

Gehorsam und Freiheit im frühen Mönchtum

Von P. SUSO FRANK

Die gegenwärtige Situation der Kirche führt zur intensiven Besinnung auf ihre Anfänge. Glaubenslehre, Liturgie, Frömmigkeit und christliche Lebensformen werden mit dem Maß ihrer Ursprünge gemessen. Allerdings geschieht die Befragung häufig in kritiklosem Enthusiasmus. Ein verkehrter Archäologismus führt zu falscher Restauration, die die geschichtliche Bedingtheit altkirchlicher Lebensäußerungen übersieht. Der Historiker ist deshalb darauf verwiesen, nüchtern die Tatbestände der kirchlichen Vergangenheit aufzuzeigen. Obwohl auch er von den heutigen Aufgaben der Kirche beansprucht und gefordert ist, wird er sich gegen die Versuchung wehren müssen — wie es jüngst recht glücklich formuliert wurde¹ —, die Fakten von gestern mit den Augen von heute für die Aufgaben von morgen zurechtzurücken. In diesem Sinne wollen die folgenden Ausführungen auch als Beitrag zur notvollen Spannung von „Gehorsam und Freiheit“ im heutigen Mönchtum und Ordensstand gesprochen sein.

1. Das ägyptische Anachoretentum

Die religiöse Sonderwelt des ägyptischen Mönchtums entsteht in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Ihre Urgestalt ist die lose Eremitensiedlung der Anachoreten, an deren Seite bald das Koinobitentum pachomianischer Prägung tritt. In beiden Lebensformen kommt dem Gehorsam konstitutive Bedeutung zu. Damit ist auch gegeben, daß der monastischen Lebensweise von Anfang an die Spannung zwischen Gehorsam und Freiheit eignet — mindestens als ständige Möglichkeit.

Wie kam der junge Ägypter zur mönchischen Lebenshaltung? Der Verzicht auf Hab und Gut, die Bereitschaft zu ehelos-jungfräulichem Leben sind selbstverständliche Voraussetzungen, die der Mönchskandidat bereits als Vorleistungen mitbringt. In der Anachorese, dem Auszug aus der bewohnten Welt und dem Gang in die Wüste, beweist er diese Leistungen. Seinen eigenen Willen mit der Möglichkeit freier Entscheidung und Selbstverwirklichung trägt er jedoch hinein in die

Öffentliche Antrittsvorlesung im Rahmen der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster am 22. April 1968.

¹ I. Frank, Ursprung und Zukunft eines Ordens, in: Ordenskorrespondenz 8 (1967) 448—452.

mönchische Sonderwelt. Daher tritt die Mönchswelt mit der nächsten Forderung an ihn heran: „Halte dich für nichts, wirf deinen Eigenwillen hinter dich.“² In einer den literarischen Arten der Apophthegmata entsprechenden Parabelerzählung wirft Abbas Zacharias seine kleine Kapuze auf den Boden, tritt mit den Füßen darauf und gibt dazu das Deutewort: „Wenn der Mensch nicht so mit Füßen zertreten wird, so kann er nicht Mönch sein.“³ Die Wendung — „er kann nicht Mönch sein“ — verrät, daß dem Mönchtum von Anfang an eine ideale Mönchsgestalt vorschwebte. Von ihr werden Verhaltensregeln abgelesen: „So muß der Mönch sein.“ Die nicht leicht greifbare Idealgestalt wird zugänglicher, wenn der Mönch sie aus Schriftworten aufgebaut sieht. Dann sind ihm die Schriftworte Norm: „Bei allem, was du tust, habe ein Zeugnis der Heiligen Schrift.“⁴ Die Schrift führt den Mönch vor allem zur Gestalt Jesu, in dessen Nachfolge sich der Mönch weiß. Daß Jesus dabei von der vorausgegangenen asketischen Bewegung — vorab den diversen enkratitischen Strömungen des 2. Jahrhunderts⁵ — selbst zum Asketen geworden ist und nun vom erwachenden Mönchtum durch die asketische Brille betrachtet wird, dieses gefährlichen Zirkels ist sich das frühe Mönchtum nicht bewußt.

Die Verpflichtung auf eine ideale Normgestalt und die selbständige Bindung an Schriftworte belassen den Mönch in der Gefahr, seinen Gehorsam als bloße Fiktion zu leben. Solcher Gefahr wehrt die Bindung an einen erfahrenen Mönch, den pneumatischen Geron, Abbas oder Altvater. Eine derartige Unterstellung unter eine geistliche Autorität ist charakteristisch für die Frühstufe des Mönchtums. Mit der Bitte: „Sag mir ein Wort, daß ich gerettet werde“, kehrt sich der Anfänger im Mönchsleben dem erfahrenen Bruder zu⁶. Der Abbas prüft seinen Schüler auf seine Tauglichkeit zum Mönchsleben, denn „es ist nichts Kleines um das Tun eines Mönches, deshalb haben auch schon viele, die hierherkamen, nicht ausgehalten“, so Palämon zum jungen Pachomius⁷.

Die notwendige Prüfung geschieht vorab im Erproben der Gehorsamswilligkeit. Die Prüfung ist harmlos, wenn der werdende Mönch z. B. einen dünnen Stock begießen soll, bis er Frucht bringt⁸. Sie wird

² AP (= Apophthegma) Sisoës 43 (PG 65, 405 A/B).

