

Ordnungsdenken und charismatische Geisterfahrung in der Alten Kirche*

Von THEOFRIED BAUMEISTER

Ordnung im Sinne des Rechtes und der Institution und Charisma werden gelegentlich als vollständiger Gegensatz begriffen. Das eine schließt das andere aus. So hat Rudolph Sohm in der Einführung des vom Willen Gottes her begründeten Kirchenrechts, die durch den 1. Clemensbrief erfolgt sei, das Ende der ideal gezeichneten charismatischen Anfänge und den Sündenfall der Kirche gesehen, vergleichbar der Vereitelung der Reformation durch das landesherrliche Kirchenregiment¹. An Sohms These entzündete sich eine intensive Diskussion, die hier nicht im einzelnen nachgezeichnet zu werden braucht². Wohl aber ist es angebracht, im Blick auf Sohm einleitend einige Feststellungen zum 1. christlichen Jahrhundert zu treffen, um einen Ausgangspunkt für die folgenden Ausführungen zu gewinnen.

1. Die Idealisierung der Anfänge der Kirche, der Reformation oder etwa eines Ordens ist zwar menschlich verständlich (das Goldene Zeitalter, das Paradies, die alte Burschenherrlichkeit . . .), sie stellt jedoch eine Gefahr dar für eine nüchterne Erfassung der historischen Wirklichkeit. Die Charakterisierung der Jerusalemer Urgemeinde in Apg. 4, 32–37 als einer Gemeinschaft, die ein Herz und eine Seele war, ist ein Idealbild³. Schon in der frühen Kirche gab es Auseinandersetzung, Streit und gegenseitige Verketzerung⁴.

2. Auch die charismatische Gemeinde von 1 Kor. 12–14 ist eine im sichtbaren Bereich geordnete Gemeinschaft⁵. Die Tätigkeiten, für die sich jeder, von der Dynamis Gottes berührt, entsprechend seiner Begabung zur

* Antrittsvorlesung im Fachbereich Katholische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz am 28. 4. 1977.

¹ R. Sohm, Kirchenrecht 1 (= Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft 8, 1) (München–Leipzig² 1923 = Berlin 1970) 700 u. ö. Vgl. G. Hasenbüttl, Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche (= Ökumenische Forschungen 1, 5) (Freiburg–Basel–Wien 1969) 314 f.

² Vgl. K. Kertelge (Hrsg.), Das kirchliche Amt im Neuen Testament (= Wege der Forschung 439) (Darmstadt 1977).

³ Vgl. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (= Meyer K 3) (Göttingen⁶ 1968) 189–192.

⁴ Vgl. Gal. u. Phil. 3. Siehe auch K. Rabner, Das Dynamische in der Kirche (= Quaestiones Disputatae 5) (Freiburg 1958) 50 f.

⁵ Vgl. G. Dautzenberg, Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief (= BWANT 104) (Stuttgart 1975) 278–288.

Verfügung stellt, dienen der Auferbauung der Gemeinde. Es gibt nicht nur spontane Dienste für den Augenblick, sondern auch die zeitlich nicht begrenzten Tätigkeiten der Apostel, Propheten und Lehrer⁶. Zu den Gnadengaben gehört die Gemeindeleitung (1 Kor. 12, 28; Röm. 12, 8).

3. Ordnung, Strukturen, Ämter⁷ sind von Anfang an in der Kirche gegeben. Doch soll damit nicht gesagt werden, daß eine ganz bestimmte Ordnung von Anfang an der Kirche in der Weise eingestiftet war, daß die geschichtliche Entwicklung allein Ratifizierung des Vorgegebenen wäre. Es gab unterschiedliche, durch Zeit, Ort und Umwelteinflüsse bestimmte Versuche der Ordnung. Erst allmählich kam es zur Vereinheitlichung und allgemeinen Institutionalisierung. Eine Entwicklungslinie läßt sich verfolgen, wenn man 1 Kor. 12–14, die Abschiedsrede des Paulus an die ephesinischen Presbyter in Milet nach Apg. 20, 17–38 und die Pastoralbriefe miteinander vergleicht.

4. Das Leitungsamt der frühen Kirche ist nicht geistlos. Es ist ein Amt, das in der Ausrichtung auf die in der Kirche wirkende Kraft Gottes ausgeübt wird. Im Amtsträger wirkt der Heilige Geist. Neben dem Leitungsamt gibt es jedoch eine Reihe von Diensten, die nicht auf eine Beauftragung zurückgehen, sondern die auf direktes Einwirken des Gottesgeistes, auf charismatische Geisterfahrung, zurückgeführt werden.

Die urkirchliche Organisation der Ämter geht einher mit theologischer Begründung und Legitimation. Das geschieht zunächst nur in knappen Aussagen ohne umfassende Reflexion. Die Apostel und Paulus wissen sich von Jesus Christus berufen. Paulus führt die verschiedenen Dienste auf das Wirken des göttlichen Geistes zurück. Um die Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert begnügt man sich nicht mehr mit knappen Hinweisen. Der 1. Clemensbrief und Ignatius von Antiochien entwickeln je für sich eine in sich geschlossene, großangelegte Theorie der kirchlichen Ordnung.

I. Das Ordnungsdenken des 1. Clemensbriefs und des Ignatius von Antiochien

Dem Schreiben der römischen Gemeinde an die von Korinth gilt Gott als der unumschränkt herrschende Herr der Welt⁸. Er hat sie als Ord-

⁶ Ebd. 124.

⁷ Einige neue Arbeiten aus der umfangreichen Literatur zur frühen Geschichte der kirchlichen Ämter: *W. Pesch*, Priestertum und Neues Testament, in: *TThZ* 79 (1970) 65–83; *B. Kötting*, Amt und Verfassung in der Alten Kirche, in: *W. Pesch – B. Kötting – P. V. Dias – N. Greinacher – A. Bäumer*, Zum Thema Priesteramt (Stuttgart 1970) 25–53; *J. Martin*, Die Genese des Amtspriesterturns in der frühen Kirche. Der priesterliche Dienst 3 (= *Quaestiones Disputatae* 48) (Freiburg–Basel–Wien 1972); *J. Hainz* (Hrsg.), Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament (München–Paderborn–Wien 1976); *J. Rohde*, Urchristliche und frühkatholische Ämter. Eine Untersuchung zur frühchristlichen Amtsentwicklung im Neuen Testament und bei den Apostolischen Vätern (= *Theologische Arbeiten* 33) (Berlin 1976).

