

Elaine Pagels

ADAM, EVA UND DIE SCHLANGE

Die Geschichte
der Sünde

rowohlt's
enzyklopädie

ro
ro
ro

«Beim Sichten der jüdischen und christlichen Quellen geriet ich mehr und mehr in den Bann der Geschichte von Adam, Eva und der Schlange, die von den Angehörigen irgendeines hebräischen Stammes vor rund 3000 Jahren erstmals schriftlich fixiert und davor wahrscheinlich über Generationen in mündlicher Überlieferung weitergereicht worden ist. Für mich hat es nie einen Zweifel daran gegeben, daß diese uralte Geschichte in außergewöhnlichem Umfang die abendländische Kultur mitgeprägt hat; indes, je weiter meine Arbeit fortschritt, mit desto größerem Erstaunen wurde ich gewahr, wie weitreichend und vielschichtig ihr Einfluß tatsächlich gewesen ist.» (Elaine Pagels)

Dieses Buch zeigt, wie bestimmte Ideen – zumal solche, die sich auf die Sexualität, die moralische Autonomie und den Wert des Menschen beziehen – als Ausdeutungen der biblischen Schöpfungsgeschichte Gestalt angenommen und nicht nur die christliche Ethik entscheidend beeinflußt haben.





Über die Verfasserin

Elaine Pagels, geboren 1943 in Palo Alto, Kalifornien, ist Professorin für Religionswissenschaften an der Princeton University. Für ihr 1979 erschienenes Buch «The Gnostic Gospels» (deutsch unter dem Titel «Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien») wurden ihr der glanzvolle «National Book Award» und der prestigebringende «National Book Critics Circle Award» verliehen. Neben zahlreichen Artikeln haben ihr «The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis» (1973) sowie «Paul the Gnostic: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters» (1976) und «The Gnostic Gospels» (1979) hohes Ansehen als Kennerin der frühchristlichen Geistes-, Kultur- und Ideengeschichte verschafft. Elaine Pagels lebt in Princeton (New Jersey).

Elaine Pagels

Adam, Eva und die Schlange

Die Geschichte
der Sünde

Deutsch von Kurt Neff



rowohlts enzyklopädie
kulturen und ideen

kulturen und ideen
Herausgegeben von Wolfgang Müller
in
rowohlt's enzyklopädie
Herausgegeben von Burghard König

Veröffentlicht im Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH,
Reinbek bei Hamburg, Februar 1994

«Adam, Eva und die Schlange» Copyright © 1991 by
Rowohlt Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg

Die Originalausgabe erschien 1988 unter dem Titel

«Adam, Eve, and the Serpent»

im Verlag Random House, New York

«Adam, Eve, and the Serpent»

Copyright © 1988 by Elaine Pagels

Alle deutschen Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung Jens Kreitmeyer

Gesamtherstellung Clausen & Bosse, Leck

Printed in Germany

2290-ISBN 3 499 55548 4

INHALT

Danksagung	9
Die Schöpfungsgeschichte	13
Einleitung	19
1 «Das Reich Gottes ist herbeigekommen»	41
2 Christen im Widerstand gegen die römische Ordnung	91
3 Gnostische Improvisationen über das Buch der Schöpfung	133
4 Zurück ins «Paradies der Jungfräulichkeit»	171
5 Politik im paradiesischen Maßstab	207
6 Die Natur der Natur	261
Nachwort	305
Anmerkungen	311
Register	338

Unserem geliebten Sohn Mark,
der mit seinem Dasein sechseinhalb Jahre lang
unser Leben zu einem schöneren Leben machte

26. Oktober 1980 – 10. April 1987

DANKSAGUNG

Dieses Buch faßt Ergebnisse meiner Forschungsarbeit zusammen, die größtenteils bereits verstreut in wissenschaftlichen Sammelwerken und Fachperiodika erschienen sind (genauere bibliographische Angaben finden sich jeweils vor den Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln); sie werden hier noch einmal in überarbeiteter Form vorgelegt, um sie einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Das Forschen und Schreiben zusammen dauerte acht Jahre, und während dieser Zeit nahm ich den Rat vieler Fachgelehrter und Freunde in Anspruch. Dankbar bin ich zumal denjenigen, die das fertige Manuskript vollständig durchgelesen und mir mit Verbesserungsvorschlägen, Kritik und ermutigenden Worten geholfen haben: Thomas Boslooper, Peter Brown, Elizabeth Clark, Linda Hess, Martha Himmelfarb, Bentley Layton, Wayne Meeks, William Meniger O.C.S.O., Alan Segal, S. David Sperling und Robert Wilken; sowie auch all jenen, die in der Entstehungsphase der Arbeit Kommentare und kritische Stellungnahmen zu Teilstücken abgaben, insbesondere Harry Attridge, Glen Bowersock, Bernadette Brooten, Mary Douglas, Theodore H. Gaster, John Gager, Marilyn Harran, Dennis MacDonald, Birger Pearson, Gilles Quispel, Morton Smith und Lewis Spitz. Mein Doktorvater Helmut Koester wird für mich nicht minder als für viele andere als Mensch wie als Lehrer immer Gegenstand der Liebe und Verehrung bleiben. Besonderen Dank schulde ich ferner den Freunden und Schriftstellerkollegen, die nicht

nur bis zu einem gewissen Grad am Entstehungsprozeß des Werks partizipierten, sondern auch das fertige Manuskript lasen und mir mit ihrer Kritik manche Hilfestellung gaben: Lydia Bronte, Elizabeth Diggs, Nick Herbert, meinem Bruder Ralph Hiesey, Emily McCulley, Richard Ogust und Sharon Olds.

Kurze Zeit, nachdem ich mit den Forschungen für dieses Buch begonnen hatte, erfuhr ich zu meinem Erstaunen, daß mich die John D. und Catherine T. MacArthur-Stiftung mit einem ihrer MacArthur-Preis-Stipendien ausgezeichnet hatte – was für mich das schönste, beglückendste Überraschungsgeschenk bedeutete, das man mir in diesem Augenblick überhaupt hätte machen können: nämlich Muße zum Forschen und Schreiben. Dafür sowie für ihr weiteres Wirken zugunsten anderer Stipendiaten werde ich der Stiftung immer dankbar sein. Ellen Futter, die Präsidentin des Barnard College, und Charles Olton, der damalige Dekan der philosophischen Fakultät, beurlaubten mich für das erste Jahr freundlicherweise von meinem vollen Lehrdeputat und meinen Verwaltungsaufgaben als Vorsitzende des religionswissenschaftlichen Fachbereichs, so daß ich diese Zeit ganz meinen Forschungen im Zusammenhang mit der vorliegenden Arbeit widmen konnte. Meinen derzeitigen Kollegen im Fachbereich Religionswissenschaft der Princeton University danke ich sowohl für Gespräche, die viel zum Fortgang meiner Arbeit beigetragen haben, als auch für ihr großes Entgegenkommen während der Jahre des Forschens und Schreibens; danken möchte ich auch meinen Studenten der graduierten wie nichtgraduierten Semester, die diese Texte gemeinsam mit mir durchgeackert haben.

Es gibt einige Menschen, die für mich und mein Buch so viel getan haben, daß ich mir nicht vorstellen kann, ich hätte es auch ohne sie schreiben können. Die Zusammenarbeit mit dem Verlagslektor Jason Epstein war ein reines Vergnügen, und für den Scharfblick, den Einfallsreichtum und die lei-

enschaftliche Liebe zum klaren Ausdruck, die er in das gemeinsame Unternehmen eingebracht hat, empfinde ich ebenso aufrichtige Dankbarkeit wie für seinen anfeuernden Zuspruch. Mein Fachbereichskollege Tom Boslooper hat mir auf der gesamten Strecke von den ersten Stadien des Materialsammelns bis zum Schlußpunkt auf der letzten Seite des fertigen Manuskripts mit einer Seelenruhe, einer Großmut und einem Kenntnisreichtum geholfen, die mir immer wieder neue Bewunderung abnötigen. John Brockman und Katinka Matson haben das Unternehmen von Anfang an mit reger Anteilnahme verfolgt und es auf jede erdenkliche Weise mit gutem Rat und anspornenden Worten gefördert. Überaus dankbar bin ich William T. Golden dafür, daß er mir für die Zeit des Forschens und Schreibens einen Büroraum zur Benutzung überließ, der sich als eine Zitadelle der Stille entpuppte, in die der Lärm der Stadt New York nicht eindrang: ein großer Teil dieses Buches wurde dort zu Papier gebracht. Außerdem danke ich Richard Lim für seine prompte und von Mal zu Mal routiniertere Hilfe bei der Beschaffung von Forschungsunterlagen sowie Dotty Holliger und Carol Shookhoff für die Sorgfalt, mit der jede einen Teil des Manuskripts abtippte.

Und schließlich danke ich auch den vielen Freunden und Bekannten, die mir mit ihrer Gegenwart und ihrem persönlichen Beistand jeder auf seine – ihm selbst am besten bekannte – Weise durch die zurückliegenden Jahre geholfen haben. Eigens erwähnt seien meine Eltern, Louise und William M. Hiesey; Edith Davis; Jean Da Silva; Lita A. Hazen und Joseph H. Hazen; Betsy Herbert; Reverend Jane Henderson und Reverend Hugh Hildesley; Lucy und Robert Mann, Barbara Munsell, Richard Olney und Katy Smith.

Dank der allerpersönlichsten Art schulde ich meinem Mann, Heinz Pagels, nicht allein dafür, daß er unter der Arbeit an seinem eigenen neuesten Buch mein Manuskript gelesen und mit ausgezeichneten kritischen Kommentaren

versehen hat, sondern fraglos noch mehr für sein beständiges, liebevolles Bei-mir-Sein während dieser Jahre, die Leben und Tod unseres Sohnes Mark und die Geburt unserer Tochter Sarah umspannen.

DIE SCHÖPFUNGSGESCHICHTE

1. Mose 1-3

(nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers)

Das 1. Kapitel

1. Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.
2. Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.
3. Und Gott sprach: Es werde Licht! und es ward Licht.
4. Und Gott sah, daß das Licht gut war. Da schied Gott das Licht von der Finsternis
5. und nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht. Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag.
6. Und Gott sprach: Es werde eine Feste zwischen den Wassern, und die sei ein Unterschied zwischen den Wassern.
7. Da machte Gott die Feste und schied das Wasser unter der Feste von dem Wasser über der Feste. Und es geschah also.
8. Und Gott nannte die Feste Himmel. Da ward aus Abend und Morgen der andere Tag.
9. Und Gott sprach: Es sammle sich das Wasser unter dem Himmel an besondere Örter, daß man das Trockene sehe. Und es geschah also.
10. Und Gott nannte das Trockene Erde, und die Sammlung der Wasser nannte er Meer. Und Gott sah, daß es gut war.
11. Und Gott sprach: Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut, das sich besame, und fruchtbare Bäume, da ein jeglicher nach seiner Art Frucht trage und habe seinen eigenen Samen bei sich selbst auf Erden. Und es geschah also.
12. Und die Erde ließ aufgehen Gras und Kraut, das sich besamte, ein jegliches nach seiner Art, und Bäume, die da Frucht trugen und ihren eigenen Samen bei sich selbst hatten, ein jeglicher nach seiner Art. Und Gott sah, daß es gut war.
13. Da ward aus Abend und Morgen der dritte Tag.
14. Und Gott sprach: Es werden Lichter an der Feste des Himmels, die da scheiden Tag und Nacht und geben Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre
15. und seien Lichter an der Feste des Himmels, daß sie scheinen auf Erden. Und es geschah also.
16. Und Gott machte zwei große Lichter: ein großes Licht, das den

Tag regiere, und ein kleines Licht, das die Nacht regiere, dazu auch Sterne.

17. Und Gott setzte sie an die Feste des Himmels, daß sie schienen auf die Erde

18. und den Tag und die Nacht regierten und schieden Licht und Finsternis. Und Gott sah, daß es gut war.

19. Da ward aus Abend und Morgen der vierte Tag.

20. Und Gott sprach: Es erzeuge sich das Wasser mit webenden und lebendigen Tieren, und Gevögel fliege auf Erden unter der Feste des Himmels.

21. Und Gott schuf große Walfische und allerlei Getier, das da lebt und webt, davon das Wasser sich erregte, ein jegliches nach seiner Art, und allerlei gefiedertes Gevögel, ein jegliches nach seiner Art. Und Gott sah, daß es gut war.

22. Und Gott segnete sie und sprach: Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet das Wasser im Meer; und das Gefieder mehre sich auf Erden.

23. Da ward aus Abend und Morgen der fünfte Tag.

24. Und Gott sprach: Die Erde bringe hervor lebendige Tiere, ein jegliches nach seiner Art: Vieh, Gewürm und Tiere auf Erden, ein jegliches nach seiner Art. Und es geschah also.

25. Und Gott machte die Tiere auf Erden, ein jegliches nach seiner Art, und das Vieh nach seiner Art, und allerlei Gewürm auf Erden nach seiner Art. Und Gott sah, daß es gut war.

26. Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht.

27. Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie einen Mann und ein Weib.

28. Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und über alles Getier, das auf Erden kriecht.

29. Und Gott sprach: Sehet da, ich habe euch gegeben allerlei Kraut, das sich besamt, auf der ganzen Erde und allerlei fruchtbare Bäume, die sich besamen, zu eurer Speise,

30. und allem Getier auf Erden und allen Vögeln unter dem Himmel und allem Gewürm, das da lebt auf Erden, daß sie allerlei grünes Kraut essen. Und es geschah also.

31. Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte; und siehe da, es war sehr gut. Da ward aus Abend und Morgen der sechste Tag.

Das 2. Kapitel

1. Also ward vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer.

2. Und also vollendete Gott am siebenten Tage seine Werke, die er machte, und ruhte am siebenten Tage von allen seinen Werken, die er machte.

3. Und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, darum daß er an demselben geruht hatte von allen seinen Werken, die Gott schuf und machte.

4. Also ist Himmel und Erde geworden, da sie geschaffen sind zu der Zeit, da Gott der Herr Erde und Himmel machte.

5. Und allerlei Bäume auf dem Felde waren noch nicht auf Erden, und allerlei Kraut auf dem Felde war noch nicht gewachsen; denn Gott der Herr hatte noch nicht regnen lassen auf Erden, und es war kein Mensch, der das Land baute.

6. Aber ein Nebel ging auf von der Erde und feuchtete alles Land.

7. Und Gott der Herr machte den Menschen aus einem Erdenkloß, und er blies ihm ein den lebendigen Odem in seine Nase. Und also ward der Mensch eine lebendige Seele.

8. Und Gott der Herr pflanzte einen Garten in Eden gegen Morgen und setzte den Menschen hinein, den er gemacht hatte.

9. Und Gott der Herr ließ aufwachsen aus der Erde allerlei Bäume, lustig anzusehen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen.

10. Und es ging aus von Eden ein Strom, zu wässern den Garten, und teilte sich von da in vier Hauptwasser.

11. Das erste heißt Pison, das fließt um das ganze Land Hevila; und daselbst findet man Gold.

12. Und das Gold des Landes ist

köstlich; und da findet man Bedelion und den Edelstein Onyx.

13. Das andere Wasser heißt Gihon, und das fließt um das ganze Mohrenland.

14. Das dritte Wasser heißt Hiddekel, das fließt vor Assyrien. Das vierte Wasser ist der Euphrat.

15. Und der Herr nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, daß er ihn baute und bewahrte.

16. Und Gott der Herr gebot dem Menschen und sprach: Du sollst essen von allerlei Bäumen im Garten;

17. aber von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben.

18. Und Gott der Herr sprach: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei; ich will ihm eine Gehilfin machen, die um ihn sei.

19. Denn als Gott der Herr gemacht hatte von der Erde allerlei Tiere auf dem Felde und allerlei Vögel unter dem Himmel, brachte er sie zu dem Menschen, daß er sähe, wie er sie nannte; denn wie der Mensch allerlei lebendige Tiere nennen würde, so sollten sie heißen.

20. Und der Mensch gab einem jeglichen Vieh und Vogel unter dem Himmel und Tier auf dem Felde seinen Namen; aber für den Menschen ward keine Gehilfin gefunden, die um ihn wäre.

21. Da ließ Gott der Herr einen tiefen Schlaf fallen auf den Menschen, und er schlief ein. Und er nahm seiner Rippen eine und schloß die Stätte zu mit Fleisch.

22. Und Gott der Herr baute ein Weib aus der Rippe, die er von dem Menschen nahm, und brachte sie zu ihm.

23. Da sprach der Mensch: Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch; man wird sie Männin heißen, darum daß sie vom Manne genommen ist.

24. Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hängen, und sie werden sein *ein* Fleisch.

25. Und sie waren beide nackt, der Mensch und sein Weib, und schämten sich nicht.

Das 3. Kapitel

1. Und die Schlange war listiger denn alle Tiere auf dem Felde, die Gott der Herr gemacht hatte, und sprach zu dem Weibe: Ja, sollte Gott gesagt haben: Ihr sollt nicht essen von allerlei Bäumen im Garten?

2. Da sprach das Weib zu der Schlange: Wir essen von den Früchten der Bäume im Garten;

3. aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: Esset nicht davon, rühret's auch nicht an, daß ihr nicht sterbet.

4. Da sprach die Schlange zum Weibe: Ihr werdet mitnichten des Todes sterben;

5. sondern Gott weiß, daß, welches Tages ihr davon esset, so werden eure Augen aufgetan, und werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist.

6. Und das Weib schaute an, daß

von dem Baum gut zu essen wäre und daß er lieblich anzusehen und ein lustiger Baum wäre, weil er klug machte; und sie nahm von der Frucht und aß und gab ihrem Mann auch davon, und er aß.

7. Da wurden ihrer beider Augen aufgetan, und sie wurden gewahr, daß sie nackt waren, und flochten Feigenblätter zusammen und machten sich Schürze.

8. Und sie hörten die Stimme Gottes des Herrn, der im Garten ging, da der Tag kühl geworden war. Und Adam versteckte sich mit seinem Weibe vor dem Angesicht Gottes des Herrn unter die Bäume im Garten.

9. Und Gott der Herr rief Adam und sprach zu ihm: Wo bist du?

10. Und er sprach: Ich hörte deine Stimme im Garten und fürchtete mich; denn ich bin nackt, darum versteckte ich mich.

11. Und er sprach: Wer hat dir's gesagt, daß du nackt bist? Hast du nicht gegessen von dem Baum, davon ich dir gebot, du solltest nicht davon essen?

12. Da sprach Adam: Das Weib, das du mir zugesellt hast, gab mir von dem Baum, und ich aß.

13. Da sprach Gott der Herr zum Weibe: Warum hast du das getan? Das Weib sprach: Die Schlange betrog mich also, daß ich aß.

14. Da sprach Gott der Herr zu der Schlange: Weil du solches getan hast, seist du verflucht vor allem Vieh und vor allen Tieren auf dem Felde. Auf deinem Bauche sollst du gehen und Erde essen dein Leben lang.

15. Und ich will Feindschaft set-

zen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen. Derselbe soll dir den Kopf zertreten, und du wirst ihn in die Ferse stechen.

16. Und zum Weibe sprach er: Ich will dir viel Schmerzen schaffen, wenn du schwanger wirst; du sollst mit Schmerzen Kinder gebären; und dein Verlangen soll nach einem Manne sein, und er soll dein Herr sein.

17. Zu Adam sprach er: Dieweil du hast gehorcht der Stimme deines Weibes und gegessen von dem Baum, davon ich dir gebot und sprach: Du sollst nicht davon essen, – verflucht sei der Acker um deinetwillen, mit Kummer sollst du dich darauf nähren dein Leben lang.

18. Dornen und Disteln soll er dir tragen, und du sollst das Kraut auf dem Felde essen.

19. Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis

daß du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist. Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden.

20. Und Adam hieß sein Weib Eva, darum daß sie eine Mutter ist aller Lebendigen.

21. Und Gott der Herr machte Adam und seinem Weibe Röcke von Fellen und kleidete sie.

22. Und Gott der Herr sprach: Siehe, Adam ist geworden wie unsereiner und weiß, was gut und böse ist. Nun aber, daß er nicht ausstrecke seine Hand und breche auch von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich!

23. Da wies ihn Gott der Herr aus dem Garten Eden, daß er das Feld baute, davon er genommen ist,

24. und trieb Adam aus und lagerte vor dem Garten Eden die Cherubim mit dem bloßen, hauenden Schwert, zu bewahren den Weg zu dem Baum des Lebens.

EINLEITUNG

Schroffer Wandel von sozialen Einstellungen ist in unserer Zeit zur Alltagserscheinung geworden, zumal im Bereich der Sexualität, wo er unter anderem neue Auffassungen von Ehe, Scheidung, Abtreibung, Empfängnisverhütung, Homosexualität und den Geschlechterrollen mit sich bringt. Gleichgültig, ob uns dieser Wandel gefällt oder nicht, seine Auswirkungen beeinflussen auf jeden Fall ebenso sehr unsere Selbsteinschätzung wie unsere Einschätzung anderer, desgleichen nicht minder unser eigenes als unsere Reaktionen auf fremdes Handeln. Speziell für Christen mag es so aussehen, als würden durch diese Einstellungsänderungen nicht nur überkommene Werte, sondern die Menschennatur selbst in ihrem innersten Gefüge in Frage gestellt.

Aber wie kam es überhaupt zu jenen überlieferten Schemata der Geschlechterrollen und Geschlechterbeziehungen, welche den Menschen, die sich zu ihrer Verbindlichkeit bekennen, so selbstverständlich und «natürlich» vorkommen, als seien sie von Mutter Natur persönlich so gewollt und dekretiert? Ich brauchte mich mit dieser Frage nicht allzulange zu beschäftigen, bis ich darauf kam, daß die Einstellungen und Haltungen in sexuellen Fragen, die wir heute als kennzeichnendes Erbgut der christlichen Tradition empfinden, sich innerhalb einer genau umgrenzten Periode der abendländischen Kulturgeschichte herausbildeten, nämlich in den ersten vier Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, in deren Verlauf sich die christliche Bewegung von einer ur-

sprünglich widerständlerischen Sekte zur Staatsreligion des Römischen Weltreichs wandelte. Außerdem stellte ich fest, daß es für diese Einstellungen und Haltungen, wie sie im Christentum nach und nach Gestalt annahmen und sich zuletzt verfestigten, keine Präzedenzen gab und daß sie eine Abkehr sowohl von einschlägigen heidnischen Gepflogenheiten als auch vom jüdischen Brauchtum bedeuteten. Viele Christen der ersten vier Jahrhunderte waren stolz auf ihre strenge Selbstzucht in Sachen Sexualität. Sie verwarfen die Vielehe und häufig auch das Recht auf Scheidung, beides Dinge, die im jüdischen Brauchtum fest verankert waren. Und sie lehnten außereheliche Formen der Sexualbetätigung ab, wie sie – einschließlich Prostitution und Homosexualität – bei ihren heidnischen Zeitgenossen als sozial akzeptierte Gepflogenheiten weithin gang und gäbe waren.

Einige christliche Morallehrer jener Zeit machten es selbst monogamen Eheleuten zum Gebot, niemals zum Lustgewinn, sondern ausschließlich zum Zwecke der Fortpflanzung miteinander zu verkehren. Nicht alle Standpunkte dieser Art sind erst mit dem Christentum in die Welt gekommen. Vielmehr haben die Christen hier so manches aus den Traditionen des Judentums und der hellenistischen Philosophie – zumal der Stoa – geschöpft: indes hat erst die christliche Bewegung solche Einstellungen kanonisiert und institutionalisiert, mit dem Ergebnis, daß sie zu integralen Bestandteilen des christlichen Glaubens wurden.

Heldenmütige Christen gingen sogar noch weiter und verschrieben sich der Keuschheit «um des Himmelreichs willen»: denn ebendieses Lebensprinzip, so sagten sie, hätten Jesus und Paulus vorgelebt und all jenen, die eines «engelreinen Lebens» mächtig wären, aufs dringlichste ans Herz gelegt. Bis zum Anbruch des fünften Jahrhunderts hatte dann Augustinus allen Ernstes die Parole ausgegeben, die spontanen Regungen der sexuellen Begierde seien der Beweis (und die Strafe) für die universelle Verderbtheit des Men-

schengeschlechts durch die Erbsünde: ein Gedanke, der die meisten seiner christlichen Glaubensgenossen in früheren Zeiten vor kopfzerbrechende Rätsel gestellt hätte – von seinen heidnischen und jüdischen Zeitgenossen ganz zu schweigen.

Viele heidnische Zeitgenossen der frühen Christen in der hellenistisch-römischen Welt der ersten vier Jahrhunderte unserer Zeitrechnung gingen in ihrem Sexualleben Praktiken nach, die manchen Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts bei oberflächlicher Betrachtung gefühlsmäßig durchaus nachvollziehbar vorkommen mögen. So zum Beispiel war bei den Römern die Prostitution – gleichviel, ob von Männern oder von Frauen ausgeübt – ein legales, der Besteuerung unterworfenenes Gewerbe. Teile des römischen Bürgertums hatten auch nichts gegen Ehescheidungen einzuwenden, ebensowenig wie gegen homosexuelle oder bisexuelle Beziehungen, insbesondere im Jugendalter oder bei Familienvätern als Erholung von den häuslichen Pflichten. Sehen wir uns jedoch die Sitten und Gepflogenheiten der Römer etwas genauer an, hat es mit der Einfühlbarkeit bald ein Ende. So dürfte es beispielsweise eher erschreckend auf uns wirken zu erfahren, daß die Kindesaussetzung oder das Weggeben von Kindern in fremde Hände im ersten und zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung genauso weitverbreitete und unbefangene geübte Praktiken waren wie der gewohnheitsmäßige Gebrauch und Mißbrauch von Sklaven zu sexuellen Zwecken. Ob wir uns nun ausdrücklich zur religiösen Überlieferung bekennen oder nicht: insoweit wir uns von derlei Dingen abgestoßen fühlen, geben wir zu erkennen, daß auch wir nicht unbeeinflusst geblieben sind von der Umwälzung der sexuellen Normen, die eines der Legate des Christentums an die Kultur des Abendlandes ist.

Vom ersten Jahrhundert an, als der neue und – nach einem Wort des römischen Geschichtsschreibers Tacitus – «verderbliche Aberglaube» des Christentums sich erstmals bemerkbar

machte, durch zwei Jahrhunderte der Verfolgung hindurch, in denen die Anhänger der Sekte beständig von Einkerkierung, Folter und Hinrichtung bedroht waren, hörte die christliche Bewegung niemals auf zu erstarken. Das Jahr 313 brachte dann mit dem Toleranzedikt Kaiser Konstantins des Großen – er selbst ließ sich erst auf dem Totenbett (339) taufen – ein Ereignis von damals unermeßlicher Tragweite: fortan war das Christentum im so stetigen wie unaufhaltsamen – nur noch ein einziges Mal und auch dann nur für zwei kurze Jahre (361-363) durch die Herrschaft des neopaganistischen Kaisers Flavius Claudius Iulianus («Julian Apostata») unterbrochenen – Aufstieg zur offiziellen Staatsreligion des Römischen Weltreichs begriffen. Im Kielwasser des expandierenden christlichen Glaubens (wenngleich nicht ausschließlich auf dessen Anhänger beschränkt, wie uns die Altertumsforschung belehrt) breitete sich eine Revolution der Sexualmoral und des Sexualverhaltens aus.

Indes, wenn wir uns jüdischen oder christlichen Autoren der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung zuwenden, stellen wir fest, daß sie sich nur selten direkt und unumwunden mit Fragen des Sexualverhaltens befassen, und ebenso selten machen sie in ihren Traktaten Themen wie Ehe, Ehescheidung oder die Geschlechterrollen zu erklärten Gegenständen monographischer Behandlung. Statt dessen reden sie oft und gern über Adam und Eva und die Schlange, mit anderen Worten, über die Schöpfungsgeschichte: und das ist *ihre* Art, uns ihre Standpunkte in sexuellen Fragen mitzuteilen. Etwa vom Jahr 200 vor unserer Zeitrechnung an wurde die Interpretation der Schöpfungsgeschichte für einen Teil der jüdischen Schriftgelehrten und späterhin auch für die christlichen Kirchenväter zum wichtigsten Medium sowohl für die Aufstellung von grundlegenden Prinzipien und Normen als auch für die gelehrte Auseinandersetzung darüber. Unsere geistigen Vorfahren disputierten und spekulierten über Gottes Wort an die ersten Menschen: «Seid fruchtbar

und mehret euch und füllet die Erde», über die göttliche Einsetzung der Institution Ehe bereits im Paradies, über Adams vergebliche Ausschau in der Tierwelt nach einer passenden «Gehilfin» (1. Mose 2,20) und seine anschließende Begegnung mit Eva mit ihren satksam bekannten katastrophalen Folgen.

Beim Sichten der betreffenden jüdischen und christlichen Quellen geriet ich mehr und mehr in den Bann der Geschichte von Adam, Eva und der Schlange, die von den Angehörigen irgendeines hebräischen Stammes vor rund dreitausend Jahren erstmals schriftlich fixiert und davor wahrscheinlich über Generationen in mündlicher Überlieferung weitergeleitet worden ist. Für mich hat es nie einen Zweifel daran gegeben, daß diese uralte Geschichte in außergewöhnlichem Umfang die abendländische Kultur mitgeprägt hat; indes, je weiter meine Arbeit fortschritt, mit desto größerem Erstaunen wurde ich gewahr, wie weitreichend und vielschichtig ihr Einfluß tatsächlich gewesen ist.

Nach der Definition des Anthropologen Clifford Geertz ist Kultur «eine in Symbolen verkörperte tradierte Bedeutungsstruktur; ein System von symbolisch ausgedrückten überkommenen Vorstellungen, vermittels dessen Menschen sich über ihre Lebenserfahrungen und ihre Einstellung zum Leben verständigen, diesen Dingen Dauer verleihen und sie weiterentwickeln».¹

Könnten wir einmal unsere kulturelle Identität vergessen und unsere eigene Kultur gleichsam «von außen» betrachten, so würden uns viele Dinge, die wir heute für selbstverständlich halten – die traditionellen christlichen Einstellungen zu Fragen der Sexualität und der Rollenverteilung der Geschlechter nicht weniger als unsere Auffassungen vom «Wesen des Menschen» in politischer, philosophischer oder psychologischer Sicht – vermutlich in höchstes Erstaunen versetzen. Augustinus, dessen Lehren von allergrößtem Einfluß auf die abendländische Christenheit waren, bezog einen

Großteil seiner Auffassungen aus der Geschichte von Adam und Eva: daß die sexuelle Begierde sündhaft sei; daß die Menschenkinder bereits im Mutterleib, und zwar vom Zeitpunkt der Empfängnis an, mit dem Gebrechen der Erbsünde infiziert seien; ja daß die Sünde Adams die Natur im ganzen verderbt habe. Selbst Nichtchristen und Menschen, für die das erste Buch Mose nichts weiter als ein Stück Literaturgeschichte ist, müssen sich bei uns in einer Kultur zurechtfinden, die von solchen Auslegungen der Schöpfungsgeschichte unauslöschlich geprägt ist.

Aber der biblische Schöpfungsbericht führte außer sexuellen auch eine ganze Reihe neuer Wertvorstellungen anderer Art in die hellenistisch-römische Kulturwelt ein: so etwa die vom unveräußerlichen Wert jedes einzelnen – weil «zum Bilde Gottes» (1. Mose 1,27) geschaffenen – Menschen. In vielen Fällen entfalteten diese anderen Wertvorstellungen eine historische Eigendynamik von immenser Tragweite. Obgleich die frühchristliche Überzeugung vom Wert des einzelnen Geltung ausschließlich für die moralische – nicht die soziale oder politische – Dimension beanspruchte, konnten sich mehr als 1500 Jahre später Christen auf die Autorität dieser Idee berufen bei einer Unternehmung, die für das gesamte Abendland einschneidende Veränderungen in den Grundsätzen des Rechts, der Ethik und der politischen Verfassung mit sich bringen sollte. Im Jahr 1776 stützten sich die Verfasser der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung letztlich auf den biblischen Schöpfungsbericht, als sie die Proklamation ihrer Ideen mit den Sätzen begannen: «Folgende Wahrheiten bedürfen für uns keines Beweises: Daß alle Menschen gleich geschaffen sind; daß sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind . . .» – Ideen, die uns heute so vertraut sind, daß es manchen von uns womöglich gar nicht in den Kopf will, daß es keinerlei empirischen Wahrheitsbeweis für sie gibt: Aristoteles – um nur eine von vielen antiken Autoritäten zu

nennen – hätte sie für baren Unsinn erklärt. Wie wir noch sehen werden, wirkte die christliche Idee der moralischen Gleichheit aller Menschen vor allem unter Konvertiten, die ja größtenteils, zumal wenn sie Sklaven oder Frauen waren, nach römischem Recht alles andere als Gleichstellung vor dem Gesetz genossen.

Gewiß, es gibt da auch heute noch die Christen, die in der Schöpfungsgeschichte die Widerlegung der Evolutionstheorie erblicken und aus dem Bibelwort für sich das Recht ableiten, der Wissenschaft ihren Objektivitätsanspruch zu bestreiten und überhaupt den ganzen «Relativismus der Werte» zu verwerfen, der für sie das Kennzeichen eines «diesseitigen» oder «weltbefangenen Humanismus» ist; viele von ihnen lesen aus der Schöpfungsgeschichte mühelos die detaillierte Bestätigung ihrer eigenen Position in Fragen der Gesellschaftsordnung und der Sexualmoral heraus. Von freisinnigeren Glaubensrichtungen muß sich diese Schule der Schriftauslegung den Vorwurf der Buchstabengläubigkeit gefallen lassen; und in der Tat ist nicht zu leugnen, daß diese Ausleger immer wieder steif und fest behaupten, *sie* hielten sich genau an das «Bibelwort» – ohne im geringsten zu bedenken, daß *ihre* Auffassung vom Sinn des Bibelworts sich himmelweit von den Auffassungen anderer Christen, ja sogar von denen ihrer ur- und frühchristlichen Vorfahren unterscheiden könnte. Und dennoch – diese christlichen Fundamentalisten beweisen ein intuitiv richtiges Verständnis zumindest in einem Punkt, der vielen ihrer Gegner verborgen bleibt: Genau wie die Schöpfungsmythen anderer Kulturen ist auch die biblische Schöpfungsgeschichte ein Vehikel sozialer und religiöser Wertvorstellungen, die von Hause aus mit dem Anspruch unumschränkter Geltung ausgestattet sind. Viele Menschen, die den biblischen Schöpfungsbericht (zumindest verstandesmäßig) als reines Ammenmärchen abzutun gewohnt sind, sehen sich trotzdem – sei das Thema nun «Fortpflanzung», «Tierwelt», «Arbeit», «Ehe» oder das

menschliche Bestreben, sich «die Erde . . . untertan» zu machen und «über alles Getier» zu «herrschen» (1. Mose 1,28) – immer wieder in die Auseinandersetzung mit seinen moralischen Konsequenzen verwickelt.

Das vorliegende Buch verkörpert unter anderem den Versuch zu erhellen, wie es im Lauf der ersten vier Jahrhunderte zu jenen christlichen Ausdeutungen des biblischen Schöpfungsberichts kam, auf welchen Wegen Christen mit Hilfe der Geschichte von Adam und Eva ihre speziellen Glaubensüberzeugungen begründeten und konkretisierten und nach welchem Schema und in welchem Maß sie in der Geschichte von der Erschaffung des Menschen und seinem Sündenfall ihre eigene Lage, ihre Leiden und ihre Hoffnungen widergespiegelt fanden. Es war mir, um hier gleich einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen, nicht entfernt darum zu tun, so etwas wie eine Geschichte des frühen Christentums zu schreiben: Mein Interesse galt vielmehr (a) dem ideengeschichtlichen Prozeß, der – unter anderem – zu einer charakteristischen Auffassung der menschlichen Sexualität sowie zu der Überzeugung von der Gleichheit aller Menschen in der moralischen Dimension geführt hat; und es galt daneben (b) einem hermeneutischen Prozeß, nämlich dem Verfahren der frühen Christen, sich mit der – häufig projektiven – Auslegung der Geschichte von Adam und Eva ein Gedanken- und Artikulationsmedium für Problemthemen wie die menschliche Sexualität, die menschliche Freiheit und die menschliche Natur zu schaffen.

Bald nach dem ersten Eindringen in diese Fragen – gleichviel, ob unter dem stofflichen oder dem hermeneutischen Aspekt – zeigte sich mir, daß, zu welcher Zeit und an welchem Ort auch immer, Juden und Christen die Schöpfungsgeschichte mitsamt ihren Konsequenzen für die Praxis bis heute jeweils verschieden, ja mitunter sogar in diametral entgegengesetztem Sinn zu deuten pflegen. Was Christen aus den Kapiteln eins bis drei des ersten Buchs Mose herauslesen

– oder in sie hineinlesen –, wandelt sich parallel zu den Wandlungen der Kirche von einer abtrünnigen jüdischen Sekte zu einer von den römischen Behörden verfolgten Volksbewegung und wandelt sich weiter im gleichen Schritt, wie die christliche Bewegung in allen Teilen der römischen Gesellschaft Fuß faßt, bis schließlich sogar der Kaiser selbst sich zu dem neuen Glauben bekehrt und das Christentum zur Staatsreligion des Römischen Reichs wird.

Seit dem vorigen Jahrzehnt ist eine Reihe namhafter Religionshistoriker mit Arbeiten hervorgetreten, deren thematischen Schwerpunkt die Tatsache bildet, daß die frühen Christen sich in vieler Beziehung von ihren heidnischen Mitbürgern nicht groß unterschieden; als Beispiele nenne ich hier die Professoren Robert M. Grant, Georges de Ste. Croix, Ramsay MacMullen, Wayne Meeks und Paul Veyne.² In diesen Arbeiten sind unter anderem soziale, politische, wirtschaftliche und kulturelle Parallelen dokumentiert, auf die ich hier nicht eingegangen bin. Ich habe mich vielmehr auf Einzelheiten konzentriert, in denen die Christen *anders* waren als die Heiden oder es jedenfalls zu sein glaubten – mit anderen Worten auf das, was im Rahmen der heidnischen Welt das spezifisch Christliche ausmachte: mein Interesse galt, um es mit einem Wort Tertullians zu sagen, dem «Zweck der christlichen Genossenschaft» oder, wie derselbe Autor an anderer Stelle sagt, der «Genossenschaft Gottes».³

In den einzelnen Kapiteln des Buches wende ich mich jeweils einem anderen Fragenkomplex zu, den die Christen mit Hilfe des Schöpfungsberichts zu durchdringen suchten, oder in bezug auf den sie eine spezielle Auffassung vertraten, die sie mit ihrer Auslegung des Schöpfungsberichts begründeten. Wie ich in Kapitel 1 zeigen werde, bedienten sich die jüdischen Schriftgelehrten zur Zeit Jesu und auch schon davor der Geschichte von Adam und Eva gern als Legitimationsbasis für die sexuellen Sitten und Gebräuche des Judentums von der Verpönung öffentlich gezeigter Nackt-

heit (denn Gott hatte Adam und Eva im Paradies in Fellkleider gehüllt) bis hin zu fortpflanzungsfördernden Ehegebräuchen (denn hatte Gott nicht den Auftrag gegeben: «Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde»?). Schon diesen jüdischen Schriftgelehrten fiel auf, daß im ersten Buch Mose *zwei* Schöpfungsberichte enthalten sind, von denen der eine, mit dem Eröffnungskapitel beginnende, erzählt, wie Gott in sechs Tagen die Welt erschuf und sein Unternehmen schließlich mit der Erschaffung «Adams» – d. h. der Menschheit – nach seinem Bilde (1. Mose 1,26 f) krönte. Doch dieser Bericht endet mit 1. Mose 2,3. Mit dem darauffolgenden Vers 4 beginnt in 1. Mose 2 eine andere Geschichte. Dieser zweite Bericht handelt davon, wie der Herr aus einem Erdenkloß einen Menschen formt und dann – nachdem er die Tiere erschaffen und unter ihnen allen sich für Adam keine passende Gefährtin gefunden hat – Adam in einen tiefen Schlaf versenkt, aus seiner geöffneten Seite die Frau hervorholt und sie Adam als sein Weib zuführt. Das Weib überredet dann ihren Mann, das göttliche Gebot zu brechen, woraufhin sie zur Strafe beide aus dem Paradies vertrieben werden.

Unter Alttestamentlern ist man heute so gut wie allgemein der Ansicht, daß die beiden Schöpfungsberichte ursprünglich nichts miteinander zu tun hatten und erst im nachhinein zu den drei Eingangskapiteln des ersten Buchs Mose vereinigt wurden. Die in der Sprache der Volksdichtung erzählte Geschichte von Adam und Eva (1. Mose 2,4 ff) gilt als der ältere Bericht, entstanden um 1000-900 vor unserer Zeitrechnung, während der vorangestellte Bericht (1. Mose 1,1-2,3) als ein Produkt nachexilischer Theologie, entstanden etwa um 400 vor unserer Zeitrechnung, betrachtet wird. Die jüdischen Schriftgelehrten des Altertums lösten die Widersprüche zwischen den zwei Textteilen nicht auf der Grundlage von Textkritik und historischer Forschung, sondern mit Hilfe theologischer Spitzfindigkeiten, und nicht wenige Christen späterer Zeiten sind ihnen darin gefolgt.

Nach dem Zeugnis des Neues Testaments erwähnte Jesus selbst die Geschichte von Adam und Eva nur ein einziges Mal, und wie viele andere Rabbinen benutzte er das Buch Genesis als Gleichnis für eine Morallehre – unter den konkreten Umständen zur Beantwortung der Frage nach den rechtmäßigen Gründen für eine Ehescheidung, die ihm von den Pharisäern, den jüdischen Gesetzeslehrern, vorgelegt worden war. Jesu Antwort: «Was nun Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden» (Matth. 19,6), versetzte seine Zuhörer in einige Bestürzung, denn statt die gestellte Frage nach den *Gründen* für eine Scheidung zu beantworten, schloß er die Scheidung als solche kurzerhand ganz aus. Da der Sinn der Ehe für viele Juden in der Fortpflanzung bestand und da die Scheidung nach jüdischer Tradition ein unerschütterliches männliches Vorrecht, ja in manchen Fällen – so etwa bei Unfruchtbarkeit der Frau – sogar eine Notwendigkeit war, bedeutete Jesu Antwort an die Pharisäer nichts Geringeres als eine Absage an die Lehren des Judentums. Als daraufhin selbst seine eigenen Jünger sich zu Einwendungen gedrängt fühlten («Steht die Sache eines Mannes mit seiner Frau so, dann ist's nicht gut, ehelich zu werden»), muß Jesus sie noch mehr als zuvor die Pharisäer vor den Kopf gestoßen haben mit seiner Antwort, daß es unter Umständen tatsächlich der bessere Weg sein könne, «um des Himmelreichs willen» auf die Ehe zu verzichten (Matth. 19,10-12). Noch Generationen, ja Jahrtausende später haben sich Christen den Kopf darüber zerbrochen, was solche Aussprüche – im Verein mit denjenigen von Jesu eiferndem Schüler Paulus – *in praxi* zu bedeuten haben könnten.

Etwa zwanzig Jahre nach Jesu Tod forderte Paulus seinen Jüngern eine Sexualdisziplin ab, die noch strenger als die von Jesus verlangte war. Obschon er einräumte, daß die ehelichen Beziehungen nicht sündhaft seien (1. Korinther 7,3), ermutigte er alle, die dazu in der Lage wären, zum Verzicht.

Auf den Schöpfungsbericht berief sich Paulus zur Bekräftigung seiner Ermahnung, die Christen möchten sich der «Hurerei» enthalten (I. Korinther 6,15-20), und später noch einmal, um zu begründen, weshalb Frauen nur mit bedecktem Haupt beziehungsweise verschleiert am Gottesdienst teilnehmen dürften – womit sie offenbar ihre durch göttlichen Ratschluß in der Naturordnung verankerte untergeordnete Stellung gegenüber dem Mann zum Ausdruck bringen sollten (I. Korinther 11,3-16, wo es u. a. heißt: «Denn der Mann ist nicht vom Weibe, sondern das Weib ist vom Manne. Und der Mann ist nicht geschaffen um des Weibes willen, sondern das Weib um des Mannes willen»). Unter den Christen der unmittelbar nachpaulinischen Generationen entspann sich eine heftige Kontroverse darüber, was der Apostel denn nun eigentlich hatte sagen wollen. Einige vertraten die Ansicht, einzig die vollkommene sexuelle Enthaltensamkeit – sogar in der Ehe – erfülle wahrhaft den Auftrag des Evangeliums. In der Mehrheit der Gemeinden setzte sich jedoch eine gemäßigttere Auffassung durch, deren Anhänger jenem Rigorismus entgegenwirkten, indem sie unter dem Namen des Apostels neue Sendschreiben verfertigten, die späterhin als echte Paulusbriefe in den Kanon des Neuen Testaments eingegliedert wurden. In diesen Texten diente die Geschichte von Adam und Eva einerseits zur Bekräftigung der Ehe in ihrer herkömmlichen Form sowie andererseits zum Beweis der These, daß die Lebensaufgabe der Frau infolge ihrer natürlichen Intelligenzschwäche in nichts anderem als in der Haushaltsführung und der Kinderaufzucht bestehen könne (vgl. z. B. I. Timotheus 2,11-15): So wurde mit Hilfe der Paradiesgeschichte die patriarchalische Ordnung des Gemeindelebens gefestigt.

Die Mehrheit der Christen jedoch – auch darauf werde ich in Kapitel 1 ausführlicher zurückkommen – widersprach der These ihrer radikalen Glaubensgenossen, derzufolge die Sünde Adams und Evas sexueller Natur gewesen war, mit

anderen Worten: daß der Genuß der verbotenen Frucht von dem «Baum der Erkenntnis» in erster Linie Erkenntnis *im Fleische* bedeutete. Ganz im Gegenteil, meinte Clemens von Alexandria (um 180): wer überlegt das Fortpflanzungsgeschäft betreibt, «wird ein Abbild Gottes, insofern ein Mensch bei der Entstehung eines Menschen mitwirkt». Adams Sünde bestand nicht darin, daß er der Fleischeslust erlegen, sondern daß er ungehorsam gewesen war. In dieser Hinsicht stimmte Clemens mit der Mehrzahl seiner christlichen und jüdischen Zeitgenossen überein, für die das eigentliche Thema der Geschichte von Adam und Eva die moralische Autonomie einschließlich der moralischen Verantwortlichkeit war. Sie will uns lehren, daß wir für unsere in Freiheit getroffenen moralischen Entscheidungen – sei's für das Gute, sei's für das Böse – genau wie Adam die volle Verantwortung zu tragen haben.

In Kapitel 2 zeige ich, wie die Christen dann auch dazu übergingen, den Schöpfungsbericht auf ihre prekäre politische Lage hin auszulegen, in der sie sich unablässiger Verfolgung seitens der römischen Staatsmacht ausgesetzt sahen. Rund einhundert Jahre nach Jesu Tod, als viele Christen, weil sie das übliche Ergebenheitsgelübde gegenüber dem Kaiser und den Göttern verweigerten, in der Furcht vor einem ähnlichen Schicksal – Gefangennahme, Folter und Hinrichtung – leben mußten, berief sich der christliche Philosoph Justinus auf die Autorität des ersten Buchs Mose, um zu erläutern, weshalb die Menschheit niemandem Ergebenheit schulde außer ihrem Schöpfergott, dem Gott Israels und jetzt der Christen – auf keinen Fall jedoch dem römischen Pantheon, das in Justinus' Augen nichts anderes als eine Dämonenhorde war. Aus den Stellen, die von der Unzucht der Engel mit den Töchtern der Menschen handeln, las Justinus das Verdammungsurteil über die römischen Kaiser samt ihren Göttern heraus: denn diese hohen Herrschaften seien in Wahrheit nichts anderes als ebenjene aus der Sünde der Engel

hervorgegangene Dämonenbrut von «Tyrannen», «Gewaltigen» und «berühmten Männern», von der in 1. Mose 6,4 die Rede ist.

Rund zwanzig Jahre, nachdem Justinus enthauptet worden war, weil er sich geweigert hatte, die römischen Götter anzubeten, interpretierte Clemens von Alexandrien das Bibelwort, daß der Mensch zum Bilde Gottes geschaffen sei, als Beweis für die Gleichheit aller Menschen – und zudem als Verwerfung des Kaiserkults. Mit solchen und ähnlichen Beispielen der offenen Widersetzlichkeit gegen den totalitären römischen Staat – in vielen Fällen mit brutaler Gewalt beantwortet – kultivierten Christen vom Anfang ihrer Geschichte an den Boden, auf dem später die westlichen Ideen von Freiheit und dem unbedingten Wert jedes einzelnen Menschenlebens erwachsen.

Darüber hinaus wußte Clemens auch, daß die Schöpfungsgeschichte für einige bohrende, ruhelose Geister unter seinen christlichen Glaubensgenossen nicht nur mit sexuellen und politischen Gehalten, sondern auch mit irritierenden Fragen philosophischer und religiöser Natur befrachtet war. Wie konnte es sein, daß ein allmächtiger Gott die Welt «gut» geschaffen hatte, wenn diese Welt gleichzeitig so unübersehbar viel Not und Leid enthielt? Wo war die Schlange hergekommen? Weshalb hatte Gott Adam und Eva ein Wissen mißgönnt, durch das die beiden, wie er dann selber zugab, «wie unsereiner» (1. Mose 3,22) werden würden? Hinter alledem stand die prinzipielle Frage: *Unde malum?* («Wo kommt das Böse her?») Und so sahen nach Ansicht des Kirchenlehrers Tertullian die Fragen aus, «die die Menschen zu Ketzern machen».

In Kapitel 3 untersuche ich, wie – zum Verdruß und nicht selten hellen Zorn orthodoxer Christen – die (üblicherweise so genannte) Gruppe der «Gnostiker» unter den Anhängern Jesu die Geschichte von Adam und Eva ausdeutete. Wörtlich verstanden drücke der Text nichts aus, meinten die Gnostiker

und widmeten sich deshalb der Aufgabe, die im buchstäblichen Sinn der Worte verborgenen symbolischen oder allegorischen Bedeutungen zu ergründen. Die radikalsten unter ihnen stellten dabei die Episode förmlich auf den Kopf, indem sie das Geschehen praktisch aus der Perspektive der Schlange wiedergaben; nach Meinung einiger von ihnen war die Schlange «klüger» als alle anderen Tiere und bemühte sich deshalb verzweifelt, Adam und Eva dazu zu bringen, ihrem eifersüchtigen und mißgünstigen Schöpfer Trotz zu bieten und sich die Frucht vom Baum der Erkenntnis nicht vorenthalten zu lassen; ja, manche vertraten sogar die These, die kluge Schlange sei als Manifestation Christi selber zu deuten! Andere Gnostiker lasen die Geschichte von Adam und Eva als eine Allegorie der religiösen Erfahrung, in der die Entdeckung des in der Seele (Adam) verborgenen wahren spirituellen Selbst (Eva) geschildert ist. Für den Verfasser der gnostischen Schrift *Die Exegese über die Seele* war Eva das Symbol der zerrissenen Seele auf der Suche nach spiritueller Ganzwerdung, während sie in den Augen des Verfassers von *Der Donner – vollkommener Geist* die alles Sein, göttliches wie menschliches, tragende göttliche Energie darstellte. Auch wenn die gnostischen Denker in so gut wie jeder anderen Frage untereinander heillos zerstritten waren, in einem Punkt waren sie sich allesamt einig, nämlich darin, daß in jener naiven Erzählung die tiefsten Wahrheiten über die Natur des Menschen verborgen wären, und des Wetteiferns, wer mit der geistreichsten und phantasievollsten Auslegung ihrer tieferen Bedeutungen aufwarten könne, war unter ihnen kein Ende.

Kirchenväter, die sich selbst als «rechtgläubige» («orthodoxe»), wörtlich: «richtigdenkende») Christen bezeichneten, ließen an derartigen Deutungen keinen guten Faden und beschuldigten die Gnostiker, daß sie lediglich ihre eigenen abstrusen Phantasien in die Texte hineinprojizierten. Vor allen Dingen, so ihre «rechtgläubigen» Gegner, leugneten die

gnostischen Christen die allerwesentlichste Realitätsaussage in dem Schöpfungsbericht, nämlich daß der Mensch mit moralischer Selbstverantwortung und freiem Willen ausgestattet geschaffen sei. Gnostiker, die leugneten, daß der Mensch sich mit der Kraft seines Willens vor Verfehlungen und Leid bewahren könne, leugneten *eo ipso* auch, daß die Taufe uns von Sünde und Leid befreie und unsere moralische Autonomie restituieren: unter anderem deswegen wurden die Anhänger der Gnosis von den Kirchenvätern aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgestoßen und der Vergessenheit überantwortet.

Als dann im Lauf des dritten und vierten Jahrhunderts die christliche Bewegung durch Zulauf aus allen Schichten der römischen Bevölkerung weiter und weiter erstarkte, bekannten sich einige der glühendsten Glaubenseiferer zu der Überzeugung, das Höchstmaß an Freiheit sei nur dadurch zu erlangen, daß man «der Welt entsage» und den Weg der Armut und Keuschheit wähle. Aus Kapitel 1-3 des ersten Buchs Mose, die von den Juden – wie übrigens auch von vielen Christen – herkömmlicherweise als göttliche Parteinahme für Ehe und Fortpflanzung begriffen worden waren, lasen die christlichen Verfechter des asketischen Ideals nunmehr das genaue Gegenteil heraus: Adam und Eva hatten im Paradies ein jungfräuliches Leben geführt, und nach göttlichem Plan hätte das auch so bleiben sollen – denn wie Gregor von Nyssa erklärte, wäre es für Gott ein leichtes gewesen, das «Wachsen» und «Sichmehren» des Menschengeschlechts auf ganz und gar ungeschlechtlichem Weg zu besorgen, wie er es ja auch schon im Fall der Engel getan hatte. Und als ein römischer Anachoret namens Jovinian, obschon selbst in Keuschheit lebend, anhand der Heiligen Schrift zu beweisen suchte, daß der Zölibat für Christen nicht *ipso facto* eine heiligmäßigere Lebensform sei als die Ehe, machte er sich damit gleich drei zukünftige Heilige der katholischen Kirche – Hieronymus, Ambrosius und Augustinus – zu Feinden, und Papst

Siricius verhängte dieser «Ketzerei» wegen Bannfluch und Exkommunikation über ihn. In Kapitel 4 untersuche ich, was Männer und insbesondere Frauen dazu trieb, sich für das asketische Leben zu entscheiden, und welche Art Freiheit mit der Entscheidung für einen keuschen Lebenswandel in der Tat zu erlangen war.

Am Ende dieser Untersuchungen hatte sich mir gezeigt, daß die wichtigste Botschaft der ersten drei Kapitel des ersten Buchs Mose für die frühen Christen beinahe bis zum Ende des vierten Jahrhunderts in der Verkündigung der *Freiheit* in ihren vielfältigen Formen bestand – so etwa als moralische Autonomie, Freiheit von dämonischen Mächten, Freiheit von sozialen und sexuellen Zwängen, Freiheit von Tyrannenherrschaft, Freiheit von der Macht eines blinden Schicksals – und in der Verkündigung der Selbstzucht als der Quelle all dieser Freiheiten. Mit Augustinus wurde das anders, wie ich in Kapitel 5 zeigen werde: Augustinus (354-430) lebte in einer Welt, in der sich die Existenzbedingungen des Christentums so radikal gewandelt hatten, wie sich das – beispielsweise – ein Justinus und seine Zeitgenossen kaum hätten vorstellen können. Die Christen waren jetzt keine abtrünnigen Sektierer mehr. Nachdem der römische Staat die christliche Bewegung rund dreihundert Jahre lang verfolgt hatte, hatte sie seit Konstantins Toleranzedikt (313) in der kaiserlichen Gunst über Generationen kontinuierlich zugenommen und sich bis zum Ende des vierten Jahrhunderts in der neuen Rolle der offiziellen Staatsreligion des Römischen Reichs bestens etabliert. Inhaber von Bischofsämtern, die ehemals beständig unter der Drohung von Einkerkung, Folter und Hinrichtung gestanden hatten, genossen jetzt das Privileg der Steuerfreiheit, erhielten Zuwendungen in barer Münze aus der kaiserlichen Schatzkammer und erfreuten sich beträchtlicher Reputation am Kaiserhof, ja übten sogar handfesten Einfluß auf dessen politische Entscheidungen aus; die Organisation, der sie vorstanden, wuchs an Reich-

tum, Macht und öffentlicher Bedeutung. Anhänger des christlichen Glaubens, die früher einmal ihren Verfolgern ins Gesicht trotzig auf ihre Freiheitsrechte gepocht hatten, stellten jetzt fest, daß ihre altgewohnten Redeschemata, ja selbst ihre hergebrachten Begriffe von der Menschennatur in ihrem Verhältnis zur Staats- und Gesellschaftsordnung nicht mehr zu ihrer neuen Lage als Bundesgenossen des Kaisertums paßten. In einer Welt, in der die Christen nicht nur die Freiheit der Religionsausübung genossen, sondern sogar von Staatsseite zu ihrem Gebrauch angehalten wurden, verfiel Augustinus auf eine ganz andere Lesart der Geschichte von Adam und Eva als das Gros aller jüdischen und christlichen Interpreten vor ihm. Was man jahrhundertlang als die Botschaft von der menschlichen Freiheit gelesen hatte, wurde unter seinen Augen zu einer Schilderung wesensmäßiger menschlicher Unfreiheit und Verstrickung. Zwar hatte unter der Mehrheit der Christen, nicht anders als bei den Juden, die Überzeugung Tradition, daß Gott dem Menschen bei der Schöpfung die Gabe der moralischen Autonomie verliehen und Adams Mißbrauch des göttlichen Geschenks die Todverfallenheit über seinen Samen gebracht habe. Doch Augustinus ging noch weiter: Adams Sünde hat uns nicht nur zu Sterblichen gemacht, sondern uns auch die moralische Autonomie gekostet, unser Erleben der Sexualität (die Augustinus mit der Erbsünde gleichzusetzen neigte) unwiderruflich verderbt und uns für alle Zeit untauglich für einen Zustand echter politischer Freiheit gemacht. Darüber hinaus las Augustinus seine eigene Lehre von der wesensmäßigen sittlichen Verderbtheit des menschlichen Willens zusammen mit seiner Auffassung von der sexuellen Natur der Erbsünde auch in die Briefe des Apostels Paulus hinein.

Die augustinische Erbsündetheorie erwies sich einerseits als funktionstüchtiges politisches Instrument, insofern sie die Zeitgenossen ihres Erfinders an den Gedanken gewöhnte, daß die Menschen überall und jederzeit der Außensteue-

rung durch eine Obrigkeit – was für die damalige Zeit bedeutete: sowohl durch ein christliches Staatswesen als auch durch eine kaiserlicher Gunst teilhaftige Kirche – bedürfen. Dazu lieferte sie andererseits eine Konzeption von der Natur des Menschen, die – ob zum Glück oder Unglück, stehe dahin – als universelles Erbeil aller nachfolgenden Christengenerationen des Abendlands zum wichtigsten Bestimmungsfaktor für deren psychologische und politische Grundpositionen wurde. Noch /heutigen Tages ist die Geschichte von Adam und Eva für viele Menschen, gleichviel ob Katholiken oder Protestanten, im wesentlichen der Bericht von der Erbsünde und nichts weiter. Wir werden später noch sehen, daß dem Radikalismus der augustinischen Theorie zu Lebzeiten ihres Erfinders unter Christen da und dort entschieden widersprochen wurde, ja daß sie mancherorts erbitterten Widerstand auslöste. Aber es dauerte nicht mehr lange, bis die Christen, die an der alten Auffassung von der menschlichen Freiheit festhielten, ihrerseits als Ketzler verdammt wurden.

In seinen letzten zwölf Lebensjahren hatte Augustinus vollauf damit zu tun, die Attacken abzuwehren, die der junge Bischof von Eclanum, der Pelagianer Julian, gegen seine Interpretation der Schöpfungsgeschichte ritt. Julian sah in der augustinischen Erbsündentheorie nicht nur einen harschen Bruch mit der christlich-orthodoxen Denktradition, sondern auch ein Paradebeispiel der manichäischen Ketzerei – ebenjenes Irrglaubens, den Augustinus einstmals bewundert und hernach um so heftiger befehdet hatte. Von Julian aufgefordert, doch bitte einmal zu definieren, was er unter «Natur» – und zwar menschlicher Natur wie Natur im allgemeinen – verstehe, entgegnete Augustinus, Sterblichkeit und sexuelles Begehren seien keine «Naturgegebenheiten», sondern die Strafe für Adams Verfehlung, ohne die sie dem Menschengeschlecht unbekannt geblieben wären. Kapitel 6 besteht in einer Rekonstruktion dieses Disputs über die Natur der Na-

tur sowie in dem Versuch zu zeigen, in welchem enormen Grad die Einstellung unserer Kultur zum Phänomen des Leidens und des Todes von Augustins Ansichten förmlich durchdrungen ist – so naturfremd, ja widernatürlich diese Ansichten vielen Lesern auch vorkommen mögen.

Ein Fachgenosse, der den Standpunkt, den ich sowohl hier wie in meinem vorangegangenen Buch über die gnostischen Evangelien vertrete, mißverstanden hat, hielt mir entgegen, man könne religiöse Ideen nicht einfach auf Programme für praktisches Handeln (seine eigenen Worte waren: «*political agendas*») verkürzen. Dem stimme ich voll und ganz zu. Ich behaupte durchaus nicht, daß religiöse Ideen nichts weiter als ein Deckmantel für politische Motive seien – so als hätten etwa die Christen des vierten Jahrhunderts sich zunächst zum Paktieren mit der römischen Staatsmacht entschlossen, um sich dann hinterher als Legitimation für ihren neuen politischen Kurs die Erbsündetheorie zuzulegen. Mir geht es vielmehr darum zu zeigen, daß religiöse Einsichten und sittliche Entscheidungen im wirklichen Leben mit praktischen Einsichten und praktischen Entscheidungen in eins verschmolzen sind. Für Ideengeschichtler und Theologen ist es durchaus legitim, dieses reale Ganze für theoretische Zwecke in einzelne Komponenten zu zerlegen; allerdings bezahlen sie dafür mit einem verzerrten Begriff von den Tatsachen: Im wirklichen Leben – so auch in dem der Christen der ersten vier Jahrhunderte – sind sittliche Entscheidungen und politische Entscheidungen häufig ein und dasselbe. Ein Akt der religiösen Bejahung ist in gewissem Sinn immer auch ein praktisches Handeln mit praktischen Konsequenzen.

Manche Leser würden mich vielleicht gern fragen: «Wollen Sie etwa sagen, daß die verschiedenen Bibelauslegungen nichts weiter als ebenso viele Vorstellungsprojektionen sind? Ist <Exegese> (einen Text auslegen) für Sie das gleiche wie <Eisegese> (etwas in ihn hineinlegen)?» Das nun auf gar keinen Fall! Aber jeder, der sich mit der Geschichte der Bibel-

deutung beschäftigt, bekommt es mit den Fragen der hermeneutischen Methode zu tun – Fragen, die den Bibeldeuter ebenso betreffen wie den Juristen, wenn er den Verfassungstext auslegt, oder den Psychotherapeuten, wenn er sich bemüht, die Fallgeschichte eines Patienten zu verstehen, oder den Ethnologen und den Historiker, wenn sie ihr Beobachtungs- bzw. Quellenmaterial auswerten. Worauf ich damit hinauswill, ist etwas, das der französische Philosoph Michel Foucault einmal als die «Politik der Wahrheit» bezeichnet hat: die Tatsache, daß die – sei's soziale, politische, kulturelle oder weltanschauliche – Situation, in der wir uns befinden, in hohem Maß darüber entscheidet, was wir als «wahr» empfinden und behandeln.

Wem an Fragen der Bibelinterpretation sowieso nicht viel liegt oder wer sie durch die Brille des Zynikers betrachtet, findet sich durch die hier dargestellten Kontroversen und Deutungsschwankungen womöglich in einem lange gehegten Verdacht bestätigt: daß nämlich «Bibelauslegung» und «Ideologie» bloß verschiedene Namen für ein und dieselbe Sache seien. Wer allerdings das Bibelwort ernst nimmt, weiß auch, daß wirkliches Verstehen auf seiten des Lesers das von aktivem Interesse und kreativer Phantasie getragene Sicheinbringen in den Text voraussetzt. Im Interpretationsprozeß verknüpft sich die lebendige Erfahrung des Lesers mit den alten Texten, so daß der «tote Buchstabe» neues Leben gewinnt.

Ziel dieses Buches ist, zu zeigen, wie bestimmte Ideen und zumal solche, die sich auf die Sexualität, die moralische Autonomie und den Wert des Menschen beziehen, im Lauf der ersten vier Jahrhunderte unserer Zeitrechnung als Ausdeutungen der biblischen Schöpfungsgeschichte definitive Gestalt annahmen und wie sie seither niemals aufgehört haben, unsere Kultur im ganzen wie auch jedes einzelne ihrer Mitglieder, ob Christ oder Nichtchrist, mitzuprägen.

I

«DAS REICH GOTTES IST HERBEIGEKOMMEN»

Das Auftreten Jesu und seiner Jünger fiel in eine Zeit, in der die Lage der Juden besonders verworren und brisant war. Die ländlichen Gemeinschaften in der vorderasiatischen Region, in der die Juden seit Hunderten von Jahren ihren traditionellen Lebensstil pflegten und die später als das «Heilige Land» in die Geschichte einging, fanden sich mehr und mehr mit dem Ansturm einer heidnischen Kultur konfrontiert, die – weniger durch die direkten Vorstöße in die Dorfeinsamkeit als durch das, was vom Hörensagen über die Lebensgewohnheiten in Städten wie Jerusalem zu erfahren war – Ratlosigkeit und Abscheu auslöste.¹ Im Lauf jahrhundertelanger Fremdherrschaft waren bis zur Zeit Jesu selbst ehemals völlig abgelegene Dorfgemeinschaften in – häufig unerwünschte – direkte Berührung mit heidnischen Mitbürgern gekommen: mit Babyloniern, Römern, Asiaten, Ägyptern, Griechen, Afrikanern und Persern. Viele und zumal die wohlhabenden, weltfreudigeren Juden plagten sich mit dem Problem, ob und bis zu welchem Grad sie es «den Völkern gleichen» sollten. Sollte man um der nicht zu verachtenden wirtschaftlichen und politischen Vorteile willen, die das mit sich bringen würde, um die fremde Staatsbürgerschaft nachsuchen? Sollte man sich heidnische Sklaven ins Haus holen, damit sie die Kinder im Griechischen und Lateinischen unterrichteten – und dann womöglich riskieren, daß sie die Knaben auf den Gedanken brachten, in den öffentlichen Bädern unbekleidet an Leibesübungen teil-

zunehmen? Sollte man nach Assimilation in der kosmopolitisch bunten Welt des heidnischen Kultur- und Gesellschaftslebens streben und alte Sitten wie die Beschneidung und das koschere Essen, die von den heidnischen Mitbürgern als Barbarismen betrachtet wurden, aufgeben?

Zur Zeit Jesu krankte das jüdische Gemeinschaftsleben in den Städten an der Spaltung der Judenheit in Befürworter der heidnischen Kultur und ihrer politischen Vorherrschaft auf der einen und Gegner von beidem auf der anderen Seite. Aus dem Rang von Bundesgenossen der Römer waren die Juden in den von Unterworfenen abgestiegen, und Judäa war jetzt eine römische Provinz, seit Herodes dem Großen regiert von einer Dynastie jüdischer Marionettenkönige in der Hand von heidnischen Drahtziehern. Auch Juden, die sich der heidnischen Kultur widersetzen, waren zutiefst von ihr beeinflusst; trotzdem blieben sie den Sitten treu, die sie von ihren heidnischen Mitbürgern abgrenzten und entfernten. Viele Juden, insbesondere Angehörige der ärmeren Schichten und die Bewohner der Landgemeinden, in denen Johannes der Täufer und Jesus als Prediger auftraten, hatten für den Hof der Herodes-Dynastie und sein Treiben nur Verachtung übrig: Sie verabscheuten die schwelgerischen Festlichkeiten und die Prachtbauten, die zwar in manchen Fällen angeblich für die Kaiser bestimmt, aber finanziert waren mit den Steuern, Abgaben und Schmiergeldern, die die königlichen Satrapen aus ihren jüdischen Landsleuten herausgepreßt hatten. Was vor allen Dingen den Zorn der Landbevölkerung erregte, war die Art und Weise, wie die Herodes-Dynastie, ihr eigenes Judentum und jüdisches Herkommen verleugnend, den Römern um den Bart ging und ihren Lebensstil nachäffte.² Herodes Agrippa, der Enkel Herodes' des Großen, war als Thronfolger nach Rom geschickt worden, damit er dort von denselben Philosophen erzogen werde wie der Stiefsohn des Augustus, der zukünftige römische Kaiser Tiberius Claudius. Der jüdische Geschichts-

schreiber Flavius Josephus berichtet, daß kurze Zeit vor der Geburt Jesu in dessen Heimatprovinz Galiläa zweitausend Juden gekreuzigt worden waren, weil sie gegen die Römerherrschaft rebelliert hatten: den Wald von Kreuzen, an denen die verwesenden Leichname hingen, ließen die Besatzer als abschreckendes Mahnmal noch lange stehen.³ Es war die gleiche Strafe, die später auch dem wegen verräterischer Umtriebe gegen Rom angeklagten Jesus zugemessen wurde. Vor allem bei den armen, frommen und landbewohnenden Juden saßen die heidenfeindlichen Affekte tief, und diese Bevölkerungsteile waren es, aus denen sich die Jüngerschaft Jesu rekrutierte.

