

(Das Buch von der höchsten Wahrheit, Kap. 4): »Sie sind in ihrer Einfalt und natürlichen Neigung so hingekehrt zur Nacktheit ihres Wesens, daß ihnen dünkt, das ewige Leben werde nichts anderes sein als ein lediges bloßes Sein ohne Unterscheidung in Rang, Heiligkeit und Lohn. Sie sind so verwirrt, daß sie sagen, die Personen in der Gottheit würden vergehen, und es bleibe nichts anderes in der Ewigkeit als die wesentliche Substanz der Gottheit. ... In dem Wahn, daß sie mit Gott geeint sind, mühen sie sich weder innerlich noch äußerlich, in Werken Gott nahezukommen. Darum glauben sie, Gott zu sein im Grunde der Einfältigkeit ihres Wesens.... Sie leugnen das Gewissen, so viel Böses sie immer tun; sie verachten Sakramente und kirchliche Bräuche.«

Wir sehen in solcher Häresie die Gefahr der Auflösung der hierarchischen Ordnung in der Kirche, ja der Kirche überhaupt. Daß die Sünden der Verantwortlichen in der Kirche ernste Menschen in Versuchung führten, sich über die Ansprüche der Priester als der alleinigen Mittler zwischen Gott und den Menschen hinwegzusetzen, ist begreiflich. Daß mißverständene Gedankengänge der Mystiker dazu verleiten konnten, die Einung mit Gott ohne die Kirche zu suchen, liegt ebenso nahe. Die beste Abwehr dieser häretischen Gefahr war die Predigt von der Nachfolge Christi. »Wer Christi Worte vollkommen erfassen will, der muß sein ganzes Leben dem Seinen gleichförmig machen« (Nachfolge Christi I, 1). Er muß vor allem demütig sein.

Wir lesen die Werke der Mystiker, sehen die Werke der hochmittelalterlichen Kunst. Aber wir werden all das nur dann ganz erfassen, wenn wir niederknien und vergessen, daß es um Kunst, um literarische Denkmale, um Wissenschaft geht.

»Alles Fleisch ist wie trockenes Gras, und all sein Rühmen ist wie die Blume des Feldes. Wer aber auf den Herrn hofft, dem wächst seine Stärke neu, es wachsen ihm Flügel wie dem Adler, er eilt und wird nicht müde, er schreitet und verzagt nicht« (II. 40).

Laienheiligkeit im christlichen Altertum¹

Von Karl Rahner S. J.

Es muß immer wieder neu zur Frage werden, wie der Christ in der »Welt« die Ideale des Christentums in seinem Leben verwirklichen könne². Neu zu erleben und zu bewältigen ist diese Frage des Lebens deshalb, weil der Laie-christ das Ethos seines weltlichen Berufes vereinigen soll mit der jenseitigen Berufung, die da ist in Christo Jesu. Sein Beruf ruft ihn in die Not und das Glück einer irdischen Aufgabe, die ernst genommen sein will und das Herz

¹ Ein Teil des hier verwendeten Materials ist entnommen meiner deutschen Bearbeitung von: M. Viller, *Älteste und Mystik in der Väterzeit*, die demnächst bei Herder in Freiburg erscheinen wird.

² Vgl. zum Folgenden meinen Aufsatz: *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit*, in: *Zeitschrift für Älteste und Mystik* 12 (1937) 121-137.

fordert; seine christliche Berufung gebietet ihm, zu suchen, was droben ist, sich als Fremdling auf dieser Erde zu erachten und lebendig zu wissen, daß die Gestalt dieser Welt vergeht, daß es nichts nützt, die ganze Welt zu gewinnen, wenn man darob seine Seele verliert.

Wo und insoweit die christliche Botschaft ernst genommen wird, ist diese Frage noch schwerer. Denn soweit die Forderung des Glaubens so entschieden gehört wird, wie sie erging, kann es sich ja nicht darum handeln, gleichsam eine weisse abgewogene »Mischung« herzustellen zwischen naiver Weltfreudigkeit und dem ernststen Warten auf den Herrn und sein Reich, das nicht von dieser Welt ist; es kann das Christsein nicht betrachtet werden als eine abgegrenzte Summe von Pflichten (Sonntagspflicht, Osterpflicht und ein paar andere »Pflichten«, die zu dem moralischen Leben eines anständigen Menschen noch hinzukommen und gleichsam die Lebensversicherung für drüben bilden), die im übrigen das unbefangene Aufgehen in irdischem Leben von Sorge und Kampf, Liebe und Arbeit, Kraft und Freude nicht ändern. Wo der Christ aus dem Glauben lebt, hat sein ganzes Tun ein einziges entscheidendes Gesetz, das Gesetz seines Glaubens, und sein ganzes Leben nur einen Sinn: Christ zu sein. Für den Christen schlechthin – nicht bloß für bestimmte christliche »Stände« – gilt das Gebet der Apostellehre³: »Es komme die Gnade und es gehe diese Welt vorbei«, und das Wort des Martyrerbischofs Ignatius⁴: »Nichts nützen mir die Grenzen der Welt, noch die Königreiche dieser Zeit; besser ist es für mich, hineinzusterben in Christus Jesus, als zu herrschen bis an die Grenzen der Erde«. Von solchem Geist von Oben, der Sterben mit Christus und Leben in Ihm in denen bewirkt, auf die er in der Taufe gefallen ist, muß das ganze Leben auch in seinen weltlichsten Angelegenheiten durchformt sein. Dieser Geist kann sich daher nicht zur lebendigen Erscheinung bringen bloß in bestimmten Christenpflichten; wenn er den Menschen vollkommen machen soll, d. h. wenn das Leben des Menschen annähernd der reine Ausdruck dieses mitgeteilten Geistes sein soll, muß auch das »Weltliche« eines Lebens »Leiblichkeit« des inwendigen Geistes Christi sein.

»Weltlich« ist solcher Betrachtung alles das, was von sich her einen echten Sinn und Wert bei sich trägt, auch unabhängig davon, ob es Ausdruck des überweltlichen Geistes Christi ist. »Weltlich« meint somit alles in sich Wirkliche und Werthafte des empirischen, außerhalb des Glaubens erfahrbaren Bestandes des Menschen und seiner Welt, das entgegengesetzt ist dem »Äszetischen«, d. h. aller »Weltverneinung«, die als erfahrbares Geschehen außerhalb der Sphäre des nur im Glauben Erfassten steht und doch nur dann einen Sinn in sich trägt, wenn sie Ausdruck des breiten Sichöffnens für die positive neue Wirklichkeit ist, die nur im Glauben geschenkt wird.

Ein »mönchisches« Leben wird somit überall dort geführt, wo das Leben primär Ausdruck der äszetischen Einstellung ist, wo in irgendeiner Form (deren kirchenrechtliche Fixierung eine zweitrangige Sache ist) in den grundlegenden

³ Didache 10, 6.

⁴ Rom. 6, 1.

Entfaltungsrichtungen des Lebens das »Opfer« der weltlichen Werte als existenzielle Bereiterklärung für den kommenden Aion des göttlichen Lebens in freiem Entschluß vorbetont ist. Warum es sich wesentlich immer nur um einen Prävalenzaspekt im Leben handeln kann, zeigt sich sofort aus diesem Sinn des Älzese: Entfagung ist nur dort sinnvoll, wo sie als Eröffnung der inneren Verschllossenheit des Menschen in die weltlichen Werte, als Geste des Glaubens an das andere Leben gemeint ist. Solche Entfagung ist aber nur dann christlich, wenn sie nicht glaubt, dieses neue Leben in Gott selbst von sich aus erzwingen zu können, wenn sie bei allem Wegwerfen der Güter dieser Welt genau so weiß, daß das »höchste Gut«, für das sie so die Hände freimachen will, auch solcher Geste gegenüber noch eine ungeschuldete Gnade bleibt und an sich auch dem gegeben werden kann, der sich die Hände nicht in dieser Weise freigemacht hat. Nur so ist Älzese wirklich bitteres Sterben und nicht nur die negative Seite eines »Aufschwungs« des Geistes, nicht nur die Technik eines »mystischen Aufstiegs« des Geistes über die Materie, welches Mißverständnis christlicher Älzese in den Formulierungen der griechischen Patristik nicht immer genügend vermieden wurde.

