

Gnosis, Montanismus, Mönchtum

Zur Frage emanzipatorischer Bewegungen im Raum der Alten Kirche¹

Klaus Koschorke

I

In seiner Schrift *De praescriptione haereticorum* äußert sich Tertullian weitschweifig über die verschiedenen außerkatholischen Gruppen seiner Zeit; und neben anderen Dingen, die ihm an den „Häretikern“ mißfallen, kommt Tertullian auch auf die moralischen Defizite und bedenkliche Erscheinungen im Gemeindeleben dieser Gruppen zu sprechen. „Alle sind aufgeblasen“, so referiert er im 41. Kapitel, „alle versprechen Erkenntnis. Die Katechumenen sind schon Vollendete, ehe sie noch Unterricht erhalten haben. Und selbst die häretischen Weiber, wie frech und anmaßend sind sie! Sie unterstehen sich zu lehren, zu disputieren, Exorzismen vorzunehmen, Heilungen zu versprechen, vielleicht auch noch zu taufen. Die Ordinationen der Häretiker sind aufs Geratewohl leichtfertig und ohne Bestand . . . Nirgends gibt es leichtere Beförderung als im Lager der Rebellen, wo bloß sich aufzuhalten schon als Verdienst gilt. Und so ist denn heute der eine Bischof, morgen der andere, heute ist jemand Diakon und morgen Lektor, heute einer Priester und morgen Laie. Denn sie tragen priesterliche Verrichtungen auch Laien auf.“²

Tertullian spricht hier aus, was wir auch aus anderen Quellen wissen: daß sich die Gemeindestrukturen in den außerkatholischen Gemeinschaften von denen der werdenden Großkirche zum Teil markant unterscheiden. Die Grenzen zwischen Klerus und Laien werden nicht so strikt gezogen, wie dies in den katholischen Gemeinden zunehmend in Übung gerät; und die Frauen spielen dort vielfach eine ganz andere Rolle, als es der auf Ordnung und Disziplin bedachte Tertullian für angemessen hält. Begreiflicherweise haben derartige Äußerungen in der Diskussion über die Entwicklung der frühkirchlichen Amtsstrukturen seit jeher besondere Beachtung gefunden und die Frage aufkommen lassen, wieweit sich hinter der „konfessionellen“ Vielfalt der frühen Kirche nicht nur Unterschiede der Lehre und kirchlichen Praxis verbergen, sondern sich darin

¹ Vortrag in Bern am 28. Januar 1991. Um den Charakter des Vortrags zu wahren, beschränken sich die Anmerkungen auf die wichtigsten Hinweise.

² Tertullian praescr. haer. 41,4–8 (Übersetzung: Kellner, 350f).

auch unterschiedliche Etappen ihrer Verfassungsgeschichte widerspiegeln. Insbesondere aber verbindet sich damit die andere Frage, wieweit sich in den später als häretisch ausgeschiedenen Varianten des altkirchlichen Christentums alternative – emanzipatorisch-gleichheitliche – Gemeinschaftsmodelle haben halten oder entwickeln können, für die im zunehmend institutionell gefaßten katholischen Christentum der Zeit kein Raum mehr war. Diese Frage ist etwa durch die jüngst intensivste Diskussion um die Stellung der Frau in der Alten Kirche erneut aktuell geworden; unabhängig davon stellt sie sich zugleich als grundsätzliches Problem. Ich möchte versuchen, einen Beitrag zu dieser Diskussion zu leisten, indem ich das Beispiel dreier außernormativer Varianten des altkirchlichen Christentums herausgreife. Es sind dies: 1. der Gnostizismus des 2. und 3. Jahrhunderts, 2. die montanistische Bewegung sowie 3. das Mönchtum des 4. Jahrhunderts.

Diesen Bewegungen ist gemeinsam, daß sie teilweise andere Gemeinschaftsstrukturen kennen als das zeitgleiche kirchliche Christentum. Zugleich verbindet sie der Umstand, daß sie – in unterschiedlichem Ausmaß – Wirkungen (und Gegenwirkungen) ausgelöst haben, die die kirchlichen Strukturen teils bis in die Gegenwart hinein mitprägen.³

II

1. Gnosis

Ich setze ein mit der Gnosis. Sie gilt zumeist als *das* Beispiel häretischen Christentums im 2. Jahrhundert. Vom kirchlichen Christentum der Zeit unterscheidet sie sich vor allem durch ihre negative Bewertung der Schöpfungswirklichkeit: Die geschaffene Welt ist schlecht, der Gott der Schöpfung und der Gott der Erlösung sind darum nicht derselbe. Vor allem im 2. und 3. Jahrhundert hat die christliche Gnosis weite Verbreitung gefunden (und in einzelnen Regionen zeitweilig wohl auch die Mehrheit der christlichen Gemeinden erfaßt). Durch den Textfund von Nag Hammadi und andere Entdeckungen besitzen wir nun in größerem Umfang gnostische Originalschriften; die christliche Literatur des frühen 2. Jahrhunderts ist weitgehend gnostisch.

Über den sozialen Hintergrund der gnostischen Bewegung ist viel und zumeist vergeblich gerätselt worden. A. v. Harnack etwa hatte die Gnosis als „akute Hellenisierung des Christentums“ bezeichnet und ihre Anhänger darum zumeist in Angehörigen der oberen – und gebildeten – Schichten vermutet. Ganz ähnlich hat in jüngerer Zeit beispielsweise H. Kip-

³ H. Frh. von Campenhausen (Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1963², 209) beispielsweise sieht die „weltgeschichtliche Bedeutung“ der montanistischen Bewegung gerade in diesen „bleibenden Rückwirkungen“ auf die Großkirche: „Von da ab datiert das ‚kirchliche‘ und später auch ‚amtliche‘ Mißtrauen gegen alle krasseren Formen des religiösen Enthusiasmus.“ Analog etwa Th. Baumeister, Montanismus und Gnostizismus, in: TThZ 87, 1978, 44–60, 53; vgl. 59f.

penberg den Gnostizismus in Zusammenhang mit politischen Entmündigungserfahrungen gestellt und ihn darum vor allem „in der hellenistischen Intellektuellenschicht der östlichen Randländer des *Imperium Romanum*“ zu lokalisieren versucht.⁴ Diesen und verschiedenen anderen Versuchen einer „soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus“ ist jeweils dies gemein, daß sie sich vor allem an den literarischen Produkten der Bewegung beziehungsweise den großen Systembildungen des 2. Jahrhunderts orientieren.

