

Kanonbildung und kirchliche Autorität

I. Kanonbildung als Selbstdefinition der Kirche

Gegen Ende des 2. Jahrhunderts kam es in Karthago zu einer Diskussion über die Stellung der Frau in der christlichen Gemeinde, in deren Verlauf auch Autorität und apostolischer Ursprung einer bestimmten Schrift – der sog. Paulusakten – zur Debatte stand. Strittig war die Frage, ob den Frauen das Recht zusteht, zu lehren und zu taufen. Dieses Recht wurde ziemlich lautstark von einer bestimmten Fraktion der karthagischen Gemeinde in Anspruch genommen; und diese Gruppe berief sich für ihre (von der katholischen Praxis abweichende) Meinung u. a. auf das Beispiel der Thekla, von der die Paulusakten zu berichten wissen, daß sie mit Vollmacht getauft und das Wort Gottes verkündigt habe. Sprecher der katholischen Seite ist Tertullian (durch dessen Traktat »De baptismo« wir Kenntnis von dieser Kontroverse haben). Er verwirft die Argumente der Gegenpartei schon durch Verweis auf das geringe Alter dieser Schrift. Denn es war nicht der Apostel, sondern – so erfahren wir – ein kleinasiatischer Presbyter, der vor nicht allzulanger Zeit aus fehlgeleiteter Liebe zu Paulus die Akten fabrizierte (und auf sein Eingeständnis hin amtsenthoben wurde).¹

Es ist dies einer der Fälle, wo wir genauer Einblick nehmen können

¹ Tert.bapt. 17,5 (CChr.SL 1,291 f.): Quodsi quae Acta Pauli quae perperam scripta sunt ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum qui eam scripturam construxit quasi titulo Pauli de suo cumulans convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decuisse. – Zu den Paulusakten s. zuletzt W. Rordorf, Was wissen wir über Plan und Absicht der Paulusakten?, in: *ders.*, *Lex orandi, lex credendi*. Ges. Aufsätze, Freiburg/Schw. 1993, 485–496 (dort auch weitere Einzelstudien); D. R. MacDonald, *The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon*, Philadelphia 1986; S. L. Davies, *The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphical Acts*, Carbondale etc. 1980; W. Schneemelcher, Die Paulusakten, in: *ders.* (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen Bd. II*, 5. Aufl. Tübingen 1989, 193–214 (Lit., Einleitungsfragen).

in die Diskussionen, die den Prozeß der Kanonbildung in der Alten Kirche begleitet haben. Ungewöhnlich an dem angeführten Beispiel ist v. a. der Umstand, daß wir bei dieser Gelegenheit nähere Angaben über die Entstehungsverhältnisse (Verfasser, Ort, Zeit) einer von der Kirche als apokryph verworfenen Schrift erhalten. Das sind Informationen, von denen der Historiker in einer Vielzahl ähnlich gelagerter Fälle nur träumen kann. Von ungleich größerer Bedeutung freilich ist diese Episode dadurch, daß sie uns einen Einblick in die innergemeindlichen Diskussionen erlaubt, die die Kontroverse um die Geltung bestimmter – für sich apostolische Autorität beanspruchender – Schriften begleitet haben. Es waren zumeist ganz bestimmte – damals (und teilweise auch heute noch) aktuelle – Lebensfragen der christlichen Gemeinde, die die Auseinandersetzungen um Geltung und Ursprung dieser Schriften zu einem öffentlichen Thema machten.

Die Entstehung des christlichen Kanons ist ein Vorgang, der zumeist im Rahmen der biblischen Einleitungswissenschaften verhandelt wird. Die Frage lautet dann etwa, wann und wo eine bestimmte Schrift erstmals bezeugt oder förmlich als Autorität zitiert worden ist; und das Ergebnis besteht beispielsweise in der Einsicht in die unterschiedliche Geschichte der verschiedenen Teile des neutestamentlichen Kanons – manche Schriften sind früher rezipiert worden, andere später; einzelne (wie die Johannesapokalypse) blieben lange, fast dauerhaft umstritten. *Der Vorgang der Kanonbildung ist jedoch zugleich aufs engste verknüpft mit der Formierung der werdenden Großkirche.* Denn mit der Entscheidung darüber, welche Schrift als gültige Stimme ihres Herrn und als authentische Bekundung seines Willens zu gelten habe, fiel zugleich die Entscheidung darüber, wie sich die Kirche als Gemeinschaft der in die Nachfolge Christi Gerufenen verstanden und gegenüber abweichenden Angeboten der christlichen Tradition definiert hat. Der Vorgang der Kanonbildung und der Prozeß kirchlicher Selbstdefinierung sind also aufs engste miteinander verknüpft.

Man kann diesen Sachverhalt in sehr verschiedene Richtung entfalten. Ich möchte mich zunächst auf den Hinweis beschränken, daß die unterschiedlichen Positionen bei der Umschreibung des Kanons auf weite Strecken mit den Gegensätzen der verschiedenen kirchlichen Gruppierungen der Zeit zusammenfallen. Das sei anhand von drei in sich sehr unterschiedlichen Beispielen skizziert.

1. Als vielleicht *das* entscheidende Datum der Kirchen- und Theologiegeschichte des 2. Jahrhunderts hat die Entscheidung zu gelten, am *Alten Testament als der Heiligen Schrift auch der christlichen Gemeinde* festzuhalten. Das ist ein Vorgang, der in seiner Tragweite überhaupt nicht überschätzt werden kann. Gefallen ist diese Entscheidung im Widerspruch zu Markion, der bekanntlich das Alte Testament verworfen hat, da es ihm als die Urkunde eines zwar »gerechten«, nichtsdestoweniger aber minderwertigen Gottes galt – des Gottes der Schöpfung und des jüdischen Gesetzes, den mit dem Gott der Erlösung und Vater Jesu Christi gleichzusetzen ihm schlechterdings unmöglich war.² Wie wenig selbstverständlich³ demgegenüber das Festhalten am Alten Testament als Heiliger Schrift auch der Kirche war, läßt sich schon an den Widerständen ablesen, die dieser Schritt ausgelöst hat. Denn Einspruch gegen den inferioren Gott des Alten Testaments (und seine Urkunden) ist greifbar nicht nur bei Markion, dem antijudaistischen Reformator der Christenheit und Begründer einer weit verzweigten Kirche, die im 2. Jahrhundert zu den gefährlichsten Rivalen der werdenden Großkirche zählte. Dieser Einspruch bildet zugleich den gemeinsamen Nenner jener breitgefächerten Bewegung, die wir gemeinhin unter dem Stichwort Gnosis zusammenfassen und die uns durch die Textfunde von Nag Hammadi ganz neu greifbar geworden ist. Zumindest in einzelnen Regionen bildete sie zeitweilig die Majorität.

