

## Die Stunde des Laien und der Mönch

Diese Überlegungen kommen nicht aus einem rein theoretischen Interesse: Die neue Zuwendung der Kirche zur Welt fordert nicht nur vom Mönch eine Besinnung auf seine Rolle in dieser neuen Stunde der Kirchengeschichte. Auch der Laie ist von den hier gestellten Fragen mitbetroffen: Allzu lange hat er im Banne einer sicherlich auch zeitbedingten mönchischen Spiritualität mitsamt ihren Ausdrucksformen gestanden, wenn er Ausschau nach einer Möglichkeit intensiveren geistlichen und kirchlichen Engagements hielt. Weithin versucht man heute, durch eine entschiedene Abwendung von monastisch geprägter Geistigkeit zu einer neuen spezifischen Weltspiritualität zu kommen. Da das Mönchtum sich aber nicht als Fossil aus überlebten kirchengeschichtlichen Epochen verstehen kann, sondern von allen Entwicklungen und neuen Erkenntnissen dieser Kirche mitbetroffen ist, erhebt sich die Frage, ob nicht eine neue Besinnung auf die Grundlagen monastischer Existenz Aspekte zutage fördern könnte, die eine neue, positive Zuordnung von Mönchtum und Laien in der „Welt“ ermöglicht. Dadurch wäre zugleich der Aufarbeitung eines nun einmal nicht auszulöschen Abschnittes in der Geschichte des Laien mehr gedient als durch einen mit leichter Hand vollzogenen Bruch, der sich vielleicht einmal als „kollektive Verdrängung“ rächen könnte.

Es soll nicht verschwiegen werden, daß der konkrete Hintergrund der hier vorgelegten Überlegungen ein praktisches Experiment einer solchen neuen Zuordnung von Mönch und Laie in der „Welt“ ist: Die Einkehrzeiten „Kloster auf Zeit“ für Männer aller Berufe, die seit über drei Jahren mehr als zweihundert Laien für jeweils zwei Wochen in die Abtei Niederaltaich geführt haben. Die Erfahrungen dieses Unternehmens geben uns die Gewißheit, daß die hier versuchte neue Zuordnung Mönche und Weltläien in ihrer besonderen und gemeinsamen Aufgabe für die Kirche zu bestärken vermag.

Die geschichtliche Stunde, in der wir leben, ist dadurch gekennzeichnet, daß unsere Welt „weltlicher“ denn je geworden ist<sup>1</sup>. Wie sollen wir uns als Christen zu dieser wachsenden Säkularisierung stellen? Es kommt ganz darauf an, was wir unter „Säkularisierung“ verstehen. Es gibt ein Auseinanderrücken von Kirche und Welt, das in der innersten Konsequenz der Sendung der Kirche liegt.

Dies ist den meisten Christen nicht bewußt. Sie sehen in der Abwehr gegen den kirchlichen Einfluß auf die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens nur ein Zeichen des sittlichen und religiösen Verfalls. Im Grunde genommen ist aber der kämpferische Laizismus, der vor allem seit den letzten zweihundert Jahren die Kirche aus ihrer bisherigen gesellschaftsprägenden Position zu drängen versucht und der sie in manchen Ländern auch wirklich daraus verdrängt hat, nur der Vollstrekker und Geburtshelfer einer Entwicklung, die mit der Stiftung der Kirche selbst eingeleitet worden ist. Ursprünglich war ja der Staat als einzige umfassendere Organisationsform der menschlichen Gesellschaft auch verantwortlicher Träger des Kultus, der Gottesverehrung. So verstand sich die griechische Polis immer auch als Kultverband, so daß hier Religion im ureigentlichsten Sinne ein Politikum genannt werden mußte.