⁸ Häufig: *δεσπότης*; vgl. *H. Kraft – U. Früchtel*, *Clavis Patrum Apostolicorum* (Darmstadt 1963) 98.

nungsgebilde geschaffen. Das Kreisen der Himmelsphären, der Wechsel von Tag und Nacht, die Aufeinanderfolge der Jahreszeiten, das Wehen der Winde, das Sprudeln der Quellen, die Respektierung der Grenzen durch den Ozean – alle kosmischen und natürlichen Abläufe vollziehen sich gemäß der von Gott gegebenen Ordnung in Frieden und Eintracht⁹. Der Mensch hat sich an seinem Platz der Weltordnung einzufügen. „Jeder von uns, Brüder, soll auf seinem Posten Gott gefallen, indem er ein gutes Gewissen bewahrt und die für seinen Dienst festgelegte Regel nicht übertritt, in würdigem Wandel.“¹⁰ Beispiele und Vorbilder der rechten Ordnung sind der menschliche Leib mit seinen unterschiedlichen Gliedern¹¹, das Militär, das in einem festgefügt System von Über- und Unterordnung den Willen des Herrschers ausführt¹², und der alttestamentliche Kultdienst¹³. Durch Unterordnung kommen Friede und Eintracht zustande.

Von dieser theologischen Basis aus geht der römische Brief das Problem der kirchlichen Ordnung an. Gott sandte Christus, der die Apostel sandte¹⁴. Die Apostel wiederum setzten die zuerst Bekehrten ihrer Mission nach vorhergegangener Prüfung im Geiste zu Episkopen und Diakonen der zukünftigen Gläubigen ein¹⁵. Es gibt also eine von Gott gewollte Ordnung in der Kirche. Clemens verbindet die schon vorhandene kirchliche Tradition vom apostolischen Ursprung des Amtes¹⁶ mit der Sendung Christi durch den Vater und erhält so eine an Gottes Willen hängende Sukzessionsreihe. Diese Aussage wird sodann zugespitzt auf den korinthischen Streitfall. Die Apostel wußten durch Christus im voraus, daß es um das Episkopenamt Streit geben würde. Deswegen gaben sie bei der Einsetzung der Erstlinge ihrer Mission Anweisung, es sollten, wenn sie stürben, andere erprobte Männer deren Dienst übernehmen¹⁷. Die Absetzung bewährter Amtsinhaber vor ihrem Tod ist also Unrecht¹⁸. Clemens gestaltet die Tradition vom apostolischen Ursprung des Amtes um zu einer Aussage über die Unabsetzbarkeit der Gemeindeleiter¹⁹. Dem Ordnungsdenken zuliebe

⁹ Kap. 20 (*J. A. Fischer* [Hrsg.], *Die Apostolischen Väter* [Darmstadt 1976] 50–52). Vgl. auch Kap. 33 (64–66 *Fischer*). Zum Ordnungsdenken von 1 Clem. allgemein s. *W. Blum*, *Philosophie und Politik von den Apostolischen Vätern bis zu Origenes*, in: *St. Otto* (Hrsg.), *Die Antike im Umbruch. Politisches Denken zwischen hellenistischer Tradition und christlicher Offenbarung bis zur Reichstheologie Justinians* (München 1974) 19–36, hier 19–22.

¹⁰ 41, 1 in der Übersetzung von *Fischer*, 77.

¹¹ 37, 5 und 38 (72–74 *Fischer*). Bezeichnend sind die Unterschiede zu 1 Kor. 12, 12–26.

¹² 37, 1–3 (72 *Fischer*).

¹³ 40–41 (74–76 *Fischer*).

¹⁴ 42, 1–3 (76–78 *Fischer*).

¹⁵ 42, 4 (78 *Fischer*).

¹⁶ Vgl. die etwa zeitgleiche Stelle 2 Tim. 1, 6; 1 Clem. und die Pastoralbriefe setzen eine ältere Tradition voraus.

¹⁷ 44, 1 f. (80 *Fischer*).

¹⁸ 44, 3–5 (80 *Fischer*).

schaft er eine historische Konstruktion. Während die in der Endredaktion etwas jüngere Didache die Gemeinde auffordert, sich Episkopen und Diakone zu wählen, die für sie den Dienst der Propheten und Lehrer versehen²⁰, weiß der römische Clemens genau, daß die Apostel nicht nur Gemeindeleiter eingesetzt haben, sondern damit verbunden auch bestimmt haben, daß sie bei guter Amtsführung unabsetzbar sind. Das Denken des Clemens ist geprägt von römischem Ordnungssinn und christlich interpretierter Stoa, wobei durchaus in der starken Betonung der Unterordnung – wie Christian Eggenberger meint – ein Einfluß platonischer Staatstheorie vorliegen kann²¹. Dieses Denken beeinflusst das Bild, das man sich von der vorausgegangen Geschichte der Kirche macht.

Clemens von Rom findet die Legitimation des kirchlichen Vorsteheramtes in der vom theologischen Ordnungsgedanken her geprägten Sicht der frühen christlichen Geschichte. Der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien ist einen anderen Weg gegangen. Er legitimiert das Bischofsamt und die kirchliche Ordnung spekulativ von seinem Einheitsdenken her. Der Bischof ist Zeichen und Garant der kirchlichen Einheit²².

Das 2. Jahrhundert hat den christlichen Glauben gern als Lehre, als wahre und beste Philosophie verstanden. Ignatius war, wie etwa die Benennung Christi als des Lehrers zeigt, nicht unbeeinflusst von dieser Strömung²³. Doch schafft er gleich das Gegengewicht: Das Christentum ist Lehre, aber es kommt darauf an, daß man tut, was man sagt²⁴. Urbild der Einheit von Wort und Tat ist Christus, der die Menschen belehrte und der zugleich durch sein Tun die Erlösung verwirklichte²⁵. In ihr wurzelt christliches Reden und Tun. Neben die intellektuelle Schülerschaft muß die Nachahmung Jesu treten. Die Gelegenheit par excellence für die Verwirklichung der Einheit von Wort und Tat ist das Martyrium, in dem Ignatius im Raum der Erlösungswirklichkeit zu Gott gelangen möchte. Von diesem

¹⁹ Vgl. G. Brunner, Die theologische Mitte des ersten Klemensbriefs. Ein Beitrag zur Hermeneutik frühchristlicher Texte (= Frankfurter Theologische Studien 11) (Frankfurt a. M. 1972) 153.

²⁰ Did. 15, 1 (8 *Biblmeyer – Schneemelcher*).

²¹ Chr. Eggenberger, Die Quellen der politischen Ethik des 1. Klemensbriefes (Zürich 1951) 142–145. Vgl. auch Fischer (Anm. 9) 53, Anm. 123.

²² Martin (Anm. 7) 91 f.

