Kloster dadurch zur Gemeinschaft, daß jeder in seinen Fähigkeiten wie in seinen Bedürftigkeiten angenommen wird. Diese Verantwortung liegt zuerst – wenn auch keineswegs ausschließlich – beim Abt, der wie ein Hausvater *mehr fördern als fordern soll* (64,8). Er hat die besonderen Anlagen jedes einzelnen aufzuspüren und ihn zu solcher Persönlichkeitsreife zu führen, daß dieser seine Talente auch selbst entdecken, entfalten und damit seinen entsprechenden Platz

„Wenn ich meinen Leuten die Liebe zur Seefahrt mitteile und so ein jeder den Drang dazu in sich verspürt, weil ihn ein Gewicht im Herzen zum Meere zieht, so wirst du bald sehen, wie sie sich verschiedene Tätigkeiten suchen, die ihren tausend besonderen Eigenschaften entsprechen. Der eine wird Segel weben, der andere im Wald den Baum mit dem Blitzstrahl seiner Axt fällen. Wieder ein anderer wird Nägel schmieden, und irgendwo wird es Männer geben, die die Sterne beobachten, um das Steuern zu erlernen. Und doch werden sie alle eine Einheit bilden, Denn ein Schiff erschaffen, heißt nicht, die Segel hissen, die Nägel schmieden, die Sterne lesen, sondern die Freude am Meer wachrufen – die ein und dieselbe ist – und wo sie herrscht, gibt es keine Gegensätze mehr, sondern nur Gemeinsamkeit der Liebe.“

A. de Saint-Exupéry

in der Kommunität einnehmen kann (*Vw 6*). Dann wird er sich in der Unbehaustheit unserer Zeit im Kloster als dem *Haus Gottes* (*31,19; 53,22; 64,5*) zuhause fühlen und emotional geborgen wissen. Diese Selbstfindung und Selbstverwirklichung, die jedem von seiner Personwürde her aufgetragen sind, bedingen einen dauernden Lernprozeß, damit aber auch Schwierigkeiten und Konflikte im Leben der Gemeinschaft. Benedikt sieht realistisch, daß ein Kloster nicht schon das vollendete Gottesreich repräsentiert, sondern viel eher das zum Verheißungsland pilgernde Gottesvolk – modern übersetzt: Kirche des Industriezeitalters auf den Asphaltstraßen der Stadtwüsten, durch ein Schilfmeer von Reizfluten hindurch, am goldenen Kalb des Konsumbetriebes vorbei auf dem Weg zum himmlischen Jerusalem. Jeder ist also unterwegs mit der Gefährdung, sich zu verlieren, in die Irre zu gehen oder zumindest Umwege zu machen. Benedikt stellt sich diesen Tatsachen, zumal seine Gründung einer wirren Zeit entstammt, in der die Menschen an ihrem Zusammenleben krankten und der Heilung bedurften. Seine Regel erinnert den Abt daran, daß er die *Sorge für kranke Seelen, nicht die Gewaltherrschaft über gesunde übernommen hat* (*27,6*). Deshalb *ahme er das Beispiel treuer Liebe des Guten Hirten nach. Der ließ die neunundneunzig Schafe in den Bergen zurück und machte sich auf, um das eine verirrte Schaf zu suchen. Er hatte solches Mitleid mit dessen Schwäche, daß er es huldvoll auf seine heiligen Schultern nahm und so zur Herde zurücktrug* (*27,8–9 – vgl. Joh 10,11; Lk 15,4–5*). Welchen Stellenwert solche „Resozialisierung“, solche Wiedereinfügung in die Klostersgemeinschaft besitzt, zeigen die ausführlichen Weisungen über das Verhalten gegenüber denen, die sich verfehlt haben (*Kap. 23–30*). Sachlich gebotene Strenge und menschlich gewünschte Liebe müssen hier zusammenwirken. Die prägnante Formel für die Vereinigung dieser scheinbaren Gegensätze im Vorgehen des Abtes lautet: *Er hasse das Böse, liebe die Brüder* (*64,11*). Liebe bedeutet hier, die Sache von der Person trennen können. Abt wie geistliche ältere Brüder können dabei nur erfolgreich sein, wenn sie es verstehen, nicht bloß fremde, sondern auch *eigene Wunden zu heilen* (*46,6*), ja sich vor Gott mit den Schuldig gewordenen solidarisch zu wissen (*2,40*). *Muß der Abt zurechtweisen, handle er klug und gehe nie zu weit, damit das Gefäß nicht zerbricht, das er allzu sauber vom Rost reinigen will. Er schaue immer mit Mißtrauen auf seine eigene Gebrechlichkeit und denke daran, daß man „das geknickte Rohr nicht vollends zerbrechen darf“* (*Jes 42,4; Mt 12, 20*). *Damit ist nicht gesagt, er dürfe Fehler wuchern lassen. Im Gegenteil: er rotte sie klug und liebevoll aus, wie er es für zuträglich hält* (*64,12–14*). Liebe ist somit auf Zukunft bezogen und relativiert die Gegenwart, macht Gottes zukünftiges Heil zum Maßstab des gegenwärtigen Han-

delns. Verlangt wird wache Selbstkritik. Denn *wer die Leitung von Seelen übernimmt, muß sich zur Rechenschaft vor Gott bereithalten – über die Seelen aller Brüder, dazu natürlich über die eigene Seele. So wird die Verantwortung, die er für andere trägt, ihn veranlassen, auf sich selbst achtzugeben* (2,37–39). Diese gemeinsame Unterstellung unter den gleichen Vater, dessen Geist alle zu Söhnen macht (2,3), läßt den Abt deshalb seine Mönche, für die er als „Abba“ – als Vater – Verantwortung trägt (2,1–3), ausschließlich mit „Brüder“ anreden (z. B. 27,2; 64,11; vgl. die Vaterschaft des „Cellerars“, des Wirtschafters gegenüber den „Brüdern“ 31,2 in Verbindung mit 31,6.16).

Die Bevollmächtigung des Abtes zum Dienst der Liebe will nicht nur ihm selbst ermöglichen, Christus, an dessen Stelle er ja handelt, in kompromißloser Selbsthingabe nachzufolgen. Die Autorität des Abtes hat auch den Zweck, die seiner Leitung anvertrauten Brüder zur Öffnung gegen den Liebeswillen Gottes und zur gegenseitigen Liebe anzuleiten. Dazu bedarf es einer Sensibilisierung für das Du, einer Bereitschaft, den Selbstmonolog zum Dialog aufzubrechen und auf den Anspruch des anderen zu horchen. Die alten Mönche haben deshalb weniger Reden gehalten als Gespräche geführt. Alles klösterliche Gehorchen – nicht nur dem Abt, sondern auch den Mitbrüdern gegenüber – möchte letztlich den einzelnen so abstimmen, daß er die Wellenlänge des schöpferischen Wortes der Liebe Gottes empfangen kann. Es will dazu verhelfen, menschlicher Begegnung in der Offenheit der Liebe standzuhalten. Es versucht, aus Ich-verhaftung und Selbst-befangenheit zur je größeren Liebe zu befreien, auch wenn das Lösen lang gewohnter Fesseln zunächst schmerzt. Gehorsam ist somit Kennzeichen derer, die *von der Liebe gedrängt sind, zum ewigen Leben voranzuschreiten* (5,10) und *denen die Liebe zu Christus über alles geht* (5,2). Solche Nachfolge Christi vereint sich mit Jesu Hören auf den Vater, auf Gott: *Zweifellos sind es die Gehorchenden, die den Herrn nachahmen und sich nach seinem Wort richten: „Ich bin nicht gekommen, um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“* (5,13 – Joh 5,38). *Deshalb unterwirft sich der Mönch seinem Oberen aus Liebe zu Gott in vollkommenem Gehorsam. So ahmt er den Herrn nach, von dem der Apostel sagt: „Er war gehorsam bis zum Tod“* (7,34 – Phil 2,8; vgl. 68,5). *Aber das Gut des Gehorsams sollen alle nicht nur dem Abt erweisen, sondern auch einander sollen die Brüder gehorchen, in der Überzeugung, daß sie auf diesem Weg des Gehorchens zu Gott gelangen werden* (71,1–2). Dieses Hinhören aufeinander ist für alle ein Schutz gegen die Versuchung, die eigene Ansicht und den eigenen Geltungsdrang vorschnell mit dem Willen Gottes zu identifizieren. Die Bereitschaft, sich selbst etwas Weiter-

„Wo Christen zusammenleben, muß es irgendwann und irgendwie dazu kommen, daß einer dem andern persönlich Gottes Wort und Willen bezeugt. Will das Wort nicht über die Lippen, so werden wir uns zu prüfen haben, ob wir unseren Bruder nicht doch nur in seiner Menschenwürde sehen, die wir nicht anzutasten wagen, und darüber das Wichtigste vergessen, daß auch er, er sei so alt, so hochgestellt, so bedeutend wie er wolle, ein Mensch ist wie wir, der Hilfe, Trost und Vergebung braucht wie wir. Diese Erkenntnis gibt dem brüderlichen Wort die Freiheit und Offenheit. Wir reden einander auf die Hilfe an, die wir beide brauchen. Wir ermahnen einander zu dem Weg, den Christus uns gehen heißt. Wir warnen einander vor dem Ungehorsam, der unser Verderben ist. Je mehr wir lernen, uns selbst das Wort vom andern sagen zu lassen, auch harte Vorwürfe und Ermahnungen demütig und dankbar anzunehmen, desto freier und sachlicher werden wir zum eigenen Wort. Der Empfindliche wird immer zum Schmeichler und damit alsbald zum Verächter und Verleumder seines Bruders. Der Demütige aber bleibt zugleich an der Wahrheit und an der Liebe. Er bleibt am Wort Gottes und läßt sich von ihm zum Bruder führen. Weil er nichts für sich sucht und fürchtet, kann er durch das Wort dem andern helfen.“

D. Bonhoeffer

helfendes und Kritisches sagen zu lassen wird deshalb durch die Regel beinahe institutionalisiert: Bei wichtigen Angelegenheiten soll die ganze Klostersgemeinde um Rat gefragt werden, weil nach Benedikts Erfahrung ernsthaft damit zu rechnen ist, daß *der Herr oft einem Jüngerem offenbart, was das Bessere ist* (3,3). Selbst wenn ein fremder Mönch während seines Gastaufenthaltes aus dem Abstand des Außenstehenden etwas Ungehöriges im Kloster bemerkt, *bescheiden und liebevoll eine verständige Kritik äußert, soll der Abt klug überlegen, ob der Herr ihn nicht gerade deswegen geschickt hat* (61,4).

