

Aus dieser Situation ist das vorliegende Buch hervorgegangen. Sein Verfasser ist Orientale, und zwar mit Rom unierter (katholischer) Melkit; er lehrt als Professor am St. Annen-Seminar in Jerusalem und hat u. a. eine Biographie des katholisch-melkitischen Patriarchen Maximus III. Mazlüm von Antiochia (1833–1855) veröffentlicht. In dem hier zu besprechenden Buch will er auf breiter kirchengeschichtlicher Basis die Kategorie der unierten Kirchen als eine entité chrétienne verstehen lehren, in der sich Liebe zur Orthodoxie und Anhänglichkeit an Rom zu einer neuen, in der Kirchengeschichte bisher noch nicht dagewesenen Einheit verbinden. Die orientalischen Kirchen haben unter Bedingungen, die in der Geschichte der menschlichen Zivilisation völlig einmalig sind, von der Spätantike bis in die Gegenwart überlebt und bilden heute die christliche Brücke zur afro-asiatischen Welt. Der Verfasser schildert zunächst die Entstehung der Orientkirchen aus den dogmatischen Streitigkeiten der alten Kirche, beschreibt dann eindrucksvoll die Schicksale der Orientkirchen unter dem Islam („von der Eroberung zur Koexistenz, von der Koexistenz zum Überleben“) und zeigt uns dann die Anfänge der Unionsbemühungen in der Kreuzzugszeit. Die ganze zweite Hälfte des Buches ist dann ausschließlich den unierten Kirchen der Moderne gewidmet: die Päpste in ihrem Verhältnis zum Orient, die römische Propaganda, die französische Orientmission, die Haltung der Orientalen gegenüber der Unfehlbarkeitserklärung, Leo XIII. und der Orient usw. Von den bekannten westlichen Werken über die Unierten (Attwater, Fortescue, Janin, De Vries) unterscheidet sich das Buch dadurch, daß es vom orientalischen Standpunkt aus geschrieben ist, daß es arabische Quellen heranzieht (leider ohne sie kenntlich zu machen) und daß es gerade den unierten Orientkirchen eine besondere religiöse und kulturelle Mittlerrolle zwischen der katholischen europäisch-amerikanischen und der muslimischen afro-asiatischen Welt der Gegenwart zuschreibt. – In Einzelheiten unterlaufen dem Verfasser mancherlei Ungenauigkeiten, besonders wenn es sich um nichtorthodoxe Fakten handelt. Die Bibliographie verzeichnet ausschließlich französische Werke, diese allerdings nach dem neuesten Stand. Allgemein kann man zu diesem Buch sagen, daß es für die westliche Kirchengeschichtsforschung von großem Wert ist, wenn die Erforschung der orientalischen Kirchengeschichte jetzt auch von den Orientalen selbst in Angriff genommen wird, weil ihnen die Verwertung der arabischen Kirchengeschichtsquellen leichter fällt als uns.

*Marburg-Lahn*

*Peter Kawerau*

Dom Pierre Salmon: *L'abbé dans la tradition monastique. Contribution à l'histoire du caractère perpétuel des supérieurs religieux en Occident* (= *Histoire et sociologie de l'Église. Volume 2*). Paris (Sirey) 1962. X, 168 S., kart.

