

*K. Suso Frank – Oskar Köhler*

## Kein Weg zurück

Zum 1500. Geburtsjahr Benedikts von Nursia

Wir lieben es heute, Gedenkjahre zu feiern, und manche wollen darin Zeugnisse der Verbundenheit mit der Geschichte sehen. Der Eifer, der dabei dem historisch authentischen Datum gewidmet wird, scheint dies zu bestätigen. Wenn es freilich *darauf* ankäme, könnten gute Gründe dafür angegeben werden, daß 1980 die 1500. Wiederkehr des Geburtsjahrs von Benedikt von Nursia um zehn Jahre zu früh gefeiert wird.

Dies schiene nun freilich so ziemlich jedermann eine törichte Beckmesserei von Historikern zu sein. Doch sowohl das ganze Leben Benedikts wie auch die Benediktusregel sind hinsichtlich historischer Daten derart mangelhaft belegt, daß der Eifer für das Authentische, für das historisch Richtige, das gesichert Positive zuschanden werden muß, wenn auf solches allein die geschichtliche Erinnerung an diesen Mann gegründet werden sollte. Vielleicht geht sogar die Vermutung nicht zu weit, daß es gar keinen Anlaß zu einer Anderthalb-Jahrtausend-Feier gäbe, wenn das Andenken Benedikts von Nursia nicht auf eine Weise zustande gekommen und weitergetragen worden wäre, die von unserer Weise des Umgangs mit „Historischem“ so grundverschieden ist.

### Eine Geschichte und ihre Aufklärung

Da gab es also, wie weiter unten in diesem Aufsatz dargestellt werden wird, eine Mönchsregel unter vielen anderen Mönchsregeln. Und da gab es einen Mann, den ein bedeutender Papst, Gregor der Große, einige Jahrzehnte nach dessen Tod als einen außerordentlichen Heiligen beschrieben hat – als erster zwar, und dennoch schon nur noch vom Hörensagen. Und da kamen noch Jahrzehnte später recht zufällig Regel und Mann, eigentlich zunächst nur der Name des Mannes, zusammen. Von diesem Zusammentreffen ging zwar eine mächtige Wirkung aus, aber keineswegs wie von einem Blitzstrahl, sondern nur ganz allmählich im Gang einer Geschichte noch langen Atems. Daß die Mönchsregel, die so mit dem vom Papst gefeierten und durch ihn dem Abendland vorgestellten Abt verknüpft wurde, ein Extrakt aus einer älteren Regel unbekannter Herkunft war, weiß man erst seit kurzem.

Der zuletzt genannte Umstand ist peinlich für eine Zeit, in der das Urheberrecht eingeführt ist und jeder, der da schreibt oder macht, auf seine Originalität aus ist, sei es auch nur auf das, was er dafür hält. Wenn aber Originalität – von lateinisch „origo“ = Ursprung, Geburt, Stamm – die Wirkungskraft bezeichnet, dann gibt es nicht gar zu viele Schriftstücke, die es der Benediktusregel gleichtun.

Eine solche Wirkungsgeschichte hat allerdings ihre besonderen Bedingungen. Sie gedeiht nicht in der allgegenwärtigen Öffentlichkeit der Tagesnachrichten. Sie braucht lange Zeit, und keine Zeit, die sich in ihrer rapiden Beschleunigung selber auffrißt. Man kann auch ganz einfach sagen: Sie braucht eben Geschichte, sie braucht Zufälle, in denen es zu solch seltsamen Verknüpfungen wie bei Benedikt von Nursia, seinem Hagiographen Gregor und der Benediktusregel kommen kann. Und sie braucht das erzählende Weiter-Sagen, das *tradere*, die „Überlieferung“.

Über den hohen Titeln, die dem Heiligen in seinem Jubiläumsjahr zugebracht werden, sollte die gerade in seinem Fall besonders exemplarische Art von „Wirkungsgeschichte“ nicht übersehen werden. Denn sie ist nichts Beiläufiges – und sie kann unter den Bedingungen unserer Zeit nicht mehr geschehen. Genau dies macht den Unterschied aus zwischen Geschichte und Historie, zwischen unmittelbar gelebter Überlieferung und dem Wissen von der Vergangenheit, das sich die Frage gefallen lassen muß, „was es uns nützt“.

Es gibt Anzeichen in unserer Gegenwart, welche die Absicht vermuten lassen, hinter das historische Wissen zurückzukommen in eine scheinbar naive Geschichte. Man kann gar nicht bestreiten, daß darin, in der „Überlieferung“, noch viele Menschen leben, und daß es töricht wäre zu meinen, im historischen Wissen sei man der Geschichte selbst näher. Aber wenn der „Cherub der Aufklärung“ (J. P. Hebel) erschienen ist, kann man sich nicht an ihm vorbeimogeln, will man nicht in die Hände eines verheerenden Pseudo-Mythos fallen.

In einer solchen Versuchung bieten die Geschichte Benedikts von Nursia und ihre wissenschaftlich-kritische Erforschung zusammen eine überraschende Hilfe. Der Heilige aus Umbrien ist nicht zu einem Weisen auf dem Berge oder im Walde geworden, zu einem mythischen Heilbringer. Was ihm immer an historischen Sicherheiten fehlt, er ist als eine geschichtliche Gestalt überliefert. Dies ist zunächst dem Papst Gregor zu verdanken, für den sich die Bedeutung des Verehrten in seinen Wundern bekundete, und der darüber dennoch nicht die Notwendigkeit übersah, gewöhnlichere Daten mitzuteilen. Und wenn auch die Benediktusregel geschichtlich aus anderen Mönchsregeln deshalb herauswuchs, weil sie mit einem Namen Benedikt verbunden war, so ist es doch zugleich dieses schriftliche Dokument, das dem Heiligen die wesentliche geschichtliche Kontur gegeben hat.

