

# Vita apostolica als Lebensnorm in der Alten Kirche

Von Karl Suso Frank

## 1. Die apostolische Kirche

Es hat lange gedauert, bis die Alte Kirche zum Begriff des apostolischen Lebens fand und darin eine Norm des Christlichen schlechthin entdeckte. Bei Origenes (gest. um 254) findet sich der Begriff in der altchristlichen Literatur zum ersten Mal. All denen, die das Leben der Apostel jetzt nachleben, verspricht er den Lohn der Apostel (Mt-Kommentar 15, 2; 15, 24). Die Nachahmung des Apostellebens wird belohnt mit dem Anteil der Apostel in der Herrlichkeit Gottes (Jer-Homilie 14, 4). Die Formulierung und die damit verbundene Aussage zum christlichen Leben und dessen Vollendung müssen zunächst von Origenes her verstanden werden. Aber sie setzen in gleichem Maße eine eigene kirchliche Entwicklung und Reflexion voraus, die zum Wort des Origenes führt, den schon altkirchliche Bewunderer als »zweiten Lehrer der Kirche nach den Aposteln« feierten (Hieronymus, Vorwort zu Ez-Homilie). In diesem Lob ist der einzelne Große, eben Origenes, den Aposteln unmittelbar nachgeordnet, die ihrerseits als Einheit erfaßt sind. Und als Einheit sah sie so schon Origenes.

Dabei zehrte er von gesamtkirchlicher Entwicklung. In verklärender und harmonisierender Rückschau waren hier die Apostel zu den Missionaren der christlichen Frohbotschaft schlechthin geworden, dazu zu den fast allgegenwärtigen Gemeindegründern und damit zur Norm des Christlichen überhaupt. »Auferbaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten« (Eph 2, 20; vgl. 1 Kor 12, 28; Eph 4, 11) erhielt seine neue Interpretation: Die Apostel des Evangeliums sind unlösbare Grundlage der Kirche, die Norm aus den seligen Anfangszeiten der Kirche, an der sich alles messen lassen muß. Rechtgläubigkeit heißt in allem und genau mit der apostolischen Verkündigung übereinstimmen. »Denn die Apostel haben in die Kirche wie in eine reiche Schatzkammer alles ganz vollständig hineingetragen« (Irenäus, Gegen die Häresien III 4, 1), und dieses hinterlegte Depositum ist in der Kirche bis in die Gegenwart treu bewahrt. Die rechtgläubige Kirche ist deshalb »apostolische Kirche«. Das wird besonders einsichtig an den von Aposteln gegründeten Gemeinden: »Sollte jedoch über irgendeine unbedeutende Frage ein Streit entstehen, dann muß man zu den ältesten Kirchen gehen, in denen die Apostel gewirkt haben, und von ihnen klare Entscheidung über die entstehende Frage holen« (ebd.). Die »sedes apostolica« als Norm in jeglicher Unsicherheit!

Sind apostolisch und rechtgläubig synonym, dann ist auch die Konsequenz aus der Rechtgläubigkeit, das rechte christliche Leben, apostolisches Leben. Denn aus rechter Lehre muß ja das rechte Leben kommen, wie umgekehrt falsche Lehre nur zu verdorbenem, verkehrtem Leben führen kann, wie es die Kirchenväter endlos bei ihren Gegnern feststellen wollten. Damit sind die Apostel unter der Hand auch zu ethischen Vorbildern geworden, eingespannt in die den Christen unerläßliche Nachahmung und Nachfolge derer, die vor uns groß waren. Nun sind Nachahmung (*imitatio*) und Nachfolge (*successio*) der Apostel sicher kein leichtes Unterfangen. Die Einmaligkeit ihrer Berufung und Sendung verschließt sich eigentlich einer Nachfolge. Die weithin nur schemenhafte Zeichnung der Apostel sperrt sich ebenso gegen eine ethische Nachahmung. Doch die Alte Kirche hat hier im Ringen um Selbstbehauptung und in der Entfaltung ihres Selbstverständnisses Auswege gefunden. Vollmacht und Sendung der Apostel wurde auf die Amtsträger der Gemeinde übertragen. Im Sendschreiben der römischen Christengemeinde an die korinthische Schwesterngemeinde sind das noch die Mitglieder des Kollegiums aus Bischöfen-Presbytern und Diakonen (um 96 geschrieben). Etliche Jahrzehnte später steht in den Gemeinden an Stelle der kollegialen Leitung der Einzelbischof, der nun alles, was einst die Apostel waren und taten, auf sich und seinen Dienst in der Gemeinde einsammelte. Als »Nachfolger der Apostel« schenkt er nun seiner Gemeinde und der ganzen Kirche in neuer Weise die Gegenwart der Apostel. Im Gebet zur Bischofsweihe erbittet die Gemeinde von Gott für ihren neuen Bischof den »Führergeist, den er seinem geliebten Sohn Jesus Christus gegeben, den dieser seinen hl. Aposteln geschenkt hat, die an allen Orten die Kirchen gegründet haben« (Hippolyt, Kirchenordnung 3). Amt und Dienst in der Gemeinde verstehen sich von der Vollmacht und Sendung der Apostel her, wollen in ihr gegründet sein und tragen sie weiter. Durch Institutionalisierung ist auf diesem Wege eine Nachfolge der Apostel der Kirche geschenkt.

Mit dieser Theorie einer geglückten Apostelnachfolge geht die Nachahmung der Apostel in einem. Für Irenäus von Lyon, einen der großen Lehrer und Vertreter dieser Art apostolischer Nachfolge, ist es selbstverständlich, daß amtliche Apostelnachfolge auch geprägt sein muß vom ethischen Vorbild der Apostel. Das gilt vorab für Bischöfe und Priester. Die Vorbildlichkeit bleibt zwar in allgemeinen Weisungen: Ehrlichkeit, untadelige Lebensführung, Festhalten an der unverfälschten und wahren Lehre der Apostel (z. B. gegen die Häresien IV 26, 5). Im klaren Gegensatz zum aufgeblähten Vielwissen der Gnostiker soll der Apostelnachfolger sich bescheiden geben, in schlichter Einfalt seine Verkündigung vortragen (ebd. II 26, 1). Und wenn die Apostel auf irdisches Hab und Gut verzichtet haben, dann steht solche entsagende Haltung auch ihren Nachfolgern (ebd. IV 5, 3–4; 8, 3), ohne allerdings in die antikosmische Askese der Gnostiker zu verfallen.

