

### Der Mönch. Ein kultur- und religionsübergreifender Vergleich

Tagung veranstaltet vom SFB 485 „Norm und Symbol.

Die kulturelle Dimension sozialer und politischer Integration“ der Universität Konstanz

Konstanz, 5. bis 6. Dezember 2008

Mönche und Mönchtum begegnen uns in verschiedenen Kulturen. Monastische Lebensentwürfe nahmen dabei durch die Zeiten unterschiedliche Formen an. Sie über die engen Grenzen von Kultur und Religion vergleichend zu diskutieren, war das Ziel jener Geisteswissenschaftler, die sich am 5. und 6. Dezember 2008 im Wolkenstein-Saal des Kulturzentrums ‚Am Münster‘ in Konstanz versammelten. Die Beiträge auf der international besetzten Tagung, die im Rahmen des SFBs 485 „Norm und Symbol. Die kulturelle Dimension sozialer und politischer Integration“ an der Universität Konstanz veranstaltet wurde, zeichneten ein facettenreiches Bild zum Thema. Der Mönch betete nicht nur; er studierte, schrieb und unterrichtete. Der Mönch missionierte und stand Gemeinden von Gläubigen vor. Zur Sprache kam ein breites Spektrum religiöser Lebensführung, das sich in unterschiedlichem Maß an die von *Gabriela Signori*, *Dorothea Weltecke* und *Michael Hohlstein* (alle Konstanz) als Organisatoren der Tagung eingangs formulierte Fragestellung nach dem komplexen Beziehungsgeflecht zwischen Kloster und Welt anbinden ließ. Die Gastgeber skizzierten in ihrer Einführung mit dem ‚Blick von Außen‘ einen weiteren thematischen Schwerpunkt der Diskussion: die Beobachtung und Wahrnehmung fremder Mönchskulturen. Zum Gegenstand der Diskussion sollte die Begegnung unterschiedlicher monastischer Lebensweisen und damit der historische Kulturvergleich im narrativen Spannungsfeld der Selbst- und Fremdwahrnehmung gemacht werden.

*Gertrud Blaschitz* (Krems) präsentierte einen unlängst bei der Renovierung der Gozzoburg in Krems freigelegten Freskenzyklus aus dem 13. Jahrhundert, dessen Szenen alle vier Wände eines als Wohn- und Repräsentationsraums genutzten Saals ausschmückten. Als literarische Vorlage für die Bildinhalte identifizierte Blaschitz die Legende von Barlaam und Josaphat, eine christliche Umarbeitung einer Lebensbeschreibung Buddhas, die gewöhnlich auf Johannes Damaskenus zurückgeführt wird. Der griechischen Adaption folgten rasch lateinische und ab dem 11. Jahrhundert verschiedene volkssprachliche Versionen, durch die der Legendenstoff weite Verbreitung fand. Im Laufe der Zeit kam es zu inhaltlichen Veränderungen. Die lateinischen Bearbeitungen machten aus den Eremiten der griechischen Fassungen Koinobiten. Es waren vor allem volkssprachliche Bearbeitungen der Legende, die eine Moraldidaxe schufen, die über den ursprünglichen monastischen Kontext hinaus auf ein christliches Leben in der Welt zielte. Der Eremit Barlaam trat nun hinter den Königssohn Josaphat zurück, der als Vorbild des guten Regenten galt. So fand die Legende ein breites, höfisches und bürgerliches Publikum und eben auch als Wandmalerei den Weg nach Krems.

*Br. Jakobus Kaffanke* (Beuron) ging im Anschluß an Gertrud Blaschitz in eine andere Richtung und zeigte am Beispiel der Aufnahme von Gästen ins Kloster einen Weg, wie die profane in die monastische Welt kam. Zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen wählte der Benediktinermönch Kaffanke die Regel seines Ordens, in der es im 53. Kapitel heißt: ‚Die Gäste fehlen dem Kloster nie‘. Kaffanke zeichnete nicht nur die vielschichtige Geschichte der Beherbergung von Gästen innerhalb der benediktinischen Gemeinschaft nach, sondern berichtete äußerst lebendig über die aktuellen Herausforderungen, die damit für Klostersgemeinschaften als auch für die Menschen, die nur auf Zeit im Kloster verweilen, verbunden sind.

