

Priestertum und Rätestand (II)

Von Friedrich Wulf SJ, München

II.

Ihre geschichtliche Entwicklung

Die Evangelien geben uns Aufschluß über die Begründung von Priestertum und Rätestand durch Christus. Sie zeigen uns, was Jesus gemeint hat, wenn er seine Jünger zur Nachfolge berief und sie mit Vollmacht aussandte. Aber schon in der Apostelgeschichte und in den Apostelbriefen zeigt sich, daß beide Berufungen ihre konkrete Gestalt erst noch suchen müssen und ihre Umrisse erst allmählich deutlich werden. Es ist darum von vornherein damit zu rechnen, daß unter dem Einfluß der urchristlichen Situation und der jüdisch-hellenistischen Umwelt sehr bald einzelne Elemente und Möglichkeiten von Christi Ruf und Auftrag unter Zurückstellung anderer vorbetont werden. Ja es ist zu erwarten, daß die Ausdeutung der neutestamentlichen Aussagen über Priestertum und Rätestand und das Verhältnis beider zueinander im Laufe der Jahrhunderte mancherlei zeitbedingten Wandlungen unterworfen sein wird, so daß man niemals sagen kann, sie hätten hier und jetzt ihre endgültige Form und Schau gefunden. So sehr wir darum auch wissen, daß die lebendige kirchliche Tradition aus dem Geist Christi lebt, so haben wir uns dennoch immer wieder darauf zurückzubesinnen, welchen Sinn Amt und Nachfolge in der ursprünglichen Botschaft Jesu und in seinem Heilswerk haben.

1. Die Entfaltung des priesterlichen Amtes in der Kirche

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, zu zeigen, wie sich das kirchliche Amt in den ersten Jahrhunderten der Christenheit im einzelnen herausgebildet und welche Formen es angenommen hat¹. Es genügt uns, zu wissen, daß das Priestertum schon im ersten Klemensbrief (um 96) als eindeutige Institution vom Laienstand² und von der Mitte des dritten Jahrhunderts an auch vom Mönchtum³ abgehoben wird. Es ist nicht auf demokratische Weise aus der Gemeinde herausgewachsen. Die Apostel setzten vielmehr nach den frühesten Zeugnissen, die wir haben, Vorsteher in den Gemeinden ein — schon bald zeichnet sich die Trias von Bischof, Presbytern und Diakonen als hierarchische Ordnung ab — und gaben ihnen den „Auftrag, daß, wenn sie entschlafen wären, andere erprobte Männer ihren Dienst übernahmen“⁴. Sie sollten „Christi Hirtenamt“⁵ verwalten; sie leiten die Eucharistie⁶, sind Väter⁷, Hirten⁸,

¹ Vgl. dazu, allerdings mit manchen Vorbehalten, H. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953.

² Kp. 40; für das zweite Jhd. Tertullian, De exhort. cast. 7, 3 (Corp. Christ., Ser. Lat. II, 1024f.).

³ Die Belege bei Y. Congar, *Der Laie*, Stuttgart (1956), S. 26, Anm. 10.

⁴ 1. Klemensbrief, Kp. 42 u. 44.

⁵ Ebd. Kp. 44.

⁶ Vgl. Justin, Erste Apologie, Kp. 65; 1. Klemensbrief, Kp. 40, spricht von „Opfer und Gottesdienst“, die von den Priestern „nach der Anordnung des Herrn... zu festgesetzten Zeiten und Stunden“ gehalten werden sollen.

Lehrer⁹ und Richter¹⁰ ihrer Gemeinden; als Vorbedingung für ihre Berufung müssen sie einen tadellosen Lebenswandel führen, für das Vorsteheramt geeignet sein und die Zustimmung der Gemeinde finden. In allen Fragen des Amtes zeigt sich die große Bedeutung, die die Pastoralbriefe für die ersten Jahrhunderte gehabt haben¹¹.

Das priesterliche Amt ist nicht *Nachfolge Christi* — die Amtsträger verlassen nicht die Welt, „Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Äcker um meinetwillen und um des Evangeliums willen“ (Mk 10, 29 par) —, sondern *Stellvertretung Christi*¹². „Den Bischof müssen wir als den Herrn ansehen“, schreibt *Ignatius von Antiochien*¹³. In ihm kommt der Vater zur Erscheinung¹⁴. Daher seine hohe und unvergleichliche Würde. Er ist nach der *Didaskalie* (erste Hälfte des dritten Jahrhunderts) „des Wortes Diener, Wächter der Wissenschaft, Mittler zwischen Gott und euch in seinen gottesdienstlichen Verrichtungen, Lehrer der Frömmigkeit, nächst Gott euer Vater, der durch Wasser und Geist euch zur Kindschaft wiedergeboren hat. Dieser ist euer König und Herr. Dieser ist nächst Gott euer irdischer Gott, welchem ihr Ehre zu erweisen schuldig seid... Der Bischof soll euch vorstehen gleichsam mit göttlicher Würde geschmückt“¹⁵. Er nimmt geradezu „Gottes Stelle ein unter den Menschen und überragt alle Sterblichen: Priester, Könige, Obrigkeitkeiten...“¹⁶. Ähnlich äußern sich später *Chrysostomus*¹⁷ und *Dionysius der Areopagite*¹⁸. Wenn Christus, von seinen Aposteln umgeben, im Himmel thront und die Welt regiert, wenn er als solcher Haupt seines Leibes der Kirche, des neuen Gottesvolkes ist, so repräsentiert der Bischof mit seinem Klerus die himmlische Hierarchie, sie sind in der Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe Abbild der zukünftigen Herrlichkeit. Schon früh ist diese Idee entwickelt worden. Bei *Ignati-*

⁷ Die Bischöfe als „geistliche Väter“ ihrer Gemeinde sehr schön in der *Didaskalie*, Kp. 20 u. 33.

⁸ Schon 1 Petr 5, 2ff.; Hirt des Hermas (erste Hälfte des 2. Jhds.) *Gleichnisse* IX, 31, 5; *Didaskalie* II, 1 u. ö.; in der *Didaskalie* „beginnen ποιητὴν und ἐπισκόπος synonym zu werden“ (v. C a m p e n h a u s e n , aaO, 264, Anm. 3).

⁹ *Ignatius v. Antiochien*: Eph VI, 2; Pol I, 2; V, 1; die Priester verwalteten „das Lehramt“ (*Didaskalie* II, 28). Aber, wie unten noch gezeigt wird, ist in der (vor allem östlichen) kirchlichen Überlieferung vom Lehramt der Priester auffallend selten die Rede.

¹⁰ Vor allem im Zusammenhang der Bußfrage und der Sündenvergebung (vgl. v. C a m p e n h a u s e n , aaO, Kp. 6: „Die urchristliche Schlüsselgewalt“, S. 135ff.).

¹¹ Die bekannten Forderungen der Pastoralbriefe kehren z. B. wieder im 1. Clemensbrief, Kp. 44, 3, oder im zweiten Buch der *Didaskalie*, das als ganzes fast ein Bischofs-Spiegel ist.

¹² „Den guten Hirten soll der Laie ehren, lieben und fürchten als Herrn, Hausvater, Priester Gottes und Lehrer der Gottesfurcht. Denn wer ihn hört, hört Christus...“ (*Didaskalie* II, 20); der Bischof ist „Richter an Stelle Christi“ (Cyprian, Ep. 59, 5); „Petrus tauft, dieser (Christus) ist es, der tauft...“ (Augustinus, PL 35, 1428); „wie Christus das Haupt der Kirche ist, so sind die Priester seine Stellvertreter“ (Papst Hormisdas, in einem Brief vom Jahre 517, Enchir. Clericor., Rom [1938] nr. 58); der Gedanke, daß der Priester als Verwalter der Sakramente Stellvertreter Christi ist, ist einhellige Lehre der Sakramententheologie.

¹³ Eph. VI, 2.

¹⁴ Dieser Gedanke kehrt fast in jedem Brief bei Ignatius wieder.