³ AP Zacharias 3 (PG 65, 180 B): οὐ δύναται εἶναι μοναχός.

⁴ AP Antonius 3 (76 C).

⁵ Diese Strömungen mit ihrem gewandelten Jesusbild werden besonders greifbar in den ältesten apokryphen Apostelakten.

⁶ Zum Beispiel: AP Biare (145 A): Τί ποιήσω ἵνα σωθῶ.

AP Antonius 19 (81 B): Εἰπέ ἡμῖν λόγον, πῶς σωθῶμεν.

Häufig wird die Bitte auch einfach in der Kurzform vorgetragen: Τί ποιήσω, . . . oder auch: Εἰπέ μοι ῥῆμα.

⁷ Vita Pachomii I 6 (Subsidia hagiographica 19, 4, 23—24 Halkin): . . . οὐ γάρ ἀπλῶς ἐστὶν τὸ ἔργον τοῦτο τοῦ θεοῦ καθότι πολλοὶ ἤλθον καὶ οὐχ ὑπέμειναν.

⁸ AP Jo. Colobus 1 (PG 65, 204 C).

peinlich, wenn Antonius den Bewerber Paulus drei Wochen fast ohne jede Nahrung läßt und ihn in ausgeklügelter Raffinesse schikaniert; Paulus läßt sich alles gefallen, denn er weiß es, er kann nur Mönch werden, wenn er alles tut, was er am Meister sieht und von ihm hört⁹. Die Gehorsamsprobe wird endlich unmoralisch, wenn Abbas Sisoos einen Mönchskandidaten auffordert, seinen Sohn in den Fluß zu werfen¹⁰, oder wenn uns Sulpicius Severus erzählt — *miraculum admodum incredibilis obedientiae* (!) —, ein Abbas habe seinen Novizen in den brennenden Backofen springen geheißt¹¹.

Die Beispiele ließen sich leicht fortführen. Doch was ist der Sinn solcher Berichte? Anstatt als Faktenberichte nehmen wir sie besser als didaktische Kurznovellen, die in aller Mund waren und die Größe und den Ernst des Gehorsams herausstellen wollten. Tatsächlich ist das Mönchtum von Anfang an voll Bewunderung für diese Haltung: Vier Mönche aus der Sketis kommen zu Abbas Pambo. Der eine fastete viel, der andere liebte die Armut, der dritte war groß in der Liebe, der vierte aber lebte seit 22 Jahren im Gehorsam unter dem Abbas. Die Tugend des letzten nennt Pambo die größte, weil dieser Mönch seinen eigenen Willen getötet habe und den Willen eines anderen tue¹². Offensichtlich lebte im Anachoretentum wahre Furcht vor dem eigenen Willen. „Der Eigenwille des Menschen ist eine Mauer aus Erz zwischen ihm und Gott, ein Fels, an dem alles abprallt“, formulierte Abbas Poimen¹³. Dieser Altvater ist es, der uns die Furcht vor dem eigenen Willen deutet: „Unsere Willensneigungen sind die Dämonen; sie sind es, die uns bedrängen, unseren Willen zu tun.“¹⁴ Das eigene Wollen und Streben des Menschen sind also vom bösen Feind gesteuert. Der auf sich gestellte Mönch weiß sich den Dämonen ausgeliefert. Deshalb entledigt er sich seiner Autonomie, die in seinen Augen ohnehin nur Schein-Autonomie ist, und läßt sich vom geistbegabten Altvater lenken. Der anachoretische Gehorsam ist sohin im Kampf des Mönchs gegen die Dämonen anzusiedeln und hat ganz und gar asketische Dimension. Damit wird aber auch deutlich, daß der asketische Gehorsam nie um seiner selbst willen gelebt wird. Gehorsam und Askese wollen zur pneumatischen Vollendung führen. „Gib Blut und empfangе Pneuma“, ist die knappe Formel für den damit gewiesenen Weg¹⁵.

Es ist einleuchtend, daß in solcher Welt nach der menschlichen Freiheit gar nicht gefragt wird. Selbstverständlich weiß sich der Mönch

⁹ *Historia monachorum in Aegypto* 24 (Subs. hag. 34, 131–133 Festugière) = *Historia Lausiaca* 22 (Texts and Studies VI, 69, 17 — 74, 20 Butler).

¹⁰ AP Sisoos 10 (PG 65, 393 C/96 A). An der tatsächlichen Ausführung des Auftrages wird der Mönch zwar gehindert. Für seine Bereitschaft aber wird ihm die Anerkennung: *Καὶ γέγονε δόκιμος μοναχὸς διὰ τὴν ὑπακοήν.*

¹¹ Sulp. Severus, *Dial.* I 18 (CSEL 1, 170, 17 — 171, 13 Halm).

¹² AP Pambo 3 (PG 65, 369 A/B). ¹³ AP Poimen 54 (335 D/36 A).

