

III. Das Christentum des 3. Jahrhunderts zwischen Anspruch und Wirklichkeit¹

von Wolfram Kinzig und Martin Wallraff

Besiegelung der Bekehrung zum christlichen Glauben war seit frühesten Zeiten die Taufe. Nur wer getauft war, war im Vollsinn Mitglied der christlichen Gemeinde. Von dem Neugetauften erwartete man eine vorbildliche persönliche Lebensführung. Dieser Anspruch ergab sich daraus, dass die kirchliche Taufe von Anfang an mit der Vorstellung von der Geistverleihung und der Sündenvergebung verknüpft war. Der getaufte Christ war von den Sünden reingewaschen worden und hatte die Gabe des Heiligen Geistes empfangen. Ihm oblag nun die Aufgabe, sich in der kurzen Zeit bis zur Wiederkunft des Herrn von Sünden rein zu halten (siehe unten Abschnitt A). Mit dieser Forderung nach Sündlosigkeit nach der Taufe beanspruchte man den Christen in einer Weise, die nur unter der Voraussetzung der Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Weltendes verständlich ist. In dem Maße, in dem sich die Wiederkunft des Herrn verzögerte,² musste diese Forderung zum Problem werden, da sie sich mit dem Leben in der „Welt“ eigentlich nicht vermitteln ließ. Wir wissen nicht, welche praktischen Kompromisse die einzelnen Gläubigen hier für sich formulierten. Die Gemeinden als ganze waren in dieser Frage gespalten: Welche Konsequenzen hatte es, wenn man die ethischen Mindeststandards nicht einhielt? Durfte der Christ nach der Taufe noch einmal Sünden begehen? Wenn ja, welche? All dies führt zur Ausbildung des Instituts der Buße, dessen Anfänge bereits in neutestamentliche Zeit zurückgehen (Abschnitt B).

¹ Die Literatur zu den in diesem Kapitel verhandelten Themen ist unüberschaubar. Die bibliographischen Hinweise in den folgenden Anmerkungen sind auf ein Minimum reduziert und berücksichtigen – neben Standardwerken – v. a. neueste Literatur, durch die sich die ältere Diskussion erschließen läßt. Die Vorlagen für Abschnitte A und D sind vom erstgenannten, für Abschnitte B, C und E vom zweitgenannten Autor verfaßt, doch wird das gesamte Kapitel von beiden Autoren verantwortet.

² In den Quellen setzt die Diskussion hierüber bereits zu Beginn des zweiten Jahrhunderts ein; vgl. dazu *Wolfram Kinzig*, *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius* (FKDG 58), Göttingen 1994, 119 mit Anm. 169 sowie jetzt noch (und teilweise divergierend) *Kurt Erlemann*, *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung* (TANZ 17), Tübingen – Basel 1995; *ders.*, *Endzeiterwartungen im frühen Christentum* (UTB 1937), Tübingen – Basel 1996.

Während die Mehrheit der christlichen Gemeinden durch die Buße über ein Instrument verfügte, moralische Fehltritte der Gläubigen in gewissem Umfang zu tolerieren, hielt eine Minderheit radikal an der Forderung der Sündlosigkeit fest und begründete dies – gegen den Augenschein – mit einer unverändert hoch gespannten, ja zeitweise noch gesteigerten eschatologischen Hochspannung. Diese Gruppen vermochten sich aus Gründen, die wir sogleich noch näher betrachten müssen, nicht durchzusetzen, sondern existierten an den Rändern oder außerhalb der Großkirche (Abschnitte B, D, E).

Über Frömmigkeit und Glaubensleben des „durchschnittlichen“ Christen im Spannungsfeld zwischen kirchlichem Anspruch und den Herausforderungen des Alltagslebens und der gesellschaftlichen Wirklichkeit lässt sich hingegen nur relativ wenig sagen (Abschnitte C, E). Die Gründe hierfür liegen nicht nur darin, dass wir aus vorkonstantinischer Zeit überhaupt nur relativ wenige Quellen besitzen, sondern auch in der Eigenart der erhaltenen Schriften. Sie geben in ihrer Mehrzahl die offizielle oder offiziöse Haltung von führenden Kirchenmännern und Theologen und – im Falle der Kirchenordnungen – von Gemeinden wieder, sind also weit überwiegend normative Texte, die regulativen Anspruch haben und daher das tatsächliche Alltagsleben der Christen nicht quasi „naturgetreu“ abbilden. Die Kirchenordnungen stellen insofern noch ein besonderes Problem dar, als wir bei den vorkonstantinischen Texten dieser Gattung in keinem Fall sicher wissen, in welchem Umfang aus den mitgeteilten Vorschriften Rückschlüsse auf die Gemeindepraxis erlaubt sind. Ferner haben zahlreiche neuere Untersuchungen deutlich gemacht, dass die Gemeinden in den ersten zwei Jahrhunderten noch nicht einheitlich strukturiert sind. (Das Prinzip des Monepiskopates, also das Prinzip: „ein Bischof für eine (Stadt-)Gemeinde“ setzt sich offenbar erst an der Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert allgemein durch³). Vielmehr müssen wir von vornherein mit unterschiedlichen regionalen Gegebenheiten rechnen, die alle Bereiche des Gemeindelebens betreffen können. Das heißt, die folgenden Ausführungen bewegen sich nicht selten im Bereich der Spekulation.

A) Die Taufe

1. Die Anfänge

Um zu verdeutlichen, welchen Problemen sich der Historiker gegenüber sieht, der die Situation der Christen im Spannungsfeld von kirchlichem Anspruch und gesellschaftlicher Wirklichkeit rekonstruieren

³ Vgl. dazu Kap. II A dieses Teiles.

möchte, setzen wir mit drei altkirchlichen Taufberichten ein, die alle vorgeben, Berichte tatsächlicher Geschehnisse zu sein.

In der *Apostelgeschichte* wird erzählt, wie ein Engel dem Missionar Philipp befahl, sich von Jerusalem nach Gaza zu begeben. Unterwegs wurde er vom Wagen eines namenlosen Äthiopiens eingeholt, eines Eunuchen, der als Kämmerer in den Diensten der äthiopischen Königin stand. Philipp hörte den Eunuchen den Propheten Jesaja lesen (es ist daran zu erinnern, dass die Leute zu dieser Zeit laut lasen), sprach ihn an und fragte, ob er denn verstehe, was er da lese. Der Eunuch antwortete, dass er ohne fremde Hilfe nicht in der Lage sei, Jesaja zu begreifen, und lud Philipp ein, ihn auf dem Wagen zu begleiten. Philipp wies ihn darauf hin, dass die fragliche Textstelle (Jes 53,7f. in der Version der Septuaginta) sich nicht auf den Propheten selbst, sondern auf Jesus beziehe. Anschließend fuhr er fort, „das Evangelium von Jesus“ zu predigen, was den Eunuchen so beeindruckte, dass er auf der Stelle getauft werden wollte, ein Wunsch, der von seinem Mitreisenden umgehend erfüllt wurde (Apg 8,26–40).

Wie die Apostelgeschichte, so behaupten auch die *Akten von Paulus und Thekla*, über eine intime Kenntnis der Geschichte der ersten Generation der Christen zu verfügen. Ihnen zufolge wurde die edle Jungfrau Thekla, eine Anhängerin des Paulus, in Antiochien zum Tode verurteilt, weil sie einen einflussreichen Freier öffentlich lächerlich gemacht hatte. Sie musste im Zirkus gegen Löwen und Bären kämpfen. Doch eine der Löwinnen kam ihr zu Hilfe und verteidigte Thekla gegen ihre Angreifer, bis die Löwin schließlich getötet wurde. Danach wurden immer mehr Tiere auf Thekla losgelassen, die dastand und betete. Als sie geendet hatte, drehte sie sich um und sah eine Grube voll Wasser. Sie rief: „Jetzt ist der Zeitpunkt gekommen, mich zu waschen“ und warf sich in die Grube, wobei sie sagte: „Im Namen Jesu Christi taufe ich mich selbst am letzten Tag.“ Doch wurde sie gerettet und wirkte weiter als christliche Lehrerin.⁴

Die dritte Erzählung stammt ebenfalls aus einer kleinen Arbeit, die zur Gattung der Märtyrerakten gehört. Dieses Mal geht es um den Tod eines berühmten Bischofs. Das dramatische Datum der *Calixtusakten* ist das Todesjahr des römischen Bischofs Calixt I., das Jahr 222, Ort der Handlung ist die Hauptstadt des Römischen Imperiums. Der römische Konsul Palmatius, der zunächst die Christen drangsaliert hatte, wurde aufgrund der Prophezeiung einer heidnischen Priesterin zum Christentum bekehrt. Er ging zum römischen Bischof Calixtus, warf sich vor ihm nieder und rief: „Ich habe erkannt, dass Jesus der wahre Gott ist, den die Dämonen heute bekannt haben. Bei ihm flehe ich dich an, mich vom Kult der Dämonen und der Steine zu befreien. Taufe mich gemäß deiner Predigt.“ Als Calixtus sich weigerte, intervenierte der alte Presbyter Celepodius zugunsten

⁴ Dt. Übersetzung in: *Edgar Hennecke – Wilhelm Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II*, Tübingen ⁵1989, 216–224.

des Palmatius und sagte zu Calixtus: „Seligster Vater, verweigere dem Bittsteller die Taufe nicht.“ Daher befahl Calixtus Palmatius, einen Tag lang zu fasten, und unterwies ihn im christlichen Glauben. Dann segnete er Wasser, das von einem Brunnen gebracht worden war. „Und nachdem sich Palmatius in eine Wanne gesetzt hatte, sagte Calixtus zu ihm: ‚Glaubst du mit deinem ganzen Herzen an Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge?‘ Palmatius antwortete: ‚Ich glaube.‘ Und er sagte zu ihm: ‚Und an Jesus Christus seinen Sohn?‘ Und er antwortete wiederum: ‚Ich glaube.‘ Und er sagte zu ihm: ‚Und an den Heiligen Geist, die katholische Kirche, die Vergebung der Sünden, die Auferweckung des Fleisches?‘ Und Palmatius schrie unter Tränen mit lauter Stimme: ‚Ich glaube, Herr.‘ Und zur selben Stunde begann er zu weinen und zu sagen: ‚Wahrlich, ich habe den Herrn Jesus Christus gesehen, das wahre Licht, das mich erleuchtet hat.“ Später taufte Calixtus die ganze Familie des Palmatius, insgesamt zweiundvierzig Menschen. Anschließend ging Palmatius hin und verteilte sein Vermögen unter den Christen, die in Armut lebten.⁵

Alle drei Erzählungen erheben den Anspruch, über Taufen zu berichten, die in den ersten zwei Jahrhunderten der Geschichte der Christenheit tatsächlich stattgefunden haben sollen. Was können wir daraus auf die Anfänge der christlichen Taufpraxis schließen?⁶

Die *Apostelgeschichte* gilt weithin als relativ zuverlässigste Quelle für die Geschichte der ältesten christlichen Gemeinden, auch wenn im einzelnen

⁵ Vgl. Act. Calixt. 3 (PG 10,116f.).

⁶ Die Literatur zur Geschichte der Taufe ist unübersehbar. Wir nennen einige wichtige neuere Standarddarstellungen, die allesamt reichhaltige Bibliographien bieten: *Georg Kretschmar*, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in: *Leit.* 5 (1970) 1–347; *August Jilek*, Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche (EHS.T 130), Frankfurt/M. 1979; *Gerhard Barth*, Die Taufe in frühchristlicher Zeit (BThSt 4), Neukirchen-Vluyn 1981; *Burkhard Neunheuser*, Taufe und Firmung (HDG IV 2), Freiburg ²1983; *Lothar Heiser*, Die Taufe in der orthodoxen Kirche. Geschichte, Spendung und Symbolik nach der Lehre der Väter (Sophia 25), Trier 1987; *Victor Saxer*, Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins (Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 7), Spoleto 1988; *Bruno Kleinheyer*, Sakramentliche Feiern I: Die Feiern der Eingliederung in die Kirche (GDK 7/1), Regensburg 1989; *Thomas M. Finn*, Early Christian Baptism and the Catechumenate, 2 Bde., Collegeville 1992; *L. Hartman*, Auf den Namen des Herrn Jesus. Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften (SBS 148), Stuttgart 1992. Ein neueres Sammelwerk: *St. E. Porter – A. R. Cross* (eds.), Baptism, the New Testament and the Church (JSNT.SS 171), Sheffield 1999. Die einschlägigen Quellen aus vorkonstantinischer Zeit sind versammelt bei *André Benoît – Charles Munier*, Die Taufe in der Alten Kirche (TC 9), Bern 1994; dort XI–LXXVIII auch ein ausführlicher Überblick über die Entwicklung der Taufe in dem uns interessierenden Zeitraum.

umstritten ist, inwieweit sie tatsächliche historische Gegebenheiten präzise wiedergibt.⁷ Überdies erfreut sie sich als Teil des christlichen Kanons eines hohen Grades an kirchlicher Autorität. Tatsächlich wird auch die vorliegende Geschichte von namhaften Exegeten für im Kern historisch gehalten.⁸ Dies scheint uns nach allem, was wir über frühchristliche Missions- und Taufpraxis wissen, jedoch eher zweifelhaft zu sein. Aller Wahrscheinlichkeit nach verliefen selbst in der Urkirche Bekehrungen nicht so glatt.

Die *Akten des Paulus und der Thekla* sind nicht Bestandteil des Kanons, obgleich sie in mannigfacher Weise der vorangegangenen Schrift ähneln. Auch hier wird in der Forschung diskutiert, inwieweit dieses Werk Ereignisse berichtet, die tatsächlich stattgefunden haben, wobei man aber – insgesamt gesehen – die historische Zuverlässigkeit wesentlich skeptischer einschätzt als im Falle der Apostelgeschichte.⁹ Wie dem auch sei: Die Erzählung von Theklas Selbsttaufe im Zirkus ist eher Fiktion als Tatsache. Allerdings erfreute sie sich in Nordafrika einer gewissen Popularität, da es dort Frauen gab, die sich auf das Beispiel der Thekla beriefen, um eine Berechtigung von Frauen zum Unterricht und zur Taufe einzufordern.¹⁰

Die *Calixtusakten* beziehen sich zwar auf das Leben einer historisch verbürgten Person, sind aber ansonsten offensichtlich fiktiv. Gleichwohl beinhaltet die Erzählung der Taufe des Palmatus viele liturgische Elemente, wie zum Beispiel die Tauffragen, die authentische Züge tragen.¹¹

Knappe Überblicke: A[dalbert] Hamman – E[rnst] Dassmann – R[ussell] J. De Simone, Art. „Baptism“, in: *Encyclopedia of the Early Church* 1 (1992) 107–109; Everett Ferguson, Art. „Baptism“, in: *Encyclopedia of Early Christianity*² 1 (1997) 160–164.

⁷ Vgl. *Schnelle* 321 f. und die einschlägigen Kommentare.

⁸ Vgl. etwa *Rudolf Pesch*, *Die Apostelgeschichte* (EKK V 1), Zürich 1986, 295; *Jacob Jervell*, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Göttingen 1998, 275.

⁹ Vgl. etwa *Wilhelm Schneemelcher*, in: *Hennecke – Schneemelcher* (s. Anm. 4) 202; *Kerstin Aspegren*, *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*. Hg. von *René Kieffer* (AUU. Uppsala Women's Studies A. Women in Religion 4), Stockholm 1990, bes. 99–114; *Anne Jensen*, *Thekla die Apostolin. Ein apokrypher Text neu entdeckt*, Freiburg 1995; *Klaus-Gunther Wesseling*, Art. „Thekla“, in: *BBKL* 11 (1996) 806–814 (mit umfassender Bibliographie).

¹⁰ Vgl. Tert., *bapt.* 17,5. Die Taufspendung war somit bis ins zweite Jahrhundert hinein nicht ausschließlich Domäne der Männer! Eine taufende (und die Eucharistie zelebrierende) Prophetin ist noch für etwa das Jahr 235 in Kappadokien belegt. Sie bezog ihre Legitimation offensichtlich aus ihrem prophetischen Charisma. Vgl. *Firmilian von Kaisareia in Cypr.*, *ep.* 75,10, bes. 10,5. Dazu *Anne Jensen*, *Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg 1992, 352–358.

¹¹ Vgl. dazu *Wolfram Kinzig*, „...natum et passum etc.“ Zur Geschichte der Tauffragen in der lateinischen Kirche bis zu Luther, in: *Wolfram Kinzig – Christoph Markschies – Markus Vinzent*, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“*, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“ (AKG 74), Berlin – New York 1999, 75–183, bes. 128 f.

Was wissen wir folglich über die christliche Initiation in ihren Anfängen? Wie die o. g. Beispiele gezeigt haben, ist die Quellenlage unbefriedigend, um es vorsichtig auszudrücken. Mit einiger Sicherheit kann lediglich gesagt werden, dass in der frühen Kirche eine der Personen, die taufberechtigt war (um wen es sich genau handelte und worin diese „Berechtigung“ bestand, wissen wir nicht, obgleich wir annehmen können, dass die Täufer in der Mehrheit Männer waren), in Kontakt mit einem Juden gekommen sein und mit ihm ein Gespräch über die Prophezeiungen der Schrift und ihre Erfüllung in Christus begonnen haben könnte. Oder er könnte einen Heiden getroffen haben und eine Unterhaltung über heidnische Götter und über den christlichen Gott bzw. über die christliche Moral angeregt haben. Nach einer kurzen Katechese¹² und einem ein oder zwei Tage dauernden Fasten¹³ wurden der Anwärter oder die Anwärterin getauft.

¹² Ein Beispiel hierfür ist uns möglicherweise in Kap. 1–6 (sog. Zwei-Wege-Lehre) der *Didache*, einer Kirchenordnung wohl aus dem frühen 2. Jh., erhalten geblieben. Darin werden in aneinanderreihender Form ethische Ermahnungen für ein christliches Leben übermittelt. Aus der neuesten Diskussion zu diesem Problem vgl. Kurt Niederwimmer, *Die Didache* (KAV 1), Göttingen 1989, 48–64, 83–164; *Didache/Zwölf-Apostel-Lehre*, übersetzt und eingeleitet von Georg Schöllgen. *Traditio Apostolica/Apostolische Überlieferung*, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Geerlings (Fontes Christiani 1), Freiburg 1991, 27–41; Bruno Steimer, *Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen* (BZNW 63), Berlin – New York 1992, 10–27; F. E. Vokes, *Life and Order in an Early Church: the Didache*, in: ANRW II 27,1 (1993) 209–233, bes. 213–216; Clayton N. Jefford (ed.), *The Didache in Context. Essays on Its Text, History, and Transmission* (NTS 77), Leiden 1994 und darin bes. Nathan Mitchell, *Baptism in the Didache*, 226–255; Jonathan A. Draper (ed.), *The Didache in Modern Research* (AGJU 37), Leiden 1996 und darin bes. Jonathan A. Draper, *The Didache in Modern Research: An Overview*, 1–42, 13–16.24–26; Willy Rordorf, *An Aspect of the Judeo-Christian Ethic: the Two Ways*, 148–164 = *Une chapître d'éthique judéo-chrétienne: les deux voies*, in: RSR 60 (1972) 109–128; ders., *Baptism According to the Didache*, 212–223 = *Le baptême selon la Didaché*, in: *Mélanges Liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte O.S.B.*, Louvain 1972, 499–509.

Der Zusammenhang von Lehren und Taufen ferner in Mt 28,19f. (wobei hier die Lehre interessanterweise – wie in Ps.-Clem., recogn. 7,38; Didasc. 16 der Taufe *nachgestellt* ist!); Iust., 1 apol. 61,2; Tert., bapt. 18,5. Die Unterweisung der Katechumenen wird offenbar auch in 2 Clem. 17,1 erwähnt. Vgl. auch unten Anm. 39.

¹³ Vgl. Did. 7,4; Iust., 1 apol. 61,2; Ps.-Hipp., trad. apost. 20 [siehe unten im Text]; Clem. Al., exc. Thdt. 83f.; Ps.-Clem., recogn. 7,34. 36. 37; 10,67; hom. 3,73,1. In der *Didache* und bei Justin ist das Fasten ein Bußfasten, an dem sich der Täufer und die Gemeinde beteiligen (vgl. auch can. Hipp. 19,16 [Coquin 385 = 117]; Ps.-Clem., recogn. 7,37). Zur Praxis des Tauffastens vgl. außer den Angaben in Anm. 6 die allgemeine Literatur zum Fasten, unten in Anm. 160.

Woher der Brauch, Neubekehrte zu taufen, stammt, ist unbekannt. Jesus hat selbst nicht getauft,¹⁴ ist jedoch durch Johannes den Täufer getauft worden. Es ist jedoch keineswegs sicher, ob die christliche Taufe deshalb von der Johannestaufe abzuleiten ist, auch wenn dies in der neueren Forschung immer wieder behauptet wird.¹⁵ Dafür spricht, dass auch die Johannestaufe ein einmaliger Akt war, eine Umkehrtaufe zur Vergebung der Sünden, die durch Untertauchung in fließendem Wasser vollzogen wurde. Wie bei der christlichen Taufe bedurfte es auch hier – im Gegensatz zu anderen jüdischen Reinigungsriten, die man alleine durchführen konnte – eines Täufers, der die Taufe vollzog. Dafür spricht auch, dass offenbar einige Jünger Jesu aus der Anhängerschaft des Johannes kamen (vgl. Joh 1,35 ff.) und Jesus selbst durch Johannes getauft wurde. Aber man sollte die *Unterschiede* zwischen beiden Riten auch nicht vorschnell nivellieren: Jesus selbst hat nicht getauft und auch seine Jünger, so weit wir dies erkennen können, nicht entsprechend beauftragt. Der sog. Taufbefehl in Mt 28,19 ist sicher sekundär. Und zwar hat er die Taufpraxis des Johannes möglicherweise auch wegen einer unterschiedlichen Akzentuierung seiner Predigt im Vergleich zu der des Täufers nicht übernommen.¹⁶ Wie dem auch sei: Der Taufbefehl Mt 28,19 spiegelt insofern urchristliche Praxis wider, als die christliche Taufe offenbar nahezu von Anfang an – im Unterschied zur Johannestaufe – von einer trinitarischen Taufformel bzw. von entsprechenden Fragen begleitet worden ist.¹⁷ Ferner: Die Urgemeinde hat sich offenbar von der Johannestaufe ausdrücklich abgegrenzt. Entscheidendes Unterscheidungsmerkmal war nach frühchristlichem Bewusstsein die Geistverleihung, die an die Taufspendung geknüpft war.¹⁸ Und schließlich: Die christliche Taufe war offenbar von Anfang an viel stärker Initiationsritus als die Johannestaufe. Letztere „ist einmalig, weil sie die Umkehr angesichts des unmittelbar bevorstehenden Gerichtes manifestiert und gewährt Sündenvergebung im Blick auf das vor der Tür stehende Ende.“¹⁹ Man wird also im Hinblick auf die Ableitung der christlichen Taufe bedauernd ein *non liquet* konstatieren müssen, auch wenn manches dafür spricht, dass die frühen Christen sich bei der Ausgestaltung des Ritus *auch* durch die Praxis des Täufers inspirieren ließen.

¹⁴ Vgl. aber Joh 3,22.26; 4,1, korrigiert in 4,2.

¹⁵ So etwa nachdrücklich Barth (s. Anm. 6) 37–43; Neunheuser (s. Anm. 6) 12–17; Benoît – Munier (s. Anm. 6) XI–XIV; Marksches, Zwischen den Welten 80 f. Vorsichtig Kleinheyer (s. Anm. 6) 27 f. Skeptisch Kretschmar (s. Anm. 6) 14–16.

¹⁶ Vgl. Kleinheyer (s. Anm. 6) 27, der auf die Differenz zwischen Mk 1,4 (Predigt und Taufe des Johannes) und Mk 1,14 f. (Predigt Jesu) verweist.

¹⁷ Vgl. auch Did. 7,1.3; Iust., 1 apol. 61,3; dazu Hans Freiherr von Campenhausen, Taufen auf den Namen Jesu?, in: VigChr 25 (1971) 1–16; auch in: ders., Urchristliches und Altkirchliches. Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1979, 197–216; Kinzig (s. Anm. 11) 95.

¹⁸ Vgl. Apg 1,5; 11,16; 18,25; 19,1–7; vgl. auch Mk 1,8parr; Joh 1,31–33.

¹⁹ Kretschmar (s. Anm. 6) 14 f.

Unbestritten ist jedenfalls: Es gibt keine ununterbrochene historische Kontinuität zwischen Johannestaufe und christlicher Taufe. Wenn dies so ist: Warum haben dann die Christen den Brauch der Taufe überhaupt (wieder) eingeführt? War dies ein bewusster Akt, um die Beschneidung zu ersetzen? Wir wissen es nicht; es ist allerdings wenig wahrscheinlich. Die wenigen Zeugnisse, über die wir verfügen, legen den Schluss nahe, dass Beschneidung und Taufe für einige Zeit nebeneinander existierten, bevor die Beschneidung aufgegeben wurde. Wir müssen daher erklären, warum diese Riten überhaupt nebeneinander existierten. Soweit wir sehen, gibt es hierzu bislang keine wirklich befriedigenden Erklärungsvorschläge. Die Anfänge der christlichen Taufe liegen also, kurz gesagt, im dunkeln.

