

Konzil beschränkt, das zu verlangen, was eben nur ein allseitig versierter Theologe zu leisten vermag. Anders darf und muß wohl auch das Urteil über die Kritik lauten, die sich der Verf. einige Male an seinen Vorläufern in den letzten Jahren erlaubt. Sie ist vielfach der Sprache nach äußerst scharf und wenigstens teilweise sogar ungerecht. Am meisten wird davon mein Aufsatz „Die kollegiale Gewalt der Bischöfe für die Gesamtkirche nach der Theologie des 18. Jahrhunderts“ (Greg 45 [1964] 280—305) betroffen. A. sieht darin „un'elencazione estrinseca e meccanica degli assertori e degli avversari del potere collegiale . . . di modo che lo studio risulta privo ogni attendibilità scientifica“ (224, Anm. 3). Man braucht wirklich den Wert einer derartigen Zusammenstellung des Materials aus der Aufklärungstheologie nicht allzu hoch anzuschlagen, und etwaige Lücken müssen selbstverständlich ergänzt werden (bedauerlicherweise war mir die Schrift Gerberts von St. Blasien *De communione potestatis ecclesiasticae inter summos ecclesiae principes pontificem et episcopos* unbekannt), aber sie kann doch eine größer angelegte Übersicht vorbereiten. Die Febronianer unter den Vertretern einer kollegialen Bischofsgewalt aufzuzählen, halte ich dagegen auch jetzt nicht für einen Fehler; denn obwohl sie zur Übertreibung neigen, bleibt doch die grundlegende These von dem Episkopat als Körperschaft in Verbindung mit der wie immer auch eingeschränkten Vollmacht des Papstes in Kraft. Deshalb werden keinesfalls sämtliche Verteidiger der kollegialen Gewalt im 18. Jahrh. zu Febronianern gestempelt (Dobmayer war es sicher nicht, noch viel weniger der von mir schon angeführte Bolgeni). Ein direktes Mißverständnis bedeutet es aber, wenn A. meint, ich hätte *N. von Hontheim* und *Gerbert von St. Blasien* auf ein und dieselbe Stufe gestellt („Equivoco infatti risulta annoverare Febronio tra i sostenitori del potere collegiale e metterlo accanto al Gerbert“); im Gegenteil ist die Trennungslinie sehr deutlich gezogen (a. a. O., 282). Alles das mußte um der Wahrheit willen gesagt werden; andererseits soll mich die unannehmbare Kritik des Verf. nicht davon abhalten, die überlegene Bedeutung seines verdienstvollen Werkes restlos anzuerkennen. J. Beumer S. J.

Bultot, Robert, *La Doctrine du Mépris du Monde*. Tome IV: Le XI<sup>e</sup> Siècle. Volume 1: *Pierre Damien*. Volume 2: *Jean de Fécamp, Hermann Contract, Roger de Caën, Anselme de Canterbury* (Christianisme et Valeurs Humaines. A. — *La doctrine du Mépris du monde, en Occident, de S. Ambroise à Innocent III.*) kl. 8<sup>o</sup> (141 u. 148 S.) Louvain-Paris 1964, Nauwelaerts. 100.— u. 120.— FB.