Die folgenden Vorträge beschäftigten sich auf sehr unterschiedliche Weise mit gelehrter Kultur im Kloster. *Huaiyu Chen* (Arizona) stellte seinem Beitrag ‚Ambivalent Practice: Monastic Library and Learning in Medieval China‘ die These voran, daß klösterliche Gemeinschaft eine „community of texts“ sei, da das Leben im Kloster wesentlich von der Erzeugung, Vervielfältigung und Übertragung von Texten, ihrer historiografischen Aneignung und ihres rituellen Gebrauchs sowohl in mündlicher als auch schriftlicher Form bestimmt sei. Der Umgang mit Texten innerhalb eines monastischen Kontextes unterlag jedoch Veränderungen in Zeit und Raum. Chen machte dies am Beispiel buddhistischer Klöster im mittelalterlichen China deutlich. Dort bewahrten Mönche anfänglich eine große Vielfalt an Texten auf. Ihre besondere Wertschätzung von Geschriebenem läßt sich daran ablesen, daß sie sowohl Schriften verschiedener Religionslehren als auch Texte in unterschiedlichen Sprachen sammelten. So beinhaltete die monastische Literatur neben buddhistischen auch nichtbuddhistische Glaubensüberzeugungen und stellte Texte in Sanskrit neben chinesischsprachige Werke. Letztlich dominierten jedoch die chinesischen Texte, obschon den Sanskritschriften ursprünglich eine besondere Verehrung entgegengebracht worden war, galten sie den Mönchen doch als Medien buddhistischer Authentizität.

Der Kanon der Texte veränderte sich ebenfalls. Die klassischen buddhistischen Schriften, Regeltexte und philosophische Schriften wurden durch moraldidaktische Literatur chinesischer Provenienz ergänzt. *Huaiyu Chen* führte diese Entwicklungen auf den herrschaftlichen Einfluß auf die Klöster zurück. Die chinesischen Kaiser kontrollierten die monastischen Gemeinschaften. Sie setzten die Standards für die literarische Produktion in den Klöstern. Zugleich organisierten sie die Aufbewahrung der Schriften in Klosterbibliotheken, die es zuvor nicht gab. Die Klassifizierung der Schriften in diesen trat dabei hinter der sakralen Bedeutung des Raums zurück, der selbst zum Gegenstand religiöser Verehrung wurde. Die buddhistischen Mönchsgemeinschaften im mittelalterlichen China nahmen die herrschaftlich organisierte literarische Praxis in ihren Klöstern hin und begriffen die Texte als kulturelles Kapital, das ihnen als Währung für das kaiserliche Wohlwollen galt.

*Ralf Lützel Schwab* (Berlin/München) hingegen machte Konflikte um wissenschaftliche Studien im Kontext unterschiedlicher monastischer Lebensentwürfe zum Gegenstand seines Beitrags. Vor dem Hintergrund einer breiteren gesellschaftlichen Debatte um den Umgang mit Tradition im Frankreich des ausgehenden 17. Jahrhunderts zeichnete Lützel Schwab die zehn Jahre andauernde öffentliche Auseinandersetzung zwischen dem Abt von La Trappe, Armand de Rancé, und dem Mauriner Jean Mabillon nach. 1683 hatte Armand de Rancé die Debatte mit einem ersten Traktat eröffnet, dem er bald zwei weitere Schriften folgen ließ. Als monastisches Ideal galt Rancé die völlige Entsagung von der Welt. Zu den weltlichen Dingen rechnete er auch wissenschaftliche Studien. Erwerb von Bildung sei nicht die Aufgabe von Mönchen. 1691 entgegnete Jean Mabillon, der sich seit 1664 in der Maurinerabtei St. Germain-des-Prés intensiv der historischen Forschung und hagiographischer Arbeiten gewidmet hatte, mit seinem *Traité des études monastiques*. Der Gründungsvater der Diplomatik und Paläografie hielt Armand Rancé, der seinen Standpunkt mit Verweisen auf vermeintlich regelstrenge Ursprünge zu stützen suchte, zwei Argumente entgegen, mit denen er die Vereinbarkeit von wissenschaftlichen Studien und monastischer Lebensführung nachweisen wollte. Zum einen verwies Mabillon auf die Geschichte des Mönchtums, in der Wissenschaft traditionell ihren Platz habe. Zum anderen stellte er Nützlichkeitsabwägungen an. Wissenschaftliche Studien, die ohnehin nur ein sehr kleiner Teil der Mauriner betrieb, band Mabillon dabei an religiöse Ziele. Die Erkenntnis der Wahrheit diene der Selbst- und Gotteserkenntnis. Studien übten in Nächsten- und Gottesliebe ein.