Was uns auch trennt von der Art, wie die Wirkungsgeschichte Benedikts von

Nursia zustande kam, es verbindet uns jenes Bedürfnis nach Rationalität, das dem Abendland von der Antike überkommen ist und unsere Kultur weltgeschichtlich auszeichnet. Es ist die gleiche Rationalität, die dann dazu geführt hat, daß das Andenken Benedikts auf den Objektträger der historischen Methode gelegt wurde – aber auch die gleiche Rationalität, aus der die großartigen klassizistischen Benediktinerklosterkirchen zu Asbach in Niederbayern (1776–1780), in Wiblingen (1772–1781), in St. Blasien (1771–1783) hervorgegangen sind – nicht viel mehr als zwei Jahrzehnte vor dem Ende der Klöster in der Säkularisation.

Was wir von Benedikt wissen und was wir von Benedikt haben, soll im folgenden dargestellt werden, und dann: Was uns Benedikt heute bedeutet. Zur heutigen Bedeutung gehört auch die Einsicht in seine Überlieferungsgeschichte *und* in ihre historische Aufklärung. Mit *beiden* zu leben, das ist eine Herausforderung, vor die uns nicht nur Benedikt von Nursia stellt.

#### Was wir von Benedikt wissen

Joseph Lortz schreibt in seiner „Geschichte der Kirche“: „Vom Leben Benedikts haben wir so wenig gesicherte Nachrichten, daß man neuerdings seine Existenz geleugnet hat; das sei nur als Kuriosität angemerkt. Eines bleibt auf alle Fälle, die unter seinem Namen gehende Regel.“<sup>1</sup> Der bekannte Historiker hat diese Worte erstmals 1930 niedergeschrieben, beeindruckt von einer in den vorangegangenen Jahren geführten Kontroverse um die Historizität des Heiligen aus Nursia. Der Bonner Kirchenhistoriker Heinrich Schroers hatte schon 1921 die Quellen zum Benediktusleben arg zerpflückt<sup>2</sup>. Eine wenig ältere Veröffentlichung vom Maria Laacher Abt Ildefons Herwegen<sup>3</sup> hatte ihn zu seiner scharfen Kritik verführt. Ein lebhaftes Hin und Her in den zwanziger Jahren<sup>4</sup> glättete schließlich die Wogen, ohne freilich zu einem allseits angenommenen Konsens über den historischen Wert der Quellen des Benediktuslebens zu finden. Und die Dissonanz in deren Beurteilung ist auch heute noch nicht verklungen.

Von welchen Quellen ist da die Rede? Papst Gregor der Große schrieb in den Jahren 593–594 vier Bücher „Dialoge über die Wunder italischer Väter“. Sie sind Trost- und Erbauungsliteratur, die ins Gewand der Biographie gesteckt ist. Trost für den Erzähler selbst, der unter den Pflichten seines Amtes leidet, sich voll Sehnsucht an die ruhige Zeit erinnert, da er in der geistlichen Muße des Klosters lebte und nun durch die Erinnerung an Leben und Werk der Heiligen das festhalten oder wiedergewinnen möchte, was er an geistlichem Gut zu verlieren droht (Prol. 5). Trost und Erbauung aber auch für das italische Volk, sein Volk, das halb von den Langobarden erobert, verarmt, geschlagen, hilflos und hoffnungslos dahinlebt, dem gegen alle Erfahrung gezeigt werden

soll, daß „Gott der Herr bis jetzt wirkt und auch sein Sohn noch wirkt“ (Joh 5, 11 in Dial I 7, 6). Das Wirken Gottes zeigt sich in den Heiligen des eigenen Landes. Sie sind zwar fast übersehen – der Gesprächspartner Petrus will es kaum glauben, daß Italien jemals solch greifbaren Glanz der Heiligkeit erlebt habe (Prol. 7) –, aber Gregor hat sich eifrig umgeschaut und umgehört und meint nun, daß der Tag eher zur Neige gehen würde als sein Erzählen, wenn er alles in Erfahrung Gebrachte wiedergeben möchte (ebd. 8)! Der Schluß liegt auf der Hand: Man kann auch in Italien heilig werden und sogar in gegenwärtiger Zeit.

Deshalb soll etwas von solch gelebter Heiligkeit erzählt werden, deren Erweis die überraschenden, aufsehererregenden Mirakel sind, die zur Nachahmung anregen und zu neuer Heiligkeit führen: Aus der Erzählung der Wundertaten (virtutes) erkennen wir, wie erworbene und bewahrte Heiligkeit (virtus) an den Tag kommt. Und manche werden ja eher durch Beispiele zur Liebe zum himmlischen Vaterland angeregt als durch Belehrungen. Die Großtaten der Heiligen schrauben die überhebliche Selbsteinschätzung zurück, zwingen zum Geständnis der eigenen Kleinheit (ebd. 9). Sie weisen zum „himmlischen Jerusalem, dessen Bürger man in ihnen schon auf Erden schauen darf“ (Dial III 35, 6). Intellektuelle Neugier kommt in diesen Ausführungen nicht auf ihre Rechnung; die besorgte Anfrage des Historikers ist da reichlich fehl am Platz. Und wo sie zu Recht am Werk ist, da findet sie vieles und Beachtliches über den Erzähler, wenig Sicheres und Zuverlässiges im Erzählten.