Irenäus formte die Nachahmung der Apostel in seiner Abwehr der Gnosis und ihrer Vertreter. Die ethische Nachahmung der Apostel wird dabei von bestimmter kirchlicher Situation her geprägt. Das aber ist im Grunde jedes Modell solcher Nachahmung. Das schon erwähnte römische Sendschreiben drängt auf die Haltung von Frieden und Eintracht in der Gemeinde, des gehorsamen Einfügens in eine vorgegebene, gottgewollte Ordnung. Als »edle Beispiele unserer Zeit« gelten auch die Apostel: Petrus und Paulus werden als die »tapferen Apostel« der Gemeinde vor Augen gestellt (1 Clemens 5) und (mit vielen anderen biblischen Gestalten) als unbedingt nachzuahmende Vorbilder unterstrichen. Aussagen dieser Art lassen sich leicht aus den kirchlichen Schriften des zweiten Jahrhunderts zusammenstellen. Es ist immer der gleiche Gedankengang: Jetzt als dringlich für die christliche Gemeinde anerkannte Haltungen werden bereits im Apostelleben entdeckt und können nur so zur bestimmenden Norm für gegenwärtiges christliches Dasein erhoben werden, denn alles in der Kirche muß ja nach seinem Ursprung beurteilt werden: »Omne genus ad suam originem censeatur necesse est« (Tertullian, Prozeßeinreden 20).

Dabei bietet eigentlich nur das bekannte Paulusbild greifbarere Formen; und Paulus war es ja auch allein, der eine »Nachahmung des Apostels« in diesem Sinne von seinen Gemeinden gefordert hatte, die freilich gleich von ihm selbst relativiert wurde: »Werdet meine Nachahmer, so wie ich Christi Nachahmer bin« (1 Kor 4, 16; 11, 1; Phil 3, 17; 1 Thess 1, 6). Aber die wohlbezeugte Gemeinschaft und Gefolgschaft der Apostel mit dem Herrn ließ sie zu weit ausschöpfbarem Vorbild werden. Die wunderlichen Schöpfungen der nachneutestamentlichen Apostelgeschichten gaben schließlich jedem Apostel seine »Biographien«, ließen jeden zu greifbarer Gestalt mit Fleisch und Blut werden und machten jeden zum vollendeten Heroen christlichen Lebens. Gerade diese eigenwilligen literarischen Produkte, deren älteste im späten zweiten Jahrhundert geschrieben wurden, kleideten die Apostel in ganz bestimmtes theologisches und kirchliches Gewand. Die frühchristliche Großkirche hat sie zwar nicht rezipiert – der kleinasiatische Presbyter, der »aus Liebe zum Apostel« die Paulusgeschichte geschrieben hat, soll deshalb aus seinem Amt entfernt worden sein (Tertullian, Taufe 17) –, ihre Wirkung auf die gesamtkirchliche Vorstellung vom Apostel als dem Helden christlichen Lebens schlechthin, kann jedoch kaum überschätzt werden<sup>1</sup>.

Damit können wir zu Origenes zurückkehren. Der von ihm geprägte Begriff des apostolischen Lebens müsse ja vom System dieses großen Lehrers der Alten Kirche her verstanden werden. Origenes lebt und wirkt in der Kirche, die die Apostelnachfolge an die amtliche Sukzession gebunden hat. Er kennt und anerkennt diese Art der Vergegenwärtigung des Apostolischen

<sup>1</sup> Weiter ausgeführt in meinem Aufsatz: *Vita Apostolica. Ansätze zur apostolischen Lebensform in der Alten Kirche*. In: ZKG 82 (1971), S. 145–166.

in der Kirche. Aber er denkt nicht daran, daß die *successio apostolorum* in der Kirche damit erschöpft sei. Eine nur amtliche gesicherte Präsenz genügt ihm nicht, zumal nicht wenige Amtsträger nur eine Vorrangstellung einzunehmen scheinen (Joh-Kommentar 32, 12), Bischöfe nicht selten nur »sogenannte« Bischöfe sind (Mt-Kommentar 16, 8). Um es in Wahrheit zu sein – und selbstverständlich sollte jeder Priester und Bischof das sein! –, muß ein anderer Weg zur Nachfolge gegangen werden.

Es ist die Art der pneumatischen Apostelnachfolge. Dafür legt Origenes zwei Wege frei. Der eine ist der des Martyriums. Die Martyrer sind in der Tat für Origenes legitime Apostelnachfolger. Schon ihr Name – Martyrer = Zeuge – verbindet sie mit den Aposteln. Diese haben durch ihr Wort und Leben Zeugnis für den Herrn abgelegt; die apokryphen Apostelgeschichten haben sie alle, außer Johannes, auch zu wirklichen Martyrern gemacht. Die Martyrer geben in ihrem gewaltsamen Sterben Zeugnis für den Herrn. In ihrem Tode vollziehen sie die gleiche Weltentsagung wie die Apostel sie in ihrem Leben verwirklicht haben (Ermunterung zum Martyrium 14). Wie die Apostel trinken sie den Kelch des Herrn (ebd. 28). Wenn die Martyrer auch die Vollmacht der Sündenvergebung erhalten, dann wird die Nachahmung zur Nachfolge (Num-Homilie 10, 2), die der Kirche wieder apostolische Vollmacht schenkt und die Martyrer auch zum Lohn der Apostel führt: Tiefere Gnosis wird ihnen zuteil und Anteil an der Freude und am Tanz der Engel (Ermunterung zum Martyrium 13, 4). Lohnverheißung dieser Art gehört zu jedem Nachfolgeschema.