¹⁴ Ebd. 67 (337 B/C): *Τὰ γὰρ θελήματᾶ ἡμῶν δαίμονες γεγόνασι . . .*

¹⁵ AP Longinus 5 (257 B): *Δὸς αἷμα, καὶ λαβὲ πνεύμα.*

im biblisch-paulinischen Sinne frei. Er ist Befreiter durch die Tat Gottes in Jesus. Aber die Freiheit als Heilsgabe ist ihm solch gefährdeter Schatz, daß er — aus freiem Willen — die neue Bindung des Wüstenlebens auf sich nimmt. Die Aufgabe der Freiheit wird keineswegs beklagt. Im Gegenteil, über den Mönch, der auf sich selbst gestellt lebt, tradiert die Mönchsliteratur schauervolle Geschichten vom kläglichen Untergang¹⁶. Wohl bleibt dem Mönch in der Wüste noch der Akt der freien Wahl des geistlichen Meisters. Die Gehorsamsbindung an den charismatischen Mitmönch ist auch nicht unwiderruflich. Der Mönch kann von einem Vater zum anderen wechseln. Er kann sich schließlich selbst als Pneumatophor ausweisen und lebt dann in nur eigenverantwortlicher Gehorsamsbindung, die ihn in fester Zucht behält.

Die Gefahren solcher Lebensformen liegen auf der Hand. Der Gehorsam in treuem Nachahmen eines geistbegabten Altvaters kann beim unerleuchteten Eiferer leicht in stupides Nachmachen ausarten. Ebenso leicht mag der Anspruch auf unmittelbare Geistbegabung bloßer Einbildung und verkehrtem Ehrgeiz entsprungen sein. Für die Tatsache beider Möglichkeiten haben wir Beispiele genug¹⁷.

Die frei gewählte Bindung an einen Pneumatophor und die selbstauferlegte an die ideale Mönchsgestalt können das Spannungsverhältnis von Gehorsam und Freiheit nicht recht lösen. Die daraus entspringenden Unzulänglichkeiten trugen mit zur Auflösung der ägyptischen Anachoretenwelt bei. Als 407/8 die Maziken die Sketis und ihre Mönchs-siedlungen verwüsteten, deuteten einsichtige Väter die Vernichtung als wohlverdiente Strafe für ihren Ungehorsam: „Weil wir die Vorschriften unserer Väter nicht mehr befolgen, verwüsten die Barbaren diese Orte.“¹⁸

2. Das pachomianische Koinobitentum

Aus dem ägyptischen Anachoretentum entwickelte sich zu Beginn des 4. Jahrhunderts das gemeinsame klösterliche Leben im Koinobion — keineswegs auf dem Weg der Revolution, vielmehr in einfacher, fast selbstverständlicher Evolution. Die Entwicklung ist mit dem Namen des Ägypters Pachomius verknüpft.

Pachomius gründete um 320 in Tabennisi das erste christliche Kloster im eigentlichen Sinne. Aus seelsorglichen Motiven kam er zu seiner Gründung, wollte er doch mit seinem Werk für die Anachoreten einen bergenden Raum schaffen, in dem sie ihr Mönchsleben sicherer leben könnten. Als „Dienst an den Brüdern“ hat er sein Werk verstanden und ihm in aller Bescheidenheit damit eine zuerst funktionale Zielsetzung gegeben¹⁹.

¹⁶ Zum Beispiel *Historia Lausiaca* 27 (Texts and Studies VI, 82, 19 — 83, 11 Butler).

¹⁷ Zum Beispiel AP Jo. Colobus 2 (PG 65, 204 C/5 A); *Historia Lausiaca* 20 (62, 12 — 63, 18 Butler); 25 (79, 1 — 80, 23). ¹⁸ AP Moses 9 (PG 65, 285 B).

¹⁹ Die seelsorgliche Intention bei Pachomius betont besonders *H. Bacht* in seinen verschiedenen, grundlegenden Untersuchungen über Pachomius und

Im pachomianischen Koinobion leben die Mönche auf einheitlichem Raum — von der Klausurmauer genau umgrenzt. Ihr Leben ist gebunden und bestimmt von der Regel, die ihnen Pachomius (in stufenweiser Redaktion) gab²⁰. Von der Regel ist alles festgelegt: Gebet²¹, Arbeit²², Nahrung und Kleidung²³. Der einzelne Mönch ist stets einem Oberen untergeben, an dessen Seite — durch die Einführung des „Instituts des Zweiten“ im Kloster — ein ständiger Stellvertreter steht²⁴. Der Primat des Gehorsams im Koinobion führt Pachomius dazu, seine Mönche nie ohne Leitung und Führung zu lassen.

Doch auch der Obere bleibt bei Pachomius an den Gehorsam gebunden. Es ist deshalb mehr als einfache Bescheidenheitstopik, wenn sich Theodor, der Lieblingsschüler des Pachomius, der in nachpachomianischer Zeit praktisch Leiter des gesamten Klosters war, „Oberer und Untergebener“ nannte²⁵. Es trifft die wirkliche Position des Oberen bei Pachomius²⁶. Selbstverständlich ist der Obere in allem an die Regel gebunden²⁷. Im Fall der Gesetzeslücke fällt er seine Sentenz nach den *praecepta maiorum* (monastische Tradition) und nach den allenthalb bekannten Gesetzen Gottes, nämlich der Heiligen Schrift²⁸. Denn — was oft übersehen wird — auch für Pachomius ist die Regel nur relative Norm: Er hat sie selber aus der Heiligen Schrift gezogen²⁹. In seiner Gemeinschaft will er ein Leben gemäß den Geboten des Evangeliums