Die weite Verbreitung des Gnostizismus im 2. und 3. Jahrhundert ist jedoch nicht verständlich, wenn man nicht zugleich den Massencharakter dieser Bewegung in Rechnung stellt. Sicherlich gab es bei den Gnostikern stets ein gewisses esoterisches Gehabe; denn nur wenigen Erwählten – so behaupteten sie – werde die vollkommene Erkenntnis zuteil. Erstaunlich jedoch die Breitenwirkung dieser Propaganda: sie hatte Erfolg nicht nur bei den frustrierten Intellektuellen (so Kippenberg), sondern auch bei der Masse des Kirchenvolkes. Gerade die einfachen Leute, gerade die *simpliciores* sind es, die ihrer Werbung zum Opfer fallen, klagt etwa der Kirchenmann Irenäus in Gallien gegen Ende des 2. Jahrhunderts; daß sie „viele“ verführt haben und sich *multi rudes* und *simplices plures* von ihren Parolen haben verwirren lassen, sekundiert nur wenig später in Nordafrika Tertullian.⁵ In manchen Gemeinden, in einzelnen Regionen bildeten die Gnostiker, wie bereits erwähnt, die Mehrheit.⁶ Neben der Gnosis theologischer Systementwürfe – wie sie für die erhaltene Literatur des 2. Jahrhunderts kennzeichnend ist – gab es eben auch eine Gnosis des kleinen Mannes und der kleinen Frau auf der Straße. In den innergemeindlichen Diskussionen des 2. und 3. Jahrhunderts war ihre Stimme oft die entscheidende.⁷

⁴ A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I, Tübingen 1909⁴ (Nachdruck Darmstadt 1964), 243–292. – H. Kippenberg, Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus, in: Numen 17, 1970, 211–231 (aus der Diskussion um Kippenberg ist vor allem hervorzuheben: G. Theißen, Die soziologische Auswertung religiöser Überlieferungen, in: Kairos 17, 1975, 284–299, 296 Anm. 28); vgl. G. Filoramo, A History of Gnosticism, Oxford/Cambridge, Mass., 1991, 173ff. Letzter monographischer Versuch ist H. A. Green, The Economic and Social Origins of Gnosticism, Atlanta 1985. – Untersuchungen zur Sozialgeschichte der christlich-gnostischen Bewegung werden unter anderem sehr viel stärker, als dies zumeist geschieht, 1. nach Traditionsbereichen und Trägergruppen zu differenzieren haben; 2. trotz aller enormen Schwierigkeiten (vgl. etwa die durch P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, Tübingen 1987, ausgelöste Kontroverse) die (begrenzten, aber bestehenden) Möglichkeiten eines lokalgeschichtlichen Zugangs zu realisieren zu suchen sowie 3. insbesondere auch die zerstreuten (und bislang nirgends systematisch erfaßten) themarelevanten patristischen Zeugnisse umfassend auszuwerten haben.

⁵ Z. B. Irenäus adv. haer. III,15,2; I praef.; 8,1; 20,1 u. ö.; Tertullian resurr. 2.19; praescr. 18; scorp. 1; bap. 1.

⁶ Selbst Irenäus (adv. haer. III,11,9) scheint Fälle zu kennen, in denen Gnostiker durch ihre dominierende Stellung rechtgläubige Christen zum Verlassen der Gemeinde veranlassen.

⁷ Von solchen Diskussionen wissen Irenäus, Tertullian, Clemens oder Origenes vielfach zu berichten. Zum durchaus offenen Ausgang solcher Dispute vgl. etwa

Was machte nun aber diese Gnosis gerade für die einfachen Leute so attraktiv? Eine einheitliche Antwort kann es nicht geben, dafür bildet die Gnosis eine viel zu uneinheitliche Bewegung. Ich möchte aber einen Text zitieren, der mir im Blick auf die hier verhandelte Frage außerordentlich aufschlußreich erscheint. Er stammt vom neuplatonischen Philosophen Plotin aus der Mitte des 3. Jahrhunderts und bezieht sich auf Gnostiker seines Umfeldes. Sie haben mit ihrer Propaganda großen Erfolg, die Plotin so schildert: „Die unvernünftigen Leute (ἄνθρωποι ἀνόητοι) glauben es ja sofort, wenn sie Reden zu hören bekommen wie ‚Du wirst über allen anderen Menschen nicht nur, sondern auch über Göttern sein‘, denn die Anmaßung ist ja unter den Menschen verbreitet; und wenn *ein bis dahin gedrückter bescheidener kleiner Mann* (καὶ ὁ πρότερον ταπεινὸς καὶ μέτριος καὶ ἰδιώτης ἀνὴρ) zu hören bekommt: ‚Du bist Gottes Sohn, die anderen, zu denen du aufschaust, sind es nicht, auch nicht die, deren Verehrung von den Vätern übernommen ist, aber du, du bist mehr als der Himmel, *ohne daß du dich darum zu plagen brauchst*‘, wo dazu die Umstehenden Beifall schreien . . .“⁸

Ich denke, daß Plotin hier ein ganz entscheidendes Motiv für den Erfolg der gnostischen Propaganda benennt: das Erlebnis gerade der „kleinen, bescheidenen, gedrückten“ Leute, „wer“ zu sein und höher zu stehen als die überkommenen religiösen Autoritäten, also die traditionell verehrten Götter des heidnischen Kultes (so im synkretistischen Umfeld der Gnostiker des Plotin) oder die in der Kirche respektierten Apostel (so im Bereich der genuin christlichen Gnosis). Denn über die Gnostiker in den christlichen Gemeinden werden ganz ähnliche Beschwerden laut: „aufgeblasen“ seien sie, sagt Tertullian, sie „verachten“ die Apostel und beanspruchen – obwohl selbst doch klein, ungebildet und unscheinbar – höhere Erkenntnis als ein Petrus, als ein Johannes, ja sogar als der Herr selbst. Und Irenäus erklärt über die von der gnostischen Propaganda verführten Gemeindeglieder, diese seien so „aufgeblasen, daß (sie) glauben, weder im Himmel noch auf der Erde zu leben, sondern bereits in das Pleroma“ – die Welt der Erfüllung also – „eingegangen zu sein“. Deshalb auch ihre Geringschätzung der kirchlichen Autoritäten. „Einige von ihnen“, so fährt er fort, „sagen zwar, ein guter Lebenswandel müsse den auszeichnen, der ‚von oben ist‘ . . . Die meisten aber setzen sich darüber hinweg, haben – als ob sie bereits vollkommen wären – keine Scheu oder Achtung, nennen sich ‚Geistesmenschen‘ und sagen, sie kennen schon ihren Ort der Erquickung im Pleroma.“⁹

Texte wie diese erscheinen mir nicht nur für das Selbstverständnis der Gnostiker höchst aufschlußreich. Sie markieren zugleich den Punkt, an dem die Frage nach ihren *Gemeinschaftsstrukturen* zu stellen ist. Unser Wissen über gnostisches Gemeinschaftsleben hat in letzter Zeit deutlich

die Schilderung bei Tertullian, praescr. 18: das Kirchenvolk geht nach Hause, „ohne zu wissen, welche Seite für die Häresie zu halten ist“.

⁸ Plotin enn. II,9,9 (Harder/Beutler/Theiler, 130.134).