Den anderen Weg der Apostelnachfolge geht der Pneumatiker, der vollkommene Christ nach Origenes. Hat der Vollkommene in seinem stufenweisen Aufstieg die vorbildlichen Haltungen der Apostel nachgeahmt, die Origenes vorab an Paulus abliest, dann darf er – am Ziele angekommen – wissen, daß er den Aposteln gleichgestellt ist. Er ist, nach einem überraschenden Bild, zum »Pferd geworden, das Christus als Reiter trägt« (Ex-Homilie 6, 2). Der Herr lehrt und führt ihn unmittelbar (Gen-Homilie 1,5; Lev-Homilie 13, 1); er versteht deshalb das »ewige Evangelium« und vermag nach ihm zu leben. Die Vollkommenen sind die apostolischen Seelen, denen der Herr die Worte des Überflusses geschenkt hat, damit sie diese jetzt weitergeben (Lk-Homilie 28). In dieser Apostelnachfolge können die Pneumatiker über den amtlichen Apostelnachfolgern stehen; der Idealfall wäre die Koinzidenz beider Weisen der Vergegenwärtigung des Apostolischen in der Kirche.

Schließlich ist die Apostolizität der ganzen Kirche zugesprochen, und in ihrer Gänze muß sie sich auch als apostolische Kirche erweisen. Die apostelgleichen Pneumatiker können deshalb nicht gegen die Kirche und auch nicht über der Kirche stehen. Sie haben wie die Apostel weiter an den Brüdern Jesu zu wirken. Auf Grund ihres Apostelseins sind sie vorab zu Lehrern

aufgerufen. Der Pneumatiker ist zu einem zweiten Johannes geworden, der das Geheimnis Christi ganz erfaßt hat und es angemessen verkünden kann (Joh-Homilie 1, 4). Ebenso ist er zu einem zweiten Paulus mit seiner rastlosen Sorge für die Brüder geworden (Lk-Homilie 22; Gen-Homilie 3, 7; Lev-Homilie 7, 2 u. a.), und auch zu einem zweiten Petrus, auf dem jetzt die Kirche ruht, und der jetzt die Gewalt des Bindens und LöSENS in seinen Händen trägt (Mt-Kommentar 12, 10–11; Gebet 14, 6). In den origenischen Pneumatikern, den »apostolischen Seelen«, leben Wirksamkeit und Vollmacht der Apostel weiter. Ihr ganzes Leben ist von dieser Sendung durchdrungen, so daß Origenes ihnen apostolisches Leben zuschreiben kann. Dieses Leben hat seine Norm in dem der Apostel. Allerdings versteht das Origenes nicht so, daß nun das Leben der Apostel sklavisch nachgeahmt werden müßte. Die historische Imitation wäre fehl am Platze. Unmenschlich und töricht wäre es doch, wenn einer die Mahnung, niemand auf dem Weg zu grüßen, wörtlich aufnahm, weil er apostolisch leben will (Mt-Kommentar 15, 24). Es geht im apostolischen Leben nicht um die Nachahmung einzelner konkreter Züge aus dem Leben der Apostel. Norm ist nun ein von Origenes entworfenes spiritualisiertes Apostelbild: Wer vom Geiste Gottes erfüllt, weltabgewandt in dieser Welt steht; wer in der Sorge um die Brüder mahnt, zurechtweisend verkündigt; wer Ausstoßung, Verachtung, Leiden und Verfolgung willig auf sich nimmt, der ahmt die Apostel nach (Jer-Homilie 14, 14). Er steht jetzt in der Kirche an der Stelle der Apostel, »post apostolos positus in ecclesia« (Zu Ps 37)<sup>2</sup>.

## 2. Die Beanspruchung durch das Mönchtum

Die apostolische Kirche sollte sich durch sichtbare und greifbare Apostolizität ausweisen können. Das war das Anliegen des Origenes, der die Apostel deshalb rückblickend nicht nur zu Bischöfen, sondern vor allem zu pneumatischen Vollkommenen und Lehrern machen mußte. Die von ihm eröffnete Möglichkeit mehrfacher apostolischer Nachfolge wird in der Alten Kirche erhalten bleiben. Neben der amtlichen Apostelnachfolge bleibt die geistlich-pneumatische lebendig, die im entstehenden Mönchtum ihre eigenen Träger erhalten wird. Der junge Ägypter Antonius, von Athanasius in seiner *Vita Antonii* zum Prototyp des christlichen Mönchtums hochstilisiert, weiß sich zu seiner Wüstenaskese angeregt durch das Beispiel der Apostel: Wie diese alles verlassen haben und dem Herrn nachfolgten (Mt 4, 20) – und wie die Gläubigen in der Apostelgeschichte ihren Besitz verkauften und den Erlös den Aposteln brachten, damit denen gegeben werde, die Not litten (Apg 4, 35; Antoniusvita 2). Zwei neutestamentliche Berichte über den Güterverzicht, der eine unmittelbare Tat der Apostel, der andere sozusagen erste Frucht der

<sup>2</sup> H. J. Vogt, *Das Kirchenverständnis des Origenes*. Köln/Wien 1974, S. 17–29.