Ein Religionsethnologe könnte nun darauf hinweisen, dass man die Taufe religionsgeschichtlich als Initiationsritus zu beurteilen hat, wie es sie in vielen Religionen, aber auch als Voraussetzung zur Vollmitgliedschaft in Stammesgemeinschaften gibt.²⁰ Tatsächlich spricht man neuerdings vor allem in der katholischen Liturgiewissenschaft im Zusammenhang der Taufe ebenfalls gerne von „Initiation“.²¹ Nun wurde bereits betont, dass die christliche Taufe durchaus *auch* Initiationsritus gewesen ist. Gleichwohl ist angesichts ihrer Bedeutungsvielfalt davor zu warnen, sie vorschnell auf diese anthropologische bzw. religionsgeschichtliche Funktion festzulegen. Im vierten Jahrhundert wurde es nämlich durchaus üblich, die Taufe so lange wie möglich *aufzuschieben*, oft buchstäblich bis zur letzten Minute. Berühmtestes Beispiel ist bekanntlich Kaiser Konstantin, der sich erst auf dem Totenbett taufen ließ.²² Hier empfand man den vom Taufakt geforderten Glaubensernst so stark, befürchtete man so sehr die Gefahr einer postbaptismalen Verfehlung, dass man sich lieber erst dann der Taufe unterzog, wenn man das Ende nahen fühlte.²³

²⁰ Vgl. z. B. *Mircea Eliade – Walter O. Kaelber – Bruce Lincoln*, Art. „Initiation“, in: *EncRel(E)* 7 (1987) 224–238; *Peter Gerlitz*, Art. „Initiation/Initiationsriten“, in: *TRE* 16 (1987) 156–162; *Elisabeth Grohs*, Art. „Initiation“, in: *HRWG* 3 (1993) 238–249; *Horst Bürkle*, Art. „Initiation, Initiationsriten, I. Religionsgeschichtlich“, in: *LThK*³ 5 (1996) 496 f.

²¹ Vgl. dazu *Balthasar Fischer*, Art. „Initiation, III. Liturgisch“, in: *LThK*³ 5 (1996) 497.

²² *Eus.*, v. Const. 4,61 f. Vgl. dazu *Franz Joseph Dölger*, *Die Taufe Konstantins und ihre Probleme*, in: *ders.* (Hg.), *Konstantin der Große und seine Zeit. Gesammelte Studien. Festgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913 für Anton de Waal (RQ.S 19)*, Freiburg 1913, 377–447.

²³ Der Taufaufschub wird sogar empfohlen von Tert., *bapt.* 18,4. Zur Praxis des Taufaufschubs vgl. z. B. *Dölger* (s. Anm. 22) 429–437; *J.-C. Didier*, *Le pédobaptisme au IV^e siècle. Documents nouveaux*, in: *MSR* 6 (1949) 233–246, 233–235; *Joachim Jeremias*, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Gütersloh 1958, 102–114; *Eduard Nagel*, *Kindertaufe und Taufaufschub. Die Praxis vom 3.–5. Jahrhundert in Nordafrika und ihre theologische Einordnung bei Tertullian, Cyprian und Augustinus (EHS.T 144)*, Frankfurt/M. 1980, bes. 55–76, 111–118; *Kleinheyer* (s. Anm. 6) 64 f.

Obgleich wir demnach sehr wenig über die Ursprünge der christlichen Taufe wissen, scheint der Aspekt ritueller Reinigung bzw. der Vergebung der Sünden (vgl. Apg 2,38) und der Empfang von Gottes Geist zu den zentralen kultischen Vollzügen dieser Feier gehört zu haben. Paulus, der erste getaufte Christ, von dem wir sicher wissen, sah in dem Eintauchen des Täuflings in Wasser eine Art der Wiederholung von Christi Tod und Auferstehung und somit eine Vorwegnahme der Auferstehung aller Gläubigen (Röm 6,1 ff.). Gleichzeitig wurden die Christen durch den Vollzug der Taufe in den Leib Christi aufgenommen (1 Kor 12,13). Gleichwohl sind dies lediglich flüchtige Einblicke in einen Prozess, der weitaus vielfältiger und komplexer gewesen sein muss. Nichtsdestoweniger war es ein Prozess, der sich mit überraschender Geschwindigkeit vollzog. Es gibt aus den ersten anderthalb Jahrhunderten kaum Hinweise darauf, dass die Praxis der Taufe als solche umstritten gewesen wäre.²⁴ Konvertiten, die in die christliche Gemeinschaft aufgenommen werden wollten, mussten getauft werden.

2. Entfaltung des Katechumenats und der Taufe

Gegen Ende des 2. Jh. war die christliche Initiation ein Prozess in drei Schritten. Der erste wurde *conversio* (griech. *epistrophé* – die Terminologie ist hier aber weniger festgelegt) genannt.²⁵ Bekanntlich bedeutet *conver-*

²⁴ Vgl. aber *Max-Alain Chevallier*, *L'apologie du baptême d'eau à la fin du premier siècle: Introduction secondaire de l'étiologie dans les récits du baptême de Jésus*, in: NTS 32 (1986) 528–543.

Aus etwas späterer Zeit sind uns Hinweise auf alternative Taufpraktiken erhalten; vgl. dazu etwa Tert., *bapt.* 1,2 f., der sich gegen eine ungenannte Frau aus der *Caina haeresis* (Kainiten? – so *R. F. Refoulé* – *M. Drouzy*, *Tertullien – Traité du baptême* [SC 35], Paris 1952, 10 f.; vgl. zu dieser Gruppe auch *Josef Frickel*, *Art. „Kainiten“*, in: LThK³ 5 [1996] 1127 – ; Anhänger einer sonst unbekanntenen „Sekte des Kajus“? – so *Jensen* [s. Anm. 10] 371 –) wendet, die offenbar die Notwendigkeit der Wassertaufe bestritt. In gnostischen Kreisen gab es durchaus kultfeindliche Tendenzen, die auch die Ablehnung der Wassertaufe einschlossen; vgl. z. B. *Iren.*, *haer.* 1,21,3 f. Dazu etwa *Kurt Rudolph*, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion* (UTB 1577), Göttingen³ 1994, 237 f.; *Jensen* (s. Anm. 10) 371–373. Zu alternativen Taufriten und Waschungen bei den Gnostikern vgl. *Rudolph* 245 f., 387 f.

²⁵ Vgl. dazu die Literatur unter Anm. 6. Ferner *William H. C. Frend* – *Michael Wolter*, *Art. „Bekehrung, I. Alte Kirche und Mittelalter“*, in: TRE 5 (1980) 440–457 (dort die ältere Lit., bes. *Arthur D. Nock*, *Conversion*, Oxford 1933 und *G. Bardy*, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1949); *MacMullen*, *Christianizing*, bes. 25–42; *Elisabeth Fink-Dendorfer*, *Conversio. Motive und Motivierung zur Bekehrung in der Alten Kirche* (RSTh 33), Frankfurt/M. 1986; *Lane Fox*, bes. 265–335; *P[aolo] Siniscalco*, *Art. „Conversion – Converts“*, in: *Encyclopedia of the Early Church* 1 (1992) 199; *Domingo Ramos-Lissón*, *La conversion personnelle dans la littérature des martyrs dans l'antiquité chrétienne (I–III siècles)*, in: *StPatr* 29 (1997) 101–108; *Markschies*, *Zwischen den Welten* 53–69; *Alan Kreider*, *Art. „Conversion“*, in: *Encyclopedia of Early Christianity*² 1 (1997) 288 f.; *Wolfgang Reinbold*, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum* (FRLANT 188), Göttingen 2000.

sio „Umkehr“. Es handelte sich dabei nach altchristlicher Auffassung um einen Prozess, bei welchem sich der Konvertit von der „Welt“ abwandte und zu „glauben“ begann. Über diese allgemeine Charakterisierung hinaus können wir nur wenig darüber sagen, wie Heiden ihre Konversion erlebt haben. War es für sie primär ein intellektueller Akt oder eher eine emotionale Veränderung? War Bekehrung (wie später im Pietismus) ein plötzliches Widerfahrnis, oder vollzog sie sich stufenweise? Die wenigen autobiographischen Berichte von Konversionen, die wir aus der Antike besitzen, etwa die von Justin²⁶, Cyprian²⁷ und Augustin²⁸, sind keine wirklichen Selbstbeschreibungen in dem Sinne, dass sie primär beabsichtigen, einen psychologischen Prozess darzustellen, sondern dienen vielmehr apologetischen und/oder paränetischen Zwecken und folgen den Regeln und Mustern der antiken Rhetorik. Sie scheinen darauf hinzuweisen, dass – mindestens unter Intellektuellen – die Zuwendung zum Christentum häufig das Ergebnis einer langen Bemühung um philosophische Erkenntnis gewesen ist.²⁹ Aber man wird dies nicht verallgemeinern dürfen: Die genaue Art und Weise der Konversion hing vermutlich größtenteils von der psychologischen und intellektuellen Konstitution des einzelnen Konvertiten ab. Die christliche Standhaftigkeit angesichts des Martyriums hat Heiden beeindruckt; allerdings waren solche Spektakel relativ selten.³⁰ Auch als wunderbar erlebte Ereignisse und darunter vor allem Dämonenbeschwörungen dürften einen wichtigen Anstoß gebildet haben, sich taufen zu lassen.³¹ Im vierten und fünften Jahrhundert spielten zudem äußere Motive wie finanzielle und soziale Vorteile, die jemand, indem er Christ wurde, zu erlangen hoffte, sowie umgekehrt juristische Nachteile und Repressionen, denen Nichtchristen zunehmend ausgesetzt waren, eine große Rolle.

Von den Konvertiten wurde ein bestimmtes Verhalten erwartet, das die Ernsthaftigkeit ihrer Bekehrung bezeugen sollte. Diese Erwartung wurde von Paulus dahingehend formuliert, dass man „Unzucht, Unsittlichkeit, ausschweifendes Leben, Götzendienst, Zauberei, Feindschaften, Streit,

²⁶ Dial. 1–9.

²⁷ Donat., bes. Kap. 3 f.

²⁸ Conf..

²⁹ Vgl. *Markschies*, *Zwischen den Welten* 56–62.

³⁰ Vgl. z. B. Galen bei *R. Walzer*, *Galen on Jews and Christians* (Oxford Classical and Philosophical Monographs), Oxford – London 1949, 65; Tert, apol. 50,15; M. Perp. 17,3; Orig., Cels. 3,8 usw. Die Martyriumsbereitschaft rief aber gerade bei gebildeten Heiden auch Verachtung hervor: Epict., diss. 4,7,6; M. Aur. 11,3; Celsus bei Orig., Cels. 8,54; Iul., ep. 89B Bidez-Cumont = 48 Weis. Dazu auch *MacMullen* 29 f.; *Lane Fox* 315; *Michael Slusser*, Art. „Martyrium, III/1. Neues Testament/Alte Kirche“, in: TRE 22 (1992) 207–212, 209.

³¹ Vgl. Orig., hom. in 1 Reg 1,10 sowie *Otto Böcher*, Art. „Exorzismus“, in: TRE 10 (1982) 747–750, 750.

Eifersucht, Jähzorn, Eigennutz, Spaltungen, Parteiungen, Neid und Missgunst, Trink- und Essgelage und ähnliches mehr“ vermeiden und statt dessen „Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung“ üben sollte (Gal 5,19–23). Kurz gesagt, Konvertiten sollten (1) ihr Sexualleben kontrollieren und (2) in Bezug auf Essen und Trinken maßhalten, (3) sozialen Zusammenhalt und soziale Gerechtigkeit durch die Gabe von Almosen fördern und (4) schließlich alle Handlungen und Riten, die mit ihren früheren Göttern und Anschauungen verbunden waren, vermeiden. Diese vier Gruppen von ethischen Normen stellten den christlichen Konsens in Bezug auf das Verhalten nach der Bekehrung dar. Selbstverständlich erfüllten nicht alle Christen diese Erwartungen. Überdies war man sich nicht wirklich einig darüber, was zum Beispiel sexuelle Selbstbeherrschung genau bedeutete, obgleich man doch zum mindesten darin übereinstimmte, dass eheliche Treue dazugehörte. Einige Gruppen wie die Markioniten und syrische Vertreter einer strengen christlichen Askese auch für „Normalchristen“ (die sog. Enkratiten) gingen jedoch noch erheblich weiter und verbanden mit der Taufe die Forderung nach Ehelosigkeit bzw. nach sexueller Enthaltbarkeit in bereits geschlossenen Ehen – eine Forderung, die in der Praxis allerdings selten streng durchgeführt worden zu sein scheint.³² Ähnliche Unklarheiten finden sich auch auf den anderen eben genannten Feldern der praktischen Ethik. Die Forderung nach Mäßigung in Essen und Trinken konnte sehr unterschiedlich ausgelegt werden: Die meisten Christen scheinen darunter – wie Paulus – am ehesten eine Vermeidung von (allzu offensichtlicher) Völlerei und Trunksucht verstanden zu haben.³³ Für die Markioniten bedeutete jedoch die Aufnahme in ihre Gemeinschaft, dass sie fortan vegetarisch zu leben hatten und auch keinen Wein mehr genießen durften.³⁴ Bekehrung meinte somit, dass jemand von der „Welt“ in einen Bereich von Normen und Anweisungen überwechselte, die in vieler Hinsicht ziemlich unklar und offen für widersprüchliche Deutungen waren. Dennoch waren die Grenzen dieses ethischen Regelsystems *insgesamt* recht deutlich definiert. Anders ausgedrückt war es leichter anzugeben, was einem *nicht* erlaubt war zu tun, als das, was man tun sollte. (Beläufig sei erwähnt, dass eines die-

³² Zu Markion vgl. *Adolf von Harnack*, Marcion 14., 277* f. Zu den Enkratiten vgl. *A[lbrecht] Oepke*, Art. „Ehe I (Institution)“, in: RAC 4 (1959) 650–666, 659 f.; *Henry Chadwick*, Art. „Enkrateia“, in: RAC 5 (1962) 343–365, 352–354; *F[ranco] Bolgiani*, Art. „Enkratites“, in: *Encyclopedia of the Early Church* 1 (1992) 271 f.; *Stefan Heid*, Art. „Enkratiten“, in: LThK³ 3 (1995) 675 f.; *Hendrik F. Stander*, Art. „Enkratites“, in: *Encyclopedia of Early Christianity*² 1 (1997) 370 f. Vgl. ferner die Literatur unten in Anm. 230.

³³ Vgl. z. B. auch Röm 13,13; 1 Petr 4,3; 1 Clem. 30,1; Clem. Al., paed. 2,1 f. Vgl. dazu auch *Veronika Grimm*, *From Feasting to Fasting, the Evolution of a Sin. Attitudes to Food in Late Antiquity*, London – New York 1996.

³⁴ Vgl. *Harnack* (s. Anm. 32) 149 f.

ser Gebiete, wo überhaupt keine Einigkeit herrschte, die christliche Haltung gegenüber dem Staat war,³⁵ obgleich relativ wenige Christen die Kollaboration in Untergrundaktivitäten gegenüber dem Staat als legitim betrachtet zu haben scheinen. Andererseits fühlten sich die Christen in den ersten drei Jahrhunderten irgendwie unwohl, was die unbegrenzte Teilnahme an der Führung der Staatsgeschäfte betraf – ein Punkt, auf den noch zurückzukommen sein wird.)

Die zweite und dritte Stufe waren sehr viel klarer definiert, weil beide sehr bald institutionalisiert wurden. Sobald der Konvertit in die christliche Gemeinschaft einzutreten suchte, wurde er zuerst Katechumene und erhielt Unterricht über die zentralen christlichen Anschauungen und Lehrsätze. Schließlich unterzog er sich der Taufe, die das Entréebillet in die christliche Gemeinschaft darstellte und die sich seit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts jedem Bürger des Römischen Reiches aufgrund der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion auch aus rechtlichen Gründen nahelegte.³⁶ Immerhin scheint es – trotz zahlreicher Schikanen und Repressionen und eines wiederholt ausgesprochenen Kultverbots – staatlicherseits angeordnete *Zwangsbekehrungen* bis zum Ausgang der Spätantike im Römischen Reich nicht gegeben zu haben.³⁷ Hier haben die Kirche und v. a. ihr prominentester lateinischer Theologe Augustin in seiner Auseinandersetzung mit den (allerdings christlichen!) Donatisten eine unrühmliche Vorreiterrolle gespielt.³⁸

³⁵ Hinweis und weiterführende Literatur bei *Guyot – Klein*, bes. I 246–261 (Quellen), 434–455 (Kommentar); II 52–67 (Quellen), 269–280 (Kommentar); 154–167 (Quellen), 330–337 (Kommentar); *Wolfram Kinzig*, *Novitas Christiana* (s. Anm. 2) 441–483; *Hans Armin Gärtner*, Art. „Imperium Romanum“, in: RAC 17 (1996) 1142–1198, 1168–1175 und u. 397–402 den Beitrag von G. Schöllgen.

³⁶ So bestimmte v. a. das berühmte Edikt *Cunctos populos* Kaiser Theodosius' I. (Cod. Theod. 16,1,2) bekanntlich die (neu)nizänisch verstandene Trinitätslehre als katholisch und befahl allen Völkern des Reiches deren Befolgung. Die juristische Anwendung dieses Edikts hat langfristig zum Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion im Osten des Reiches beigetragen. Vgl. dazu v. a. *Karl Leo Noethlichs*, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des 4. Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden, Diss. Köln 1971, 129–132, 208–212; *ders.*, Art. „Heidenverfolgung“, in: RAC 13 (1986) 1149–1190, 1160–1163; *Hauschild* 148; *Karl Leo Noethlichs*, Kaisertum und Heidentum im 5. Jahrhundert, in: *J[an] van Oort – D[ietmar] Wyrwa* (Hg.), Heiden und Christen im 5. Jahrhundert, Löwen 1998, 1–31.

³⁷ Erste staatlicherseits (!) angeordnete Zwangstaufer sind m. W. erst in Byzanz unter Justinian (cod. Iust. 1,11,10, Datum unsicher) für Heiden und im Westen aus dem Westgotenreich unter König Sisibut (612–621) für Juden bezeugt. Vgl. zu ersterem *Noethlichs* (s. Anm. 36) 1184; zu letzterem *Karl Leo Noethlichs*, Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom, Darmstadt 1996, 26.

³⁸ Vgl. dazu *Peter Brown*, Augustinus von Hippo. Eine Biographie, Frankfurt/M. 21982, 203–212; *Noethlichs*, Heidenverfolgung (s. Anm. 37) 1187 f.; *Kurt Flasch*, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 21994, 164–172.

Das früheste Dokument, das eine detaillierte Beschreibung der beiden Stufen des Katechumenats³⁹ und der Taufe bietet, ist eine Kirchenordnung, die Hippolyt, dem Bischof von Rom, zugeschrieben wird, welcher am Anfang des dritten Jahrhunderts wirkte. Es sei jedoch bereits im voraus betont, dass auch dieses Dokument, die sogenannte *Apostolische Tradition*, mit einem gewissen Grad an Vorsicht benutzt werden muss, da es sich hierbei um einen rekonstruierten Text handelt, dessen genaues Alter und dessen Lokalisierung äußerst unsicher sind.⁴⁰ Auch wissen wir nicht, inwieweit die hier gebotenen Regelungen tatsächlich in die Praxis umgesetzt wurden. Was die Taufordnung anbetrifft, haben wir allerdings insofern eine gewisse externe Kontrolle, als andere Autoren des 2./3. Jahrhunderts, insbesondere Tertullian, einige Hinweise liefern, die im großen und ganzen die Praxis bestätigen, die in der *Apostolischen Tradition* beschrieben wird.

Was also berichtet die *Apostolische Tradition* über die christliche Initiation?⁴¹ Christ zu werden, erforderte mehr als einen unerschütterlichen

Eine erste *kirchlicherseits* organisierte Zwangsbekehrung von Heiden wurde im Jahre 402 von dem Bischof Porphyrios von Gaza durchgeführt (zu ihm vgl. Karl-Heinz Uthemann, Art. „Porphyrios, Bischof von Gaza“, in: BBKL 7 (1994) 848–854). Sie war ideologisch vorbereitet durch Schriften wie *De errore profanarum religionum* des Firmicus Maternus (vgl. H[ermann] Holthaus, Art. „Firmicus Maternus“, in: Döpp – Geerlings 236). Vgl. zum Ganzen auch Karl Hoheisel, Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat „De errore profanarum religionum“ des Iulius Firmicus Maternus, Diss., Bonn 1972, bes. 343–404; *Noethlichs*, Heidenverfolgung (s. Anm. 37) 1187f.; Pier Franco Beatrice (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani* (Collana di studi religiosi), Bologna 1993.

Zur gegenläufigen Tendenz (Verurteilung der Zerstörung heidnischer Kulteinrichtungen und gewaltsamer Bekehrung) vgl. die Belege bei *Noethlichs*, Heidenverfolgung (s. Anm. 37) 1178.

³⁹ Zum Katechumenat vgl. die in Anm. 6 zitierte Literatur. Ferner vgl. Georg Kretschmar, Art. „Katechumenat/Katechumenen, I. Alte Kirche“, in: TRE 18 (1989) 1–5; Francesca Cocchini, Art. „Catechesis“, in: *Encyclopedia of the Early Church* 1 (1992) 150f.; Adalbert Hamman, Art. „Catechumen, Catechuminate“, in: ebd. 151f.; Everett Ferguson, Art. „Catechesis, Catechuminate“, in: *Encyclopedia of Early Christianity*² 1 (1997) 223–225.

⁴⁰ Vgl. zum Folgenden Christoph Marksches, Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum löslichen Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte, in: Kinzig – Marksches – Vincent (s. Anm. 11) 1–74.

⁴¹ Die *Traditio* liegt in mehreren Rekonstruktionen vor: Gregory Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr*, hg. von Henry Chadwick, London² 1992; Bernard Botte, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution* (LQF 39), Münster⁵ 1989; Schöllgen – Geerlings (s. Anm. 12). In der Kapitelzählung folgen wir Botte = Schöllgen – Geerlings. Für die Übersetzung greifen wir auf letztgenannte Ausgabe zurück.

Entschluss: Man brauchte Taufpaten, Bürgen, die einen zu den Lehrern begleiteten, die für den Katechumenat verantwortlich waren, und dort Zeugnis ablegten, wie es im Text heisst, ob man „fähig sei, das Wort zu hören“ (Kap. 15).⁴² Das bedeutet, dass der rechtliche, soziale und moralische Status der Person, die in den Katechumenat aufgenommen werden wollte, festgestellt werden musste, um zu erfahren, ob sie frei oder Sklave sei, ob ihr Lebenswandel den christlichen Standards entsprach und ob sie einer sozialen Gruppe angehörte, die von der Kirchenmitgliedschaft ausgeschlossen war. Sklavenstatus stand einer Aufnahme nicht im Wege. Die Kirche war allerdings darauf bedacht, in diesen heiklen Fragen soziale Konflikte zu vermeiden. Bevor ein Sklave Katechumene werden konnte, war es darum für ihn notwendig, die Erlaubnis seines Herrn einzuholen, wenn der Herr ein Christ war.⁴³ Zusätzlich fungierten in diesen Fällen die Herren als Bürgen, die den tadellosen Lebenswandel ihrer Sklaven bescheinigen mussten. Wenn der Herr jedoch ein Heide sei, so stellt der Text etwas kryptisch fest, solle der Bewerber gelehrt werden, „seinem Herrn zu gefallen, damit kein übles Gerede entstehe“ (Kap. 15). Diese Worte spielen deutlich auf neutestamentliche Stellen wie 1 Tim 6,1 und 1 Petrus 2,18–20 an. Man hat daraus geschlossen, dass in diesen Fällen die Erlaubnis des Herrn nicht erforderlich war, sondern der Bewerber dazu angehalten wurde, sich besonders darum zu bemühen, soziale Spannungen zu vermeiden, die aus seiner Bekehrung resultieren könnten. Es scheint uns jedoch wahrscheinlicher zu sein, dass in diesen Fällen Bewerber abgewiesen wurden und dass „seinem Herrn zu gefallen“ in Wirklichkeit bedeutete, davon abzulassen, ein Christ zu werden.

Überdies wurde in diesem Vorstellungsgespräch festgestellt, ob der Bewerber verheiratet oder ledig war. Falls ersteres, wurde er ermahnt, die eheliche Treue zu bewahren. Ein Umgang mit Konkubinen wurde nicht akzeptiert. Umgekehrt wurden Konkubinen, die Sklavinnen waren, als Katechumenen zugelassen, vorausgesetzt, sie sorgten gut für ihre Kinder und hatten lediglich mit ihrem Herrn Umgang. Wenn der Bewerber ledig war, wurde er angewiesen, entweder zu heiraten oder ledig zu bleiben. Schließlich galten Leute, die offensichtlich von Dämonen besessen waren, als ungeeignet, Katechumenen zu werden, und wurden nicht aufgenommen, bis sie gereinigt waren.

Die *Apostolische Tradition* bietet weiterhin eine ganze Liste von Berufen, für welche es Einschränkungen gab. Bordellwirte konnten sich nur be-

Ergänzend sei darauf hingewiesen, dass im Folgenden der Einfachheit halber von den Konvertiten bzw. Taufbewerbern immer in der männlichen Form gesprochen wird. Dieser Sprachgebrauch ist selbstverständlich inklusiv zu verstehen.

⁴² Vgl. zum Folgenden auch Tert., bap. 18,3; Orig., Cels. 3,51 (unsicher).