Zwei Aspekte am Christentum — daß es Offenbarungsreligion und als solche mit einer universalen Sendung betraut ist — bedingen, daß es einerseits seine Autorität nicht auf die Polis begründen kann und daß es sich andererseits in seinem Autoritätsanspruch auch nicht auf den begrenzten Bereich einer einzelnen Polis beschränken läßt. Damit tritt nun neben den Staat ein neuer autoritativer Träger gesellschaftlichen Lebens für

<sup>1</sup> Vgl. zum Folgenden Johannes B. Metz, Weltverständnis im Glauben. In: Geist und Leben, 35 (1962) 165—184. Diesem Aufsatz verdankt der Verfasser entscheidende Anregungen.

einen seiner Sachbereiche — und zwar für den obersten seiner Sachbereiche. So wird der Staat von seiner religiösen Funktion entlastet. Es bleiben ihm lediglich das Recht und die Pflicht, den Raum für diesen obersten Sachbereich freizuhalten. Damit ist ein weltlicher Bereich — eben der Staat — seiner religiösen, seiner priesterlichen Funktion entkleidet und also ein Stück „weltlicher“ geworden.

Aber das Weltlichwerden der Welt geht noch tiefer: Die Menschwerdung Christi bedeutet vor allem eine „Entgötterung“ der Welt. Sie verliert also nicht nur ihre priesterliche, sondern vor allem ihre göttliche — oder besser ihre pseudogöttliche Würde. Denn das geschichtliche Handeln Gottes in Christus zeigt, daß Gott der Welt frei gegenübersteht, daß Gott nicht ein Stück dieser Welt ist, sondern daß er gleichsam von draußen in sie eintritt, daß er also der Welt jenseitig ist, daß er größer ist als die Welt, daß er über ihr steht. Dadurch erscheint die Welt in neuer Schärfe als seine Schöpfung und damit als etwas Nicht-Göttliches. Wenn sie — weltlicher werdend — dieses ihr Anderssein erkennt, anerkennt sie damit zugleich, oft unterbewußt, ihr Geschaffensein. Sie verzichtet damit auf den Anspruch, ihren letzten Sinn in sich selbst zu haben. Das ist Entgötterung der Welt. Sie wird damit erst empfänglich für die Annahme einer Botschaft von jenseits dieser Welt. Sie wird so erst zum echten Gesprächspartner für den sie anredenden Gott der Offenbarung.

Gott will die Weltlichkeit der Welt, weil er ihre Geschöpflichkeit will. Nur so wird die Welt für ihn zum Gesprächspartner, zum Gegenüber. Darum hebt Gott durch seine Offenbarung in Christus die Ordnung der Schöpfung nicht auf, sondern er bestätigt sie, er nimmt sie in Christus dadurch, daß er in IHM einen Dialog mit der Welt eröffnet, in ihrer Eigenständigkeit an. So wird die der Welt des Menschen mit der Schöpfung verliehene Freiheit durch Gottes Offenbarung, durch seine Menschwerdung bestätigt und bestärkt.

Hier liegt der theologische Grund für die relative Autonomie der weltlichen Sachbereiche. Die Kirche hat genausowenig Recht in diese Sachbereiche hineinzuregieren, wie Jesus selbst es ablehnte, sich zum Richter in Erbstreitigkeiten oder zum Volkskönig machen zu lassen. Er ist gekommen, die Botschaft vom Anbruch des Gottesreiches zu bringen, nicht aber eine Rechts- oder Sozialordnung für diese Welt. In dieser Ebene anerkennt er fraglos die laikale Gewalt. Nur weil die Kirche dieser sich bescheidenden Haltung im Laufe der Geschichte nicht treu blieb, konnte ein Laizismus auftreten, der nicht nur glaubte, einen Bereich weltlicher Eigenverantwortung in Anspruch nehmen zu dürfen, sondern der sich loswand aus jeder höheren Verantwortung, der glaubte, mit der Freiheit — die doch im Grunde genommen eine von Gott verliehene Freiheit war — eine Freiheit gefunden zu haben, die die Welt nur noch ihren eigenen Gesetzen verpflichtet.