Der erste Veranstaltungstag ging mit einem öffentlichen Abendvortrag von *Albert Welter* (Winnipeg) zu Ende, dessen Thema die Adaption des Buddhismus im mittelalterlichen China war. Anstatt die populär gewordene Metapher vom Kampf der Kulturen zu bedienen oder das Zusammentreffen von buddhistischer und chinesischer Kultur als Kulturkonflikt im Anschluß an den kürzlich verstorbenen niederländischen Sinologen Erik Zürcher zu beschreiben, betonte Welter die Begegnung der Kulturen als Dialog. In Kontakt

kamen unterschiedliche ethische Konzepte, die Albert Welter am Beispiel des buddhistischen achtfachen Pfades und des konfuzianischen großen Lernens vorstellte. Im Kern standen mit der buddhistischen Kultur und der chinesischen Kultur, die vor allem auf konfuzianischen Werten, angereichert mit daoistischen und legalistischen Prinzipien beruhte, eine Ethik der Weltverachtung gegen eine Ethik, nach der der moralisch Gute nur in Harmonie mit der gesellschaftlichen Ordnung handelt. Die eine berührte die andere. Der buddhistische Mönch als sichtbarstes Symbol der buddhistischen Kultur verteidigte seine Lebensführung gegen frühe chinesische Vorbehalte, assimilierte sich aber auch zum Teil an seine Umwelt. Im mittelalterlichen China kam es zu einer spezifischen Ritualisierung der buddhistischen monastischen Praxis, die ohne den Einfluß der Mehrheitsgesellschaft nicht verständlich ist. So ist etwa die Teezeremonie als zentrales Element des Ritus buddhistischer Klöster in China ein Reflex auf ihre Relevanz für die chinesische Gesellschaft und läßt die Übernahme konfuzianischer Ritualvorstellungen deutlich werden.

Während im Buddhismus rituelle Handlungen ursprünglich der Reinigung des individuellen Bewußtseins dienten, kommt nun dem Ritual als Manifestation des guten Zusammenlebens und der moralisch legitimen sozialen Ordnung besondere Bedeutung zu. Gleichwohl verteidigten sich buddhistische Mönche gegenüber chinesischen Vorbehalten. Unter dem Schlagwort der Domestizierung skizzierte Albert Welter ein zweites Beispiel für die Assimilation der buddhistischen Kultur in China. Nach einer wechselvollen Geschichte, in denen Phasen der friedlichen Koexistenz, stärkerer Reglementierung und gewaltsamer Verfolgung abwechselten, formulierte der buddhistische Mönch Zanning um 1000 angesichts einer Wiederbelebung konfuzianischer Wertvorstellungen ein Programm, das die Nützlichkeit des Buddhismus für das Funktionieren der gesellschaftlichen Ordnung betonte. Zugleich erkannte er die chinesischen Kaiser als rechtmäßige Herrschaftsträger in Sachen der Religion an. Angesichts einer spezifischen rituellen Praxis und der gesellschaftlichen Einordnung der buddhistischen Klöster machte Welter eine Entwicklung aus, die er als „secularizing the sacred“ beschrieb.