¹⁵ II, 26.

¹⁶ Ebd. II, 11.

¹⁷ Das Priesteramt ist über die Königswürde erhaben und mehr himmlischer als irdischer Natur (De sacerdotio, III, 1; IV, 1 u. ö.).

¹⁸ Der Priester muß göttähnlich sein, um ein Führer zu Gott sein zu können (Kirchl. Hierarchie, III, 14).

tius von Antiochien findet sie sich schon vollkommen ausgebildet. „Ich ermahne (euch)“, schreibt er an die Kirche von Magnesia, „in göttlicher Eintracht seid bestrebt, alles zu tun, indem der Bischof den Vorsitz führt an Gottes Stelle und die Presbyter an Stelle der Ratsversammlung der Apostel und die mir so besonders werten Diakone mit dem Dienst Jesu Christi betraut sind . . . Wie nun der Herr nichts tat ohne den Vater, mit dem er eins ist . . . , so sollt auch ihr nichts tun ohne den Bischof und die Presbyter . . . ; tut alles gemeinsam: ein Gebet, eine Bitte, ein Sinn, eine Hoffnung in Liebe, in der untadeligen Freude, das ist Jesus Christus. Strömt alle zusammen als zu einem Tempel Gottes, als zu einem Altar, zu einem Jesus Christus, der aus dem einen Vater hervorgegangen ist, der auf den Einen hin ist und zu ihm zurückkehrte“¹⁹.

Von Ignatius aus geht diese Idee in die östliche Tradition ein. Wir finden sie ebenso in der *Didaskalie*²⁰, bei *Origenes*^{20a} wie bei *Dionysius*²¹. Es ist keine bloße Symbolik, die hier betrieben wird. Die Bezüge zwischen irdischer und himmlischer Hierarchie sind real. Sie beruhen auf der (sakramentalen) Weihe. Durch sie empfängt der kirchliche Amtsträger den Heiligen Geist, wird er ein Geistbegabter und Geistvermittler; ein außerordentlich beliebter Gedanke in frühchristlicher Zeit²². Der objektiven Heiligkeit muß darum die persönliche Heiligkeit entsprechen²³. Der Priester ist Mittler. Durch seinen kultischen Dienst fließt gleichsam ein Gnadenstrom in die Kirche und in die Christenheit, und umgekehrt nimmt er in seinem Gebet und seinem Opfer das christliche Volk mit zu Gott. Aufgrund seines mehr himmlischen als irdischen Amtes²⁴ und in der Feier der himmlischen Geheimnisse wird er hoher und höchster Erkenntnis gewürdigt. *Ignatius von Antiochien* weiß sich als Bischof vom Geist erfüllt; er vermag „die himmlischen Dinge, die Rangordnungen der Engel wie die Vereinigungen der Herrschaften, Sichtbares wie Unsichtbares zu begreifen“²⁵. *Dionysius* hat später solche Gedanken zu einem System verdichtet. Die Stufen der Hierarchie sind für ihn Stufen der Reinigung und Erleuchtung bis zur ekstatischen, vereinigenden Gottschau; Kult ist für ihn Mystik. Dahinter steht ein neuplatonisches Schema, nach dem die dem Materiellen und Sinnlichen als dem Niedrigen und Bösen verfallene Seele sich durch Kontemplation und kultische Handlungen aus der Umklammerung und Verfinsternung wieder befreien muß, um so zum Geist, zum Ureinen, zum reinen Licht zurückzukehren²⁶.

Mag diese Sicht des Priestertums zunächst auch hauptsächlich in der östlichen Theologie ausgebildet worden sein, in einem stimmt das theologische Bewußtsein der

¹⁹ VI, 1—VII, 2.

²⁰ II, 28; II, 44.

^{20a} Belege bei v. Campenhausen 280f.

²¹ Himmlische Hierarchie, I, 3; Kirchl. Hierarchie, I, 1 u. ö. Die Zuordnung von irdischer und himmlischer Hierarchie ist die Grundidee beider Schriften.

²² Einer der Haupttraditionszeugen dafür ist Hippolyt (vgl. v. Campenhausen, aaO, 192f., 259). Das VIII. Buch der sogen. Apostolischen Konstitutionen handelt zu einem guten Teil von den Weihen der verschiedenen hierarchischen Grade.

²³ Zwar wird im Laufe des Tauf- und des Bußstreites zwischen der Würde des Amtes und der persönlichen Heiligkeit scharf unterschieden, aber anderseits wird ebenso dringlich auf die Verpflichtung des Priesters zur persönlichen Heiligkeit hingewiesen, eine Verpflichtung, die von Anfang an das Motiv variiert: imitamini, quod tractatis.

²⁴ Chrysostomus, Über das Priestertum III, 4 (BKV², Chrysost. IV, 140).

²⁵ Trall., V, 2.

²⁶ Ein religiös-kultischer Neuplatonismus findet sich bei den späteren Neuplatonikern Porphyrios, Jamblchos und Proklos.

Gesamtkirche überein: das Priestertum ist dem Altar zugeordnet, es ist Kultpriester-
tum. Der in den Evangelien, der Apostelgeschichte und den Apostelbriefen hervor-
tretende prophetische Zug des neutestamentlichen Amtes tritt in den ersten christ-
lichen Jahrhunderten sehr zurück. Wohl ist auch immer wieder vom Verkündigungs-
auftrag des Priesters die Rede — die Bischöfe und Diakone „versehen (nach der
Didache) den heiligen Dienst der Propheten und Lehrer“²⁷, *Polykarp* wird gerühmt,
ein „apostolischer und prophetischer Lehrer“ gewesen zu sein²⁸, *Augustinus* definiert
den Priester als einen „Mann, der dem Volk die Sakramente spendet und das Wort
Gottes verkündet“²⁹, aber aufs Ganze gesehen sind solche Aussagen doch selten.
Daran ändern auch nichts die berühmten Katechesen *Cyrills von Jerusalem*, die Pre-
digten des *Johannes Chrysostomus* oder die Homilien *Leos des Großen*. Der Akzent
beim priesterlichen Amt liegt eindeutig auf dem kultischen Dienst. Die Verkün-
digung vollzieht sich hauptsächlich im Gottesdienst³⁰ und ist ein Teil des Kultes
(nicht umgekehrt!). Christus ist der einzige Lehrer³¹, das Amt der Apostel als Lehrer
der Völker war einmalig, ihre Nachfolger fühlen sich nur mehr als Traditionsszeu-
gen, die das Empfangene bewahren und weitergeben müssen³². Mag darum auch ein
Bischof nicht die Gabe der Rede haben; es tut nichts. Sein schweigendes Tun bezeugt
noch eindringlicher als sein Reden das Wort des Vaters, das aus dem Schweigen
hervorgegangen ist³³. Was kann er mehr tun als den Erlöser und die ein für allemal
geschehene Erlösung, die himmlische Ordnung, gegenwärtig setzen! Wie sehr das
Priestertum als Kultpriestertum betrachtet wird, ersieht man auch daraus, daß es
immer wieder mit dem alttestamentlichen Priestertum verglichen und als seine
unüberholbare, weil in Christus vollendete Erfüllung angesehen wird³⁴. Seinen Trä-
gern, dem Klerus, ist wie den Leviten der Herr selbst als Los zugefallen³⁵.

An einer solchen Auffassung hat sich auch im abendländischen Mittelalter im
Grund nichts geändert. Darum kann *Rupert von Deutz* in jenem berühmten Streit-
gespräch zwischen einem Mönch und einem Kleriker über die Frage, ob auch die
Mönche predigen dürfen, kurz und bündig antworten: „Kleriker sind diejenigen, die
dem Altar dienen, und nichts anders bezeichnet der Klerikat als Altardienst“³⁶. Erst
daraus ergibt sich für ihn das Predigtamt. Nicht anders ist es für *Thomas von Aquin*.
„Das eigentliche Amt des Priesters besteht darin, Mittler zwischen Gott und dem
Volk zu sein, sofern er nämlich dem Volk Göttliches übermittelt“³⁷; „er wird ordi-

²⁷ XV, 1.

