

VIII. DAS ANDERE CHRISTENLEBEN: ALTIRCHLICHES MÖNCHTUM

Das ist es, was wir euch im Kloster gebieten:
Das erste Ziel eures gemeinsamen Lebens ist, in
Eintracht zusammenzuwohnen und 'ein Herz und
eine Seele' (Apg 4, 32) in Gott zu sein.
(Augustinus, *praecipuum* 1)

1. *Zwei christliche Lebensnormen*

Zu Beginn des 4. Jahrhunderts blickte Eusebius von Caesarea auf die Kirche und das christliche Leben in ihr; lapidarisch stellte er fest: Für die Kirche Christi sind zwei Lebensnormen aufgestellt worden. Die eine führt über die Natur hinaus, hat nichts zu tun mit der gewohnten und normalen Lebensweise. Sie gestatter die Ehe nicht, noch das Kinderzeugen. Den Erwerb von Eigentum duldet sie nicht. Sie verwandelt die Lebensgewohnheiten der Menschen von Grund auf und macht, daß sie, von himmlischer Liebe ausgeformt, nur noch Gott dienen. Diejenigen, die sich zu dieser Lebensart bekehrt haben, sind für die hergebrachte Lebensweise wie abgestorben und leben nur noch mit dem Körper auf Erden, da ihre Seele auf geheimnisvolle Weise schon in den Himmel eingegangen ist. Sie sind zum Wohl des ganzen Menschengeschlechtes der Gottheit geweiht, die über allem steht. Als Bewohner des Himmels achten sie im täglichen Leben der Menschen die Opfer von Stieren oder von Blut, von Wein oder von Aromaten für nichts und halten sich statt dessen an gesunde Lehren, wahre Frömmigkeit, Reinheit der Seele, gute Worte und Taten. Indem sie dadurch die Gottheit günstig stimmen, erfüllen sie eine priestertliche Aufgabe zu ihrem Wohl und zum Wohl der anderen. Dies ist die Norm des vollkommenen christlichen Lebens. Doch es gibt auch ein anderes Leben, das die Rechte und Pflichten des staatlichen und sozialen Lebens des Menschengeschlechtes nicht verwirft. Heiraten, Kinderzeugen, seinem Beruf nachgehen, sich den Gesetzen des Staates unterwerfen und in jeder Hinsicht die Aufgaben des normalen Bürgers erfüllen sind Äußerungen dieses Lebens, die sich mit dem christlichen Glauben völlig vereinbaren lassen, wenn sie an den festen Vorsatz gebunden sind, die Frömmigkeit und die Hingabe an den Herrn zu bewahren. Der Christ bejaht als durchaus empfehlenswert auch diese zweite Lebensweise und deshalb braucht keine Menschenklasse und kein Volk die große Wohltat der Botschaft Christi zu entbehren (*Demonstratio evangelica* I 8).

Ein bedeutender, aussagereicher Text! Zwei Normen gibt es für das Christenleben in dieser Welt. Eusebius hätte auch von asketischem und bürgerlichem Christenleben sprechen können. Beide sah er als selbstverständlich, als gortgegeben an. Beide sind rechte Weisen, in dieser Welt christlich zu leben, wenn auch der höhere Wert der ersten Weise zugesprochen wird. Aber sie bleibt nicht in unberührbarer Selbstgenügsamkeit: Die nach ihr Lebenden erfüllen eine priestertliche Aufgabe zum Wohl der ganzen Menschheit! Eusebius machte keine Angaben darüber, wo in dieser Art christlich gelebt wird; er sagte auch nicht, wie viele Christen sich zu solchem Leben entschließen. Er begnügte sich mit dem allgemeinen Verweis. Aber der ist wichtig genug: Asketisches Christenleben ist nicht die Folge einer vermeintlich dekadenten Reichskirche! Für den Theologen und Kirchenhistoriker Eusebius gehörte es fest in das Christentum hinein. Auch die ältere Kirchengeschichte mit ihrer vielfach praktizierten und propagierten Askese bestätigt seine Aussage. Läßt sich asketisches Leben von Anfang an in den Christengemeinden ausmachen, so ist doch im späten 3. Jahrhundert eine Wende festzustellen. Aus dem Asketen wurde der Mönch, der außerhalb der Gemeinde lebt und als solcher bezeichnet wird. Hatte Eusebius in dem vorher zitierten Text noch auf eine monastische Terminologie verzichtet, so verwendete er in seinem Palmen-