Viele Juden hatten in Anbetracht von deren offenem Zusammenwirken mit den römischen Besatzern auch das Vertrauen zu ihren religiösen Oberhäuptern verloren, die in Jerusalem den Tempeldienst versahen; insbesondere mißtraute man der wohlhabenden und einflußreichen Clique des Hohepriesters. Die Situation führte bei unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen zu unterschiedlichen Reaktionen. Die populärste religiös-politische Partei des damaligen Judentums, die Pharisäer, übte scharfe Kritik an der religiösen Führung, der sie die Aushöhlung des Tempelkults vorwarf.⁴ Manche strenggläubigen Juden gingen noch weiter, indem sie aus Protest die Teilnahme an den gemeinschaftlichen Kultübungen ganz aufgaben. So zum Beispiel erklärten im ersten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung die «Essener» die Tempelliturgie für verunreinigt, zogen aus Jerusalem weg ans Tote Meer, um dort in den umliegenden Höhlen in einer Art mönchischer Ordensgemeinschaft ein «reines» Leben zu führen. Zu ihren Gelübden gehörte der Verzicht auf Privateigentum und sexuelle Kontakte sowie auf unreines Essen, unreine Gedanken und unreine Handlungen; sie lebten nach den Regeln des Heiligen Kriegs, um für die Entscheidungsschlacht von «Harmagedon» gerüstet zu sein, mit deren Kommen sie jederzeit rechneten. Am Tage des Gerichts, so

warnten sie ihre Zeitgenossen, würde Gott die Heuchler und Übeltäter mit eigener Hand austilgen, die Essener aber vor aller Augen und Ohren für gerecht erkennen.

Jesu Vorläufer Johannes der Täufer, als Prediger ein leidenschaftlicher Anwalt von Reformen (er hatte möglicherweise eine gewisse Zeit seines Lebens bei den Essenern zugebracht), nahm öffentlich Herodes Antipas, den Tetrarchen von Galiläa, aufs Korn, weil der die ehemalige Frau seines Bruders Philippus – die bekannte Herodias, Mutter der Salome – zur Frau genommen hatte. Von Herodias dazu angestiftet, ließ Herodes Johannes gefangensetzen und enthaupten.⁵ Viele Juden stimmten mit Johannes überein, daß die Zeit reif sei für eine radikale Reform des öffentlichen Lebens: Es reiche einfach nicht mehr aus, sich allein an überlieferte Schemata und den Buchstaben des Gesetzes zu halten. Der Täufer verlangte sehr viel mehr – in der Tat nicht weniger als die Erfüllung der Gesetzestradition nicht bloß dem Buchstaben, sondern dem Geiste, d. h. ihrem inneren moralischen Gehalt nach.⁶ Doch ungeachtet seines Anspruchs, die ewig gültigen echten Traditionen des Judentums zu erneuern, hatte Johannes nicht vermocht, ein in diesem Zusammenhang äußerst gravierendes Problem auszuräumen, nämlich die Frage zu beantworten: Welche Komponenten der Überlieferung hatte man denn nun als ihre wahren und unverlierbaren Elemente und welche lediglich als überholte Relikte einer abgelebten Vergangenheit zu betrachten? Was sollte man annehmen, was ausschlagen vom Erbe der Vergangenheit?

Jesus von Nazareth ließ sich von Johannes taufen und wurde, dem Markusevangelium zufolge, daraufhin vom Geist in die Wüste getrieben (Mark. 1,12). Als er aus seiner Einsiedelei zurückkehrte, war er von der Überzeugung befeuert: «Das Reich Gottes ist herbeigekommen.» Wie die Essener vertrat auch er die Ansicht, daß die Not der Zeit radikale Opfer notwendig mache. Rund um seinen Geburts-

ort in Galiläa von Dorf zu Dorf ziehend, sagte er voraus, daß der bevorstehende Gerichtstag in der politischen und sozialen Welt das Unterste zuoberst kehren werde: denn «viele, die da sind die Ersten, werden die Letzten und die Letzten werden die Ersten sein» (Matth. 19,30); das Himmelreich aber falle zum Erbteil denen, die jetzt noch «gehaßt» und «ausgestoßen» würden. Und in seiner berühmten Bergpredigt erklärte Jesus:

Selig seid ihr Armen, denn das Reich Gottes ist euer. Selig seid ihr, die ihr hier hungert, denn ihr sollt satt werden. Selig seid ihr, die ihr hier weinet, denn ihr werdet lachen. [. . .]

Aber dagegen: Weh euch, ihr Reichen! denn ihr habt euren Trost dahin.

Weh euch, die ihr hier satt seid! denn euch wird hungern. Weh euch, die ihr hier lachtet, denn ihr werdet weinen und heulen.

(Luk. 6,20-25)

Jesus brach die strengen Speisegesetze und die Sabbatgebote, ja habe sie sogar – so seine Gegner – für ungültig erklärt; und er geißelte die gesetzesdeuterische Haarspalterei seiner Landsleute, mit der man sich aus der Verantwortung für den notleidenden Nächsten davonzustehlen pflegte. Unter Neutestamentlern herrscht heute weitgehend Einigkeit darüber, daß die Evangelien nicht als Historiographie oder Biographie im modernen Sinn zu betrachten sind; wir verfügen über keine von den Evangelien unabhängige Quellen, anhand deren wir die in diesen Texten berichteten Tatsachen überprüfen könnten. Indes nach der dort gegebenen Darstellung seines Lebens und seiner Lehre verlangte Jesus außerordentliche Opfer und einen außerordentlichen Sinneswandel als angemessene Vorbereitung auf das bevorstehende neue Zeitalter. Kaum eine radikalere Botschaft als die seine hätte man sich damals – noch würde man sie sich heute – denken können:

Wer dich bittet, dem gib; und wer dir das Deine nimmt, von dem fordere es nicht wieder.

Vielmehr liebet eure Feinde; tut wohl und leihet, wo ihr nichts dafür hoffet.

(Luk. 6,30.35)

Oder in bezug auf die Zehn Gebote:

Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: «Du sollst nicht töten; wer aber tötet, der soll des Gerichts schuldig sein.» Ich aber sage euch: Wer mit seinem Bruder zürnt, der ist des Gerichts schuldig; wer aber zu seinem Bruder sagt: Du Nichtsnutz! der ist des Hohen Rats schuldig; wer aber sagt: Du gottloser Narr! der ist des höllischen Feuers schuldig.

Ihr habt gehört, daß gesagt ist: «Du sollst nicht ehebrechen.» Ich aber sage euch: Wer eine Frau ansieht, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen.

(Matth. 5,21 f.27 f)

Für die religiöse Führungsschicht des Volkes Israel hatte Jesus nur Zorn und Sarkasmus übrig:

Auf des Mose Stuhl sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer. Alles nun, was sie euch sagen, das tut und haltet; aber nach ihren Werken sollt ihr nicht tun; sie sagen's wohl, und tun's nicht.

Weh euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr verzehntet Minze, Dill und Kümmel und lasset dahinten das Wichtigste im Gesetz, nämlich das Recht, die Barmherzigkeit und den Glauben! [. . .] Ihr blinden Führer, die ihr Mücken seihet und Kamele verschluckt!

Ihr Schlangen, ihr Otterngezüchte! Wie wollt ihr der höllischen Verdammnis entrinnen?

(Matth. 23,2.23 f.33)

Mit seinem leidenschaftlichen, kraftvollen Auftreten löste Jesus ein gewaltiges Echo aus, zumal wenn er vor den zum Passahfest in Jerusalem zusammengeströmten Pilgermassen predigte. An religiösen Festtagen, wenn sich Scharen von Andächtigen und römisches Militär als Ordnungsmacht Auge in Auge gegenüberstanden, herrschte eine besonders gespannte Stimmung unter den Volksmassen – was den jüdischen wie den römischen Behörden wohl bewußt war. Ein

Jude der Generation nach Jesus, der Geschichtsschreiber Flavius Josephus, der sich als jüdischer Feldherr zeitweilig selber in Galiläa aufgehalten hatte, überliefert, daß ein römischer Soldat, der einmal im Angesicht einer solchen Volksmenge zynisch seine Notdurft verrichtete, damit Tumulte auslöste, in deren Verlauf zwanzigtausend Menschen zu Tode kamen.⁷ Als Jesus am Vorabend eines solchen Passahfestes wagemutig in den Tempelhof eindrang, um peitschenschwingend Händler wie Käufer zu vertreiben, die Tische der Geldwechsler umzustürzen und den Tempelautoritäten in Anlehnung an Worte der Propheten Jesaja und Jeremia ins Gesicht zu schleudern, daß sie aus dem «Bethaus» eine «Räuberhöhle» gemacht hätten – da ließ er nach dem Zeugnis des Markusevangeliums nicht einmal zu, «daß etwas durch den Tempel getragen werde» (Mark. 11,16). Binnen kurzem jedoch schritten die Behörden ein, um zu verhindern, daß dieser hitzköpfige Dorfprediger die in der gereizten Menge schwelende religiöse und nationalistische Kampfstimmung zum offenen Brand entfachte. Um sich nicht den Unmut seiner römischen Herren zuzuziehen, war dem Hohen Rat alles daran gelegen, die Ruhe im Volk zu wahren. Deshalb ließ man, in Zusammenarbeit mit dem römischen Prokurator, Jesus verhaften, aburteilen und so schnell wie möglich hinrichten. Die Anklage lautete, er habe gedroht, er werde eigenhändig den Tempel niederreißen, und sich überdies mit anderen zum Aufstand gegen die römische Herrschaft verschworen mit dem Ziel, sich selber zum König der Juden zu machen (Mark. 14,58; 15,26).

Verläßt man sich auf die Aussage des Neuen Testaments, so hatte Jesus selbst eine ganz andere Auffassung von seiner Rolle: Nicht als Revolutionär verstand er sich, sondern als einen vom Geist, und zwar vom selben Geist, der auch die Propheten Jesaja und Jeremia erfüllt hatte: dem Geist Gottes Getriebenen – als einen Propheten mit dem Auftrag, der Menschheit das nahe Reich Gottes zu verkünden und jedem,

der da hören wollte, den Weg zur Läuterung zu zeigen.⁸ Nach dem Zeugnis der Evangelien setzte Jesus wiederholt lieber sein Leben aufs Spiel, als daß er geschwiegen hätte.

Lassen wir für den Augenblick einmal die religiöse Komponente seiner Botschaft beiseite, so kann man in rein historischer Perspektive feststellen, daß Jesus das Kommende durchaus richtig voraussah: In vieler Hinsicht war es mit der Welt, in der er und seine jüdischen Zeitgenossen lebten, binnen weniger als vierzig Jahren nach seinem Tod in der Folge des verhängnisvollen «Jüdischen Kriegs» gegen die Römer *tatsächlich* aus und vorbei. Im Jahr 66 unserer Zeitrechnung trat ein, was der Hohe Rat mit seinem Vorgehen gegen Jesus hatte verhindern wollen: die aufgestauten religiösen und patriotischen Gefühle der Juden entluden sich in einer Explosion. Vereinzelt Gewaltausbrüche gegen die römischen Besatzer weiteten sich jäh zu einem Volksaufstand aus, der sich von der Hafenstadt Cäsarea aus schließlich über die ganze Provinz «Judäa», wie die Römer sie nannten, ausbreitete. Der 37 unserer Zeitrechnung, wenige Jahre nach Jesu Tod, geborene Geschichtsschreiber Flavius Josephus, der als jüdischer Feldherr an diesem Krieg teilnahm, hat später die unsäglichen Schrecken und Verheerungen beschrieben, die das Vorrücken von Titus' gepanzerten und waffenstarrenden Heerscharen gegen Jerusalem markierten. In den Straßen der Hauptstadt floß das Blut in Strömen, der Stadtkern wurde dem Erdboden gleichgemacht und der Große Tempel bis auf die Grundmauern vernichtet. Mit der totalen Zerstörung Jerusalems hatte der römische Feldherr und spätere Kaiser Titus der jüdischen Gemeinschaft sowohl das religiöse als auch das politische Zentrum genommen. Erst im Jahr 130, unter Kaiser Hadrian, wurde der Ort, wo die Stadt gestanden hatte, wieder bevölkert – allerdings nicht mit Juden: unter dem Namen «Aelia Capitolina» wurde hier eine den Göttern Roms geweihte Militärkolonie und Veteranensiedlung errichtet, zu der Juden der Zutritt ausdrücklich verboten war.

Das «neue Zeitalter» im Anschluß an den römischen Sieg unterwarf die Judenheit von Judäa bis Rom und allüberall in der Welt einer schweren Zerreißprobe. Ein gewisser Teil streckte einfach die Waffen und fügte sich heidnischen Sitten und Gebräuchen, die Mehrheit jedoch wandte sich nach und nach den Lebens- und Kultformen zu, in denen dank der Rührigkeit der Pharisäerpartei uraltes jüdisches Brauchtum vorm Untergang gerettet und neu gestaltet wurde. Wie Jacob Neusner gezeigt hat, zielten die Pharisäer darauf ab, mit einem allgemeinverbindlichen Gesetzeswerk die Grundlage für die Wiederausführung der Judenheit zu schaffen, und dieses Bestreben wurde zum Ausgangspunkt der rabbinischen Bewegung.⁹ Rabbiner – «Lehrer» – traten jetzt an die Stelle des Priestertums, und die Tieropfer, wie sie im zerstörten Tempel von Jerusalem – ehemals Mittelpunkt des jüdischen Lebens – dargebracht worden waren, wurden durch «Opfergaben» anderer Art ersetzt: durch Gebete, Thorastudium und Teilnahme am Gottesdienst in den Synagogen, die, über die ganze Welt verstreut, überall, wo Juden leben, aus dem Boden schießen. Am Ende dieser Entwicklung ist die privilegierte Erbpriesterkaste, die über viele Generationen den Tempeldienst versah, von den Rabbinern, den «Gesetzeslehrern», vollständig verdrängt.¹⁰

Doch die radikalen Sektierer, die sich selbst Jesusjünger nannten, gingen noch weiter. Dem jüdischen Gemeindeleben hatten sie sich bereits mit ihrer Verweigerung der Teilnahme am Krieg gegen die Römer entfremdet; jetzt brachen sie endgültig mit ihrem Volk, indem sie sich zum «neuen Israel», ja sogar zum «wahren Israel» jener Zeit des Umbruchs proklamierten. Zumal wenn sie von der paulinischen Lehre beeinflusst waren, gaben Judenchristen vielfach schon innerhalb von ein, zwei Generationen nach Jesu Tod spezifisch jüdische Sitten und Gebräuche wie die Beschneidung oder die Einhaltung der Speisegesetze und der Sabbatregel auf: Sie seien «inwendig» Juden, nicht «auswendig im Fleische», und ihre

Beschneidung sei die «Beschneidung des Herzens» – wie Paulus es geschrieben habe (Römer 2,28 f.). Alle Proselyten dieser neuen Bewegung, gleichviel ob ursprünglich Juden oder Heiden, bemühten sich, ihr «neues Israel» durch die Aufstellung strikter, ja zuweilen extremer Moralvorschriften vom Rest der Welt abzugrenzen. Die umstrittenste Facette dieser neuen Moralstrenge bildeten die Einstellungen und Sitten ihrer Anhänger auf dem Gebiet der Sexualität.¹¹

Die nachfolgenden Seiten handeln nicht von der Botschaft Jesu im ganzen, sondern von einzelnen praktischen Positionen dieser Botschaft, und zumal insoweit, als diese für ihren Verkünder wie für seine Anhänger bereits in der Schöpfungsgeschichte ausgewiesen waren. Nach dem Zeugnis der Evangelien erwähnte Jesus selbst die Geschichte von Adam und Eva nur bei einer einzigen Gelegenheit, nämlich als er die Frage der Pharisäer nach den rechtmäßigen Gründen für eine Ehescheidung beantwortete. Der spärliche Umfang dessen, was das Neue Testament an Äußerungen Jesu über Ehe, Ehescheidung und Ehelosigkeit zu berichten hat, scheint fast darauf hinzudeuten, daß diese Fragen in seiner Botschaft eine eher untergeordnete Rolle spielten. Je weiter jedoch nach seinem Tod die von ihm gegründete Bewegung um sich griff und je mehr Proselyten sie sowohl unter den Juden in Palästina wie unter Griechen, Asiaten, Afrikanern, Römern und Ägyptern gewann, desto mehr auch begannen sich seine Anhänger mit Fragen herumzuschlagen, deren gemeinsamen Schnittpunkt das Problem bildete, wie man sich die spirituellen Lehren des Gründers der Bewegung in praktische Verhaltensmaßregeln für den Alltag zu übersetzen habe. Sollte ein Christ heiraten oder vielleicht doch besser nicht? Sollten Männer und Frauen im Gemeindeleben unterschiedliche Rollen spielen, und wenn ja, in welchem Sinn? Sollten die Neubekehrten auf jedwede Sexualbetätigung außerhalb der Ehe – und womöglich sogar in der Ehe – verzichten? Was hatte man von Prostitution, Abtreibung und der Inanspruch-

nahme von Sklaven für sexuelle Dienstleistungen zu halten? Und diese Fragen schlossen wiederum andere von sehr viel weiter reichender Bedeutung ein: Welchen Begriff hatte sich der Christ von der menschlichen Natur zu machen? Unterscheiden sich beispielsweise Sklaven in wesentlicher Hinsicht von Freien?

Gewiß, Fragen dieser Art kamen nicht erst mit den Christen in die Welt. Mit ähnlichen Problemstellungen hatten sich zuvor schon jüdische Volkspädagogen auseinandergesetzt; und wie der französische Historiker Paul Veyne und andere gezeigt haben, gab es heidnische Denker, die *in sexualibus* für eine ähnliche Zucht eintraten wie die Christen.¹² Indes, erst das aufsteigende Christentum verhalf diesem Einstellungswandel zu außerordentlich folgenreicher Popularität, und dies zumal, seit selbst der römische Kaiser Konstantin sich zum Christentum bekannt und den Christen in seinem Staat nicht nur die Legalität, sondern sogar einen privilegierten Status gewährt hatte. Von da an prägten christliche Positionen zusehends die für die abendländische Gesellschaft bezeichnenden Bewußtseinshaltungen mit, von der Moral und dem Recht gar nicht erst zu reden.

Dieses Buch untersucht, welche Haltung Jesus und seine Jünger zu den Fragen der Ehe, Familie, Fortpflanzung und Ehelosigkeit und damit zur «menschlichen Natur» im allgemeinen einnahmen, und es zeichnet darüber hinaus die Kontroversen nach, die sich unter den Christen der nachfolgenden Generationen – oder, je nach Standpunkt des Betrachters, auch Jahrtausende – darüber entspannen, wie diese Haltungen zu verstehen seien. Dabei wird sich zeigen, daß die Konversion zum Christentum für Männer wie Frauen gleichermaßen häufig mit einem Einstellungswandel *in sexualibus* verbunden war, der auf Verwandte und Bekannte der Betroffenen einen höchst bizarren Eindruck machte. Des weiteren werde ich nach Anhaltspunkten für die Klärung der Frage suchen, wie und warum die auf dem Boden der «jü-

disch-christlichen Kultur» erwachsenen Einstellungen in Sachen Sexualität und menschliche Natur sich so weit durchsetzten, daß sie vielen Menschen heute als das «Normale» und «Selbstverständliche» erscheinen, obgleich sie in der spätantiken Umgebung des frühen Christentums für alles andere als normal gehalten wurden und in heutiger, von den Einsichten der allgemeinen Völkerkunde und der Kulturanthropologie geprägter Perspektive alles andere als Selbstverständlichkeiten sind.

Zu Beginn des später so genannten christlichen Zeitalters bekannten sich Jesus und seine Jünger in allem, was Ehescheidung, Fortpflanzung und Familie betraf, zu Einstellungen, die einen schroffen Bruch mit den im Judentum jahrhundertlang vorherrschenden Praktiken in diesen Bereichen einschlossen. Die Abkehr vom Herkommen war so entschieden, daß sie die Herausbildung einer ganz neuen religiösen Bewegung erzwang oder zumindest in die Wege leitete. Der Radikalität von Jesu Botschaft zum Trotz – oder vielleicht gerade ihretwegen – breitete sich diese Bewegung rasch über die gesamte römisch-hellenistische Welt aus und war hier nach Ablauf von drei Jahrhunderten in der geistigen Führungsrolle etabliert.

Auch ihren Konvertiten aus dem Heidentum mutete die erstarkende christliche Bewegung einen radikalen Einstellungs- und Verhaltenswandel zu. Zu den kulturellen Selbstverständlichkeiten der römisch-hellenistischen Welt gehörte es, die Ehe als ein Arrangement hauptsächlich in der sozialen und ökonomischen Dimension, homosexuelle Beziehungen unter Männern als reguläres Element der höheren Bildung und die Prostitution, gleichviel ob männlich oder weiblich, als etwas vollkommen Legales und Normales zu betrachten; Abtreibung, Empfängnisverhütung und Kindesaussetzung waren in dieser Sicht einfach nur die praktischsten Methoden, um bestimmte Probleme aus der Welt zu schaffen, und sonst

nichts. Derlei Praktiken und Bewußtseinshaltungen trat das Christentum auf das entschiedenste entgegen, und sehr zur Verwunderung ihrer eigenen Verwandten wurden sie auch von all den vielen Heiden, die sich zum christlichen Glauben bekehrten, willig aufgegeben.

Wie bereits erwähnt, hat neuerdings eine Reihe von Historikern, allen voran Paul Veyne, damit begonnen, jene Unterschiede einzuebene, und zwar nicht zuletzt unter Berufung auf die Tatsache, daß philosophische Ethiker wie Musonius Rufus und Plutarch ganz ähnliche Moralprinzipien vertraten. Veynes Schlußfolgerung lautet: «Wir sollten uns beim Diskutieren nicht von Klischeevorstellungen leiten lassen und uns nicht in der Einbildung einen Widerstreit zwischen heidnischer und christlicher Moral zurechtlegen.»¹³ Indes hat schon der Philosoph und Konvertit Athenagoras (um 160 unserer Zeitrechnung) in seiner – an die Adresse ihrer Verfolger, der Kaiser, gerichteten – Verteidigung der Christen vorgebracht, daß die von Philosophen entwickelten Ideale herzlich wenig oder auch rein gar nichts mit dem zu tun haben, was Menschen in der Realität dazu bringt, sich zu ändern – wie die Konversion das für viele neue Christen bewirkt hatte.¹⁴ In der Tat wissen wir aus Schilderungen von Konvertiten wie Justinus, Athenagoras, Clemens und Tertullian, daß die Konversion sowohl in ihrem eigenen Fall wie auch bei vielen anderen – oftmals ganz ungebildeten – Neubekehrten verbunden war mit individuellen Veränderungen des Lebenswandels in Bereichen, die mit Sexualität, Geschäften, Magie, Geld, Steuermoral und Rassenhaß zu tun hatten.¹⁵ Justinus und Tertullian berichten von Fällen, in denen der moralische Persönlichkeitswandel von Konvertiten deren heidnische Verwandtschaft in helle Wut versetzte, ja diese sogar zu gerichtlichen Klagen und Enterbungen anstachelte. Daß die einschlägige christliche Literatur apologetischer Natur ist, soll hier nicht bezweifelt werden: Man muß nicht alles, was die Rhetorik des Glaubenseifers da verbreitet, für

bare Münze nehmen, um es für erwiesen halten zu können, daß die betreffenden Autoren wie auch viele andere Christen damaliger Zeit *sehr wohl* Anlaß sahen, sich «in der Einbildung einen Widerstreit zwischen heidnischer und christlicher Moral zurecht[zu]legen» und sich in ihrem Handeln darauf einzustellen.

Ihren eigenen Darstellungen nach zu schließen, vollzogen diese Konvertiten grundlegende Einstellungsänderungen sowohl in bezug auf das Wesen der menschlichen Persönlichkeit (ihre eigene mit eingeschlossen), der Natur und Gottes als auch in ihrem Verständnis gesellschaftlicher und politischer Pflichten, und zwar mit Ergebnissen, die sie häufig in diametralen Gegensatz zu ihren heidnischen Zeitgenossen brachten. Für die überzeugtesten unter den neubekehrten Christen bedeutete die Konversion gleichermaßen Bewußtseinswandel wie Verhaltensumstellung. Und solche Konvertiten, von denen jetzt immer mehr in der nach und nach alle Volksschichten durchdringenden christlichen Bewegung zusammenfanden, beeinflussten naturgemäß zutiefst auch die Bewußtseinshaltung der nachwachsenden Generationen.¹⁶

Die geistigen Führer des Judentums hatten die heidnische Sexualmoral schon Generationen vor Jesus für unzüchtig erklärt. Neben der Verehrung heidnischer Götter gab es für überzeugte Juden nichts Verabscheuungswürdigeres als die heidnischen Sexualpraktiken. Über Generationen war ihnen von ihren geistigen Führern eingeschärft worden, daß Päderastie, Promiskuität und Blutschande bei Heiden gang und gäbe wären. Andererseits brachte die Konfrontation mit fremden Kulturen auch jüdische Sitten und Gebräuche ins Zwielficht. Viele Heiden fanden jüdisches rituelles Brauchtum wie zum Beispiel die Beschneidung höchst verquer und angestaubt und alles in allem nicht weniger barbarisch, als die heidnischen sexuellen Gepflogenheiten sich in der jüdischen Perspektive ausnahmen. Die monogamen Babylonier und Römer mokierten sich über die altehrwürdige jüdische Sitte

der Vielehe, wie sie schon von den Stammvätern Abraham, David und Salomo praktiziert worden war und von den paar jüdischen Superreichen, die sich das leisten konnten, noch zur Zeit Jesu und danach hochgehalten wurde.¹⁷ Der jüdische Geschichtsschreiber Flavius Josephus, der allem Anschein nach selbst polygam lebte, rechtfertigte die zehn Ehefrauen von Herodes dem Großen (und im selben Zug wohl auch seine eigene Doppelhe) seinem römischen Publikum gegenüber mit dem Hinweis: «Bei uns ist es Sitte, mehrere Frauen gleichzeitig zu haben.»¹⁹ Römisches Rechtsbewußtsein vertrug sich auch nicht mit den traditionellen jüdischen Scheidungsgesetzen, die dem Ehemann (dagegen nicht der Frau) einen vielfach bequem zu realisierenden Anspruch auf Scheidung einräumten.

Jahrhundertlang, ja seit über einem Jahrtausend war dem jüdischen Volk gelehrt worden, Sinn und Zweck der Ehe und damit auch der Sexualität sei es, Nachkommen zu erzeugen. Die jüdischen Sitten und Anschauungen *in sexualibus* ging auf nomadische Vorfahren zurück, deren Überleben auf sehr direkte Weise von der Fortpflanzung – ihrer eigenen wie der ihrer Viehherden – abhing. Wie die Bibel in der Geschichte Abrahams überliefert, war Gottes Bund mit dem Volk Israel von dem Versprechen begleitet, «daß ich deinen Samen segnen und mehren will wie die Sterne am Himmel und wie den Sand am Ufer des Meeres» (1. Mose 22,17). Um Fortbestand und Wachstum ihres Volks zu sichern, scheinen die geistigen Führer des Judentums die Sexualbetätigung schon früh auf die Fortpflanzung als ihren Hauptzweck verpflichtet zu haben. Dinge wie Prostitution, Homosexualität, Abtreibung und Kindestötung, die bei manchen heidnischen Nachbarvölkern als sowohl rechtlich wie moralisch unbedenklich galten, waren mit jüdischem Recht und Brauchtum nicht zu vereinen.

Andererseits schufen Institutionen wie Vielehe und Scheidung vermehrte Gelegenheit zur Fortpflanzung – zwar nicht für Frauen, aber für die Männer, die die Gesetze machten und

sie zu ihrem eigenen Vorteil machten. Ja, das jüdische Recht verpflichtete sogar einen Ehemann dazu, nach zehnjähriger kinderloser Ehe sich entweder von seiner Frau scheiden zu lassen und eine andere zu heiraten oder, falls er sich trotz ihrer Unfruchtbarkeit von seiner Frau nicht trennen wollte, eine zweite zu nehmen, die ihm Nachkommen gebar.²⁰ Jedwede sexuelle Handlung, die nicht im Zusammenhang mit dem Fortpflanzungszweck stand, war nach den sittlichen Maßstäben der Juden als «Unzucht» verpönt, und nach den Reinheitsvorschriften war sogar der eheliche Verkehr nur an den fruchtbaren Tagen der Frau erlaubt.

Schon lange vor der Zeit Jesu war es bei den Juden – ähnlich wie bei zahlreichen anderen Völkern – Usus, sich auf die eigenen Schöpfungsmythen und insbesondere das erste Buch Mose zu berufen, wenn es darum zu tun war, Stammesbräuche wie die erwähnten gegen Kritik von heidnischer Seite zu verteidigen und darzutun, daß hier keine Barbarismen oder Verdrehtheiten vorlagen, sondern Sitten, die auf nichts Geringerem als der Weltordnung selbst basierten. Beim Argumentieren mit Schriftstellen vermieden es die jüdischen Gesetzeslehrer großenteils, über Sexualpraktiken direkt zu sprechen; sie ergingen sich vielmehr in lebhaften Erörterungen über Adam und Eva und die Schlange und brachten damit auf metaphorische Weise ihre Ansichten von der menschlichen Sexualität beziehungsweise der Menschennatur im allgemeinen zum Ausdruck. So zum Beispiel verfaßte ungefähr einhundertfünfzig Jahre vor Christi Geburt ein anonymer Jude in Palästina unter dem Titel *Das Buch der Jubiläen* eine pseudepigraphische Schrift zur Bibel, in der eine Paraphrase der Geschichte von Adam und Eva unter anderem zum Beweis dafür dienen sollte, daß die Gebräuche, wie sie bei den Juden für das Wochenbett und die menschliche Nacktheit galten, keineswegs bloßer Willkür entsprungene Alfanzereien, sondern der menschlichen Natur vom Ursprung her eingeschrieben seien. Dem *Jubiläenbuch* zufolge gelangte Adam in der

ersten, Eva dagegen erst in der zweiten Schöpfungswoche in den Garten Eden, und daraus erklärt sich, weshalb nach jüdischem Ritus eine Frau mit männlicher Leibesfrucht nach der Niederkunft nur eine Woche lang, eine Wöchnerin mit weiblicher Leibesfrucht dagegen zwei Wochen lang unrein ist.²¹ Des weiteren erinnert das *Buch der Jubiläen* daran, daß nach den Worten der Bibel Gott der Herr Adam und seinem Weibe Röcke von Fellen machte und sie kleidete (1. Mose 3,21), bevor er sie aus dem Paradies verstieß, woraus der unbekannte Autor folgert, daß die Juden nach göttlichem Ratschluß an öffentlichen Orten wie den Bädern und Gymnasien «ihre Scham bedecken sollen und nicht nackt gehen wie die Heiden».²² Noch lange danach pflegten Juden wie Christen den biblischen Schöpfungsbericht in ähnlicher Manier auszudeuten, und ob es uns gefällt oder nicht: die Ergebnisse, zu denen sie dabei kamen, haben nachhaltig das Gesicht unserer «jüdisch-christlich-abendländischen» Kultur geprägt.

Ehe Jesus zu predigen begann, konnten die jüdischen Gesetzeslehrer seiner Zeit ihre als Urväter Hausrat ererbte Wertschätzung von Nachkommenschaft und Fortpflanzung problemlos mit dem Verweis auf das erste Buch Mose begründen, wo Gott im Anschluß an die Erschaffung der belebten Welt, gipfelnd in Mann und Frau, diesen beiden den Auftrag gibt: «Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde» (1,28). Zwar bestanden zwischen den verschiedenen religiös-politischen Parteien erhebliche Divergenzen: so zum Beispiel billigten die Pharisäer die Geschlechtslust innerhalb der Schranken der Ehe, während die Essener vollkommene sexuelle Enthaltensamkeit praktizierten. Doch waren sich alle geistigen Führer des Judentums einig darin, daß die geheiligte Pflicht, Nachkommen zu schaffen, absoluten Vorrang vor allen anderen ehelichen Rechten und Pflichten habe – so daß eine unfruchtbare Verbindung ohne weiteres annulliert werden konnte – und das Strukturprinzip der Institution Ehe bestimme. Was das betraf, wiesen sie darauf hin, daß Gott dem

biblischen Schöpfungsbericht zufolge Mann und Frau zuerst den Auftrag gegeben habe, sich fortzupflanzen, und erst danach, um ihnen bei der Ausführung dieser Aufgabe zu helfen, Eva dem Adam zuführte und die beiden in der paradigmatischen ersten Ehe miteinander vereinigte:

Da sprach der Mensch: Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch; man wird sie Männin heißen, darum daß sie vom Manne genommen ist. Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hängen, und sie werden sein *ein* Fleisch.

(1. Mose 2,23 f)

Jahrhundertlang diente diese Textstelle den geistigen Führern des Judentums als das Fundament, auf das sie ihre Gesetzeskonstruktionen betreffend die praktische Einrichtung der Ehe stützten. Ja, manche Rabbiner fanden in diesen Zeilen ganz unmittelbar Ehevorschriften als solche ausgedrückt. Rabbi Elieser (um 90 unserer Zeitrechnung) verstand die Worte «Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen» nicht nur als Verbot für den Mann, die eigene Mutter zu ehelichen, sondern auch als Verbot, «eine Angehörige seiner Mutter oder seines Vaters» zu ehelichen, deren Verwandtschaftsgrad im Verhältnis zu seinen Eltern noch innerhalb der Inzestschranke lag. Für Rabbi Akiba (um 135 unserer Zeitrechnung) lag es auf der Hand, daß die darauffolgenden Worte «und an seinem Weibe hängen» ebensoviel bedeuteten wie: «hingegen nicht an seines Nachbars Weib, an einem Mann oder an einem Tier» – womit das Verdammungsurteil über Ehebruch, Homosexualität und Sodomie gesprochen war. Rabbi Issi (um 145 unserer Zeitrechnung) war nur einer von vielen, die den Ausdruck «und werden sein *ein* Fleisch» in dem Sinn wollten verstanden wissen, daß der Mann «an der Stelle hängen wird, wo die beiden sind ein Fleisch», weniger euphemistisch ausgedrückt: als Verbot dessen, was die Rabbiner als «widernatürlichen Verkehr» betrachteten – d. h. sexueller Handlungen oder Stellungen mit möglicherweise empfäng-

nisverhütendem Effekt.²³ Und andere jüdische Gesetzeslehrer waren ebenfalls der Meinung, Sinn und Zweck der Ehe sei die Erfüllung des göttlichen Gebots «Seid fruchtbar und mehret euch» – wozu denn auch gehörte, alles zu tun und sich mit allem einverstanden zu erklären, was die Fortpflanzung begünstigte, Ehescheidung und Vielehe mit eingeschlossen; dagegen alles zu aufzugeben, was ihr entgegenwirkte, einschließlich der Ehe selbst, wenn es sich zeigen sollte, daß die Frau unfruchtbar war.

Jesus stellte diese Konventionen radikal in Frage. Wie andere jüdische Gesetzeslehrer beruft auch er sich auf die mosaische Schöpfungsgeschichte, wenn er sich zur Ehe als sozialer Institution zu äußern hat: indes entfernt er sich mit seiner Interpretation des Texts weit von den bisherigen Deutungsgewohnheiten. Den konservativen Gesetzeslehrern aus dem Lager der Pharisäer, die ihn nach den rechtmäßigen Gründen für eine Ehescheidung befragen, gibt er zur Antwort, daß es solche Gründe nicht gibt²⁴:

Habt ihr nicht gelesen, daß, der im Anfang den Menschen geschaffen hat, schuf sie als Mann und Weib und sprach: «Darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hangen, und werden die zwei *ein* Fleisch sein»? So sind sie nun nicht mehr zwei, sondern *ein* Fleisch. Was nun Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden.

(Matth. 19,4-6)

Mit dieser Auskunft stieß Jesus als erstes die Frager vor den Kopf, aber wie man dem Matthäusevangelium entnehmen kann, gab es unter all seinen Zuhörern, seine eigenen Jünger mit eingeschlossen, niemanden, dem sie sonderlich behagt hätte. Die prinzipielle Rechtmäßigkeit der Ehescheidung stand zur Zeit Jesu unter Juden vollkommen außer Zweifel. Die einzige in diesem Zusammenhang noch offene Frage betraf die angemessenen Gründe: und es war diese Frage nach den Gründen – nicht die nach der Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit – der Ehescheidung, in der die religiösen

Parteien des Judentums einander heftig befehdeten. So zum Beispiel vertrat Rabbi Schammai den konservativen Standpunkt: Der einzige ausreichende Grund für die Ehescheidung war die Untreue der Frau. Demgegenüber meinte der für seine freisinnigen Ansichten bekannte Rabbi Hillel, ein Mann könne aus jedem beliebigen Grund die Scheidung von seiner Frau verlangen, «und sei es auch nur, weil sie die Suppe hat anbrennen lassen!». Das meinte der berühmte Rabbi Akiba, der einer Meinung mit Hillel war, noch überbieten zu müssen, indem er hinzufügte: «Ja, sei es auch nur, weil er eine jüngere Frau gefunden hat, die ihm besser gefällt als seine bisherige.» Aber mochten unter den verschiedenen Schulen der Gesetzesauslegung die Ansichten über die Gründe für eine Scheidung noch so weit auseinandergehen – so weit wie Jesus, der die Trennung von Ehemann und Ehefrau ganz untersagte, ging niemand. Diejenigen unter seinen Zuhörern, die sich im jüdischen Gesetz auskannten, stellten ihn zur Rede: Wie er es wagen könne, das Recht zur Scheidung anzuzweifeln – ein Recht und in gewissen Fällen sogar eine Pflicht, die im mosaischen Gesetz als unabdingbar für die Fortpflanzung festgesetzt seien. Daraufhin räumte Jesus zwar ein, daß die Scheidungspraxis *formal* Rechtens sei, blieb aber nichtsdestoweniger bei seiner Ablehnung: «Mose hat euch erlaubt, euch zu scheiden von euren Frauen, [. . .] von Anbeginn [d. h. von der Schöpfung an] aber ist's nicht so gewesen.» (Matth. 19,8) Nur die Rücksicht auf «eures Herzens Härte» habe Moses dazu bewogen, sich mit der Legalisierung der Ehescheidung in den göttlichen Schöpfungsplan einzumischen.

Als aber nun seine eigenen Jünger, bestürzt über diese Radikalität, einwandten: «Steht die Sache [. . .] so, dann ist's nicht gut, ehelich zu werden», muß Jesus sie noch mehr konsterniert haben mit seiner Bekräftigung, ja, *in der Tat* sei es das beste, ehelos zu bleiben, und mit seiner Seligpreisung derer, «die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreichs willen» (Matth. 19,10.12). Dem Lukasevangelium zu-

folge pries Jesus sogar die unfruchtbaren Frauen: «Selig sind [. . .] die Leiber, die nicht geboren haben, und die Brüste, die nicht genährt haben» (Luk. 23,29), was heißen sollte, daß eine Zeit kommen werde, in der sich glücklich schätzen könne, wer *keine* Kinder habe. Lukas verstand dies vermutlich als Vor- ausdeutung auf den Jüdischen Krieg (66-70 unserer Zeitrechnung), während spätere Ausleger die Worte großenteils als Ankündigung des nahen Reichs Gottes deuteten. An anderer Stelle im Lukasevangelium trifft Jesus eine Gleichsetzung zwischen Ehe und Tod einerseits, Zölibat und ewigem Leben andererseits:

Und Jesus sprach zu ihnen: Die Kinder dieser Welt freien und lassen sich freien; welche aber gewürdigt werden, jene Welt zu erlangen und die Auferstehung von den Toten, die werden weder freien noch sich freien lassen. Denn sie können auch hinfort nicht sterben; denn sie sind den Engeln gleich und Gottes Kinder, weil sie Kinder sind der Auferstehung.

(Luk. 20,34-36)

Beim Anhören derartiger Verlautbarungen muß allen im traditionellen Glauben erzogenen Juden vor Entsetzen das Blut in den Adern gestockt haben: denn die von Jesus selig- gepriesenen unfruchtbaren Frauen galten nach jüdischer Tradition für verflucht, und die seliggepriesenen Verschnit- tenen waren für die Gesetzeslehrer ihres sexuellen Unvermö- gens wegen ein Gegenstand der Verachtung. Jesus, selbst ein Eheloser, pries selig ausgerechnet den Personenkreis, der mit seinem Defizit *in sexualibus* für das Judentum der Inbegriff eines bejammernswerten Elends war, um das man einen gro- ßen Bogen schlug: die Unverheirateten und die Kinderlosen – denn nach Jesu radikaler Auffassung vom nahen Reich Gottes blieb seinen Jüngern keine Zeit mehr für die gewöhnlichen Pflichten des sozialen Alltags. Die Christen des ersten Jahr- hunderts verstanden sich als die Geburtshelfer einer revolu- tionären Bewegung, die, wie sie es selbst noch mitzerleben hofften, mit der von Jesus für die «Zeit, die kommen wird»

versprochenen totalen gesellschaftlichen Umgestaltung ins Ziel gelangen würde.

Zur Vorbereitung auf das Kommende hieß Jesus seine Jünger, sich die Alltagssorgen um Nahrung und Kleidung aus dem Kopf zu schlagen: «Verkauft, was ihr habt, und gebt Almosen» (Luk. 12,33); sich von allen Besitztümern zu trennen und aus allen Familienbindungen – sei's an Eltern, Ehegatten oder Kinder – zu lösen, weil Bindungen dieser Art nur ihre absolute Hingabe an die endzeitlichen Hoffnungen, die er ihnen zu verkünden hatte, schwächen könnten: um Gott allein dienen zu können, mußte der Jünger frei von allen anderen Bindungen sein. Ein Ausspruch Jesu, den das Lukasevangelium überliefert, lautet sogar: «So jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein.» (Luk. 14,26) Das neue Zeitalter, das da anbrechen wird, verlangt eine neue Loyalität: die Hingabe nicht mehr an Volk und Familie, sondern uneingeschränkt an das Reich Gottes selbst. Deshalb drängt Jesus seine Jünger, der spirituellen Bindung zuliebe aus den bloß naturalen Bindungen auszubrechen. Er weiß sehr wohl, daß er mit seiner Lehre an den überkommenen Familienbindungen rüttelt, ja sie zerrüttet, und spricht das ungeniert aus:

Ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden; was wollte ich lieber, als es brennete schon! [. . .] Meinet ihr, daß ich hergekommen bin, Frieden zu bringen auf Erden? Ich sage: Nein, sondern Zwietracht. Denn von nun an werden fünf in *einem* Hause uneins sein, drei wider zwei und zwei wider drei. Es wird sein der Vater wider den Sohn und der Sohn wider den Vater, die Mutter wider die Tochter und die Tochter wider die Mutter, die Schwiegermutter wider die Schwiegertochter und die Schwiegertochter wider die Schwiegermutter.

(Luk. 20,34-36)

Im Markusevangelium wird berichtet, wie Jesus seine eigene Mutter und seine Geschwister abweist, um seine Jünger zu

seiner Familie zu erklären. Als Mutter und Geschwister einmal, weil sie etwas mit ihm zu besprechen hatten, zu dem überfüllten Raum kamen, wo er gerade predigte, und nach ihm schickten, während sie draußen auf ihn warteten, weigerte er sich, zu ihnen hinauszugehen.

Und er antwortete ihnen und sprach: Wer ist meine Mutter und meine Brüder? Und er sah rings um sich auf die, die um ihn im Kreise saßen, und sprach: Siehe, das ist meine Mutter und meine Brüder! Wer Gottes Willen tut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter.

(Mark. 3,33-35)

Jesus entwertet also die vom Judentum für hochheilig gehaltenen familiären Verpflichtungen, nicht ausgenommen die Verpflichtungen gegenüber den eigenen Eltern, Milchgeschwistern, dem Ehegatten und den Kindern. Indem er die Verpflichtung, Nachkommen zu schaffen, aus ihrer absoluten Vorrangstellung herabstuft, die Ehescheidung überhaupt verwirft und sich indirekt für die Monogamie ausspricht, stürzt er die überkommene Wertordnung als solche um und gibt damit *de facto* zu verstehen, daß jetzt andere – und nicht zuletzt eheliche – Pflichten wichtiger sind als die Pflicht zur Fortpflanzung. Was jedoch dem allen die Krone aufsetzt: Gleichzeitig macht Jesus sich zum Fürsprecher – und lebenden Exempel – einer neuen Wahlmöglichkeit, die nach seiner Darstellung die beste von allen ist und darin besteht, in seiner Nachfolge freiwillig auf Ehe und Fortpflanzung zu verzichten, um durch ein zölibatäres Leben um so eher in das kommende neue Zeitalter einzugehen.

Zwanzig Jahre später wird der eifernde Jesusjünger Paulus sogar noch weiter gehen. Paulus, aus Kleinasien, genauer gesagt, der kosmopolitischen Stadt Tarsus gebürtig und streng pharisäisch erzogen, wandelte sich durch ein überraschendes Bekehrungserlebnis vom erbitterten Gegner zum Anhänger des Christentums, dem es bestimmt war, ein geistiges Oberhaupt der Bewegung zu werden. Während uns die

menschliche Seite dieser historischen Gestalt so gut wie unbekannt ist, weisen die – in den Kanon des Neuen Testaments aufgenommenen – paulinischen Briefe ihren Verfasser als einen Mann mit dezidierten Überzeugungen aus. Paulus teilt Jesu Ansicht, betreffend die Unauflöslichkeit der Ehe, und wie Jesus relativiert er nicht nur das Gebot zur Fortpflanzung, sondern wirft es sogar ganz zum alten Eisen. Indes spricht Paulus von der Ehe häufig abwertend als von einer Art Beruhigungspastille für diejenigen, die's einfach nicht lassen können, weil sie zu schwach sind, die bessere Lösung zu praktizieren, nämlich sich jeglicher Sexualbetätigung ganz zu enthalten. Zwar räumte er ein: «Wenn du [. . .] freist, sündigst du nicht», doch meinte er, die Ehepartner machten sich wechselseitig zu Sklaven ihrer sexuellen Bedürfnisse und Begierden, so daß beide nicht mehr «stetig und unverhindert dem Herrn dienen» könnten (1. Kor. 7,1-35).²⁵ Nicht erst die Ehe, sondern schon das flüchtigste sexuelle Abenteuer ist in Paulus' Augen eine Form von Knechtschaft. Er scheut sich nicht, die Stelle aus der Schöpfungsgeschichte, die traditionell als göttliche Einsetzung der Ehe ausgelegt wird, auf den Verkehr mit einer Hure zu beziehen: «Wisset ihr nicht, daß, wer an der Hure hanget, der ist *ein* Leib mit ihr? Denn «es werden», sagt die Schrift [1. Mose 2,24], «die zwei *ein* Fleisch sein.» Der geschlechtlichen Vereinigung setzt Paulus die geistige Vereinigung des Gläubigen mit Christus entgegen: «Wer aber dem Herrn anhanget, der ist *ein* Geist mit ihm.» (1. Kor. 6,16 f)

Gewiß haben weder Jesus noch Paulus den religiös motivierten Zölibat erfunden. Indes, die wenigen Juden damaliger Zeit, die ihn praktizierten – ein Teil der Essener westlich des Toten Meers und andernorts sowie die «Therapeutae», eine ordensähnliche Verbindung von Männern und Frauen in Ägypten –, galten fast allgemein als Fanatiker. Im Widerspruch dazu verkündet nun Paulus, daß es ihm am liebsten wäre, jedermann lebte wie er um des Himmelreichs willen im

freiwilligen Zölibat (1. Kor. 7,7 f). Unverheiratete lernen die Sorgen und Pflichten, die an Eheleuten nagen, gar nicht erst kennen und sind deswegen, so Paulus, nicht nur freiere, sondern auch glücklichere Menschen. Allerdings gesteht er zu: «Wenn sie aber sich nicht können enthalten, so laß sie freien; es ist besser freien als von Begierde verzehrt werden.» (1. Kor. 7,9) Aber sogar die Verheirateten fordert er dazu auf, so zu leben, als ob sie unverheiratet wären: «Fortan müssen auch die da Frauen haben, sein, als hätten sie keine.» (1. Kor. 7,29)

George Bernard Shaw befand sich im Irrtum, als er Paulus vorwarf, er habe den religiösen Zölibat erfunden, diesen, so Shaw, «ungeheuerlichen Schwindel im Namen Jesu»; und Shaw irrte auch, als er Paulus' Befürwortung des Zölibats auf «entsetzliche Angst vor der Sexualität und entsetzliche Angst vor dem Leben» zurückführte.²⁶ Denn ebensowenig wie bei den Essenern waren die rabiatischen Forderungen eines Jesus oder Paulus etwa einem Ekel vor der Geschlechtlichkeit entsprungen, sondern vielmehr Ausdruck einer eschatologischen Erwartung, die allem Handeln nur dann noch einen Sinn zuerkannte, wenn es der Vorbereitung auf das nahe Weltende diene und den Handelnden frei machte für «die Zeit, die kommen wird». Gleich Jesus riet Paulus zum Zölibat nicht aus Abscheu vor der Fleischlichkeit (der ihm nach meiner Meinung völlig fremd war), sondern aus der dringenden Sorge um die praktischen Voraussetzungen der Missionsarbeit heraus. Paulus selbst hat klar herausgestellt, daß er keineswegs beabsichtigte, den Gläubigen irgendeinen Zwang aufzuerlegen, sondern vielmehr, sie in Anbetracht der «Not der Zeit» von allen äußeren Ängsten und Bedrückungen zu befreien:

Das sage ich aber, liebe Brüder: Die Zeit ist kurz. [. . .] Solches aber sag ich zu eurem eigenen Nutzen; nicht, daß ich euch einen Strick um den Hals werfe, sondern dazu, daß es fein zugehe und ihr stetig und unversehrt dem Herrn dienen könnt.

(1. Kor. 7,29.35)

Auf seinen Missionsreisen hatte Paulus unter Juden und Heiden eine Vielzahl christlicher Gemeinden gegründet. Sein Tätigkeitsgebiet erstreckte sich von den griechischen Hafenstädten Korinth und Thessalonike (Saloniki) bis zur Westküste (Ephesos) und weiter ins Innere Kleinasiens (Galatien: die Gegend um das heutige Ankara). Auf jede dieser Gemeinden hielt er ein eifersüchtiges Auge gerichtet, damit sie in Erwartung des Reichs Gottes nicht ihre Reinheit verliere. Den Neubekehrten in Korinth schrieb er, die christliche Kirche sei für ihn die «Verlobte» Christi, und sich selber stellte er dem Vater oder Brautwerber gleich, der ängstlich über die Jungfräulichkeit des Mädchens wacht, um sie für ihren künftigen Ehemann zu bewahren:

Denn ich eifere um euch mit göttlichem Eifer; denn ich habe euch verlobt einem einzigen Manne, daß ich Christus eine reine Jungfrau zuführte. Ich fürchte aber, daß, wie die Schlange Eva verführte mit ihrer List, so auch eure Gedanken verkehrt werden hinweg von der Einfalt und Lauterkeit gegenüber Christus.

(2. Kor. 11,2 f)

Mit der Jungfräulichkeit der Kirche, die es zu bewahren gelte, meint Paulus natürlich – in der bildhaften Ausdrucksweise seiner Zeit – die christliche Lehre in ihrer ursprünglichen Reinheit. Manche Christen späterer Zeit haben diese Worte jedoch im buchstäblichen Sinn, d. h. als eine Verpflichtung zum Zölibat verstanden.²⁷

Mit seinem ersten Brief an die Gemeinde zu Korinth und insbesondere mit dem siebenten Kapitel wollte Paulus zwar gemeindeinterne Zwistigkeiten über das richtige Eheverständnis aus der Welt schaffen, indes hat dieser Text im Ergebnis eher neue Fragen aufgeworfen als alte bereinigt. Ein Teil der Christenheit nahm Jesus und Paulus bei dem, was er für ihr Wort hielt, und predigte das Evangelium als Befreiung von allen weltlichen Angelegenheiten, insbesondere von der Sorge für Familie und Kinder, die das Gros der Zeitgenossen aufrieb. Einige von Paulus' Proselyten in Ko-

rinth, und zwar sowohl Männer wie Frauen, erklärten sich begeistert für den Zölibat. Obzwar der Apostel verheiratete Christen ausdrücklich dazu angehalten hatte, nicht den einseitigen Versuch zu machen, sich den ehelichen Pflichten zu entziehen (1. Kor. 7,2-5), legten sich manche christlichen Eheleute – durch Jesu Gebot an der Scheidung gehindert – die Paulusworte «Fortan müssen auch die da Frauen haben, sein, als hätten sie keine» (1. Kor. 7,29) so zurecht, als hätte der Apostel damit die sexuelle Enthaltbarkeit *in* der Ehe predigen wollen.

Noch vor Ablauf eines Jahrhunderts nach dem Tod des Paulus hatten sich in raschem Tempo asketische Varianten der christlichen Lehre auszubreiten begonnen, und dies zumal in den Städten Kleinasiens, wo der Apostel einst selbst als Prediger aufgetreten war. Was diese Begeisterung für die Weltabkehr ausgelöst haben könnte, ist heute schwer festzustellen, indes fand sie ihren Niederschlag in weitverbreiteten Volkserzählungen wie beispielsweise den *Paulus-und-Thekla-Akten*, der Geschichte von der schönen Jungfrau Thekla, die eine von ihrer Mutter arrangierte reiche Heirat ausschlug, ihr Haar kürzte und in Männerkleidern von zu Hause davonlief, um sich der von Jesus und Paulus aufgebauten religiösen Bewegung anzuschließen. Ja, der Überlieferung zufolge war sie fest entschlossen, so zu handeln, wie es ihrer Meinung nach das Evangelium ihr gebot: nämlich nach dem Vorbild des Paulus Missionspredigerin zu werden und ein Leben in sexueller Enthaltbarkeit zu führen, auch wenn das bedeutete, daß sie ihrem wohlhabenden Bräutigam Thamyris, der nicht nur sie, sondern auch ihre arme alte Mutter versorgt hätte, den Laufpaß geben mußte. Als Paulus in ihrer Heimatstadt Ikonion in Kleinasien «das Wort vom jungfräulichen Leben»²⁸ verkündete, war Thekla von ihrer Mutter zu Hause festgehalten worden, damit sie seiner Predigt nicht beiwohnen könne. So stellte sie sich am Fenster auf, reckte den Hals und spitzte die Ohren, um mitzubekommen, was

der Apostel den in hellen Scharen herzudrängenden Frauen und jungen Leuten predigte:

Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. [Vgl. Matth. 5,8]

Selig sind, die ihr Fleisch rein bewahrt haben, denn sie werden ein Tempel Gottes werden. [Vgl. 2. Kor. 6,16]

Selig sind die Enthalt samen, denn Gott wird zu ihnen reden.

[...]

Selig sind, die Frauen haben, als hätten sie nicht, denn sie werden Gott beerben. [Vgl. 1. Kor. 7,29]

[...]

Selig sind die Leiber der Jungfrauen, denn sie werden Gott wohlgefallen, und sie werden den Lohn ihrer Keuschheit nicht verlieren. [Vgl. Matth. 10,42]²⁹

Als Thekla sich nach drei Tagen immer noch weigerte, ihren Platz zu verlassen, und weder essen noch schlafen wollte, wurde ihre Mutter von Sorge ergriffen und setzte den Bräutigam ihrer Tochter ins Bild über

diesen fremden Mann, der trügerische und schillernde Worte lehrt, so daß ich mich wundere, wie eine Jungfrau, die von so großer Schüchternheit ist wie sie, sich peinlich belästigen läßt. Thamyris: dieser Mensch bringt die Stadt der Ikonier in Aufruhr und deine Thekla noch dazu. Denn alle Frauen und jungen Leute gehen zu ihm hinein und lassen sich von ihm belehren. «Man muß», sagt er; «einen einzigen Gott allein fürchten und enthalt sam leben.» Es wird aber auch noch meine Tochter, die wie eine Spinne am Fenster klebt, durch seine Worte bewegt und von einer nie gekannten Begierde und unheimlichen Leidenschaft ergriffen. Ist doch das Mädchen ganz auf seine Rede ausgerichtet und läßt sich davon gefangen nehmen. Aber gehe du zu ihr und sprich mit ihr; denn dir ist sie ja verlobt!³⁰

Doch Thekla widerstand Thamyris' Liebeswerben ebenso hartnäckig wie den Befehlen ihrer Mutter, so daß ihr Bräutigam, außer sich vor Kummer und Zorn, den Apostel umgehend beim Stadtgouverneur denunzierte, weil er zur Auflehnung gegen Sitte und Gesetz aufhetze. Nachdem Thekla von Paulus' Verhaftung erfahren hatte, bestach sie in der Nacht den Türhüter mit ihrem Armband, daß er sie heim-

lich aus dem Haus ließ; dann schlich sie zum Gefängnis, wo sie dem Kerkermeister einen silbernen Spiegel schenkte, woraufhin er sie zu einem Gespräch unter vier Augen in die Zelle des Apostels einließ.

Als am nächsten Tag beim Verhör des Paulus der Statthalter die Frage an sie richtete, warum sie sich weigere, mit dem Mann, dem sie ordnungsgemäß versprochen war, die Ehe einzugehen, gab sie keine Antwort, sondern «stand da und schaute unverwandt auf Paulus». Ergrimmt, weil Thekla mit ihrer eigenen zugleich die gesicherte Zukunft ihrer nächsten Anverwandten zu ruinieren drohte, brach ihre Mutter in eine wüste Haßtirade aus:

«Verbrenne die Gesetzlose, verbrenne die Unglücksbraut mitten im Theater, damit alle Frauen, die sich von diesem haben belehren lassen, Angst bekommen!»³¹

Der Statthalter, durch Theklas Trotz nicht weniger erschüttert als durch den Wutausbruch ihrer Mutter, ließ den Apostel auspeitschen und anschließend aus der Stadt jagen. Thekla erkannte er für schuldig, die Stadtgesetze zu mißachten und damit eine Bedrohung der Gesellschaftsordnung darzustellen; zur Strafe dafür solle sie bei lebendigem Leibe verbrannt werden. Zur Hinrichtung wurde sie nackt in den Zirkus geschleppt und ausgestreckt auf einem Holzstoß festgebunden. Aber kaum war das Feuer entzündet, als sich über der Arena unversehens eine schwere Wolke zeigte, die sich in einem Platzregen entlud. Nachdem sie in dem darauffolgenden allgemeinen Durcheinander hatte entkommen können, machte sich Thekla auf die Suche nach Paulus. In Antiochien versuchte ein syrischer Edelmann, dessen Begehrlichkeit durch die allein umherziehende junge Frau geweckt worden war, ihr Gewalt anzutun. Um sich vor weiteren Angriffen dieser Art zu schützen, schnitt Thekla ihre langen Haare ab und legte Männerkleidung an. Die Thekla-Geschichte ist die Verherrlichung eines Menschen, der sich weder durch den Druck seiner Fa-

milie noch durch die gesellschaftliche Ächtung, noch durch drohende Vergewaltigung, Folter, ja selbst Hinrichtung davon abhalten läßt, dem «Pauluswort vom jungfräulichen Leben» nachzueifern. Der Apostel selbst, so heißt es in den *Paulus- und-Thekla-Akten*, wollte Thekla anfänglich nicht ernst nehmen und weigerte sich, sie zu taufen und als Missionarin anzuerkennen. In ihrer Verzweiflung taufte sie sich selbst und hörte nicht auf, Paulus zu drangsaliieren, bis er ihr widerstrebend seinen Segen erteilte. Nachdem sie so die Bestätigung ihrer inneren Berufung erreicht hatte, wurde Thekla zu einer berühmten Missionarin und Heiligen, die jahrhundertlang zumal in den Kirchen im östlichen Teil des Römischen Reichs außerordentliche Liebe und Verehrung genoß.

Obzwar die Thekla-Figur zweifellos ein Kristallisationspunkt vielgestaltiger Legendenbildung³² ist und viele Forscher die ganze Geschichte für eine Ausgeburt der Phantasie halten, ist die historische Existenz dieser Gestalt dennoch nicht ganz auszuschließen.³³ Ob sie nun Paulus *in persona* predigen hörte oder nicht, im einen wie im anderen Fall muß man davon ausgehen, daß sie zu den Tausenden junger Leute zählte, die solchermaßen radikalisierte Ausdeutungen der «frohen Botschaft» enthusiastisch begrüßten. Sich an Jesu Worte haltend, brachen diese jugendlichen Anhänger ungestüm aus ihrem Familienverband aus, indem sie es ablehnten, eine Ehe einzugehen, und sich statt dessen zu Mitgliedern der «göttlichen Familie» erklärten. Für das Gros dieser Neubekehrten kam das Keuschheitsgelübde einer Unabhängigkeitserklärung gleich: Es bedeutete die Emanzipation von einer erdrückenden Familientradition, kraft deren sie im Regelfall vom Pubertätsalter an von ihren Eltern in eine Ehe versprochen und damit, ob sie wollten oder nicht, auf einen bestimmten Lebensweg festgelegt waren. Schon im zweiten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung und noch lange danach dürfte das Beispiel der Thekla vielen christlichen Zölibatären als autoritative Bekräftigung ihrer Auffassung vom

legitimen Anspruch der christlichen Frau auf das Presbyter- und Predigeramt gegolten haben. Und noch zweihundert Jahre später nannten sich «neue Theklas» viele christliche Frauen, die sich dazu entschlossen hatten, sei's in privater Einsamkeit, sei's im Rahmen einer Ordensgemeinschaft, den asketischen Lebensweg zu gehen.³⁴

Der enormen Popularität der Thekla-Erzählung dürfen wir vielleicht Winke darüber entnehmen, worin für die Heranwachsenden der damaligen Zeit – Theklas Altersgenossen – die Attraktivität der christlichen Bewegung und ihrer Lehre lag. Doch existieren darüber hinaus Volkserzählungen – diese nun sehr wahrscheinlich allesamt rein legendären Inhalts –, die berichten, wie die radikale Botschaft auch ältere, verheiratete Menschen faszinierte und deren Leben von Grund auf umkremelte. Eine solche weitverbreitete christliche Legende sind die sogenannten *Thomasakten*, die von der Missionsreise des Apostels nach Indien erzählen. Als die Kunde von der unmittelbar bevorstehenden Ankunft des Thomas in ihrer Stadt zu der anmutigen Mygdonia, der Gattin eines indischen Aristokraten, drang, wurde diese von Neugier gepackt und machte sich sofort auf, ihn predigen zu hören. Doch während Mygdonias von Sklaven getragene elegante Sänfte im Näherkommen die Volksmenge um den Apostel zerteilte, nahm dieser demonstrativ keine Notiz von ihr. Statt dessen wandte er sich an ihre Sklaven mit den leidenschaftlichen Worten:

Diese Seligpreisung und diese Ermahnung [. . .] ist jetzt euch widerfahren, die ihr belastet seid. Ihr seid es, die unerträgliche Bürden tragen, die ihr durch der Frau Befehl vorwärtsgetrieben werdet. Und obwohl ihr Menschen seid, legt man euch wie unvernünftigen Tieren Lasten auf, indem eure Machthaber glauben, daß ihr nicht Menschen seid wie sie selbst. Und sie wissen nicht, daß alle Menschen vor Gott gleich sind, mögen sie nun Knechte oder Freie sein.

Tief betroffen und zerknirscht sprang Mygdonia «von dem Tragsessel auf, warf sich vor dem Apostel auf die Erde, faßte

seine Füße an, bat und sprach: «Schüler des lebendigen Gottes, du bist in ein wüstes Land gekommen. Denn wir wohnen in einer Wüste, da wir durch unseren Wandel vernunftlosen Tieren gleichen.» Dann bat sie ihn, er möge für sie beten und sie im Evangelium unterweisen.³⁵

Der Apostel willigte ein, und durch seine Worte fand Mygdonia zu einer nie gekannten inneren Freiheit und geistigen Würde. Thomas überzeugte sie auch, daß sie, um ganz und uneingeschränkt in der Nachfolge Christi zu wandeln, selbst als Verheiratete keusch leben müsse: «Dieser schmutzige Verkehr mit deinem Manne wird dir nicht nützen, wenn du des wahrhaftigen Verkehrs beraubt bist.»³⁶ Daraufhin stellte sich Mygdonia zunächst taub gegen das drängende Liebesbegehren ihres Gatten, um schließlich seine «schamlosen» Zudringlichkeiten handgreiflich von sich zu weisen. Erst schützte sie Migräne vor, aber als er sich davon nicht mehr aufhalten lassen wollte, schlug sie ihm zuletzt ins Gesicht, flüchtete unbekleidet aus dem ehelichen Schlafgemach und suchte, unterwegs einen Vorhang an sich raffend, um ihre Blöße zu decken, Zuflucht in der Kammer ihrer alten Amme. Seines anfänglichen Kummers, Leids und Zorns ungeachtet, gab der Ehemann zu guter Letzt nach und willigte, nachdem er selbst die Taufe empfangen hatte, ein, mit seiner Frau fortan in enthaltsamer Ehe zu leben.

Derlei volkstümliche Erzählungen von den Taten (griech. *praxeis*, lat. *acta*) der Apostel vermitteln immerhin ein plastisches Bild davon, was einige frühchristliche Prediger mit ihrer Lehre bewirkten, Aufgabe der Gläubigen sei das «Un-geschehenmachen der Sünde Adams und Evas» durch Abkehr vom herkömmlichen Familienleben und Hinwendung zum freiwilligen Zölibat um Christi willen³⁷: nämlich die Zerrüttung der traditionellen Ordnungsstrukturen auf der Ebene der Familie sowie der dörflichen und städtischen Formen des Gemeinschaftslebens.

Von vielen anderen Christen wurde dem energisch wider-

sprochen. Ein so durch und durch asketisches Sittlichkeitsverständnis, hieß es von dieser Seite, sei kein Hauptanliegen der christlichen frohen Botschaft, und daher fühlte man sich befugt, die radikaleren Aspekte der Lehre von Jesus und Paulus schlicht zu übergehen. Ein anonymen Christ der ersten nachpaulinischen Generation meinte in einem Brief an einen heidnischen Freund, nicht nur sei das Christentum weit entfernt davon, Ehe und Fortpflanzung zu verwerfen, sondern «sie heiraten wie alle andern und zeugen Kinder, setzen aber die geborenen nicht aus».³⁸ Und ein Zeitgenosse, der vom Judentum zum Christentum übergetretene Levit Barnabas, hält es für selbstverständlich, daß Christen auf dem «Weg des Lichts» es nicht anders als fromme Juden machen, d. h. sich lediglich solcher sexuellen Handlungen enthalten, die gegen die Ehe als solche verstoßen oder ihrer Erfüllung in der Erzeugung einer legitimen Nachkommenschaft entgegenstehen.³⁹ Clemens von Alexandria – ein weltmännisch gebildeter Kirchenlehrer liberaler Prägung, der mehr als hundert Jahre nach Paulus (um 180 unserer Zeitrechnung) in Ägypten wirkte – äußerte sich höchst abfällig über Zölibatäre und Bettler, die

in ihrer Hoffart behaupten, daß sie selbst «den Herrn nachahmen», der weder geheiratet noch in der Welt sich irgendwelchen Besitz erworben habe; dabei rühmen sie sich, besser als die anderen das Evangelium verstanden zu haben.⁴⁰

Für Clemens sind derart extreme Positionen ebenso anmaßend und töricht wie rundweg falsch.⁴¹

Wie kamen aber nun Christen vom Schlage eines Barnabas oder Clemens, die eine gemäßigttere Version der Lehre verfochten, mit gewissen nur allzu bekannten Aussprüchen des Stifters ihrer Religion zurecht – etwa mit seiner kategorischen Verwerfung der Ehescheidung oder mit dem Ausspruch: «So jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu

sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein» (Luk. 14,26)? In ihrer radikalsten Bedeutung ausgeschöpft, hätten solche Jesusworte die Bewegung leicht für alle Zeit auf das Fähnlein der alleraufrichtigsten und allereifrigsten Proselyten eingrenzen können. Aber noch vor Ablauf von nur zwei Menschenaltern nach Jesu Tod wagten es einige seiner Anhänger bereits, in den Wortlaut dermaßen extremer Aussprüche mit mildernden Änderungen oder Interpolationen einzugreifen. So zum Beispiel fügte der Verfasser des Matthäusevangeliums, dem Jesu unbedingtes Verbot der Ehescheidung offenbar ungebührlich hart vorkam, drei Wörter in den Redetext ein – *μη ἐπι πορνεία* («es sei denn um der Unzucht willen») –, die bei Untreue der Frau nun doch wieder eine Scheidung konzedieren: eine wichtige Ausnahme, durch die Jesus in dieser Frage zu einem Parteigänger des Rabbi Schammai gemacht wird. Dem Matthäusevangelium zufolge sagt er nämlich (in Luthers Übersetzung): «Wer sich von seinem Weibe scheidet, es sei denn um der Hurerei willen, und freit eine andere, der bricht die Ehe.» (Matth. 19,9) Und an der Stelle, wo im Lukasevangelium von *Haß* auf die eigene Familie die Rede ist, wählt der Verfasser des Matthäusevangeliums eine deutlich schwächere Formulierung: «Wer Vater oder Mutter *mehr liebt* als mich, der ist mein nicht wert; und wer Sohn oder Tochter *mehr liebt* als mich, der ist mein nicht wert.» (Matth. 10,37)

Der Verfasser des Matthäusevangeliums ändert aber nicht nur die Wortwahl oder interpoliert zusätzliche Wörter, sondern geht noch weiter, indem er einem radikalen Ausspruch Jesu jeweils so nahe wie möglich ein konzilianteres Jesuswort zum gleichen Thema beigesellt. So zum Beispiel endigt Jesus seine schneidende Verwerfung der Ehescheidung («Was nun Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden») im Matthäusevangelium mit der – von dessen Verfasser selbst interpolierten – *Scheidungslicenz* («Wer sich von seinem Weibe scheidet, es sei denn um der Hurerei

willen, und freit eine andere, der bricht die Ehe»; Matth. 19,9). Und nur wenige Verse weiter rückt der Matthäusevangelist Jesu Bekräftigung des alttestamentlichen Gebots «Ehre Vater und Mutter» (19,19) in die Nähe der Stelle, wo höchster Lohn dem verheißen wird, der da «verläßt Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Äcker um meines Namens willen» (19,29). Der Matthäusevangelist war sich also offenbar gewisser Diskrepanzen in Jesu Botschaft bewußt und fand sich durch diese wahrscheinlich in Verlegenheit gesetzt: sein Ausweg aus dem Dilemma bestand in einer stillschweigenden Unterscheidung zwischen zwei Ebenen der Lehre – und zwei Typen der Christus-Nachfolge. So vermittelt er seiner Leserschaft den Eindruck, daß die Extremforderungen von Jesu Lehre und Glaubensgemeinschaft nicht unbedingt für alle Gläubigen gelten, sondern nur für diejenigen, die sich zum spirituellen Heldentum berufen fühlen – anders gesagt, dazu berufen fühlen, nach Jesu Gebot, «vollkommen [zu] sein» (Matth. 5,48), zu leben. Wer indes lieber zu Hause bei seinem Ehegatten und den Kindern bleiben oder weiterhin seine gebrechlichen Eltern versorgen möchte, kann sich dem Matthäusevangelium zufolge getrost derlei Familienaufgaben widmen, denn er bleibt trotzdem ein vollwertiges Mitglied der christlichen Glaubensgemeinschaft.