Darum ist Älzese nur dort und nur insoweit christlich, wo und insoweit sie die Welt genau so gut sein läßt und sich nicht als das Mittel schlechthin betrachtet, das von sich her das Kommen Gottes erzwingt. Gott muß auch noch größer sein als all das, was Älzese von ihm erfahren läßt. Daraus ergibt sich weiter, daß Älzese im Leben nie »rein« auftreten kann, sondern immer noch einen Weltgebrauch an sich trägt. Dies nicht bloß deshalb, weil eine »reine Älzese« physisch unmöglich und moralisch unerlaubt ist (beides wären noch von außen an sie herantretende Grenzen), sondern zutiefst, weil »reine« Älzese als freigewählte – nicht als bloß im Sterben erlittene – leugnen würde, daß sie nur Geste dem aus Gnade kommenden neuen Leben gegenüber ist. Es kann kein christliches Leben in concreto geben, in dem es letzte und unbedingte Norm wäre, daß in concreto das größere Maß möglicher Weltentfagung ohne weiteres die größere Fülle des Geistes und der Vergöttlichung wäre. Ein solcher Funktionszusammenhang als eindeutige letzte Norm hieße letztlich die Ungeschuldetheit der Gnade leugnen, welche Ungeschuldetheit sich nicht bloß auf ein mögliches Subjekt vor der Gnade, sondern auch unter der Gnade bezieht. Dennoch kann es Berufungen geben, in denen in einem Leben die Älzese vorherrscht, das Charakteristische einer Lebensform ausmacht und alle Weltbejahung nur noch als, freilich notwendiges, inneres Moment der Älzese als solcher gesehen wird.

Ein »weltliches« Christenleben haben wir dann, wenn die freierwählte Älzese nicht das primär formende Prinzip eines Lebens ist. Nicht als ob der Laienchrist kein »Älzet« sei: das Opfer des Glaubens, das Gesetz des Kreuzes, dem er seit der Taufe verfallen, die Bereitschaft, im Konfliktsfalle alles zu opfern um des ewigen Lebens willen – all das und vieles andere sind ebensoviele Taten des Geistes, der in der Älzese sich seinen Ausdruck gibt. Aber der »Weltchrist« liebt

die Welt, weil sie nicht bloß der nichtige Schleier vor dem »Eigentlichen«, sondern in sich selber gut und schön ist, weil der Wille zu ihr gut ist, wie der Wille ihres Schöpfers gut und Güte schaffend war. Und der Christ kann bis zu einem gewissen Grad es vertrauensvoll dem kraft der tatsächlichen Ordnung doch in aller »Natur« und »Welt« immanent waltenden Gesetz der Gnade überlassen, ihn hinüberzuführen ins Reich Gottes, wenn er sich nur dieser Welt und Natur ganz überläßt. Jedenfalls aber wird er sich gefendet fühlen zu seinem Weltamt, die Dinge dieser Welt in ihrem positiven Gehalt heimzuholen in das Reich Gottes. Nicht als ob Fleisch und Blut von sich aus ohne weiteres erberechtigt wären im Reiche Gottes. Aber tatsächlich sind sie es aus der Gnade Gottes. Denn nicht nur die Tat der Weltflucht führt aus der Welt hinaus. Damit Gott den Stolz der Asketen demütige, hat er auch den Dienst an der Welt gesegnet. Denn wenn sich der Christ einmal unter das Kreuz gestellt hat und, mit Christus gestorben, eingegangen ist in das Dunkel des Glaubens und in die Ekstasis der Liebe zum fernen Gott jenseits der Welt, dann kann – in fachtheologischer Art formuliert – jeder an sich gute, auch der schon innerweltlich sinnvolle Akt von der Gnade übernatürlich so erhöht werden, daß er in seinem Ziel und seinem Sinn hinausreicht über seine innerweltliche Bedeutung, über den *Ordo legis naturae* hinaus und hinein in das Leben Gottes selbst. Diese Tatfache nimmt der christlichen Weltflucht jene Hybris, die ihr sonst als dem exklusiven Weg zu Gott anhaften müßte, und gibt dem Leben des Weltchristen seinen positiv christlichen Sinn.

I.

Das war vorauszuschicken, wenn wir fragen wollen, was die Kirchenväter über das Problem des vollkommenen Christen in der Welt zu sagen haben. Es kommt demnach darauf an, zu sehen, ob und wie sie das weltliche Leben im Gegensatz zum asketischen nicht bloß als irgendwie noch erlaubt oder geduldet erachteten, sondern in ihm als solchem eine positive Zielrichtung auf die christliche Vollendung hin sahen.

Es ist verständlich, daß in den Zeiten der Urkirche, d. h. in den Zeiten des Martyriums, diese Scheidung zweier Lebensweisen und damit die Frage nach der Berechtigung beider nicht sehr ausdrücklich sein konnte. Insofern der christliche Glaube gegen jeden Gnostizismus und Marcionismus die Welt, das Sichtbare so gut wie das Unsichtbare, immer als Schöpfung des Vaters unseres Herrn Jesus Christus sah, war für ihn immer die letzte Grundlage der Lösung unserer Frage eindeutig gegeben. Schon Paulus⁵ bekämpft eine Art gnostischen Enkratismus mit seiner grundsätzlichen Ehefeindlichkeit. Ja für Paulus⁶ kann ein weltlicher Beruf und die Ehe eine »Berufung« durch Gott und ein »Charisma«

⁵ 1 Tim. 4, 1–3.

⁶ 1 Kor. 7, 7; 7, 17–24. Vgl. dazu und zum Folgenden z. B. F. Deininger, Die weltlichen Berufe als religiös-sittliche Idee, in: Benediktinische Monatschrift 10 (1928) 353 bis 369.

fein, mit all dem Tieffinn, den diese Worte in feiner Sprache hatten. Aber Jesu⁷ und Pauli Predigt hatten doch zunächst einmal vordringlich darum zu kämpfen, daß der Mensch seine jenseitige Berufung sah. Und im Urchristentum als der Zeit blutiger Verfolgung war eigentlich mehr oder weniger jeder Christ »Äszet«. Er mußte mit dem blutigen Tod rechnen. Eine große Reihe weltlicher Berufe und kultureller Betätigungen waren ihm notwendig verschlossen, weil sie in der konkreten Situation jener Zeit mit dem christlichen Gewissen unvereinbar waren⁸. So ist es nicht verwunderlich, daß sich das christliche Vollkommenheitsideal am Begriff des Martyrers und der Jungfräulichkeit ausrichtete⁹. Wenn vollkommene Jüngerchaft die vollkommene Einheit mit Christus ist, dann ist eben der Martyrer von selbst der, welcher, das Geschick Christi teilend, vom Geist zur Heimkehr zum Vater gedrängt, im Tod mit Christus vereint und so erst wahrhaft Schüler Christi wird¹⁰. Martyrertum, Vollkommenheit, vollkommenes Werk der Liebe sind so noch bei Klemens von Alexandrien zusammengehörige Begriffe¹¹. In diese gleiche weltflüchtige Sicht der Vollkommenheit gehört auch die zweite Ausprägung christlicher Vollkommenheit, die die Kirche der Verfolgung ausdrücklich gemacht hatte: die Jungfräulichkeit. Schon bei Paulus ist sie eschatologisch begründet: die Gestalt der Welt vergeht¹². So steht durch diese Begründung die religiöse Ehelosigkeit von selbst in innerer Verwandtschaft mit dem Martyrium. Für Origenes und Methodius von Olymp ist daher die Jungfräulichkeit ein Martyrium¹³. Und für Tertullian bemessen sich die Grade der Vollkommenheit und der Äzese gerade daran, in wie weit sie eine Vorbereitung auf das Martyrium sind¹⁴. So steht aus der inneren Grundhaltung des Christentums als der Religion der Teilnahme am Leben Gottes jenseits der Welt und aus Gründen der geschichtlichen Situation für die Kirche der ersten zwei Jahrhunderte das äszetische Ideal der Vollkommenheit durchaus im Vordergrund.

Diesen urchristlichen äszetischen Ernst des Vollkommenheitsideals muß man sich vor Augen halten, um die Größe des Versuches zu ermessen, den Klemens von Alexandrien unternahm, wenn er daran ging, unter Wahrung der letzten Haltung des Christentums ausdrücklich das Idealbild des Christen in der Welt zu entwerfen.

Es war eine eigenartige Zeitsituation, die für einen solchen Versuch auf lange Zeit nicht mehr so günstig sein sollte: das Christentum war um die Wende

⁷ Vgl. z. B. J. Herkenrath, *Die Ethik Jesu in ihren Grundzügen* (Düsseldorf 1926) 183 ff.

⁸ Vgl. A. Bigelmair, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vor-konstantinischer Zeit* (München 1902).