⁹ Tertullian praescr. 22ff.41; Irenäus adv. haer. III,15,2; I,8,1; I,13,6; III,2,1f.

zugenommen, zum Teil auch durch die neuen Texte aus Nag Hammadi; dennoch bleibt eine Beschreibung wie die eingangs angeführte Tertulianstelle (praescr. 41) unverzichtbar. „So ist denn heute der eine (bei ihnen) Bischof, morgen der andere“, sagt er hier, „heute einer Priester und morgen Laie“. Ganz offensichtlich also spielen die überkommenen Unterscheidungen zwischen Bischöfen und Presbytern, Klerus und Laien, wie sie sich in der katholischen Kirche des 2. Jahrhunderts ausgebildet haben und normativ geworden sind, in den gnostischen Gemeinschaften eine untergeordnete Rolle. Und wenngleich man keineswegs von einer durchgängig amtsfeindlichen Tendenz der gnostischen Bewegung sprechen kann – die sich aufs Ganze gesehen vielmehr durchaus den jeweils vorgefundenen Ämterstrukturen anzupassen vermochte¹⁰ –, so ist doch ebenso evident, daß die zunehmende Konzentration amtlicher Befugnisse in den Händen eines verantwortlichen Leiters im gnostischen Lager ohne Entsprechung bleibt. Dort hat man das Amt wohl als Hilfe für die weniger weit fortgeschrittenen Christen akzeptieren können, in erster Linie jedoch auf den einem jeden Pneumatiker gegebenen Geist gesetzt. So ist es kaum zufällig, daß das einzige erhaltene Dokument, das als eine Art gnostische Gemeindeordnung anzusprechen ist, die paulinische Charismenkonzeption zur Basis des Gemeindelebens zu machen sucht.¹¹

Insbesondere verärgert ist Tertullian über die führende Rolle der *Frauen* in den häretischen (sprich: gnostisch-markionitischen) Gemeinden. Sie lehren, disputieren, nehmen Exorzismen vor, ja sie taufen auch. Die – zumindest im Vergleich zu den katholischen Gemeinden – ungleich stärkere Bedeutung von Frauen im gnostischen Gemeindeleben wird auch von sonstigen Quellen bestätigt, sie zählt – obwohl immer wieder in Frage gestellt – zu den hervorstechenden Merkmalen (zumindest großer Teile) des gnostischen Christentums. Über den Zulauf von Frauen zu den gnostischen Sekten mokiert sich bereits der heidnische Kritiker Celsus¹²; daß sie dort oftmals führende Positionen einnahmen, bezeugen altkirchliche Schriftsteller.¹³ Es ist offenkundig, daß solche Aussagen nicht nur einem verbreiteten polemischen Klischee entsprachen, sondern zugleich der sozialen Realität. Offenkundig boten die gnostischen Gemeinschaften Frauen ganz andere Betätigungsfelder als die – vom herkömmlichen Liebespatriarchalismus geprägten – katholischen Gemeinden. In einem gnostischen Dokument aus späterer Zeit – der Pistis Sophia – ist es die Jün-

¹⁰ K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum, Leiden 1978, 67ff. – ders., Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung, in: ZThK 76, 1979, 30–60.

¹¹ Koschorke, Gemeindeordnung, 30ff.

¹² Celsus ap. Orig. c. C. V, 62.

¹³ Vgl. das zusammengestellte Material bei: L. Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, Göttingen 1902, 156–178. – A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums . . ., Leipzig 1924, 601ff. – K. Thraede, Ärger mit der Freiheit, in: G. Scharffenorth/ders., „Freunde in Christus werden . . .“, Gellnhausen/Berlin 1977, 35–182, 134ff. – A. Jensen, Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?, Freiburg/Basel/Wien 1992, 365ff.

gerin Maria Magdalena, die dem Petrus – der hier ganz offenkundig als Repräsentant der kirchlichen Ordnung gesehen wird – Frauenhaß vorwirft: „Ich fürchte mich vor Petrus, weil er mir droht und mein Geschlecht haßt.“¹⁴ Und über eine (in ihrer Wirkungsgeschichte so bedeutungsvolle) Aussage wie die des 1. Timotheusbriefes, der die Frau auf ihre Rolle „im Haus“ festlegen will und die Feststellung trifft, daß sie „durch das Gebären von Kindern gerettet wird“ (1Tim 2,15)¹⁵, haben die gnostische Christen wohl nur lachen können. Zählt doch in ihren Augen die Sexualität zu den Machenschaften des inferioren Schöpfergottes, der durch das Gebot Gen 1,28 – „Seid fruchtbar und mehret euch“ – nur seine erbärmliche Schöpfung vor der Auszehrung bewahren will.¹⁶ Sich selbst wußten sie als Geistesmenschen und damit frei von sexueller Unterschiedenheit. Insofern ist es keineswegs zufällig, daß in den gnostischen Gemeinschaften Frauen eine ganz andere Rolle gespielt haben.

Meine *These* ist also die, daß die emanzipatorischen Tendenzen der Gnosis in engem Zusammenhang stehen mit der *präsentischen Eschatologie* der Bewegung. Bereits in der Gegenwart ist das überweltliche Heil erfahrbar; unbeschadet seines sozialen Status und seiner sexuellen Bestimmung hat jeder gnostische Christ Zugang dazu – sofern er nur in sich selbst das Pneuma der transzendenten Gottheit zu entdecken vermag. „Das Heil ist nah, es liegt verborgen in Dir selbst, schon jetzt kannst Du an der Welt der Auferstehung teilhaben“ – das ist die Botschaft der gnostischen Christen. Und diese Botschaft bildet sich auch in den sozialen Strukturen der Gemeinschaft ab. Mit der Frage des gnostischen Gottesbildes – und seiner weiblichen Komponenten – hat die auffällige Präsenz von Frauen in gnostischen Gemeinschaften kaum etwas zu tun. Letzteres ist die These, die beispielsweise meine amerikanische Kollegin Elaine Pagels vertreten hat; ich halte sie für nicht beweisbar.¹⁷ – Unter Emanzipation im modernen Sinn ist der hier verhandelte Sachverhalt dennoch nur unter Vorbehalt zu verbuchen. Dies schon deshalb, weil sich die egalitäre Praxis der Gnostiker auf den Kreis einer (sich selbst als „Pneumatiker“ definierenden) Elite beschränkte. Eine allgemeine Gleichheit der Christenmenschen hat die gnostische Bewegung – so sehr sie in ihren eigenen Reihen vorbildlich die Gleichstellung von Frau und Mann verwirklichen konnte – weder propagiert noch realisiert.

¹⁴ Pistis Sophia c. 72 (GCS 45, 124,21f); vgl. EvMar 17,15ff (TU 60, 74–77).

¹⁵ Zur Rezeptionsgeschichte vgl. R. Nürnberg, „Non decet neque necessarium est, ut mulieres doceant.“ Überlegungen zum altkirchlichen Lehrverbot für Frauen, in: JAC 31, 1988, 57–78,64ff.

¹⁶ Soz. B. die Polemik von TestVer (NHC IX,3) 29,6–30,18.

¹⁷ E. Pagels, Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien, Frankfurt a. M. 1981, 95ff. Eine sehr kritische Auseinandersetzung mit Pagels bei S. Heine, Frauen der frühen Christenheit, Göttingen 1990³, 117ff. Zahlreiche themarelevante Beiträge in: K. L. King (Hg.), Images of the Feminine in Gnosticism, Claremont 1988.