²³ F. Normann, Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts (= MBTh 32) (Münster 1966) 91: „Durch die für die Apostolischen Väter singuläre Benennung Christi als ‚Didaskalos‘, durch die Hervorkehrung des ‚Mathētēs‘-Begriffs und überhaupt durch Indizien seines Wortschatzes zeigt Ignatius in der jungen Kirche eine Strömung an, die dahin geht, das Christentum weitgehend als eine ‚Lehre‘ zu verstehen.“

²⁴ Eph. 15, 1 (154, 5 f. Fischer): καλὸν τὸ διδάσκειν, ἔὰν ὁ λέγων ποιῇ. Vgl. weiter Eph. 14, 2 (154, 1–4 Fischer); Magn. 4 u. 10, 1 (164, 4–6; 168, 4–7 Fischer) u. ö.

²⁵ Eph. 15 meint wohl nicht eine vorweltliche Schöpfertätigkeit, sondern das irdische Tun Jesu, besonders sein erlösendes Leiden. Vgl. Normann (Anm. 23) 88 f.

Denken her, das ganz schwach noch im Polykarpmartyrium feststellbar ist, muß m. E. die Bezeichnung des wegen des Glaubens ermordeten Christen als eines Zeugen verstanden werden²⁶.

Die Einheit von Wort und Tat wird nun von solchen Christen aufgelöst, die die Realität des irdischen Lebens Jesu leugnen und die ihr Christentum nicht auf dem Boden der Wirklichkeit, sondern im Raum der Ideen ansiedeln. Diesen Doketen gegenüber versteht Ignatius die rechtgläubige Gemeinde als Gemeinschaft der wie ein konzentrischer Kreis um den Bischof im Mittelpunkt geeinten Christen. Er ist das Zentrum, auch wenn er schweigt, durch sein auf Gott gerichtetes bloßes Dasein²⁷. Dem einen Bischof an der Spitze unterstehen die Presbyter und die Diakone. Alles soll im Einklang mit ihm geschehen, damit so Einheit und Friede gesichert sind²⁸.

Die Stellung des Bischofs wird metaphysisch verankert. Im Brief an die Magnesier 6, 1 schreibt Ignatius: „Seid bestrebt, alles in Gottes Eintracht zu tun, wobei der Bischof an Gottes Stelle und die Presbyter anstelle der Ratsversammlung der Apostel den Vorsitz führen und die mir besonders lieben Diakone mit dem Dienst Jesu Christi betraut sind, der vor aller Zeit beim Vater war und am Ende erschienen ist.“²⁹ Der Bischof steht für Ignatius an Gottes Stelle, er ist Abbild des Vaters³⁰, ihm soll man sich wie Jesus Christus unterordnen³¹. Wie Christus eins ist mit dem Vater, so soll die Gemeinde eins sein mit dem Bischof³². Ignatius hat sich selbst als Theophoros bezeichnet³³. Doch kann er auch die Epheser so nennen³⁴ und sich selbst in vielen Demutsäußerungen sogar unter die Gemeinden stellen³⁵. Der Bischof ist nicht näher zu Gott als die im Einklang mit ihm lebende Gemeinde. Aber er repräsentiert ihn für sie. Dem einen Gott, der eins ist mit Christus, entspricht der eine Bischof, der eins ist mit der Gemeinde.

²⁶ Zu dieser Frage und zu dem hier angesprochenen Gedankenkomplex vgl. meine bald in Münster im Druck erscheinende Habilitationsschrift: *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*.

²⁷ Phld. 1 u. 2 (194 *Fischer*). Vgl. auch *P. Meinhold*, Schweigende Bischöfe. Die Gegensätze in den kleinasiatischen Gemeinden nach den Ignatianen, in: *E. Iserloh – P. Manns* (Hrsg.), Festgabe Joseph Lortz 2 (Baden-Baden 1958) 467–490, der jedoch das Schweigen auf die fehlende pneumatische Begabung und den Verzicht auf freie pneumatische Gebete bezieht.

²⁸ Vgl. *Blum* (Anm. 9) 22–25.

²⁹ Übersetzung nach *Fischer* (Anm. 9) 165.

³⁰ Trall. 3, 1 (174, 4 *Fischer*): ... τὸν ἐπίσκοπον ὄντα τύπον τοῦ πατρὸς ...

³¹ Trall. 2, 1 (172, 13–16 *Fischer*).

³² Magn. 7 u. 13, 2 (166, 1–8; 170, 6–8 *Fischer*); Phld. 7, 2 (198, 16–21 *Fischer*); Smyrn. 8 (210, 6–14 *Fischer*).

³³ Vgl. die Präskripte der Briefe.

³⁴ Eph. 9, 2 (148, 17 *Fischer*).

³⁵ Vgl. Eph. 21, 2 (160, 6–8 *Fischer*); Trall. 13, 1 (180, 3–5 *Fischer*); Rom. (190, 19–21 *Fischer*); Smyrn. 11, 1 (212, 14–18 *Fischer*) u. ö.

Ignatius ist der erste Theoretiker des Monepiskopats, der sich zu seiner Zeit gerade in Kleinasien durchsetzte. Als Gründe für die Umgestaltung der kollegialen zur monarchischen Leitung lassen sich nennen ³⁶:

- institutionssoziologische Gesetzmäßigkeiten: ein Gremium braucht einen Sprecher; lange Leitungserfahrung verleiht Autorität;
- Vorbilder aus der frühen Kirchengeschichte, besonders das Beispiel des Paulus in seiner Stellung gegenüber den von ihm gegründeten Gemeinden;
- das Vorbild der ersten monarchischen Bischöfe selbst;
- die Gefährdung der kirchlichen Einheit durch Gruppenbildungen; ein einzelner konnte besser als ein Kollegium, in dem es Rivalitäten geben kann, die Einheit wahren;
- das durch Ignatius bezeugte Urbild-Abbild-Denken; dem einen Gott entspricht der eine Bischof als Leiter der Gemeinde ³⁷;
- das Vorbild der monarchischen Verfassung im politischen Bereich.

Gerade der letzte Punkt sollte m. E. nicht unterbewertet werden. Es gab in der hellenistischen Welt eine Herrschertheologie, die gewisse Berührungspunkte mit der ignatianischen Sicht des Bischofs aufweist. Durch Johannes Stobaios, der im 5. Jahrhundert n. Chr. für seinen Sohn eine Blütenlese aus der griechischen Literatur zusammengestellt hat, sind uns Fragmente dreier Schriften über das Königtum erhalten geblieben ³⁸, die doch wohl gegen Louis Delatte ³⁹ nicht der römischen Kaiserzeit, sondern der hellenistischen Periode zugeschrieben werden müssen ⁴⁰. In diesen pythagoreischen Schriften heißt es, daß die Beziehung des Monarchen zum Staat der Beziehung Gottes zum Universum entspricht. Der König ist ein Bild und ein Nachahmer des höchsten Gottes. Er schafft durch sein Tun in der Nachahmung Gottes Harmonie und Einheit ⁴¹. Solche Gedanken waren, wie der Aristebrief ⁴² und Philon ⁴³ zeigen, im hellenistischen Judentum nicht unbe-

³⁶ Die ersten vier Punkte nach *Martin* (Anm. 7) 87–90.

