

Monastische Theologie — eine »praktische« Theologie vor der Scholastik¹

Von Alf Hårdelin

Das Leben der westlichen, lateinischen Kirche war vom 5. bis 12. Jahrhundert geistlich, intellektuell und künstlerisch von den Mönchen beherrscht. Die ersten Klöster Galliens, bereits in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts von Martin von Tours gegründet, wurden während der darauffolgenden Jahrhunderte von großer Bedeutung für Mission und Schulwesen. Im 6. Jahrhundert entstand in Irland ein Mönchtum, das durch Persönlichkeiten wie Columba und Columbanus weit über die Grenze der Insel hinaus Auswirkungen hatte: bis Schottland, England und in große Teile des europäischen Festlands. Noch im gleichen Jahrhundert hat Benedikt in Italien die Mönchsregel ausgearbeitet, die später — ab der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts — für die meisten Klöster Europas maßgebend wurde. Erst um 1100 entstanden andere Formen monastischen Lebens, und gleichzeitig suchten die Zisterzienser zu den nach ihrer Meinung ursprünglichen Absichten Benedikts zurückzukehren. Das 12. Jahrhundert sah ein neues Aufblühen des Mönchtums durch Zisterzienser und Benediktiner, eben zu der Zeit, da die »Scholastik« an den zu dieser Zeit aufkommenden Universitäten ihre ersten Anfänge nahm.

Andere Namen des Früh- und Hochmittelalters, das nicht zu Unrecht »das Zeitalter der Mönche« genannt wird, sind uns allen wohlbekannt. Wir kennen Mönche als Missionare und Kirchengründer überall in Europa: Bonifatius, Willibrord, Ansgar; als Vermittler antiker Bildung und patristischer Theologie während der Karolingerzeit: Alkuin, Hrabanus Maurus; als Dichter, Künstler und Musiker: Notker Balbulus, Tuotilo, Guido von Arezzo; als Historiker: Beda Venerabilis, Otto von Freising; als ideenreiche Anreger der kirchlichen Erneuerung unter der gregorianischen Reformbewegung: Petrus Damiani und vielleicht Gregor VII. selbst; als glühende Mystiker, Prediger und hingebungsvolle Leiter ihrer monastischen Gemeinschaften: Bernhard von Clairvaux, Hildegard von Bingen².

¹ Der vorliegende Artikel ist eine Vorlesung, die an der Theologischen Fakultät der Universität Uppsala im Frühjahr 1984 gehalten wurde. Sie wird hier etwas verkürzt und mit einigen stilistischen Veränderungen und Anmerkungen wiedergegeben. Meine Absicht war, einerseits die heutige Forschungslage bezüglich der »monastischen Theologie« sowohl negativ als auch positiv zu charakterisieren, andererseits methodische Wege zu einer tieferen Kenntnis der Eigenart dieser Theologie anzudeuten. — Für die Übertragung ins Deutsche danke ich herzlich P. Andreas Rask OSB, Niederaltaich.

² Für die allgemeine Rolle und Bedeutung des Mönchtums während der hier angegebenen Zeit wird hingewiesen — neben den gängigen Handbüchern und Nachschlagewerken — auf *Kathleen Hughes*, *The Church in Early Irish Society*, London 1966; *Fr. Prinz*, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* . . . , München 1965; *Chr. Brooke*, *Die große Zeit der Klöster, 1000—1300*, Freiburg i. Br. 1976.

1. Der Begriff »Monastische Theologie«

Läßt sich nun irgendwie angemessen von einer »monastischen Theologie« sprechen, die für diese Jahrhunderte der Mönche kennzeichnend war? Die üblichen Handbücher der Dogmen- und Theologiegeschichte geben uns kaum Auskunft über eine solche Theologie. Mit wenigen raschen Schritten eilen sie von den Lehrstreitigkeiten der Väterkirche zu Anselm, der zwar Mönch war, aber gewöhnlich als »Vater der Scholastik« angesehen wird. Häufiger interessieren sich die Dogmenhistoriker lediglich für einige Kontroversen des 9. Jahrhunderts über die Eucharistie, die Christologie und die Prädestination, an denen gewiß Mönche beteiligt waren. Von einer »monastischen Theologie« ist jedoch kaum die Rede, höchstens davon, was gelegentlich »vorscholastische« Theologie genannt wird — eine Theologie also, die noch keine scholastische Theologie im eigentlichen Sinne darstellt, die eben nur als eine Vorstufe bezeichnet werden könnte³.

Das mangelnde Interesse der Dogmen- und Theologiehistoriker an diesen monastischen Jahrhunderten gründete m. E. in ihrer besonderen Einstellung zu Dogma und Theologie. Sie haben nicht die Absicht, die christlichen Glaubensdokumente in ihrer vollen und reichen Breite darzustellen, sondern sich darauf ausgerichtet, die historisch-genetische Entfaltung der Lehrsätze, des Dogmas, aufzuzeigen. Von einer festgelegten Auffassung der »wissenschaftlichen« Theologie im Gegensatz zur »Verkündigung« und »Predigt« ausgehend, haben sie sich auf ein Studium der *spekulativen* Theologie und ihres begrifflich verfeinerten Bausystems beschränkt. Wird die Theologie nur so verstanden, muß man wohl zugestehen, daß die Jahrhunderte zwischen den frühchristlichen Lehrstreitigkeiten und Konzilien und der heranwachsenden Scholastik verhältnismäßig uninteressant sind. Ein anderes Verständnis der Theologie wäre jedoch denkbar: denn auch die ordentliche tägliche Lehrverkündigung in Predigt und Schriftauslegung könnte von Interesse sein, sogar die Bezeichnung »Theologie« verdienen⁴. Auch ohne offenkundige spekulative Errungenschaften und spektakuläre Meinungsäußerungen nachweisen zu können, müßte es theologischen Texten nicht unbedingt an tiefer Einsicht und Originalität mangeln.

Der Begriff »monastische Theologie« ist als wissenschaftlicher Fachausdruck verhältnismäßig späten Datums; erst vor etwa 30 Jahren wurde er formuliert und in die Literatur aufgenommen⁵.

Was wird darunter verstanden, und wie unterscheidet sich diese Theologie von der später — ab dem 12. Jahrhundert — aufkommenden scholastischen Theologie? Die »monasti-

³ Solche Standardwerke sind z. B. G. Aulén, *Dogmhistoria*, Stockholm 1917 und spätere Ausgaben; M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg 1935 und spätere Neudrucke.