2. Montanismus

Das andere hier zu diskutierende Beispiel aus dem 2. Jahrhundert ist der Montanismus. Dies ist eine prophetisch-apokalyptische Bewegung, die um das Jahr 170 in Kleinasien aufkam, sich rasch über das ganze Reich verbreitete und das nahe Ende der Welt sowie eine rigorose Ethik predigte.¹⁸ Von Interesse ist sie hier allein schon dadurch, daß *Frauen* darin eine hervorgehobene Rolle spielten. So gehörten zum ursprünglichen Führungstrio der Bewegung zwei Frauen: neben Montanus – der der Bewegung später seinen Namen geben sollte – waren es die „Prophetinnen“ Maximilla und Priscilla. Auch später hören wir immer wieder von „Prophetinnen“ in der montanistischen Bewegung.¹⁹ In den Gemeinden galten sie als anerkannte Autoritäten, deren Worte man sammelte²⁰ und deren Schriften man in Ehren hielt²¹. Aus dem 4. Jahrhundert – als der Montanismus längst zu einer Splittergruppe verkümmert war, mit einer eigenen Hierarchie – ist uns gar die Nachricht überliefert, daß dort Frauen als Bischöfinnen und Presbyterinnen fungierten.²² Im Raum der Alten Kirche ist das eine ganz singuläre Nachricht.

Wie erklärt sich nun diese besondere Rolle der Frauen in den montanistischen Gemeinschaften? Sich selbst hat die Bewegung als „neue Prophetie“ bezeichnet. Sie hat sich also auf der einen Seite als Steigerung der urchristlichen *Prophetie* verstanden, zugleich aber auch als deren Fortsetzung. Daß dieser Anspruch zurecht besteht, wird in der heutigen Forschung eigentlich nicht mehr bezweifelt. Die Kontinuität von montanistischer Bewegung und urchristlicher Prophetie ist mittlerweile unbestritten.²³ Die Montanisten selbst beriefen sich nicht nur auf das Vorbild frühchristlicher Propheten – wie etwa des Agabus (Apg 13) oder Judas oder Silas –, sondern in gleicher Weise auch – und nicht minder pronon-

¹⁸ Vgl. H. Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. I, Freiburg 1985, 231ff. – W. H. C. Frend, Montanism: Research and Problems, in: RSLR 20, 1984, 521–537.

¹⁹ Zscharnack, 197ff. – E. Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis . . ., München/Mainz 1988, 364ff. – Thraede, 136f.

²⁰ So v. a. die „historischen“ Orakel der Priscilla and Maximilla (zusammengestellt etwa bei K. Aland, Kirchengeschichtliche Entwürfe, Gütersloh 1960, 143ff), daneben aktuelle prophetische Worte (wie etwa der bei Tertullian anim. 9 erwähnten Visionärin).

²¹ Hippolyt ref. VIII,19,1. Aus der (in montanistischen Kreisen hochgeschätzten) *Passio Perpetuae et Felicitatis* erfahren wir, daß die dem Martyrium entgegengehende Perpetua ihre Visionen selbst niederschreibt, auf Anfrage hin und zur Belehrung der Gemeinde (c. 2; 4,1; 10,7; vgl. 11,1; 14; 21,5); sie gelten später als Autorität (Tertullian anim. 55,4).

²² Epiphanius pan. 49,2,5: ἐπίσκοποι τε παρ' αὐτοῖς γυναῖκες καὶ πρεσβύτεροι γυναῖκες καὶ τὰ ἄλλα. Auch wenn bei den Montanisten der späteren Zeit das Bischofsamt (nach dem des „Patriarchen“ und „Koinonos“) erst an dritter Stelle stand (Hieronymus ep. 41,3,2), ist diese Praxis exzeptionell.

²³ H. Kraft, Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus, in: ThZ 11, 1955, 249–271. – W. H. C. Frend, The Rise of Christianity, London 1985, 253ff.

ciert – auf das Beispiel früherer Prophetinnen.²⁴ Und dabei verwiesen sie nicht nur auf das Vorbild weiblicher Prophetie im Alten Testament (Deborah, Mirjam) oder des Neuen Bundes (wie die weissagenden Töchter des Philippus von Apg 21). Vielmehr beriefen sie sich – durchaus wirkungsvoll – auch auf Erscheinungen der unmittelbaren Vergangenheit (wie etwa die kleinasiatische Prophetin Ammia)²⁵ Überhaupt zählt die Frage: „Ob Frauen prophezeien dürfen“²⁶, zu den Dauerbrennern der montanistisch-katholischen Kontroverse des 2.–4. Jahrhunderts. Während die Kirche dies mit zunehmender Bestimmtheit verneinen wird – und darüber hinaus grundsätzlich die Frage stellt, ob die Zeit der Prophetie nicht überhaupt abgelaufen sei²⁷ –, war die Antwort der Montanisten positiv. Sahen sie doch in ihrer Mitte sichtbar die Weissagung des Joelbuches (2,28) in Erfüllung gegangen: „In den letzten Tagen“, spricht der Herr, „werde ich meinen Geist ausgießen über alles Fleisch und ihre Söhne und Töchter werden weissagen.“²⁸

Von Anfang an zeichnet sich der Montanismus durch eine besondere Nähe zum *Martyrium* aus. Von vielen seiner Anhänger ist bekannt, daß sie den Märtyrertod erlitten haben. Daß man in Zeiten der Verfolgung dem Martyrium nicht ausweichen dürfe, sondern es als Einladung zur Verherrlichung Gottes hochzuschätzen habe, war in diesen Kreisen verbreitete Überzeugung. Nichtmontanistische Stimmen haben solchen Drang zum Martyrium mißbilligt. Nur allzu leicht provozierte er vermeidbare Konflikte mit der Staatsgewalt.

Für die Montanisten gehören Prophetie und Martyrium schon darum zusammen, weil sie beide als *Erweis des Geistes* gelten. Es ist der Geist, der in den Propheten spricht, und es ist derselbe Geist, der zu einem standhaften Bekenntnis befähigt; und diesen Geist wußten die Montanisten in ihrer Mitte wirksam.²⁹ Dennoch wird ihr Verständnis von geistlicher Autorität durch diesen Martyriumsenthusiasmus in eine ganz bestimmte Richtung hin erweitert. In der Alten Kirche war ja der Stand der Märtyrer beziehungsweise Bekenner ein geehrter Stand, dem besondere – fast priesterlich zu nennende – Vollmachten zugesprochen wurden. Denn die Bekenner, die vor der Welt „Zeugnis“ abgelegt hatten, galten damit gleichsam als vom Geist selbst geweiht. Ohne weitere Nachprüfung und

²⁴ Euseb h. e. V,17,2–4; Origenes cat. Cor. 14,34f (JThS 9, 1908, 41f); „Widerlegung eines Montanisten“ (hg. von G. Ficker, in: ZKG 26, 1905, 447–463) 456,24ff; Epiphanius pan. 49,1,5,2,1ff.

²⁵ Euseb h. e. V,17,3.

²⁶ „Widerlegung eines Montanisten“ (Ficker, 456,24f): Διὰ τί . . . λέγετε μὴ ἐξὸν εἶναι προφητεύειν γυναῖξιν. Vgl. (Ps.) Didymus trinit. 3,41,3: ὑμεῖς οὐ πιστεύετε, μετὰ τὴν πρώτην ἐπιφάνειαν τοῦ Δεσπότητος εἶναι προφήτας (was sich dann sowohl auf Beispiele weiblicher wie männlicher Prophetie bezieht).