kommentar (geschrieben um 330) den Begriff „monachus“ (zu Ps 67, 7). Die asketisch und für sich Lebenden erhalten nun eine spezifische Bezeichnung: Das bestätigt auch ein ägyptischer Papyrus aus dem Jahr 324, der einen Mönch Isaak erwähnt. Der Facterminus ist danach in die Volkssprache eingegangen. Für eine christliche Askese gibt es eigentlich nur den einen Grund: Durch die Taufe auf den Tod Christi ist er zum neuen Leben in Christus berufen; er hat seine Stadt, seine Heimat im Himmel. Das rückt ihn in Distanz zu dieser Welt und läßt ihn die kommende Welt erwarten. Wie weit muß die Distanzierung zu dieser Welt gehen? Am Schöpfungs-*Ja* Gottes zu dieser Welt hat sie ihre Grenze. Gnostische Weltverneinung und Leiblichkeit überschreitet diese Grenze. Wie wird die Erwartung der kommenden Welt bewiesen, solange man in dieser Welt lebt? Die christliche Askese ging im Laufe des 3. Jahrhunderts einen kühnen Schritt. Die „kommende Welt“ wurde als eine „andere Welt“ in den eigenen Lebensraum heringeholt. Daß man allein auf die kommende Welt hinlebt, wurde nun bewiesen, indem man in dieser anderen Welt lebte. Diese andere Welt lag am Rande oder außerhalb der bewohnten, bürgerlich geordneten und bestimmten Welt. Und das Leben in ihr ist bestimmt von Askese. Dafür hielt die antike Welt genügend Vorlagen bereit; denn die Grundformen des asketischen Lebens – geschlechtliche Enthaltbarkeit, Nahrungsbeschränkung, Schlafentzug, Bescheidung mit dem Lebensnotwendigen usw. – waren dort längst aus unterschiedlichen Motiven und mit ebenso unterschiedlichen Begründungen ausgebildet worden. Die christliche Askese nahm diese äußeren Formen und Praktiken auf, stellte sie aber unter ihre eigene Begründung: Das eschatologische Motiv mit seinem nicht ungefährlichen Vollendungszustand; die Nachfolge Jesu, wobei die Radikalität Jesu in asketische Forderungen umgesetzt wird; Leben nach dem Evangelium, wobei die Askese zur anregenden Hermeneutik wird und einen „asketischen Evangelismus“ schafft.

Das läßt sich veranschaulichen am „Prototyp“ des altkirchlichen Mönchtums, an dem Ägypter Antonius. Um das Jahr 275

verließ er als junger Mann sein Heimatdorf. In Athanasius, dem bekannten Bischof von Alexandrien, hat er seinen Biographen gefunden (Vita Antonii, geschrieben bald nach dem Tod des Antonius im Jahre 356). Athanasius beschreibt den Aufbruch des jungen Antonius in die Wüste: Er ging mit sich zu Rate, was er mit seinem Leben anfangen solle. Da kamen ihm „die Apostel, wie sie alles verlassen haben und dem Erlöser nachgefolgt sind“, in den Sinn, dazu „die Gläubigen in der Apostelgeschichte, wie sie ihren Besitz verkauften und den Erlös davon den Aposteln gebracht haben“ (Vita 2). Die Erinnerung an neutestamentliche Worte (Mk 10, 28–31 par) und Ereignisse (Apg 4, 32–35) führen den jungen Mann in die Wüstenensamkeit und zu strenger Askese. Die Worte haben ursprünglich anderes im Sinn. Aber hier zeigt sich bei Athanasius die asketisch-monastische Interpretation der Nachfolge Jesu und des Evangeliums. Und beide Schriftstellen blieben für das Mönchtum außerordentlich anregend, so etwas wie „zündende Funken“, die immer wieder neue Aufbrüche im Mönchsleben begründen und bestätigen mußten.

2. Die ägyptische Wüstenanachorese

Mit Antonius von Ägypten (etwa 255–356) ist die früheste Form des christlichen Mönchtums aufgegriffen. Es ist das Leben als Einsiedler (Eremit) in der Zurückgezogenheit (Anachorese). Läßt sich sein Aufbruch in die Wüste im letzten Viertel des dritten Jahrhunderts festmachen, so ist damit nicht der sichere Anfang dieser neuen Form christlicher Askese genannt. Athanasius sagt, Antonius habe sich zur Einübung in dieses Leben einem alten Mann angeschlossen, der seit seiner Jugend ein Einsiedlerleben geführt habe (Vita 3). Mit dieser Aussage ist nicht allzuviel anzufangen, aber überinterpretiert wird sie nicht, wenn aus ihr herausgelesen wird, daß jener Antonius sich einer bereits vorhandenen Bewegung angeschlossen hat. Der interessante Streit um den ersten Eremiten, in dem Hieronymus mit

seinem ›Leben des ersten Eremiten Paulus‹ ein klärendes Wort sagen wollte, darf begraben bleiben. Namenlose Einzelnere waren es, die die christlichen Ortsgemeinden verließen, um auf sich selbst gestellt asketisch zu leben und so zu ihrer Vollkommenheit zu finden. Die Askese ist ja nicht Selbstzweck, auch wenn gar oft dieser falsche Eindruck entsteht und Asketen nicht selten mit ihren fragwürdigen asketischen Rekordleistungen das Mißverständnis förderten.