⁹ Vgl. M. Viller, *Martyre et perfection*, in: *Revue d'Ascétique et de Mystique* 6 (1925) 3-25. - *Derf., Le martyre et l'ascèse*: ebd. 6 (1925) 105-142.

¹⁰ Vgl. Ignatius von Antiochien, *Brief an die Römer* 4, 2f.; 5, 3; 7, 2.

¹¹ Strom. IV. 4, 14, 3. ¹² 1 Kor. 7, 31.

¹³ Origenes, *In epist. ad Rom.* IX, 1 (PG 14, 1205 A/B); Methodius, *Symposium* VII, 3; VIII, 13.

¹⁴ Vgl. Viller a. a. O. 107f.

des zweiten zum dritten Jahrhundert erstarkt und zahlreich geworden und konnte so der Frage nach seinem Verhältnis zu Kultur, Wissenschaft usw. nicht mehr ausweichen¹⁵. Andererseits lebte in ihm noch der urkirchliche Idealismus, der von jedem Christen das Höchste verlangte, weil die Zeit des Massenchristentums nach Konstantin noch nicht angebrochen war, in der sich die christlichen Ideale fast zwangsläufig in die Kreise des Mönchtums flüchteten und dann dort weiter ausgeformt und mönchisch ausgeprägt in dieser ihrer so gewordenen Form für lange Jahrhunderte die christlichen Vollkommenheitsideale auch der Weltchristen (selbst noch in den Drittordensbewegungen des Mittelalters) beherrschen und bestimmen sollten. Klemens war für eine solche Aufgabe wie geschaffen: ein vielgereister, viel belesener, in den religiösen Strömungen seiner Zeit bewandelter Großstädter und (wenigstens wahrscheinlich) Familienvater. Überdies lag das Problem damals in der Luft. Es war eine Zeit, in der das Christentum (vor Decius) von außen verhältnismäßig Ruhe hatte, auf geistiger Ebene aber durch den Gnostizismus gedrängt war, dieser Häresie etwas Gleichartiges an gedanklicher Vertiefung der Glaubensüberlieferung und an einer Synthese mit dem Gesamtbewußtsein der Zeit gegenüberzustellen. Antirassische und antikulturelle Reaktionsbestrebungen, wie wir sie bei Tatian, Tertullian und auch Hippolyt spüren, zeigen in ihrer Gereiztheit gegen eine zu große Weltläufigkeit des Christentums und gegen alle Philosophie, daß man zwar unter den »Simpliciores« (gegen die Klemens sanft, aber bestimmt polemisiert) sich gegen die unangenehme Aufgabe teilweise reaktionär versperren wollte, daß man sie aber doch überall wenigstens als vorhanden spürte.

Was Klemens will, zeigt schon der formale Aufbau und die literarische Eigentümlichkeit seiner großen Trilogie (Mahnrede an die Heiden, Erzieher, Teppiche, welch letztere entweder als der geplante »Lehrer« oder als Vorarbeit dazu zu betrachten sind, was in unserem Zusammenhang gleichgültig ist). Nach der Bekehrung des Heiden zum Christentum (»Mahnrede«) folgt die sittliche Bildung des Christen durch den Logos als Pädagogen (»Erzieher«) und dann seine geistige Ausbildung durch den Logos als Lehrer (»Teppiche«). Die sittliche Ausbildung im »Erzieher« hat nun aber, wie der ganze Inhalt zeigt, den reichen, gebildeten, verheirateten Großstädter seiner Zeit vor Augen, einen Mann, der mitten im Leben des Alltags, seiner Familie, seines Hauses und seines öffentlichen Berufes steht. Diesen will Klemens zum vollendeten Christen machen, und zwar in diesen seinen Verhältnissen selbst. Seine weitere Ausbildung in den

¹⁵ Das zeigt sich auch an patristischen Werken, die damals zu den sittlichen Lebensfragen des Christen in der Welt erschienen: Tertullian und Novatian schrieben »Über die Schauspiele«, Tertullian überdies »Über den Putz der Frauen«, »An die Gattin«, »Über den Kranz« (mit dem man sich in der Antike bei festlichen Gelegenheiten schmückte). Die Bußfragen, über die im 3. Jahrhundert so heftig disputiert wurde, sind zum guten Teil entstanden aus dem eigentlich erst jetzt erlebten Zusammenstoß zwischen der ganzen Breite des antiken Kulturlebens und dem christlichen Geist. Die vielen Probleme über das Berufsleben der Christen (Beamtenstellen, Handel, Militär usw.) stammen ebenfalls hauptsächlich gerade aus dieser Zeit.

»Teppichen« zum »Gnostiker« gilt ebenfalls immer dem gleichen Menschen in eben diesen Verhältnissen. Die geistige Ausbildung in den »Teppichen« baut ferner zwar immer auf dem Glauben des einfachen Christentums auf – alle »gnostische« Vollkommenheit will nur die Entfaltung dessen sein, was der Glaube schon abrißhaft enthält –, aber der Gnostiker umfaßt in seinen Bestrebungen auch die Pflege der Philosophie, der Musik, der Dialektik, der Astrologie; er liest Dichter und Philosophen. Wir könnten sagen: die Gnosis des Klemens ist die totale Bildung der auf die übernatürliche Gottverbundenheit ausgerichteten Persönlichkeit, die in ihrem Ideal auch alle Werte der Natur einbegreift. »Es gibt nur einen Weg der Wahrheit, aber in ihm fließen wie in einem ewigen Strom die Bäche von verschiedenen Seiten zusammen«¹⁶. Insofern die »Teppiche« immer wieder in die Probleme des »Erziehers« zurückfallen, zeigt es sich, daß für Klemens der »Gnostiker« zwar das Ideal und Ziel seines Christen, die sittliche Bildung des Weltchristen, wie sie im »Erzieher« behandelt wird, jedoch die lebendige Mitte seiner Problematik ist, und wie sehr daher der Christ in der Welt sein eigentlichstes Thema ist. Entsprechend dieser seiner Absicht einer Heimholung der Welt durch den vollkommenen Weltchristen ist auch die literarische Form seiner Werke: Klemens schreibt zum ersten Mal unter den Christen »eine Literatur von weltförmiger Art, eine Literatur gleicher Art, wie die der damaligen gebildeten römisch-griechischen Welt es war«¹⁷. Er ist in seinem Denken und Schreiben ganz einer der »Gebildeten« von damals, heimisch in ihrer Literatur, ihrer Philosophie und in ihren Idealen und doch eben ein Christ. Aus all dem zeigt sich die Aufgabe, die Klemens sich gestellt hat: die Frage nach dem Laienchristen und der Laienvollkommenheit, die Integrierung der Welt in der christlichen Existenz.

Wenn wir diese Aufgabe und den Lösungsversuch bei Klemens noch etwas genauer betrachten, kommt es uns nicht auf alle Einzelheiten seiner Lösung an, noch darauf, wie weit diese ihm gelungen ist. Wir brauchen hier nicht darüber zu streiten, ob er nicht manchmal tatsächlich zu rationalistisch über die Mysterien seines Glaubens philosophiert, ob sein Vollkommenheitsbegriff nicht zu sehr an Platons griechischen Intellektualismus angeglichen ist, ob seine Apatheia=Lehre ganz menschlich und erst recht ganz christlich ist oder nicht, ob seine Moral konkret nicht noch zu sehr stoische Popularphilosophie statt Christentum, seine Ethik des Geschlechtslebens nicht manchmal zu streng ist usw. Das alles sind für uns hier relativ belanglose Dinge. Denn vorbildhaft bei Klemens kann ja für uns heute höchstens seine Haltung der Frage gegenüber, nicht seine Lösung sein. Denn seine und unsere »Welt« (die zu verchristlichen ist) sind zu verschieden, als daß mehr möglich wäre.

Bei der Lösung dieser Aufgabe will Klemens das eschatologische Ethos des Christentums gewahrt wissen: auch ihm ist der Martyrer der Vollkommene¹⁸.

¹⁶ Strom I, 5, 29, 1.

¹⁷ C. A. Bernoulli in der Einleitung (S. 71) zur Overbeck'schen Übersetzung der Teppiche (Basel 1936).

¹⁸ Strom. IV, 4, 14, 3 u. IV, 9 usw.

Die Jungfräulichkeit ist ihm die »bessere Wahl«¹⁹ und geht in Bezug auf die Heilsfrage der Ehe voran²⁰. (Wieweit bei ihm alle seine Sätze über die Ehe mit dieser Erkenntnis ausgeglichen sind, steht hier nicht zur Frage.) Klemens scheint auch eine eigene Schrift zum Preis der Enthaltfamkeit geschrieben zu haben²¹. Die gleiche Haltung nimmt er zur wirklichen Armut ein²².