Der zweite Veranstaltungstag begann mit zwei Beiträgen zur Ökonomie monastischer Gemeinschaften. *Albrecht Diem* (Syracuse) setzte sich mit dem religiösen Armutsideal im frühmittelalterlichen Mönchtum auseinander. Er fragte, ob es einen Armutstreit gegeben habe, der von der historischen Forschung bisher nicht beachtet worden sei. Gewöhnlich läßt sich aus der monastischen Literatur jener Zeit eine Institutionalisierung ablesen, die zugleich den Übergang von völliger Besitzlosigkeit zum gemeinschaftlichen Besitz in den Klöstern markierte. Diem zufolge handelte es sich hierbei aber nicht um eine allgemeine Entwicklung. Er lenkte die Aufmerksamkeit auf Texte, die eine andere Geschichte erzählen. Die *Vita* der Juraväter zeichnet das Bild asketischer Männer, die standhaft bei ihrem Ideal blieben, von eigener Hände Arbeit zu leben, und nicht danach strebten, für ihre Gemeinschaft Besitz zu erwerben. Gewöhnlich blieb es aber beim Wechsel von kollektiver Armut zum gemeinschaftlichen Besitz. Am Beispiel der *Vita* Benedikts von Aniane versuchte Albrecht Diem nachzuweisen, daß die ursprüngliche kollektive Armut als Übergangsritus stilisiert wurde, wodurch die Aufgabe eines ursprünglichen Ideals im Institutionalisierungsprozeß eingebunden, erklärt und gerechtfertigt werden konnte.

Askese und wirtschaftliches Handeln waren zentrale Begriffe im Vortrag von *Cynthia Villagomez* (Winston-Salem). Villagomez zeigte die Symbiose von anachoretischer und koinobitischer religiöser Lebensführung am Beispiel syrischer Klöster der Spätantike und des frühen Mittelalters. Die klösterlichen Gemeinschaften orientierten sich am asketischen Ideal der Wüstenväter. Maßgeblich für die monastische Askese und Spiritualität war die Lehre des Evagrius Ponticus, die über zeitgenössische hagiographische Texte tradiert wurde. Zugleich war ein Kloster aber auch eine „key economic institution“. Es war effektives Zentrum der Produktion und der Allokation von Gütern. Asketisches Ideal und wirtschaftliches Handeln waren dabei nicht unvereinbar, sondern gingen eine besondere Verbindung ein. Gerade jene religiösen Männer, die zuvor als Eremit gelebt hatten, sollten im Anschluß an Evagrius mit der Wirtschaftsführung der Klöster betraut werden. Die frühere asketische Bewährung galt als Voraussetzung für erfolgreiches ökonomisches Handeln.

Die im Zuge der zunehmenden Protestantisierung Englands im 16. Jahrhundert unter Heinrich VIII. aufgelöste englische Benediktinerkongregation formierte sich außerhalb Englands neu. Seit dem 17. Jahrhundert bemühte sie sich um eine Wiederbelebung des katholischen Lebens in England selbst. Die englischen Benediktinermönche führten ein aktives Leben als Seelsorger. Zuerst übernahmen sie pastorale Aufgaben innerhalb katholischer Familien. Nach Beendigung der antikatholischen Gesetzgebung verwalteten sie katholische Pfarreien außerhalb ihrer Klöster. Bis heute prägt die englische Benediktinerkongregation dieses Erbe. *Richard Irvine* (Cambridge) zeigte in seinem Beitrag ‚The mission and the cloister: the case of English Benedictine monasticism‘ jedoch, daß die pastorale Ausrichtung innerhalb der Kongregation nicht unwidersprochen blieb. Unterschiedliche Vorstellungen über die Ziele monastischen Lebens führten in den Jahren 1880-1900 zu einer ordensinternen Kontroverse. Jene Mönche, die für die *vita activa* eintraten, argumentierten vor allem historisch und sahen in der Pastoralität ein identitätsstiftendes Merkmal. Ihre Gegner plädierten für ein weltabgewandtes, kontemplatives Leben. Sie argumentierten ebenfalls historisch und warben für eine Rückbesinnung auf eine klösterliche Gemeinschaft als ursprünglichen Ort, in dem der einzelne Mönch sein Seelenheil suchen könne. Die Spannungen, die sich aus der Debatte um die rechte monastische Lebensweise ergeben, dauern bis heute an. Richard Irvine hat sie selbst erfahren, als er im Rahmen anthropologischer Feldstudien ein Jahr mit englischen Benediktinern in Downside Abbey lebte.