Der Anachoret zog in die Wüste und blieb auch hier für sich: „Wenn der Mönch nicht in seinem Herzen spricht, ich und Gott, wir sind allein auf der Welt, so wird er keine Ruhe finden“ (Apophtegmata 144). Er hauste in seiner Zelle, einer selbstgebauten Hütte, einem verfallenen Kastell, vielleicht auch in einer aufgelassenen Grabhöhle. Das Alleinsein ist freilich nicht vollständig. In völliger Isolierung lebte der Wüsteneinsiedler nicht. Auch für ihn gilt: „Leben und Tod des Mönchs entscheiden sich an seiner Haltung zum Mitmenschen“ (Apophtegmata 9). Und reiche Erfahrung behrte den Neuling in der Wüste: „Wenn du zuvor nicht mit den Menschen (in der Welt) zurechtgekommen bist, dann kannst du nachher auch nicht mit der Einsamkeit zurechtkommen“ (ebd. 449). So sehr die Einsamkeit gefordert, das Alleinsein betont wurde, die Urform der Wüstenaskese ist doch die lockere Eremitensiedlung, die notwendigen menschlichen Kontakt ermöglicht. Die Eremiten kamen zum Gottesdienst zusammen oder zogen zur Teilnahme an der Eucharistiefeier in benachbarte Christengemeinden. Die Erzeugnisse ihrer bescheidenen Arbeit – etwa geflochtene Matten, Seile, Körbe – mußten verkauft werden. Das sollte nicht der einzelne Eremit besorgen; auch dafür war gemeinsame Vorsorge zu treffen. Mittelpunkt einer solchen Einsiedlerkolonie war ein besonders angesehener Mönch, ein geistbegabter Vater. Auf Grund seiner Erfahrung und Begabung wuchs er zur geistig-geistlichen Autorität heran. Denn eine Regel kannte dieses Eremitentum nicht, wohl aber eine ungeschriebene Ordnung: „So muß der Mönch sein.“ Für das eigene Leben, seine Unsicherheiten und Versuchungen, ging man den Vater um ein helfendes und weg-

weisendes Wort an: „Sag mir ein Wort, damit ich gerettet werde.“

Die Anfänge der Wüstenaskese gingen still und wenig beachtet vor sich. Erst im 4. Jahrhundert wurde es laut und bewegt um sie. Die Zahl der „Aussteiger“ wuchs. Das Ansehen der Wüstenväter war gestiegen und ihre Anziehungskraft fast unwiderstehlich. Die Wüste bevölkerte sich mit Mönchen (Vita Antonii 14). Die Verbreitung der anspruchsvollen Askese war gerade in Ägypten auch durch äußere Umstände gefördert worden, nämlich die wirtschaftliche Not der Bevölkerung, die unter hartem Steuerdruck zu leiden hatte. Die „Flucht in die andere Welt“ bot einen Ausweg. Nicht von ungefähr kamen die meisten ägyptischen Wüsteneinsiedler aus der einfachen, ungebildeten Bevölkerung: Landarbeiter, Bauern und Hirten. Für sie wurde der Gang in die Wüste zur Befreiung. Aber diese äußeren Gründe haben so wenig wie ein Protest gegen die „verwellichte Kirche“ die Wüstenaskese begründet; sie haben lediglich den Zulauf gefördert.

Greifbar wird die bunte Welt der ägyptischen Einsiedler vor allem in der Sammlung der ›Väterprüche‹ (Apophtegmata Parris). In ihr ist der reiche Schatz der geistlichen Erfahrung aus der Wüstenaskese festgehalten. Die mehrfach erwähnte Antoniusvita darf an ihre Seite gestellt werden, wenngleich hier Athanasius mit seiner Theologie und Vorstellung vom rechten Mönchsleben die Feder führt. Lebendige Milieuschildernungen bieten die ›Mönchsgeschichte‹ des Bischofs Palladius (Historia Lausiac) und die anonyme ›Historia Monachorum in Aegypto‹. Beide halten Reiseberichte durch das ägyptische Mönchsland fest. Sie zeigen, in welchem Ruf die Einsiedlerkolonien seit Ende des 4. Jahrhunderts standen. Die erbauliche und auch neueigere Reise zu den Wüsteneinsiedlern wurde eine weitverbreitete Praxis. Der literarische Bericht machte Propaganda und Werbung für das Mönchsleben, verherrlichte die „Helden der christlichen Askese“, die in der „splendid isolation“ einer fernen Wüste lebten, und setzte damit neue Maßstäbe für christliche Heiligkeit und Vollkommenheit.

3. *Das pachomianische Koinobion*

Mitten in der ersten Blütezeit des ägyptischen Eremitentums entwickelte sich eine neue Form des Mönchslebens, das streng geordnete, gemeinsame Leben der Mönche (Koinobitium). Als Schöpfer und Gestalter gilt der Ägypter Pachomius (gest. 346). Freilich muß seine Tat eingebettet werden in die fließenden Übergänge von eremitischem zu koinobitischem Mönchtum und er kann als Sammelpunkt dieser Bewegung angesehen werden. Nach seiner Bekehrung zum Christentum war Pachomius Anachoret geworden. Mit geschicktem Organisationstalent begab und von hohem Sendungsbewußtsein erfüllt, begann er sein reformerisches Wirken: „Pachomius, Pachomius, es ist der Wille des Herrn, daß du dem Menschengeschlecht dienst und es ihm darbringst“ (Bohairisches Pachomiusleben 22). „Dienst an den Menschen“, so verstand Pachomius seine Sendung. Konkret wollte er die Eremiten aus ihrer Vereinzelung sammeln und aus ihnen Gemeinschaften bilden. Die Erinnerung an die Urgemeinde nach Apg 4, 32–35 wirkte schöpferisch; die Mönche sollten in solcher Gemeinschaft (Koinonia) leben. Die Gemeinschaft war dabei nicht als Nothelf gedacht, sondern wurde als konstitutives Element des Mönchslebens erkannt. Zum Kloster gehört der genau begrenzte, nach außen abgeschlossene Wohnraum der Mönche, die einheitliche Lebensweise in Nahrung, Kleidung und Arbeit, der gemeinsame Gottesdienst. Ein erstes Kloster entstand in Tabennisi (Thebais), dem bald weitere folgten. Pachomius schloß sie zu einer Art Klosterverband zusammen. Entsprechend der Entwicklung seiner Klöster redigierte er eine Regel, die das Leben seiner Mönche ordnete. Die Regel institutionalisierte die eremitische Bindung des Mönchs an den geistbegabten Vater. Der Mönch ist der, der im Kloster „unter Regel und Abt lebt“. Denn zur Regel tritt das deutende und weisende Wort des Abtes. Von Pachomius sind einige Reste schöner Ansprachen (Katechesen) erhalten. Sie decken die Heilige Schrift als die Quelle seiner Spiritualität und seines Apostolates auf. Was Pachomius für die von ihm inspirierten Mönchs-