apostolischen Predigt, führen den jungen Antonius in der Nachahmung dieser Taten hinaus in die Wüste. Erinnerung und spontane Nachahmung setzt Athanasius über dieses folgenreiche Tun: Es kam dem Antonius so vor, wie wenn ihm von Gott die Erinnerung an diese Heiligen gegeben worden wäre (ebd.). Daß die Nachahmung dann doch in ganz anderer Form, eben in der Einsamkeit der ägyptischen Wüste, gelebt wurde, ist unerheblich. Die Wüstenaskese, der neue Weg zu christlicher Vollkommenheit, stellt sich unter das Programm einer Nachahmung der Apostel und verspricht eine Nachfolge der Apostel in neuer Weise. Daß die Apostel dabei durch die Brille des Asketen gesehen und ihre Worte mit dessen Ohren gehört wurden, wird nicht verheimlicht: »metaschematizo« sagt der athanasianische Antonius selbst (ebd. 40 zu 1 Kor 4, 6). Damit schlüpfen die Apostel in das Gewand der Wüstenasketen, und das Apostolische erhält neue Präsenz in der Kirche. Sicher ist das Apostolische dabei wieder das rechtem christlichem Glauben und Leben Entsprechende. Die Richtigkeit erweist sich aus der kräftig unterstrichenen und unübersehbar betonten Ursprungstreue. Mönchisches Leben ist vergegenwärtigtes Leben der Apostel und der apostolischen Gemeinden aus den Anfangszeiten der Kirche. In einer Zeit neuer Erfahrung der Wirklichkeit Kirche geschieht schöpferische Rückbesinnung auf die Anfänge der Kirche, die mit fortschreitender Kirchenzeit in immer verklärterem Licht erscheinen – in die Praxis umgesetztes »Heimweh nach der Urkirche«. Nicht von ungefähr muß sich der junge Antonius an die Jerusalemer Urgemeinde erinnern. Freilich kann es da nur ein partielles Erinnern sein: der Güterverzicht und die Güterverteilung (Apg 4, 35). Die andere Aussage der lukianischen Idealschilderung, die Gemeinschaft der Gläubigen »mit dem einen Herzen und der einen Seele« (Apg 4, 32, auch 2, 42.44) bleibt außer Betracht. Ebenso bleibt auch das Beispiel der Apostel nur im Ausschnitt wirksam: daß diese Männer alles verlassen haben und dem Herrn nachfolgten. Vom missionarischen Wirken, Verkündigen des Evangeliums bis an die Grenzen der Welt, ist da nicht die Rede, kann im Hinblick auf die weltferne Wüstenaskese auch gar nicht die Rede sein. Allerdings wird die monastische *vita apostolica* sich bei geändertem Selbstverständnis auch auf diese Seite des apostolischen Beispiels besinnen und dessen Nachvollzug zu ihrer Sache machen. Schon Athanasius bietet in seiner bekannten *Epistula ad Dracontium* ein Beispiel dafür: Mit eindringlichen Worten will er den Mönch Dracontius zur Annahme des Bischofsamtes bewegen und legt ihm dar, wie er auch da apostolisch leben könnte, ja im Dienst der Kirche noch treuer dem apostolischen Vorbild entsprechen könne (PG 25, 524–533)<sup>3</sup>.

Doch bleiben wir beim Beispiel der apostolischen Urgemeinde, das gerade

<sup>3</sup> Zur weiteren Entfaltung der *vita apostolica* im ägyptischen Mönchtum vgl. meinen Aufsatz: *Imitatio Apostolorum im frühen ägyptischen Mönchtum = Studia Historico-Ecclesiastica*. Festgabe für L. G. Spätling. Rom 1977, S. 123–146.

dem Mönchtum fruchtbarste Anregung geben sollte. Im Idealbild jener christlichen Gemeinde sahen die im vierten Jahrhundert entstehenden monastischen Gemeinschaften ihren Vorentwurf. Vielleicht hatte Eusebius für diese Art Exegese die Wege bereitet. In seiner Kirchengeschichte vereinnahmt er die philonische Erzählung vom Leben der Therapeuten für die Anfänge der Christengemeinde in Alexandria, angeblich die Frucht des missionarischen Wirkens des Apostelschülers Markus (II 16–17). Damit werden die ersten Christen von Alexandria als eine Gemeinschaft von Asketen und Kontemplativen ausgegeben. Geschickt verband der Kirchenvater die philonische Darstellung mit Apg 2, 42; 4, 35 (II 17, 6). Der biblische Bericht von der Gütergemeinschaft der ersten Christen ist damit ausgeweitet: Er erzählt nun von einer asketischen Gemeinschaft am Anfang der Kirche. In dieser Weise konnte das Beispiel der Urgemeinde zum zündenden Funken für das Koinobitentum werden<sup>4</sup>.

An Basilius, dem großen Organisator des kleinasiatischen Mönchtums, läßt sich das exemplarisch aufzeigen<sup>5</sup>. Der Kirchenmann, er war Metropolit von Caesarea (370–379), strebte in seinem pastoralen Wirken umfassende Kirchenreform an: Alle Gläubigen sind zum Leben nach dem Evangelium verpflichtet. Im Nachvollzug des Evangeliums gibt es nur den »monotropos bios«. Das den Mönch von den anderen Gläubigen Unterscheidende ist die Ehelosigkeit und die verwirklichte Gemeinschaft, diese freilich geht im Grunde schon wieder alle an. In den monastischen Gemeinschaften – auf die Eremiten blickt Basilius mit unverholener Skepsis und offener Distanz – wird diese allgemeine Forderung des Evangeliums erfüllt, gleichsam in Stellvertretung für die ganze Kirche und immer in unmittelbarem Bezug zur Gesamtkirche: Ist es deshalb nicht für die Kirche vor allem notwendig, die Einheit im Band des Friedens zu bewahren und auf diese Weise das Wirklichkeit werden zu lassen, was die Apostelgeschichte berichtet: »Die Menge der Gläubigen hatte nur ein Herz und eine Seele« (Apg 4, 32). Deshalb darf niemand seinen eigenen Willen vorziehen; »vielmehr müssen alle gemeinsam im Heiligen Geist den Willen des Herrn Jesus Christus suchen . . .« (Vom Gericht Gottes 4). Der Anspruch gilt der ganzen Kirche und allen Gläubigen. Er wird in besonderer und unmittelbar erfassbarer Weise in der Gemeinschaft gleichgesinnter Brüder (und Schwestern) verwirklicht. Diese Lebensform ist der angemessene Kampfplatz, ein sicherer Weg zum Fortschreiten, beständige Übung und Beobachtung der Gebote des Herrn . . . diese Lebensweise bewahrt die besondere Art der Heiligen, von der in der Apostelgeschichte be-

<sup>4</sup> Die Übernahme des philonischen Textes durch Eusebius ist wohl mit seinen Ausführungen über die »beiden Lebensnormen in der Kirche« in *Demonstratio evangelica* I 8 in Verbindung zu bringen.