³⁷ Vgl. *E. Dassmann*, Zur Entstehung des Monepiskopats, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 17 (1974) 74–90.

³⁸ Letzte Edition: *H. Thesleff*, The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period (= *Acta Academiae Aboensis. Humaniora* 30, 1) (Åbo 1965) 71–75, 78–84, 187 f.

³⁹ *L. Delatte*, Les Traités de la Royauté d'Écphanté, Diotogène et Sténidas (= *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège* 97) (Liège–Paris 1942) 284–288.

⁴⁰ *H. Thesleff*, An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period (= *Acta Academiae Aboensis. Humaniora* 24, 3) (Åbo 1961) bes. 65–71.

⁴¹ Diotogenes, *De regn.* (72, 19–23; 73, 15–19; 73, 28–74, 19 *Thesleff* [Anm. 38]). Ekphantos, *De regn.* (79, 20–80, 7; 81, 26–82, 6 *Thesleff* [Anm. 38]). Sthenidas, *De regn.* (187 f. *Thesleff* [Anm. 38]). Siehe auch *F. Dvornik*, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background* 1 (= *Dumbarton Oaks Studies* 9) (Washington 1966) 248–261.

⁴² Vgl. die Tischgespräche 187–294: *P. Wendland* bei *E. Kautzsch*, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* 2 (Tübingen 1900) 20–29. *Delatte* (Anm. 39) 141: „Toutes les vertus dont l'auteur propose la pratique au roi d'Égypte sont présentées

kannt. Juden und Christen haben zwar den Kaiserkult abgelehnt, doch spricht das nicht gegen einen möglichen Einfluß des assimilierbaren monarchischen Denkens der Politik auf das Bischofsbild des Ignatius⁴⁴. Die christlichen Gemeinden waren Lebensgemeinschaften, nicht lockere Genossenschaften für einen partiellen Lebensbereich⁴⁵. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß politische Gedanken auf diese quasi-politischen Gemeinden eingewirkt haben. Ganz deutlich ist der Einfluß politischen Denkens auf das Bild des altkirchlichen Bischofs, wenn die syrische Didaskalie ihn im 3. Jahrhundert als den Fürsten, Führer und machtvollen König der Christen bezeichnet: „Dieser, der an Gottes Stelle regiert, werde auch wie Gott von euch geehrt, weil der Bischof nach dem Bild Gottes unter euch den Vorsitz führt.“⁴⁶

Um die Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert läßt sich in der Kirche ein verstärkter Zug zur Ordnung feststellen. Sie gewinnt nun eine solche Bedeutung, daß theologische Systeme zu ihrer Begründung entwickelt werden. Die Kirche wird immer mehr zur umfassenden Kirche der ganzen Ökumene. In ihrem Fortschreiten ist sie bedroht durch mangelnde Einheit. Man verlangt nach festeren Strukturen und Institutionen, die nun umfassend und systematisch begründet werden. Doch muß man sich vor Augen halten, daß 1 Clemens und die Ignatiusbriefe nicht einfachhin als Beschreibungen der gesamtkirchlichen Wirklichkeit aufgefaßt werden können. Es handelt sich um Programme, die erst allmählich die Geschichte der Gesamtkirche gestaltet haben. Im 2. Jahrhundert gibt es neben 1 Clemens und den

comme étant des qualités de Dieu: la bonté, la douceur, la justice, la philanthropie. Le roi n'aura donc pour accomplir sa tâche qu'à méditer l'exemple divin et s'inspirer de la conduite de Celui qui lui a confié le pouvoir.“

⁴³ Das Idealbild des Herrschers vor allem in *De vita Mosis*; vgl. *Delatte* (Anm. 39) 150 f. und *Dvornik* (Anm. 41) 2, 563–656. Dem König ist ein Teil der Autorität Gottes übertragen; er muß in seiner Herrschertätigkeit Gottes Schöpfertätigkeit nachahmen. Dadurch schafft er die menschliche Übereinstimmung. Er soll sittliches Vorbild der Untertanen sein.

⁴⁴ Vgl. auch Röm. 13, 1–7 und 1 Petr. 2, 13 f. Zur christlichen Hochschätzung der Monarchie s. *R. M. Grant*, *Early Christianity and Society* (San Francisco 1977) 13–43.

⁴⁵ Vgl. *B. Kötting*, *Die Alte Kirche: mehr als Genossenschaft und Verein*, in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 6 (1977) 128–139.

⁴⁶ *Didasc.* 2, 26, 4 (*F. X. Funk*, [Hrsg.], *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 1 [Paderborn 1905] 104): *Primus vero sacerdos vobis e[s]t levita episcopus: hic est, qui verbum vobis ministrat et mediator vester est; hic est magister et post Deum per aquam regenerans pater vester; (hic princeps et dux vester), hic est rex vester potens; hic loco Dei regnans sicuti Deus honoretur a vobis, quoniam episcopus in typum Dei praesidet vobis.* – Die *Constitutiones Apostolorum* sprechen gar an der Parallelstelle (105, 7 *Funk*) vom ἐπίγειος θεός μετὰ θεόν. – Der Abschnitt *Didasc.* 2, 26, 4–8 dürfte durch Ign., *Magn.* 6, 1 (164, 15–20 *Fischer*) angeregt worden sein. Beide Male heißt es, daß der Bischof an Gottes Stelle steht; der Diakon wird jeweils mit Christus und der Presbyter mit den Aposteln in Verbindung gebracht.

Ignatianen große Bewegungen und einzelne Charismatiker, die sich nicht ohne weiteres der kirchlichen Ordnung einfügen lassen. Das Ordnungsdenken ist im 2. Jahrhundert eine Strömung neben anderen.