²⁸ Mart. Pol. 16, 2; 12, 2; 19, 1.

²⁹ Brief an Bischof Valerius, Ep. 21, 3 (PL 38, 89).

³⁰ Justin, Erste Apologie, Kp. 67; Didaskalie II, 57.

³¹ Ignat. v. A., Eph. 15, 1; Magn. 9, 1.

³² 1. Klemensbrief, Kp. 42; Didaskalie, II, 55; über Polykarp, Irenäus, Papias, Hippo-
lyt als Traditionsszeugen und über die Bischofsgenealogien Hegesipps als Traditionsszeug-
nis vgl. v. C a m p e n h a u s e n , aao, 127ff. Die Begriffe παράδοσις (Überlieferung),
διδόχη (Übernahme), παραθήκη (anvertrautes Gut) erhalten von der Mitte des 2. Jhds.
an eine immer größere Bedeutung.

³³ Ignat. v. A., Eph. VI, 1; XV, 1—2.

³⁴ 1. Klemensbr., Kp. 48; Didaskalie, II, 29; Chrysostomus, Über das Priestertum, III,
6; IV, 1 (BKV² 144f.; 148f.).

³⁵ Nm 18, 20; Hieronymus, Ep. 52 ad Nepotian. 5; Rupert v. Deutz, Altercatio mo-
nachi et clericorum (PL 170, 539); Corp. iur. can. c. 5. 7 C. XII qu. 1.

³⁶ Altercatio monachi et clericorum (PL 170, 539; 540).

³⁷ S. th. III, qu. 22, a 1c.

niert, um den göttlichen Kult zu feiern und Gott für die ihm Anvertrauten Ehre zu erweisen“³⁸. Obwohl dem Predigerorden angehörend und den Lehrauftrag der Kirche gewiß nicht verkennend, sieht er den ersten Sinn des christlichen *Priestertums* dennoch nicht in der Verkündigungsaufgabe, sondern im liturgisch-sakralen Dienst. Gerade darum sollten sich ja, wie noch zu zeigen sein wird, Priestertum und Mönchtum in ihrer konkreten geschichtlichen Gestalt so innig begegnen. Priester und Mönche stehen täglich im Chor. Hier haben beide nach der Überlieferung ihren ersten und eigentlichen Ort. Der Vorrang des Kultes vor dem Wort hat in der Kirche eine lange Tradition.

2. Nachfolge und Rätestand in der kirchlichen Überlieferung

So sehr das neutestamentliche Amt in der neuen Situation nach Christi Himmelfahrt und Erhöhung seine konkrete Gestalt erst suchen mußte, sein wesentlicher Inhalt war doch klar vorgegeben. „Gehet hin und macht alle Völker zu Jüngern und taufet sie . . . und lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe“ (Mt 28, 19 f.). „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ (Lk 22, 19). „Welchen ihr die Sünden nachläßt, denen sind sie nachgelassen“ (Joh 20, 22). Anders bei der Nachfolge. Welchen Sinn sollte es noch haben, alles zu verlassen und Jesus nachzufolgen, wo er doch nicht mehr auf Erden weilte? Ist es ein Wunder, wenn die evangelischen Räte erst nach einer relativ langen Zeit ihre institutionelle Form finden, zumal sie doch von ihrem Wesen her immer zunächst den Einzelnen rufen und nicht unmittelbar auf die Bildung eines Standes angelegt sind? Dennoch war die Kirche nie ohne die Verwirklichung der Räte, ein Zeichen dafür, wie untrennbar sie mit dem Kommen und der Botschaft Jesu zusammenhängen. Indem die Jerusalemer Gemeinde den Glauben an den unter ihr gegenwärtigen erhöhten Herrn realisierte, kam sie ganz von selbst zu jener Form brüderlichen Zusammenlebens, das die Gütergemeinschaft mit einschloß (Apg 2, 44; 4, 32, 34). Im Grunde setzten damit die Apostel, die Jünger, die Frauen aus der Gefolgschaft Jesu, die das Gemeindeleben an erster Stelle trugen, nur das fort, was sie in der Gemeinschaft mit Jesus gelebt hatten. Aber dieser charismatische Enthusiasmus des Anfangs ließ sich nicht einfach hinübertragen. Bald waren es nur mehr einzelne, die sich zur Enthaltsamkeit um des Himmelreiches willen bekannten. Ihre Zahl scheint nicht gering gewesen zu sein³⁹, aber über ihre konkrete Lebensweise innerhalb der Gemeinden sind wir wenig unterrichtet. Gegen Ende des dritten Jahrhunderts setzt dann plötzlich jene aszetische Bewegung ein, die zum Mönchtum führte, zunächst in Ägypten, um aber bald die ganze morgenländische und abendländische christliche Welt zu erobern. Da das Mönchtum für anderthalb Jahrtausende den Rätestand weitgehend bestimmen sollte, gilt es, seine Ideale hier kurz herauszustellen.

Man weiß heute, daß es nicht der philosophische und religiöse Dualismus der hellenistischen Umwelt war, der zur christlichen Aszese führte und die Mönchsbewegung auslöste, sondern der eschatologische Glaube an das mit Christus hereingebro-

³⁸ 7 pol. 7 g (ed. Parm. XXI, 659).

³⁹ Die Belege bei M. Viller-K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg (1939) 43ff.

chene und in ihm gegenwärtigen Reich Gottes⁴⁰. Als Cassian und Germanus *Abba Moyses* aufsuchten und ihn nach dem Weg des Mönchtums befragten, antwortete dieser: „Auch unser Stand hat (wie die übrigen Künste und Wissenschaften) ein nächstes Ziel und ein Endziel, für das wir alle Mühe nicht nur unermüdlich, sondern auch gern aufwenden, dessentwillen uns der Hunger des Fastens nicht ermattet, die Müdigkeit des Nachtwachens angenehm ist, die ständige Schriftlesung und Betrachtung nicht überdrüssig wird, ja selbst der Schauder dieser öden Wüsteneinsamkeit nicht abschreckt. Um dieses Zieles willen habt ohne Zweifel auch ihr die Zuneigung zu den Eltern verschmäht, die Heimat und die Freuden der Welt bei eurer langen Wanderung gering erachtet, um zu uns ungebildeten und unwissenden Menschen zu kommen, die wir in dieser rauhen Wüste leben. Sagt mir, was trieb euch an, dies alles auf euch zu nehmen? — Da er darauf bestand, uns unsere Meinung darüber zu entlocken, antworteten wir ihm: um des Himmelreiches willen ertrage man das alles“⁴¹. Nichts anderes wollen die Mönche, als Christus entgegenharren, um in seine Herrlichkeit einzugehen⁴²; sie möchten womöglich den Tag der Ankunft des Reiches Gottes beschleunigen⁴³; die Gottschau ist das große Ziel ihres mühevollen und entsagungsreichen Lebens⁴⁴. Aber um dahin zu gelangen, gilt es zunächst ein anderes Ziel anzustreben. „Das Endziel unseres Standes“, antwortet *Abba Moyses* den beiden Fragenden, „ist das Reich Gottes oder das Himmelreich, unser nächstes Ziel aber ist die Reinheit des Herzens, ohne die niemand das Endziel erreichen kann“⁴⁵. Der Mönch muß schon hier auf Erden ein „himmlisches“, ein „engelgleiches“⁴⁶, d. h. ein jungfräuliches Leben der ungeteilten Ganzhingabe an Gott, des unaufhörlichen Gebetes führen. Denn er gehört zu jener neuen Familie, die sich der Sohn Gottes bei seinem Eintritt in die Welt schuf, „damit er, der im Himmel von Engeln angebetet wird, auch Engel auf Erden habe“⁴⁷. Er muß daher radikal mit dieser Welt, in der die Leidenschaften, die Sünde und Satan herrschen, brechen, er muß den materiellen Gütern, den Sinnen, ja allem Irdischen entsagen, in die Einsamkeit gehen und sich für einen Toten ansehen⁴⁸. Das besagt Kampf gegen die Begehrlichkeit, ständige Abtötung⁴⁹, Kampf mit den Dämonen⁵⁰, ein unblutiges Martyrium⁵¹. Dieser Kampf

⁴⁰ E. Peterson, *Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese*, in: *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rom—Freiburg—Wien 1959, bes. 216ff.