Doch kündigt sich schon der Umschwung dieser Entwicklung an: Die hohe Zeit eines sich selbst genügsamen Laizismus ist vorbei. Eine Welt, die — sich berauscheinend an ihrer eigenen Kraft und Schönheit — sich selber fand, beginnt zu erkennen, daß ihre höchsten Möglichkeiten zugleich ihre letzten Grenzen sind. Von der Höhe ihrer Entwicklung starrt sie in den rätselhaften Abgrund des Daseins. Diese Welt wird sich zwar ihre Mündigkeit nicht mehr nehmen lassen. Aber sie braucht sie sich auch nicht nehmen zu lassen, weil es eine nüchterne und enttäuschte Mündigkeit ist. Sie ist gerade durch ihre Enttäuschung bereit geworden, sich Antwort auf ihre Fragen geben zu lassen.

Darum ist diese geschichtliche Stunde auch eine neue Stunde der Kirche, weil sie der Botschaft der Kirche eine neue Tür öffnet. Aber die Mündigkeit der Welt fordert mit innerer Folgerichtigkeit auch eine neue Weise der Verkündigung dieser Botschaft durch eine neue Weise der Präsenz der Kirche in der Welt. Darum ist diese Stunde die Stunde des Laien. Mitten in der Welt und ihren Ordnungen stehend macht der Laie die Kirche gegenwärtig in einer Weise, die den Eigengesetzlichkeiten dieser Welt Rechnung trägt. Nicht von ungefähr blieb es unserer Zeit vorbehalten, die volle Würde des christlichen Weltstandes neu ins Licht zu rücken.

Welche Bedeutung kann unter diesen Vorzeichen noch einem Mönchskloster zukommen? Kann es noch mehr bedeuten als ein interessantes, vielleicht sogar imposantes Überbleibsel aus vergangenen Epochen der Kirchengeschichte? Kann es überhaupt noch einen Dienst für die Kirche in dieser Zeit tun, der mehr ist als eine vielleicht gutgemeinte, aber meist schlecht gelungene und verspätete Anpassung an den stets wechselnden Modegeschmack einer schnellen Zeit? Kann es noch einen Dienst leisten, der ein Beitrag aus seinen ureigensten Ursprüngen ist? Ist die Kluft zwischen dem neuen Lebensgefühl der Kirche, das von der Entdeckung der christlichen Weltlichkeit geprägt ist, und dem weltflüchtigen Mönchtum nicht schon zu groß, als daß sie noch zu überbrücken wäre?

Aber muß denn hier überhaupt eine Synthese gefunden werden? Wäre es nicht denkbar, daß es in der Kirche zwei grundverschiedene Arten der Berufung gibt, die unverbunden nebeneinander stehen bleiben dürfen und müssen? Die zwei verschiedenen Aufgaben der Kirche Ausdruck verleihen, die wegen der Begrenztheit einer menschlichen Existenz nicht zu einer Einheit verbunden werden können, die einander nur auf dem Wege des geheimnisvollen Gnadenauftausches in der Gemeinschaft der Heiligen helfend zugeordnet sind, ohne daß aber die einen von den anderen Weisung und Vorbild für ihr konkretes, praktisches Leben empfangen könnten? Kann es einen solchen innerkirchlichen Pluralismus wirklich geben?

Die traditionelle Unterscheidung von Gebot und Rat als zwei verschiedenen Formen göttlicher Willensäußerung, die zwei verschiedene Stände in der Kirche begründe, leistet einem solchen Pluralismus freilich Vorschub. Doch scheint uns diese Lehre im Lichte neuer theologischer — vor allem bibeltheologischer — Erkenntnisse stark überholungsbedürftig.

Wohl war die theologische Tradition sich immer schon darin einig, daß das christliche Vollkommenheitsideal vom Ziel her nur *eines* sein könne: das Ziel ist immer die vollkommene Liebe. Was aber Wege und Mittel zur vollkommenen Liebe betrifft, so neigt man auch heute noch vielfach dazu, eine „zweistöckige“ christliche Ethik und Askese zu entwerfen. Ist das statthaft?

Die praktische Erfahrung scheint zunächst dafür zu sprechen: Der Familenvater bedient sich im allgemeinen anderer Verhaltensnormen als der Trappist, der christliche Politiker eines anders akzentuierten Tugendkatalogs als die klausurierte Karmeliternonne. Doch sollte man sich hüten, aus der Praxis, aus der Wahrheit der Tatsachen, auch schon eine Wahrheit der Normen ableiten zu wollen.