Klösterlicher Gehorsam meint also nicht, zugunsten einer vernünftigen Verkehrsordnung, eines möglichst reibungslosen Miteinanderauskommens Abstriche an den eigenen Interessen in Kauf nehmen. Er ist vielmehr Glaubensgehorsam, wie er allen Christen eigen sein soll. Denn Gehorchen heißt eigentlich, im Worte eines anderen den Anspruch Christi vernehmen und daraufhin initiativ werden. Begegnet mir aber Christus im Nächsten, dann ist die einzig ent-spre-

chende Antwort: Liebe. *Weil der Glaube den Abt an Christi Stelle handeln sieht, ehrt und liebt man Christus in ihm. Er muß sich freilich dessen bewußt bleiben und sich so verhalten, daß er solcher Ehre würdig sei (63,13–14). Und er suche mehr geliebt als gefürchtet zu werden (64, 15).* Was zwischen dem Abt und den Brüdern gilt, soll auch das Miteinander der Alten und Jungen bestimmen. Gerade wenn sich Probleme durch Diskussion nicht lösen lassen, wenn nicht alle der gleichen Meinung sind, *sollen die jüngeren Brüder die älteren ehren* – was zumeist schwerfällt –, *die älteren aber die jüngeren lieben* – auch wenn sie diese nicht verstehen (63,10; 4,70–71). Solches Verhalten ermöglicht eine emotionelle Belastbarkeit gegenüber unkontrollierten Aggressionen und lähmenden Depressionen. Trotz aller Verschiedenheit soll man also einander (er)tragen. Für die Greise und Kinder trifft die Regel mit einem eigenen Kapitel Vorsorge, *daß man auf ihre Schwäche immer liebevoll Rücksicht nimmt (Kap. 37).* In einer solchen Gemeinschaft, in der weder ein autoritäres Regime noch eine demokratische Willkür herrschen, darf jeder erwarten, in seiner gottgewollten Wesens- und Schicksalsgestalt beachtet zu werden. *Im übrigen aber sollen alle jüngeren Brüder den älteren in aller Liebe und Bereitwilligkeit gehorchen (71,4). Zur Sicherung des Friedens und der Liebe wird der Abt ermächtigt, selbst die Dienstämter bestimmten Mitbrüdern zu übertragen (65,11).* Dann aber gilt: auch am schuldig gewordenen Bruder „*soll sich die Liebe bewähren*“ (2 Kor 2,8) und *alle sollen für ihn beten (27,4 – vgl. 28,4).* Ja selbst *die Feinde sind zu lieben (4,31)* und auch *für sie ist aus der Liebe zu Christus zu beten (4,72 – vgl. Mt 5,44).*

Der Alltag benötigt die verschiedensten Dienstleistungen. Hier ist der Ernstfall, in dem sich das Kloster als Lebens- und Liebesgemeinschaft nach dem Modell der Urgemeinde erweisen muß. Angesichts dieses Vor-

„Die Liebe ist die Richtschnur für das Essen, für das Reden, für die Kleidung, für das Benehmen. Zu einer Liebe vereinigen sie sich und eine Liebe atmen sie alle. Die Liebe zu verletzen wird als Unrecht gegen Gott selbst empfunden. Wenn sich etwas der Liebe in den Weg stellt, so wird es bekämpft und verworfen. Ohne sie ist alles nichtig, mit ihr aber alles vollkommen.“

A. Augustinus

bildes erscheint es bezeichnend, daß Benedikt gerade im Zusammenhang des Tischdienstes vermerkt: *Die Brüder sollen einander in Liebe dienen*

(35,6). Wie unauflöslich Gottesdienst und Menschendienst ineinander verschränkt sind, zeigen die Regelkapitel über die Kranken (Kap. 36) und über die Gäste (Kap. 53). In der Horizontalen öffnet sich die Vertikale, der Blick auf Christus im anderen.

Bezüglich der Kranken ordnet Benedikt an: *Die Sorge für die Kranken steht vor und über allen anderen Pflichten, damit ihnen wirklich wie Christus gedient werde. Er hat ja selbst gesagt: „Ich war krank und ihr habt mich besucht“ (Mt 25,36) und: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, habt ihr für mich getan“ (Mt 25,40). Aber auch die Kranken müssen bedenken, daß man ihnen dient, um Gott zu ehren, und sie dürfen die Brüder, die ihnen dienen, nicht durch ihre Ansprüche betrüben. Doch muß man auch solche Kranke in Geduld ertragen (36,1–5).*

Kommt ein Fremder oder ein Armer an die Pforte des Klosters, dann soll ihm *mit allem Eifer der Liebe (66,4)* die gewünschte Auskunft gegeben werden. *Alle Gäste aber, die zum Kloster kommen, sollen wie Christus aufgenommen werden. Denn er wird einmal sagen: „Ich war Gast, und ihr habt mich aufgenommen“ (Mt 25,35). Allen soll man die Ehre erweisen, die ihnen zukommt, „besonders den Brüdern im Glauben“ (Gal 6,10) und den Pilgern. Sobald ein Gast gemeldet ist, sollen ihm der Obere und die Brüder mit aller Freundlichkeit entgegengehen, wie es die Liebe verlangt (53,1–3).* Zunächst betet man miteinander, läßt einander also am Kostbarsten teilhaben, an der Gotteserfahrung der Brudergemeinde. Dann gibt man sich den Friedenskuß. Er ist das Zeichen der kirchlichen Lebens- und Liebesgemeinschaft, das schon seit der Zeit der Apostel seinen festen Platz nach dem Gebetsgottesdienst zu Beginn der eucharistischen Feier hatte. Der Gast wird dadurch fast liturgisch für die Zeit seines Aufenthaltes in die Klostersgemeinschaft eingegliedert. Abt und Brüder nehmen an ihm anschließend die Fußwaschung vor – eine im staubigen Süden verständliche Aufmerksamkeit. Daß die gesamte klösterliche Kirche diese notwendige Reinigung am Gast vollzieht, läßt aber den Symbolcharakter jenes Brauches erkennen: Der Dienst wird im Anschluß an das Beispiel und die Aufforderung Christi geleistet, der darin beim Abendmahl seine demütige Liebe geoffenbart hat. Das Johannes-evangelium berichtet darüber an jener Stelle, an der die anderen Evangelien vom Höhepunkt der Gegenwart Christi, nämlich vom eucharistischen Mahl erzählen. *Nach der Fußwaschung aber spricht man den Vers: „Gott wir haben deine Barmherzigkeit aufgenommen inmitten deines heiligen Tempels“ (53,14 – Ps 47[48],10).* Liebe ist also nicht Leistungsstreben, sondern wesentlich ein durch Menschen vermitteltes Geschenk Gottes. Man weiß sich somit dem Gast gegenüber nicht nur als

Geber, sondern vor allem auch als Empfangender. Die Atmosphäre der Stille, die den Gast erwartet (53,23–24), eröffnet ihm eine Zeit des Horchens und des tiefer Blickens, erschließt ihm jenen Freiraum, in dem er zu sich selbst und zu Gott finden kann. Im übrigen aber wird dem Kommenden alle Demut – „humilitas“ (53,6) – und alle Menschlichkeit – „humanitas“ (53,9) – erwiesen. Der letzte Grund solch ehrfürchtig-humanen Umgangs ist, daß in den Gästen Christus verehrt wird, den man tatsächlich aufnimmt (53,7). Wenn dabei die Armen und Fremden eine besondere Aufmerksamkeit erfahren sollen, dann deshalb, weil in ihnen noch mehr als in anderen Christus aufgenommen wird (53,15). Die Atmosphäre des klösterlichen Speiseraumes und seiner künstlerischen Ausgestaltung über alles Funktionsbedingte hinaus will daher an die Stätte der eucharistischen Agapefeier erinnern.

Die Weisungen der Benediktregel gipfeln in einer Art Kurzformel der Liebe:

„Es gibt eine gute Leidenschaft, die von Schuld trennt und zu Gott und zum ewigen Leben führt. Das ist der Eifer, den die Mönche in glühender Liebe betätigen sollen:

Sie sollen einander in gegenseitiger Achtung übertreffen.

Sie sollen ihre leiblichen und charakterlichen Schwächen in großer Geduld ertragen.

Sie sollen sich in gegenseitigem Gehorchen zu überbieten suchen.

Keiner soll den eigenen Vorteil suchen, sondern vielmehr den des anderen.

Sie sollen einander selbstlos die Liebe der Bruderschaft erweisen.

Gott sollen sie in Liebe fürchten.

Ihrem Abt seien sie in aufrichtiger und demütiger Liebe zugetan.

Sie sollen nichts höher stellen als Christus, der uns alle zum ewigen Leben führen möge.“ (72,2–12).

Solche „Leidenschaft der Liebe“ darf selbst vor dem Horizont einer periodisch wiederkehrenden Verfallsgeschichte des Mönchtums nicht als idealistisch oder utopisch abgetan werden. Benedikt konnte sie einer Klostergemeinschaft zutrauen, weil er wußte, wie viel die Liebe dessen vermag, der als Leitbild des wahren Menschen keine Projektion, sondern eine gegenwärtig erfahrene und Leben schenkende Wirklichkeit ist.