Aber – und hier beginnt die grundsätzliche Frage bei Klemens und seine Haltung dazu sich zu zeigen – er unterscheidet schon zwischen der innersten christlichen Haltung in diesen Taten christlicher Vollkommenheit (Martyrium, Jungfräulichkeit, Armut) und diesen Leistungen selbst. Er sieht, daß das Wesentliche an diesen typischen Leistungen christlicher Vollkommenheit irgendwie hinter diesen selbst liegt, zwar in ihnen zur Erscheinung und zum Ausdruck kommen kann, aber nicht einfach mit ihnen identisch ist, ja daß sogar eine Kluft zwischen der innern Gesinnung und diesen Leistungen bestehen kann, und so die christliche Haltung auch in einem »weltlichen« Leben seinen realen greifbaren Ausdruck finden kann. Er weiß, daß wir in allem Martyrer sein sollen, durch Leiden, aber auch in allen Taten²³, weil jede Handlung – und besonders die Liebe²⁴ – als Aufgabe des Eigensinns in den Willen Gottes und als Bezeugung Gottes den Menschen zum Martyrer macht. Und umgekehrt: selbst die äußere Leistung des blutigen Martyriums als solche ist für Klemens noch kein eindeutiges Kriterium der Vollkommenheit²⁵. Ebenso weiß er, daß Ehelosigkeit zu seelischer Verdorrung führen kann: ohne die heilige Erkenntnis kann der ehelose Mensch in Menschenhaß geraten und von aller Liebe verlassen werden²⁶.

Aus dieser Haltung heraus sucht nun Klemens positiv den christlichen Sinn eines weltlichen Lebens herauszuarbeiten, d. h. nicht bloß zu zeigen, daß und in welchem Maß und in welcher Weise ein weltförmiges Leben geduldet und erlaubt ist, sondern daß ihm positiv eine christlich-sittliche Bedeutung zukommt, die den Menschen vollkommen machen kann.

Es hat »kein anderer Kirchenschriftsteller des Altertums ... die Frage nach der sittlichen Bedeutung irdischen Besitzes so einläßlich erörtert wie Klemens«²⁷. Zum ersten Mal in der christlichen Literatur weist er dabei auf soziale Gesichtspunkte hin: gut verwendeter Besitz ist ein Mittel, die Menschen enger zu verbinden, ist ein gesellschaftsbildendes und -erhaltendes Element²⁸. Reich und arm sind ihm überhaupt nicht unmittelbar religiös bedeutsame Kategorien²⁹. Im gleichen Geist betrachtet Klemens das eheliche Leben. Auch hier handelt es sich für ihn nicht bloß um die sittliche Erlaubtheit der Ehe gegenüber gnostischen ehfeindlichen Anschauungen, sondern um die positive Durchchristlichung und Vollendung der Ehe. Wenn es ihm dabei nicht ganz gelang, den christlichen Sinngehalt der Ehe mit der christlichen Würdigung der Jungfräulichkeit zu

¹⁹ Strom. IV, 23, 149, 1.

²⁰ Strom. VII, 12, 70, 8.

²¹ Vgl. Paed. II, 94, 1.

²² Quis dives 2, 1.

²³ Strom. IV, 4, 15, 3; IV, 7, 43, 4.

²⁴ Strom. IV, 9, 75, 4.

²⁵ Strom. IV, 4, 14, 3; 15, 2.

²⁶ Strom. III, 9, 67, 2.

²⁷ O. Bardenheuer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II (2 Freiburg 1914) 77.

²⁸ Quis dives 13–14.

²⁹ Quis dives 18.

verföhnen, so ist ihm dies zugut zu halten in Würdigung der Absicht, die ihn bei seinem Preis der Ehe leitete, und er macht dies dadurch gut, daß er die sittlichen Forderungen für die Ehe eher zu hoch als zu niedrig schraubt³⁰. Wir brauchen auch hier nicht auf Einzelheiten einzugehen: auf die Frage, wie weit inhaltlich seine Ehemoral über die stoische Popularphilosophie hinauskommt, wenn Klemens sie auch immer vom Evangelium und von Paulus her zu begründen sucht; auf seinen Zweifrontenkampf mit dem gnostischen Enkratismus und Immoralismus; auf seine rigoristische Auffassung über Kinderzeugung als einzigen Zweck des ehelichen Verkehrs; auf seine Stellungnahme zur zweiten Ehe, zur Zeit der Ehe, Stellung der Frau usw. Wichtig ist hier nur das Grundsätzliche seines Versuches. Es ist der Wille, die Ehe so aufzufassen, daß wir den Herrn bezeugen durch unser ganzes Leben³¹. »Wir sollen heilig sein nicht bloß im Geist, sondern auch in unserem ganzen Verhalten, unserer Lebensweise und am Leib«³², bei welchem Wort es entscheidend ist, daß es nicht gegen die Libertiner, sondern gegen die Enkratiten gesagt ist: die Heiligkeit, die das Zeugnis für den Herrn abgibt, ist also nicht so sehr in der Beherrschung des Leiblichen usw. gesehen, sondern in seiner Wirklichkeit und Tätigkeit als solcher. »Wir genießen die Schöpfung mit aller Dankbarkeit und auf Hohes den Sinn gerichtet.«³³ »Erschaffen ist die Ehelosigkeit, erschaffen ist die Welt. Beide mögen danken in der Stellung, die sie erhalten haben, wenn sie wissen, wozu sie diese erhalten haben.«³⁴ »Die Ehe mit einem Weibe begründet ein Haus des Herrn.«³⁵

So betrachtet Klemens das ganze Kulturleben seiner Zeit: Bad und Sport³⁶, Kleidung, Schmuck, Salben und Kränze, Lachen und Reden, Hausrat, Teilnahme an Gastmählern, Essen und Trinken, Schlafen, Fußbekleidung, Schönheit, Verkehr usw. Schon diese Themata zeigen, worum es Klemens geht: um die innere Verchristlichung des Lebens in der Welt. Überall zeigt sich Klemens als der Mann, der sich der Freiheit eines Christenmenschen bewußt ist, nicht in dem Sinn, daß der Christ die Welt ein weltlich Ding sein läßt, sondern daß er im Bewußtsein davon, daß der Christ nicht von der Welt ist, doch in hoher freier Geistigkeit die Welt nicht stehen lassen, sondern sie selbst als Schöpfung des einen selben Gottes, der das Kreuz in der Welt aufgerichtet hat, heimholen soll zu Gott.

Daß Klemens sich dieser seiner Absicht bewußt war, zeigt ein Wort von ihm: der wahre Gnostiker – der vollkommene Christ – ist nach ihm »weltlich und überweltlich«³⁷. »Fromm« ist für Klemens »allein, wer schön und ohne Tadel

³⁰ Zur ganzen Ethik des Geschlechtlichen ist u. a. bei Klemens zu vergleichen: Paed. II, 10; Strom. II, 23 – III, 18; IV, 19–20; VII, 12, 70, 6–8.

³¹ Strom. II, 23, 145, 1.

³² Strom. III, 6, 47, 1.

³³ Strom. III, 14, 95, 3.

³⁴ Strom. III, 18, 105, 1.

³⁵ Strom. III, 18, 108, 2.

³⁶ Vgl. dazu A. Decker, Kenntnis und Pflege des Körpers bei Klemens von Alexandria (Innsbruck 1936). Im übrigen vgl. man die entsprechenden Kapitel in Paed. II.

³⁷ Strom. VII, 3, 18, 2. Vgl. dazu meinen Aufsatz: De terminis aliquo in theologia Clementis Alexandrini, qui aequivalet nostro conceptui entis »supernaturalis«: Gregorianum 18 (1937) 426–431.

in den menschlichen Dingen Gott dient«³⁸. Der vollkommene Christ ist nicht bloß weltlich, aber er ist auch nicht bloß im gnostischen Sinn der Verurteilung alles dessen, was nicht »pneumatisch« ist, überweltlich. Er ist beides. Klemens hat damit die metaphysische Formel christlicher Existenz, ihre immer alte und in jeder Zeit neu zu lösende Aufgabe ausgesprochen.

II.