Die letzten vier Beiträge widmeten sich dem ‚Blick von Außen‘. *Matthias Heiduk* (Freiburg) verglich den Bericht des Franziskaners Wilhelm von Rubruk über seine Reise zu den Mongolen 1253-55 mit den Aufzeichnungen des Dominikaners Georg von Ungarn über die Türken aus der Mitte des 15. Jahrhunderts. Die Wahrnehmung fremder religiöser Lebensführungen forderte beide Autoren heraus, ihren Glauben zu verteidigen. Wilhelm von Rubruk konstatierte sogar Gemeinsamkeiten zwischen den religiösen Kulturen, vergaß jedoch nicht die *veritas christiana* zu betonen. Die ungleich schärfere Polemik Georgs von Ungarn gegen die Türken erklärt sich nicht allein aus dem christlichen Islambild und der zeitgenössischen ‚Türkenangst‘. Es waren Erfahrungen einer fast 20jährigen Gefangenschaft, die Georg von Ungarn in seinem ‚Tractatus de moribus, conditionibus et nequicia Turcorum‘ verarbeitete. Fasziniert von dem religiösen Leben der Derwische geriet Georg von Ungarn in eine persönliche Glaubenskrise, die er in seinem Bericht jedoch als göttliche Prüfung gegen die Versuchungen des Teufels stilisierte.

*Peter Bruns* (Bamberg) zeichnete die Reise nach, die den mongolischen Mönch Rabban Bar Sauma 1287 bis nach Westeuropa führte. In seinem Tagebuch hielt Rabban bar Sauma seine Reiseeindrücke fest. Er zeigt sich als genauer Beobachter, dem die religiöse Differenz zwischen der nestorianischen, der orthodoxen und der römischen Kirche nicht entgingen. Gleichwohl sah er in einzelnen Riten oder in der Verehrung von Reliquien Gemeinsamkeiten, die die Unterschiede in einer ‚*communicatio in sacris*‘ überwinden. Das Verhältnis armenischer und dominikanischer Mönche im späten Mittelalter läßt sich nicht als eine sakrale Gemeinschaft beschreiben, die unterschiedliche dogmatische Überzeugungen und rituelle Praktiken zu überwinden hilft. Die Beziehung zwischen der römischen und armenischen Kirche war im späten Mittelalter von Über- und Unterordnung bestimmt. In Rom kontrollierte die Ortskirche das armenische Pilgerzentrum. Die kirchliche Identität Armeniens war selbst im eigenen Land durch die Missionsarbeit der Dominikaner bedroht.

*Christiane Esche-Ramshorn* (Cambridge) zeigte in ihrem Beitrag ‚Spirituelle Kolonialismus und Widerstand im christlichen Orient: Dominikaner in Armenien, armenische Mönche am Vatikan und die Folgen für die Kunst‘ bildhafte Darstellung als Medium religiöser Selbstbehauptung. Es sei den dominikanischen Missionaren in Armenien gelungen, sich zweier identitätsstiftender Merkmale, der Sprache und des Alphabets zu bemächtigen, um für ihre Glaubensüberzeugungen zu werben. Angesichts eines erheblichen armenischen Widerstands, dessen Zentrum die Klöster Gladzor und Tatev waren, gelang es den Dominikanern jedoch nicht, das Medium Bild als identitätsstiftendes Merkmal in ihrem Sinne zu beeinflussen. Bildhafte Darstellungen folgten weiterhin exklusiv traditionellen armenischen Techniken und Motiven. In der rigorosen Zurückweisung stelle Armenien, so Esche-Ramshorn, eine Ausnahme unter jenen Ländern der Zeit dar, die in

Kontakt mit westlicher Kunst kamen. Der letzte Tagungsbeitrag setzte nochmals die Frage nach der Selbst- und Fremdwahrnehmung religiöser Kulturen auf die Agenda.