seine Gründung; vgl. besonders den Aufsatz: Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum, in: *Studia Anselmiana* 38 (1956) 66—107. — P. Tamburrino, *Koinonia*. Die Beziehung „Monasterium“ — „Kirche“ im frühen pachomianischen Mönchtum, in: *Erbe und Auftrag* 43 (1967) 5—21 (und in seiner angekündigten römischen Dissertation) fragt über das seelsorgliche Telos hinaus nach der ekklesiologischen Rolle des pachomianischen Klosters. — Die von P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums* (Berlin 1966) 102—103 jüngst versuchte Herleitung der pachomianischen Klausur von der ägyptischen Tempelklausur (in Weiterführung einer These von S. Morenz) bedarf m. E. noch sorgfältigerer Prüfung.

²⁰ Die „Regel“ des Pachomius ist — von koptischen Fragmenten abgesehen — nur in der Übersetzung des Hieronymus erhalten: A. Boon, *Pachomiana latina* (Louvain 1932).

²¹ *Regula Pachomii, praecepta* 127 (47, 3—6 Boon).

²² Ebd. 123 (46, 7—9).

²³ Ebd. 2 (13, 12—16); 77—78 (35, 13 — 36, 2).

²⁴ B. Steidle, *Der „Zweite“ im Pachomiuskloster*, in: *Benediktinische Monatsschrift* 24 (1948) 97—104, 174—179.

²⁵ *Th. Lefort, Les vies coptes de S. Pachôme et de ses premiers successeurs* (Louvain 1943) 227, 38; 219, 11.

²⁶ Auch für Pachomius selber gilt — wenigstens für die griechische Überlieferung — diese Auskunft: *Vita Pachomii I* 110 (71, 39 — 72, 7 Halkin): Ἦν δὲ καὶ αὐτὸς ὁ ἀββᾶς Παχούμιος ὑποτασσόμενος οἰκιστῶ, . . .

²⁷ *Regula Pachomii, praecepta et instituta* 18 (58, 7 — 62, 8 Boon).

²⁸ Ebd. (61, 5—7).

²⁹ *Th. Lefort, a. a. O.* 22, 6—7; 27, 14—15.

gelebt wissen³⁰. Der Gehorsam wächst damit über bloßen Gesetzesgehorsam hinaus und kann deshalb nicht mit militärischen Kategorien adäquat erfaßt werden. Seine Forderungen sind nicht einfach bloße Norm und Bestimmungen, die die Uniformität der Gemeinschaft garantieren wollen. Der Gehorsam ist nicht nur äußerlich zu leistende Tat. Er spricht tiefere Schichten im Menschen an; denn auch für Pachomius gilt die paulinische Formel: „Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes“ (Röm 13, 10)³¹.

Gegenüber dem Eremitentum ist der Gehorsam im pachomianischen Kloster verschärft. Zur asketischen Dimension hat er die soziale hinzugenommen. Der pachomianische Mönch kann sich seinen geistlichen Vater nicht mehr selber wählen. Der Obere von Amts wegen tritt an dessen Stelle. Dabei wird seine Stellung nicht begründet. Er ist einfach für den Mönch an Gottes Stelle der Gebietende und Weisende. Überdies ist der gewöhnliche Mönch nicht in der Lage, die Wahl der Oberen mitzuentcheiden: Die Ernennung ist Sache des „Hauptes aller Ersten in den Klöstern“³². Die Weisungen dieser Oberen und das klösterliche Gesetz regeln alles bis ins einzelne.

Die Freiheit ist damit noch mehr eingeschränkt. Allerdings fordert die koinobitische Regel schon vom Regelgeber und erst recht von jedem Oberen Rücksicht auf die verschiedenen Belange einer großen Menschengruppe. Das Befehlen muß sich an eine gewisse Durchschnittlichkeit halten, an das Maß des Schlichten, des durchaus Humanen. Tatsächlich sieht Pachomius schon die Möglichkeit des Mißbrauchs der Befehlsgewalt voraus. Um dem zu wehren, baut er in seine Gesetzgebung ein Regulativ ein, eine Kontrollinstanz von 5, 10, 15 Brüdern, die über einen Oberen richten und diesen auch absetzen können³³. So einen Fall sieht Pachomius eintreten, wenn z. B. ein Oberer einen Bruder, der in seelischer Not lebt, verachtet, statt ihm zu helfen³⁴. Damit ist die sonst durchgängig scharf herausgestellte Führerrolle des Klosteroberen doch eingeschränkt. Die damit ermöglichte Kontrolle der monarchischen Gewalt von unten her darf nun nicht als Anfang einer „Demokratisierung“ des klösterlichen Gehorsams gesehen werden. Solches Denken lag Pachomius und seiner demokratiefeindlichen Zeit fern. Die Korrektur am Oberen trägt ja auch nicht einfach eine Mehrheit von Brüdern vor. Nicht die Quantität ist zur konstitutiven Größe erhoben, sondern die Qualität: *viri sancti et timentes Deum* sollen es sein, die das Urteil über einen Oberen aussprechen dürfen. Wir können in dieser neuen

³⁰ Auf die biblische Orientierung des Pachomius hingewiesen zu haben, ist wiederum das besondere Verdienst von H. Bacht.