⁴¹ Coll. I, 1—2 (CSEL 13, 8f.).

⁴² Über die Enderwartung des Mönchtums, vgl. H. Bacht, *Heimweh nach der Urkirche*, in: Liturgie u. Mönchtum, Heft VII, 66ff.

⁴³ Wie man darüber dachte, erhellten u. a. die apokryphen Apostelakten. „Solange die Frauen noch gebären, regiert der Tod; das Reich Gottes wird erst kommen, wenn der Unterschied der beiden Geschlechter überwunden sein wird“ (Peterson, aaO 218).

⁴⁴ Dictionnaire de Spiritualité II, Art. Contemplation, 1762ff. (Mönchtum und Väterzeit).

⁴⁵ Coll. I, 3 (CSEL 13, 9); M. Olphe-Gailliard, *La pureté du cœur d'après Cassien*, in: Revue d'Asc. et de Myst. 17 (1986) 28ff.

⁴⁶ U. Ranke-Heinemann, *Zum Ideal der vita angelica im frühen Mönchtum*, in: Geist u. Leben 29 (1956) 347ff.

⁴⁷ Hieronymus, Ep. ad Mon. 7 (PG 40, 932 D).

⁴⁸ Mönch werden, heißt geradezu „der Welt entsagen“ (saeculo renuntiare), z. B. Regula Pachomii, c. 29: „Wenn einer an die Klosterpforte klopft, mit dem Willen, der Welt zu entsagen und in die Schar der Brüder aufgenommen zu werden...“; Basilus, De renuntiatione saeculi (PG 31, 626ff.).

⁴⁹ F. Wulf, *Selbstverleugnung und Abtötung bei den Kirchenvätern*, in: *Geistliches Leben in heutiger Welt*, Freiburg 1960, 63ff.

wird nur mit Hilfe Christi und in seiner Nachfolge bestanden⁵². Man muß Jesus ähnlich werden⁵³, bis zur Torheit des Kreuzes⁵⁴. Darin besteht der christliche Kriegsdienst⁵⁵. Aber niemand kämpft allein. Wer Mönch wird, reiht sich damit in eine unabsehbare Schar von Mitkämpfern ein. Sie alle aber kämpfen zugleich für ihre Mitbrüder in der Welt⁵⁶. Dabei ist zwischen dem eremitischen und dem koinobitischen Mönchsideal kein wesentlicher Unterschied⁵⁷. Jeder Mönch muß ein „Eremit“ sein, in einer letzten Abgeschiedenheit leben und damit seinen Mönchsnamen rechtfertigen⁵⁸. Nur so wird er mit Jesus in das Paradies wieder zurückkehren und Gott schauen können⁵⁹. Mögen auch die Gefahren der Anachorese — Wankelmüttigkeit, Selbstdäuschungen — und das Gesetz der Liebe das gemeinsame Leben für die meisten als ratsamer und gottgewollter erscheinen lassen⁶⁰, so gilt das Eremitentum doch in sich als die höhere Form des Mönchslebens⁶¹, da es dem Menschen ermöglicht, sich ausschließlich Gott und göttlichen Dingen hinzugeben. Es setzt aber eine besondere Berufung, eine hohe Gnade und eine hinreichende Erprobung voraus. Sind diese gegeben, dann realisiert der Einsiedler am eindeutigsten die himmlische Lebensweise der durch Christus Erlösten.

An dieser Sicht des Mönchtums hat sich auch im Mittelalter nichts geändert. So wohl die Absage an die Welt wie auch die Ganzhingabe an Gott in der Beschauung als die beiden Grundelemente des monastischen Lebens werden in gleicher Radikalität betont. Und ebenso bleibt nach wie vor die ungewöhnlich hohe Einschätzung des Eremitentums. Das zeigen nicht nur die mannigfachen Formen eremitischen Lebens⁶², sondern auch die Lehre des hl. Thomas, der hier nur noch einmal die Lehre der Überlieferung zusammenfaßt⁶³. Aber anderseits hat das ursprüngliche Ideal des Mönchtums doch eine im Sinne des Evangeliums wesentliche Entfaltung erfahren, und zwar durch das klösterliche Gemeinschaftsleben. Immer heller trat ins

⁵⁰ U. Ranke-Heinemann, *Die ersten Mönche u. die Dämonen*, in: Geist u. Leben 29 (1956) 165ff.

⁵¹ Die Mönche gelten als Nachfolger der Martyrer.

⁵² „Wenn wir ihm (Jesus) folgen“, sagt Orsiesius, der erste Nachfolger des Pachomius, zu seinen Mönchen, „steigen wir von dem todbringenden Stolz zur lebenspendenden Demut herab, den Reichtum mit der Armut vertauschend . . .“. „Laßt uns der Welt entsagen, um vollkommen dem vollkommenen Jesus zu folgen“ (Liber Orsiesii, Kp. 21 u. 27, ed. Boon 129, zitiert nach H. Bacht, *Heimweh nach der Urkirche*, aaO, 70); Basilus, Reg. fus. tract. 8, 2.

⁵³ Schon bei Ignatius v. Antiochien (Pol. 5, 2) wird die christliche Jungfräulichkeit durch die Jungfräulichkeit Christi begründet.

⁵⁴ St. Hilpisch, *Die Torheit um Christi willen*, in: ZAM 6 (1931) 121ff.; ders., *Die Schmach der Sünde um Christi willen*, in: ZAM 8 (1933) 289ff.

⁵⁵ Z. B. Basilus, Praevia Institut. asc. I, 2 (PG 31, 625); vgl. J. Auer, *Militia Christi. Zur Geschichte eines christlichen Grundbildes*, in: Geist u. Leben 32 (1959) 340ff.

⁵⁶ Belege bei F. Wulf, *Mönchsspiritualität*, in: Geist u. Leben 31 (1958) 461f.

⁵⁷ H. Bacht, *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum*, in: *Antonius Magnus Eremita* (Studia Anselmiana 38) 103ff.

⁵⁸ „Wenn du sein willst, was dein Name Mönch besagt, ein ‚Alleinseender‘, was suchst du in den Städten, die doch nicht die Wohnstätte der Alleinseinden, sondern der Menge sind“ (PL 22, 583; 350).

⁵⁹ „Der du mit Israel in der Wüste weilst, wirst mit Jesus das Land der Verheibung betreten“ (Eucherius, gest. ca. 450, De laude eremi, 44; PL 50, 712).

⁶⁰ Basilus, Reg. fus. tract. 7 (PG 31, 925).

⁶¹ Vgl. Benedikt, Regula, Kp. 1.

⁶² H. Rahner, in: LThK², III, 767, Stichwort: „Einsiedler“.

⁶³ STh II, 2 qu 188, a. 8c.