²⁷ H. Frh. von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968, 257ff. 273 Anm. 134.

²⁸ So der montanistische Redaktor der *Passio Perpetuae et Felicitatis* c. 1, der damit zugleich die Meinung zurückweist, „Offenbarungen“ und andere Bekundungen der „Gnade Gottes“ habe es nur zur Zeit der „Alten“ gegeben (1,2f. 4f).

²⁹ S. z. B. Euseb h. e. V,16,20.

ohne gesonderte Ordination wurden sie darum vielerorts in den Klerus aufgenommen.³⁰ Insbesondere aber wurde ihnen eine Vollmacht zugesprochen, die sie zunehmend in Konkurrenz zum Bischofsamt bringen wird: die sogenannte *Binde- und Lösegewalt*. Damit ist das Recht gemeint, über Ausschluß und (Wieder-)aufnahme in die Gemeinde zu entscheiden. „Alle lösten sie“, so heißt es etwa in einem zeitgenössischen Bericht über die Märtyrer von Lyon im Jahr 177, „keinen banden sie“; mit „mütterlichem Erbarmen“ nahmen sie alle in die Gemeinschaft der Kirche auf.³¹ Mit großer Selbstverständlichkeit wird hier also vom Stand der Märtyrer beziehungsweise Bekenner ein Recht ausgeübt, das später als alleiniges Privileg des bischöflichen Amtes erscheinen wird. Insofern ist es nicht verwunderlich, daß die Unterscheidung von Klerus und Laien – die der zeitgenössische Katholizismus zunehmend betont – im montanistischen Umfeld fast bis zur Bedeutungslosigkeit hin relativiert werden kann. Statt dessen wird dort nun die Bedeutung der Laien herausgestellt. *Nonne et laici sacerdotes sumus?* fragt eine montanistische Stimme der Zeit: „Sind wir nicht auch als Laien Priester?“³² Das hat natürlich direkte Auswirkungen auch auf die Stellung der Frau. Denn gerade als Märtyrerin wurden ihr die gleichen Rechte wie ihren männlichen Schicksalsgefährten zuerkannt. Ein Dokument wie die (montanistisch redigierte) *Passio Perpetuae et Felicitatis* vom Anfang des 3. Jahrhunderts macht das sehr anschaulich. Über die dem Martyrium entgegengehende Perpetua erfahren wir hier, daß sie geachtet ist in der Gemeinde, anerkannt als Visionärin, gesucht als Prophetin und verehrt schließlich als Märtyrerin. Mit Vollmacht übt sie – obwohl im Gefängnis – die Binde- und Lösegewalt aus.³³

Martyrium und Prophetie – das wäre also als *Ergebnis* festzuhalten – sind die beiden Faktoren, die im Montanismus zur Ausbildung eines ganz andersgearteten Autoritätsgefüges führen, mit dem Ergebnis *quasi-priesterlicher Vollmachten auch für die Frau*. Wie geht die Geschichte nun weiter? Die weitere Entwicklung der montanistischen Bewegung zeigt ein ambivalentes Bild. Auf der einen Seite steht die bereits erwähnte Nachricht über montanistische Bischöfinnen und Presbyterinnen im 4. Jahrhundert. Diese Nachricht verliert auch dadurch nicht an Bedeutung, daß der Montanismus zu diesem Zeitpunkt zu einer unbedeutenden Sekte herabgesunken ist, ohne die Möglichkeit einer Ausstrahlung auf die Gesamtkirche. Bemerkenswert dabei übrigens die Begründung dieser egali-

³⁰ Hippolyt trad. apost. 9 (Botte, 28): *Habet enim honorem presbyteratus per suam confessionem*.

³¹ Euseb h. e. V, 2, 5f. Vgl. H. Kraft, Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus, in: Pietas. FS B. Kötting, Münster 1980, 250–266.

³² Tertullian exhort. cast. 7, 3. Zur Stelle vgl. C. Andresen, „Ubi tres, ecclesia est, licet laici“, in: FS G. Krause, Berlin/New York 1982, 103–121.

³³ Vgl. die Analyse bei F. C. Klawitter, The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity. A Case Study of Montanism, in: ChH 49, 1980, 251–261, 257ff.

tären Praxis: sie besteht im Verweis auf Gal 3,28.³⁴ Auf der anderen Seite steht das Beispiel des Tertullian. Tertullian ist der Mann, den wir eingangs als Freund geordneter Verhältnisse kennengelernt haben. Später ist er dann selbst Montanist geworden. Als Montanist wird Tertullian scharfen Protest gegen einen hierarchisch verengten Kirchenbegriff einlegen und darum der Kirche als *numerus episcoporum* die *ecclesia spiritus* gegenüberstellen, die Kirche des Geistes.³⁵ Aber auch als Montanist hat er das Verbot öffentlicher Lehre für Frauen nicht in Frage gestellt. Denn so wichtig ihm das prophetische Zeugnis geistbegabter Schwestern auch ist – „nach Vollendung des Gottesdienstes und der Entlassung des Volkes“ sollen sie dieses mitteilen, nicht aber in öffentlicher Versammlung.³⁶ Der Gleichstellung in der Theorie entspricht nur bedingt eine solche in der Praxis.

3. Mönchtum

Das dritte hier zu diskutierende Beispiel, das Mönchtum, ist eine Erscheinung vor allem des 4. Jahrhunderts. Denn wenngleich es eine lange Vorgeschichte hat – und obwohl sich zeigen läßt, daß sich wesentliche Motive der monastischen Theologie bereits früher ausgebildet hatten –, so ist es doch erst im 4. Jahrhundert zu einer breiten Bewegung geworden. In der Tat dürfte dies wohl eine der entscheidenden Frage sein: warum das Mönchtum gerade im 4. Jahrhundert – der Zeit, als „die Kaiser Christen geworden“ waren³⁷ und die Kirche sich zur Massenkirche entwickelte – einen solchen Zulauf erhalten hat? Diese Frage ist natürlich immer wieder erörtert worden. A. v. Harnack beispielsweise hat die Auffassung vertreten, daß die Asketen nicht nur die Welt flohen, sondern auch „die Welt in der Kirche“.³⁸ Wenngleich zweifellos überspitzt, dürfte damit doch ein wichtiges Moment angesprochen sein.

Ich möchte eine Antwort versuchen, indem ich die Frage stelle, wie dieses Mönchtum *von außen* gesehen worden ist. Eine pauschale Antwort ist natürlich nicht möglich, dafür stellt das Mönchtum des 4. Jahrhunderts eine viel zu uneinheitliche Erscheinung dar. Aber gerade aus den Kreisen derer, die sich von dieser neuen Bewegung angezogen fühlten, liegen doch recht bestimmte Hinweise vor. Augustin beispielsweise berichtet in seinen *Confessiones*, was er empfunden habe, als er zum ersten Mal von Antonius und den Einsiedlern der ägyptischen Wüste hörte. „Wir hörten mit

³⁴ Epiphanius pan. 49,2,5.