⁴ Siehe W. Beinert, *Theologie und christliche Existenz*, in: *Catholica* 30(1976), S. 101; F. Vandenbroucke, *La divorce entre théologie et mystique, ses origines*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950), S. 289–372.

⁵ Der Begriff »monastische Theologie« dürfte wohl zuerst von P. Jean Leclercq formuliert worden sein. In seinem Buch »L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge«, Paris 1957; deutsche Übersetzung: »Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters«, Düsseldorf 1963, gab er eine erste, grundlegende Einführung in diese Theologie und ihre Kennzeichen. Für die weitergehende Diskussion siehe: *Derselbe*, *A propos de 'La renaissance du XIIe siècle'. Nouveaux témoignages sur la 'théologie monastique'*, in: *Collectanea Cisterciensia* 40(1978), S. 65–72.

sche Theologie« ist eine von den Mönchen in den Klöstern betriebene Theologie — also nicht eine Theologie über Mönche und Mönchsleben; eine solche gibt es zwar auch — so wie scholastische Theologie und Philosophie eine von Schulmeistern an den Universitäten der Städte betriebene Theologie und Philosophie war. Dadurch wird der Unterschied zwischen den beiden vor allem soziologischer Art: Sie gehören verschiedenen Umwelten an, die voneinander differierende Lebensformen und Tätigkeiten aufzeigen und infolgedessen auch unterschiedliche Akzente und Funktionen haben.

Die Mönche lebten in ihren Klöstern, wo sie — von der »Welt« getrennt — ein kontemplatives Leben der Gottsuche führten. Die Schulmeister lebten in den Städten, wo sie in den damals aufkommenden Universitäten unterrichteten. Ab dem 13. Jahrhundert waren sie auch öfters Angehörige der neuen Bettelorden. Trachteten die Mönche vom Glauben aus nach der geistlichen Weisheit (*sapientia*), so suchten Lehrer und Studenten an den Universitäten nach der begrifflichen Klarheit, die sie durch Infragestellen und kritische Prüfung mit Hilfe philosophischer Methoden gewinnen wollten. Bemühten sich die Mönche um die geistliche Erfahrung (*experientia*), so erstrebten die Scholastiker das rein intellektuelle Wissen (*scientia*). Doch geht es hier mehr darum, unterschiedliche Schwerpunkte zu setzen, weniger um Gegensätze und Gegensätzlichkeiten⁶.

Die monastischen Verfasser sind nicht weniger begabt oder gar unwissender als die Scholastiker. Doch können sie oft Angst haben vor dem, wozu die hochmütige Vernunft oder die nur intellektuelle Neugier (*curiositas*) verführen könnten; sie vermissen darin die Ehrfurcht vor Gottes Mysterium. »Es gibt viele«, stellt Abt Gottfried von Admont im 12. Jahrhundert fest, die wie der Apostel Johannes »ihr Haupt, das ist ihre intellektuelle Aufmerksamkeit, an die Brust Jesu lehnen«, nämlich an die Heilige Schrift, »die aber doch bei dem Mahl nicht anwesend sind. Sie bemühen sich zwar, die Tiefen der Heiligen Schrift zu erforschen und kennenzulernen, aber sie tun es nicht um Gottes willen, sondern um ihrer selbst willen, um so immer mehr Ehre und Ruhm vor den Menschen zu gewinnen. Solches ziemt sich denjenigen nicht, die Gott wirklich lieben«, setzt Gottfried fort. »Die Johannes« — dem Vorbild aller mittelalterlichen Mystiker — »nacheifern wollen, müssen Kenntnis der Heiligen Schrift erstreben, aber nur, um so eine größere Einsicht in Gott zu erreichen und um in der Schrift Gottes Herz zu finden, diesen Sinn für Gott, der ihren innerlichen Menschen lebendig macht.«⁷

Wenn auch in dieser und manch ähnlicher Aussage ein gewisses Mißtrauen gegenüber der scholastischen Wissensbegierde zu spüren ist, einer Begierde, die sich so leicht in einen intellektuellen Snobismus verwandeln kann, so darf man doch nicht vergessen, daß viele der großen Scholastiker, wie Thomas von Aquin und Bonaventura, ganz bestimmt Mystiker waren. Auch für Thomas war der Glaube, wie er sagt, »wie ein süßer Vorgesmack der Gotteskenntnis, die uns in dem künftigen himmlischen Leben selig machen wird.«⁸ Zu diesem himmlischen Ziel wollten ganz sicher sowohl Mönche wie Scholastiker die Menschen führen, innerhalb und außerhalb sowohl der Klöster wie der Universitäten.

⁶ Siehe J. Leclercq, 1957, Introduction.

⁷ Gottfried von Admont, Hom. Dom., 51, in: PL 174, 339 B—C.

⁸ Thomas von Aquin, Compendium theologiae, pars 1, cap. 1.

Aus dem, was bis jetzt gesagt wurde, versteht man vielleicht, daß die monastische Theologie eine wahrhaft »praktische« Theologie ist. Sie ist eine Theologie *aus* der Praxis und *für* die Praxis; sie ist aus dem praktischen geistlichen Leben der Klöster hervorgegangen; sie nährt sich daraus, aber findet auch ihren Zweck und ihr Ziel in eben diesem Leben. Aus diesen beiden Beziehungen zur Praxis erhält sie ihren Charakter. Diese Praxis bestimmt die Gattungen und Formen dieser Theologie, gibt ihr die spezifischen inhaltlichen Strukturen und prägt ihre sprachliche Form.