<sup>5</sup> Zum monastischen Programm des Basilius: H. U. von Balthasar, Die großen Ordensregeln. Einsiedeln/Zürich/Köln <sup>2</sup>1961, S. 33–59; O. Papadopoulou-Tsanana, Die Anthropologie Basilius des Großen. Thessalonike 1970, S. 105–119.

richtet wird« (längere Regeln mit Apg 2, 44; 4, 32). Die Erinnerung an die Urgemeinde führt zur Besitzlosigkeit in der Brüdergemeinschaft: »Man muß in der Tat unter den Brüdern den Gebrauch der Worte ›mein‹ und ›dein‹ untersagen; denn die Gläubigen (in Jerusalem) waren nur ein Herz und eine Seele und niemand nannte seinen Besitz sein eigen.« Dabei geht es nicht nur um materiellen Besitz: Auch Vater, Mutter und leibliche Verwandte werden vom Beispiel der Urgemeinde her zu gemeinsamen Eltern und Angehörigen (längere Regeln 32). Wenn in solcher Gemeinschaft alles nur gemeinsam gehabt werden kann, dann ist die Notwendigkeit und Fähigkeit des gerechten Zuteilens gefordert. Auch hier ist Apg 4, 32–35 Norm und Maxime: »Jedem wurde gegeben, wie er es brauchte.« Das ist die immer wiederholte Forderung an den Oberen und an die Offizialen im Kloster: »Es ist unbedingt nötig, daß die Brüder, die mit der Arbeitszuweisung und mit der Zuteilung von Nahrung und Kleidung betraut sind, nach dem Wort der Apostelgeschichte handeln, jedem zu geben, wie er es bedarf. Das Bibelwort fordert damit vom Oberen die Gabe kluger Unterscheidung, der individuellen Rücksichtnahme (*discretio*:)« (längere Regeln 34, 1). Im gleichen Atemzug führt sie bei den Brüdern zu Unbesorgtheit und Gelassenheit: Es wird mir schon und sicher das gegeben werden, wessen ich bedarf (kürzere Regeln 252).

Daß schließlich möglichem Streit unter den Brüdern mit dem Beispiel der Urgemeinde gewehrt wird, ist einsichtig: Hier wäre eben nicht mehr »das eine Herz und die eine Seele« sichtbar (kürzere Regeln 183). Selbst die so praktische Frage, ob an einem Ort mehrere Klöster sein können, wird wieder mit Apg 2, 42; 4, 32 beantwortet: »Daraus geht hervor, daß unter ihnen keine Trennung war, daß keiner nach eigenem Geschmack lebte, daß vielmehr alle unter einer und derselben Führung lebten und das, obwohl es im Ganzen fünftausend waren. Unter ihnen gab es sicher nicht wenig, was nach menschlichem Ermessen dem gemeinsamen Leben im Wege stand« (längere Regeln 35, 3).

Die Erinnerung an die Urgemeinde trifft sich mit der wachen Begeisterung für das gemeinsame Leben in rechter Gläubigkeit. Sie fragt nicht nach dem Realitätsgehalt der lukanischen Schilderung. In der »schöpferischen Erinnerung« liest sie den Bericht auf die monastischen Gemeinschaften hin. In eifriger Nachahmung soll hier das Ideal- und Wunschbild nun doch zur Wirklichkeit werden. Die offene Sympathie für die Jerusalemer Urgemeinde und die durchdachte Vergewärtigung mag Basilius auch von anderer Seite gekommen sein: Lukas hat in seiner Schilderung schon durchblicken lassen, daß die Urgemeinde auch das griechische Gemeinschaftsideal verwirklicht habe<sup>6</sup>. Von diesem Ideal war Basilius nicht weniger beeindruckt, ist doch sein Konzept des apostolischen »koinos bios« von diesem Kolorit nicht frei<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Unterstrichen von E. Haenchen. Die Apostelgeschichte. Göttingen 1961, S. 190.

<sup>7</sup> D. Amand, L'ascèse monastique de Saint Basile. Maredsous 1948, S. 61–75.

Ähnlich motiviert mag Augustin gewesen sein, wenn er mit spürbarer Anteilnahme und Begeisterung von der Jerusalemer Urgemeinde sprach. Die persönliche Begabung zur Freundschaft und das feste Stehen in der Tradition des antiken Freundschaftsideals konnten den Christen Augustin nie zu einer anderen Lebensform führen als zur Gemeinschaft. Obwohl er in der letzten Phase seiner schmerzlichen Bekehrung dem Beispiel des ägyptischen Antonius begegnete (Bekenntnisse 8, 6), wurde ihm die Wüste nicht zur Versuchung. Der bekehrte Augustin wollte in der Gemeinschaft Gleichgesinnter leben. Der Begriff des »monachus« mußte sich eine neue Deutung gefallen lassen, die vom Erleben und Erfahren der Gemeinschaft bestimmt war: »Jene sind der monos (von dem Ps 132, 1 spricht), die durch ihr einträchtiges Beisammensein zu einem einzigen Wesen geworden sind und nur ein Herz und eine Seele in Gott besitzen« (Enarratio zu Ps 132, 6)<sup>8</sup>. Es überrascht daher nicht, wenn das augustinische Programm eines monastischen Lebens ausdrücklich unter die Erinnerung an die Jerusalemer Urgemeinde gestellt wird: »Apostolicam enim vitam optamus vivere« (*Ordo Monasterii* 4). Unmittelbar wird mit dieser *vita apostolica* die Besitzlosigkeit in der Gemeinschaft begründet und die besorgte, auf individuelle Bedürfnisse Rücksicht nehmende Zuteilung (*Praeceptum* 1, 3), aber das biblische Vorbild will darüber hinaus zur vollkommenen Lebens- und Liebesgemeinschaft drängen: »Daß ihr in Eintracht beisammen wohnt, und ein Herz und eine Seele in Gott seid« (ebd. 1, 2).

Ohne das augustinische Konzept der *vita apostolica* als Norm für seine monastischen Gemeinschaften weiter auszuführen<sup>9</sup>, bleibt für Augustin wie für Basilius festzustellen: In der Jerusalemer Urgemeinde wird das Idealbild christlicher Gemeinschaft gesehen, unter das kirchliches Leben unausweichlich gestellt bleibt. Die monastische Praxis mit ihrer Insistenz auf dem gemeinsamen Leben bietet die günstigste Realisierungsmöglichkeit und schenkt so der gegenwärtigen Kirche die unerläßliche *vita apostolica*.