Unterschiedlich freilich sind die Konsequenzen, die Markioniten und Gnostiker aus ihrer Position gezogen haben. Denn während die Gnosis den Einspruch gegen den jüdischen Demiurgengott zwar unüberhörbar formulierte, gleichwohl aber am Alten Testament selbst weithin festhalten konnte (und dies durch eine Protest- oder eine gestufte Exegese für ihre Sache dienstbar zu machen verstand)⁴, zog

² S. v. a. Markions »Antithesen« (soweit möglich rekonstruiert bei A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (Texte und Untersuchungen III/15), 2. Aufl. Leipzig 1924, 74–92.256*–313*).

³ Gegen A. M. Ritter, *Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons: Selbstdurchsetzung oder autoritative Entscheidung?*, in: A. und J. Assmann (Hg.), *Kanon und Zensur*, München 1987, 93–99, 93.

⁴ Zur gnostischen Protestexegese cf. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I, 3. Aufl. Göttingen 1964, 214 ff., 220 ff.; aus den neuen Texten sei verwiesen v. a. auf den Traktat »Testimonium Veritatis« (NHC IX,3) (deutsch bei K. Koschorke, *Der gnostische Traktat »Testimonium Veritatis«* aus dem Nag-Hammadi-Codex IX, ZNW 69, 1978,

Markion auch äußerlich die Grenze, verwarf das Alte Testament und ersetzte es durch eine nur für die christliche Gemeinde bestimmte Sammlung heiliger Schriften. Dies ist der Punkt, an dem die latente »Krise des alttestamentlichen Kanons im 2. Jahrhundert«⁵ in eine offene umschlug. Zugleich ist dies das Ereignis, das die katholische Seite nötigte, die Einheit des Gottes von Altem und Neuem Testament nicht nur zu behaupten, sondern auch gedanklich zu erarbeiten und theologisch auszuformulieren. Diese Arbeit ist maßgeblich von Persönlichkeiten wie Irenäus geleistet worden; sie ist zugleich die unmittelbare Voraussetzung der gesamtkirchlichen Rezeption des zweigeteilten (Altes und Neues Testament umfassenden) Kanons. Die bleibende Anfrage, die Markion mit seiner Kritik des alttestamentlichen Gottesbildes an das Selbstverständnis der christlichen Kirche gerichtet hat, läßt sich schon an seiner unmittelbaren Wirkungsgeschichte studieren. So etwa dem Schlußkapitel der klassischen Markion-Monographie Adolf von Harnacks, für den das Festhalten am Alten Testament im 2. Jahrhundert wohl notwendig gewesen sein mag; »es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische [...] Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren«, könne nur als Ausdruck »einer religiösen und kirchlichen Lähmung« gewertet werden.⁶ Wenngleich unter anderem Vorzeichen, sind ähnlich kritische Anfragen aus unterschiedlichen Bereichen der heutigen Ökumene zu registrieren.

2. Neben Gnosis und Markionismus ist es im 2. Jahrhundert die *montanistische Bewegung*, die als Rivale der sich formierenden katholischen Kirche in Erscheinung tritt. Aufgekommen ist sie wohl um das Jahr 170 im kleinasiatischen Phrygien und hat sich dann rasch über das ganze Reich ausgebreitet. Sie selbst hat die Bewegung als »neue Prophetie« verstanden und damit den Anspruch erhoben, Fortsetzung – zugleich aber auch Steigerung – der Prophetie des Alten und Neuen Testaments zu sein. Zugleich ist sie aufgetreten als Ver-

91–117). Beispiel einer stufenden Auslegung des Alten Testaments, die zugleich die von katholischer wie markionitischer Position unterschiedene Stellung seines (der valentinianischen Gnosis zuzurechnenden) Autors in der Kanonfrage erkennen läßt, ist die »Epistula Ptolemaei ad Floram« (deutsch bei W. Foerster [Hg.], *Die Gnosis I*, Zürich/München 1969, 204–213).

⁵ H. Frh. v. Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (BHTh 39), Tübingen 1968, 76 ff.

⁶ A. v. Harnack, *Marcion* (Anm. 2), X. 215 ff.

kündiger einer rigoristischen Ethik und hat sich darin als Sprachrohr des vom Herrn verheißenen Parakleten verstanden.

Die Abgrenzung gegenüber dem Montanismus ist der Kirche un-
gemein schwer gefallen. Dies schon darum, da in vielen Momenten – wie etwa der Hochschätzung des Martyriums oder der Bedeutung der kirchlichen Disziplin – eine unverkennbare Nähe zu katholischer Gemeindepraxis bestand. Im Unterschied zu Gnostikern und Markioniten bestanden auch keine Gegensätze im Bekenntnis. Analoges scheint auch für die Stellung zum Kanon zu gelten. Für das 4. Jahrhundert bezeugt Epiphanius (pan. 48, 1, 3) ausdrücklich, daß die Montanisten die gleichen Schriften wie die katholische Kirche benutzen. Mutatis mutandis dürfte das auch für das 2. Jahrhundert zutreffen⁷, wenngleich damals die Dinge naturgemäß noch sehr viel stärker im Fluß waren.

So dürfte sich die Stellung der Montanisten zu dem im Werden begriffenen Kanon kaum wesentlich von der des katholischen Lagers unterschieden haben. Dies gilt freilich nicht in gleicher Weise für ihre unmittelbaren Gegner. Denn die Abwehr gegen die als übersteigert empfundenen Ansprüche der Anhänger der neuen Prophetie führte dazu, daß gerade jene Schriften, auf die sich diese bei ihren Diskussionen mit den Katholiken beriefen, nun ihrerseits zunehmend suspekt erschienen – bis hin zur Bestreitung ihres apostolischen Rangs. Dieses Schicksal traf insbesondere zwei unter dem Namen des *Johannes* stehende Schriften: die Apokalypse (den Montanisten wichtig als prophetisches Zeugnis) sowie das Evangelium des Johannes, das jenen Parakleten ankündigt, den die Montanisten in ihrer Mitte wirksam wußten.⁸ Ein prominenter Vertreter dieser Kritik ist uns mit dem Römer Gaius greifbar, andere treten uns anonym in den Schriften und Fragmenten etwa des Irenäus (Gallien), Hippolyt (Rom) oder Dionysius von Alexandrien entgegen. Später hat Epiphanius diese Bewegung unter der Bezeichnung »*Aloger*« zusammengefaßt – (unvernünf-

⁷ Cf. H. Paulsen, *Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des Kanons*, VigChr 32, 1978, 19–52, 22–24.