Vom ersten Augenblick der Konzilsankündigung an ist die Öffnung zur „Welt“ hin eines der die Diskussion innerhalb und außerhalb des Konzils am meisten beschäftigenden Themen. In früher nie geahntem Ausmaß ist man sich bewußt geworden, daß das Auseinanderklaffen von Kirche und Welt, der „Säkularismus“, nicht nur zu Lasten der außerkirchlichen Menschheit geht und zu deren Schaden ist, sondern daß auch die Kirche selbst darunter zu leiden und dafür mitzuverantworten hat. So bemüht man sich von vielen Seiten, das Problem „Welt“ mit neuen Augen zu sehen, um zu einer sachgerechteren Beurteilung der Phänomene und geschichtlichen Prozesse zu gelangen. Das geht nicht ohne eine intensive Selbstkritik. Denn es läßt sich nicht länger verheimlichen, daß sowohl die Exegeten und Dogmatiker wie die Historiker und asketischen Autoren in der Deskription dessen, was in den Quellen des Glaubens und religiösen Lebens unter „Welt“ verstanden ist, von einer gefährlichen Einseitigkeit waren. In diesen Zusammenhang gehören die beiden hier zu besprechenden Studien von Bultot. Zur formalen Anlage dieser Studien ist zu bemerken, daß sie Bausteine eines weitgespannten Werkes über das Thema „Christentum und menschliche Werte“ darstellen, das in zwei Abteilungen zunächst (in zwölf Bänden) über die „*Lehre von der Weltverachtung im Abendland von Ambrosius bis zu Innozenz III.*“, und sodann in einer noch nicht festgelegten Zahl von Bänden über das Thema von der „*Würde des Menschen im Mittelalter und in der Renaissance*“ handeln soll. Durch irgendwelche redaktionelle Schwierigkeiten erscheint der 4. Band mit seinen zwei Heften zuerst. Das ist keineswegs ein Unglück, weil der 1. Band die für das Verständnis des Gesamtwerkes notwendige Einführung in die Thematik vermitteln sollte. Verf. trägt dieser Schwierigkeit dadurch Rechnung, daß er an den Anfang des 4. Bandes eine ausführlichere Ein-

leitung setzt. Hier haben wir also die das ganze Unternehmen tragende Leitidee zu erheben.

Worum es B. geht, ist dies: er will die hinter den Aussagen der Autoren der altkirchlichen und mittelalterlichen Frömmigkeit stehenden und ihr religiöses Denken mittragenden Auffassungen von den natürlichen Werten sichtbar machen. Wie beurteilen sie die Realitäten des menschlichen Lebens wie „Körper, Fleisch und Lust, Sexualität, profane Aktivität, Zeitlichkeit, Struktur und Sinn der Welt als ganzer, Stellung des Menschen in der Welt usf.“ (8)? Was für eine Philosophie, näherhin: Anthropologie, steht dahinter? Läßt sie Raum für einen gesunden Humanismus, oder ist sie mehr oder minder „angelistisch“ orientiert, so daß der eigentliche Maßstab des Menschen „der reine Geist“ wäre? Falls letzteres der Fall sein sollte, soll geklärt werden, wo die Wurzeln liegen — ob in einer einseitigen Deutung biblischer Aussagen oder in außerchristlichen Philosophien, etwa dem hellenistischen Pseudospiritualismus?

Es läßt sich nicht bestreiten, daß die aszetisch-mystischen Schriftsteller der Vergangenheit so sehr der „übernatürlichen Welt“ zugewandt sind, daß sie für diese „bloß“ natürlichen Dinge kaum ein Auge haben. Gerade weil uns — zumal im Bemühen um eine Spiritualität des Laien oder des Seelsorgepriesters — die gefährlichen Folgen einer solchen „gutgemeinten“ Abstraktion aufgegangen sind, ist es dringend erforderlich, daß man nun darangeht, diese Einseitigkeiten aufzudecken. Denn nur so besteht Aussicht, daß der fällige Neuentwurf einer „weltoffenen Frömmigkeit“ sich vor den Fehlern der Vergangenheit absichert. Somit steht das Werk von B. durchaus unter einem positiven und konstruktiven Vorzeichen.