Licht, daß ein unmittelbarer und unlöslicher Zusammenhang besteht zwischen der Gottgehörigkeit des Mönchs und der Bruderschaft in Christus, entsprechend dem einen Gebot der Gottes- und Nächstenliebe. Schon *Pachomius*⁶⁴ und sein Nachfolger *Orsiesius*⁶⁵ hatten zur Begründung der koinobitischen Lebensweise darauf hingewiesen. Noch stärker und tiefer tat dies *Basilius*⁶⁶. Sie alle erinnerten an das Beispiel Christi und der Apostel sowie an das brüderliche Zusammenleben der ersten Christen, wie es die Apostelgeschichte (2, 44; 4, 32) beschreibt. Hier vor allem sah man jene Lebensweise verwirklicht, zu der Jesus seine Jünger aufgerufen hatte. Man nannte sie *vita apostolica*, das apostolische Leben, und verstand darunter ein Leben der Armut und der brüderlichen Gemeinschaft. *Augustinus* pries sie als *das evangelische Ideal*. Bei ihm bekommt der Name „Mönch“ geradezu einen neuen Klang. „Warum sollen wir uns nicht Mönche nennen, da es doch im Psalm heißt: ‚Seht nur, wie gut und schön, wenn Brüder zusammen wohnen.‘ μόνος heißt nämlich ein einziger, und zwar nicht irgendwie, denn auch wenn es viele sind, ist er (der Mönch) nur einer . . . Von denen, die so in Einheit leben, daß sie wie ein einziger Mensch sind, ein Herz und eine Seele . . . , kann man mit Recht sagen, daß sie μόνος, nur ein einziger sind“⁶⁷. Im Mittelalter ist dann die *vita apostolica* eine der großen Leitideen des monastischen Lebens. Der Viktoriner *Petrus Comestor* (gest. etwa 1178) spricht mit Bezugnahme auf Apg 4, 32 von ihr und nennt als ihre wesentlichen Stücke: die brüderliche Liebe, das gemeinsame Eigentum und den gemeinsamen Gehorsam⁶⁸; sie bilden für ihn das Wesen des Mönchtums. *Bernhard von Clairvaux* preist das Leben des Templerordens wie folgt: „Es wird gemeinsam gelebt in brüderlichem und ehrbarem Wandel, ohne Frau und Kind. Und damit nichts fehle von der evangelischen Vollkommenheit, wohnen alle ohne Eigentum in gemeinsamer Sitte in einem Haus“⁶⁹. *Rupert von Deutz* sucht gegen die jungen Regular-Kanoniker in einem langen Traktat nachzuweisen, daß das Leben der Mönche die *vita verre apostolica*, das wahre apostolische Leben sei⁷⁰. Die religiösen Bewegungen des 12. Jahrhunderts sind ganz von dieser Idee beherrscht⁷¹. In *Franz von Assisi* und seiner evangelischen Bruderschaft erlebt sie ihren Höhepunkt. Auch das beschauliche Leben und die damit verbundene Einsamkeit, die Liebe zur Zelle, sind für den Geist der brüderlichen Eintracht kein Hindernis. Im Gegenteil, „je mehr wir, die Welt fliehend, uns Gott zu nahen beginnen, um so inniger werden wir miteinander verbunden“, schreibt *Hugo von St. Viktor*⁷².

Von hierher gesehen ist es eigentlich verwunderlich, daß in der neuzeitlichen kirchlichen Überlieferung der eschatologische Gemeinschaftscharakter des Ordensstandes, näherhin der drei Räte von Armut, Keuschheit und Gehorsam, ihre Be-

⁶⁴ Vgl. H. Bacht, *Antonius und Pachomius*, aaO, 89, 97, 104f.; für Pachomius ist die koinobitische Lebensform die „Gemeinschaft der Heiligen“ des Himmels (*Regula, Praecepta* 1, ed. Boon 13).

⁶⁵ Liber *Orsiesii*, c. 50, 27.

⁶⁶ Reg. fus. tract. 7 (PG 31, 925; 928f.).

⁶⁷ En. in Ps. 132, 6 (PL 37, 1732f.).

⁶⁸ „Haec tria caput sunt monasticæ religionis“: Sermo 49 (PL 198, 1842).

⁶⁹ De laude novae militiae, c 3 (PL 182, 926).

⁷⁰ PL 170, 611ff.

⁷¹ H. Gründmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin 1935, 13ff.

⁷² De amore sponsi ad sponsam (PL 176, 994 A).

deutung für die gnadenhafte, glaubensmäßige Verwirklichung der endzeitlichen Erlösungsordnung, der heiligen Stadt Jerusalem, „die aus dem Himmel von Gott herabsteigt“ (Geh Offb 21,2.10ff.), des himmlischen Gemeinwesens (Phil 3,21), nur so wenig herausgestellt worden ist⁷³. Es wird fast nur die Ganzhingabe des Einzelnen an Gott betont. In ihr sieht man das Wesen des Ordensstandes. Daher heißt dieser ja „religio“ und die Ordensleute heißen Religiosen, d. h. Gottgeweihte. Die Gelübde gelten in dieser Sicht als die wirksamsten Mittel, das Haupthindernis der vollkommenen Gottesliebe, die dreifache Begehrlichkeit, zu überwinden. Der Sinn der Jungfräulichkeit ist das Brautschaftsverhältnis zwischen der Seele und Christus (Gott). Uns will scheinen, als habe die Hochscholastik, auf die unsere Theologie vom Ordensstand weithin zurückgeht⁷⁴, zu einseitig ein aszetisch-beschauliches Mönchideal kanonisiert und mit dem Rätestand schlechthin gleichgesetzt. Auf jeden Fall wartet die gemeinschaftsbildende Funktion der Räte, wie sie durch die Schrift und das von ihr inspirierte Ideal der „vita apostolica“ nahegelegt wird, noch immer einer umfassenden theologischen Aufarbeitung.

3. Priestertum und Rätestand in ihrer geschichtlichen Begegnung

a. Das Priestertum unter dem Einfluß monastischer Ideale⁷⁵

Priestertum und Rätestand sind in der kirchlichen Überlieferung, wie wir gesehen haben, klar voneinander unterschieden. Im Mittelalter lautet die Trias der Stände der Christenheit fast gleichlautend: Kleriker (Kanoniker), Mönche, Laien. Die Reihenfolge der beiden ersten wechselt. Nicht selten werden auch die sanctimoniales, die gottgeweihten Jungfrauen, als eigener Stand aufgeführt. Aber schon früh, etwa vom 4. Jahrhundert an, übt das monastische Ideal auf den Klerikerstand einen wachsenden Einfluß aus. Das führt so weit, daß schließlich Kleriker und Mönche als *ein* Stand der Gottgeweihten betrachtet werden, der sich vom übrigen Kirchenvolk abhebt⁷⁶. Erst seit dem 13. Jahrhundert rücken beide wieder mehr auseinander. Der monastische Enthusiasmus verliert gegenüber dem hierarchischen Amt an kirchenpolitischer Bedeutung⁷⁷. Wie ist dieser Weg verlaufen?

Der Priester (Kleriker) ist von Anfang an viel mehr als der Mönch auf den Mitbruder bezogen. Er übt sein Amt nicht als Einzelner aus, sondern in der Gemeinschaft des ganzen Klerus der Gemeinde, an deren Spitze der Bischof steht. Denn die

⁷³ Über das Gemeinschaftsleben der Orden im Sinne von Apg 4, 32 als gnadenhafte Vorewegnahme des ewigen Vaterlandes, des himmlischen Jerusalem, vgl. den Praemonstratenser Adam Scotus in seiner Schrift: *De ordine, habitu et professione Canonicorum Ordinis Praem.* VIII, 7 (PL 198, 512f.).

⁷⁴ Man vgl. etwa Thomas v. Aquin, STh II, 2, qu 186, vor allem a. 7; oder auch dessen Schrift: *De perfectione vitae spir.* (deutsch: Die Vollkommenheitslehre des geistlichen Lebens. Übertr. von E. Welty O. P., Vechta 1933), vor allem c. 7–11.

⁷⁵ Für die folgenden Ausführungen wurde vor allem nachstehende Literatur benutzt: L. Hertling, *Kanoniker, Augustinerregel und Augustinerchorherren*, in ZkTh 54 (1930) 335ff.; ders. *Die professio der Kleriker und die Entstehung der drei Gelübe*, in ZkTh 56 (1934) 148ff.; Fr. Petit, *Comment s'est formé dans l'église latine un clergé régulier* in: *La Vie spir.* 31 (1949) 9ff.; A. M. Henry, *Moines et Chanoines*, ebda. 50ff.; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 5. Aufl., vor allem Bd. II u. IV; Y. Congar, *Der Laie*, aaO, 25–43.