Und zu diesem Erzählten gehört die Auskunft über Benedikt von Nursia; die älteste und ausführlichste Aussage, die wir überhaupt besitzen, ist es. Gregor widmet dem Heiligen das ganze zweite Buch der Dialoge (Prolog und 38 Kapitel). Er entbehrt der persönlichen Kenntnis des Heiligen; aber soll er deswegen nicht über ihn schreiben? „Es ist mir sonnenklar, daß Markus und Lukas ihr Evangelium nicht als Augenzeugen verfaßt haben, sondern auf Grund von Gehörtem“ (Prol. 9). Und genau das will auch er tun: Was er von Männern gehört hat, die er mit dem lebendigen Benedikt in Verbindung bringt, will er weitergeben<sup>5</sup>. Doch man sollte sich von dieser Berufung auf Gewährsmänner nicht zu sehr beeindrucken lassen, denn die Wundererzählung wird nun mal durch Hinweis auf Zeugen bekräftigt. Nicht das Leben eines Mannes namens Benedikt, sondern die Wundertaten des Gottesmannes Benedikt, „des der Gnade und dem Namen nach Gesegneten“ (Benedictus = der Gesegnete; Dial II, prol.) interessierten Gregor. Davon will er von jenen Zeugen so viel gehört haben, daß er für diesen Heiligen ein ganzes Buch beansprucht und ihm in seinem vierteiligen Werk der Dialoge eine zentrale Stellung geben muß. Die jüngsten Arbeiten über Gregors Dialoge haben die einheitliche Komposition und wohldurchdachte Strukturierung der vier Bücher erwiesen. Da entspricht dem zweiten Buch, das von *einem* Heiligen erzählt, das vierte Buch, das sich

einem Thema widmet, dem Jenseitsgeschick des Menschen. Da lassen sich die drei ersten Bücher nach Art eines Triptychons zusammenfassen: Im großen Mittelfeld die Gestalt des Heiligen von Nursia, in den beiden Seitenfeldern die Vielzahl der kleineren Heiligen, von denen nur ein besonderer Charakterzug, vielleicht nur eine Wundertat festgehalten sind, während Benedikt seine Lebensgeschichte erhält und alles auf sich einsammelt, was Gregor von christlicher Vollkommenheit und Heiligkeit zu sagen weiß<sup>6</sup>.

Freilich bedarf die Aussage über die Lebensgeschichte einer Korrektur. Zwar gibt Gregor ein paar Auskünfte dazu; er spricht sogar von „geordneter Erzählung über das Leben des großen Vaters“<sup>7</sup>. Aber man darf ihn da nicht allzu ernst beim Wort nehmen. Was sagt er zum Lebensgang des bewunderten Heiligen? Herkunft und Jugendzeit sind im knappen Prolog in ein paar Zeilen erzählt. Benedikt kommt aus vornehmer Familie (*genus liber*), die in der Gegend von Nursia ansässig war. Die soziale Einordnung entspricht dem Milieu, für das Gregors Herz in seinen Dialogen schlägt. Der Heranwachsende wird nach Rom zum Studium geschickt. Aber kaum hat er seinen Fuß in die große Welt gesetzt, zieht er ihn angewidert zurück. Bestimmt und entschlossen geht er auf einen anderen Weg: Er will allein Gott gefallen (*soli Deo placere*) und deshalb das Mönchskleid anziehen. Das kaum begonnene Studium wird abgebrochen; auf die von ihm gebotene Weisheit verzichtet er, um in der Einsamkeit die wahre Weisheit zu finden: „Mit Wissen unwissend und in Weisheit ungelehrt zieht er sich zurück“ (*recessit igitur scienter nescius et sapienter indoc-tus; prol.*). Der klare Entschluß des Knaben zeigt, daß er an Charakter reifer war als an Jahren, als Kind schon das Herz eines Greises in sich trug<sup>8</sup>. Gregor folgt in dieser Aussage einer alten Weise, frühe Auserwählung und Begnadung eines Menschen zu rühmen.

In der Gegend von Subiaco geschieht die erste Einübung in das Mönchsleben. Benedikt haust allein in einsamer Höhle. Nach drei Jahren holt ihn eine benachbarte Mönchsgemeinde und wählt ihn zu ihrem Abt. Aber seine Strenge und deren Behäbigkeit passen nicht zusammen. Nach einem mißglückten Anschlag auf sein Leben verläßt der junge Abt die verlotterte Mönchsgemeinschaft: „Geht und sucht euch einen Abt nach euren Sitten, denn mich könnt ihr von nun an nicht mehr haben“ (II 3, 4). Nach dem neuen Rückzug in die Einsamkeit sammeln sich besser gesinnte Schüler um Benedikt und er wird zum Vater einer zahlreichen Mönchssiedlung. Auf zwölf Klöster verteilt er die Mönche. Wieder zerstört teuflischer Angriff das begonnene Werk. Jetzt ist es der Neid eines Priesters, der Benedikt und den Seinen nach dem Leben und nach der Seele trachtet (II 8, 1–5). Benedikt versteht den Anschlag als Wink Gottes. Er verläßt mit einigen Mönchen den Ort und zieht nach Süden. Auf dem Monte Cassino läßt er sich nieder, erbaut dort ein Kloster und wandelt zwei heidnische Heiligtümer in Kirchen zu Ehren des hl. Martinus und Johannes des Täufers

um (II 8, 11). Für einen Augenblick wird er zum Missionar unter der noch heidnischen Bevölkerung. Dann aber interessiert Gregor nur noch der Wundertäter, der fortan in seinem Kloster bleibt.