Von anderem Zuschnitt ist der Griff des Johannes Kassian (gest. 430/35) nach der lukanischen Idealschilderung. Er begnügt sich nicht mit einer Wiedererweckung jener Lebensform in den Klöstern seiner Zeit. Ihm geht es nicht einfach um eine Wiedererweckung oder um die endgültige Realisierung des immer schon Anzustrebenden. Kassian gibt sich als Historiker und entdeckt in den Anfängen der Kirche bereits gelebtes Mönchtum. Nicht nur ideell und intentional steckt das Mönchtum in den Anfängen der Kirche; sie selbst war monastisch in ihren ersten Zeiten. Dafür greift Kassian einmal

<sup>8</sup> Enar. in Ps 132, 2 (CC 40, 1927): »Der Text dieses Psalms, dieser süße Klang, diese für das Hören und Verstehen so liebliche Melodie, hat auch die Klöster hervorgebracht – etiam monasteria peperit.«

<sup>9</sup> Vgl. dazu L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin*. Paris 1967; A. Zumkeller, *Das Mönchtum des hl. Augustinus*. Würzburg 1968.

sehr geschickt nach Eusebius' Mitteilungen über die Anfänge der alexandrinischen Kirche. Auf dem von Eusebius eingeschlagenen Weg geht er mutig ein Stück weiter und macht die ersten Christen der ägyptischen Metropole zu Mönchen. Kein anderer als der Petruschüler Markus hat ihnen ihre eigene Lebensordnung gegeben. Den von Eusebius noch festgehaltenen Namen Philo (und ebenso der Therapeuten) unterschlägt Kassian, wie er auch geschickt den Eusebiustext modifiziert, um zielstrebig auf eine Mönchsgemeinschaft hinführen zu können. Es waren zwar nur wenige, die danach als Mönche lebten, aber wirkliches Mönchtum war damit bereits in der ersten Kirchenzeit realisiert, war das unmittelbare Ergebnis der apostolischen Mission (Einrichtungen der Klöster 2, 5).

Zum anderen wertet Kassian Apg 2, 42; 4, 32–35 in gleicher Weise aus. Bei ihm ist der Text nichts anderes als Nachricht über monastisches Leben in der Jerusalemer Urgemeinde: »Damals lebte die ganze Kirche in der Art, die man heute nur noch bei Einzelnen in den Klöstern finden kann« (Untersuchungen der Väter 18, 5; vgl. Einrichtungen der Klöster 7, 17–18). Mit dem Rückgriff auf Apg 4, 32 kann er hier wie im Fall Alexandriens zur Aussage kommen, daß das zönotische Leben in der Zeit der apostolischen Verkündigung seinen Anfang genommen habe.

Damit ist Mönchsleben als genuin apostolisches Leben ausgegeben, das dem ursprünglichen Wollen der Apostel entsprechende Leben. Warum aber blieb nicht die ganze Kirche bei dieser Lebensform? Die in Apg 15 berichteten Vorgänge erfahren ihre eigene Deutung. Die Apostel gestanden damals den Neubekehrten in der »Schwäche des ersten Glaubens« größere Freiheit: Kein Verzicht auf Privatbesitz und kein gemeinsames Leben wurde von ihnen verlangt, sondern eben nur die »Enthaltung von Götzenopfern, von Unzucht, von Ersticktem und von Blut« (Apg 15, 29). Das notwendige Zugeständnis an die Neubekehrten wurde zur Versuchung für die Altgläubigen: Sie und sogar die Vorsteher der Kirche gaben die ursprüngliche Strenge auf, das heißt den gemeinsamen Güterbesitz und das gemeinsame Leben (Unterredungen 18, 5). In dieser Sicht ist das Christenleben in den Ordnungen dieser Welt Ergebnis einer innerkirchlichen Dekadenz! Diejenigen Christen, die nicht auf das Zugeständnis an die Schwachheit einschwenkten, trennten sich von der Gemeinde und – in Erinnerung an das von den Aposteln für die ganze Kirche Festgesetzte (*ab apostolis per universum corpus ecclesiae generaliter meminerant instituta*) – zogen sie in die Einsamkeit (ebd.). Ursprüngliche Christlichkeit lebte also nur außerhalb der kompromißbereiten Christengemeinde weiter und hielt sich »auf dem Land und verborgen« bis zur aufsehenerregenden Ausbreitung des Mönchtums. Das ganze Bemühen Kassians steht unter dem einen Ziel, das Mönchsleben, wie er es zu seiner Zeit kannte und für das er sich leidenschaftlich einsetzte, als das vollwertige, ganze Christenleben herauszustellen, weil es allein den Ursprüngen und An-

fängen der Kirche entspricht: »Itaque coenobitarum disciplina a tempore praedicationis apostolicae sumpsit exordium« (ebd.)<sup>10</sup>.

Greifen wir noch eine letzte Variante der monastischen Beanspruchung der *vita apostolica* auf. Sie arbeitet mit dem für die amtliche Apostelnachfolge geprägten Begriff der *successio apostolica*. Der unbekannte Verfasser der sog. Magisterregel ist ihr Schöpfer (frühes 6. Jh.)<sup>11</sup>. Für den Magister stehen klösterliche Christengemeinde und nichtmonastische Gemeinde innerhalb der Kirche als die beiden Häuser (Gemeinden) Gottes nebeneinander: Kirchen und Klöster (Regel 11, 8) oder Kirchen Christi und Schulen Christi (Regel 1, 83). Der Kirche in ihrer Gesamtheit hatte Gott selbst drei Stufen der Unterweisung bestimmt: erstens die Propheten, zweitens die Apostel und drittens die Lehrer (Regel 1, 82). Die Aufzählung geht auf 1 Kor 12, 28 und Eph 4, 11 zurück. Allerdings sprach Paulus von Begnadungen für die gegenwärtige Kirche und zählte sie auch in anderer Reihenfolge auf. Der Magister prägt das Pauluswort zu einer geschichtlichen Aussage um und braucht dafür die Reihenfolge Propheten–Apostel–Lehrer. Die Propheten sind für ihn die Gottesboten des Alten Testaments, die Apostel die Erstverkündiger der Botschaft Jesu, und die Lehrer sind ihre legitimen Nachfolger in der Zeit der Kirche: Unter ihrer Herrschaft und Belehrung stehen jetzt die Kirchen und die Schulen Christi (Regel 1, 83). Die apostolische Sukzession wird danach von den Lehrern besetzt. Sie sind aber in der Kirche in doppelter Form anwesend: In den »Kirchen Christi« als die Bischöfe, unter deren Herrschaft die Einzelgemeinden stehen und in den »Schulen Christi« als die Äbte, unter deren Belehrung die Klostersgemeinde steht, die der Magister als »dominici scola servitii« (Prolog, THS 46) ausgibt. Die apostolische Nachfolge kann zwar nach den Worten des Magisters auch von Hirten (*pastores*) weitergetragen werden (Regel 1, 84; 11, 12; 14, 14). Damit kommt freilich nichts Neues in die Aussage, denn das Hirtesein ist nur eine andere Seite des Lehrerseins und Hirten sind eben heute in den beiden verschiedenen »Häusern Gottes« die Bischöfe und die Äbte. Jeder der beiden christlichen Gemeinden bleibt so die Apostolizität erhalten. Die jeweilige Hierarchie – hier der Bischof mit seinem Klerus, dort der Abt mit seinen Dekanen – steht in der apostolischen Nachfolge, schenkt der jeweiligen Gemeinde die Gegenwart der Apostel und bewahrt der ganzen Kirche in verschiedener Gestalt die *vita apostolica* als verbindliche Lebensnorm<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> A. de Vogüé, *Monachisme et Église dans la pensée de Cassien = Theologie de la vie monastique*. Paris 1961, S. 213–240. Zur Wirkungsgeschichte dieser Festlegungen Kassians meine Ausführungen: *Franciscus, vir totus apostolicus*. Zur Vorgeschichte der mittelalterlichen *vita apostolica*. In: *Wi Wei* 39 (1976), S. 123–142.