³⁵ Tertullian pudic. 21,17. Dazu: R. Braun, Tertullien et le montanisme. Église institutionnelle et église spirituelle, in: RSLR 21, 1985, 245–257.

³⁶ Tertullian anim. 9,4: *Est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica sollemnia per ecstasin in spiritu patitur; conversatur cum angelis, aliquando etiam cum domino, et vidit et audit sacramenta . . . Post transacta sollemnia, plebe dimissa, quo usu solet nobis renuntiare quae viderit . . . inquit . . .* Diese eigentümlich gespaltene Praxis begründet Tertullian in adv. Marc. V,8,11 durch Verweis auf 1Kor 11,5 und 14,34.

³⁷ Ps. Pelagius div. 10,4 (PLS I,195).

³⁸ A. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte, Gießen 1881, 16.

Erstaunen“, so sagt er, „daß in kaum vergangener Zeit, (ja) fast noch in unseren Tagen, in der rechtgläubigen Welt . . . ‚Deine Wunder‘, wahrlich wohl bezeugt, noch geschähen“ (gemeint ist: wie in der Anfangszeit der Kirche). Und ganz ähnlich äußert sich etwa ein Johannes Chrysostomus, wenn er im syrischen Antiochien seine Predigthörer auf die Mönchskolonien vor den Toren der Stadt hinweist als auf Stätten, in denen man *heute* sehen könne, wie es einst in der Urgemeinde zugegangen sei. Kein Unterschied zwischen Mein und Dein gebe es dort, so weiß er zu berichten, und „keinerlei Ungleichheit“ sei dort anzutreffen. Vielmehr befließigten sich die Asketen einer „Lebensweise, die des Himmels würdig ist“. ³⁹

Das Mönchtum des 4. Jahrhunderts ist also von Zeitgenossen gesehen worden – und hat sich selbst weithin verstanden – als Repristinatio der *Urgemeinde* in veränderter Zeit. ⁴⁰ An diesem Punkt ist wohl auch das Stichwort „Emanzipation“ zu verhandeln. Denn der Verweis auf das urgemeindliche Ideal impliziert ja eine Kritik der bestehenden kirchlichen Strukturen. In der Sprache der Zeit: eine Kritik jener „menschlichen Überlieferungen“ und „langandauernden Gewohnheit“, die in der Kirche an die Stelle einer strikten Befolgung der Gebote Gottes getreten seien. ⁴¹ Welche geradezu revolutionären Konsequenzen sich demgegenüber aus dem scheinbar rückwärts gewandten Rekurs auf das urgemeindliche Ideal ergeben konnten, läßt sich beispielsweise unter dem Aspekt der *Gütergemeinschaft* zeigen. Denn von früheren und eher unverbindlichen Hinweisen auf das Vorbild der *Urgemeinde* ⁴² unterscheidet sich das Mönchtum des 4. Jahrhunderts unter anderem dadurch, daß hier nun erstmals der Versuch unternommen wird, das Leitbild von Apg 2 und 4 – eine Gemeinschaft ohne Mein und Dein – umzusetzen in die konkreten Strukturen der monastischen Kommunität. Daß der Christenmensch nichts sein eigen nennen dürfe und darum beim Eintritt ins Kloster auf Hab und Gut zu verzichten habe, daß dieser Besitz – zusammen mit dem Ertrag seiner Hände Arbeit – zu verwenden sei für die Armen und Bedürftigen – dies alles sind Grundsätze, denen erstmals das Mönchtum des

³⁹ Augustin conf. VIII,6,14; Chrysostomus adv. opp. 3,11 (PG 47,366).

⁴⁰ Siehe das bei P. C. Bori, Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini . . . nella storia della chiesa antica, Brescia 1974, 223ff, zusammengestellte Material.

⁴¹ So etwa bei Basilius in seiner Schrift *De Iudicio Dei* (z.B. c. 2.7 [PG 31,653c.669ab]). Aus dieser Kritik irregleiteter kirchlicher *συνήθεια* leitet sich bei Basilius die Forderung nach einer „evangelischen“ Erneuerung der „gesamten Kirche“ ab – durch strikte Befolgung des (in der Schrift bekundeten) Gotteswillens, wie ihn seine Reformschrift *Moralia* (PG 31,700b–869c) mit Worten der Bibel als verbindliche Norm für das Christenvolk in seinen verschiedenen Ständen beschreibt und wie ihn dann seine asketischen Kommunitäten in die Praxis umzusetzen suchen. Was später als basilianisches Mönchtum in Erscheinung tritt, bezeichnet für Basilius selbst also keineswegs einen Sonderweg *neben* dem der großen Gemeinde. Vielmehr stellt sich dieses (abgesehen von der Ehefrage) im Ansatz dar als die modellhafte Verwirklichung einer *allen* Christen aufgetragenen Lebensform. Vgl. K. Koschorke, Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea, Freiburg, Schweiz, 1991, 8f.39ff.50ff.60ff.

⁴² Vgl. M. Wacht, Art. Gütergemeinschaft, RAC 13, 1–59,29ff.

4. Jahrhunderts verbindliche Gestalt zu geben unternommen hat.⁴³ Das ist einer der zahlreichen Punkte, an denen im Raum des Mönchtums etwas ganz Neues entstanden ist. Neu ist freilich auch die Einsicht in die resultierenden Probleme. Denn nun machte man erstmals die Erfahrung, daß an die Stelle individuellen Reichtums der kollektive verwaltete Besitz tritt, mit Schwierigkeiten ganz eigener Art.⁴⁴ Sowohl die Praxis der Gütergemeinschaft wie die Einsicht in die daraus resultierenden Probleme zählt zu den neuen Erfahrungen im Mönchtum dieser Zeit.

Ein anderes Beispiel betrifft die *Stellung der Frau*. Auch hier ließe sich leicht zeigen, daß Frauen in den asketischen Bewegungen des 4. Jahrhunderts vielfach eine führende Rolle gespielt haben, die ihnen im kirchlichen Leben der Zeit in vergleichbarer Form verwehrt blieb. Ich nenne als Beispiel prominenter Asketinnen hier nur die Namen der Macrina für Kleinasien, der Marcella, Marcellina und Paula für Italien oder der Olympias für Konstantinopel.⁴⁵ Es ist aber weniger dieser Sachverhalt an sich als vielmehr eine damit verknüpfte Diskussion, die in unserem Zusammenhang interessiert. Denn einer der Punkte des Protestes gegen die „menschlichen Überlieferungen“, die sich in der Kirche breitgemacht haben, betraf die unterschiedliche Behandlung von Mann und Frau, beispielsweise im Scheidungsrecht. Während das Evangelium (Mt 5,32) Mann und Frau in diesem Punkt gleichstellt und *beiden* die Scheidung „in gleicher Weise“⁴⁶ allein für den Fall der Untreue des Partners zugesteht, kennt die kirchliche Praxis (ebenso wie das Recht des Staates⁴⁷) hier eine einseitig den Mann begünstigende Regelung. „Der Grund dafür“, so dazu eine kirchliche Stimme der Zeit, „ist schwer einzusehen,

⁴³ So bei Basilius (reg. fus. tract. 8f.34; reg. brev. tract. 87.91.100f.187.302; ep. 150,3 u. ö.). Dabei gilt der Grundsatz, daß „sich außerhalb der Kirche Gottes stellt, wer etwas sein eigen nennt“ (reg. brev. tract. 85), für die Christen in kirchlicher und monastischer Gemeinde in gleicher Weise, jedoch in Gestalt unterschiedlicher Verteilungsmodelle: im bürgerlichen Leben darf der einzelne Christ selbst (durch Akte privater Liebestätigkeit) seinen Besitz zugunsten der Armen „verwalten“, im monastischen ist dies der Kommunität als ganzer (bzw. deren Beauftragten) vorbehalten. Vgl. Koschorke, Spuren, 77–84.