Klemens' Versuch in der Ausdrücklichkeit und Breite, wie er bei ihm vorliegt, ist in der Patristik einmalig geblieben. Schon der größere Origenes ist wieder viel weniger weltfreudig und optimistisch, ja bereitet – selbst ein Ätzet – gedanklich schon die Ideale des kommenden Mönchtums vor. Die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts ist ganz allgemein eine merkwürdig unfruchtbare Periode in der patristischen Literatur. In der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts setzt dann inmitten der Reichskirche mit ihrem sinkenden Massenniveau die großartige Blüte des Mönchtums ein, das, von Ägypten ausgehend, bald den ganzen Orient erfaßt und von der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts an auch die Kirche des Abendlandes entscheidend beeinflusst.

Wir haben hier nicht die Ursachen darzulegen, die zu dieser stürmisch-großartigen Entwicklung des Mönchtums führten, das aus den bescheiden im Schoß der Gemeinden lebenden Ätzetten und Jungfrauen der Kirche der ersten drei Jahrhunderte erst eigentlich einen »Stand« machte, dann diese seine Lebensform (zum guten Teil wenigstens) auch auf den Klerus ausbreitete und so durch beides erst eigentlich die »Laienchristen« nicht bloß unter den hierarchischen Gesichtspunkten der Kirchenordnung, sondern auch unter dem Gesichtspunkt der Ideale des christlichen Lebens als abgegrenzten Teil des Volkes Gottes ausgliederte. Diese Entwicklung ging sehr schnell. Schon Chrysostomus mußte, wenn er über die Vollkommenheit des christlichen Lebens predigte, von seinen Zuhörern hören: Wir sind doch keine Mönche³⁹. Schon damals also empfanden sich – wenn auch zu Unrecht – die Laien als den Teil der Christenheit, der weniger streng zu den Idealen des Christentums verpflichtet ist. Und umgekehrt: christliche Vollkommenheit und Mönchtum wurden beinahe gleichgestellt.

Bei Basilios sind Mönch und Christ fast identische Begriffe⁴⁰. Wenn Chrysostomus die Ideale einer vollkommenen christlichen Ehe preisen will, weiß er kein höheres Lob, als daß sie »kaum unter« dem Mönchsleben stehe⁴¹. Die Parabel von der dreißig-, sechzig-, hundertfältigen Frucht wird für unser Empfinden etwas zu eindeutig auf diese christlichen Stände: Ehe, Witwen, Jungfrauen, verteilt⁴². Wenn Hieronymus über die Erziehung von Mädchen schreibt, wird daraus eine

³⁸ Strom. VII, 1, 3, 4.

³⁹ In Matth. hom. 7 n. 7; In Genesim hom. 21 n. 6; In epist. ad Hebr. hom. 7 n. 4.

⁴⁰ Vgl. z. B.: epist. 22 (PG 32, 288–293) handelt vom Leben des »Christen« und ist eine Anweisung für Mönche; Reg. fus. tract. 22 (PG 31, 977) ist vom Mönchskleid als vom Kleid des »Christen« die Rede.

⁴¹ Hom. 20 in Eph. n. 9 (PG 62, 147).

⁴² Vgl. Viller a. a. O. 132 ff.

Anweisung zur Erziehung einer künftigen Nonne⁴³. Die Mönche nehmen in der »kirchlichen Hierarchie« des Pseudo=Areopagiten einen besondern Rang vor den übrigen Laien ein⁴⁴. In einer Wanderlegende⁴⁵, in der irgend ein heiliger Mönch die Offenbarung erhält, daß er nicht vollkommener sei als ein bestimmter bescheidener Laie in seiner verborgenen Heiligkeit, ist es doch meistens (mit einer löblichen Ausnahme⁴⁶) so, daß der betreffende Laie schließlich doch noch Mönch oder Nonne, also auch äußerlich das wird, was er in den Augen des Legendendichters innerlich schon war. In Viten, wie der der jüngeren Melania⁴⁷ oder in dem Roman des Nilus von Sinai⁴⁸, endet eine glückliche christliche Ehe doch damit, daß Mann und Frau ins Kloster gehen. Bei Augustinus⁴⁹ – von Hieronymus ganz zu schweigen – sind die Laien ein wenig gar eindeutig »die Schwächeren«. Wie gesagt, es kann hier nicht genauer untersucht und geschieden werden, wie weit solche Auffassungen in einer noch etwas massiven Formulierung nur die christliche Glaubenswahrheit von dem Vorzug des asketischen Lebens gegenüber dem weltlichen Leben als Stand (nicht als sittliche Würdigung der Person im einzelnen und ihrer eventuellen wirklichen »Berufung« auch zu einem weltlichen Leben) aussprechen, wie weit sie Ausdruck eines ehrlichen Realismus über die tatsächlichen Verhältnisse sind, wie weit sie nicht aus christlicher Gesinnung, sondern aus spätantiken Pessimismus und aus hellenistischer Leibfeindlichkeit stammen, die im »Geist« und seinem Aufschwung (Mönchtum war ja eine »Philosophie«) immer auch schon das Christlichere sah. Jedenfalls aber zeigen diese Tatsachen, daß man in der Zeit der Hochpatristik etwas allzu sehr die Ideale des Christen in der Welt von denen des Mönchtums her sah, deshalb in der Ausbildung einer Laienmoral und Laienvollkommenheit nicht alles Denkbare tat und die Befinnung auf die spezifischen christlichen Werte des weltlichen Lebens als solchen noch zu wünschen übrig ließ.

Es soll damit nicht gesagt sein, daß die Hochblüte des altchristlichen Mönchtums nur hemmend auf die bewußte Ausbildung einer Laienvollkommenheit gewirkt habe. Das wäre einseitig, selbst wenn wir ganz von der Frage absehen, wie weit damals ein Bedürfnis für so etwas überhaupt vorlag. Das Mönchtum wirkte zweifellos in denkbar höchstem Grade bewahrend und fördernd auf die Lebendigkeit christlicher Ideale überhaupt und hatte so sicher einen erzieherischen Einfluß auf das Laienchristentum. Der Radikalismus, mit dem es in seinen zahlreichen heiligen Vertretern einer müden, alternden Kulturwelt das

⁴³ Epist. 107; epist. 128.

⁴⁴ Eccl. Hier. VI, 1, 3 (PG 3, 532 f.); 3, 2 (PG 3, 533).

⁴⁵ Vgl. Rufin, Hist. monach. 16 (PL 21, 435–439); Vitae Patrum VI, 3 n. 3 (PL 73, 1006); Gerontikon, Eucharistius (PG 65, 168 f.); Vitae Patrum VI, 3 n. 17 (PL 73, 1013 f.); Vitae Patrum III, n. 97 (PL 73, 778).

⁴⁶ Vitae Patrum VI, 3 n. 17 (PL 73, 1013 f.).

⁴⁷ Vgl. ihr Leben von Gerontius z. B. in der Bibliothek der Kirchenväter 5 (Kempten-München 1912) 445–498.

⁴⁸ Narrationes (PG 79, 589–693).

⁴⁹ De civit. Dei I, 9 (CSEL 40, 1, S. 16, Z. 19).

Christentum vorlebte, konnte nur legensreich auf das große Volk der Durchschnittsschriften wirken. So ist, wo es zu Widerspruch gegen asketische Ideale kam, von einer feindlichen Strömung gegen das Mönchtum aus Klerikerkreisen mindestens ebensoviel zu merken wie einer solchen aus Laienkreisen, eine eigentliche Laienangelegenheit war also ein solcher Widerspruch nicht⁵⁰. Dadurch, daß das Mönchtum der Welt der Antike ein Handarbeiterleben vorlebte und als Bestandteil des idealen Christenlebens zeigte – Augustins »Über die Arbeit der Mönche«⁵¹ ist der erste patristische Lobpreis der körperlichen Arbeit gegenüber der antiken Auffassung von der Verächtlichkeit eines solchen Lebens –, hat es der Kultur und dem Ethos des Laienchristen den denkbar höchsten Dienst geleistet.

Aber von all dem abgesehen, finden wir in der Hochpatristik genügend Belege dafür, daß man es nicht vergaß, daß auch der Laie – wie jeder Christ – zur christlichen Vollkommenheit berufen sei und sie in einer ihm eigentümlichen Weise verwirklichen könne und müsse. Es seien hierfür nur ein paar Hinweise gegeben.