B „Hast du deinen Bruder gesehen, so hast du den Herrn, deinen Gott gesehen“ (Sprüche der Väter)

Die eben zitierte Vision eines wahrhaft klösterlichen Lebens nennt die Gemeinschaft bzw. das Verhältnis der Mönche zueinander „Bruderschaft“ (72,8 – Röm 12,10). Zwar sind alle von Christus zu Brüdern erlöst (Hebr 2,11–18). Die Benediktregel spricht wesentlich öfter vom Bruder als vom Mönch. Aber wie charakteristisch für sie dieses Verständnis der Klostergemeinde als Bruderschaft ist, wird besonders vor dem Horizont der Magisterregel deutlich, wo dieses Wort überhaupt nicht gebraucht wird. Wenn Benedikt gerade in der Zusammenfassung seiner *bescheidenen Regel für Anfänger* (73,8) und nur hier von Bruderschaft redet, liegt auf dieser Charakterisierung offenbar höchster Nachdruck.

Genau genommen geht es freilich um Bruderschaft im übertragenen Sinn. Sollte man deshalb heute nicht eher von Freundschaft reden? In der Freundschaft wird ja Liebe zu einer ungezwungenen Achtung, zu einer nicht nötigen Zuneigung. Sie wurzelt in bereits vorgefundener Übereinstimmung der Anschauung und bindet gerade wegen ihrer Freiheit die Menschen in dauerhafter Treue aneinander. So schafft sie wahre Heimat. Die Regel spricht den Mönch zwar nur einmal als „Freund“ an, aber wiederum an entscheidender Stelle. Dort nämlich, wo es um die absolute Lauterkeit der Motivation für den Anschluß an die Klostergemeinschaft geht: „*Freund, wozu bist du gekommen*“ (60,3 – Mt 26,50). Benedikt scheint seine Bruderschar auch als Gemeinde von Freunden zu profilieren. Er zieht in seiner Regel nämlich gerade jene Überlegungen und Bibeltexte heran, die Johannes Kassian – in dessen Tradition er steht (*vgl. Kap. 73*) – in seiner Schrift über die Freundschaft vorgelegt hat. Trotzdem bleibt Benedikt freilich der Redeweise des Neuen Testaments verpflichtet, die Jesu Freunde untereinander nirgends als Freunde, sondern stets als Brüder bezeichnet, wenn auch die Christen selbst sich schon sehr früh als Freunde Gottes titulierte haben.

Im folgenden sei zunächst das Verständnis christlicher Brüderlichkeit in seiner neutestamentlichen Verwurzelung skizziert und wie es sich in der Geschichte des Mönchtums ausgewirkt hat. Überraschend ist, wie viele Gemeinsamkeiten zwischen den neutestamentlichen Aussagen bestehen, in denen Jesus von seinen „Brüdern“ spricht, und jenen, die ihn als „Freund“ bezeichnen. Aus beiden Verbindungen mit Jesus ergeben sich für die Urgemeinde und damit auch für Benedikt dieselben Konsequenzen. Abschließend wird daher einmal versucht, die Weisungen der Benediktregel von der Freundschaft Jesu her zu greifen.

Jesus hat seine Jünger zu Gott „Vater unser“ zu sagen gelehrt. Dabei ist das „unser“ nicht weniger wichtig als das „Vater“. Was aber beinhaltet diese Botschaft und wie ist sie lebensbestimmend geworden? Jesus bezeichnet die ihm Nachfolgenden erstens im Rahmen des Lehrer-Schüler/Jünger-Verhältnisses als Brüder: „Ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder“ (Mt 23,8). Das heißt: alle innerweltlichen Unterschiede werden gering angesichts der Begegnung mit dem allein Großen, dem allein Anderen: Christus. Brüder Jesu sind alle, die in der Annahme des Gotteswillens mit ihm geeint sind: „Wer nach dem Willen Gottes handelt, der ist für mich Bruder, Schwester und Mutter“ (Mk 3,35). Diese Relativierung der Blutsverwandtschaft durch die Geistesverwandtschaft wird dort noch gesteigert, wo sich Jesus als künftiger Weltenrichter mit den Armen und Bedürftigen identifiziert. Er nennt sie „die Geringsten, meine Brüder“ (Mt 25,40). Die Bruderschaft gründet somit hier nicht in freiwilliger Willens- und Überzeugungsgemeinschaft, sondern in der Verbundenheit durch Niedrigkeit und Not. „Es steht also einerseits fest, daß über alle Grenzen hinweg alle Hilfsbedürftigen Brüder Jesu sind. Andererseits ist unverkennbar, daß die kommende Gemeinde der Glaubenden als solche eine neue, von den Nichtglaubenden abgehobene Brudergemeinschaft bilden wird.“ (J. Ratzinger). Die beglückende Erfahrung der durch Christus gewonnenen Brüderlichkeit wird in verhaltener Weise in den Schilderungen des urchristlichen Gemeindelebens in der Apostelgeschichte (2,43–47; 4,32–37) spürbar – ohne daß dabei ausdrücklich von Brüdern oder Bruderschaft gesprochen wird. Bruder wird man durch die Taufe. Die gemeinsame Eucharistiefeyer aber gilt als Brudermahl, durch das die Gemeinschaft immer wieder neu gestärkt wird. Die blutigen Verfolgungen intensivierten noch diesen brüderlichen Zusammenhalt der Christengemeinden. Sobald sich freilich die Religionspolitik des römischen Imperiums änderte, die Zahl der Konjunkturchristen und Mitläufer anstieg und die Großgemeinden unüberschaubar wurden, ging immer mehr von der Innigkeit und Herzlichkeit der Anfangszeit verloren. In dieser Reichskirche, in der an die Stelle brüderlicher Vertrautheit ein streng hierarchisches Ordnungsdenken getreten war, versuchten die Gründer des klösterlich ausgerichteten Mönchtums – Pachomius und Basilius, besonders aber Augustinus und Benedikt – die Ideale des Ursprungs zu erneuern. Um die Brüderlichkeit glaubwürdig vorzuleben, achtete man sorgsam auf die Gleichheit in Lebensstil und Lebensstandard. Aus dem wiederentdeckten Geist wahrhaft brüderlicher Gemeinschaft gestatteten sich auch die Vorsteher der Kommunitäten keine Ausnahmen oder Privilegien in der äußeren Lebensweise. Wie in der Gesamtkirche

wird jedoch in der Entwicklung des Mönchtums die Brüderlichkeit allmählich durch hierarchische Strukturen zurückgedrängt. Immer stärker scheidet man zwischen Oberen und Untergebenen, bestimmen Rang- und Klassenzugehörigkeit die Vorrechte einzelner. Schon Hirsuti, der Nachfolger des Pachomius, klagt in seinem „Testament“ über den gemeinschaftszerstörenden Egoismus mancher Vorgesetzter, die durch ihr Verhalten die brüderliche Atmosphäre gefährden. Weil sich das benediktinische Mönchtum in den Auseinandersetzungen und Protestbewegungen des Mittelalters als ohnmächtig und dem feudalistischen Zeitgeist zu sehr verhaftet erwies, mußte nach der Reformbewegung der Zisterzienser ein neuer Typ von Mönchtum entwickelt werden, der den Geist der Brüderlichkeit wiedererweckte. Dominikus und Franziskus nannten ihre Jünger bewußt Prediger„brüder“ bzw. Minder„brüder“. Offenbar war Jahrhunderte später auch diese Mitbrüderlichkeit so sehr in den Sog weltlicher Leitbilder geraten, daß viele Menschen die Kirche und ihre Orden nicht mehr als Ort der Brüderlichkeit erkennen konnten. Wie beschämend ist es, daß der Ruf der französischen Revolution nach Freiheit-Gleichheit-Brüderlichkeit – letztlich biblischen Wertvorstellungen – als Kampfpapare gegen ein fragwürdig gewordenes Christentum gedient hat. Der historische Durchblick beweist jedenfalls: Die Rückbesinnung auf die Ursprünge christlicher Brüderlichkeit und damit auch benediktinischer Spiritualität ist stets aktuell.

Das Neue Testament nennt an zwei Stellen Jesus „Freund“. Das Verhalten, das er dabei offenbarte, wurde maßgeblich für die Lebensform der Urkirche. Auf sie wiederum gehen zwei der wichtigsten Konkretisierungen klösterlicher Bruderschaft zurück: die Tisch- und Gütergemeinschaft einerseits sowie die Gebets- und Eucharistiegemeinschaft andererseits.

Im Gegensatz zum Asketen und Bußprediger Johannes dem Täufer nahm Jesus, der „Menschensohn“, an Gastmählern teil und wurde dabei in Gesellschaft von Ungerechten und Rechtlosen gesehen – ein „Freund der Zöllner und Sünder“ (Lk 7,34). Die Achtung, die Jesus den Verachteten durch seine Zuneigung erwies, entsprang der Freude am nahegekommenen Reich Gottes. Als Menschensohn ißt und trinkt er mit ihnen und setzt ihre unterdrückte Menschlichkeit frei. Als Freund feiert er mit den Unerfreulichen das messianische Mahl und bekundet den unfreundlich Behandelten die Freundschaft Gottes. Die vielfältig „Armen“ also sind die Privilegierten jenes Reiches, das in Jesus anbricht, weil sie nämlich bereit sind, sich beschenken zu lassen.