⁴³ Dürfen wir daraus schließen, dass es christliche Herren gab, die es nicht mochten, wenn ihre Sklaven ihre Schwestern und Brüder in Christus wurden?

werben, wenn sie vorher ihr Geschäft verkauft hatten. Alle Personen, die Tätigkeiten nachgingen, die mit dem heidnischen Kult in irgendeiner Verbindung standen, wie Bildhauer, Maler, Schauspieler, alle, die mit den paganen Spielen zu tun hatten (Wagenlenker, Wettkämpfer, Gladiatoren usw.), sowie selbstverständlich Priester und anderes Tempelpersonal, mussten grundsätzlich ihre Aktivitäten aufgeben. Bildhauer und Maler scheinen die Erlaubnis gehabt zu haben, ihr Gewerbe beizubehalten, solange sie keine Götzenbilder mehr herstellten. Auch ein Lehrer durfte seinen Beruf grundsätzlich nicht weiter ausüben, es sei denn er hatte „keinen anderen Beruf“, in welchem Fall ihm die pädagogische Tätigkeit weiterhin „gestattet“ war (Kap. 16). Ähnliche Beschränkungen galten für alle Berufe, die mit Zauberei verbunden waren, wie Magier, Sterndeuter, Wahrsager, Traumdeuter usw., aber auch Hersteller von Amuletten, sowie für Prostituierte, Strichjungen (oder allgemein Homosexuelle?, lat. *homo luxuriosus*) und Kastraten (die letzteren wahrscheinlich wegen ihrer Verbindung zum Kybelekult). Eine letzte Berufsgruppe betrifft die Mitwirkung in öffentlicher Verwaltung und Militär. Höhere Beamte mussten ihre Stellung aufgeben.⁴⁴ Bewerber, die Soldaten waren, durften nicht den Fahneneid ablegen, wohl deshalb, weil es sich dabei um einen kultischen Akt handelte. Überraschenderweise war es ihnen auch verboten, Menschen zu töten, auch nicht auf Befehl. Man hat dies als Verbot der Beteiligung an Exekutionen sehen wollen.⁴⁵ Doch stellt unser Text eindeutig fest, dass dieses Verbot sich auf das Töten im allgemeinen beziehe. Er bestimmt weiter, dass ein Katechumene, aber auch ein getaufter Christ, der Soldat werden wolle, auszuschließen sei, „weil er Gott missachtet“ habe (Kap. 16).

Nach ihrer Zulassung wurde von jedem Katechumenen verlangt, „das Wort zu hören“, d. h. den katechetischen Unterweisungen zu Beginn des Gottesdienstes beizuwohnen.⁴⁶ Diese Periode dauerte drei Jahre.⁴⁷ Sie konnte verkürzt werden, wenn der Katechumene gute Lernfortschritte machte und sich ordentlich aufführte. Das „Hören des Wortes“ scheint

⁴⁴ *Qui habet potestatem (exousia) gladii, vel magistratus (archon) civitatis (pólis) qui induitur purpura, vel cesset vel reiciatur* (Kap. 16).

⁴⁵ So *Dix* (s. Anm. 41) z. St.

⁴⁶ Vgl. zu den divergierenden Praktiken in diesem Punkt jetzt *Paul F. Bradshaw*, *The Gospel and the Catechumenate in the Third Century*, in: *JThS* 50 (1999), 143–152.

⁴⁷ Anders can. 11 der Synode von Elvira (306): fünf Jahre. Vgl. aber auch can. 4: drei Jahre für *flamines*; can. 42: innerhalb von zwei Jahren bei guter Lebensführung. Tertullian kennt offenbar keine feste Regelung; vgl. bap. 18,4. Hier fiel die Entscheidung in die Kompetenz des Bischofs (vgl. bap. 18,1). Zum Katechumenat in Karthago vgl. auch *Georg Schöllgen*, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians* (JAC.E 12), Münster, Westfalen 1984, 279 ff.

täglich stattgefunden zu haben.⁴⁸ Wir wissen nichts über den Inhalt dieser Unterweisungen⁴⁹ und wenig darüber, wer sie erteilt hat.⁵⁰ Außerdem werden die präzise Reihenfolge der Vorgänge und insbesondere die Beziehung der Katechumenen zur Gemeinde während des Gottesdienstes nicht recht deutlich. Es scheint allerdings, dass die Katechumenen entlassen wurden, bevor die Schriftlesung und der eucharistische Teil des Gottesdienstes begann.⁵¹ (Die Eucharistie hat offenbar nur sonntags stattgefunden.)⁵² Außerdem war es ihnen nicht erlaubt, mit den getauften Christen zu beten und den Friedenskuss zu geben, da er noch als nicht „heilig“ galt.

Um zur zweiten Stufe zugelassen zu werden und unter die Taufbewerber aufgenommen zu werden, mussten sich die Katechumenen einer weiteren Prüfung unterziehen, in welcher ihre Paten gefragt wurden, ob sie während des Katechumenats ein anständiges Leben geführt, die Witwen unterstützt, die Kranken besucht und generell gute Taten aller Art vollbracht hätten.⁵³ Nachdem sie diese Befragung erfolgreich durchlaufen hatten, war es den Täuflingen erlaubt, „das Evangelium zu hören“ (Kap. 20). Dies meint wahrscheinlich, dass man ihnen nun gestattete, bis nach den Bibellesungen im Gottesdienst zu bleiben, wohingegen sie vorher die Kirche nach den anfänglichen Unterweisungen verlassen mussten. Von nun an wurde der Täufling täglich exorzisiert, um ihn von allen bösen Geistern zu reinigen.⁵⁴ Einer der letzten Exorzismen vor dem Tag

⁴⁸ Vgl. Kap. 39.

⁴⁹ Umstritten ist, ob eine derartige Katechese in der *Demonstratio Apostolica* des Irenäus von Lyon vorliegt; vgl. dazu *Everett Ferguson, Irenaeus' Proof of the Apostolic Tradition and Early Catechetical Instruction*, in: *StPatr* 18/3 (1989) 119–140; *U[brich] Hamm*, Art. „Irenaeus von Lyon“, in: *Döpp – Geerlings* 311–315, 312 f.

⁵⁰ Vgl. *Schöllgen* (s. Anm. 47) 280 f. Die alexandrinische Schule diente höchstwahrscheinlich nicht der Unterweisung der Katechumenen; vgl. *Clemens Scholten*, Die alexandrinische Katechetenschule, in: *JAC* 38 (1995) 16–37.

⁵¹ Ähnlich auch *Didasc.* 10.

⁵² Anders aber in Kap. 26: Hier heißt es, die Katechumenen erhielten beim eucharistischen Mahl (oder der Agapefeier?) „exorzisiertes Brot“.

⁵³ Vgl. auch *Pont.*, v. *Cypr.* 6; *Ps.-Clem.*, *recogn.* 7,35.

Auch Origenes unterscheidet in einer (in ihrer Deutung allerdings umstrittenen) Passage (*Cels.* 3,51) mehrere Stufen der christlichen Initiation: Die erste Ordnung umfaßt die „Hörer“ (*akroatai*), zu der man nur durch eine Prüfung im Hinblick auf die Ernsthaftigkeit des Entschlusses zur Taufe zugelassen wird. Die zweite Ordnung besteht wie hier aus den Taufbewerbern im engeren Sinne, die nun in besonderer Weise im Hinblick auf ihre Lebensführung geprüft werden. Vgl. auch 3,59; ferner *hom. in Ies. Nav.* 9,2; *hom. in Ez* 6,5; *hom. in Num* 3,1,2; *hom. in Lev* 6,2; *hom. in Luc* 21,4; 22,6.

⁵⁴ Zum Exorzismus, v. a. im Zusammenhang der Taufe, vgl. neben der in Anm. 6 genannten Literatur noch *K[laus] Thraede*, Art. „Exorzismus“, in: *RAC* 7 (1969) 44–117, bes. 76–100; *Böcher* (s. Anm. 31) bes. 749 f.; *William Nagel*, Art. „Exorzismus, II. Liturgiegeschichtlich“, in: *TRE* 10 (1982) 750–756, 751 f.; *Martin Ott* u. a., Art. „Exorzismus“, in: *LThK*³ 3 (1995) 1125–1129.

der Taufe wurde vom Bischof durchgeführt, der jetzt das erste Mal bei diesem Verfahren erwähnt wird. Seine Aufgabe war es herauszufinden, ob der Täufling tatsächlich vollkommen gereinigt sei oder ob sich noch Dämonen in seinem Körper befänden. Wenn der Täufling für noch nicht hinreichend geläutert befunden wurde, wurde er zurückgestellt, „weil er das Wort nicht im Glauben gehört hat. Denn es ist unmöglich, dass ein fremder Dämon sich auf Dauer verbirgt“ (Kap. 20).

Der letzte Exorzismus fand am Samstag statt. Ihm ging am Donnerstag ein Bad der Täuflinge voraus. Dabei scheint es sich um ein normales häusliches Bad gehandelt zu haben, das nicht in einem liturgischen Rahmen vollzogen wurde. Menstruierende Frauen wurden gebeten, die Taufe zu einem anderen Zeitpunkt zu empfangen. Am Freitag hatten die Täuflinge zu fasten. Später fanden die Taufen weithin an Ostern statt,⁵⁵ und der fragliche Freitag war dann der Karfreitag. Doch legt sich aus den Angaben über menstruierende Frauen die Vermutung nahe, dass in der Gemeinschaft, für die die *Apostolische Tradition* geschrieben wurde, die Taufe wesentlich öfter als einmal im Jahr stattfand. Nachdem der Bischof die Täuflinge dem Exorzismus unterzogen hatte, hauchte er ihre Gesichter an und „versiegelte“ ihre Stirnen, Ohren und Nasen, wahrscheinlich mit dem Zeichen des Kreuzes.⁵⁶ Dann wurden sie aufgefordert, die ganze Nacht wachend zu verbringen, währenddessen sie wiederum mehrfach unterwiesen wurden.

Wenn wir auf diese Zeit der Taufvorbereitung zurückblicken, fällt auf, dass ein großer Nachdruck auf Exorzismus und Läuterung gelegt wird.⁵⁷ Die Lehrer und der Bischof mussten absolut sicher sein, dass keine bösen Geister in den Täuflingen verblieben und dass die Täuflinge rein genug waren, um die Taufe zu empfangen. Eine andere Kirchenordnung, die sogenannte *Lehre der Apostel*, welche nahezu zeitgleich mit der *Apostolischen Tradition* geschrieben wurde, beschreibt diese Notwendigkeit für Exorzismen folgendermaßen: „Der Gläubige ist voll des heiligen Geistes, und der Ungläubige (ist voll) des unreinen Geistes, und seine Natur nimmt keinen fremden Geist an. Wer also von dem unreinen Geiste sich getrennt und entfernt hat und von ihm weggegangen ist durch die Taufe, der ist des heiligen Geistes voll geworden; und wenn er gute Taten voll-

⁵⁵ Vgl. zum Ostertermin im einzelnen *Kretschmar* (s. Anm. 6) 137–140.268–271; *Paul F. Bradshaw*, „Dnem baptismo sollempniorem“: Initiation and Easter in Christian Antiquity, in: *E. Carr – S. Parenti – A.-A. Thiermeyer – E. Velkouska* (eds.), *ΕΥΑΓΓΕΛΙΑ*. Studies in Honor of Robert Taft (StAns 110/ALit 17), Rom 1993, 41–51.

⁵⁶ Zu dieser Sitte der *signatio frontis* vgl. neben der in Anm. 6 genannten Literatur *Kinzig* (s. Anm. 11) 105 f. mit umfangreicher Bibliographie.

⁵⁷ Die Stellung des Exorzismus im Rahmen der Taufvorbereitung war allerdings bis in das dritte Jahrhundert hinein nicht unumstritten. Vgl. dazu etwa *Thraede* (s. Anm. 54) 82 f.; *Nagel* (s. Anm. 54) 751.

bringt, so harrt der heilige Geist bei ihm aus, und er bleibt voll (von ihm), und der unreine Geist kann keinen Platz bei ihm finden.“⁵⁸

Reinigung war deswegen anscheinend *nicht* der dominierende Aspekt des Taufaktes selbst, da die Täuflinge bereits offiziell als sauber bezeichnet worden waren, *bevor* sie sich diesem Ritus unterzogen. Vielmehr waren die Täuflinge nun, wie es scheint, leere Gefäße, die mit dem Heiligen Geist gefüllt werden mussten. Doch ging es in der Taufe um mehr: Es wird gleich zu zeigen sein, dass sie auch Bestätigung des neuen Glaubens war und eine öffentliche Kundgabe, dass man ein neues Leben beginnen wollte. Es ist deswegen nicht überraschend, dass Metaphern wie „Wiedergeburt“, „Neuheit“, „Erleuchtung“ usw. bereits sehr früh mit der Taufe verbunden wurden.⁵⁹ Dementsprechend nannte man die Neugetauften auch schon sehr früh „Neuerleuchtete“ (*neofótistoi*).

3. Der Taufritus

Am Tag der Taufe mussten die Täuflinge sehr früh aufstehen und zum Ort der Taufe gehen, wo der Gottesdienst beim ersten Hahnenschrei begann. In der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts kamen Baptisterien in Gebrauch, während man zuvor hauptsächlich in Quellen und Flüssen getauft hatte.⁶⁰ Der Ort innerhalb dieser Taufkapellen, an dem die Handlung stattfand, war eine tiefes, häufig kreuzförmiges Loch im Boden, in das das Wasser durch ein Rohrsystem geleitet wurde. Wegen seiner äußeren Erscheinung bezeichnen Archäologen dieses Loch als „Taufgrab“. Die Ähnlichkeit mit einem Grab ist keineswegs zufällig, weil Taufe weithin als ein Prozess verstanden wurde, durch welchen der Täufling mit Christus starb.⁶¹ Die

⁵⁸ Didasc. 26; Übers. nach: *Hans Achelis – Johannes Flemming*, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts, 2: Die syrische Didaskalia, Leipzig 1904, 140,38–141,3.

⁵⁹ Vgl. zu der in Anm. 6 genannten Literatur noch *Adolf Harnack*, Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche (TU 42/3, 97–143), Leipzig 1918; *J. Ysebaert*, Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development (GCP 1), Nijmegen 1962; *Gerhart B. Ladner*, Art. „Erneuerung“, in: RAC 6 (1966) 240–275; *ders.*, The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers, Cambridge, Mass. ²1967 sowie *Kinzig* (s. Anm. 2) *passim* mit weiteren Literaturhinweisen.

⁶⁰ Das wohl älteste Beispiel eines Baptisteriums in der Hauskirche von Dura-Europos (ca. 230; die genaue Bestimmung des fraglichen Raumes ist allerdings nicht völlig gesichert). Zu den altchristlichen Baptisterien vgl. neben der oben Anm. 6 zitierten Literatur jetzt *Sebastian Ristow*, Frühchristliche Baptisterien (JAC.E 27), Münster, Westfalen 1998; zu Dura-Europos dort Nr. 617.

⁶¹ Vgl. dazu im einzelnen *Kinzig* (s. Anm. 11) 105–108. Zur altkirchlichen Tauftheologie vgl. neben *Neunheuser* (s. Anm. 6) auch *Hugh M. Riley*, Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan (SCA 17), Washington 1974.

Leitungsrohre waren notwendig, weil das Wasser klar und fließend sein musste. Der *Apostolischen Tradition* zufolge gab es nicht nur Erwachsenen-, sondern auch Kindertaufe. Falls der Text ursprünglich ist, wäre dies eine der ersten Textstellen, an der die Kindertaufe explizit erwähnt wird. Etwa um die gleiche Zeit wird sie auch von Tertullian erwähnt, der diesen Brauch jedoch ablehnte.⁶² Die Frage, ob die Kindertaufe vor Ende des zweiten Jahrhunderts praktiziert wurde, war in den fünfziger und sechziger Jahren Gegenstand einer berühmten und bisweilen äußerst polemisch geführten Kontroverse zwischen Kurt Aland und Joachim Jeremias, welche jedoch nicht zu eindeutigen Ergebnissen geführt hat.⁶³ Wir wissen es einfach nicht.⁶⁴

Die Taufe war eingebettet in eine reich ausgestaltete Liturgie. Zuerst wurde über dem Wasser ein Gebet gesprochen.⁶⁵ Außerdem wurde über etwas Öl gebetet. Es gab zwei Sorten von Öl: das „Öl des Exorzismus“ und das „Öl der Danksagung“. Nach der Vorbereitung von Wasser und Öl mussten alle Täuflinge ihre Kleider ausziehen; die Frauen wurden außerdem gebeten, ihr Haar zu lösen und ihren Schmuck abzulegen. Zuerst wurden die Kinder, dann die Männer und schließlich die Frauen getauft. Jeder Täufling musste offiziell dem Satan und all seinem Dienst und seinen Werken entsagen.⁶⁶ Anschließend wurde er durch den Presbyter mit dem Öl des Exorzismus gesalbt, begleitet von den Worten: „Mögen alle

⁶² Bapt. 18,2–6.

⁶³ Jeremias (s. Anm. 23); Kurt Aland, Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine Antwort an Joachim Jeremias (TEH N.F. 86), München 1961; Joachim Jeremias, Nochmals: Die Anfänge der Kindertaufe. Eine Replik auf Kurt Alands Schrift: „Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche“ (TEH N.F. 101), München 1962; Kurt Aland, Die Stellung der Kinder in den frühen christlichen Gemeinden – und ihre Taufe (TEH N.F. 138), München 1967; ders., Taufe und Kindertaufe. 40 Sätze zur Aussage des Neuen Testaments und dem historischen Befund, zur modernen Debatte darüber und den Folgerungen daraus für die kirchliche Praxis, Gütersloh 1971.

⁶⁴ Vgl. aus der neuesten Diskussion Kretschmar (s. Anm. 6) 81–86; Barth (s. Anm. 6) 137–146; Kleinheyer (s. Anm. 6) 33–35. Ferner J. C. Didier, Le baptême des enfants dans la tradition de l'église (MCS 7), Tournai 1959; Pier Angelo Gramaglia, Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli (Centro di Studi Ecumenici Giovanni XXIII), Brescia 1973; Nagel (s. Anm. 23) bes. 90–96.119–165; Henri Denis – Charles Paliard – Paul-Gilles Trebossen, Le baptême des petits enfants. Histoire, doctrine, pastorale (Collection „foi chrétienne“), Paris 1980; David F. Wright, The Origins of Infant Baptism – Child Believer's Baptism?, in: SJTh 40 (1987) 1–23; Dorothea Sattler, Art. „Kindertaufe“, in: LThK³ 5 (1996) 1448 f. (mit weiterer Literatur).

⁶⁵ Vgl. auch Tert., bapt. 4,4; Cypr., ep. 70,1,3.

⁶⁶ Vgl. dazu Tert., spect. 4,1; cor. 3,2. Ferner v. a. Hans Kirsten, Die Taufabsage. Eine Untersuchung zu Gestalt und Geschichte der Taufe nach den altkirchlichen Tauf liturgien, Berlin 1960.

bösen Geister von dir weichen“ (Kap. 21). Dann stieg der Täufling in das Wasser und empfing die Taufe.⁶⁷ Vor jedem der insgesamt drei Untertauchungen fragte der Täufer den Täufling, ob er an Gott den Vater, seinen Sohn Jesus Christus und den Heiligen Geist glaube. In der *Traditio* ersetzen diese Fragen, deren genauer Wortlaut unsicher ist, offenbar die Taufformel.⁶⁸ Der neugetaufte Christ wurde sodann erneut gesalbt, dieses Mal mit dem Öl der Danksagung. Während der Presbyter diesen Ritus vollzog, sollte er folgendes sagen: „Ich salbe dich mit heiligem Öl im Namen Jesu Christi“ (Kap. 21).⁶⁹ Seltsamerweise erwähnt der Presbyter überhaupt nicht die Danksagung. Zudem ist bemerkenswert, dass die Formel der Salbung nicht trinitarisch gehalten ist, sondern nur Jesus Christus erwähnt und so den im Neuen Testament zitierten *Taufformeln* ähnelt (vgl. Apg 2,38; 8,16; 10,48; 19,5; Gal 3,27; Röm 6,3 usw.), wo umgekehrt der Ritus der Salbung anscheinend noch unbekannt ist (vgl. aber 2 Kor 1,21; 1 Joh 2,20). Die Neugetauften durften sich dann abtrocknen und anziehen. Erst dann begab sich die ganze Gesellschaft in die Kirche. Dort legte der Bischof ihnen die Hände auf und bat Gott in einem Gebet, ihnen seinen Heiligen Geist zu senden.⁷⁰ Die Taufe mit dem Heiligen Geist war ein wesentlicher Bestandteil der Zeremonie, war aber nicht mit der Wassertaufe identisch. In der Apostelgeschichte ist davon die Rede, dass Menschen mit Wasser getauft worden waren, aber noch nicht den Heiligen Geist empfangen hatten (vgl. Apg 8,15–17; 19,2–6; der umgekehrte Fall in 10,44–48). Danach waren nur die Apostel in der Lage, den Heiligen Geist zu vermitteln. In der *Traditio* wurde dieser Akt durch den Bischof vollzogen, nicht durch die Presbyter (denen jedoch erlaubt war zu taufen⁷¹). Dann salbte der Bischof die Neugetauften erneut mit dem Öl der Danksagung, wobei er sagte: „Ich salbe dich mit heiligem Öl in Gott dem allmächtigen Vater, in Christus Jesus und im Heiligen Geist“ (Kap. 22). Diese Salbung scheint die vorhergehende zu verdoppeln. Wir finden demnach in der *Traditio* nicht weniger als drei Salbungen. Dies ist sehr ungewöhnlich, da der Täufling sonst nur einmal gesalbt wurde, entweder vor der Taufe (wie in Syrien⁷²) oder nach der

⁶⁷ Vgl. auch Tert., bapt. 6,1 f.; adv. Marc. 1,14,3 (Taufe der Markioniten); resurr. 8,3; cor. 3,3; adv. Prax. 26,9.

⁶⁸ Vgl. dazu im einzelnen *Kinzig* (s. Anm. 11) passim mit zahlreichen Quellenangaben.

⁶⁹ Vgl. auch Tert., bapt. 7,1; adv. Marc. 1,14,3; resurr. 8,3; Cypr., ep. 70,2,2.

⁷⁰ Vgl. auch Tert., bapt. 8,1; resurr. 8,3; Cypr., ep. 73,9,2 u. ö.

⁷¹ Tertullian gesteht dieses Recht im Prinzip auch (männlichen!) Laien zu (vgl. bapt. 17,2), bezeugt durch seine Polemik gegen taufende Lehrerinnen (ebenda 17,4 f.; vgl. virg. vel. 9,1) aber auch, dass es solche in Karthago offenbar gegeben hat. Vgl. auch oben Anm. 10, 24. In der syrischen *Didaskalie* wird in erster Linie dem Bischof, dann aber auch den Presbytern und Diakonen das Recht zur Taufe zugestanden; vgl. Kap. 9; 16.

⁷² Vgl. z. B. *Didasc.* 16.

Taufe (wie im Westen). Dann wurden die Täuflinge wiederum auf der Stirn „versiegelt“.⁷³

Mit dieser Geste war die Taufe abgeschlossen, und der Bischof hieß die Neugetauften Christen in der Kirche mit einem Kuss und den Worten: „Der Herr sei mit dir“ willkommen, worauf die Neugetauften antworteten: „Und mit deinem Geist“ (Kap. 21). Nun war es den neuen Mitgliedern der Kirche erlaubt, mit der Gemeinde zu beten⁷⁴ und den Friedenskuss zu geben. Es folgte die Taufeucharistie.⁷⁵

Diese Zeremonien wurden hier relativ detailliert geschildert, um einen Eindruck von den Problemen zu geben, mit denen sich der Historiker konfrontiert sieht, wenn er sich mit liturgischen Texten wie der *Apostolischen Tradition* beschäftigt. Während heute neue Rituale oft durch die Veröffentlichung gesonderter Kommentare, die die Einführung oder Abschaffung eines Ritus erklären, begleitet werden, gab es in der Antike in den meisten Fällen keine erläuternden Bemerkungen. Und wenn es sie gab (wie in erhaltenen Taufkatechesen), vereinfachten sie notwendig und betonten nur einen Aspekt der Taufe, der sich aus der Theologie oder der Argumentation des jeweiligen Autors ergab. Riten sind jedoch niemals eindeutig. Die Verschiedenheit unserer modernen Interpretationen spiegelt die Vielfalt der Bedeutungen wider, welche auch die Teilnehmer an einem Gottesdienst jener Zeit der Zeremonie beimaßen.

Gleichwohl können wir bestimmte Dinge mit einer gewissen Sicherheit sagen: Was die christliche Initiation von Anfang an charakterisierte, war eine Kombination von verschiedenen Elementen: Sie war erstens ein ritueller Akt, dem eine Zeit des Studierens und Lernens voranging. Sie war zweitens der Übergang des Täuflings vom Reich des Satans ins Reich Christi. Sie war drittens ein Akt der Reinigung und Vergebung der Sünden und eine öffentliche Kundgebung des eigenen Entschlusses, ein neues Leben zu beginnen. Schließlich war es ein Akt der Aufnahme in die Kirche einschließlich aller damit verbundenen Privilegien und Pflichten. In späterer Zeit, nachdem die Kirche nach der Konstantinischen Wende akzeptiert und sogar privilegiert worden war und die Zahl der Konvertiten über alle Maße stieg, setzte eine gegenläufige Entwicklung ein: Einerseits finden wir die bereits oben angesprochene Tendenz, die Taufe wegen ihrer hohen persönlichen Bedeutung aufzuschieben.⁷⁶ Andererseits wird von den Kirchenvätern häufig beklagt, die Taufbewerber nähmen diesen Akt nicht ernst genug. Die Zahl der „Halbchristen“ oder nominellen Christen nahm rapide zu.⁷⁷ Da die moralischen Standards

⁷³ Vgl. auch Tert., praescr. 40,4; resurr. 8,3; Cypr., ep. 73,9,2.

⁷⁴ Vgl. auch Tert., bap. 20,5.

⁷⁵ Vgl. auch Tert., adv. Marc. 1,14,3; cor. 3,3; resurr. 8,3.

⁷⁶ Vgl. o. 338.