Wenn wir fragen, ob es in der christlichen Vollkommenheit nicht nur eine Einheit des Ziels, sondern auch des Weges und der Mittel gebe, müssen wir zunächst feststellen, daß Christus selbst „der Weg“ ist (Joh 14, 6). Christus ist einer, und darum ist auch nur ein Weg. Die empirischen Unterschiede, die Unterschiede in der Ebene der praktischen Erfahrung, müssen wir dagegen nach der Logik dieses Wortes von Christus als dem Weg als unwesentlich betrachten. Letztlich ist jeder Christ aufgerufen, auf dem Wege der „Übergeühr“ zu Gott zu kommen, weil eben Christus selbst als der Weg gekommen ist, um mehr zu tun als nur „die Gerechtigkeit“. Christus ist wohl gekommen, „das Gesetz zu erfüllen“ (Mt 5, 17). Aber wir müssen dieses Erfüllen verstehen vor allem als ein Auffüllen von Lücken. Das alte Bundesgesetz war eine Notordnung für den Menschen unter der Sünde. Vom Menschen des neuen Bundes der Gnade wird mehr erwartet, weil er in dieser neugeschenkten Gnade zu mehr fähig ist.

Auf diesem Hintergrund sind auch die Antithesen der Bergpredigt „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist . . . — Ich aber sage euch . . .“ (Mt 5, 21, 33) zu verstehen.

Die Bergpredigt, schon in ihrem ganzen Rahmen eine symbolische Anspielung auf die Gesetzgebung am Sinai, ist gleichsam die Proklamation des Gesetzes für das neue Bundesvolk. Und Gesetze richten sich immer an die Gesamtheit! Die Bergpredigt richtet sich also an die Gesamtheit der Jünger. Hier aber wird — wie an vielen anderen Stellen der Evangelien — das Maß des alttestamentlichen Dekalogs, der zehn Gebote,

weit überschritten: Da heißt es z. B. Mt 6, 19–21: „Sammelt euch nicht Schätze . . .“ und in der Parallelstelle bei Lk 12, 33 f.: „Verkauft eure Habe . . .“, also nichts anderes als was Jesus auch dem reichen jungen Mann sagte (Mt 19, 21). Was man später gemeinhin als biblische Begründung des Armutsideals anführte, wird hier — in der Bergpredigt — nicht einem einzelnen, sondern der Gesamtheit der Jünger, also allen Christen, gesagt.

Was Jesus also als die sittliche Norm der Neuen Ordnung verkündigt, das ist nicht nur eine vollkommenere Weise der Erfüllung der alten Gebote, sondern weit mehr als dies. Dem entspricht auch das Wort des Apostels Paulus 1 K 7, 29 ff.: Die Zeit ist kurz bemessen. Darum sollen „die Verheirateten so leben, als wären sie nicht verheiratet, die Weinenden als weinten sie nicht, die Fröhlichen, als wären sie nicht fröhlich, die Kaufenden, als behielten sie nichts, und die mit der Welt umgehen, als hätten sie nichts davon; denn die Gestalt dieser Welt vergeht.“ Unter dem Eindruck der Kürze dieser Zeit und der verfallenden Gestalt dieser Welt lebt *jeder* Christ Aug in Aug mit den Eschata, mit dem Anbruch der Endentscheidung über diese Welt. Angesichts des eschatologischen Charakters dieser Weltzeit sind alle irdischen Werte in erhöhtem Maße fragwürdig und als vorletzte Wirklichkeit kenntlich geworden.

Der Trierer Neutestamentler Franz Mußner schreibt: „Das Christsein, also Jüngereexistenz im Sinne des Evangeliums, heißt ein Leben führen in Richtung auf die evangelischen Räte. Die evangelischen Räte sind vom Evangelium her gesehen weniger ein consilium als vielmehr ein Programm, ja eine Norm für die Lebensgestalt des Jüngers Jesu<sup>2</sup>.“ Bezeichnend ist auch, daß Fritz Tillmann, einer der Bahnbrecher der moraltheologischen Neubesinnung zwischen den beiden Weltkriegen, sein Werk unter den Leitgedanken der „Nachfolge Christi“ stellt. Damit zieht auch er die Grenzen des ethisch Verpflichtenden viel weiter als es gemeinhin in moraltheologischen Darstellungen, die ausschließlich auf dem Dekalog fußen, geschieht.