gemeinschaften bedeutete, welche Bedeutung sie ihm in der Kirchengeschichte Ägyptens einräumten, zeigt jenes Wort, das einer seiner Schüler dem verehrten Lehrer in den Mund legte: „Drei großartige Dinge hat Gott in unserer Zeit zum Nutzen aller Menschen in Ägypten hervorgebracht: erstens den seligen und heiligen Streiter Athanasius, den Erzbischof von Alexandria, der bis zum Tode für den Glauben kämpfte, zweitens unseren heiligen Vater Antonius, der das vollendete Vorbild des Einsiedlerlebens ist, und drittens diese Gemeinschaft, die einen Weg weist für alle, die ihre Seelen in Gott sammeln und zur Vollendung führen wollen“ (Sahisches Pachomiusleben 128).

4. *Mönchtum in den anderen östlichen Kirchengebieten*

Während in Ägypten die Einsiedlerkolonien zu Ansehen gelangten und der pachomianische Klosterverband die Zeit des gemeinsamen Klosterlebens einleitete, verselbständigte sich auch in den anderen Ländern des christlichen Ostens die Askese zur monastischen Lebensweise. Das ägyptische Vorbild wirkte sicher anregend und wegweisend. Aber es wäre falsch, wollte man überall nur Ableger und Nachahmer des ägyptischen Mönchtums sehen. Die großen kirchlichen Gebiete – Palästina, Syrien, Persien und Kleinasien – brachten ihre je eigenen Formen asketisch-monastischen Lebens hervor und wurden so zu eigenen Mönchslandschaften, die in der asketischen Tradition der einzelnen kirchlichen Räume wurzeln. Auch hier stießen wir auf Eremiten, Eremitensiedlungen und monastische Gemeinschaften. In Jerusalem, seit Konstantins Zeiten vielbesuchte Wallfahrtsstätte, sammelten sich Mönche und Nonnen aus dem ganzen Römerreich; sie kamen als Pilger, hielten sich längere Zeit in der Heiligen Stadt auf oder blieben für immer dort. So entstanden „Stadtklöster“; im benachbarten Bethleem ließ sich nach 384 Hieronymus nieder. Die großzügigen Stiftungen der Römerin Paula, die dem Gelehrten nach Bethleem folgte, erlaubten auch dort die Gründung solcher Klöster.

Das syrische Mönchtum hatte in der nächsten Nachbarschaft Antiochiens ein überaus lebendiges Zentrum. Johannes Chrysostomus hat in seiner Jugendzeit unter jenen Mönchen gelebt. Sein Leben lang ist er von der Erinnerung daran nicht losgekommen und dem Mönchsleben in begeisterter Bewunderung verbunden geblieben: „Die Mönche arbeiten wie Adam, als er am Anfang, noch vor dem Sündenfall, in Herrlichkeit gekleidet war und in jenem überglückseligen Land, das er bewohnte, mit Gott innig verkehrte. Oder worin sollten unsere Mönche schlimmer daran sein als Adam, da er das Paradies bebaute? Er kannte keine weltliche Sorge; sie kennen sie ebenfalls nicht. Er verkehrt reinen Gewissens mit Gott; sie gehen sogar noch verräter mit Gott um, weil sie vom Heiligen Geist mit größeren Gaben ausgestattet werden“ (Homilie in Mt 68, 7). Die wunderliche Welt dieses Mönchtums hat Theodoret von Cyrus (ca. 393–466) in seiner Mönchsgeschichte beschrieben. Eigenwillige Mönchsgestalten werden da greifbar. Ihre Askese nimmt bizarre, befremdliche Formen an: Mönche beladen sich mit schweren Eisenketten, schließen sich lebenslang in enges Gemäuer ein oder leben ohne jeden Wertschutz als „Freiluftasketen“. Aus diesen Kreisen kam auch die asketische Sonderform des Säulenstehers: Symeon der Ältere (ca. 390–459) stand über dreißig Jahre auf seiner hohen Säule und wurde schon zu Lebzeiten wie ein „christliches Weltwunder“ verehrt.

Das ostrysische Mönchtum hielt alte asketisch-enkratistische Tradition lebendig. Die ehelosen „Bundessöhne und -töchter“ waren ihre Träger. Afrahar, der „persische Weise“ (gestorben um 345), läßt in seinen Schriften die anspruchsvolle Theologie dieses Mönchslebens erkennen: „Laßt uns teilhaben am Leiden Christi, daß wir auch in seiner Auferstehung leben. Laßt uns sein Zeichen an unseren Leibern tragen, daß wir bewahrt werden vor dem kommenden Zorn. Laßt uns fremd sein vor der Welt, wie Christus nicht von ihr war“ (Homilie 6).