⁷⁷ Augustin hat sich bekanntlich mit diesem Problem häufig auseinandersetzen müssen und gibt in seiner Schrift *Vom Unterrichts der Neulinge* (*De catechizandis*

entsprechend zurückgingen, wurde das Institut der Buße sehr viel wichtiger.⁷⁸ Hinzu kommt, dass sich die Kindertaufe über die Jahrhunderte im Christentum ausbreitete und heute die dominante, wenn auch nicht die einzige Form der Taufe in den großen Kirchen ist. Folglich verringerte sich die anfängliche Betonung von Studium und Lernen während des Katechumenats. Statt dessen wurden jetzt mindestens im Westen die Firmung/Konfirmation und die erste Teilnahme am Abendmahl, die, wie wir gesehen haben, ursprünglich direkt mit der Taufe verbunden waren, aufgeschoben. Konversion und Taufe waren nicht mehr miteinander verbunden.

Der christliche Unterricht über die Bedeutung der Taufe war nie gleichförmig, nicht einmal in den Anfängen. Und doch ist die Taufe als ein ritueller Akt, bei dem der Täufling dreimal mit Wasser begossen oder dreimal in Wasser untergetaucht wurde, begleitet von der trinitarischen Taufformel oder entsprechenden Fragen, über die Jahrhunderte gleich geblieben.

4. Das Problem der Ketzertaufe

Unklarheiten gab es allerdings über die Frage, was mit solchen Gläubigen zu geschehen habe, die von Schismatikern bzw. Ketzern getauft worden waren und nun um Aufnahme in die Großkirche nachsuchten. War deren Taufe als gültig anzusehen? Die unterschiedliche Beantwortung dieser Frage führte Mitte des dritten Jahrhunderts zum sogenannten Ketzertaufstreit.⁷⁹ Er ist nicht nur als Problem der Sakramentenlehre interessant. Vielmehr lässt sich an ihm auch erkennen, dass die kirchliche Hegemonie Roms im Westen um die Mitte des dritten Jahrhunderts noch

rudibus) Hinweise, wie man damit umgehen solle. Vgl. zu diesem Phänomen *Charles Guignebert*, *Les demi-chrétiens et leur place dans l'Église antique*, in: *RHR* 88 (1923) 65–102; *Nock* (s. Anm. 25) 156–163; *Bardy* (s. Anm. 25) 329–351; *Winfried Daut*, Die „halben Christen“ unter den Konvertiten und Gebildeten des 4. und 5. Jahrhunderts, in: *ZM* 55 (1971) 171–188; *Polymnia Athanassiadi-Fowden*, *Julian and Hellenism: An Intellectual Biography*, Oxford 1981, 28 f.; *MacMullen* (s. Anm. 25) 56 f. 144 f.; *Wolfram Kinzig*, „Trample Upon Me...“ The Sophists Asterius and Hecebolius: Turncoats in the Fourth Century A.D., in: *Lionel R. Wickham – Caroline P. Bammel* (eds.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to George Christopher Stead in Celebration of His Eightieth Birthday, 9th April 1993* (SVigChr 19), Leiden 1993, 92–111, bes. 94 f. Zu Augustins Schrift speziell *Rolf Zerfass*, Die Last des Taufgesprächs. Nach Augustins Büchlein „De catechizandis rudibus“, in: *Hansjörg auf der Maur – Bruno Kleinheyer* (Hg.), *Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung* (FS Balthasar Fischer), Zürich – Freiburg, Br. 1972, 219–232.

⁷⁸ S. dazu u. 357 ff.

⁷⁹ Vgl. zum Folgenden außer der in Anm. 6 genannten Literatur noch *Wolfgang A. Bienert*, *Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert* (PTS 21), Berlin – New York 1978, 185–187; *Wilhelm M. Gessel*, Art. „Ketzertaufstreit“, in: *LThK*³ 5 (1996) 1417 f. mit weiteren bibliographischen

keineswegs entschieden war. Wohl zu Beginn des Jahres 255 wurde an den Bischof von Karthago, Cyprian (Amtszeit 248/49–258), die Anfrage gerichtet, wie man mit einigen Novatianern, Anhängern des schismatischen römischen Bischofs Novatian, verfahren solle, die die Aufnahme in die *Catholica* begehrten. Damit entstand die Frage, ob eine durch Schismatiker wie die Novatianer vollzogene Taufe als gültig anzusehen sei.⁸⁰ Für Cyprian war die Sache klar: Nur die eine wahre Kirche konnte eine gültige Taufe spenden, denn nur sie besitzt den Heiligen Geist, und nur sie kann die Sünden vergeben. Außerhalb der Kirche vollzogene Taufen waren nichtig. Zur Kirche kommende Ketzer mussten daher getauft werden, selbst dann, wenn ihre erste Taufe den Regeln der *Catholica* entsprechend vollzogen worden war, da für Cyprian in diesem Fall keine echte Taufe vorlag. Das heißt, für Cyprian war nicht der regelgerechte Vollzug der Taufe an sich entscheidend; auch der Glaube derer, die das Sakrament spendeten und empfangen, spielte für ihn nur eine untergeordnete Rolle. Ausschlaggebend war für ihn die Zugehörigkeit des Amtsträgers zur *Catholica*.⁸¹

Dabei handelte es sich durchaus um keine Sondermeinung des karthagischen Bischofs, sondern um eine in der nordafrikanischen Kirche weit hin vertretene Position. Bereits Tertullian hatte vermutlich diese Auffassung vertreten.⁸² Unter dem Vorsitz des Agrippinus hatte ein Konzil von Bischöfen der Provinzen Afrika und Numidien sie ausdrücklich sanktioniert (um 220).⁸³ Auch im Osten hatte man sich bereits mit dem Problem beschäftigt: Dort hatte eine Synode im kleinasiatischen Ikonium (wohl nicht vor 230), an der Bischöfe aus Kappadozien, Galatien, Kilikien und weiteren Nachbarprovinzen teilgenommen hatten, entschieden, Montanisten könnten nur durch eine erneute Taufe in die Großkirche aufgenommen werden.⁸⁴ Ähnlich hatte sich eine Zusammenkunft in Synada wohl in derselben Angelegenheit geäußert.⁸⁵

Angaben. Zu Cyprian vgl. *Michael M. Sage*, Cyprian (PatMS 1), Cambridge, Ma. 1975, 295–335; *Maurice Bévenot*, Art. „Cyprian von Karthago“, in: TRE 8 (1981) 246–254; *Henneke Gülzow – Antonie Wlosok – Peter Lebrecht Schmidt*, in: *Klaus Sallmann* (Hg.), Die Literatur des Umbruchs. Von der römischen zur christlichen Literatur 117 bis 284 n.Chr. (Handbuch der lateinischen Literatur der Antike IV), München 1997, 532–575 (§ 478); *Volker Leppin*, Das Bischofsmartyrium als Stellvertretung bei Cyprian von Karthago, in: ZAC 4 (2000) 255–269 sowie den umfassenden Kommentar zu Cyprians Briefen von *Graeme W. Clarke*, The Letters of St. Cyprian of Carthage. Translated and annotated, 4 Bde. (ACW 43, 44, 46, 47), New York – Ramsey 1984–89.

⁸⁰ Die Novatianer selbst haben die Wiedertaufe praktiziert; vgl. Cypr., ep. 73,2, zum novatianischen Schisma s. u. 363 f.

⁸¹ Vgl. ep. 69. Vgl. auch unit. eccl. 11.

⁸² Vgl. bap. 15; pudic. 19,5.

⁸³ Vgl. Cypr., ep. 71,4,1; 73,3,1.

⁸⁴ Firmilian von Kaisareia (Kappadokien) in Cypr., ep. 75,7,5. 19,4.

⁸⁵ Vgl. Eus., h. e. VII 7,5.

Eigenartigerweise stieß Cyprian jedoch auf heftigen Widerspruch nicht nur in Afrika, sondern auch in Rom. Papst Stephan (254–257) begnügte sich bei den (schismatisch getauften) Christen, die um Zulassung zur Großkirche nachsuchten, mit einer einfachen Handauflegung und berief sich dafür auf die römische Tradition.⁸⁶ In der römischen *Catholica* vertrat man also offenbar die Auffassung, dass das Sakrament aus sich heraus kraft der triadischen Taufformel wirke, unbeschadet der Heiligkeit des Empfangenden und des Spenders und unbeschadet der Zugehörigkeit des Spenders zur Großkirche. Hierfür berief man sich u. a. auf Phil 1,18.⁸⁷ Man warf Cyprian vor, von der Tradition abzuweichen. Tatsächlich gab es für beide Praktiken Präzedenzfälle, wobei man im Westen eher Stephans, im griechischen Osten hingegen eher Cyprians Auffassung zuneigte. Offenbar hatte die Kirche, ähnlich wie in der Frage des Ostertermins, mit divergierenden Praktiken in dieser Frage lange Zeit zufriedenstellend gelebt. Erst in Nordafrika, wo auf relativ engem Raum zwei einander widersprechende Sitten gepflegt wurden⁸⁸ und man durch das Vordringen der Novatianer zu einem einheitlichen *modus vivendi* gezwungen wurde, wurde diese Divergenz zu einem Problem. Eine Anfrage von achtzehn numidischen Bischöfen führte dazu, dass das Problem im Jahre 255 auf der Tagesordnung einer karthagischen Synode stand. Die 32 versammelten Bischöfe der Africa Proconsularis unterstützten den Primas von Karthago in seiner Ablehnung der Ketzertaufe.⁸⁹ Nur die Taufe und Salbung der Kirche verleihe den Heiligen Geist. Cyprian präziserte seine Haltung anschließend noch dahingehend, dass Katholiken, die zu den Ketzern abgefallen waren und nun zur Großkirche zurückkehren wollten, bereits eine gültige Taufe empfangen hätten und nach einfacher Handauflegung wieder aufgenommen werden könnten.⁹⁰

Indessen blieb die Frage in Nordafrika strittig, da es offenbar vor allem in Mauretaniens und Numidiens immer noch Gegner der von Cyprian und dem Konzil von 255 gebilligten Praxis gab.⁹¹ Das Frühjahrskonzil in Karthago 256 war außergewöhnlich gut besucht. Nicht weniger als 71 Bischöfe aus Africa Proconsularis und Numidiens hatten sich versammelt.⁹² Das Problem der Ketzertaufe brannte auf den Nägeln, und Cyprian hatte seine gesamte nordafrikanische Anhängerschaft zusammengetrommelt.

⁸⁶ Vgl. Cypr., ep. 74,1,1 f.

⁸⁷ Vgl. Firmilian von Kaisareia in Cypr., ep. 75,9,1. 18,1. 20.

⁸⁸ Vgl. Cypr., ep. 71,1,2 und 2,1 (die Gegner der Wiedertaufe beriefen sich auf eine *vetus consuetudo*); 73,4,1 (Brief eines unbekanntenen Gegners der Wiedertaufe). Siehe ferner die pseudocyprianische Schrift *De rebaptismate*, die ebenfalls gegen die Ketzertaufe argumentiert. Allerdings ist ihr Abfassungsort umstritten; vgl. Jean Doignon, in: Sallmann (s. Anm. 79) 579–581 (§ 480,3).

⁸⁹ Vgl. Cypr., ep. 70.

⁹⁰ Vgl. ep. 71,2,2.

⁹¹ Ep. 70 richtet sich an numidische Bischöfe, ep. 71 an den mauretanischen Bischof Quintus (vgl. ep. 72,1,3).

⁹² Vgl. Cypr., ep. 73,1,2.

Wiederum unterstützten die versammelten Bischöfe die Haltung des Bischofs von Karthago, wie Cyprian triumphierend in einem Schreiben im Auftrag der Synode an Stephan von Rom mitteilen konnte.⁹³ Das Konzil hatte zusätzlich zu den bisherigen Punkten nun auch eine Entscheidung darüber getroffen, was mit großkirchlichen Klerikern geschehen sollte, die zu den Häretikern übergelaufen waren und nun zur Großkirche zurückkehrten: Sie wurden zur Kommunion zugelassen, aber gingen ihres kirchlichen Amtes verlustig.

Die Angelegenheit begann sich zuzuspitzen, als Stephan unter Berufung auf die petrinische Sukzession⁹⁴ nicht nur die Kirchengemeinschaft mit Cyprian, sondern darüber hinaus noch mit den kleinasiatischen Bischöfen (Kilikien, Kappadokien, Galatien) aufkündigte, die die Wiedertaufe ebenfalls befürworteten.⁹⁵ Das rief dort einen denkbar starken Protest hervor, woraufhin Cyprian die östlichen Bischöfe seiner Unterstützung versicherte.⁹⁶ In langen Briefen verteidigten Cyprian und Stephan ihre konträren Auffassungen.⁹⁷ Darüber hinaus versuchte Cyprian offenbar auch, in direkten Verhandlungen den Kirchenfrieden wiederherzustellen. Doch vergeblich: Einer nach Rom entsandten afrikanischen Bischofsdelegation wurde von ihrem dortigen Amtsbruder nicht nur eine Audienz verweigert; Stephan wies seinen Klerus auch an, den Fremden keine Gastfreundschaft zu gewähren.⁹⁸

Der von Cyprian geschickt geführte Propagandafeldzug tat in Nordafrika seine Wirkung. Bei einem Konzil am 1. September 256 unter seiner Präsidentschaft waren bereits 86 Mitbischöfe anwesend, die allerdings wohl nicht die Mehrheit des nordafrikanischen Episkopates darstellten. Ein Bischof nach dem anderen betonte in schöner Einmütigkeit die Notwendigkeit einer Wiedertaufe von Häretikern.⁹⁹

⁹³ Vgl. Cypr., ep. 72.

⁹⁴ Vgl. Firmilian von Kaisareia in Cypr., ep. 75,17,1 f.

⁹⁵ Vgl. Cypr., ep. 74,8,2; Firmilian in Cypr., ep. 75,24,2. 25,1; Eus., h. e. VII 5,4. In Kleinasien ging man insofern noch über die Position Cyprians hinaus, als hier auch ursprünglich großkirchlich ordinierte, aber abgefallene Amtsträger bei ihrer Wiederaufnahme in die Großkirche getauft wurden; vgl. Firmilian von Kaisareia in Cypr., ep. 75,22.

⁹⁶ Dieses Schreiben ist verloren. Vgl. die Antwort ep. 75 (Firmilian von Kaisareia an Cyprian). Vorausgegangen war ebenfalls ein schroffes Schreiben Stephans an Cyprian (vgl. ep. 75,6,2). Es ist vermutlich identisch mit dem, auf das Cyprian in ep. 74 Bezug nimmt. Die genaue Rekonstruktion der Chronologie der Ereignisse ist allerdings nicht völlig sicher.

⁹⁷ Vgl. die vorige Anm. sowie Cypr., ep. 71; 73; 74. Die Briefe Stephans sind verloren (vgl. dazu Anm. 95 und 96). Vgl. dazu auch *Kinzig* (s. Anm. 2) 279–283.

⁹⁸ Firmilian in Cypr., ep. 75,25,1. Wann genau diese Delegation sich nach Rom begab, läßt sich nicht mehr sicher ermitteln. Denkbar wäre auch, dass sie die Ergebnisse der Herbstsynode von 256 mitteilen sollte (s. dazu gleich im Text).

⁹⁹ Vgl. *Sententiae Episcoporum numero LXXXVII de haer. baptiz.* Zu den Mehrheitsverhältnissen im afrikanischen Episkopat vgl. *Bienert* (s. Anm. 79) 186, Anm. 43.

Damit verschwindet die Angelegenheit aus den Quellen. Zu einem Ausgleich zwischen Rom und Karthago ist es offenbar nie gekommen. Papst Stephan starb im März 257 den Märtyrertod; Cyprian widerfuhr am 14. September 258 dasselbe Schicksal. Stephans Nachfolger Xystus II. (Sixtus II., 257–58) hat das Problem offenbar nicht mehr aufgegriffen. Man scheint einander schiedlich-friedlich toleriert zu haben – womit der Zustand vor dem Konflikt wiederhergestellt war. Im Osten versuchte der rührige Bischof Dionys von Alexandrien (247/48–264/65) eine Einigung zwischen beiden Lagern herbeizuführen. Euseb spricht davon, dass allein sechs Briefe in der Angelegenheit nach Rom gegangen seien, und zwar an Stephan sowie dessen Nachfolger Xystus (257–258) und Dionys (260–268).¹⁰⁰ Im Westen hat sich die Synode von Arles (314) mit diesem Thema beschäftigt und insofern einen Kompromiss zwischen afrikanischer und römischer Praxis erzielt, als man nun die, die in die Großkirche aufgenommen werden wollten, einer Glaubensbefragung unterzog. Konnten sie ihren trinitarischen Glauben einwandfrei bekennen, nahm man sie nur durch Handauflegung auf. Anderenfalls wurden sie wiedergetauft (can. 8).¹⁰¹ Damit scheint man sich im Wesentlichen der vermittelnden Position des Dionysius angeschlossen zu haben.¹⁰² Das Konzil von Nikaia entschied, die Anhänger des Paulus von Samosata müssten wiedergetauft werden (can. 19).¹⁰³ Zur Klärung des Problems im Sinne der römischen Auffassung und Praxis hat dann im Westen Augustin maßgeblich beigetragen,¹⁰⁴ während die Ostkirchen bis heute teilweise andere Regelungen getroffen haben.¹⁰⁵

B) Buße und Vergebung

I. Vom Umgang mit der Sünde nach der Taufe

Die Taufe beinhaltete die Vergebung der Sünden, und sie eröffnete den Zugang zu einem neuen, sündfreien Leben. Dies ist, wenn man es recht

¹⁰⁰ Vgl. h. e. VII 4–9. Vgl. dazu *Bienert* (s. Anm. 79) 187–193. Dort auch weitere Hinweise auf die komplizierte Überlieferung der Brieffragmente.

¹⁰¹ *Jean Gaudemet*, *Conciles Gaulois du IV^e siècle. Texte latin de l'édition C[harles] Munier. Introduction, traduction et notes (SC 241), Paris 1977, 50 f.*

¹⁰² Vgl. *Bienert* (s. Anm. 100) 191.

¹⁰³ In der Literatur hält sich hartnäckig die Behauptung, Nikaia habe in can. 8 die zur Großkirche übertretenden Novatianer nach Handauflegung aufgenommen (so jetzt wieder *Benoît – Munier* [s. Anm. 6] LXXI). Diese Ansicht ist irrig, da es in can. 8 allein um die Frage der Anerkennung der novatianischen Ordinationen geht. Dazu richtig *Neunheuser* (s. Anm. 6) 74 sowie jetzt *Wallraff* in dem unten Anm. 128 zitierten Aufsatz, bes. 258 f. mit Anm. 29.

¹⁰⁴ Dazu *Neunheuser* (s. Anm. 6) 64–73.

¹⁰⁵ Dazu *Neunheuser* (s. Anm. 6) 73 f.; *Heiser* (s. Anm. 6) 108 mit Anm 87. Ferner *Edmund Schlink*, *Die Lehre von der Taufe*, in: *Leit.* 5 (1970) 639–806, 735 f. 803–806.

bedenkt, nicht nur eine befreiende Zusage, sondern zugleich auch ein sehr hoher Anspruch. Was geschah, wenn Christen diesem hohen Anspruch in der Wirklichkeit nicht gerecht zu werden vermochten? Wenn sich ihre Lebensführung auch nach der Taufe nicht wesentlich von der Zeit vorher unterschied? Und vor allem: Wenn auch nach der Taufe schwere Vergehen wie Mord oder Abfall vom Glauben vorkamen?

Dieses Problem ist so alt wie das Christentum.¹⁰⁶ Es wäre naiv anzunehmen, dass es irgendwann eine heile Urzeit gab, in der die Christen den in sie gesetzten Erwartungen voll gerecht wurden. Schon in den paulinischen Gemeinden zeigt sich immer wieder, wie Anspruch und Wirklichkeit auseinandertreten.¹⁰⁷ Was allerdings im Laufe der Geschichte starken Wandlungen ausgesetzt war, war die Strategie, mit der man auf dieses Grundproblem reagierte. Sollte man Übeltäter sofort und unwiderruflich aus der Gemeinde ausschließen? Sollte man ihnen eine zweite Chance geben? Welche Auflagen sollte man dabei machen? Wer sollte die Verantwortung hierfür übernehmen?

Die „reine Lehre“ formuliert der Verfasser des Hebräerbriefs: „Es ist unmöglich, Menschen, die einmal erleuchtet (= getauft) worden sind, die von der himmlischen Gabe genossen und Anteil am Heiligen Geist empfangen haben, ... dann aber abgefallen sind, erneut zur Umkehr zu

¹⁰⁶ Auch zur Bußproblematik ist die Forschungsliteratur enorm umfangreich. Die wichtigsten Titel, von denen aus weiteres zugänglich ist: *Harnack*, Dogmengeschichte I 439–454; *Gerhard Rauschen*, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche, Freiburg ²1910; *Eduard Schwartz*, Bußstufen und Katechumenatsklassen, in: *ders.*, Gesammelte Schriften V, Berlin 1963, 274–362 (zuerst 1911); *Bernhard Poschmann*, Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes (Theoph. 20), Bonn 1940; *ders.*, Buße und letzte Ölung (HDG 4,3), Freiburg 1951; *ders.*, Art. „Buße. B. Christlich“, in: RAC 2 (1954) 805–812; *ders.*, Art. „Bußstufen“, in: RAC 2 (1954) 814–816; mehrere Untersuchungen von *Karl Rahner* in: Schriften zur Theologie XI, Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen, Köln 1973; *Herbert Vorgrimler*, Buße und Krankensalbung. Zweite, völlig neu bearb. Aufl. (HDG 4,3), Freiburg 1978; *Gustav Adolf Benrath*, Art. „Buße. V. Historisch“, in: TRE 7 (1981) 452–473; *Paul De Clerck*, Pénitence seconde et conversion quotidienne aux IIIème et IVème siècles, in: StPatr 20 (1989) 352–374; *Ingrid Goldhahn-Müller*, Die Grenze der Gemeinde. Studien zum Problem der zweiten Buße im Neuen Testament unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2. Jh. bis Tertullian (GTA 39), Göttingen 1989; *Karl-Josef Klär*, Das kirchliche Bußinstitut von den Anfängen bis zum Konzil von Trient (EHS 23,413), Frankfurt/M. 1991; *Reinhard Meßner*, Feiern der Umkehr und Versöhnung, in: *ders.* und *Reiner Kaczynski*, Sakramentliche Feiern 1/2 (GDK 7,2), Regensburg 1992, 9–240; *Martin Ohst*, Art. „Buße. IV. Christentum. 2. Kirchengeschichtlich“, in: RGG⁴ 1 (1998) 1910–1918. Die wichtigsten Quellentexte sind leicht zugänglich bei *Heinrich Karpp*, Die Busse (TC 1), Zürich 1969.

¹⁰⁷ Vgl. etwa 1 Kor 5; 2 Kor 2,5–11; Gal 6,1 f. Die ältere Literatur neigt mitunter dazu, die Frühzeit zu idealisieren, vgl. etwa *Harnack*, Dogmengeschichte.

bringen; denn sie schlagen jetzt den Sohn Gottes noch einmal ans Kreuz und machen ihn zum Gespött“ (Hebr 6,4–6). Ob allerdings in der Praxis eine so strenge Verfahrensweise die Regel war, ist fraglich. Noch mehr als in anderen Bereichen ist hier die Differenz zwischen der lebendigen Praxis und ihrem Schatten in den erhaltenen Texten zu bedenken. Es handelt sich um Vorkommnisse, die „eigentlich“ nicht hätten passieren dürfen, die womöglich schon dem Täter und jedenfalls den verantwortlichen Gemeindeführern recht unangenehm waren. Gerade bei relativ kleinen Gruppen, wie wir sie in den ersten beiden Jahrhunderten des Christentums voraussetzen dürfen, ist anzunehmen, dass bei persönlichen Verfehlungen auch ebenso persönliche seelsorgerliche Entscheidungen getroffen wurden, um das Problem zu bereinigen. Wenn ein solcher Vorgang überhaupt Spuren hinterlässt, dann sind sie ohne Kenntnis der konkreten Personen und ihrer Hintergründe schwer einzuordnen.

Eines der frühesten und charakteristischsten Beispiele hat sich in einer in Rom abgefassten Schrift aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts erhalten, die unter dem Namen „Hirt des Hermas“ bekannt ist. In Form einer Vision wird auch hier zunächst das strenge Prinzip entwickelt, wie es eigentlich sein müsste. Der Visionär spricht zu dem göttlichen Hirten, der ihm erschienen ist: „Ich habe gehört, Herr, von einigen Lehrern, dass es eine andere Umkehr nicht gibt als die, dass wir ins Wasser hinabsteigen und Vergebung unserer früheren Sünden empfangen. Er sagt mir: Recht hast du gehört, denn genau so verhält es sich. Denn wer Vergebung der Sünden empfangen hat, hätte nicht mehr sündigen dürfen, sondern in Reinheit leben sollen.“¹⁰⁸ Im Fortgang des Textes wird indessen deutlich, dass der Verfasser nur deshalb auf die strenge Theorie pocht, weil sie – vermutlich aus konkretem Anlass – sogleich durchbrochen werden muss. „Denen nun, die berufen wurden vor diesen Tagen, hat der Herr Umkehr (*metánoia*) gegeben. Denn weil der Herr die Herzen kennt und alles vorausweiß, kannte er die Schwächen der Menschen und die Verschlagenheit des Teufels. ... Weil der Herr also voll Erbarmen ist, erbarmte er sich über sein Werk und gab diese Umkehr, und mir wurde die Vollmacht über die Umkehr gegeben“ (mand. IV 3,4f.). *Metánoia* ist der Terminus, der später für das kirchliche Bußinstitut verwendet werden wird, doch ist dies ohne Zweifel hier noch nicht im Blick. Im Gegenteil betont der Verfasser, dass es sich um eine einmalige und prinzipiell unwiederholbare Chance handelt, nicht um einen

¹⁰⁸ Mand. IV 3,1f. Die Buße bei Hermas ist in der oben (Anm. 106) genannten Literatur ausführlich behandelt. Wir stimmen mit den neueren Autoren (etwa *Meffner*, 65f.) darin überein, dass bei Hermas noch nicht von einem festen Bußinstitut gesprochen werden kann. Weitere Hinweise zum Text jetzt im Kommentar von *Martin Leutzsch*, in: *Ulrich H. J. Körtner und ders.*, Papiasfragmente. Hirt des Hermas (SUC 3), Darmstadt 1998, dorthier auch die hier verwendete Übersetzung.

fest vorgegebenen und institutionalisierten Prozess. „Wenn nach diesem festgesetzten Tag noch Sünde geschieht, haben sie keine Rettung mehr; denn die Umkehr hat für die Gerechten ein Ende. Erfüllt sind die Tage der Umkehr für die Heiligen“ (vis. II 2,5).