Die Aufnahme dieser Studie des Abtes von San Girolamo in Rom in die neubegründete Publikationsreihe „*Histoire et sociologie de l'Église*“ läßt die Eigenart ihrer Zielsetzung und Methode vermuten. Es geht um die geschichtliche Verdeutlichung eines soziologischen Problems, nämlich der Frage, ob in den (abendländischen) Mönchsgemeinschaften der Klosterabst auf Lebenszeit gewählt werden soll, oder ob sich eine zeitliche Begrenzung seiner Amtsführung empfiehlt. Eine generelle Berufung auf die Geschichte hilft hier nicht viel. Vielmehr geht es Verf. darum, die näheren Umstände der geschichtlich nachweisbaren Wandlungen kritisch herauszuarbeiten. Er gliedert für seinen Zweck die Geschichte des Mönchtums in drei große Abschnitte: die erste Periode reicht bis zum Ende der Karolingerzeit, die zweite umfaßt die Zeit zwischen dem 10. und dem 13. Jahrhundert, die letzte behandelt den Niedergang des mönchischen Lebens im 14. Jahrhundert und seine Neubelebung seit dem 19. Jahrhundert. Der knappe Raum zwingt den Verf. zu straffer Darstellung; immerhin gelingt es ihm, bei konsequenter Beschränkung auf seinen Frageaspekt, eine Fülle von Fakten herauszustellen und aus ihrer Umwelt zu deuten. Das Ergebnis der mit Umsicht und guter Kenntnis der Quellen und der Sekundärliteratur geführten Untersuchung ist, daß die Einrichtung des Abtes auf Lebenszeit, rein geschichtlich gesprochen, besser begründet ist. Sie wird von Anfang des Cönobiten-

tums an als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt, ohne daß man über die Gründe viel reflektiert hätte. Dabei ist vor allem der Klosterverband des Pachomius († 346) „vorbildlich“: dort war der „Generalabt“ auf Lebenszeit im Amt, während die Leiter der einzelnen Klöster und vor allem die Vorgesetzten der einzelnen „Häuser“ öfters wechselten. Interessanterweise vollzog sich die Amtsnachfolge des Generalabtes bei den Pachomianern (wenigstens in den ersten Generationen) dadurch, daß der sterbende Abt persönlich seinen Nachfolger ernannte. Ob das als Prinzip gedacht war, läßt sich bei der Quellenlage nicht mehr nachprüfen. Der erste ausdrückliche Text im Osten, der die Wahl des Klosterabtes und zwar auf Lebenszeit erwähnt oder unterstellt, ist ein Erlaß Justinians I. vom Jahre 530. Darin wird verboten, daß beim Tode des Abtes oder der Äbtissin einfach deren „Stellvertreter“ (secundus bzw. secunda) die Nachfolge antritt. Vielmehr soll die Kommunität den neuen Abt in aller Freiheit wählen können. Um die gleiche Zeit regelt im Westen ein Beschluß der Synode von Karthago (vom Jahre 536) die Bestellung der Äbte: sie darf nicht durch die Bischöfe erfolgen, sondern soll der Klostergemeinde überlassen sein; auch hier wird vorausgesetzt, daß der Abt bis zu seinem Tod im Amte bleibt. Daneben gab es aber auch im Westen häufig den Brauch, daß der sterbende Abt seinen Nachfolger benannte: so war es nach dem Zeugnis des Faustus von Reji in Lerins, so aber auch bei Columban d. J. Der Brauch läßt sich noch bis in die Anfänge von Cluny hinauf verfolgen. Auch die Regula Magistri (cap. 92) übernimmt diese Praxis. Dagegen vertritt die Benediktsregel das Prinzip der Abtwahl durch den Konvent; über die Frage, ob der Gewählte auf Lebenszeit im Amt bleibt, wird dort ausdrücklich nichts gesagt, aber es dürfte wohl als selbstverständlich vorausgesetzt sein.