In ihrem Bestreben, die Lehre des Meisters in gleicher Weise für jedermann verfügbar zu machen, fanden sich ihrerseits wiederum Paulusjünger durch extreme Positionen unter anderem im ersten Korintherbrief gehemmt. Also sagten sie sich, daß Paulus, was da stand, anders gemeint haben müsse, als es sich las, und erst recht ganz anders, als überschwenglich asketische Christen es sich ausgedeutet hatten. Und so machten sich einige Paulusjünger daran, unter des Meisters Namen Briefe abzufassen, mit denen sie ihrer Meinung nach gefährlichen Fehldeutungen der paulinischen Lehre zu steuern suchten. In den ersten zwei Generationen

nach dem Tod des Apostels wurde von anonymen Bewunderern eine Reihe von gefälschten «Paulusbriefen» hergestellt, in die, um den Eindruck der Authentizität zu steigern, Fakten aus des Paulus Leben und Grüße an persönliche Bekannte eingebaut waren. Für viele Menschen damaliger – wie übrigens auch späterer – Zeit hat es nie auch nur den kleinsten Zweifel an ihrer Echtheit gegeben: ja, fünf von ihnen wurden sogar als authentische Paulusbriefe in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen. Selbst heute ist sich die Gelehrtenwelt noch nicht restlos einig, wie viele der kanonischen «Paulusbriefe» denn nun wirklich echt sind. Indes geht der Konsens überwiegend dahin, daß nur in acht von insgesamt dreizehn Fällen der Apostel selbst der Verfasser der ins Neue Testament aufgenommenen «Paulusbriefe» ist, und diese acht sind: Römer, Korinther 1 und 2, Galater, Philipper, Thessalonicher 1 und Philemonen. An der Unechtheit von Timotheus 1 und 2 sowie des Titusbriefs gibt es kaum noch irgendwelche Zweifel: allzu kraß weichen diese Texte in Stil, Denkansatz und Situationsdarstellung von den als echt nachgewiesenen Paulusbriefen ab. Für den Epheser-, den Kolosser- und den zweiten Thessalonicherbrief ist die Diskussion der Autorfrage zwar noch nicht ganz abgeschlossen, doch neigt auch in diesen Fällen das Gros der Experten dazu, sie unter die «Deutero-Paulinen» – d. h. *nachpaulinischen* (wörtlich: *zweitpaulinischen*) Schriften – einzuordnen.⁴²

Auch wenn die Deutero-Paulinen sich untereinander in vieler Hinsicht unterscheiden, in *einer* Beziehung, nämlich was das *Praktische* betrifft, stimmen sie ausnahmslos überein. Allesamt verleugnen sie die rigoros asketischen Positionen des Apostels und präsentieren statt dessen einen «gezähmten Paulus»⁴³, d. h. einen, der weit davon entfernt ist, seine christlichen Glaubengenossen zum Zölibat vergattern zu wollen, sondern in Fragen von Ehe und Familie lediglich eine maßvoll strengere Auffassung vertritt, als das Judentum sie

bisher gewohnt war. Und wie im Matthäusevangelium die rigoroseren Jesusworte mit abgemilderten Varianten zusammengestellt sind, so sind im neutestamentlichen Kanon die authentischen Paulusbriefe mit Deutero-Paulinen durchschossen, so daß sich ein abgemildertes Paulusbild ergibt, das den Apostel weniger als den Prediger radikaler Enthaltensamkeit denn als eine Art Schutzheiligen der Häuslichkeit zeigt.

So zum Beispiel läßt der unbekannte Verfasser des ersten Timotheusbriefs Paulus gegen die von bösen Geistern besessenen «Lügenredner» wettern, die «gebieten, nicht ehelich zu werden und zu meiden die Speisen, die Gott [. . .] geschaffen hat» (1. Tim. 4,1-3), und das zielt vermutlich auf die Anhänger des asketischen Lebens, die Paulus als ihren Anwalt, ja ihr maßgebliches Vorbild darstellen.⁴⁴ Das Paulusbild abwehrend, das von Schriften wie den *Paulus-und-Thekla-Akten* verbreitet wird, geht der Verfasser des zweiten Timotheusbriefs fast so weit, sich mit Theklas Mutter zu solidarisieren, indem er vor Leuten warnt,

die hin und her in die Häuser schleichen und umgarnen die losen Weiber, die mit Sünden beladen sind und von mancherlei Lüsten umgetrieben, immerdar lernen und nimmer zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.

(2. Tim. 3,6 f)

Der konservative Paulus der Timotheusbriefe widerspricht rundweg dem Paulus des ersten Korintherbriefs, der Jungfrauen und Witwen ans Herz legt, ehelos zu bleiben. Dem ersten Timotheusbrief zufolge zeigt sich der Apostel besorgt darüber, daß die Anwesenheit unverheirateter junger Frauen in den Versammlungen der Christen ihren Gegnern Anlaß zu Verdächtigungen, Klatsch und Tratsch geben könnte, und so ordnet er an, «daß die jungen Witwen freien, Kinder gebären, Haushalten, dem Widersacher keine Ursache geben zu lästern» (1. Tim. 5,14). Asketische Selbstzucht tut dieser «Paulus» als bloße «leibliche Übung» (1. Tim. 4,8) ab,

die für die Ausbildung der wahren Gottesfurcht nicht sonderlich viel Nutzen bringe, und überdies rät er dem Empfänger des Briefs, nicht auf «ungeistliche [. . .] Altweiberfabeln» (4,7) hereinzufallen. Wie Dennis McDonald überzeugend dargetan hat, geht es dem Verfasser des ersten Timotheusbriefs an dieser Stelle mit hoher Wahrscheinlichkeit darum, Volkserzählungen wie die von Thekla und Mygdonia, die über Generationen hinweg – vermutlich insbesondere von weiblichen Geschichtenerzählern – am Leben und in Umlauf gehalten wurden, um den Kredit zu bringen (vgl. Anm. 33 u. 44 zu diesem Kapitel). Frauen, die wie Thekla das Recht zu lehren und zu taufen für sich beanspruchen, erinnert der Verfasser des ersten Timotheusbriefs an die Sündhaftigkeit Evas und weist sie an:

Eine Frau lerne in der Stille mit aller Unterordnung. Einer Frau gestatte ich nicht, daß sie lehre, auch nicht, daß sie sich über den Mann erhebe, sondern sie sei stille. Denn Adam ist am ersten gemacht, danach Eva. Und Adam ward nicht verführt, und ist der Übertretung verfallen. Sie wird aber selig werden dadurch, daß sie Kinder zur Welt bringt, wenn sie bleiben im Glauben und in der Liebe und in der Heiligung samt der Zucht.

(1. Tim. 2,11-15)

In dieser Lesart – die noch heute in der Mehrzahl der christlichen Kirchen die offizielle ist – liefert die Geschichte der Eva den Beweis für die naturgegebene Schwachheit und Verführbarkeit der Frau und bestimmt ihre derzeitige Rolle. Unter Hinweis auf Evas Sündhaftigkeit kleingeholt und jedweder eigenen Autorität beraubt, bleibt der Frau nichts übrig, als sich widerspruchslos unter die Fuchtel ihres Mannes zu bequemen und froh zu sein, daß auch sie vielleicht aus ihrer Sündenschuld errettet wird – vorausgesetzt, sie läßt sich nicht gelüsten, aus ihrer angestammten Hausfrau-und-Mutter-Rolle ausbrechen zu wollen.⁴⁵ Der «Paulus» des ersten Timotheusbriefs geht sogar so weit, die männlichen Führungsqualitäten im Gemeindegewesen danach zu bemes-

sen, wie patriarchalisch einer daheim seinem Hauswesen vorzustehen weiß:

Darum soll ein Bischof unsträflich sein, *eines* Weibes Mann [. . .], der seinem eigenen Hause wohl vorstehe, der seine Kinder im Gehorsam halte [. . .]; denn wenn jemand seinem eigenen Hause nicht weiß vorzustehen, wie wird er die Gemeinde Gottes versorgen?

(1. Tim. 3,2-5)

Wo also der wahre Paulus erklärt: «Ich wollte wohl lieber, daß alle Menschen wären, wie ich bin» (1. Kor. 7,7) – nämlich freiwillig «Verschnittene» um des Himmelreichs willen –, drängt der «Paulus» des ersten Timotheusbriefs unterschiedslos Männlein wie Weiblein zu Eheschließung und Familiengründung.

Der Brief an die Hebräer bekennt sich zu respektvoller Wertschätzung der Ehe und zumal der sexuell regen und rührigen Ehe: «Die Ehe soll [für] ehrenhaft gehalten werden bei allen und das Ehebett [für] unbefleckt.» (Heb. 13,4) Im deuteropaulinischen Epheserbrief wird das asketische Christentum praktisch als Torheit hingestellt, wenn es dort heißt: «Niemand hat jemals sein eigen Fleisch gehaßt; sondern er nährt es und pflegt es.» Ja, der Verfasser des Epheserbriefs schreckt noch nicht einmal davor zurück, Paulus zu unterstellen, er habe im Verhältnis von Adam und Eva und damit in der Ehe als solcher das «Geheimnis [. . .] von Christus und der Gemeinde» präfiguriert und symbolisiert gesehen (Eph. 5,29.32). So sorgt der Verfasser des Epheserbriefs dafür, daß des «Paulus» christliche Eheauffassung das traditionell patriarchalische Ehemodell bekräftigt:

Denn der Mann ist des Weibes Haupt, gleichwie auch Christus das Haupt ist der Gemeinde [. . .]. Aber wie nun die Gemeinde Christus ist untertan, so seien es auch die Frauen ihren Männern in allen Dingen.

(Eph. 5,23 f)

An ein authentisches Pauluswort anknüpfend («Ich lasse euch aber wissen, daß Christus ist eines jeglichen Mannes Haupt; der Mann aber ist des Weibes Haupt»; 1. Kor. 11,3), leitet der Verfasser des Epheserbriefts über einen gedanklichen Zwischenschritt (das Verhältnis Christus/Gemeinde ist gleich Haupt/Leib ist gleich Mann/Frau) hinüber zu der Forderung: «So sollen auch die Männer ihre Frauen lieben wie ihren eigenen Leib», während umgekehrt die Frauen sich allemal dem höheren Ratschluß ihrer «Köpfe», sprich ihrer Männer, zu unterwerfen hätten (Eph. 5,28-33).

Noch vor Ablauf von dreißig bis fünfzig Jahren nach dem Tod des Paulus lagen also die Parteigänger eines Askese predigenden Jesus – und Askese predigenden Paulus – in Flügelkämpfen mit Glaubensgenossen, die ein sehr viel gemäßigteres Jesusbild und ein sehr viel konservativeres Paulusbild propagierten. Wie Mitglieder einer großen Familie in einem Erbschaftsstreit beanspruchten asketische Christen auf der einen und nichtasketische Christen auf der anderen Seite das Anrecht auf die geistige Hinterlassenschaft von Jesus und Paulus jeweils für sich allein, erklärten sich selbst zu den einzig legitimen Erben und die Gegenpartei zu Erbschleichern.

Einem großen – sehr wahrscheinlich dem größten – Teil der Christen war eher daran gelegen, sich den gegebenen Sozial- und Ehestrukturen anzupassen als sie in Frage zu stellen. Als mit dem Ende des zweiten Jahrhunderts die Mehrheit der Kirchen die Zusammenstellung von Evangelien und Apostelbriefen in der Form, wie wir sie heute als «Neues Testament» kennen, kanonisierte, bedeutete dies, daß der gemäßigte Flügel sich ein für allemal durchgesetzt hatte und fortan in den christlichen Kirchen den Ton angeben würde. Kirchenlehrer, die heute als *Kirchenväter* verehrt werden, schmiedeten aus dem zurückgestutzten und gezähmten Paulinismus der Deutero-Paulinen ihre wichtigsten Waffen für den Kampf gegen die Extremisten der Askese. Clemens von

Alexandria, dessen Schriften mehr als hundert Jahre nach dem Tod des Paulus entstanden und der dem herkömmlichen Gesellschafts- und Familienleben sehr viel weniger militant und mit sehr viel mehr Wohlwollen gegenüberstand als der Heidenapostel, durfte sich des Beifalls der großen Mehrheit der Christen sicher sein, als er nachzuweisen suchte, daß die Asketen die Lehre des Paulus teils ins Übermäßige verdreht, teils mißverstanden hätten.⁴⁶ Clemens nahm sich vor, die umstrittenen Territorien der Evangelien wie auch der paulinischen Briefe zurückzuerobern und wieder fest in den Herrschaftsbereich einer gemäßigten Auslegung im Sinne der Mehrheitschristen einzugliedern.

Also knüpfte er sich Punkt für Punkt die Argumente der Gegenpartei vor. Als erstes behauptete er, daß Jesus selbst zwar unverheiratet geblieben sei, daß es jedoch, zumindest was das betraf, niemals in seiner Absicht gelegen habe, seine Anhänger unter den Menschen zur Nachahmung seines Beispiels anzuregen:

Sie [die Propagandisten der Ehelosigkeit] kennen den Grund nicht, warum der Herr nicht heiratete. Erstlich hatte er seine eigene Braut, die Kirche; sodann war er auch kein gewöhnlicher Mensch [. . .].⁴⁷

Die Befürworter des asketischen Lebens hatten geltend gemacht, daß Jesu eigene Worte ihn als Anwalt der Ehelosigkeit auswiesen: Was sonst, so fragten sie, hätte wohl sein «Selig sind [. . .] die Leiber, die nicht geboren haben» (Luk. 23,29) zu bedeuten oder seine Seligpreisung derer, «die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreichs willen» (Matth. 19,12)? Clemens räumt ein, daß derlei Aussprüche ein kniffliges Problem darstellen, doch weicht er den aufgeworfenen Fragen einfach aus, indem er sich weigert, das Gesagte wörtlich zu nehmen. Für ihn steht fest, daß Jesus mit «sich selbst verschneiden» etwas anderes meinte, als was man darunter bisher meistens verstanden hat (also nicht den

freiwilligen Zölibat). Clemens zufolge wollte er damit untersagen, «daß man, wenn ein Weib wegen Unzucht verurteilt und verstoßen worden ist, eine andere heirate».48

Was war aber nun mit Paulus, der in 1. Korinther 7,7 seinen freiwilligen Zölibat als vorbildlich gerühmt hatte? Oder mit Petrus, der laut Lukas 18,28 «alles», und das hieß doch wohl auch Heim und Herd, verlassen hatte, um Jesus nachzufolgen? Dem konnte Clemens kurzerhand entgegenhalten, von Paulus selbst sei zu erfahren, daß Petrus «wie die anderen Apostel und des Herrn Brüder» (1. Kor. 9,5) auf Spesen der Kirche seine Ehefrau mit auf Reisen genommen habe! Und in einer Passage, über die der Apostel selbst nicht schlecht gestaunt hätte, führte Clemens alsdann etwas umständlicher den Beweis, daß Paulus gleichfalls verheiratet gewesen war: «Auch Paulus trägt keine Bedenken, in einem seiner Briefe [Phil. 4,3] seine Gattin anzureden, die er nur nicht mit sich herumführte, um in der Ausübung seines Amtes nicht gehindert zu sein.»49

Wann immer Clemens eine Breitseite auf die asketische Auslegung der paulinischen Botschaft loslassen will, braucht er sich nur aus den Deutero-Paulinen zu bedienen, um Munition in jeder gewünschten Menge zur Verfügung zu haben. So zum Beispiel erteilt er denjenigen, «die die Ehe lästern», eine Abfuhr, indem er den askesefeindlichen Paulus des ersten Timotheusbriefs zitiert.⁵⁰ Hätte er es allein mit echten Paulusbriefen zu tun gehabt, wäre es ihm weitaus schwerer gefallen, sich seiner Aufgabe zu entledigen. Da es jedoch für ihn noch keinen Unterschied zwischen echt und unecht gibt, vermag er sich relativ einfach aus der Affäre zu ziehen, indem er immer wieder Paulinen und Deutero-Paulinen synoptisch gegeneinanderhält. So kann Clemens – und mit ihm das Mehrheitschristentum bis heute – geltend machen, Paulus habe sich *sowohl* für die Ehe *als auch* für den Zölibat ausgesprochen:

Und überhaupt lehren alle Briefe des Apostels Sittsamkeit und Enthaltbarkeit und enthalten unzählige Vorschriften über die Ehe und über das Kinderzeugen und über die Verwaltung des Hauswesens; aber nirgends haben sie die sittsame Ehe verworfen [. . .].⁵¹

Vor allen Dingen bestreitet Clemens, daß die Sünde der Ureltern in der Ausübung des Geschlechtsakts bestanden habe – eine unter Altkirchenlehrern weitverbreitete Ansicht, die in prononcierter Form beispielsweise von dem Ostsyrer Tatian vertreten wurde. Die Frucht vom Baum der Erkenntnis, so Tatian, war Erkenntnis *im Fleische*. Und zur Unterstützung seines Arguments wies er darauf hin, daß Adam und Eva nach dem Genuß der Frucht sich mit einemmal ihrer Geschlechtlichkeit bewußt waren: «Da wurden ihrer beider Augen aufgetan, und sie wurden gewahr, daß sie nackt waren.» (1. Mose 3,7) Eine Bestätigung dieser Deutung fanden andere Bibelexegeten in 1. Mose 4,1, wo das hebräische Wort für «erkennen», *yada*, in der Nebenbedeutung «beiwohnen» gebraucht ist: «Und Adam *erkannte* sein Weib Eva, und sie ward schwanger und gebar den Kain.» Tatian legt Adam die Erfindung der Ehe zur Last und vertrat die Überzeugung, ebendieser Sünde wegen sei er zusammen mit seiner Komplizin aus dem Paradies vertrieben worden.⁵² Demgegenüber gab der namhafte Asket Julius Cassianus nicht Adam, sondern Satan schuld an der Erfindung des Geschlechtsverkehrs. Cassianus zufolge hat Satan «die Ausübung der Begattung von den unvernünftigen Tieren genommen und den Adam überredet, in die geschlechtliche Vereinigung mit Eva einzuwilligen».⁵³ Doch derlei Ansichten sind nach Clemens samt und sonders falsch. Der Geschlechtsverkehr, so lehrt er, ist keine Sünde, sondern Bestandteil von Gottes ursprünglicher Schöpfung – die «gut war» – gewesen: «Die Natur leitete die Erstgeborenen nicht anders als die unvernünftigen Tiere zur Fortpflanzung»⁵⁴; «und wenn ich *Natur* sage», so hätte er hinzufügen können, «dann heißt das soviel

wie *Gott*». Wer das Fortpflanzungsgeschäft besorgt, sündigt nicht, sondern, so Clemens, «wird ein Abbild Gottes, insofern ein Mensch bei der Entstehung eines Menschen mitwirkt»⁵⁵. Damit bekräftigt Clemens den traditioneller jüdischer Auffassung entsprechenden Standpunkt der Deutero-Paulinen, demzufolge die Fortpflanzung im Rahmen der Gesetze ein gutes Werk ist, auf dem seit den Schöpfungstagen Gottes Segen ruht.

Wenn es aber *nicht* der Geschlechtsakt war, womit die Ureltern sündigten, worin bestand dann *in Wahrheit* jene erste und folgenschwere Übertretung? Nach Kirchenvätern wie Clemens und seinem Zeitgenossen Irenäus, dem Bischof von Lyon, einzig und allein im Ungehorsam gegen das göttliche Gebot. Doch ungeachtet ihres Eifers, die Geschlechtslust von der Hauptschuld für den Sündenfall freizusprechen, mußten selbst diese beiden zugeben, daß man sich den «ältesten Fall von menschlichem Ungehorsam», der den «Fall» aus der göttlichen Gnade bewirkte, im konkreten Vollzug als Sexualbetätigung vorzustellen habe. Clemens erläutert lang und breit, weswegen der Ungehorsam der Ureltern nicht in dem lag, was sie taten, sondern darin, wie sie es taten. Nach seiner Auffassung muß sich das Ganze etwa so abgespielt haben, daß Adam und Eva wie zwei Jugendliche, die es nicht erwarten können, voreilig den Schritt zur sexuellen Vereinigung taten, noch ehe sie den väterlichen Segen dazu hatten. Und Irenäus erläutert, daß Adam und Eva ja *de facto* Minderjährige waren:

Jene hatte den Adam zum Manne, war aber gleichwohl Jungfrau. Beide nämlich waren nackt im Paradies und schämten sich nicht, da sie, eben erst erschaffen, von der Kindererzeugung noch nichts verstanden. Sie mußten nämlich erst heranwachsen, ehe sie sich vermehrten.⁵⁶

Für Clemens ist Adam der eigentlich Schuldige, da er «die Zeit vorwegnahm, vor der richtigen Zeit die Ehe begehrte und so in Sünde fiel [. . .] schneller als sich ziemte, da sie noch

jung waren, ließen die Erstgeborenen von uns, durch Trug verführt, sich zur Fortpflanzung verleiten». ⁵⁷ Und Irenäus ergänzt, wie sich der Art von Adams schuldbewußter Reaktion entnehmen lasse, sei der sich durchaus im klaren darüber gewesen, daß es das Geschlechtsverlangen war, das ihn zur Sünde angestachelt hatte, denn er habe seine und Evas Blöße mit rauhen Feigenblättern bedeckt, obwohl «es ja auch viele andere Blätter gab, die seinen Körper weniger gestochen hätten». ⁵⁸ Demnach übte Adam also Selbstbestrafung genau an den den Organen, die zur Sünde verleitet hatten.

So halfen Clemens und Irenäus mehr als einhundert Jahre nach dem Tod des Paulus Einstellungen prägen, die auf Jahrhunderte, ja annähernd zwei Jahrtausende hinaus christliche Verhaltensnormen mitbestimmen sollten. Für Christen kraft Überlieferung verbindlich waren daraufhin nicht mehr nur die kompromißlosen Äußerungen, wie sie Jesus in den Evangelien zugeschrieben wurden, und die im ersten Korintherbrief ausgesprochene Aufforderung zum Zölibat, sondern abgemilderte Versionen dieser strengen Lehren, die besser zu den kirchlichen Zielsetzungen des ersten und zweiten Jahrhunderts paßten. Clemens und seinesgleichen schufen dergestalt zugleich ein dauerhaftes zweistufiges Wertsystem, in dem die Ehe hoch oben rangiert, neben dem Zölibat freilich immer nur die Qualität der zweiten Wahl besitzt. Vornehmlich mit Hilfe von Textstellen aus der hebräischen Bibel und den Deutero-Paulinen führen Clemens und Kirchenlehrer seines Schlages den ausgeklügelten Beweis, daß die Ehe nicht anders als für die Juden auch für die Christen etwas Positives ist, da nämlich, wer im Rahmen der legitimen Ehe dem Fortpflanzungsgeschäft obliegt, «ein Abbild wird Gottes, insofern ein Mensch bei der Entstehung eines Menschen mitwirkt». ⁵⁵ Freilich vermag Clemens diese Hochschätzung der Ehe nur zu legitimieren, indem er Gemeinsamkeiten erneuert, die Jesus bewußt zerstört hatte. Zweifellos unter dem Einfluß der Stoa, mit der er sich auf prinzipieller Ebene im

Einklang fühlte, befand Clemens, daß der einzige legitime Zweck der Ehe (und die einzige *raison d'être* des Geschlechtsverkehrs) in der Fortpflanzungsabsicht liege.⁵⁹ Wir haben also zu konstatieren, daß selbst der wohl liberalste aller Kirchenväter und derjenige, der entschiedener als jeder andere auf der Gottgefälligkeit von Ehe und Fortpflanzung besteht, sich in bezug auf die Sexualität als solche in einem tiefen Zwiespalt befindet – einem Zwiespalt, der sich durch die ganze bald zweitausendjährige Geschichte des Christentums hindurch unausgesetzt reproduzieren sollte.

Nach Clemens' Überzeugung wollte Jesus die traditionellen Strukturen der Ehe sowohl bestätigen als auch reformieren, dabei jedoch die patriarchalische Grundstruktur (in der sich einesteils die naturgegebene Überlegenheit des Mannes über die Frau, zum anderen die göttliche Strafe für Evas Sünde manifestiert) unangetastet lassen; was er allerdings, Clemens zufolge, unbedingt abstellen wollte, waren heidnische Praktiken wie Inzest, Ehebruch, «widernatürlicher Verkehr», Homosexualität, Abtreibung und Kindesmord sowie die jüdische Sitte der Vielehe und der Scheidung.

In ihrer neuen Form – monogam und unauflöslich gemäß Gottes ursprünglicher Absicht – kann die Ehe für den Gläubigen zum «Ebenbild der Heiligkeit» werden. Um sie jedoch als solches leben zu können, muß sich der Gläubige in einem Läuterungsprozeß von der triebhaften Geschlechtlichkeit befreien, die Adam und Eva in Sünde verstrickte. Dabei genügt es nicht, daß der verheiratete Christ sein Lustverlangen der Herrschaft der Vernunft unterwirft, sondern er muß danach streben, jegliche Begierde in sich gänzlich zu ertöten:

Überhaupt läuft unsere Abhandlung über die Ehe auf das Ziel hinaus, zu zeigen daß wir in nichts unserer Begierde nachgeben und nur jenes begehren sollen, was notwendig ist. Denn wir sind nicht Kinder der Begierde, sondern des Willens. Auch wer zum Zweck der Kindererzeugung geheiratet hat, muß Enthaltensamkeit üben, damit er nicht einmal sein eigenes Weib begehre, das er

lieben sollte, indem er mit keuschem und sittsamem Willen Kinder zeugt.⁶⁰

Wie man sich wohl unschwer vorstellen kann, ist dieses Ziel nicht einfach zu erreichen. In seiner klementinischen Lesart beschränkt «das Evangelium» die praktizierte Sexualität auf die Ehe und zudem im ehelichen Rahmen auf bestimmte ausschließlich auf die Fortpflanzung gerichteten Handlungen. Eheliche Beiwohnung ohne Fortpflanzungsabsicht noch entsprechende Zweckdienlichkeit «heißt gegen die Natur freveln».⁶¹ Clemens verbietet nicht nur fortpflanzungsuntaugliche Praktiken wie Oral- und Analverkehr, sondern auch den Verkehr zwischen den Eheleuten während der Regel oder einer Schwangerschaft sowie bei erwiesener Unfruchtbarkeit der Frau und nach dem Einsetzen des Klimakteriums, überdies auch «morgens» und «am hellen Tag» sowie «nach der Mahlzeit». Ja, er mahnt sogar:

Man darf aber auch nachts nicht zuchtlos sein, weil es da dunkel ist; vielmehr muß man das Schamgefühl in die Seele gleichsam als das Licht des Verstandes hereinnehmen. [. . .] Denn selbst der durch das Gesetz erlaubte Geschlechtsverkehr bringt leicht zu Fall, soweit er nicht der Erzeugung von Kindern dient.⁶²

Indes bleibt auch im besten Fall die christliche Ehe der Keuschheit an moralischem Wert prinzipiell unterlegen. Die «keusche Ehe», in der beide Partner sich freiwilliger Enthaltensamkeit verschreiben, ist allemal besser als die sexuell aktive Verbindung. Vom engagiert christlichen Ehemann

wird die Gattin nach der Erzeugung von Kindern als eine Schwester angesehen, wie sie ja auch denselben Vater hat, und sie selbst erinnert sich nur dann ihres Mannes, wenn sie auf ihre Kinder blickt, da sie in der Tat auch nur Schwester sein wird, nachdem sie das Fleisch abgelegt hat, das durch die Eigenart der Körperformen die Kenntnis des Geistlichen abtrennt und abscheidet.⁶³

Einzig die Partner in einer zölibatären Ehe überschreiten, indem sie sich sozusagen in die Jungfräulichkeit zurückver-

setzen, die Dimension der körperlichen Existenz und kehren in den uranfänglichen Zustand spiritueller Gleichheit zurück, den Adam und Eva im Sündenfall einbüßten,

denn an und für sich sind die Seelen selbst in gleicher Weise Seelen und keines von beidem, «weder männlich noch weiblich» [vgl. Gal. 3,28], zu der Zeit, da sie weder «freien noch sich freien lassen» [vgl. Luk. 20,35].⁶⁴

Solcherart waren, nach Clemens, die Ehen der heiligen Apostel, und

ihre vollkommene Gemütsruhe auch da, wo es sich um ihre Liebsten handelte. So sagt auch der Apostel: «Wer heiratet, soll sein, als heirate er nicht!» [Vgl. 1. Kor. 7,29] Damit fordert er, daß die Ehe frei von Leidenschaft und nicht von der Liebe zum Herrn abgelenkt sei [. . .]. Im Besitz dieser Schönheit wird die Seele «ein Tempel des Heiligen Geistes» [vgl. 1. Kor. 6,19], wenn sie eine dem Evangelium entsprechende innere Haltung im ganzen Leben erreicht hat.⁶⁵

Wie Clemens entschied sich die Mehrheit der Christen in den vergangenen zweitausend Jahren dafür, sich zum Wortlaut von Jesu extremsten, ja geradezu bestürzenden Lehren – wie dem Scheidungsverbot und der Aufforderung zu strikter Enthaltensamkeit – zu bekennen und *gleichzeitig* auch zu abgemilderten Varianten derselben Lehren. Bis zur Wende des zweiten zum dritten Jahrhundert hatten es, wie wir bereits gesehen haben, Christen denn auch verstanden, dem Neuen Testament ein ähnlich janusköpfiges Paulusbild und einen ähnlich doppeldeutigen Paulinismus einzuverleiben. Was die Kirchen im Lauf des zweiten Jahrhunderts als Kodex der «Paulusbriefe» zusammenstellten, umfaßte gemeinhin vorrangig die authentischen Sendschreiben mit ihren komplexen und bisweilen selber schon zwiespältigen Proklamationen, in denen der Apostel einerseits den Zölibat predigt, um andererseits zu erklären, für die Schwächlinge, «die sich nicht können enthalten», sei es besser zu heiraten, als sich in die Labyrinth der Sexualität zu verirren.⁶⁶ Indes sagte der

Mehrheit der Christen der gezähmte Paulus besser zu als der asketische: mit der Tatsache, daß dem Apostel widersprüchliche Äußerungen zugeschrieben wurden, hatte man sich eben abzufinden (und tat das um so leichter, als dem Matthäusevangelium zufolge bereits Jesus selbst sich ähnlich widersprüchlich geäußert hatte). Auf diese Weise schaffte man das Kunststück, daß Christentum sowohl für Verheiratete beziehungsweise Heiratslustige – ja sogar Geschiedene – als auch für überzeugte Anhänger des Zölibats attraktiv zu machen. In Übereinstimmung mit dem Gros seiner Zeit- und Glaubensgenossen entschied sich Clemens dafür, die Bedeutung von Jesu Aufrufen zu radikaler Entsagung zu relativieren und demgegenüber Ehe und Familie – im Gegensatz zu Jesus und Paulus – für Christen zum nicht nur regulären, sondern sogar der göttlichen Gnade teilhaftigen Lebenswandel zu machen. Allerdings gaben Clemens und seine Sinnesverwandten das asketische Lebensideal nicht ganz auf. Vielmehr nutzten sie die Heterogenität der neutestamentlichen Quellen dazu, eine eigenartig zwiespältige Einstellung zu Ehe und Zölibat zu entwickeln, derzufolge jeder und jede Verheiratete, der oder die Clemens' Maßstäbe übernimmt, kraft ebendieser Maßstäbe sich für moralisch mehr oder minder unvollkommen halten muß. Und Clemens zögert auch nicht, das kleine Fähnlein der Eiferer, die vor den gefährlichen Untiefen des Ehelebens zurückschrecken, in dem Entschluß zum «Leben nach Art der Engel» nach Kräften zu bestärken. Denn auch er geht davon aus, daß Enthaltbarkeit und Jungfräulichkeit allemal der bessere oder zumindest der sicherere und bei weitem heiligmäßigere Weg zur Gnade sind.

Mit dem Zuwachs von Hunderttausenden Neubekehrter in Rom und Griechenland, Afrika und Asien, den iberischen und gallischen Provinzen wurde die christliche Bewegung bereits zu Clemens' Lebzeiten und erst recht danach immer vielschichtiger. Die Lehre, die von Jesus und Paulus ur-

sprünglich für eine größtenteils jüdische Anhängerschaft formuliert worden war, mußte nunmehr einem Publikum von zunehmend heterogener Zusammensetzung begreiflich gemacht werden. Jesu kompromißloser Aufruf zur Buße und Läuterung blieb für viele Anhänger der Dreh- und Angelpunkt seiner Botschaft. Gleichzeitig jedoch entwickelte sich innerhalb des Christentums, bedingt durch die neue Vielfalt weltlicher wie geistlicher Bedürfnisse, eine Vielfalt von Christus- wie Paulusbildern und ebenso vielfältige Auslegungen ihrer Lehren.

Was machte eine in all ihren zahlreichen Varianten im Grunde so stark von asketischem Geist geprägte Lehre derart anziehend für derart viele Menschen? Wie schaffte es das Christentum, zur Staatsreligion des Römischen Reichs aufzusteigen? Diesen Fragen werden wir uns in den folgenden Kapiteln zuwenden. Dabei werden wir sehen, daß viele in dieser Lehre mit ihrer Strenge in alltagspraktischen Angelegenheiten eine ganz neue Auffassung vom Wesen des Menschen entdeckten – eine, die dem Leben der Massen, die sich ihr anschlossen, einen neuen Wert und eine neue Form zu geben vermochte.

CHRISTEN IM WIDERSTAND GEGEN DIE RÖMISCHE ORDNUNG

Im vorigen Kapitel versuchte ich zu zeigen, wie das kraftvoll aufkeimende Christentum Konvertiten mit der Forderung konfrontierte, alle Bindungen an Familie, Heimat, Volk und Vaterland aufzugeben, kurzum, mit allem zu brechen, was für ethisch verantwortungsbewußte Menschen damaliger Zeit – gleichviel, ob Juden, Griechen, Asiaten, Afrikaner oder Römer – das Heiligste war: solche Bindungen aufzugeben und abzubrechen, wann und wo immer sie im Widerspruch standen zu der Bindung des Christen an seine «Brüder und Schwestern in Christo», die Glaubensgenossen in jener Sekte, in der man sich nur mehr durch die gemeinsame Gotteskindschaft zur Sozietät verbunden fühlte.

Noch vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts hatte sich die christliche Bewegung in alle Himmelsrichtungen bis in die äußersten Winkel des Reichs ausgebreitet, so daß der nordafrikanische Kirchenlehrer Tertullian, der um 200 unserer Zeitrechnung in Karthago wirkte, schreiben konnte:

Die Stadt, schreit man [heidnischerseits], sei ganz damit erfüllt, auf dem Lande, in den Burgflecken, auf den Inseln seien Christen, man beklagt es als einen Nachteil, daß Leute jeden Geschlechts, jeden Alters und Standes, ja sogar Leute von Rang zu diesem Bekenntnis übergehen.¹

In einem offenen Brief an die «Herrscher im Römischen Reich» hielt Tertullian fest, daß dem Christentum von seinen heidnischen Gegnern alle möglichen Schandtaten zugetraut würden: «Den Christen [. . .] hält man für einen Menschen,

der sämtlicher Verbrechen schuldig ist, für einen Feind der Götter, Kaiser, Gesetze, Sitten, ja der ganzen Natur [. . .].»² In gewissem Sinn hatten diese Gegner gar nicht so unrecht, denn die Christen verkörperten tatsächlich eine Bedrohung des Werte- und Sozialsystems der antiken Welt, die dem Reich schließlich eine Umwälzung ungeahnten Ausmaßes beschere-
ren sollte. Christen gingen auf Marktplätze, suchten Schuhmacher und Zimmerleute in ihrer Werkstatt und das Küchenpersonal der großen Häuser an seinem Arbeitsplatz auf, um Handwerkern und Sklaven – und überhaupt jedem, der Lust hatte, ihnen zuzuhören³ – eine Botschaft zu predigen, die sich im Mund von manchen dieser Prediger so anhörte, als ob sie geradewegs auf den Umsturz der streng hierarchisch aufgebauten römischen Gesellschaftsordnung abzielte. Aber andererseits gab es auch Christen, die, wie wir gesehen haben, bemüht waren, sich dieser Ordnung soweit wie möglich anzupassen, um ihren heidnischen Mitbürgern kein Ärgernis zu geben.⁴ Indes wurden die Christen als eine Bedrohung der öffentlichen Ordnung Roms zumal deswegen angesehen, weil sie sich weigerten, in der vorgeschriebenen Form den nach allgemeiner Meinung selbstverständlichen Respekt vor den römischen Herrschern zu bekunden: auf diese Weise gerieten manche von ihnen in die direkte und totale Konfrontation sowohl mit der weltlichen als auch der geistlichen Macht im Staat, nämlich den Kaisern und ihren Schutzgöttern.⁵

Ein zu damaliger Zeit weitverbreitetes Stück Dokumentarliteratur handelt von der vornehmen Vibia Perpetua und ihrer Leibsklavin Felicitas, die in Karthago als Christinnen zum Tode verurteilt wurden, nachdem sie sich geweigert hatten, dem Bildnis des Kaisers die vorgeschriebene Ehrerbietung zu zollen. Gemeinsam wurden Herrin und Dienerin bei den Spielen zur Feier von des Kaisers Geburtstag im Zirkus von Karthago wilden Tieren ausgesetzt und anschließend dahingemetzelt. Vibia Perpetua, aus aristokratischer Familie,

das Griechische mit gleicher Meisterschaft wie das Latein beherrschend, hat ihre Erlebnisse vom Zeitpunkt ihrer Festnahme bis zum Vorabend ihrer Hinrichtung eigenhändig aufgezeichnet. Die einundzwanzigjährige Perpetua, erst seit kurzem verheiratet und Mutter eines Sohns im Säuglingsalter, wurde zusammen mit ihren Bekannten Saturninus und Sycyrus sowie ihrer Leibsklavin Felicitas und dem Sklaven Revo-catus festgenommen und in einen stickigen, überfüllten Kerker geworfen. «Mein Vater in seiner Liebe», schreibt sie, «hörte nicht auf, mir zuzureden, um mich zum Abfall zu bringen.»⁶ Er bestürmte sie, den Namen einer Christin abzulegen, doch sie wollte nichts davon wissen und gab statt dessen lieber ihren Familiennamen auf, auch wenn sie, wie sie selber berichtet, «sehr litt, weil ich sie [ihre Familienangehörigen] leiden sah».⁷ Anfangs «quälte mich auch noch die Sorge um mein Kind zu Hause», nachdem man ihr jedoch das Kind ins Gefängnis gebracht hatte und ihr erlaubt worden war, es für die Dauer ihres Aufenthalts hier bei sich zu behalten, «fühlte ich mich erleichtert durch die Mühe und die Sorge um das Kind; das Gefängnis wurde mir auf einmal zum Palaste».⁸

Als der Zeitpunkt für das öffentliche Verhör der christlichen Gefangenen in greifbare Nähe gerückt war, eilte Perpetuas Vater, «ganz von Gram verzehrt», noch einmal zum Kerker, um seine Tochter mit flehentlichen Worten zu bestürmen, sie möge das verlangte Opfer für die Gesundheit des Kaisers darbringen. Ihre Hände mit Küssen bedeckend, sprach er:

«Tochter, erbarme dich meiner grauen Haare, erbarme dich deines Vaters, wenn du mich noch für wert hältst, dein Vater zu heißen; wenn ich dich mit diesen Händen zu solcher Blüte des Alters aufgezogen [. . .], so gib mich nicht dem Spotte der Menschen preis. Blicke auf deine Brüder, blicke auf deine Mutter und deine Tante, blicke auf dein Kind, das nach deinem Tode nicht wird fortleben können. Beuge deinen Sinn, richte uns nicht alle zugrunde, denn keiner von uns wird je wieder freimütig reden können, wenn dir etwas Schlimmes zustößt.»⁹

Doch Perpetua ließ sich nicht erweichen, «und er ging traurig von mir hinweg». Am Tag darauf – so heißt es weiter in Perpetuas Bericht –

als wir eben frühstückten, wurden wir plötzlich fortgeholt, um verhört zu werden, und kamen in den Gerichtshof. Sofort verbreitete sich der Ruf davon in die Nachbarschaft, und es kam viel Volk zusammen. Wir stiegen die Bühne hinauf. Die andern bekannten alle, als sie gefragt wurden; dann kam man zu mir. Sofort erschien auch der Vater wieder mit meinem Kinde, zog mich von der Stufe hinab und sagte: «Bitte um Gnade, erbarme dich deines Kindes!»

Und der Prokurator Hilarianus, der damals an Stelle des verstorbenen Prokonsuls Minucius Timinianus die Gerichtsbarkeit über Leben und Tod hatte, sagte: «Schone der grauen Haare deines Vaters, nimm Rücksicht auf die Kindheit des Knaben, opfere für das Wohl der Kaiser!»

Ich antwortete: «Das tue ich nicht.»

Darauf Hilarianus: «Bist du eine Christin?» Und ich entgegnete: «Ich bin eine Christin.»

Und da mein Vater da stand, um mich abzuziehen, wurde er auf Befehl des Hilarianus hinabgestoßen und auch mit der Rute geschlagen. Das Unheil meines Vaters ging mir zu Herzen; als wäre ich selbst geschlagen worden, so schmerzte mich sein unglückliches Alter.

Darauf sprach Hilarianus über uns alle das Urteil, daß wir den wilden Tieren vorgeworfen werden sollten, und wir stiegen heiter in den Kerker hinab.¹⁰

Noch ehe das Urteil gesprochen war, wußte Perpetua schon, daß sie würde sterben müssen, denn sie hatte einen Traum gehabt, in dem sie eine ungeheuer hohe, von Schwertern, Lanzen, Sicheln, Messer und Spießen starrende eherne Leiter hinaufklettern mußte, die bis an den Himmel reichte. Am Tag vor ihrer Hinrichtung notierte sie ein zweites Traumgesicht: Sie wurde zum Zirkus geführt, wo eine gewaltige Volksmenge darauf wartete, sie mit einem grimmigen ägyptischen Gladiator kämpfen zu sehen. «Ich wurde entkleidet und war ein Mann.» Sie kämpfte und rang mit ihrem Gegner, bis sie ihn schließlich mit eisernem Griff in der Kopfzange gepackt hielt und so den Kampf für sich entschied. «Da er-

wachte ich und erkannte, daß ich nicht gegen die Tiere, sondern gegen den Teufel kämpfen werde; aber ich wußte auch, daß mir der Sieg bevorstand.» Perpetuas Gefängnistagebuch endet mit den Worten: «Das habe ich am Tage vor dem Festspiele geschrieben; was aber beim Festspiele selbst geschieht, möge aufschreiben, wer will.»¹¹

Perpetuas Sklavin Felicitas war zum Zeitpunkt der Festnahme schwanger gewesen, und als der Tag der Hinrichtung herannahte, befand sie sich im achten Monat: «Als [. . .] der Tag des Schauspiels näher kam, war sie in tiefer Trauer, sie möchte in ihrer Schwangerschaft zurückbleiben müssen, da es nicht gestattet ist, Schwangere hinzurichten.» Ihre ganze Angst ging dahin, man werde sie am Tag der Hinrichtung ihrer Gefährten verschonen, um sie zu einem späteren Zeitpunkt in der Gesellschaft von Verbrechern umzubringen.

Aber auch ihre Mitmartyrer waren darüber sehr betrübt [. . .]. Sie flehten und beteten daher einmütig drei Tage vor dem Festspiele zum Herrn. Und gleich nach dem Gebet befahlen sie die Wehen. Wegen der Schwierigkeiten, die eine Geburt im achten Monat immer macht, litt sie viele Schmerzen.¹²

Eine unerkant in Freiheit lebende Christin nahm das Neugeborene – ein Mädchen – an Kindes Statt zu sich, so daß Felicitas durch nichts mehr vom Schicksal ihrer Gefährten getrennt war. Und wie Perpetua gehofft hatte, fand sich ein christlicher Glaubensgenosse, der ihren Bericht fortsetzte: Er überliefert zwei Vorfälle, die zeigen, wie unerschrocken Perpetua der schmähhlichen Behandlung entgegentrat, der man die gefangenen Christen unterzog. Sie scheute sich nicht, dem diensthabenden Tribun offen ins Gesicht zu sagen: «Warum gestattest du denn nicht, daß wir, die wir doch so vornehme Verbrecher sind, daß wir am Geburtstage des Cäsars [Publius Septimius Geta (189-212): 198 «Cäsar», 209 «Augustus», 211-212 Mitregent Caracallas, der ihn ermorden ließ] zu seiner Ehre in den Kampf gehen sollen, ordentlich genährt werden? Oder ist es nicht dein Ruhm, daß wir stark

und fett dort vorgeführt werden?»¹³ Der sichtlich betroffene Offizier ordnete eine bessere Behandlung der Gefangenen und eine großzügigere Regelung der Besuchszeiten für Familienangehörige und Bekannte an. Am vorgesehenen Tag wurden Perpetua und Felicitas gemeinsam mit Revocatus, Satyrus und Saturninus, ihren «Brüdern in Christo», aus dem Gefängnis geholt und zu den Zirkuspforten geführt. Brauchgemäß erhielten sie vom Kommandanten der Wache den Befehl, Priestergewänder anzulegen: Die Männer sollten sich als Saturnpriester, die Frauen als Ceresdienerinnen verkleiden, damit es den Anschein habe, als wollten sie sich im Tod diesen Gottheiten zum Opfer bringen. Eisenfest lehnte Perpetua ab:

«Darum sind wir freiwillig hierhin gekommen, damit uns unsere Freiheit nicht genommen werde; darum haben wir unser Leben preisgegeben, um nichts derartiges tun [d. h. den Göttern opfern] zu müssen. In diesem Punkt stehen wir im Vertrag miteinander.»¹⁴

Abermals siegte ihre Entschlossenheit, und der Offizier steckte zurück. Doch unmittelbar bevor Perpetua und Felicitas in die Arena gebracht wurden, riß man ihnen gewaltsam die Kleider vom Leib und steckte die beiden in Fischernetze.

Das Volk aber schauderte, da es in der einen ein zartes Mädchen, in der anderen eine noch junge Mutter mit noch milchtropfenden Brüsten sah. Darum wurden sie zurückgerufen und mit losen Gewändern bekleidet.¹⁵

Eine zu blinder Wut aufgestachelte Jungkuh wurde auf sie losgelassen, die Perpetua auf die Hörner nahm und zu Boden warf. Nachdem sie sich wieder erhoben hatte, bemerkte sie, daß Felicitas niedergetrampelt auf der Erde lag, ging hinüber zu ihr und half ihr auf die Beine. Reglos blieben die beiden nebeneinander stehen. Nachdem sie weitere Mißhandlungen hatten erdulden und die Folterqualen des Satyrus mit ansehen müssen, wurden Perpetua und Felicitas zusammen mit den

anderen in die Mitte der Arena beordert, um dort den Todesstreich zu erhalten. Ein Augenzeuge berichtet: «Perpetua [. . .], um doch auch etwas von den Schmerzen zu kosten, schrie auf, als sie zwischen die Rippen getroffen wurde, und führte die schwankende Hand des noch unerfahrenen Gladiators zu ihrer Kehle.»¹⁶

Angesichts solchen Märtyrertums schüttelten manche Zuschauer ratlos die Köpfe und meinten: «Was hat ihnen ihre Religion, die sie sogar höher als ihr Leben schätzten, nun geholfen?»¹⁷ Andere hingegen – unter ihnen kein Geringerer als der nachmalige Kirchenlehrer Tertullian – fühlten sich durch den Anblick solcher Szenen im tiefsten Inneren derart aufgerüttelt, daß sie hingingen und sich – im vollen Bewußtsein der Tatsache, daß sie damit ihr Leben aufs Spiel setzten – dieser Religionsbewegung anschlossen.

Der – um 110 unserer Zeitrechnung als Sproß einer begüterten Familie zu Flavia Neapolis in Samaria geborene und zur Ausübung seines Metiers nach Rom übergesiedelte – Philosoph Justinus bekennt, daß er sich gleich Tertullian verwundert und ergriffen fühlte «beim Anblick ihrer [der Christen] Furchtlosigkeit vor dem Tode».¹⁸ Gerüchtweise hatte er vernommen, daß die Christen bei ihren heimlichen Kultübungen Menschenfleisch verzehrten und sich sexuellen Ausschweifungen hingaben; doch die übermenschliche Beherrztheit, mit der sie im Zirkus Folter und Abschlachtung über sich ergehen ließen, brachte ihn zu der Überzeugung, daß eine außergewöhnliche Macht mit ihnen sein müsse.

Justinus begann sich zu fragen, wer diese Kaiser und diese Götter überhaupt waren, in deren Namen Handlanger der Staatsgewalt derartige Grausamkeiten begingen. Gewiß, er kannte die herkömmlichen Antworten: daß die Kaiser von den kosmischen Mächten, den Göttern, gesegnete Menschen seien und nach göttlichem Ratschluß dazu ausersehen, die Menschheit zu regieren – hatte er doch nach eigenem Ein-

geständnis ebendiese Götter einst selbst genauso verehrt wie jedermann sonst. Aber das Entsetzen über die den Christen angetanen Qualen und der Perspektivwechsel im Anschluß an seine daraus resultierende Konversion waren Anlaß für ihn, sowohl die Kaiser als auch die Götter mit anderen Augen anzusehen:

Wir, Leute aus jeder Menschenklasse, die wir einst den Dionysos, den Sohn der Semele, und Latonas Sohn Apollon, die beide aus unnatürlicher Liebe Dinge verübten, die man nicht aussprechen darf, die wir ferner die Persephone und Aphrodite, die bei euch wegen des Adonis in Liebeswahnsinn verfielen, deren Geheimkult ihr aber noch jetzt feiert, oder den Asklepios oder sonst einen Gott verehrten, *haben trotz des angedrohten Todes diese durch Jesus Christus verachten gelernt* und haben uns dem ungezeugten und leidenschaftslosen Gotte hingegeben, der, wie wir überzeugt sind, weder zu einer Antiope oder einer anderen ihresgleichen, noch zu Ganymedes in Liebesraserei gekommen ist. [. . .] Wer derartiges glaubt, den bedauern wir; Schuld daran tragen, das wissen wir, die Dämonen.¹⁹

Im Christentum fand Justinus, wonach er in der Philosophie lange Jahre vergebens gesucht hatte. Aus seinen Schriften erfährt man nicht viel über seinen persönlichen Hintergrund, dafür um so mehr über seinen leidenschaftlichen Hunger nach Erkenntnis in bestimmten Fragen, die ihn einfach nicht losließen: Wo ist Wahrheit? Was macht das Glück des Menschen aus? Welches ist der Weg, der zu Gott führt? Als junger Mann, so berichtet er, machte er sich auf die Suche nach einem philosophischen Lehrmeister: «Als erstes nahm ich Unterricht bei einem Stoiker.» Als er sich jedoch bei seinem Lehrer beklagte, weil der niemals über Gott sprach, und der Stoiker ihm antwortete, mit derlei Fragen befasse er sich nicht, denn die halte er für belanglos, nahm Justinus seinen Abschied, um sich unter die Schülerschar eines für seinen Scharfsinn berühmten Peripatetikers einzureihen. Nachdem er ein paar Tage zu Füßen seines neuen Lehrers gesessen hatte, fährt Justinus in seinem Bericht fort, «forder-

te er mich auf, die [Hörer-]Gebühr zu bezahlen».²⁰ Ungehalten darüber, befand Justinus, daß dieser Mann, da er Geld verlangte, «nichts weniger als ein Philosoph» sei, und verweilte nicht einen Tag länger bei ihm. Schließlich und endlich, so Justinus weiter, bemühte er sich, in die platonische Philosophie einzudringen, und

da sich nun in unserer Stadt ein Gelehrter aufhielt, der unter den Platonikern eine hervorragende Stellung einnahm, verkehrte ich so oft wie möglich mit ihm; auch machte ich Fortschritte und vervollkommnete mich soviel wie möglich von Tag zu Tag.²¹

Bei dem Platoniker lernte Justinus unterscheiden zwischen der Welt der bloßen Erscheinungen und der Sphäre des wahren und wirklichen Seins, in die laut Platon nur der philosophisch geläuterte und disziplinierte Geist einzudringen vermag. Als er jedoch eines Tages einem alten christlichen Philosophen begegnete, der die Richtigkeit der platonischen Denkvoraussetzungen bestritt, mußte Justinus diesem Zweifler – den er späterhin als einen zweiten Sokrates verehren sollte – gestehen, daß seine eigenen Erfahrungen bei der philosophischen Wahrheitssuche ihn zu einer Schlußfolgerung nötigten, gegen die er sich lange gesperrt hatte: nämlich daß es dem menschlichen Geist unmöglich sei, aus eigener Kraft zur höchsten, letzten Wahrheit vorzudringen. Vielmehr könne er, so glaube er jetzt, dieser Wahrheit nur durch göttliche Erleuchtung teilhaftig werden – indem der Geist Gottes sich auf ihn herabließ, wie er sich auf die christlichen Märtyrer in der Zirkusarena herabgelassen hatte.

Nachdem er sich bekehrt hatte und zu der Überzeugung gelangt war, daß im Taufakt nun auch er vom Heiligen Geist erleuchtet worden sei, öffnete Justinus seine Wohnung über den Timotheusthermen in Rom allen philosophischen Geistern, die auf die Wahrheit des Christentums neugierig waren. Indes hielt ihm die willkürliche Verhaftung und Hinrichtung von Christen, auch wenn sie im ganzen gesehen

sporadisch blieb, jedesmal wieder vor Augen, daß er sich mit dem Bekenntnis zu seinem neugewonnenen Glauben in Gefahr brachte, gefangengenommen und als Angeklagter vom Richter vor die Wahl gestellt zu werden, entweder den Göttern Roms in symbolischer Form ein Opfer darzubringen oder aber Folter und Hinrichtung zu erleiden.²² Sein Bericht von der Aburteilung dreier christlicher Glaubensgenossen schließt mit der Erklärung: «Auch ich erwarte, [. . .] verfolgt und in den Block gespannt zu werden.» Gleichwohl schrieb er unter Mißachtung der Lebensgefahr einen wagemutigen offenen Protestbrief²³ direkt an die kaiserliche Familie: «An den Kaiser Titus Älius Antoninus Pius Cäsar Augustus, an seinen Sohn Verissimus den Philosophen [gemeint ist der spätere Kaiser Mark Aurel, der 139 von Antoninus Pius adoptiert wurde], an Lucius [Verus], eines philosophischen Cäsars leiblichen und des Pius angenommenen Sohn . . .», so spricht er einleitend die Herrscher als philosophische Zunftgenossen an und versichert ihnen, daß den Christen alles daran gelegen sei, gute, ja die besten Staatsbürger zu sein – letzteres mit solcher Überzeugungskraft, daß ein so herausragender Historiker wie Robert Grant Justinus als Beleg für seine These von der «Loyalität der Christen zur Monarchie» zitieren konnte.²⁴ Aller Wahrscheinlichkeit blieb diese Bittschrift unbeantwortet, so daß Justinus noch eine zweite – diesmal an den Senat adressierte – abfaßte, mit der er über ein neuerliches typisches Vorkommnis Beschwerde führte. Hier nimmt er sich des Falles einer vornehmen Dame an, die sich nach ihrem Übertritt zum Christentum weigerte, noch weiter bei den von ihrem Mann mit Haussklaven veranstalteten Sauf-und-Sex-Orgien mitzumachen. Sie hatte die Scheidung verlangt, war jedoch von Freunden mit dem Argument, ihr Mann werde bestimmt noch auf einen akzeptablen *modus vivendi* einlenken, zum einstweiligen Ausharren an seiner Seite überredet worden. Als sie jedoch erfuhr, daß ihr Mann es bei einem Aufenthalt in Alexandria toller als je zuvor getrieben

hatte, reichte sie die Scheidungsklage ein und verließ ihn. Der wutschnaubende Ehemann gab ihrem Katecheten Ptolemäus schuld an ihrem Verhalten und zeigte ihn an: Ptolemäus wurde gefangengesetzt und aus dem Kerker dem Stadtpräfekten Urbicus vorgeführt. Der richtete nur eine einzige Frage an ihn: «Bist du ein Christ?», und fällte, nachdem die Antwort auf Ja gelautet hatte, umgehend das obligatorische Todesurteil. Während Ptolemäus unter scharfer Bewachung vom Fleck weg zur Hinrichtung geführt wurde, erhob sich im Gerichtssaal ein Zuschauer namens Lucius, um lautstark zu protestieren:

«Aus welchem Grunde hast du diesen Menschen, der weder ein Ehebrecher noch ein Mädchenschänder noch ein Mörder noch ein Dieb oder Räuber noch sonst eines Verbrechens überführt ist, sondern sich nur zum christlichen Namen bekannt hat, abführen lassen? Dein Urteil macht dem Kaiser Pius und des Kaisers wahrheitsliebendem Sohne und dem heiligen Senate keine Ehre, Urbicus.»²⁵

Darauf meinte Urbicus, Lucius seinerseits höre sich verdächtig nach einem Christen an, und als dieser zugab, er sei in der Tat einer, ordnete der Vorsitzende an, ihn und einen anderen Murrer aus dem Publikum gleich zusammen mit Ptolemäus hinzurichten. Während die beiden Verurteilten von den Wachen aus dem Gerichtssaal geführt wurden, dankte Lucius Gott mit erhobener Stimme dafür, daß er und seine Schicksalsgenossen aus der Gewalt von «derartig schlechten Herrschern» befreit würden, um «zum Vater und Könige des Himmels» einzukehren.

Was sind das für Kaiser, fragte sich also Justinus, und was sind das für Götter, unter deren Gesetzen sexuelle Ausschweifungen und persönliche Racheakte für Rechtens und die Abschachtung Unschuldiger für Gesetzestreue erachtet werden? Er wußte natürlich, daß der Vorfall, den er da aufgezeichnet hatte, genauso wie übrigens auch die Geschichte von Perpetua und Felicitas, im Bewußtsein eines heidnischen

Lesers ganz andere Fragen wachrufen mußte: Was sind das für Menschen, diese Christen, die den Göttern die Ehrfurcht versagen? Sind sie denn, am römischen Brauchtum gemessen, etwas anders als *Gottlose*? Und warum eigentlich weigern sie sich, die ganz normalen symbolischen Loyalitätsbekenntnisse abzulegen, und lassen sich statt dessen lieber in den Tod schicken, als beispielsweise dem göttlichen Genius des Kaisers ein Opfer darzubringen?

Darauf antwortete Justinus: weil die Christen hinter ein ungeheuerliches Geheimnis gekommen sind, das da lautet: Die Mächte hinter der römischen Obrigkeit und zumal hinter den Kaisern selbst sind keine Götter; auch sind es nicht etwa bloße Sinnestäuschungen – Erscheinungen im Sinne der Platoniker –, sondern es sind Dämonen, d. h. sehr reale und rührige böse Geister, deren ganzes Sinnen und Trachten darauf aus ist, das Menschengeschlecht zu verderben und zu vernichten, indem sie die Menschen mit allen Kräften gegen die Wahrheit verblenden, daß nur *ein* Gott ist, Schöpfer des Himmels und der Erde, der die Mitglieder der menschlichen Rasse allesamt einen gleich dem anderen geschaffen hat. Auch wenn Justinus selbst aus der Schöpfungsgeschichte noch nicht ausdrücklich einen egalitären Menschheitsbegriff ableitete, so war es genau dies, was einige seiner frühchristlichen Glaubensgenossen taten. Zwanzig Jahre, nachdem die römische Obrigkeit Justinus hatte enthaupten lassen, meldete sich Clemens von Alexandria unter Berufung auf die Bibelstelle, derzufolge Gott alle Menschen «ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes» (1. Mose 1,27) geschaffen habe, mit der rhetorischen Frage zu Wort:

Ich will euch aber fragen, ob es euch nicht sinnlos dünkt, daß ihr Menschen, obwohl ihr Geschöpfe Gottes seid, und von ihm die Seele empfangen habt und ganz ihm gehört, einem anderen Herrn dient und noch dazu dem Tyrannen statt dem Könige, dem Schlechten statt dem Guten Ehren erweist.²⁶

Den Kaiserkult verspottend, erklärte Clemens, daß mit dem

Auftreten Christi Göttlichkeit «die ganze Menschheit durchwandelt» habe und «durch himmlische Lehre den Menschen göttlich macht»²⁷, und zwar unterschiedslos den Sklaven wie den Herrn, nicht minder Felicitas als ihre Besitzerin und «Schwester in Christo» Perpetua. Mit Justinus stimmte Clemens darin überein, daß der anbetungswürdige «Genius» (d. h. göttliche Geist²⁸) der Kaiser ein von Dämonen in die Welt gesetzter Schwindel sei.

So drohte dem Pantheon der römischen Götter, dieser Versammlung olympischer Aristokraten, von seiten des Christentums der Sturz zugunsten eines Einziges Gottes, der alle Menschen gleich geschaffen hatte. Und was noch schlimmer war: Die Christen schickten sich auch an, die Vorstellung vom Kaiser als der Verkörperung göttlicher Macht auf Erden zu verdrängen, um an ihre Stelle das Bild von Jesus zu setzen, einem abgeurteilten Verbrecher, den der heidnische Satiriker Lukian einmal spöttisch einen «gekreuzigten Sophisten»²⁹ genannt hatte – einem kulturellen Hinterwäldler, den die Römer wegen staatsfeindlicher Umtriebe hatten hinrichten lassen! Als Perpetua, Felicitas und Genossen sich geweigert hatten, das Bildnis Kaiser Getas als göttlich zu verehren, war das im Namen dieses Jesus geschehen. Obschon er von der römischen Militärmacht überwältigt worden sei, so hatten sie behauptet, habe Jesus gesiegt – habe nicht nur die Römer, sondern sogar den Tod besiegt, denn als Triumphator sitze er jetzt «zur Rechten Gottes», und dort, so die Märtyrer zuversichtlich, würden sie sich zu ihm gesellen, wenn sie ihm in der Arena in den Tod gefolgt wären.

Mochten auch heidnische Freigeister die Götter Roms als kindische, närrische Einbildungen verspotten: in den Augen von Justinus und vielen seiner Glaubensgenossen waren diese Gottheiten reale und gefährliche Widersacher. So stimmte Justinus beispielsweise mit seinem philosophischen Zunftgenossen und Gegenspieler, dem gottesfürchtigen heidnischen Kaiser Mark Aurel, in der Ansicht überein, daß es sich bei

den Göttern um Personifizierungen der kosmischen Elementarkräfte handle. Mark Aurel allerdings identifizierte sich mit diesen Kräften, für die er auch die Namen «Vorsehung», «Notwendigkeit» und «Natur» verwendete, und verehrte in ihnen seine göttlichen Schutzpatrone. Im Biwak während des Feldzugs schrieb der Philosoph mit der Kaiserkrone bei Nacht allein in seinem Zelt moralische Ermahnungen an sich selbst wie die folgenden nieder:

Alles geht von der Vorsehung aus. Hiermit verknüpft sich sowohl die Notwendigkeit als auch das, was zur Harmonie des Weltganzen nützlich ist, wovon du ein Teil bist. [. . .] Erwinnere dich, seit wie lange du die Ausführung verschiebst und wie oft dir die Götter günstige Gelegenheit gegeben haben, die du ungenutzt gelassen. Du solltest es doch einmal empfinden, von welcher Welt du ein Teil bist und von welchem Herrn der Welt dein Dasein seinen Ursprung hat [. . .]. Denke zu jeder Tageszeit daran, in deinen Handlungen einen festen Charakter zu zeigen, wie es einem Römer und einem Mann geziemt, einen ungekünstelten, sich nie verleugnenden Ernst, ein Herz voll Freiheits- und Gerechtigkeitsliebe. [. . .] Die Befolgung dieser Lehre ist ja alles, was die Götter von uns verlangen.³⁰

Der französische Gelehrte Jean Beaujeu hat unlängst nachgewiesen, daß diese Auffassung von der göttlichen Erwähltheit der Kaiser sich in der oder jener Form nicht erst unter der Herrschaft Mark Aurels, sondern schon unter seinen Vorgängern zu einem Eckpfeiler des römischen politischen Systems entwickelt hatte, der es dann auch weiterhin bleiben sollte. Insbesondere seit Mark Aurels Adoptivgroßvater, dem herausragenden feldherrlichen Kaiser Hadrian, der aus einer spanischen Familie von vergleichsweise obskurem Hintergrund zur Macht aufgestiegen war, liebten es die Kaiser, sich als die Vertreter der Götter auf Erden darzustellen. Die von ihren Vorgängern ererbte gewaltige Propagandamaschinerie des Kaisertums, die Münzbilder, Monumente und Massenveranstaltungen – von Pferderennen über athletische Kampfspiele bis zu religiösen Feiern – umfaßte, nutz-

ten diese Herrscher, um der Öffentlichkeit mit allem Nachdruck ihren Anspruch einzuhämmern, daß sie und ihre Dynastie von den Göttern ausdrücklich dazu ausersehen seien, über den ganzen bekannten Erdkreis und alle Menschen, die er beherbergte, zu herrschen.³¹ Hadrian ließ sich auf Münzen und in Standbildern mit den Attributen der Göttlichkeit abbilden, am häufigsten in der Rolle des Jupiter, des «höchsten unter den Göttern». Dem Adoptivvater Mark Aurels, Kaiser Antoninus, war vom Senat die Ehrenbezeichnung Pius, «der Fromme», beigelegt worden, weil er nach dem Tod Hadrians den Senatsbeschluß durchgedrückt hatte, den Verstorbenen zum Gott zu erklären. Noch zu seinen Lebzeiten hatte Hadrian selbst konservative Senatsmitglieder in helle Empörung versetzt, als er für seinen Liebling Antinoos, nachdem der Knabe unter zwielichtigen Umständen im Nil ertrunken war, göttliche Verehrung anordnete. Wenn Mark Aurel in seinen intimen *Gedanken über sich selbst* sich dazu ermahnte, seiner Sterblichkeit eingedenk zu bleiben, so kam das der Bemühung gleich, sich durch seine öffentliche Rolle als «höchster und kundbarster unter allen Göttern» nicht in die Selbstverblendung treiben zu lassen.³²

Hinter diesem aufwendigen propagandistischen Treiben steckte mehr als bloße individuelle Großmannssucht und erst recht mehr als die Egomanie der «wahnsinnigen Kaiser» Nero und Caligula, die hundert Jahre zuvor von ihren Untertanen als leibhaftige Götter hatten verehrt werden wollen. Der Glaube, daß die Kaiser göttliche Mächte verkörperten, spiegelte eine unter traditionsverhafteten Römern längst geläufige Auffassung von den Göttern wider. Denn in der religiösen Überlieferung des Römischen Reichs wurden die kosmischen Elementarkräfte – das, was wir als Naturkräfte bezeichnen – seit eh und je als das eigentlich Göttliche angesehen. Es waren die Sonnenenergie, das Gewitter mit Blitz und Donner oder auch die innere Macht der Leidenschaft, was in den Göttergestalten Apoll, Jupiter und Venus verge-

genwärtigt wurde. Und die im gesellschaftlichen und politischen Leben erfahrenen Mächte ließen sich als Manifestationen derselben Elementarkräfte begreifen. Gleichwohl geht, wie der Althistoriker Simon Powers gezeigt hat³³, die viel diskutierte Frage, ob denn nun gebildete Heiden allen Ernstes an die Götter oder die Göttlichkeit der Kaiser «geglaubt» haben, vorm Hintergrund der Zeit gesehen am Wesen der Sache vorbei. Viele gebildete Heiden betrachteten – nicht anders als viele Untertanen in den unterworfenen Provinzen – die Teilnahme an den Opferfeiern zu Ehren der Götter oder des kaiserlichen «Genius» schlicht als die bequemste Art und Weise, die angemessene Haltung gegenüber der «Obrigkeit» – gleichviel, ob menschlicher oder göttlicher – zum Ausdruck zu bringen. Kein halbwegs gescheiter Mensch – so hätte einem ein kultivierter Heide damals wahrscheinlich erklärt – käme auf den Gedanken, die Götterbilder oder die existierenden Kaiser allen Ernstes *anzubeten*; vielmehr liefern die Götter- und selbst die Kaiserbilder nichts weiter als eine praktische Konzentrationshilfe für die Andacht zu den kosmischen Kräften, die sie repräsentieren.³⁴

Doch weit entfernt von solch «aufgeklärter» Freigeisterei, wie sie ihnen von Historikern in späterer Zeit manchmal unterstellt wurde, betrachteten Justinus und seine christlichen Zeitgenossen die Kultbräuche der Heiden in der Regel mit allergrößtem Ernst – und voller Abscheu. Mit den frommen Heiden teilte Justinus die Meinung, daß die Götter und Kaiser kosmische Urkräfte versinnbildlichen, doch damit war der Vorrat an Gemeinsamkeiten auch schon erschöpft. Denn dieselben Götter, die Mark Aurel als seine Schutzpatrone verehrte, waren für Justinus nichts als verabscheuungswürdige Dämonen – böse Geister, die der Justiz die Übergriffe und Rechtsbrüche einbliesen, gegen die Christen ihre Stimme erhoben, weil sie und viele andere darunter zu leiden hatten.