Natürlich ist es dennoch nicht ausgeschlossen, ja sogar wahrscheinlich, dass sich die Anlässe zur Buße trotz dieser Ermahnungen wiederholt haben. Entsprechend wird man wiederum dem Einzelfall entsprechende Einzellösungen gesucht haben. Worin genau diese bestanden haben, wissen wir nicht. Weitgehende Einmütigkeit herrschte aber darüber, dass diejenige Lösung nicht in Betracht kam, die auf den ersten Blick vielleicht als die naheliegendste erscheinen könnte: Wenn die Taufgnade durch schwere Sünden verloren ist, muss die Taufe eben wiederholt werden. Elchasai, der Führer einer judenchristlichen Gruppe, sprach sich im ersten Jahrhundert für diese Lösung aus, doch wurde seine Auffassung schnell als häretisch ausgeschieden.¹⁰⁹ Die Taufe war zwar ein Ritus der Sündenvergebung, wurde aber zugleich zu sehr als Initiation verstanden, um wiederholt werden zu können. Auch in späteren Auseinandersetzungen hat kein Autor an diesem Grundsatz gerüttelt. (In dem oben behandelten Ketzertaufstreit ging es ja nicht um eine Taufwiederholung, sondern um die Frage der Gültigkeit der ersten Taufe.)

2. Anfänge der institutionalisierten Buße

Mit dem Anwachsen der Gemeinden wird sich die Frage nach dem Umgang mit Leuten, die sich verfehlt hatten, immer häufiger gestellt haben, und es wird immer mehr das Bedürfnis nach einheitlichen Regelungen und theologischen Begründungen entstanden sein. Schon Ende des zweiten Jahrhunderts entwickelten sich Formen der offiziell-kirchlichen Buße, doch sollte es bis ins vierte Jahrhundert dauern, bis man diese Prozesse einem festen Regelwerk unterwarf, und auch bei dem entwickelten System von Strafen und Bußstufen, wie es uns etwa in den kanonischen Briefen des Basileios von Kaisareia entgegentritt, ist es sehr die Frage, inwieweit nicht auch hier ein theoretisches Idealbild gezeichnet wird, das in der Praxis selten einmal genau so zur Anwendung kam. Doch erlauben die Quellen zumindest dann einen Einblick in die konkrete Vorgehensweise, wenn es zum Streit kam, wenn etwa in einer Gemeinde unterschiedliche Auffassungen darüber bestanden, ob und wie Sünder wieder aufzunehmen seien, oder wenn Differenzen zwischen verschiedenen Gemeinden auftraten. Für das dritte Jahrhundert lassen sich im wesentlichen zwei Auseinandersetzungen dieser Art nachweisen, bei denen die konkrete Bußpraxis Kontur gewinnt. Doch auch hier ist zu bedenken, dass es sich jeweils um Einzelfälle handelt, die nicht generalisiert werden dürfen.

¹⁰⁹ Überliefert bei Hipp., ref. IX 15,3.

Tertullian polemisiert Anfang des zweiten Jahrhunderts gegen eine Entscheidung des Bischofs von Karthago, derzufolge Ehebrechern vergeben werden kann, wenn sie Buße getan haben.¹¹⁰ Der Hintergrund für diese Kritik ist die Zugehörigkeit Tertullians zu der rigoristischen Sekte der Montanisten, auf die noch ausführlicher zurückzukommen ist (s. unten 377 ff.). Tertullian sieht die Gefahr, dass ein solcher förmlicher Beschluss des Bischofs in Zukunft geradezu als Einladung zum Sündigen missverstanden werden könnte. Dagegen war es nicht strittig, dass die Kirche prinzipiell die Vollmacht hatte, Sünden zu vergeben. Allerdings rieten die Montanisten mit Blick auf das bald bevorstehende Ende davon ab, von dieser Möglichkeit Gebrauch zu machen, um nicht noch andere zur Sünde zu verführen.¹¹¹ Tertullian selbst hatte, bevor er sich dem Montanismus zuwandte, diesen Vorgang grundsätzlich befürwortet und in seiner Schrift „Über die Buße“ ausführlich beschrieben. Auch damals schon sah er mit aller Deutlichkeit die Gefahr, dass eine gewissermaßen „garantierte“ Vergebung zu laxem Umgang mit der Sünde führen könnte. Daher betont er die Einmaligkeit der Buße: „Nur mit Widerwillen lasse ich die Erwähnung der zweiten oder vielmehr bereits der letzten Hoffnung hier folgen, weil ich, indem ich von dem noch übrig bleibenden Rettungsmittel handle, in den Schein kommen kann, als wollte ich noch eine weitere Frist zum Sündigen zeigen. Gott behüte, dass es jemand so auslege, als wäre ihm auch jetzt noch der Weg zur Sünde frei, weil ihm der Weg zur Buße offen bleibt, und möchte die Überschwenglichkeit der Nachsicht Gottes nicht den Mutwillen der menschlichen Vermessenheit hervorrufen! Niemand soll darum schlecht sein, weil Gott gütig ist, oder so oft sündigen, als ihm verziehen wird.“¹¹² An der Einmaligkeit der Buße als einer zweiten Chance zur Vergebung nach der Taufe hielten auch die späteren Autoren fest, doch wird der Grund wie bei Tertullian in der pädagogischen Absicht gelegen haben, Sünder von einer Wiederholung ihrer Untaten abzuschrecken. Wie streng der Grundsatz in der Praxis gehandhabt wurde, ist schwer zu sagen.

In der gleichen Schrift Tertullians erfahren wir auch zum ersten Mal Genaueres darüber, wie die Buße konkret aussah: „Bezüglich der Kleidung und Nahrung gebietet die Buße, in Sack und Asche zu liegen, den Körper durch Vernachlässigung der Sauberkeit zu verunstalten, den Geist in Trauer zu versenken, seine Sünden durch das bittere Andenken

¹¹⁰ Pudic. 1. Die ältere Literatur, v. a. *Hugo Koch*, Kallist und Tertullian. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Bußstreitigkeiten und des römischen Primats (SHAW.PH 1919, 22), Heidelberg 1920, ist insofern überholt, als sie den kritisierten *pontifex maximus* und *episcopus episcoporum* mit dem römischen Bischof Kallist identifizierte. Der Bezug auf den karthagischen Bischof hat sich heute allgemein durchgesetzt, vgl. etwa *Meßner* (s. Anm. 106) 86 f.

¹¹¹ Vgl. Tert., pudic. 21,7.

¹¹² Paenit. 7, Übers. nach BKV² 7 Kellner.

daran wieder zurückzunehmen; als Speise und Trank aber nur Ungewürztes zu genießen, natürlich nicht des Gaumens wegen, sondern um das Leben zu fristen, häufig die Gebete noch durch Fasten zu verstärken, zu seufzen, zu weinen, Tag und Nacht zum Herrn zu schreien, vor den Priestern niederzufallen, den Lieblingen Gottes die Knie zu umfassen und allen Mitbrüdern die Unterstützung unseres Anliegens anzuempfehlen.¹¹³ Die extrovertiert-exaltierte Art des Vollzuges mag aus heutiger Sicht fremdartig wirken, doch gibt es keinen Grund, an dem Zeugnis Tertullians zu zweifeln. In jedem Falle war die Buße nicht nur ein Akt innerlicher Zerknirschung, sondern ein öffentlich und vor der Gemeinde erkennbarer Sonderstatus – mit allen Folgen in bezug auf das soziale Leben in der Gemeinde. Der Büßer durfte nicht an der Eucharistie teilnehmen, bis er in einem eigenen Versöhnungsakt wieder in die volle Kirchengemeinschaft aufgenommen wurde. Natürlich kam ein solch einschneidendes Vorgehen nur dann in Betracht, wenn wirklich schwere Sünden vorlagen, die auch ohnehin kaum verborgen geblieben sein dürften, – in erster Linie die drei sogenannten Todsünden (weil sie zum Verlust der Taufgnade und damit zum geistlichen Tod führten) Mord, Ehebruch und Abfall vom Glauben.¹¹⁴

3. Das Problem der in der Verfolgung Abgefallenen

Tertullian setzt selbstverständlich voraus, dass es sich zwar um immer wieder einmal, aber aufs Ganze gesehen doch selten vorkommende Einzelfälle handelt. Doch was sollte geschehen, wenn Fälle dieser Art häufig wurden, ja, wenn vielleicht sogar die Mehrheit der Gemeinde schwerer Sünde verfiel? Diese Situation trat schon wenige Jahrzehnte später ein, nämlich in der Christenverfolgung unter Kaiser Decius in den Jahren 250/51. Ebenso wie alle anderen Bewohner des Reiches wurden die Christen gezwungen, das Opfer für den Kaiser darzubringen. Es bedurfte großen Bekennermutes, um es zu verweigern; schlimmstenfalls musste man dafür schwere Folter und sogar den Tod auf sich nehmen. Viele hielten diesem Druck nicht stand und entzogen sich dieser Situation durch Flucht. Andere brachten das geforderte Opfer dar oder kauften sich frei, indem sie sich durch Bestechung der Beamten Zertifikate verschafften, die ihnen das Opfer bescheinigten (das sie in Wirklichkeit gar nicht dargebracht hatten). Nach den strengen Kriterien der älteren Zeit hatten sie damit den Glauben verleugnet und waren aus der Gemeinde auszuschließen. Gleichwohl handelte es sich größtenteils um Personen, die nach wie vor an Christus glaubten und zur Kirche gehören wollten. Als die Verfolgung aufhörte, begehrten sie in großer Zahl die Wiederauf-

¹¹³ Paenit. 9, Übers. nach BKV² 7 Kellner.

¹¹⁴ Vgl. Reinhard Staats, Art. „Hauptünden“, in: RAC 13 (1986) 734–770, 751–759.

nahme. Auf diese Situation war man theologisch und organisatorisch nicht vorbereitet. Daher entspannen sich heftige Diskussionen sowohl zwischen den Gemeinden (vor allem zwischen Rom und Karthago als den in Italien und Nordafrika jeweils führenden Städten) als auch innerhalb der Gemeinden, die zur Spaltung der Kirche, zugleich aber auch zu einer nachhaltigen Klärung führten.

Die beherrschende Gestalt dabei ist Cyprian, der Bischof von Karthago, der in einer neuen Verfolgungswelle 258 selbst den Märtyrertod starb.¹¹⁵ Während der ersten Verfolgung war er aus der Stadt geflohen und sah sich nach seiner Rückkehr mit der Tatsache konfrontiert, dass die Abgefallenen (*lapsi*) sich zur Wiederaufnahme an die Bekenner wandten, also an diejenigen, die in der Verfolgung aufrecht geblieben waren und unter Umständen schwere Folter auf sich genommen hatten. Von ihnen ließen sie sich ein Versöhnungszertifikat (*libellus pacis*) ausstellen.¹¹⁶ Dabei konnten sie sich auf die schon früher belegte Tradition berufen, derzufolge den Bekennern besondere geistliche Vollmacht zukomme. Sie galten als ein eigener charismatischer Stand in der Gemeinde. Schon in einer Verfolgung 177/78 waren sie es, die die Abgefallenen wieder in die Kirche aufgenommen hatten.¹¹⁷ Für Cyprian war diese Praxis aus zwei Gründen problematisch: Zum einen war damit die Wiederaufnahme oft sehr leicht – zu leicht nach Ansicht eines Bischofs, der vor der Verfolgung selbst eine eher rigoristische Linie vertreten hatte. Zum anderen war die Kontrolle auf diese Weise der institutionalisierten Gemeindeleitung, das heißt konkret dem Bischof, entzogen.¹¹⁸ Cyprian bemühte sich noch während der Verfolgung durch Hirtenbriefe und nach ihrem Ende durch Synoden um Klärung. Dabei lässt sich beobachten, dass er nach und nach von der ursprünglichen Härte abging und milderer – das heißt auch: realistischeren – Lösungen zustimmte. Zunächst gestattete er, dass die Abgefallenen allenfalls auf dem Totenbett wieder offiziell in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen werden dürften, auch wenn sie schon vorher die Zustimmung eines Bekenners hatten.¹¹⁹ Auf einer Synode 251 wurde dann beschlossen, dass zumindest diejenigen auch vorher schon nach entsprechender Buße wieder aufgenommen werden könnten, die tatsächlich gar nicht geopfert, sondern sich nur eine entsprechende Bescheinigung besorgt hatten.¹²⁰ Eine weitere Synode etwa ein Jahr später öffnete diese Möglichkeit schließlich für alle Abgefallenen.¹²¹

¹¹⁵ Zu Cyprian vgl. die oben Anm. 79 gegebene Literatur, zu den im folgenden geschilderten Vorgängen insbesondere Sage 165–265.

¹¹⁶ Vgl. Cypr., ep. 18,1.

¹¹⁷ Vgl. Eus., h. e. V 1,46.

¹¹⁸ Vgl. ep. 15,1; 16,2.

¹¹⁹ Ep. 18,1.

¹²⁰ Ep. 55,17.

¹²¹ Ep. 57,2, vgl. auch ep. 55,3, wo Cyprian selbst den gegen ihn erhobenen Vorwurf bezeugt, er habe seine Position gelockert.

Auch lässt sich bei Cyprian zum ersten Mal ein konkreter Eindruck der gottesdienstlichen Vollzüge gewinnen. Der Büsser bleibt von der Eucharistie so lange ausgeschlossen, bis ihm als Zeichen der Versöhnung vom Bischof und den Presbytern die Hand aufgelegt wurde. Nur in Todesgefahr kann diesen Ritus auch ein Diakon vollziehen, wenn kein Bischof oder Presbyter erreichbar ist.¹²² Damit ist die Buße in feste institutionelle Bahnen gelenkt und eindeutig an das kirchliche Amt gebunden.

Es ist nicht erstaunlich, dass diese Diskussionen in der Gemeinde für Spannungen sorgten. Nicht alle waren mit den getroffenen Entscheidungen zufrieden; manche sahen die Lehre der älteren Zeit gefährdet. In Karthago regte sich Widerstand, ja, es kam sogar zur Wahl eines Gegenbischofs.¹²³ Doch hatte diese Bewegung angesichts der überragenden Persönlichkeit Cyprians keine Chance. Unermüdlich begründete, verteidigte, erklärte er seine Position. Die Briefe und Traktate aus seiner Feder geben bis heute ein lebendiges Zeugnis dafür.

In einer weniger glücklichen Lage war die Gemeinde in Rom. Auch dort hatte die Verfolgung heftig gewütet und ihre Spuren in der Gemeinde hinterlassen. Insbesondere war ihr Bischof Fabianus zum Opfer gefallen, der Anfang 250 das Martyrium erlitt.¹²⁴ Auch ohne neuen Bischof berief die Gemeinde 251 eine Synode ein, die in der Bußfrage ähnliche Entscheidungen traf wie die in Karthago.¹²⁵ Als Sprecher der römischen Gemeinde – auch nach außen hin – trat dabei ein Presbyter namens Novatianus auf, der sich zweifellos Hoffnungen auf die Nachfolge des verstorbenen Bischofs machte. Doch war er nicht der einzige Aspirant. Es kam alsbald zum heftigen Konflikt mit Cornelius, dem Hauptkonkurrenten. Ob der Grund dafür zunächst persönliche Rivalitäten oder sachliche Differenzen in der Bußfrage waren, wissen wir nicht. Jedenfalls wurden in der Folge diese beiden Ebenen in einer höchst unerquicklichen Weise vermengt. Beide Kandidaten ließen sich zum Bischof wählen und weihen, beide sparten nicht an Verleumdungen der anderen Partei. Die Gemeinde war gespalten. In sachlicher Hinsicht

¹²² Vgl. ep. 15,1; 16,2; 17,2.

¹²³ Vgl. ep. 43 und 44.

¹²⁴ Zu den Vorgängen in Rom und zum novatianischen Schisma vgl. neben den jeweils einschlägigen Abschnitten in den allgemeinen Darstellungen zum Bußwesen (s. Anm. 106) *Adolf Harnack*, Art. „Novatian, Novatianisches Schisma, Katharische Kirche“, in: RE³ 14 (1904) 223–242; *Herman Josef Vogt*, *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche* (Theoph. 20), Bonn 1968; *Timothy E. Gregory*, *Novatianism. A Rigorist Sect in the Christian Roman Empire*, in: *ByS(P)* 2 (1975) 1–18; *James S. Alexander*, Art. „Novatian/Novatianer“, in: *TRE* 24 (1994) 678–682 (mit weiterer Lit.).

¹²⁵ Vgl. *Eus.*, h. e. VI 43 und *Vogt* (s. Anm. 124) 45–56 mit weiteren Quellenbelegen.

bestand die Differenz darin, dass Cornelius die etwas laxere, Novatian die etwas strengere Linie gegenüber den Abgefallenen vertrat: Während ersterer die Aufnahme nach entsprechender Bußleistung befürwortete, sprach sich Novatian dafür aus, die Abgefallenen für immer auszuschließen und die mögliche Vergebung allein dem Urteil Gottes zu überlassen.¹²⁶

Man wandte sich an auswärtige Amtskollegen, um den Streit zu schlichten. Cyprian von Karthago verhielt sich zunächst abwartend, dann schlug er sich ebenso wie die meisten anderen Bischöfe auf die Seite des Cornelius.¹²⁷ Ausschlaggebend für diese Entscheidung waren sicher nicht so sehr persönliche Motive als vielmehr die Einsicht, dass die strenge Linie Novatians zwar vielleicht konsequent, aber in der Praxis kaum realistisch war. Dass diese Position dennoch eine gewisse Attraktivität hatte, zeigt sich daran, dass die Partei Novatians keineswegs mit dem Fortfall der persönlichen Konflikte, also nach dem Tod der beiden Kontrahenten, von der Bildfläche verschwand und sich mit der anderen Gruppe wieder vereinigte. Vielmehr bildete sie eine Sondergemeinschaft, die sich auch über Rom hinaus verbreitete und mehrere Jahrhunderte lang Bestand hatte.¹²⁸

Der Konflikt in Rom ist in der Art, in der er ausgetragen wurde, gewiss unerfreulich. Doch trug er dazu bei, wesentliche Probleme der Disziplin im Christentum zu klären. Die Grundfrage dabei ist eigentlich die nach dem Wesen der Kirche: Ist die christliche Kirche eine Gemeinschaft der Geretteten, die im Interesse dieser Rettung ihre Reinheit bewahren und daher in Zweifelsfällen Sünder lieber ausschließen soll (ohne freilich eine mögliche Vergebung durch Gott auszuschließen)? Oder ist die Kirche eine Gemeinschaft, „außerhalb derer kein Heil ist“,¹²⁹ so dass nach Möglichkeit niemand von diesem Heil ausgeschlossen werden sollte (auch wenn die Rettung dadurch nicht garantiert werden kann)? Unabhängig von möglichen theologischen Antworten auf diese Fragen ist doch klar, welches Modell unter volkkirchlichen Bedingungen allein tauglich war. Von solchen Bedingungen war die Kirche Mitte des dritten Jahrhunderts zwar noch weit entfernt, doch ging die Entwicklung in diese Richtung. Daher gehörte dem Ansatz Cyprians, nicht dem Novatians die Zukunft.

¹²⁶ Vgl. Cypr., ep. 55,28. Früher hatte Novatian zumindest die Vergebung auf dem Totenbett zugestanden, vgl. sein im Briefcorpus des Cyprian, ep. 30,8 erhaltenes Schreiben.

¹²⁷ Vgl. Cypr., ep. 44,1; Dionys von Alexandrien: Eus., h. e. VI 45.

¹²⁸ Vgl. Gregory (s. Anm. 124); Martin Wallraff, Geschichte des Novatianismus seit dem vierten Jahrhundert im Osten, in: ZAC 1 (1997) 251–279.

¹²⁹ So die berühmte Formulierung von Cypr., ep. 73,21.

4. Der theologische Sündenbegriff

Die geschilderten Debatten sind Debatten im lateinischen Westen. Das Sachproblem war jedoch nicht auf diesen Bereich beschränkt. Auch wenn es im Osten nicht zu einem ähnlich scharfen Konflikt kam, ging man doch in bezug auf die Wiederaufnahme von Personen, die sich schwere Verfehlungen zuschulden kommen ließen, ähnliche Wege. Das bezeugt vor allem eine syrische Kirchenordnung aus dem dritten Jahrhundert.¹³⁰ Daneben jedoch ist im Osten eine vertiefte Reflexion über den Begriff der Sünde festzustellen. Bei den bisher geschilderten Diskussionen ging es nur um einzelne, schwere Verfehlungen, die mehr oder minder offen zutage lagen und ein Problem für die ganze Gemeinde darstellten. Doch gab es nicht neben diesen „Todsünden“ noch andere, scheinbar leichtere, aber für das Seelenheil der Christen vielleicht ebenso gefährliche? Gab es nicht viele alltägliche Sünden, deren sich jeder immer wieder schuldig macht? Oder umgekehrt: Wer konnte von sich denn behaupten, dass er nach der Taufe frei von Sünden sei? Was ist überhaupt Sünde? Solche Gedanken klingen dem modernen Leser vertraut, zumal wenn er im protestantischen Ambiente groß geworden ist. Sie waren es jedoch für antike Menschen keineswegs.

Der große alexandrinische Theologe Origenes nimmt in einer Predigt auf das Vorverständnis seiner Hörer Bezug: „Aber vielleicht sagen Zuhörer in der Gemeinde: Die Alten hatten es wohl leichter als wir; denn damals wurde den Sündern, wenn nach diesem oder jenem Ritus ein Opfer dargebracht wurde, Verzeihung gewährt. Bei uns aber gibt es nur eine einzige Sündenvergebung, die durch die Taufgnade bei der Aufnahme gewährt wird; danach wird dem Sünder keinerlei Barmherzigkeit und keine Verzeihung eingeräumt.“¹³¹ Wie Hermas und andere insistiert auch Origenes zunächst auf der Strenge des Prinzips – und auch Origenes hindert dies nicht daran, im Anschluss ausführlich über die faktisch doch mögliche Sündenvergebung nach der Taufe zu sprechen. Dabei kennt auch er das „kanonische“ Verfahren, also die institutionalisierte Kirchenbuße im Falle schwerer Vergehen. Doch ist diese Form der Buße eingebettet in ein breites Spektrum unterschiedlicher Formen des Umgangs mit dem Phänomen der Sünde¹³². Dabei wird deutlich, dass Sünde nicht

¹³⁰ Didasc. 5–7, vgl. dazu *Georg Schöllgen*, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie (JAC.E 26), Münster 1998, 185–188.

¹³¹ Hom. in Lev 2,4, Übers. nach *Karpp* (s. Anm. 106). Zur Buße bei Origenes vgl. *Poschmann*, Paenitentia (s. Anm. 106) 427–480; *Meffner* (s. Anm. 106) 92–94.

¹³² Im Anschluß an den in der vorigen Anm. zitierten Text entwickelt Origenes eine Buß-Theorie, in der er sieben Formen der Sündenvergebung unterscheidet, deren letzte durch die „kanonische“ Buße erlangt wird. Zu den übrigen Formen gehört das Martyrium, doch auch Formen der Alltagsfrömmigkeit (etwa Almosengeben etc.).

nur die schwere exzeptionelle Verfehlung ist, sondern ein Grundphänomen im menschlichen Leben, das auch im Alltag vorkommt, ja ihn bestimmt. Und ebenso muss auch die Buße nicht nur eine kirchenrechtliche Notbremse für schwere „Betriebsunfälle“ im Leben der Christen sein, sondern ein Teil des alltäglichen Lebensvollzugs. Schon die Didache, die älteste christliche Gemeindeordnung, hatte um 100 die Buße im Zusammenhang mit dem Empfang der Eucharistie gefordert: „Wenn einer heilig ist, so trete er herzu. Wenn er es nicht ist, so tue er Buße.“¹³³ Es dürfte dabei kaum ausschließlich an Menschen gedacht sein, die Todsünden begangen hatten. Etwas weiter heißt es: „Es soll aber keiner, der mit seinem Nächsten Streit hat, mit euch zusammenkommen, bis sie sich ausgesöhnt haben, damit euer Opfer nicht entweiht werde.“¹³⁴

Wenn man diesen Gedanken konsequent weiter denkt, folgt daraus, dass eigentlich niemand sich als sündenfrei bezeichnen kann. „Es ist ja nicht so, wie manche glauben, dass einer, sobald er anfängt heilig zu sein, nicht mehr sündigen kann und sofort als sündlos anzusehen ist. ... Heilige und doch zugleich auch Sünder heißen die, welche sich zwar Gott ergeben und ihr Leben von dem Wandel der großen Masse abgesondert haben, um dem Herrn zu dienen, ... aber es kann vorkommen, dass er mitten in seinem Dienst gegen Gott doch nicht alles so tut, wie es sich gehört, sondern in einigem sich verfehlt und sündigt.“¹³⁵ Diese Gedanken des Origenes kommen dem erstaunlich nahe, was viele Jahrhunderte später die Reformatoren mit der Formel *simul iustus et peccator* (Gerechter und Sünder zugleich) ausdrückten. Doch hat die Sünde für Origenes eine gegenüber der Theologie der Reformation stärker ausgeprägte ekklesiale Dimension, sie ist immer zugleich Angelegenheit des Einzelnen und der Gemeinde; es fehlt der dem Protestantismus inhärente Zug zum Individualismus. Entsprechend ist Buße nicht nur innerliche Herzenszerknirschung und Sündenbewusstsein, sondern auch ein äußerer Akt: „Die, die nicht heilig sind, sterben in ihren Sünden; die heilig sind, tun Buße für ihre Sünden, fühlen ihre Wunden, erkennen ihren Fall, wenden sich an den Priester, verlangen Heilung und suchen Reinigung durch den Bischof.“¹³⁶

Diese abstrakten Gedanken des Origenes gehören in den Bereich der theologischen Theoriebildung; sie werden unter seinen Zeitgenossen wenig unmittelbare Wirkung entfaltet haben. Sicherlich war aber – auch durch die spektakulären Fälle öffentlicher Kirchenbuße – allen Gemeindegliedern deutlich, dass Christsein ein hohes Maß an Verbindlichkeit auch in der alltäglichen Lebensführung bedeutete. Gerade die Fälle, in denen der hohe Anspruch nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmte, werden dies Bewusstsein gestärkt haben. Andererseits lässt sich aber auch

¹³³ Did. 10,6.