Die Mönchspraxis läßt sich in der *Regula* des heiligen Benedikt studieren. Vor mehreren Jahrhunderten für die abendländischen Klöster normierend, kodifiziert die *Regula* im Grunde ein klassisch-monastisches Gemeingut. Drei Tätigkeiten regeln dabei in etwa gleichmäßigen Zeitabständen den Tag des Mönches: das *opus dei*, der gemeinsame Gottesdienst im Chor, für Benedikt so wichtig, daß ihm nichts vorgezogen werden darf; die *lectio divina*, die geistliche Lesung des Wortes Gottes; sodann *labor*, von Benedikt als manuelle Arbeit verstanden⁹. Unter Gottesdienst wird selbstverständlich auch schon die Eucharistie verstanden. Jedoch wurde in den Klöstern die Messe erst allmählich täglich gefeiert — in der alten Kirche und im frühen Mittelalter war die Messe ein Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen. Der für die Mönche bezeichnende Gottesdienst ist das *officium*, das Stundengebet, das im Chor zu verschiedenen Stunden des Tages und der Nacht gemeinsam verrichtet wurde. Die gesungenen Psalmen, Hauptbestandteil des Stundengebetes, wurden in der ältesten monastischen Tradition nicht nur als Lobgesänge an Gott, sondern auch als *sein* Wort an die Versammelten angesehen. Damit man Gott »mit Einsicht«, wie es in einem Psalm heißt, loben kann, muß man die Worte mit der Aufmerksamkeit des Geistes und des Herzens aufnehmen und in der Meditation sich ihre innere Nahrung zunutze machen¹⁰.

Vom Gottesdienst zur *lectio divina* ist es nur ein Schritt: Diese Lesung ist ja das meditative Lesen der heiligen Texte im Gebet und im Suchen des Angesichtes Gottes. Später wurde aus dieser geistlichen Lesung allzu oft ein Studium geistlicher und theologischer Bücher im allgemeinen. In der älteren Tradition aber war die *lectio divina* eben eine meditative Lesung der heiligen Schriften sowie zusätzlich der Väterauslegungen. Wichtig ist es hier, den Zweck dieser Lesung nach klassisch-monastischer Auffassung zu beachten: sicher wollte man verstehen; denn man kann nicht lieben, was man nicht kennt. Aber im Grunde handelt es sich darum, dadurch diese Lesung Gott zu finden, um in der Liebe zu ihm belebt zu werden und seine Süße zu kosten¹¹.

Das dritte Moment in der Praxis der Mönche, die Arbeit, ist tatsächlich von Bedeutung für das Verständnis der monastischen Theologie. Die Arbeit — für Benedikt, später wie-

⁹ Siehe A. de Voüé, *La Règle des Saint Benoît*, T. 7, Paris 1977, S. 184—248, 334—350.

¹⁰ Siehe z. B. *Smaragdus*, *Diadema monachorum*, cap. 1—2. Von der Bedeutung des Offiziums in den Klöstern siehe Literaturangabe unter 9; A. de Voüé, *Le sens de l'office divin d'après la Règle de Saint Benoît*, in: *Revue d'ascétique et de mystique* 42(1966), S. 289—404, und 43(1967), S. 21—33; *Derselbe*, *Prayer in the Rule of Saint Benedict*, in *Monastic Studies* 7(1969), S. 113—140.

¹¹ Für die *lectio divina* siehe: J. Rousse, *Lectio divina et lecture spirituelle*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, T. 9, Paris 1976, Sp. 470—487; B. Calati, *La 'lectio divina' nella tradizione monastica benedettina*, in: *Benedictina* 28(1981), S. 407—438.

der für die Zisterzienser vor allem die Handarbeit — diente nicht nur dazu, die Versorgung zu sichern und die äußeren Bedingungen für das klösterliche Leben zu schaffen. Sie war auch ein Dienst vor Gott und vor allem eine geistliche Übung, eine Askese der äußeren und inneren Zucht des Menschen. Dadurch lernt der Mensch Demut und Schlichtheit. Die Handarbeit erinnert an das Leben außerhalb des Paradieses unter der Bedingung, vom Schauen des Angesichtes Gottes verbannt zu sein — wenn auch diese Arbeit vor Gott und wegen des eigenen und des Wohles der anderen willen verrichtet werden muß¹².

2. Die Gattungen der monastischen Theologie

Was oben gesagt wurde, beschreibt kurz die Praxis, aus der die monastische Theologie herausgewachsen ist und in die sie wiederum hineinführt: die Praxis also, der sie dienen will. Der Sitz im Leben dieser Theologie ist nicht das scholastische Disputieren, sondern das kontemplative Gottsuchen. Somit sind auch ihre Formen und literarischen Gattungen angezeigt, in denen sie ihren eigentlichsten Ausdruck findet. Viele würden wohl heutzutage zögern, diese Formen als Theologie, als Theologie nach unserem Verständnis, zu bezeichnen. Im Grunde haben wir alle einen von der Scholastik her geprägten Theologiebegriff. Sprachlich gesehen ist Theologie für uns eine recht abstrakte, nüchterne und begriffsbetonte Prosa, mehr etwas für den Schreibtisch und die Studierkammer als für den Chor und den Gebetsraum. Jedoch müssen wir diese zwangsläufigen Vorstellungen aufgeben, daß es immer und unter allen Umständen so sein muß, wenn wir die monastischen — übrigens auch die meisten patristischen — Texte lesen und verstehen möchten. Tun wir dies, dann stellen wir bald fest, daß auch eine poetische und literarische Sprache voll imstande ist, einen sehr klaren Gedanken auszudrücken und eine tief reflektierte Verwendung der Worte zu leisten. Wenn Ordnung des Denkens, Klarheit des Schauens und die folgerichtige Anwendung der Grundprinzipien im Reden über die göttlichen Dinge Kriterien einer Theologie im eigentlichen Sinne sind, dann gibt es auch eine monastische Theologie — wenn auch in Formen, die uns ungewohnt sind.

Was sind nun die wichtigsten und die am typischsten Gattungen, die diese Theologie kennzeichnen? Ich möchte zuerst die erwähnen, die sich ganz offensichtlich von dem unterscheiden, was *wir* unter Theologie verstehen. Ich denke an die in den Klöstern so reichlich strömende liturgische Dichtung: die vielen Hymnen, Sequenzen und Tropen, dazu an die lateinische und volkssprachliche Bibeldichtung des frühen Mittelalters. Diese Dichtung verrät deutlich ihren Ursprung aus dem Gottesdienst und dem nachsinnenden Bibelstudium. Doch ein rein *subjektives* Gefühl kommt da sehr wenig zu Tage. Die Begeisterung und die Eindringlichkeit dieser Dichtung entspringen ganz und gar der Feier und der Betrachtung der göttlichen Geheimnisse. Diese will man besingen, nicht die eigene Seligkeit. Eine Analyse dieser Texte kann erweisen, daß sie oft subtile und gut verarbeitete theologische Einsichten enthalten¹³. Auch die vielen biographischen und historischen

¹² Siehe A. de Vogüé, 1977, T. 7, passim.