Im Anschluß an seine Bekehrung hatte Justinus mit Schrek-

ken entdeckt, daß die Götter, die auch er einmal angebetet hatte, in Wahrheit nur Usurpatoren göttlicher Macht waren. In seinem offenen Brief an die Antoninen enthüllte er die sorgsam verheimlichte wahre Identität dieser «höheren Wesen»: Hinter den römischen Schutzgottheiten verbarg sich niemand sonst als die Schar jener gefallenen Engel, die nach 1. Mose 6 zu Anbeginn der Zeiten aus dem Himmel vertrieben worden waren. Denn gleich vielen Juden und vielen christlichen Glaubensgenossen zog Justinus es vor, die problematischen Seiten des menschlichen Lebens nicht vor dem Hintergrund von Adams und Evas Sündenfall (1. Mose 2-3) zu begreifen, sondern sie vielmehr im Zusammenhang mit dem Sündenfall der Engel (1. Mose 6,1-6) zu sehen. Der fraglichen Textstelle des Buchs Genesis zufolge waren die großen Herrscher der Vorzeit – die «Tyrrannen» und «Gewaltigen», wie sie dort genannt werden – die Frucht von Verbindungen zwischen Engeln Gottes und menschlichen Frauen:

Da sahen die Kinder Gottes [die Engel] nach den Töchtern der Menschen, wie sie schön waren, und nahmen zu Weibern, welche sie wollten. [. . .] Es waren auch zu den Zeiten Tyrrannen auf Erden; denn da die Kinder Gottes die Töchter der Menschen beschliefen und ihnen Kinder zeugten, wurden daraus Gewaltige in der Welt und berühmte Leute.

(1. Mose 6,2.4)

Nach Justinus' Auslegung geht aus dieser Textstelle hervor, daß ein Teil der Engel, denen Jahwe die Regierung des Universums anvertraut hatte, das göttliche Vertrauen mißbrauchte, indem er Frauen verführte (und Knaben verdarb, wie Justinus in eigenmächtiger Ausschmückung des biblischen Berichts hinzufügt): «und so zeugten sie Kinder, die sogenannten Dämonen».³⁵ Als Gott die Pflichtvergessenheit seiner Beauftragten gewahr wurde, verstieß er sie aus dem Himmel. Indes versuchten sich die gestürzten Engel für die Machteinbuße schadlos zu halten, indem sie sich mit ihrer Brut, den Dämonen, verbündeten mit dem Ziel, sich das

Menschengeschlecht hörig zu machen. Ihre übernatürlichen Kräfte gebrauchend, der selbst gefallene Engel nicht verlustig gehen, jagten sie Menschen soviel Furcht und Schrecken ein, daß diese begannen, anstelle Gottes nunmehr sie anzubeten.

Denn es soll die Wahrheit gesagt werden: Vor alters hatten böse Dämonen, die Gestalten angenommen hatten, Weiber entehrt, Knaben geschändet und den Menschen Schreckbilder vorgezeigt, so daß die, welche die Vorgänge nicht mit Einsicht unterschieden, verwirrt wurden; von Furcht berückt und verkennend, daß es böse Dämonen waren, nannten sie jene Götter und legten den einzelnen den Namen bei, den ein jeder der Dämonen sich selbst gab.³⁶

Der größte Teil der Menschheit geriet in ihre Gewalt, und nur ganz wenige Ausnahmemenschen, wie etwa Sokrates oder Jesus, entgingen der von den Dämonen aufgerichteten geistigen Hörigkeit. Diese unsichtbare «Cosa Nostra» übernatürlicher Kräfte begann dann, ihre Vasallen auf alle mögliche Weise zu protegieren. «Indem die bösen Dämonen sich verbündeten mit der jedem Menschen innewohnenden, zu allem Bösen neigenden und ihrer Natur nach vielgestaltigen Lust», machten sie sich zu Schutzpatronen von skrupellosen Machtmenschen und «richteten private und öffentliche Kulte zur Verherrlichung der Machthaber ein».³⁷

Was dabei herausgekommen war, so Justinus, davon konnte man sich jetzt an allen Ecken und Enden überzeugen – vor allem, wenn man sich verdeutlichte, mit welchem maßlosem Propagandagepränge für das römische Kaisertum mit samt seinen Statthaltern, Beamten und Heerscharen göttlicher Schutz und Beistand reklamiert wurde. Die Ungerechtigkeiten, die bei der römischen Gerichtsbarkeit an der Tagesordnung waren, bewiesen nach Justinus' Dafürhalten unwiderleglich, daß hier böse Geister das Regiment führten und den Richtern einbliesen, jedermann – von Sokrates über Jesus bis zu den Christen der Gegenwart – zu vernichten, der

sich erkühnte, der Dämonenherrschaft zu widerstehen oder sie aufzudecken:

Als aber Sokrates mit wahrer Vernunft und nach genauer Prüfung diese Dinge ans Licht zu bringen und die Menschen von den Dämonen abzuziehen versuchte, haben die Dämonen es durch Menschen, die an der Schlechtigkeit ihre Freude hatten, dahin gebracht, daß er als Gottesleugner und Religionsfrevler hingerichtet wurde, indem sie vorgaben, er führe neue Götter ein, und in gleicher Weise setzen sie gegen uns ganz dasselbe ins Werk.³⁸

In dem, was sich am Gerichtshof des Urbicus zugetragen hatte: daß der Richter einem skrupellosen Machtmenschen recht gab, um im selben Zug einen christlichen Katecheten samt seinen Fürsprechern zu Folter und Tod zu verurteilen, enthüllte sich für Justinus die von den Dämonen bewerkstelligte Perversion der Justiz. Der Historiker Peter Brown merkt dazu an:

Für Justinus und seine Zeitgenossen war die Geschichte vom Verkehr der Engel mit den Töchtern der Menschen und seinen verhängnisvollen Folgen für die Harmonie der Gesellschaft nicht irgendein lebensferner Mythos. Vielmehr hatte man hier ein kartographisches Instrument zur Hand, das einem die maßstabgetreue Wiedergabe der Klüfte und Unebenheiten im eigenen sozialen Umfeld erlaubte.³⁹

Ihre Überheblichkeit, Brutalität und Geilheit waren es, was mit letzter Sicherheit bewies, daß es sich bei den römischen Göttern um die gefallenen Engel handelte. Wie jeder mann sonst sah auch Justinus sich an allen Ecken und Enden Roms mit Götterbildern konfrontiert: aber wo er einstmals Pracht, Schönheit und ehrfurchtgebietende Erhabenheit erblickt hatte, nahm er heute bloß noch die Fratze der Bosheit und des Lasters wahr. Jupiterstatuen, die oftmals Kaiser darstellten, standen in Rom nicht nur in den Tempeln, sondern auch auf öffentlichen Plätzen und in Amtsgebäuden und beherrschten den Circus Maximus. In anderen Städten nahmen andere Götter die entsprechenden Ehrenplätze ein: im Zir-

kus von Karthago beispielsweise übten Saturn und Ceres symbolisch die Schirmherrschaft über das Gemetzel an Perpetua und ihren Gefährten aus. Schaubilder von Göttern wurden auch von Schauspielern oder Gladiatoren mitgeführt, wenn diese an religiösen Festtagen in den Zirkusarenen aufmarschierten, und ihre Kämpfe auf Leben und Tod fochten die Athleten häufig als Herkules oder Attis verkleidet aus. Abgeurteilte Verbrecher wurden zwangsweise so kostümiert, als wollten sie sich im Tod einem Gott zum Opfer bringen: Wie wir sahen, schaffte Perpetua es nur mit knapper Not, diesem Los zu entgehen. Der nordafrikanische Kirchenlehrer Tertullian, ein Zeitgenosse Perpetuas, sah in derselben Zirkusarena als die Totengötter Merkur und Pluto verkleidete Männer mit glühenden Eisenstäben auf die Sterbenden einstecken, so als ob die Gottheiten, die sich einstmals an den Gewalttätigkeiten des Trojanischen Krieges ergötzt hatten, es jetzt nicht verschmähten, die Schirmherrschaft über alltägliche Brutalo-Spektakel wie derlei Metzereien zu Vergnügungszwecken auszuüben. Standbilder Apolls, Merkurs, des Herkules und der Venus zierten die öffentlichen Bäder; Apoll und Bacchus – der römische Dionysos – waren die Schutzgötter der Theater, wo auf der Szene nicht selten dramatisierte Göttergeschichten zu besichtigen waren. Mit die beliebtesten Darbietungen dieser Art handelten von göttlichen Liebesabenteuern, etwa der Geschichte von Apoll und Daphne oder der Affäre zwischen Mars und Venus oder den amourösen Eskapaden des Zeus (der bei den Römern Jupiter hieß), der sich seinen menschlichen Geliebten mal in dieser, mal in jener Gestalt näherte: der Danaë als Goldregen, der Leda als Schwan, der Europa als Stier und dem Knaben Ganymed, um ihn zu entführen und zu schänden, in Gestalt eines Adlers. Der Kirchenschriftsteller Tatian, ein Schüler des Justinus, nannte die Theater wahre Lasterschulen; selbst bei religiösen Weihefestspielen gehe es nicht ohne Zurschaustellung von sexuellen Ausschweifungen ab: «Was für abson-

derliches Zeug wird da nicht ausgeheckt und durchgeführt! Man näselte und deklamierte Zoten, bewegte sich in unanständigen Gesten, und den Leuten, die auf der Bühne die Kunst lehren, wie man den Ehebruch treiben müsse, schau den eueren Mädchen und Knaben zu.»⁴⁰ Der christliche Philosoph Athenagoras äußerte die Meinung, eine Geschichte wie die von Zeus und Ganymed mit ihrer Verherrlichung des sexuellen Mißbrauchs eines Knaben durch einen älteren Liebhaber umgebe nicht nur die profanen Knabenschänder mit einem falschen Glorienschein, sondern werde als moralischer Freibrief auch von jenen Geschäftemachern verstanden, «die förmlichen Kinderhandel betreiben, die unter Umgehung der Gesetze der Jugend Gelegenheit zu schändlichen Ausschweifungen jeder Art bieten».⁴¹

Aber nicht genug mit den sattsam bekannten Standbildern im Öffentlichkeitsraum, beschwerte sich Kirchenvater Clemens von Alexandria, nein, zu allem Überfluß meinten viele Leute, sie müßten unbedingt auch noch

in ihren Häusern die unreinen Gelüste der Dämonen in Bildern darstellen. Deshalb haben sie, der Unzucht ergeben, ihre Schlafzimmer mit gewissen Gemälden, die wie Weihgeschenke aufgehängt sind, ausgeschmückt, indem sie die Zuchtlosigkeit für Frömmigkeit halten. Und wenn sie auf ihrem Bett liegen, so können sie bei ihren Umarmungen selbst noch jene nackte Aphrodite ansehen, die in ihrem Ehebruch gefesselt ist [. . .]. Das sind die Urbilder für eueren eigenen Wollust, das sind die göttlichen Lehren der Maßlosigkeit [*hybris*], das der Unterricht der zusammen mit euch hurenden Götter [. . .].⁴²

Daß Clemens sich diese Dinge nicht etwa aus den Fingern gesaugt hat, wird nachhaltig bestätigt nicht nur durch die in Pompeji entdeckten Wandmalereien, sondern auch durch Sueton, einen römischen Schriftsteller und zeitweiligen Kanzlisten Kaiser Hadrians, der unter anderem überliefert, daß Kaiser Tiberius in seinem Schlafgemach ein Gemälde aufbewahrte, das Atalante bei der Fellatio mit Meleager zeigte.⁴³

Unter der notdürftigen Verhüllung von Angriffen auf Jupiter ist unschwer die Verachtung auszumachen, die Clemens für manche Herrscher hegte:

Herrlich fürwahr ist der Zeus, der Seher, der Schützer des Gastrechts, der Hort der Schutzflehenden, der Gnädige, der Quell der Orakel, der Rächer des Frevels – nein, vielmehr der Ungerechte, der Verächter von Recht und Gesetz, der Unheilige, der Unmenschliche, der Gewalttätige, der Verführer, der Ehebrecher, der verliebte Gockel! [. . .] So maßlos war er auf Liebesgenuß aus, daß er alle Frauen beehrte und seine Begierde an allen stillte.⁴⁴

Heftige Angriffe richtete Clemens auch gegen den Kult, den Kaiser Hadrian zu Ehren seines ertrunkenen Lustknaben Antinoos in Clemens' Geburtsstadt Alexandria eingerichtet hatte:

Einen anderen neuen Gott hat in Ägypten, ja beinahe auch bei den Griechen der römische Kaiser geschaffen und als Gott verehren lassen, nämlich seinen so unvergleichlich schönen Geliebten Antinoos, den er ebenso unter die Götter versetzte wie Zeus den Ganymedes; denn wenn die Begierde nichts zu fürchten hat, läßt sie sich nicht leicht hemmen. Und nun verehren die Leute die heiligen Nächte des Antinoos, von deren schändlichem Charakter der Liebhaber wußte, der sie mit ihm durchwachte. Was nennst du mir *den* einen Gott, dessen Ehre in Unzucht bestand? [. . .] Und warum redest du auch von seiner Schönheit? Häßlich ist die Schönheit, die durch Schändung ihrer Blüte beraubt ist. [. . .] Da gibt es ferner eine Grabstätte des Geliebten, einen Tempel und eine Stadt des Antinoos.⁴⁵

Soweit kann es kommen, so Clemens zum Abschluß dieses Themas, wenn Menschen Wesen als Götter verehren, «die wie sie selber nur Menschen sind und oftmals geradezu die schändlichsten der Menschen».

In seinem offenen Brief an Hadrians Adoptivsohn und wiederum dessen Adoptivsohn und wiederum dessen Adoptivsohn – die alle zu den herausragenden römischen Kaisergestalten zählen – redete Justinus, wie bereits erwähnt, die Adressaten eingangs noch ehrerbietig als philosophische

Zunftgenossen an. Sobald er jedoch auf die Behandlung der Christen zu sprechen kam, ließ er durchblicken, daß in seinen Augen selbst ein Antoninus Pius und ein Mark Aurel Stützen jenes Systems der «Gewalt und Tyrannei» waren, das Christen als Kapitalverbrecher behandelte, weil sie sich weigerten, Dämonen anzubeten. In dunklen Andeutungen gab Justinus zu verstehen, all ihren persönlichen Vorzügen und schönen Worten in der Öffentlichkeit zum Trotz seien auch diese Kaiser in Wahrheit nichts weiter als ein Verbrecherklub – «Räuber in der Wüste» lautete sein Ausdruck⁴⁶ –, der mittels Gewalt, nicht nach Gerechtigkeitsgrundsätzen regiere. «Hütet euch, daß nicht die [. . .] von uns angeschuldigten Dämonen euch berücken und euch von allem Lesen und Verstehen unserer Werke abziehen», bekamen Antoninus Pius, Mark Aurel und Lucius Verus nahegelegt, denn, so Justinus an die Weltherrscher, «sie bemühen sich, euch zu Sklaven und Untergebenen zu haben».⁴⁷

Hätten Mark Aurel und seine kaiserlichen Amtsbrüder unmittelbar vor und nach ihm es der Mühe wert gefunden, solchen Schmähschriften eingehende Beachtung zu schenken, wäre ihnen wohl kaum entgangen, welches subversive Potential *de facto* in der christlichen Lehre steckte. Mit der Veröffentlichung seiner Botschaft an die Kaiserfamilie hatte Justinus einen offenen Schlag gegen die staatliche Propaganda geführt, in der die Herrscher als Kosmokratoren von der Götter Gnaden dargestellt wurden. Wo sich dem außenstehenden Beobachter sonst ein Bild zu präsentieren pflegte, auf dem allmächtige Kaiser sich eines Häufleins unbotmäßiger Untertanen entledigten, die des christlichen Sektierertums angeklagt waren, zeigte sich dem Blick des Betrachters jetzt, nach gründlicher Übermalung durch Justinus, ein Prospekt, auf dem von Dämonen gelenkte Marionettentyrannen Menschen nachstellten, die mit dem unbesiegbaren wahren einen und einzigen Gott im Bunde standen. Mochten sie sich noch so sehr für mustergültige Staatsbürger ausgeben, insgeheim

untergruben die Christen restlos die Legitimationsbasis der kaiserlichen Gewalt, um sie im Namen Jesu Christi durch radikale Gegenpositionen zu ersetzen, die, nachdem die Kunde von ihnen rasch ihren Weg in alle Großstädte des Römischen Reichs gefunden hatte, immer mehr Anhänger gewannen.

Perplex angesichts soviel tollkühner christlicher Aufsässigkeit, kamen manche Repräsentanten der römischen Staatsmacht zum gleichen Urteil, das sich im stillen auch Mark Aurel selbst schon gebildet hatte: Was die Christen antreibt, ist nicht Mut, sondern ein perverser Geltungsdrang. Andere Behördenvertreter, die offenbar glaubten, sie sollten von krankhaft Todessüchtigen vor den Karren ihrer Selbstmordabsichten gespannt werden, machten ihrem Unmut in barschen Worten Luft: «Tötet euch selbst alle, geht schon jetzt zu eurem Gott und macht uns keine Scherereien.»⁴⁸ Und die Heiden hatten auch einigen Grund, den Motiven der Christen zu mißtrauen. Wenn die Christen überzeugt sind, daß die Welt von bösen Geistern beherrscht wird, so daß sie ihrem Gott danken zu müssen glauben, wenn sie zum Tod verurteilt werden – warum machen sie dann nicht einfach kurzen Prozeß und bringen sich gleich um? Warum erklären sie sich im Gegenteil für gute, ja mustergültige Bürger eines Regimes, das sie nach eigenem Bekenntnis für verabscheuungswürdig halten? Warum fühlt sich Justinus bei aller Aufsässigkeit bemüßigt zu betonen, daß die Christen «Abgaben und Steuern [. . .] überall vor allen anderen den kaiserlichen Beamten entrichten»⁴⁹ und daß die Kaiser «in der ganzen Welt keine bessern Helfer und Verbündeten zur Aufrechterhaltung der Ordnung»⁵⁰ haben?

Mit alledem, führt Justinus in seiner Botschaft an die Kaiserfamilie aus, wollen die Christen sich gehorsam gegen Gott, nicht gegen eine weltliche Regierung bezeigen. Und zum Thema Selbstmord erklärt er:

Ich will auseinandersetzen, warum wir das nicht tun, und warum wir doch, wenn wir verhört werden, furchtlos bekennen. Wir sind gelehrt worden, daß Gott die Welt nicht zwecklos, sondern für das Menschengeschlecht erschaffen habe [. . .]. Wollten wir uns nun alle das Leben nehmen, so würden wir, soviel an uns liegt, Schuld daran sein, daß keiner mehr geboren und in den göttlichen Lehren unterrichtet würde und daß das Menschengeschlecht ausstürbe; wir würden, wenn wir wirklich so täten, dem göttlichen Ratschluß entgegenhandeln. Beim Verhör aber leugnen wir nicht, weil wir uns keiner Schlechtigkeit bewußt sind, es aber auch für Sünde halten, nicht in allem die Wahrheit zu sagen, was nach unserer Überzeugung auch Gott gefällt [. . .].⁵¹

Ihre Steuern, so Justinus weiter, zahlen die Christen in Befolgung von Christi höchstpersönlichem Gebot («So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist»; Matth. 22,21).⁵² Und was das staatsbürgerliche Verhalten der Christen angehe, so sei zu bedenken, daß sie Einem untertan seien, der von ihnen unbedingte Rechtschaffenheit verlange und dessen richterlicher Aufmerksamkeit kein heimliches Tun und nicht der kleinste heimliche Gedanke entgehe.⁵³ Gott habe seinen Gläubigen außerdem den Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit befohlen – obzwar nur den streng auf die weltlichen Belange eingeschränkten. Diese Differenzierung innerhalb der Gehorsamspflicht hatten Justinus und seine christlichen Glaubensgenossen als unproblematisches Erbe aus dem in der Erfahrung jahrhundertelanger Fremdherrschaft gesammelten Traditionsschatz der Juden übernommen. Zur Interpretation des Paulusworts, daß «wo [. . .] Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet» (Röm. 13,1), bedient sich Kirchenvater Irenäus eines Bilds aus der rabbinischen Überlieferung:

Also sind die irdischen Reiche zum Nutzen der Völker von Gott aufgestellt [. . .]. Die irdische Herrschaft fürchtend, sollen die Menschen sich nicht nach Art der Fische gegenseitig verschlingen, sondern durch die Bestimmungen der Gesetze die vielfache Bosheit unter den Völkern niederhalten.⁵⁴

Und schließlich waren Justinus und seine christlichen Zeitgenossen, wie auch die Juden, nicht umsonst häufig zur

Zielscheibe öffentlicher Gewaltausbrüche geworden, sondern wußten von daher eine starke Regierung in ihrer Funktion als Ordnungsmacht sehr wohl zu schätzen. So gibt es nichts zu verwundern, wenn Athenagoras Mark Aurel und Commodus wissen läßt, daß die Christen nicht anders als die Juden

für Eure Herrschaft beten, damit die Regierung in gerechtester Erbfolge vom Vater auf den Sohn übergehe und Euer Reich wachse und gedeihe, indem die ganze Welt Euch untertan wird. Dies liegt auch in unserem Interesse, damit unser Leben ungestört verlaufe [. .].⁵⁵

Dennoch machen weder Justinus noch Irenäus, noch Athenagoras, auch wenn jeder von ihnen seine Schriftstellerei im vollen Bewußtsein des hohen Verfolgungsrisikos betreibt, ein Hehl daraus, daß es zwar unzweifelhaft Herrscher gibt, die Gottes Willen erfüllen, daß aber andere Herrscher ebenso unzweifelhaft Werkzeuge des Satans sind. Athenagoras schreibt:

Weil aber die vom feindseligen Geiste ausgehenden Erregungen und Einwirkungen [. .] die Menschen, den einen so, den andern anders, bald einzelne, bald ganze Völker durch geteilten oder gemeinschaftlichen Ansturm [. .] innerlich und äußerlich in Erregung versetzen, so haben manche, und zwar Autoritäten, gemeint, daß das Universum nicht auf einer Ordnung beruhe, sondern der Tummelplatz blinden Zufalls sei.⁵⁶

Demgegenüber geht die christliche Überzeugung dahin, daß die von Dämonen getriebenen Herrscher selbst in ihren schlimmsten Exemplaren «in all ihrer Unbotmäßigkeit die Grenzen, die ihnen durch die göttliche Ordnung gesetzt sind, nicht zu überschreiten vermögen». Gott behält sich die höchste Gewalt über seinen Kosmos vor, und so steht auch die endgültige Erhöhung seiner Diener und die zukünftige Vernichtung seiner Feinde ganz allein in seiner Macht. In der Zwischenzeit stehen die Christen – wie Sokrates, nachdem er sich aus der Täuschung durch die Dämonen befreit hatte,

«die Menschen von den Dämonen abzuziehen versuchte»⁵⁷ – für die Wahrheit ihrer neugewonnenen Freiheit ein, indem sie die heidnischen Kulte als Götzendienst befehden. «Wir ehren nicht mit vielerlei Opfern und Blumengewinden die, welche Menschen gebildet und in Tempeln aufgestellt und Götter genannt haben», schreibt Justinus.⁵⁸

Justinus gesteht, daß er beim Schreiben um sein Leben bangte und sich verzweifelt an die Hoffnung klammerte, es werde ihm gelingen, einen Wandel in der regierungsamtlichen Einstellung zu bewirken und die Entscheidungsträger im römischen Machtapparat zu überzeugen, daß Umsturzabsichten den Christen fernlagen. Wie der großen Mehrzahl seiner Glaubensgenossen war es ihm in erster Linie darum zu tun, in Ruhe und Frieden leben zu können – und so lebten die Christen in der Tat auch, wann und wo immer man sie ließ. In vielen Städten des Reichs verlief das Leben der Christengemeinden nicht selten über Menschenalter hinweg störungsfrei; gleichwohl müssen sehr viel mehr Christen, als letzten Endes tatsächlich verfolgt wurden, die gleiche Angst ausgestanden haben wie Justinus. Was sich für unkritische Ohren wie Überheblichkeit und schierer Trotz anhören mochte, war in Wirklichkeit nichts anderes als die Reaktion von Menschen, die ohne ihr Zutun gewaltsam in die schreckliche Lage gepreßt wurden, zwischen der Ausübung heidnischer Opferhandlungen und einem gewaltsamen Tod wählen zu müssen – sich entscheiden zu müssen, ob sie Christus verleugnen oder ihren Glauben an ihn bis in den Tod bezeugen wollten: das Wort «Märtyrer» ist von dem griechischen *mártyr* abgeleitet, das ursprünglich «Zeuge» bedeutete.

Ihrerseits dürfte Teilen der römischen Beamtschaft nicht verborgen geblieben sein, daß derlei Verunglimpfungen der Götter Roms – und mithin auch des Kaisertums – geeignet waren, den totalen Loyalitätsanspruch des Staats an seine Bürger und Untertanen zu untergraben, und daß diese rebellischen Ansichten – noch dazu wenn sie, wie hier, von

leidenschaftlichem religiösem Eifer getragen waren – leicht zu dem Funken werden konnten, der in den Bevölkerungsteilen der Unzufriedenen und Zukurzgekommenen, und zumal unter den unterworfenen Völkerschaften und den Sklaven, das Feuer des Aufruhrs entzündete. Das war mit ein Grund für die Intoleranz der römischen Staatsmacht diesen gefährlichen Christen gegenüber.

Wie er vorausgeahnt und befürchtet hatte, stand Justinus dann eines Tages selbst vor Gericht: gefangengenommen und angeklagt, weil er Christ war. Der Richter, dem er vorgeführt wurde, war der *praefectus urbi* Rusticus, ein Freund Mark Aurels und dessen langjähriger Berater, von dem der Kaiser, wie er selbst bekundet, in jungen Jahren seine zentrale staatsphilosophische Idee bezogen hatte, nämlich «die Vorstellung von einem auf Gleichheit und Redefreiheit basierenden Staat und von einer Monarchie, die der Freiheit ihrer Untertanen den höchsten Rang in ihrer Wertordnung einräumt». ⁵⁹ Vermutlich wußte der Angeklagte, daß der Name seines Richters im Bewußtsein der Eingeweihten für ebenjene Richtung des politischen Denkens einstand, zu der auch er, Justinus, selbst sich bekannte: denn Rusticus pflegte sich gern seiner Abstammung von einem namhaften Stoiker zu rühmen, der unter Kaiser Domitian gegen den Despotismus dieses selbsternannten «Herrn und Gotts» aufbegehrt und für seine Zivilcourage mit dem Leben bezahlt hatte.

Doch Rusticus wollte von irgendeiner Gemeinsamkeit zwischen sich und Justinus nichts wissen und noch weniger von der Gemeinsamkeit zwischen Sokrates und dem Angeklagten, die dieser zu behaupten gewagt hatte: für den Richter war dieser philosophierende Vagabund, der ihm da als Delinquent vorgeführt worden war, nichts weiter als ein dickschädlicher Abtrünniger, der sich querulantisch weigerte, die geringfügigste Auflage zu erfüllen, die man einem römischen Bürger von Amts wegen machen konnte: «Zunächst vertraue den Göttern und gehorche den Kaisern.» ⁶⁰

Für beide Akteure, den Richter wie den Angeklagten, war die vorausgesetzte Äquivalenzrelation zwischen religiöser Opferhandlung und politischer Unterwerfung eine nicht weiter hinterfragbare Selbstverständlichkeit. Während jedoch Rusticus das eine wie das andere zu den Mindestpflichten eines jeden Bürgers rechnete, betrachteten Justinus und seine Mitangeklagten die strittigen Opferhandlungen als Verrat an Christus, ihrem wahren Herrn und König.

Nach Abschluß des Verhörs wiederholte Rusticus seine Aufforderung: «Tretet wir endlich an die vorliegende Sache heran, die drängt: Kommt und opfert einmütig den Göttern!»

Justinus antwortete: «Keiner, der recht gesinnt ist, verläßt die Gottseligkeit um zur Gottlosigkeit überzugehen.»

Der Präfekt Rusticus sagte: «Wenn ihr nicht gehorcht, werdet ihr erbarmungslos gestraft werden.»

Justinus antwortete: «Unser Wunsch ist, um unseres Herrn Jesu Christi willen gemartert und so selig zu werden [. . .].»

Ebenso sagten auch die übrigen Märtyrer: «Tu, was du willst; denn wir sind Christen und opfern nicht den Götzenbildern.»

Der Präfekt Rusticus sprach also das Urteil: «Die, welche den Göttern nicht opfern und dem Befehle des Kaisers nicht gehorchen wollten, sollen gegeißelt und zur Enthauptung abgeführt werden, wie die Gesetze es vorschreiben.»⁶¹

Spätere Generationen von historischen Beobachtern, deren Urteil präjudiziert war durch die längst zum christlichen Gemeinplatz erhobene Ansicht, daß Justinus und die anderen Märtyrer allesamt nur religiösen Beweggründen gehorcht hätten, so daß keine politische Provokation von ihnen ausgegangen sein könne – solche Beobachter bemerkten oft nicht, was dem Präfekten Rusticus ganz offensichtlich nicht entgangen war, nämlich die in Justinus' Position *de facto* enthaltenen wahrhaft radikalen Konsequenzen. Justinus selbst hatte als Argument vorgebracht, daß die staatliche Politik der Christenverfolgung von einer irrigen Annahme ausgehe,

denn in Tat und Wahrheit seien die Christen Staatsbürger der besten Sorte, von ebenso unübertroffener Gesetzestreue wie Steuermoral.⁶² Und insoweit hatte er tatsächlich recht. Aber darüber hinaus wußte er auch, daß die Christen, er selbst mit eingeschlossen, genau das eine zu tun sich weigerten, was die Obrigkeit nun in Tat und Wahrheit *ausdrücklich* von ihnen verlangte, nämlich vor den Göttern beziehungsweise dem «Genius» des Kaisers die vorgeschriebene symbolische Opferzeremonie zu vollziehen.

In den Augen des Präфекten Rusticus wurde Justinus' Behauptung von der einwandfreien staatsbürgerlichen Gesinnung der Christen Lügen gestraft durch die Weigerung, ein so routinemäßiges symbolisches Loyalitätsbekenntnis wie dieses abzulegen. Für die meisten römischen Bürger waren die Pflichten gegenüber Staat und Gesellschaft *per se* religiöse Pflichten – galten sie doch dem Heiligsten von allem, was ihnen heilig war. Unter allen der römischen Herrschaft unterworfenen Völkern genossen einzig die Juden das Privileg, eine Unterscheidung zwischen politischen und religiösen Pflichten praktizieren zu dürfen, indem sie als Untertanen des Kaisers den römischen Gesetzen unterstanden, aber als religiöse Subjekte ihren eigenen Kult ausübten. In den *Annalen* des römischen Geschichtsschreibers Tacitus, eines Mitglieds der Senatsaristokratie, heißt es zu diesem Thema: «Unheilig ist dort [bei den <Judäern>] alles, was bei uns heilig ist, wiederum erlaubt, was bei uns als unrein gilt. [. . .] Ihre Proselyten nehmen denselben Brauch an, und nichts wird ihnen früher beigebracht, als ihre Götter zu verachten, ihr Vaterland zu verleugnen, Eltern, Kinder, Brüder, gering zu achten.»⁶³ Nach römischer Auffassung waren die Juden «Gottlose» – Menschen, die sich weigerten, die bekannten Götter anzubeten –, aber in ihrem Fall handelte es sich gewissermaßen um eine *behördlich geprüfte und genehmigte* Gottlosigkeit. Selbst Tacitus räumte ein, daß «ihre Gebräuche, wie immer sie eingeführt worden sind, ihre Rechtfertigung

in ihrem hohen Alter finden»⁶⁴, und die Römer bezeigten schon immer Respekt vor allem, was eine lange Tradition hatte.

Für die Christen jedoch sprachen keine derartigen Entschuldigungsgründe. Erst hatten sie mit dem jüdischen Glauben ihrer Väter gebrochen, um sich einem, nach einem Wort des Tacitus, «verderblichen Aberglauben»⁶⁵ zu verschreiben, dann hatten sie den heidnischen Göttern die Anbetung verweigert, und das, womit sie jetzt begonnen hatten, lief effektiv darauf hinaus, die Verbindlichkeit gesellschaftlicher und politischer Pflichten zu säkularisieren – ihre religiöse Grundlage zu zerstören, um sie ganz auf die weltliche Dimension zu beschränken – und sie damit radikal aufzuweichen. Dreißig Jahre, nachdem Justinus und seine Leidensgenossen geißelt und enthauptet worden waren, schleuderte der rebellische nordafrikanische Konvertit Tertullian, dessen Bekehrungsprozeß eingesetzt hatte, als er Christen in der Zirkusarena sterben sah, den römischen Machthabern die trotzigen Worte entgegen: «Wir werden jedesmal zahlreicher, so oft wir von euch niedergemäht werden; ein Same ist das Blut der Christen.»⁶⁶

Als ob sie bei dem «Kyniker» Diogenes in die Schule gegangen wären, scheuten gewisse Christen nicht davor zurück, sämtliche in der sie umgebenden Gesellschaft geltenden Werte – das gesamte politische und religiöse «Währungssystem» – als Falschmünzerei zu brandmarken. Die Präntionen der Kaiser taten sie als dämonisches Lügengespinnst ab, ihre Bronzestatuen und vergoldeten Standbilder suchten sie eifrig als eine Ansammlung hohler Larven zu dekuvirieren, schlimmer noch: als Larven, die nur dazu dienten, das von den bösen Geistern entfachte menschlich-allzumenschliche Machtgelüst zu tarnen.

Zynische Heiden hätten dem durchaus zustimmen können, und zumindest im privaten Kreis wagten die Mutigeren unter ihnen sogar, es auszusprechen. Doch nur eine Hand-

voll selbstbewußter Philosophen und Senatoren fand sich bereit, unter Einsatz des Lebens die Stimme gegen kaiserliche Machtvollkommenheit zu erheben. Die kühnsten unter den Christen indes trotzten nicht allein den Forderungen der heidnischen Gesellschaft bis in den Tod, sondern zeigten sich auch willens, sie durch eine andere, auf einem neuen System religiöser Ideen und einem neuen Menschenbild beruhende Gesellschaftsordnung – «die christliche Gesellschaft», wie Tertullian es nannte – zu ersetzen. Das Kaisertum herrscht mit brutaler Gewalt, bei den Christen jedoch, so Tertullian, gilt: «jeder gibt freiwillig». Statt, wie die Kaiser es tun, für die Finanzierung von Luxus, Prachtbauten und Kriegen Steuern aus der Bevölkerung herauszupressen, spendeten die Christen freiwillig, und

es wird nichts davon für Schmausereien und Trinkgelage und nutzlose Freßwirtschaften ausgegeben, sondern zum Unterhalt und Begräbnis von Armen, von elternlosen Kindern ohne Vermögen, auch für bejahrte, bereits arbeitsunfähige Hausgenossen [. . .]. Und so haben wir, die wir nach Geist und Seele innigst verbunden sind, keine Bedenklichkeit hinsichtlich der Mittelung unserer Habe.⁶⁷

Notleidende Menschen – zumal Alte, verstoßene Kinder und Witwen – wußten die Freigebigkeit der Christen zu schätzen und schlossen sich scharenweise der Bewegung an, über die Tertullian stolz verkündete: «Alles ist bei uns gemeinschaftlich, nur nicht die Weiber»: wo mithin genau umgekehrte Grundsätze galten wie in der umgebenden Gesellschaft, in der, wie Tertullian süffisant anmerkt, die meisten freiwillig kaum etwas anderes miteinander teilten als just «die Weiber».⁶⁸

Das religiöse Fundament der angestrebten neuen Gesellschaft sollte darin bestehen, daß die Christen «Gott in seiner irdischen Erscheinungsform» nicht in heidnischen Bildwerken und noch weniger in einem kultisch verklärten Kaiser, sondern vielmehr in ihrem Nächsten und in sich selbst entdeckten. Der vom Neuplatonismus beeinflusste Kirchenleh-

rer Clemens beschwor seine Glaubensgenossen, sich abzuwenden von «menschenähnlichen Standbildern [. . .], Abbildern eines Abbilds, gar weit entfernt von der Wahrheit»⁶⁹ und eine Wende nach innen zu vollziehen, um dort, im eigenen Inneren, im Gewissen, das unsichtbare Abbild des Einen unsichtbaren Gottes zu entdecken. Und da Gott jeden Menschen «zum Bilde Gottes» geschaffen habe,

muß jeder in gleicher Weise nach Weisheit streben, mag er Knecht oder Freier und dem Geschlecht nach Mann oder Weib sein. [. . .] Denn wer sein Leben nach unseren Grundsätzen führt, der kann auch ohne wissenschaftliche Bildung nach Weisheit streben [philosophieren], mag er ein Barbar sein oder ein Grieche, ein Sklave, ein Greis, ein Kind oder ein Weib. Denn die sittsame Gesinnung ist für alle Menschen, die sich für sie entscheiden, in gleicher Weise zugänglich. Es ist aber eine bei uns zugestandene Tatsache, daß innerhalb jeder einzelnen Gattung alle die gleiche Natur und daher auch die gleiche Tugend haben.⁷⁰

Mit solchen Ansichten hätte sich als der Stoiker, der er war, selbst ein Mark Aurel zumindest in prinzipieller Hinsicht durchaus einverstanden erklären können. Aber eines war es, sei's im Dampfbad, sei es an der Tafel hingestreckt, in der Unterhaltung mit Ebenbürtigen ein breitgetretenes Philosophenthema wie das von der allgemeinen Bruderschaft der Menschen noch ein bißchen breiter zu treten; ein anderes dagegen, es hingehen zu lassen, daß Menschen, die die Götter verachteten und das Kaisertum bspöttelten, solche Dinge in aller Öffentlichkeit predigten. Für den allgemeinen Bedarf schien Mark Aurel die offizielle Propaganda in Sachen Kaisermacht allemal besser geeignet als irgendeine Form von moralischem Egalitarismus, gleichgültig ob stoischer oder christlicher Provenienz. Denn die christliche Lehre brachte womöglich höchst gefährliche Unruhe in eine Gesellschaft, die traditionsgemäß jedem einzelnen ihrer Mitglieder die soziale Rangstellung nach Maßgabe von Faktoren wie Klassen- und Familienzugehörigkeit, Reichtum, Bildungsgrad, Geschlecht und Standeszugehörigkeit – bei der die grundlegen-

de Trennung zwischen dem Stand der Freien und den Sklaven verlief – auf das genaueste vorgab. In der Kapitale des Römischen Reichs waren drei Viertel der Bevölkerung Sklaven – Menschen, die nach römischem Recht als «Sachen» galten – oder Abkömmlinge von Sklaven. Sklaven hatten kein gesetzliches Recht zur Eheschließung und noch weniger das Recht, Klage bei Gericht zu führen; dem Mißbrauch durch ihre Eigentümer, deren Gewaltausbrüchen oder sexuellen Attacken waren sie wehrlos ausgeliefert. Clemens geißelte die weitverbreitete Sitte, unerwünschte Kinder auf Müllplätzen auszusetzen beziehungsweise sie einzig zum Zweck des Verkaufs aufzuziehen: «Mich jammern die unzüchtig aufgeputzten Kinder in den Händen der Sklavenhändler»⁷¹, schreibt er über diese Kreaturen, die mit ihrer Spezialausbildung in sexuellen Praktiken noch die ausgefallensten Lustbedürfnisse ihrer Erwerber zu befriedigen haben. In der ersten seiner zwei Schriften zur Verteidigung der Christen gegen die Anschuldigungen von heidnischer Seite beklagt Justinus die römische Praxis der Kindesaussetzung, «schon darum, weil wir sehen, daß sie fast alle, nicht nur die Mädchen, sondern auch die Knaben, zur Unzucht angeleitet werden». Wie «Rinder, Ziegen, Schafe und Pferde» würden diese Kinder zum profitträchtigen Nachschubmaterial für die florierende Kinderprostitution aufgezogen. «Und ihr», rechnete Justinus den Kaisern vor, «zieht hiervon Miete, Steuern und Zölle, statt sie aus eurem Reiche auszurotten.»⁷² Unter den Christen gab es nicht wenige, die sich selbst Sklaven hielten und die Sklaverei mit der gleichen Gedankenlosigkeit als selbstverständlich hinnahmen wie ihre heidnischen Mitbürger. Andere hingegen suchten die Armen und Sklaven in ihren Elendsquartieren auf, standen den Besitzlosen und Analphabeten, den Sklaven, Frauen und Fremdstämmigen mit tätiger Hilfe und mit Geld bei und predigten ihnen die «frohe Botschaft», daß Klassenzugehörigkeit, Bildungsbesitz, Geschlecht und Rangstellung keine wesent-

lichen Unterschiede zwischen den Menschen zu begründen vermögen, sondern daß «vor Gott» alle Menschen – der Kaiser nicht ausgenommen – in dem, worauf es ankomme, einer gleich dem anderen seien, weil die ganze Menschheit zum Ebenbild des Einen Gottes geschaffen sei.

Die große Mehrheit der Frühchristen plädierte durchaus nicht für die Übertragung dieses Gleichheitspostulats aus der moralischen Dimension in die gesellschaftliche Realität – ja, man darf davon ausgehen, daß dieses Ziel schlicht die Grenzen des für sie Vorstellbaren überschritt. Mit der vollständigen Verwirklichung der Gleichheit aller Menschen hat man wohl frühestens für das kommende Reich Gottes gerechnet. Indes reizte bereits das auf die moralische Dimension beschränkte Gleichheitspostulat gebildete und reflektierende Heiden zum Zorn, wie der aus Afrika stammende römische Rechtsanwalt Minucius Felix in einer christlich-apologetischen Schrift mit dem Titel *Octavius*, einem philosophischen Disput zwischen einem Heiden und einem Christen, dokumentiert. Cäcilius, der Verfechter der heidnischen Position, zeigt sich da sehr erbost:

Darum muß man sich allgemein entrüsten und ärgern, daß manche und dazu noch Leute ohne viel Studium, ohne wissenschaftliche Bildung, ja unerfahren selbst in den gewöhnlichsten Gewerben, etwas Bestimmtes über das gewaltige Weltall auszusprechen wagen.⁷³

Daß «mein [heidnischer] Bruder hat Verstimmung und Unwillen, Entrüstung und Schmerz darüber laut werden lassen, daß ungebildete, arme, unerfahrene Leute über himmlische Dinge reden» und sich gleichermaßen unverfroren über andere Gegenstände äußern, vor denen der Verstand von Höhergestellten kapituliert, erscheint nun wiederum dem Christen Octavius als fragwürdige Einstellung:

Er möge jedoch wissen, daß alle Menschen ohne Unterschied des Alters, Geschlechtes, Ranges als mit Vernunft und Bewußtsein begabt und dafür fähig erschaffen wurden; sie haben die Weisheit

nicht durch ein gutes Geschick errungen, sondern von Natur aus mitbekommen. [. . .] das Talent (wird) nicht durch Geld und nicht durch Studien errungen [. . .], sondern (ist) zugleich mit der Erschaffung des Geistes gegeben.⁷⁴

Auch Clemens von Alexandria ging hart ins Gericht mit denjenigen, «die das Selbstbestimmungsrecht der Menschenseele verkennen, das es verbietet, sie als Sklave zu behandeln». Und obschon ihm klar sein mußte, daß er damit unter Umständen weitergehendem Aufruhr Vorschub leistete, belobigte er speziell den rebellischen Charakter bestimmter Verhaltensweisen: «Wir [Christen] wissen, daß vielfach Kinder, Weiber, Sklaven gegen den Willen von Vätern, Herren, Ehegatten zu höchster Vortrefflichkeit aufgestiegen sind.»⁷⁵ «Höchste Vortrefflichkeit» hieß für Clemens, so zu handeln, wie Perpetua gehandelt hatte: die Bindungen an die eigene Familie, das Volk und die alten Götter zu zerstören, um sich – im Vorgeschmack der «Glorie» einer öffentlichen Hinrichtung als Märtyrer – zur Treuepflicht allein gegenüber dem Einzigen Gott zu bekennen. Auf den heidnischen Vorwurf, es sei nur törichte und abergläubische Furcht, was die Christen davon abhalte, die vorgeschriebenen Opfer darzubringen, entgegnet Minucius Felix: «Darin (liegt) nicht ein Eingeständnis unserer Furcht, sondern ein Beweis für die wahre Freiheit.»⁷⁶

Furchtlose Christen vom Schlag eines Justinus und einer Perpetua hatten eine ganz andere Auffassung von Freiheit als ihre römischen Herren. Mark Aurel und der *praefectus urbi* Rusticus, die auf dem Gipfel der römischen Gesellschaftshierarchie standen, rühmten sich stolz einer Regierungsweise, die «der Freiheit der Untertanen den höchsten Rang einräumt». Für Mark Aurel und seinen Freundeskreis hieß «frei sein» soviel wie unter der Herrschaft eines «guten Kaisers» leben, d. h. eines Kaisers, der die Zustimmung des Senats – eines Gremiums von Reichen und Mächtigen – hatte. Aus ihrer eigenen Sicht war es in der Tat bewundernswert,

was die Antoninen und ihre unmittelbaren Vorgänger für den Ausbau dieser Art Freiheit leisteten, und von Plutarch bis Gibbon haben sich zahllose Bewunderer ihres Regierungsstils dieser Meinung angeschlossen. So schreibt beispielsweise Edward Gibbon:

Hätte man in der Weltgeschichte die Periode zu bezeichnen, während deren die Menschheit unter Bedingungen höchsten Glückes und Wohlergehens lebte, so wäre ohne Zögern die Zeitspanne vom Tode Domitians bis zur Thronbesteigung des Commodus zu nennen (mit anderen Worten: die Regierungszeit der Kaiser Nerva, Trajan, Hadrian, Antoninus Pius und Mark Aurel). *Das riesige Römische Reich stand unter der Herrschaft absoluter Macht, die sich Tugend und Weisheit zur Richtschnur erkoren hatte. Die Formen der Zivilverwaltung wurden von Nerva, Trajan, Hadrian und den Antoninen, die dem Ideal der Freiheit huldigten, sorgfältig geschützt.* [. . .] Die Mühen dieser Monarchen wurden mehr als aufgewogen durch den reichen Lohn, der mit ihren Erfolgen unabtrennbar verbunden war: ehrenhafter Tugendstolz und das erlesene Vergnügen, einem Schauspiel allgemeinen Glücks beizuwohnen, dessen Urheber sie selbst waren.⁷⁷

Gleichwohl gab es im Römischen Reich viele – häufig waren sie am entgegengesetzten Ende der sozialen und politischen Stufenleiter angesiedelt –, die das anders sahen. Der Althistoriker Mason Hammond hat darauf hingewiesen, daß die Politik der Christenverfolgungen im großen Stil erstmals unter ebendiesen – für ihre umsichtige und humane Regierung berühmten – «guten Kaisern» zum Zuge kam.⁷⁸ Zur gleichen Zeit wurden römische Provinzen von schweren Volksaufständen erschüttert: unter Trajan und Hadrian waren es die Juden, die rebellierten, unter Antoninus Pius und Mark Aurel die Ägypter. Wie viele der Menschen, die sich über die Grenze der Belastbarkeit hinaus bedrückt fühlten von der Kaisermacht, so fragt der Historiker Naphtali Lewis, «hätten wohl in Gibbons Beschreibung die Welt, in der sie lebten, wiedererkannt?».⁸⁰

In seiner stark marxistisch beeinflussten Geschichte der antiken Klassenkämpfe macht G. de Ste. Croix den Christen

den Vorwurf, sie hätten es versäumt, sich kritisch mit der herrschenden Ideologie des Römischen Reichs auseinanderzusetzen. Dieses Versäumnis habe seinen Grund in dem Umstand, daß die christliche Denkweise geformt sei von «übermächtigen sozialen Zwängen»⁸¹ (die zu spezifizieren er nun allerdings seinerseits versäumt) sowie in der «vollkommenen Gleichgültigkeit, mit der [die Christen] kraft ihres Glaubens den Institutionen der Welt, in der sie lebten, gegenüberstanden».⁸² Demgegenüber bleibt festzuhalten, daß die frühchristlichen Kirchenschriftsteller nicht nur, wie wir bisher sahen, die heidnischen Götter und den Kaiserkult scharf attackierten⁸³, sondern gleichermaßen rücksichtslos auch die *fable convenue* vom Werdegang des Römischen Weltreichs zerpflückten, um ihr eine die Akteure bloßstellende, förmlich «entmythologisierte» Version der römischen Geschichte entgegenzusetzen. So tritt Tertullian der «Annahmenderer» entgegen, «die da behaupten, die Römer seien dem Verdienste ihrer gewissenhaften Religionsausübung entsprechend zu dieser Höhe emporgestiegen, daß sie die Herren des Erdkreises geworden sind».⁸⁴ Ist die «Größe des römischen Namens» tatsächlich «von den Göttern bewirkt» als «Lohn» für «die, welche ihnen vor allen anderen religiösen Dienst erweisen»? «Im Gegenteil», sagt Tertullian, denn «wie könnten die durch ihre Religion groß geworden sein, deren Größe aus Irreligiosität hervorging? Jedes Königreich und jede Herrschaft wird nämlich, wenn ich mich nicht sehr irre, durch Kriege erlangt und durch Siege ausgedehnt.»⁸⁵ Und in ihren Eroberungskriegen, so Tertullian, haben die Römer die Tempel der Götter mit der gleichen Skrupellosigkeit ausgeraubt und zerstört wie Häuser oder Paläste. Seine Bilanz: Roms Sieg beruht darauf, daß die Römer ihre vorgebliche Frömmigkeit immer wieder problemlos ihrem Eroberungshunger unterzuordnen verstanden.

Auch Minucius Felix widersprach der Behauptung, die Römer hätten sich «die Macht verdient» durch ihre schlecht-

hin unüberbietbare Frömmigkeit. Vielmehr lag nach seiner Auffassung der Ursprung des Reiches in einem Schutz-und-Trutz-Bündnis unter Verbrechern und Mördern: «Sind sie [= die Römer] nicht bei ihrem Eintritt in die Weltgeschichte durch Verbrechen zusammengeführt worden und unter dem Schutz ihrer grauenerregenden Unmenschlichkeit herangewachsen?» In ihren Anfängen brachen sie Kriege vom Zaun, vertrieben ihre Nachbarn von deren Grund und Boden und zerstörten unter rücksichtslosem Einsatz ihrer militärischen Übermacht die nahe gelegenen Ansiedlungen. Das Wachstum ihrer Macht beruhte auf der Niederwerfung, Vergewaltigung und Versklavung ihrer Opfer: «Nicht ihrer Religiosität also verdanken die Römer ihre Größe, sondern ungestraftem Gottesraub.»⁸⁶

Aus dieser Sicht der römischen Staatsmacht ergab sich für das Christentum ein Freiheitsbegriff, der sich von dem der Machthaber stark unterschied. In diesem Punkt hielten es die Christen mit der traditionellen Ansicht nonkonformistischer Philosophen, die den Freiheitsbegriff der Senatsaristokratie als *de facto*-Sklaverei verspotteten. Wahre Freiheit, so machten diese Nonkonformisten geltend, schließt die Redefreiheit mit ein – und damit als Wichtigstes auch die Möglichkeit, einen ungerechten Herrscher straflos öffentlich anprangern zu können.⁸⁷ Wie nicht anders zu erwarten, betrachteten die konservativen Senatsmitglieder die philosophische Auffassung von Freiheit als reine Gesetzlosigkeit, die in der Praxis der Anarchie Tür und Tor öffnen würde. Solange sie eine verbotene und verfolgte Minderheit waren, behielten die Christen den Standpunkt bei, daß allein die christliche Taufe und auf gar keinen Fall der römische Staat den Menschen die Freiheit bringe. Denn die Taufe befreie den Täufling auf einen Schlag von der Sünde, aus der Hörigkeit gegenüber den heidnischen Göttern und aus der Gewalt ihrer irdischen Agenten, die zwar den Leib töten konnten, aber damit den christlichen Märtyrer erst recht in die Freiheit entließen. Mit

Worten von eindringlicher Beredtheit zeichnet Minucius Felix das Bild des Christen, der um seines Glaubens willen gefoltert wird, dabei jedoch seine Freiheit behauptet:

Welch ein herrliches Schauspiel ist es für Gott, wenn der Christ mit dem Schmerze ringt, wenn er gegen Drohung und Todesstrafe und Marter den Kampf aufnimmt, wenn er das Rasseln der Todeswerkzeuge und das Entsetzen vor dem Henker lächelnd mit Füßen tritt, wenn er *Königen und Fürsten gegenüber seine Freiheit hochhält*, Gott allein, dem er zugehört, gehorcht, wenn er selbst triumphierend den, welcher gegen ihn das Urteil gesprochen, herausfordert.⁸⁸

Die Folterqualen, wie sie von Perpetua, Justinus und ihren Leidensgenossen, vor diesen christlichen aber auch von jüdischen Märtyrern erduldet wurden⁸⁹, erwiesen sich am Ende als die Geburtswehen einer neuen Auffassung von den Fundamenten der gesellschaftlichen und politischen Ordnung – einer Ordnung, die sich zu ihrer Legitimation nicht mehr auf die prätendierte Göttlichkeit der Herrscher oder des Staatswesens berief, sondern auf Eigenschaften, die von unser aller Erschaffung «zum Bilde Gottes» her jedermann – ja, manche scheuten sogar nicht davor zurück zu sagen: auch jederfrau – innewohnen. Der Gedanke, ihre visionären neuen Ideen zur Grundlage eines politischen Aktionsprogramms zu machen, lag zur Zeit des Justinus, wie wir bereits gesehen haben, für die Christen außerhalb des Vorstellungshorizonts. Doch rund 1600 Jahre später und vor völlig verändertem politischen und sozialen Hintergrund zitierten rebellische Untertanen des britischen Königs auf dem amerikanischen Kontinent just diese Schöpfungsgeschichte, um das prätendierte Gottesgnadentum ihres Souveräns zu bestreiten:

Folgende Wahrheiten bedürfen für uns keines Beweises: Daß alle Menschen gleich geschaffen sind; daß sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind . . .

Daß derlei vorgebliche «Wahrheiten» keines Beweises bedürfen, wäre zur Zeit des Justinus eine völlig unsinnige Behauptung.

tung gewesen (und ist es auch heute noch, wird mancher vielleicht hinzufügen). Aufgrund seiner Methode der Tatsachenbeobachtung war Aristoteles zu dem (jedenfalls für ihn) sehr viel einleuchtender erscheinenden Schluß gekommen, daß zwischen den Menschen wesensmäßige Unterschiede bestehen, die bedingen, daß einige zum Herrschen, andere zum Sklavendasein geboren sind. Die Christen hingegen verhalten dem Schöpfungsmythos der Hebräer zur Volkstümllichkeit, einer Geschichte, die von der Voraussetzung ausgeht, daß jedem Menschen ein eigener Wert eignet: und ihrem Kriminellenstatus mitsamt allen daraus resultierenden Risiken zum Trotz wurde der Zulauf zu ihrer Bewegung im ganzen Römischen Reich immer stärker und stärker. Der Kirchenlehrer Tertullian stellte sogar die bis dato unerhörte These auf, daß jeder Mensch das Recht auf Religionsfreiheit habe:

Es wäre als Widersinn zu erachten, wenn jemand von einem andern gezwungen würde, die Götter zu ehren, da er sie ja in seinem eigenen Interesse aus freien Stücken, und damit *das Recht der Freiheit* wahrnehmend, ehren müßte.⁹⁰

Im Lauf der nachfolgenden Jahrhunderte wurden der Schöpfungsgeschichte dann noch sehr viel weitergehende, höhergreifende moralische Gehalte kreditiert, darunter auch die Vorstellung, daß die Erschaffung des Menschen «zum Bilde Gottes» nicht nur «unveräußerliche Rechte» bedingt, sondern auch, daß diese Rechte uneingeschränkt «für alle» gelten: für Angehörige aller Rassen wie auch für Sklaven und Frauen, ja nach mancherorts vertretener Auffassung sogar für mißgestaltete Kinder und selbst für das ungeborene Leben.

Was von diesen Aufbruchsphantasien blieb, war auf Jahrhunderte, ja Jahrtausende hinaus nur unerfüllter Traum. Als Perpetua und Justinus neben vielen anderen Christen ihrer Zeit ihre Vision von Freiheit in die Tat umsetzten, indem sie die Opfer für die Götter und den Kaiser verweigerten, lie-

fernten sie sich damit Verfolgung, Folter und Hinrichtung aus. Solange Christsein bedeutete, ständig vom Tod bedrohtes Mitglied einer verdächtigen Organisation zu sein, war es immer die Überzeugung der mutigsten Christen, daß die bösen Geister das Staatswesen und seine Repräsentanten beherrschten und daß der Gläubige sich nur im Tod aus ihrer Gewaltherrschaft befreie.

3

GNOSTISCHE IMPROVISATIONEN ÜBER DAS BUCH DER SCHÖPFUNG

Mit der Ausbreitung und Verwurzelung des Christentums im Römischen Reich stellte sich den Führern der jungen Kirche mit wachsender Dringlichkeit das Problem der Gemeindeorganisation, für das bald mehrere verschiedenartige Lösungsansätze entwickelt wurden. Entwickelt wurden von den Gemeindevorstehern des weiteren auch Kriterien für die Unterscheidung zwischen «rechtgläubigen» («orthodoxen») Christen und solchen, die man als unerwünschte Abweichler befandete; in nicht wenigen Fällen handelte es sich bei den letzteren um Vertreter der Glaubensrichtung, die unter dem Namen «Gnosis» bekannt wurde.¹ Da man sich aber im ganzen Römischen Reich mit dem öffentlichen Bekenntnis zum Christentum nach wie vor Verdächtigungen und Risiken aussetzte, waren Zusammenhalt und Überleben der christlichen Kirchen in vielen Fällen allein der Gewandtheit und dem Mut ihrer Oberhäupter, der Bischöfe, zu danken. Nachdem Ignatius, der Bischof von Antiochia in Syrien, etwa um das Jahr 110 gefangengenommen und zur Überführung nach Rom, wo Todesurteil und Martyrium auf ihn warteten, «gefesselt an zehn Leoparden, das heißt an eine Abteilung Soldaten», wie er selber schrieb², auf ein Schiff verbracht worden war, widmete er sich auf dieser seiner letzten Reise ganz der Aufgabe, Botschaften an die christlichen Gemeinden rings um seine Heimatgemeinde Antiochia sowie an die Christen in seinem Bestimmungsort Rom abzufassen. In diesen Briefen beschwor er die Adressaten wie die Christenheit

insgesamt, in Zeiten der Verfolgung zusammenzustehen und einmütig in Treue und Gehorsam gegen den Klerus zu verharren; bei dieser Gelegenheit dokumentierte er, daß er sich die Geistlichkeit als eine dreistufige Hierarchie von Bischöfen, Priestern und Diakonen vorstellte, die «an Stelle Gottes»³ jeweils einer Gemeinde vorstand und zugleich die Verbindung mit den Glaubensgenossen in aller Welt aufrechterhielt.⁴

Die Lehre, die aus Zwischenfällen wie der Gefangennahme und Hinrichtung eines Bischofs zu ziehen war, lief auf Bekräftigung der Einsicht hinaus, wie sehr die Christengemeinden in einer feindlich gesinnten Umgebung auf eine starke Führung angewiesen waren; Ignatius war sich durchaus im klaren darüber, wozu er seine brieflichen Appelle losschickte: Da war ein neues, im Aufbau befindliches und daher noch hochgradig störanfälliges institutionelles System zu befestigen. Was Ignatius vor allem Sorgen machte, war der Umstand, daß dieses System noch längst nicht auf die bedingungslose Gefolgschaft aller zählen konnte, die sich zu seinen Anhängern erklärt hatten. Überdies fehlte den über das ganze Römerreich verteilten christlichen Gemeinden der übergreifende Verband mit zentralem Verwaltungsorgan. Von Provinz zu Provinz, ja oftmals schon zwischen benachbarten Gemeinden taten sich beträchtliche Unterschiede in den Formen der christlichen Religionsausübung auf; das Spektrum reichte vom Wanderasketentum in Kleinasien⁵ bis hin zu den ortsansässigen «Hauskirchen», wie sie in vorderasiatischen und griechischen Städten ins Leben gerufen wurden.⁶ Unabhängig davon, ob in Judäa oder Griechenland, in Asien oder Ägypten ansässig, pflegten Judenchristengemeinden sich in der Regel nach dem Vorbild des jüdischen Sanhedrins zu organisieren: Ein Oberer führte den Vorsitz über den Rat der «Ältesten» (griechisch *presbýteroi*, woraus denn später «Priester» wurde). Die Heidenchristen wiederum machten bei der Entwicklung ihrer Verwaltungsorganisation

Anleihen bei der Struktur der griechisch-römischen Großhaushalte, in denen die Dienerschaft (griechisch *diákonos*, Ursprung unseres Worts «Diakon») einem «Aufseher» (griechisch *epískopos*, unser «Bischof») unterstellt war. Im Lauf der folgenden drei Jahrhunderte ging – nach einem Einteilungsschema, für das die Verwaltungsstruktur des römischen Heeres das Vorbild abgab – die Verantwortung für größere Verwaltungsgebiete, die sogenannten Diözesen, in die Hände dieser Bischöfe über.

Aber Verfolgungen – die bei allem Eifer, mit dem sie im Einzelfall betrieben wurden, aufs Ganze gesehen sporadische Vorkommnisse blieben – waren nicht der einzige Grund, um dessentwillen die große Mehrheit der Christen sich mit dem Erstarken einer Institution abfand, die sich die Kontrolle des Gemeindelebens sowie die Indoktrination und Disziplinierung der einzelnen Mitglieder angelegen sein ließ. Bei Anbruch des zweiten Jahrhunderts gingen die Anstrengungen vieler Christen dahin, durch Umarbeitung der Bergpredigt zu einem detaillierten Sittenkanon Jesu moralische Inbrunst ins Alltagsverhalten zu integrieren; die Sittlichkeit, die da angestrebt war, sollte die Christen von ihrer heidnischen Umwelt abgrenzen, trieb sie jedoch zuweilen in die offene Konfrontation mit ihr; und diese selbstaufgelegte unbeugsame Sittenstrenge war eine weitere Ursache für die zunehmende Institutionalisierung des kirchlichen Lebens.

Was die Christen von allen anderen Menschen unterschied, war nach dem übereinstimmenden Zeugnis christlicher wie heidnischer Zeitgenossen genau diese unbeugsame Sittenstrenge, die selbst dem Christentum wenig gewogenen Heiden Bewunderung abnötigte. So zum Beispiel empfand Galen, der Leibarzt des Antoninen Mark Aurel und nach Hippokrates berühmteste Mediziner des Altertums, Bewunderung für den Mut, den die Christen bewiesen, und ihre «Enthaltung vom Gebrauch der Geschlechtsorgane». ⁷ In einer Verteidigungsschrift für seine Glaubensgenossen, der er

die Form eines offenen Briefs an ebendiese antoninischen Kaiser gab, pries der christliche Philosoph Justinus die Christen als Menschen, die ihre Einstellung und ihr Verhalten in Fragen der Geschlechtlichkeit, des Geldes wie der Rassenbeziehungen von Grund auf geändert hätten:

Hatten wir früher an unzüchtigen Dingen Gefallen, so huldigen wir jetzt der Keuschheit allein; gaben wir uns mit Zauberkünsten ab, so haben wir uns jetzt dem guten und ungezeugten Gotte geweiht; wenn wir Geldmittel und Besitz über alles schätzten, so stellen wir jetzt, was wir haben, in den Dienst der Allgemeinheit und teilen jedem Dürftigen davon mit; haßten und mordeten wir einander und hielten wir mit denen, die nicht unseres Stammes sind, wegen der verschiedenen Stammesgewohnheiten noch nicht einmal Herdgemeinschaft, so leben wir jetzt nach Christi Erscheinen als Tischgenossen zusammen [. .].⁸

Verhaltensformen, wie Justinus sie hier rühmt – sexuelle Selbstbeschränkung, das Teilen der eigenen Habe mit den Bedürftigen und das friedliche Zusammenleben mit Menschen aller Rassen –, fanden, wie wir bereits festgestellt haben, Anklang vor allem bei jenen Menschen, die durch die gegebenen Verhältnisse zum Opfer von sexuellem Mißbrauch, Ausbeutung, Armut oder Rassenhaß förmlich prädestiniert waren, also bei den Erniedrigten und Beleidigten der spätantiken Welt: bei Freigelassenen und Sklaven wie generell römischen Untertanen ohne die Rechtsstellung des römischen Bürgers. Ungeachtet der mißtrauischen Blicke, mit denen bestimmte römische Behördenvertreter das Christentum beobachteten, griff die neue Religionsbewegung, durch die Ausbildung institutioneller Strukturen innerlich gefestigt, immer weiter um sich.

Die fortschreitende Konsolidierung der Kirchen zum administrativen Apparat stieß jedoch unter einigen Anhängern des Christentums auf Widerstand. Während einerseits Bischöfe wie Irenäus von Lyon der Kodifikation von Kirchenmoral und Kirchendisziplin vorarbeiteten und deren Durchsetzung mit Indoktrination und Sanktionen bis hin zum

Ausschluß betrieben, gab es andererseits christliche Kreise, die für eine solche Einmischung in ihr eigenes Tun und Lassen keinerlei Verständnis aufbrachten. Andere akzeptierten zwar die ethischen Grundlagen des kirchlichen Lehrgebäudes, betrachteten jedoch strikte Unterwerfung sei's unter die kirchliche Lehrmeinung, sei's unter die Kirchendisziplin als eine Forderung, die nur für Neulinge Geltung habe. Und manchen Christen ging es in ihrer Glaubensinbrunst in erster Linie darum, immer wieder neu das Gefühl der geistigen Wiedergeburt zu erleben, das sie ursprünglich einmal bei der Begegnung mit Christi Lehre empfunden hatten. Für diese Gläubigen bedeutete «Bekehrung» mehr, als sich taufen zu lassen und sich auf einen neuen, aus Jesusworten abgeleiteten Moralkanon zu verpflichten. Christ werden hieß für sie die eigene Geistnatur entdecken oder, wie ein Kirchenlehrer es ausdrückte, Antwort auf die Fragen finden:

Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohinein sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit? Was ist Geburt? Was ist Wiedergeburt?⁹

Ein Großteil der Gläubigen, die es nach den höheren Graden der Spiritualität verlangte, hatte mit den bischöflichen Lehren keine Probleme; auch hier war man der Meinung, daß moralische Direktiven in bezug auf gute Werke und Züchtigkeit im Geschlechtlichen nicht nur hilfreich, sondern für die meisten Menschen unentbehrlich seien. Andererseits gab es aber daneben unleugbar Christen, die sich gegen die kirchliche Gängelung ihres Denkens und Verhaltens entschieden verwahrten. Zwar leugneten auch sie nicht, daß der Einstieg ins Christentum darin bestehe, den Glauben anzunehmen und sich von einem Bischof taufen zu lassen, doch zielte ihr eigenes Wünschen und Wollen weit darüber hinaus. Sie sehnten sich nach dem Zustand geistiger «Reife»¹⁰, nach den höheren Stufen des Begreifens jenseits solcher Elementarkenntnisse. Diese angestrebte höhere Bewußtseinsstufe hieß

für sie *gnōsis*, was im Griechischen «Erkenntnis» oder «Einsicht» bedeutet.¹¹ Und auf dem Weg zur Gnosis, so diese Christen, brauche man keinen Bischof oder sonstigen Kleriker als Führer mehr.

Als der Lyoner Bischof Irenäus (um das Jahr 180) gewahrt wurde, daß ein beträchtlicher Teil seiner eigenen Kirchengemeinde aus derlei Gläubigen bestand: Christen, die sich seiner Autorität zu entziehen suchten, um auf direktem Weg – durch Gnosis beziehungsweise Intuition – zur Gotteserkenntnis zu gelangen, sprach er zwar dieser Zielsetzung als solcher seine Anerkennung, ja zähneknirschend sogar seine Hochachtung aus.¹² In seiner Funktion als Bischof jedoch geriet er bald in offenen Konflikt mit Leuten, die mit aller Entschiedenheit dafür eintraten, ein jeder könne die Nachfolge Christi auf eigenen Wegen antreten. Er befand, daß er es hier mit zersetzenden, hochmütigen Renitenzlern zu tun habe, die den Zusammenhalt der jungen Kirche und die Disziplin ihrer Mitglieder untergruben und «viele auf Irrwege bringen [. . .] unter dem Deckmantel der Wissenschaft, Gnosis genannt, als ob sie etwas Höheres und Größeres zu zeigen hätten».¹³ Vor allen Dingen sorgte sich Irenäus, die Lehren der Gnostiker könnten die Botschaft der Freiheit verdunkeln, die er und viele andere als die zentrale Aussage der Evangelien betrachteten. Er las einige Schriften der gnostischen Christen und setzte sich mit einer Reihe von ihnen im persönlichen Gespräch auseinander. Im Anschluß daran schrieb er eine fünf Bücher umfassende Polemik gegen die Gnostiker. Der Ausdruck «Gnostiker», der heute meistens rein deskriptiv als Bezeichnung für diese unorthodoxen Gottsucher gebraucht wird, könnte seinerzeit ebensowohl deren selbstgewählter Name gewesen sein als auch ein von anderer Seite aufgebrachtter Spottname für eine bestimmte Art Christen, die Irenäus zufolge bloß «Besserwisser» von eigenen Gnaden waren.¹⁴

Diese sogenannten Gnostiker vertraten also nicht einhel-

lig ein und dieselbe Lehre und bildeten keine geschlossene Gruppe, ja es handelte sich bei ihnen noch nicht einmal ausschließlich um Christen. Die Nichtchristen bildeten ein buntes Gemisch von Einzelgängern im religiösen Glauben, deren größte Gemeinsamkeit darin bestand, daß jeder Wert darauf legte, auf eigene Fassung selig zu werden. Bei den gnostischen Christen handelte es sich in vielen Fällen um Angehörige von Kirchengemeinden – und zwar sowohl aus dem Laien- wie dem geistlichen Stand –, denen es lediglich darum zu tun war, in die alle Christen verbindenden Gemeinsamkeiten der Lehre und des Gottesdiensts ergänzend auch noch jene tieferen Einsichten einzubringen, die sie ihrer eigenen spirituellen Erfahrung verdankten. Viele Gnostiker waren Adepten eines geistlichen Führers und Lehrers, der sie in die tieferen Geheimnisse des Glaubens einzuweihen versprach.