II. Charismatische Geisterfahrung

In den sechziger oder siebziger Jahren des 2. Jahrhunderts entstand in Phrygien, im Innern Kleinasiens, eine Bewegung, die später nach dem Gründer Montanus als Sekte der Montanisten bezeichnet wurde⁴⁷. Die ersten Anhänger nannten ihre Bewegung »Prophetie«⁴⁸, Montanus selbst verstand sich als Propheten und als Sprachrohr des Parakleten. Er wurde begleitet von zwei Frauen, Priscilla und Maximilla, die wie er ekstatische Erfahrungen machten. In solchen Momenten taten sie Aussprüche, die nach ihnen Worte waren, die ihnen Gott durch den Parakleten in den Mund gelegt hatte⁴⁹. Ein solcher Ausspruch des Montanus, den Epiphanius überliefert hat, lautet:

„Siehe der Mensch ist wie eine Leier und ich schwebe (über ihm) wie das Plektron (das Stäbchen, das die Saiten anschlägt). Der Mensch schläft; ich aber wache. Siehe, der Herr ist es, der die Herzen der Menschen außer Fassung bringt und den Menschen (andere) Herzen gibt.“⁵⁰

Der Inhalt der montanistischen Erweckungspredigt war die Naherwartung. In unmittelbarer Zukunft sollte das himmlische Jerusalem in der phrygischen Heimat erscheinen. Der Vorbereitung auf dieses Ereignis diente eine Lebensweise, in der man sich aus den bürgerlichen Bezügen löste. Im Urmontanismus scheint man die Ehe nicht fortgeführt zu haben, man fastete, drängte sich, wenn sich die Gelegenheit bot, zum Martyrium und verzichtete auf eine Bußmöglichkeit, um nicht die eschatologische Hochstimmung und das Bemühen um absolute persönliche Heiligkeit zu schwächen⁵¹.

⁴⁷ Vgl. *N. Bonwetsch*, Die Geschichte des Montanismus (Erlangen 1881); *P. de Labriolle*, La crise Montaniste (Paris 1913); *W. Schepeleern*, Der Montanismus und die phrygischen Kulte. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung (Tübingen 1929); *A. Ehrhard*, Die Kirche der Märtyrer. Ihre Aufgaben und ihre Leistungen (München 1932) 227–265; *H. Kraft*, Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus, in: ThZ 11 (1955) 249–271; *K. Aland*, Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie, in: *ders.*, Kirchengeschichtliche Entwürfe (Gütersloh 1960) 105–148. – Zu diesem ganzen Abschnitt vgl. auch meinen Aufsatz: Montanismus und Gnostizismus. Die Frage der Identität und Akkommodation des Christentums im 2. Jahrhundert, in: TThZ 87 (1978) 44–60.

⁴⁸ Der Anonymus bei Eusebius, h. e. 5, 16, 4 (GCS 9, 1, 460, 16 f. *Schwartz*).

⁴⁹ Eine Zusammenstellung der montanistischen Oracula bei *Aland* (Anm. 47) 143–148.

⁵⁰ Epiphanius, pan. 48, 4, 1 (GCS 31, 224, 22–225, 2 *Holl*). Die Übersetzung nach *Ehrhard* (Anm. 47) 233.

⁵¹ Ebd. 234–236.

Der Montanismus war der Versuch, urchristliche Prophetie, Naherwartung und ihr angepaßte Ethik zu neuem Leben zu erwecken⁵². All das war ja nicht schon abgestorben, sondern lebte noch, wenn auch oft genug nur schwach und im Untergrund, in den christlichen Gemeinden⁵³. Den Tendenzen der Kirche, sich als geordnete Körperschaft in dieser Welt häuslich einzurichten und im missionarischen Zugehen auf die Umwelt hellenistische Züge anzunehmen, setzte man eine trotzigste Identitätsbehauptung im Rückgriff auf das Alte entgegen. Die Veränderung des Christentums wurde als bedrohlicher Identitätsverlust empfunden. Der Gefahr suchte man zu begegnen, indem man die von der geschichtlichen Entwicklung an den Rand gedrückte charismatische, prophetische und eschatologische Dimension des christlichen Glaubens in einer sehr pointierten und auffallenden Weise in die Mitte rückte⁵⁴.

Die Zentralgestalt des späteren Montanismus war Tertullian, der spätestens 207 den Bruch mit der karthagischen Christengemeinde vollzog. Er war von Haus aus kein zum Charisma besonders Disponierter, sondern ein nüchterner Römer, ein Mann des Rechtes und der Ordnung. Wenn er trotzdem Montanist wurde, dann nicht, weil ihn das Charismatische anzog, sondern weil er die Sittlichkeit der phrygischen Bewegung bewunderte und ihm die Berufung auf den göttlichen Geist die Möglichkeit bot, seinen Rigorismus gegen die von ihm als lax eingestuften Amtsträger zu legitimieren⁵⁵. Gegen die Vergebungsbereitschaft der Bischöfe im kirchlichen Bußverfahren setzt er die These der Unvergebbarkeit der schweren Sünden. Die Bußgewalt der Bischöfe ist ihm klerikale Anmaßung. Er tritt ein für die Rechte des Laien und die Bedeutung der nicht ans Amt gebundenen Vollmacht der Geistträger. Doch geht es Tertullian im letzten nicht um die Stellung des Laien und das freie Wirken des Geistes. Er will die Position des Amtes erschüttern im Interesse der Strenge des göttlichen Gesetzes und der Unbedingtheit der kirchlichen Disziplin. „Laizismus und Prophetismus wirken . . . zusammen, um den Nomismus und moralischen Rigorismus zu vollenden, in dem Tertullian das Rückgrat und den Sinn des Christentums sieht.“⁵⁶

⁵² Zur hier gebotenen Deutung des Montanismus vgl. vor allem *Kraft* (Anm. 47), *Aland* (Anm. 47) und *C. Andresen*, *Die Kirchen der alten Christenheit* (= *Die Religionen der Menschheit* 29, 1–2) Stuttgart 1971) 110 f.

⁵³ Vgl. *H. Bacht*, *Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vor-montanistischen Zeit*, in: *Scholastik* 19 (1944) 1–18 (verbunden mit *ThQ* 125 [1944]).

⁵⁴ Zum Identitätsbegriff vgl. das 1. Kap. des Buches von *J. Moltmann*, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (München 1972) 12–33, mit der Überschrift: „Identität und Relevanz des Glaubens“.

⁵⁵ Vgl. *H. v. Campenhausen*, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (= *BHTh* 14) (Tübingen 1953) 243–261.

⁵⁶ Ebd. 255.