⁴⁴ Bereits Basilius klagt über die Belastungen aus klösterlichem Landbesitz („vielköpfige Hydra“: ep. 285); seit Chrysostomus (z. B. sacer. III,16) wird diese Klage zum stehenden Topos. Vgl. R. Brändle, Mt 25,31–46 im Werk des Johannes Chrysostomos, Tübingen 1979, 109ff.

⁴⁵ Vgl. dazu E. A. Clark, *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity*, Lewiston, N. Y., 1986. – R. Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen*, Göttingen 1986. – R. Ruether, *Mothers of the Church. Ascetic Women in the Late Patristic Age*, in: dies./E. McLaughlin (Hg.), *Female Leadership*, New York 1979, 71–98. – K. Thraede, *Zwischen Eva und Maria*, in: W. Affeldt (Hg.), *Frauen in Spätantike und Mittelalter*, Sigmaringen 1990, 129ff.

⁴⁶ So Basilius can. 9 (= ep. 188,9) zu Mt 5,32: diese Bestimmung gelte ἐξ ἴσου für Mann und Frau. Ähnlich die Interpretation bei Hieronymus ep. 77,3,2 (CSEL 55,39): *neque enim adultera uxor dimittenda et vir moechus tenendus . . . apud nos, quod non licet feminis, aequè non licet viris*.

⁴⁷ E. Herrmann, *Ecclesia in Re Publica*, Frankfurt/Bern/Cirencester 1980, 263ff.

aber die Überlieferung will es nun einmal so.⁴⁸ Unterschiedlich sind freilich die Konsequenzen, die aus diesem Befund gezogen worden sind. Denn während für den Bereich des Kirchenrechts die kanonischen Autoritäten des 4. Jahrhunderts diese Diskrepanz haben stehen lassen – murrend zwar, aber sie haben sie zumeist doch akzeptiert –, führt die Wahrnehmung solcher Widersprüche im Bereich des Mönchtums zu einer geänderten Praxis. Hier wird nun wirklich mit dem Grundsatz Ernst zu machen versucht, daß sich der Ruf Christi zur Nachfolge unterschiedslos an „alle“ richtet und so auch an Männer *und* Frauen, Eltern *und* Kinder in gleicher Weise ergeht.⁴⁹ Dieser Grundsatz setzt sich dann um in die soziale Organisation der monastischen Kommunitäten.⁵⁰ Die frühen asketischen Gemeinschaften etwa im kleinasiatischen Kappadozien haben darum wenig mit dem gemein, was wir heute unter Klöstern verstehen. Konzipiert als Gemeinschaft ernsthafter Christinnen und Christen, standen sie allen offen, die ein Leben in der Nachfolge Christi zu führen bereit waren. Das Nebeneinander von Frauen- und Männerklöstern gehört darum ebenso selbstverständlich zu ihren Merkmalen wie etwa auch die Aufnahme von Kindern – nicht primär zur Sicherung eines klosterinternen Nachwuchses, sondern zur christlichen Erziehung der Jugend.⁵¹ Was der späteren monastischen Tradition so kaum nachvollziehbar erschien – die Gleichstellung von Mann und Frau –, ist für die Frühzeit der Bewegung wenigstens in Teilbereichen realisiert worden.

Ein weiteres Beispiel ist mit dem Stichwort *Sklavenasyl* bezeichnet. Daß das Christentum der vorkonstantinischen Zeit unter anderem gerade von seiten der Sklaven erheblichen Zulauf zu verzeichnen hatte, ist die wiederholte Behauptung heidnischer Polemiker; daß es ihnen reale Aufstiegschancen bot, illustriert etwa das Beispiel des Kallist zu Beginn des 3. Jahrhunderts, der es immerhin bis zur Würde des römischen Bischofs brachte. Im 4. Jahrhundert ist hier das Mönchtum von besonderer Bedeutung. Zwar läßt sich nicht nachweisen, daß sich das Mönchtum dieser

⁴⁸ Basilius can. 21 (= ep. 199,21), ebenso can. 9 (= ep. 188,9), der in diesem Punkt den Widerspruch zwischen der Weisung des Herrn (ἀπόφασις κυρίου) und dem anderslautenden kirchlichen Gewohnheitsrecht (συνήθεια ἢ ἐκκλησιαστική) konstatiert. Vgl. Laktanz inst. VI,23 (CSEL 19,568); Augustin serm. 9,4 (CCL 41,114 – 116).

⁴⁹ So Basilius reg. moral. 70,13; 73; 76; 11,5.

⁵⁰ Basilius reg. fus. tract. 12; 15; vgl. reg. brev. tract. 108 – 111.153.281.292. – Das Beispiel des Basilius ist darum besonders aufschlußreich, weil er – zugleich Bischof wie maßgebliche Autorität weiter Kreise des kleinasiatischen Asketentums – das Reformprogramm eines „Lebens nach der Norm des Evangeliums“ parallel zueinander im Bereich des gemeindlichen wie des monastischen Christentums zu realisieren suchte. Er machte dabei die Erfahrung, daß sich die „evangelischen“ Reformimpulse im Bereich des Mönchtums sehr viel unmittelbarer umsetzen ließen als in den durch vielfache Konventionen bestimmten gemeindechristlichen Strukturen.

⁵¹ Daraus entwickelten sich, gleichsam als Nebenergebnis, die ersten Ansätze eines christlichen Elementarschulunterrichtsprogramms in der Alten Kirche. Vgl. U. W. Knorr, Basilius der Große, theol. Diss. Tübingen 1968, I,83ff. – H. I. Marrou, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, München 1977, 601.591ff.

Zeit (anders vielleicht als später im 5. Jahrhundert bei einem Schenute) in besonderer Weise aus Unfreien rekrutiert hat. Wohl aber konnte es diesen – für den Fall religiös motivierter Flucht – Schutz vor Nachstellung bieten. Nachweisen läßt sich die Einrichtung eines Sklavenasyls insbesondere für die asketischen Gemeinschaften des Basilius⁵², der damit – so das Urteil des Althistorikers H. Bellen – „eine Bresche in die bislang geschlossene Front der Kirche gegen die Sklavenflucht schlug“.⁵³ So revolutionär ein solcher Schritt unter den Bedingungen der Zeit auch erschienen sein mag – sich selbst versteht er als bloße Konsequenz aus der biblischen Weisung, „Gott mehr zu gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29). Unter diesen Vorbehalt hatte Basilius zwar bereits in seinen *Moralia* die Bestimmungen für die verschiedenen Stände des Christenvolkes (und insbesondere die Gehorsampflicht von Kindern gegenüber ihren Eltern, Sklaven gegenüber ihren Herren, Regierten gegenüber den Regierenden) gestellt.⁵⁴ Im Raum des Mönchtums freilich nimmt dieser neue Gehorsam nun auch institutionelle Gestalt an – so durch die Schutzbestimmung für den wegen seines Glaubens flüchtig gewordenen Sklaven. Konflikte mit der Umgebung waren damit unausweichlich.