Kleinasien darf ebenfalls als eigene Mönchslandschaft angesprochen werden. Von ihrer Askese wurde der aristokratische und gebildete Basilus von Caesarea (ca. 330–379) angezogen.

Vom Studium in Athen heimgekehrt, verzichtete er auf eine Karriere im Staatsdienst, ließ sich taufen und zog sich auf ein Familiengut in Pontus zurück, um dort als Mönch zu leben. Das philosophische Rüstzeug, die Erfahrung gelebten Mönchtums und engagierte Kirchlichkeit ließen ihn zum Reformier des Mönchtums seiner Heimat werden. Das Ideal der Einsiedler fand keine Gnade in seinen Augen. Er wollte den Mönch in der Gemeinschaft: Gott habe den Menschen nicht als einzelnes und wildes Wesen geschaffen, sondern als sanftes und geselliges. Da fließen antike Sozialphilosophie und christliche Schöpfungslehre zusammen. Daß der Mensch Gemeinschaftswesen ist, sieht Basilus in der Erlösung von neuem begründet. Nur in der kirchlichen Gemeinschaft kann die Erlösung gelebt werden. Das paulinische Bild vom Leib und seinen Gliedern und die Idealschilderung der Urgemeinde von Jerusalem mit dem „einen Herzen und der einen Seele“ müssen in der Kirche verwirklicht sein. Die Gemeinschaften der Asketen haben in diesen ekklesiologischen Urbildern ihre bestimmende Norm. Jede Entfaltung der Norm leitet Basilus vom Evangelium ab und bestimmt damit das asketisch-monastische Leben als evangelisches Leben. In langen Ausführungen hat Basilus dem Mönchtum seiner Zeit die Ordnung dieses evangelischen Lebens vorgelegt. Sie sind zum Teil aus Gesprächen mit Mönchsgemeinschaften erwachsen – „Wir, denen der Dienst des Wortes anvertraut ist, müssen jederzeit zur Bestärkung der Seelen bereit sein. Wir müssen dazu öffentlich und vor der ganzen Welt bereit sein; aber auch jedem, der zu uns kommt, müssen wir die Möglichkeit geben, uns mit gutem Recht nach dem zu fragen, was zum gefestigteren Glauben und zum wahren Leben nach dem Evangelium gehört“ (Vorwort zu den kürzeren Regeln) – und in komplizierter Redaktionsarbeit zu einer Art „Handbuch“ für das monastische Leben geworden. Nicht ganz zutreffend werden sie als „Mönchsregeln des Basilus“ bezeichnet. Für das östliche Mönchtum sind sie bis heute Leitfaden und Wegweisung geblieben.

Das frühe Mönchtum in den östlichen Kirchengebieten – es wäre auch noch von den Stadtklöstern in der Reichshauptstadt

Konstantinopel zu sprechen – war ein überaus vielfältiges und widersprüchliches Gebilde. In seiner asketischen Sonderwelt wollte es keine Gegenkirche sein, sondern jene erste Norm des Christenlebens in die Praxis umsetzen, von der Eusebius von Caesarea gesprochen hat. Die beiden Lebensformen standen zwar nicht immer so friedlich und harmonisch nebeneinander, wie es jener Kirchenvater darstellte. Das Mönchtum wurde in die dogmatischen und kirchenpolitischen Wirren des 4. und 5. Jahrhunderts hineingezogen, was manchen Protest gegen die Mönche hervorgerufen hat. Erst dem Konzil von Chalcedon gelang es, den Mönchen und ihren Klöstern ihren bestimmten Platz in der Kirche zuzuweisen.

5. Die Anfänge des Mönchtums in der lateinischen Kirche

Eigene Tradition und östliche Anregung

Im späten 4. Jahrhundert trat die monastische Lebensform auch in der lateinischen Kirche auf. Überraschend schnell wurde sie in den Zentren und an den Rändern der westlichen Kirche gegenwärtig. Die schnelle Ausbreitung darf nicht als einfache Nachahmung des östlichen Mönchtums erklärt werden. Vielmehr muß auch hier die eigene asketische Tradition in Rechnung gesetzt werden. Sie läßt sich bis Terullian und Cyprian zurückverfolgen, gehört also fest hinein in das angenommene und verkündete Evangelium auch in seinem lateinischen Sprachgewand. Dann fügte sich im 4. Jahrhundert das anregende Beispiel des Ostens hinzu. Das Hin und Her zwischen beiden Kirchenhälften förderte den anregenden Austausch. Die Wallfahrt zu den heiligen Stätten führte teilweise zu den Anachoreten-siedlungen. Vom Mönchsvarer Arsenius, der aus römischen Senatorengeschlecht stammte und seit 395 in Ägypten als Eremit lebte, wird erzählt: „Vom Erzbischof von Alexandria meldete man ihm: Die Senatorenrother N. N. ist aus Rom gekommen und möchte dich besuchen. – Er will sie nicht empfangen; trotzdem geht sie zu seiner Hütte, wo sie unfreundlich abge-