<sup>11</sup> Text und grundlegende Einführung: A. de Vogüé, *La Règle de Maître*. In: *Sources chrétiennes*, S. 105–107.

<sup>12</sup> Ausführlich bei A. de Vogüé, a. a. O., 1, S. 109–112.

Im Ringen um die Selbstbehauptung hat die altkatholische Kirche sich die Norm des Apostolischen auferlegt, das ihre Ursprungstreue ausweisen sollte. In der amtlichen Apostelnachfolge glaubte sie diese Forderung am bestmöglichen zu erfüllen. Origenes ergänzte die an den Bischof gebundene Apostelnachfolge durch seine pneumatische Nachahmung und Nachfolge der Apostel. Sie fand im Mönchtum Heimatrecht, das nichts anderes als Wiedererweckung des apostolischen Lebens sein wollte, auch hier wieder ganz auf Ursprungstreue setzend. Das Bemühen des Magisters – freilich darin singulär im frühen Mönchtum – kann als Angleichung der monastischen Apostelnachfolge an die kirchenamtliche begriffen werden. Auch hier ist es ein »Amtsträger« – allerdings ein nichtpriesterlicher – der mit der Übernahme seines Lehr- und Hirtenamtes in apostolische Nachfolge einrückt. Nicht von ungefähr bedarf gerade der Magister, der seinen Abt zwar durch die Designationswahl in die pneumatische Nachfolge einführt, doch der konstitutiven Mitwirkung des Bischofs bei der Einsetzung des neuernannten Abtes in sein Amt (Regel 93–94). In all den vielfältigen Beanspruchungen der *vita apostolica* als christlicher Lebensnorm blieb das tertullianische Axiom wirksam, nach dem alles an seinem Ursprung gemessen werden muß. Freilich mußte der Ursprung es sich dabei gefallen lassen, mit je neuen Augen gesehen, für je neue Situationen fruchtbar gemacht zu werden.

\*

### *Fragen eines Laien die Nachfolge Christi betreffend*

Es hilft nichts: wir Laien bleiben euch Priestern und Ordensleuten gegenüber mißtrauisch, trotz allen Aufwertungen des Laien in der Kirche und Fabrikation einer eigenen Spiritualität für sie (sehr »weltzugewandt« natürlich, aber das wollt ihr ja auch sein, vielleicht sogar mehr als wir). Ihr mögt uns versichern, was ihr wollt: daß ihr bloße Diener des christlichen Volkes seid, daß zwischen eurem Dienst und dem unsern kein Abgrund klafft, daß die evangelischen Räte wurzelhaft schon in der Taufe liegen – denn alle seien doch in Christus gestorben –: praktisch bleibt es doch dabei, daß ihr euch die ersten Plätze im Evangelium reserviert. Die Berufung der ersten Jünger, die alles verlassen, die Begabung der Zwölf mit besondern Vollmachten, ihre exklusive Erziehung durch Jesus, fern vom gewöhnlichen Volk, die ebenfalls exklusive Versammlung im Abendmahlssaal: sind das nicht lauter Szenen, in denen die Prärogative des Klerus und derer, die »alles verlassen haben«, unwiderleglich klar wird? Manche meinen sogar, die erste Gemeinde in Jerusalem, in der, wie es heißt, alle Güter gemeinsam waren, habe aus lauter (sozusagen potentiellen) Ordensleuten bestanden. Von wann an gestattet ihr

uns Laien endlich Zutritt zur Kirche? Etwa vom Moment an, da der große Paulus seine Gemeinden zu tadeln beginnt?

Aber nun stelle ich einmal die klare Frage: Gehen die ersten Worte Jesu an die Fischer am See: »Folgt mir nach«, mich an oder nicht? Es gibt doch ein bekanntes Buch mit dem Titel »Nachfolge Christi«, durch Jahrhunderte das Vademecum für alle christlichen Stände. Sagt Jesus nicht oftmals im Evangelium: »Wer mir nachfolgen will«, der soll das und jenes tun oder vermeiden? Ihr wendet ein, daß die ersten Jünger buchstäblich alles liegen ließen, um nachzufolgen, und daß wir das eben nicht können. Ich erinnere mich aber, in Predigten gehört zu haben, daß jeder Getaufte in den Tod Christi hinein getauft worden sei, also der Welt gestorben und zu einem neuen Leben erstanden sei. Hat er mit diesem »Tod« nicht auch »alles verlassen«? Ihr selber, mit eurem Alles-Verlassen, müßt doch schließlich ebenfalls in dieser bösen Welt weiterleben und euch dabei auch ein bißchen um den morgigen Tag kümmern. Gibt uns die Taufe, die Teilnahme an der Eucharistie – der gleichen, wie ihr sie feiert – nicht auch gleichen Anteil an den christlichen Ursprüngen, das gleiche Recht, an den ersten Quellen zu trinken, die gleichen Verpflichtungen, als Zeugen Christi zu leben?