Läßt sich im ersten Teil, den Geschehnissen in und um Subiaco, noch eine schwache Erinnerung an zeitliche Ordnung ablesen, so erscheint der Heilige auf dem Monte Cassino gleichsam aus der Zeit ausgestiegen. Selbst der Tod wird zeitlich nicht festgelegt. Auf was es Gregor dabei ankommt, ist die Vorhersage und die genaue Vorbestimmung des eigenen Sterbens durch Benedikt und dazu die Vision vom Aufstieg des Heiligen zum Himmel, die zwei in der Ferne weilenden Brüdern zuteil wird: „Das ist der Weg, auf dem der vom Herrn geliebte Benedikt zum Himmel aufsteigt“ (II 37, 3).

Dieses Wort am Ende des zweiten Dialogbuchs kann als Schlüssel zum ganzen Buch aufgegriffen werden. Gregor zeichnete da den „Weg eines Menschen zum Himmel“. In seinem geistlichen Itinerarium hielt er sich an bewährte Muster. Die Wundertaten stellen Benedikt an die Seite der biblischen Gottesmänner Mose, Elischa, Elija, David und Petrus: „Wie ich sehe, war der Mann erfüllt vom Geist aller Gerechten“ (II 8, 8). Die erbauliche Erzählung wird zum Substrat für geistliche Unterweisung. Das Fiasko als Abt im Kloster bei Subiaco bietet die Möglichkeit einer langen Erörterung darüber, ob man eine verdorbene Mönchsgemeinschaft verlassen darf. Gregor bejaht diese Frage; wo keinerlei Erfolg mehr zu erhoffen ist, da ist der Auszug gerechtfertigt. Auch der Apostel Paulus ist aus Damaskus entflohen, als es ihm zur tödlichen Gefahr wurde: „er erhielt sich so am Leben, um an anderem Ort mit Erfolg zu arbeiten“ (II 3, 11)<sup>9</sup>.

Benedikts zweiter Rückzug in die Einsamkeit veranlaßt Gregor zu einer längeren Erörterung über den Wert solch zurückgezogenen Lebens: „In sich selbst wohnen“ (*habitare secum*; II, 3, 5), und der Biograph kann dabei alte, klassische Tradition, die zu dem bekannten „Erkenne dich selbst“ zurückführt, auf die Askese Benedikts anwenden. Eine Vision des Heiligen bringt Gregor zum Vortrag vom Zentralgedanken seiner mystischen Lehre: Durch das Licht der inneren Beschauung wird die Seele des Schauenden über sich selbst hinausgehoben<sup>10</sup>; der Schauende selbst ist dann außerhalb dieser Welt (*extra mundum*). Der zum Mönchsleben bekehrte Gregor hat einst dieses „*extra mundum fieri*“ als Ziel seines Lebens angesehen: „Täglich wollte ich außerhalb dieser Welt, außerhalb dieses Fleisches weilen . . .“ (Ep. I 5); aber was ihm durch die Berufung in den kirchlichen Dienst verwehrt blieb, wollte er in Benedikt verwirklicht sehen. So bietet er in seinem „Leben und Wundern des Benediktus“ seine eigene Vollkommenheitslehre in biographischer Form. Ganz ähnlich sind Athanasius mit dem ägyptischen Mönch Antonius und Sulpicius Severus mit Martinus von Tours verfahren. Eine Biographie darf man in solcher Art des Schreibens nicht suchen, wenn man darunter den genau dokumentierten Bericht

über ein Menschenleben versteht, wohl aber dann, wenn man Biographie zu verstehen gewillt ist als den ins Wort gefaßten Traum, den jemand in sich trägt, als das zum Leben erweckte Bild, das man von sich selber hat, als die mit Fleisch und Blut umkleidete Lehre vom vollkommenen Menschen, an die man sich selber hält.

Was also wissen wir von Benedikt? Außer dem vielen und außerordentlich Wertvollen des von Gregor Gesagten bleibt wenig Greifbares und Zuverlässiges für die Anfrage des Historikers. Ein italischer Abt, der in Subiaco und schließlich in Monte Cassino unter Mönchen gelebt und gewirkt hat, wie übrigens viele neben ihm. Der seine Umgebung tief beeindruckte und zu prägen verstand, so daß er den jüngeren Mönchspapst Gregor dank des vermittelten Eindrucks zu faszinieren vermochte. Seine ungeahnte Wirkungsgeschichte verdankt dieser „bescheidene Provinzabt“ eben dem Umstand, daß „er zur Lieblingsfigur des besten Autors seines Jahrhunderts wurde“ (A. de Vogüé).

Ein paar beiläufig eingestreute Daten helfen der von Gregor völlig vernachlässigten Chronologie ein wenig nach. Da ist mehrmals von einer Hungersnot die Rede (II 21); sie ist für die Jahre 537–538 belegt. Da wird der Gotenkönig Totila erwähnt (II 15), der nach 542 nach Süditalien zog. Die Umtriebe des Goten Zalla (II 31) mögen in der gleichen Zeit anzusetzen sein (542–547). Bischof Germanus von Capua (II 35) ist zu Anfang des Jahres 541 gestorben; Bischof Sabinus von Canosa (II 15) war sicher im Jahr 536 Bischof der süditalischen Stadt. Sein Besuch in Monte Cassino gehört in die Zeit nach 546. Die Daten stehen in Zusammenhang mit Benedikts Zeit in Monte Cassino, wonach seine Ankunft dort in das vierte Jahrzehnt des sechsten Jahrhunderts hinaufzuschieben ist. Wie die Zeit davor abzustecken ist, dazu hilft Gregor ganz und gar nicht. Freundliches Übereinkommen mit alter Tradition wird an der Geburtszeit in den letzten Jahren des fünften Jahrhunderts festhalten (eher 490 als schon 480). Das Sterbejahr wird sicher später als das traditionelle 547 anzusetzen sein (um 560 ist anzunehmen).