wiesen wird: Willst du nach Rom zurück und den anderen Frauen dort sagen, ich habe Arsenius gesehen! Dann werden sie das Meer zu einem Weg für die Frauen machen, die zu mir kommen wollen“ (Apophtegmata Patrum 66). Nicht weniger fördernd als die persönliche Begegnung wirkte die literarische. Das Antoniusleben des Athanasius wurde früh in zwei lateinischen Übersetzungen im Westen verbreitet. Nach Augustinus war es um 386 schon unter den Asketen in Trier bekannt, und für ihn selber wurde die Lebensgeschichte des ägyptischen Eremiten zur wichtigen Hilfe auf seinem Bekehrungsweg (Confessiones VIII 6). Unter den aristokratischen Damen Roms wirkte in den Jahren 382–384 Hieronymus als Lehrer und Seelenführer. Er hatte zuvor ein paar Jahre in der syrischen Wüste als Eremit gelebt. Den Aufenthalt in der Wüste konnte er zwar nicht als Erfolgserlebnis verbuchen, aber Askese, Ehelosigkeit und Mönchsleben blieben zentrale Anliegen seiner geistlichen Unterweisung. Als er Rom im Jahr 384 verlassen mußte, wirkte er von Bethlehem aus als Propagandist für das Mönchsleben und verteidigte die asketisch-monastische Lebensform gegen jeden Angriff. Bald nach 360 tauchte im gallischen Poitiers in der Umgebung des Bischofs Hilarius eine Asketensiedlung auf. Martinus, der spätere Bischof von Tours, war ihr Mittelpunkt. Sein Leben beschrieb Sulpicius Severus (Vita Martini, Briefe und Dialoge), der damit einen Heroen des asketischen Lebens kreiert hat, der mit den Mönchen des fernen Ostens in jeder Hinsicht konkurrieren konnte.

Verschiedene monastische Landschaften

In Spanien fand sich die Askese zunächst mit schwerer Hypothek belastet. Priscillian (385 hingerichtet), ein reicher, gebildeter Laie, trat seit 373 in Südspanien als Haupt einer asketischen Bewegung auf, die sich weit ausbreiten konnte. Priscillian selbst wurde im Jahr 380 Bischof von Avila. Die anspruchsvolle Askese, die von einer Art Christumystrik und eigenwilligen, gnostisch bestimmten Spekulationen getragen war, führte zur Absonderung der priscillianischen Zirkel. Das bewirkte Ver-

dächtrungen – die Frage der Rechtgläubigkeit Priscillians ist auch heute noch nicht klar zu beantworten –, Verleumdung und schließlich zur Verfolgung. Die Askese in Spanien und in Teilen Galliens stand sicher unter dem Einfluß Priscillians. Sie ist deshalb aber nicht als priscillianisch abzustempeln. Nur lag auf ihr ständig die Last, sich vom Vorwurf des Priscillianismus freizumachen.

Die Präsenz des Mönchtums im westlichen Römerreich läßt um 400 und bald danach deutlich unterschiedliche Mönchslandschaften abstecken. Selbstverständlich sind alle geeint durch die monastische Lebensform, also jenes Christenleben, „das sich allein auf das Werk des Glaubens beschränkt und auf die vielbeschäftigte Tätigkeit in der Welt verzichtet“ (Orosius, adv. pag. VII 33). Diese weitgefaßte Definition sagt wenig Konkretes über das Mönchsleben aus. Unter ihr können sich viele Formen monastischen Lebens bergen. Summarisch lassen sich die wichtigen Mönchslandschaften aufzählen: Rom, Nord- und Süditalien, Nordafrika, Spanien, westliches Gallien und Südgallien. Für Rom ist die Initiative des Hieronymus schon erwähnt worden; Papst Damasus (366–384) muß eingefügt werden. Jenes stadtrömische Mönchtum, das unter ihrem Einfluß stand, zeigt eine typische Synthese von älterer lateinischer Virginitätsaskese und orientalischem Mönchtum. Das wichtigste Ergebnis war das städtische Hauskloster. In Norditalien wurde Ambrosius von Mailand zum einflußreichen Verteidiger des asketisch-monastischen Lebens. Das gemeinsame Leben der „gottgeweihten Jungfrauen“ wurde von ihm vor allem gefördert und gesteigert. Aber mit nicht geringer Sympathie bewunderte er das Klerikerkloster des Bischofs Eusebius von Vercelli (gestorben um 371). Mitglieder römischer Aristokratenfamilien – Fabiola, Pinian und Melania d. Jüngere – vermittelten das römische Mönchtum nach Mittel- und Süditalien, wo sich im Jahre 395 der frühere Staatsbeamte Paulinus mit seiner Frau Theresia in Nola niederließ und am Grab des hl. Martyrs Felix ein monastisches Zentrum gründete.

Nordafrikas Mönchtum war geprägt vom Leben und Werk

Augustinus von Hippo. Er kehrte im Jahr 388 in seine Heimat zurück, um im Kreis gleichgesinnter „Knechte Gottes“ in Thagaste zu leben. Der Ruf der Kirche ließ ihn Priester und Bischof von Hippo werden. Der monastischen Lebensform blieb er verbunden und versuchte, sie mit sanftem Druck nach seinen Vorstellungen zu formen. Auch hier wurden Kleriker zu Mönchen und Mönche zu Klerikern. Aus seinem Mönchtum kommen die frühesten lateinischen Mönchsregeln: Das sog. Praeceptum (wohl von ihm selbst verfaßt) und der sog. Ordo Monasterii (wohl von seinem Freund Alypius geschrieben). Die Niederschrift einer Regel spricht für die Sorge um die monastische Lebensform und den Willen, sie zu bewahren und zu sichern. Neben dem augustinschen Mönchtum stand in Nordafrika ein vom Orient beeinflusstes und behauptete dort seinen Platz.