Irenäus' Polemik war in erster Linie gegen eine Gruppe von gnostischen Christen gerichtet, die er für besonders gefährlich und zersetzend hielt – nicht zuletzt, weil ihre Lehre auf die Mitglieder seiner eigenen Gemeinde außerordentliche Anziehungs- und Überzeugungskraft ausübte. Es handelte sich um die Jünger eines geistlichen Führers namens Valentinus oder Valentinus, der vierzig Jahre vor der Abfassung von Irenäus' Streitschrift, um 140-160, zu einer Zeit, da in Rom noch Justinus lehrte, sich der römischen Kirchengemeinde angeschlossen hatte. Davor hatte Valentinus sich unter den Christen der ägyptischen Stadt Alexandria ein Renommee als Dichter, Seher und geistiger Führer geschaffen; in Rom, wo seine Talente allgemeine Anerkennung fanden, galt er dann zeitweilig als aussichtsreicher Kandidat für das Bischofsamt. Selbst Tertullian, der in der darauffolgenden Generation erbitterte Invektiven gegen die Valentinianer schleuderte, räumte ein, daß der Gründer der Gemeinschaft «nach Verstand und Beredsamkeit ein fähiger Mann»¹⁵ gewesen sei.

Nach Valentinus war es den Christen als vordringliches Gebot aufgegeben, über die Elementarstufen der Glaubenspraxis – Taufe und moralische Umkehr – hinaus fortzuschreiten zur inneren Erleuchtung. Dazu versicherten die Valentinianer, sie seien von ihrem Lehrer in Geheimlehren des Paulus eingeweiht worden: die «tieferen Mysterien» des Glaubens, die der Apostel aus seinen Predigten in der Öffentlichkeit ausgeklammert habe, um sie im kleinen Kreis lediglich wenigen ausgewählten Jüngern zu offenbaren.¹⁶ Andere Gnostiker wiederum behaupteten, sogar die Geheimlehre von Jesus selbst zu kennen, die in den kanonischen Evangelien nur andeutungsweise erwähnt sei, ausführlicher aber nur in außerkanonischen Schriften wie dem *Thomasevangelium*, dem *Evangelium nach Maria Magdalena* und dem *Dialog des Erlösers* zur Sprache komme.¹⁷

Von Schriften wie den genannten, die zu ihrer Zeit von der Offizialkirche unterdrückt wurden und daraufhin beinahe 1600 Jahre lang verschollen waren, wußte man bis vor kurzem so gut wie nichts. Im Dezember 1945 jedoch, zwei Jahre vor Entdeckung der Schriftrollen von Qumran am Toten Meer, fand man in der Nähe von Nag Hammadi in Oberägypten völlig unerwartet Abschriften ebenjener Texte – und vieler anderer dazu: Tatsächlich förderte dieser exzeptionelle Fund über fünfzig Texte aus den ersten Jahrhunderten der christlichen Ära zutage, darunter eine ganze Sammlung von frühchristlichen «Evangelien» und anderen Aufzeichnungen, die als direkte Wiedergabe von Worten Jesu und seiner Jünger gelten wollen. Ursprünglich waren diese Texte in griechischer Sprache (der Sprache des Neuen Testaments) abgefaßt; bei den in Ägypten gefundenen Abschriften handelt es sich jedoch um Übersetzungen aus dem Griechischen ins Koptische, die Landessprache im Ägypten des dritten und vierten Jahrhunderts. Ob diese Texte – und gegebenenfalls welche von ihnen – authentische Lehren Jesu und seiner Jünger darstellen, wissen wir nicht: Wir wissen es ebenso-

wenig, wie wir jeweils mit absoluter Sicherheit zu sagen vermöchten, welche Aussprüche und Lehren im Neuen Testament authentisch sind. *Mit absoluter Sicherheit* jedoch gewährt uns dieser Fund außergewöhnliche Einblicke in das frühe Christentum. Zum ersten Mal haben wir hier Gelegenheit, originäre Quellen zu studieren, die später von den Bischöfen als häretische Schriften verdammt und ausgemerzt wurden. Zum ersten Mal hören wir die «Häretiker» in ihren eigenen Worten reden. Denn die Kirchenoberen des zweiten Jahrhunderts, in vorderster Reihe Ignatius, Justinus, Irenäus, Tertullian und Clemens, waren eifernd über die gnostischen Christen hergefallen, hatten ihre Lehren verworfen und sich alle Mühe gegeben, diese unbequemen Anhänger aus den Kirchengemeinden zu vertreiben.

Nachdem eineinhalb Jahrhunderte später Kaiser Konstantin den Schlußstrich unter die römische Politik der Christenverfolgung gezogen und statt dessen Schutz und Begünstigung der christlichen Religion zur, wie sich zeigen sollte, unwiderruflichen neuen Leitlinie gemacht hatte, konnten sich die Kirchen eines enorm gesteigerten Prestiges erfreuen – von den massiven Geldzuwendungen und Steuerbefreiungen von staatlicher Seite gar nicht erst zu reden. Die Bischöfe in ihrer Rolle als politische Günstlinge wußten die neuen Hilfsmittel, die ihnen da auf einmal in den Schoß gefallen waren, geschickt zu nutzen – nicht zuletzt auch zur Durchsetzung einer uniformen Glaubenslehre: So zum Beispiel brachte man den (von der katholischen Kirche später mit dem Beinamen «der Große» ausgestatteten) Kaiser Theodosius im Jahr 381 soweit, daß er «Ketzerei» zum Staatsverbrechen erklärte.

Aus den in einem Krug bei Nag Hammadi gefundenen Texten geht mit nie zuvor gekannter Deutlichkeit hervor, daß ein Teil dieser sogenannten gnostischen Christen auf dem Weg der seelischen Selbstergründung nach göttlicher Erleuchtung suchte.¹⁹ Gewiß, daß es ihnen um göttliche Er-

leuchtung zu tun war, hätten auch die auf ihre «Rechtgläubigkeit» pochenden Bischöfe für sich in Anspruch nehmen können; nur: in bezug auf das *Wie* gab es da beträchtliche Unterschiede. Der Philosoph Justinus brachte einen weithin anerkannten Grundsatz der christlichen Lehre zum Ausdruck, als er den Taufakt als solchen eine «Erleuchtung» nannte und erklärend dazu anmerkte, daß «wir fern von Einsicht und freier Wahl durch die Vereinigung unserer Eltern geboren wurden und in schlechten Sitten und üblen Grundsätzen aufgewachsen» und demnach Konvertiten als «Kinder der Notwendigkeit und der Unwissenheit» zur Taufe kämen. Die Neophyten aber würden in der Taufe wiedergeboren als «Kinder der freien Wahl und der Einsicht». ¹⁹ Als einzig gangbaren Weg, auf dem das menschliche Begriffsvermögen sich die Glaubenswahrheiten inniger anverwandeln könne, ließ Justinus sittliches Handeln und die philosophische Vernunft gelten. Anders dagegen die Valentinianer: Für sie war der Taufakt mehr oder minder nur der erste Schritt auf einem irrationalen Initiationsweg, ein zwar notwendiger Schritt, aber meistens noch ohne jeden echten spirituellen Gehalt. ²⁰ Statt sich der Führung der philosophischen Vernunft anzuvertrauen wie Justinus, richtete Valentinus das Augenmerk auf die Träume und Gesichte in seinem eigenen Inneren, um seine «Gnosis» zu vertiefen. (Seine eigene geistige Erweckung führte er übrigens auf eine Vision zurück, bei der ihm ein neugeborener Knabe erschien und die Worte zu ihm sprach: «Ich bin der Logos.» ²¹) Gleich Justinus wiederum suchte Valentinus nach Erleuchtung auch in der Heiligen Schrift; doch statt sich wie jener mit moralischen, philosophischen und historischen Bedeutungsdimensionen des Bibelworts abzumühen, nahm der Gnostiker für sich in Anspruch, daß er mittels hermetischer Verfahren, die nur dem Eingeweihten zugänglich seien, den «tieferen Sinn» der Texte zu entschlüsseln verstehe. ²² Meine ersten beiden Buchveröffentlichungen beschäftigen sich mit der valentiniani-

schen Ausdeutung des Johannesevangeliums und der Paulusbriefe.²³

Wann immer Gnostiker und orthodoxe Christen ihre Meinungsgegensätze austrugen, beriefen beide Seiten sich auf die gemeinschaftlich verehrten Bibeltexte: nur daß beide aus ein und demselben Wortlaut jeweils ganz verschiedene Dinge herauslasen. Oder um es mit einem Vers des englischen Dichters William Blake (1757-1827) auszudrücken: «*Both read the Bible day and night; but you read black where I read white.*» (Die Bibel lesen beide wir mit nimmermüdem Fleiß; doch überall, wo du liest «schwarz», seh' ich geschrieben stehen «weiß».)

Nicht anders, als die meisten Juden und Christen es bis auf den heutigen Tag zu tun pflegen, verstand die Mehrheit der orthodoxen Christen des ersten und zweiten Jahrhunderts die Bibel mit Justinus in erster Linie als eine praktische Anleitung zum moralischen Lebenswandel. Und zumal der Schöpfungsbericht war für sie ein Beispiel *moralisierender Geschichtsschreibung*. Anders gesagt: Sie betrachteten Adam und Eva als historische Gestalten, die ehrwürdigen Ureltern des Menschengeschlechts, die tatsächlich gelebt hatten und aus deren historisch überliefertem Ungehorsam berufene Bibelausleger praktische Nutzenwendungen für das moralische Verhalten im Alltag zu ziehen vermochten. So zum Beispiel nahm Tertullian die Geschichte vom Sündenfall (1. Mose 3) zum Anlaß, seinen «Schwestern in Christo» einzuschärfen, daß auch die Besten unter ihnen letzten Endes nichts Besseres als Töchter und Komplizinnen Evas seien:

Ihr seid es, die dem Teufel Eingang verschafft haben, [. . .] ihr seid es auch, die denjenigen betört haben, dem der Teufel nicht zu nahen vermochte. [. . .] *Und ihr wolltet nicht wissen, daß jede von euch eine Eva ist? Noch lebt die Strafsentenz Gottes über euer Geschlecht in dieser Welt fort; dann muß also auch eure Schuld fortleben.*²⁴

Bei anderen Gelegenheiten wiederum zieht Tertullian aus der Geschichte andere Lehren, so etwa, indem er sie als Verdikt über Völlerei und Freßgier deutet, weil «Adam aß und

daran zugrunde ging»²⁵, oder als Plädoyer auf die Einehe, da Gott dem Adam «nur *ein* Weib»²⁶ gegeben habe. Wenn orthodoxe Frühchristen in der Auslegung der Schöpfungsgeschichte nicht miteinander einiggehen können, so betrifft ihre Meinungsverschiedenheit zuallererst die Frage, *welche* Moral man denn nun aus ihr zu ziehen habe: Während zum Beispiel ein Clemens im Paradies den göttlichen Segen über Ehe und Fortpflanzung ausgegossen sieht²⁷, verficht im vierten Jahrhundert, wie wir noch genauer sehen werden, der asketisch inspirierte Kirchenlehrer Hieronymus mit Entschiedenheit die These, daß es Adam und Eva ursprünglich bestimmt gewesen war, jungfräulich zu bleiben und daß der Ehebund zwischen ihnen erst zustande kam, nachdem sie gesündigt hatten und mit Schimpf und Schande «aus dem Paradiese der Jungfräulichkeit» verjagt worden waren.

Demgegenüber warfen die Gnostiker den orthodoxen Christen vor, sie überließen sich beim Lesen der Bibel und zumal der Schöpfungsgeschichte einer dem Wesen der Sache völlig unangemessenen Buchstabengläubigkeit und beraubten sich so selber der Möglichkeit, zum «tieferen Sinn» des Bibeltextes vorzudringen. Wörtlich verstanden, so die Gnostiker, führt die Erzählung von der Erschaffung der Welt zu lauter Ungereimtheiten. Sollte man vielleicht allen Ernstes glauben, daß Adam und Eva im Garten Eden das Geräusch von Gottes Schritten hörten, wie der Text mit der Formulierung nahelegt, daß die beiden sich versteckten, als sie «das Geräusch* von Gott dem Herrn [hörten], der im Garten ging, da der Tag kühl geworden war» (1. Mose 3,8)? Oder hatte Gott etwa gelogen, als er sein Gebot an Adam: «Von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du

* Die Autorin zitiert die Bibel nach der «Revised Standard Version» des «National Council of the Churches of Christ in the U.S.A.». Dort lautet der betreffende Ausdruck in 1. Mose 3,8 bzw. 3,10 nicht, wie bei Luther, «Stimme», sondern unbestimmter «*sound*» (Laut oder Geräusch). – Anm. d. Übers.

nicht essen», mit der Drohung untermauerte: «denn welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben» (1. Mose 2,17) – wo doch Adam und Eva nach dem Sündenfall weiterlebten, ja Hunderte von Jahren alt wurden? An wen waren Gottes Worte gerichtet: «Lasset *uns* Menschen machen, ein Bild, das *uns* gleich sei» (1. Mose 1,26)? Und weshalb versuchte Gott, Adam und Eva ein Wissen vorzuenthalten, kraft dessen die beiden, wie er selber zugab, womöglich «wie unsereiner» (1. Mose 3,22) werden würden?

Nach Ansicht mancher Gnostiker bewiesen derartige Ungereimtheiten, daß die Geschichte von allem Anfang an nicht für die wörtliche Interpretation gedacht war, sondern als spirituelle Allegorie verstanden sein wollte – nicht als ein Stück *moralisierender Geschichtsschreibung*, sondern als *beziehungsreicher Mythos*. Vertreter der Gnosis begriffen dementsprechend jeden einzelnen Bibelvers als ein tiefsinniges Rätselwort, unter dessen buchstäblichem («exoterischem») Sinn geheime («esoterische») Bedeutungsschichten verborgen lagen. In dieser Perspektive verwandelte sich der Bibeltext in die flimmernde, glitzernde Oberfläche eines Ozeans von Symbolen, die den Mutigen zu dem spirituellen Abenteuer lockte, sie zu durchdringen, um in den bodenlosen Abgrund der verborgenen Bedeutungen hinabzutauchen, anders gesagt, die biblischen Geschichten zu deuten mit Hilfe des Stroms von Assoziationen im eigenen Inneren – mit Hilfe der «schöpferischen Phantasie», um einen Ausdruck aus der Kunsttheorie zu gebrauchen. Irenäus gibt eine Reihe gnostischer Interpretationen der Schöpfungsgeschichte wieder, um alsdann zu klagen: «Indem sie nun über die Schöpfung solcherlei lehren, erzeugt jeder von ihnen etwas Neues, so gut er kann. Denn als vollkommen [bzw. eingeweiht] gilt niemand, wenn er nicht an dicken Lügen fruchtbar ist.»²⁹ So war es nur folgerichtig, daß gnostische Christen Einhelligkeit in bezug auf den definitiven Sinn der Geschichte weder erzielten noch überhaupt anstrebten; vielmehr behandelten sie die ersten

drei Kapitel des Buchs Genesis wie ein Fugenthema, über das sie unentwegt neue Variationen improvisierten, Variationen, die, so Irenäus, allesamt «voller Lästerungen»³⁰ steckten.

Die Methode der allegorischen Textdeutung ist keine Erfindung der Gnostiker, sondern war zur fraglichen Zeit bei heidnischen wie jüdischen Gelehrten seit vielen Generationen in Gebrauch zur Auflösung der Rätsel und Befremdlichkeiten altherwürdiger, aber durch den zeitlichen Abstand für die Gegenwart in vielem unverständlich gewordener Texte. So zum Beispiel hatten Vertreter der stoischen Philosophie schon lange zuvor den Gedanken formuliert, daß der eigentliche Sinn der homerischen Epen *Ilias* und *Odyssee*, der Fundamente der griechischen Bildung, nicht auf der *wörtlichen* Bedeutungsebene – etwa in den Schilderungen des vorzeitlichen Schlachtgetümmels oder der göttlichen Kampf- und Liebeshändel – zu finden sei. Man müsse vielmehr, so die Verfechter der Allegorese, sich über den blanken Wortsinn hinaus auf die symbolische Bedeutungsebene erheben, um die in jenen Texten verborgenen tieferen naturphilosophischen Einsichten zu entdecken. Auch jüdische Gelehrte bedienten sich der Allegorese, um den tieferen Sinn des Bibeltexts, der ihrer Auffassung nach «unter der Oberfläche» verborgen lag, ans Licht zu ziehen; prominentester Vertreter dieser Richtung war Jesu Zeitgenosse Philon von Alexandria, ein reicher und vielseitig gebildeter jüdischer Aristokrat.

Philon gibt dem Schöpfungsbericht des Buchs Genesis unterschiedliche Deutungen. Bei manchen Gelegenheiten versteht er ihn als ein Stück moralisierender Geschichtsschreibung, und er warnt dann im gegebenen Zusammenhang die Menschen vor dem Ungehorsam gegen Gott und insbesondere die Männerwelt vor der Frau, deren Erschaffung aus einer seiner Rippen für Adam das Ende seiner hehren Zweisamkeit mit Gott bedeutete und nach Philons Ansicht überhaupt «der Anfang aller Übel» war. Bei anderen Gelegenheiten wiederum interpretiert er die Geschichte alle-

gorisch, d. h. als beziehungsreichen Mythos: als eine Erzählung, die, in Symbolen verschlüsselt, tiefgründige Wahrheiten in sich birgt. In seinem geistreichen allegorischen Bibelkommentar deutet Philon Adam und Eva als symbolische Verkörperungen der zwei Grundkomponenten der Menschennatur: Adam steht in dieser Deutung für die *Vernunft* (*nous*), die edlere, männliche, rationale Komponente, die «nach Gottes Ebenbild gemacht» ist³¹, Eva dagegen für den Leib beziehungsweise die *Sinnlichkeit* (*aisthesis*), die unedlere, weibliche Komponente, aus der alle Leidenschaften entspringen.³² (Richard Baer hat gezeigt, daß dieses Schema – wie nicht anders zu erwarten – dann noch einmal in Philons Auffassung von dem Verhältnis zwischen Mann und Frau wiederkehrt.³³)

Gnostische Bibelexegeten, die sich von der Geschichte Adams und Evas kaum weniger fasziniert zeigten, entdeckten im Garten Eden einen üppigen Wildwuchs von Interpretationsmöglichkeiten. Aber bei allen oftmals krassen Gegensätzen, die sich im einzelnen zwischen ihnen auftun, gehen die meisten gnostischen Auslegungen von einer gemeinsamen – und ganz und gar *unorthodoxen* – Grundvoraussetzung aus. Die Vertreter orthodoxer Positionen in der Bibelauslegung, gleichgültig ob Christen oder Juden, pflegen im allgemeinen den gewaltigen Abstand zu betonen, der den unendlichen Gott von seinen endlichen Geschöpfen trennt, eine Kluft, die in unserem Jahrhundert eine beispielhafte Formulierung in des jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber Charakterisierung Gottes als des «ganz Anderen» gefunden hat – was doch wohl in allererster Linie «ganz anders als der Mensch» heißen soll. Selbst Mystiker, die im göttlichen Sein zu sich selbst zu finden suchen, achten, sofern sie sich jüdisch-orthodoxen oder christlich-orthodoxen Traditionen verpflichtet fühlen, in vielen Fällen sorgfältig darauf, immer wieder die Distanz zu betonen, die sie vom göttlichen Ursprung trennt. Als der Dominikaner Meister Eckhart (um

1260-1328) dies versäumte und statt dessen lehrte: «. . . alle unsere Vollkommenheit und alle unsere Seligkeit hängt daran, daß der Mensch durchschreite und hinausschreite über alle Geschaffenheit und alle Zeitlichkeit und alles Sein und eingehe in den Grund, der grundlos ist . . .»³⁴ – d. h. «Gott ist im Grunde der Seele . . .»³⁵ –, brachte diese Kühnheit den Erzbischof von Köln so in Rage, daß er vor einem Inquisitionsgericht mit Erfolg die Verurteilung derartiger Sätze als Irrlehren betrieb. Im Zuge seiner Bemühungen, die Wurzeln des religiösen Erlebens bloßzulegen, beschrieb Martin Buber einmal die Gotteserfahrung des frommen Juden als Erfahrung des «ich *und* Du»; aber weder der jüdische noch der christliche Anhänger der Orthodoxie könnte jemals mit dem frommen Hindu sagen: «Ich *bin* Du.»³⁶

Doch genau dies ist es, was den christlichen Gnostiker mit Meister Eckhart und dem Hindu verbindet: die Überzeugung, daß das göttliche Sein und Wesen nicht nur außerhalb des Menschlichen zu finden, sondern tief ins Innerste der menschlichen Natur eingesenkt ist und, sei's auch häufig unerkannt, als latentes geistiges Potential in jeder Menschen Seele ruht. Dem Valentinianer Ptolemäus zufolge zeigt die Geschichte von Adam und Eva, daß die Menschheit im Sündenfall die Verbindung mit ihrem göttlichen Ursprung verlor und in eine gewöhnliche Bewußtseinsverfassung ver-«fiel».³⁷ Nach einem anderen Valentinianer, dem Verfasser des *Evangeliums nach Philippus*, schufen die Menschen die Religion, indem sie dem Irrtum anheimfielen, sich die Göttlichkeit in Wesen außerhalb ihrer selbst lokalisiert zu denken:

Gott schuf den Menschen und die Menschen schufen Gott. So ist es auch in der Welt, da die Menschen Götter schaffen und sie ihre Schöpfungen verehren. Es würde sich ziemen, daß die Götter die Menschen verehren, wie es der Wahrheit entspricht.³⁸

Manche Gnostiker bedienten sich des gleichen Auslegungsschemas wie Philon, wiesen ihm jedoch einen anderen

Inhalt zu. Die Dynamik des menschlichen Seelenlebens begriffen sie als ein Kräftespiel nicht so sehr zwischen *Vernunft* und *Sinnlichkeit* als vielmehr zwischen *Seele* und *Geist*, mit anderen Worten: zwischen der *psyche* (dem gewöhnlichen Bewußtsein, das in dieser Auffassung sowohl die Vernunft als auch die Sinnlichkeit mit umfaßte) und dem *pneuma* oder *spiritus*, der potentiell in jedem Menschen vorhandenen höheren Bewußtseinsform. In Übereinstimmung damit verstanden viele Gnostiker die Geschichte Adams und Evas als Darstellung der Vorgänge im Inneren des Menschen, der zu geistiger Selbstfindung und Selbstergründung unterwegs ist. So etwa wird in der gnostischen Schrift *Die Exegese über die Seele* erzählt, wie die Seele, verkörpert in Eva, sich mit ihrer eigenen Geistnatur entzweite und für die Dauer ihrer trotzig aufrechterhaltenen Entfremdung von der Geistnatur in Selbstzerstörung, Kummer und Leid verstrickt blieb. Im selben Augenblick jedoch, da sie sich zur Aussöhnung und neuerlichen Gemeinschaft mit ihrer Geistnatur bereitfand, war sie wieder heil und eins mit sich selbst. Dem Verfasser der Schrift zufolge ist diese spirituelle Einswerdung mit sich selbst der verborgene Sinn der ehelichen Verbindung zwischen Adam und Eva: «Diese Hochzeit hat sie nun wiederum miteinander vereinigt, und die Seele vereinigte sich mit ihrem wirklich geliebten, ihrem naturgemäßen Herrn»³⁹, d. h. mit ihrem geistigen Selbst. In der Symbolik anderer gnostischer Texte ist das Verhältnis gerade umgekehrt: Das Gros des bis heute bekanntgewordenen gnostischen Schrifttums sieht in Adam das Sinnbild der Psyche und Eva als das Sinnbild des höheren Prinzips beziehungsweise des geistigen Selbst. Ein beliebtes, vielfach variiertes Thema dieses Schrifttums ist die Geschichte Evas, jener ätherischen Geistigkeit: ihres Aufkeimens in Adams Innerem, durch das sie ihn, die Seele, zur Bewußtheit der eigenen Geistnatur erweckt; der Widerstände, Mißverständnisse und Verkennungen, der Verstoßung und der Verfolgungen, denen sie sich ausgesetzt

sieht; und schließlich ihrer Vereinigung mit Adam – sozusagen die «Hochzeit» der beiden – und der anschließenden harmonischen Gemeinschaft zwischen ihr und der Seele.⁴⁰ Nach der gnostischen Schrift *Das Wesen der Archonten* sah Adam, als er Eva zum ersten Mal erkannte, in ihr nicht nur die Ehepartnerin, sondern eine geistige Macht:

Und als er sie sah, sprach er: «Du bist es, die mir das Leben gegeben hat. Man wird dich «die Mutter der Lebenden» nennen. Denn sie ist meine Mutter, sie ist die Ärztin und die Frau und die, die geboren hat.»⁴¹

Ja, der Verfasser der Schrift *Das Wesen der Archonten* geht sogar soweit zu behaupten, daß es der Schöpfer war, der mit seiner Warnung, Adam möge nicht auf Eva hören, einen Keil zwischen die Seele und ihre Geistnatur trieb, bis diese in Gestalt der Schlange zu jener zurückkehrte:

Die Pneumatische kam aber [in] der Schlange, der Unterweiserin. Und sie (= die Schlange) belehrte ihn, indem sie sprach: «Was hat er euch gesagt: «Von jenem Baum im Paradies darfst du essen, aber von dem Baum der Erkenntnis des Schlechten und des Guten iß nicht?»»

Die fleischliche Frau sprach: «Er hat nicht nur gesagt: «eß nicht», sondern «berührt ihn nicht, denn an dem Tage, an dem ihr von ihm essen werdet, werdet ihr des Todes sterben.»»

Und die Schlange, die Unterweiserin, sprach: «Ihr werdet nicht des Todes sterben; denn er hat euch das gesagt, weil er neidisch ist. Vielmehr werden sich eure Augen öffnen, und ihr werdet wie die Götter werden, indem ihr das Schlechte und das Gute erkennt.» Und die Unterweiserin wurde aus der Schlange genommen. Und sie (= die Unterweiserin) ließ sie (= die Schlange) allein zurück, indem sie ganz aus Erde bestand.⁴²

Eine ganz außergewöhnliche gnostische Dichtung mit dem Titel *Donner – vollkommener Geist* läßt das in unterschiedlichen Erscheinungsformen – einmal als *sophia* (Weisheit), ein andermal als Eva – auftretende Geistprinzip folgendermaßen zu Wort kommen:

Ich bin die erste und die letzte.
Ich bin die Geehrte und die Verachtete.
Ich bin die Hure und die Heilige.
Ich bin die Braut und der Bräutigam, und mein Gatte hat
mich gezeugt.

Ich bin das Wissen und die Unwissenheit.

[. . .]

Ich bin töricht und ich bin weise.

[. . .]

Ich bin, die man Leben [Eva] nennt und die ihr Tod genannt
habt.

[. . .]⁴³

Das *Johannesapokryphon* interpretiert das Bild Adams, der erwachend Eva vor sich sieht, als Vorausdeutung auf die Erfahrung des Gnostikers, wenn er im Zustand selbstvergessener Versenkung durch das jähe Aufscheinen des tief in seinem Inneren verborgenen Geists in eine höhere Bewußtheit gerissen wird. Das *Apokryphon* endet damit, daß Eva, der «vollkommene Urgedanke», an Adam – also an die Seele (und damit auch an den Leser oder konkreter: dich und mich) – den Ruf ergehen läßt, er möge aufwachen, sie erkennen und so der Erleuchtung teilhaftig werden:

Ich trat in die Mitte ihres Gefängnisses, welches Gefängnis der Körper ist, und ich sprach: «Wer da Ohren hat zu hören, erwache aus seinem schweren Schlaf.» Und er weinte und vergoß bittere Tränen. Bittere Tränen wischte er sich ab, und er sprach: «Wer ruft meinen Namen? Und von wannen kommt mir diese Hoffnung, derweil ich in diesem Gefängnis in Ketten liege?» Ich sprach: «Ich bin der Gedanke [*pronoia*] des reinen Lebens. Ich bin das Denken des jungfräulichen Geistes. [. . .] Erwache und erinnere dich [. . .] und folge deiner Wurzel nach, die ich bin, [. . .] und hüte dich vor dem tiefen Schlaf.»⁴⁴

Die gnostischen Christen, die in das Buch der Schöpfung derartige «Hirngespinnste» hineinlasen, wichen damit den Fragen der moralischen Alltagspraxis aus: jedenfalls lautete so einer der Vorwürfe, die Bischof Irenäus gegen sie erhob, und auf den ersten Blick muß man ihm offenbar recht geben. Denn während ihre Zeit- und Glaubensgenossen aus dem

Schöpfungsbericht unverbrüchliche moralische Gebote und Verbote ableiteten, schienen die christlichen Gnostiker lediglich an der Improvisation von Mythen über die Paradiesgeschichte interessiert. Ja, manche von ihnen gingen sogar noch weiter ins Extrem: Statt die menschliche Begierde nach Erkenntnis als die Wurzel aller Sündigkeit zu denunzieren, bezogen sie die diametral entgegengesetzte Position, indem sie die Erlösung in der «Gnosis» suchten. Und während es unter den Vertretern der Orthodoxie weithin üblich war, Eva die Schuld für den Sündenfall zuzuweisen und die untergeordnete Rangstellung der Frau als die gerechte Strafe dafür zu betrachten, erklärten nicht wenige Gnostiker Eva beziehungsweise die durch sie symbolisierte geistige Kraft zur Triebkraft der geistigen Erweckung.⁴⁵

Nichtsdestoweniger schlugen sich viele christliche Gnostiker mit den gleichen ethischen Fragen herum, die auch ihre orthodoxen Zeitgenossen bedrängten: War es für Christen ratsamer, zu heiraten oder ehelos zu bleiben? Gilt das Gebot «Seid fruchtbar und mehret euch» für die Christen genauso wie für die Juden? Welche Formen der Geschlechterbeziehung sind mit dem christlichen Glauben vereinbar, und wie hat man sich das christliche Ideal auf diesem Gebiet vorzustellen?

Allerdings suchten gnostische Christen die Antworten auf solche Fragen häufig in anderer Richtung als ihre orthodoxen Glaubensgenossen. Anstatt moralische Satzungen für das Leben in der Gemeinde aufzustellen, bemühten sie sich, die inneren Triebkräfte der Begierde und des Handelns zu ergründen, und zwar mittels ebenjener «Hirngespinnste» gnostischer Mythenbildung. Ihr alles überragendes Interesse galt den Phänomenen der Psychodynamik beziehungsweise, wie man aus ihrer Sicht sagen müßte, der Pneumato-Psychodynamik: dem Kräftespiel zwischen dem *pneuma*, d. h. der spirituellen Komponente der Menschennatur, und der *psyche*, d. h. der affektiven und der intellektuellen Komponente. So

zum Beispiel erklärt der valentinianische Verfasser des *Evangeliums nach Philippus* in mythologisierender Phrasierung: «Hätte die Frau sich nicht vom Manne getrennt, würde sie nicht mit dem Manne sterben. Diese Trennung wurde zum Anfang des Todes»⁴⁶, d. h. der Tod kam in die Welt, als sich eine Kluft auftat zwischen Eva (dem Geist) und Adam (dem Seelenleben). Nur wenn die Seele beziehungsweise das gewöhnliche Bewußtsein wieder zur Einheit mit seiner Geistnatur zurückfindet – wenn Adam in der erneuerten Gemeinschaft mit Eva «wiederum [. . .] sich mit ihr vereinigt»⁴⁷ –, stellen sich innere Harmonie und Ganzheit wieder ein. Nur der Mensch, in dem Seele und Geist «abermals Hochzeit gehalten» haben – so der Autor des *Philippusevangeliums* weiter –, ist imstande, den körperlichen und affektiven Impulsregungen zu widerstehen, die ihn in Unheil und Selbstzerstörung treiben könnten, falls er nicht in der Lage wäre, sie zu bremsen. Irenäus befand sich also im Irrtum, als er meinte, die Gnostiker wichen den moralischen Fragen aus. Nur nahmen sie die Probleme zuweilen in der Weise in Angriff, daß dem einzelnen nahegelegt wurde, in seinem eigenen Inneren nach Lösungen zu forschen; dem lag die Annahme zugrunde, daß jeder in sich selbst den Geist entdecken könne. Im Hinblick auf dieses Verfahren bemerkte Irenäus sarkastisch: «Jeder von ihnen wähnt, durch seine dunklen Erklärungen der Parabeln einen besonderen Gott gefunden zu haben.»⁴⁸ Was Irenäus jedoch am meisten störte, war der Umstand, daß die gnostischen Christen mit moralischen Problemstellungen auf eine Art und Weise umgingen, die den Anschein erweckte, als sei ihnen die Ethik des Gemeindelebens, die nach dem Willen der Bischöfe für alle Gläubigen gleichermaßen bindend sein sollte, vollkommen gleichgültig, ja schlimmer noch: rundheraus zuwider.

Auf der anderen Seite gab es manche radikale Gnostiker, die den Bischöfen nicht allzu große Strenge, sondern allzu große Laxheit vorwarfen. Einer von ihnen war der Verfasser

der Schrift *Das Zeugnis der Wahrheit*, der sich auf die Seite der asketischen Partei schlug und weder an orthodoxen noch gnostischen Christen ein gutes Haar ließ, die für Ehe und Fortpflanzung eintraten und dazu einen Gott anbeteten, der solcherlei unreinen Dinge geschaffen hatte. Dieser rabiate Schriftsteller scheute nicht davor zurück, die Paradiesgeschichte aus der Perspektive der Schlange zu erzählen, die bei ihm als Verkünderin göttlicher Weisheit auftritt und sich verzweifelt bemüht, Adam und Eva die Augen über das – verabscheuungswürdige – wahre Wesen ihres Schöpfers zu öffnen:

Denn die Schlange war *klüger* als alle anderen Tiere im Paradies. [. . .] Aber der Schöpfer verfluchte die Schlange und nannte sie Teufel. Und er sprach: «Siehe, Adam ist geworden wie unser-einer und weiß, was gut und böse ist.»⁴⁹

Und im Anschluß daran sprach er: «Nun aber laßt uns ihn austreiben aus dem Paradies, daß er nicht ausstrecke seine Hand und breche auch von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich!» (Vgl. 1. Mose 3,22) Was ist das für ein Gott, der das Böse «gut» nennt und das Gute «böse»?

Was ist dieser für ein Gott? Zum ersten, da er Adam neidete, daß dieser esse vom Baum der Erkenntnis. [. . .] Zum andern, da er sprach: «Wo bist du, Adam?» So hat denn Gott kein Vorherwissen, da er dies nicht gewußt hat von Anfang an. Und alsdann sprach er: «Laßt uns ihn von hier weisen, daß er nicht auch von dem Baum des Lebens esse und lebe ewiglich.» So hat er sich gewiß als arger Neider offenbart. Und was ist also dieser für ein Gott? Groß ist die Blindheit derer, die da lasen, und sie wußten es nicht.⁵⁰

Welcher Kirchenlehrer wäre nicht in die Luft gegangen angesichts eines Gegners, der den Inhalt des Schöpfungsberichts regelrecht auf den Kopf stellte und alle Christen, die sich unterstanden, zu heiraten und ein normales Leben zu führen, in Grund und Boden kritisierte. Der Verfasser des *Zeugnisses der Wahrheit* schreckte sogar vor Angriffen auf die

Märtyrer nicht zurück: sie waren für ihn «eitle Märtyrer, die nur sich selber Zeugnis geben»⁵¹, und ihre geistlichen Ratgeber schwärzte er als «blinde Führer»⁵² [vgl. Matth. 23,24] an, die bestenfalls unausgegorene Köpfe, im schlimmsten Fall jedoch Lügner waren.

Fast genauso enervierend wie die Konfrontation mit solchen Vertretern eines gnostischen Radikalismus dürfte für Kirchenlehrer wie Irenäus die Auseinandersetzung mit den Valentinianern gewesen sein, wenngleich aus anderen Gründen. Die Anhänger des Valentinus pflichteten den Bischöfen darin bei, daß die kirchlicherseits verordneten guten Werke wie auch die Züchtigkeit im Sexuellen gut für diejenigen sei, die sie «die Vielen» nannten, fühlten sich jedoch ihrerseits als spirituell erweckte Christen frei, sich ihr eigenes Moralgesetz zu geben.⁵³ Irenäus klagte darüber, wie schwierig es sei, die wahren Positionen der Gnostiker dieser Richtung von Fall zu Fall dingfest zu machen; hier herrsche das gleiche unsystematische Durcheinander wie in ihren Bibelauslegungen. Der Bischof räumte ein, daß manche Valentinianer als Zölibatäre einen geradezu mustergültigen Lebenswandel pflegten; andere hingegen, so meinte er, frönten unter dem Schutzmantel vorgetäuschter Frömmigkeit lediglich ihrem Hang zur Ausschweifung.⁵⁴ Ein Clemens von Alexandria wiederum fand für die Valentinianer, die er in Ägypten kennengelernt hatte, überschwengliche Lobesworte, weil sie im Gegensatz zum Gros der übrigen «Irrgläubigen» für die Ehe waren.⁵⁵

Welchen Standpunkt nahmen aber nun die Valentinianer *tatsächlich* in den Fragen ein, die die damalige Christenheit in entgegengesetzte Lager spalteten – etwa in der Frage, ob Christen heiraten oder besser ehelos bleiben sollten? Man sollte eigentlich davon ausgehen dürfen, daß in ihren Schriften eine klare Antwort darauf zu finden wäre, denn die Ehe (bzw. das «Mysterium der Hochzeit», wie der Autor des *Philippusevangeliums* es nennt) war mit ein Hauptthema ihrer gesamten Theologie. Den Höhepunkt valentinianischer

Kultfeiern bildete allem Anschein nach ein sakramentaler Ritus, der «das Brautgemach» hieß.⁵⁶ Ungeachtet dessen äußern sich die Valentinianer in ihren Schriften über praktische Fragen wie etwa ihre Einstellung zur Ehe erstaunlicherweise so zweideutig, daß in der Gelehrtenwelt völlig konträre Lesarten vertreten werden – und zwar hier wie da mit durchaus überzeugenden Argumenten. Nach Auffassung des namhaften niederländischen Forschers Gilles Quispel machten die Valentinianer die Ehe für Mitglieder ihrer Gemeinschaft praktisch zur *Pflicht* und feierten sie – unter ihresgleichen jedenfalls – als sakramentale Vergegenwärtigung der im göttlichen Wesen liegenden Harmonie von männlicher und weiblicher Energie.⁵⁷ Dem hält Michael Williams, ein Vertreter der jüngeren Generation amerikanischer Religionswissenschaftler, entgegen, daß die Valentinianer, ähnlich wie die christlichen Mystiker des Mittelalters, sich der sexuellen Metaphorik lediglich zu dem Zweck bedienten, der irdischen Ehe, die in ihren Augen eine «Befleckung» darstellte, die himmlische Hochzeit mit Christus entgegenzusetzen.⁵⁸

Den Schlüssel zur Auflösung derartiger Widersprüche enthält möglicherweise die bemerkenswerte Spruchsammlung, die in der koptischen Handschrift den Titel *Evangelium nach Philippus* trägt: ihr Verfasser verwarf nämlich das ganze Kategoriensystem, mit dem die meisten seiner Zeitgenossen *in puncto* Moral zu operieren pflegten. Damals wie heute war es unter Christen weithin ausgemachte Sache, daß die menschlichen Handlungen und Verhaltensweisen sich einteilen lassen in solche, die *per se* gut, und solche, die *per se* böse sind; heftig umstritten war allerdings die Frage, wo genau die Trennungslinie zu ziehen – auf welcher Seite der Grenze zum Beispiel die Ehe beziehungsweise der Zölibat anzusiedeln – sei. Der Verfasser des *Philippusevangeliums* nun erklärte diese gesamte Denkweise für grundsätzlich falsch. Ihm zufolge ist keine Verhaltensweise – und zumal Ehe beziehungsweise Ehelosigkeit nicht – schon *per se* gut oder schlecht. Vielmehr

hänge der moralische Wert allen menschlichen Tun und Lassens jeweils von der konkreten Situation sowie von der Gesinnungsart und dem Bewußtseinsniveau der Akteure ab. Die Kategorien «gut» und «böse» wie auch alle anderen begrifflichen Gegensatzpaare sind für diesen Autor lediglich Denkformen, die zwangsläufig ineinander enthalten sind:

Das Licht und die Finsternis, das Leben und der Tod, rechts und links sind Brüder füreinander. Es ist nicht möglich, daß sie sich voneinander trennen. Daher sind weder die Guten gut, noch die Bösen böse, noch ist das Leben ein Leben, noch der Tod ein Tod.⁵⁹

Denn «die Namen, die man den weltlichen Dingen gibt, verursachen einen großen Irrtum»⁶⁰, zumal wenn man den Fehler macht, die Namen der Dinge mit den Dingen selbst zu verwechseln. Die Herkunft dieses Trugs verfolgt der Verfasser des *Philippusevangeliums* geradewegs bis in den Garten Eden zurück, wo Adam und Eva ihm als erste aufsaßen, als sie «von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen» genossen und dabei wähten, mittels solch trügerischer Kategorien sich Wissen erwerben zu können. Im jüdischen Gesetz, das auf denselben Kategorien aufbaut, fand dieser Trug seine Fortsetzung:

Das Gesetz war der Baum. [. . .] Als [das Gesetz] nämlich sprach: «Iß dieses und iß dieses nicht!», wurde [es] zum Anfang des Todes.⁶¹

Kirchenvorsteher, die sich in ihrer Gemeinde mit Valentinianern auseinanderzusetzen hatten, konnten nicht umhin, sich selbst und ihre «einfältige» Moral als die Zielscheiben solcher Invektiven zu identifizieren. Was das betraf, standen sie allerdings nicht allein, denn gnostische Christen pflegten auch mit Kritik an den Befürwortern der Askese nicht zu knausern. Im *Philippusevangelium* findet man die Ansicht vertreten, daß diejenigen, die die Ehelosigkeit für ein moralisches Gut erklärten, sich genauso im Irrtum befänden wie

diejenigen, die das gleiche mit der Ehe täten – und kein Jota weniger irre, wer sei's Ehe, sei's Ehelosigkeit als Übel verpöne. Es dürfte demnach kaum Zufall sein, daß in keinem der erhaltenen valentinianischen Texte *in puncto* Sexualmoral eindeutig Stellung bezogen wird, sei's für oder gegen die Ehe, sei's für oder gegen den Zölibat. Statt dessen geht aus dem Zusammenhang des *Philippusevangeliums* hervor, daß, was dem einzelnen zu tun fromme, jeweils von seiner Gesinnungsart und seinem Bewußtseinsniveau abhängt. Der Verfasser vergleicht den gnostischen Typus des christlichen Lehrers mit einem Haushaltungsvorstand, der mit gleichem Pflichtbewußtsein für die Wohlfahrt von Kindern, Sklaven, Vieh, Hunden und Schweinen zu sorgen hat:

Weise wie er war, kannte er die Nahrung für jeden einzelnen. [...] So verhält es sich auch mit dem Jünger Gottes. Wenn er weise ist, versteht er die Jüngerschaft. Die körperlichen Gestalten werden ihn nicht täuschen, sondern er wird auf die Beschaffenheit der Seele eines jeden einzelnen blicken und entsprechend mit ihm reden.⁶²

Doch mahnt der Autor seine gnostischen Glaubensbrüder und -schwestern auch, sie möchten nicht dem Dünkel verfallen, sich selbst für rein von Sünde zu halten:

Diejenigen, denen es nicht zu sündigen erlaubt ist, nennt die Welt «Freie». Denjenigen, denen es nicht zu sündigen erlaubt ist, erhebt die Erkenntnis der Wahrheit die Herzen, das heißt: sie macht sie frei, und sie bewirkt, daß sie sich über den ganzen Ort erheben.⁶³

Der Autor zitiert dann das bekannte Pauluswort über den Gegensatz zwischen dem Wissen, das aufbläht, und der Liebe, die aufbaut, sowie die benachbarte Stelle: «Wenn sich jemand dünken läßt, er wisse etwas, der weiß noch nicht, wie man erkennen soll» (1. Kor. 8, 1), und fügt dem die Deutung hinzu:

Die Liebe aber erbaut. Wer aber frei geworden ist durch die Erkenntnis, ist Sklave wegen der Liebe zu denen, die die Freiheit der Erkenntnis [*gnōsis*] noch nicht aufnehmen konnten.⁶⁴

Wie aber nun sollte der gnostische Christ sich in den Fällen verhalten, wo ihm das Böse als unmittelbares Faktum begegnete – wie zumal in bezug auf das Böse in sich selbst? Orthodoxe Christen suchten meistens nach allgemeingültigen Verhaltensmaßregeln für die ganze Gemeinde, der Verfasser des *Philippusevangeliums* jedoch hielt dafür, daß jeder das Böse nur in sich selbst überwinden könne:

Wir aber, möge jeder von uns nach der Wurzel der Schlechtigkeit graben, die in ihm ist und sie mit ihrer Wurzel in seinem Herzen ausreißen. Sie wird aber ausgerissen werden, wenn wir sie erkennen. Wenn wir sie aber nicht erkennen, faßt sie in uns Wurzel und bringt ihre Früchte in unseren Herzen hervor. Sie ist der Herr über uns, wir sind ihr Knecht. [. . .] Sie nimmt uns gefangen, weil wir sie nicht erkannt haben.⁶⁵

Demgemäß rät der Autor, jeder einzelne möge selber seine Gedanken, Worte, Taten prüfen, ob sie die Keime des Bösen – in Gestalt etwa von Gier, Neid, Groll – in sich trügen. Geistige Erneuerung ist nach dem *Philippusevangelium* eine Frucht beständiger Selbstkontrolle und des bereitwilligen Eingeständnisses der boshaften Regungen im eigenen Inneren, wann immer man ihrer gewahr wird.⁶⁶ Das legt die Vermutung nahe, daß die Valentinianer sich wohl tatsächlich über bischöfliche Anordnungen und Kirchengebote hinwegsetzten, um die Leitlinien ihres Handelns ausschließlich aus sich selbst zu nehmen, und dies damit begründeten, daß die Frage der moralischen Qualität der menschlichen Handlungen im wesentlichen eine Privatsache sei, über die jeder einzelne – zumindest jeder reife einzelne – von Fall zu Fall selbständig und in eigener Verantwortung zu entscheiden habe.

Derartige Selbständigkeit und Eigenverantwortlichkeit, wir sprachen bereits davon, mußte unterm Gesichtspunkt der organisatorischen Geschlossenheit und Disziplinertheit der jungen Kirchen als Bedrohung erscheinen. Bischof Irenäus warf den Valentinianern vor, ihre selbstsüchtige Sorge für die je eigenen spirituellen Belange mache sie blind und

taub für die Interessen der Kirche als Institution. Er zieh sie der Respektlosigkeit – «sie haben keine Scheu noch Achtung» – (meinte er vielleicht speziell gegenüber den Bischöfen?) und der Überheblichkeit: «Sie geben sich für die Vollkommenen aus, niemand könne ihnen an Größe der Erkenntnis gleichkommen, [. . .] sie wüßten mehr als alle und sie allein hätten die große, unsagbare Gnosis getrunken.»⁶⁷

Aber daß die Gnostiker eine Moral mit Absolutheitsanspruch verwarfen und sich gegen die Kirchendisziplin sträubten, dürfte Irenäus weniger Kummer gemacht haben als der Umstand, daß sie mit ihrer Lesart des Schöpfungsberichts die christliche Freiheitsbotschaft untergruben, der die neue Religionslehre zu einem wesentlichen Teil die magnetische Anziehungskraft verdankte, die ihr so viele Bekehrungswillige zuführte. Der gelehrte Disput über die Auslegung der Schöpfungsgeschichte enthüllte eine beachtliche Uneinigkeit innerhalb der Christenheit des zweiten Jahrhunderts, eine Uneinigkeit, deren Bereinigung der kirchlichen Glaubenslehre einen, wie sich seither gezeigt hat, unauslöschlichen Stempel aufdrückte.

Wir wie gesehen haben, betrachtete die Mehrzahl der christlichen Proselyten der ersten vier Jahrhunderte die – auf Genesis 1-3 fußende – Proklamation der moralischen Autonomie des Menschen als den effektiven Sinn der «frohen Botschaft». Nach Justinus' Darstellung predigte Jesus die Befreiung des Christen nicht nur vom Joch der Leidenschaften, sondern auch aus der Vormundschaft des römischen Staats. Clemens von Alexandria feierte die Freiheit des Christen, lieber noch in den Tod zu gehen, als sich unter das Joch der offiziellen römischen Sitte zu beugen. Bischof Methodios, der Jahre später in Kleinasien schrieb, sah in der gesamten Menschheitsgeschichte seit dem Garten Eden nichts anderes als den Entfaltungsprozeß der menschlichen Freiheit, kulminierend in der größtmöglichen Freiheit, die für den Menschen überhaupt denkbar ist – dem Leben in

freiwilliger Entsagung.⁶⁸ Gregor von Nyssa machte sich zum Sprachrohr der ganzen Richtung, als er schrieb: «Die Seele offenbart ihre königliche und vortreffliche Beschaffenheit unmittelbar darin, daß sie [. . .] in freier Selbstbestimmung von ihrem eigenen Willen regiert und geleitet wird.»⁶⁹

Mit vielen ihrer jüdischen Zeitgenossen war sich die Mehrheit der orthodoxen Christen darin einig, daß Adam mit dem verhängnisvollen Mißbrauch seiner Willensfreiheit schwer gesündigt habe – so schwer, daß er damit Leiden, Mühsal und Tod in die vom Ursprung her vollkommene Schöpfung hineingebracht habe. Indessen sei, so versicherten Justinus, Irenäus, Tertullian und Clemens einhellig, durch die Folgen von Adams Sünde die persönliche Freiheit des einzelnen nicht beschnitten worden, so daß nach wie vor jedermann die gleiche Freiheit habe, sich zwischen Gut und Böse zu entscheiden, wie Adam sie hatte.

Nicht minder einig waren sich die genannten Kirchenlehrer in ihrer Verurteilung der Gnostiker ob deren Leugnung der von orthodoxer Seite zum gottgegebenen menschlichen Wesensmerkmal erklärten Eigenschaft – des freien Willens. Nach Irenäus verkündete die Geschichte von Adam und Eva «das alte Gesetz von der Freiheit des Menschen».⁷⁰ Und auch der Rest der Christenheit fand zum überwiegenden Teil ebenso wie seine jüdischen Zeitgenossen den Sinn der Schöpfungsgeschichte in der Aussage, daß Gott jeden Menschen mit einem freien Willen ausgestattet habe. Gewissen Theoretikern des Christentums von Paulus bis hin zu Augustinus kann nicht entgangen sein, was das in der sozialen Dimension zu bedeuten hatte: nämlich daß die Sklaverei, anders als Aristoteles gelehrt hatte, nichts Naturgegebenes, sondern eine von Menschen im Widerspruch zur Naturordnung ausgeheckte, sündhafte Einrichtung war.⁷¹ (Aber weder Paulus noch Augustinus traten für die Abschaffung der Sklaverei ein; vielmehr beschworen beide gleich den Stoikern die Sklaven, das Ungemach der äußeren Unfreiheit im Gebrauch der

moralischen Autonomie zu überwinden.⁷²⁾ Für Clemens von Alexandria ist die moralische Autonomie das Insigne unserer eigentlichen Rangerhöhung und Machtvollkommenheit innerhalb der Schöpfung: «zum Bilde Gottes» geschaffen zu sein, bedeutet realiter, daß wir im Besitz dessen sind, was bei ihm *autexusia* heißt und meist mit «freier Wille» übersetzt wird, indessen präziser mit «die Macht, sein Schicksal selber zu gestalten»⁷³ wiedergegeben wäre.

Doch das gnostische Christentum setzte dem Optimismus dieser Freiheitsbotschaft einen Dämpfer auf – sofern es ihm nicht rundweg jegliche Berechtigung absprach. Manch Radikaler unter den Gnostikern konnte nicht umhin, sich ein bißchen zu mokieren über den Einfall der Orthodoxen, dem Menschen so etwas wie freien Willen oder Macht über das eigene Schicksal zuzutrauen. In dem Traktat vom *Wesen der Archonten* ist Adam, das Urbild der Menschheit, als Spielball der Mächte und von allem Anfang an moralisch und physisch benachteiligtes Wesen dargestellt. Getäuscht und betrogen von den Kräften des Bösen, sozusagen lediglich als Nebenschauplatz für das Spiel ihrer Begierden und Eifersüchteleien ins Dasein gerufen, war Adam nichts weiter als die hilflose Beute in einem Krieg der Geister, und es blieb ihm nur die Hoffnung, daß die oberen Mächte letztlich den Sieg über seine Peiniger davontragen und deren menschliche Geisel aus ihrem kosmischen Kerker befreien würden.

Valentinus und seine Schule gingen nicht so weit, der menschlichen Spezies den freien Willen gänzlich abzusprechen, doch schien er ihnen eine sehr viel bescheidenere Rolle zu spielen, als orthodoxe Christen es sich erträumen mochten. Gewiß, die Menschen – oder jedenfalls ein Teil von ihnen – mochten einen freien Willen haben, meinten die Valentinianer, doch sei diese menschliche Willensfreiheit – auch diejenige Adams – von Anfang an keine so bedeutende Sache gewesen, daß sie für die Menschheit als ganze hätte das Faktum des Leidens in die Welt bringen oder es ihr grundsätzlich

ersparen können.⁷⁴ Vielmehr sei das Leiden in die Struktur des Universums selbst eingesenkt. Nach valentinianischer Lehre war es beileibe nicht die menschliche Sündhaftigkeit allein, sondern ein urtümlicheres und gewaltigeres Geschehen *noch vor der Schöpfung* gewesen, das den Schatten des Leidens auf alles geschaffene Dasein geworfen hatte. Diese Lehre ist in einem theogonisch-kosmogonischen Mythos niedergelegt, der die Geschichte vom «Sündenfall» der *Sophía* («Weisheit») erzählt, einem Sündenfall, der lange vor der Erschaffung Adams stattgefunden hatte. In der Schule des Valentinianers Ptolemäus wurde diese Geschichte – nach dem Zeugnis des Irenäus⁷⁵ – in folgender Gestalt erzählt: Vor Anbeginn der Zeiten war in unsichtbaren und unnennbaren Höhen ein vollkommener Äon gewesen, auch Uranfang, Urvater und *Bythos* («Abgrund») genannt. Aus ihm sind alle geschaffenen Dinge geworden. Mit ihm war zugleich im Anfang vorhanden die *Sigē* («Schweigen»), von manchen auch *Ēnnoia* («Nachdenklichkeit»), von anderen wiederum *Cháris* («Gnade») genannt. Nachdem jener Urvater unermeßliche Zeiten lang in tiefster Ruhe gewesen war, kam er einmal auf den Gedanken, von sich den *Bythos* als «Anfang aller Dinge» auszusenden und diesen Sprößling wie ein Sperma gleichsam in den Mutterschoß der bei ihm befindlichen *Sige* einzusenken. Nachdem diese ihn empfangen hatte und schwanger geworden war, gebar sie den *Nûs* (den ursprünglichen «Geist»), auch der Eingeborene genannt, und mit ihm zusammen die *Alētheia* («Wahrheit»). Dieses Paar, ein dynamisches Ensemble männlicher und weiblicher Energie, erzeugte seinerseits ein drittes (*Lógos*, «Wort», und *Zoē*, «Leben») und dieses wiederum ein viertes Paar (*Ānthropos*, «Mensch», und *Ekklēsia*, «Kirche»). Diese Äonen, hervorgebracht, um eben mit ihrer Hervorbringung die Herrlichkeit des Vaters zu bezeugen, wollten nun ihrerseits auch aus dem Ihrigen den Vater verherrlichen. So entsprossen aus der Verbindung des *Logos* und der *Zoe*, nachdem sie den *Anthropos* und die *Ek-*

klesia erzeugt hatten, fünf weitere Äonenpaare. Der *Anthropos* hat gleichfalls mit der *Ekklesia* Äonenpaare hervorgebracht, und zwar sechs an der Zahl. Und mit diesen dreißig Äonen war die «Fülle» der Gottheit (das *Plérōma*) erreicht. Die letzte und jüngste dieser Paarungen komplementärer Energien, aus *Anthropos* und *Ekklesia* entsprossen, bestand aus *Théletos* («Was-gewollt-ist») und *Sophia* («Weisheit»): Es ist dies in valentinianischer Sprachregelung der Ausdruck dafür, daß Weisheit darin besteht, im Einklang mit dem, «was [von Gott] gewollt ist», zu leben.

Sophia indessen strafte ihren Namen Lügen, indem sie sich wie eine Närrin aufführte. Von allen Äonen konnte nach valentinianischer Lehre den Urvater nur der von ihm erzeugte Erstgeborene, der *Nus*, erkennen, allen anderen blieb er unsichtbar und unfaßbar. «Nur der *Nus* erfreute sich der Anschauung des Vaters und ergötzte sich in der Betrachtung seiner unermesslichen Größe. Auch den übrigen Äonen gedachte er, die Größe, das Wesen, die Ewigkeit, Unbegrenztheit und Unfaßbarkeit des Vaters mitzuteilen, aber nach dem Ratschluß des Vaters hielt die *Sige* ihn zurück, da sie diese alle zum Nachdenken führen wollte und zu dem Verlangen, ihren Urvater aufzusuchen. Und so im stillen strebten denn die übrigen Äonen danach, den Urheber ihres Samens zu sehen und die anfanglose Wurzel zu erforschen.»

Den weitesten Sprung aber tat [...] die *Sophia*, und geriet in leidenschaftliche Erregung, aber nicht durch die Umarmung ihres Gemahls *Theletos*. Die Erregung nahm ihren Ausgang bei dem *Nus* und der *Aletheia*, sprang aber über, sich danebenwendend, auf die *Sophia* unter dem Vorwand der Liebe, in Wirklichkeit aus Tollheit, da sie mit dem vollkommenen Vater nicht solche Gemeinschaft besaß wie der *Nus*, und sie ist nichts anderes als das Suchen nach dem Vater, indem sie seine Größe erfassen wollte. Dann aber konnte sie es nicht, weil sie sich an das Unmögliche gewagt hatte, und geriet wegen der Tiefe des Abgrundes und der Unergründlichkeit des Vaters und der Zärtlichkeit gegen ihn in große Not, und weil sie immer weiter vorwärts strebte, so wäre sie von seiner Lieblichkeit wohl verschlungen

und in die allgemeine Substanz aufgelöst worden, wenn sie nicht auf eine Kraft gestoßen wäre, die das Weltall befestigt und außerhalb der unaussprechlichen Größe bewacht. Diese Kraft nennen [die Valentinianer] Horos [«Grenze»]. Von ihr ist sie angehalten und festgemacht und mit Mühe überzeugt worden, daß der Vater unfaßbar ist.⁷⁶

Damit aber nun keiner der anderen Äonen ähnliches erleide wie *Sophia*, brachte der Eingeborene zur Befestigung und Sicherung des *Pleroma* noch ein sechzehntes Äonenpaar hervor, nämlich Christus und das heilige *Pneûma*, denn so wollte es die Vorsehung des Vaters. Christus belehrte die anderen, daß es hinreiche, wenn sie die Natur der Paarung als einen Denkakt des Urvaters erkannten, und verkündete ihnen seine Erkenntnis des Vaters, daß er zwar unfaßbar und unbegreiflich ist, daß ihn niemand sehen oder hören kann als nur der eingeborene *Nus*; daß aber gleichwohl auch alle anderen Wesen von Gott herkommen, «in dem wir leben, weben und sind», und daß sie in dieser unerklärlichen Gewißheit jauchen und frohlocken sollen.

Als die *Sophia* ihrem Gemahl zurückgegeben wurde und an ihren Platz im göttlichen *Pleroma* zurückkehrte, wurden ihre Leiden abgesondert. Nach der Lehre des Ptolemäus blieb das vierfache Leid, das sie bei ihrer sehnsüchtigen Suche nach dem Vater erfahren hatte – Trauer, Furcht, Bestürzung und gänzliche Unwissenheit –, aus dem *Pleroma* ausgesperrt. Gleichwohl wollte *Sophia* die geistige Energie, die in diesen Erfahrungen zurückgeblieben war, wiedergewinnen und tat sich zu diesem Zweck mit Christus zusammen. Der Heiland mit seiner Kraft half, die unkörperlichen Leiden in körperliche Substanz zu überführen, so daß sie zugerichtet und befähigt wurden, in Mischzustände und Körper überzugehen. Ihre Furcht verwandelte er in feuchte Substanz, ihre Trauer in Luft, ihre Bestürzung in Erde und ihre Unwissenheit in Feuer. Das war der Ursprung der Materie, aus der diese Welt besteht.⁷⁷

Nach orthodox-christlicher Lehre waren Adam und Eva in eine in sich vollkommene Welt hineingesetzt worden, und erst durch den Mißbrauch ihrer moralischen Autonomie hatten sie all das Leiden, das daraufhin der Wesen Erbteil geworden ist, in die Schöpfung hineingebracht. Demgegenüber behaupteten die Valentinianer, zwar sei den Menschen fraglos ein gewisser Grad an moralischer Autonomie zuteil geworden, doch kein so hoher, daß es ihnen freistände – oder in der Vergangenheit je freigestanden hätte –, das Leiden zu umgehen, denn aus dem Leiden sei der Stoff gemacht, aus dem die Welt besteht. Während die orthodoxe Kirchenlehre die «frohe Botschaft» von menschlicher Macht und Freiheit verkündete, erhoben die Valentinianer, hierin den Buddhisten ähnlich, die Einsicht in die Universalität des Leidens zur *conditio sine qua non* jeder spirituellen Erleuchtung.

Aus dem größtenteils hohen Niveau ihres Schrifttums könnte man den Schluß ziehen, daß die Anhänger der valentinianischen Lehre vorwiegend in den gebildeten und begüterten Bevölkerungskreisen zu finden waren. Trifft das zu, so dürfte persönliche Freiheit unter ihnen in sehr viel höherem Umfang eine Selbstverständlichkeit gewesen sein, als dies für viele andere Menschen im Römischen Reich der Fall war. Und wir dürfen den weiteren Schluß ziehen, daß ihr Bewußtsein von der Begrenztheit der menschlichen Freiheit ein Reflex der eigenen Erfahrungen war. Denn die valentinianischen Mythenschöpfungen sind in leitmotivischer Manier durchsetzt mit der Mahnung, daß auch und gerade die Menschen, denen das Geschenk der Freiheit zuteil wurde – und damit ist selbstverständlich ebensowohl die moralische und intellektuelle wie die soziale und politische Autonomie gemeint –, gut daran täten, die Grenzen ihrer Freiheit beständig vor Augen zu haben und sich keiner Täuschung darüber hinzugeben, in welch hohem Grad noch die freiesten unter den Menschen dem Einfluß von Faktoren unterworfen bleiben, die ihrer Verfügungsgewalt grundsätzlich entzogen

sind. Das gnostische Weltbild war ein düsteres Weltbild, in dem das Bewußtsein des Leidens eine beherrschende Rolle spielte; nichtsdestotrotz war es ein genuin religiöses Weltbild, das alle Dinge als letztlich abhängig vom Willen des sogenannten Urvaters begriff, jenes geheimnisvollen Uranfangs oder «Abgrunds»⁷⁸, der – in den Worten des *Evangeliums der Wahrheit* – «diese [die Wahrheit] in sich fand, und sie fanden ihn in sich, den undenkbar Unfaßbaren, den Vater, diesen Vollkommenen, der das All schuf, in dem er das All war».⁷⁹

Im Gegensatz dazu plakatierten die orthodoxen Kirchenlehrer des zweiten und dritten Jahrhunderts, von Justinus und Irenäus bis zu Tertullian, Clemens und dem brillanten Origenes, die christliche Botschaft einmütig als Verkündigung der Freiheit – einer moralischen Wahl- und Willensfreiheit, die ihr Modell hatte in der ursprünglichen Freiheit Adams, sich für ein Leben ohne Schmerz und Leiden zu entscheiden. Justinus und Origenes waren bei weitem nicht die einzigen, die im Namen dieser moralischen Autonomie Folter und Märtyrertod auf sich nahmen. Und namens derselben Freiheit verzichteten andere auf alles, was dieses Leben in den Augen der Mehrheit ihrer Zeitgenossen überhaupt lebenswert machte: Haus und Familie, Wohlstand und Ansehen. Solange das Christentum eine verfolgte Religionsbewegung war, verkündeten die christlichen Kirchenlehrer mehrheitlich die eingängige und wirkungsvolle Botschaft von der menschlichen Freiheit, die in der römischen Welt auf so viele Menschen so große Anziehungskraft ausübte – die größte vielleicht gerade auf diejenigen, die noch niemals am eigenen Leib erfahren hatten, was das Wort Freiheit überhaupt bedeuten könnte.

Und im Namen der Freiheit – den kultivierten Valentinianern war die Paradoxie, die darin lag, gewiß nicht entgangen – unterdrückte die kirchliche Orthodoxie schließlich den Gnostizismus und dessen feinnervige Reflexionen über Grad

und Grenzen der menschlichen Wahlfreiheit. Denn je enger die versprengten Kirchengemeinden unter einem gemeinsamen organisatorischen Dach zusammenrückten, desto mehr bemühten sich ihre Vorsteher, das entstehende Gebilde gegen drohenden Druck von außen zu stärken, indem sie ihm ein Innengerüst aus dem Beton einer einheitlichen Lehre und einer einheitlichen Disziplin verpaßten. Triumphierend verkündete Irenäus, daß jede Einzelkirche, wie verwundbar sie für sich genommen auch sein mochte, Glied einer *die ganze Erde umfassenden* beziehungsweise – wie die griechische Bezeichnung lautete – «katholischen» Gemeinschaft war.⁸⁰ In den Augen der Bischöfe stellten Nonkonformisten und Abweichler in den eigenen Reihen eine Gefahr für die Bewegung als ganze dar, auch wenn sie aufrichtige Bekenner zu sein schienen, die nichts weiter beanspruchten, als *in puncto* Spiritualität ihren eigenen Weg gehen zu dürfen. Und die Bischöfe hatten vielleicht so unrecht nicht, denn wie Tertullian einmal bissig bemerkte: unter gnostischen Christen herrschte Einigkeit nur in einem einzigen Punkt, nämlich dem, miteinander zerstritten zu sein. Während bestimmte Richtungen der christlichen Gnosis ihren Anhängern strikten Zölibat auferlegten, mochten wiederum andere die Haltung in derlei Fragen zur Privatsache erklären. Es gab Gnostiker, die sich über die christlichen Märtyrer mokierten, und es gab Gnostiker, die für das Märtyrertum plädierten, und es gab, zu allem Überfluß, eine dritte Richtung – die Valentinianer zählten zu ihr –, die den Standpunkt vertrat, Märtyrertum sei im Prinzip schon gut und richtig, im Einzelfall jedoch nur, wenn dem Verfolgten sonst keine andere Wahl blieb, als seinem Glauben an Christus abzuschwören. Nicht minder ausgeprägten Hang zu separatistischem Eigenbrötlertum verriet auch jene gnostische Sekte, die einen Kult um Eva – beziehungsweise das in ihr vergegenwärtigte göttliche Pneuma – instituierte und in diesem Zusammenhang ihren weiblichen Mitgliedern eine Respektspedition und Mit-

wirkungsrechte im Gemeindeleben einräumte, wie sie in der sich hierarchisierenden «katholischen» Kirche im Lauf des zweiten und dritten Jahrhunderts den Frauen mehr und mehr versagt wurden.⁸¹

Der nachdrücklichste Vorwurf, den sich die gnostischen Sektierer von ihren zeitgenössischen Kritikern gefallen lassen mußten, bezog sich jedoch darauf, daß sie leugneten, was für die Mehrzahl aller Christen den Hauptinhalt der Evangelien ausmachte: nämlich die «frohe Botschaft», daß dem Menschen – dem von Gott geschaffenen und mit moralischer Autonomie ausgestatteten Menschen – in der Taufe die Kraft zu einem neuen, verwandelten Leben gegeben wurde und daß diese Kraft ihn befähigte, das Böse und den Tod zu überwinden. Wir wollen uns im folgenden Kapitel der Frage zuwenden, wie die entschlossensten unter den orthodoxen Christen die Lehre von dem «engelreinen Leben» in die Tat umsetzten.

4 ZURÜCK INS «PARADIES DER JUNGFRÄULICHKEIT»

In den ersten vier Jahrhunderten unserer Zeitrechnung war äußerste Freiheit für viele Christen gleichbedeutend mit äußerster Askese (und so ist es bis heute auch für viele geblieben) – als höchster Grad und Inbegriff der Askese aber galt seit eh und je der Zölibat. Die Gleichsetzung von *Freiheit* und zölibatärer Lebensweise läuft, logisch betrachtet, damals wie heute auf ein Paradox hinaus, denn ob Zölibat oder Fasten oder wie die Formen der Selbstkasteiung sonst noch heißen mögen: sie gründen allesamt in – nicht selten ins Extrem gesteigertem – Selbstzwang. In christlicher Sicht jedoch bedeutet die in radikalen Formen asketischer Entsagung wie der Ehelosigkeit sich ausdrückende Abkehr von «der Welt» des gewöhnlichen sozialen Daseins eine Befreiung aus tausendfacher Verstrickung und einen entscheidenden Schritt zur souveränen Beherrschung der eigenen Lebensumstände.