Der Montanismus war geprägt von dem Bewußtsein seiner Überlegenheit über die Ordnung der Kirche. In diesem Punkt berühren sich die Montanisten trotz der Unterschiede mit dem christlichen Gnostizismus, der anderen großen Bewegung der Kirchengeschichte des 2. Jahrhunderts. Der christliche Gnostiker fühlt sich aufgrund seiner tieferen Erkenntnis dem normalen Kirchenchristen und dem Amtsträger überlegen. Der einfache Christ gilt als Psychiker; der Gnostiker dagegen ist Pneumatiker, er hat Anteil an der göttlichen Welt des Geistes. Gnosis bedeutet Heilswissen über den tatsächlichen Zustand des Menschen und der Welt. Der Mensch gehört mit seinem Personkern zum überirdischen Bereich des Geistigen. Sein „pneumatischer Funke“ wird in der negativ gezeichneten stofflichen Welt festgehalten. Es kommt darauf an, daß man sich aufgrund der gnostischen Einsicht intentional von ihr trennt. Der christliche Gnostizismus führt den Anstoß, der die Erkenntnis bringt, auf den Erlöser Christus zurück. In diesem Zusammenhang kann auch vom Wirken des göttlichen Geistes und des Parakleten gesprochen werden. Weiter gibt es Spekulationen über die Beheimatung des Heiligen Geistes in der metaphysischen Stufenleiter, die den Abstand zwischen dem fernen Urgrund, dem höchsten Gott, und dem pneumatischen Selbst des Gnostikers überbrückt⁵⁷. Darauf braucht hier im einzelnen nicht eingegangen zu werden. Es genügt festzuhalten, daß sich der christliche Gnostiker aufgrund seiner Zugehörigkeit zur göttlichen Welt des Geistes als Pneumatiker fühlte.

Dieses Pneumatikertum wird in der bislang unveröffentlichten Schrift „Die Interpretation der Gnosis“ aus Codex XI des koptischen Handschriftenfundes von Nag Hammadi⁵⁸ im Stil von 1 Kor. 12 als Gnadengabe bezeichnet. Wahrscheinlich handelt die leider nicht vollständig erhaltene Schrift von dem Verhältnis von Gnostikern und einfachen Kirchenchristen innerhalb einer Gesamtgemeinde⁵⁹. Dort gibt es Haß und Neid, also wohl eine beginnende Trennung zwischen den beiden Gruppen, wogegen sich die Schrift wendet. Der Gnostiker, der die volle Erkenntnis besitzt, soll diese

⁵⁷ Vgl. E. Schweizer, Art. πνεῦμα κτλ., in: ThW 6, 387–394 (D. Die Entwicklung zum pneumatischen Selbst der Gnosis); R. McL. Wilson, The Spirit in Gnostic Literature, in: B. Lindars – St. S. Smalley (Hrsg.), Christ and Spirit in the New Testament (Cambridge 1973) 345–355.

⁵⁸ Faksimile-Ausgabe des Textes NHC XI, 1: The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. Codices XI, XII and XIII (Leiden 1973) 7–27. Inhaltsangabe und Besprechung der Schrift bei K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate „Apokalypse des Petrus“ (NHC VII, 3) und „Testimonium Veritatis“ (NHC IX, 3) (= Nag Hammadi Studies 12) (Leiden 1978) 91–174. Siehe jetzt auch: ders., Der gnostische Traktat „Testimonium Veritatis“ aus dem Nag-Hammadi-Codex IX. Eine Übersetzung, in: ZNW 69 (1978) 91–117.

⁵⁹ Ebd. 69 f.

Gnadengabe nicht für sich behalten, der Nichtgnostiker hinwiederum soll das Charisma des Gnostikers neidlos anerkennen. Die Schrift scheint einen frühen Zustand der gnostischen Bewegung zu bezeugen. Die Gnostiker lebten in der Gesamtgemeinde und verstanden sich in ihr als die zur vollen Erkenntnis Fortgeschrittenen. Später kommt es zur immer deutlicheren Trennung zwischen Kirchenchristen und Gnostikern.

Das Kirchenbild der Gnostiker kann man sich nach dem Modell des inneren Kreises innerhalb eines größeren vorstellen⁶⁰. Die bevorzugte Stelle im Zentrum, die nach den Ignatianen der Bischof einnehmen soll, beanspruchten die Gnostiker aufgrund ihrer Erkenntnis für sich. Die Ämter, die Sakramente, die kirchliche Tradition werden relativiert und in Beziehung zur höheren Gnosis gesetzt. Mit wachsender Feindschaft zwischen den Kirchenchristen und den Gnostikern relativiert man nicht nur die kirchliche Ordnung, sondern man lehnt sie direkt ab. Die gnostische Petrusapokalypse aus Codex VII von Nag Hammadi⁶¹ wendet sich polemisch gegen Bischof und Diakone⁶². Sie haben keine Vollmacht von Gott, sie fallen unter das Gericht, da sie nach den ersten Plätzen streben⁶³; sie sind wasserlose Kanäle, d. h., von ihnen geht kein Leben aus. Heilbringend ist nur das Wirken der Gnostiker und ihr Heilswissen.

Der Montanismus geht zurück auf das Wirken einzelner Propheten innerhalb der christlichen Gemeinden. Die Gnostiker waren ursprünglich einzelne Lehrer in der Gesamtgemeinde. Aus der Tätigkeit einzelner wurden allmählich Bewegungen, die aus der Kirche herauswuchsen oder von ihr hinausgedrängt wurden. Parallel zu den beiden Gruppierungen gab es weiterhin in den Gemeinden einzelne Charismatiker. Allerdings führte die Ablehnung des Montanismus dazu, daß der Prophet aus dem kirchlichen Leben verschwand, während der pneumatische Lehrer auch im 3. Jahrhundert noch eine Rolle im Gemeindeleben spielen konnte.

Zu nennen sind weiter die Asketen, die aufgrund einer Berufung ehelos lebten und z. T. Gemeindedienste übernahmen, und die Witwen, die sich nach dem Tod des Ehegatten unter Verzicht auf eine Wiederverheiratung den Aufgaben in der Gemeinde zur Verfügung stellten. Gelegentlich wird von Heilungsgaben gesprochen⁶⁴. Vor allem aber galt der Märtyrer im Hinblick auf den synoptischen Spruch vom Beistand des Geistes im Moment des Bekenntnisses⁶⁵ als Charismatiker. Wenn er freigelassen

⁶⁰ Ebd. 214–226.

⁶¹ Textausgabe und deutsche Übersetzung von *M. Krause* und *V. Girgis*, in: *F. Altheim – R. Stiehl* (Hrsg.), *Christentum am Roten Meer 2* (Berlin–New York 1973) 152–179.

⁶² NHC VII 79, 22–31 (170 *Krause–Girgis*). Zur Interpretation vgl. *Koschorke* (Anm. 58) 61–65.

⁶³ Anspielung auf Mt. 23, 6.

⁶⁴ *Traditio apostolica* 14 (*B. Botte*, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte* [= LQF 39] [Münster 1966] 32).