Das ganze frühe Mittelalter hindurch blieb man bei diesem Brauch; nirgends ist etwas von einer zeitlichen Begrenzung der Abtstellung zu sehen. Wenn in Cluny die Obern der einzelnen Klöster nur auf Zeit im Amt waren, dann stand dahinter ein neues Leitbild von der Zusammengehörigkeit des Klosterverbandes: es gab nur ein einziges unabhängiges Kloster, nämlich die „Große Abtei“, und deren Abt war auf Lebenszeit gewählt; alle anderen Klöster hatten nur Prioren oder auch Äbte an ihrer Spitze, die in regelmäßigen Abständen abgelöst wurden. Bei den Cisterciensern dagegen hielt man sich an die ältere Regelung: unabhängige Klöster mit Äbten auf Lebenszeit; ähnlich war es bei den Karthäusern, den Kamaldulensern und den Regulierten Chorherren. Auch bei den Bettelorden war es hinsichtlich der „Generalminister“ – wenigstens zu Anfang – ähnlich. Der Wandel vollzog sich im Zusammenhang mit dem allgemeinen Verfall des Mönchswesens während des 14. Jahrhunderts. Durch das Kommenden-Unwesen waren die Abteien zu Objekten habgieriger Laien und Kleriker geworden. Um diesem Übel zu steuern, setzte sich bei den Reformbewegungen weithin die Preisgabe des Instituts der auf Lebenszeit bestellten Äbte durch. Das hing damit zusammen, daß man dem Generalkapitel, das in regelmäßigen Abständen zusammentrat, weitgehende Vollmachten zur raschen Abstellung etwaiger Fehlentwicklungen geben mußte. So bildete sich an vielen Stellen der Brauch heraus, daß die Äbte der einzelnen Klöster zu Beginn des Generalkapitels ihr Amt zur Verfügung stellen mußten und nach Überprüfung ihrer Amtsführung bzw. nach Neuwahl wieder an ihren Platz zurückkehren durften. Außerdem wirkte das Beispiel der neugegründeten Seelsorge-Orden mit, in denen zum mindesten die Provinzial- und Hausobern, manchmal auch die Generalobern jeweils nur auf Zeit gewählt wurden. Zwischen dem 15. und 17. Jahrhundert übernahmen fast alle Mönchskongregationen (d. h. Zusammenschlüsse einer Mehrzahl von Klöstern des gleichen Ordens) diese neue Regelung. Am Vorabend der mit der Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzenden Erneuerung des Mönchswesens war dadurch die alte Einrichtung des Abtes auf Lebenszeit geradezu in Vergessenheit geraten. Es hat darum eine gute Zeit gebraucht, bis man wieder zu der ursprünglichen Regelung zurückfand; heute hat sie sich in den Mönchsorden fast überall wieder durchgesetzt.

In seiner Einführung spricht Verf. davon, daß er rein vom Geschichtlichen her sein Thema behandeln wolle. Gleichwohl hat er zum Schluß auf einigen Seiten mehrere Repräsentanten der monastischen Erneuerung, wie Abt Maurus Wolter, Dom