### Was wir von Benedikt haben

„Eines bleibt auf alle Fälle, die unter seinem Namen gehende Regel“, schreibt der oben erwähnte Kirchenhistoriker J. Lortz. In der Tat ist die *Benediktusregel* ein geschichtliches Dokument von hervorragender Bedeutung. Allein auch sie ist von einer Fülle von Rätseln umgeben. Das Zeugnis des päpstlichen Biographen steht wohl für die Niederschrift einer Mönchsregel durch Benedikt ein: „Er schrieb nämlich eine Mönchsregel, ausgezeichnet durch ihre weise Mäßigung und klare Darstellung. Will jemand sein Tugendleben genauer kennen, so kann er in der Festlegung dieser Regel alles finden, was er als Lehrer selbst übte;

denn der hl. Mann konnte unmöglich anders lehren als er lebte“ (II 36). Das klingt wie eine Anwendung des im Prolog zum ganzen Werk Gesagten auf den Einzelfall Benedikt und seine Regel: Die Regelniederschrift ist ebenso Ausweis der erworbenen Heiligkeit wie die Wundertaten des Heiligen.

Also könnten die wenigen Zeilen über die Regel als „hagiographisches Muß“ abgetan werden. In sorgfältiger Recherche wurde längst ermittelt, daß sich Papst Gregor in seinen Entscheidungen zum monastischen Leben keineswegs an die von ihm so hoch gelobte Regel von Monte Cassino gehalten hat. Freilich besagt dieses Ergebnis nicht allzuviel. Eine Mönchsregel des sechsten Jahrhunderts darf nicht mit einer aus dem Mittelalter verglichen werden, die einen bestimmten Orden mit ausgeprägtem Selbstbewußtsein von einem anderen absetzen will. Die altkirchliche Mönchsregel kennt solchen Anspruch nicht. Sie ist nur Festlegung, genaue Beschreibung dessen, was eigentlich allgemein bekannt ist: So lebt der Mönch in der Gemeinschaft des Klosters. Sie will kein benediktinisches Mönchtum von einem basilianischen oder augustinischen absetzen. Deshalb kann der Papst in den aus italischen Klöstern an ihn herangetragenen Fragen auch anders entscheiden, eben aus der ihm vertrauten monastischen Tradition, und trotzdem einer Regel von Monte Cassino Bewunderung schenken. Ob er sie überhaupt genau gekannt hat? Die auszeichnenden Attribute, die er ihr zulegt, helfen da nicht weiter, ebensowenig mögliche Anklänge in den Schriften Gregors an die Regel. Auch jener Text in Gregors Kommentar zum ersten Königsbuch (IV 70), in dem Benediktusregel 58, 2, 8 erkannt wird, bringt keine letzte Klarheit. Der Kommentar kennzeichnet das Zitat nicht als Wort Benedikts, sondern legt es dem „besten Magister dieses strengen Lebens und gelehrten Schüler der höchsten Wahrheit“ in den Mund. Allerdings ist auch nicht von der Hand zu weisen, daß uns aus Gregors Umgebung kein anderer monastischer Magister bekannt ist, der solches gesagt hätte.

Der Papst hilft selber wenig zur Identifizierung der von ihm bezeugten Benediktusregel. Da erweisen sich erst Zeugnisse aus nachgregorianischer Zeit als hilfreich. Vom frühen 7. Jahrhundert an taucht in gallischen Klöstern die „Regel eines hl. Benediktus aus Rom“ auf<sup>11</sup>. Von dieser Zeit an wird die Regel des „römischen Abtes Benedikt“ als monastische Wegweisung respektiert. Nicht in dem Sinn, daß plötzlich alle Klöster sich auf diese Regel verpflichten. Sie wandert sich das gallische Mönchtum über den Weg der „Mischregel“, d.h. ein Kloster lebt aus der Verbindung mehrerer bekannter Mönchsregeln, z. B. „nach der Regel des hl. Benedikt und der Art von Luxeuil“, „nach der Regel des hl. Benedikt und des hl. Columban“, „nach der Regel der hl. Basilius, Makarius und Benedikt“ usw.<sup>12</sup> Die „Mischregel“ bestätigt noch einmal den nicht exklusiven Charakter einer alten Mönchsregel. Aber genau durch diese Aufnahme einer Benediktusregel unter die verbindlichen Aussagen zum Mönchsleben wird der Abt von Monte Cassino zur kanonischen Autorität, wobei die irrtümliche

Bestimmung als „römischer Abt“ noch nachgeholfen hat. Es ist, wie häufig in der Geschichte, die langsame, aber schließlich doch erfolgreiche Rezeption, die aus der italischen Klosterregel eine allseitig respektierte Mönchsregel werden ließ. Die karolingische Klosterreform zog daraus Nutzen und machte sie zur offiziell verordneten Klosterregel. Die damit dekretierte Uniformität darf freilich nicht überschätzt werden. Die volle Rezeption ließ sich nicht einfach und schlagartig in allen Ländern durch kaiserliches Dekret erzwingen; zum anderen paßte sich die Regel einem inzwischen geprägten und unterschiedlich geformten Mönchsleben an, das nun als benediktinisches Mönchsleben etikettiert wurde.