¹³ Siehe W. von den Steinen, Der Kosmos des Mittelalters. Von Karl dem Großen zu Bernhard von Clairvaux, 2. durchgesehene Auflage, Bern und München 1967, S. 138—146; A. Hårdelin, Munkarna och litteraturen under

Werke dieser Zeit sind stark vom Bibelstudium geprägt. Hier geht es nämlich nicht um — nach heutigem Verständnis — »objektive« Geschichtsschreibung: *historia magistra vitae* hatte schon Cicero formuliert, und so meinten es auch die Mönche. Chroniken und Lebensbeschreibungen werden Lehrmeister zum Leben, wenn das menschliche Leben mit seinem Gehorsam und Ungehorsam, seiner Treue und Falschheit, seinem Vollkommenheitsstreben und Scheitern in die Geschichte Gottes eingefügt wird, in eine Geschichte, in der jeder Mensch und jeder Zeitabschnitt eine Rolle spielen. So werden diese Dokumente zum Ausdruck auch einer theologischen Grundauffassung und einer christlichen Lebensdeutung¹⁴.

Die für das Mönchtum bezeichnendsten literarischen Formen sind jedoch die Predigten oder die Predigtsammlungen und die Bibelkommentare. Diese Formen unterscheiden sich in bezug auf Sprache, Inhalt und Entstehungsweise nicht wesentlich voneinander. Sowohl die Predigt als auch der Bibelkommentar wurzeln im Wort Gottes, das im Gottesdienst verkündet und gefeiert und in der *lectio divina* meditiert wird. Die Bibelkommentare sind keine Schreibtischprodukte über die Bibel, als wäre sie eine religionsgeschichtliche Urkunde. Wie die Predigten wollen auch die Kommentare theologische Auslegungen und anleitende Anweisungen sein¹⁵. Viele dieser Kommentare zeigen auch in ihren überlieferten Formen deutlich, daß sie ursprünglich auf Verkündigungssituationen zurückgehen. Predigtreihen über ganze Bücher der Bibel nach dem Prinzip der *lectio continua* waren nichts ungewöhnliches in den mittelalterlichen Klöstern. Das bekannteste Beispiel bietet wohl — unter vielen anderen — die Predigtserie des heiligen Bernhard von Clairvaux über das Hohe Lied¹⁶. Predigten und Bibelkommentare haben also beide ihre Quelle in der gottesdienstlichen und meditativen Praxis. Um Anregung und Anleitung zu einem vertieften Gottsuchen zu sein und so diese Praxis auch bei anderen zu fördern, wurden sie ausgezeichnet und ausgearbeitet, abgeschrieben und verbreitet.

Die bis jetzt erwähnten Gattungen und Formen sind zweifelsohne für die Mönche des Hochmittelalters und ihre Theologie ganz repräsentative Kennzeichen. Die systematische Theologie, so wie wir sie verstehen mit ihrer charakteristischen Aufteilung in thematische Traktate, ist im wesentlichen eine Schöpfung der Scholastik und ein Ausdruck ihrer besonderen Arbeitsmethoden. Gewiß gibt es auch von Mönchen verfaßte Traktate thematischer Art, z. B. über die Sakramente oder über verschiedene psychologische und moral-

äldre medeltid, in: *Kyrkohistorisk arsskrift* 79(1979), S. 21—31; *Derselbe*, Herden som blev diktare . . . , in: *Signum* 5(1979), S. 253—256.

¹⁴ Siehe E. Catherine Dunn, The Saint's Legend as History and as Poetry, in: *The American Benedictine Review* 27(1976), S. 357—378; J. W. Earle, Typology and iconographic Style in Early Medieval Hagiography, in: *Studies in the Literary Imagination* 8(1975):1, S. 15—46; G. Strunk, Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende . . . , München 1970 (Medium Aevum 12).

¹⁵ Siehe J. Leclercq, 1957, Kap. 8: Generes.

¹⁶ Über die vielen, meist monastischen Auslegungen des Hohen Liedes, siehe Fr. Ohly, Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hohelied-Auslegung des Abendlandes bis um 1200, Wiesbaden 1958; *Derselbe*, Geist und Form der Hoheliedauslegung im 12. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 84(1954/1955), S. 181—197. Unter anderen Bibelkommentaren mit einer »homiletischen Vorgeschichte« kann genannt werden *Paschasius Radbertus*, *Expos. in Matheo*, in: PL 120, neu ediert von B. Paulus, in: CCCM 56.

theologische Fragen. Von Petrus Damiani, der um die Mitte des 11. Jahrhunderts tätig war, haben wir fast fünfzig solche Traktate, und dennoch war er einer der schärfsten Gegner der aufkommenden Dialektik. In der Regel sind jedoch diese monastischen Traktate kaum systematisch, sondern ihrer Art nach mehr bibeltheologisch. Sie benutzen die Sprache der Bibel und nur ausnahmsweise die für die Scholastik typische abstrakte, philosophisch geprägte Terminologie. Ist der scholastische Traktat durch Distinktionen und analytische Unterscheidungen gekennzeichnet, so ist die monastische Theologie synthetisch und integrierend. Sie ist gleichzeitig Exegese *und* Dogmatik, liturgische Theologie über die sakramentalen und christologischen Geheimnisse *und* Moraltheologie für diejenigen, die Christus nachfolgen. Als eschatologische Theologie des Unterwegs-Seins und des Zieles erweist sich schließlich die monastische Theologie als eine Theologie des auf Gottes Handeln in der Geschichte ausgerichteten *Glaubens*, der auf endgültige Erfüllung der Verheißungen wartenden *Hoffnung*, der in kirchlicher Eintracht und brüderlicher Verantwortung gelebten *Liebe*.