⁷⁶ Congar (30f.; 34f.) zitiert dafür das Decretum Gratiani, Urban II., Honorius II. und Gerhoh von Reichersberg; Hauck, aaO, IV, 360.

⁷⁷ Congar 41; 746.

alte Kirche ist Stadtkirche. Man feiert an bestimmten Tagen die Eucharistie und kommt morgens und abends zum gemeinsamen Gebetsgottesdienst zusammen. Bei der Hochschätzung, die man der Weihe und dem Altardienst entgegenbrachte, lag der Gedanke an eine besondere Verpflichtung der Kleriker zur Heiligkeit sehr nahe. Die Mahnungen dazu, aber auch die Klagen über das Versagen des Klerus sind schon bald sehr zahlreich⁷⁸. Umgekehrt wird aber ebenso lobend vermerkt, wenn einzelne Bischöfe und Priester sich durch besondere Heiligkeit auszeichnen, z. B. immerwährende Enthaltsamkeit gelobt haben⁷⁹. Vom 4. Jahrhundert an mehren sich die Stimmen, die von allen höheren Klerikern die Ehelosigkeit oder wenigstens den Verzicht auf den Gebrauch einer schon eingegangenen Ehe fordern. Im 6. Jahrhundert ist diese Forderung bereits zum Gesetz erhoben⁸⁰. Ähnliches gilt von der Armut, die zwar nicht die des Mönchs zu sein braucht, wohl aber die der Apostel (Apg 4,32). Sie ergibt sich einfach aus dem Namen „Kleriker“. „Man spricht deshalb von Klerikern, weil der Herr sie durch das Los bestimmt hat, oder weil der Herr selbst das Los, d. h. der Anteil der Kleriker ist . . . Wer (aber) den Herrn sein eigen nennt und mit dem Propheten spricht: ‚Der Herr ist mein Anteil‘ (Ps 73 [72] 26), darf außer dem Herrn nichts sein eigen nennen“⁸¹. Der Einfluß des Mönchtums ist bei all dem greifbar. Auch der Kleriker „muß die Welt verlassen“, und seiner Zulassung zu den Weihen muß eine „Bekehrung“ vorausgehen⁸²; auch er muß eine „Profeß“ ablegen und ist darum ein „Religiöse“, ein Gottgeweihter⁸³. Zum Zeichen dafür hat er die Tonsur und eine geziemende Kleidung zu tragen⁸⁴. Man übernimmt verschiedene Übungen des Mönchslebens, z. B. das monastische Stundengebet. Vielfach drängt man auch auf ein gemeinsames Leben, um die standesgemäße Zucht (vor allem die Ehelosigkeit) und den religiösen Eifer zu gewährleisten. *Eusebius von Vercelli* (gest. 371) soll nach Ambrosius im Abendland der erste gewesen sein, der für seinen Stadtklerus eine Art klösterlichen Lebens einführte⁸⁵. *Augustinus* hatte nach seiner Bekehrung schon im Kreis der Freunde von Cassiacum ein „mönchisches“ Leben geführt und später in Thagaste beibehalten. Als Priester lebte er in Hippo mit anderen Klerikern und mit Erlaubnis seines Bischofs in brüderlicher Gemeinsamkeit. Er wollte mit ihnen die „vita apostolica“ (Apg 4,32) verwirklichen; sie hatten darum alles gemeinsam. Possidius nennt ihr Haus ein Monasterium innerhalb der Kirche, nach der Weise und der Norm, wie sie unter den Aposteln festgelegt worden war⁸⁶. Zum Bischof geweiht, machte er das gemein-

⁷⁸ Z. B. Origenes (Belege bei v. C a m p e n h a u s e n , aaO, 278f.).

⁷⁹ H e r t l i n g , *Die professio*, aaO, 160.

⁸⁰ H e r t l i n g , ebda. 161.

⁸¹ Hieronymus, Ep. 52 ad Nepotian. 5.

⁸² H e r t l i n g , *Die professio* 153; sehr schön sagt z. B. *Augustinus* von einem Diakon Faustinus: „hic de militia saeculi ad monasterium conversus est“ (Sermo 356 de vita et moribus clericorum, PL 39, 1576).

⁸³ Ebda. 151.

⁸⁴ Concilium Agathense (506), can. 20: „Clerici, qui comam nutriunt, ab archidiacono, etiamsi noluerint, inviti detondeantur: vestimenta vel calceamenta etiam eis, nisi quae religionem deceat, uti vel habere non licet“ (Enchir. Clericorum, Rom [1938] nr. 56); Concil. Matisconense I (583) (Enchir. Cler. nr. 62) wiederholt die gleiche Bestimmung.

⁸⁵ Ep. 68, c. 66.

⁸⁶ Vita Aug. c. 5 (PL 32, 37): „monasterium intra ecclesiam . . . secundum modum et regulam sub sanctis Apostolis constitutam“; vgl. F. v a n d e r M e e r , *Augustinus der Seelsorger* 241ff.

same Leben in strenger Armut für alle Kleriker seiner Kirche verpflichtend. Das Bischofshaus, in dem er sie um sich scharte, betrachtete er als ein „monasterium clericorum“⁸⁷. Man darf sich durch den Namen aber nicht zu falschen Schlüssen verleiten lassen. Selbstverständlich sollte es nicht ein Mönchskloster im strengen Sinn sein, ebensowenig wie die Kleriker Mönche werden sollten. Das zeigt schon der Inhalt der Profess, die der Weihe voranging. Der Kleriker gelobte Heiligkeit, apostolische Armut und brüderliche Gemeinschaft⁸⁸. Dahinter stand nicht das eigentliche Mönchsideal, sondern das der apostolischen Urgemeinde. Die Gemeinsamkeit der Kleriker mit ihrem Bischof versinnbildete für Augustinus die Einheit der Kirche. Wir wissen nicht, wieweit sein Versuch, den Klerikerstand institutionell stärker zu binden und auf eine evangelische Lebensnorm zu verpflichten, Schule gemacht hat. Die strenge Armsforderung hat sich auf jeden Fall nicht durchgesetzt, wohl aber gilt die gemeinsame Lebensweise seitdem als von den „Vätern“ überkommen und darum als ein anzustrebendes Ideal. Verpflichtend sind zunächst nur die canones der Synoden, die sich auf Kleidung, Lebensführung, Ehelosigkeit, Gehorsam gegenüber dem Bischof, Teilnahme am gemeinsamen Stundengebet usw. beziehen. Wer sie gewissenhaft befolgt, ist ein kanonischer Kleriker oder ein Kanoniker, er lebt „kanonisch“, nach der „kanonischen Lebensweise“⁸⁹. Der Kanoniker ist nicht Mönch. Der Kirchen- und Altardienst unterscheidet ihn von diesem, aber sein Vollkommenheitsideal ist doch stark von den Idealen des Mönchtums und der evangelischen Räte geprägt, wenn es auch umgekehrt, wie wir noch sehen werden, wieder auf das Mönchtum zurückgewirkt hat.

Als Chrodegang von Metz im 8. Jahrhundert seine Kanonikerregel schrieb und in seiner Kirche durchzuführen begann, glaubte er damit nichts Neues zu schaffen, sondern nur die alten Kanones von neuem zur Geltung zu bringen⁹⁰. Die Kleriker sollten Wohnung und Tisch gemeinsam haben und vom Kirchengut leben. Vieles in der Lebensordnung war dem Mönchtum abgeschaut⁹¹: die Klausur, die Gleichheit in Essen und Kleidung, das gemeinsame Dormitorium, Küchendienst, Handarbeit. Chrodegang hat nachweislich die Benediktinerregel vor Augen gehabt. Aber im ganzen sind doch auch die Unterschiede wieder bedeutend. Es werden Abstriche am evangelischen Armsideal gemacht — der Einzelne kann die Nutznießung seines Vermögens behalten —; wegen ihres seelsorglichen Dienstes können nicht alle im gemeinsamen Haus wohnen und am gemeinsamen Chorgebet teilnehmen. Und vor allem: im Vergleich mit der brüderlichen Gleichstellung aller im Monasterium bleibt im Kanonikat auch außerhalb des Kirchenraumes und der priesterlichen Funktionen

⁸⁷ Sermo 355, De vita et moribus clericorum I, 2 (PL 39, 1570).