Vor der großen Gabe der Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn, die er selbst durch seine Liebeshingabe gestiftet hat, werden auch für die Urgemeinde alle Klassen- und Besitzordnungen relativiert. Die Einheit im Geist Jesu (Apg 4,31) läßt sie seine radikale Umkehrung der Werte mitvollziehen. Sie manifestiert sich vor allem in der Mahlgemeinschaft (Apg 2,46). In ihr empfängt man über alle trennenden Unterschiede hinweg gemeinsam die Liebesgabe des Herrn und bricht, verteilt das Brot (Apg 2,42.46). Solche Einmütigkeit (Apg 2,46) in der Versammlung um den erhöhten Herrn, in der die Gemeinde „ein Herz und eine Seele“ ist (Apg 4,32), führt konsequent, aber spontan zur Gemeinsamkeit des Besitzes und seiner Verwendung für die Armen: „Niemand sagte von dem, was ihm gehörte, es sei sein eigen, vielmehr hatten sie alles gemeinsam . . . Es gab keinen unter ihnen, der Not litt . . . Jedem wurde zugeteilt, was er nötig hatte“ (Apg 4,32.34.35). Man reservierte also den Besitz nicht für sich – auch wenn die Eigentumsverhältnisse wohl teilweise unverändert blieben –, sondern machte alles den anderen zugänglich. In solcher Einstellung wird Freundschaft sichtbar – auch wenn die Urgemeinde von Bruderschaft spricht. Wenn man eine Freundschaft schließt, verkauft man nicht unbedingt seine Güter. Es ist nicht so wichtig, ob dieses dem einen oder dem anderen rechtlich zugehört. Entscheidend ist nur, daß es beiden zur Verfügung steht. Das gemeinsame Gut in Jesus Christus läßt den Rechtsanspruch auf Besitz belanglos werden, drängt jedoch zu selbstlosem Dienst und zu Verfügbarkeit. Aller Verzicht ist hier nicht Selbstzweck, sondern Ausdruck der Freundschaft. Nicht Askese steht im Vordergrund, auch kein individuelles Vollkommenheitsideal. Die Güter dienen zur Verwirklichung der Freundesliebe in der Bruderschaft. Dabei geht es aber auch nicht um schematisierende Gleichmacherei, sondern um die Sorge für berechnete Bedürfnisse. Der materielle Bereich, in dem sich so Gemeinschaft konkretisiert, wird zum Sakrament der Liebe, zur symbolischen Verwirklichung einer neuen Welt. Jesu Freunde, die Brudergemeinde der bereits angebrochenen Endzeit kennt keine „Armen“ mehr (vgl. Dtn 15,4 mit Apg 4,34). Sie bezeugt die Auferstehung (Apg 4,33). Sie lebt in der „Einfalt des Herzens“, das heißt im Vertrauen zur Liebe, und in eschatologischer „Freude“ (Apg 2,46).

Benedikt möchte unterschiedlichste Menschen, die auf der Suche nach dem von Gott geschenkten Leben sind, in einer christlichen Brudergemeinde zu ihrer gottgewollten Entfaltung bringen. Große soziale und intellektuelle Differenzen werden gar nicht gezeugnet. Aber sie zählen hier nicht. Die Bruderschaft als Freundschaft baut auf der gegenseitigen Achtung auf: „*Jeder hat seine besondere Gabe von Gott,*

der eine diese, der andere jene“ (40,1 – 1 Kor 7,7). Die gesamte Rangordnung in der Klostersgemeinde (Kap. 63) möchte einen von gegenseitiger Ehrfurcht getragenen Umgang der Brüder miteinander fördern. So wird das Schriftwort erfüllt: „Übertrefft einander in gegenseitiger Ehrfurcht“ (63,17 – Röm 12,10). Alle Freundschaft im Kloster gründet zuletzt in der Zuneigung Jesu Christi. Er wird durch den Abt vergegenwärtigt (2,2; 63,13). Er ist im Kranken (36,1–3) und im Gast (53,1.7) anwesend, besonders, wenn dieser ein Armer oder Fremder ist (53,15). Der Mönch selbst aber begreift sich, wenn er ganz demütig – das heißt: wahr gegenüber sich selbst – geworden ist, als Zöllner und Sünder (7,65). Solches Selbstverständnis ist nach Benedikt die unmittelbare Voraussetzung für jene Gottesliebe, „die vollkommen ist und die Furcht vertreibt“ (7,67 – 1 Joh 4,18). Die darin empfangene Freundschaft Christi sprengt alles Klassendenken und verlangt Sorge für alle Hausgenossen Gottes. Aus vormalig Vereinzelteten werden nun Brüder, Freunde in gegenseitiger Achtung und Zuneigung. Sie haben Tischgemeinschaft miteinander (vgl. Kap. 35–42) und leben in der Freude am Gottesreich, das sich unter ihnen bereits zu verwirklichen begonnen hat (31,16.19). Durch ihr gemeinsames Suchen Gottes – das heißt konkret: durch das Bemühen, im Bewußtsein der Gegenwart Gottes zu leben, seinem jeweiligen Anspruch zu gehorchen und die verschiedenen Grenzen menschlicher Existenz zu bewältigen (58,7) – werden sie „ein Herz und eine Seele“. Ein zeitweiliger Ausschluß vom gemeinsamen Gebet und Mahl, klösterliche „Exkommunikation“ also (Kap. 24–25), ist deshalb die schwerste Form einer Zurechtweisung und Buße (23,4; 30,2) oder des Selbstschutzes der Gemeinschaft (28,6–8). Darüber zu verfügen, ist jedoch niemals Sache des einzelnen. Keiner darf einen anderen eigenmächtig – etwa durch kaltes Distanzieren – von der Kommunität praktisch ausschließen (70,2). Schließlich soll, wer aus eigener Schuld das Kloster verlassen hat und zurückkehren will, bis zu dreimal wieder aufgenommen werden (29,3). Immer geht es also um die Verbindung aller zu einer lebendigen Einheit.

Alle Sachwerte sind diesen Personwerten untergeordnet (2,35). Die materiellen Güter dienen zur Auferbauung der Freundes- und Brudergemeinde (31,6.9.16.18–19) sowie zur unermüdlchen Fürsorge um die Armen und die in irgendwelcher Hinsicht Bedürftigen (31,9–12; 4,14; 53,15; 55,9; 58,24; 66,3–4). Vor dem Hintergrund der monastischen Überlieferung fällt auf, daß Benedikt das Leben der Mönche nicht als „arm“ kennzeichnet. Zwar kann das Kloster – wie wahrscheinlich das Benedikts – in die Situation materieller Armut gelangen. Aber solche Armut der Kommunität ist weder gefordert noch ein anzustrebendes

Ziel. Trotzdem bieten wirtschaftliche Schwierigkeiten eine Chance, authentisch biblische und monastische Ideale zu verwirklichen: *Dann erst werden sie wirklich Mönche, wenn sie von der Arbeit ihrer Hände leben, wie unsere Väter und die Apostel (48,8)*. Man bettelt also nicht bei reichen Wohltätern um Almosen, sondern hilft sich durch eigenes Mühen (vgl. 66,6), und zwar unter den damaligen Umständen durch Feldarbeit. Im übrigen fordert die Regel, die – etwa durch Zeit- und Ortsverhältnisse sowie Überforderung des einzelnen – erschwerte Arbeitslast so zu erleichtern (40,5; 41,2; 39,6) bzw. in Grenzen zu halten (48,9), daß die Brüder ohne Traurigkeit ihren Dienst tun können. Immer gilt ja: *„Euch soll es zuerst um das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben werden“ (Mt 6,38)*. Und: *„Nichts mangelt denen, die den Herrn fürchten“ (Ps 33[34],10)* – das heißt: auf ihn vertrauen (2,35–36). Solche Sorglosigkeit ist berechtigt, wo Menschen in ihrem sozialem Verhalten tatsächlich der Gerechtigkeit Gottes, das heißt seiner liebenden Fürsorge entsprechen. Wo die Welt als Eigentum Gottes und nicht als persönlicher Besitz verstanden wird, dort kann der Reichtum der Erde allen erschlossen werden. Zu einem solchen Weltverhältnis kann man zwar keinen zwingen, wohl aber jeden einladen. Leichter kommt jedoch ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher in dieses Reich Gottes. Daß Jesus mit jenem Aufruf zur Sorglosigkeit keiner Armseligkeit das Wort geredet hat, zeigt seine Erwartung, daß unter der Herrschaft Gottes die Menschen besser gekleidet sind als die Lilien des Feldes, die selbst Salomo in all seiner Pracht ausstechen (vgl. Mt 6,28–30). Solch edle Einfachheit, die weder Überfluß noch Ärmlichkeit kennt, soll nach Benedikt die Kleidung und persönliche Ausstattung des Mönches kennzeichnen: *Man nehme, was am Wohnort zu finden oder billiger zu beschaffen ist. Der Abt aber Sorge für das rechte Maß, daß die Kleider denen, die sie tragen, passen. Auf Reisen sei das Gewand etwas besser, als man es gewöhnlich trägt. Für die berechtigten Bedürfnisse des Alltags aber gebe der Abt alles, was man braucht (55,7–8.14.18)*. So steht im Blickpunkt weder Ständesdünkel und Privilegiensucht noch eine radikale Gleichförmigkeit mit den Armen in ihrem Elend, sondern eine Solidarisierung mit ihnen durch ein soziales Wirtschaften zu ihren Gunsten (57,7–8). Durch „Evangelisierung“ und „Entwicklungshilfe“ soll der ganze Mensch aus seiner Not befreit werden. Diese umfassende Seel- und Leibsorge wird nicht durch Privatinitiative geleistet, sondern von der Klostersgemeinde als solcher. In ihr sollen nach Benedikt alle dazu nötigen Arbeiten verrichtet werden (66,6; vgl. 4,78). So durchformt sie den ökonomischen Bereich mit christlicher Spiritualität. Benediktinisches Kulturschaffen wurde möglich, weil die Regel nirgends soziale Armut ideologi-

siert. Benedikt spricht nie davon, daß man die Güter dieser Welt gering-schätzen soll. Sie gelten ihm vielmehr wie *heiliges Altargerät* (31,10).