Wie der Titel zeigt, geht es in dem hier vorliegenden 4. Band um die Spiritualität der großen Autoren des 11. Jahrhunderts: Petrus Damiani, Johannes von Fécamp, Hermann der Lahme von Reichenau, Roger von Caën und Anselm von Canterbury. Wir beschränken uns aus Raumgründen auf die (auch umfangmäßig) bedeutendste Studie über Petrus Damiani (1007—1072). Tatsächlich nimmt in dem reichen Schrifttum des Eremiten von Fonte Avellana und späteren Kardinals das Thema von der Weltverachtung einen breiten Raum ein. In 10 Kapiteln trägt B. zusammen, was sich dort unter den Stichworten „Körper und Fleisch“, „Irdische Tätigkeiten“, „Welt und weltlich“, „die äußere Natur“, „die profane Kultur“, „Ehe und Sexualeben“ usf. an Einschätzung und Abschätzung der „Welt“ bietet. So sehr sich der strenge Bußprediger auch in den Dingen der „Welt“ bewandert zeigt, so liegt ihm jeder „Humanismus“ fern. Was er bietet, ist ein dezidierter und in seiner Art konsequenter „Angelismus“: Die Menschen sind geschaffen, um die leergewordenen Plätze der Engel aufzufüllen. Das Ziel des Menschen ist der status angelicus, der in seiner Vollendung natürlich erst nach dem Tode erreichbar ist, auf den aber der wahre Christ, also vor allem der Mönch, schon jetzt hinstrebt. Wenn der Mensch nach Gen 1 Gottes Ebenbild ist, dann bezieht sich das nur auf des Menschen Geist und Verstand. Das Gesetz, unter dem der Mensch steht, wird auf der Grabinschrift des großen Reformers in die Worte gefaßt: ... „*Spiritus alta petat, quo prodit fonte recurat. Sub se despiciat, quidquid in ima gravat.*“ Auch die Fleischwerdung des Logos hat nur den einen Sinn: den Menschen zum Mitbürger der Engel zu machen — nicht aber, wie es in östlicher Theologie gesehen wird, das Fleisch zu verklären (vgl. O. Rousseau, *Incarnation et Anthropologie en Orient et en Occident: Irénikon* 26 [1953] 363—375). Es ist verständlich, daß Damiani, wo er vom menschlichen Körper und Fleisch spricht, mit groben Pejorativen nicht spart: „*obscena carnis meae putredo*“, „*spurcissimae carnis meae leges*“. Alles, was dem „Fleisch“ schmeichelt, wird in kräftigen Tönen herabgesetzt. Lust und Freude scheinen als solche bereits der Tugend feindlich zu sein. Alles, was sich auf die spezifisch irdische Aktivität des Menschen bezieht, steht unter dem Verdikt der „Eitelkeit“. Nur wenn der Mensch sich vom Trug der Sinne löst, kann er nach dem kontemplativen Leben streben. Es gibt kein Drittes zwischen weltabgewandter Gottseligkeit und sündiger Weltzugewandtheit. Alles steht auf einem schroffen ethisch-religiösen Dualismus.

Vor allem ist zu beachten, wie das Verständnis der äußeren Natur dadurch modifiziert ist. Es gibt eigentlich keine in der Verfassung der Schöpfungswirklichkeit angelegte Natur. Ein eigentümlicher Supranaturalismus nimmt den Dingen ihre