⁸⁸ „Sic et clericus duas res professus est, et sanctitatem, et clericatum: interius sanctitatem; nam clericatum propter populum suum Deus imposuit cervicibus ipsius, cui magis onus est quam honor ... Ergo professus est sanctitatem; professus est communiter vivendi societatem; professus est *quam bonum et quam iucundum, habitare fratres in unum* (Ps 131 [132] 1).“

⁸⁹ Hertling, Kanoniker... aaO, 338ff.; die Bezeichnung „clericus canonicus“ hat noch eine zweite Bedeutung, die aber für unseren Zusammenhang ohne Belang ist; sie besagt, daß ein Kleriker in den Kanon, d. h. die Matrikel einer bestimmten Kirche eingetragen ist und darum sowohl zum Dienst an dieser Kirche verpflichtet ist, wie auch von den Einkünften dieser Kirche lebt (Hertling, ebda.).

⁹⁰ Vgl. den Prolog der Regel (Mansi XIV, 314).

⁹¹ „Hic clerum adunavit et instar coenobii intra claustrorum septa conversari fecit“ (Gesta Mett. 263).

die hierarchische Rangordnung gewahrt. Hinter der Regel steht kein eigentliches, eigenständiges Priesterideal, sondern alles ist davon diktirt, den Klerus vor Verweltlichung zu bewahren und die Voraussetzungen für eine möglichst vollkommene Erfüllung seiner Standesaufgaben zu schaffen.

Nicht anders ist es in karolingischer Zeit. Die auf der Aachener Synode von 816 gebilligte Institutio Canonicorum⁹² hat, was das Vollkommenheitsideal betrifft, noch stärker als Chrodegang das Mönchtum zum Vorbild genommen. Wenn auch dem Kleriker manches erlaubt bleibt, worauf die Mönche aus Weltverachtung und in der Nachfolge des armen Christus verzichtet haben, so darf er ihnen in der Tugend, vor allem in der Demut und in der Kreuzesliebe, nicht nachstehen. Im Grunde gilt die Lebensweise der Mönche als das unüberbietbare christliche Ideal, auch für den Klerus⁹³.

Die hier sich kundtuende Entwicklung erreicht ihren Höhepunkt in der gregorianischen Reform. Je weniger die Aachener Beschlüsse Allgemeingeltung erlangt hatten und je mehr das gemeinsame Wohnen auch dort, wo es in Übung gewesen oder gekommen war, wieder aufgegeben wurde, um so stürmischer suchten die von der kluniazensischen Bewegung erfaßten römischen Reformer das alte Ideal der *vita communis* der Kleriker für die ganze Kirche und diesmal ohne Milderungen durchzusetzen. Ihre Hauptverfechter sind Hildebrand (Gregor VII.) und Petrus Damiani. Ersterer forderte auf dem römischen Konzil von 1059 — damals noch Archidiakon — mit aller Entschiedenheit und im bewußtesten Gegensatz zum Aachener Statut ein uneingeschränktes Gemeinschaftsleben der Kleriker unter einer Regel und unter Aufgabe jeden Eigenbesitzes. Die dem Konzil vorgeschlagene Professformel enthielt u. a. die Sätze: „Ich schenke und übergebe nach dem Beispiel der Urkirche den Anteil meiner Güter zum Gebrauch und zum Unterhalt meiner Kanonikerbrüder, die augenblicklich hier im Dienst Gottes stehen, dergestalt, daß es mir vom heutigen Tag an nicht mehr erlaubt sein soll, mich vom Joch der Regel loszusagen“⁹⁴. Man wagte aber nicht, diese Oblationsformel zum allgemeinen Gesetz zu erheben, und schloß einen Kompromiß, wie sich aus Kanon 4 ergibt, in dem es heißt: „... wir bestimmen, daß (die höheren Weihegrade) bei den Kirchen, für die sie geweiht sind, wie es gottgeweihten Klerikern geziemt, zusammen essen und schlafen und alles, was der Kirche gehört und ihnen für die Kirche gegeben wird, gemeinsam haben. Darüber hinaus aber bitten und mahnen wir sie, mit allem Eifer nach der Verwirklichung des apostolischen, d. h. gemeinsamen Lebens zu streben“⁹⁵. Man unterscheidet also genau zwischen einem Leben *in Gemeinschaft* und dem vollkommenen Gemeinschaftsleben. Letzteres gehört zum evangelischen Rat, der aber als die dem Priester angemessenste Lebensweise dringend empfohlen wird. Auf einem römischen Konzil, 1063, wurde dieser Kanon noch einmal wiederholt, mit dem Zusatz: „... damit sie nach Erreichung der Vollkommenheit mit denen, die die hundertfältige Frucht erhalten, dem himmlischen Vaterland zugeschrieben zu werden verdienen“⁹⁶.

⁹² Monumenta Germ. Hist., Concilia II, 1, S. 312ff.

⁹³ Vgl. c. 114 u. 115 der Aachener Institutio Canon. Das 3. Konzil von Tours (813) spricht geringsschätzig von „Äbten, die mehr kanonisch als mönchisch leben“ (can. 25, Mansi XIV, 87).

⁹⁴ Nach F. Petit, Comment s'est formé ... aaO., 14.

⁹⁵ Bullarium Romanum I, 661.

⁹⁶ Ebda. II, 24.

Seit dieser Zeit beginnt sich eine Scheidung im Klerus abzuzeichnen zwischen denen, die sich zur Vollkommenheit des apostolischen Lebens entschließen, und solchen, die ihre alten kanonikalen Rechte verteidigen. Unter dem Einfluß der Reformbewegung nehmen viele Kanonikate eine Regel an⁹⁷ und bekennen sich zum gemeinschaftlichen Leben. Es ist der Beginn eines neuen Zweiges des Rätestandes, der Regularkleriker. Diejenigen, die es nicht tun, gelten in den Augen der Reform als solche, die mit der „Welt“ paktieren. Sie sind „saeculares“, „Weltliche“ und damit etwas, was nicht sein soll⁹⁸. Im Grunde müßten alle Priester Religiosen werden. Von dieser Abwertung des „Weltpriesters“ klingt noch etwas nach, wenn Franz von Sales später sagen wird: „Weltpriester sind wir nur aufgrund von Dispens“⁹⁹.

Wenn man einmal danach fragt, ob es in erster Linie ein priesterliches Ideal war, das die Regularkleriker beseelte, oder das durch die Idee der *vita apostolica* modifizierte Mönchsideal, so ist die Antwort nicht leicht. Die Mönche reklamierten selbstverständlich laut die Vorrangstellung des Mönchtums vor den Regularklerikern; seien doch die Apostel Mönche gewesen und das apostolische Leben der Urkirche ein mönchisches Leben¹⁰⁰. Die Regularkleriker lehnten eine solche Argumentationsweise ab, aber auch sie wollten im Grunde nichts anderes als die Mönche, nämlich die Vollkommenheit des evangelischen Lebens. Darum behauptet der Prämonstratenser Adam Scutus auch nur hinsichtlich der Weihegewalt eine Höherstellung des Priesters über dem Mönch¹⁰¹, aber eben diese Würde, nicht die Berufung zu einem Leben der Weltentsagung und der Beschauung, scheint für ihn die erste und unmittelbare Quelle für die Verpflichtung zu einem vollkommenen Leben, zur Heiligkeit zu sein¹⁰². Und damit wird klar, daß Priestertum und Rätestand, so sehr sie zunächst unterschieden sind, doch auf sehr enge Weise zusammengehören. Man kann vergleichsweise und in der objektiven Ordnung auf keinem Weg so vollkommen das Priesterideal verwirklichen als auf dem Weg des Rätestandes.

b. Der Rätestand unter dem Einfluß des Priestertums

Priestertum und Rätestand haben sich gegenseitig beeinflußt. Für den Rätestand bedeutet das, daß sich das Mönchtum in immer stärkerem Maß auf das Priestertum hin bewegt hat¹⁰³. Man kann das in zwei Schritten beobachten, einmal in der Hinwendung des Mönchtums zur Liturgie, zweitens in der wachsenden Bedeutung, die das priesterliche Amt in der Mönchgemeinde erlangt.