Wenn also das ganze Programm der Bergpredigt auch für den Christen in der „Welt“ gilt, wenn auch sein Leben Existenz im Angesicht des anbrechenden Weltendes ist, dann rücken damit auch Weltchrist und Mönch in eine größere Nähe zueinander. Trotz des „einen Weges“ bleibt jedoch ein Unterschied zwischen zwei verschiedenen Möglichkeiten, ein Unterschied der zur Bildung eines eigenen Rätestandes in der Kirche führte. Es ist der Unterschied, der sich in dem „ώς μή“, in dem „als ob nicht“ bei Paulus 1 K 7, 29 andeutet.

Man hat versucht, diesen Unterschied folgendermaßen zu umschreiben: Der Christ im Ordensstand erfülle die Forderungen der Bergpredigt „in re“, also in der Sache, oder: wirklich. Der Weltchrist dagegen nur „in voto“, in einer inneren, geistigen Haltung. Diese Benennung scheint mir schlecht oder zumindest mißverständlich zu sein, weil die „geistige“ Befolgung der Räte das Primäre ist und darum sehr wohl ein reales Leben nach den Räten bedeutet. Die eigentlichen Entscheidungen fallen immer in der Sphäre des Geistigen. Der richtige Gegensatz zu „geistig“ ist nicht „wirklich“, sondern „buchstäblich“. Die buchstäbliche Befolgung der Räte bedeutet aber nur ein Mehr an äußerer Sichtbarkeit der inneren Entscheidung — wenn auch in manchen Fällen die buchstäbliche Befolgung der alleinige Beweis für die Echtheit und Ernsthaftigkeit der inneren Entscheidung sein kann und in jedem Fall eine positive Rückwirkung vom äußeren Vollzug auf das Lebendigbleiben der inneren Haltung erfolgen wird.

Weltchrist und Mönch können sich also im tiefsten Kern ihrer Berufung solidarisch wissen, nämlich in der durch die Taufe begründeten Verpflichtung, vor dieser Welt Zeugnis zu geben vom Anbruch der Weltvollendung in der bevorstehenden Wiederkunft des Herrn. Was den Mönch vom Weltchristen unterscheidet ist allein die Weise, wie er dieses Zeugnis ablegt: Als Ausgesonderter aus den normalen weltlichen Ord-

\* Nach einem unveröffentlichten Manuskript.

nungen wird er zum weithin sichtbaren Zeichen für den Anbruch des neuen Äons. Das Kloster ist — nach Kierkegaard — „Seh-Zeichen“, Orientierungspunkt für die Brüder in der „Welt“, und damit kommt ihm gerade im Blick auf die gegenwärtige Stunde der Weltsendung der Kirche eine unersetzbare Aufgabe zu.