innere Konsistenz und erklärt sie einzig aus ihrer Beziehung zum Willen Gottes. Eine naturwissenschaftliche Betrachtung wird so von der Wurzel her illusorisch; statt dessen wimmelt es von Wundern und Wunderglauben, der überall mit dem „Außergewöhnlichen“ rechnet. B. verweist zum Beweis vor allem auf die Schrift des P. Damiani: *De brevitare vite Pontificum Romanorum et divina providentia* (= Op. 23) und wehrt sich von daher gegen die Interpretation, welche J. Leclercq (S. Pierre Damien, ermite et homme de l'Église [Rome 1960]) vorlegt. — Konsequentermaßen hat Damiani kein Verhältnis zur profanen Kultur; dafür steht bei ihm alles zu sehr auf der schroffen Alternative: entweder asketisch-mystische Weltentsagung und Kontemplation oder verdammenswerte Kulturvergötzung. Was dann aus Ehe und Geschlechtlichkeit wird, ist vorauszusehen. Sexualität ist wesentlich Sache des „Fleisches“, der ungezügelter Leidenschaft und der verdorbenen Sinnlichkeit. Sie ist an sich verabscheuenswert und ist nur im Hinblick auf die Kinderzeugung zu dulden. Das Verlangen nach der Ehe ist für ihn identisch mit dem Haschen nach sinnlichen Vergnügungen. Die Geburtswehen sind die naturgemäße Sanktion und Strafe für die in der Ehe gesuchte „libido“ und „luxuria“. Das Jungfräulichkeitsideal wird demgemäß vom Verzicht auf die „Lust“ der Ehe her verstanden. Auch was in der legitimen Ehe geschieht, ist „*corruptio carnis*“, „*dispendium castitatis*“. Der Ehevollzug ist eine „*violatio virginis*“. Darum preist Damiani den Geier und die Biene, „*cum se per coitum non corrumpant*“. Solche und ähnliche Abstrusitäten finden sich bei ihm in Menge (vgl. die Erzählung vom „schamhaften Elefanten“: Opusc. 52 PL 145, 783 B, bei Bultot 107 f.). Man versteht, wenn bei Damiani die Keuschheit gewissermaßen zur Grundtugend des religiösen Lebens wird. Die Schriften des Damiani gegen den Sittenzerfall des Klerus (übrigens erschütternde Zeitdokumente!) zeugen nach B. von der „Verständnislosigkeit gegenüber dem Geschlechtlichen und von der erbitterten Feindseligkeit, die er ihm gegenüber hegt“ (109). Angesichts all dieser Fakten mag Damiani noch so sehr beteuern, daß alle Dinge, weil von Gott stammend, gut sind — diese Gutetheit scheint bei ihm auf die Schöpfungsabsicht Gottes beschränkt zu sein und nicht den Dingen selbst hinreichend innewohnen. Faktisch erliegt diese Spiritua- lität doch einem ethischen Dualismus. Und so ist die radikale „Weltverachtung“ und „Weltflucht“ die einzig gegebene Konsequenz für jeden, der sicher zu Gott gelangen will. Ein Platz für eine positive Wertung der welthaften Dinge, für das, was man heute „*théologie des réalités terrestres*“ nennt, bleibt nicht! Statt sich um die weltlichen Dinge und Werte zu bemühen, schaue man auf ihre Nichtigkeit und Vergänglichkeit: alle Schönheit ist nur das Äußere innerer Häßlichkeit, alles Leben hat seinen Tod, und alles Fleisch endet in der Verwesung. Wer das begriffen hat, entzieht sich der Faszination der Welt und flieht in die „Wüste“, wird Mönch. Gewiß anerkennt Damiani, daß es in der Christenheit verschiedene „*ordines*“ gibt und zahlreiche Wege, die zu Gott führen (Opusc. 15, 1: PL 145, 337 BC) — aber man fragt sich, ob diese der christlichen Tradition entstammende Lehre bei ihm die notwendige Verankerung hat, wenn man so, wie er es tut, den *ordo spiritualis* (der Mönche) dem *ordo carnalis* (der Weltmenschen) gegenüberstellt.

Ähnliche Aspekte weist B. bei den im 2. Heft des 4. Bandes besprochenen Autoren nach. Grundsätzlich Neues ist dort nicht zu erwarten. Immerhin muß eine solche Bestandsaufnahme in aller Geduld gemacht werden, um die Überlieferungszusammenhänge zu verdeutlichen. Statt in der Deskription fortzufahren, scheint es uns geratener, einige sachkritische Bemerkungen zu dem ganzen Werk anzufügen.