Um 410 gründete Honoratus – er kam aus spät Römisches Konsulsfamilie – die Mönchsiedlung auf der Insel Lérins (bei Cannes); auf einer Orientreise hatte er asketisch-monastische Erfahrung gesammelt. Seine Gründung wurde zu einem bedeutenden Zentrum für das Mönchtum und die Kirche Südgalliens. Zahlreiche Bischöfe Südgalliens kamen aus dem Inselkloster. Ebenfalls zu Beginn des 5. Jahrhunderts ließ sich Johannes Cassian in Marseille nieder. Er hatte lange Jahre in Bethlehem und in Ägypten unter Mönchen gelebt und brachte nun die „Weisheit des monastischen Orients“ in den Westen. Mit seinen Schriften über das monastische Leben wurde er zum einflußreichen Lehrer des lateinischen Mönchtums und vermittelte diesem auch – über die Brücke Evagrius Ponticus (346–399) – die orientalische Spiritualität. Überall gäbe es nun „Kirchen und Klöster“, schrieb Sulpicius Severus, um das Ergebnis der missionarisch-pastoralen Arbeit Martins von Tours vorzustellen. Das war für den Einzelgänger Martinus zwar übertrieben; aber für die lateinische Kirche des 5. Jahrhunderts gewinnt die Aussage zunehmend an Richtigkeit. Auch hier erlebte der Beobachter, daß zwei Lebensnormen für die Kirche festgesetzt sind.

Das monastische Leben wurde entschieden von den Bischöfen gefördert und blieb damit unter kirchlicher Kontrolle. Ein an-

derer Förderkreis entstand ihm in der spätrömischen Aristokratie, deren Angehörige Bekehrung zum Christentum mit der Bekehrung zum asketischen Leben verbanden; eine „praxis politica“ im späten Römerreich gaben sie für die neue „praxis pietatis“ auf. Ihren reichen Besitz stellten sie häufig für Klostergründungen zur Verfügung. Cassiodor (ca. 485–570), der sich selbst nach einem Leben im Staatsdienst unter Theoderich dem Großen in das von ihm gegründete Kloster Vivarium/Kalabrien zurückzog, hat sold frommen Stifterwillen biblisch begründet; in seiner Erklärung zu Ps 103, 17 („Die Sperlinge bauen ihre Nester in den Zedern des Libanon“) meint er: Der Sperling ist ein gar kleiner Vogel und weist auf die Bescheidenheit der Mönche hin. In den Zedern des Libanon, das heißt auf dem Besitz reicher Christen bauen sie ihre Klöster. In Vivarium hat Cassiodor eigenen Familienbesitz in eine klösterliche Siedlung umgewandelt. Das war kein Einzelfall. Nach Gregor dem Großen wurde Benedikt von einem „gläubigen Mann“ gebeten, auf seinem Landgut bei Terracina ein Kloster zu gründen (Dialoge II 27). Die Jünger des Severin von Norikum konnten in Lucullanum durch die Großzügigkeit der „femina illustris Barbarina“ ihr Kloster gründen (Vita Severini 46). Die „homines illustres und nobiles“ sind häufig als Klostergründer auszumachen. Die Besitzstiftung für ein Kloster oder die Umwandlung des eigenen Besitzes in ein Kloster konnte wirtschaftliche Sorgen und die Sorge um das ewige Heil zum einheitlich frommen Motiv werden lassen. Wenn materieller Besitz dem Christen nur als Gabe und Geschenk von Gott übergeben ist, dann muß er ihn auch zur Verehrung und in seinem Dienst gebrauchen. Wenn er nur „Besitzer auf Widerruf“ (precarii possessor) ist, dann ist die vorübergehende Nutznießung unter ernster Verantwortung gestellt. Und im Tode wird die Rückgabe gefordert. Rückgabe des Besitzes wird für die Todesstunde als „ultimum remedium“ verkündet. Asketischer Besitzverzicht ist so ein letztes Heilmittel und mit dem Verzicht zugunsten der Kirche und eines Klosters eine sichere Besitzübergabe, in der aus irdischem Besitz himmlischer Besitz wird.

Mit seinen Förderern erlangte das Kloster auch gesellschaftlichen Rang. Die Klöster haben für schwere Arbeit und Feldarbeit ihre Kolonen oder Sklaven. Die Felder werden zum Teil verpachtet und von Pächtern betrieben. Für die Arbeit im Kloster genügen der Garten und die Werkstatt! Die Magisterregel bestimmt die Verwaltung des Klosters in bezeichnender Analogie: Es ist so wie im Haus eines Menschen. Damit der Herr des Besitztums unbesorgt sein kann über alles, was zu veranlassen ist, bestimmt er Vorgesetzte für das Hausgesinde . . . : den Vertreter des Hausherrn (vice dominus), den Verwalter (villicus), den Förster (salvatorius) und den Hausmeister (maior domus; 11, 6).