⁸ R. E. Heine, *The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy*, The Second Century 6, 1987/88, 1–19, verweist darauf, daß die Parakletensprüche in der Anfangsphase des Montanismus noch keine erkennbare Rolle gespielt haben. Spätestens z. Z. des Irenäus ist das jedoch der Fall, und zwar bereits mit den entsprechenden Gegenwirkungen: s. u. zu Iren. adv. haer. 3, 11, 9.

tige) Bestreiter des (im Johannesevangelium verkündeten) Logos.⁹ Kirchenpolitisch blieb diese Bewegung unseres Wissens ohne nachhaltige Resonanz. Von Bedeutung ist sie schon deshalb, da sie an einem weiteren Beispiel illustriert, wie sehr Gegensätze der innerkirchlichen Auseinandersetzung mit konträren Positionen bei der Umgrenzung des Kanons zusammenfallen konnten.

3. *Paulus* ist schon aus dem Grund eine singuläre Erscheinung im Raum der Alten Kirche, weil er eine identifizierbare Wirkungsgeschichte in sehr unterschiedlichen Gruppierungen des christlichen Lagers im 2. und 3. Jahrhundert gehabt hat; er ist – so die Formulierung Harnacks – »sowohl ein Vater der katholischen Kirche als auch der ›Häresie‹ gewesen«¹⁰. Das sprunghaft angewachsene Quellenmaterial hat uns die Richtigkeit dieser Analyse erkennen lassen und uns gleichzeitig dazu verholphen, differenzierter zu sehen, unter welchem Aspekt »der Apostel« für die verschiedenen Ausprägungen des Christentums dieser Zeit von Bedeutung gewesen ist.¹¹ Markion hat sich auf Paulus v. a. als Zeugen des unaufhebbaren Gegensatzes zwischen Gesetz und Evangelium (und die Verschiedenheit des Gottes der Schöpfung und der Erlösung) berufen. Gnostiker haben ihn als »Apostel der (bereits in der Gegenwart realisierten) Auferstehung«, als Künder einer über die Welt des Demiurgen hinausreichenden »Weisheit« sowie als Kronzeugen der Erkenntnis gefeiert, daß »Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht werden erben können«. Den Montanisten ist er wichtig gewesen als Apostel der Charismen (I Kor 12–14). Demgegenüber hat ihn die katholische Seite als Autorität für die innere Übereinstimmung des vielstimmigen apostolischen Zeugnisses sowie die Einheit der Heilsgeschichte in Altem und Neuem Testament in Anspruch zu nehmen gesucht. Die Kirchen- und Theologiegeschichte

⁹ Epiph.pan. 51. – Zu den verschiedenen Repräsentanten der antimontanistischen Reaktion s. *H. Frh. v. Campenhausen*, Entstehung (Anm. 5), 275 ff.; *H. Paulsen*, a. a. O. (Anm. 7), 24 ff.; auch: *S. G. Hall*, Art. Aloger, in: TRE II, 1978, 290–295, 290 ff.; *T. Zahn*, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Bd. I/1, Erlangen 1888, 220–262.

¹⁰ *A. v. Harnack*, Marcion, (Anm. 2), 11.

¹¹ Zur Paulusrezeption im 2. (und 3.) Jh. cf.: *E. Pagels*, The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters, Philadelphia 1975; *A. Lindemann*, Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption paulinischer Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion (BHTh 58), Tübingen 1979; *K. Koschorke*, Paulus in den Nag-Hammadi-Texten, ZThK 78, 1981, 177–205.

des 2. (und 3.) Jahrhunderts ist zu einem guten Teil durch die Auseinandersetzung um das Erbe des Heidenapostels bestimmt.

Wir können also beobachten, daß in den verschiedenen »konfessionellen« Varianten des Christentums im 2. und 3. Jahrhundert unterschiedliche Paulusbilder wirksam gewesen sind. Mehr noch: diesen unterschiedlichen Paulusbildern konnten zugleich auch konträre Positionen bei der Bestimmung des Kanons entsprechen. Am radikalsten ging hier bekanntlich Markion vor, der ja Paulus als einzige apostolische Autorität anerkannte und darum in seinen Kanon – neben dem (von »judaistischen« Entstellungen gereinigten) »Evangelium« (des Lukas) – nur Schriften des »Apostels« aufnahm. Als echte Paulusbriefe galten ihm zehn Schreiben, mit dem Galaterbrief an der Spitze; es folgten: Korinther-, Römer-, Thessalonicher-, »Laodizeer« (wohl = Epheser)-, Kolosser-, Philipper- und Philemon-Brief(e). Nicht dazu gehören jene Schriften, die später (seit Irenäus) der katholischen Gegenseite so wichtig werden sollten, die Pastoralbriefe. Dieses Faktum ist bemerkenswert, und zwar unabhängig von der (kontrovers beantworteten) Frage, ob Markion diese *noch* nicht kannte oder ob er sie bewußt verwarf. Denn in diesem Punkt traf er sich mit anderen nicht-katholischen Gruppen des 2. Jahrhunderts, die sie in gleicher Weise ablehnten.¹² Die Pastoralbriefe stellen nun eine Textgruppe dar, die die paulinische Tradition in einer ganz bestimmten Hinsicht ergänzt und interpretiert. So betonen sie die Bedeutung von Bischofs- und Presbyteramt und plädieren damit für eine Ämterstruktur, die Paulus selbst noch fremd war. Eine besondere Bedeutung im Blick auf die spätere Entwicklung kommt ihnen insbesondere durch die Einschärfung des Lehrverbots für Frauen zu (I Tim 2, 12 ff.). Demgegenüber zeichnen etwa die Paulusakten mit Thekla das Bild einer Frau, die in apostelgleicher Vollmacht das Wort Gottes verkündet sowie tauf – und zwar mit Zustimmung des Paulus (wenngleich diese nur zögernd und nach anfänglichem Murren erteilt wird). Die Schilderung erweckt fast den Eindruck, als ob hier der Paulus der Pastoralbriefe eines besseren belehrt werden solle. Jedenfalls ist es nicht verwunderlich, daß diese Schrift in den konservativen Kreisen Karthagos Anstoß erregte.