³¹ *Regula Pachomii, praecepta atque iudicia*, praef. (63, 3 Boon).

³² Hieronymus, praef. in *Reg. Pach.* 8 (8, 15–18 Boon); vgl. B. Steidle, *Der „Oberrspiegel“ im „Testament“ des Abtes Horsiesi*, in: *Erbe und Auftrag* 43 (1967) 22–38 (mit Teilübersetzung des „Liber Orsiesii“).

³³ *Regula Pachomii, praecepta atque iudicia* 9 (67, 5–10 Boon).

³⁴ Ebd. 11 (67, 15–68, 9).

Größe einen Vorläufer der benediktinischen „pars sanior“ erkennen³⁵. Das Regulativ der unumschränkten Führungsmacht im Kloster des Pachomius ist deshalb nicht aus einem besonderen Respekt vor der menschlichen Freiheit geboren. Es ist allein aus dem seelsorglichen Telos des pachomianischen Instituts zu erklären. Wo ein Oberer das Heil seiner Gemeinschaft aus dem Auge verliert, da treten heilige Männer gegen ihn auf — zur correctio, bis hin zur Absetzung. Pachomius spricht nicht von der Freiheit des Untergebenen. Er spricht nur von dessen Heil, für das der Obere Sorge und Verantwortung trägt. „Die Oberen dürfen sich nicht selbst zu Gefallen leben, sondern dem Nächsten zum Guten und zur Erbauung. Christus hat sich selbst auch nicht zu Gefallen gelebt, sondern — wie geschrieben steht (Ps 68, 10) — die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen — und wiederum (1 Kor 10, 33): ‚ich suchte nicht meinen Vorteil, sondern den der vielen, damit sie gerettet werden‘“, so hat der Pachomiusnachfolger Orsiesius die notwendige Haltung des Oberen umschrieben³⁶. Die aus echter Heilssorge geborene Zuordnung von Gehorsam und Freiheit bei Pachomius verlangt den Oberen als wahrhaft charismatischen Menschen und den Untergebenen als kaum weniger vom Charisma berührt. Doch eine Mönchsgemeinde von etwa 5000 Mitgliedern — soviel zählte der pachomianische Verband schon bald nach dem Tode des Gründers³⁷ — kann eben nicht nur charismatisch Begnadete umfaßt haben. Wir sind auch hinlänglich darüber unterrichtet, daß es nicht immer die Heilssorge war, die die Novizen scharenweise zu Pachomius und seinen Nachfolgern führte. Die Zeit nach Pachomius bietet weithin ein betrübliches Bild seiner Klöster. Schon die erste Generation nach dem Stifter erlebte den Ausbruch des Abtes Apollonius von Tmuschons aus dem Klostersverband³⁸. Orsiesius, der zweite Nachfolger des Pachomius, klagte angesichts des desolaten Zustandes seiner Mönchsschar: „Mönchsgemeinde, steh auf, und weine über dich! Weine über dein Gewand, denn es wird von solchen getragen, die wie Schweine und Esel geworden sind.“³⁹

3. Basilius der Große

In Basilius von Caesarea (ca. 330–379) findet das koinobitische Mönchtum seinen entscheidenden Förderer in der Kirche des Ostens⁴⁰.

³⁵ Regula Benedicti 64, 1 (CSEL 75, 148 Hanslik): ... sibe etiam pars quamuis parua congregationis saniore consilio ... — Zur jüngsten Diskussion um diese vielumstrittene Stelle vgl. H. Grundmann, Zur Abt-Wahl nach Benedikts Regel, in: ZKG 77 (1966) 217–223.

³⁶ Orsiesius, Liber 40 (135, 5–15 Boon).

³⁷ Eine einheitliche, zuverlässige Angabe über die Zahlenstärke der einzelnen Pachomiusklöster läßt sich aus den frühen Zeugnissen nicht ermitteln.

³⁸ Vita Pachomii I 127 (80, 34–81, 9 Halkin); vgl. dazu B. Steidle, Der heilige Abt Theodor von Tabennesi, in: Erbe und Auftrag 44 (1968) 91–105.

³⁹ Orsiesius, Catecheses b (CSCO 159, 76, 5–7 = 160, 75, 12–14 Lefort).

⁴⁰ Zum Verhältnis Pachomius — Basilius vgl. E. Amand de Mendieta, Le

Der Mönch auf dem Metropolitenthron Kappadoziens gibt dem Mönchtum seinen Platz in der Kirche und bindet es so fest in die kirchliche Struktur ein, daß das Mönchtum basilianischen Gepräges das Mönchtum der griechischen Kirche schlechthin bleibt.