¹³⁴ Did. 14,2.

¹³⁵ Hom. in Num 10,1.

¹³⁶ Ebd.

erkennen, dass die strengen Prinzipien und die flexible Praxis der ältesten Zeit im Zuge des Wachstums der Gemeinden und unter veränderten Zeitumständen nicht mehr tauglich waren. Sie verlangten nach einer allgemeinen rechtlichen Regelung und einer vertieften theologischen Theorie, deren Entwicklung erst im vierten Jahrhundert zu einem vorläufigen Abschluss kommen sollte.

C) *Formen christlicher Frömmigkeit*

Was bedeutete es in der Praxis Christ zu sein? Wie unterschieden sich die Christen von den anderen Zeitgenossen? Und wo unterschieden sie sich gerade nicht? Es ist nicht überflüssig daran zu erinnern, dass die Christen selbstverständlich Anteil an der Kultur und Gesellschaft ihrer Zeit hatten und dass sie daher in den allermeisten Aspekten die Lebensbedingungen, die Sorgen und Nöte ihrer Zeitgenossen teilten. Gerade die Selbstverständlichkeiten des Alltags, die damals wie heute keiner Erwähnung wert waren, machen die Christen der Antike unter Umständen fern und fremd für uns, die wir im Abstand von knapp zweitausend Jahren leben, doch vertraut und unauffällig für die Zeitgenossen. Ein christlicher Autor drückte dies im zweiten Jahrhundert so aus: „Die Christen unterscheiden sich nicht durch Land, Sprache oder Sitten von den übrigen Menschen. Denn nirgendwo bewohnen sie eigene Städte, noch bedienen sie sich irgendeiner abweichenden Sprache, noch führen sie ein auffallendes Leben...“¹³⁷

Die ursprünglich hochgespannte eschatologische Erwartung des Einbruchs einer anderen Welt ist hier einem bürgerlichen Ethos gewichen; damit spricht der Autor sicherlich nicht für das gesamte Christentum (etwa zum Montanismus s. u. 377 ff.), doch im großen und ganzen wird das von ihm gezeichnete Bild realistisch sein. Die Kirche selbst hat nach ihrem endgültigen Sieg (beginnend mit Euseb von Kaisareia) ihre eigene Geschichte in den ersten drei Jahrhunderten als eine Geschichte des Kampfes und der Bewährung in widrigen Umständen stilisiert,¹³⁸ und bis heute hält sich in den Köpfen (und Büchern) das Bild einer Kirche der Märtyrer und Heroen. Selbstverständlich gab es Verfolgungen, auch solche mit schweren Verlusten und heldenhaften Martyrien.¹³⁹ Was für

¹³⁷ Diogn. 5,1 f., Übers. nach SUC 2 Wengst. Die Fortsetzung wird unten im Beitrag von G. Schöllgen 401 zitiert.

¹³⁸ Vgl. zu Euseb und seinem Geschichtsverständnis Friedhelm Winkelmann, Euseb von Kaisareia, Berlin 1991.

¹³⁹ Vgl. dazu zuletzt Christel Butterweck, „Martyriumssucht“ in der Alten Kirche? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien (BHTh 87), Tübingen 1995, allgemein zu den Verfolgungen vgl. Reinhard Selinger, Die Religionspolitik des Kaisers Decius. Anatomie einer Christenverfolgung, Frankfurt/M. 1994; Rudolf Freudenberger, Art. „Christenverfolgungen. 1. Römisches Reich“, in: TRE 8 (1981) 23–62, bes. 23–29.

Belastungsproben daraus für die Gemeinden resultieren konnten, ist im vorigen Abschnitt wenigstens andeutungsweise zur Sprache gekommen. Doch beschränkten sich diese Schwierigkeiten auf wenige Wellen systematischer Verfolgung in der Zeit der Reichskrise im dritten Jahrhundert. Insgesamt war die römische Gesellschaft gerade in religiöser Hinsicht eine sehr tolerante, und besonders in der Kaiserzeit hatte sich ein einzigartiger religiöser Pluralismus entwickelt, der einen jeden „nach seiner Façon“ selig werden ließ, sofern nur die Grundbelange des politischen Zusammenlebens gewährleistet waren.

1. Gebet und Gottesdienst

Mitglied einer frühchristlichen Gemeinde zu sein, war daher im Alltag weniger spektakulär und weniger aufregend, als man im ersten Augenblick vermuten könnte. Andererseits gab es doch eine Reihe von Punkten, in denen sich das Leben der Christen bis in den Alltag hinein von dem der übrigen Zeitgenossen deutlich unterschied. Grundlegend für das Gemeindeleben waren die Zusammenkünfte zum Gottesdienst. In der Regel traf man sich in Privathäusern, und zwar zumindest einmal in der Woche am Sonntag, dem ersten Tag der jüdischen Woche (nach dem Sabbat), an dem Christus von den Toten auferstanden war.¹⁴⁰ Hierbei handelt es sich um eine Sitte, die für die Zeitgenossen merkwürdiger, anstößiger und ungewohnter war, als sie es für uns heute ist. Man muss sich dazu vor Augen führen, dass der Sonntag nicht nur durch keinerlei Besonderheit (Freiheit von Arbeit und Geschäften) vor den übrigen Tagen ausgezeichnet war, sondern dass die Sieben-Tage-Woche als solche als etwas ausgesprochen Jüdisches galt und sich erst sehr allmählich im Römischen Reich durchsetzte.¹⁴¹ Daher mussten sich die Christen früh morgens vor

¹⁴⁰ Der „erste Tag der Woche“ ist schon im Neuen Testament belegt, Mk 16,2 par; Joh 20,19; Apg 20,7; 1 Kor 16,2; als „Tag des Herrn“, Offb 1,10; Did. 14,1; Ign., Magn. 9,1; EvPetr 35.50. Grundlegend zur Geschichte des Sonntags ist *Willy Rordorf*, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum* (ATHANT 43), Zürich 1962; vgl. ferner *H. Dumaine*, Art. „Dimanche“, in: DACL 4,1 (1921) 858–994; *Francis A. Regan*, *Dies Dominica and Dies Solis. The Beginnings of the Lord's Day in Christian Antiquity*, Washington 1961; *C. S. Mosna*, *Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo. Problema delle origini e sviluppo. Culto e riposo. Aspetti pastorali e liturgici* (AnGr 170), Rom 1969; *Samuele Bacchiocchi*, *From Sabbath to Sunday. A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*, Rom 1977; *R. J. Bauckham*, *Sabbath and Sunday in the Post-Apostolic Church*, in: *D. A. Carson* (ed.), *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, Michigan 1982, 251–298. Die Quellen sind gesammelt von *Willy Rordorf*, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche* (TC 2), Zürich 1972.

¹⁴¹ Zur Entstehung der Sieben-Tage-Woche vgl. *Emil Schürer*, *Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte*, in:

Beginn des eigentlichen Tagewerkes treffen. Dass sie damit Verdacht erregten, kommt schon um das Jahr 111 in dem berühmten Brief des Plinius, damals Statthalter von Bithynien, an Kaiser Trajan zum Ausdruck.¹⁴²

Auch über die sonntägliche Gottesdienstfeier hinaus war das Ideal weit verbreitet, den gesamten Alltag mit Gebeten zu umfassen.¹⁴³ Aus dem Judentum hatte man die Tradition übernommen, dreimal täglich Gott anzurufen, zusätzlich zu Sonnenauf- und -untergang. „Hinsichtlich der Zeiten aber dürfte die äußerliche Beobachtung gewisser Stunden nichts Überflüssiges sein, jener gemeinschaftlichen Stunden nämlich, welche die Hauptabschnitte des Tages bezeichnen, die dritte, sechste und neunte, welche man auch in der Heiligen Schrift als die ausgezeichneteren findet. ... Wie wir lesen, wurde dies schon von Daniel beobachtet (Dan 6,11), natürlich gemäß dem Gebrauche des Volkes Israel, abgesehen von den pflichtmäßigen Gebeten, welche wir auch ohne besondere Ermahnung beim Beginne des Tages und der Nacht schuldig sind.“¹⁴⁴ Die Apostolische Überlieferung empfiehlt sogar, in der Nacht zum Gebet aufzustehen: „Gegen Mitternacht aber erhebe dich, wasche deine Hände und bete. Wenn deine Frau bei dir ist, betet zusammen. Ist sie aber noch nicht gläubig, zieh dich in ein anderes Zimmer zurück, bete und kehre zu deinem Bett zurück.“¹⁴⁵ Natürlich war es nicht möglich, so oft in der Gemeinde zusammenzukommen. Diese Gebetszeiten, aus denen sich später das Stundengebet der monastischen Tradition entwickelte, waren also in aller Regel Individualgebete. Wie im Judentum und auch im Stundengebet der Mönche waren sicherlich die Psalmen ein wesentlicher Bestandteil dieser regelmäßigen Gebetszeiten.¹⁴⁶ Außerdem legt schon die Didache den Gläubigen als spezifisch christlichen Gebetstext das Vater Unser nahe.¹⁴⁷ Daneben wird es auch Raum für das freie, das heißt persönlich

ZNW 6 (1905) 1–66; *Franz Boll*, Art. „Hebdomas“, in: PRE 7,2 (1912) 2547–2578; *Franz Joseph Dölger*, Die Planetenwoche der griechisch-römischen Antike und der christliche Sonntag, in: AuC 6 (1940/50) 202–238; *Francis Henry Colson*, The Week. An Essay on the Origin and Development of the Seven-Day Cycle, Cambridge 1926 (Nachdruck 1974); sowie die jeweils einschlägigen Abschnitte der in der vorigen Anm. genannten Arbeiten.

¹⁴² Vgl. Plin., ep. X 96,7.

¹⁴³ Vgl. *Herbert Goltzen*, Der tägliche Gottesdienst. Die Geschichte des Tagzeitengebets, seine Ordnung und seine Erneuerung in der Gegenwart, in: Leit. 3 (1956) 99–296; *Theofried Baumeister*, Art. „Gebet. V. Alte Kirche“, in: TRE 12 (1984) 60–65; *Albert Gerhards*, Art. „Stundengebet“, in: TRE 32 (2001) 268–276, bes. 268–271.

¹⁴⁴ Tert., or. 25, Übers. nach BKV² 7 Kellner.

¹⁴⁵ Trad. apost. 41.

¹⁴⁶ Vgl. *Fairy von Lilienfeld*, Psalmgebet und christliche Dichtung in der kirchlichen und monastischen Praxis des Ostens, in: *H. Becker – R. Kaczynski* (Hg.), Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kolloquium, 2 Bde., (Pietas Liturgica 1/2), St. Ottilien 1983, I 465–507.

¹⁴⁷ Did. 8,2f.

formulierte Gebet gegeben haben. Zumindest von den Gemeindeleitern erwartete man, dass sie in der Lage waren, das Abendmahlsgebet zu extemporeieren.¹⁴⁸ Entsprechend ist damit zu rechnen, dass diese Gebete inhaltlich stark variierten und nicht immer vor den Maßstäben strenger Orthodoxie Bestand haben konnten. Erst allmählich entwickelten sich feste Formulare, die lehrmäßig „abgesichert“ waren und eine Hilfe für diejenigen darstellten, die sich mit dem freien Formulieren schwer taten.¹⁴⁹

Bei allen Gebeten, zu Hause wie in der Gemeinde, war den Christen ein Aspekt wichtig, der für den modernen Menschen seine Bedeutung verloren hat. Das Gebet war Ausrichtung auf Gott, und zwar Ausrichtung auch des Körpers im Raum. In dem Fremdwort „Orientierung“ spiegelt sich noch der ursprüngliche Sinn: Das Gebet richtete sich auf den Orient, den *oriens sol*, die aufgehende Sonne, es war also nach Osten ausgerichtet.¹⁵⁰ Diese Sitte hat den christlichen Kirchbau geprägt und auf diese Weise im Städtebau des christlichen Kulturkreises tiefe Spuren hinterlassen, doch ist die Sitte viel älter als der monumentale Kirchbau. Vermutlich handelt es sich auch hier um eine Übernahme aus dem Judentum; freilich setzte sich dort später die Ausrichtung des Gebets nach Jerusalem durch.¹⁵¹ Der Osten war die Region des Lichtes und der aufgehenden Sonne und als solche besonders für das Gebet am Morgen prädestiniert. Doch darüber hinaus fehlte es nicht an theologischen Deutungsmotiven, die dem Osten auch einen spezifisch christlichen Sinn gaben. Christus war nach Osten hin zum Himmel aufgefahren, von dorthier erwartete man seine Wiederkunft am Ende der Zeit.¹⁵² Schon im Alten Testament begegnet die Vorstellung, dass das Paradies im Osten liegt.¹⁵³

Das Bedürfnis, zum Licht hin zu beten, äußerte sich auch darin, dass man in geschlossenen Räumen nicht etwa den stillsten, abgeschiedensten und dunkelsten Winkel zum Gebet aufsuchte, sondern zur Öffnung des Raumes hin betete, zur geöffneten Tür oder zum offenen Fenster. Die ältesten christlichen Basiliken waren denn auch so gebaut, dass die

¹⁴⁸ Vgl. Trad. apost. 9.

¹⁴⁹ Auch diesen Prozess belegt die *Traditio apostolica*. Während sie einerseits das freie Gebet voraussetzt (s. vorige Anm.) macht sie andererseits doch schon sehr konkrete Vorschläge, vgl. Kap. 4 und 21 f.

¹⁵⁰ Grundlegend ist *Franz Joseph Dölger*, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum*. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie, Münster ²1925 (LF 4/5; 3., um Hinweise vermehrte Auflage, Münster 1972); vgl. ferner *Alexander Podossinov*, Art. „Himmelsrichtung (kultische)“, in: RAC 15 (1991) 233–286.

¹⁵¹ Vgl. *Martin Wallraff*, Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung, in: ZKG 111 (2000) 169–184.

¹⁵² Vgl. etwa Orig., hom. in Lev 9,10; 13,2; hom. in Num 15,1; hom. in Jud 8,1; comm. in Mt 16,3; in Joh 32,24,316. Im vierten Jahrhundert wird diese Deutungstradition breit entfaltet, vgl. *Dölger* (s. Anm. 150) 198–219.

¹⁵³ Gen 2,8, aufgenommen etwa bei Bas., spir. 66.

Portale (nicht die Apsis!) im Osten lagen, so dass man sich zum Gebet zugleich nach Osten und zum Einfall des Lichtes wenden konnte.¹⁵⁴ Origenes bespricht in seinem Traktat „Über das Gebet“ den Fall, dass diese beiden Prinzipien in Konkurrenz zueinander treten, dass also ein Christ in seinem Haus kein Fenster nach Osten hat, so dass er sich entscheiden muss, ob er entweder zum Licht oder nach Osten beten will. Origenes entscheidet, dass die kosmische Ausrichtung, tautologisch gesprochen die Orientierung nach Osten, in diesem Falle Vorrang hat vor der zufälligen Ausrichtung der menschlichen Architektur.¹⁵⁵

Auch die Körperhaltung brachte das Gebet als Öffnung zu Gott zum Ausdruck. Die Christen beteten (nach in der Antike verbreitetem Brauch) mit weit geöffneten Armen und zum Himmel erhobenen Blick, wie unzählige Katakombengemälde zeigen.¹⁵⁶ Schon früh ist auch die Sitte bezeugt, sich mit dem Zeichen des Kreuzes zu bezeichnen.¹⁵⁷ Dabei ist aber stets zu bedenken, dass das Kreuz als Symbol nicht zu den frühesten Symbolen des Christentums gehörte. Als Gestus im Gebet – wohl auch mit apotropäischer Bedeutung¹⁵⁸ – ist es belegt, längst bevor Kreuze in der christlichen Kunst, auf christlichen Gebrauchsgegenständen oder auf Gräbern archäologisch nachweisbar sind.¹⁵⁹

Für den Alltag prägend war auch die Sitte, an bestimmten Tagen zu fasten.¹⁶⁰ Hierin folgte man ebenfalls der jüdischen Sieben-Tage-Woche. Üblicherweise waren es der Mittwoch und der Freitag, an denen man sich bestimmter Speisen enthielt oder überhaupt erst nach Sonnenuntergang Speise zu sich nahm.¹⁶¹ Fasten diente auch der Vorbereitung auf

¹⁵⁴ Das gilt für die Mehrzahl der konstantinischen Basiliken, vor allem die Laterankirche in Rom, die Peterskirche in Rom, das Oktogon in Antiochien und die Grabeskirche in Jerusalem.

¹⁵⁵ Orig., or. 32.

¹⁵⁶ Vgl. *Gerhard Seib*, Art. „Orans, Orante“, in: LCI 3 (1971) 352–354; *Fabrizio Bisconti*, Contributo all'interpretazione dell'atteggiamento di orante, in: VetChr 17 (1980) 17–27. Diese Haltung wurde auch im theoretischen Schrifttum gefordert, vgl. Tert., or. 14 und 29; Orig., or. 31,2.

¹⁵⁷ Vgl. Tert., cor. 3; uxor. 2,5.

¹⁵⁸ Vgl. Trad. apost. 42.

¹⁵⁹ Vgl. den umfassenden Artikel von *Erich Dinkler* und *Erika Dinkler-von Schubert*. „Kreuz. I. Vorikonoklastisch“, in: RBK 5 (1995) 1–219.

¹⁶⁰ Vgl. *Johannes Schümmer*, Die altchristliche Fastenpraxis mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians (LQF 27), Münster 1933; *R[udolf] Arbesmann*, Art. „Fasten“, in: RAC 7 (1969) 447–493; *ders.*, Art. „Fasttage“, in: RAC 7 (1969) 500–524; *H[ermann] J[osef] Sieben*, Art. „Jeüne“, in: DSp 8 (1974) 1164–1179; *Stuart George Hall* – *Joseph H. Crehan*, Art. „Fasten/Fasttage, III. Biblisch und kirchenhistorisch“, in: TRE 11 (1983) 48–59; *Grimm* (s. Anm. 33, dazu die Rezension von *Philip Rousseau* in: JThS 48 [1997] 662–665).

¹⁶¹ Vgl. Did. 8,1. Als Motiv wird dort Abgrenzung vom Judentum genannt (wo am Montag und Donnerstag gefastet wurde).

Feste und besondere Anlässe. Das galt schon für die Eucharistie: „Jeder Gläubige soll bemüht sein, die Eucharistie zu empfangen, noch bevor er etwas anderes zu sich genommen hat.“¹⁶² Erst recht wurde die Vorbereitung auf die Taufe sehr ernst genommen; dazu gehörte auch eine längere Periode des Fastens.¹⁶³ Aus einer ursprünglich kurzen Fastenzeit im Vorfeld des Osterfestes¹⁶⁴ entwickelte sich später die vierzig tägige Fastenzeit von Aschermittwoch an. Überhaupt galt das Fasten als eine das Gebet unterstützende und intensivierende Maßnahme; besonders kam es daher zu jeder Zeit den Witwen und Jungfrauen zu,¹⁶⁵ da ihre Aufgabe im stellvertretenden Gebet gesehen wurde.

2. „Volksfrömmigkeit“ und „Synkretismus“

Bei allen diesen Äußerungen christlicher Frömmigkeit ist zu bedenken, dass es sich um theoretische Idealvorstellungen handelt. Wie streng etwa das Fasten tatsächlich eingehalten wurde und von wem, wie regelmäßig die Gebete im Laufe des Tages dargebracht wurden und in welcher Form, diese und viele weitere Fragen lassen sich auf der Basis der literarischen Quellen theologischer Prägung nicht oder nur in Ansätzen beantworten. Die theologischen Texte formulieren einen Anspruch, der nicht notwendigerweise von der Wirklichkeit gedeckt war. Diese Differenz wird sich nie ganz überbrücken lassen, denn alle Zeugnisse der Vergangenheit spiegeln die Wirklichkeit unter einem gewissen Blickwinkel, mit einem bestimmten Filter, sie stilisieren und verzeichnen gewollt oder ungewollt. Dennoch lässt sich ein differenzierteres Bild der frühchristlichen Frömmigkeit gewinnen, wenn als Quellen auch nicht-theologische Texte (etwa Inschriften, Graffiti, Gebrauchstexte) und vor allem auch nicht-literarisches Material herangezogen werden. Der Begriff „Volksfrömmigkeit“ ist geeignet, um die Richtung zu beschreiben, in der diese Bereicherung des Bildes geht, doch induziert er auch eine Reihe von Missverständnissen, gegen die er sogleich in Schutz genommen werden muss.¹⁶⁶ Vor allem wäre es unsachgemäß, eine bipolare Aufteilung vorzunehmen in

¹⁶² Trad. apost. 36.

¹⁶³ S. die Belege oben bei Anm. 13.

¹⁶⁴ Eirenaeos bei Eus., h. e. V 24,12; Tert., or. 18.

¹⁶⁵ Trad. apost. 23.

¹⁶⁶ Eine Theoriedebatte über *popular religion* hat sich vor allem im angelsächsischen Raum entwickelt, vgl. als Einstieg *Charles H. Long*, Art. „Popular Religion“, in: *EncRel(E)* 11 (1987) 442–452. Wichtige methodische Überlegungen bei *Berndt Hamm*, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation, in: *ZThK* 74 (1977) 464–497, doch sind solche Erwägungen für die Erforschung der Alten Kirche noch wenig fruchtbar gemacht worden. Für das Mittelalter vgl. etwa *Arnold Angenendt*, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997.

„Volk“ und „Oberschicht“, „niedrig“ und „hoch“ oder „theologisch reflektiert“ und „ungebildet“; vielmehr ist mit einer bunten Pluralität von Frömmigkeitsformen und -stufen zu rechnen.

Exemplarisch seien die Verhältnisse an einem Monument in Rom illustriert. Es handelt sich um ein kleines Mausoleum in unmittelbarer (doch zufälliger) Nähe des Petrus-Grabes am Abhang des Vatikan-Hügels.¹⁶⁷ Heutzutage befindet es sich unter der Peterskirche; daher waren die Grabungen in den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts aufwändig und kompliziert. Zu Tage kam ein etwa quadratischer Raum mit einer Grundfläche von 3,2 m². Er wurde von der Familie der *Iulii* benutzt, und zwar sowohl für Erd- als auch für Feuerbestattungen. Da Christen ihre Toten wegen der Hoffnung auf die leibliche Auferstehung niemals verbrannten,¹⁶⁸ kann man annehmen, dass die Familie sowohl christliche als auch nicht-christliche Mitglieder hatte oder vielleicht zu einem bestimmten Zeitpunkt bekehrt wurde, ohne deshalb eine Veranlassung zu sehen, das Mausoleum aufzugeben. Lage und Ausstattung lassen darauf schließen, dass die Familie nicht unvermögend war. Der Dekor zeigt auf drei Seitenwänden einen Angler, einen Schafräger und den Meerwurf des Jonas. Lediglich die letztgenannte Szene ist eindeutig christlich; sie findet sich auch sonst häufig in der christlichen Sepulchrkunst, ja, sie ist eines der zentralen Motive, um in solchen Zusammenhängen den Auferstehungsglauben zu artikulieren. Gewiss handelt es sich um eine biblische Szene; auch wird Jonas im Neuen Testament an einer Stelle als Paradigma der Auferstehung angeführt (Mt 12,39–41), doch würde man allein aufgrund der Lektüre der zeitgenössischen theologischen Texte keinesfalls auf die Idee kommen, ausgerechnet dieser Szene eine so zentrale Stellung zuzubilligen.¹⁶⁹ Ähnliches gilt für den Angler und vor allem den Schafräger. Während die ältere Forschung in diesem Motiv sofort Christus als den „Guten Hirten“ (Joh 10,11.14) erblickte, hat sich bei genauerer Analyse gezeigt, dass es auch in der paganen Kunst beliebt war und daher nicht automatisch als christlich gelten kann.¹⁷⁰ Es wurde als Sinnbild einer bu-

¹⁶⁷ Vgl. den Grabungsbericht *B. M. Apollonj Ghetti – A. Ferrua – E. Josi – E. Kirschbaum*, *Esplorazioni sotto la confessione di San Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940–1949*, 2 Bde., Rom 1951, I 37–42 sowie zur Interpretation u. a. *Othmar Perler*, *Die Mosaiken der Juliergruft im Vatikan*. (FUR N. F. 16) Freiburg/Schweiz 1953; *Engelbert Kirschbaum*, *Die Gräber der Apostelfürsten. St. Peter und St. Paul in Rom*, Frankfurt/M. ³1974, 31–39; *Jerzy Miziolek*, *Sol verus. Studia nad ikonografią Chrystusa w sztuce pierwszego tysiąclecia* (*Studia z historii sztuki* 46), Wrocław 1991, 31–49 und 171–174. Das Mausoleum wird auf ca. 300 datiert; ein sicherer *terminus ante quem* ist durch den Baubeginn der Peterskirche 324 gegeben.