Läßt sich in dieser Weise die Ausbreitung der Benediktusregel nachzeichnen, so bleiben doch noch einige Fragen, die ihren Text selbst betreffen. Ein Original Exemplar einer Benediktusregel aus Monte Cassino gibt es nicht. Von Benedikt bis zu den ältesten Handschriften klafft eine lange Lücke (150 bis mehr als 200 Jahre). Und die ältesten Handschriften zeigen bei weitgehender Übereinstimmung doch beachtliche Unterschiede<sup>13</sup>.

In den jüngst vergangenen Jahrzehnten hat eine andere Entdeckung Verwirrung und dann auch Bereicherung in die Diskussion um die Benediktusregel gebracht. Im Jahr 1937 trat der französische Benediktiner A. Genestout mit der aufsehererregenden These an die Öffentlichkeit: Die bislang als frühmittelalterliche Klosterregel angesehene „Magisterregel“ sei in Wirklichkeit eine viel ältere Regel und die unmittelbare Vorlage der Benediktusregel. Tatsächlich stimmen beide Regeln in weiten Partien bis in den Wortlaut hinein überein. Die traditionelle Erklärung hatte in der Regel des unbekannten Magisters nichts anderes gesehen als eine lange und umständliche Ausschreibung der Benediktusregel. Die Neuentdeckung löste eine heftige Kontroverse aus. Sie ist inzwischen zu ruhiger Auseinandersetzung abgeklungen, und die Kontrahenten fanden sich mehr oder weniger einhellig zu freundlicher Übereinkunft zusammen. Der Magister ist der ältere Regelschreiber, Benedikt der jüngere, der in enger Anlehnung an den Magister seine Regel als die lebbare und anpassungsfähige Klosterordnung niederschrieb. Die vorübergehend auf den Tisch gelegte Lösung, nach der Benedikt selbst der Magister ist, und die Benediktusregel eine jüngere, im fränkischen Mönchtum produzierte Klosterregel, fand wenig Gefolgschaft.

Die gelehrte Diskussion um die Magisterregel erbrachte eine kritische Ausgabe dieses Textes<sup>14</sup> und eine außerordentlich reiche und anregende Neubeschäftigung mit der Benediktusregel, die hinfort nur noch im Gespräch mit der Magisterregel verstanden und gedeutet werden kann<sup>15</sup>.

Was ist nun diese Benediktusregel? Eine lateinische Klosterregel unter und neben vielen anderen ihrer Zeit. Sie will das gemeinsame Leben im Kloster ordnen; rechtes, vor Gott und der Welt verantwortbares Mönchsleben sichern und es von allen Zerrformen und Karikaturen dieses Lebens absetzen. Sie will

nichts Neues und Unerhörtes vorschreiben. Um das bewährte und anerkannte Leben in einer Gemeinschaft von gleichgesinnten und Gleiches wollenden Brüdern unter der starken Leitung des Vater-Abtes geht es, um ein Leben, das „unter der Führung des Evangeliums“ (Prolog 21) steht. In diese Gemeinschaft tritt man ein, „um wahrhaft Gott zu suchen“ (58, 7). Der Ernst des Gott-Suchens wird bewiesen im schlichten Vollzug des Mönchslebens, das in seinem Dreiklang von Gebet, Lesung und Arbeit den Mönch beansprucht. Das Kloster ist eine Schule, in der nicht intellektuelles Wissen vermittelt, sondern die „geistliche Kunst“ erlernt wird (Kap. 4). Der Abt ist der Lehrer, der dadurch die Mönche zu geistlichen Menschen formen will. Das Kloster ist auch die Werkstatt, in der die Lehre in die Praxis umgesetzt wird (4, 78). Der Abt wird so zum Meister, der durch sein Beispiel das zeigt, „was gut und heilig ist“ (2, 12). Das Ganze ist auch ein Haus, in dem jeder die „Pflichten des Bewohners erfüllen muß, um schließlich im Zelt Gottes wohnen zu dürfen“ (Prolog 39). Freilich ist es ein Haus eigener Art, schon durch seine jenseitige Bestimmung. Zur „Welt“ hin ist es abgeschlossen; seine Bewohner haben dort nichts zu suchen. Aber es ist auch ein Haus von Ordnung und Stil: „Alles soll darin weise und von Weisen verwaltet werden“ (53, 22), jedes Gerät „wie heiliges Altargerät“ behandelt werden (31, 10), und „der Abt soll ein würdiger Verwalter des Hauses Gottes sein“ (64, 21).