⁶⁵ Mk. 13, 9–11; Mt. 10, 17–20; Lk. 12, 11 f.; 21, 12–15. Vgl. auch App. 7, 55 f.

wurde und in die Gemeinde zurückkehrte, stellte er in ihr eine geistliche Autorität dar, die von den Bischöfen oft genug als Konkurrenz empfunden wurde. Solche Konflikte zwischen Amt und persönlichem Charisma waren, wie bereits mehrfach angeklungen ist, nicht singulär. Damit stellt sich die Frage nach der praktischen Verhältnisbestimmung von Ordnung und charismatischer Geisterfahrung.

III. Die Praxis der Verhältnisbestimmung von Ordnung und freiem Charisma

Das Ordnungsdenken und die ihm entsprechende Praxis haben sich im 2. Jahrhundert gegen den Montanismus und den Gnostizismus durchgesetzt. Der Montanismus begann als innerkirchliche Erweckungsbewegung und endete als bedeutungslose Sekte. Zur Zeit Augustins schließt sich ein Rest der afrikanischen Anhänger Tertullians der Großkirche an und bringt die eigene Basilika in deren Besitz ein⁶⁶. Die Gründe für die Trennung zwischen Großkirche und Montanismus liegen auf beiden Seiten. In der phrygischen Erweckungsbewegung herrschte von Anfang an ein Ton der Überspanntheit. Die Kirche hätte sich, wäre sie montanistisch geworden, vermutlich die Wege zur hellenistischen Umwelt verbaut. Sie wäre selbst die kleine Sekte in einer anders empfindenden Kultur geworden. Doch hätte die Kirche versuchen können, das montanistische Anliegen zu sehen und zu berücksichtigen. Statt dessen zog man nach anfänglicher Unsicherheit eine scharfe Trennungslinie und verstärkte die Macht der Ordnung. Es fehlten Persönlichkeiten, die großkirchliche und montanistische Anliegen in Einklang bringen konnten, Theologen vom Schlag des Clemens Alexandrinus und des Origenes, die gegenüber dem Gnostizismus eine solche Vermittlerposition einnahmen. Tertullian wurde durch Rigorismus und Einseitigkeit daran gehindert, diese Aufgabe wahrzunehmen. Die Konsequenz der großkirchlichen Antithese zum Montanismus war der Untergang des Propheten und die Schwächung des eschatologischen und charismatischen Elements. In der Folgezeit meldete sich das montanistische Anliegen deshalb auch eher am Rande als im Zentrum der Kirche. Man kann etwa an Joachim von Fiore, die Franziskanerspiritualen und an die Schwärmer und Täufer der Reformationszeit denken. Das Randgruppensein verstärkte die Tendenz zum Sektiererischen.

In einem Punkt allerdings scheint es ein Nachwirken montanistischer Gedanken in der Großkirche gegeben zu haben. Die afrikanische Ekklesiology enthält auch nach Tertullian in ihrer Sicht der Heiligkeit der Kirche

⁶⁶ Praedestinationis 1, 86 (PL 53, 617 A): Hic (Tertullianus) apud Carthaginem basilicam habit, ubi populi ad eum conveniebant. Quae basilica usque ad Aurelium episcopum fuit. Agente enim Augustino Hipponensi episcopo, et rationabiliter cum eis disputante, conversi sunt, Ecclesiamque suam sanctae Ecclesiae contulerunt.

ein subjektives Element. Bezeichnend ist der Streit zwischen Karthago und Rom über die Gültigkeit der sogenannten Ketzertaufe. Nach der römischen Theologie war eine in den von der Kirche getrennten Gruppen gespendete Taufe gültig. Mit dem heiligen Zeichen sei in einer objektiven Weise das Wirken des Heiligen Geistes verbunden. Für Cyprian, den Sprecher des afrikanischen Episkopats, ist die Wirkung des Sakraments erst dann gegeben, wenn es im Kreis von heiligen Menschen, in denen der Geist Gottes wirkt, gespendet wird. Cyprian sieht den Bischof als Exponenten der vom Gottesgeist geheiligten Kirche⁶⁷. Allerdings ist auch er ein Mann der Ordnung. Er stellt das subjektive Element der afrikanischen Sicht der Heiligkeit der Kirche flugs in einen objektiven Rahmen, indem er erklärt, daß der Heilige Geist nur in der um den Bischof gescharten katholischen Kirche wirkt. *Salus extra ecclesiam non est*⁶⁸. Tertullians Berufung auf den Gottesgeist diene der Legitimation einer strengen Ethik, Cyprian stellt den afrikanischen Heiligkeitsbegriff in den Dienst der katholischen Ordnung. In der Folgezeit machten die Donatisten die Gültigkeit der Sakramente abhängig von der sichtbaren und wahrnehmbaren Heiligkeit des Spenders. Demgegenüber bemühte sich Augustinus, die subjektive und objektive Sicht des Sakramentes zu versöhnen, indem er zwischen dem Charakter, der immer verliehen wird, und der *gratia*, die nur wirksam wird, wenn der Mensch ihr kein Hemmnis entgegensetzt, unterschied.

Der Gnostizismus ist wie der Montanismus von der Kirche abgelehnt worden. Die hauptsächlichsten Gründe dafür liegen in seiner Entweltlichungstendenz, mit der eine Relativierung des irdischen Lebens Jesu, des Auferstehungskerygmas und der Kirche als Institution gegeben war, in der Verkoppelung von Erlösung mit der gnostischen Erkenntnis, wodurch Nichtgnostikern das Heil entweder gänzlich abgesprochen oder in einer nur verminderten Form zugesagt wurde, und in der als abstrus angesehenen Spekulation der mythologischen Gnosis, die nur Eingeweihten verständlich war und über die man sich unter Berufung auf den gesunden Menschenverstand lustig machen konnte. Doch hatte der Gnostizismus Anwälte im kirchlichen Christentum, die ihm die häretischen Zähne zogen, um Kirchlichkeit und Bemühen um ein tieferes Verständnis des überkommenen Glaubens zu verbinden. Der christliche Gnostizismus hatte im Zugehen auf die hellenistische Umwelt die christliche Identität zumindest gefährdet. Clemens von Alexandrien und Origenes setzten die Linie der Apologeten fort und waren bestrebt, sowohl dem Bemühen um Identitätsbewahrung wie auch dem Anliegen der Relevanz des christlichen Glaubens gerecht zu werden. Die Gnosis wurde zu einem Motor christlicher Philosophie und Theo-

⁶⁷ Zum Verständnis des Bischofsamtes bei Cyprian vgl. *Campenhausen* (Anm. 55) 292–322.