Die Propagandisten des asketischen Lebens behaupteten, durch sie könne der allein lebende Christ zu Graden der Freiheit aufsteigen, wie sie selbst dem Kaiser versagt blieben: Man darf getrost davon ausgehen, daß Mark Aurel, der gedanklich wachste unter den Kaisern, dem nicht widersprochen hätte. In jungen Jahren erhoffte er sich die Freiheit, sein Leben dem Studium und der philosophischen Kontemplation widmen zu können; widerstrebend nahm er dann die Bürde des Kaisertums auf sich. Er fand sich damit ab, eine Frau zu heiraten, die seine Familie für ihn ausgesucht hatte,

und was blieb ihm übrig, als geduldig hinzunehmen, daß neun von dem runden Dutzend Kinder, das seine Frau zur Welt brachte, das Säuglings- oder Kleinkindalter nicht überlebten. Er übernahm die Hauptverantwortung für die römische Politik wie für die Grundsätze von Gesetzgebung und Rechtsprechung. Und er stand als Feldherr in eigener Person an der Spitze der römischen Truppen, die in seiner Regierungszeit über Jahrzehnte hin an allen Enden des Reichs, von Ägypten und der Provinz Afrika bis nach Gallien und Germanien, Eindringlinge abzuwehren und Aufstände niederzuschlagen hatten. Wenn andere Männer der Muße pflegten, erfüllte Mark Aurel seine kaiserliche Repräsentationspflicht in Zirkus und Theater, wo er den Spott der Zuschauer erregte, weil er sich Akten mitbrachte, um sie heimlich während der Vorstellung zu studieren. Dieser Kaiser war sich der Ironie des Schicksals wohl bewußt, die darin lag, daß der «Herr der Welt» im Grunde ein Sklave im Dienst seiner Untertanen war; gleichwohl kämpfte er Versuchungen zur Pflichtvergessenheit mit radikaler Entschlossenheit nieder. Seine Pflicht betrachtete er als göttlichen Auftrag, wie einer Eintragung in seinem Tagebuch zu entnehmen ist:

Bin ich tätig, so bin ich es mit Rücksicht auf die Menschenwohlfahrt; widerfährt mir etwas, so nehme ich es hin und beziehe es auf die Götter und den allgemeinen Urquell, von dem alle Ereignisse engverbunden herfließen. [. . .] Meine Natur aber ist eine vernünftige und für das Gemeinwesen bestimmte [griechisch πολιτικήν]; meine Stadt und mein Vaterland aber ist, insofern ich Antonin heiße, Rom, insofern ich ein Mensch bin, die Welt. Nur das also, was diesen Staaten frommt, ist für mich ein Gut.¹

Und er redete sich selbst ins Gewissen:

So oft du dich ungerne dem Schlaf entreibst, denke daran, daß die Ausübung gemeinnütziger Handlungen sowohl deine Pflicht als deiner Menschennatur gemäß ist, das Schlafen aber hast du sogar mit den vernunftlosen Tieren gemein. [. . .] Wie du selbst als ein ergänzender Teil zur menschlichen Gesellschaft gehörst,

so soll auch jede deiner Handlungen im bürgerlichen Leben eine Ergänzung bilden.²

Über zweihundert Jahre später ging eines Abends der neu-bekehrte Christ Aurelius Augustinus, zur fraglichen Zeit ein vom Erfolg verwöhnter junger Lehrer der Beredsamkeit, durch die Straßen Mailands und dachte mit Grausen an die Preisrede auf den Kaiser, die er am folgenden Tag halten sollte. Während er innerlich gegen seine Beklommenheit ankämpfte, fiel sein Blick auf einen betrunkenen Bettler, und auf einmal schien ihm seine ganze Zukunft von der Beantwortung der Frage abzuhängen: Wie kommt es, daß dieser Bettler den Eindruck eines glücklichen Menschen macht, ich dagegen mich hundeehend fühle? Später schilderte er dann, welch grenzenlose Erleichterung er empfand, als er sich entschloß, auf alles zu verzichten, was ihm bisher wichtig gewesen war: Ehrgeiz und Karriere, die Frau, mit der er zusammenlebte und die ihm einen Sohn geboren hatte, ebenso wie die bevorstehende Heirat mit einer reichen Erbin – auf all das zu verzichten einem Leben in Zölibat und Entsagung zuliebe. In den Augen seiner heidnischen Zeitgenossen war solche Entsagung nicht allein sozialer Selbstmord, sondern darüber hinaus Sakrileg und Schandtat schlimmster Art. Augustinus indessen kam zu der Überzeugung, daß es nichts Schlimmeres und nichts Geringeres bedeutete, als «der Welt abzusterben»: das nach weltlicher Sitte und weltlichem Brauchtum aufgebaute falsche Selbst niederzureißen, um «das eigene Leben höher zu stellen als die Welt».³

Askesebegeisterte Christen projizierten sogar, wie wir bald noch genauer sehen werden, ihre Idealisierung des zölibatären Lebens ins Paradies zurück und schrieben die Geschichte von der ersten Ehe um zu einer Geschichte von einem jungfräulichen Menschenpaar, dessen Sünde mit daraus resultierendem Erwachen zur Geschlechtlichkeit zwangsläufig seine Vertreibung aus dem «Paradies der Jung-

fräulichkeit» in die Ehe nach sich zog – mit allen bekannten leidvollen Begleiterscheinungen von dem Gebären unter Schmerzen über soziale Unterjochung bis zum Faktum des Todes.⁴

Bischof Gregor von Nyssa (um 331-395), einer der bedeutendsten Kirchenväter, dekretierte: «Die Ehe ist demnach das letzte Stadium unserer Trennung vom paradiesischen Leben und daher [. . .] das erste, was dahinten bleiben muß; dies ist gewissermaßen das erste Wegziel für unseren Aufbruch zu Christus.»⁵

Noch heute dürfte jedem jungen Menschen, der sich an der Schwelle zum zivilisationstypischen Erwachsenenendesein Zeit zur Besinnung nimmt, die Entscheidung für den Schritt in die Ehe und die Doppelbindung an Familie und Beruf nicht ganz leichtfallen, denn diese Verpflichtungen kosten einen in der Regel nicht weniger als – das Leben: praktisch alle Energie, die man besitzt, muß künftig für die Erfüllung der Pflichten gegenüber Familie und Gesellschaft verausgabt werden, zumal wenn man noch dazu eine Respekts- oder gar Ehrenstellung innerhalb des Gemeinwesens anstrebt. Vor diesem Hintergrund muß man die frühchristliche Askese mit ihrem Paradigma, dem Zölibat, sehen, um zu verstehen, in welchem Sinn sie ihre Anhänger frei machte: frei vor allem von der Verstrickung in die Netze der römischen Gesellschaft.

Im antiken Griechenland und Rom wären junge Menschen beiderlei Geschlechts, die sich geweigert hätten, den von ihren Eltern für sie ausgesuchten Partner zu ehelichen, für renitent, ja unter Umständen sogar für geisteskrank erklärt worden. Eltern von Töchtern wollten die Mädchen am liebsten mit Erreichen des Pubertätsalters oder jedenfalls nicht allzulange danach verheiratet wissen; in Aristokratenkreisen war es üblich, vorteilhafte Verbindungen bereits zu einem Zeitpunkt auszuhandeln, zu dem die zukünftigen Partner erst sechs oder sieben Jahre alt waren. Mit der Ehe, schreibt der

Historiker Peter Brown, «wurde ein Mädchen von der Gesellschaft als vollwertige Kraft für den Reproduktionsprozeß zwangsverpflichtet, und dasselbe galt für ihren Partner». ⁶ Männern schrieb die gesellschaftliche Konvention den Eintritt in die Ehe im Alter von siebzehn bis zu spätestens fünfundzwanzig Jahren vor sowie den gleichzeitigen Eintritt in den Dienst des Gemeinwesens in der durch Familientradition und sozialen Rang definierten Position.

Wohl die meisten Römer hätten sich auf Befragen ohne Zögern zur aristotelischen Definition des Menschen als eines «von Natur aus in der Polis lebenden Wesens» (φύσει μὲν ἔστιν ζῷον πολιτικόν) bekannt, die den Wert des einzelnen nach seinem Beitrag zum «Gemeinwohl» beziehungsweise seiner Mitwirkung an den Staatsgeschäften (τὸ πολίτευμα) bemaß, und zwar unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß die Besitzer von Macht und Einfluß es waren, die darüber befanden, was dem Gemeinwohl diene und im Staatsinteresse lag. Der Wert eines Menschen bestand nach dieser Auffassung in dem, was er an Sozialprestige und politischer Bedeutung in seiner Person versammeln konnte. Wer sich vom öffentlichen Leben fernhielt, um lieber seinen eigenen Angelegenheiten nachzugehen, riskierte soziale Ächtung schärfsten Grades. Der griechische Ausdruck für den an Staatsgeschäften Unbeteiligten – den «Privatmann» (ιδιώτης) – hatte immer auch die abschätzigste Nebenbedeutung des Gewöhnlichen, Niedrigen, Dummen, Banausischen, und nicht von ungefähr ist «Idiot» in den modernen Volkssprachen zu einem der härtesten Schimpfwörter geworden.

Die christliche Botschaft nun warf diese Wertordnung einfach über den Haufen. «Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?» fragt Jesus bei Matthäus. ⁷ Als Jude gehörte Jesus einer Volksgruppe an, deren Mitglieder durch wechselnde Fremdherrscher – unter persischer so gut wie unter babylonischer, ägyptischer, griechischer und römischer Oberho-

heit – seit vielen Jahrhunderten zum sozialen Außenseitertum, nicht selten ohne Bürgerrechte, verurteilt waren. Wie hätte in diesem Volk die Ansicht aufkommen können, persönlicher Wert sei identisch mit Leistungen für die Staatsmacht? Statt dessen keimte hier eine Wertvorstellung auf, die sich dann in der abendländischen Geschichte zur Idee vom «unbedingten Wert des einzelnen» entfalten sollte. Die Vorstellung, daß jedem Menschen von Gott her eine innere Würde eignet, die ihm ganz unabhängig von seiner sozialen Rolle Rang, Bedeutung und Gewicht, ja grenzenlosen Wert verleiht – eine Vorstellung, die der heidnischen Welt des Altertums als reine Absurdität vorkommen mußte –, ist in säkularisierter Form noch heute die ethische Basis abendländischer Gesetzgebung und Politik. Das westliche Konzept der demokratischen Gesellschaftsordnung, so verweltlicht es sich heute präsentieren mag, wäre nicht denkbar ohne die frühchristliche Vision einer neuen Gesellschaft, deren Zusammenhalt nicht mehr in den natürlichen Banden von Familien-, Stammes-, Volkszugehörigkeit, sondern in der freien Entscheidung ihrer Mitglieder gründet.⁸ Aus heidnisch-antiker Sicht allerdings taten diese Christen mit ihrer «Weltverleugnung» – der Abkehr von Familie, Stamm und Volk und sonstigen «natürlichen Bindungen» – *de facto* nichts weiter, als sich selbst zu «Idioten» zu erklären.

Doch auch abgesehen vom Weltverleugnungs- und Weltfluchtimpetus, hatte die christliche Lehre Fragen des Sexualverhaltens allein schon mit ihrer strengen Moralität in eine für die heidnische Welt bislang unerhörte Bedeutungsdimension gerückt. Die Lockerheit *in sexualibus*, die vielen Menschen des Altertums zur zweiten Natur geworden war – homosexuelle Rendezvous in den öffentlichen Bädern oder die sexuelle Bedarfsdeckung mittels Sklaven und Prostituierten waren an der Tagesordnung –, stieß beim weitaus überwiegenden Teil der Christenheit auf energische Ablehnung, und ebenso mißbilligend beurteilten die Anhänger der neuen

Religion in den Augen ihrer heidnischen Zeitgenossen so unbedenkliche Praktiken wie homosexuellen Verkehr, Empfängnisverhütung, Abtreibung und Kindesmord. Für die meisten Christen war demnach das Feld der Sexualbetätigung eingeengt auf heterosexuellen Verkehr mit Empfängnisrisiko, so daß Sexualbetätigung in christlicher Sicht zumindest tendenziell auf Einbindung beider Partner in die wirtschaftlichen und sozialen Zwänge der familialen Lebensform hinauslief. Das Beispiel Jesu und seiner Jünger enthielt demgegenüber den subversiven Appell, aus diesen Zwängen *auszubrechen* – in die Freiheit.

Zu einem der Berühmtesten von denen, die in diese Freiheit ausbrachen, wurde ein Christ namens Antonius, auch «Vater des Mönchtums» genannt, von dessen Lebensgeschichte, von Bischof Athanasios von Alexandria (um 295 bis 273) verfaßt, sich Generationen askesebegeisterter Christen erbauen und zur Nacheiferung anregen ließen. Antonius wurde als Sohn wohlhabender Eltern um 260 in der dörflichen Ansiedlung Koma in Oberägypten geboren. Als er achtzehn oder zwanzig Jahre alt war, verlor er beide Eltern und fand sich dadurch unversehens mit der Verantwortung für einen großen Haushalt belastet. Zusammen mit dreihundert Hufen herrlichen, fruchtbaren Ackerlands hatten seine Eltern ihm die Sorge für seine jüngere Schwester und das Kommando über eine kleine Armee von Sklaven hinterlassen. Es war etwa ein halbes Jahr nach dem Tod seiner Eltern, und Antonius wälzte gerade Zukunftspläne, als er in der Kirche die Worte hörte, die Jesus zu einem reichen Jüngling gesprochen hatte: «Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komm und folge mir nach!»⁹ Auf der Stelle, so schreibt Athanasios, eilte Antonius aus der Kirche, um sein Erbe an die Dorfbewohner wegzu-schenken, «denn er wollte nicht, daß sie auch nur im geringsten ihm und seiner Schwester lästig fielen».¹⁰ Er verkaufte

sein ganzes Besitztum, verteilte den größten Teil des Erlöses unter die Armen und behielt nur so viel davon zurück, als nötig war, um das Auskommen seiner Schwester zu sichern; bald darauf brachte er sie in der Obhut einiger in Ehelosigkeit lebenden frommen Christinnen unter und verließ das Dorf, «widmete sich von nun an [. . .] der Askese, hatte acht auf sich und hielt sich streng». ¹¹

Angesichts seiner vorgegebenen sozialen Rolle als reicher Landbesitzer, die ihm neben der Verpflichtung zur Ehe eine Reihe von weiteren lebenswierigen gesellschaftlichen Pflichten auferlegt hätte, verstand Antonius die Worte Jesu als Vollmacht, ja Geheiß, all diese lästigen sozialen Zwänge einfach abzuschütteln. Glühend, einsam und in sich selbst vertieft, suchte er beileibe nicht etwa, sich eskapistisch auf dem Weg des geringsten Widerstands aus seinen Lebensproblemen davonzustehlen. Vielmehr brach er schroff mit einer durch Tradition geheiligten Respektabilität, um auf eigenem Weg zu sich selbst – und zu Gott – zu finden. Zu dem Zweck, «an seiner Vervollkommnung zu arbeiten» ¹², verschrieb er sich der *áskesis* (wörtlich: «Übung») – die für ihn mit der Aufgabe begann, auch die letzten verbliebenen Reste des Verlangens nach menschlicher Gesellschaft und Anerkennung in sich zu ertönen. Athanasios überliefert, daß der Teufel «sich daran machte, ihn von der Askese abspenstig zu machen, indem er die Erinnerung an seinen Besitz in ihm wachrief, die Sorge für seine Schwester, den Verkehr mit seiner Verwandtschaft, Geldgier und Ehrgeiz, die mannigfache Lust des Gaumens und all die anderen Freuden des Lebens», bis er zuletzt, als all das nichts half, «sein Vertrauen auf die Waffen «am Nabel seines Bauches setzte» und dem standhaften Dulder bei Tag und Nacht «schmutzige Gedanken» einflöbte. ¹³

Antonius wollte herausfinden, was der Sinn des menschlichen Lebens war, soweit es nicht im sozialen Normierungszwang aufging. Keineswegs lehnte er unterschiedslos alles

menschliche Miteinander ab; es zog ihn in Gesellschaft – aber nicht in die der heimischen Grundbesitzer, in die er hineingeboren worden war, sondern in die von Aristokraten ganz anderer Couleur, nämlich in die Gesellschaft derer, die sich – so fand jedenfalls er – wie niemand sonst auf die Praxis der göttlichen Weisheit verstanden. Von der Einbindung in Ehe und Familie oder Verwandtschaftsbeziehungen wollte er nichts wissen, um so bereitwilliger jedoch unterwarf er sich, um einer von ihnen werden zu können, den Lebensregeln von Menschen, deren Selbstüberwindung er bewunderte: «Bei dem einen beobachtete er die Freundlichkeit, bei dem anderen den Gebetseifer; an diesem sah er seine Ruhe, an jenem Menschlichkeit; bei dem einen merkte er auf das Wachen, bei dem anderen auf die Wißbegierde; den bewunderte er wegen seiner Standhaftigkeit, jenen wegen des Fastens und des Schlafens auf bloßer Erde; an dem einen beobachtete er die Sanftmut, an dem anderen seine Hochherzigkeit; an allen zusammen aber fiel ihm auf die fromme Verehrung für Christus und ihre wechselseitige Liebe [. . .]»¹⁴

Antonius ging in die Geschichte der christlichen Spiritualität als eine der ganz großen Pioniergestalten ein, die sich nicht scheuten, faktisch wie psychologisch «in die Wüste» zu gehen: deren forschender Wagemut auch vor den Schrecknissen des Bereichs jenseits der – inneren wie äußeren – Zivilisationsgrenze nicht haltmachte. Er und seinesgleichen begaben sich auf die Suche nach der ursprünglichen Gestalt ihrer Seele in die Hoffnung, die Wonne- und Entsetzenschauer der unmittelbaren, unabgemilderten Begegnung mit dem eigenen wahren Selbst bestehen zu können, um mit der Herrschaft über das Selbst die Schau des Unendlichen Gottes zu erlangen.

Gemessen an der wachsenden Gesamtzahl der Gläubigen, die sich im Lauf des dritten Jahrhunderts in den Kirchen förmlich zu drängen begannen, war die Zahl der Christen, die sich für den Weg der *áskesis* – der geistigen «Übung» – ent-

schieden, nicht sonderlich groß; ihre Bedeutung steht freilich in keinem Verhältnis zu ihrer Menge: Diese Eremiten lebten der Christenheit ein Ideal vor, von dem der größte Teil ihrer Glaubensbrüder nur träumen konnte. Nach Schätzung des Althistorikers Ramsay MacMullen stieg die Zahl der Christen im Lauf der ersten hundert Jahre nach Konstantins Übertritt zu der neuen Religion von rund fünf Millionen auf dreißig Millionen¹⁵, während die Einsiedlermönche in Ägypten zur gleichen Zeit auf eine Zahl von rund dreißigtausend kamen.¹⁶ Diese Weltflüchtigen wurden schon damals als «Athleten Gottes» bezeichnet – ein Name, den Mutter Teresa in Kalkutta noch heute für sie verwendet –, und sie genossen die gleiche Art Verehrung, wie die Massenidole sie noch heute genießen: ehrfürchtige Bewunderung für eine Selbstdisziplin, die sie befähigt, die athletischen Leistungen wirklich zu vollbringen, von denen die Massen nur träumen. Auch Antonius und seinesgleichen verstanden ihre Bemühungen um vollkommene Selbstbemeisterung nach dem Muster des Athletentums als ein permanentes Training von Körper und Seele bis zu jener vollkommenen Fitness, die zu scheinbar mühelosen Höchstleistungen befähigt. Die große Zahl der Christen, die sich zeitweilig und in eingeschränktem Rahmen in Enthaltensamkeit übten, und die noch größere Masse derjenigen, die wohl selten bis nie auch nur den Versuch machten, beim Essen Maß zu halten, geschweige denn, sich bis zur Wettkampftauglichkeit des «Athleten» auszubilden – sie alle waren gleichwohl voll Bewunderung für jene, die es zu solcher Selbstdisziplin gebracht hatten.

Kirchenvater Gregor von Nyssa, aus reicher kappadokischer Familie stammend und verheiratet, bekannte, wie sehr er es bedaure, daß er selbst nicht gewagt habe, «das eigene Leben höher zu stellen als die Welt»¹⁷, um ungeachtet der Erwartungen auf seiten von Familie und Freunden, ungeachtet auch gesellschaftlichen und politischen Konformitätsdrucks ganz allein für sich und Gott zu leben. Denn – so

schrieb er, und zweifellos schöpfte er dabei aus eigener Erfahrung –

wer sein Leben ungeteilt für sich hat, entgeht [Plagen] entweder ganz und gar, oder er erträgt sie leichter, da sein Geist gesammelt und nicht von sich selbst abgezogen ist. Wer dagegen sein Selbst mit Weib und Kind teilt, der hat oft nicht einmal die mindeste Zeit, seinen eigenen Kummer zu beklagen, so sehr ist sein Herz von der bangen Sorge um seine Lieben erfüllt.¹⁸

Gregor hatte auch erkannt, wieviel Leiden aus dem natürlichen Kinderwunsch erwachsen kann:

Immer ist da Kummer, gleichviel, ob Kinder kommen oder ob sie auf alle Zeit versagt bleiben. Der eine hat eine vielköpfige Kinderschar, aber nicht die Mittel, sie zu erhalten; ein anderer leidet, weil ihm kein Erbe wurde für das große Vermögen, das er angehäuft hat. [. . .] Einem raubt der Tod den geliebten Sohn, ein anderer hat einen quicklebendigen Taugenichts zum Nachkommen; beide sind gleichermaßen zu bedauern, obzwar der eine den Tod, der andere das Leben eines Sohnes beklagt. Und ich will nur andeutungsweise davon sprechen, welch traurigen, ruinösen Ausgang durch wirkliche oder eingebildete Anlässe hervorgerufene Eifersüchteilen und Streitereien im Familienkreis zu nehmen pflegen.¹⁹

Nach Gregors Darstellung machen sich die Menschen mit ihrem Streben nach Reichtum, Ehren, öffentlichen Ämtern und Macht zu «Sklassen der Vergeblichkeit»: so laufen sie allesamt Trugbildern nach. Wer sich jedoch dafür entscheidet, die Ketten der gewöhnlichen Lebensweise abzuwerfen, der «verbannt sich in gewissem Sinn ganz und gar aus dem menschlichen Leben, indem er sich der Ehe enthält».²⁰ Mit Ämtern und Pflichten überhäuft, wie er war, schrieb der Bischof von Nyssa voll Sehnsucht über die Wonne der sozialen Ungebundenheit, die die Freiheit einschloß, das eigene einsame Leben vor Gott als höchsten Wert allen anderen Werten überzuordnen. Damals wie heute dürften es nicht wenige gewesen sein, die ein solches Verlangen nach dem asketischen Leben als Egoismus zu denunzieren suchten.

Gregor hingegen sah in dieser Lebensweise den Weg, auf dem die Menschen wieder werden konnten, was sie nach göttlichem Ratschluß ursprünglich hatten sein sollen: «Ebenbilder Gottes», strahlend von Liebe und Licht: «Werk und Vortrefflichkeit [der Mönche] bestehen darin, den Vater aller Reinheit zu schauen und, schöpfend aus dem Urgrund aller Schönheit, das eigene Charakterbild zu verschönern.»²¹

«Denke keiner», fügt Gregor hinzu, «wir wollten damit die Ehe herabwürdigen. Wir sind uns wohl bewußt, daß sie von Gottes Segen nicht ausgenommen ist.» Indes, so fährt er fort, wäre nichts überflüssiger, als die Menschen zum Heiraten auch noch zu drängen, da doch bereits «die gewöhnlichen Antriebe der Gattung dieses Geschäft in hinlänglichem Maße besorgen», die Jungfräulichkeit hingegen «diesen natürlichen Antrieben zuwiderläuft».²² Christliche Lehrer verwarfen also gerade das, was Mark Aurel zur höchsten Tugend erklärt hatte. Denn wie wir sahen, waren es seine Einbindung in den familialen, sozialen und politischen Zusammenhang und die mit seiner Herrscherrolle verknüpften Pflichten, worin der philosophierende Kaiser seine religiöse Bestimmung erkannte. Als Stoiker hatte er gelernt, daß es das Beste für den Menschen sei, sich in sein Los zu schicken, ja es zu lieben, sich den Forderungen, die es stellte, willig zu beugen und die Enttäuschungen, mit denen es aufwartete, geduldig zu ertragen: Den Christen dagegen ging es darum, sich der Fesseln von Herkunft und Gepflogenheit – all dessen, was für fromme Heiden «Schicksal» hieß – zu entledigen.

Von einem anonymen christlichen Autor, möglicherweise einem Zeitgenossen (oder Beinahe-Zeitgenossen) Mark Aurels, ist uns die *biographie romancée* eines römischen Aristokraten namens Clemens überliefert, der zum Christentum übertrat: Er leugnete die absolute Macht des Schicksals, lehnte sich gegen die Forderungen und Erwartungen seiner Familie auf und verwarf zusammen mit seiner Erziehung im griechischen Geist die gesamte heidnische Kultur, um sich

ganz allein Gott und seiner Wahrheit widmen zu können. Aber wie jeder, der sich für diesen Weg entschied, entdeckte auch er, daß die Hindernisse, die es zu überwinden galt, in ihm selber lagen in Gestalt von Trieben, die lautstark nach körperlicher und emotionaler Befriedigung verlangten. Nur wer den Mut und die Kraft aufbrachte, sich nicht nur gegen äußere, sondern zugleich auch gegen diese inneren Diktate zu behaupten, durfte überhaupt daran denken, sich den Weg der Keuschheit als Befreiungsweg zu erwählen.

Für Clemens lautete die «frohe Botschaft» des Christentums auf Autonomie: Dem Christen war es gegeben, durch Bemeisterung seiner Triebregungen dem Schicksal zu trotzen. Die Mächte, die in Götternamen wie Aphrodite oder Eros beschworen wurden und die traditionsgemäß ihre zahllosen menschlichen Verehrer unter das Joch ihrer Herrschaft beugten, mußten nun ihrerseits vor dem vernunftgeleiteten Willen kuschen wie die Bestien in der Zirkusarena vor dem Raubtierbändiger. Der asketische Christ, so stellte Clemens fest, war nicht länger der Spielball und Sklave blinder Mächte – weder des in der stoischen Ethik verabsolutierten Fatums noch der Leidenschaften in seinem eigenen Inneren. «Athleten» der Askese, wie Clemens einer war, versprachen sich vom Übertritt zum Christentum eine enorme Steigerung der Selbstzucht.²³

Nun wußte natürlich Clemens so gut wie jeder andere, daß auch das ethische Evangelium der Platoniker und der Stoiker auf die Forderung nach Herrschaft über das eigene Selbst hinauslief. Allerdings war nach Platon vollendete Selbstzucht eine der seltensten menschlichen Errungenschaften überhaupt und bisher allein einem Sokrates vorbehalten geblieben, wohingegen die Christen verkündeten, daß diese Tugend grundsätzlich in der Reichweite eines jeden Konvertiten liege, auch wenn nicht jeder Konvertit es *de facto* zu strikt zölibatärer Lebensform bringe. Der Kirchenlehrer Origenes sagte von den Lehren der heidnischen Philoso-

phen, sie seien raffinierte Gerichte für elitäre Geschmäcker, aber «wir [Christen] kochen für die breite Masse». Wenn die Apologeten des Christentums dergestalt spätantike Philosophie popularisierten, so bürsteten sie zwar schon damit jene Lehren gegen den Strich, doch gingen sie dabei sogar noch weiter, indem sie mit der Popularisierung eine radikale Entrümpelung verbanden.

Der zölibatäre Kirchenschriftsteller Methodios (um 230 bis 311), der als Bischof von Olympos (im kleinasiatischen Lykien) den Märtyrertod erlitt, wurde berühmt als Verfasser einer Streitschrift gegen die «große Lüge» der heidnisch-antiken Philosophie und Bildung – die Auffassung nämlich, daß hinter Begriffsgrößen wie Schicksal, Fatum, unausweichliches Verhängnis und dergleichen objektive kosmische Mächte ständen, die den Gang der menschlichen Angelegenheiten bestimmen, und daß genau wie das Schicksal auch der «Eros» – die Sexualität – mit menschlicher Kraft nicht zu beherrschen sei.

Methodios' Streitschrift trägt den Titel *Das Gastmahl der zehn Jungfrauen oder Über die Keuschheit* und ist bewußt als Parodie auf Platons *Gastmahl* angelegt – jenen Platonischen Dialog, der die Gewalt des Eros, der Sexualität, als eine der großen kosmischen Mächte verherrlicht –, denn nach Meinung des christlichen Kritikers hat man im Platonischen *Gastmahl* den ganzen Irrwitz der heidnisch-philosophischen Bildung in einer Nußschale vor sich. Führt Platon eine Gruppe von Männern vor, die nach einer ausschweifenden Nacht ihre Katerstimmung mit Preisreden auf die Herrlichkeit der Liebe, zumal der päderastischen, bekämpfen, so stellt Methodios dem ein Personal von zehn Jungfrauen entgegen, die miteinander wetteifern im Lobpreis der Keuschheit, der sie ihr Leben gewidmet haben. Königin des Fests ist die berühmte – auch uns nicht mehr unbekannt – Thekla, die für ihren Panegyrikos auf die Jungfräulichkeit am Ende den Lorbeer zugesprochen bekommt.

Als erste ergreift in dem Dialog des «christlichen Platon», wie Methodios von seinen Zeitgenossen genannt wurde, die Jungfrau Marcella das Wort, um die gesamte Geschichte der Menschheit seit der Schöpfung als eine Fortschrittsbewegung in Richtung Freiheit zu exponieren. Die Ehe und das Fortpflanzungsgeschäft seien zwar «am Anfang» zur Vermehrung des Menschengeschlechts unentbehrlich gewesen, heute jedoch stellten sie nur mehr ein plumpes, archaisches Relikt der menschlichen Ursprungsgeschichte dar, eine Art ethisches Dinosauriertum, das, wie die Dinosaurier durch die Evolution des Menschen, längst überholt sei durch die höchste Ausformung des wahren menschlichen Ethos: den Zölibat.²⁴

Marcellas Vortrag bleibt nicht unwidersprochen. Gleich die nächste Rednerin, Theophila, macht sich zur Advokatin der vielen Christen, die sich zur Ehe und zur Fortpflanzungspflicht bekennen und in beidem sich Gottes Segen gewiß sind. Am Anfang, so Theophila, schuf Gott Mann und Frau; «jetzt aber muß der Mensch zum Bilde Gottes mitwirken, weil die Welt noch steht und ihr Bau im Werke ist. So ward gesagt: «Wachset und mehret euch!» [vgl. 1. Mose 1,28].²⁵ Den Gegnern der Ehe hält die Rednerin tadelnd vor: «Man darf nicht des Schöpfers Weisung schmähen, der wir doch selbst unser Dasein verdanken.»

Theophila hat noch kaum geendet, da fährt ihr auch schon Thaelia in die Parade: Wenn von den Christen verlangt würde, daß sie die Schöpfungsgeschichte wortwörtlich verstehen, dann hätte der Apostel Paulus von der Vereinigung Adams mit Eva wohl kaum gesagt, daß «dieses Geheimnis [. . .] groß» ist und es gleichzeitig auf die Beziehung zwischen «Christus und der Kirche» gedeutet (Eph. 5,32). Des weiteren bekommt Theophila zu hören:

Da Paulus alle zur Heiligkeit und weiser Zucht auffordert, zielt er die Stelle vom Erstgeschaffenen und der Eva deshalb in ihrem anderen Sinne auf Christus und die Kirche ab, um die Unver-

ständigen zum Schweigen zu bringen und ihnen jeden Vorwand zu entreißen. Denn sie leben in Zuchtlosigkeit infolge der überschäumenden Ströme ihrer Leidenschaften, und da wagen sie es, die Schrift wider den rechtgläubigen Sinn zu vergewaltigen, und wie eine Schutzwehr spannen sie vor ihre Sinnlichkeit das Wort: «Gott hat gesprochen: Wachset und mehret euch!» [1. Mose 1,28] und das andere: «Um dessentwillen wird der Mensch Vater und Mutter verlassen» [1. Mose 2,24]; und sie schämen sich nicht [. . .], die im Verborgenen noch glimmende Liebesgier anzufachen und darnach zu haschen mit Reizmitteln.

Nach Thaelias Ansicht berufen sich diese Christen auf die fraglichen Bibelstellen einzig zu dem Zweck, unter dem Vorwand der Fortpflanzung ungeniert ihrer Fleischeslust zu frönen. Die Rednerin konzidiert zwar, daß Paulus den Zölibat nicht zur *Pflicht* gemacht habe, doch habe er ihn auf jeden Fall den Menschen, die in der Lage wären, sich dieses «Mittel, den Menschen das Paradies zurückzugeben»²⁶, anzueignen, als die für sie unbedingt bessere Lösung dringend empfohlen.

Als letzte der zehn Jungfrauen ergreift Thekla das Wort; sie wird ihren Zuhörerinnen von Arete (deren sprechender griechischer Name «Tugend» bedeutet) vorgestellt als jemand, der «in der weltlichen Philosophie und Bildung ja keinem nachsteht: in der evangelischen und göttlichen aber – was soll man da noch reden bei einer, die bei Paulus in die Schule gegangen?»²⁷ Thekla erklärt sich einer Meinung mit Thaelia, um alsdann die große Lüge der philosophischen Bildung bloßzustellen: «Aller Übel schlimmstes, der großen Menge angeboren, ist dieses: Die Ursachen der Verfehlungen in den Bewegungen der Gestirne zu suchen, zu sagen, unser Leben sei bedingt durch die Notwendigkeiten des Schicksals.»²⁸ Die Rednerin selbst ist der lebende Beweis für die Unsinnigkeit der Behauptung, man müsse sich «in sein Schicksal ergeben» – gleichviel, ob dieses Schicksal sich aus den Zufällen der Anatomie oder den Zufällen der Geburt ableitet. Den Lobpreis der menschlichen Freiheit verknüpft

Thekla mit der Feststellung, daß nur das Leben in vollkommener Keuschheit einen zum Herrn seiner selbst und des eigenen Schicksals mache. Ihre Schwestern in der Jungfräulichkeit apostrophiert sie als Kriegerinnen, die «kämpfen und ringen nach dem Wort des Meisters Paulus. Denn eine jede, die den Teufel zuerst niederringt und die sieben Häupter erschlägt, wird Herrin der sieben Kronen der Tugend.» Die aus diesem Kampf als Siegerinnen hervorgehen, dürfen fortan «einen männlichen und nüchternen Mut» ihr eigen nennen, «einen seiner selbst mächtigen und freien Sinn [. . .], der allen Zwanges ledig ist, so daß wir nun selbtherrlich wählen können, was uns gefällt – und dienen dem Schicksal nicht und nicht den Zufällen».²⁹

Arete befindet, daß Thekla die beste Rede zum Lobpreis der Jungfräulichkeit gehalten hat, und spricht der Rednerin für ihre Apologie der Keuschheit als höchster Freiheit den Siegerkranz zu. Thekla nimmt die Ehrung entgegen und stimmt eine Willkommenshymne für Christus, den himmlischen Bräutigam, an, in die der Chor ihrer Schwestern begeistert einfällt:

Vom Himmel, Mädchen, dröhnt des Totenweckers Rufen:
Dem Bräutigam entgegen! Auf nach Osten alle,
In weißen Kleidern, Lichter tragend! Eh' der Herrscher
Zu früh für euch ins Tor tritt!
«Dir bleib ich rein und strahlendlichte Lampen tragend,
Eil ich zu dir, Geliebter!»³⁰

Wiewohl ein Werk der Phantasie, spiegelt dieser pseudo-platonische Dialog zweifellos ein Stück Realität wider: Wie die Jungfrauen des Bischofs Methodios dürften um die fragliche Zeit überall in Kleinasien zahlreiche Gruppen askesebegeisterter Frauen in den Häusern und Gärten begüterter Gemeindemitglieder, die ihnen speziell für diesen Zweck geöffnet wurden, regelmäßig zu Exerzitien und Gebetsübungen zusammengetroffen sein. In den meisten Fällen sperren sich diese Frauen gegen Lebensverhältnisse, in denen ihre

heidnischen Nachbarn und Verwandten nur ein Walten der schicksalhaften Notwendigkeit – sei es in Gestalt des Glücks, sei es in Gestalt des Verhängnisses – zu erkennen vermochten: aus ebendiesem Grund konnte Methodios sie als Muster und Modelle des eigentlichen Sinns und Inhalts christlicher Lebensart: der praktischen Verwirklichung der Freiheitsidee begreifen.

Für Frauen – das wurde in Untersuchungen feministischer Historikerinnen neuerdings nachgewiesen – bedeutete ein zölibatäres Leben nicht etwa bloß Lohn in fernen Himmeln, sondern mitunter Gewinn sogar schon hier auf Erden. In Kapitel 1 haben wir gesehen, wie in der Geschichte der Thekla eine junge Frau gefeiert wird, die als «Heilige» – was gleichermaßen Asketin, Evangelistin und Heilbringerin bedeutet – für sich selbst den Durchbruch zur Autonomie bewerkstelligt: Im dritten und vierten Jahrhundert entschieden sich christliche Frauen in wachsender Zahl, diesem Beispiel nachzueifern und «neue Theklas» zu werden.³¹

Eine von ihnen war Melania die Jüngere, Sproß eines römischen Adelsgeschlechts und Erbin eines riesigen Vermögens. Einer überlieferten Lebensbeschreibung zufolge «hatte Melania von frühester Jugend an die Sehnsucht nach Christus und das Verlangen, körperlich rein und unberührt zu bleiben, in sich verspürt». Ihre Eltern jedoch «nötigten sie mit Druck zur ehelichen Verbindung mit ihrem begnadeten Gemahl Pinian, dem Sohn einer hochstehenden Beamtenfamilie; sie war damals vierzehn Jahre alt, ihr Ehegefährte hatte das achtzehnte Jahr noch nicht vollendet».³² Anfangs suchte Melania Pinian mit flehentlichen Bitten zu bewegen, in einer jungfräulichen Ehe mit ihr zu leben, dann versprach sie ihm ihr ganzes Vermögen, falls er einwillige, ihrem «Leib die Freiheit zu lassen». Doch Pinian machte zur Bedingung, daß sie zuerst zwei Kinder haben müßten, um den Fortbestand der Familie zu gewährleisten; danach «werden wir beide gemeinsam der Welt entsagen».³³ Als erstes wurde ih-

nen eine Tochter geboren, deren Leben sie der Jungfräulichkeit weihten. Das Zweitgeborene war ein Sohn, der noch im Kleinkindalter starb. Es bekümmerte Pinian zutiefst, mitansehen zu müssen, wie Melania «im Übermaß des Leids [. . .] allen Lebensmut zu verlieren drohte»³⁴, und so versprach er ihr schleunigst, fortan in strikter Keuschheit mit ihr zusammenzuleben. Nicht lange darauf starb auch die Tochter der beiden. Daraufhin legten Melania und Pinian nach sechsjähriger Ehe – sie war inzwischen zwanzig, er knapp vierundzwanzig Jahre alt – grobe Bauerngewänder an und streiften alle gesellschaftlichen Verpflichtungen ab, um nur noch Jesu Gebote zu erfüllen. Sie gewährten Fremden Gastfreiheit, verteilten Geld an die Armen und Bedürftigen, besuchten die Gefangenen in Kerkern und Bergwerken, und wann immer sie dort jemanden antrafen, der sich in Schuldhaft befand, kauften sie ihn frei.

Dann kam das Gerücht auf, Melania und Pinian seien jetzt sogar bereit, noch weiter zu gehen, nämlich (um es mit den Worten Jesu aus Matth. 19, 21 zu sagen) alles zu verkaufen, was sie hatten, und es den Armen zu geben. Daraufhin rebellierten die Sklaven auf dem römischen Besitztum der beiden: Sie wollten auf gar keinen Fall auf dem offenen Markt verkauft werden, und das womöglich auch noch einzeln, sondern viel lieber geschlossen in den Besitz von Pinians Bruder übergehen. Melanias Biograph merkt dazu an, das Ehepaar habe diesen Bruder verdächtigt, daß er es gewesen sei, der den Aufruhr angezettelt habe, um «ihr Besitztum an sich zu bringen; tatsächlich schmiedete die ganze Verwandtschaft Pläne, wie sie in den Besitz ihrer Habe gelangen könnte, denn jeder wollte sich an ihnen bereichern».³⁵ Den Vater Pinians hatte das Ehepaar im Verdacht, er wolle das Vermögen der beiden unter seine anderen Kinder aufteilen.

Auch wenn Melania und Pinian entschlossen waren, «der Welt zu entsagen», wollten sie sich darum noch lange nicht um ihr gutes Recht betrügen lassen, über ihren Reichtum in

eigener Person zu religiösen Zwecken eigener Wahl zu verfügen. Melania suchte Serena, die Schwiegermutter von Kaiser Honorius, auf und bat um deren persönlichen Schutz gegen die Habgier ihrer Verwandten. Binnen kurzem erging ein kaiserliches Dekret, das die Veräußerung ihrer Habe in die Hand von Regierungsbeauftragten legte und den Erlös allein dem Ehepaar übereignete. Danach brach das junge Paar erwartungsfroh zur Übersiedlung ins Heilige Land auf: «Sie freuten sich darauf, dasjenige auf Erden auszustreuen, wovon ihr Glaube ihnen verhieß, es werde ihnen lautere Schätze im Himmel einbringen.»³⁶ Auf ihrer Zwischenstation in der afrikanischen Provinz ließen sie sich von Augustinus und anderen Bischöfen überreden, hier Klöster zu stiften. In der Folge besuchten sie auch die Mönche in der Thebais und in Jerusalem; in Jerusalem stiftete Melania ein Kloster für neunzig Nonnen. Hier führte sie ein Leben in äußerster Kasteiung. Sie gewährte gefallenen Mädchen, die zur Besserung strebten, eine Zuflucht und wendete ihre ganze Kraft an das Studium der Heiligen Schrift und der Kirchenväter sowie an den Aufbau ihrer Ordensgemeinschaft. Zur Kloostervorsteherin berief sie eine Frau, die ihr für diese Aufgabe besser geeignet schien, während sie selbst sich um die leibliche Wohlfahrt ihrer Mitschwester, insbesondere um die Krankenfürsorge, kümmerte. Nach Pinians Tod übersiedelte Melania in eine winzige Einsiedlerzelle auf dem Ölberg, um sich fortan ganz dem Gebet und der Meditation widmen zu können. Hier ließ sie eine Andachtskapelle für die Märtyrer des Glaubens und zum Gedenken an ihren verstorbenen Ehemann ein Männerkloster errichten.

Wie viele Menschen vor und nach ihnen bewerteten Melania und Pinian das asketische Leben höher als die Verpflichtungen, die ihnen die Familientradition auferlegte – Verpflichtungen, die ihnen als um so zwingender vorgerechnet wurden, als sie beide nach weltlichen Maßstäben zu den vom Glück so exzeptionell Begünstigten zählten. Wie die Histo-

rikerin Elizabeth Clarke erst kürzlich mit großer Sachkenntnis dargelegt hat, war «Weltflucht» für wohlhabende Aristokratinnen wie Melania in manchen Fällen mit handfesten Vorteilen verbunden, die ihnen in der sozialen Welt, in der sie zu Hause waren, nicht selten vorenthalten wurden. So etwa blieb die Verfügungsgewalt über ihr Vermögen in ihren eigenen Händen; als «gottselige Pilgerinnen» konnten sie freizügig die Welt durchreisen; der Zugang zu Geistesbildung und Gelehrsamkeit stand ihnen offen; und sie konnten Institute stiften, deren Leitung sie dann selbst übernahmen.³⁷

Unter Christen herrschte weitgehend Einigkeit darüber, daß Asketen, zumal Zölibatäre, dem Himmelreich näher waren als Verhelichte: Denn hatte nicht Jesus seliggepriesen alle, «die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreichs willen» (Matth. 19, 12), und sie «den Engeln gleich» gefunden (Luk. 20, 36)? Und hatte nicht Paulus den Stand der Zölibatäre, die jungfräulich bleiben, um desto besser Christus «anhangen» zu können, als einen geistigen Ehebund mit Gott dargestellt (1. Kor. 6, 17)? Die Begeisterung für das asketische Leben hatte sich in bestimmten Regionen der antiken Welt wie ein Buschfeuer ausgebreitet, so in Syrien und in Kleinasien – dem Ursprungsland jenes Dokuments christlicher Radikalität, das unter dem Titel *Paulus-und-Thekla-Akten* auf uns gekommen ist –, aber auch in Oberägypten, wohin es Tausende junger Christen zog, die sich durch die Geschichten von Antonius und anderen Anachoreten herausgefordert fühlten, in den unwirtlichen Wüsteneien der Thebais ihre eigene innere Festigkeit und Standhaftigkeit zu erproben.

Ganz unwidersprochen blieb die Plazierung der Askese auf Rang eins der christlichen Wertordnung freilich nicht. Zur selben Zeit, als Melania und Pinian «der Welt entsagten» (um 380-390), war der Sinn des asketischen Lebens zumal unter Mitgliedern der römischen Oberschicht von Geldleuten und Aristokraten heiß umstritten. Selbst christliche Familienväter – wie aus dem Beispiel von Melanias Vater zu

ersehen – waren alles andere als entzückt, wenn ihr Nachwuchs den Lehren solcher Fanatiker des Asketentums erlag, wie der damalige Ratgeber des römischen Bischofs Damasus einer war. Er hieß Hieronymus und hatte einen Teil seines Lebens als Einsiedler in Syrien verbracht. Aber auch nachdem er wieder in die Zivilisation zurückgekehrt war, gefiel er sich in der Rolle des Experten für das Sachgebiet Askese. Über sein Anachoretendasein in der syrischen Wüste schrieb er später:

Als ich in der Wüste weilte, in jener weiten, von der Sonnenglut ausgebrannten Einöde, die den Mönchen ein schauriges Asyl bietet, da schweiften meine Gedanken oft hin zu den Vergnügungsstätten Roms. Einsam, innerlich verbittert, saß ich da. Meine ungestalteten Glieder starrten im Bußgewande, und meine rauhe Haut war schwarz geworden gleich der eines Äthiopiens. Täglich gab es Tränen und Seufzer, und wenn mich gegen meinen Willen der Schlaf übermannte, da streckte ich meine kaum noch zusammenhaltenden Knochen auf den nackten Boden hin. Von Speise und Trank will ich gar nicht reden, da selbst die kranken Mönche nur frisches Wasser trinken und es als Luxus gilt, irgendeine gekochte Speise zu genießen. Also jener «Ich», der ich aus Furcht vor der Hölle mich selbst zu einem solchen Kerker verurteilt habe, in der einzigen Gesellschaft von Skorpionen und wilden Tieren, dachte oft zurück an die Tänze der Mädchen. Die Wangen waren bleich vom Fasten, aber im kalten Körper flammte der Geist auf in der Glut der Begierden. Vor dem Menschen, der dem Fleische nach bereits gestorben war, loderte einzig noch das Feuer der Sinnlichkeit auf.³⁸

Zwei Jahre hielt er es hier aus, dann zog er nach Antiochia und via Konstantinopel weiter nach Rom, wo der ehemalige Klausner zunächst Sekretär, dann Berater des Bischofs Damasus wurde, unter dem die Hofhaltung des römischen Oberhirten jene fürstliche Prachtentfaltung zu zeigen begann, die in der Folge so kennzeichnend für das Papsttum werden sollte.

Zugleich mit wachsenden Anhängerzahlen und wachsendem Einfluß, den Faktoren, die für die Kirche des dritten und

vierten Jahrhunderts bezeichnend waren, wandelte sich radikal auch die Situation der christlichen Bischöfe. Die neue Religionsgemeinschaft hatte es zuletzt zur nicht nur legalen, sondern auch kaiserlich protegierten Organisation gebracht, und ihre Führer, die ehemals beständig unter der Drohung von Einkerkung, Folter und Hinrichtung gestanden hatten, genossen jetzt das Privileg der Steuerfreiheit, erhielten Zuwendungen in klingender Münze aus der kaiserlichen Schatzkammer und erfreuten sich beträchtlichen Ansehens am Kaiserhof, ja übten sogar handfesten Einfluß auf dessen politische Entscheidungen aus. Anders als zu Zeiten einer Perpetua war es jetzt keine Heldentat mehr, sich zum Christentum zu bekennen, und nicht zuletzt deshalb zog es die glühendsten Glaubenseiferer zum selbstaufgelegten Märtyrertum des asketischen Lebens als dem äußeren Unterpfand und Beweis der Echtheit ihrer Frömmigkeit. Wie wir bereits sahen, gaben die christlichen Asketen in ihrer Rolle als «Athleten Gottes» seinerzeit so etwas wie populäre Leitbilder, fast kann man schon sagen: «Massenidole», ab.

In Rom bewegte sich Hieronymus unter Christen der höchsten Stände und war Mittelpunkt eines Asketenkreises, zu dem auch mehrere Frauen des römischen Adels zählten, unter ihnen eine reiche Matrone namens Paula. An Paulas Tochter Eustochium richtete der Kirchenvater einen seiner bekanntesten Briefe, in dem er die Adressatin beschwört, ihr Sinnen und Trachten ganz allein auf Christus zu lenken:

Dein verborgenes Kämmerlein sei Dein ständiger Schutz. Dort im geheimen möge Dein Bräutigam sich zärtlich gegen Dich zeigen. Betest Du, so sprichst Du mit Deinem Bräutigam; liest Du, dann redet er mit Dir. Kommt der Schlaf über Dich, dann stellt er sich hinter die Wand, streckt seine Hand durch einen Spalt und berührt Deinen Leib. Du aber wirst erschreckt aufspringen und sprechen: «Ich bin verwundet von Liebe.»³⁹

Hieronymus versicherte der Empfängerin des Schreibens, als Jungfrau dürfe sie sich allen verheirateten Frauen, auch ihre

Schwester Blaesilla nicht ausgenommen, haushoch überlegen fühlen: «In diesem Punkte ist ein heiliger Stolz erlaubt, Du sollst Dir bewußt sein, daß Du besser bist als diese anderen.»⁴⁰

Doch die zwanzigjährige Blaesilla sah sich bereits wenige Monate nach ihrer Hochzeit jäh verwitwet und suchte in ihrem Schmerz Trost bei der Religion. Einen vollen Monat lang wurde sie von heftigem Fieber geschüttelt, ließ untermessen aber dennoch nicht ab, sich zu kasteien, wie Hieronymus es ihr befohlen hatte. Sie schlief auf dem nackten Fußboden, fastete und füllte ihre Tage mit Bußgebeten aus. Ihre Bekannten und Verwandten waren entsetzt über diesen Sinneswandel und sparten angesichts solchen Extremismus nicht mit Spott und Kritik – die vor allem auf den geistlichen Berater zielten, der diese Exerzitien initiiert hatte. Als Blaesilla nach zwei Monaten fortschreitender Auszehrung schließlich starb, hielten viele Leute mit ihrer Verbitterung nicht hinter dem Berg, wie man den Vorhaltungen entnehmen kann, die Hieronymus Paula machte:

Als man Dich ohnmächtig mitten aus dem feierlichen Leichenbegängnisse hinwegtrug, da fing die Menge an zu raunen: «Haben wir es denn nicht oft genug gesagt, daß es so kommen wird? Sie weint um ihre Tochter, die ein Opfer des Fastens geworden ist. Sie ist untröstlich, daß sie nicht wenigstens aus deren zweiter Ehe Enkel zu sehen bekam. Wie lange mag es noch anstehen, bis man das abscheuliche Geschlecht der Mönche aus der Stadt vertreibt, mit Steinen zu Tode wirft oder in das Wasser stürzt? Sie haben die arme Frau verführt; denn jetzt zeigt es sich, daß sie keine Nonne sein wollte.»⁴¹

Damit ließ sich jedoch nicht aus der Welt schaffen, daß Hieronymus Kritiker und Gegner hatte, die ihn lautstark der Schuld an Blaesillas Tod bezichtigten. Sein Ruf als geistlicher Ratgeber hatte durch die Affäre arg gelitten. Was aber noch schlimmer war: Sein Gönner und Beschützer, Papst Damasus, war wenige Wochen zuvor gestorben. Unter diesen Umständen fand Hieronymus es geraten, sich eilends aus

Rom abzusetzen. Er übersiedelte ins Heilige Land, wohin ihm Blaesillas Mutter und Schwester, ihrem geistlichen Mentor trotz allem nach wie vor treu ergeben, nach einiger Zeit folgten.

Fünf Jahre später erhielt Hieronymus in seiner Mönchsklausur in Bethlehem durch Vermittlung eines durchreisenden Bekannten aus Rom die Abschrift eines Traktats, in dem die moralische und spirituelle Höherwertigkeit des asketischen gegenüber dem ehelichen Leben bestritten wurde. Der Verfasser, ein christlicher Mönch namens Jovinian, der selbst im Zölibat lebte, schrieb, die Ehelosigkeit sei an und für sich nicht heiligmäßiger als die Ehe, und bezeichnete die gegenteilige Lehre als «neuartiges Dogma gegen die Natur»⁴², das von gewissen christlichen Zeloten aufgebracht und im nachhinein Jesus und Paulus angedichtet worden sei.

Hieronymus sah in Jovinians Doktrin eine gefährliche Irrlehre und machte sich auf der Stelle daran, «diesen Epikur des Christentums mit allem evangelischen und apostolischen Nachdruck zu zerschmettern».⁴³ Er war sich indessen durchaus im klaren darüber, daß auch Jovinian eine Zeitlang ein begeisterter Anhänger des Asketentums gewesen war: Er ging barfuß, in einen groben Kittel und eine dreckstarrende Tunika gekleidet, trug Haare und Bart ungekürzt, aß kein Fleisch, trank keinen Wein und mied die Nähe von Frauen. Aber nach jahrelanger Kasteiung erlebte Jovinian einen Sinneswandel mit der Folge, daß ihm der spirituelle Nutzen der Askese mehr als fragwürdig erschien. Er lebte zwar weiter in geschlechtlicher Enthaltensamkeit, griff jedoch mit religiösen und zumal biblischen Argumenten wesentliche Elemente der christlichen Askeseauffassung an. Wie Hieronymus überliefert, berief sich Jovinian zunächst auf die «göttlichen Urgebote» betreffend Fortpflanzung (1. Mose 1,28) und Ehe (1. Mose 2,24). Um schon im voraus den Einwand abzuwehren, diese Gebote seien lediglich im Alten Testament verbürgt, stellt Jovinian fest,

daß der Herr dies im Evangelium bekräftigt habe mit den Worten: «Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden», und dem stellt er gleich zur Seite: «Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde.»⁴⁴

Dementsprechend verwarf Jovinian als irrig die weitverbreitete Auffassung, der Zölibat sei ein heiligmäßigerer Stand als die Ehe, und befand: «Jungfrauen, Witwen und verheiratete Weiber, die durch das christliche Taufbad gegangen, sind gleichen Verdiensts, wofern sie anderweitig gleich sind».⁴⁵ Auch Enthaltbarkeit beim Essen und Trinken, etwa der Verzicht auf den Genuß von Fleisch und Wein, mache den, der sie praktiziert, nicht heiligmäßiger als den, der diese Dinge in Dankbarkeit gegen ihren Schöpfer genießt. Jovinians Fazit lautete sinngemäß: Auf alle Christen, die ihrem Taufgelübde treu bleiben, wartet im Himmel gleicher Lohn, denn das Jenseits ist kein Etablissement mit Unterbringungsmöglichkeiten erster, zweiter und dritter Klasse, je nach dem Grad der Askese, deren sich einer im diesseitigen Leben befleißigt hat.

Mit der Bekanntmachung dieser Thesen sammelte deren Autor glühende Kohlen auf sein Haupt. Mit dem Segen von drei zukünftigen Heiligen der katholischen Kirche – Hieronymus, Ambrosius und deren jüngerem Zeitgenossen Augustinus – verdamnte Papst Siricius Jovinians *«scriptura horrifica»* und schloß, um seine unschuldigen Schäfchen vor dieser «gefährlichen Irrlehre» zu bewahren, den Verfasser aus der Kirche aus.

Jovinian erhob lautstark Einspruch gegen seine Exkommunikation und schickte seinem Traktat Kommentare hinterher, die beweisen sollten, daß er mit seiner Meinung fest auf dem Boden der biblischen Botschaft stand. Dem Hinweis auf Gottes anfängliche Segnung von Ehe und Fortpflanzung stellte er die Aufzählung sämtlicher biblischer Personen von den Patriarchen bis zu den Aposteln an die Seite, die verheiratet gewesen waren und Kinder gezeugt hatten, und vergaß

auch nicht Einzelheiten wie die zu erwähnen, daß Jesus mit unzweifelhaft sympathischer Anteilnahme die Hochzeit zu Kanaa mitgefeiert hatte, ansonsten er bei dieser Gelegenheit ja wohl kaum mit dem Weinwunder die Feststimmung gerettet hätte.

Als der Apologet der Ehe in seiner Musterung der Bibeltexte zu den Paulusbriefen kam, fand er – wie zwei Jahrhunderte vor ihm schon Clemens von Alexandria – in den Deutero-Paulinen die schönsten Argumente für seine Sache, die er sich nur wünschen konnte:

Hört auf des Paulus Worte: «So will ich nun, daß die jungen Witwen freien und Kinder gebären» [1. Tim. 5,14], und: «Die Ehe soll in Ehren gehalten werden bei allen und das Ehebett unbefleckt» [Heb. 13,4].⁴⁶

Wo aber Jovinian *echte* Paulusbriefe zitierte, wendete er instinktsicher jene selektive Exegese an, die in späterer Zeit von bestimmten protestantischen Theologen auf die Spitze getrieben werden sollte. Mit Stillschweigen übergang er alle Stellen, in denen (wie z. B. vielerorts in 1. Kor. 7) ganz massiv Paulus' moraltheologisch motivierte Option für den Zölibat zum Ausdruck kommt, stürzte sich jedoch wie ein Raubvogel auf jene Sätze, in denen der Apostel sich lediglich mit pragmatischen Argumenten für die geschlechtliche Enthaltsamkeit ausspricht, etwa wenn er schreibt: «Über die Jungfrauen habe ich kein Gebot des Herrn; ich sage aber meine Meinung [. . .]. So meine ich nun, solches sei gut um der gegenwärtigen Not willen – es sei dem Menschen gut, ledig zu sein.» (1. Kor. 7,25 f) «Darüber nun», merkt Hieronymus dazu an, «gerät unser Gegner vor Erregung völlig aus dem Häuschen. Das ist für ihn der stärkste Rammbock, mit dem er gegen die Mauern der Jungfräulichkeit anrennt.»⁴⁷

So vermochte Jovinian die Schlußfolgerung plausibel zu machen, wo bei Paulus *überhaupt* für die Ehelosigkeit plädiert werde, habe dies lediglich pragmatische und keine moral-

theologischen Gründe. Gegen einen pragmatisch motivierten Zölibat fand er nichts einzuwenden: Er hatte sich selbst dieser Lebensweise verschrieben. Er lebte weiter in sexueller Abstinenz, auch wenn seine Gründe dafür gewechselt hatten, warnte jedoch jeden, der es ähnlich wie er zu machen gedachte: «Überhebt euch nicht. Ihr und eure Brüder und Schwestern, die im Ehestand leben, seid in gleicher Weise Glieder derselben Kirche.»⁴⁸

Beim Lesen von Jovinians Traktat, schreibt Hieronymus, hörte er «die alte Schlange zwischen; mittels solchen Rats vertrieb der Drache den Menschen aus dem Paradies».⁴⁹ Am ärgsten bedrückte ihn, daß Jovinian ungeachtet seiner Exkommunikation in Rom Rückenstärkung von seiten einflußreicher christlicher Privatleute genoß – nämlich just jener Kreise, die dafür gesorgt hatten, daß er, Hieronymus, der Matador des asketischen Lebens, in der Reichshauptstadt *persona non grata* war. Im Zuge seiner literarischen Abfertigung des Jovinian kam Hieronymus um das Eingeständnis nicht herum, daß zwar so gut wie jedermann des Lobes voll sei für den Zölibat, daß aber zwischen Theorie und Praxis vielfach eine unübersehbare Lücke klaffe, sogar wenn es um die Besetzung von Priesterämtern ging:

Daß Eheliche ins Priesteramt gewählt werden, leugne ich nicht. Die Zahl der Jungfräulichen ist kleiner, als die Zahl der Presbyter, die benötigt werden. Zum Kriegsdienst hebt man zuerst die stärksten Männer aus; folgt aber daraus, daß man gar keinen von den schwächeren nehmen sollte? [. . .] Wie steht es aber nun, wirst du mich fragen, wenn bei der Bestallung der Priester der Jungfräuliche übergangen und der Eheliche genommen wird? Vielleicht mangelt es jenem an anderen Eigenschaften, die sich zur Jungfräulichkeit fügen.⁵⁰

Es gebe viele Faktoren, die sich bei den Wahlen zum geistlichen Amt störend auswirkten:

Zuweilen irren die geringeren Leute in ihrem Urteil [. . .]. Oft ist es so, daß Eheliche, die in der Versammlung die Mehrheit bilden, indem sie ehelichen Kandidaten ihre Billigung aussprechen, sich

selbst die Billigung aussprechen. Und der Gedanke ist ihnen fremd, daß sich allein schon darin, daß sie dem Ehelichen den Vorzug vor dem Jungfräulichen geben, ihr geringerer Rang im Vergleich mit den Jungfräulichen erweist.

Hieronymus scheute sich nicht, laut und deutlich zu sagen, daß selbst die Bischöfe

aus den Reihen des Klerus nicht die besten, sondern die wenigsten auswählen [. . .] oder so, als ob sie irdische Ämter zu verteilen hätten, die Stellen an ihre Verwandten und die Verwandten ihrer Verwandten geben; oder sie beugen sich dem Diktat des Geldes. Und das Schlimmste von allem: sie erheben Kleriker ins Amt, die ihnen Honig um den Bart schmierem.⁵¹

Um den «Ketzer» zu widerlegen, examinierte Hieronymus eine ganze Reihe der von Jovinian zitierten Bibelstellen und kam dabei jedesmal zu dem Schluß, daß die Bibel gerade das Gegenteil von dem aussage, was Jovinian aus ihr herausgelesen habe. Hieronymus war zu seiner Zeit – und ist noch heute – berühmt für seine Bibelkenntnis und dürfte demnach sehr wohl gewußt haben, daß Kapitel 2 des Buchs Genesis von der Zeit *vor* dem Sündenfall handelt und daß mithin alles in diesem Kapitel, was sich auf die Institution der Ehe beziehen läßt, als Beweis für die Instituierung der Ehe *vor* dem Sündenfall zu werten ist; mit Hilfe eines Tricks aus dem Arsenal der propagandistischen Rhetorik verunklarte er jedoch die Reihenfolge der Bibelverse in der Weise, daß für einen laienhaften Beobachter der Eindruck entstehen mußte, die Institution Ehe sei erst *nach* dem Sündenfall eingesetzt worden und als eine der ersten Konsequenzen von Gottes Fluch auch allem anderen *voran* von diesem mitbetroffen:

Was Adam und Eva betrifft, so müssen wir dafürhalten, daß sie im Paradies vor dem Sündenfall jungfräulich waren. Nachdem sie aber gesündigt hatten und aus dem Paradies waren vertrieben worden, wurden sie alsogleich in die Ehe gegeben. *Dann* kommt die Textstelle: «Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hängen, und sie werden sein *ein* Fleisch.»⁵²

Jesus selbst, versichert Hieronymus, sei «jungfräulich im Fleische und monogam im Geiste» geblieben, seiner einzigen Geliebten und Braut, der Kirche, treu, und: «Obschon ich weiß, daß eine Unzahl von Matronen mir darob grollen wird, [. . .] will ich nicht verschweigen, was der Apostel [Paulus] mich gelehrt hat. [. . .] Denn wahrlich, in Anbetracht dessen, wie rein der Leib Christi war, ist jeder Geschlechtsverkehr unrein.»⁵³ In Aussagen wie dieser bekundet Hieronymus einen Ekel vor der Sinnlichkeit und allem Fleischlichen, der, wie er selbst gesteht, die Manifestation eines typisch männlichen, aus der sexuellen Vergangenheit der eigenen Person herrührenden Katzenjammers ist. Dagegen war anderen Propagandisten des asketischen Lebens – von Clemens von Alexandria bis hin zu verheirateten Kirchenlehrern wie dem jungen Tertullian⁵⁴ oder Gregor von Nyssa – ein ähnlicher Abscheu fremd. Tatsächlich widerlegt der größte Teil des Materials, das wir hier durchgemustert haben, die oft geäußerte Vermutung, daß sich dieser Ekel vor der Fleischlichkeit als Grundmotiv in allem christlichen Werben für die Enthaltsamkeit verberge, wengleich andererseits auch nicht zu leugnen ist, daß es durchaus noch mehr Fälle wie denjenigen des heiligen Hieronymus gab, wo Überdruß und Ekel die Hinneigung zur Askese befeuerten.

Schließlich und endlich kommt Hieronymus auch auf die Position des Apostels Paulus in der streitigen Frage zu sprechen:

Ich werde also den Krieg mit ganzen Heerscharen von Gegnern nicht scheuen. In die vorderste Kampflinie stelle ich den Apostel Paulus, und da er der tapferste aller Feldherrn ist, wappne ich ihn mit Waffen aus seiner eigenen Schmiede: mit seinen eigenen Worten.⁵⁵

Jovinian hatte sich vornehmlich auf Deutero-Paulinen gestützt, Hieronymus indessen argumentiert in erster Linie mit Zitaten aus Paulusbriefen, die von der textkritischen Forschung inzwischen für echt erklärt wurden; ins Zentrum

rückt er 1. Kor. 7 und zieht beim Vortrag der Apostelworte alle Register paränetischer Beredsamkeit:

Wenn es «dem Menschen gut ist, daß er kein Weib berühre», dann ist es vom Übel, wenn er eines berührt. [. . . Paulus billigt die Ehe allenfalls] «um der Unzucht willen», das ist, wie wenn einer sagt: «Gut ist es, vom reinsten Weizenmehl zu essen», um aber zu verhindern, daß ein Verhungender Unrat ißt, diesem auch zugesteht, daß er Gerstenschrot esse [. . .]. Wenn er sagt: «Es ist besser zu freien», so nur, weil es schlimmer ist, vom Feuer der Begierde verzehrt zu werden. [. . .] Es ist das gleiche, als ob er gesagt hätte: «Besser ein Auge zu haben, als völlig blind zu sein, besser auf einem Bein zu stehen und sich mit einer Krücke zu stützen, als sich auf zwei gebrochenen Beinen dahinzuschleppen.»⁵⁶

Zum Abschluß bezichtigt Hieronymus seinen Widersacher einer unbezähmbaren heimlichen Lüsternheit, mokiert sich jedoch gleichzeitig darüber, daß sein Bruder im mönchischen Geist weiterhin ein makellos zölibatäres Leben führt. «Um darzutun, daß die Jungfräulichkeit und die Ehe von gleichem Wert sind, sollte er selber freien; solange er aber selbst nicht freien mag, nützt es ihm nichts, daß er Wortgefechte mit uns führt, wenn er unterdessen im Tun auf unserer Seite steht.»⁵⁷ Daß in Rom viele namhafte Christen Jovinians Doktrin beifällig aufgenommen hatten, habe nichts zu sagen – vielmehr: es sei lediglich ein weiterer Beweis dafür, daß Jovinian dem auch unter Christen nicht unbekanntem Bedürfnis des Massenmenschen nach Fettlebe Vorschub leiste, indem er «ihrer Zügellosigkeit mit der Autorität des Bibelworts beispringe». Strategien des Puritanertums späterer Zeiten vorwegnehmend, schmäht Hieronymus Jovinian als

unseren neuen Epikur, der mit seinen Gespielen und Gespielinnen ausgelassen in seinem Garten herumtollt. Jeder eitle Geck, dem ich begegne, und jeder Mann, der mit seiner kunstvoll gepflegten Haarpracht und seinen gefärbten Wangen verrät, daß sein Friseur seinem Herzen nahesteht, gehört zu deiner Herde von Schweinen, oder besser gesagt: grunzt unisono mit ihnen. In unserer Schar findet man die Kummervollen und Beladenen, die

Bleichen und ärmlich Gekleideten. [. . .] Du zählst die Fettwänste, die Gutgekleideten, die Schwelger zu deinen Hilfstruppen, die dich mit Klauen und Zähnen verteidigen. Aristokraten räumen dir den Weg; die Reichen drücken dir Küsse auf die Wangen.⁵⁸

Als die Diatribe *Adversus Iovinianum* in Rom bekannt wurde, löste sie dort einen Sturm der Entrüstung aus. Selbst Beobachter, die in der Frage des Vorrangs der Jungfräulichkeit gegenüber der Ehe mit Hieronymus einer Meinung waren, zeigten sich betroffen von dem rüden Ton, den der Autor hier anzuschlagen für nötig erachtet hatte. Ein einflußreicher Bekannter des Hieronymus namens Pammachius versuchte, sich der Abschriften des Pasquills zu bemächtigen, um es so aus den Augen der Öffentlichkeit zu entfernen – indes vergebens: das *libellum infamosum* hatte bereits zuviel Staub aufgewirbelt, als daß es noch hätte zurückgezogen werden können. In seinem Dankesbrief an Pammachius bekennt Hieronymus, er habe mit «Fallstricken» gerechnet,

welche mir die eigenen Glaubensgenossen legen. Die Jungfräulichkeit aber erhebe ich bis zu den Höhen des Himmels, nicht weil ich sie besitze, sondern weil ich mich darüber wundere, wie ich sie verlieren konnte. Das ist ein edelmütiges und hochzuwertendes Bekenntnis, das an anderen lobt, was einem selbst abgeht.