Im Abt, den der Gläubige an Christi Stelle im Kloster stehen und wirken sieht (2, 2), den im Normalfall die Klostergemeinde aus ihrer Mitte wählt (Kap. 64), hat diese Gemeinschaft den für alles und für jeden einzelnen Verantwortlichen. Seine Autorität, fast erschreckend, wird weniger abgeschwächt durch den Rat und die Mitverantwortung der Brüder (Kap. 3 und 72) als durch den Ernst der peinlichen Rechenschaftsforderung im Letzten Gericht (2, 6–9; 64, 7). Für seine schwierige Aufgabe, „Seelen zu leiten und der Eigenart vieler zu dienen“ (2, 31), gibt ihm die Regel hilfreiche Weisung: „niemand im Kloster bevorzugen“ (2, 16); „mehr helfen als befehlen“ (64, 8), „immer zu unterscheiden wissen und Maß zu halten, eingedenk der weisen Mäßigung des heiligen Jakob, der sagte: Wenn ich meine Herden auf dem Marsch überanstrengen, gehen sie alle an einem Tag zugrunde“ (Gen 33, 13) (64, 18); sein eigentliches Führungscharisma soll deshalb die weise Mäßigung (*discretio*) sein, „die Mutter aller Tugenden“, mit der er entscheiden kann, „was die Starken fördert und die Schwachen nicht abstößt“ (64, 19). Denn auch das gehört zu dieser Regel: Sie ist nicht die Magna Charta einer Gemeinschaft von Vollkommenen, sie will eine schlichte Anfängerunterweisung sein (73, 1, 8) für Menschen, die sich auf den beschwerlichen und engen Weg wagen in der Hoffnung, daß sich da doch eines Tages das Herz weitert und sie in unsagbarer Freude und Liebe den Weg der Gebote Gottes gehen können (Prolog 48–49 mit Mt 7, 14 und Ps 118, 32).

Diese betonte Schlichtheit hebt freilich den hohen Anspruch dieser Lebens-

ordnung nicht auf. In gelungener und ansprechender Weise hat sie die Tradition des älteren Mönchtums zusammengefaßt, auf eine lebbare Formel gebracht und so das reiche monastische Erbe der Alten Kirche an die des Mittelalters weitergegeben. Diese hat das „Gesetz, unter dem der Mönch dient“ (58, 10), dankbar angenommen, es in der Annahme freilich auch umgeformt und so jenen Prozeß der je neuen Aneignung eingeleitet, dem sich die Benediktusregel bis heute freundlich gestellt hat.

### Was uns Benedikt heute bedeutet

Wir kehren zum Anfang dieses Aufsatzes zurück, wenn wir nach der Bedeutung fragen, die der heilige Benedikt von Nursia heute für uns haben kann. Von der Art, in der er zu seiner geschichtlichen Bedeutung gekommen ist, trennt uns das historische Wissen. Diese Trennung betrifft das Verhältnis selbst zwischen dem Heiligen und uns Heutigen. Feierliches Gedenken gerät zu leerer zeitkritischer Programmatik oder zu sentimentaler Nostalgie, wenn nicht wahrgenommen und wahrg gehalten wird, daß der Heilige einer Geschichte angehört, die abgeschlossen ist.

Gewiß, es gibt Prinzipien in der Benediktusregel, die in eine geradezu anthropologische Dimension ausgelegt werden können, und dabei ist es von nur sekundärem Belang, ob sie alle wörtlich in der Regel vorkommen. Die Kombination in der Mahnung *Ora et labora* ist oft gepriesen worden, und die Aktualität der Mahnung liegt zutage angesichts der Rede vom „Leistungsstreß“. Daß dieser nicht das Beten zur Folge hat und oft nicht einmal ein wenig Besinnung, sondern nur den Streß der Freizeit, dies zu wiederholtem Mal zu sagen, kann das Benediktjubiläum veranlassen. Aber man kann darüber nicht vergessen, daß die Mahnung aus agrarischer Gesellschaft kommt, in der das *Ora et labora* in natürlicher Weise beieinander sein konnte. Papst Johannes Paul II. hat bei seinem kürzlichen Besuch in Nursia von der „entfremdeten Arbeit“ gesprochen und damit auf die Notwendigkeit hingewiesen, das „*Ora et labora*“ zu übersetzen, statt vergeblich zu Benedikt zurückkehren zu wollen.

Etwa ebenso häufig wird die *Auctoritas* des Abtes genannt, und es liegt nahe in einer Zeit, die mit Untergangslust jede Autorität demontiert, sich darauf zu berufen. Doch man wird genauer hinschauen müssen auf die geschichtliche Bedingtheit nicht nur dieser absoluten Autorität, sondern auch ihrer Legitimation in der Berufung auf das göttliche Gericht. Wir haben nicht nur Beispiele aus der Geschichte, zu welcher Anmaßung dies führen kann, wir erleben es gegenwärtig. Auch hier gilt es zu „übersetzen“.

Die *Stabilitas*, die Bindung des Wandermönchtums an eine örtliche Kommunität, gehört zwar in eine universale Geschichte des christlichen Mönchtums

und kann nicht als Besonderheit der Benediktiner angesehen werden. Aber auch dieses Prinzip klingt als ein volltönendes Contra im Zeitalter des Tourismus und speziell des Campings. Wird man jedoch im Lobpreis einer Stabilität, die wiederum ihren Sitz in einer agrarischen Gesellschaft hat, die für eine Industriegesellschaft nötige Mobilität als bloßes Übel verachten dürfen?

Der Christ steht angesichts des Benediktjubiläums vor Fragen, die in eine tiefere Schicht dessen hineinführen, was einem Menschen gemäß ist. Kann er die *Frömmigkeit* des Mannes aus Umbrien am Ende des fünften Jahrhunderts nachvollziehen, wie sie Gregor der Große feiert, dieser Papst, der den kirchlichen Grundbesitz in Ordnung brachte und zugleich im Bewußtsein des Weltuntergangs lebte? Nun, da scheint sich eine geradezu faszinierende Zeitgemäßheit anzubieten. Aber man wird auch hier genauer zuschauen müssen. Das Gerede von der mönchischen „Weltflucht“ ist töricht; aber es ist auch allzu simpel, mit der späteren „Kulturleistung“ der Benediktinerklöster zu argumentieren. Wonach sich Gregor sehnte und was ihm sein päpstliches Amt nicht erlaubte, der gefeierte Heilige konnte es leben: den aristokratischen Rückzug aus einer widerlichen Gesellschaft, gewiß nicht in ein ciceronianisches Tusculum genießerischen Lebens, sondern in den harten Dienst Gottes, so sehr auch die Benediktusregel Wert legt auf den Stil ihrer Ordnung. Aber nicht eben doch ein Rückzug? Was da zeitgemäß erscheint, kann auch eine Verführung sein.