Wenn die Laienmartyrer auch nicht genau für unsere Frage in Betracht kommen – denn sie sind »Heilige« als Martyrer, und in der Vollendung des Martyriums verschwinden alle Standesunterschiede –, so sei doch wenigstens mit einem Wort auf diese Martyrer hingewiesen. Da finden wir heilige Soldaten und Handwerker, Ärzte, Philosophen, Ehepaare, Mütter mit ihren Kindern, Große der Erde und Sklaven. Sie alle zeigen schon durch ihr bloßes Dasein, daß die Großen des Reiches Gottes aus allen Ständen und Berufen erwählt werden, daß sie sich also schon in ihrem weltlichen Stand geheiligt hatten. Da und dort ist dies uns auch von solchen Blutzengen ausdrücklich bezeugt: da sind die heiligen Martyrer Crispinus und Crispinianus⁵² als frische, fröhliche Schuhmacher voll von sozialer Gesinnung und Hilfsbereitschaft, oder der tüchtige Gärtner Phokas von Sinope⁵³. Von den »vier heiligen Gekrönten«⁵⁴ wird ausdrücklich ihre handwerkliche Tüchtigkeit gerühmt, die aus christlichem Arbeitsethos stammt. *Statio artis facta est domus orationis*⁵⁵, heißt es bezeichnend in einer solchen alten Martyrerlegende. Die zahlreichen heiligen Ärzte, die als »Anargyroi«, als »kostenlos Behandelnde« verehrt werden, seien eben nur erwähnt⁵⁶.

Es gibt im Altertum, verglichen mit der Zahl heiliger Bischöfe, Priester, Mönche und Jungfrauen, die wir kennen, nur wenig bekannte »Heilige«, die

⁵⁰ Vgl. P. de Labriolle, in: A. Fliche – V. Martin, *Histoire de l'Eglise* III (Paris 1936) 355–364 und die dort angegebenen Quellenverweise, dazu z. B. noch Sulpicius Severus, *Chronica* II, 50 (CSEL I S. 103).

⁵¹ PL 40, 547–582; CSEL 41 S. 529–596. Die Literatur und Quellen zur Handarbeit der Mönche bei: J. Neubner, *Die heiligen Handwerker in der Darstellung der Acta Sanctorum* (Münster 1929) 95–108.

⁵² Vgl. Neubner a. a. O. 65 f.

⁵³ Vgl. Neubner a. a. O. 67.

⁵⁴ Vgl. Neubner a. a. O. 68 f.

⁵⁵ *Acta S. Anastasii* (A. SS. III, Sept. 23).

⁵⁶ Vgl. Neubner a. a. O. 76–87.

Laien waren und blieben: ein paar heilige Handwerker und Ärzte, von denen wir nicht viel mehr wissen als ihre Heiligkeit und ihren Beruf (wenngleich auch das bedeutungsvoll ist)⁵⁷, ein paar als Heilige verehrte oder heiligmäßige Väter oder Mütter, auf die ein großer heiliger Sohn die Aufmerksamkeit lenkte, wie Monika, die Mutter Augustins, die Eltern und Großeltern des großen Basilus, die Mutter des hl. Johannes Chrysostomus, und schließlich noch Heilige, die aus einem vorbildlichen Laienleben heraus Bischöfe wurden. Von einigen andern wird gleich noch die Rede sein. Es braucht dies nicht wunder zu nehmen: da naturgemäß das Heiligkeitsideal damals noch (mit Recht) stark, aber auch ein wenig zu unmittelbar am Martyrerieideal orientiert war, so ist es verständlich, daß man eine Parallele zu den heiligen Zeugen zunächst am ehesten in dem Leben eines Einsiedlers und Mönches sah, deren Äußerung ja mindestens auch ausdrücklich als Ersatz des Martyriums gedacht war. Daß daneben der Blick noch in erster Linie auf die religiösen Hirten des Volkes, d. h. auf die Bischöfe, fiel, ist auch nicht verwunderlich, zumal damals eine religiös bedeutungsvolle Persönlichkeit, in welchem Beruf sie auch lebte und auch wenn sie verheiratet war, leichter als heute Bischof wurde. Man denke z. B. an Gregor den Wundertäter, Ambrosius, Paulinus von Nola, Martin von Tours, Parthenius von Lampfakus usw.

Es seien hier eigens nur wenige Züge herausgehoben aus zwei Viten heiliger Laien, die wir Gregor von Nazianz verdanken: aus dem Leben seines Bruders Cäsarius und aus dem seiner Schwester Gorgonia. Beiden hat Gregor eine schöne, wenn auch etwas zu rhetorische Leichenrede gehalten⁵⁸.

Cäsarius (+ 389): eine große, vornehme Erscheinung (760 C), ein hochgebildeter Arzt mit dem ganzen medizinischen Wissen der damaligen Zeit (765 D), aber auch weit über sein »Fach« hinaus interessiert (761 C), war er Arzt am Hofe des Konstantius und Julians des Abtrünnigen. Ein aufrechter Mann, erklärte er offen auch vor Julian: Ich bin Christ und bleibe Christ (772 A). Und Julian hatte zu viel Respekt vor seinem wissenschaftlichen Ruf, als daß er ihn seines Amtes entsetzen wollte: zu Märtyrern wollte er die Christen nicht machen (769 A), und seine andere Taktik, die Christen als Verbrecher hinzustellen, von der Gregor in eben dieser Rede erzählt (769 A), war offenbar in diesem Fall nicht gut durchführbar. »Noch größer als die Frömmigkeit, die er nach außen zeigte, war die, welche er in seinem Innern verborgen Gott offenbarte und weihte« (768 C). Unter den vielen großen Ehrungen, die ihm zuteil wurden, schätzte er am höchsten die Würde, Christ zu heißen und zu sein (768 B).

Vielleicht noch interessanter ist die Leichenrede auf Gregors Schwester Gorgonia. Denn in der Vita Gorgoniae ist mehr als in der andern Leichenrede (765 B/C) der Gesichtspunkt überboten, das christliche Weltleben nur als »zweite Lebensform« neben dem asketischen, »philosophischen« Leben zu sehen. Gorgonia

⁵⁷ Vgl. Neubner a. a. O. 87–95; 108–113.

⁵⁸ Oratio 7 (PG 35, 756–788); Oratio 8 (PG 35, 789–817). Deutsche Übersetzung in der Bibliothek der Kirchenväter (München 1928) Bd. 59.

war Gattin und Mutter von fünf Kindern. Ihr Leben zeigte, wie Gregor sagt, »daß weder der eine noch der andere Stand (asketisches und weltliches Leben) ohne weiteres mit Gott oder der Welt verbindet, bzw. davon trennt, daß man also weder den einen als solchen allgemein fliehen noch den andern in jeder Beziehung empfehlen darf. Der Geist ist es, der sowohl die Ehe wie die Jungfräulichkeit zum Guten lenkt«, und so sind diese beiden Stände eigentlich nur die »Materie«, die vom Schöpferlogos erst noch zur (eigentlichen) Tugend geformt und gebildet werden müssen (797 A/B). »Weil sie dem Fleische verbunden ward, war sie doch nicht vom Geiste getrennt« (797 B); sie machte die Ehe lobwürdig durch ihre eheliche Tugend und »die Frucht ihres Leibes zu Früchten des Geistes« (797 B). Sie war eine tapfere Frau, hart gegen sich, verständig und liebenswürdig gegen andere, eine gute Hausfrau und große Beterin. Sie verstand es auch, ihren Mann zu einem »guten Mithknecht« Gottes zu machen (797 B). Dürfen wir vielleicht an Mystik bei dieser heiligen Frau denken, wenn Gregor von ihr sagt, daß sie schon auf Erden wegen ihres aufrichtigen Verlangens einen »Ausfluß« der himmlischen Seligkeit (816 C) verkostet habe? Sie starb, noch jung an Jahren, tapfer und gefaßt mit dem Psalmwort: Im Frieden will ich ruhen und schlafen (816 A/B).