Diese praktische, die Bibel auslegende Mönchstheologie entbehrt dennoch nicht jeglicher Systematik oder Struktur, auch wenn sie uns im Vergleich zu einer späteren Theologie als sehr schlicht — »unsophisticated« — und »vorwissenschaftlich« vorkommt. Sie hat wirklich — wenigstens bei vielen ihrer Vertreter — eine feste Gedankenstruktur und eine gar nicht zufällige Systematik, die allerdings im Text selten direkt ins Auge fällt. Wie Anfangs erwähnt, wurde dieser Zusammenhang bisher von der Forschern kaum beachtet, doch zeigen sie heute ein zunehmendes Interesse an diesen früher so vernachlässigten Schriften. In dem Maße, in dem die kerygmatische Theologie der Kirchenväter Beachtung gefunden hat, erkannte man allmählich, daß die monastische Theologie die Vätertheologie im Mittelalter fortführt. Eine ganze Reihe von Studien ist während der letzten zwei bis drei Jahrzehnte veröffentlicht worden, die zumindest die Voraussetzungen dafür geschaffen haben, sich mit Erfolg diesen Texten zu nähern. Dabei ist neben mehreren anderen katholischen wie protestantischen Forschern vor allem der Benediktiner Jean Leclercq durch seine vielen wichtigen Forschungen und Editionen bahnbrechend gewesen¹⁷.

Wir wissen also heute mehr als nur vor einigen Jahrzehnten über die Praxis, aus der diese Theologie erwachsen ist und die ich angedeutet habe. Die Prinzipien der Exegese der Kirchenväter und der Mönche sind auch soweit heute geklärt, daß man nicht mehr über deren Bibelauslegung als gewiß »fromm«, jedoch ganz beliebig, unreflektiert und voller Phantasie ironisch reden darf¹⁸. Spätere Theologen haben den Mönchen hin und wieder vorgeworfen, daß sie ihren Gedanken oft eine zu schöne literarische Form gegeben hätten. Aber es läßt sich leicht zeigen, daß die kunstvolle Form bei einem Bernhard von Clairvaux nicht bloß eine ästhetische Ausschmückung, sondern mit der syntaktischen Form seines Den-

¹⁷ Siehe oben Anm. 5 und die 629 Nummern umfassende Bibliographie der Schriften Jean Leclercqs, Washington, D. C. 1973 (Cistercian Studies Series 23), S. 215—264. Andere erwähnenswerte Forscher sind z. B. Inos Biffi, Benedetto Calati, Hilary Costello, Charles Dumont, Claudio Leonardi und Gregorio Penco.

¹⁸ Siehe vor allem *H. de Lubac, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, T. I: I—II: II, Paris 1959—1964 (Théologie 41, 42, 59); *Fr. Ohly*, Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977; *H. J. Spitz*, Die Metaphorik des geistlichen Schriftsinnes . . . , München 1972 (Münstersche Mittelalterschriften 12).

kens eng verbunden ist¹⁹. So kann man an die Eigenart dieses Denkens nicht anders herankommen als durch eine genaue philologische Analyse der Sprache, der Worte und der Formgebung²⁰. Die Struktur des Denkens ist m. E. in der monastischen Theologie mehr als in anderen Theologien *eins* mit dem sprachlichen Ausdruck und der literarischen Form. Es gibt hier darum keinen anderen Weg, um das Gemeinte zu erreichen, als den sprachlichen Zeichen größte Aufmerksamkeit zu widmen. Dies ist durchaus einsichtig, wenn man bedenkt, wie diese Struktur wesentlich herausgewachsen ist aus dem meditativen »Kauen« und »Essen« des Brotes, das für die Mönche das Wort Gottes ist.

3. Systematik und innere Struktur

Wir wissen also heute recht viel von der »Sprach- und Formlehre der monastischen Theologie« — wenn ich mich so ausdrücken darf. Doch ist es immer noch schlecht gestellt, wenn es zu ihrer inneren Struktur kommt, zu ihrer eigenen, innewohnenden Systematik. Aus jüngster Zeit liegt zwar eine Reihe von Monographien und Aufsätzen über die »Theologie« oder über die »Lehre« einzelner monastischer Verfasser vor, zu unterschiedlichen Themen. Jedoch gehen diese Studien — mit einzelnen Ausnahmen — an die Schriften der Mönche heran mit Methoden und Fragestellungen, die den monastischen Verfassern nicht gerecht werden, sondern von der Theologie späterer Zeit herrühren²¹. Mit einigen Beispielen soll hier gezeigt werden, wie dabei verfahren wird und welche Ergebnisse erzielt werden. So wollte man, wie Wolfgang Beinert, über die Ekklesiologie eines Rupert von Deutz, eines wirklich bedeutenden Benediktinerexegeten aus dem beginnenden 12. Jahrhundert, schreiben, oder wie Réginald Grégoire, über die Sakramentenlehre des etwa zeitgenössischen italienischen Benediktiners Bruno von Segni²². Bald wird festgestellt, daß weder Rupert von Deutz noch Bruno von Segni einen ekklesiologischen Traktat kennen. Diese Mönchstheologen geben keine zusammenfassende, systematisch durchgearbeitete Darstellung der Kirche oder der Sakramente, ebensowenig der Sakramentenlehre im allgemeinen oder eines einzelnen Sakramentes. Dagegen finden sich überall in den behandelten Schriften verstreut einzelne ekklesiologische oder sakramententheologische Aussagen. Solche werden dann aus ihrem Zusammenhang losgelöst, angenehm und schön geordnet; vielleicht wird gar versucht, diese Fragmente zu einer Art Systematik zusammenzustellen²³. Das so gewonnene Bild wird sodann verglichen mit

¹⁹ Siehe *J. Leclercq*, *Essais sur l'esthétique des S. Bernard*, in: *Studi Medievali* Ser. III:9(1968), S. 688—728.

²⁰ Eine solche analytische Methode habe ich versucht in: Fran 'bibelutläggande homilia' till 'tematisk predikan'. En filologisk-litterär studie, in: *Predikohistoriska perspektiv*, Stockholm 1982, S. 133—182.

²¹ Zu diesen Ausnahmen zählt irgendwie *M. Magrassi*, *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Roma 1959; der Verfasser zeigt darin die grundlegende Bedeutung der heilsgeschichtlichen Perspektive in den Werken Ruperts.

²² *W. Beinert*, *Die Kirche — Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodinensis und Gerhoch von Reichersberg ...*, Münster 1973 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F. 13); *R. Grégoire*, *Brune de Segni. Exégète médiéval et théologien monastique*, Spolete 1965 (Centro italiano di studi sull'alto medioevo 3).

²³ Hier eine typische Äußerung dieser Art, von *A. Hallier*, *The Monastic Theology of Aelred of Rievaulx*. An

den verschiedenen gleichzeitigen scholastischen Schulen. Ein solcher Vergleich könnte doch klarstellen, daß der monastische Verfasser zwar die Schuldebatte seiner Gegenwart kennt und sich zugeeignet hat, aber auch, daß er kaum etwas Neues bietet als *spekulative* Theologie.