¹² Cf. Clem.Alex.strom. II,52,6; Hieron.comm.Tit.prol.; auch Orig.comm.ser.Matth. 117.

II. Kanonbildung und konkurrierende Autoritätskonzepte

Damit sind wir von selbst auf den nächsten Punkt geführt: den Zusammenhang von Kanonbildung und Gemeindestruktur. Denn den unterschiedlichen Positionen bei der Umschreibung des Kanons entsprechen (teilweise zumindest) auch unterschiedliche Antworten auf die *Frage nach den in der Gemeinde maßgeblichen Autoritäten*. Auf die Bedeutung des Vorgangs der Kanonbildung für die Ausprägung kirchlicher Strukturen hat vor allem G. Kretschmar aufmerksam gemacht. Er faßt dabei in erster Linie den Gegensatz zwischen gemeindlicher und nicht-gemeindlicher Lebensform ins Auge: »Daß Kirche von Ort zu Ort in Gemeinden existiert, ist das paulinische Konzept [...]. Mit der Rezeption des Kanons [...] setzt sich diese Kirchenstruktur in der ganzen Christenheit durch«. Alternative Modelle wie etwa das (u. a. durch die Didache bezeugte) »syrisch-palästinensische Modell, in dem der Charismatiker oder eine charismatische Dienstgruppe der Welt samt den nicht-charismatischen, seßhaften Christen gegenüberstehen«, werden »verdrängt«.¹³ Doch gelten analoge Beobachtungen auch innerhalb des Bereichs des gemeindlich organisierten Christentums.

1. Das ist evident zunächst im Blick auf die montanistische Bewegung, die die *Autorität der Propheten und Märtyrer* hervorhebt. Denn damit stellt sie eine Instanz in den Vordergrund, welche im zeitgenössischen Katholizismus zunehmend an Gewicht verlieren wird. Der Unterschied von montanistischem und katholischem Gemeindemodell ist vielfach als Gegensatz eines charismatischen und institutionellen Amtsbegriffs beschrieben worden, was im Ergebnis zutreffen mag, die Anfangsphase der Auseinandersetzung jedoch nur unzureichend kennzeichnet. Denn zunächst stellt sich der Montanismus als Fortsetzung vorkatholischer Gemeindestrukturen dar.¹⁴ Die Gabe der Pro-

¹³ G. Kretschmar, *Das christliche Leben und die Mission in der frühen Kirche*, in: H. Frohmes/U. W. Knorr (Hg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I*, München 1974, 94–130, 109 f. (94 ff.); cf. ders., *Frühkatholizismus. Die Beurteilung theologischer Entwicklungen im späten 1. und 2. Jahrhundert nach Christus*, in: ThJb (L), 1983, 251–264, 255.

¹⁴ Cf. H. Kraft, *Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus*, in: Pietas. Fs Bernhard

phetie, die er schätzt, ist – gerade in Kleinasien – auch im außermontanistischen Umfeld noch in Übung; im Zusammenhang mit den Anfängen des Konfliktes hören wir sogar von großkirchlichen Prophetinnen (Eus.h.e. V,17,2 f.). Und die Bedeutung des fortwirkenden prophetischen Zeugnisses für die Kirche hat noch eine so prominente und unverdächtige Gestalt wie Irenäus keineswegs in Frage gestellt. Im Gegenteil, eben dies ist sein Hauptvorwurf an die Adresse der antimontanistischen Ultras vom Schlage eines Gaius, daß sie mit ihrer – gegen die Montanisten gerichteten – Verwerfung der Johanneschriften nicht nur die falsche, sondern auch die wahre (und in der Kirche Gottes nach wie vor wirksame) Prophetie zu vertreiben sich herausnehmen: »infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse [n]olunt, propheticam vere gratiam repellunt ab ecclesia« (adv.haer. 3,11,9). Umgekehrt haben montanistische Zeugnisse keinerlei Schwierigkeit, Bischöfe, Presbyter oder sonstige Exponenten der sich entwickelnden katholischen Ämterstruktur anzuerkennen: sie kommen vor, werden erwähnt, doch ohne besondere (sie vor anderen gemeindlichen Repräsentanten auszeichnende) Hochschätzung. Was statt dessen in erster Linie zählt, ist das Zeugnis der Märtyrer, die Beispiele geistgewirkten Bekennermutes, die Stimme der in der Gemeinde wirksamen Propheten und Prophetinnen – eben jene zahlreichen Bekundungen des Geistes, die die Montanisten als sichtbare Erfüllung der Joel-Prophezeiung (3,1 ff.) in ihrer Mitte werteten.¹⁵ – Es ist also weniger die Anerkennung des prophetischen Charismas an sich als vielmehr dessen (primäre) Geltung, die zwischen Montanisten und Katholiken umstritten ist. Dies zumindest in der Anfangszeit. Je länger desto deutlicher freilich wird sich auf katholischer Seite das »amtliche« Mißtrauen gegen alles Charismatische verstärken und immer drängender die Frage aufkommen lassen, ob nicht überhaupt die Zeit der Prophetie vorbei sei. Daß die Reihe der Propheten abgeschlossen

Kötting, Münster 1980, 250–266, 266; ders., *Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus*, *Theologische Zeitschrift* 11, 1955, 249–271; William H. C. Freund, *Montanism: Research and Problems*, *RSLR* 20, 1984, 521–537, 526; ders., *Montanism: A movement of prophecy and regional identity in the early Church*, *BJRL* 70, 1988, 25–34.

¹⁵ Man lese unter diesem Aspekt beispielsweise die *Acta Perpetuae et Felicitatis* – ein Dokument, das (unabhängig von der Verfasserfrage) zugleich den Übergang eines Mannes wie Tertullian zum Montanismus verständlich machen könnte.

sei und nicht mehr fortgesetzt werden könne, wird dann Anfang des 3. Jahrhunderts das Muratorianum feststellen. Solcher Einspruch trifft zunächst (und unmittelbar) die weiterhin bei den Montanisten geübte Prophetie. Zugleich steigert er das Mißtrauen gegen die in den christlichen Gemeinden verbreitete apokalyptische Literatur, an der Visionen und prophetische Entrückungen ihren Anhalt fanden.¹⁶