Nicht nur dort, wo leuchtende Beispiele der Wirklichkeit dazu zwangen, sondern auch theoretisch hat man es nie ganz vergessen, daß es auch eine Heiligkeit in der Welt geben könne und müsse. Von jener Wanderlegende, die in verschiedenen Variationen in der Mönchsliteratur auftaucht, war schon die Rede. Sie hat, gewiß unzählige Male gelesen, das Bewußtsein aufrecht erhalten: »Wahrhaftig, ob Jungfrau oder Ehefrau, ob Mönch oder Laie, Gott gibt jedem nach seinem guten Willen den Heiligen Geist.«⁵⁹

Der Prediger christlicher Laienvollkommenheit ist Johannes Chrysostomus. Ist er auch einer der eifrigsten Förderer des Mönchtums gewesen, so hat er doch nie vergessen und immer wieder gepredigt, daß jeder Christ vollkommen werden müsse. Er wurde ärgerlich, wenn er auf seine Predigten über die Ideale des christlichen Lebens immer wieder dieselbe billige Redensart als Einwand hören mußte: »Wir sind doch keine Mönche.« Alzet und Weltchrist stehen ja unter dem gleichen Gesetz Christi; die Bergpredigt richtet sich an alle⁶⁰. Der verheiratete Weltchrist kann die Tugend genau so üben wie der Mönch⁶¹, kann ebensogut beten und die Schrift lesen (ein Lieblingsthema des großen Predigers!)⁶², kurz, Christ sein wie der Mönch⁶³. Denn über den sittlichen Wert eines Lebens ent-

⁵⁹ Vitae Patrum VI, 3 n. 17 (PL 73, 1014 B). Ähnlich Vitae Patrum III, n. 97 (PL 73, 778 C). Vgl. auch Rufin, Hist. monach. 16 (PL 21, 439 B).

⁶⁰ In Matth. hom. 7 n. 7 (PG 57, 81 f.); In Genes. hom. 21 n. 6 (PG 53, 183); Adv. oppugn. vit. mon. III n. 14 (PG 47, 372-375).

⁶¹ Vgl. außer Anm. 3: Hom. in illud: Vidi Dominum 6 n. 1 (PG 56, 135); In illud: Salutate Priscillam et Aquilam hom. 1 n. 3 (PG 51, 190 f.).

⁶² De Lazaro conc. 3 n. 1 (PG 48, 992-993); In Matth. hom. 2 n. 5 (PG 57, 30).

⁶³ In epist. ad Eph. hom. 20 n. 9 (PG 62, 147). Vgl. Chr. Baur, Das christliche Vollkommenheitsideal und der hl. Joh. Chrysostomus: Theologie und Glaube 6 (1914) 569 bis 574.

scheidet letztlich die Liebe, und ohne sie ist selbst die Armut und das Martyrium nichts nütze⁶⁴. Die christliche Vollkommenheit besteht wesentlich in der vollendeten Liebe, die aus dem wahren Glauben erblüht und in einem Leben sich auswirkt, das mit den Geboten Gottes übereinstimmt⁶⁵. Damit ist ein Programm aufgestellt, das für alle gilt. Die Sorge um die Vollkommenheit aller, um eine Heiligkeit, die nicht das Monopol irgend eines Standes ist, hat Chrysostomus sein Leben lang beschäftigt. Wer seine Eheideale kennen lernen will, lese z. B. seine 20. Homilie zum Epheserbrief⁶⁶. Sie enthält ein ganzes Gesetzbuch der christlichen Ehe.

Hingewiesen muß hier ferner werden auf die patristische Briefliteratur. Sie zeigt, daß auch damals schon Briefe »von Seele zu Seele« an Laien geschrieben wurden, in deren Herzen der Wille zu einem vollendeten Christentum lebendig war. So schreibt z. B. der große Basilios an die Patrizierin Käsaria⁶⁷, um ihr die häufige Kommunion zu empfehlen, oder an einen unbekannten Soldaten⁶⁸, den er auf einer Reise kennen gelernt hatte und dem er das wundervolle Zeugnis ausstellt: »Wir kennen einen Mann, der uns die Möglichkeit gelehrt hat, im Militärleben die Vollkommenheit der Gottesliebe zu bewahren, und die Pflicht, einen Christen nicht nach seinem Kleide zu beurteilen, sondern nach den Gefinnungen seiner Seele.« In ähnlicher Weise kann der sonst gar nicht zum Schmeicheln aufgelegte und gewöhnlich recht griesgrämige Isidor von Pelusium dem Dux Strategios⁶⁹ die Anerkennung aussprechen, er sei eine »Führerseele, die das Böse verabscheut seit ihrer Kindheit«.

Ausdrücklich ist in solchen Briefen unser Problem gesehen, wenn Augustin⁷⁰ an den Comes Bonifatius, der damals Weltgeschichte machte, aber auch alzeitliche Anwandlungen hatte und einen Brief der Erbauung von dem großen Bischof erbat, in dem ersten »Fürstenspiegel« schreibt: »Was ich also in Kürze sagen kann, ist dies: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben in deinem ganzen Herzen, in deiner ganzen Seele und aus aller deiner Kraft. Und deinen Nächsten liebe wie dich selbst. Dies ist das kurze Wort, das der Herr über die Erde ergehen ließ, indem er im Evangelium sagte: In diesen beiden Geboten ist das ganze Gesetz samt den Propheten enthalten. Mache täglich durch Gebet und durch gute Werke in dieser Liebe Fortschritte, damit sie durch die Hilfe dessen, der sie dir befohlen und verliehen hat, zunehme und wachse, bis sie vollkommen wird und dich vollkommen macht. ... Glaube nicht, daß niemand Gott gefallen

⁶⁴ In S. Romanum martyr. laud. 1 n. 1 (PG 50, 607 f.); In epist. ad Cor. I hom. 32 n. 3 ff. (PG 61, 267 ff.).

⁶⁵ De incomprehensibili hom. 1 n. 1 (PG 48, 701 f.); Adv. oppugn. vitam monast. III n. 14 (PG 47, 373); Contra Anom. hom. 10 n. 7 (PG 48, 795); In epist. ad Rom. hom. 7 n. 5 (PG 60, 447).

⁶⁶ PG 62, 135–150. Deutsche Übersetzung in der Bibliothek der Kirchenväter, zweite Reihe, Bd. 15 (München 1936) 410–439.

⁶⁷ Epist. 93 (PG 32, 484 f.).

⁶⁸ Epist. 106 (PG 32, 513).

⁶⁹ Epist. I, 133 (PG 78, 269–272).

⁷⁰ Epist. 189 (CSEL 57 S. 131–137). Deutsch: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 30. S. 179–184.

könne, der Kriegsdienste leistet.... Jeder hat seine eigentümliche Gabe vom Herrn, der eine in dieser, der andere in anderer Weise.... Dein Wandel sei geschmückt durch eheliche Keuschheit, durch Nüchternheit und Mäßigkeit; denn es ist sehr schändlich, wenn die Wollust den besiegt, der von einem Menschen nicht besiegt werden kann, wenn der vom Weine sich überwältigen läßt, dem das Schwert nichts anhaben kann. Wenn irdischer Reichtum mangelt, so soll man ihn nicht durch böse Taten in der Welt zu erlangen suchen; wenn er vorhanden ist, so möge er durch gute Werke für den Himmel aufbewahrt werden. Ein männliches und christliches Gemüt darf sich nicht überheben, wenn der Reichtum kommt, nicht verzagen, wenn er flieht. Vielmehr sollen wir bedenken, was der Herr sagt: Wo dein Schatz ist, da wird auch dein Herz sein....«

Ein hl. Nilus⁷¹ schreibt an den Rechtsanwalt Alkibiades: »... Sei einfach in deinem Äußern, in deiner Kleidung, in deinem Gang, deinem Hausrat, deiner Nahrung, deinem Lager, kurz, sei einfach in allem, in deinen Reden, deinen Bewegungen und deinem Verhältnis zum Nächsten. Verlege dich auf Bescheidenheit und verachte den Prunk. Sei gut und sanft zu deinem Bruder, ohne Groll gegen deine Beleidiger, menschenfreundlich und mitleidvoll gegen Niedriggestellte. Bringe Trost und Hilfe allen, die leiden. Wache über alle, die in Trauer, in Mühen und in Prüfungen leben. Verachte schlechthin niemanden. Sei lebenswürdig im Verkehr, fröhlich in deinen Antworten, in allem ehrenhaft, für alle leicht zugänglich.«

Von den Briefen an verheiratete Frauen seien wenigstens zwei erwähnt. Der erste ist ein Brief an eine Celantia⁷². Er ist eine vollständige Regelung des christlichen Lebens auf Bitten einer verheirateten Frau geschrieben und zeigt, daß die Sorge um die Vollkommenheit auch in den Laien lebte. Wenn im 4. Jahrhundert manche Christen wie Heiden lebten, so nahm es doch eine gute Anzahl sehr ernst mit ihrem christlichen Bekenntnis, überzeugt, daß der bessere Glaube sich auch in einem besseren Leben bewähren müsse, und gab sich Mühe, den schmalen Weg zu gehen, der zum Heil führt. Behutsam dämpft der Verfasser des Briefes die Sehnsucht der Celantia nach einem jungfräulichen Leben. Er lehrt sie, sich im Leben der Familie zu heiligen, durch vollkommene Erfüllung ihrer Pflichten so zu erbauen, daß selbst die Heiden durch ihr Beispiel zum Glauben kämen. Umgekehrt darf die Sorge für ihr Haus nicht zur Vernachlässigung ihres innern Lebens führen. Sie soll sich Stunden der Stille vorbehalten, um sich der Lefung und dem Gebete zu widmen: sie soll immer die Heilige Schrift in Händen haben und ihr ganzes Denken von ihr beherrschen lassen. Eine immer wache, bereite Liebe, kraftvolle, lautere Aufrichtigkeit, schlichte Demut sind die Grundtugenden, die in diesem reizvollen Brief der Seelenführung empfohlen werden.