Die *Bedeutung des Mönchtums* im Rahmen unserer Fragestellung liegt also darin, daß es gleichsam einen traditionsfreien Raum darstellt – offen für unterschiedliche Experimente christlicher Lebensgestaltung, offen zugleich für den Versuch, biblische Impulse umzusetzen in Strukturen gemeinschaftlichen Lebens. Ob nun gewollt oder nicht, konfrontiert es damit die Umwelt zugleich mit dem Gegenmodell einer „evangeliumsgemäßen“ Lebensführung und nötigt es zu entsprechender Stellungnahme.

III

Ich breche an dieser Stelle ab. Gegenstand unserer Überlegungen waren die gnostische, montanistische sowie die monastische Bewegung; sie interessierten unter dem Aspekt, wieweit sie als – emanzipatorische Impulse vermittelndes – Kontrastmodell zum Hauptstrom der altkirchlichen Christenheit gelten können. Diese Frage wird wie so oft mit einem „teils, teils“ zu beantworten sein. Daß in allen drei hier vorgestellten Bewegungen wesentliche Momente eines gerade auch biblisch begründeten Gleichheitsgrundsatzes teils (in Fortführung älterer Traditionen) festge-

⁵² Basilius reg. fus. tract. 11: „Wenn der Herr schlecht ist und widergesetzliche Weisungen erteilt und seinen Sklaven zur Übertretung des Gebots unseres wahren Herrn Jesus Christus zwingen will“, ist der Flüchtende auch gegen dessen Willen aufzunehmen. Ähnlich Hieronymus comm. Eph. 3,6 (PL 26,542); comm. Tit. 2.3 (PL 26,584.591).

⁵³ H. Bellen, Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich, Wiesbaden 1971, 82f. – Herrmann, 252. – Die Position des Basilius ist dabei in einem Spannungsfeld zu analysieren, das bestimmt ist auf der einen Seite durch die (Sklaven zur Flucht ermunternde) Agitation radikalasketischer eustathianischer Kräfte und die konservative Praxis monastischer Kreise (z. B. reg. Pach. 49 [Boon, 25]) und kirchlicher Gesetzgebung (z. B. can. Chalcedon. 4) auf der anderen Seite.

⁵⁴ Basilius reg. mor. 75.76.79.

halten, teils aber auch ganz neu entdeckt und experimentell erweitert worden sind – und zwar in einer Weise, die sie vom zeitgleichen kirchlichen Christentum unterscheidet –, dürfte ebenso offenkundig sein wie die Grenzen dieser Unternehmungen. Angesprochen haben wir das am Beispiel der Gnosis (Stichwort: Eingrenzung auf die innergnostische Elite der „Pneumatiker“). Die gleiche Frage läßt sich aber ebenso auch etwa an das Mönchtum richten: wieweit es nämlich de facto der Kanalisierung emanzipatorischer Impulse diene und in einen abgezielten Sonderbereich verwies, was gesamtkirchlich nicht zu realisieren war. Aber faszinierender ist natürlich die entgegengesetzte Beobachtung – der Durchbruch durch sich verfestigende kirchliche Strukturen beziehungsweise durch die „langandauernden Gewohnheiten der Menschen“, wie wir dies in der monastischen Bewegung beobachten können. Und es ist gerade dieses Spannungsverhältnis von sich verfestigenden Strukturen und stets erneutem Durchbruch, das die Geschichte der Alten Kirche – und die sie begleitenden Auseinandersetzungen – so aufregend macht. Und viele der Probleme, die damals kontrovers diskutiert worden sind, sind von den heutigen Fragestellungen keineswegs grundsätzlich verschieden.

Patristik ist Teilgebiet der Kirchengeschichte, Kirchengeschichte wiederum eine der theologischen Disziplinen. Es stellt sich die Frage, welchen Beitrag die Patristik – ebenso wie die übrigen Gebiete der Kirchengeschichte – angesichts der Herausforderung zu leisten vermag, Orientierung zu geben in einer sich radikal verändernden kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Landschaft. Ich denke, *eines* der zahlreichen Themen kirchengeschichtlicher Arbeit kann im Aufspüren solcher Durchbruchs- und Aufbruchserfahrungen liegen, in der Beantwortung der Frage, welche befreienden Impulse die biblische Überlieferung in unterschiedlichen Situationen der Geschichte des Christentums ausgelöst hat, welche Erfahrungen bei solchen Experimenten gemacht worden sind, welche Wirkungen und Gegenwirkungen sie jeweils hervorgerufen haben. Der Raum, in dem solche Erfahrungen aufgesucht werden, sollte weiter sein als der der herkömmlichen – nach wie vor stark eurozentrisch ausgerichteten – Kirchengeschichte. Denn die Kirche ist heute eine weltweite Größe – interkonfessionell wie interkontextuell; die Kirchengeschichte als akademische Disziplin sollte diesem Sachverhalt Rechnung tragen. Anleitung zur Wahrnehmung des je eigenen Kontextes wie die Vermittlung ökumenischer Perspektiven gehören zu ihren Aufgaben. Gerade unter letzterem Aspekt kommt der Patristik in vielen Bereichen⁵⁵ eine erneute Aktualität zu.

Als Dietrich Bonhoeffer am abendländischen Christentum verzweifelte, unternahm er einen nur wenig bekannten Versuch. Er plante, nach Indien

⁵⁵ Drei Hinweise nur: 1. die Alte Kirche als gemeinsame Bezugsbasis unterschiedlicher Konfessionsfamilien; 2. die gesamtkirchliche Weite des altkirchlichen Ökumene-Begriffs; 3. das wachsende Interesse an altkirchlichen Theologiemodellen in zahlreichen (mit einer analogen Pluralität religiös-kultureller Traditionen konfrontierten) Dritte-Welt-Kirchen.

– und zwar zu Gandhi – zu gehen, um dort zu studieren, wie in der gegenwärtigen Welt die Bergpredigt gelebt werden könne. Außerdem interessierte er sich – zum Entsetzen etwa K. Barths – für das altkirchliche Mönchtum.⁵⁶ Bonhoeffer war also offen für sehr unterschiedliche Versuche, der Bergpredigt konkrete Gestalt zu geben. Vielleicht ist dies eine Funktionsbeschreibung auch der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin: offen zu sein für die Überraschungen und vielfältigen Gestalten, die ein Leben in der Nachfolge Christi annehmen kann und angenommen hat – zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten, in unterschiedlichen Kontexten der Geschichte der Kirche Jesu Christi.

⁵⁶ S. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, München 1970, 138.468ff; sowie v. a. H. Rügger, Bruderschaftliche Existenz nach Dietrich Bonhoeffer, in: ThB 13, 1982, 101–120, 109.101ff.