2. Daß sich mit den verschiedenen Varianten der *paulinischen Tradition* zugleich unterschiedliche Amtsvorstellungen und Modelle gemeindlicher Ordnung verbinden, ist – im Blick auf die kirchliche Stellung der Frau – am Beispiel der Pastoralbriefe (sowie des Gegenbeispiels der Paulusakten) bereits kurz angesprochen worden. Diese Feststellung läßt sich noch sehr viel grundsätzlicher fassen. Denn das Plädoyer der Pastoralbriefe für die episkopal-presbyteriale Ämterordnung bedeutet ja nicht nur, daß hier eine Amtsstruktur, die Paulus noch fremd war, nun unter die Autorität des Apostels gestellt wird. Vielmehr belegt dieser Vorgang zugleich, daß die »paulinische Konzeption einer Gemeindeordnung« – die nicht nicht vom Amt, sondern »vom Charisma aus« entwickelt ist¹⁷ – aufgegeben und durch ein Ordnungsmodell abgelöst worden ist, das sich ganz anderen Vorbildern verdankt. Zu einem gleichen Ergebnis führt die Analyse anderer Dokumente frühkatholischen Amtsdenkens wie der Ignatianen oder des 1. Klemensbriefs, bei denen ebenfalls – so von Campenhausen – die paulinische Tradition allenfalls noch die Rolle eines »geistlichen Korrektivs« spielt¹⁸. – Ist so an dieser Stelle für den Bereich der Gemeindeordnungen des katholischen Raums ein Abbruch der paulinischen Überlieferungslinie zu konstatieren, so gilt diese Feststellung nicht für die später als häretisch ausgeschiedenen Gruppierungen des innerchristlichen Spektrums. Dort läßt sich diese Tradition weiterverfolgen. Dabei wird es weniger überraschen, daß sich die Montanisten auf Paulus berufen haben; bemerkenswert in diesem Zusammenhang wäre dann eher der Umstand, daß sie später – als auch sie das

¹⁶ Cf. *H. Frh. v. Campenhausen*, Entstehung (Anm. 5), 273 ff.

¹⁷ So die Formulierung bei *E. Käsemann*, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: *ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen I, 4. Aufl. Göttingen 1965, 109–134, 129.

¹⁸ *H. Frh. v. Campenhausen*, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (BHTh 14), 2. Aufl. Tübingen 1963, 131; ebenso 328, 80f., 195f. u. ö.

Bischofsamt übernehmen sollten, wengleich als einer niedrigeren hierarchischen Stufe – neben Bischöfen auch Bischöfimen hatten, unter Berufung auf Gal. 3,28.¹⁹ Das ist eine im Bereich der Alten Kirche absolut singuläre Erscheinung. Zu verweisen ist hier vielmehr v. a. auf das Beispiel der valentinianischen Gnosis, deren Ekklesiologie – was schon länger bekannt war – in wesentlichen Momenten durch die paulinische Leib-Christi-Vorstellung mitbestimmt ist, wengleich in einer dem gnostischen Stufungsdenken gemäßen Umprägung. Durch den Fund von Nag Hammadi steht uns nun auch ein Dokument zur Verfügung (die sog. »Interpretation der Gnosis«), das als eine Art gnostische Gemeindeordnung anzusprechen ist und dabei die Konflikte und Auseinandersetzungen im Rahmen der Einzelgemeinde vom geordneten Zusammenwirken der vielfältigen in der Gemeinschaft wirkenden Charismen her zu regeln sucht. Das alles geschieht in unverkennbarer Aufnahme und Fortführung der paulinischen Konzeption.²⁰

3. Die Ausbildung des sogenannten monarchischen Episkopats im 2. und 3. Jahrhundert ist zweifellos durch vielfältige Faktoren bedingt. Einer davon ist die zunehmende Konzentration der *Buß- und Absolutionsgewalt* in den Händen des Bischofs. Sobald sich in den christlichen Gemeinden die Überzeugung durchgesetzt hatte, daß für den in Sünde gefallenen Christen auch nach der Taufe noch die Möglichkeit einer »zweiten Buße« (mit anschließender kirchlicher Rekonziliation) gegeben sei, stellte sich die Frage, wer diese Absolution auszusprechen befugt sei; und gegenüber konkurrierenden Autoritäten (wie v. a. dem Stand der Konfessoren) setzte sich dabei im Bereich der katholischen Gemeinden das Bischofsamt je länger desto deutlicher durch. Zugleich wurde der Umfang dieser Vollmacht ausgeweitet und auch auf solche Vergehen (wie Mord und Ehebruch) ausgedehnt, die bislang als der kirchlichen Rekonziliation entzogen galten. Bezeugt ist uns dieser Stand der Entwicklung Anfang des 3. Jahrhunderts wohl unabhängig voneinander für zwei verschiedene Zentren der Christenheit, Rom und Karthago. Zugleich hören wir aber auch vom entschiedenen Einspruch konservativer Kritiker. So in Rom der langjährige

¹⁹ Epiph.pan. 49,2,5 (GCS 31,243).

²⁰ Analysiert bei *K. Koschorke*, Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung. Zum Thema Geist und Amt im frühen Christentum, ZThK 76, 1979, 30–60.

Presbyter (und spätere Bischof einer schismatischen Gemeinde) Hippolyt sowie im nordafrikanischen Karthago der (inzwischen zum Montanisten gewandelte) Tertullian. In seiner Schrift *De pudicitia* bestreitet dieser der bischöflich geleiteten Kirche (der Kirche als bloßem »*numerus episcoporum*«) vehement die Binde- und Lösegewalt, die allein dem Geist vorbehalten sei (und darum, wenn überhaupt, nur von der »Kirche des Geistes« durch einen »Geistesmenschen« ausgeübt werden könne).²¹

Was an dieser Stelle nun interessiert, ist die Verknüpfung dieser Kontroverse mit der Frage nach der Geltung einer bestimmten Schrift, des sog. »*Hirten des Hermas*«. Dies ist eine in Rom Anfang des 2. Jahrhunderts in Form einer Offenbarung verfaßte Schrift, die die Möglichkeit einer »zweiten Buße« verkündet und in der innerkirchlichen Diskussion der Folgezeit eine wichtige Rolle gespielt hat. Lange Zeit genoß sie hohes Ansehen und quasikanonische Autorität; noch für das 4. Jahrhundert bezeugt Hieronymus für den Osten ihren gottesdienstlichen Gebrauch (*vir. ill.* 10). Auch Tertullian hatte sie in seiner katholischen Periode unbefangen gelten lassen können (*bapt.* 16). Als Montanist jedoch wird er sich im entgegengesetzten Sinn äußern und gegenüber episkopalen Ansprüchen den Pastor *Hermae* verwerfen (*pudic.* 20,2; 10,12). Diese veränderte Beurteilung ergibt sich schon zwangsläufig aus dem Umstand, daß für ihn inzwischen das Votum des Parakleten bindende Autorität ist, der sich in der Bußfrage durch Prophetenspruch festgelegt hat: »Die Kirche kann die Sünde vergeben, aber ich will es nicht tun, damit sie nicht noch andere Sünden begehen«, sagt der Geist« (*pudic.* 21,7).²² Damit ist zugleich der entgegenstehende Anspruch des Hirten hinfällig. Daneben aber beruft sich Tertullian auch auf das gleichlautende Votum kirchlicher Versammlungen (*concilia*), und zwar montanistischer wie auch katholischer, die – so die von Tertullian gegebene Auskunft – in gleicher