*Veronika Čapská* (Prag) zeigte am Beispiel des Berichts, den der Servitenmönch Angelik Müller über seine 1725-27 unternommene Pilgerreise ins heilige Land verfaßte, Elemente der Selbstrepräsentation und Selbstabgrenzung. Müller stilisierte sich als regelstrenger Mönch in der Nachfolge Philip Benizis, einem der Gründungsväter seines Ordens, der im 13. Jahrhundert selbst die Levante bereiste, um dort zu missionieren. Mission bedarf der Orthodoxie als Überzeugung, im Besitz des rechten Glaubens zu sein. Čapská machte kenntlich, wie Missions- und Orthodoxiediskurs bei Müller zusammenfielen. Dabei grenzte Müller sich nicht gegenüber anderen katholischen Orden ab; der observante Servit begeisterte sich darüber hinaus durchaus für asketische Praktiken außerhalb der katholischen Orthodoxie. Letztlich grenzte er sich aber gegenüber der christlichen Heterodoxie ebenso deutlich ab wie gegenüber nichtchristlichen Kulturen. Angelik Müllers scharfe Polemik gegenüber den religiösen Anderen war Teil seiner Selbstrepräsentation und, so Veronika Čapská, Medium der eigenen Identität.

Auf der Konstanzer Tagung kam ein breites Spektrum monastischen Lebens in verschiedenen Religionen und Kulturen zur Sprache. Abschließend diskutierten die Teilnehmer vor allem die Möglichkeiten einer weiterführenden religions- und kulturübergreifenden komparatistischen Forschung zum Thema. Es kam Grundlegendes zur Sprache. Zunächst sollte geklärt werden, was in den verschiedenen Religionen und Kulturen überhaupt mit dem Begriff des Mönches gemeint ist. Kurzum: Was ist überhaupt ein Mönch? Was macht ihn aus? Als mögliche Vergleichspunkte wurden vor allem normative Aspekte monastischen Lebens genannt. In welcher Form institutionalisiert sich ein urprüngliches religiöses Ideal? Welche Regeln, Traditionen oder Gewohnheiten bilden sich heraus? Wie werden sie überliefert, mündlich oder schriftlich? Wie wird versucht, ihnen Geltung zu verschaffen? Normen zielen auf Dauer, unterliegen aber auch dem Wandel. Insofern sollte das weitere Interesse auch transformativen Aspekten monastischer Kultur gelten. Eine Auswahl der in Konstanz diskutierten Beiträge soll veröffentlicht werden.

Michael Hohlstein

Kontakt:

Dr. des. Michael Hohlstein

Kulturwissenschaftliches Forschungskolleg / SFB 485

Universität Konstanz

Postfach 182

78457 Konstanz

E-Mail: michael.hohlstein@uni-konstanz.de

### Copyright

Arbeitsgemeinschaft historischer Forschungseinrichtungen in der Bundesrepublik Deutschland e.V., 2009.

Kein Teil dieser Publikation darf ohne ausdrückliche schriftliche Genehmigung der AHF in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

AHF, Schellingstraße 9, 80799 München

Telefon: 089/13 47 29, Fax: 089/13 47 39

E-Mail: info@ahf-muenchen.de, Website: <http://www.ahf-muenchen.de>

### Empfohlene Zitierweise / recommended citation style:

AHF-Information. 2009, Nr.091

URL: <http://www.ahf-muenchen.de/Tagungsberichte/Berichte/pdf/2009/091-09.pdf>