⁹⁷ Wie es zur „Regel des hl. Augustinus“ kam, kann hier nicht im einzelnen erörtert werden.

⁹⁸ Rupert v. Deutz (PL 170, 617); Adam Scutus (PL 198, 462).

⁹⁹ Nach F. Petit, *Comment s'est formé... aaO.*, 21.

¹⁰⁰ Rupert von Deutz, *De vita vere apost.* (PL 170, 621. 630. 644. 647. 648).

¹⁰¹ „Clerici... ipsis quoque in nonnullis sublimiores sunt monachis quantum ad auctoritatem, qua praeminent, potestatis“ (PL 198, 445).

¹⁰² Ebda. 446. 461.

¹⁰³ Die Literatur der letzten Jahre darüber ist so zahlreich, daß hier nur die Grundlinien der Entwicklung angegeben werden können. Für Einzelbelege vgl. J. Winandy, *Les moines et le sacerdoce*, in: *La Vie spirituelle* 31 (1949), Bd. 80, 23ff.; I.-H. Dalmatius, *Sacerdoce et monachisme dans l'orient chrétien*, in: *La Vie spirituelle*, ebda. 37ff.; E. Dekkers, *Les anciens moines, cultivaient-ils la liturgie?*, in: *La Maison-Dieu* 1949, Nr. 51, 31ff.; B. Luykx, *L'influence des moines sur l'office paroissial*, in: *La Maison-Dieu*, ebda. 55ff.; I. Hausherr, *Opus Dei*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 13 (1947) 195ff.

Ursprünglich gehört die Liturgie nicht zum Mönchtum. Nicht einmal die Eucharistiefeier hat in ihm einen besonderen Ort gehabt. Das alles ist Sache des Klerus, nicht des Mönchs. Der Mönch soll ohne Unterlaß in seinem Herzen beten. Das ist sein „Opus Dei“. Und sein „Offizium“ ist „Fasten, Wachen, Arbeit, Zerknirschung und Schweigen“¹⁰⁴. Noch der junge Benedikt ist an der Liturgie und selbst an den liturgischen Festzeiten kaum interessiert. Erst als Mönche Bischöfe werden, wird von ihnen die Bedeutung des liturgischen Gebetes betont. In der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts hört man dann von römischen Mönchgemeinden, die in den Basiliiken den liturgischen Dienst versehen; dasselbe berichtet die jüngere Melania von Jerusalem¹⁰⁵. Um diese Zeit hat Benedikt eine grundlegende Wandlung durchgemacht. Er übernimmt den Brauch der römischen Mönche und verschafft ihm weitesten Raum. Von der karolingischen Zeit an gewinnt die Liturgie in den Abteikirchen eine immer größere Feierlichkeit, in den kluniazensischen Klöstern wird ihr selbst die Handarbeit, eines der wesentlichen Stücke des alten Mönchtums, geopfert und den Unfreien, später den Konversen überlassen. In dieser Entwicklung ist eine entscheidende Umschichtung des mönchsischen Bewußtseins erfolgt. War das aszetische Mönchtum vorwiegend auf Buße, Sterben und Anteilnahme am Kreuz Christi gestimmt, so das liturgische Mönchtum in erster Linie auf Anteilnahme an der Auferstehung und auf Lobpreis des glorreichen Herrn und durch ihn des ewigen Vaters. Eine notwendige Ergänzung, die an sich im Streben nach dem „engelgleichen Leben“ angelegt war, die aber erst durch den liturgischen Dienst, der vornehmlich ein priesterlicher Dienst ist, verwirklicht wurde.

Parallel zu dieser Entwicklung vollzieht sich die Hereinnahme des priesterlichen Amtes in das Mönchtum. Anfangs ist geradezu eine Abwehr dagegen festzustellen, daß ein Priester Mönch wird. Die Würde und Macht des Priestertums verleite den Mönch zum Hochmut, sagt man, und trage Entzweiung in die Mönchgemeinde. Pachomius entzieht sich darum dem Verlangen seines Bischofs, ihn zu weihen. Er verbietet sogar den Seinen, Weihe anzunehmen. Für den Gottesdienst holt er sich lieber Priester aus den benachbarten Kirchen. Aber schon zu seinen Lebzeiten werden zwei seiner Mönche Bischöfe, und auch in Zukunft wird man sich gern Bischöfe aus den Reihen der Mönche holen. Im 5. Jahrhundert stehen die Klöster schon vielfach unter Priestermönchen, und auch sonst findet man Weihegrade unter den Mönchen¹⁰⁶. Immerhin betrachten die Regeln des hl. Benedikt und des hl. Aurelius von Arles die Weihe eines Mönchs noch als Ausnahme. Die Seelsorge ist jedenfalls — wenigstens nach den theoretischen Aussagen eines Hieronymus, Ambrosius und Gregor des Großen — mit dem Mönchtum nicht vereinbar¹⁰⁷; auch Thomas v. Aquin ist dieser Ansicht¹⁰⁸. Im 9. Jahrhundert setzt dann eine große Wende in der Stellung des Mönchtums zum Priestertum ein. Die Feier der Liturgie in den zahlreichen großen Abteikirchen, desgleichen die Zunahme der Privatmessen verlangen eine Vermehrung der Priestermönche. In liturgischer Hinsicht unterscheidet sich bald das

¹⁰⁴ So, A. M. Henry, *Moines et Chanoines*, aaO., 67.

¹⁰⁵ Vita von Gerontius, c. 42, 47—48.

¹⁰⁶ Hieronymus, Ep. ad Eustochium 108 (PL 22, 890).

¹⁰⁷ Hieronymus, Ep. 14, 8—9 (PL 22, 352f.); Ambrosius, Ep. 63, 71ff. (PL 16, 1209); Gregor M., Ep. V, 1 (Mon. Germ. Hist. I, 281f.).

¹⁰⁸ S. Th. II, 2, qu 187, a. 1, ad 3.

Leben der Abteien nicht mehr viel von dem der Kanonikate. Zahlreiche Klöster können darum in dieser Zeit ohne Schwierigkeiten ihren Status ändern und zu Kanonikaten werden. Die beiden Stände überschneiden sich. Der Liber Pontificalis spricht von *monachi canonici*¹⁰⁹. Die Mönchstonsur wird zur klerikalen Tonsur, die Einrichtung des Kapitels der Kanoniker wird von den Mönchen übernommen. Die Mönche beanspruchen genauso wie die Kanoniker, Kleriker zu sein.

So birgt also auch der Rätestand die immanente Tendenz zum Priestertum in sich, nicht nur umgekehrt. Als ob sich immer wieder von neuem der zweifache Ruf Christi an die Apostel wiederhole. Bisweilen weiß man nicht: ist das Priestertum das erste oder der Rätestand, was einen Orden oder auch einen Einzelnen bestimmt. Bei den großen Berufungen im Reich Gottes hat man den Eindruck, daß die innerste Liebe der Berufenen zum Mönchtum hingehe, zur Torheit um Christi willen, zur buchstäblichen Nachfolge Jesu, auch wenn sie — wie bei Ignatius von Loyola — der Wille Gottes in eine kirchliche und priesterliche Aufgabe hineinstellt. Auf jeden Fall ergibt sich noch einmal, wie sehr Priestertum und Rätestand, so sehr sie zunächst verschiedenen Bereichen angehören, von innen her konvergieren. Sie haben ihre Einheit in Christus und ihren Prototyp in den Aposteln. Das ist der tiefste Grund für ihre Zuordnung.

¹⁰⁹ II. p. 78.