²¹ *Tert. pudic.* 21, 17 (CChr. SL 2, 1328): *Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli est ius et arbitrium; Dei ipsius, non sacerdotis.*

²² Dabei dürfte es sich um aktuellen Prophetenspruch (analog dem in *De anima* 9,4 berichteten Vorgang) handeln und nicht – wie etwa *K. Aland*, *Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie*, in: *ders.*, *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloh 1960, 105–148, 143 f. (115) meint – um ein gleichsam »historisches« Orakel (des Montanus oder der Maximilla bzw. Priscilla).

Weise die »allein den Ehebrechern günstig gesinnte Schrift des Hirten« »für apokryph und falsch erklärt« hätten.²³

4. Gerade das letztgenannte Beispiel läßt die Frage nach den Instanzen dringlich erscheinen, die die Zugehörigkeit zum Kanon festzustellen befugt waren. Hier konnten zweifellos erhebliche Aporien entstehen; denn Instrumentarien einer gesamtkirchlichen Entscheidung standen der Kirche des 2. und 3. Jahrhunderts naturgemäß noch nicht zur Verfügung. Auch sonst hören wir in dieser Frage nichts von gleichsam kirchenamtlichen Entscheidungen.²⁴ Auch Tertullian bezieht sich an der genannten Stelle nicht auf einen derartigen Vorgang.²⁵ Vielmehr dürfte er sich hier auf eine übereinstimmende Praxis der (in diesem Fall vor allem montanistischen) Gemeinden (wohl vorrangig Afrikas) berufen, die dem »Hirten« gottesdienstliche Verwendung verweigerten.

Die Frage ist dann natürlich die, wie sich ein solcher Konsens im Regelfall einstellte. Diese Frage kann nicht pauschal beantwortet werden. Am ehesten erklärt er sich durch Verweis auf den sehr regen Austausch zwischen den Gemeinden in den verschiedenen Regionen des Reiches, der zu den bestimmenden Merkmalen des kirchlichen Lebens dieser Zeit zählt. Reisen, gerade auch zur Feststellung der jeweiligen kirchlichen Sitte²⁶, vielfache Formen wechselseitiger Hilfe-

²³ *Tert. pudic.* 10, 12 (CChr. SL 2, 1301): *Sed cederem tibi, si scriptura »Pastoris«, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa iudicaretur.*

²⁴ *A. v. Hamack*, Über den Verfasser und den literarischen Charakter des Muratorischen Fragments, *ZNW* 24, 1925, 1–16, hatte zwar das älteste erhaltene neutestamentliche Kanonverzeichnis (den sog. Kanon Muratori) als amtliches Dokument des römischen Bischofs zu erweisen gesucht, darin aber entschiedenen Widerspruch gefunden. So z. B. bei *H. Koch*, Zu *A. v. Hamacks* Beweis für den amtlichen römischen Ursprung des Muratorischen Fragments, *ZNW* 25, 1926, 154–160; *H. Frh. v. Campenhausen*, Entstehung (Anm. 5), 283 (+ Anm. 194) [202ff.]; cf. *F. F. Bruce*, *The Canon of Scripture*, Glasgow 1988, 158 ff.

²⁵ Tertullian kennt Konzilien als Einrichtung des Ostens; ansonsten verwendet er den Terminus »*concilium*« untechnisch, zur Bezeichnung gottesdienstlicher Versammlungen. Das dürfte auch für *pudic.* 10, 12 gelten – trotz der anderslautenden Interpretation etwa bei *Joseph A. Fischer*, Die antimontanistischen Synoden des 2./3. Jahrhunderts, *AHC* 6, 1974, 241–273, 258 f.; cf. *A. Lumpe*, Zur Geschichte der Wörter *concilium* und *synodus* in der antiken christlichen Latinität, *AHC* 2, 1970, 1–21, 8 f.

²⁶ Auf die ekklesiologische Dimension des Reisens als Vollzugs kirchlicher Einheit – gleichsam eine der »*notae ecclesiae*« im 2. Jh. – hat v. a. *G. Kretschmar*, Erfahrungen

leistung sowie sonstige Kontakte schufen ein enges Beziehungsnetz unter den Kirchen der katholischen Christenheit. Zumeist dürfte sich der Vorgang der Rezeption als Vollzug eines so hergestellten Konsenses und damit gleichsam anonym vollzogen haben. Aber er ist doch zugleich gekennzeichnet durch eine Reihe bewußter Einzelentscheidungen, die sich in der Christenheit der *οἰκουμένη* dann Geltung verschafft haben – sei es in der Folge öffentlicher Kontroversen (wie gegenüber den Markioniten), sei es als Ergebnis gemeinschaftlicher Beratung, sei es bedingt durch die öffentliche Prüfung von Schriften, die sich in einzelnen Gemeinden an sich allgemeiner Anerkennung erfreuten, dann aber Anlaß zu Fragen und Bedenken gaben. Drei Tage lang beispielsweise unterhielt sich Bischof Dionysius von Alexandrien mit Repräsentanten der Gemeinde von Arsinoe über die chiliastischen Anschauungen eines gewissen Nepos sowie – damit verbunden – über die Apokalypse des Johannes, auf die sich Nepos berief. »Wir vermieden es« – so schildert Dionysius den Verlauf dieser Diskussion –, »hartnäckig und streitsüchtig an einer einmal gewonnenen Ansicht festzuhalten, wenn sie sich nicht als richtig erwies«. Zum Schluß setzte sich die Einsicht durch, an der Lehre des Nepos nicht mehr festzuhalten und die Johannes-Apokalypse zwar nicht gerade zu verwerfen (dazu hatte sie sich auch in Ägypten inzwischen zu sehr durchgesetzt), sie aber wegen ihrer Unverständlichkeit bei der Erörterung derart heikler Fragen auch nicht weiter heranzuziehen (Eus.h.e. 7,24 f.).²⁷ In Rhossos bei Antiochien war, wie Bischof Serapion erfährt, ein Evangelium des Petrus in Gebrauch, von dem sich freilich nach näherer Untersuchung herausstellte, daß es wegen seiner doketischen Anschauungen doch nicht vom Apostel stammen könne (Eus.h.e. 6,12). Das ist ein gleichermaßen historisches wie dogmatisches Urteil. Zugleich aber ist es auch Ausdruck der Überzeugung, den Maßstab des Apostolischen zu kennen – und im Urteil über eine Schrift wie das dem Petrus zugeschriebene Evangelium zur Anwen-

der Kirche. Beobachtungen zur Aberkios-Inschrift, in: *Communio Sanctorum*. FS J.-J. von Allmen, Genf 1982, 73–85 hingewiesen. Aus der Perspektive des 4. Jhs cf. dazu auch Bas.ep. 191 (Courtonne II,145,28 f.); 203,3 (Courtonne II,170,26ff.).