Eine derartige Forschung scheint also recht geringe Ergebnisse dem anbieten zu können, der an der monastischen Theologie und ihrer Eigenart interessiert ist. Jedoch sagen sie uns wohl mehr über die bei diesem Studium verwendeten Methoden als über die Quellen selbst. Mit solchen Forschungsmethoden wird es nämlich nicht möglich sein, die ihnen innewohnende Eigenart aufzuzeigen. Man geht an die Quellen heran, als könnten sie möglicherweise das *Material* einer Theologie enthalten, ein Material, das einen theologischen Wert erst dann erhält, wenn es in einer *anderen* Form als in der von den Verfassern selbst genommen strukturiert wird.

Müßte man nicht die Texte viel mehr ernst nehmen: Nicht als unbearbeitetes Material für eine Theologie, deren Form nicht mehr jene der Quellen ist? Müßte man nicht, anstatt die Texte zu zerstückeln und die so erhaltenen Teile nach einem neuen und fremden Muster zusammenzufügen, einfach davon ausgehen, daß die Verfasser sehr wohl wußten, wie sie vorgehen wollten: Es ist ja durchaus möglich, daß verschiedene Themen in *einem* Zusammenhang dargestellt wurden, eben weil sie, nach Meinung der Verfasser, tatsächlich zusammengehören und sich voneinander nicht trennen lassen. Kann und darf man als moderner Forscher wirklich einen so »unkritischen« methodischen Ausgangspunkt haben? Man könnte jedenfalls versuchen, davon auszugehen, daß die hier vertretene Methode — hypothetisch betrachtet — adäquat und praktikabel ist und zu neuen Ergebnissen führen könnte.

Es scheint mir passend, hier ein Beispiel monastischer Bibelauslegung zu geben, um daraus einige vorläufige Beobachtungen abzuleiten. Dafür bietet sich der Abschnitt aus einem Kommentar zur Apokalypse gut an. Die Schrift stammt aus der Mitte des 8. Jahrhunderts, von Ambrosius Autpertus, Abt von Volpiano, verfaßt. Neben Beda Venerabilis war Ambrosius wohl der vornehmste und am meisten typische Bibelkommentator des Jahrhunderts²⁴. Ambrosius legt Apk 2, 7 in der Weise aus, daß sein Text ebenso gut eine Predigt sein konnte (die Bibelhinweise in Klammern sind nicht vom Verfasser):

Wer überwindet, dem will ich zu essen geben vom Baum des Lebens, der im Paradies Gottes steht. (2, 7) Daß der Baum des Lebens die Weisheit Gott Vaters ist, bezeugt Salomo, der sagt: »Wohl dem Menschen, der Weisheit erlangt« (Spr 3, 13). »Ein Baum des Lebens ist sie allen, die sie ergreifen« (Spr 3, 18). Daß aber diese Weisheit Gottes Sohn ist, bezeugt der Apostel, wenn er sagt: »Christus ist Gottes Kraft und Gottes Weisheit« (1 Kor 1, 24). Mit Recht wird er der Baum des Lebens genannt, denn in seinem Fleische ist er »an Wasserbächen« (Ps 1, 3) gepflanzt, das ist an den schnell verfließenden Stunden

Experimental Theology, Shannon 1969 (Cistercian Studies Series 2), S. 162: »An examination of his (Aelreds) works reveals a doctrinal unity. But to guard against misconception, we should point out that a synthesis is not elaborated in the way we understand a synthesis today. Nowhere in his works will we find a complete and methodic presentation of it. Therefore we have had to reconstruct and arrange such a synthesis, something which seems to be required by his whole work.«

²⁴ Über Ambrosius Autpertus, siehe *J. Winandy*, Ambroise Autpert, moine et théologien, Paris 1953.

und Tagen, Monaten und Jahren unserer Sterblichkeit, und in seiner Gottheit wird er den Glaubenden wie die Frucht der ewigen Sättigung bewahren. Schön wird er Baum des Lebens genannt, denn in diesem Leben bewahrt er unter dem Schutz seines Schattens seine Auserwählten vor der Hitze der Laster, und in der künftigen Seligkeit wird er denen, die ihn ersehnen, das Mahl des ewigen Schauens bereiten . . .

Was verstehen wir unter dem Paradies, in dem er selbst der Baum des Lebens ist, wenn nicht das ewige Leben, das am Baum des Lebens zu finden ist? Hierzu sagt das Leben selbst zum Vater: »Das aber ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, erkennen, und den du gesandt hast, Jesus Christus« (Joh 17, 3) Darum ist er derselbe, der vom Baum des Lebens dem schenkt, der überwindet, und der selbst dieser Baum des Lebens ist, von welchem er Gaben austeilt, und der selbst von diesem Baum die Frucht ist, die er schenkt . . .

Aber was bedeutet es, im Paradies dieses Zeitalters vom Baum des Lebens zu essen, wenn nicht das Sakrament des Leibes und Blutes unseres Mittlers zu empfangen? Derselbe, der das Brot des Lebens ist, das vom Himmel herabgekommen ist, ist eben auch unter allen Freunden des Paradieses der Baum des Lebens, der durch die menschliche Natur hier seine Wurzeln geschlagen und Frucht getragen hat. Hierzu sagt er den Juden: »Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter haben das Manna in der Wüste gegessen und sind gestorben; dies aber ist das Brot, das vom Himmel kommt, damit jeder, der davon ißt, nicht stirbt« (Joh 6, 48—50).

Ihr müßt wissen, daß nur diejenigen, die überwinden, teilhaft werden des Mahles, das das Sakrament des Herrn ist, die nämlich, die es nicht unwürdig, sondern in rechter Weise empfangen. Denn so muß man das oben zitierte Herrenwort verstehen: »Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm« (Joh 6, 56). Unausgesprochen: Wer mein Fleisch ißt, so wie es sich gebührt, und mein Blut trinkt, so wie es sich gebührt. Und was bedeutet das? Wie es sich zu essen gebührt, und zu trinken, wenn nicht mit jenem Glauben und jener Reinheit des Herzens, die zur Nachfolge seines Leidens gehören? Viele empfangen nämlich diese Speise unwürdig (1 Kor 11, 27). Und weil sie nicht empfangen, wie es sich gebührt, gewinnen sie nicht das Leben, sondern, eben durch das Empfangen, den Tod²⁵.