Zeugnis vor der Welt geben, heißt: *Christus* als den in seiner Kirche fortlebenden Herrn zur Darstellung bringen. „*Ut sequatur Christum*“ — „um Christus nachzufolgen“ — ist eine der Kurzformeln, in die der hl. Benedikt den Inhalt des Mönchtums faßte. Diese Nachahmung Jesu wird umso vollkommener sein, je mehr sie die Fülle des Weltauftrages Christi zum Ausdruck bringt: Alle Stationen seines irdischen Lebens, seines Leidens und Sterbens und seiner Verherrlichung gilt es gleichermaßen darzustellen.<sup>3</sup> So lehrt die Inkarnation Gottes den Mönch, Raum und Zeit so ernst zu nehmen, wie sie ihm von Gott zugewiesen sind. Die Geburt Jesu in Armut, die Flucht nach Ägypten und das spätere Wanderleben zeigen dem Mönch, daß er in aller Beheimatung und bei allem Gebrauch der Güter dieser Erde frei und verfügbar bleiben muß für den größeren Ruf Gottes. Nazareth lehrt die Heiligung des gewöhnlichen Lebens und der dienenden Arbeit. Das Wirken des predigenden, des helfenden und heilenden Jesus ruft auch den Mönch zur tätigen Nachfolge. Dem Leiden und Kreuz wird er ohnehin nie ausweichen können, und sogar die Unzulänglichkeiten und Sünden eines Mönchskonventes können im Blick auf das rettende Kreuz Christi noch geheimnisvollen Zeichencharakter bekommen, weil sie daran erinnern, daß auch die Kirche — wenn auch im Blute Christi gereinigt und geheiligt — immer Kirche der Sünder bleibt. Im feierlichen Kult aber stellt die Mönchsgemeinde die Verherrlichung des Herrn in Auferstehung und Himmelfahrt dar, die auch uns durch die Taufe schon geschenkt ist. Die Ehelosigkeit des Mönches ist ein Zeichen mit einer doppelten Funktion: Einmal ist sie Darstellung des ganz an sein prophetisches Amt hingebenen Jesus, der für seine Mutter und Brüder und Schwestern nur soviel Zeit hat, wie es seine messianische Aufgabe zuläßt; der auch von seinen Jüngern verlangt, daß sie Frau und Kinder, Haus, Hof und Acker um des Reiches willen verlassen. Dann aber ist mönchische Ehelosigkeit auch Darstellung der auf ihren Herrn wartenden Kirche als der eschatologischen Brautgemeinde. Beide Funktionen machen den Mönch doch wieder zu einem „ehelichen Menschen“, zu einem Menschen der Hingabe, der väterliche Kräfte und bräutlich-mütterliche Hingabebereitschaft und Fruchtbarkeit zu entfalten hat, wenn er seine Lebensaufgabe nicht verfehlt will.

Hier ist der Punkt, wo er dem verheirateten Weltchristen in Richtung auf die endzeitliche Vollendung „voraus“ ist, nicht moralisch, sondern in der zeitlichen Verwirklichung des Vollendungszustandes, in dem „sie nicht zur Ehe nehmen und zur Ehe genommen werden“, aber doch alle miteinander die eine Hingabe der einen Brautgemeinde leben werden. Darum auch ist die „*beator vita*“ der Jungfräulichkeit kein Sakrament wie die Ehe. Nicht, weil sie geringer im Kurs stünde, sondern weil sie schon nicht mehr der Ebene des Sakramentes, d. h. des Zeichens der Gnade, sondern der Ebene der vollendeten Wirklichkeit angehört.

Solch eine Nachahmung des Lebens Jesu, vor allem seines *tätigen* Lebens, bedingt einen vielfachen, sehr konkreten und leibhaften Kontakt mit der „Welt“, mit den Menschen außerhalb des Klosters.

Der hl. Benedikt hat zweifellos der Abgeschlossenheit seines Klosters hohen Wert beigemessen und daher jeden zu großen Kontakt seiner Mönche mit der Außenwelt für schädlich gehalten. Doch glauben wir, daß es echte Reifungsstufen christlichen Verhaltens zur Welt gibt und daß darum der Benediktiner von heute auch die großen Heiligen der *Weltoffenheit* zu den „heiligen allgemeinen Vätern“ zählen darf, an die der Ordensvater ihn verweist. Wer bei ihnen in die Schule gegangen ist, muß sich mit größerer Hochgemutheit der

<sup>3</sup> Es geht hier um das, was die Tradition der französischen Oratorianerschule mit „les états de Jésus“ bezeichnet.

Welt annehmen als die ersten Söhne Benedikts in Monte Cassino oder Subiaco. Würde nicht Benedikt selbst uns Späten unter seinen Söhnen, die durch diese Schule gegangen sind, ein höheres Maß an „Weltfähigkeit“ zutrauen?

So betrachtet, hat wohl keine Stunde der Kirchengeschichte so gute Voraussetzungen geboten für eine konstruktive Zuordnung von Kloster und Weltchristen wie die unsere, für eine Zuordnung, die zugleich die volle Eigenständigkeit beider Ordnungen zu wahren weiß.