²⁷ Der Bericht des Dionysius (der im übrigen die Identität des Verfassers von Apokalypse und Evangelium bestreitet) läßt zugleich erkennen, in welchem Umfang Gesichtspunkte historischer und philologischer Kritik eine bestimmende Rolle spielen konnten.

dung bringen zu können. Im Prozeß der Kanonbildung geht es der Alten Kirche also primär um die Anerkennung (bzw. Wiedererkennung) einer als vorgegeben betrachteten apostolischen Norm. Man kann dabei gleichsam von einem »konziliaren Prozeß« sprechen – nicht im Sinn eines autoritativen Entscheides konziliarer Instanzen²⁸, wohl aber als Ausdruck eines Vorgangs der Konsensfindung, der sich (wie ja im übrigen die Entscheidungen der altkirchlichen Konzile überhaupt) selbst als vom Geist gewirkt begreift.

III. Kanonbildung und die Frage nach den Normen der Kirche

In der deutschsprachigen Forschung protestantischer Provenienz hat es gegen Ende des letzten Jahrhunderts zwei klassisch gewordene Versuche gegeben, den Übergang vom Urchristentum zur *ecclesia catholica* zu beschreiben: den Entwurf R. Sohms und A. v. Harnacks. Beiden ist gemeinsam, daß sie diese Entwicklung als – wenngleich unvermeidlichen – Verfall, als Preisgabe der Qualität des Ursprungs dargestellt haben. Sohm hat bekanntlich in seinem »Kirchenrecht« das Wesen der Kirche als geistlich und damit zugleich als im Widerspruch zur Idee des Kirchenrechtes stehend beschrieben; die Verrechtlichung der Kirche als Heilsgemeinde – ein Vorgang, der für ihn mit dem 1. Klemensbrief Wirklichkeit geworden ist – bedeutet darum in seiner Interpretation Preisgabe des ursprünglichen Kirchenbegriffs.²⁹ Harnack hat in seiner »Dogmengeschichte« die hier zur Diskussion stehende Entwicklung unter das Stichwort der »allmählichen Verweltlichung des Christentums als Kirche« gestellt und an drei Merkmalen festgemacht: 1. »Die Umprägung des Taufbekenntnisses zur apostolischen Glaubensregel«; 2. »Die Prädicirung einer Auswahl kirchlicher Leseschriften als Schriften des Neuen Testaments«; 3. »Die Umprägung des bischöflichen Amtes in der Kirche zu dem apostolischen

²⁸ Seit dem 4. Jh. kennen wir – neben anderen Formen amtlicher Verlautbarung wie etwa dem (für die Geschichte des Kanons so wichtigen) Osterfestbrief des Athanasius von 367 – Beschlüsse (regionaler) Synoden zum Kanon: so Laodizea (um 360), Hippo (393), Karthago (397).

²⁹ R. Sohm, *Kirchenrecht I*, München 1923 (1. Aufl. 1892), 160 ff.

Amt«.³⁰ Die Ablösung des ursprünglichen Begriffs der Kirche »als der heiligen, vom Himmel kommenden und für ihn bestimmten Gemeinde« durch dieses neue Verständnis der Kirche als einer »auf dem Glaubensgesetz ruhenden, empirischen, katholischen Gemeinschaft« ist für Harnack Folge des Konflikts um den Montanismus.³¹

Die Auseinandersetzung mit Sohm ist an dieser Stelle nicht aufzunehmen; sie ließe sich sehr schön an einem Dokument wie Hippolyts Kirchenordnung führen, das sich selbst als eine Art Proklamation kirchlichen Notrechts – offen für Ergänzungen durch die mit dem Taufcharisma begabte christliche Gemeinde – versteht und vor Augen führt, wie wenig im Selbstverständnis der Alten Kirche das (von Sohm so eindrücklich geschilderte) geistliche Wesen der Kirche im Widerspruch zur Ausbildung rechtlicher Strukturen steht. Die Auseinandersetzung mit Harnack ist inneres Movens des Lebenswerkes von Campenhausen gewesen; er war bemüht zu zeigen, daß »die durch Harnack gängig gewordene Vorstellung, der ›Frühkatholizismus‹ sei durch die Geltung dreier konstitutiver Normen gekennzeichnet – Bibel, Bekenntnis und Bischofsamt – [...] eine irreführende Abstraktion« sei, die weder der eigenen Sichtweise der Alten Kirche noch der realen historischen Entwicklung entspricht.³² Irreführend sei v. a. die Vorstellung von einem Vorrang der Glaubensregel oder des kirchlichen Amtes vor der (im Entstehen begriffenen) christlichen Bibel. Vielmehr seien beispielsweise regula und Schrift im Selbstverständnis der Alten Kirche begriffen als unterschiedliche Ausdrucksformen der die Kirche tragenden lebendigen Christusverkündigung; und innerhalb der Harnackschen Regeltrias komme allein der Schrift die Bedeutung einer unumstößlichen Autorität zu.³³ – Vollends die Einsicht in die Vielfalt der rezipierten neutestamentlichen Theologien – Thema spätestens seit Ernst Käsemanns klassischem Aufsatz von 1951³⁴, im

³⁰ A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 4. Aufl. Tübingen 1909, XIVf., 353 ff., 372 ff., 399 ff.

³¹ Ebd. 426, 405 ff.

³² H. Frh. v. Campenhausen, Entstehung (Anm. 5), 380.

³³ Ebd. 377 ff. – Zum Verhältnis Harnack – Campenhausen s. A. M. Ritter, Hans von Campenhausen und Adolf von Harnack, ZThK 87, 1990, 323–339. – Cf. auch W. Panzenberg/Th. Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition, Göttingen/Zürich 1992.