Dies alles hört sich fromm und biblisch an, wie immer bei monastischen Texten. Allerdings darf dies kein Grund sein, sie außer acht zu lassen. Einige Beobachtungen können hier nämlich gemacht werden. Schon beim ersten Durchlesen eines Textes wie diesem fällt sofort auf, wie häufig Bibeltex te und Bibel andeutungen vorkommen. Im zitierten Text sind es wenigstens zehn. Sprachlich ist der Text sehr homogen, ganz von der konkreten, bildmäßigen Sprache der Bibel geprägt.

Ein näheres Betrachten dieses Textes aber zeigt auch — wie auch andere monastische Texte —, daß die Art und Weise, die Bibel zu benutzen, eine andere ist als in der späteren Theologie und in der durch die Scholastik entstandenen thematischen Predigt²⁶. Für den Scholastiker bietet die Bibel das Thema der Predigt. Darüber hinaus wird sie als Beweis

²⁵ *Ambrosius Aupertus*, *Expos. in Apoc.*, ed. R. Weber, Turnholti 1975 (CCCM 27), S. 110—112.

²⁶ Siehe *A. Härdelin*, 1982, S. 146—151, 163—169, 174—179.

oder Beleg dafür benutzt, was der Verfasser in seiner kunstvoll gegliederten Ermittlung sagen will. So verhält es sich kaum in diesen monastischen Texten. In ihnen wächst vielmehr der Gedanke aus der Arbeit mit dem biblischen Text hervor. So bildet sich ein Muster heran, und es werden Zusammenhänge geklärt, eben mit und durch den Umgang mit der Bibel, Zusammenhänge die besonders intensiv durch die benutzten Vokabeln und Bilder zum Vorschein kommen. Die Worte sind Träger von Geheimnissen, die sie dem Meditierenden offenbaren. Die Bildersprache wird nicht in eine eindeutige, begriffliche Sprache übersetzt, sondern sie zeigt dem Mönch ihre *Stärke* eher in der Unergründlichkeit, in der Tiefe und Vielschichtigkeit, die sie eben in ihrer Bildlichkeit und Konkretion besitzt.

Gibt es aber eine Systematik oder eine Struktur in Texten wie diesen, oder ist alles nur ein unkontrolliertes Strömen loser Assoziationen? Einer späteren systematischen Theologie muß der zitierte Text des Ambrosius Autpertus verblüffend und unbefriedigend vorkommen — nicht nur, weil er manches ohne richtige Argumentation oder ohne regelrechte Beweisführung einfach »behauptet«, sondern auch, weil er scheinbar naiv und vorwissenschaftlich Elemente »vermischt«, die wir auf unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen aufteilen würden. Gewiß haben wir es hier mit einer *Schriftauslegung* zu tun — ob nun der Verfasser heutzutage einer wissenschaftlichen Prüfung standhalten könnte oder nicht! In unserem Text gibt es dazu verschiedene *dogmatische Aussagen* zur Christologie und Ekklesiologie, zur Sakramentenlehre und Eschatologie, und auch mehr *ethische Behauptungen* über die persönlich-ethischen Voraussetzungen eines rechten Feierns des Sakramentes des Leibes und Blutes des Herrn. Die oben erwähnten Forscher würden diese verschiedenen Elemente des Textes voneinander trennen, um sie dann nach einem systematischen Modell neu zusammenzustellen.

4. *Geschichte und Mysterium*

Ist es nun aber so, daß unser geläufiges theologisch-systematisches Schema für monastische Texte nicht zutreffend ist, dann müssen diese wohl eine andere, eine eigene Systematik haben, oder wenigstens eine eigene Struktur. Hier soll jetzt versucht werden, diese Struktur anzudeuten, die in den monastischen Texten zum Ausdruck kommt. Eine Analyse ergibt, daß ihre grundlegende Form der Gedanken eine geschichtliche, oder — wie wir heute sagen würden — eine heilsgeschichtliche ist²⁷.

Die Geschichte ist Gottes Geschichte mit der Welt: Von der Schöpfung zum Schauen, oder, wie im oben zitierten Text, vom Paradies zum Himmel, dem wieder geöffneten Paradies. Diese Geschichte ist beherrscht von Gottes Heilsplan, von seiner *Oikonomia*. Darum ist auch der Sohn in dieser Geschichte beständig anwesend und wirksam. Er, der in der Vollendung der Zeiten alles in seiner Person zusammengefaßt hat, wird dadurch der Schlüssel zum Verstehen dieser ganzen Geschichte, zum Verstehen von allem Ge-

²⁷ Einige Forscher haben schon dieses Verhältnis beobachtet, ohne jedoch die methodischen Folgerungen daraus zu ziehen, so z. B. A. Hallier, 1969, S. 64 f und 102 f.

schaffenem und Geschriebenem, denn in ihm bekommt alles Sinn und Zusammenhang. Der Alte Bund wird zum Vorbild, das in seiner Person, in seinem Leben, Sterben und Auferstehen verwirklicht wird. Die Heilsgeschichte endet aber nicht mit Christi irdischem Wirken, sondern sie findet ihre Fortsetzung in der Kirche bis zur Parusie. In der Kirche, seinem Leib, ist er ja durch die Mysterien des Glaubens und der Sakramente immer tätig anwesend. In ihnen und in jedem Christgläubigen nimmt er Gestalt an, bis zu dem Tag, an dem sich die Mysterien dem endgültigen und unmittelbaren Schauen öffnen werden. Alle Hüllen werden fallen, die Worte werden so überflüssig wie die Sakramente sein, denn keine Zeichen sind mehr nötig, weil die Wirklichkeit selbst offenbar wird.

So heißt es auch in einer Sequenz:

Dann werden alle alles verstehen,
Die Worte werden schweigen, die Herzen
Zueinander sprechen . . .
Eins ist dann aller Gesang —
Halleluja — verkündet in
Klarer Stimmen Sequenzen²⁸.