⁶⁸ Ep. 73, 21 (CSEL 3, 2, 795, 3 f. *Hartel*).

logie; das Idealbild des gnostischen Pneumatikers gewann Einfluß auf die christliche Askese ⁶⁹.

Der Gnostiker des Clemens von Alexandrien ist der Weise, der sich als ein von Gott Beschenkter, als Charismatiker, um vollkommene Erkenntnis und Lebensführung müht und der als Pädagoge und Seelenführer anderen auf ihrem Weg zur Vollkommenheit hilft. Er ist Seelsorger, „Heilsbote und Heilsvermittler, weil er seinerseits schon mit dem Logos Christus in Gemeinschaft steht und darum auch seine Hörer durch Wort und Vorbild in diese Gemeinschaft ziehen kann . . .“ ⁷⁰. Clemens von Alexandrien steht in der Kirche, doch ist er nicht besonders an ihrer amtlichen Seite interessiert. Darin unterscheidet er sich von Origenes, der das Idealbild des gnostischen Pneumatikers mit dem kirchlichen Amt verbindet und den Kleriker an ihm mißt. Diese Identifizierung war von großer Bedeutung für die Entstehung des Zölibats der kirchlichen Amtsträger ⁷¹.

In der Identifizierung des Amtsträgers mit dem gnostischen Asketen zeigt sich die wachsende Bedeutung des kirchlichen Amtes. Diese Tendenz bewirkt auch eine Veränderung der Rolle des Konfessors ⁷². Nach dem Hirt des Hermas gebührt dem Märtyrer der Ehrenplatz vor dem Propheten und dem kirchlichen Amtsträger ⁷³. Die Kirchenordnung des Hippolyt bestimmt, daß dem Bekenner, der wegen des Namens des Herrn im Gefängnis lag, nicht die Hand zur Diakonats- oder Presbyteratsweihe aufgelegt wird, denn die Presbyterwürde erlangt er durch sein Bekenntnis. Wenn er aber als Bischof eingesetzt wird, soll ihm die Hand aufgelegt werden ⁷⁴. Der Endpunkt der Entwicklung fällt in die Zeit Cyprians ⁷⁵. Das Martyrium gewährt eine Anwartschaft auf die Eingliederung in den Klerus, es ersetzt jedoch nicht die Handauflegung. Das Bußprivileg der Konfessoren, solchen Christen, die in der Verfolgung abgefallen waren, den Frieden mit der Kirche zu gewähren, wird eingeschränkt ⁷⁶. Cyprian wandte sich dagegen, aufgrund der Fürsprache der Bekenner auf die offizielle Bußfrist zu verzichten. Der Bischof verwaltet das Bußinstitut, die Bekenner nehmen zusammen mit dem Klerus teil an der Beratung über die

⁶⁹ Vgl. S. Frank, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum (= Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26) (Münster 1964) 125–175.

⁷⁰ Campenhausen (Anm. 55) 228.

⁷¹ B. Kötting, Der Zölibat in der Alten Kirche (= Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westf. Wilhelms-Universität zu Münster 61) (Münster 1970) 27–31.

⁷² Vgl. B. Kötting, Die Stellung des Konfessors in der Alten Kirche, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 19 (1976) 7–23.

⁷³ Vis. 3, 1, 8 f. (GCS 48, 8, 17–9, 3 Whittaker).

⁷⁴ Traditio apostolica 9 (28 Botte).

⁷⁵ Kötting, Konfessor (Anm. 72) 11 f.

⁷⁶ Zum Bußprivileg der Märtyrer vgl. E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (= MBTh 36) (Münster 1973) 171–178.

Wiederaufnahme der in der Verfolgung Abgefallenen. Bald nach Cyprian galt die Fürbitte der Konfessoren nur mehr als Empfehlung an den Bischof, der sogar das Recht hatte, sich über ihre Stellungnahme hinwegzusetzen.

Das Märtyrertum endete mit den großen Verfolgungen. Nun tritt das Mönchtum das Erbe sowohl des gnostischen Pneumatikers als auch des Märtyrers an. Es entstand etwa gleichzeitig in Syrien und Ägypten aus dem innergemeindlichen Asketentum und ist dort gegeben, wo Asketen nicht mehr in den Gemeinden, sondern in einer von ihnen geschaffenen Sonderwelt außerhalb von ihnen lebten⁷⁷. Das ägyptische Mönchtum war zunächst eine Bewegung in der koptischen Landbevölkerung, geprägt von deren Mentalität⁷⁸. Im Verlauf des 4. Jahrhunderts gewann dann die alexandrinische Vollkommenheitslehre an Einfluß. Nachfolger der Märtyrer ist der Mönch insofern, als man seine asketische Mühe als ein tägliches Martyrium ansah⁷⁹. Auch das Mönchtum wurde zur festen Institution, im Osten weniger⁸⁰, im Abendland stärker. Doch blieb es offen für neue charismatische Aufbrüche. Daneben gab es weiterhin in der Kirche die vielen oft unerkannten Charismen des Alltags oder gelegentlich deutlichere Phänomene. Doch verstärkte sich aufs ganze gesehen bis in die Gegenwart der Zug zur Ordnung.

In der frühen Kirche wich der anfängliche Pluralismus allmählich allgemeinen festen Formen. Institutionen und Ordnung wurden immer wichtiger. Diese Entwicklung läßt sich als Antwort auf die Missionserfolge und als Bemühen um Einheit verstehen. Die größer werdende Kirche der Ökumene bedurfte einer allgemein geltenden festen Ordnung. Gegenüber Tendenzen der Abspaltung verstärkte man die Bedeutung des einheitsstiftenden Amtes. Die Kehrseite der Medaille war die Beschneidung der Wirksamkeit der freien Charismen und ein Verlust an Spontaneität. Wenn heute Gegengewichte spürbar werden, dann kann man sie als Korrektur an einer einlinigen Entwicklung ansehen.

⁷⁷ K. S. Frank, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums (Darmstadt 1975) 15.

⁷⁸ Vgl. Th. Baumeister, Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums. Zur Frage der Ursprünge des christlichen Mönchtums, in: ZKG 88 (1977) 145–160.

⁷⁹ Athan., Vita Antonii 46 u. 47 (PG 26, 909 u. 912). Vgl. E. E. Malone, The Monk and the Martyr, in: B. Steidle (Hrsg.), Antonius Magnus Eremita 356–1956. Studia ad antiquum monachismum spectantia. SA 38 (Rom 1956) 201–228, u. ders., The Monk and the Martyr. The Monk as Successor of the Martyr (Washington 1950).

⁸⁰ Vgl. etwa K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon, dem neuen Theologen (Leipzig 1898).