Trotzdem wird von Beginn des persönlichen Klosterlebens an voll-ständige Entäußerung von Privatbesitz gefordert (58,24–26). Damit ist wesentlich mehr gemeint als bloßer Verzicht auf materielles Eigentum. Das Nicht-zu-eigen-Haben ist das Wirk-zeichen des Nichts-Seins vor Gott, des Versagens allen Leistungs- und Rechtsdenkens ihm gegenüber. Diese innere Enteignung ist Demut (7,49–50) – Anerkennen der Gott-Bedürftigkeit, aber auch ein Sich-radikal-verdankt-Wissen durch das Urgeschenk der Liebe Gottes. Wir alle brauchen jene ungeschuldete, schöpferische Liebe gegen den drohenden Verlust unseres Selbst, unserer Identität. Zumeist aber wünschen wir, geliebt und angenommen zu werden wegen unserer Klugheit, Großzügigkeit, Freundlichkeit, Nützlichkeit usw., mit einem Wort: wegen unserer tatsächlichen oder eingebildeten Qualitäten. Benedikt verfügt deshalb – allem Leistungsdenken zum Trotz: *Wenn einer auf sein handwerkliches Können stolz ist, weil er sich einbildet, dem Kloster zunützen, dann soll man ihn von diesem Handwerk wegnehmen und ihn erst wieder darin arbeiten lassen, wenn er sich als demütig erweist* (57,2–3). Um einzusehen, daß die für uns lebensnotwendige Liebe niemals verdient oder eingeklagt werden kann, bedarf es der Demut. Sie ist aber auch nötig, weil Geliebtwerden beschämt. Nicht als Bloßstellen – so bliebe Liebe ja steril und würde den Betroffenen nur blockieren, statt ihm einen Weg zu eröffnen. Liebe beschämt dadurch, daß sie den Geliebten zwar bejaht, aber nicht alles Vorhandene damit gutheißt. Die bloße Gutherkigkeit, die alles zuläßt, nur nicht, daß der geliebte Mensch leidet, hat mit wirklicher Liebe nichts zu tun. Jemandem Leid ersparen kann auch sein Wachstum verhindern. Geliebtwerden heißt vielmehr, anerkannt, zugleich aber über sich selbst hinausgerissen zu werden, damit es in Wahrheit gut steht. Diese Unerbittlichkeit der Liebe also verlangt Demut. Entäußerung zielt somit auf positive Werte. Sie möchte frei machen für Gott (58,21), offen für jeden Anruf, aus welcher Richtung er auch kommt. Sie will so flexibel erhalten, daß vorgefertigte Maßstäbe und vorgezeichnete Wege stets nur Mittel, nie jedoch Selbstzweck werden. Hat der einzelne zwar keine Forderungen zu stellen, so darf er doch alles Nötige von der Vorsorge des Vaters erwarten. Sie wird durch die Mittlerinstanz des Abtes wahrgenommen (33,5; 55,18–19). Sein Amt garantiert noch am ehesten, daß nicht die Gleichheit aller das „Notwendige“ normiert, sondern die Rücksichtnahme auf die Bedürftigkeit des einzelnen, der in großzügiger Weise entsprochen werden darf. Benedikt rechnet also mit einem Pluralismus von – freilich genügsamen – Lebensstilen sogar innerhalb desselben Klosters. Jeder soll zu dem stehen, was er wirklich

braucht. Denn nicht nur wer unersättlich nach den Werten des Lebens giert ist unfähig zum Glück, sondern auch wer sie in fiktiver Selbstgenügsamkeit verachtet. Eine „Kultur der Bedürfnisse“ und eine „Würde des Empfangens“ müssen eingeübt werden. Durch sie gewinnen wir im Empfangenen unsere eigene Würde, statt Sklaven der Güter zu werden. Zugleich wahren wir dabei auch die Würde des Empfangenen, statt im Wechsel von Unersättlichkeit und Ekel zu verachten, was wir uns aneignen. Wir müssen fähig werden, alle endlichen Werte so schöpferisch anzunehmen, daß wir sie dadurch in jene Gestalt verwandeln, die den unendlichen Wert, nach dem wir letztlich hungern, bezeichnet und enthält. Das setzt voraus, für echte eigene Bedürfnisse sensibel zu sein, über sie zu reflektieren, sie auszudrücken und schließlich auch im Blick auf die anderen Glieder der Gemeinschaft fair durchsetzen zu können. Benedikt erinnert in diesem Bedürfniszusammenhang zweimal an das Modell der Urgemeinde: *Wie es in der Schrift heißt: „Jedem wurde zuteil, was er nötig hatte“ (Apg 4,35). Damit wollen wir nicht sagen, daß es ein Ansehen der Person geben darf – was Gott verhüte –, sondern daß man auf die verschiedenen Bedürfnisse Rücksicht nimmt. Wer also weniger braucht, danke Gott und sei nicht traurig; wer aber mehr braucht, demütige sich wegen seiner Armseligkeit und überhebe sich nicht, weil man auf ihn Rücksicht nimmt. Auf diese Weise bleiben alle Glieder in Frieden (34,1–5; vgl. 55,20–21).* Es soll also eine gelöste menschliche Atmosphäre im Kloster herrschen, weder Murren (34,6–7) noch zähneknir-

„Warum sollten die Groschen menschlichen Schmerzes zahlungsfähiger sein als ein Obolus der Freude? Ich verstehe, daß man Blutgeld einem bösen Götzen opfert, der sich daran gütlich tut. Aber Gott – Gott! Für wen hält man ihn? Ich habe niemals gut die Selbstkasteiung verstanden, die Marter in Einzelheiten zur Freude Gottes. Noch einmal: Für wen hält man ihn!“

„Seid vollkommen, wie der Vater vollkommen ist.“ Vollkommen sein wie der Vater, reicher und reicher werden an seinem Reichtum, seiner Weisheit, seiner Gerechtigkeit, seiner Liebe, seiner Freude; in sich alles ausmerzen, was sich dieser Freude widersetzt, dieser Liebe, dieser Gerechtigkeit, dieser Weisheit. Ich verstehe es besser, auf diese Weise hoch hinauf zu gelangen im schweren Suchen nach dem Himmelreich.“

M. Noël

schende Askese (71,2). Zu-friedenheit und Freude sollen die Freundes-gemeinde zur bergenden Heimat machen. Persönliche Besitzlosigkeit wird dadurch zu einem gemeinschaftsbildenden Element. Sie läßt über Eigen-interessen hinauswachsen zu einer umfassenden Verfügbarkeit für den anderen, löst aus verkrampfendem Egoismus zur Freiheit angesichts fremder Not. Wiederum bezieht sich Benedikt auf das Leitbild der Urgemeinde: „*Alles sei allen gemeinsam*“, wie es in der Schrift heißt, „*so daß keiner etwas sein Eigentum nannte*“ (Apg 4,32) oder es als solches beansprucht (33,6). Da Benedikt das Eigentum nicht auf Materielles einengt (33,4; 58,25), beinhaltet diese Gütergemeinschaft auch die persönlichen Charismen jedes einzelnen, seine Ausbildung und seine Leistungsfähigkeit. Körperliche und geistige Arbeit ist deshalb nicht so sehr Mittel individuellen Vollkommenheitsstrebens, als Ausdruck der Bruder- und Freundesliebe. In solchem Freundesdienst aber ereignet sich „horizontale Christusbegegnung“.

Jesus ist nicht nur „Freund der Zöllner und Sünder“. Er ist auch der Freund seiner Jünger. Denn er gewährt ihnen den Umgang mit sich, ruft sie zum Bleiben in seiner Liebe (Joh 15,9). Die Freundschaft als Gestalt dieser Liebe äußert sich zunächst darin, daß Jesus den Jüngern mit-teilt, wozu sie von sich aus keinen Zugang hätten: er offenbart ihnen sein Wissen vom Vater, holt sie in seine Gottesgemeinschaft hinein: „Ein Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Ich aber nenne euch Freunde; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe“ (Joh 15,15). Ziel dieser Teilnahme an Jesu Gotteserkenntnis ist die Freude: „Ich habe euch dies gesagt, damit euch meine Freude erfüllt und eure Freude vollkommen wird“ (Joh 15,11). Aus der überströmenden Freude Gottes ist Jesus gekommen. Für die Freude seiner Freunde hat er sein Leben hingegeben. Und „niemand liebt mehr als der, der sein Leben für seine Freunde opfert“ (Joh 15,13). Vor allem Mit-leiden will Jesu Frohbotschaft zur Mit-freude befähigen. Mit Jesus als Freund wird das Fest des Himmels und der Erde gefeiert, das Fest des an-kommenden Reiches, das den Einklang vernehmbar macht mit den anderen Menschen, mit Gott und mit seiner Schöpfung. So führt die neue Freundschaft der Jünger zur Gebetsgewißheit: „Was ihr vom Vater unter Berufung auf mich erbittet, das wird er euch geben“ (Joh 15,16). Wegen der Freundschaft mit Jesus läßt Gott mit sich reden, hört er auf die Vertrauensseligkeit und Kühnheit dessen, der nun auch sein Freund geworden ist. Gebet und Erhörung sind also wesentlicher Ausdruck der Gottesfreundschaft des Menschen und der Menschenfreundschaft Gottes. Ein Freund bittet aus Zuneigung, achtet dabei aber die Freiheit des anderen.

Das Vertrauen auf den, der ihn gern hat, genügt. Gebet im Namen Jesu ist die Sprache der Freundschaft. Wer betet, muß sich des Verhältnisses gegenseitiger Zuneigung und Achtung auf die Freiheit des anderen stets bewußt sein.