Das Asketentum seiner Heimat, dem jungen Basilius schon nahegekommen in der Bewegung des Eustathius von Sebaste⁴¹, zeigt anderes Profil als das ägyptische der eremitischen wie der koinobitischen Stufe. Im kleinasiatischen Raum trägt das Mönchtum von Anfang an stärkere Neigung zur Gemeinschaftsform und entschiedene Dynamik zur kirchlichen Gemeinde. Basilius läßt sich von diesem Gefälle zur koinobitischen Lebensweise tragen. Er argumentiert dabei mit dem Axiom Epiktets: Der Mensch sei kein einzelnes, wildes Wesen, sondern ein sanftes und geselliges (Diss. II 14)⁴². Für Basilius ist die stoische Lehre freilich zur schöpfungstheologischen Auskunft geworden: So hat Gott den Menschen erschaffen, und vom Schöpfergott selbst kommt die Drohung: Wehe dem, der allein steht! (Ekkl. 4, 10)⁴³. Nur in der Gemeinschaft kann der Mensch seiner gottgesetzten Aufgabe gerecht werden, nämlich der Liebe zu leben. Das einsame Leben widerspricht dem Gesetz der Liebe⁴⁴. Auch das gemeinsame Leben allein ermöglicht es den Menschen, der eine Leib mit dem Haupte Christus zu sein⁴⁵. Diesen elementaren Werten stehen im einsamen Leben nur Gefahren gegenüber: Die Gefahr der Selbstzufriedenheit, der Selbsttäuschung und vor allem der Mangel an Übung zur Demut⁴⁶; kurz: in der Anachorese liegt nichts Gutes, sondern das gerade Gegenteil, und das Getrenntleben ist durchaus schädlich⁴⁷. Sicherlich ist Basilius bei solchen Ausführungen der Intention des anachoretischen Lebens nicht gerecht geworden. Er spielt mögliche Fehlentwicklungen und tatsächliche Mißstände in den Vordergrund, um für seine koinobitische Lebensweise durchschlagendere Argumente in die Hand zu bekommen. Dabei stand Basilius gar nicht sofort im voll ausgebildeten Koinobion. Nach J. Gribomonts einsichtigen Forschungsergebnissen ist sein eigener Weg dorthin an Hand seiner asketisch-monastischen Schriften nachzuzeichnen. Danach führt der Weg von den *Regulae morales* (*Ethica*)⁴⁸, die ein integriertes Christenleben in der Welt ordnen wollen, zum sogenannten Kleinen Asketikon (uns nur in der Übersetzung Rufins erhalten)⁴⁹, das bereits eine Gruppe gemeinsam lebender Menschen intendiert, zum Großen Asketikon (kürzere und längere Regeln)⁵⁰, das für ein voll institutionalisiertes klösterliches *système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, in: RHR 152 (1957) 31—80.

⁴¹ D. Amand, *L'ascèse monastique de S. Basile* (Maredsous 1949) 52—61.

⁴² *Regulae fusius tractatae* III 1 (PG 31, 917 A). ⁴³ Ebd. VII 1 (929 B).

⁴⁴ Ebd. (929 A). ⁴⁵ Ebd. VII 2 (929 C).

⁴⁶ Ebd. VII (928 C/33 C). ⁴⁷ Ebd. XXXV (1004 A/8 B).

⁴⁸ *Ethica* = *Regulae morales*: PG 31, 692 D/869 C.

⁴⁹ *Regula ad monachos*: PL 103, 485 B/554 B: 203 *Interrogationes*.

⁵⁰ *Regulae fusius tractatae*: PG 31, 905 A/1052 C: 55 *Fragen*. *Regulae brevius tractatae*: ebd. 1052 C/1305 B: 313 *Fragen*.

Leben geschrieben wurde⁵¹. Auf allen drei Stufen ist für das gemeinsame Leben der Gehorsam das tragende Fundament, wenn auch im einzelnen Gehorsamsforderung und Gehorsamsträger variieren⁵². Basilius hat sich mehrfach zur Einsicht bekannt: Wer infolge der Dürftigkeit seines Denkens sich selbst nicht regieren kann, der muß von einem anderen geleitet werden, wie das Gespann von seinem Lenker oder das Schiff von seinem Steuermann⁵³.

In den vom Kleinen und Großen Asketikon intendierten Lebensformen konkretisiert sich die Forderung des Gehorsams im Anspruch eines Oberen. Zwar steht auch dabei die grundsätzliche Bindung an die Heilige Schrift im Vordergrund⁵⁴, doch Schriftworte lassen die Wahl der Deutung. Dafür gilt nun: Keiner suche aus der Schrift das, was ihm paßt, sondern das, was dem andern paßt. Dieser andere ist der Vorsteher der Gemeinschaft, der bei allen seinen Entscheidungen in doppelte Verantwortung gespannt ist: Gott gegenüber — hier mit der paulinischen Prägung „wie ein Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes“ — und den Brüdern gegenüber — in der Sorgeart einer Mutter für ihre Kinder⁵⁵.

Die Gehorsamsleistung trägt bei Basilius asketisches und soziales Gepräge: asketisch als Weise der Selbstverleugnung — dabei ist der Gehorsam der eigentliche Ort der Demut — und sozial als Garant für das Bestehen der Brüdergemeinschaft, die unter allen Umständen dem Individuum gegenüber den Primat besitzt, was nicht ausschließt, daß die reguläre Gesetzgebung Rücksicht auf individuelle Belange kennt.