Besse, Dom Guéranger, Abt Butler, Kardinal Schuster O.S.B., zu Wort kommen lassen. Sie alle plädieren nachdrücklich für den Abt auf Lebenszeit, und ihr wichtigstes Argument ist der Hinweis darauf, daß der Abt als der „geistliche Vater“ einer Mönchsgemeinde, die wegen ihrer „*stabilitas loci*“ nicht jene Fluktuationen kennt, wie sie in den modernen Seelsorgeorden und -genossenschaften unvermeidlich sind, auf Lebenszeit im Amt bleiben müssen. Verf. macht sich dieses Argument zu eigen, wiewohl er vorsichtig beifügt (S. 145), daß man die Analogie zwischen geistlicher Vaterschaft und Familie einerseits und natürlicher Vaterschaft und Familie anderseits nicht überfordern dürfe; denn diese Analogie sei jungen Datums und finde sich nicht in der Benediktsregel. Uns will scheinen, daß die Kritik sogar noch einen Schritt weiter gehen muß. Wenn Verf. behauptet, daß die Vorstellung vom „*pater spiritualis*“ auf die geschichtlichen Ursprünge der Abtsstellung im Orient zurückweise, und wenn er sich die These von Kardinal Schuster zu eigen macht, wonach die Alten sich keine geistliche Vaterschaft denken konnten, die nicht den Charakter des Endgültigen und Bleibenden an sich trug, dann scheint er mir einige Dinge zu übersehen (wobei gleich hinzugefügt sei, daß dieser Irrtum allgemein verbreitet ist). Verf. behauptet mit Recht (S. 8 f.), daß der Abba (= geistlicher Vater) zunächst – nämlich auf der Stufe des anachoretischen Mönchtums – keineswegs „Abt“ im Sinne von Klosteroberer war, sondern eben der geistlich erfahrene und geisterfüllte Vater, der seine Jünger durch Wort und Beispiel formte und prägte. Es ist auch richtig, daß bei der Entstehung des Cönobitentums zunächst beide Funktionen verbunden waren, insofern als ein Pachomius sowohl geisterfüllter Führer seiner Mönche wie vollmächtiger Leiter der Klöster seines „Verbandes“ war. Auch das ist richtig, daß es vorkommen konnte, daß ein Klosteroberer (Hegoumenos) sein Amt niederlegte und dennoch weiterhin „der geistliche Vater“ der Mönche verblieb. Aber wenn Verf. dann schreibt: „Auch wenn der geistliche Vater kein regelrechter Oberer war und keine höheren Weihen hatte, brachten seine Söhne ihm doch unbedingtes Vertrauen und absoluten Gehorsam entgegen“ (S. 9), dann wird ein doppeltes Mißverständnis offenkundig. Zunächst ließe sich – selbst wenn man das zuletzt Gesagte unkritisch stehen lassen könnte – aus der „geistlichen Vaterschaft“, so wie man sie ursprünglich verstand, gerade kein Argument für die Forderung des „*régime viager*“ des Abtes erheben: denn die Bindung des Jüngers an den Abba (als Geisträger) tendierte auf wachsende Verselbständigung und Ablösung hin: eines Tages soll der Jünger selbst „Abba“ und „geistlicher Vater“ werden. Sodann ist die in dem vorhin zitierten Satz des Verf. gemachte Unterstellung zu beanstanden: Der „*pater spiritualis*“ der Frühzeit besaß etwas, was im Hinblick auf die *Seelenführung*, wie Verf. sie selbst versteht (vgl. S. 9 Anm. 8), ausschlaggebender war als kirchliche Jurisdiktion und Weihe: nämlich seine geistliche Erfahrung und sein Charisma. Es war vermutlich kein Segen für die Mönche (oder wer sonst in Seelenführung stand), wenn man später den Besitz der Weihe und der Jurisdiktionsgewalt zum notwendigen *und* hinreichenden „Titel“ für das Zustandekommen von eigentlicher Seelenleitung machte. Im Grunde übersah man dabei die wesentlichen Unterschiede zwischen der Funktion eines Beichtvaters und derjenigen eines „*pater spiritualis*“. (Für weiteres sei verwiesen auf H. Bacht, *Weltnähe oder Welttdistanz?* (Frankfurt-Main 1962, S. 87–113). Im Hinblick auf das Anliegen des Verf. bleibt noch zu sagen, daß die Identität von Abt und Seelenführer („*pater spiritualis*“), auch wenn sie in der Benediktsregel Kap. 49 noch anklingt, im Lauf der Jahrhunderte immer eindeutiger zugunsten einer klaren Trennung des *forum internum* und *externum* aufgehoben worden ist, eine Entwicklung, die in can. 530 des neuen Kirchenrechts bekanntlich ihre prägnante Formulierung gefunden hat. Weil aber seither (was die kirchenrechtliche Fixierung angeht; faktisch war die Trennung schon viel früher vollzogen worden) der Abt nur noch in sehr entferntem Sinn der „geistliche Vater“ der Mönche seines Klosters genannt werden kann, darum schlägt das von dorthier bezogene Argument für die Forderung der lebenslänglichen Amtsdauer der Äbte und Obern nicht durch. Das benimmt natürlich den anderen vom Verf. bzw. seinen Gewährsleuten gebrachten Argumenten keineswegs ihre Bündigkeit.