Die Grundeinstellung des persönlichen Gebetes wie auch des gemeinsamen Gotteslobes ist für Benedikt *Ehrfurcht* – Achtung also vor dem gegenwärtigen Gott –, *Demut* dann als Weg zu wahrer Liebe und lauterer *Zuneigung*, Hingabe (20,1–2). Diese Haltung muß allem werthaftern Sprechen vorausgehen, wenn das Gebet Erhörung finden will (20,3). Sie kann sich in gesammeltem Schweigen (6,1) ebenso ausdrücken wie in schlichtem Rufen (52,4) oder mystischer Ergriffenheit (20,4). Wer Gott *wahrhaft sucht* (58,7), also *ihn stets gegenwärtig glaubt* (4,49), für den wird selbst profanes Tun ein Fest bester Weltfrömmigkeit: der kann *in allem Gott verherrlichen* (57,9). Dazu will das betrachtende Lesen der theologischen und monastischen Literatur, vor allem der ganzen heiligen Schrift und hier speziell der Psalmen (8,3) helfen. Neben der täglichen Arbeit und der gemeinsamen Liturgie bildet dieses Studium den dritten Grundpfeiler der klösterlichen Lebensordnung. Benedikt spricht von der *göttlichen Lesung* (48,1). Geht es dabei doch nicht um ein flüchtiges, bloß informatives Überfliegen, sondern ein gesammeltes Hinhorchenlernen auf den gegenwärtigen Gott, der sein aktuelles Wort spricht; um ein Meditieren, ein Sich-einprägen und Innern des Sprechens Gottes, um seine Sprache reden zu können und seinem Wort zur Antwort zu werden. Denn Beten meint ja „nicht sich selbst reden hören, sondern verstummen, so lange verstummen und warten, bis der Betende Gott hört“ (S. Kierkegaard).

Die Allgegenwärtigkeit Gottes, seine freundschaftliche Aufmerksamkeit verdichtet sich gleichsam, wenn sich seine Bruder- und Freundesgemeinde zum gemeinsamen Gebet versammelt. Benedikt mahnt deshalb: *Wir wollen also bedenken, wie wir vor dem – uns zugewandten – Angesicht Gottes sein müssen, und so beim Psalmensingen stehen, daß unser Herz – unser Innerstes – im Einklang ist mit unserem Wort* (19,6). Diese, auch von der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgegriffene Devise formuliert, wie das Beten der Psalmen gelingt: in der ganzheitlichen Identifizierung mit dem in den Psalmen zu Gott und von Gott Sprechenden. Deshalb braucht dann das Psalmengebet, soll es sinnvoll und echt werden, auch eine Solidarität der Existenz aller, die miteinander beten, eine Überwindung von Gleichgültigkeit und Abneigung, ein auch innerliches Einssein in Christus (vgl. 2,20). Verständlich, warum Benedikt *bei der Morgen- und Abendfeier das Gebet des Herrn allen vernehmbar gesprochen* wissen will: *Wegen der Streitigkeiten,*

„Mich durchschwebt die Vision von einem seelischen Kraftfeld, geschaffen in einem ständigen Jetzt von den vielen, in Wort und Taten ständig Betenden, im heiligen Willen Lebenden. – Die Gemeinschaft der Heiligen und – in dieser – ewiges Leben.“

D. Hammar skjöld

die leicht entstehen können, damit sich die Brüder durch die Verpflichtung, die in der Bitte liegt, „Vergib uns, wie auch wir vergeben“ (Mt, 6,12), von solcher Schuld reinigen (13,12–13). Unüberhörbar auch der Ruf zur Einheit am Ende des Tages: Entzweite sollen noch vor Sonnenuntergang miteinander zum Frieden zurückkehren (4,73 – vgl. Eph 4,26). Denn der Friede mit Gott, untereinander und im eigenen Herzen ist Inbegriff jenes Heiles, dem nachjagt, wer das wahre Leben sucht (Vw 17 –vgl. Ps 33[34] 15). Dieser Friede ist die unverzichtbare Gabe, die jeder im Friedenkuß auch in die Eucharistiefeyer einbringen muß (63,4; 4,25), die Voraussetzung für die Kommunion mit dem Herrn. Die gesamte Liturgie des Klosters ist also nicht so sehr Akt individueller Frömmigkeit, sondern intensivster Vollzug der Bruder- und Freundesgemeinde Jesu. Das wird schon zu Beginn des Mönchslebens unüberbietbar deutlich gemacht. Die Aufnahme in die Gemeinschaft wird nämlich in die unmittelbare Nähe des Altars und damit der Eucharistiefeyer gerückt (58,20; 59,2). So legt etwa der Novize jene Urkunde, die sein Versprechen eines klösterlichen Lebens enthält, eigenhändig auf den Altar. Seine Profesß ist dadurch einbezogen in die Hingabe Jesu für seine Freunde. Ist er so von Gott aufgenommen (58,21), wird er als neuer Bruder zur Klostersgemeinde gerechnet (58,23). Die Mönchsgemeinde lebt also nach Art der Urkirche brüderlich-freundschaftlich zusammen, betet gemeinsam und feiert das Mahl des Herrn (vgl. Apg 2,42). Der Gottesdienst, das „Opus Dei“ wird damit tatsächlich ein Werk Gottes und ein Werk für Gott, durch das die Hausgemeinschaft Gottes (31,19 u.ö.), der klösterliche Leib (61,6) aufgebaut wird. Ihm darf nichts vorgezogen werden (43,3). Wird doch in ihm Liebe in der Gestalt der Freundschaft Christi erfahren (vgl. 43,3 mit 4,21 und 72,11).

4 Leben im Kloster – das Vor-Zeichen

„Wenn wir im Kloster zusammenwohnen und miteinander in gegenseitiger Liebe vereint sind, haben wir uns dabei bewußt zu bleiben, daß das Kreuz Christi die Grundlage unseres Lebens und unserer Lehre ist und es uns geziemt, mit Christus mitzuleiden.“ (Testament des Abtes Horsiesi)

Das Vorwort der Benediktregel bietet alle Rhetorik auf, um den Suchenden für den Weg zum wahren Leben zu gewinnen. Diese begeisternde Einladung ist jedoch keine praxisferne Ideologie klösterlicher Existenz. Sie verhehlt am Ende nicht, daß Teilhabe an der Herrlichkeit Christi nur über die Teilnahme an seinem Leiden zu erreichen ist. Ja Benedikt mahnt bei der Aufnahme von Brüdern sogar ausdrücklich: *Man sage ihm – nämlich dem, der sich zum Klosterleben entschlossen hat – im voraus offen, wie rau und schwierig der Weg ist, der zu Gott führt (58,8)*. Die Regel enthält zwar nach der Absicht ihres Verfassers nichts Unerträgliches. Doch besteht ein tiefgreifender Unterschied zwischem dem biblischen Geist einer brennenden Liebe und dem Geist rein natürlicher Güte und Bereitwilligkeit. Dem im Spirituellen noch nicht genügend Erfahrenen freilich kann sich dieser leicht verwischen. „Die große Gefahr in der Geschichte des Benediktinerordens lag darin, daß man die Regel im Hinblick auf das natürliche und nicht das übernatürliche Ziel des Lebens las, daß man auf die für das Leben der Vollkommenheit wesentlichen Dinge dieselbe Ordnung und Großzügigkeit anwandte, die Benedikt für die Mittel und Methoden verwendet“ (D. Knowles).

Der Anfänger und Außenstehende neigt leicht dazu, dieses Leben als ein geistlich gehaltvolles Dasein ohne allzu viel Risiko aufzufassen, ein Leben, das von privatem Gebet, Meditation und einer gepflegten Liturgie seine sakrale Weihe empfängt und sich in einer harmonischen Gemeinschaft Gleichgesinnter vollzieht. Eine solche naive Vorstellung gerät über kurz oder lang in eine fundamentale Krise. Das Kloster ist kein christlicher Freizeitklub für religiös angelegte Typen, ausgestattet mit einem reichen Marktangebot geistlicher Anregungen, um Gott in einem spirituellen Bacchanal immer mehr genießen zu können. Das Kloster ist auch kein Gebets-Kraftwerk, das durch seinen Chor-Dienst die Kirche mit dem nötigen Gnadenstrom versorgt, während sie dafür ihre liturgischen Funktionäre durch einen standesgemäßen Lebensunterhalt entlohnt. Zwar heißt Mönchsein „vacare Deo“ – Freisein für Gott. Der wahre Fort-

schritt im geistlichen Leben enthüllt freilich den tieferen Sinn dieser Formel: Leerwerden für Gott. Wer sich aufmacht, Gott zu suchen, gerät in ein Spannungsfeld. Sein selbstentworfenen Konzept, die Ich-Inflation eines religiösen Narzismus wird ihm von der Unbegreiflichkeit Gottes durchkreuzt. Gott stellt sich nicht auf Kommando für erbauliche Anmutungen und würdevolle Selbstzelebration zur Verfügung. Die Projektion Gottes nach dem eigenen Bild und Gleichnis, aber auch eine All-Eins-Mystik und ein „Rausch der Leere“ müssen ent-täuscht werden. Die aggressive Ungeduld, mit der einer Gott erobern und festhalten möchte, das Streben danach, „jemand zu werden“ und „erfolgreich zu wirken“, muß sich an Grenzen wundreiben. Denn „mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch oder Gott, Erfahrung machen, heißt, daß es uns widerfährt, daß es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt. Die Rede vom ‚machen‘ meint in dieser Wendung gerade nicht, daß wir die Erfahrung durch uns bewerkstelligen; machen heißt hier: durchmachen, erleiden, das uns Treffende empfangen, insofern wir uns ihm fügen.“ (M. Heidegger). So setzt ein schmerzhafter Verwandlungsprozeß ein. Dieses Reifwerden geschieht nicht unbedingt in linearer Entwicklung. Es kann auch nicht in einem bestimmten Zeitraum ein für alle Male absolviert werden. Der Weg führt durch die Wüste menschlicher Blöße und Ohnmacht. Dort verliert man alles, was nicht Gott ist. Bisher geschickter getarnter Selbstbetrug wird entlarvt. Gebet, Meditation, Liturgie bringen nicht mehr die erwarteten Früchte, mehr noch: die Erfahrungen vertrocknen. Die eigene Armut macht sich bis zur Verzweiflung spürbar. Bloßes Edelmenschentum oder bürgerlich-liberale Wohlanständigkeit mit christlicher Verbrämung versagen hier. Freilich wird auch kein Rekord frommer Athleten Gottes geschlagen. Eine spirituelle Frustration ist unvermeidlich, solange ein falsches Selbstbewußtsein mit seinen kleinen oder größeren Ambitionen die wahre Identität, das lebendige Bild Gottes im Menschen verdeckt. „Nie hat ein Mensch nach irgendetwas so begehrt, wie Gott danach begehrt, den Menschen dahin zu bringen, daß er ihn erkenne. Gott ist allezeit bereit, wir aber sind unvorbereitet. Gott ist uns nahe, wir aber sind ihm fern. Gott ist drinnen, wir aber sind draußen. Gott ist in uns daheim, wir aber sind in der Fremde.“ (Meister Eckhard).