¹⁶⁸ S. unten Kap. VI B.

¹⁶⁹ Vgl. *Ernst Dassmann – Josef Engemann – Karl Hoheisel*, Art. „Jonas“, in: RAC 18 (1998) 670–699, zur Kunst bes. 689–697 (*Engemann*) sowie *Josef Engemann*, *Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke*, Darmstadt 1997, 108–111.

kolischen Idylle aufgefasst. Die nicht-christlichen Familienmitglieder oder Freunde konnten daran keinen Anstoß nehmen, doch zugleich konnten die Christen das Motiv als Hinweis auf ihre, die himmlische Welt verstehen.

Noch besser lässt sich diese Polyvalenz der Symbole am Deckenmosaik des Mausoleums studieren. Dort ist eine Gestalt mit Strahlenkranz zu sehen, die auf einem Zweigespann von Ost nach West dahinfährt.¹⁷¹ Nach den Regeln der antiken Ikonographie handelt es sich eindeutig um den Sonnengott Sol. Es gibt keinen Grund, weshalb diese Regeln hier außer Kraft gesetzt sein sollten, doch zugleich lässt sich wiederum im christlichen Kontext eine zusätzliche Sinnebene erkennen. Schon seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts wird in der theologischen Literatur Christus als „Sonne der Gerechtigkeit“ bezeichnet. Dieser Ausdruck stammt aus dem Buch des Propheten Maleachi und hat dort zunächst keinerlei messianische Bedeutung.¹⁷² Da die Sonne im Laufe der Kaiserzeit im paganen Bereich eine immer wichtigere religiöse Bezugsgröße wurde, empfahl es sich für Christen, dem heidnischen Gesprächspartner „die Mysterien des Logos zu zeigen, erklärt in seinen eigenen [d. h. den paganen] Bildern“.¹⁷³ Die Sol-Darstellung in dem Mausoleum ist sowohl im Kontext der spätantiken Sonnenfrömmigkeit im allgemeinen als auch speziell der Christus-Sol-Tradition zu sehen. Sie steht gewissermaßen an der Schwelle zwischen Heidentum und Christentum – wie auch das Mausoleum insgesamt. Der Begriff „Synkretismus“ ist zur Beschreibung dieser Übergangsphänomene jedoch nur beschränkt brauchbar, zum einen weil er immer noch häufig mit einer negativen Wertung verbunden ist, zum anderen weil er dazu verleitet, als Gegenteil eine ungemischte „Reinform“ zu suchen – eine Suche, die von vornherein zum Scheitern verurteilt ist.

¹⁷⁰ Bahnbrechend waren die „Studien zur Entstehungsgeschichte der frühchristlichen Kunst“ von *Theodor Klauser* (in: JAC ab 1 [1958] ff.). Für die heutige Sicht vgl. *Nikolaus Himmelmann*, Über Hirten-Genre in der antiken Kunst (AR-WAW 65), Opladen 1980; *Josef Engemann*, Art. „Hirt“, in: RAC 15 (1991) 577–607; *Engemann*, Deutung (s. Anm. 169) 111–113.

¹⁷¹ Abb. in *Friedrich Gerke*, Spätantike und frühes Christentum (Kunst der Welt), Baden-Baden 1967, 59.

¹⁷² Mal 3,20; zum exegetischen Befund vgl. etwa *Henning Graf Reventlow*, Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi, 9. völlig neubearbeitete Auflage (ATD 25,2), Göttingen 1993, z. St. Die frühesten Belege für einen christologischen Bezug finden sich bei Clem. Al., protr. XI 114,3; Cypr., domin. or. 35; Ps.-Cypr., De pascha computus 19; Hipp., antichr. 61; Meth., symp. 6,4; (Ps.-?)Mel., frg. 8b,4; Papyrus Egerton 3,81–83 (*H. Idris Bell* – *T. C. Skeat*, Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Papyri, London 1935, 47; der Text stammt möglicherweise von Origenes) sowie sehr häufig bei Origenes, vgl. hierzu *Dölger* (s. Anm. 150) 157–170.

¹⁷³ So die berühmte Formulierung des Klemens von Alexandrien im Schlußkapitel des *Protreptikos* (XII 119,1), vgl. dazu *Christoph Riedweg*, Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien (UALG 26), Berlin 1987, 148–158.

3. Magie

Ein anderes Phänomen, das die Vielgestaltigkeit christlicher Frömmigkeitsformen beleuchtet, ist die Magie.¹⁷⁴ Auch dieser Begriff ist nicht ohne Probleme. Er leitet sich von dem griechischen *mageía* bzw. *mágos* ab (das seinerseits aus dem Persischen kommt); der *mágos* war ein Spezialist fürs Religiöse, und zwar wurde der Begriff auch in der Antike schon häufig mit negativ-abgrenzender Konnotation gebraucht.¹⁷⁵ Im Neuen Testament kommt dies in der Geschichte von Simon Magus zum Ausdruck (Apg 8,9–24). Simon will ebenso wie die Apostel durch Handauflegen den Geist Gottes verleihen können – eigentlich eine gute Sache –, doch er will diese Fähigkeit für Geld erwerben – damit entwertet er die gute Sache und verkehrt sie ins Gegenteil. Auch die christlichen Theologen der ersten drei Jahrhunderte ließen keinen Zweifel an ihrer Ablehnung der Magie¹⁷⁶, doch verläuft die Grenze zwischen Religion und Magie nicht immer so, wie sie von der modernen Religionswissenschaft gezogen würde. Etwa ist der Exorzismus bei der Taufe, von dem schon die Rede war (s. o. 346 ff.), nach moderner Auffassung zweifellos ein magischer Ritus, während er in der christlichen Antike allgemein und selbstverständ-

¹⁷⁴ Früher und teilweise bis heute litt dieses Feld darunter, dass sich ihm die Forschung (wenn überhaupt) zu stark (negativ) wertend zugewandt hat. Daher besteht hier großer Nachholbedarf, wenn sich auch in jüngerer Zeit ein verstärktes Interesse abzeichnet. Nützlich sind die theoretischen Reflexionsbeiträge in *Hans-Günter Heimbrock – Heinz Streib* (Hg.), *Magie. Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes* (Innen und Außen 1), Kampen 1994. Für antike Magie im allgemeinen vgl. *Fritz Graf*, *Gottesnähe und Schadenszauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München 1996; *Peter Schäfer – Hans G. Kippenberg* (eds.), *Envisioning magic. A Princeton seminar and symposium* (SHR 75), Leiden 1997; *Wolfgang Fauth*, *Götter- und Dämonenzwang in den griechischen Zauberpapyri. Über psychologische Eigentümlichkeiten der Magie im Vergleich zur Religion*, in: *ZRGG* 50 (1998) 40–60, speziell zum christlichen Bereich *David E. Aune*, *Magic in Early Christianity*, in: *ANRW* II 23,2 (1980) 1507–1557; *Francis C. R. Thee*, *Julius Africanus and the Early Christian View of Magic* (HUTh 19), Tübingen 1984; *John G. Gager* (ed.), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York 1992; *Marvin Meyer – Richard Smith* (eds.), *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco 1994 (mit neuem Nachwort Princeton 1999); *Bernd Kollmann*, *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum* (FRLANT 170), Göttingen 1996, bes. 61–173; *Reinhold Merkelbach*, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, 4. Exorzismen und jüdisch/christlich beeinflusste Texte (ARWAW.PapyCol 17,4), Opladen 1996, jeweils mit weiteren Angaben.

¹⁷⁵ Vgl. *Graf* (s. Anm. 174) 24–57.

¹⁷⁶ Vgl. *Thee* (s. Anm. 174) 316–448 mit Belegen.

lich anerkannt war und deshalb auch nicht mit dem (negativ besetzten) Begriff Magie in Verbindung gebracht wurde.¹⁷⁷ Hintergrund war der in der gesamten Antike verbreitete Glaube an Dämonen, durch die man sich Krankheiten, Wahnsinn und vieles mehr erklärte. Aus christlicher Sicht waren es vor allem die heidnischen Götter, aus denen Dämonen sprachen.¹⁷⁸ Der Abkehr von ihnen diente der Exorzismus bei der Taufe.

Unabhängig von der kirchlichen Liturgie waren magische Praktiken im privaten Bereich weit verbreitet. Unfruchtbarkeit des Partners, der einen verlassen hatte, den Tod der Schwiegermutter, die Liebe einer bestimmten Person, die Heilung von Krankheiten – all dies und vieles mehr suchte man von der Gottheit zu erlangen.¹⁷⁹ Dabei gingen häufig mit den eigentlichen Zauberformeln mehr oder minder abstruse Begleitrituale und Zeichenhandlungen einher. Für ein Ritual zur Vertreibung von Dämonen gibt es etwa folgende Ausführungsbestimmungen: „Hole sieben Olivenzweige und binde sechs vom Ansatz [des Zweiges] bis zum Ende einen an den anderen, aber mit dem einen [dem siebten] schlage auf ihn [den Dämon bzw. den Patienten], während du exorzisierst.“ Der eigentliche Ritus geht folgendermaßen: „Lege vor ihn die Olivenzweige und stelle dich hinter ihn und sprich: Sei begrüßt, Gott Abrahams, sei begrüßt, Gott Isaaks, sei begrüßt Gott Jakobs, Jesus Chrestos (= der Gute), heiliger Geist, Sohn des Vaters, der oberhalb der sieben [Planeten] ist, der innerhalb der Sieben ist, bring Jahwe Sabaoth. Möge eure Kraft sich ereignen weg von N. N., möget ihr vertreiben diesen unreinen Dämon, den Satan, der auf ihm ist. ... Entferne dich, Dämon, denn ich fessele dich mit stählernen, unauflösbaren Fesseln und übergebe dich in den schwarzen Abgrund im Verderben.“ Zum Abschluss wird der Exorzist ermahnt: „Halte [die Vorschrift] geheim. Sie ist erprobt. Wenn du [den Dämon] vertrieben hast, hänge dem Betreffenden ein Amulett um, welches der Kranke trägt, nachdem der Dämon vertrieben ist.“¹⁸⁰

Viele derartige Texte verwenden eindeutig christliche Formeln, doch ist es deshalb nicht ausgemacht, dass die Verfasser oder die Benutzer solcher Rituale im engen Sinne Christen waren. Häufig findet sich eine litaneyartige Aufzählung von Götternamen, die man für besonders wirksam hielt und denen man Macht über Dämonen zutraute.¹⁸¹ Ein strenger Bekenntnischarakter ist damit nicht verbunden; im Gegenteil störte man sich nicht daran, auch Vorstellungen nebeneinander zu setzen, die

¹⁷⁷ Orig., Cels. 1,68 erklärt in Auseinandersetzung mit dem heidnischen Philosophen Kelsos, worin aus seiner Sicht die Differenz zwischen den Wunderheilungen Jesu und magischen Praktiken besteht.

¹⁷⁸ Vgl. Tert., apol. 23,4–6; Min. Fel. 27,1–4.

¹⁷⁹ Zahlreiche Beispiele für diese und weitere Anliegen finden sich in der (thematisch geordneten) Textsammlung von Meyer – Smith (s. Anm. 174).

¹⁸⁰ Merkelbach (s. Anm. 174) 59f.

¹⁸¹ Vgl. in den Zauberpapyri etwa Merkelbach (s. Anm. 174) 48–50.

eigentlich nicht kompatibel waren (in dem oben zitierten Text etwa die sieben Planetengötter, die von der „offiziellen“ christlichen Theologie natürlich abgelehnt wurden). Doch umgekehrt fehlt es auch nicht an Texten, die der kirchlichen Liturgie nahestehen und dogmatisch „einwandfrei“ sind. Etwa ein Weihegebet für das heilige Öl: „Wir segnen dieses Öl im Namen Jesu Christi unseres Herrn.“ Es folgt eine Reihe von Relativsätzen, die nach Art eines kirchlichen Credo die Heilsgeschichte Jesu Christi nachvollziehen, dabei aber besonderes Gewicht auf Jesus als Wunderheiler und Besieger von Dämonen legen. Weiter: „auf daß es [sc. das Öl] jeden, der sich mit ihm salbt, heile von jedem Wirken des Satans und jeder Begegnung mit einem bösen Geist und jeder Oberherrschaft des Teufels und ihn heile von jeder Krankheit und jeder Schwäche, auf daß er als Gereinigter dir dankbar diene für den ganzen Rest seines Lebens.“¹⁸²

Generell sind die magischen (in der Regel auf Papyrus erhaltenen) Texte christlicher Prägung nicht leicht zu datieren. Sie gehören aber meist nicht der ältesten Phase an, bezeugen sie doch ein Christentum „mit offenen Rändern“, also eine Situation, in der gewisse, wenn auch oberflächliche Kenntnisse über das Christentum weit verbreitet waren, in der Übergangsformen und „Halb-Christliches“ Raum gewinnen. Als Gegenbewegung zu dieser Öffnung der Ränder gab es innerhalb des Christentums in verschiedenen Wellen eine Rückbesinnung auf die strengen und exklusiven Werte des Ursprungs.

D) Der Montanismus

Eine der großen asketischen Bewegungen der ersten drei Jahrhunderte ist der Montanismus. Hier verband sich der Ruf zur Enthaltbarkeit mit einer gespannten Naherwartung. Neue Quelleneditionen und Studien haben das traditionelle Bild dieser Bewegung grundlegend in Frage gestellt und vor allem die führende Rolle herausgestellt, die die Frauen in ihr spielten.¹⁸³ Der Montanismus war danach keineswegs die exzentrische

¹⁸² Merkelbach (s. Anm. 174) 67.

¹⁸³ Die klassische Quellenedition von *Pierre de Labriolle*, *Les sources de l'histoire du Montanisme* (CF 24), Paris 1913 sowie die Auswahlgabe von *Nathanael Bonwetsch* (Hg.), *Texte zur Geschichte des Montanismus* (KIT 129), Bonn 1914 sind jetzt überholt durch *Ronald E. Heine*, *The Montanist Oracles and Testimonia*, Macon, Georgia 1989 (PatMS 14; zu Differenzen zwischen *Heine* und *Labriolle* vgl. XI, Anm. 7). Die einschlägigen Inschriften sowie weiteres Material sind versammelt bei *William Tabbernee*, *Montanist Inscriptions and Testimonia. Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*, Macon, GA 1997 (PatMS 16; dazu die Rez. in: *JThS* 49 [1998] 822–828 [*Ronald E. Heine*]). Eine Auswahl in deutscher Übersetzung findet sich in *Edgar Hennecke – Wilhelm Schneemelcher* (s. Anm. 4) Tübingen ³1964, 486f. (in die 5. Aufl. 1989 nicht übernommen!).

Bewegung, als die sie noch vor einer Generation in den kirchengeschichtlichen Lehrbüchern erschien. Dies erklärt auch viel besser, warum sie einen der führenden theologischen Köpfe der Zeit zu faszinieren vermochte: Tertullian. Sie entstand in Phrygien in Kleinasien, also weit weg von Karthago in Nordafrika, der Wirkungsstätte Tertullians. Dies zeigt, dass sich der Montanismus geradezu explosionsartig über weite Teile des Römischen Reiches ausgebreitet hat. Wir finden gegen Ende des zweiten Jahrhunderts Anhänger in Ankyra, der Hauptstadt Galatiens, an der thrakischen Schwarzmeerküste, im syrischen Antiochien, in Rom, ja selbst in Lyon, im fernen Gallien.

Zur Forschungsgeschichte bis zur Gegenwart vgl. *Christine Trevett*, *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge 1996, bes. 5–11. Ferner zusammenfassend *Marco Frenschkowski*, Art. „Montanus“, in: *BBKL* 6 (1993) 77–81; *William H. C. Frend*, Art. „Montanismus“, in: *TRE* 23 (1994) 271–279 sowie *Carl Andresen – Adolf Martin Ritter*, *Die Anfänge christlicher Lehrentwicklung*, in: *Carl Andresen u. a.*, *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität (HDThG I)*, Göttingen ²1999, 1–98, 69–72. *Trevett*, *Frenschkowski* und *Frend* bieten ausführliche Bibliographien, so dass sich eine entsprechende Zusammenstellung hier erübrigt. Ergänzend sind zu nennen: *Theofried Baumeister*, *Montanismus und Gnostizismus. Die Frage der Identität und Akkommodation des Christentums im 2. Jahrhundert*, in: *TThZ* 87 (1978) 44–60; *Bogdan Czesc*, *La „tradizione“ profetica nella controversia montanista*, in: *Aug.* 29 (1989) 55–70; *Carsten Colpe*, *Selbstdefinition durch Rituale im hellenistisch-christlichen Kleinasien. Zu Abgrenzungen zwischen Kybelemysterien, Taurobolien, Montanismus und Bischofskirche*, in: *Hanns Christof Brennecke – Ernst Ludwig Grasmück – Christoph Markschies*, *Logos (FS L. Abramowski, BZNW 67)*, Berlin – New York 1993, 30–56; *Christine Trevett*, *Fingers Up Noses and Pricking with Needles: Possible Reminiscences of Revelation in Later Montanism*, in: *VigChr* 46 (1995) 258–269; *Matthias Wünsche*, *Der Ausgang der urchristlichen Prophezie in der frühkatholischen Kirche. Untersuchungen zu den Apostolischen Vätern, den Apologeten, Irenäus von Lyon und dem antimontanistischen Anonymus (CTM B/14)*, Stuttgart 1997, bes. 242–297 (zu den Gegnern des Montanismus); *Alistair Stewart-Sykes*, *The Asian Context of the Epistula Apostolorum and the New Prophecy*, in: *VigChr* 51 (1997) 416–438; *ders.*, *The Original Condemnation of Asian Montanism*, in: *JEH* 50 (1999) 1–22. Nicht zugänglich war uns: *Thomas W. Gillespie*, *The First Theologians. A Study in Early Christian Prophecy*, Grand Rapids 1994.

Die seit etwa einem Jahrzehnt wieder in Gang gekommene Diskussion um den Montanismus spiegelt sich auch in einer Reihe von Vorträgen wider, die auf der Twelfth International Conference on Patristic Studies 1995 in Oxford gehalten wurden und mittlerweile in: *StPatr* 31 (1997) im Druck vorliegen: *Sheila E. McGinn*, *The „Montanist“ Oracles and Prophetic Theology*, 128–135; *Alistair Stewart-Sykes*, *Papyrus Oxyrhynchus 5: A Prophetic Protest from Second Century Rome*, 196–205; *William Tabbernee*, *„Our Trophies are Better than your Trophies“: The Appeal to Tombs and Reliquaries in Montanist-Orthodox Relations*, 206–217; *Christine Trevett*, *Eschatological Timetabling and the Montanist Prophet Maximilla*, 218–224; *J. A. Cerrato*, *Hippolytus' On the Song of Songs and the New Prophecy*, 268–273.

Der Begriff „Montanismus“ ist eigentlich eine Fremdbezeichnung, die der prophetischen Gruppierung seit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts von großkirchlichen Gegnern beigelegt wurde, um sie von den „wahren“ Christen zu unterscheiden.¹⁸⁴ Daneben begegnen eine Reihe weiterer Namen, darunter vor allem die Bezeichnung „Kataphrygier“ unter Bezug auf das Kernland der Montanisten. Die ersten Vertreter der Gruppe sprachen hingegen von der „neuen Prophetie“ oder vielleicht zunächst überhaupt nur von „der Prophetie“. In der Forschung hat sich jedoch die Bezeichnung „Montanisten/Montanismus“ durchgesetzt.

1. Montanus und seine Lehre

Kopf und „Gründer“ der Gruppe war Montanus, selbst erst unlängst zum christlichen Glauben konvertiert, der zuerst in dem Dorf Ardabau im phrygischen Mysien aufgetreten sein soll.¹⁸⁵ Die Lokalisierung dieses Ortes ist umstritten. Sofern es sich dabei nicht überhaupt um eine fiktive Ortsbezeichnung handelt,¹⁸⁶ ist das Dorf – wie das Kernland des Montanismus im allgemeinen – wohl östlich von Philadelphia zu suchen. Auch die Datierung des ersten Auftretens ist unsicher. Traditionellerweise hat man es in den Jahren 157 oder 172 angesetzt. Neuerdings hat Christine Trevett plausibel gemacht, dass man mit einem längeren „Vorlauf“ zu

David Rankin bezweifelt neuerdings, dass Tertullian je mit der Großkirche gebrochen habe. Vielmehr habe er später zu einer montanistischen *ecclesiola in ecclesia* gehört. Vgl. sein *Was Tertullian a Schismatic?*, in: *Prudentia* 18 (1986) 73–79 sowie *Tertullian and the Church*, Cambridge 1995. Dazu die Rezension von *Christine Trevett*, in: *JThS* 47 (1996) 668–671. Die traditionelle Sicht noch bei *Hermann Tränkle*, in: *Sallmann* (s. Anm. 79) 438–511 (§ 474). Umfangreiche Bibliographie bei *Marco Frenschkowski*, Art. „Tertullian“, in: *BBKL* 11 (1996) 695–720.

Zum Sonderfall der montanistischen (?) Färbung der *Passio Perpetuae* vgl. v. a. *Trevett*, *Montanism*, 176–184 mit der dort verzeichneten Literatur; zusätzlich: *Peter Habermehl*, *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* (TU 140), Berlin 1992, 3; *Brent Shaw*, *The Passion of Perpetua*, in: *PaP* 139 (1993) 3–45; *Jacqueline Amat*, *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index* (SC 417), Paris 1996, 38–41, 67–70; *Rachel Moriarty*, *The Claims of the Past: Attitudes to Antiquity in the Introduction to Passio Perpetuae*, in: *StPatr* 31 (1997) 307–313; *Joyce Salisbury*, *Perpetua's Passion. The Death and Memory of a Young Roman Woman*, New York – London 1997, 156–158; *Antonie Wlosok* in: *Sallmann* (s. Anm. 79) 423–426 (§ 472.3).

¹⁸⁴ Vgl. zum Folgenden *Trevett*, *Montanism* (s. Anm. 183) 2 mit Belegen.

¹⁸⁵ Vgl. *Eus.*, h. e. V 16,7; *Thdt.*, haer. 3,2.

¹⁸⁶ Zu den Problemen vgl. die Diskussion bei *Trevett*, *Montanism* (s. Anm. 183) 21–26.

rechnen hat, der wohl in die sechziger Jahre des zweiten Jahrhunderts zu datieren ist, bis die Bewegung sich um 172 formierte.¹⁸⁷

Kleinasien war seit jeher ein fruchtbarer Boden für prophetisch-apokalyptische Bewegungen. Die Johannesapokalypse wendet sich an kleinasiatische Gemeinden; die stark apokalyptisch geprägten Theologen Kerinth und Papias haben hier gewirkt, letzterer im phrygischen Hierapolis. In Kleinasien war man darum für Bewegungen wie die des Montanus durchaus empfänglich, zumal wenn man die düstere Zeitstimmung der sechziger Jahre des zweiten Jahrhunderts in Rechnung stellt. Sie war gekennzeichnet durch die Erfahrung von Pestepidemien, Erdbeben und schweren Kriegsverwüstungen, die zu erhöhten Steuerlasten führten.¹⁸⁸ Zudem dürfte der unter der Herrschaft Kaiser Mark Aurels zu beobachtende erhöhte Druck auf die Christen zu neuem Nachdenken über den Wert des Martyriums geführt haben, wie es sich ebenfalls bei den Montanisten – aber eben nicht nur dort!¹⁸⁹ – beobachten lässt. Man wird darum die endliche Marginalisierung des Montanismus auch nicht zu früh ansetzen dürfen. Montanus selbst dürfte zunächst im Schoße der Großkirche gewirkt haben. Offenbar ging es ihm wie seinen beiden Anhängerinnen Prisc(ill)a und Maximilla um deren Erneuerung. Zu den spezifischen Kennzeichen dieses „Protomontanismus“, der möglicherweise dem Wirken der drei Protagonisten bereits vorausgeht,¹⁹⁰ gehörte eine rigorose Ethik, eine starke Wertschätzung der Prophetie und die vergleichsweise ungewöhnlich exponierte Rolle von Frauen. Die immer stärker werdende Geisterfahrung, deren spezifisch kirchenkritische Deutung durch deren Träger sowie möglicherweise auch die zunehmend feindseligen Reaktionen der Amtskirche führten jedoch schließlich zum Bruch. Prisc(ill)a und Maximilla trennten sich von ihren Männern und bildeten mit ihrem Lehrer und anderen¹⁹¹ einen Zirkel, zu dessen entscheidenden Merkmalen ekstatische Prophezeiungen zählten. Als sie jedoch immer vehementer auf der Stimme des Geistes insistierten, scheinen die kleinasiatischen Bischöfe auf diese Bedrohung ihrer Autorität mit Ausschluss reagiert zu haben.

¹⁸⁷ Vgl. *Trevett, Montanism* (s. Anm. 183) 26–45.

¹⁸⁸ Vgl. dazu im einzelnen *Trevett, Montanism* (s. Anm. 183) 42–44.