Schon kurz nach dem Erscheinen des Heftes über Petrus Damiani hat F. Laz- zari in RAM 40 (1964) 184—196 einige kritische Vorbehalte gegen die Methode angemeldet, mit der B. sein Thema behandelt. Er wirft ihm Mangel an Geschichts- sinn vor, wenn er bei einem Autor des 11. Jahrhunderts Lösungen für ein Problem sucht, die erst in jahrhundertelangem Bemühen reifen konnten. Statt Damiani aus seiner Zeitsituation zu verstehen, messe er ihn an dem uns Heutigen erst eigentlich aufgegangenen Sinn und Gespür für die „weltlichen Werte“. Hinzu komme, daß B. seinen Autor zu sehr „von außen her“ betrachte, statt innerhalb der Schriften Da- mianis die Auflösung scheinbarer Widersinnigkeiten und Widersprüche zu suchen. Sonst würde B. beispielsweise mehr Verständnis für den Topos der „*meditatio mortis*“ als Motivs für die Weltverachtung finden: Es gehe Damiani gar nicht darum,

eine systematische Hierarchie der Werte aufzurichten, sondern die Welt-Verfallenen und Welt-Süchtigen durch den Hinweis auf die Unbeständigkeit der Dinge zur Besinnung zu rufen. B. versäume es, darauf hinzuweisen, wie alle diese überscharfen Töne der „*miseria mundi*“ nur die Folie bilden, um desto stärker die *dignitas naturae humanae* hervorzuheben. Ebenso wehrt Lazzari sich dagegen, daß B. (im Gegensatz zu den neueren Arbeiten über P. Damiani von Dressler, Gossette, Mari, Poletti und vor allem J. Leclercq) seinem Autor jedes Gespür für die „profane Kultur“ abspricht. Wie könne man von einer intensiven Feindseligkeit gegen die spezifisch weltliche Kultur sprechen, wo Damiani doch anerkanntermaßen eine hervorragende Bildung und Vertrautheit mit der profanen Literatur besaß?

Soweit es sich bei diesen Vorbehalten Lazzaris um Aufdeckung konkreter Versäumnisse handelt (etwa einer unzulänglichen Auswertung dieser oder jener Schrift des Damiani), wird man ihm zustimmen müssen. Aber der grundlegende Einwand, B. überfordere seinen Autor, wenn er ihn an modernen Maßstäben messe, verlangt eine kritische Korrektur. Ich glaube nicht, daß B. über Damiani zu Gericht sitzen will, sondern es geht ihm darum, ihn als Repräsentanten einer Spiritualität darzutun, die möglicherweise zu ihrer Zeit nicht vermeidbar war und dennoch als ganze kritisch gesehen werden muß. Diese Notwendigkeit ist um so größer, als es manchen Kreisen bis heute noch nicht gelingen will, sich von dem Druck dieses Schemas zu lösen. Übrigens steht auch Lazzari nicht an, die eminente Wichtigkeit einer derartigen Arbeit anzuerkennen (S. 195 f.).

Uns scheint ein anderer Punkt in der Studie von B. mehr Kritik zu verdienen, nämlich die Weise, wie er die „*anthropologie angélique*“, die hinter der ganzen „*De contemptu mundi*“-Literatur steht, fast vollständig auf den Einfluß des hellenistischen und orientalischen Pseudospiritualismus zurückführt und die biblischen Wurzeln bagatellisiert. Muß man nicht redlicherwise sagen, daß man auch von der Bibel her, sobald man ihre polyvalenten Weltaussagen einseitig isoliert, zu dieser Einstellung zur Welt kommen konnte? Damit soll nicht bestritten werden, daß der Einfluß des Hellenismus auch im Spiel war — das ist beispielsweise in dem Frömmigkeits-System des Evagrius Pontikus, der bekanntlich solch entscheidende Bedeutung für die ganze christliche Spiritualität gehabt hat, nur zu deutlich: vgl. *H. Bacht, Zur Typologie des koptischen Mönchtums. Pachomius und Evagrius* (Christentum am Nil, Internationale Arbeitstagung zur Ausstellung „Koptische Kunst“. Essen, Villa Hügel, 23.—25. Juli 1963. Hrsg. von Klaus Wessel, Recklinghausen 1964, Aurel Bongers, S. 142—157). Aber dieser Einfluß war es nicht allein — und vermutlich ist er auch schon in den biblischen Aussagen am Werk. Auf diese Frage sollte m. E. künftig ein größeres Augenmerk gerichtet werden. H. Bacht S. J.