Wir neigen gern dazu, die Geschichte als etwas Punktuell aufzufassen: Das Vergangene ist unwiderruflich vergangen, gegenwärtig nur in dem, was es bewirkt hat, das Zukünftige ist noch nicht da und unvorhersagbar. Für die *Mönche* aber bildet die Geschichte eine Einheit des ganzen Geschehens. Wie sie in Christus zusammengefaßt ist, so ist sie auch in seiner Kirche gegenwärtig, durch alle ihre zeitlichen Abschnitte hindurch. Dies tritt besonders deutlich zutage, wenn die Heilsmysterien gefeiert werden. Es stimmt also nicht, wenn man sagt, die Mönche mit ihrer »allegorischen Exegese« verachten die Geschichte und schieben sie beiseite. Im Gegenteil, durch ihr oft verketzertes »Allegorisieren« ordnen sie die ganze Geschichte und geben ihr in Christus Zusammenhang, Sinn und Ziel.

Daß diese heilsgeschichtliche Struktur tatsächlich für alle monastische Theologie grundlegend ist, geht schon — wie man oft feststellen kann — aus einer aufmerksamen philologischen Analyse der Texte hervor. Oft werden die Predigten der Mönche, wie auch der Väter, als einfache »Vers-nach-Vers-Auslegungen« der Texte, als recht »treuherzige« Drehungen der Worte ohne sichtbare, durchgezogene Gliederung bezeichnet. Der Mangel an Disposition kann jedoch mehr scheinbar als tatsächlich sein. Es zeigt sich nämlich, daß es wirklich eine Verkettung von Gedankengängen gibt, wenn sich auch diese uns erst durch geduldiges Analysieren offenbart²⁹. Wenn es nun in den Bibelkommentaren der Mönche Ansätze gibt, auch zu einer festen Begriffsterminologie, dann ist diese Tatsache in hohem Maße eben von der heilsgeschichtlichen Perspektive und ihrem ganzen Zusammenhang her bedingt. Das offenkundige Bedürfnis, die heilsgeschichtliche Linie in der Bibelauslegung deutlich zu machen, zeigt sich beispielsweise in verschiedenen Begriffen, die sie gebrauchten, um die wechselseitige Beziehung zwischen den grammatikalischen

²⁸ Die Sequenz »Mundi aetate octava«, ca. 900, in: *Analecta Hymnica medii aevi*, Bd 8, S. 93. Kommentar bei *W. von den Steinen*, Notker der Dichter und seine geistige Welt. Darstellungsband, Bern 1948, S. 81 f.

²⁹ Siehe *A. Härdelin*, 1982, S. 150 f.

Zeitformen auszudrücken, nämlich zwischen Vergangenheits-, Gegenwarts- und Zukunftsform³⁰. Das Mysterium, worin der Glaube im *Präsens* der Kirche lebt, wurzelt geschichtlich im *Präteritum* des Wirkens Gottes und findet seine Vervollkommnung und Vollendung im *Futur* des Schauens. Wenn das Heilswerk ein für allemal (*semel*) in der Geschichte geschah, so ist es während des Zeitalters der Kirche täglich gegenwärtig, um täglich in der Nachfolge und der Heiligung Gestalt zu gewinnen. Dieses *quotidie*, diese tägliche sakramentale Repräsentation, und diese tägliche existentielle Verwirklichung sind jedoch nur eine Vorbereitung auf die Ewigkeit, wenn nämlich die Schöpfung nicht nur erlöst wird, sondern auch ihre endgültige Verherrlichung erreicht haben wird. Die Theologie der Mönche ist also eine Theologie *des Weges*, des Weges in der Zeit und der Geschichte, des Weges, der auf die theologische Landkarte eingezeichnet werden kann, vor allem auf die Karte der Exodusgeschichte.

Daß die Theologie der Mönche im hier angedeuteten Verständnis wie beispielsweise auch die Theologie des Kirchenvaters Augustinus, strukturell im Grunde von der Geschichte als Heilsgeschichte her bestimmt wird, ist m. E. das diese Theologie vor allem Kennzeichnende. Das Zentrum dieser Geschichte aber ist das in der Kirche gegenwärtige und gestaltannahmende Christumysterium. Die Kirche ist sein Leib und auch sein Volk, seine reine und doch von der Sünde befleckte Braut, der jerusalemische Tempel, in dem er wohnt, aber auch der Wüstentempel, der immerfort mit dem wandernden Volk voranschreitet. So wird die monastische Theologie in einer neuen Bedeutung zu einer *praktischen* Theologie, in der es unmöglich ist, das »Objektive« vom »Subjektiven«, das Mysterium von der persönlichen Existenz, die göttliche Anrede von der menschlichen Antwort zu trennen. Gewiß will die monastische Theologie Kenntnis vermitteln, aber eine Kenntnis, die anspricht, die den Menschen lehren will, mit den Lippen und in der Tat anzubeten. Diese Theologie ist, wie Jean Leclercq, ihr größter Kenner in dieser Zeit sie bezeichnet hat, »une théologie admirative«, eine Theologie, die das Herz mit Staunen erfüllt, nicht nur das Gehirn mit Kenntnissen³¹.

Die praktische Zielsetzung wird dann zu einem entscheidenden Grund für die Affektivität, die liebenden Hingabe, die in der literarischen und poetischen Sprache ihren höchst kongenialen Ausdruck findet. Darin und in manch anderen Fällen erweisen sich die Mönchstheologen als Augustinus-Schüler, dessen christliche Rhetorik sich in den folgenden drei Worten zusammenfassen läßt: *docere, delectare, flectere*. Es kommt darauf an, die wahre Kenntnis zu lehren und durch sie zu bezaubern, damit die Wahrheit in ihrem vollen Glanz anziehend und begehrenswert wird, schließlich den Willen zu beeinflussen, damit die Erkenntnis in Güte verwandelt wird. Erst dann wird die Theologie nach der Auffassung der Mönche eine praktische Theologie. Erst dann wird sie, mit den Worten Ciceros ausgedrückt, eine *magistra vitae*, eine Lehrmeisterin für das Leben, für das Leben in Gottes Geschichte und aus dieser Geschichte, vom ersten Paradies zum Paradies der Vollendung³².

³⁰ Als einziges Beispiel siehe *Aelred of Rievaulx*, *Sermones inediti*, ed. C. H. Talbot, Romae 1952, S. 94–100.

³¹ J. Leclercq in seiner Einführung zu *Baudouin de Ford*, *Le sacrement de l'autel*, T. I, Paris 1963 (*Sources Chrétiennes* 93), S. 47–51.

³² Für die Genehmigung zum Nachdruck dieses Aufsatzes dankt die Redaktion dem Verfasser sowie den Herausgebern der ZkTh (Bd. 109, Jg. 1987).