¹⁸⁹ Vgl. z. B. *Iren., adv. haer.* 3,18,4–6.

¹⁹⁰ Vgl. zum Begriff und seiner Problematik *Trevett, Montanism* (s. Anm. 183) 41 f.

¹⁹¹ In den Quellen begegnen noch die Namen Alkibiades und Theodotos (vgl. *Heine* Nr. 21, 23 [Eus., h. e. V 16,14], 97, 144, 147 [hier offenbar mit Theodotos dem Gerber verwechselt]), ohne dass wir jedoch über diese Genaueres erfahren. Ganz unklar ist die Rolle des nur in Eus., h. e. V 16,3 (vgl. aber auch *Heine*, Nr. 30 [*Canon Muratori*]) genannten Miltiades, der möglicherweise der Führer einer montanistischen Gruppe gewesen ist. Er ist offensichtlich nicht identisch mit dem antimontanistischen Schriftsteller gleichen Namens; vgl. ebenda V 17,1 und unten Anm. 207. Zu dem Märtyrer Themison vgl. unten im Text.

Die Quellenlage zur Rekonstruktion der Lehren des Montanus und seiner Anhänger ist denkbar schlecht, da von seinen Schriften lediglich vierzehn wohl echte und fünf anfechtbare Prophetensprüche erhalten geblieben sind. Aus ihnen tritt das prophetische Selbstbewusstsein des Montanus und der Prophetinnen Maximilla und Prisc(ill)a deutlich hervor.

Montanus sah sich als Werkzeug Gottes,¹⁹² ja als von Gott besessen an und konnte sagen: „Ich bin Gott der Allmächtige, der im Menschen wohnt.“¹⁹³ Die Menschen rief er zu einem tugendhaften Leben auf.¹⁹⁴ Die Möglichkeit der Sündenvergebung wurde bestritten, um der Sünde nicht Vorschub zu leisten.¹⁹⁵ Bei den Äußerungen der Prophetinnen fällt die Martyriumssehnsucht auf – sicher ein Reflex unangenehmer Erfahrungen mit den Vertretern der Großkirche.¹⁹⁶ Der *confessor* Themison spielte wohl nicht zuletzt aus diesem Grunde bei den Montanisten eine führende Rolle.¹⁹⁷ Gleichzeitig wird aus diesen Äußerungen auch die starke Naherwartung deutlich: Die Zeit der Prophetie sei nun abgeschlossen, das Ende nahe.¹⁹⁸ Pepuza sei der Ort, an dem das himmlische Jerusalem herabsteigen wird.¹⁹⁹ Über die Lokalisierung des neuen Jerusalems besteht allerdings eine gewisse Unsicherheit, da außer Pepuza auch Tymion genannt wird.²⁰⁰ Die genaue Lage dieser phrygischen Dörfer ist ebenso wie die Ardabaus bis heute ungeklärt geblieben.²⁰¹

Nimmt man die indirekten Zeugnisse hinzu, so wird deutlich, dass Montanus sich selbst auch als Werkzeug des Parakleten sehen konnte, des „Trösters“, den der Herr seiner Kirche zu senden verheißen hatte (Joh 14,16 f.26; 15,26; 16,7–14).²⁰² Maximilla sagte – offenbar als Auftakt zum Weltende – Kriege voraus.²⁰³ Die starke Naherwartung motivierte den Aufruf zu einer strengen persönlichen Lebensführung. Fasten und sexuelle Enthaltensamkeit sollten den Empfang göttlicher Offenbarungen unterstützen. Trotz mancherlei Widerstandes hatte die Bewegung in

¹⁹² Vgl. *Heine* Nr. 3.

¹⁹³ *Heine* Nr. 1. Vgl. auch Nr. 2 sowie Nr. 7, 8 (Maximilla).

¹⁹⁴ Vgl. *Heine* Nr. 4. Ähnlich Nr. 10 (Prisc[ill]a).

¹⁹⁵ Vgl. *Heine* Nr. 12 (anonym).

¹⁹⁶ Vgl. *Heine* Nr. 5, 8, 13 (anonym), 14 (anonym).

¹⁹⁷ Vgl. *Heine* Nr. 23 (Eus., h. e. V 16,17), 24 (Eus., h. e. V 18,5).

¹⁹⁸ Vgl. *Heine* Nr. 6.

¹⁹⁹ Vgl. *Heine* Nr. 11.

²⁰⁰ Vgl. Eus., h. e. V 18,2.

²⁰¹ Dazu im einzelnen *Trevett*, Montanism (s. Anm. 183) 19–21; *Christoph Markschies*, Nochmals: Wo lag Pepuza? Wo lag Tymion? Nebst einigen Bemerkungen zur Frühgeschichte des Montanismus, in: JAC 37 (1994) 7–28.

²⁰² Vgl. zuerst die anonyme Quelle in Epiph., haer. III 11,5f. sowie Hipp., ref. 8,19 mit Bezug auf die Prophetinnen Priscilla und Maximilla. Zum Ganzen auch *Trevett*, Montanism (s. Anm. 183) 62–66, 92–95.

²⁰³ Vgl. Eus., h. e. V 16,18f.

Phrygien um 200 eine eigene Kirchenstruktur ausgebildet, die in unmittelbare Konkurrenz zu den großkirchlichen Gemeinden trat.

2. Die Reaktion der Großkirche

Letztere hatten angesichts der Herausforderung durch die Montanisten keinen einfachen Stand, wenn man bedenkt, welche große Rolle die Prophetie im Alten Testament spielte. Auch hatte Paulus ja das Zungenreden nicht nur nicht untersagt (vgl. 1 Kor 12,10.30), sondern sogar ganz ausdrücklich vom Amt des Propheten gesprochen (vgl. 12,28; Eph 4,11).²⁰⁴ Kein Zweifel: Hier wurden urchristliche Traditionen und Anliegen nochmals nachdrücklich formuliert, die in Gefahr standen, im Zuge der zunehmenden organisatorischen wie theologischen Konsolidierung der Großkirche marginalisiert zu werden. Noch prekärer wurde die Lage, als Montanus und Maximilla um 180 gewaltsam zu Tode kamen und der Vorwurf an die Adresse der Geistlichen erhoben wurde, Prophetenmörder zu sein. (Es kann sich indessen auch um Selbstmord gehandelt haben.) Auch um den Tod des sog. „ersten Verwalters“ der Prophetie, eines gewissen Theodotos, rankten sich wilde Gerüchte.²⁰⁵

Die Reaktion gegen den Montanismus setzte daher erst mit deutlicher Verzögerung, dafür dann aber um so heftiger ein. Lokale Bischöfe versuchten zunächst vergeblich, der Prophetin Maximilla in Disputationen entgegenzutreten.²⁰⁶ Eine ganze Flut von Pamphleten ergoss sich über die Vertreter der neuen Prophetie, deren Selbstbewusstsein dem Anspruch des sich herausbildenden Monepiskopates direkt zuwiderlief.²⁰⁷ In Kleinasien machten ab etwa 200 n.C. die Bischöfe mobil. Überall sollen sich Synoden zur Beratung der montanistischen Frage zusammengefunden haben,²⁰⁸ die ersten Synoden, von denen wir überhaupt Kenntnis haben – sieht man einmal von dem umstrittenen Apostelkonzil des Jahres 48/49 ab. Dabei gingen gewisse Kreise (die sog. „Aloger“) so weit, die Schriften des Apostels Johannes von der gottesdienstlichen Lesung ausschließen zu wollen, weil die Montanisten sich auf die Offenbarung des Johannes beriefen.²⁰⁹ Man unterwarf die Prophetinnen speziellen Exorzismen und überprüfte ihre Lebensführung.²¹⁰ Teilweise wurden die

²⁰⁴ Vgl. auch Lk 11,49; Apg 15,32; 1 Kor 12,28 f.; 14,29.32.37; Eph 3,5; Offb 22,6.9 usw.

²⁰⁵ Vgl. Eus., h. e. V 16,12–15.

²⁰⁶ Vgl. Eus., h. e. V 16,16 f.

²⁰⁷ Apollinaris von Laodikeia (Eus., h. e. V 16,1); ein Anonymus bei Eus., h. e. V 16 f.; Asterius Urbanus (?; vgl. Eus., h. e. V 16,17); ein gewisser Miltiades (Eus., h. e. V 17,1); Apollonius (Eus., h. e. V 18,1). Vgl. auch Eus., h. e. V 16,1.

²⁰⁸ Eus., h. e. V 16,10.

²⁰⁹ Zur Diskussion vgl. *Trevett*, Montanism (s. Anm. 183) 139–141.

²¹⁰ Vgl. *Trevett*, Montanism (s. Anm. 183) 156–158.

Neuen Propheten verurteilt und aus der Gemeinschaft ausgeschlossen.²¹¹ Die scharfe Gegenreaktion zeigte Wirkung: Mit Ausnahme von Thyateira kehrten die Städte Mittel- und Südpfrygiens in den Schoß der Großkirche zurück.²¹²

Wachsender Widerstand machte sich auch anderenorts bemerkbar. Die Gemeinde von Lyon lehnte die Neue Prophetie ab, weil man fürchtete, sie werde die Saat zur Spaltung legen.²¹³ In Rom hatte der dortige Bischof (wohl Victor, 189–199) zunächst die neue Bewegung anerkannt und mit ihr „Friedensbriefe“ ausgetauscht. Später rückte er jedoch von dieser Position ab, was Tertullian auf das Wirken des kleinasiatischen Theologen Praxeas, eines erklärten Gegners der Montanisten, zurückführt.²¹⁴ Die Bewegung wurde nun allenthalben durch die Aufnahme in Ketzerkataloge häretisiert. Schon um 200 ist in den Quellen von der „Häresie der Phrygier“ oder „Kataphrygier“ die Rede.²¹⁵

Diese Gegenoffensive wurde vielleicht auch dadurch begünstigt, dass sich die Verheißung des Neuen Jerusalems nicht erfüllt hatte, was nahezu zwangsläufig einen rapiden Plausibilitätsverfall der montanistischen Botschaft zur Folge hatte.

Gleichwohl erwies sie sich in Teilen der ländlichen Gebiete Phrygiens und vor allem unter den Christen Nordafrikas als außerordentlich zählbig. Der karthagische Rhetor Tertullian gibt mit seinen zahlreichen montanistischen Traktaten hierfür das eindrucksvollste Zeugnis. Dies gilt auch dann, wenn – wie jüngst mit guten Argumenten vorgeschlagen – die montanistische Bewegung Nordafrikas innerhalb der Großkirche verblieben sein sollte.²¹⁶ In diesen Kreisen sprach man sich aufgrund besonderer „Offenbarungen“ für rigorose Kirchengzucht aus. Im allgemeinen nennen unsere Quellen drei Merkmale dieser Kirchengzucht: Die nordafrikanischen Montanisten lehnten, erstens, die sog. zweite Ehe ab. Sie verzichteten, zweitens, während zwei Wochen im Jahr auf den Genuss von Fleisch, Brühe, Wein und saftigen Früchten und verzehrten ausschließlich trockene Speisen (sog. Xerophagien, d. h. „Trockenmahlzeiten“).²¹⁷ Auch badete man sich in dieser Zeit nicht.²¹⁸ Schließlich ver-

²¹¹ Vgl. Eus., h. e. V 16,10.

²¹² Vgl. Epiph., haer. L 33.

²¹³ Vgl. Heine Nr. 21.

²¹⁴ Vgl. Heine Nr. 63 (adv. Prax. 1). Vgl. auch Nr. 21, 28, 29. Anders Trevett, Montanism (s. Anm. 183) 55–66, die den von Tertullian ungenannten Papst mit Eleutherus (174–189) identifiziert.

²¹⁵ Vgl. z. B. den Anonymus bei Eus., h. e. V 16,6; die Quelle in Epiph., haer. III 1,1,3; 12,4; Hipp., ref. 8,19; 10,25; Ps.-Tert., adv. haer. 7 usw.

²¹⁶ Vgl. Rankin (s. Anm. 183).

²¹⁷ Vgl. dazu R[udolf] Arbesmann, Art. „Fastenspeisen“, in: RAC 7 (1969) 493–500, 497 f.

²¹⁸ Heine Nr. 57 (Tert., ieiun. 1); 62 (ibid. 15).

wehrten sie, drittens, Todsündern die Wiederaufnahme in die christliche Gemeinschaft. Das daran erkennbar werdende elitäre Selbstverständnis wird auch aus der Selbstbezeichnung der Montanisten als *spiritales* („Geistliche“) deutlich, mit der man sich von der Masse der großkirchlichen Christen (den sog. *psychici*) auch sprachlich abzuheben suchte.

Dieses besondere Selbstbewusstsein basierte auch im nordafrikanischen Montanismus auf prophetisch-ekstatischen Erlebnissen. Auch hier spielten – in hochgespannter Naherwartung – „neue Prophetien“ und „neue Visionen“ sowie „Wundertaten des Heiligen Geistes zum Beistand für die Kirche“ eine zentrale Rolle.²¹⁹ Ebenso betonte man die Bedeutung des Martyriums. Tertullian selbst vertrat nun – anders als in seiner vormontanistischen Zeit²²⁰ – die Auffassung, man dürfe sich der drohenden Verfolgung nicht durch Flucht entziehen.²²¹

Im Westen scheinen die Montanisten spätestens gegen Ende des vierten Jahrhunderts verschwunden zu sein.²²² Im Osten hingegen sind sie noch mindestens bis ins sechste Jahrhundert hinein sicher bezeugt, bevor ihnen die schroff konfessionalistische Religionspolitik Justinians endgültig den Garaus machte.²²³

3. Die weitere Entwicklung

Der spätere Montanismus konzentrierte sich trotz der enttäuschten Erwartung des Neuen Jerusalem weiterhin auf Pepuza. Hier residierte einer von möglicherweise mehreren Patriarchen. Ihm untergeordnet waren sogenannte „Gefährten“ (*koinonoi*). Welche Funktion sie hatten, ist unklar. Den dritten Rang erst nahmen die Bischöfe ein, denen wiederum Presbyter und Diakone untergeordnet waren. Eine Besonderheit der montanistischen Ämterhierarchie bestand darin, dass auch Frauen als Bischöfe und Presbyter und möglicherweise auch als „Gefährten“ Leitungsfunktionen einnehmen konnten.²²⁴ Aufgrund des ausgeprägten prophetischen Elementes wird man sich die Gottesdienste der Montanisten als stark charismatisch geprägte Veranstaltungen vorstellen müssen.²²⁵

Neben der Ämterhierarchie ist noch eine zweite Besonderheit des späteren Montanismus zu nennen, nämlich die eigentümliche Berechnung des Ostertermins. Zugrunde lag hierbei ein 360tägiger solarer Kalender.²²⁶

²¹⁹ M. Perp. 1,4.

²²⁰ Vgl. pat. 13,6; uxor. 1,3,4.

²²¹ *De fuga in persecutione*.

²²² Vgl. Trevett, Montanism (s. Anm. 183) 223–226.

²²³ Vgl. Trevett, Montanism (s. Anm. 183) 226–231.

²²⁴ Vgl. Hier., ep. 41,3 (*Heine* Nr. 106); Epiph., haer. IL 2 (*Heine* Nr. 94). Ferner Trevett, Montanism (s. Anm. 183) 209–214 mit weiteren Belegen.

²²⁵ Vgl. Epiph., haer. IL 2 (*Heine* Nr. 94).

²²⁶ Vgl. Soz., h. e. VII 18,12–14 (*Heine* Nr. 135).

Aufs Ganze der altkirchlichen Entwicklung gesehen, war der Montanismus eine ephemere Erscheinung. Seine Bedeutung liegt negativ darin, dass sich an seiner Entwicklung exemplarisch das Schicksal apokalyptisch-prophetisch geprägter Gruppen mit ausgeprägter Naherwartung ablesen lässt: Sie entstehen in einer Zeit eschatologischer Hochspannung und schwellen schnell an. Wenn der prophezeite Termin des Weltendes ausbleibt, schmelzen sie zu einer kleinen Gruppe zusammen, die als Sekte noch Jahrhunderte überdauern kann. Positiv hat der Montanismus die im Großchristentum ausgeblendete Frage nach der Rolle der Frau in der Kirche und, darüber hinaus, nach einem Fortschreiten der göttlichen Offenbarung und dem damit eng verbundenen Auslegungsmopol gestellt. Gegenüber dem paulinischen „Ein für allemal“ (*eph hápax*, Röm 6,10; vgl. Hebr 7,27; 9,12; 10,10), beriefen sich die Montanisten auf die Verheißung des Parakleten in der johanneischen Tradition. Dieses prophetisch-charismatische Element ist großkirchlich nicht rezipiert worden, hat aber die Christenheit als Anfrage in ihrer Geschichte stets begleitet.

E) *Asketen und Anachoreten*

Die Tendenz zum asketischen Leben war ein Kennzeichen des Montanismus, doch war sie auch der Großkirche nicht fremd. Deutliche Ansätze dazu zeigen sich schon im Neuen Testament. Die Aussendung der Jünger als Wanderprediger²²⁷ hat notwendigerweise eine asketische Lebenshaltung zur Folge; diese Lebensform wird vor allem in der Didache entfaltet.²²⁸ Im besonderen spielt auch das Ideal sexueller Enthaltbarkeit eine Rolle: Jesus selbst hat nach dem Zeugnis der Evangelien ehelos gelebt; das Motiv begegnet auch in seiner Predigt (Mt 19,10–12). Am deutlichsten spricht es Paulus aus, wenn er die Ehe für legitim und gut hält, aber die Ehelosigkeit für besser. Zur Begründung verweist er auf die Erwartung des bevorstehenden Endes: „Die Zeit ist kurz. Daher soll, wer eine Frau hat, sich in Zukunft so verhalten, als habe er keine, ... wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er sie nicht; denn die Gestalt dieser Welt vergeht“ (1 Kor 7,29–31). Wenn auch diese Begründung spezifisch christlich ist, so traf sich das Resultat doch mit einem in der antiken Philosophie weit verbreiteten Ideal. Der heidnische Philosoph Galen maß im zweiten Jahrhundert die Glaubwürdigkeit des Christentums an ihrem eindrucksvollen Erfolg bei der sexuellen Enthaltbarkeit.²²⁹

²²⁷ Mt 8,18–22 par.; Mk 6,7–13 par.

²²⁸ Did. 11–13.

²²⁹ *De sententiis politicae platonicae*, bei Hugo Koch, Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der Alten Kirche, Tübingen 1933, 63 f. S. u. 410.

Während das Leitbild der Armut und der Wanderaskese im Zuge der institutionellen Etablierung fester Ortsgemeinden verblasste, stieg der Verzicht auf Geschlechtsverkehr im zweiten und dritten Jahrhundert zu einem wichtigen Ideal des Christentums auf.²³⁰ Diese Form der Askese bot den Vorteil, dass sie ohne völlige Durchbrechung der Normen des bürgerlichen Lebens möglich war. Aus verschiedenen – auch praktischen – Gründen waren es in erster Linie die Frauen, die diese Lebensform wählten und alsbald auch als eigener Stand der „Jungfrauen“ in den Gemeinden eine feste Rolle fanden (ebenso wie übrigens auch die Witwen)²³¹. Zum einen gab es generell einen Frauenüberschuss, zum anderen hatte die christliche Missionspredigt unter Frauen offenbar besonderen Erfolg, so dass sich die Verhältnisse in den Gemeinden noch unausgewogener darstellten. Weil daher einerseits ihre Heiratschancen geringer waren, weil ihnen andererseits die höheren Ämter in der Gemeinde verschlossen waren, bot sich der Jungfrauenstand als Ausweg an. Das Lob dieser Lebensform wird – pikanterweise natürlich stets von Männern – in den höchsten Tönen gesungen. Für Cyprian sind die Jungfrauen „die Blüten am Zweig der Kirche, Zierde und Schmuck der geistlichen Gnade, ... des Ruhms und der Ehre reines und unversehrtes Werk, Ebenbild Gottes, das der Heiligkeit des Herrn entspricht, rühmlicherer Teil der Herde Christi. ... Was wir sein werden, habt ihr bereits zu sein begonnen. Der Auferstehungsherrlichkeit seid ihr schon in dieser Welt teilhaftig; ihr durchpilgert diese Welt, ohne von ihr befleckt zu werden: solange ihr keusch und jungfräulich lebt, seid ihr den Engeln Gottes gleich.“²³² Auch wenn hier noch kein generelles Sündenverdikt über die Sexualität ausgesprochen wird wie später bei Augustin, ist mit dieser Theologie doch der Grund gelegt für eine jahrhundertelange Tradition der Leibfeindlichkeit im Christentum.

Zugleich liegen hier die Ursprünge für eine Bewegung, die sich erst im vierten Jahrhundert voll entfalten und das Christentum ebenfalls nach-

²³⁰ Vgl. in erster Linie die brillante Studie von *Peter Brown*, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, München 1991 (engl. Original 1988), ferner *Johannes Leipoldt*, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese* (BVSAPH 106,4), Berlin 1961; *Georg Kretschmar*, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*, in: *ZThK* 61 (1964) 27–67; *Kurt Niederwimmer*, *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens* (FRLANT 113), Göttingen 1975; *Jean Gribomont*, Art. „Askese, IV. Neues Testament und Alte Kirche“, in: *TRE* 4 (1979) 204–225; *Jo Ann McNamara*, *A New Song. Celibate Women in the First Three Christian Centuries*, New York 1983; *Aline Rousselle*, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, IIe – IVe siècles de l'ère chrétienne*, Paris 1983; *Georg Schöllgen*, Art. „Jungfräulichkeit“, in: *RAC* 19 (2001) 523–591.

²³¹ Vgl. trad. apost. 10 und 12.

²³² *Cypr.*, *de habitu virginum* 3 und 22.

haltig prägen sollte, nämlich das Mönchtum.²³³ Besonders das Schrifttum des Origenes, der angeblich so weit gegangen war, sich um der christlichen Enthaltensamkeit willen selbst zu entmannen,²³⁴ wurde durch die Verbindung von Philosophie und Askese (hauptsächlich auf dem Wege über Euagrios Pontikos) zur Keimzelle der späteren monastischen Theologie. Allerdings tritt bei Origenes ein Element noch nicht auf, das später konstitutiv wurde, nämlich die Distanz zur Gemeinde – wobei Distanz sowohl im wörtlichen als auch im übertragenen Sinne zu verstehen ist. In der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts verließen einzelne Menschen in Syrien und Ägypten die Gemeinden und überhaupt die Zentren der Zivilisation, um in der Wüste ein radikal-christliches Leben der Askese zu realisieren. Man nennt sie Anachoreten, wörtlich „Leute, die sich (von der Welt) zurückziehen“, oder Mönche, von griechisch *monachoi*, wörtlich „einzelne“, also Einsiedler. Was genau ausschlaggebend für eine solche Entscheidung war, ist umstritten und war sicher im einzelnen unterschiedlich.²³⁵ Konflikte oder Spannungen mit der Ortsgemeinde waren jedenfalls ein wichtiges Motiv. Narkissos, Bischof in Palästina, etwa sah sich Anfeindungen wegen seines streng asketischen Lebenswandels ausgesetzt. Um den Intrigen zu entgehen, entschloss er sich zum monastischen Leben, zum *philosophos bios*, wie Euseb diese Lebensform nennt. Dieser Entschluss war jedoch keineswegs ein permanenter; so tief war die Kluft zwischen Mönchtum und Gemeinde damals noch nicht. Als er nach einigen Jahren wieder zurückkam, wurde ihm erneut das Bischofsamt angetragen.²³⁶

Als eigentlicher Vater des christlichen Mönchtums gilt Antonios, der sich etwa um 275 als Anachoret in die ägyptische Wüste zurückzog.²³⁷

²³³ Neben der allgemeinen Literatur zur Askese (s. Anm. 230) vgl. *Peter Nagel*, Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums (TU 95), Berlin 1966; *Bernhard Lohse*, Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche (RKAM 1), München 1969; *Theofried Baumeister*, Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums, in: ZKG 88 (1977) 145–160; *Karl Suso Frank*, Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt ⁵1993, bes. 1–19; *Fairy von Lilienfeld*, Art. „Mönchtum. II. Christlich“, in: TRE 23 (1994) 150–193, bes. 152–160.

²³⁴ Vgl. Eus., h. e. VI 8,2 (vgl. Mt 19,12).

²³⁵ *Frank* (s. Anm. 233) 15 f. spricht sich gegen die verbreitete Auffassung aus, es handele sich um einen Protest gegen die verweltlichte Kirche. Zweifellos ist dies zur Erklärung nicht allein hinreichend, doch wird man es als ein Motiv neben anderen nicht ausschließen können, so auch *Leipoldt* (s. Anm. 230) 48. Kritik an der Hierarchie, konsequente Vermeidung sexueller Kontakte sowie die schlechte wirtschaftliche Lage waren weitere Beweggründe.

²³⁶ Eus., h. e. VI 9 f.

²³⁷ Vgl. *Lohse* (s. Anm. 233) 190–197; *Baumeister* (s. Anm. 233) 148–152 sowie die Einleitung von *G. J. M. Bartelink* zu Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine (SC 400), Paris 1994.

Diesen Ruf verdankt er nicht zum wenigsten Bischof Athanasios von Alexandrien, der ihn in seiner *Vita Antonii* zum Modell des monastischen Lebens stilisierte. Damit ist zum ersten Mal diese Lebensform als festes Rollenmuster etabliert – und im gleichen Augenblick zum ersten Mal der Versuch seitens der kirchlichen Hierarchie unternommen, das Mönchtum in feste Bahnen zu lenken und institutionell zu domestizieren. Chancen und Gefahren dieser Entwicklung sollten das weitere Geschick der Kirche unter den veränderten Bedingungen der reichskirchlichen Zeit prägen.