Theologie und kirchliche Verkündigung haben den Christen in der Welt in seine volle Würde eingesetzt, nicht durch eine billige Demokratisierung, sondern dadurch, daß sie ihm auch die ganze Last der vollen Verantwortung für die Kirche und ihre Anwesenheit in der Welt auferlegen. Die christliche Laienschaft in der Welt ist nun nicht mehr bloße Hilfstruppe der Hauptarmee der Priester und Ordensleute, sondern Kerntruppe in vorderster Front, von der die strengste Kampfmoral und die äußerste Einsatzbereitschaft verlangt wird. Die in wachsendem Maße zu beobachtende Verlagerung kirchlicher Berufungen vom Priester- und Ordensstand auf laikale Formen kirchlicher Dienste — Gemeindehelfer und -helferinnen, Katecheten, Missions- und Entwicklungshelfer usw. — ist nur der soziologische Reflex dieser Entwicklung, wodurch die Laienberufung nicht mehr als sekundäre Not- und Ersatzlösung kirchlichen Dienstes, sondern als vollwertige Berufung eigenen Rechtes aufzufassen ist.

Diese Neubewertung des Laienberufes bedeutet aber keine Vergrößerung des Abstandes zum Ordensberuf, sondern eine innere Annäherung, weil sie sich dem gleichen Programm und Gesetz der Bergpredigt verpflichtet weiß.

Umgekehrt gibt das Erwachen einer Spiritualität der evangelischen Räte unter den Laien in der Welt dem Mönch ein neues Zutrauen in die Möglichkeiten christlicher Lebensgestaltung mitten in der Welt und zugleich ein verstärktes Bewußtsein seiner Verpflichtung zur Solidarität mit den Christen in der Welt. Frucht dieser Entwicklung ist das Entstehen von Überbrückungsformen zwischen Welt- und Ordensstand in den Säkularinstituten. Auch die alten Orden, die Mönchsorden eingeschlossen, können an diesem Impuls, den der Heilige Geist unserer Zeit geschenkt hat, nicht achtlos vorübergehen. Sie alle haben sich zu fragen, wieweit ihre Lebensformen (bis zur Art ihres Auftretens in der Öffentlichkeit) noch echtes „Seh-Zeichen“ und glaubwürdiges, überzeugendes Zeugnis sind oder bloß auf Selbstsicherung bedachte Tradition.

Soweit aber diese alten Traditionen werthaltiger Ausdruck für geistliche Erfahrungen und Lebenskräfte sind, werden sie diese nicht mehr als ständisches Reservat betrachten, sondern gern für das ganze Gottesvolk der Kirche in Dienst stellen<sup>4</sup>.

Nach all dem, was wir über die innere Zuordnung von Mönch und Weltlaie gesagt haben, dürfte es unbestritten bleiben, daß es zwischen beiden Ständen einen echten Austausch geben kann. Daß der Mönch von der Welterfahrung seiner Brüder und Schwestern draußen vieles lernen kann für seinen eigenen Dienst an dieser Welt, wurde schon gesagt. Das Kloster seinerseits kann seine seit Jahrhunderten erprobten Ordnungen und seine Erfahrungen im geistlichen Leben vermitteln. Als festgefügte Institution bietet es zugleich einen Rahmen, der ihm diesen Dienst erleichtert — falls es nicht über seine eigenen Füße stolpert, so daß ihm die dienenden Ordnungen, die Hilfe sein sollten, zum Hindernis werden, dadurch, daß sie gesetzlich mißverstanden werden.