Der springende Punkt seiner Meinungsverschiedenheit mit Jovinian sei eine Grundsatzfrage:

Er hat die Ehe der Jungfräulichkeit gleichgesetzt; ich schätze sie geringer ein. Jovinian will zwischen beiden keinen oder nur einen kleinen Unterschied gelten lassen; für mich ist der Unterschied groß. Schließlich [. . .] hat Jovinian es gewagt, die Ehe der dauernden Jungfrauschaft im Wert gleichzustellen.⁵⁹

Vielen Zeitgenossen des zwanzigsten Jahrhunderts dürfte Jovinians Argumentation als ein Beispiel von gesundem Menschenverstand vorkommen, neben dem Hieronymus' Polemik sich wie der schiere Fanatismus ausnimmt. Aber

Hieronymus stand mit seiner Ansicht nicht allein: Prominente Kirchenväter und spätere Heilige wie Papst Siricius, Bischof Ambrosius von Mailand und Augustinus verdamnten Jovinians Doktrin und setzten den Namen ihres Begründers auf ihre zusehends umfangreicher werdende Ketzerliste. Nun war durchaus auch unter orthodoxen Kirchenchristen – von den allerradikalsten, die die Ehe in Bausch und Bogen ablehnten, einmal abgesehen – allgemein anerkannt, daß jeder, der in Ehren seine Ehegelübde erfüllte, damit ein gottgefälliges Werk vollbrachte: selbst ein Paulus riet jenen, die sich nicht enthalten könnten, zu freien «in dem Herrn». Eine ganze andere Sache freilich war die Behauptung, in der Ehe seine Pflicht vor Gott zu erfüllen, sei in bezug auf den Gnadenstand nicht weniger verdienstlich, als ehelos zu bleiben «um des Himmelreichs willen»: kam dies doch einer Bekräftigung einer traditionellen heidnischen Wertvorstellung gleich – so als ob die pünktliche Einhaltung von Pflichten gegen Familie und Gesellschaft im Angesicht Gottes (das alte heidnische Sittlichkeitsideal im neuen, christlichen Gewand) in moralischer Hinsicht der im Glauben gründenden Entsagung gleichzustellen wäre. Jene Christen, die unter Schlagworten wie dem von der «Weltverleugnung» die Befreiung aus den Banden der sozialen und politischen Realität propagierten, stemmten sich damit bewußt gegen eine Auffassung, die den Wert des einzelnen Menschenlebens nach Stellung und Funktion seines Trägers in dem – beziehungsweise nach seinem Nutzen für den – seiner Existenz vor- und übergeordneten Sozialzusammenhang taxierte: die geistigen Fluchtlinien dieser Absatzbewegung konvergieren, wie wir gesehen haben, in der Vision einer neuen, auf der Wahlfreiheit ihrer Mitglieder basierenden Gesellschaftsordnung. Die große Mehrheit der Christen entschied sich zwar in der Praxis für die Ehe, blieb dabei aber im Grundsätzlichen gleichwohl der Auffassung treu, daß der asketischen Lebensform ein höherer Rang in der Wertordnung zukomme. In der christlichen

Auflehnung gegen die überkommene Sitte, den Wert eines Menschen in Abhängigkeit von seinen Leistungen für die Sozietät zu definieren, so meine ich, haben wir die Wurzel der abendländischen Idee vom absoluten Wert des einzelnen Menschenlebens vor uns, einem Wert, der jedem zukommt – auch dem Leben des Armen, des Kranken und des Neugeborenen – und der unabhängig ist von irgendwelchen realen oder potentiellen Beiträgen zum «Gemeinwohl».⁶⁰

Wer tatsächlich den Weg der Entsagung beschritt, fand auf ihm in vielen Fällen sicherlich zu der gesuchten Freiheit: Wir sahen, daß Frauen, die «der Welt entsagten» – ob sie nun reich und adelig waren, wie Melania, oder eher mittellos, wie Thekla –, sich auf diesem Weg die Möglichkeit erwarben, ungebunden durch die Welt zu reisen, sich geistigen Aufgaben zu widmen und Institute zu stiften, an deren Spitze sie dann selber traten.

Aber auch die Männer, die ja größtenteils die Urheber des Schrifttums zur Verherrlichung der Jungfräulichkeit waren, fanden auf dem Weg von Keuschheit und Entsagung fraglos die Prämien der Freiheit, die sie meinten: Befreiung aus den Zwängen des kaiserlichen Herrschaftssystems, des Brauchtums und des Herkommens, aus der Diktatur des Schicksals (oder «Fatums») und nicht zuletzt auch aus der inneren Tyrannei der Leidenschaften und Begehrlichkeiten. Die Faszination der Askese ist keineswegs nur eine Sache der historischen Vergangenheit, sondern auch in unserer Zeit noch virulent: Der amerikanische Schriftsteller Thomas Merton (1915-1968), der nach seiner Bekehrung im Jahr 1938 in ein Trappistenkloster eintrat, sprach zweifellos auch im eigenen Namen, als er über die frühchristlichen Wüstenväter schrieb:

Was die Väter suchten, war zuallererst ihr eigenes Wahres Selbst in Christo. Und zu diesem Zweck mußten sie sich vollständig lösen von ihrem falschen, künstlichen, unter den sozialen Zwängen der «Welt» fabrizierten Selbst.⁶¹

Ein Theologe des vierten Jahrhunderts namens Aurelius Augustinus, der für die nächste, dogmengeschichtlich wichtigste Etappe ihrer Geschichte zum einflußreichsten Theoretiker der aufstrebenden Kirche werden sollte, erlebte als Höhepunkt seiner Bekehrung zum christlichen Glauben den Augenblick, in dem er sich nach dem Vorbild des Antonius – unter Verzicht auf die Dinge, die ihm enorme Wohlhabenheit und enormes Sozialprestige garantiert hätten: eine reiche Heirat und eine sich abzeichnende glanzvolle Karriere – für das asketische Leben entschied. Augustinus war es, der den überkommenen christlichen Lehren von Freiheit, Sexualität, Sünde und Erlösung den Abschied gab und in diesen Themenbereichen die für alle Zukunft maßgeblichen christlichen Grundsatzpositionen festlegte. Hatten Christen nicht anders als vor ihnen bereits die Judenheit sich früher einmal vom mosaischen Schöpfungsbericht darüber belehren lassen, daß dem Menschen die unabdingbare Freiheit eignet, sich zwischen Gut und Böse zu entscheiden, so las jetzt Augustinus, der Zeitgenosse der nachkonstantinischen Epoche, aus demselben Text die Kunde von der Knechtschaft des Menschen heraus. Aber je älter er wurde, desto unabweislicher wurde ihm die Überzeugung, daß diese Knechtschaft eine *wesensmäßige* war; daß selbst der heiligmässigste Asket nicht in der Lage war, aus eigener Kraft die Herrschaft über das eigene Selbst zu erlangen, weil die Menschheit insgesamt mit der Erbsünde behaftet war und das menschliche Wollen radikal und unverbesserlich verderbt. Dieser grundstürzende Wandel der christlichen Botschaft von der Verkündigung der moralischen Autonomie des Menschen zur Doktrin von der universellen Verderbtheit vollzog sich, wie wir bald sehen werden, in Parallele zur Entwicklung des Christentums von der verfolgten Sekte zur Staatsreligion.

5 POLITIK IM PARADIESISCHEN MASSSTAB

Sind menschliche Wesen in der Lage, sich selbst zu leiten, konkreter: sich selbstverantwortlich zu regieren? «Ja» lautete die Antwort unerschrockener Christen, als die römische Staatsmacht auf die Anhänger des «verderblichen Aberglaubens» noch Hetzjagden veranstaltete wie auf Verbrecher. Aber im Lauf des vierten und fünften Jahrhunderts, nachdem die Kaiser begonnen hatten, sich in eigener Person zu Schutzherrn des Christentums zu erklären, wurde bei den meisten Christen aus dem «Ja» ein «Nein». Die Wortführer des frühen Christentums – die es in diesem Punkt dem Volk der Juden und denen wiederum es viele Jahrhunderte später die Verfasser der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung nachtaten – hatten aus dem biblischen Schöpfungsbericht die göttliche Ermächtigung herausgelesen, sich von einem Regime loszusagen, das in ihren Augen eine Brutstätte von Korruption und Willkür war. Anders als beispielsweise im Schöpfungsmythos der Babylonier, ihrer Bedrücker, heißt es im Schöpfungsmythos der Hebräer, daß Gott die irdische Herrschaftsgewalt an *adam* übertrug – will sagen: nicht an König noch Kaiser, sondern schlicht und einfach an «die Menschheit» (und manche Exegeten verstiegen sich sogar zu der Ansicht, daß hierin auch die menschlichen Wesen weiblichen Geschlechts mit inbegriffen seien).¹ Die meisten christlichen Apologeten des ersten bis dritten Jahrhunderts hätten sich fraglos ohne Zögern der Meinung Bischof Gregors von Nyssa (um 331-395) angeschlossen, der in Anleh-

nung an die rabbinische Tradition schrieb, daß Gott die Welt «als Residenz für den zukünftigen König»² geschaffen und die Menschheit «mit der Gabe, die Königsherrschaft auszuüben» ausgestattet habe, indem er sie zum «wandelnden Ebenbild des Weltenkönigs»³ machte. Folgerichtig, so Gregor weiter, «gibt die Seele, weit entfernt von der Niedrigkeit bloßen Plebejertums, ihre Königswürde und Erhabenheit unmittelbar darin zu erkennen, daß sie keinen Herrn zu eigen hat und selbstherrlich nur von ihrem eigenen Willen geleitet und beherrscht wird».⁴ Die Gottesgabe der menschlichen Autonomie schließt nicht nur die Herrschaft über die Erde und alles, was da kriecht und fleucht, sondern auch die moralische Wahlfreiheit mit ein:

Mehr als alles andere wichtig ist, daß wir keinerlei Notwendigkeit unterworfen und keiner Macht in Hörigkeit untergeben sind; sondern es steht bei uns, zu tun nach eigenem Ratschluß und Belieben. Denn die Tugend ist eine Sache der Freiwilligkeit und keiner Herrschaft untertan. Was aus Zwang und Gewalt erwächst, ist ebendeshalb keine Tugend.⁵

Viele derer, die im Laufe der ersten drei Jahrhunderte – der Zeit, in der die Staatsorgane die neue Sekte als konspirative Vereinigung behandelten – zum Christentum übertraten, sahen in der programmatischen Verkündigung der *autexusia*, der moralischen Autonomie des Menschen, die eigentliche «frohe Botschaft».

Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts jedoch setzte mit der augustinischen Theologie ein tiefgreifender Wandel im Inhalt der christlichen Botschaft ein. Augustinus (354-430) brach in seinem Spätwerk mit großen Teilen der christlich-theologischen Tradition, ja sogar mit eigenen früheren Überzeugungen, und dieser Gesinnungswandel wirkte sich in massiver Form auf den Kernbestand der christlichen Glaubenslehre aus. Von *liberum arbitrium* und ursprünglicher monarchischer Würde des Menschen will der Bischof von Hippo nichts mehr wissen; vielmehr ist der An-

gelpunkt seines Denkens die These von des Menschen Hörigkeitsverhältnis zur Sünde. Der Mensch ist in seinen Augen ein schwaches, elendes, hilfloses, durch den Sündenfall von Grund auf verderbtes und für alle Besserungsversuche unzugängliches Wesen⁶, und seine «Erbsünde» rührt im Grunde gerade von Adams vermessenem Bestreben her, sich zu autonomer Selbstbestimmung aufzuschwingen.⁷ Und erstaunlicherweise gelang es Augustinus, sich mit dieser radikal pessimistischen Auffassung von der Menschennatur durchzusetzen und eine mehr als dreihundertjährige Glaubensstradition für die nachfolgenden christlichen Geschlechter einfach auszulöschen.

Als jugendlicher Sinnsucher hatte sich Augustinus einer manichäischen Spielart des Christentums angeschlossen, die die Gottgefälligkeit der Schöpfung und die menschliche Willensfreiheit kategorisch bestritt. In reiferen Jahren zum geläuterten Neophyten geworden, kehrte er sich von dieser Lehre ab und bekannte sich zur katholischen Orthodoxie, die beides – gottgefällige Vollkommenheit wie *liberum arbitrium* – entschieden bejahte. In dem Bemühen, sich im eigenen tumultuarischen Innenleben zurechtzufinden, kam er jedoch zu dem Schluß, daß vom ursprünglichen Vollkommenheitszustand der Schöpfung in bezug auf die menschliche Seele zu seiner Zeit überhaupt nicht mehr oder doch nur noch in vielfach gebrochenem Sinn die Rede sein könne. Die Menschheit, der einstmals die ungetrübte Herrlichkeit von Gottes Schöpfung und der freie Wille zuteil geworden war, hatte sich dieser Privilegien nur für die kurze Dauer jener paradiesischen Urzeit erfreuen können. In der ganzen Zeit nach dem Sündenfall ist sie dessen, was sie damals eingebüßt hat, allenfalls in seltenen Augenblicken der visionären Entrückung und auch dann nur fragmentarisch und wie durch einen Nebel gewahr geworden. Unterm praktischen Gesichtspunkt ist nicht zu leugnen, daß die ursprüngliche Herrlichkeit und die Willensfreiheit der

menschlichen Seele so restlos wie unwiederbringlich dahin sind.

Augustinus war eine leidenschaftliche Natur und, wie er in den *Bekenntnissen* freimütig enthüllt, nur mit Mühe in der Lage, seine sexuellen Triebregungen zu bändigen; angesichts der Konflikte, die in seinem Innern tobten, braucht es uns nicht zu verwundern, daß er den hochgemuten Auffassungen früherer Generationen von Glaubenslehrern *in puncto* menschlicher Willensfreiheit den Laufpaß gab. Das eigentlich Verwunderliche sind die Auswirkungen, die das hatte. Wie kam es, daß die lateinische Kirche Augustins sehr persönlich gefärbte Ansichten nicht als abseitige Kuriositäten behandelte und mit Nichtachtung überging – oder sie gar als Häresien verdammt –, sondern ihnen fast geschlossen beitrug? Wie konnte es geschehen, daß die augustiniische Lehre von der «Ersünde» für das abendländische Christentum ins Zentrum der Dogmatik rückte und die früheren Vorstellungen von der Schöpfung und dem freien Willen verdrängte oder doch zumindest sie in eine sehr veränderte Form umgoß?

Ihr politischer und sozialer Status hatte sich für die Christen bis zu Lebzeiten des Augustinus gegenüber ihrer Ausgangslage radikal gewandelt. Das Pochen auf die Freiheit des Christenmenschen im Angesicht eines zum fleischgewordenen Antichrist erklärten Kaisers, wie es einst von Märtyrern zur Tradition erhoben worden war, wollte nicht mehr so recht hineinpassen in die unter Konstantin und seinen Nachfolgern veränderten Zeitläufte, in denen man nunmehr auch in den Kaisern «Brüder in Christo» zu sehen hatte. Vor diesem Hintergrund zeigt sich, woher die augustiniische Theologie ihre Attraktivität bezog: Für die neue Konstellation zwischen dem Staat, der Kirche und dem einzelnen Gläubigen lieferte der Bischof von Hippo den theoretischen Bezugsrahmen, auf den hin interpretiert die veränderten politischen Umstände auf einmal auch für das schlichte reli-

giöse Empfinden breiter Kreise wieder einen nachvollziehbaren Sinn ergaben.

Sowohl Augustinus als auch seine zeitgenössischen Antipoden unter seinen Glaubensbrüdern waren sich der politischen Dimensionen ihrer Meinungsverschiedenheiten wohl bewußt, auch wenn keine der Parteien in der Diskussion über Herrschaft und Herrschaftsverhältnisse mit – aus heutiger Sicht – eigentlich «politischen» Kategorien operierte. In einer Zeit, in der sich alle Beteiligten zu der Überzeugung bekannten, daß in der Geschichte von Adam und Eva das Grundparadigma aller menschlichen Gesellschaftsordnung zu finden sei, wurden Meinungsstreitigkeiten über Fragen der politischen Theorie unter Christen in aller Regel als Disputationen über die korrekte Auslegung jenes Bibeltextes ausgetragen. Untersuchen wir also im folgenden das Problem, wie Augustinus und die Verfechter des «prä-augustinischen» Standpunkts – als deren exemplarischen Vertreter wir hier Johannes Chrysostomos betrachten wollen – auf je verschiedene Weise die Politik im paradiesischen Maßstab verstanden.

Der griechische Kirchenvater Johannes Chrysostomos und Augustinus wurden beide um 354 geboren⁸, oder anders gesagt: Beide wuchsen in einer Epoche der Geschichte des römischen Imperiums auf, in der das Christentum *de facto* beinahe schon die Staatsreligion war, die es dann im Jahr 391 auch nominell wurde. Seit dem Mailänder Toleranzedikt von 313 waren die christlichen Kirchen nicht nur anderen Religionsgemeinschaften rechtlich gleichgestellt, sondern wurden als kaiserliche Favoriten in großzügigster Manier begünstigt. Als junger Presbyter erlebte Johannes in Antiochia einen Volksaufbruch mit, bei dem seine Mitbürger in ihrer Verbitterung über eine neue Steuer, die Theodosius ihnen auferlegt hatte, die Bildsäulen des Herrschers und seiner Familie umstürzten. Die Kunde von dem Zorn des Kaisers und seiner Vergeltungsabsicht eilte seiner Rückkehr nach Antiochia voraus. Gleichwohl ließ sich Johannes – der später

seiner blendenden Beredsamkeit wegen den Beinamen *Chrysostomos*, «Goldmund», erhielt – nicht davon abhalten, in aller Öffentlichkeit zu erklären, das Recht der weltlichen Herrschaft sei nicht dem Kaiser allein, sondern der Menschheit als ganzer gegeben: «Am Anfang verlieh Gott unserem Geschlecht die Herrschaftsgewalt.» Denn, so seine rhetorische Frage, was sollte das Bibelwort, Gott habe uns «ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes» geschaffen, wohl sonst bedeuten? «Dies soll das Ebenbild der monarchischen Würde [τῆς ἀρχῆς] bedeuten; und wie im Himmel keiner über Gott ist, so auf Erden keiner über der Menschheit.»⁹

Seine Zuhörer, die mit Sicherheit nichts anderes als ihre eigene derzeitige prekäre Lage im Kopf hatten, dürften sich als erstes gefragt haben, was das denn nun in politischer Hinsicht konkret zu bedeuten habe. Würde der Presbyter ihnen mit seinem nächsten Satz erklären, daß der Kaiser *in sich* die Herrschaftsgewalt verkörpere, die Gott Adam verliehen hatte? Repräsentierte der Kaiser dem Rest der Menschheit gegenüber die göttliche Oberhoheit über alles und jeden, wie manche älteren christlichen Theoretiker gemeint hatten? Die Antwort des Johannes Chrysostomos auf derlei Fragen lautete nein. Er war der gleichen Meinung wie Gregor von Nyssa, der erklärte, da «jeder einzelne Mensch endlich und begrenzt ist», sei die «die Menschheit in ihrer ganzen Fülle» in das Gottesgeschenk der gottesebenbildlichen Monarchenwürde einbezogen:

Denn das Ebenbild ist nicht in einem Teil unserer natürlichen Beschaffenheit, *noch findet sich das Gottesgeschenk in einem einzelnen [. . .] sondern diese Macht ist allen Menschen in gleichem Maße gemeinsam.* Und dies gibt sich darin kund, daß allen in gleicher Weise der Geist eingepflanzt ist; denn alle haben Verstandes- und Denkkraft. [. . .] *so tragen sie alle Gottes Ebenbild in sich.*¹⁰

Johannes schrieb seinerseits:

Denn die Herrscherrechte sind im einen Fall naturgegeben [φυσικῶς], im anderen Fall durch willkürliche Festsetzung übertra-

gen [χειροτονηται]: naturgegeben ist die Herrschaft des Löwen über die vierfüßigen Tiere oder des Adlers über die Vögel; durch Willensentscheid ist dem Kaiser die Macht übertragen, denn er herrscht über seine Mitsklaven nicht etwa kraft irgendeiner natürlichen Oberhoheit. Deshalb geschieht es oft, daß Kaiser die monarchische Gewalt einbüßen.¹¹

In des Johannes Sicht waren in der Kaiserherrschaft die sozialen Folgen der Sündhaftigkeit auf einen verkürzten Nenner gebracht. Wie andere Christen vor ihm, die dafür Verfolgung und Martyrium riskiert hatten, mokierte er sich über die kaiserliche Propaganda, derzufolge der Staat auf Einigkeit und Recht und Freiheit fußt. Das Gegenteil ist der Fall, meinte Johannes: Der Staat stützt sich auf Gewalt und Zwangsmittel, deren er sich nicht selten zum offenen Rechtsbruch und zur Unterdrückung der freiheitlichen Regungen bedient. Da jedoch die große Mehrheit aller Menschen ihrem Erzvater Adam an Sündhaftigkeit nicht nachstehe, sei weltliche Herrschaft, wie korrupt auch immer, unverzichtbar und ebendeshalb auch durch göttlichen Willen legitimiert:

[Gott] selbst hat die Obrigkeit mit Macht bewehrt. [. . .] Gott sorgt durch sie für unsere Sicherheit. [. . .] Die staatliche Gerichtsbarkeit abschaffen zu wollen, hieße, alle Ordnung aus unserem Leben tilgen zu wollen. [. . .] Nehmt dem Staatswesen die Regierung, und ihr werdet ein vernunftloseres Leben führen als die Tiere, die einander anfallen und verschlingen. [. . .] Denn was das Balkenwerk für eure Häuser, das sind die Ämter für das Gemeinwesen, und wie die Mauern, wenn ihr jenes wegnehmen wolltet, nunmehr ohne Zusammenhalt gegen- und übereinanderfallen würden, so würden auch Hauswesen, Städte und Staaten in ungebändigtem Wirrwarr übereinander herfallen, wenn ihr die Welt der Obrigkeit und der Furcht, die von ihr ausgeht, berauben wolltet, weil das nichts mehr wäre, das sie mit der Angst vor Strafe davon zurückhält oder abschreckt und so zur Friedfertigkeit bewegt.¹²

Sündhaftigkeit, Angst und Zwang, so Johannes Chrysostomos, haben alle Formen menschlicher Gemeinschaft von der Familie über die Polis bis zur Nation vergiftet. Die katastro-

phalen Folgen, so klagt er, sind allenthalben wahrzunehmen: «Heute werden wir einer vom andern mit Zwang und Gewalt unterworfen, und tagtäglich befinden wir uns im Streit miteinander.»¹³

Einerseits, so räumte Johannes ein, sichere das Kaisertum die öffentliche Ordnung, andererseits toleriere, schlimmer, begünstige, ja erzwingt es geradezu Ungerechtigkeit, Unmoral, Ungleichheit. Das römische Rechtssystem sei «größtenteils korrupt, wertlos, lachhaft». Kleine Diebe überantwortete es der Folter oder dem Tod, angesichts weitaus schlimmerer Verbrechen drücke es beide Augen zu: «Wer wäre wohl nach allgemeiner Ansicht für weiser zu erachten als diejenigen, die man für wert hält, den Staaten und Völkern Gesetze zu geben? Indes halten wiederum diese Weisen die schamloseste Unsittlichkeit nicht für bestrafenswert. Jedenfalls haben die Heiden keine Gesetze, [. . .] kraft deren Männer für derlei Dinge vor den Richterstuhl zitiert werden könnten.»¹⁴ Johannes erklärt auch, welche Tatbestände ihm dabei konkret vorschweben: «Wenn ein Ehegatte an einer Sklavin seine Lust büßt, so nimmt daran weder das heidnische Recht noch das Heidenvolk im allgemeinen Anstoß.»¹⁵ Wollte jemand sich einfallen lassen, einen solchen Fall vor Gericht zu bringen, würde er beim größten Teil seiner Mitmenschen nur Spott ernten, und jeder Richter würde ihm die Tür weisen. Gleiches gilt für den Ehebruch des Mannes mit einer unverheirateten Frau oder einer Dirne. Das römische Recht schützt in derlei Fällen nur den Mann – der freilich nach Johannes Chrysostomos seiner Strafe trotzdem nicht entgeht, denn «Gott straft uns auch in Fällen, in denen das römische Recht uns freispricht».¹⁶

Das römische Recht, so Johannes weiter, gestatte es Sklavenhändlern, Kinder für die Bedienung sexueller «Sonderwünsche» abzurichten und als Prostituierte zu verkaufen. Als «Beförderer des Gemeinwohls» gälten nach heidnischer Tradition just die Gesetzgeber, die für öffentliche Lustbarkeiten

im Theater und im Zirkus sorgten, bei denen dort sowohl erwachsene als auch kindliche Prostituierte auftreten, hier Menschen mit wilden Tieren um ihr Leben kämpfen müssen:

Mit ihrer Fülle von unsinnigen Nervenkitzeln erziehen auch diese Orte das Volk zur Mitleidlosigkeit, Roheit, Unmenschlichkeit, indem sie abstumpfen gegen den Anblick von zerstückelten Menschenleibern und Strömen von Blut und der blindwütigen Angriffslust wilder Tiere. Nun, für die Einführung all dieser Dinge – jedes ein Mißstand übelster Sorte – tragen unsere weisen Gesetzgeber von Anfang an die Verantwortung, und unsere Kommunen zollen ihnen Beifall und Bewunderung dafür.¹⁷

Doch damit genug von den Massenmenschen und nach den wenigen gefragt, die sich durch das abschreckende Beispiel Adams haben innerlich läutern lassen, die der Sünde im Taufakt abgeschworen haben und die sich auch der zweckgemäßen Selbstdisziplin unterwerfen. Solche Menschen bleiben laut Johannes Chrysostomos nicht nur von dem Strafgericht ausgenommen, das der verderbten Mehrzahl ihrer Mitmenschen harrt, sondern auch der Zuständigkeit jedweder weltlichen Herrschaft und Gerichtsbarkeit entzogen: «Die im Stand der Heiligkeit leben, bedürfen nicht der Zuchtrute der Obrigkeit, denn <dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben> [1. Tim, 1,9]. Die Menge jedoch würde das Gemeinwesen mit Schandtaten ohne Zahl erfüllen, wäre da nicht die Furcht vor der Strafe, die über ihren Häuptern schwebt.»¹⁹

Die tyrannische Machtausübung im Rahmen weltlicher Herrschaft steht in scharfem Gegensatz zu der Freiheit, deren sich diejenigen erfreuen, die sich ihrer eigenen Disziplin zu unterwerfen in der Lage sind – und zumal diejenigen, die im christlichen Taufakt ihre Fähigkeit, sich selbst zu leiten, zurückgewonnen haben.¹⁹ Inbegriff der Tyrannis ist für Johannes Chrysostomos, wie schon für die Kirchenschriftsteller vor ihm, das Römische Reich, Inbegriff einer auf Freiheit und Selbstbestimmung beruhenden Leitungsorganisation dagegen die aufstrebende christliche Kirche: «Dort wird alles

aus Furcht und Zwang getan, bei uns aus eigenem Entschluß und freien Stücken.»²⁰ Androhung und Anwendung von Gewalt – die Treibmittel der römischen Gesellschaft – sind der Kirche als Gemeinschaftsorganisation völlig fremd:

Am allerwenigsten ist es Christen erlaubt, mit Gewalt die Fehler der Sünder bessern zu wollen. Allerdings die weltlichen Richter zeigen ihre volle Gewalt den Übeltätern gegenüber, sobald dieselben den Gesetzen verfallen sind, und hindern sie, auch wider ihren Willen, ihren bisherigen Lebenswandel weiterzuführen. Bei uns aber gilt es, einen solchen Menschen nicht durch Zwang, sondern durch Überzeugung zu bessern.²¹

Wenn die Kirchenoberen darauf verzichten, die gleiche Hoheitsgewalt auszuüben wie die kaiserliche Obrigkeit, so liegt das nicht etwa daran, daß sie nicht dazu ermächtigt wären oder gar dieser gegenüber eine untergeordnete Rangstellung einnehmen. Ganz im Gegenteil, meint Johannes: Die priesterliche Autorität *übersteigt* die des Kaisers bei weitem. Der Priester entschlägt sich jedoch der Ausübung seiner Hoheitsgewalt mit Rücksicht auf das religiöse Prinzip:

Denn einerseits ist uns auch schon von den Gesetzen keine solche Macht gegeben, daß wir den Sündern wehren könnten; *andererseits, besäßen wir diese Gewalt, dann hätten wir keine Gelegenheit, sie zur Anwendung zu bringen*, da Gott nicht diejenigen krönt, welche aus Zwang, sondern nur die, welche freiwillig der Sünde sich enthalten. [. . .] Wenn [. . .] ein Mensch sich vom rechten Glauben verirrt hat, dann bedarf der Hirte der Aufwendung großer Mühe, Beharrlichkeit und Geduld. Denn es geht nicht an, ihn mit Gewalt herüberzuziehen, auch nicht, ihn durch Furcht zu zwingen; vielmehr ist er durch die Kraft der Überzeugung wieder zur Wahrheit zurückzuführen, die er vorher verlassen hatte.²²

Die geistliche Obrigkeit verzichtet auf den Einsatz nicht nur von roher Gewalt, sondern auch von subtileren Zwangsmitteln, etwa Appellen an die Furcht oder Sanktionsdrohungen; so besteht ihre Führungskunst darin, die Mitglieder zu freiwilliger Teilnahme am Gemeindeleben zu bewegen. Ob ihr das gelingt oder nicht – sie hat grundsätzlich die Wahl- und

Handlungsfreiheit ihrer Mitglieder zu respektieren, auch wo ihr deren Entscheidungen im Einzelfall noch so irregeleitet vorkommen mögen:

Wir maßen uns keine Herrschaft über euren Glauben an, Geliebte, oder erteilen in dieser Hinsicht gebieterische Befehle. Das Lehramt ist es, wozu wir bestellt sind, nicht die Regierungsgewalt noch die selbständige Autorität. Wir bekleiden nur den Rang eines mahnenden Ratgebers. Der Ratgeber sagt seine Meinung, ohne auf den Zuhörer einen Zwang auszuüben; *er stellt es diesem anheim, sich für oder gegen das Gesetz zu entscheiden*. Nur dafür trägt er die Verantwortung, wenn er nicht nach bestem Wissen und Gewissen spricht.²³

Die kirchliche Organisationsstruktur ruht im Gegensatz zu der des römischen Imperiums ganz auf der Basis der Freiwilligkeit, und obschon der Form nach hierarchisch, ist sie gleichwohl ihrem Wesen nach egalitär, kurzum, sie ist ein Abbild der ursprünglichen Paradiesesharmonie.

Freilich bleibt für Johannes Chrysostomos das unbehagliche Bewußtsein, daß die real existierenden Kirchen, wie er sie in Antiochia und Konstantinopel kennengelernt hat, von solch himmlischer Harmonie bedenklich weit entfernt sind. Seine Vision von der Kirche hat er sich nach den Vorgaben gebildet, die in den Schriften von Kirchenvätern wie Justinus, Athenagoras, Clemens und Origenes aus dem heroischen Zeitalter der Glaubensgeschichte auf ihn gekommen sind, und wenn er die Kirche seiner Zeit mit der Kirche von damals vergleicht, ist er hin und her gerissen zwischen Kummer und Zorn:

Sieh nur, welche Verkehrtheit heutzutage! Jene Leute, welche einen tugendhaften Lebenswandel führen und so freimütig wie möglich reden dürften, haben [. . .] sich in die Einsamkeit begeben [. . .]. Dagegen sind grundverdorbene, von zahllosen Lastern strotzende Menschen in die kirchlichen Gemeinden eingedrungen; die Ämter sind käuflich geworden. Daraus entstehen ungezählte Mißstände, und niemand ist da, der zurechtwiese, niemand, der rügte; vielmehr hat die Unordnung sozusagen Methode und System angenommen.²⁴

Die Sittenreinheit der Kirchen ist nach Johannes Chrysostomos im Begriff, in einem Übermaß von Reichtum, Macht und Prachtentfaltung zu ersticken. Von krankhaftem «Herrsche-lüste» befallene Kleriker machen sich bei den Wahlen für Kandidaten aus hochgestellter oder reicher Familie oder für ihre eigenen Parteigänger stark. Andere unterstützen die Kandidatur von Freunden, Bekannten und Verwandten oder von Leuten, die es verstanden haben, ihnen auf die rechte Weise um den Bart zu gehen: «Auf den eigentlich Tauglichen will jedoch niemand achten. [. . .] Schuld daran ist, daß sie nicht alle auf das eine sehen, worauf allein sie achten sollten, nämlich auf die Tüchtigkeit der Seele.»²⁵ Mit Recht ergießen die Heiden ihren Spott über diese fragwürdige Betriebsamkeit: «Seht ihr», sagen sie, «daß bei den Christen alles voll Eitelkeit ist? Lediglich Herrschsucht findet man bei ihnen und innere Unwahrheit. Nimm ihnen», heißt es, «die urteilslose Menge, schneide das Krankhafte – die Verführung des blinden Haufens – weg, so bleibt nichts mehr von ihnen übrig!»²⁶

Aber konnte das von den kämpferischen Christen vergangener Zeiten entworfene visionäre Bild, das die Kirche als eine Insel der Reinheit in einem Ozean der Sittenverderbnis zeigt, überhaupt noch auf die Existenzbedingungen einer Staatsreligion passen, deren institutionelles Organ sich dank kaiserlicher Gunst mit Reichtum und Macht überhäuft fand? Johannes Chrysostomos sah seine Kirche nach wie vor im Kampf mit mächtigen Gegnern, in der Konkurrenz mit starken Rivalen.²⁷ Niemals kam ihm der Gedanke, daß seine durch nahezu vierhundertjährige Glaubens-tradition geheiligte Vision von der Kirche am Anfang des fünften Jahrhunderts womöglich an der Realität vorbeizielern könnte. Um diese Zeit hatte bereits die Welt die Kirche und umgekehrt die Kirche die Welt infiltriert, mit der Folge, daß für die Christenheit ungeahnt neue Problemstellungen zu bewältigen waren, etwa die Frage: Wie läßt sich die Vorstellung von

einem christlichen Kaiser und der Legitimität seines Regimes in die christliche Ideenwelt integrieren – von einer Legitimität, die nicht nur in bezug auf zügellose Heiden galt, sondern auch in bezug auf die Christen selber (und namentlich auf den massenhaften Zustrom von «Bekehrten»)? Oder: Wie hatte man sich als Christ die befremdliche Rangaufwertung der Kirchen im öffentlichen Leben zu erklären – eine Aufwertung mit der Folge, daß einem Kirchenmann nun nicht nur Steuerfreiheit, ein hohes Einkommen und gesellschaftlicher Einfluß verbürgt war, sondern daß seinem Rat und seinen Plänen unter Umständen auch am Kaiserhof Gehör geschenkt wurde?

Die überlieferten Antworten auf die Frage der Stellung des Christen zur weltlichen Macht waren spätestens Ende des vierten Jahrhunderts obsolet geworden, nachdem das Regime Kaiser Theodosius' des Großen den Beweis erbracht hatte, daß die von Konstantin eingeleitete Entpaganisierung und Christianisierung des Reichs als Politik des Kaisertums irreversibel etabliert war. Mit seiner allen Vorgängern widersprechenden Interpretation der Politik im paradiesischen Maßstab gab Augustinus der Christenheit das radikal neue Sinnstiftungsschema an die Hand, das ihr ermöglichte, den ungeahnten historischen Wandel theoretisch zu verarbeiten. Die zentrale Rolle spielte seine These, daß die gesamte Menschheit, ihr in Christo erlöster Teil nicht ausgenommen, absolut nicht imstande ist, sich selbst zu leiten.

Während Johannes Chrysostomos in der Schöpfungsgeschichte die menschliche Freiheit verkündet findet, liest Augustinus dort eine ganz andere Botschaft: die Kunde von des Menschen Hörigkeit. Dem Begriff *αὐτεξουσία* – die «Vollmacht, die Herrschaft über sich selbst auszuüben» – korrespondiert nach Augustinus keine Realität, ja er hält, was damit gemeint ist, nicht einmal für ein erstrebenswertes Ideal, weder wenn er seine eigenen Erfahrungen durchmustert noch gar mit Blick auf die Menschheit insgesamt. Und

seine Ausführungen über Menschenlenkung und -leitung leitet er charakteristischerweise mit einer Gewissenserforschung ein.

Im Rückblick auf das eigene Erleben setzt Augustinus in den *Bekennnissen* Selbstregiment instinktiv mit Herrschaft der Vernunft über die sexuellen Triebregungen gleich. Seines Ringens um Keuschheit gedenkend, schildert er, wie «in jenem sechzehnten Jahr meines Daseins im Fleische [. . .] sie die Herrschaft über mich ergriff – und ich ergab mich ihr ganz – die Lustbegier».²⁸ Augustinus fühlte sich als Sklave und ohnmächtiger Spielball des Triebs. Vermittels der «Lustbegier» «trat mich der unsichtbare Feind noch unter seine Füße und verführte mich».²⁹ Mit Blick auf seine Verfallenheit an die Sexualität schreibt er: «Gebunden von Sucht des Fleisches, schleppte ich meine Ketten todeswonnetrunken, ja ich fürchtete, daraus befreit zu werden.»³⁰ Und als sein Freund Alypius «sich wunderte, wie ich [. . .] als Gefangener an der Wollust leimte», veranlaßt das Augustinus zu der Überlegung: «was mich hauptsächlich und so ungestüm in meiner Verstricktheit peinigte, war meine Gewohnheit [*consuetudo*], der unstillbaren Lustbegier zur Stillung nachzugehen.»³¹

Hätte Augustinus dergleichen einem geistlichen Ratgeber vom Schlage eines Johannes Chrysostomos gebeichtet, hätte er die Ermahnung zu hören bekommen, sich der Ketten, die ihn an seine schlimmen Gewohnheiten fesselten, zu entledigen und seine moralische Wahlfreiheit zurückzugewinnen und sie zu kräftigen, so wie ein Genesender nach langer Bettlägerigkeit durch Übung sein atrophiertes Muskelgewebe wieder aufbaut. Indes der Autor der *Bekennnisse* bestreitet solchen Ermahnungen rundheraus die Berechtigung, weil sie auf einer vollkommen falschen Voraussetzung beruhen. Der freie Wille ist ein Hirngespinnst – ein Hirngespinnst freilich, an das Augustinus in jungen Jahren selbst einmal geglaubt hat: «mir (erschien) die Enthaltksamkeit als eine Sache der eigenen Kraft [. . .], einer Kraft, die ich an mir nicht kannte.»³² Mit

zunehmendem Alter jedoch kam er in diesem Punkt zu einer anderen Meinung. Statt ob seines mangelnden Vertrauens in die Kraft des freien Willens mit sich selbst zu hadern, geißelte Augustinus jetzt all jene, die sich der Täuschung hingaben, *sie* verfügten wirklich und wahrhaftig über diese Willenskraft. «Wo ist der Mensch, der es wagte, wenn er seine Schwäche bedenkt, seine Keuschheit und Unschuld der eigenen Kraft zuzuschreiben?»³³ Der altgewordene Augustinus versteht also seine eigenen Erfahrungen als Paradigma der Menschheitserfahrung, auch der adamitischen: «die Lust des Sklaven, [der ich war,] (war es,) im [. . .] Treiben des Verbotenen mir Freiheit, eine verkrüppelte Freiheit vorzuspielen»³⁴ – exakt dies hat nach Augustinus auch Adam im Paradies getan und damit die Lawine von Sündenschuld und Sühne losgetreten, die über ihn und seinen Samen hereingebrochen ist.

Kein Wunder also, daß Augustinus sich zuerst zu der manichäischen Theorie von den Anfängen der Menschheitsgeschichte hingezogen gefühlt hatte, die ihm für seine persönliche Erfahrung innerer Ohnmacht eine «Erklärung» bot. Ebenso nahm ihn für die manichäische Doktrin ein, daß sie den Hang zur Sündhaftigkeit nicht einer Schwäche zuschrieb, sondern (wie die rabbinische Lehre von dem «Trieb zum Bösen», der *yetser bara'*) einer aktiven Kraft in der Seele, die Gottes Willen entgegenarbeitet. Nach seiner Abkehr von der manichäistisch beeinflussten Theologie fand Augustinus nach eigener Aussage die katholisch-christliche Lehre vom freien Willen unbegreiflich. In späteren Jahren machte er bekanntlich geltend, sein Beharren auf der Ohnmacht des Willens sei lediglich Reprise und Variation der altbekannten Position, die schon Paulus im Römerbrief eingenommen habe («Denn ich tue nicht, was ich will; sondern was ich hasse, das tue ich. [. . .] Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht.» Usw.; vgl. Röm. 7, 15-25). Und in der Folge haben sich viele Christen der au-

gustinischen Lesart dieser Paulusstelle angeschlossen – nicht zuletzt ein allgemein bekannter Augustinermönch namens Martin Luther. Die neuere patristische Forschung bestätigt jedoch den Verdacht, daß Augustinus, indem er sich erkühnt, die Paulusworte auf getaufte Christen zu beziehen, mit seiner Römerbriefexegese effektiv *hochstapelt*.³⁵ Vor Augustinus war die kirchliche Lehre, vertreten etwa durch Schriftsteller wie Origenes und Johannes Chrysostomos, davon ausgegangen, daß Paulus' paraphrasierende Improvisationen über die Ohnmacht des menschlichen Willens sich allein auf Menschen bezogen, die nicht der Gnade der christlichen Taufe teilhaftig waren. Auch Augustinus war dieser Sachverhalt nicht ganz unbekannt, und wie er selbst schreibt, gab er sich «alle Mühe, einzusehen, was ich gehört hatte: die Wahlfreiheit des Willens sei die Ursache, daß wir böse tun [. . .]; aber hierin klar zu sehen, vermochte ich nicht». *Daß* er einen eigenen Willen hatte, dessen war er «so gewiß [. . .], wie daß ich lebe», und damit verbunden war für ihn die Einsicht: «Wenn ich also etwas wollte oder nicht wollte, so war ich es [. . .] und nicht ein anderer, der wollte und nicht wollte, und mehr und mehr wurde ich gewahr, hier fasse meine Sünde Grund.»³⁶ Doch war das für ihn noch lange kein Grund, sich nicht mehr in der Rolle des ohnmächtigen Opfers zu sehen. «Und daß ich, wenn ich etwas *wider* Willen tue, es mehr erleide als tue, das sah ich ebenfalls und sagte mir, daß hier nicht Schuld, sondern Strafe walte [. . .].»³⁷

Im Zuge seines dornenreichen Bekehrungsprozesses will Augustinus bemerkt haben, daß es ein Widerstreit im eigenen Willen war, was ihn gefangenhielt, so daß er

in Banden lag, nicht in fremden Eisen, sondern in der eisernen Fessel des eigenen Willens. Mein Wollen hielt der Feind in seiner Hand, er hatte mir's zur Kette gemacht und mich ganz gebunden. Denn weil der Wille verkehrt war, kam aus ihm das Gelüste, und da ich dem Gelüste [*libido*] dienstbar wurde, kam es zur Gewohnheit, und da ich der Gewohnheit nicht widerstand, kam

es zur Notwendigkeit. Durch diese gleichsam ineinander gefügten Ringe – deshalb sprach ich von Kette – hielt mich eine harte Knechtschaft fest.³⁸

Augustinus erlebte also seinen eigenen Willen als gespalten und infolgedessen zur Ohnmacht verdammt: «da war ich [. . .], der wollte, ich auch, der nicht wollte; ich, ich war es. Aber nicht vollauf wollte ich, nicht vollauf wollte ich nicht. Deshalb hatte ich Streit in mir und spaltete mich von mir.»³⁹ Wie hatte man sich diese Gespaltenheit zu erklären? Da er selbst darunter litt – und «wider meinen Willen» litt –, meint Augustinus, «also war nicht eben ich es, der den Zwiespalt wirkte, (sondern Sünde war's, die in mir wohnte) zur Strafe für *eine Sünde, die aus größerer Freiheit geschehen war, – denn ich war ein Sohn Adams*».⁴⁰

In seinen Frühschriften – darauf hat Edward Cranz hingewiesen – äußerte sich Augustinus über die Frage der menschlichen Freiheit und Selbstbestimmung mit Worten, die wie das Echo von diesbezüglichen Ausführungen seiner Vorläufer bis hin zu Johannes Chrysostomos klingen.⁴¹ Im vierzehnten Buch des *Gottesstaats* jedoch scheint der Verfasser keine dringendere Sorge zu kennen, als nachzuweisen, daß, selbst wenn Adam ehemals Willensfreiheit besessen habe, sie auf gar keinen Fall an ihn, Augustinus, könne weitergegeben worden sein. Noch im Stil seines Referats der Geschichte Adams verrät sich Augustinus' Ambivalenz, ja schiere Feindseligkeit gegenüber der Vorstellung, der Mensch könne seinem Wesen nach frei sein. Was die prä-augustinische Apologetik als Gottes größtes Geschenk an den Menschen gefeiert hatte – Willens- und Handlungsfreiheit, Autonomie, Selbstbestimmung –, wird bei Augustinus in erstaunlich abfälligem Ton behandelt und erntet nur schlechte Zensuren. Adam war Freiheit als Erbteil verliehen, aber nichtsdestotrotz – so Augustinus – «fand er in seinem Eigendünkel Gefallen an sich selber» und «begehrte», «sein eigener Herr zu sein»⁴², und diese Begehrlichkeit wurde zum

Grund seiner Sünde, die in nichts Geringerem als der verächtlichen Abkehr von Gott bestand. In dem Verlangen, Herr seines eigenen Willens zu sein, bezeugt sich, anders als Origenes, Clemens und Johannes Chrysostomos meinen, ganz und gar nicht die wahre Natur vernunftbegabter Wesen, sondern es wirkt Augustinus zufolge als große, verhängnisvolle Versuchung: «Der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen [ist] der eigene freie Wille.»⁴³ Der Autor des *Gottesstaats* vermag in diesem Verlangen, sich selbst zu leiten, nichts als äußerste, halsstarrigste Verdrehtheit zu erkennen: «Die Seele, die sich an ihrer *aufs Verkehrte gerichteten* Sonderfreiheit ergötzte [. . .], verschmähte, Gott zu dienen.»⁴⁴ Von der Begehrlichkeit nach Autonomie verführt, geriet Adam in ein Leben, in dem er «zwiespältig in sich selbst [. . .] statt der begehrten Freiheit eine harte Knechtschaft zu leisten hatte».⁴⁵

Über den Salto mortale in seiner Argumentation offenbar selbst nicht restlos glücklich, expliziert Augustinus als nächstes, nicht in der Autonomie, sondern im Gehorsam hätte Adam seine wahre Erhabenheit suchen müssen, «denn so ist alle Kreatur geschaffen, daß es ihr nützlich ist zu gehorchen, verderblich aber, den eigenen Willen zu tun und nicht dessen, von dem sie geschaffen ist».⁴⁶ «Wohl scheint es, als läge darin ein Widerspruch»⁴⁷, räumt er ein, um alsbald gleichermaßen widersprüchlich auszuführen, daß Gott vorhatte, «das Geschöpf, dem freiwillige Knechtschaft [*libera servitus*] zum Besten reichen sollte, daran zu erinnern, daß er der Herr sei».⁴⁸ Mag allerdings Adams Freiheit für den Verfasser des *Gottesstaats* noch so beschränkt gewesen sein, so hält Augustinus dennoch daran fest, daß die Freiheit des Erzvaters der Menschheit größer war als die all seiner Nachkommen, denn nur die Geschichte von Adams Mißbrauch seiner Willensfreiheit bietet Augustinus die Erklärung seiner eigenen inneren Zerrissenheit – einer fortwährenden Willensspaltung, in der er mehr «wider Willen erlitt, als willentlich tat».⁴⁹

Der Bischof von Hippo war sich durchaus bewußt, daß

diese Behauptung den meisten seiner christlichen Zeitgenossen unglaublich, wo nicht gar als bare Ketzerei vorkommen mußte. Denn hatte nicht etwa noch Johannes Chrysostomos die Willensschwachen ausdrücklich ermahnt, ihre eigenen Verfehlungen nicht Adam zur Last legen zu wollen? Einem, der ihn fragt: «Was soll ich tun? Muß ich seinetwegen sterben?» antwortet er: «Nicht seinetwegen, sondern weil du selbst nicht sündlos geblieben bist. Auch wenn es nicht die gleiche Sünde ist, so hast du doch andere begangen.»⁵⁰ Daß es Adams Übertretung des göttlichen Gebots gewesen war, die Leiden und Sterben über die Menschheit gebracht hatte, war für das Gros der Christen und Juden damaliger Zeit einer der Gemeinplätze ihrer gemeinsamen Tradition. Doch nicht minder einig waren sie sich auch darin, daß der Erzvater jedem einzelnen seiner Nachkommen die Freiheit vererbt hatte, sich für seine eigene Person unvorbelastet zwischen Gut und Böse zu entscheiden. Der Sinn der Geschichte von Adams Fall lag nach verbreiteter christlicher Auffassung einzig darin, den Hörer mit abschreckendem Beispiel vom Mißbrauch der gottgegebenen Willensfreiheit fernzuhalten.

Augustinus ist da ganz anderer Meinung und gibt sich alle Mühe zu beweisen, daß Adam nicht das einzelne Individuum, das Johannes Chrysostomos vorschwebte, sondern ein Kollektivwesen war. In diesem Zusammenhang gewinnt für ihn der Umstand Gewicht, daß der erste Mensch sich durch seine Erschaffung aus Erdenstaub grundsätzlich von all seinen vom Weibe geborenen Nachkommen unterscheidet:

Denn Mensch aus Mensch ist nicht Mensch aus Staub. Der Staub war der Stoff für den zu erschaffenden Menschen; für den zu erzeugenden ist der Mensch Erzeuger. Demnach ist der Leib etwas anderes als die Erde, wiewohl er aus Erde gebildet ist; dagegen ist der menschliche Sproß dasselbe wie sein menschlicher Erzeuger. Das ganze Menschengeschlecht, das durch das Weib hervorgebracht werden sollte, war im ersten Menschen vorhanden, als jenes Ehepaar von dem Strafurteil Gottes getroffen wurde: *und was der Mensch geworden ist, nicht bei der Schöpfung,*

sondern infolge von Sünde und Strafe, das ist auch seine Nachkommenschaft, wenigstens soweit Ursprung von Sünde und Tod in Betracht kommt.⁵¹

Die Strafe nun war: «Ihre Natur [. . .] ward [. . .] durch das Strafurteil verschlechtert, und so sollte es bei ihrer gesamten Nachkommenschaft schon von Natur aus erfolgen, was bei ihnen zuerst eingetreten war aus Strafe.» Und was genau es mit dieser Verschlechterung auf sich hat, liest Augustinus in einem eigenwilligen Deutungsverfahren aus Römer 5,12 heraus.

Der griechische Text des fraglichen Verses lautet in der modernisierten Lutherübersetzung: «Derhalben, wie durch *einen* Menschen [oder: «*eines* Menschen wegen», «um *eines* Menschen willen» = δι' ἑνὸς ἀνθρώπου] die Sünde ist in die Welt gekommen und der Tod durch die Sünde, so ist der Tod zu allen Menschen durchgedrungen, weil [ἐφ' ᾧ] sie alle gesündigt haben.» Noch Johannes Chrysostomos, wie übrigens auch der größte Teil der Christenheit vor ihm, verstand das in dem Sinn, daß Adams Sünde den Tod in die Welt brachte und daß der Tod daraufhin Macht über alle Menschen erlangte, weil und insofern «*sie alle*» auch ihrerseits Sünder waren. Augustinus jedoch überging – aus welchen Gründen auch immer – den griechischen Urtext und deutete die betreffende Stelle nach der lateinischen Übersetzung: so bezog er den letzten Teilsatz fälschlich auf Adam. In seiner Lesart bekommt die Stelle den Sinn «ist der Tod zu allen Menschen durchgedrungen, weil sie alle *in Einem* gesündigt haben»: Die Sünde jenes «*Einen*» – Adams – hatte für die Menschheit als ganze nicht nur die universelle Sterblichkeit, sondern ebenso auch eine universelle, dem Einzelwesen vorgeordnete, von ihm aus eigener Kraft unabwendbare und unaustilgbare Sündhaftigkeit zur Folge. Augustinus nahm die Römerbriefstelle als zwingendes Argument für seine Verwerfung der moralischen Autonomie des Menschen, in der Juden wie Christen traditionell das Erbteil einer «zum Bilde Gottes»

geschaffenen Menschheit erblickt hatten. Nach Meinung des Bischofs von Hippo ist das Erbteil der Menschheit von ihrem Erzvater her im Gegenteil ein durch Sündhaftigkeit heillos verderbtes Wesen: «Denn wir alle haben uns in jenem einen befunden, da wir alle nur in jenem einen bestanden haben, der in die Sünde fiel durch das Weib.»⁵²

Wie söhnt man die Vorstellungskraft mit der Behauptung aus, Millionen ungeborener Einzelwesen seien «in Adam» – oder in irgendeinem anderen Sinn identisch mit ihm – gewesen? Um dem Versuch einer *reductio ad absurdum* seiner These von vornherein den Wind aus den Segeln zu nehmen, verkündet Augustinus mit Siegermiene: «Noch war uns im einzelnen zwar die Form nicht erschaffen und zugeteilt, in der wir als Einzelwesen leben sollten; aber der Same war da, aus dem wir durch Fortpflanzung hervorgehen sollten.»⁵³ Der Same als solcher, «dem Verderben anheimgefallen und mit Todesbanden umstrickt», wie er ist, überträgt Augustinus zufolge Sünde und Sündenschuld auf die nachfolgenden Geschlechter.⁵⁴ Und daher kommt es, so Augustinus weiter, daß jeder aus dem Samen des Mannes Empfangene das Licht der Welt bereits im Zustand der Sünde erblickt. Dieses einigermaßen erstaunliche Argument⁵⁵ dient dem Beweis, daß jeder Mensch sich nicht erst von Geburt an, sondern bereits vom Zeitpunkt seiner Zeugung an im Knechtsstand befindet. Und da der erste Mensch für ihn ein Kollektivwesen ist, fühlt Augustinus sich berechtigt, seine Darstellung von Adams innerer Spaltung im Sündenfallerlebnis auf die gesamte Nachkommenschaft des Erzvaters auszudehnen (mit Ausnahme Christi natürlich, der, so Augustins clevere Argumentation, nicht aus menschlichem Samen empfangen wurde).

Um das uranfängliche Sichregen der Erbsünde in Adam wiederzugeben, verwendet Augustinus Kategorien aus der Sprache der Politik – und insbesondere aus einer politischen Sprache, in der Politik und Sexualität bereits eine innige Ver-

bindung eingegangen sind.⁵⁶ Das Erlebnis der Leidenschaftlichkeit wird in politischer Metaphorik wiedergegeben als «Aufruhr» gegen die Herrschaft der Vernunft. Denn schon am Anfang aller Zeiten, als er noch allein auf der Welt war, entdeckte Adam in seinem eigenen Inneren das erste Regierungssystem: die Herrschaft der vernünftigen Seele, «des höheren Teils des Menschen», über den Körper, «den niederen Teil». Zweifellos unter dem Einfluß seines Platonstudiums faßt Augustinus den Zusammenhang zwischen diesen beiden Komponenten des Menschenwesens in politische Kategorien: Der Seele ist es kraft göttlichen Gesetzes aufgegeben, jedes Glied ihres «Untergebenen», des Körpers, der Herrschaft ihres Willens und Wollens zu unterwerfen. Bei Adam wie bei Eva fügten sich Leib und Seele ursprünglich der Autorität des vernünftigen Willens: «Wiewohl ihnen ein Leib nach Art der Tiere gegeben war, empfanden sie in ihm keine Unbotmäßigkeit, die sich gegen sie geregt hätte. [. . .] Jedem von ihnen war der Leib als ein Diener gegeben [. . .] und der Leib war Gott [. . .] ohne Widerstreben in schicklicher Knechtschaft untertan.»⁵⁷

Aber binnen kurzem sollten die Ureltern in und an sich selbst nicht mehr nur das erste Regierungssystem auf Erden, sondern auch den ersten Umsturz erleben. Adams Pochen auf Autonomie kam der Auflehnung gegen die göttliche Leitung gleich, meint Augustinus, und mit anerkennender Bewunderung vermerkt er, wie sinnreich und genau die Vergeltung dem Vergehen entspricht. Denn: «Wurde nicht in der Strafe für jene Sünde nur der Ungehorsam vergolten mit Ungehorsam? Ist doch des Menschen ganzes Elend nur seiner selbst Ungehorsam wider sich selbst.»⁵⁸ Allerdings hebt Augustinus sogleich auch hervor, daß es in dem Mechanismus von Sünde und Strafe um mehr geht als nur um die Auflehnung unbeherrschbarer körperlicher Regungen gegen das bewußte Wollen. Mit dem «Fleisch», das gegen den «Geist» rebelliert, ist, so betont er, immer «der natürliche seelische

Mensch» im ganzen gemeint.⁵⁹ Die alltäglichsten Erfahrungen menschlicher Unzulänglichkeit – seelische Erregung, körperlicher Schmerz, Altern, Krankheit, Verfall und Tod – belehren uns ständig aufs neue darüber, daß wir nicht fähig sind, den Herrschaftsanspruch unseres Willens durchzusetzen: denn wer würde wohl das alles gefügig leiden, «wenn unserem Willen die Natur auf alle Weise und in allen Teilen folgsam wäre»?⁶⁰

Seine höchste sachliche wie symbolische Verdichtung erreicht unser Aufruhr gegen Gott jedoch im «Aufruhr des Fleisches» – in der sozusagen spontanen Erhebung der «unbotmäßigen Glieder»:

Als die Übertretung des Gebotes geschehen war, [. . .] fühlten die ersten Menschen eine bisher nicht gekannte Regung ihres unbotmäßigen Fleisches, gleichsam die zurückprallende Strafe ihrer eigenen Unbotmäßigkeit. Schon entglitt nämlich der Seele, die sich an ihrer auf das Verkehrte gerichteten Sonderfreiheit ergötzte, und Gott zu dienen verschmähte, der Zügel der Herrschaft über den Leib [. . .].⁶¹

Speziell «das geschlechtliche Begehren [*libido*] der unbotmäßigen Glieder», so führt Augustinus den Gedankengang an anderer Stelle weiter, «erhob sich in den ersten Menschen erst infolge der Sünde der Unbotmäßigkeit».⁶² Unmittelbar nach ihrer Erschaffung erfreuten sich Adam und Eva uneingeschränkter geistiger Herrschaft über die Geschlechtlichkeit: gefügig wie andere Körperteile auch, vollzogen die Fortpflanzungsorgane ihr Fortpflanzungswerk als einen Akt bewußten Wollens «wie einen Handschlag». Aber seit der Vertreibung aus Eden sind die spontanen, eigenwilligen, eigenmächtigen Regungen des sexuellen Begehrens «im Fleische» der am deutlichsten als solcher erkennbare Effekt der Erbsünde: nirgendwo sonst bekundet sich der Triumph der Leidenschaft so kraß wie hier. Was Augustinus am meisten beeindruckt, ist die Art, wie das «Fleisch», der legitimen Willensherrschaft trotzend, sich gleichsam von selbst

erregt (oder auch nicht): «Eben deshalb nennt man diese Glieder mit Recht Schamglieder [*pudenda*], weil sie, unbotmäßig gegen den Geist, ihren Herrn, sich nach eigenem Gutdünken erregen, als ob sie ihre eigenen Herren wären.»⁶³ Die sexuelle Erregung unterscheidet sich dem Autor des *Gottesstaats* zufolge insofern von allen anderen Formen der Leidenschaft, als im Fall einer Aufwallung von Zorn oder sonstigen Affektregung der betreffende Impuls nicht die Kontrolle über Gliederbewegungen an sich reißt, sondern in dieser Beziehung dem Willen untergeordnet bleibt und nichts ohne dessen Zustimmung und Vermittlung zu bewirken vermag. Ein Zorniger trifft eine Willensentscheidung, ob er handgreiflich wird oder nicht; ein sexuell erregter Mann dagegen macht unter Umständen die Erfahrung, daß seine Erektilität eine bestürzende Eigenmächtigkeit entfaltet. Für Augustinus ist dies der untrügliche Beweis, daß die sexuelle Begierde (*libido*) «die Zeugungsglieder» dem Willen entfremdet und sie «sich auf ihre Weise dergestalt angeeignet hat, daß sie sich nicht regen können, wenn die Lust [*libido*] sich versagt».⁶⁴ Diese Entfremdung geht nämlich so weit, daß ein Mann vielleicht gerade in der höchsten sexuellen Erregung die Erfahrung macht, daß die *libido*, statt wunschgemäß zu parieren, sich im entscheidenden Moment davonestiehlt:

Selbst diejenigen, die diese Lust lieben, [. . .] haben diese Regungen nicht immer nach ihrem Willen; denn zuweilen entstehen sie ohne alles Verlangen, zuweilen auch versagen sie bei jenen, die mit aller Gier darnach glühen, und indes ihr Gemüt ganz von Begehrlichkeit entflammt ist, ist diese Glut im Leibe erkaltet; und so geschieht es auf sonderbare Weise, daß diese Leidenschaft nicht nur dem rechtmäßigen Begehren der Ehe, sondern auch der unregelmäßigen Begehrlichkeit der Unzucht nicht gehorcht, und daß sie zuweilen dem Geiste sich heftig widersetzt, der seine ganze Kraft zusammennimmt, sie zu bändigen, und zuweilen sich mit sich selbst entzweit und sich selbst nicht folgt, da sie das Gemüt entflammt, ohne den Leib zu entflammen.⁶⁵

Die geschlechtliche Erregung, so Augustinus, ist an sich schon Sünde, auch ohne daß ihr Taten folgen: «Eine solche Unbotmäßigkeit des Fleisches, wie sie bereits in der bloßen, folgenlosen Erregung liegt, war den ersten Menschen unbekannt.»⁶⁶ Der Verfasser des *Gottesstaats* räumt jedoch ein, daß seine Annahme betreffend die ursprünglich brunstlose Fortpflanzung im Paradies hochgradig spekulativ ist, denn

es läßt sich nicht durch Erfahrung beweisen, sondern nur hypothetisch annehmen, daß nicht ungestüme Hitze diese Körperteile regiert, sondern frei herrschender Wille sie in Dienst genommen hätte [. . .]. Denn was hier zur Behandlung steht, sind die, die es hätten inne werden können, selbst nicht inne geworden: Die Sünde kam ihnen zuvor, und sie zogen sich die Vertreibung aus dem Paradiese zu, ehe sie sich noch zum Werke der Erzeugung von Nachkommenschaft in ruhigem Willensentscheide zusammantaten.⁶⁷

Was aber nun wirklich und wahrhaftig empirisch nachzuprüfen ist – und zwar für jedermann mühelos anhand der eigenen Erfahrungen nachzuprüfen –, das ist nach Augustinus die Berechtigung des Sprungs, zu dem er selbst sich durch den Tumult in seinem Inneren genötigt fühlte: des Sprungs in die Agnoszierung der sexuellen Begierde als Manifestation und zugleich Sühne der Erbsünde. Daß wir alle spontanes Begehren – Begehren *ohne* Beteiligung des Willens – in uns fühlen, sagt uns Augustinus, heißt, daß wir es *wider* Willen fühlen. Ebendies ist seiner Meinung nach auch der Grund, weshalb sexuelles Begehren von Natur aus mit Scham gepaart ist: «Es schämt sich also die menschliche Natur dieser Begehrlichkeit, und schämt sich ihrer mit Recht.»⁶⁸ Und einen weiteren Beweis für die Triftigkeit seiner Überlegungen entdeckt er in dem allgemeinmenschlichen Brauch, die Genitalien zu bedecken, sowie in der Gepflogenheit, sich dem Beischlaf – sei's in der legitimen Form des ehelichen Zeugungsgeschäfts, sei's in der «ungeregelten» der Hurerei – unter Ausschluß der Öffentlichkeit hinzugeben.⁶⁹

Nach alledem liegt die Frage nahe: Ist es denn nicht möglich, sexuelles Begehren auch einmal *im Einklang mit dem vernünftigen Wollen* zu erleben (etwa, beim Geschlechtsakt zum Zweck der Fortpflanzung)? Aber selbstverständlich ist das möglich, würde die Antwort des Johannes Chrysostomos lauten; für Augustinus dagegen bleibt diese Möglichkeit schon aufgrund seiner Definition des sexuellen Begehrens ausgeschlossen. Nachdem sie in die menschliche Erlebnissphäre überhaupt erst im rebellischen Handstreich gegen den Willen hineingelangt ist, kann die Lust sich den Forderungen des Willens grundsätzlich niemals so weit anbequemen, wie das – um es einmal so auszudrücken – für die Bildung einer Koalitionsregierung nötig wäre. Denn für Augustinus ist und bleibt die Lust eine Usurpatorin, die «die Zeugungsglieder des Leibes der Macht des Willens entriß, um sie allein ihren eigenen Regungen zu unterwerfen». ⁷⁰

Mit seiner Definition des spontanen sexuellen Begehrens als Medium und Bestrafung der Erbsünde glaubt Augustinus das gesamte Menschengeschlecht mit der einzigen Ausnahme Jesu Christi erfaßt zu haben. Von allen Menschen sei allein Jesus Christus – weil ohne Mitwirkung männlichen Samens, des Überträgers von Sünde und Sündenschuld, gezeugt – ohne den Makel der *libido* geboren worden. Im Rest der Menschheit indessen verdanke jeder seine Existenz einem Fortpflanzungsverfahren, das seit Adams Zeiten aller Regel und Ordnung spottet und *per se* der Menschennatur den Erbschaden unbezähmbarer Widersetzlichkeit einpflanzt.

Was sollte wohl in der Lage sein, dieser Misere abzuhelfen? Wer konnte wohl praktikable Mittel und Wege, Frieden und Gleichgewicht in seinem eigenen Inneren zu schaffen – ganz zu schweigen von Frieden und Harmonie im sozialen und politischen Verkehr zwischen Mann und Frau, Mensch und Mitmensch? Die augustininische Theologie des Sündenfalls steht und fällt mit der These, daß kein einziger Mensch

und auch nicht die Menschheit im ganzen aus eigener Kraft den eingetretenen Schaden je zu beheben, ja daß überhaupt keine Macht der Welt eine *restitutio in integrum* der Menschennatur zu bewirken vermag. In dem sicheren Wissen jedoch, daß er sich damit in Widerspruch zu einem Großteil aller philosophisch denkenden Menschen des Altertums setzt (einschließlich philosophisch gebildeter Christen von Justinus dem Märtyrer bis zu Johannes Chrysostomos) und daß man ihm zur Widerlegung seiner These als erstes die große, gleichermaßen heidnische Philosophen wie christliche Asketen einschließende Zahl der Fälle entgegenhalten wird, in denen Menschen sich erfolgreich der Selbstdisziplinierung befleißigten – dies alles wohl wissend und bedenkend, verlegt sich Augustinus auf eine Vorwärtsverteidigungsstrategie. Es ist richtig und nicht zu bestreiten, räumt er ein, daß es einem kleinen Teil der Menschheit immer wieder gelingt, die Leidenschaften an die Kandare der Vernunft zu nehmen und sich selbst zu disziplinieren zu mäßiger, weiser und frommer Lebensführung. Doch während diesen Leuten von anderer Seite höchster Respekt gezollt wird, stellt Augustinus sie im Endeffekt als Neurotiker hin: «Dies ist selbstverständlich kein gesunder, von Natur aus gegebener Zustand [*sanitas ex natura*], sondern ein von Schuld herrührender Schwächezustand [*languor ex culpa*].»⁷¹ Denn «gerade die frömmsten, gerechtesten, heiligsten Menschen, nicht etwa die Dutzendmenschen» seien von Sündhaftigkeit zerfressen und beherrscht von Leidenschaften. Am stoischen Streben nach *apatheia* («Leidenschaftslosigkeit», «Teilnahmslosigkeit» im Sinne von Herrschaft der Vernunft über die Affekte und Leidenschaften) rügt Augustinus, es könne seine Anhänger zwar zu einer arroganten Selbstzufriedenheit und in eine *splendid isolation* vom Rest der Menschheit, aber gewiß nicht zur «wahren Ruhe des Gemüts» führen.⁷² Nachdem er dergestalt diese und ähnliche Bemühungen, dem Willen wieder die alte paradiesische Macht über die Leidenschaften zu ver-

schaffen, der Lächerlichkeit preisgegeben hat, zieht Augustinus das Fazit, daß «die Auflehnung unserer Glieder, [. . .] Zeugnis und Strafe der Auflehnung des Menschen gegen Gott», so allgemein verbreitet wie unausrottbar sei. Ein Teil unserer Natur befinde sich in permanentem Aufruhr gegen den «Geist» und das «Gesetz der Weisheit» – und dies gelte ausnahmslos für alle Menschen, mithin auch für Philosophen, selbst wenn sie es zur Weisheit gebracht zu haben meinen, und nicht minder für Getaufte und Heilige. Und da jedermann, sogar der konsequenteste Asket, sich dieser fortgesetzten Unbotmäßigkeit der Kräfte im eigenen Inneren zu erwehren habe, seien die Menschen auch nicht im geringsten mehr in der Lage, sich nach Freiheitsprinzipien, ohne herrschaftliche Zwangsgewalt, selbst zu leiten, wie dies uranfänglich einmal der Fall gewesen war.

Die Konsequenzen von Adams Sündenfall haben für den Verfasser des *Gottesstaats* so bedrohliche Züge, daß er das obrigkeitliche Regiment in jedweder gegebenen Form, und sei es die nackte Tyranis, bejaht und für unverzichtbar erklärt, da ohne es die in der Menschennatur von der Sünde entfesselten Kräfte nicht niederzuhalten wären. Ja, seine Auffassung von sozialer Entzweiung im allgemeinen ergibt sich in direkter Linie aus seiner Auffassung von der Entzweiung im Inneren des Menschen. Der Krieg in ihrer Innenwelt ist es, der die Menschen dazu treibt, sich untereinander zu bekriegen, und gleichviel, ob Christ oder Heide – niemand ist von dieser ehernen Regel ausgenommen. Denn selbst «in einem guten Menschen, der noch besser zu werden bestrebt ist, liegt ein Teil seiner Natur mit einem anderen Teil im Streit; ebenso ist es auch nicht auszuschließen, daß zwei gute Menschen miteinander in Streit geraten».