Auch der kleine Traktat, den im 5. Jahrhundert Arnobius der Jüngere an

⁷¹ Epist. III, 134 (PG 79, 445).

⁷² Unter Hieronymus: PL 22, 1204-1220; Unter Paulinus von Nola: CSEL 29 S. 436 bis 459.

Gregoria⁷³, eine römische Dame von hohem Rang, schickte, ist auf seine Art eine Anleitung für die Ehefrau zur Vollkommenheit. Noch jung und mit einem Christen vermählt, war Gregoria, die im kaiserlichen Palaß auf dem Palatin wohnte, anfangs in der Ehe glücklich gewesen. Dann aber waren Schwierigkeiten gekommen, und das Eheleben begann ihr wie eine Sklaverei zu erscheinen. Arnobius erinnert sie an ihre Pflichten und an die Tugenden, die ihr nötig sind, vor allem an die Geduld in der Nachahmung des leidenden Christus. Sie muß ihrem Gemahl in allem gehorchen, was nicht dem Willen Gottes entgegen ist, und da sie ihm angehört, sich auch bemühen, ihm zu gefallen, ihn durch Fügsamkeit und Milde zu gewinnen. Sie soll sorgfältig über ihr Hausgefinde wachen. Das Beispiel ihres Lebens soll auch auf alle Frauen, die ihr dienen, ausstrahlen. Sie soll mehr Bedeutung auf die Sorge für ihre Seele als auf die Pflege ihres Leibes legen. »Sei eine Magd Christi, eine Wohltäterin der Kirche, die Freude deines Gatten, die Lehrerin deines Sohnes, die Liebe deiner Eltern, die bevorzugte Freundin, die Richtschnur deiner Dienerinnen, Nährerin der Witwen, Mutter der Waisen, Freude der Betrübten, Trösterin der Zweifelnden, das Erbarmen der Erbärmlichen, Beistand der Armen, Zuflucht der Bedrängten, Rast der Ermüdeten, Stütze der Strauchelnden, Hilfe der Kummervollen.«⁷⁴

Überhaupt gehen ja die Ermägungen der Kirchenväter über die Ehe doch auch immer wieder über die bloße Verteidigung der »Erlaubtheit« der Ehe hinaus in der Richtung auf die positive christliche Aufgabe der Berufung zur Ehe. Es kann hier nicht mehr näher darauf eingegangen werden. Es müßte da an manches schöne Wort erinnert werden: von den Apologeten⁷⁵, von Tertulian⁷⁶, Novatian⁷⁷, Chrysostomus⁷⁸, Augustinus⁷⁹, Amphilochius⁸⁰, Petrus Chrysologus⁸¹ usw.

Noch ein Punkt sei hier kurz berührt: Es ist in der Patristik selbst da und dort der Gedanke ausdrücklich ausgesprochen worden, daß auch der Weltchrist »Mystiker« sein könne. So ist schon der Brief Augustins an Proba⁸² gleichzeitig ein Brief an eine vornehme, reiche Dame aus der römischen Beamtenaristokratie – drei ihrer Söhne waren Konsuln – und eine der schönsten patristischen Schriften über das Gebet. Gregor der Große lehrt ausdrücklich, daß – abgesehen von der psychologischen Verschiedenheit in der Veranlagung, die manche für die Mystik weniger geeignet macht⁸³ – niemand, auch die Eheleute nicht, von

⁷³ Erstmals herausgegeben von G. Morin, *Etudes, Textes, Découvertes I* (Maredsous-Paris 1913) 383–439.

⁷⁴ Morin a. a. O. 439 Z. 2–7. ⁷⁵ Minucius Felix, Octavius 31 (Martin 72 Z. 2 ff.).

⁷⁶ *Ad uxorem II*, 8 (Oehler I, S. 696 f.).

⁷⁷ *De bono pudicitiae* 4–5 (CSEL 3, 3 S. 16 f.).

⁷⁸ Vgl. oben Anm. 61–66.

⁷⁹ *De bono coniugali* (PL 40. 373–396).

⁸⁰ *Oratio 2* (PG 39, 45). Übersetzung: Stimmen der Zeit 130 (1936) 467.

⁸¹ *Sermo 89* (PL 52, 451 B).

⁸² *Epist. 130* (CSEL 44 S. 40–77). Übersetzung in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 30, S. 10–38.

⁸³ *Moral. VI c. 27 n. 57* (PL 75, 761 f.).

der Beschauung ausgeschlossen sei⁸⁴. Im Zusammenhang mit dieser gewiß orthodoxen Lehre darf dann auch ruhig auf ein Fragment eines unbekannten Verfassers über die Taufe hingewiesen werden, das sonst vielleicht von etwas verdächtiger Herkunft ist⁸⁵: in ihm wird ausdrücklich betont, daß auch dem Ungebildeten und dem Verheirateten die innere unmittelbare Erfahrung des Pneumas zugänglich ist⁸⁶. Das gleiche lehrt auch der Liber graduum⁸⁷, der wohl aus einer ähnlichen geistigen Umgebung stammt wie dieses Tauffragment.

Weltlich und überweltlich zumal fein, das ist die Aufgabe und der Beruf des Christen in der Welt. Er soll die Schöpfung des Vaters vollenden, sie in dieser Arbeit doch unter das Kreuz des Sohnes stellen und so auch in der Welt den Geist wehen lassen, der die Welt heimholen will zu Gott.

Altbayrischer MalerDialekt

Von Jofef Kreitmaier S. J.

Seit Jahrzehnten hat keine Kunstaussstellung ein so vielfaches Echo geweckt und so freudige Teilnahme in allen Volksschichten gefunden wie die Gedächtnisausstellung zum vierhundertsten Todesjahr Albrecht Altdorfers in der Münchener neuen Staatsgalerie. Keine dürfte aber auch derart umfangreiche Vorarbeiten, Verhandlungen mit den Besitzern der Bilder, Restaurierungen, Rahmungen und Neubefassung der Wände, erfordert haben wie sie. Mit zähem Eifer hat Generaldirektor Dr. Ernst Buchner diese Vorarbeiten durchgeführt und den Katalog, ein Ergebnis mühsamster Kleinforschung, mit seinen Mitarbeitern mustergültig und nach streng wissenschaftlichen Gesichtspunkten gestaltet.

Der besondere Wert der Ausstellung ist darin zu erblicken, daß sie uns zum erstenmal in breiter Öffentlichkeit den Zugang zu einer bisher zu wenig beachteten regionalen Kunstweise eröffnete, die wir als altbayrischen Dialekt wohl mit Recht bezeichnen dürfen. Wir haben zwar vor wenigen Jahren eine andere Ausstellung altbayrischer Kunst erlebt, die Plastikausstellung Leinbergers in Landshut, die nicht geringere Überraschungen bot, aber sie konnte doch nur einen kleinen Kreis von Besuchern um sich sammeln.

Allerdings erstreckte sich die Altdorfer-Ausstellung nur auf ein Teilgebiet des bayerischen Kulturkreises. Denn dieser müßte in seinem ganzen Umfang auch Tirol und damit Pacher mit seiner Schule umfassen, die hier zwar nicht ganz fehlte, aber doch kein richtiges Gesamtbild vermitteln konnte. Schon aus Raumgründen war eine Beschränkung auf Malerei und Graphik des bayrisch-österreichischen Donaukreises geboten, auch so noch lehrreich genug. Denn wir müssen erkennen, daß diese Meister hinter denen des Schwäbischen und fränkischen

⁸⁴ In Ezech. lib. II hom. 5 n. 19 (PL 76, 996 A).

⁸⁵ Vgl. meinen Aufsatz »Ein messianisches Fragment über die Taufe« in: Zeitschrift für kath. Theologie 61 (1937) 258-271.

⁸⁶ PG 40, 864 A/B.

⁸⁷ Sermo 15 n. 19 (Patrologia syriaca III, 383).