Das Kloster muß sich nur vor *einem* Mißverständnis hüten — und ebenfalls diejenigen, die vom Kloster geistliche Führung erwarten: Das Kloster kann *als solches* nicht zum Leitbild und *praktischen* Muster für die Lebensgestaltung des Christen in der Welt gemacht werden. Was es tun kann, ist die *Bewußtmachung* der von allen Christen ge-

<sup>4</sup> Nicht anders ist auch das Angebot eines Klosterlebens auf Zeit zu verstehen, wie es in der Abtei Niederaltaich geübt wird.

forderten *Haltung* der Totalhingabe, die Konfrontierung mit Gottes Forderung auf die ganze Existenz. Das mag auch durch Exerzitien oder andere Formen geistlicher Besinnung geschehen können. „Kloster auf Zeit“ jedoch will eben mehr sein als Besinnung, nämlich *Einübung* in eine neue Haltung durch den lebendigen *Vollzug*. Dabei ist auch zu bedenken, daß nicht alles am Klosterleben anders ist als in den Lebenskreisen des Weltchristen, als in Familie, Arbeitsgemeinschaft, Betrieb und Gemeinde. Das Kloster ist all dies zugleich. Daß aber dieser einübende Vollzug dennoch in einer für den Weltlaien nicht alltäglichen Ausnahmesituation geschieht, entspricht hinwiederum einem Grundgesetz jedes großen religiösen Aufbruches: Abraham muß aus seiner Heimat auswandern, Moses steigt auf den Berg, um das Gesetz zu empfangen. Und Jesus selbst zeigt uns durch sein vierzigstätigiges Fasten in der Wüste, daß dieses Grundgesetz auch in der Ordnung des Neuen Bundes noch gilt.

So ist das Mönchtum auch und gerade in dem, worin es anders ist als das Leben des Laien in der „Welt“, dennoch ganz hingeordnet auf den Dienst an seinen Brüdern draußen. Die „Stunde des Laien“ ist voll und ganz auch seine große Stunde, deren Ruf es nicht überhören darf.

J. A. M. SCHOONENBERG

## Gedanken über die Kindertaufe

Für die weitaus meisten Katholiken ist die Kindertaufe kein Problem, hat man doch in der katholischen Kirche die Kinder Jahrhunderte hindurch gleich nach der Geburt getauft. Daher sehen wir das Taufsakrament immer als Kindertaufe, und dieses „Phantasma“ (um scholastisch zu reden) bestimmte Kerygma und Dogma: Die Theologen schweigen über die Glaubensantwort des Täuflings (der Säugling kann ja nicht antworten) und die Prediger reden von einer Taufgnade, die mit der Entwicklungsstufe des Kleinkindes nichts zu tun hat.

Und doch erregte die Kindertaufe zu allen Zeiten Bedenken verschiedener Art. Bald war sie selbst, bald ihre Konsequenzen problematisch. Sie kam schon in der Väterzeit in Übung, doch waren damals die getauften Kinder nicht immer Säuglinge. Die Praxis, erwachsene und führende Christen erst spät zu taufen, erhielt sich noch lange. Tertullian konnte nicht verstehen, warum unschuldigen Kindern das Sakrament der Schuldtilgung gespendet werden sollte: „quid tam festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?“ Das war die vorpelagianische Haltung. Als durch Überwindung des Pelagianismus die Kindertaufe gerechtfertigt war, wurden ihre theologischen Folgerungen problematisch, wie die Geschichte der Erbsündetheologie zeigt. Eine Konzilsaussage von Vienne beweist, daß die dem Kind geschenkte Taufgnade verschieden erklärt wurde<sup>2</sup>. Dem frommen Mittelalter machte die Kindertaufe selbst keinerlei Schwierigkeit. Sie wurde erst wieder zum Problem in der Reformationszeit, und das nicht nur bei den Wiedertäufern. Obwohl die Kindertaufe weitgehend auch bei den Protestantten Brauch ist, wurde doch aus den Prinzipien der Reformation, besonders aus ihrer Auffassung des Glaubens und der Sakramente heraus, Widerspruch erhoben. Ein besonderer Gegner heute, Karl Barth, nennt die Kindertaufe eine Wunde der Kirche<sup>3</sup>.

Obschon die katholische Theologie nur von wenigem, auf reformatorischem Gebiet umstrittenem, unberührt bleibt, waren es doch vor allem pastorale Gesichtspunkte, die zu

<sup>1</sup> De baptismo 18.

<sup>2</sup> Denzinger-Schönmetzer: Enchiridion Symbolorum, Herder 1963 (DS), n. 904.

<sup>3</sup> Besonders in: Die kirchliche Lehre von der Taufe, Zürich 1949.