Ordnung und Regel

Gegenüber dem östlichen Mönchtum zeigt das westliche Mönchtum ein stärkeres Gefälle zu fester Ordnung und Reglementierung. Wohl wurden die ersten Mönchsregeln im Osten geschrieben, aber schon am Ende des 4. Jahrhunderts traten die Regeln aus dem augustianischen Mönchtum an deren Seite, wenig später übersetzte Rufinus von Aquileja die monastischen Anweisungen des Basilus von Caesarea, wie sie ihm in einer ersten Redaktionsstufe vorlagen (sog. >Kleines Asketikon<) für ein italisches Kloster. Der Übersetzer bezeichnet sie als „Antworten gleichsam hl. Rechts“ und wünscht, daß sie in jenem Kloster Italiens genau beobachtet und dann auch an andere Klöster weitergegeben werden, so daß in allen Klöstern nach einer Zucht und Ordnung gelebt wird (Vorrede zur Übersetzung). Um die gleiche Zeit übersetzte Hieronymus die Pachomiusregel ins Lateinische, wodurch auch deren Ordnung im westlichen Mönchtum rezipiert werden konnte. Danach setzte eine ungemein fruchtbare Regelproduktion im lateinischen Mönchtum ein. In den nächsten drei Jahrhunderten wurden in Italien, Südgallien und Spanien etwa dreißig Klosterregeln geschrieben. Die Regelschreiber wollten damit keineswegs neues, je eigenes Mönchtum schaffen. Mit ihren vielen Regeln wollten sie sich nicht von anderen bewährten Formen des Mönchslebens absetzen. Sie wollten damit

nur das als gut, lebens- und bewahrenswert erkannte Mönchsleben sichern. Absetzung und Distanz bringen diese Regeln nur von Zerrformen des Mönchtums und von Mißbrauch des Mönchsnamens. Das gilt auch von der berühmten Regel des Benedikt von Nursia, die um die Mitte des 6. Jahrhunderts in Monte Cassino geschrieben wurde. Ihre wirkungsvolle Nachgeschichte, die freilich erst im 7. Jahrhundert zaghaft greifbar wird, darf ihre bescheidenen Anfänge nicht verwischen. Sie war einst auch nur eine Mönchsregel unter vielen anderen. Ihr Schreiber konnte Vorlagen benutzen – darunter befand sich die umfangreichste lateinische Mönchsregel, die sog. Magisterregel –, Anregungen der Tradition und anderer Regeln aufnehmen; er konnte auch Bekanntes und Unbestrittenes weglassen. Er wollte nur eine „bescheidene Regel für Anfänger im Klosterleben“ schreiben; den Mönch, der rasch zur Vollkommenheit gelangen wollte, verweist er auf die bekannte monastische Tradition und ihre anerkannteren Lehrer (Kap. 73).

Gerade die Vielzahl der Regeln, die alle nur das eine wollen – monastisches Leben unter Abt, Regel und im Kloster sichern und schützen –, führte zu einer nächsten Epoche in der Geschichte der abendländischen Klosterregel. Sinnige Äbte wählten für ihre Klöster aus den vorliegenden Regeln das aus, was ihnen brauchbar und wertvoll schien. Sie stellten vorhandene Regeln zusammen und setzten sie als Ordnung für das eigene Kloster fest. Das führte zum Zeitalter der Mischregel, die für das Mönchtum im Übergang zum frühen Mittelalter charakteristisch ist. Man lebte in einem Kloster „nach der Regel des hl. Benedikt und des hl. Kolumban“; im anderen „nach der des hl. Basilus, Benedikt und Kolumban“, usw. Aus diesen Mischregeln ging dann in karolingischer Zeit aus Gründen und unter Bedingungen, die hier nicht darzustellen sind, die Benediktusregel als allein verbindliche Norm für das abendländische Mönchtum hervor. Benedikt von Aniane (ca. 750–821), der in jenem uniformierenden Prozeß eine entscheidende Rolle spielte, schrieb rückblickend über den Standort Benedikts von Nursia in der Mönchsgeschichte: „Der hl. Benedikt hat seine Regel aus

anderen entnommen und aus vielen kleinen Garben eine kräftige Garbe zusammengewunden“ (Vorwort zur Concordia Regularum).

Chronologische Zusammenfassung:

ca. 275	Antonius von Ägypten zieht in die Wüste
ca. 345	Tod des Afrahat
346	Tod des Paphomius
356	Tod des Antonius
357	Athanasius, vita Antonii
ca. 357/8	Basilus von Caesarea in der Asketensiedlung
ca. 360	Martinus bei Poitiers
376–378	Johannes Chrysostomus unter den Mönchen bei Antiochien
ca. 380	Priscillian Bischof von Avila
382–384	Hieronymus in Rom
388	Augustinus in Thagaste
ca. 390–459	Symeon der Säulensteher
395	Paulinus in Nola
ca. 404	Hieronymus, Lateinische Paphomiusregeln
410	Honoratus in Lérins
ca. 410	Rufinus, Lateinische Mönchsregel des Basilus
ca. 415	Johannes Cassianus in Marseille
ca. 540/50	Benediktusregel
nach 554	Cassiodor in Vivarium

TA 101.65

KARL SUSO FRANK

GRUNDZÜGE

GRUNDZÜGE DER GESCHICHTE
DER ALTEN KIRCHE

BAND 55

1984

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT
DARMSTADT

U 81. 20266 6
10-8 1000 V 511510-11