Die Ausschaltung jeglicher Eigeninitiative ist Leitmotiv des basilianischen Gehorsams⁵⁶. Alles ist deshalb seiner gebietenden Norm unterworfen: Gebet⁵⁷, Lesung⁵⁸, Arbeit⁵⁹, Nahrung und Kleidung⁶⁰ und Schlaf⁶¹. Auch eine Mehrleistung an Askese darf nicht dem Eigenwillen entspringen⁶². Dieser Gehorsam bindet den Mönch bis zum Tode, was mehr als qualitative denn als temporal-quantitative Bestimmung ver-

⁵¹ J. Gribomont, *Histoire du texte des ascétiques de S. Basile* (Louvain 1953). — Eine Zusammenfassung des basilianischen Regelwerkes zu einer einheitlichen Regel versuchte H. U. von Balthasar, *Die großen Ordensregeln* (Einsiedeln 1961) 33—133.

⁵² J. Gribomont, *Obéissance et Évangile selon S. Basile le Grand*, in: *Supplément de la Vie Spirituelle* V 21 (1952) 192—215.

⁵³ *De Spiritu Sancto* XX (PG 36, 161 A).

⁵⁴ *Interrogatio* 12—13 (PL 103, 505 A/6 C).

⁵⁵ *Ebd.* 15 (506 D/7 A).

⁵⁶ *Regulae fusius tractatae* 14 (PG 31, 1021 A/22 D); *regulae brevius tractatae* 60 (PG 31, 1121 C/24 B); 74 (1133 C/D); 96 (1149 A/B); 118—128 (1161 A/68 D); 138 (1173 A/D).

⁵⁷ *Reg. brev. tract.* 147 (1180 A/B); 225 (1232 B D).

⁵⁸ *Ebd.* 96 (1149 A/B).

⁵⁹ *Interrogatio* 67—69 (PL 103, 518 B/19 A); *reg. brev. tract.* 41 (1109 A/B).

⁶⁰ *Reg. brev. tract.* 93 (1148 A/B).

⁶¹ *Ebd.* 43 (1109 C).

⁶² *Ebd.* 137 (1173 A); 225 (1232 B/D); *Interrogatio* 88—89 (523 D/24 B).

standen werden muß⁶³. Ohne Murren⁶⁴ soll der Gehorsam im Geist der Demut und der Liebe geleistet werden⁶⁵. In seiner vollen Erfüllung führt der asketische Gehorsam zur letztmöglichen Selbstentäußerung des Mönches. Solche Gehorsamsforderung stößt in ihrer offenkundigen Negation vielleicht ab. Allein, die Verneinung kehrt sich ins Positive. Den gehorsamen Mönch rückt Basilius an die Seite Jesu, für den nach Phil 2, 8—9 gerade die Erniedrigung im Gehorsam zum Grund der Erhöhung in die Herrlichkeit geworden ist⁶⁶.

Zur asketischen Seite des Gehorsams fügt sich bei Basilius die soziale. Der Gehorsam soll die Uniformität der Brüdergemeinschaft sichern. Er soll sie in ihrer besonderen Zielsetzung funktionsfähig machen. Durch das Band des Gehorsams möchte Basilius in seinen Klöstern der Kirche wieder die Gemeinschaft mit dem „einen Herzen und der einen Seele“ (Apg 4, 32) schenken⁶⁷. Damit wächst die Bedeutung des Gehorsams über die Klostermauern hinaus. Basilius will mit seinen gehorsamen, wohlgeordneten Mönchsgemeinschaften seiner Kirchenprovinz, in der es offensichtlich nicht zum besten stand, einen Spiegel vorhalten. Wir kennen seine Klagen über die unerquicklichen Verhältnisse seiner Kirche, die ihn mit Angst und Sorge erfüllten: „... ich sah die Vorsteher der Kirche selbst in solchen Widerspruch der Meinungen und Ansichten gegeneinander stehen, sah sie in solchem Gegensatz zu den Weisungen Jesu Christi unseres Herrn, sah sie so unbarmherzig die Kirche Gottes zerfleischen und so rücksichtslos seine Herde verwirren ...“⁶⁸ Der zerstrittenen Kirche wird die heile Gemeinschaft des Klosters als Exempel präsentiert. — In eigener Weise und auf den Raum der Kirche zugeschnitten, stoßen wir hier tatsächlich auf die heute so sehr geforderte gesellschaftskritische Funktion des Monasteriums!

Die Norm des Gehorsams

Der so sehr forcierte Gehorsamsanspruch kommt im basilianischen Koinobion unmittelbar vom Oberen der Gemeinschaft. Die Stellung des Oberen ist gegenüber Pachomius wohl theologisch differenzierter umschrieben. Doch auch für Basilius ist seine gebietende Mittlerstellung zwischen Gott und Mönch völlig unproblematisch⁶⁹. An seiner Bestellung ist auch nicht der einzelne Mönch beteiligt — nur die Oberen der anderen Brüdergemeinschaften wählen ihn⁷⁰. Doch dem Vorsteher ist in

⁶³ Reg. brev. tract. 116 (1161 B) mit Phil 2, 18; reg. fus. tract. 28 (988 C/89 C).

⁶⁴ Interrogatio 70—71 (519 A/B).

⁶⁵ Reg. fus. tract. 28, 2 (989 B/C); reg. brev. tract. 116 (1161 B).

⁶⁶ D. Amand, *L'ascèse monastique de S. Basile* 334—335.