Um die ent-täuschende Umformung zu vermeiden, organisieren viele bloß einen scheinbaren Aufbruch. Sie schicken nur eine künstliche Persönlichkeit, einen Schatten ihrer selbst auf die Suche nach Gott. Nie treten sie wirklich ganz in jene umgestaltenden Erfahrungen ein. Und doch müßte alles eingebracht werden, soll eine existentielle Begegnung mit Gott zustande kommen. „Gott will ein leibhaftiges Wesen vor sich sehen, das weinen kann, schreien unter den Wirkungen seiner läu-

ternden Gnade; er will ein Wesen, das um den Wert menschlicher Liebe weiß und die Anziehung des anderen Geschlechtes kennt. Gott will ein menschliches Wesen vor sich sehen, sonst hätte seine Gnade nichts zu verwandeln; das wirkliche Wesen wäre entwischt. Hier aber pflegt das Unglück zu geschehen: zu viele unter denen, die sich Gott geben, haben seinem Wirken nur eine ausgeliehene Persönlichkeit ausgesetzt. Kein Wunder, wenn sie eines Tages entdecken, daß sie für etwas anderes gemacht sind.“ (I. Raguin).

Man kann freilich die innere Leere auch durch hektische Betriebsamkeit verschiedenster Art kompensieren. Man kann durch pastorale Geschäftigkeit den Konsequenzen der ersten und eigentlichen Berufung entfliehen. Man kann Außenposten dazu mißbrauchen, seine eigenwillige Lebensweise zu kultivieren und sich – mit

„Die Altväter der Vorzeit begaben sich in die Wüste und machten nicht nur sich selber gesund, sondern wurden auch noch Ärzte für andere. Wenn aber von uns einer in die Wüste geht, dann will er früher andere heilen als sich selbst. Und unsere Schwäche kehrt zu uns zurück und unsere letzten Dinge werden ärger als die ersten. Daher heißt es für uns: Arzt, heile dich vorher selber!“

Sprüche der Väter

dem Kloster nur durch die Nabelschnur der Finanz verbunden – den Ansprüchen einer monastischen Lebensform zu entziehen (vgl. 1,6–9). Man kann durch äußere Anpassung an die Rollenerwartungen im Kloster eine respektable Karriere machen, alle möglichen Leistungen erbringen und sich dadurch eine – freilich illusorische – Selbstberuhigung verschaffen. Man kann sich einreden, in der eigenen Würdestellung das Ansehen der Kirche vor der Öffentlichkeit repräsentieren zu müssen, die ein erkennbares Noch-auf-dem-Weg-Sein nicht zulasse; letztlich gelte es doch, vor allem Mühen um sich selbst für die Sache Gottes in der Welt einzutreten und ihr zu glanzvoller Anerkennung zu verhelfen. Daneben bieten sich viele Formen von Ersatzbefriedigung an: Essen und Trinken; die Medien der Entspannung; der Umgang mit Geld; die eigene Ausstattung, die, wenn nicht vom Kloster, dann von Außenstehenden finanziert werden kann; die Abgrenzung des eigenen Verfügungsbereiches und anderes mehr (vgl. 1,10–11).

Zum Erlebnis der eigenen Schwäche und Widersprüchlichkeit kann ferner die Beobachtung kommen, daß auch die Mitbrüder so erschrek-

kend durchschnittliche und inkonsequente Menschen sind (*vgl. z.B. 27,6; 28,5; 40,3; 42,4; 48,24; 64,3.19*). Am Anfang entsteht zwar ziemlich leicht ein nettes Verhältnis zu allen, da der Erstlingseifer trägt und die Erlebnisfähigkeit noch frisch ist. Dabei kann aber das Bild des anderen nach der eigenen Projektion überformt, nach dem Bedürfnis der Stunde verändert werden, während seine Tiefe, aber auch Abgründigkeit un bemerkt bleiben. Man sieht nicht, daß scheinbares Verstehen in Wahrheit nur Selbstbestätigung ist. Sobald freilich der erste Affekt nachläßt, der andere nicht mehr unmittelbar Anziehung ausstrahlt, sondern bekannt, gewohnt, uninteressant geworden ist, wenn seine negativen Seiten immer schärfer hervortreten, ja übergewichtig werden, dann kann sich Entfremdung breit machen. Dann kann Vereinsamung heraufziehen mit ihrer Skepsis, ihrem Verzagen, ihrer Kälte und Selbstsucht. Es kann Angst voneinander geben und innere Emigration, Ausweichen in ein banales Gerede und unmenschliche Formen des Schweigens. Gemeinschaft sinkt dann ab zur Zweckbeziehung, Treue zur bloßen Besitzhaltung. Die lebendige Bewegung der Liebe in echter Teilhabe an der Persönlichkeit des anderen erstarrt. Gemeinschaft ist eben kein Konsumartikel, unter Umständen aber eine harte Belastungsprobe. Vereintigt sie doch ein breites biographisches Spektrum verschiedenster Temperamente, Begabungen und Beruf(ungs)neigungen. Das Joch menschlicher Unzulänglichkeit wird dort nochmals drückender, wo sich in einer Kommunität auch Irrwege früherer Generationen auswirken, wo sich fehlorientierte und teilweise aufgenötigte Strukturen zählebig allen authentischen Traditionen des Mönchtums und längst fälligen Reformen widersetzen.

Qualvoll kann schließlich auch die Unfähigkeit eines Klosters obere werden. Benedikt rechnet realistisch mit der Möglichkeit eines Versagens des Abtes (*z.B. 2,7.13–15.40; 4,61; 7,41; 64,3–6; 65,22*), des Priors (*Kap. 65*) bzw. des Dekans (*21,5–6*), aber auch des Priesters in dem damals zumeist aus Laienmönchen bestehenden Kloster (*Kap. 62*). Der Katalog der offen beim Namen genannten Fehler reicht von menschlicher Unzulänglichkeit und einem Laissez-faire-Stil in geistlichen Belangen bis zu Eifersucht und Überheblichkeit, ja praktischer Mißachtung der Regel. Kloster und Mönche können aber nach Benedikt weder existieren noch gedeihen ohne den ständigen wechselseitigen Kontakt zwischen dem Vorsteher und seiner Brudergemeinde. Es ist eine in vieler Hinsicht bedauerliche Entwicklung, daß vom Mittelalter an der Abt immer weniger der Hirte, Lehrer und Vater seiner Mönche ist, sondern mehr und mehr der durch Würden ausgezeichnete, von verschiedenen kirchlichen und weltlichen Funktionen vereinnahmte Prälat. Und doch besteht nach dem Bild, das die Regel vom Abt entwirft, dessen ganze

Amtsberichtigung einzig darin, daß er für seine Brüder den Platz Christi einnimmt. Autorität im Kloster dürfte weder zum Regieren entarten noch zu weithin untätigem Zuschauen degenerieren. Vielmehr sollte Liebe kraftvoll ausstrahlen, freilich nicht, um andere an sich zu ketten, sie durch eine bis in Kleinigkeiten reichende Fürsorge zu gängeln und so ihre Unselbständigkeit und Abhängigkeit zu zementieren. Vielfach sind das Gewähren eines größeren Freiheitsraumes, aber auch eine tragfähige Selbstverantwortung und Mündigkeit in den Klöstern heute erst zu lernen. So werden immer noch aus Angst vor Unannehmlichkeiten bei einer Mitsprache der Betroffenen geheime Kabinettsbeschlüsse gefaßt und anbefohlen. Die Furcht vor eventuellem Argumentationsnotstand oder Einspruch drängt dazu, Entscheidungen nicht im mitbrüderlichen Gespräch gemeinsam vorzubereiten, sondern im Alleingang zu fällen. Als Konsequenz solchen „Oberenverhaltens“ werden dann auf seiten der „Untergebenen“ Erlaubnisse abgetrotzt oder müssen als geringeres Übel zugestanden werden, wo sich ein sachlich berechtigtes Verweigern aus taktischen Gründen nicht arrangieren läßt. Ebenso schlimme Auswirkungen hat es freilich, wo der Vater einer Klostersgemeinde seine eigentliche Familie außerhalb der Kommunität besitzt. Bei solchem Fremdgehen kann zwar der Schein eines funktionierenden Gemeinschaftslebens eine zeitlang gewahrt bleiben. Letztlich aber helfen alle materiellen Kompensationsangebote für die fehlende Anteilnahme nicht darüber hinweg, daß sensible Naturen ohne die notwendige Handvoll Menschlichkeit und einen Hauch von Zärtlichkeit mit verschiedenen emotionellen Mangelerscheinungen seelisch dahinzuvegetieren drohen oder – falls eine „Flucht“ nicht möglich ist – in der um sich greifenden Gefühlskälte allmählich den „Herztod“ sterben können.