³⁴ »Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?«, in: E. Käsemann, a. a. O. (Anm. 17), 214–223.

Blick auf die neuere Diskussion expliziert etwa bei Ulrich Luz³⁵ – macht die Problematik des Harnackschen Interpretationsmodells deutlich.

In verschiedenen Arbeiten hat Georg Kretschmar die Geschichte der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten als »Sammlung der zerstreuten Christenheit um den Kanon des Neuen Testaments als ecclesia catholica« beschrieben.³⁶ Dieses Konzept – das die mit einer Kategorie wie der des »Frühkatholizismus« verbundene Wertungsschematik zu meiden sucht und statt dessen gleichsam die ›Kontextualität‹ des Rezeptionsvorganges betont – will insbesondere der Einsicht Rechnung tragen, daß die innere Vielfalt von Anfang an in der Entwicklung des Christlichen angelegt ist. Die folgende Entwicklung wird darum als eine doppelte Sammlungsbewegung analysiert: als Sammlung zum und als Sammlung um den Kanon. Thema bei dessen Beschreibung ist u. a. die Frage, »wie das Evangelium, das die Basis dieser ersten Sammlung bildet und auch erst durch sie Gestalt gewann, in veränderte Situationen und veränderte kulturelle Bedingungen übertragen wurde«³⁷. Dabei kommt der Vorgang der Rezeption nicht nur im Blick auf die festzuhaltenden Ursprünge, sondern stets zugleich auch als »zukunftsorientiertes« Geschehen in den Blick, nämlich als »Anfang der Geschichte der Kirche im Bereich der hellenistisch-römischen Welt nach dem Tod der Träger der ursprünglichen Botschaft«³⁸. Da mit der Kategorie der »Sammlung« zugleich ein stets erneutes Sich-Unterstellen unter den sich formierenden Kanon bezeichnet ist, wird die Frage nach den Kriterien dieser Sammlung beantwortet durch Verweis auf eine sich im Vollzug durchsetzende Autorität.

Man kann den Vorgang der Kanonbildung – der dieser Sammlungsbewegung parallel geht – unter gegenläufigem Aspekt analysieren. Man kann ihn als Prozeß einer Selektion beschreiben: unter den viel-

³⁵ U. Luz, Einheit und Vielheit neutestamentlicher Theologien, in: Die Mitte des Neuen Testaments. FS E. Schweizer, Göttingen 1983, 142–161.

³⁶ Vgl. die in den Fußnoten angegebenen Texte von Georg Kretschmar sowie ders., Die »Selbstdefinition« der Kirche im 2. Jh. als Sammlung um das apostolische Evangelium, in: *Communio Sanctorum*. FS Bischof P.-W. Scheele, Würzburg 1988, 105–131; auch: ders., Die Konzile der Alten Kirche, in: H. J. Margull (Hg.), Die Ökumenischen Konzile der Alten Christenheit, Stuttgart 1962, 13–74.

³⁷ G. Kretschmar, Frühkatholizismus (Anm. 13), 254.

³⁸ Ebd.

fältigen Überlieferungen der apostolischen und nachapostolischen Zeit setzen sich bestimmte Varianten durch und erlangen (mit der Aufnahme in den Kanon) in der gesamten Christenheit normative Geltung; andere werden dafür verdrängt. Das gilt für die einzelnen Schriften und die ihnen entsprechende Form des Christuszeugnisses; das gilt für die Sozialgestalt des Christlichen, die sich damit verbindet. Man kann aber umgekehrt den Vorgang der Kanonisierung auch beschreiben als Speicherung unterschiedlicher Erfahrungen und Ordnungsvorstellungen, die historisch einander in den einzelnen Traditionsgebieten abgelöst haben mögen, im Kanon nun aber nebeneinander präsent sind. Das Neue Testament hat Platz eben nicht nur für den Paulus der Pastoralbriefe, sondern auch für den Paulus von I Kor 12–14. Damit hält es – angesichts sich verfestigender Kirchenstrukturen – zugleich die Erinnerung an ein alternatives Modell gemeindlichen Zusammenlebens fest, das sich in der Folgezeit immer wieder Geltung zu verschaffen versuchen wird, teils im außernormativen Christentum (so bereits im 2. Jahrhundert bei Gnostikern und Montanisten), teils als innerkirchlicher Reformstimulus (wie im Mönchtum des 4. im dem Pietismus des 17. Jahrhunderts). Es ist diese Vielzahl der vom Neuen Testament ausgehenden Impulse in unterschiedlichen Konstellationen und Kontexten der späteren geschichtlichen Entwicklung, welche die innere Vielstimmigkeit des biblischen Zeugnisses zum Thema gerade auch für den Kirchenhistoriker werden läßt. – Ähnlich die Bedeutung des Alten Testaments: die etwa in den prophetischen Schriften des Alten Testaments gespeicherten politischen Erfahrungen Israels mit seinen Königen – für die Kirche als das neue Israel in der vorkonstantinischen Zeit noch weitgehend irrelevant, da nicht ihrer Lebenswelt entsprechend – werden im 4. Jahrhundert, als sich die Kirche erstmals dem Problem eines christlichen Kaisertums gegenüber sah, unerwartete Aktualität gewinnen und produktiv einwirken auf den mühseligen Versuch einer Standortbestimmung unter den neuen Bedingungen, für den die bisherigen kirchliche Tradition so gut wie keine Verhaltensmuster anzubieten hatte.³⁹ Gerade in der Ermöglichung neuer Erfahrung erweist sich die

³⁹ Das läßt sich etwa am Beispiel des Samuel-David-Paradigmas für die Kirchenbuße des Theodosius – der sich, da (im Unterschied etwa zu Konstantin) getauft, als erster der »christlichen Kaiser« der kirchlichen Bußdisziplin unterstellte – zeigen.

Bedeutung der in der biblischen Tradition gespeicherten Erinnerungen. Der Streit um die Wahrheit, den die Kirche durch die Sammlung verbindlicher und zuverlässiger Zeugnisse des apostolischen Erbes hatte beenden wollen, hat mit der Bildung des Kanons keinen Abschluß, wohl aber eine andere Form gefunden. Und man wird wohl nicht anders an diesem Streit teilnehmen können, als sich jeweils dort in den Gang der Entwicklung hineinzustellen, wo er – in den Zeiten des Anfangs wie der gegenwärtigen Ökumene – offen geblieben ist.