⁶⁷ Ebd. 134—138 mit der Charakterisierung der basilianischen Mönchsgemeinschaft als Bruderschaft.

⁶⁸ De iudicio Dei 1 (PG 31, 653 B). Auch die Briefe des Basilius geben darüber aufschlußreiche Information.

⁶⁹ D. Amand, a. a. O. 328—329.

✓ ⁷⁰ Reg. fus. tract. 43 (PG 31, 1028 A/29 B).

seiner Befehlsvollmacht jegliche Möglichkeit zur Willkür genommen. Er ist in seiner Gehorsamsforderung selbst gebunden. Einmal ist es das Maß der *discretio*, das ihn auf individuelle Belange Rücksicht nehmen heißt. Zum anderen ist es die ständig gültige Bindung an die Heilige Schrift, denn sie ist das Grundgesetz der basilianischen Mönchsgemeinschaft, die eigentlich nur das Leben *secundum scripturam* sein will⁷¹. Der Obere mit seiner Weisung und auch die schriftlich fixierte Regel sind wiederum nicht letzte Norm des klösterlichen Gehorsams. Sie sind lediglich authentische Interpreten der Heiligen Schrift, die diese Erstnorm auf den Spezialfall des koinobitischen Lebens anwenden⁷². Das ganze monastische Leben wird für Basilius damit nichts anderes als ein getreuer Evangelismus — freilich zugeschnitten auf die Bedürfnisse des gemeinsamen Lebens und interpretiert mit dem ethischen und philosophischen Rüstzeug des Kirchenmannes.

Freiheit im Koinobion

Fragen wir schließlich nach der Freiheit des basilianischen Mönchs, so bleibt dafür auf den ersten Blick wiederum reichlich wenig Raum. Der Mönch tritt in freier Entscheidung ins Koinobion ein. Im Raum des Klosters aber bleiben Obere und Untergebene in dauernder Gehorsamsbindung. Auch wenn vom freien Willensentscheid etwa eines Zweitoberen geredet wird⁷³, so sehen wir dies doch gleich wieder durch die genannten normierenden Größen eingeschränkt. Die einmal übernommene Gehorsamsbindung und ihre dauernde Permanenz bedeuten für Basilius nun keineswegs eine Leugnung der menschlichen Freiheit. Zunächst ist er hier einfach der Stoa verpflichtet, für die Freiheit und Unfreiheit nicht in äußerer Lebensform gründen, sondern allein in der Gesinnung. Der stoische Freie handelt frei aus der Einsicht in das ihm Gebotene und von ihm Geforderte; denn er weiß es seit Zenon: *volentem fata ducunt, nolentem trahunt* (SVF II 975). Für Basilius ist es nicht mehr das *Fatum*, das führt oder zieht, sondern der Wille Gottes, dem Mönch zugesprochen in der Weisung der Regel oder im Wort des Oberen. Dazu sieht er diese Haltung in Jesu Verhältnis zum Vater vorgelebt. Mit besonderer Häufigkeit zitiert Basilius deshalb in den asketischen Texten Joh 6, 38. Hier sieht er auch die Freiheit aufgehoben in der Liebe des Gehorchenden zum Gebietenden. Mit der Suspension der Freiheit in der Liebe hat Basilius das Problem von Gehorsam und Freiheit gelöst. Basilius hat die Spannung gelöst, ja. Doch näheres Zusehen zwingt uns zur Einschränkung: Gelöst hat er sie eigentlich nur für sich selbst mit diesem Entwurf. In seiner Mönchsgemeinschaft erlebt er tatsächlich Ungehorsam und muß mit Strafandrohungen die Gehorsamsforderung unterbauen⁷⁴. Gegen ständigen Ungehorsam wehrt er sich mit endgültigem Ausschluß aus der Brüdergemeinschaft⁷⁵.

⁷¹ Reg. brev. tract. 303 (PG 31, 1296 D/97 C).

⁷² *D. Amand*, a. a. O. 528.

⁷³ Reg. brev. tract. 302 (1296 C).

⁷⁴ Reg. fus. tract. 49—52 (1037 C/41 A).

⁷⁵ Ebd. 47 (1036 B/37 A).

Offensichtlich — und damit kommen wir zum Schluß — kann solche in der Liebe aufgehobene Freiheit niemandem aufgezwungen werden. Sie gehört doch wohl in den Raum besonderer Begnadung. Denn das zeigt uns der Blick ins frühe Mönchtum: Gehorsamsforderung und Gehorsamsleistung — wie sie das frühe Mönchtum gewollt hat und wenn sie nicht als bloße Fiktion einerseits, andererseits in Menschen unwürdiger Form gelebt werden sollen — stehen auf seiten des Charismas. Wenn der jeweils im Aufbruch neuer asketisch-monastischer Bewegungen vorhandene Enthusiasmus die charismatische Begnadung tatsächlich — oft auch nur scheinbar — fördert, dann zeigt die Geschichte doch, daß sich sehr rasch eine verhängnisvolle Veralltäglicdung des Charismas das Feld erobert. Ob eine Mönchsgemeinschaft sich je davon freihalten kann? Die Geschichte des frühen Mönchtums wird uns davor bewahren, die Frage vorschnell und leichthin zu bejahen.