All diese Krisen – Anfechtung und Chance des Aufbruches zugleich – treiben nur den nicht in seelische Ausweglosigkeit oder in selbstgefälligen Aktivismus, der sie begreifen lernt als ein völlig unsentimentales Hineingenommenwerden in das Schicksal Jesu – vom Widerspruch der Wüste bis zum Paradox des Kreuzes. Ein Kloster lebt eben „aus dem Sakrament des Kreuzes“ (J. Kassian). Wie leicht geht uns doch ein Bekenntnis zum Mitleiden der Selbstentäußerung Jesu von den Lippen, – aber wie rasch zerfließen wir in Selbstmitleid, wenn wir beim Wort genommen werden! Natürlich rechnet jeder, der sich auf die Suche nach dem Leben, nach Gott begibt, mit Schwierigkeiten. Kaum erwartet er jedoch ernsthaft, dabei mit seiner ganzen Existenz in einen Sterbeprozess verwickelt zu werden. Es bedarf somit einer lebenslangen Erziehung zum Leidenkönnen, das sich von bloßem Durchhalten und Zähnezusammenbeißen wesentlich unterscheidet. Freilich: Alle Teilnahme am

Leiden Christi enthüllt sich letztlich als Geschenk der Liebe Gottes. Gott läßt niemanden leiden ohne ihm Anteil zu geben an der Auferstehung Jesu Christi. „Ich bin nichts, aber ich bin dein!“ (Bernhard v. Clairvaux).

Die Mönche bilden also keine Kaste der Vollkommenen, Vollandeten in der Kirche. Solidarisch mit allen Christen erdulden auch sie die Verborgenheit Gottes und seine unfaßlichen Wege. Das gemeinsame Leben im Kloster ist zwar kein Glücksritual, aber ein Entwurf konkreter christlicher Hoffnung, eine ehrliche Suche nach einer Zukunft, die Cassandra widerlegt. Die Mönche bezeugen durch ihre Existenz, daß die unheilvolle Entfremdung zwischen Gott und Mensch, zwischen den Menschen untereinander, zwischen dem Menschen und seiner Geschichte, Kultur und Natur durch einen alternativen Lebensstil in eine reintegrierte „heile“ Welt, ein „Paradies“ nach dem ursprünglichen Sinn des Schöpfers umgestaltet werden kann. Der Weg dazu – zur Verwirklichung des eigenen Selbst und der Fähigkeit, die anderen und den ganz anderen zu lieben – heißt nach Benedikt: *Demut* (Kap. 7). In der Demut *erträgt der Mönch alles, ohne sich entmutigen zu lassen oder wegzulaufen. Denn er denkt an das Schriftwort: „Wer bis zum Ende standhaft bleibt, der wird gerettet“ (Mt 10,22) und das andere Wort: „Hab festen Mut und ertrage den Herrn“ (Ps 26[27],14) . . . Und: „All das überwinden wir durch den, der uns geliebt hat“ (Röm 8,37). Und anderswo sagt die Schrift: „Gott, du hast uns geprüft, du hast uns im Feuer geläutert, wie man Silber im Feuer läutert; du hast uns in die Schlinge geraten lassen, hast drückende Lasten auf unsere Schultern gelegt“ (Ps 65[66], 10–11). Und um zu zeigen, daß wir unter einem Oberen stehen müssen, fügt sie hinzu: „Du hast uns in die Gewalt von Menschen gegeben“ (Ps 65[66],12). Sie erfüllen aber auch das Gebot des Herrn durch ihre Geduld bei Unrecht und Kränkung: Wenn „sie auf eine Wange geschlagen werden, halten sie auch die andere hin; dem, der ihnen das Hemd wegnimmt, überlassen sie auch den Mantel; werden sie gezwungen, eine Meile mitzugehen, dann gehen sie zwei mit“ (Mt 5,39–41). Wie der Apostel Paulus ertragen sie „falsche Brüder“ (2 Kor 11,26) und „segnen die Menschen, die sie verfluchen“ (1 Kor 4,12) (7,36–37.39–43). Wer die Stufen der Demut (7,9) zu ersteigen wagt, den führen sie über ein radikales, das heißt an die Wurzel gehendes Wahrwerden zu einer letzten unerschütterlichen Identität mit sich selbst, über ein radikales Horchen auf den Willen des (ganz) anderen zu reiner Liebe. „Er sieht dann sich selbst und die Welt so, wie Gott sie sieht. Er verhält sich zu den Menschen so, wie Christus sich zu ihnen verhält. Er wird unabhängig vom Trost verschiedener sozialer ‚Idole‘ und steht und fällt nicht mit dem Beifall seiner Umgebung. Er sucht nicht mehr Liebe, er fordert erst recht*

nicht Liebe, sondern er gibt sie bedingungslos. Er verlangt nicht mehr danach, geliebt, verstanden, angenommen zu werden und Verzeihung zu erhalten, sondern er will alle verstehen, alle lieben, allen verzeihen und die anderen gerade so, wie sie sind, annehmen und ihnen helfen, sich selbst in Liebe zu überschreiten.“ (B. Schellenberger).

Diese Über-setzung der Welt von Gott her und auf ihn hin geschieht in einer eigenartigen Gebrochenheit, mit einem endzeitlichen Vorbehalt. Zwar vergegenwärtigt jedes Kloster mehr oder weniger in einem ständigen Überschritt aus dem Tod mit Christus ins Leben bei Gott eine existentielle Eucharistie, also jenes Paschamysterium, aus dem

*„Die Geschichte meines Lebens, das ist die Geschichte vom Korn.
Im Frühling war ich Saat im Winde, ich war Blüte, ich war Spiel
und Freude. Damals, o mein Gott, habe ich dich geliebt.
Im Sommer ist mein Korn gereift: Ich habe dir einige Werke gegeben.
Im Herbst habe ich es verloren! Ich habe nichts mehr, was ich dir
geben könnte. Da bin ich gedroschenes Korn, zerriebenes Mehl, da
bin ich Brot.
Ich habe dir nichts zu geben, o mein Gott, weder Blüte noch
Frucht, weder Herz noch Werk; nichts mehr als einen gehorsamen
Bissen trockenes Brot. Dein Brot, wie du das meinige bist.“*

M. Noël

die urchristliche Gemeinde ihr Leben formte. Zugleich harren die Mönche noch in der verzichtreichen *Fastenzeit* des Lebens mit der *Freude geistlicher Sehnsucht dem ewigen Osterfest entgegen* (vgl. 49,1.6–7).

Glücklichsein – so haben wir anfangs festgestellt – ist die tiefste Sehnsucht des Menschen. Eine Sehnsucht freilich erfüllt sich nicht, wenn sie nur vom Unerreichbaren träumt. Sie erfüllt sich aber auch nicht dadurch, daß wir am Endlichen satt werden. Sehnsucht erfüllt sich immer nur, wenn in ihr das Unbedingte in Gestalt des Vorläufigen Gegenwart wird. In jedem Mahl etwa nehmen wir „die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit“ zu uns. In der gewöhnlichen Nahrung empfangen wir jedoch immer wieder neu das Ungewöhnliche, nach dem wir hungern: unser Leben. Auch in der trivialen Sorge um das tägliche Brot, in unserer Arbeit, geht es um das Ganze: unser Leben. Jedes Mahl ist vorläufig, und doch wird uns dieses Vorläufige zur Gestalt des Unbedingten. Ähnliches gilt für die Begegnung mit Menschen.

Keiner kann dem anderen so begegnen, daß er ihm unmittelbar das Erfüllende und Beseligende wäre. Wohl aber kann in der Begegnung fehlerhafter Menschen das Unbedingte Gegenwart werden, an das sich hinzugeben Seligkeit ist. Weder der Traum vom vollkommenen Menschen, der ich selbst sein möchte oder mit dem ich Gemeinschaft haben möchte, noch die Resignation, die sich mit jedem zufrieden gibt, wie er eben ist, bringt Menschen zu ihrer Fülle. Erfüllung ereignet sich dort, wo ich in der endlichen Gestalt des begegnenden Menschen die Gegenwart des Unendlichen erfahre. Die konkrete Alltäglichkeit der Speise und die konkrete Vorläufigkeit des begegnenden Menschen bieten uns an, uns selbst zu empfangen, unser eigenes Leben, unser eigenes Menschsein. Ohne diese Begegnung wüßten wir gar nicht, was Leben und Menschsein bedeuten. Die Dinge und Menschen sind zwar nicht das Ideal des Lebens und das Ideal des Menschseins. Aber sie verweisen bildhaft auf das Ziel unserer Sehnsucht und vermitteln uns zugleich dieses Ziel real gegenwärtig.

Jede Erfüllung menschlichen Sehns nach lebt von der Wirklichkeit, die wir aus der Begegnung mit Dingen und Menschen empfangen müssen, und der Hoffnung, in der wir für die Fülle des Ideals offen bleiben müssen. Verdeutlichen wir uns diese Spannung am Zeichen des Mahles. Brot und Wein bilden seine Grundelemente – auch in der Eucharistiefeier. „Brot allein macht satt; Wein allein macht trunken. Wer aller Begegnung mit Menschen und Dingen nur ‚Brot‘ abgewinnt, nur die Stillung seiner Bedürfnisse für den Augenblick, der wird satt – bis der Hunger wiederkehrt und ihm deutlich macht, daß er nicht weitergekommen ist. Und wer sich an Menschen und Dingen berauscht wie am Wein, der wird weder Leben noch Menschsein empfangen, sondern nur für den Augenblick sein Leben vergessen. Dabei ist Satttheit Verrat an dem Ideal, das allein unsere Ansprüche rechtfertigt; die Trunkenheit aber ist Flucht vor der Realität, in der allein uns das Ideal gegenwärtig greifbar begegnen kann. Nur in der konkreten Bedürfnisbefriedigung und absoluten Sehnsucht wird uns die Stillung des Hungers zum Fest, voll von Verheißung und zugleich voll von realer Gegenwart.“ (R. Schaeffler). Mahl und Liebe zeigen, wie wir jenes Glück empfangen können, das unsere Sehnsucht tatsächlich erfüllt: als „sakramentales“, das heißt gegenwartstiftendes und zugleich zukunftsverheißendes Zeichen. Das Leben in der Brudergemeinde des Klosters, das die Mühen der darin Wirkenden zum Werk Gottes werden läßt, das die Freundschaft Christi in dieser Welt vergegenwärtigt und zugleich auf die noch ausstehende Vollendung der Welt verweist, ist solch ein „sakramentales“ Vor-Zeichen des wahren Glückes.