Oder sollten wir uns von der Gestalt des hl. Paulus beeindruckt lassen, der das Einzigartige seiner Stellung so herausstreicht, daß er als eine Art Mittler zwischen der Gemeinde und Christus erscheint, wie Mose es zwischen dem Volk und Jahwe war? Aber ich denke, wir können uns ihm gegenüber an seine eigenen Lehren halten, und uns von ihm sagen lassen, daß uns Christen alles gehört (einschließlich Paulus), wenn wir nur selber Christus angehören. Und soweit ich unterrichtet bin, wird in den Schriften des hl. Johannes keinerlei auch nur angedeutete Schranke zwischen dem Apostel und seiner Gemeinde aufgerichtet.

Ich weiß wohl, daß ihr darauf pochen könnt, eure Ehelosigkeit verschaffe euch ein viel unmittelbareres Verhältnis zu Christus, als es im Stand der Ehe möglich sei, die, auch wenn sie sakramental geschlossen ist, doch nur ein »Gleichnis« sei für das Verhältnis von Christus und seiner Braut, der Kirche. Hier möchte ich in aller Ehrerbietung die Frage stellen, ob nicht dieses »Gleichnis« – vielleicht nicht immer, aber doch oft genug – einer Brille gleicht, durch die hindurch man schärfer sieht? Die eheliche Liebe mit ihrer unerhörten Konkretheit, ihrer Intimität und auch ihren dauernden Anforderungen an die Partner, in ihrer Liebe die christliche Selbstlosigkeit zu wahren, ja sie immer gründlicher zu leben: ist sie nicht eine unvergleichliche Schule der Nachfolge Christi, will sagen, eine Schule der Fleischwerdung eines vor Gott gegebenen, Gott gehörenden Jawortes? Wenigstens legt der Gedanke an meine Frau, an unsere Kinder, an diese wunderbare geistig-leibliche Fruchtbarkeit menschlicher Liebe mir unabsehbar neuen Betrachtungsstoff vor, der mich jeweils unvermittelt mit den Geheimnissen Christi und seiner

Welterlösung verbindet. Wie steht es ferner mit jenem Wort, daß der Leib des Mannes ihm nicht mehr gehört, sondern der Frau, und daß ihr Leib ihr nicht mehr gehört, sondern dem Mann? Ist das nicht eine unglaubliche Form des Verzichts auf den Eigenbesitz – der »Armut« sagt ihr –, wenn man die Sache ernst nimmt? Schließt es nicht eine radikale »Keuschheit« ein, da jeder auf seine sündige Begierlichkeit zu verzichten hat? Und dann: wenn einer von uns beiden: meine Frau oder ich, als erster sterben und den andern zurücklassen wird: was wird das für den Zurückbleibenden für ein »Alles-Verlassen« sein, was für ein Opfer, zu dem er täglich neu wird zustimmen müssen. Und muß er es nicht heute schon (jeder von uns beiden) leisten, für den Fall, daß er der Überlebende sein wird? Keiner von euch kann wissen, was das für ein Verzicht ist, gleichsam nur noch mit einer Hälfte seines Leibes leben zu müssen. Wird hier nicht mit der Keuschheit auf eine andere, nicht weniger harte Art ernstgemacht als bei Priestern und Ordensleuten? Und wenn wir schon an die evangelischen Räte rühren: ist es nicht ähnlich mit dem »Gehorsam«, von dem Paulus doch sagt, wir müßten ihn uns gegenseitig leisten, was mir schwieriger zu sein scheint als die einseitige Ausführung eines Befehls, und was doch wohl nirgends konkreter wird als in der christlichen Ehe? Manche trösten sich darüber hinweg, sie heiraten wieder, sie haben das Bild und Gleichnis, das sie von der Liebe Christi und seiner Kirche leben sollten, nie so blutig ernst genommen. Aber wenn sie es ernst nahmen, wird dann der Tod des einen Teils für den andern nicht zu einem abgründigen Verlust?

Und da wir schon von der Eindringlichkeit der Sprache des Leiblichen reden, können wir ein Wort anschließen über die Sprache des Weltlichen überhaupt, das wir doch nach eurer Meinung und Anweisung besonders zu verwalten haben. Dies sei, sagt ihr, das Kennzeichen unserer Spiritualität. Daß es nicht immer leicht, vielmehr oft sehr schwer ist, die weltlichen Ordnungen mit christlichem Geist zu durchsäuern, daß zum Beispiel die Eini-gung von Moral und Politik, von Moral und Wirtschaft oft eine Art Quadratur des Kreises darstellt, dürfte auch euch bewußt sein – nur weniger konkret und schmerzlich als uns. Aber da beides ja um der Menschheit und um des Reiches Gottes in ihr willen unbedingt zusammenzubringen ist, kommt uns eure Abstinenz, liebe Kleriker und Ordensleute, zuweilen etwas allzuleicht vor. Gewiß: auch ihr habt eure Sorgen, mit uns Laien vor allem, auch mit euch selbst, mit der Kirche im ganzen. Aber glaubt uns: wir haben die ganz andere Sorge auf unsern Schultern, wie eine so verquerte Welt überhaupt existenzfähig gemacht werden kann.

Für die Tat Jesu Christi ist mir der Mythos vom Atlas oft als ein Gleichnis erschienen. Christus trägt, und ganz allein, die Schuld der Welt. Aber hat er nicht auch gesagt: »Wer mein Jünger sein will, nehme täglich sein Kreuz auf sich und schreite hinter mir her«? Ich stelle jetzt schlicht und präten-

tionslos meine letzte Frage: Wer von uns trägt den schwereren Balken? Mit der Frage möchte ich beileibe nicht an die etablierte Ständeordnung der Kirche rühren. Aber es kommt mir noch das andere Wort in den Sinn, das vom »letzten Platz«, den jeder dem gönnen soll, der ihn wirklich einnimmt. Wir wollen uns nicht um diesen Platz zanken, dessen Sinn ja immer ein dialektischer war: »Wer unter euch der Größte sein will, der soll der Diener aller sein«, wer also der Erste sein will, soll den letzten Platz einnehmen. Aber vielleicht hat ganz einfach jener Heilige recht, der gesagt hat: »Jesus Christus hat ein für allemal den letzten Platz für sich beansprucht, und niemand wird ihn ihm je streitig machen.«

P. W.