Vor dem schlimmsten Mißverständnis kann uns ein zentrales Prinzip der Benediktusregel selbst bewahren, die *Discretio*, wenn wir sie über die Abtspflicht hinaus auslegen auf Unterscheidung schlechthin und so auf die Unterscheidung von Zeitaltern. Es gibt eine Neigung, den Untergang der antiken Welt mit unserer weltgeschichtlichen Situation zu vergleichen. Die Neigung ist verhängnisvoll, weil daraus falsche Folgerungen gezogen werden. Zur Zeit Benedikts ging eine alte Hochkultur zu Ende, in unserer Zeit sind alle Hochkulturen, verstanden als geschichtliche Sinneinheiten, in ihr Ende gekommen, und heraufgestiegen ist, was „One World“ genannt wird. Aber diese „Eine Welt“ ist alles andere als die Kompletierung der Welt um das Mittelmeer oder anderer Kulturwelten. Sie ist eine unheimliche Größe, wie jedermann fast alltäglich erfahren kann. Und in dieser „Einen Welt“ gibt es keine Germanen oder andere Barbaren mehr, an die man eine Überlieferung vererben kann – so wie man es post festum von Benedikt oder Gregor sagen mag, obwohl diese nicht im entferntesten daran dachten, solches zu „planen“, vielmehr taten und lebten, was ihnen möglich war und was ihnen als das Nötige erschien.

Mit Benedikt in die Zukunft – diese Losung wäre simpel. Zwischen Benedikt und uns ist vieles geschehen, wovon die Anwendung der „Historischen Methode“ nur eines der ambivalenten Zeugnisse ist. Zwischen Benedikt und uns ist zu vermitteln. Diese Vermittlung des Heiligen in unsere Gegenwart und in die Zukunft steht im Aspekt einer epochalen Zuschickung an die Christenheit.

ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> (Münster <sup>21</sup>1962) 159.

<sup>2</sup> Das Charakterbild des hl. Benedikt von Nursia und seine Quellen, in: ZKTh 49 (1921) 169–207.

<sup>3</sup> Der hl. Benedikt. Ein Charakterbild (Düsseldorf 1917, <sup>4</sup>1951); 1980 erscheint eine Neuauflage, besorgt von E. v. Severus.

<sup>4</sup> G. Morin, A. Wilmart, C. Lambot, St. Hilpisch und J. Chapman waren die wichtigsten Gesprächspartner.

<sup>5</sup> Es sind Konstantius, der Nachfolger des Abtes Benedikt von Monte Cassino, Valentinian, der Obere des Lateranklosters, Simplicius und Honoratus, die Nachfolger des Konstantius, Äbte von Monte Cassino; Dial. II prol., vgl. II 13,1; 15,4; 27,3, wo diese Namen wieder auftauchen.

<sup>6</sup> Vgl. die Neuauflage der Dialoge durch A. de Vogüé, Sources chrétiennes 254; 260 (Paris 1978/79).

<sup>7</sup> De vita tanti patris ordo narrationis; II 3, 12.

<sup>8</sup> Ab ipso pueritiae suae tempore cor gerens senile; prol.

<sup>9</sup> Die Theorie trug übrigens schon Basilius von Caesarea vor (Längere Regeln 36); vielleicht eine Reminiscenz an Platos „zu große Seele in einem zu kleinen Staat“.

<sup>10</sup> Fit vero ipsa videntis anima etiam super semetipsam; II 35,6.

<sup>11</sup> Brief eines Abtes Venerandus an Bischof Constantius von Albi (um 625).

<sup>12</sup> Diesen Vorgang hat F. Prinz eindrucksvoll nachgezeichnet: Frühes Mönchtum im Frankreich (München 1965).

<sup>13</sup> Kurz und vereinfachend gesagt, sind es zwei Versionen: Die eine liegt in der St. Galler Handschrift (frühes 9. Jh.), auf der unsere anerkannten Textausgaben beruhen (letzte Ausgabe: R. Hanslik, in: CSEL 75, Wien 1977). Die andere zeigt sich in einer alten englischen Handschrift (frühes 8. Jh.). Ob die traditionelle These von der großen Zuverlässigkeit der St. Galler Überlieferung durchgehalten werden kann, ist noch nicht abzusehen. Die Klärung dieser Frage wird freilich nicht zu einer revolutionären Neubestimmung des Benediktinischen führen.

<sup>14</sup> A. de Vogüé, Sources chrétiennes 105–107 (Paris 1964/65).

<sup>15</sup> Exemplarisch der reichhaltige Kommentar zur Benediktusregel von A. de Vogüé, Sources chrétiennes 181–186 (Paris 1971/72), mit einem Ergänzungsband: Commentaire doctrinal et spirituel (Paris 1977); ebenso informativ die Neuauflage der Benediktusregel von B. Steidle (Beuron <sup>2</sup>1975).