Mit Johannes Chrysostomos stimmt Augustinus darin überein, daß Politik seit Schöpfungstagen am heimischen Herd beginnt:

Die Verbindung von männlichen und weiblichen Wesen also ist, soweit das Menschengeschlecht in Betracht kommt, eine Art Keimzelle des Staates [. . .]. Weil nun die menschliche Familie [*bominis domus*] den Anfang oder ein Teilchen des staatlichen Gemeinwesens bilden soll, jeglicher Anfang aber zu einem seiner Art entsprechenden Ziele, und jeglicher Teil zur Vollständigkeit des Ganzen, wovon er ein Teil ist, in Beziehung steht, so folgt daraus ganz klar, daß der Hausfriede zum Frieden des Gemeinwesens, d. h. daß die geordnete Eintracht der Hausgenossen im Befehlen und Gehorchen zu der geordneten Eintracht der Bürger im Befehlen und Gehorchen eine Beziehung hat.⁷³

Aus der Tatsache, daß Adam und Eva wie Leib und Seele ursprünglich zum Zusammenwirken in dem harmonischen Komplementärverhältnis von Befehl und Gehorsam, Autorität und Untertänigkeit bestimmt waren, ergibt sich nach Augustinus «zwangsläufig die Folgerung, daß es dem Manne bestimmt ist, über sein Weib zu herrschen, wie der Geist über das Fleisch herrscht». Im selben Zuge jedoch, wie die beiden Glieder des Urelternpaares jedes für sich in seiner Beziehung zu sich selbst jenen ersten inneren Aufruhr durchlebten, in dem sich die Leidenschaften des Fleisches gegen den Geist auflehnten, erlebten die zwei einen analogen Bruch auch in ihrer Beziehung zueinander. Obzwar die Frau an Geist und Vernunft dem Manne ursprünglich ebenbürtig war, machte ihre Erschaffung aus Adams Rippe sie dennoch zum «niedrigeren Teil des Menschenpaares». ⁷⁴ Aufgrund ihrer engen Verbindung mit der fleischlichen Leidenschaft wurde sie, die vom Schöpfer zur «Gehilfin» (1. Mose 2, 18) des Mannes bestimmt war, zum Anlaß von dessen Versuchung und desaströsem Fall. ⁷⁵ Das dicke Ende von der Geschichte ist im biblischen Schöpfungsbericht nachzulesen: Gott selbst bekräftigte nochmals ausdrücklich die Herrschaft des Mannes über sein Weib und heiligte damit die Mechanismen der patriarchalischen Rechts-, Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung.

Über die Geschlechterbeziehung hinaus erstreckt sich die Übereinstimmung zwischen Johannes Chrysostomos und

Augustinus aber auch darauf, daß «vernunftbegabt, nach Gottes Ebenbild erschaffen, der Mensch nur über die vernunftlosen Wesen herrschen sollte, nicht über Menschen, sondern über das Tier».⁷⁶ Anders als im Fall der Herrschaft des Mannes über die Frau ist die Herrschaft von Menschen über Menschen ein Vergehen an der ursprünglichen Gleichheit aller Menschen; daher gilt «mit Recht, daß die Sklaverei ein erst dem Sünder auferlegter Stand sei».⁷⁷ Allerdings setzt Augustinus sich mit einem Riesensprung weit ab von der Theologie des Johannes Chrysostomos, wenn er nachzeichnet, wie die Sünde von den Ureltern her auf dem Weg der geschlechtlichen Fortpflanzung von Generation zu Generation weitergeschleppt wird, so daß in nachparadiesischer Zeit und also auch heute «jeder, weil aus verdammter Wurzel entsprungen, zuerst von Adam her notwendig böse und fleischlich ist».⁷⁸ So habe Kain, nachdem eine andere Form des fleischlichen Gelüsts, der Neid, sein vernünftiges Urteil übermannt hatte, seinen Bruder umgebracht, und Kain erweise sich im nachhinein als exemplarischer Repräsentant der Machtgier, die heutzutage alle innerweltliche Ordnung zwischenmenschlicher Beziehungen beherrsche und verfälsche.

Wer sich seiner Sicht der katastrophalen Auswirkungen von Adams Sünde anschließen könne, so Augustinus, müsse sich konsequenterweise auch mit dem Faktum abfinden, daß der Mensch über Menschen – der Herr über Sklaven, der Souverän über Untertanen – herrscht: dies sei nämlich ein unvermeidlicher Auswuchs der durch den Sündenfall universell verderbten Menschennatur:

So ist nach jener Friedensordnung, wonach ein Teil der Menschheit dem anderen untergeben ist, wie für die Dienenden Demut ein Vorteil, so für die Herrschenden Hochmut ein Nachteil. Niemand aber ist von Natur aus, so wie Gott ursprünglich den Menschen erschaffen hat, Sklave eines Menschen oder einer Sünde. *Vielmehr trägt die Sklaverei den Charakter einer Strafe und ist ein ordnender Ausfluß des Gesetzes, das die natürliche Ordnung zu wahren befiehlt und zu stören verbietet.*⁷⁹

Die Menschennatur, so Augustinus, strebt an sich nach sozialer Harmonie: «Es drängt die Natur und ihr Gesetz den Menschen zur Gemeinschaft und zum Frieden [*societatem pacemque*] mit den Menschen.»⁸⁰ Aber die Sünde verbiegt und verkehrt diesen allen gemeinsamen Impuls in Richtung der Zwangsordnung, die das Maß des «irdischen Friedens» bezeichnet.

Mit Recht wurde von seiten der historischen Forschung wiederholt darauf hingewiesen, wie skrupulös Augustinus seine Bejahung der weltlichen Herrschaft relativiert. Der Niederländer Henrik Berkhof konnte in einer während des Zweiten Weltkriegs veröffentlichten Studie den Verfasser des *Gottesstaats* den Vertretern der «theokratischen» Staatstheorie zuzählen, denen es darum zu tun sei, die Staatsräson den Interessen der Kirche unterzuordnen. Wilhelm Kamlah, der im Deutschland der Nachkriegszeit schrieb, hob an Augustins Theorie hervor, daß sie dem Staat jeglichen Anspruch auf positive religiöse Wertigkeit bestreitet und ihn lediglich als «notwendiges Übel» behandelt.⁸¹ R. Markus stellte heraus, daß Augustinus mit zunehmender Reife immer entschiedener der landläufigen – auch von dem mit der Idee eines «christlichen Reichs» kokettierenden Teil der Christenheit geteilten – Überzeugung entgegnetrat, Staat und Staatsmacht dienten in irgendeiner Form dem «höchsten Gut» der Menschheit. Der Verfasser des *Gottesstaats* macht sich wahrlich keine Illusionen darüber, welche Motive es sind, die den weltlichen Herrscher bewegen, Frieden zu schaffen und zu wahren. Selbst der asozialste Räuber und Mörder, erläutert er, möchte in seinen eigenen vier Wänden in Frieden leben: «In seinem Hause aber, mit Weib und Kindern und wen er sonst dort hat, will er doch gewißlich in Ruhe leben, und ohne Zweifel freut es ihn, wenn ihm die anderen auf den Wink gehorchen. Und geschieht das nicht, so wird er zornig, schilt und straft, und wenn es nötig ist, so richtet er mit Wüten im Haus den Frieden wieder auf; und der, das weiß er,

kann nicht sein, wenn nicht dem Oberhaupt, das er in seinem Hause selber ist, die ganze häusliche Gemeinschaft ruhig sich fügt.»⁸² Würde ein solcher Mensch zur Herrschaft über einen Staat oder ein Volk aufsteigen, wäre sein Regime von genau den gleichen tyrannischen Motiven getragen:

Den Frieden also mit den Ihrigen, die nach ihrer Willkür leben sollen, den wünschen alle zu halten. Denn die auch, wider die sie Kriege führen, wollen sie nur, wo sie können, zu den Ihrigen machen, sie unterwerfen und die eigenen Friedensgesetze ihnen auferlegen. [. . .] Sündiger Hochmut ahmt verkehrterweise Gott nach: er haßt es, unter ihm mit anderen gleichgestellt zu sein, und will statt Gottes seine eigene Herrschaft diesen anderen auferlegen.⁸³

Die derart nüchterne und negative Einschätzung des Staatswesens ist bekanntermaßen nicht erst mit Augustinus angekommen. Schon zweieinhalb Jahrhunderte vor ihm hatte Justinus der Märtyrer in seinem öffentlichen Sendschreiben an die Adresse der Kaiser Antoninus Pius, Mark Aurel und Lucius Verus – wir sprachen bereits davon – den Angesprochenen mit einem Gemeinplatz aus der philosophischen Tradition⁸⁴ vorgehalten, ein Regime, das sich auf nackte Gewalt stütze, verfüge über die nach Art und Umfang «gleiche Macht wie Räuber in der Wüste».⁸⁵ Denselben Vergleich benutzte übrigens Kaiser Mark Aurel selbst⁸⁶ – und noch Augustinus bringt ihn in einer berühmt gewordenen Passage des *Gottesstaats* zu Ehren: «Was sind überhaupt Reiche, wenn die Gerechtigkeit fehlt, anderes als große Räuberbanden? Sind doch auch Räuberbanden nichts anderes als kleine Reiche.»⁸⁷ Auch mit dem Theorem, demzufolge das politische Herrschaftssystem nicht in des Menschen ursprünglicher Natur gründet, sondern Ausfluß seiner Sündhaftigkeit ist, hat Augustinus sich keinen Anspruch auf Originalität erworben.⁸⁸ Schon Irenäus hatte geschrieben:

Da nämlich der von Gott abtrünnige Mensch so verwilderte, daß er selbst seinen Blutsverwandten als Feind betrachtete, und in

allerlei Unruhe, Menschenmord und Geiz sich ohne Scheu erging, so legte Gott ihm die Furcht vor den Menschen auf, da er die Furcht vor Gott nicht kannte. Menschlicher Gewalt unterworfen und menschlichem Gesetz verbunden, sollten sie in etwa wenigstens zur Gerechtigkeit gelangen und sich zügeln [. . .]. Also sind die irdischen Reiche zum Nutzen der Völker von Gott aufgestellt, und nicht vom Teufel [. . .]. Die irdische Herrschaft fürchtend, sollen die Menschen sich nicht nach Art der Fische gegenseitig verschlingen [. . .].⁸⁹

Aber auch Irenäus setzte lediglich eine ältere Tradition fort: tatsächlich war es ein Bestandteil des klassischen rabbinischen Bilderrepertoires, dessen er sich zur Auslegung des Paulusworts über den positiven Aspekt der obrigkeitlichen Gewalt (Röm. 13,1-6) bediente.

Allerdings bejahten prä-augustinische christliche Staatstheoretiker wie Justinus und Irenäus die Notwendigkeit obrigkeitlicher Zwangsentfaltung einzig mit Blick auf «die da draußen». Beide ziehen – wie es nach ihnen auch Johannes Chrysostomos tun sollte – einen scharfen Trennungsstrich zwischen dem obrigkeitsstaatlichen Zwang, wie er für Außenstehende unerlässlich ist, und dem innerkirchlichen Regiment. Getaufte Christen, so Justinus und Irenäus, seien des Sündenschadens im wesentlichen ledig. Die Taufe, schreibt Justinus, hebe die Täuflinge aus ihrem alten Stand heraus, wasche sie von Sünden rein, erleuchte sie und verwandle sie aus «Kindern der Notwendigkeit und der Unwissenheit» in «Kinder der freien Wahl und der Einsicht», die «auch unseren Taten nach als gute Bürger und gehorsam den Gesetzen erfinden werden».⁹⁰

Mit seinen Vorläufern stimmt der Verfasser des *Gottesstaats* insoweit überein, als auch er zwei Grundmodi der Vergesellschaftung unterscheidet: in der einen kommen «Herrschgelüst» und Unterwürfigkeit zum Zuge, in der anderen die Beziehungsform der auf paritätischer Basis ruhenden, mit Selbstentäußerung und Bejahung des anderen einhergehenden Liebe. Allerdings weigert sich Augustinus – und eben-

dies bezeichnet die tiefe Kluft, die ihn im gereiften Alter von der voraufgegangenen Etappe christlich-staatstheoretischer Denkanstrengung scheidet –, jenen Modus mit weltlicher, diesen mit kirchlicher Herrschaft schlankweg gleichzusetzen. Die Demarkationslinie, die er zwischen «menschlichem Staat» und «Gottesstaat» zieht, verläuft durch die eine wie die andere dieser beiden Kategorien mitten hindurch. Auch getaufte Christen sind in Augustins Augen prinzipiell nicht frei vom inneren Widerstreit gegensätzlicher Willensstrebungen und insofern prinzipiell eines obrigkeitlichen Regiments bedürftig.

Für den Verfasser des *Gottesstaats* ist vielmehr jedwedes Regime nur ein Überbau auf der Basis der permanenten inneren Rebellion, die durch die Sünde in jedem einzelnen, gleichviel ob Christ oder Heide, in Gang gebracht wurde. Infolgedessen stellt sich ihm die Situation des getauften Christen sehr viel komplexer dar, als sie es noch in den Augen des Johannes Chrysostomos war. Der Christ lebt genauso wie der Ungläubige in ständiger Auseinandersetzung mit dem inneren Feind, der sich seines Willens bemächtigt hat, und bedarf daher nicht weniger als der Ungläubige der Hilfestellung einer ihm von außen zwangsweise auferlegten Disziplin. Mögen beispielsweise die Mitglieder des christlichen Haushalts allesamt noch so sehr «verlangen und wünschen, in jenes himmlische Haus zu gelangen, wo es nicht mehr notwendig ist, den Sterblichen zu befehlen», so täuscht sich der verantwortungsbewußte Hausvater deswegen noch lange nicht über seine nächstliegende Aufgabe im unvollkommenen Diesseits hinweg:

Wenn indessen jemand im [christlichen] Hause durch Ungehorsam dem häuslichen Frieden widerstrebt, so wird er [auf Anordnung des Hausvaters] mit Worten oder durch Streiche oder auf sonst eine gerechte oder erlaubte Weise bestraft, wie es eben Gesetz und Herkommen unter den Menschen gestatten, und zwar zu seinem eigenen Besten, damit er sich dem Frieden wieder füge, von dem er abgewichen war.⁹¹

Wenn Christen demnach nicht einmal die Fähigkeit zuge-
traut werden kann, ohne äußeren Zwang sich selbst zu leiten,
wie hätte dann ihre Kirchenleitung auszusehen? In späteren
Lebensjahren wollte Augustinus in der Kirchenverwaltung
nicht weniger als im Staat das gesamte Arsenal weltlich-
autoritärer Lenkungs- und Leitungsmaßnahmen angewandt
wissen, das Johannes Chrysostomos verworfen hatte: De-
krete, Drohungen und andere indirekte Druckmittel, Stra-
fen, ja sogar physischen Zwang. Während Johannes sich
noch als Berater und nicht als Beherrscher verstand, begreift
Augustin das Bischofsamt in Übereinstimmung mit Ignatius
von Antiochia als Regentschaft «in Stellvertretung Gottes».
Das Kirchenoberhaupt, wie übrigens auch dessen Vorbild,
Christus, vergleicht der Bischof von Hippo gern mit einem
Arzt – im Fall des ersteren mit einem Arzt, der an dem glei-
chen Gebrechen leidet wie jeder einzelne Patient in seiner
Klientel: an der unausrottbaren Krankheit, die durch den
Erreger Erbsünde übertragen wird.⁹² Folgerichtig vertritt
Augustinus die Ansicht, daß es bei der Behandlung durch
den geistlichen Arzt nicht auf die Meinung des Patienten
ankomme. Das Berufsethos des geistlichen Arztes verlangt
von diesem, daß er der kranken und leidenden Menschheit
nicht nur die Arznei der Sakramente verabreicht, sondern,
wenn es denn anders nicht zu machen ist, auch keine Scheu
trägt, dem leidigen Übel mit dem chirurgischen Besteck dis-
ziplinarischer Maßnahmen zu Leibe zu rücken.

Dieses Bild von der Kirche – wie es dann von anderen
Kirchenmännern (beispielsweise von Augustins bischöflich-
em Amtskollegen und engem Freund Alypius) propagiert
wurde – gibt in gewisser Hinsicht Augustins eigene Lebens-
und Erlebenshaltung wieder. In den *Bekenntnissen* macht er
keinen Hehl daraus, in welcher verzweiflungsvoller Stimmung
von Verlassenheit und hilfloser Schwäche, mit welchem Ge-
fühl des Mangels jeglicher moralischen Entschlußkraft er
darauf harrte, durch Vermittlung der Kirche vom Gnaden-

strahl der Offenbarung durchdrungen und so geheilt zu werden.⁹³ Aber zur selben Zeit gab es auch Christen, denen ein derartiges Erlebnisschema völlig fremd war. So erhob, um nur das bekannteste Beispiel zu nennen, in Rom und später auch in Afrika der (vermutlich aus Irland stammende) Mönch Pelagius in scharfer Form Einspruch gegen die Theologie des Augustinus (und warf dabei dem Verfasser der *Bekenntnisse* vor, er überrede die Massen zu einer frommen Form der Bequemlichkeit). Wie kam es dann aber im Lauf des fünften und sechsten Jahrhunderts dennoch dazu, daß Augustins extrem persönlich gefärbte Auffassung vom Sündenfall und seinen Folgen zunächst in den Führungskadern, dann aber auch beim größten Teil des Fußvolks der katholischen Kirche Furore machte? Die Antwort auf diese Frage würde, in aller von der Sache erforderten Ausführlichkeit gegeben, Bände füllen. Wir müssen – und dürfen – uns im gegebenen Zusammenhang mit einer andeutenden Skizze begnügen.

Versuchen wir uns zunächst zu vergegenwärtigen, wie sich der Meinungsstreit zwischen Augustin und Johannes Chrysostomos für die Zeitgenossen hätte ausgenommen haben können. Spätestens seit Beginn des fünften Jahrhunderts erlebten sich die katholischen Christen als Bürger eines Reichs, das sie nicht länger als Exil, geschweige denn als Heimstatt alles Bösen betrachten konnten. Etwa zwei Menschenalter zuvor hatte das Kaisertum den alten Göttern die Vasallität aufgekündigt, und seither war es soweit gekommen, daß die Herrscher manchmal sogar Militär einsetzten, um die heidnischen Kulte zu zerschlagen. Zudem setzten die Söhne und Nachfolger des 395 gestorbenen Theodosius I. – Arkadios, der nach väterlichem Vermächtnis über den östlichen Reichsteil, und Honorius, der im Westen regierte – die Religionspolitik ihres Vaters fort, dem Arianismus die Herrschergunst zu entziehen und das Kaisertum immer tiefer in die Bundesgenossenschaft mit der katholischen Kirche hineinzuführen. Tief beeindruckt von dem Gang der Ereignisse und über-

zeugt, die entscheidende Wende der Geschichte miterleben zu dürfen, hatten ältere Kirchenschriftsteller, allen voran Eusebios von Caesarea, Kaiser Konstantin als gottgesandten Herrscher gefeiert. Wie die Mehrzahl seiner Glaubensgenossen hatte auch Augustinus diese Ansicht eine Zeitlang geteilt. Im Lauf der zwei Menschenalter seit Konstantin und seinem Hoftheologen Eusebios war allerdings unübersehbarzutage getreten, daß das christliche Reich unter seinen christlichen Kaisern aus der Sicht des Glaubens zwar nicht mehr geradezu der Inbegriff der Fremde war, alles in allem aber doch sehr viele menschlich-allzumenschliche Züge behalten hatte. Zu Beginn des fünften Jahrhunderts dürfte es unter den Kirchenvertretern, die unmittelbaren Einblick in die Zentren der weltlichen Macht hatten, nicht mehr viele gegeben haben, die das Reich für die Verwirklichung der Gottesherrschaft auf Erden gehalten hätten.⁹⁴

In reiferen Jahren entwickelt Augustinus eine politische Theologie, die komplexer ist und sehr viele größere innere Folgerichtigkeit aufweist als alles, was seine theoretischen Antipoden in dieser Hinsicht anzubieten haben. Johannes Chrysostomos erklärte, daß ein Christ der Leitung durch eine kaiserliche Obrigkeit nicht bedarf; Augustinus dagegen beharrt darauf, daß Gott jeden, gleichviel ob Heide oder christlicher Kleriker, in die Botmäßigkeit einer weltlichen Obrigkeit gegeben habe. Allerdings hält sich der Bischof von Hippo mit dieser Überzeugung weit entfernt von dem naiven Jubel, zu dem der gleiche Gedanke noch Konstantins Hoftheologen Eusebios veranlaßte. Augustins düsteres Bild von der durch die Erbsünde verderbten, dem Machtgelüst verfallenen Menschennatur hat bei diesem Theoretiker als relativierendes Moment wesentlichen Anteil an seiner Bejahung der kaiserlichen Regierungsgewalt und schließt deren unkritische Verhimmelung von vornherein aus.⁹⁵ Ebendieses von Pessimismus umdüsterte Menschenbild zwingt ihn, des Johannes Chrysostomos optimistischerer Prämisse entgegenzu-

treten, derzufolge eine kaiserliche Obrigkeit für Heiden zwar unentbehrlich, für die Lebensführung frommer Christen jedoch im Endeffekt sinnlos geworden sei. Demgegenüber macht die augustinische Theorie weltliche obrigkeitliche Gewalt zum Herz- und Kernstück jeder menschlichen Gesellschaft, dessen die besten ihrer Mitglieder genausowenig wie die bösesten entraten können. Keine Frage: Für den Christenmenschen rangieren die Bürgerpflichten hinter seinen Verpflichtungen gegenüber Gott (was in der Praxis gewöhnlich die Bedeutung annahm: gegenüber der Kirche). Aber von den Fällen abgesehen, in denen dies zum direkten Interessenkonflikt führen würde, schuldet selbst ein Bischof der weltlichen Obrigkeit angemessenen Gehorsam.⁹⁶ Wie unvollkommen (oder sogar brutal) es auch immer sein mag: Augustin bescheinigt dem Regime der Kaiser als einer Folge der Erbsünde zumindest für diese Welt die gleiche endlose Dauer und Unaufhebbarkeit wie dieser. So lieferte die neue politische Theologie der zeitgenössischen Christenheit das begriffliche Instrumentarium, das ihr erlaubte, sich sowohl mit dem Faktum eines christlichen Reichs als auch mit dessen menschlich-allzumenschlichen Unvollkommenheiten zu arrangieren – ein Instrumentarium, das diesen Zweck weit besser erfüllte als die älteren Ansätze christlicher Polittheorie, etwa eines Eusebios auf der einen oder eines Johannes Chrysostomos auf der anderen Seite.

Denn wie der Staat um die Wende zum fünften Jahrhundert in den Augen der Christenheit viel von seinem alten abschreckenden Aussehen verloren hatte, so die Kirche viel von ihrer Aura der schiersten, lautersten Heiligkeit. Johannes Chrysostomos hielt eisern an einem von den Zeitläuften im wesentlichen schon außer Kurs gesetzten, bedenklich nahe in Richtung des Sektierertums abgedrängten Standpunkt fest, als er die Entwicklung rügte, die die Kirche genommen hatte, seit sie sich im Glanz kaiserlicher Huld sonnen durfte: als erstes den gewaltigen Zustrom von Konvertiten, für die der

Glaube reines Lippenbekenntnis blieb, sodann Übermaß und Richtung der mit dem warmen Regen von kaiserlichen Privilegien, der über ihn hereingebrochen war, verbundenen «Politisierung» des Klerus. Aber wo Johannes nur Lamento bot, konnte Augustinus mit Sinnstiftung aufwarten. Zusammen mit deren Prämisse – der Lehre von der Willensfreiheit – gab er die überkommene Auffassung vom heiligmäßigen Wesen der Gemeinschaft der Gläubigen preis und lieferte ersatzweise mit seiner Erbsündetheorie das theoretische Instrumentarium für die theologische Rationalisierung der augenfälligen Unvollkommenheiten nicht nur des Staatswesens, sondern auch der Kirche.

Hinzu kommt, daß die augustinische Lehre nicht nur den psychologischen und religiösen Inhalt des Freiheitsbegriffs, sondern im entscheidenden Ansatz auch dessen theoretische wie praktische politischen Implikationen neu definierte.

In der Oberschicht des römischen Führungsstaats war man sich einig, daß *libertas*, politische Freiheit, bedeute, von einem «guten Herrscher» regiert zu werden, d. h. von einem Kaiser, der die Zustimmung des Senats genoß.⁹⁷ Wir sahen jedoch bereits, daß die patrizische Form der Freiheit mancherorts – so auch in christlichen Kreisen – Kritiker hatte, die sie verächtlich als verkappte *Sklaverei* abtaten: als politische Knebelung durch ein Regime, das sich später zum totalitären Cäsarismus auswachsen sollte. Manche Menschen setzten *politische Freiheit* mit Abwesenheit von diktatorischer Machtbefugnis und Zwangsausübung gleich und wollten beispielsweise auch Redefreiheit in den Katalog der bürgerlichen Freiheiten mit aufgenommen wissen.

Wir sahen außerdem, daß die Christen, solange sie eine verfemte und verfolgte kleine Sekte waren, die letztgenannte Position einnahmen. Erinnern wir uns, mit welcher feuriger Beredsamkeit Minucius Felix um die Wende zum dritten Jahrhundert den christlichen Märtyrer schildert, der noch unter der Folter seine *libertas* wahrte:

Welch ein herrliches Schauspiel ist es für Gott, wenn der Christ mit dem Schmerze ringt, wenn er gegen Drohung und Todesstrafe und Marter den Kampf aufnimmt, wenn er das Rasseln der Todeswerkzeuge und das Entsetzen vor dem Henker lächelnd mit Füßen tritt, wenn er *Königen und Fürsten gegenüber seine Freiheit hochhält*, Gott allein, dem er zugehört, gehorcht, wenn er selbst triumphierend den, welcher gegen ihn das Urteil gesprochen, herausfordert.⁹⁸

Dem Vorwurf, die Christen weigerten sich aus Abergläubigkeit, nach heidnischer Sitte zu opfern, trat dieser Schriftsteller mit der Erklärung entgegen, man habe in dieser Weigerung «nicht ein Eingeständnis unserer Furcht, sondern ein[en] Beweis für die wahre Freiheit» zu sehen.⁹⁹ Und als Tertullian, ein Zeitgenosse des Minucius Felix, unter Berufung auf das «[Persönlichkeits-]Recht der Freiheit»¹⁰⁰ dem Kaiser die Befehlsautorität absprach, lag dem ein Freiheitsbegriff zugrunde, der diktatorische Machtbefugnisse ausschließt.¹⁰¹

Dagegen bekennt sich Augustinus, der dem Menschen jegliche Fähigkeit zu freier Entscheidung abspricht, zu einer Definition von Freiheit, die so recht nach dem Herzen der Machthaber ist, für die er sich stark macht. Nach seiner Darstellung sind Sirenenklänge von Freiheit das Mittel, mit dem die *Schlange* Adam im Paradies zu Fall bringt. Die verbotene Frucht symbolisiert, so Augustinus, «den eigenen freien Willen».¹⁰² Nicht daß die Frucht an sich böse gewesen wäre, beeilt er sich zu versichern, vielmehr ist sie in den Garten Eden gepflanzt, um die ersten Menschen ihre Haupttugend, nämlich Gehorsam, zu lehren. Die Schlußfolgerung daraus lautet, wie schon gesagt, daß der Menschheit von allem Anfang an niemals wahre Freiheit zugedacht war. Gott ließ zu, daß wir sündigen, um uns *ad oculos* zu demonstrieren, daß wir «das Geschöpf [sind], dem freiwillige Knechtschaft zum Besten gereicht»¹⁰³ – zuallererst natürlich die Gottesknechtschaft, sodann aber auch das Knechtsverhältnis zu Gottes verlängertem Arm, dem Kaiser. Der Panegyriker, Satiriker

und Epiker Claudius Claudianus, Hofpoet und Verherrlicher von Westkaiser Honorius und dessen wandalischem Feldherrn und Vormund Flavius Stilicho, schreibt allen, die das Untertanenverhältnis zum Kaiser als Sklaventum (*servitium*) zu denunzieren suchen, ins Stammbuch: «Keiner lernt höhere Freiheit kennen als der, der einem guten Monarchen untertan ist!»¹⁰⁴ In den folgenden Jahrhunderten fand eine ähnliche Konzeption von Freiheit Eingang sogar in die Meßliturgie der katholischen Kirche, die damals dem Priester die Bitte an Gott in den Mund legte, die Feinde des Friedens zu zerschmettern, «auf daß Roms Freiheit Dir in Sicherheit dienen kann» (*secura tibi serviat Romana libertas*).¹⁰⁵

Und noch etwas sei abschließend erwähnt: Wer darauf achtet, könnte allein schon an dem unterschiedlichen Verlauf, den die Lebenswege der beiden Bischöfe nahmen, unschwer erkennen, daß es die augustinische Variante der Politik im paradiesischen Maßstab war, die sich dem Christen als die zweckdienliche Basis für seine praktische Haltung zur offiziellen Politik des Römischen Reichs im fünften Jahrhundert enthüllte, während die johanneische Variante in dieser Beziehung letzten Endes versagte. Augustinus wurde 354 in der numidischen Kleinstadt Thagaste, Johannes im selben Jahr oder einige Jahre früher¹⁰⁶ im kleinasiatischen Antiochia geboren: beide Kirchenmänner wuchsen also auf in einer Welt, in der schon seit über einem Menschenalter christliche Herrscher das politische Regiment ausübten (mit nur unbedeutender Unterbrechung der Folge durch den neopaganistischen Kaiser Julian, von den Christen «Apostata», «der Abtrünnige», genannt, 361-363). Augustins Antwort auf die Veränderung der Machtkonstellation im Kaiserreich fiel jedoch ganz anders aus als diejenige des Johannes Chrysostomos.

Johannes Chrysostomos verlor schon in jungen Jahren den Vater und wuchs zusammen mit seiner Schwester in der Obhut einer christlichen Mutter auf; im Alter von achtzehn

Jahren wurde er getauft und trat in einen Mönchsorden ein. Eine seiner frühesten Schriften trägt den Titel *Vergleich eines Königs mit einem Mönch*; vor dem Hintergrund einer Zeit, die eine vormals nie gekannte Vermischung der Elemente Welt, Kaiserhof und Kirche erlebt, verteidigt sie die Eigenständigkeit der geistlichen gegenüber der weltlichen Macht – ein Thema, das Johannes sein Leben lang beschäftigen sollte. Ungefähr zwölf Jahre später kam es wegen einer unerschämten hohen Steuer, wie bereits erwähnt, in Antiochia zu einem Aufruhr, in dessen Verlauf eine aufgebrauchte Menge die Bildsäulen des Kaisers und seines Anhangs zertrümmerte. Theodosius kündigte daraufhin ein fürchterliches Strafgericht an; als diese Nachricht nach Antiochia gelangte, breitete sich panische Furcht in der Bevölkerung aus. Johannes war zu dieser Zeit Prediger an der Hauptkirche der Stadt und nahm die verzweifelte Stimmung der Antiochener zum Anlaß, seinen Mitbürgern in einer Folge von Predigten Mut zuzusprechen. Unter dem Titel *Peri stêlôn* (*Über die Bildsäulen*) sind die daraufhin entstandenen einundzwanzig Homilien aus dem Jahr 387 in der Folge weitberühmt geworden. Bemerkenswert an ihnen ist aus unserer Sicht vor allem, daß Johannes nicht – wie Augustinus in seinen Spätjahren es wohl getan hätte – seinen Zuhörern einzubleuen sucht, daß auch der Christ dem Kaiser untertänig ist, sondern daß er wagemutig verkündet, selbst der Kaiser sei auf den Priester angewiesen und dessen höherer Autorität unterstellt: «Er ist selbst ein Herrscher, und ein Herrscher von höherer Würde als der andere. Denn das geistliche Recht hat selbst den Kopf des Monarchen unter seine Hände getan.»¹⁰⁷ Nachdem späterhin der Kaiser sich durch die Fürsprache Bischof Flavians hat soweit besänftigen lassen, daß er von seinen Vergeltungsplänen abgerückt ist, gewinnt Johannes dem Vorgang die Nutzenanwendung ab, er werde den Ungläubigen hoffentlich demonstriert haben, «daß die Christen die Retter der Stadt sind und daß sie deren Hüter, Schutzpatrone und Lehrer

sind. [. . .] Mögen alle Ungläubigen daraus lernen, daß die Furcht Christi ein Zügel jeglicher obrigkeitlichen Gewalt ist.»¹⁰⁸

Im Jahr 397 erhielt Johannes einen rätselhaften Ruf nach Konstantinopel, der Hauptstadt des Ostreichs. Nach unverzüglich und im geheimen getätigter Hinreise im folgenden Jahr dort angekommen, erfuhr er zu seiner Verblüffung, daß er zum Metropolit (= Bischof) von Konstantinopel ernannt und damit fast auf den Gipfel der kirchlichen Machtpyramide katapultiert worden war. Auf dem 381 in Konstantinopel abgehaltenen zweiten ökumenischen Konzil war – mit nachträglicher Billigung des Papstes – Konstantinopels Bischof der Vorrang vor allen anderen Bischöfen außer dem römischen zuerkannt worden. Seither hatte der Metropolit in der kirchlichen Ranghierarchie eine Stellung inne, die zwar protokollarisch der des Papstes nachgeordnet war, es einem geschickten Mann jedoch ermöglichte, als wichtigster geistlicher Ratgeber des Kaisers und seiner Familie, ja des ganzen Hofes, *de facto* eine unübertroffene Machtfülle in seinen Händen zu konzentrieren. Die Idee zur Berufung des Johannes in dieses Amt war dem Kopf des gerissenen Eunuchen Eutropius entsprungen, des Vormunds des Ostkaisers Arkadios und mächtigsten Mannes an dessen Hof. Sehr wahrscheinlich hatte Eutropius sich ausgerechnet, daß der von aufrichtiger Frömmigkeit durchdrungene Kanzelredner weder die Lust noch das Talent mitbringen würde, das mit seiner neuen Position verbundene Potential an politischer Macht ernsthaft auszuschöpfen und auf diesem Weg seinen, Eutrops, eigenen politischen Stratagemen bei Hof in die Quere zu kommen. Und die Rechnung des listigen Eunuchen sollte in der Tat aufgehen: Johannes Chrysostomos benahm sich im Metropolitanamt so undiplomatisch, daß er nach Ablauf von drei Jahren bei so gut wie allen in Ungnade gefallen war, die ehemals seiner Berufung zugestimmt hatten. Verantwortungsbewußt, wie er war, nahm er seine Aufgabe als geistli-

cher Berater für den Geschmack der Machthaber nervtötend ernst, indem er Moral predigte, statt auf subtile Weise zu schmeicheln, sich für die Sache der Armen und Rechtlosen engagierte und dazu noch als Kirchenreformer die Priesterschaft wieder an Zucht, Disziplin und Sittenstrenge zu gewöhnen suchte. Mit seinem ausgeprägten sozialen Gewissen und den daraus geborenen Aktivitäten machte er sich einflußreiche Leute am Hof und im Klerus zu Gegnern. Als er gar unmittelbar vor den Toren der Stadt ein Spital für Aussätzige errichten wollte, löste er damit einen «Feldzug» des Protests gegen sich aus, der mit seiner Amtsenthebung endete.¹⁰⁹ Ein neuzeitlicher Historiker urteilt über das Verhalten des Johannes Chrysostomos in diesen Dingen: «Ohne Zweifel wäre er Sieger geblieben, wenn er nicht die Gunst des Hofes, auf der die beherrschende Stellung seines Bistums einzig und allein beruhte, in törichtem Idealismus stolz verschmäht hätte.»¹¹⁰ Ein anderer findet sich angesichts des gescheiterten Bischofs von Konstantinopel vor die Frage gestellt: Soll man ihn als außergewöhnlichen Heiligen und Märtyrer verehren oder ihn vielleicht doch eher abqualifizieren «*comme un idéaliste dépourvu de finesse diplomatique, un zélate sans tact, ou un fanatique incapable de nuances et victime de son emportement*» («als einen Idealisten ohne jede diplomatische Finesse, als einen Eiferer ohne Fingerspitzengefühl oder als einen Fanatiker ohne Sinn für Nuancen und ein Opfer seiner Hitzköpfigkeit»)?)¹¹¹ Die Bewunderer des Metropoliten sahen seine Handlungsweise schon immer in tiefer Gläubigkeit und kompromißloser Moralität gegründet, doch auch sie konnten nicht leugnen, daß es just diese Eigenschaften waren, die ihm den – bis zu einem gewissen Grad berechtigten – Vorwurf der «Härte und Grobheit» sowie einer bei einem Mann in seiner Stellung unverzeihlichen Überheblichkeit zuzogen und so seinen Gegnern in die Hände arbeiteten.

Nach sechsjähriger Amtszeit blieb Johannes die Einsicht nicht erspart, daß die Feindseligkeit, die sich inzwischen gegen

ihn angesammelt hatte, den Rest von Sympathie, der ihm auf seiten einstiger Gönner allenfalls noch erhalten geblieben war, weit überwog: er wurde seines Bischofsamts enthoben – wobei er möglicherweise nur knapp der Verurteilung zum Tod entging – und trat unter scharfer Bewachung die mühselige Reise in die Verbannung an. Von wenigen treuen Freunden getröstet und öffentlich in Schutz genommen, hatte der Kranke und Vereinsamte an seinem Verbannungsort nur noch drei Jahre zu leben. Doch bis zum Schluß wurde Johannes Chrysostomos an seiner Grundüberzeugung niemals irre: Weltliche Macht und geistliche Macht sind einander ausschließende Gegensätze, zwischen beiden gibt es keine Berührungspunkte, geschweige denn, daß sie sich miteinander vermischen oder einander durchdringen könnten. Die Worte, die er aus der Verbannung an die Diakonin Pentadia, eine Freundin und Sympathisantin, richtete, geben ohne Zweifel Gedanken und Betrachtungen über die Leiden nicht nur der Adressatin, sondern auch des Briefschreibers selber wieder:

Ich bin voller Freude [. . .] und ziehe in meiner Einsamkeit den schönsten Trost daraus, daß du so mannhaft und unbeugsam geblieben bist und dir keine Verfehlung gestattet hast. [. . .] Freue dich also und jauchze über deinen Sieg. Denn was sie dir nur antun konnten, haben sie dir angetan. Sie haben dich, die du nur die Kirche und deine Klosterzelle kanntest, unter die Augen der Öffentlichkeit geschleppt und von dort in den Gerichtshof und von dort wiederum in das Gefängnis. Sie haben lügnerische Zeugen wider dich aufgebracht, haben dich beschimpft, haben gemordet und Ströme von Blut vergossen [. . .] und nichts unversucht gelassen, um dich in Schrecken zu versetzen und dir eine Lüge abzupressen. [. . .] Aber du hast sie samt und sonders in Schande gebracht.¹¹²

Vergleichen wir nun damit den Lebensweg des Augustinus. Sein Vater Patricius war ein Beamter im Stadtrat von Thagaste, daneben ein Kleinbauer mit vielen Sklaven, ungetauft bis knapp vor seinem Tod. Dieser sinnenfrohe Lebemann, dem die Ausschweifung außerhalb der Ehe zur

Gewohnheit geworden war, vermochte mit seiner Erziehung in seinem Sohn, wie dieser selbst berichtet, nicht nur nicht das «Gestrüpp der Sinnenlust auszuroden», sondern brachte sogar Wohlgefallen am erwachenden sexuellen Verlangen des Heranwachsenden zum Ausdruck. (Möglicherweise stand ein vager Erinnerungseindruck von dem heißblütigen, leicht aufbrausenden Vater mit im Gedächtnishintergrund des Schreibers, als Augustinus später die Beschwerde aufzeichnete: «Die herkömmliche Erziehung hat mich gelehrt, daß Jupiter die Übeltäter mit seinen Donnerkeilen verfolgt, selber jedoch vor dem Ehebruch nicht zurückschreckt!») Die Mutter Monica, eine Christin, nimmt die Seitensprünge ihres Gatten geduldig hin, wie Augustinus berichtet, aber «flehte mich in höchstem Ernst an, mich der Hurerei zu enthalten». Als junger Mann hätte er sich geschämt, einem derart «weibischen» Rat zu folgen; sehr viel später jedoch kam er beim Rückblick auf sein Leben zu der Überzeugung, daß es Gott war, der durch seine Mutter zu ihm gesprochen hatte und daß «ich, als ich ihrer nicht achtete, [Gottes] nicht achtete». Nach dem Willen der eher ärmlichen Eltern soll es der Sohn im Leben zu etwas Besserem bringen: Anwalt werden und als solcher eine richtige Karriere machen. In Karthago, wo Augustinus seine Studien vollendet, genießt er in vollen Zügen die Annehmlichkeiten des Großstadtlebens: Theater, Musik, das Herumziehen und Feiern mit leichtlebigen Freunden – und vor allen Dingen den erotischen Kontakt mit Frauen. Nach mehrmaligem Wechsel der Partnerinnen nimmt er sich ein Mädchen aus der Unterschicht, das seine Sinnlichkeit an sich zu binden versteht, zur Konkubine; die Verbindung hält über Jahre, ihr entspringt sogar ein Sohn, Adeodat genannt, doch irgendwann wird Augustinus auf Betreiben seiner Mutter die Geliebte aufgeben, um sich der «standesgemäßen» reichen Braut zuzuwenden, die Monica für ihn ausgesucht hat. Augustinus schließt das Studium als glanzvoller Rhetor ab. Nach nicht sonderlich erfolgreichen beruflichen Experi-

menten in Thagaste, Karthago und Rom kommt mit einer Rhetorikprofessur in Mailand der Durchbruch zur großen Karriere. Aber Augustinus erlebt sich fortan innerlich gespalten, möchte zwar einerseits auf die reiche Heirat und die berufliche Karriere nicht verzichten, fühlt sich andererseits aber auch zu philosophischer und religiöser Kontemplation hingezogen. Unter dem Eindruck eines Bekehrungserlebnisses, dem seine Bekanntschaft mit dem Mailänder Bischof Ambrosius und die Dinge, die er über das heroische Asketentum der Mönche in der Thebais gehört hat, vorgearbeitet haben, beschließt er als Zweiunddreißigjähriger, der Welt zu entsagen: er legt sein Lehramt nieder und läßt sich taufen. Auf dem Landgut eines Freundes widmet er sich zunächst der philosophischen Schriftstellerei. Drei Jahre später, nachdem er «alle weltlichen Hoffnungen» hat fahrenlassen, richtet er in Thagaste mit Freunden und Genossen die klösterliche Gemeinschaft ein, in der er fortan leben möchte – und mit der er später, als die Bevölkerung der Küstenstadt ihn sich zum Priester wünscht, nach Hippo Regius übersiedelt. Später – er ist inzwischen vom Gehilfen des Bischofs ins freigewordene Bischofsamt aufgerückt – beteuert er seiner Gemeinde, daß er von sich aus niemals nach Rang und Würden in der Kirchenhierarchie gestrebt habe, und wie er das sagt, hört es sich so an, als ob er seinen Aufstieg mit gemischten Gefühlen betrachte: «Man hat mich ergriffen, mich zum Priester gemacht, [. . .] und vom Priester bin ich zu eurem Bischof geworden.»¹¹³

Die Kirche, der Augustinus beitrug – die Geschichtsschreibung (in der Person von Peter Brown) hat es erst vor kurzem wieder mit aller Deutlichkeit herausgestellt –, «war nicht mehr die Altkirche des Cyprianus», d. h. nicht mehr die auserlesene Gemeinschaft der Heiligen, die willens und bereit waren, ihr Leben für ihren Glauben zu opfern oder, wenn ihnen das Märtyrertum versagt blieb, sich mit Freuden weltflüchtiger Askese hinzugeben, sondern

es war die machtvoll expandierende neue Kirche des Ambrosius, deren Gestirn am Himmel der römischen Welt aufging «wie der volle Mond in seiner Leuchtpracht»: eine selbstbewußte grenzüberschreitende Körperschaft, die sich der Achtung christlicher Kaiser auf Dauer sicher sein durfte, von den sozialen und geistigen Eliten umworben wurde und es verstand, den Volksmassen in den damaligen Grenzen der zivilisierten Welt die esoterischen Wahrheiten der platonischen Philosophie nahebringen – eine Kirche, die der Gesellschaft gegenüber nicht mehr zur Außenseiter-, sondern zur Führungsrolle disponiert war.¹¹⁴

Von seinem Mentor Ambrosius hatte Augustinus die Auffassung übernommen, daß es zu den Pflichten eines Kirchenoberhaupts zählt, an der gottgesetzten Aufgabe des Regierens mitzuwirken: «Ihr lehrt die Monarchen, die Herrschaft zum Wohle ihres Volks auszuüben, und ihr ermahnt wiederum das Volk, seinen Herrschern untertan zu sein.»¹¹⁵ Um die Zeit, als Augustinus sich taufen ließ, war die katholische Kirche bereits auf dem besten Wege, ihre Allianz mit dem Kaisertum zu konsolidieren. Nachdem sie im Kampf gegen die Konkurrenz des Arianismus die Staatsmacht auf ihre Seite gebracht hatte, lag für die Führung der Westkirche die weitere Kooperation mit der Staatsmacht um so näher, als sie hoffen konnte, auf diesem Wege den Sieg des Katholizismus auch über alle anderen rivalisierenden christlichen Gruppen herbeizuzwingen.

Im Jahr 395 wurde Augustinus zum Bischof der nordafrikanischen Provinzstadt Hippo Regius ernannt: was Rang und Bedeutung betrifft, hielt diese Position nach den Maßstäben damaliger Zeit natürlich keinen Vergleich mit dem so illustren Amt des Bischofs von Konstantinopel, der Hauptstadt des Ostreichs, aus, das drei Jahre später Johannes Chrysostomos zufallen sollte. Aber auch Augustinus war als Bischof und Leiter einer Gemeinde jetzt zu öffentlichem Wirken aufgerufen. Die Christen in Hippo Regius waren in der Mehrheit Donatisten, Anhänger einer schismatischen Sekte,

die dem örtlichen Bischof der katholischen Kirche jegliche Autorität bestritt, und als Augustinus der Störungen von dieser Seite überdrüssig geworden war, lernte er die Vorzüge des Paktierens mit der Staatsmacht erst so richtig schätzen – und für die Durchsetzung der eigenen Interessen instrumentalisieren. Der Abfall der Donatisten von der katholischen Kirche datiert in die Anfänge des vierten Jahrhunderts zurück. Dem 311 zum Bischof von Karthago ernannten Caecilianus verweigerte eine Gruppe nordafrikanischer Christen die Gefolgschaft: Seine Weihe sei unwirksam, weil von Männern vorgenommen, die während der diokletianischen Christenverfolgung der Jahre 303–304 moralisch versagt hätten. Die Schismatiker gaben sich selbst einen Bischof, Donatus aus Casae Nigrae mit dem Beinamen «der Große», von dem die Bewegung ihren Namen hat. Die Donatisten identifizierten sich mit der alten cyprianischen «Kirche der Märtyrer» und lehnten die unheilige Allianz zwischen der katholischen Kirche und dem Staat rigoros ab. Der Geisteshaltung eines Johannes Chrysostomos nahe kam ihr Grundsatz, daß Kirchendisziplin allein mit geistlichen Instrumenten, nicht mit Zwangsmitteln herzustellen sei.

Die Politik des Gewährenlassens, die sein Vorgänger im Bischofsamt gegenüber den Donatisten praktiziert hatte, gab Augustinus auf, um zum Frontalangriff überzugehen. Wie Johannes Chrysostomos pries auch er an der Kirche, daß ihr Mittel der Auseinandersetzung die Kunst der Überredung, nicht Gewaltanwendung sei; indes er selber gewann, nachdem er die Attacke auf die Donatisten mit literarischer Polemik und Agitation eröffnet hatte, den Zwangsmitteln immer mehr Geschmack ab. Zuerst wurden per Gesetz die Bürgerrechte nichtkatholischer Christen beschnitten; dann folgten Strafen, Bußgelder, Berufsverbote für den öffentlichen Dienst; zum Schluß kam der Entzug des Rechts auf freie Meinungsäußerung für Donatisten, die Verbannung donatistischer Bischöfe und der Einsatz von physischer Gewalt

gegen die Anhänger der Sekte. Nach dem Zeugnis katholischer Geschichtsschreiber wurde das Eintreten für die Sache der Donatisten als offener Widerstand gegen die Staatsgewalt, ja Landfriedensbruch geahndet.¹¹⁶ Nach anfänglicher Skepsis in dieser Beziehung fand Augustinus den Einsatz von Militär zur Zerschlagung der donatistischen Sekte «un-erläßlich» und «attestierte – ein einzigartiger Vorgang in der frühen Kirchengeschichte – dem Staat das uneingeschränkte Recht zur Unterdrückung nichtkatholischer christlicher Glaubensrichtungen».¹¹⁷ Ihm sei aufgegangen, schrieb er, daß man auf Furcht und Zwang, die noch Johannes Chrysostomos als nur für den außerkirchlichen Gebrauch geeignete Lenkungs- und Leitungsinstrumente betrachtet hatte, auch innerhalb der Kirche nicht verzichten könne: Wie so viele Heiden spreche auch ein Großteil der Christen eben leider nur auf Terror an.¹¹⁸

Nachdem Augustinus sich dreißig Jahre lang mit den Donatisten herumgeschlagen hatte, erwachsen ihm zu seinem großen Verdruß neue Widersacher in den Pelagianern, den Vertretern einer christlichen Glaubensrichtung, die – wie wir im folgenden Kapitel noch genauer sehen werden – trotz vieler Unterschiede zum Donatismus mit diesem sowohl in der sektiererischen Auffassung von der Kirche als auch in der Bejahung der menschlichen Willensfreiheit übereinstimmte. Als seine eigenen Parteigänger auf Konzilien überstimmt wurden, zögerte Augustinus keinen Moment, sich mit der Staatsmacht zu verbünden, um die Apologeten des Pelagius im christlichen Klerus mundtot zu machen. Im Jahr 416 wurden die pelagianischen Ideen in Nordafrika auf Konzilien in Karthago und Mileve abgelehnt, und zusammen mit der Benachrichtigung über die Verdammung wurde Papst Innozenz ein langes persönliches Schreiben von Augustinus und seinen engsten Bundesgenossen übermittelt und dazu noch ein offener Brief aus der Feder des Augustinus, in dem eine scharfe Attacke gegen Pelagius geritten wurde. Diese Schrift-

stücke begnügten sich nicht damit, Pelagius und seine Anhänger des Irrglaubens zu bezichtigen, sondern stellten darüber hinaus die düstere Prognose, daß – um es mit Peter Brown zu sagen –

die [pelagianischen] Ideen [...] in letzter Konsequenz die Grundlagen aller bischöflichen Autorität untergraben. [...] Die in diesen Schriftstücken verfochtene Position lief auf die These hinaus, daß die katholische Kirche durch Einlenken gegenüber den Pelagianern *restlos die erst neuerdings ihr zugewachsene gewaltig-große Autorität einbüßen werde, die als einzige Macht der Welt den Menschen aus seiner sündigen Selbstverstrickung «befreien» könne.*¹¹⁹

Dem hätten die Parteigänger des Pelagius (mit Recht) entgegenhalten können, daß sie mit ihren Ideen von der Kirche und der menschlichen Natur lediglich uraltüberliefertem christlichem Gedankengut die Treue hielten – Gedankengut, wie es erst in jüngster Zeit wieder von Johannes Chrysostomos propagiert worden war. Indes, die Konzilsbeschlüsse aus dem Jahr 416, in denen die Handschrift des Augustinus und seiner Bundesgenossen nur allzu deutlich hervortritt, markieren einen Wendepunkt in der Geschichte des abendländischen Christentums. Dem römischen Bischof und seinen kaiserlichen Schutzpatronen führten sie die politische Brauchbarkeit der augustinischen Erbsündetheorie vor Augen. Wenn die Menschennatur in der Tat, wie Augustinus behauptete, seit dem Sündenfall verderbt und geschwächt darniederlag und ohne Einwirkung einer äußeren Macht, die auf metaphysischer Ebene die Form der göttlichen Gnade hat, nicht wieder aufkommen und heil und ganz werden konnte: dann war damit zugleich ja nicht nur die weltliche Herrschaftsgewalt, sondern auch eine kirchliche Zwangsordnung gerechtfertigt – denn alle beide lebten sie ja aus der Voraussetzung, daß sich anders das Heil der sündigen Menschheit nicht bewerkstelligen lasse.

Augustinus starb am 28. August 430. Den schmählich aus dem Amt gejagten und verbannten Metropolen der Ost-

kirche Johannes Chrysostomos hat er um siebenundzwanzig Jahre überlebt. Und anders als dieser brachte der Bischof von Hippo es schon zu Lebzeiten zu beispiellosem Einfluß auf die Situation der Christenheit in der Reichshälfte, die seine Wirkungssphäre war – einen Einfluß, der nach seinem Tod noch zunahm. Gewiß, es dauerte seine Zeit, bis die augustinische Theologie im Abendland in unumstrittener Vorrangstellung etabliert war. Im ersten Jahrhundert nach Augustins Tod blieben seine Ideen heftig umstritten. Erst 529 wurde ihnen auf dem Konzil von Arausio (Orange/Südfrankreich) die Dignität der offiziellen kirchlichen Lehrmeinung zuerkannt. Aber auch danach lebte pelagianisches oder «semipelagianisches» Gedankengut in katholischen theologischen Kreisen noch jahrhundertlang weiter. Dennoch ist es nicht zu leugnen, daß Augustins Einfluß auf die Ideenentwicklung des abendländischen Christentums seit nunmehr über eineinhalb Jahrtausenden den jedes anderen Kirchenlehrers übersteigt. Das hat viele Gründe, unter denen jedoch meines Erachtens der folgende die erste Stelle einnimmt: Die augustinische Theologie des Sündenfalls machte dem Gros der katholischen Christenheit das beunruhigende Zusammengehen seiner Kirche mit der Staatsmacht schmackhaft, indem sie den Sachverhalt nicht bloß apologetisch zu rechtfertigen, sondern ihn als unausweichliche Notwendigkeit darzustellen vermochte. Selbstverständlich war das Bekenntnis zur Erbsündentheorie und ihren praktischen Implikationen weder für den Begründer der Doktrin noch für die Mehrheit seiner Anhänger lediglich eine Frage der politischen Opportunität. Nicht nur dem auf den politischen Vorteil seiner Organisation bedachten Kirchenmann, nein, auch dem aufrichtig Gläubigen, der in den spekulativen Abgründen des theologischen Denkens lebte und webte, wurde mit Augustins Vermächtnis an die Theologie das theoretische Rüstzeug an die Hand gegeben, sich auf die Zeichen der Zeit, die auf eine bis zur Unentwirrbarkeit enge Verflechtung von

Kirche und Staat hindeuteten, einen «vernünftigen» Reim zu machen.

Freilich: Der Sieg der augustinischen Theologie schloß die totale Niederwerfung aller Glaubenslehrer mit ein, die von dem, man kann schon sagen: «klassischen» Freiheitsevangelium, das einstmals weithin als das Herzstück der christlichen «frohen Botschaft» gegolten hatte, einfach nicht lassen wollten. Zu Beginn des fünften Jahrhunderts ging die katholische Kirche dazu über, Anhänger dieser und ähnlicher Uralttraditionen – namentlich Donatisten und Pelagianer – als Ketzer zu verfolgen. Die augustinische Erbsündedoktrin und die machtbewehrte Kirche, die jene hochhielt, rückten nun zusammen ins Zentrum der abendländischen Geschichte.

6

DIE NATUR DER NATUR

Aus verfolgten Sektierern waren sie unversehens zu Glaubensgenossen der Kaiser geworden: Wir haben gesehen, daß dieser Wandel ihrer gesellschaftlichen Lage für die Christen Hand in Hand ging mit einem Standpunktwechsel in Sachen Willensfreiheit und Willenskraft. In diesem Kapitel möchte ich eine weitere Facette jenes gewaltigen Wandlungsprozesses beleuchten, als dessen Exponenten und zugleich Motor wir die augustinische Theologie kennengelernt haben: es ist jene Totalansicht der Natur, die im christlichen Denken mehr und mehr die Oberhand gewann und deren grundlegendes Axiom lautet, daß des Menschen Macht über die Macht der Natur weit hinausgeht – oder jedenfalls in der Person Adams ursprünglich einmal hinausging (ein augenscheinliches Paradox in Anbetracht von Augustins Überzeugung, daß die Menschheit, deren gemeinsamem Vorfahr einmal die Macht zur Verwandlung der Natur gegeben war, heute nicht mächtig ist, die Folgen jener Verwandlung abzubiegen).

Jahrtausendealt ist unter Juden wie Christen das Bemühen, das Mysterium des menschlichen Leidens aus moralischer Schuld zu erklären: als Lohn der Sünde Adams und Evas. Die Frage: Warum leiden wir, und warum müssen wir sterben? beantwortet der biblische Schöpfungsbericht mit der aus empirischer Sicht absurden Behauptung, daß der Tod nicht der natürliche Abschluß jedes Lebens, sondern als Verhängnis über unsere Spezies hereingebrochen sei, und zwar einzig deswegen, weil Adam und Eva, vor die Wahl gestellt,

die falsche Entscheidung getroffen haben. Denn im Schöpfungsbericht spricht Gott «zum Weibe»:

Ich will dir viele Schmerzen schaffen, wenn du schwanger wirst; du sollst mit Schmerzen Kinder gebären; und dein Verlangen soll nach deinem Manne sein, und er soll dein Herr sein. Und zu Adam sprach er: Dieweil du hast gehorcht der Stimme deines Weibes und gegessen von dem Baum, davon ich dir gebot und sprach: Du sollst nicht davon essen, – verflucht sei der Acker um deinetwillen, mit Kummer sollst du dich darauf nähren dein Leben lang. Dornen und Disteln soll er dir tragen [. . .]. Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis daß du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist. Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden.

(1. Mose 3,16-19)

Schmerz, Drangsal, Unterdrückung, Arbeit und Tod sind also Strafen, die wir (beziehungsweise unsere Ureltern) *selbst über uns gebracht haben*. «Am Anfang» verändert die eigensinnige Entscheidung der ersten Menschen die Natur der Natur – mit der Folge, daß seither alle Menschen leiden und sterben.

Mag sein, daß die Faszinationskraft dieser uralten Geschichte, aus der das Christentum eine systematische Morallehre abgeleitet hat, darauf beruht, daß sie, in krassem Widerspruch zur Alltagserfahrung, bestimmten Menschen übernatürliche Kräfte zuspricht. Was Adam mit übernatürlicher Kraft einst bewirkt hat, erklärt der Apostel Paulus, kann auch nur mit übernatürlicher Kraft, nämlich der Kraft Jesu Christi, wieder ungeschehen gemacht werden: «*Denn da durch einen Menschen der Tod gekommen ist, so kommt auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten*. Denn gleichwie sie in Adam alle sterben, so werden sie in Christus alle lebendig gemacht werden.» (1. Kor. 15,21 f) Nach Ausweis der Evangelisten vermochte Jesus mit der bloßen Kraft seines Wortes nicht nur den Sturm zu besänftigen und Kranke zu heilen, sondern sogar Tote zu erwecken. Jesus selbst verlangte in der Bergpredigt von seinen Jüngern, daß sie sich zum Herrn über die eigene Natur machten, indem sie die moralische

Verantwortung für ihr Handeln zu übernehmen und triebhafte Reaktionen wie Zorn und sexuelles Begehren zu beherrschen lernten (vgl. Matth. 5,21 f.27 f).

Am Anfang der Geschichte des Christentums suchten dessen eifrigste Anhänger – wir sprachen bereits darüber –, die unbegrenzte Macht der Tugend (lateinisch *virtus* = ursprünglich «Kraft», «Stärke») zu erweisen, indem sie demonstrierten, daß der Mensch sich zum Herrn seiner Geschlechtlichkeit machen kann. Nicht wenige unter den ersten Christen glaubten auch, sie könnten selbst den Tod besiegen – nicht erst bei der Auferstehung in einem räumlich wie zeitlich gleichermaßen fernen Jenseits, sondern hier und jetzt –, wenn es ihnen gelänge, die Macht natürlicher Triebregungen, vor allem des Sexualtriebs, zu brechen.¹ Denn hatte nicht, wie bei Lukas überliefert, Jesus selbst gesagt:

Die Kinder dieser Welt freien und lassen sich freien; welche aber gewürdigt werden, jene Welt zu erlangen und die Auferstehung von den Toten, die werden weder freien noch sich freien lassen. Denn sie können auch hinfort nicht sterben; denn sie sind den Engeln gleich und Gottes Kinder, weil sie Kinder sind der Auferstehung.

(Luk. 20,34-36)

Von solchen Worten entflammt, suchten viele Christen, auf kontranatürliche oder – um es mit einem Wort zu sagen, das wohl noch mehr Beifall bei ihnen gefunden hätte – übernatürliche Weise zu leben.

Aber gerade mit Bekanntwerden von Beispielen besonders heroischen Asketentums – erinnern wir uns beispielsweise an die junge Witwe Blaessilla, die Schutzbefohlene des Hieronymus, die bei ihren asketischen Übungen vom Tod ereilt wurde – stellten sich für Christen wie Gegner des Christentums einige naheliegende Fragen. Wie weit kann, wie weit darf menschliche Entschlossenheit, und sei's Entschlossenheit zum Guten, gehen? Gilt das alte *Ne quid nimis* nicht vielleicht doch auch für das christliche Tugendwollen, muß dieses nicht an irgendeinem Punkt sich sagen (lassen): «Bis

hierher und nicht weiter»? Was können wir unter Aufbietung unserer äußersten Willenskraft leisten, und was übersteigt prinzipiell unser Vermögen? Ist es tatsächlich möglich, die Geschlechtslust, den Schmerz, ja den Tod zu bezwingen, oder ist die Disposition für diese beispielhaft genannten Zuständlichkeiten Teil des unabänderlichen Bauplans der Natur? Sind diese Dinge «Gottes Fügung» und damit unserer Macht entzogen – oder ist unsere Macht eine flexible Sache und ihre Gradskala nach oben offen? Und die interessanteste, pikanteste, brisanteste von allen derartigen Fragen: Ist der Tod eine *Naturgegebenheit*? Oder ist er eine *Widernatürlichkeit*, ein «Feind», wie Paulus sagt (1. Kor. 15,26), dem durch Adams Sünde Macht über das menschliche Leben zuwuchs?

In der Frühphase christlicher Traditionsbildung – wir sahen es bereits – mühten sich viele zu philosophischer Nachdenklichkeit neigende Christen um ein tieferes Verständnis nicht nur der Natur des Alls, sondern auch und zumal der menschlichen Natur. Im vierten und fünften Jahrhundert bekannte sich ein gewisser Teil der Christenheit unter dem Einfluß der griechischen Wissenschaft und Philosophie zu der Auffassung, daß menschliches Wollen und Begehren allein für sich nicht den geringsten Einfluß auf das Naturgeschehen habe; insbesondere der von asketischer Tugendstrenge durchglühte britische Laienmönch Pelagius, der eine Zeitlang in Rom als Kanzelprediger wirkte, tat viel für die Verbreitung der Lehre, daß die Menschheit weder einerseits durch moralisches Versagen sich selbst an die Sterblichkeit könne ausgeliefert haben noch andererseits durch schiere Selbstbeherrschung den Tod zu überwinden vermöge: die Sterblichkeit liege nun einmal in der Natur der Dinge als solcher, auch wenn im Schöpfungsbericht der Bibel das krasse Gegenteil behauptet werde. Pelagius' Zeitgenosse Augustinus jedoch verwarf diese Naturauffassung als glaubensfeindlich, und das Gros der Christenheit ist ihm darin über tausend Jahre lang gefolgt.

Als Bischof von Hippo – wir sahen es bereits im vorigen Kapitel – geriet Augustinus ins Handgemenge mit den Verfechtern von theologischen Positionen, wie sie von Johannes Chrysostomos² und dann auch von Pelagius vertreten worden waren, die beide darin übereinstimmten, daß Christen durch die Taufe zu moralisch autonomen Wesen werden und daß ferner der menschliche Wille zwar nicht unmittelbar das Naturgeschehen zu beeinflussen vermag, wohl aber uns zur Sittlichkeit anleiten kann – und anleiten muß, wenn anders wir überhaupt sollen sittlich handeln können. Bis zum Jahr 417 hatte sich die Atmosphäre der Feindseligkeit zwischen Anhängern und Gegnern des Pelagianismus so stark aufgeheizt, daß sich die beiden Parteien in der Stadt Rom regelrechte Straßenkämpfe lieferten. Zwei Jahre zuvor hatten in Palästina, wohin Pelagius inzwischen übergesiedelt war, zwei Bischofssynoden den Pelagianismus für rechtgläubig erklärt; dem arbeiteten Augustinus und seine afrikanischen Amtsbrüder 416 mit den Konzilien von Karthago und Mileve entgegen, auf denen Pelagius verketzert wurde: den Afrikanern gelang es, Papst Innozenz I. auf ihre Seite zu bringen. Nach Innozenz' Tod (417) wurde der Pelagianismus von seinem Nachfolger Zosimus zunächst für rechtgläubig erklärt; aber auf den massiven Einspruch der Kirche von Afrika hin schwenkte Zosimus auf Augustins Linie ein, und Pelagius wurde exkommuniziert.³

Um die fragliche Zeit brauchten sich die katholischen Bischöfe für die Durchsetzung ihrer Interessen nicht mehr auf kirchliche Disziplinierungsmaßnahmen wie Tadel und Verweis zu beschränken, sondern verstanden es bereits sehr gut, die Staatsmacht vor ihren Karren zu spannen.⁴ Während der Kampagne gegen den Pelagianismus und seine Anhänger (unter denen sich viele einflußreiche Römer befanden⁵) buhlten Augustinus und die anderen Bischöfe der Kirche von Afrika ganz schamlos um die Unterstützung der weltlichen Machthaber. Augustins Freund und Amtsbruder Alypius

reiste mit achtzig numidischen Zuchthengsten als «Schmiergeld» im Begleitgut von Nordafrika an den Hof nach Rom, wo seine Politik der offenen Hand mit offenen Ohren für das antipelagianische Anliegen belohnt wurde. Augustinus konnte mit dem Resultat zufrieden sein: Im April 418 sprach Papst Zosimus die Exkommunikation über Pelagius aus, und gleichzeitig verhängte Kaiser Honorius Entehrung, Strafe und Verbannung über den frischgebackenen Ketzer (der gleichwohl allem Anschein nach in seinem palästinensischen Refugium unbehelligt weiterwirken konnte und dort auch ein friedliches Ende fand).

Pelagius selbst scheint bald darauf gestorben zu sein – doch sein gescheitester, überzeugtester, entschlossenster Anhänger dachte nicht an Aufgeben. Der wache, wortgewandte junge Bischof Julian von Eclanum machte sich zum Anwalt der pelagianischen Sache, indem er zugleich ihren Horizont erweiterte. Julian scheute noch nicht einmal davor zurück, den seinerzeit namhaftesten Vertreter der Gottesgelehrsamkeit, den mächtigen Augustinus, in die Schranken zu fordern; er verwickelte den alternden Bischof von Hippo in eine publizistische Kontroverse, die den Apologeten der Erbsündetheorie in den letzten zwölf Jahren seines Lebens am Schreibtisch häufig genug in Schweiß und Rage brachte.

Unter Aufbietung seiner ganzen Beredsamkeit eiferte Augustinus für eine Naturauffassung, in der das Bild der Natur, wie wir es von der neuzeitlichen Wissenschaft her kennen, auf dem Kopf steht. Eine bestimmte Form der Ausübung menschlicher Wahlfreiheit – die Sünde Adams – trug die Sterblichkeit und das sexuelle Begehren in die Menschennatur hinein und brachte im selben Zug Adams gesamte Nachkommenschaft um die Freiheit, nicht zu sündigen. In einem großangelegten Werk, von dem bei seinem Tod sechs Bücher als unvollendetes Manuskript vorlagen (*Opus imperfectum contra Iulianum*), begann Augustinus, seine These zum System auszubauen.

Die augustinische Lehre hat den Sieg davongetragen – die Frage ist: Warum? Warum gelang es dem redegewandten, eifernden, politisch geschickt taktierenden Augustinus nach über zehnjähriger Kontroverse, die Anhänger des Pelagius, unter denen viele Mönche, Priester, Bischöfe und einflußreiche Laien waren, zu Ketzer zu erklären, aus öffentlichen Ämtern entfernen und in die Verbannung schicken zu lassen? Wie war es möglich, die große Mehrzahl aller Christen davon zu überzeugen, daß Geschlechtslust und Tod in wesentlicher Hinsicht «Widernatürlichkeiten» und die Konsequenz menschlicher Sündhaftigkeit sind?⁶

Klar, daß weder Pelagius noch Augustinus auch nur entfernt Anspruch auf etwas erhoben, das mit «Wissenschaftlichkeit» im heutigen Wortsinn zu vergleichen wäre; ich vermute sogar, keiner der beiden würde es als Auszeichnung empfinden, wenn er heute als Wissenschaftler gelten dürfte. Vielmehr wären sie wahrscheinlich alle beide nach wie vor stolz darauf, daß sie die natürliche Welt aus konsequent religiöser Perspektive betrachteten, deren Fluchtpunkt die Kapitel 1-4 des biblischen Buchs Genesis waren: Diese Perspektive lieferte den beiden die gemeinsame Verständigungsbasis; zum Streit kam es, weil jeder etwas anderes aus dem Bibeltext herauslas.

Pelagius war der – vor Augustinus gemeinchristlichen – Überzeugung, daß die Natur – als Gottes Schöpfung – gut ist, so wie sie ist, und der Mensch – als Gottes Ebenbild – moralisch autonom: deshalb war er aufs äußerste befremdet, als er zum ersten Mal einen Blick in die *Bekenntnisse* des Augustinus warf. Jahrelang hatte er Augustinus als Schriftsteller sehr geschätzt, und zumal dessen Schrift *Über die Willensfreiheit*, ein Jugendwerk, hatte es dem britischen Laienmönch angetan. Doch als Augustinus in reiferen Jahren die *Bekenntnisse* niederschrieb, bekannte er sich zu der Einsicht, er habe als junger Mann das Ausmaß menschlicher Freiheit stark überschätzt. Inzwischen sei ihm klargeworden,

daß die menschliche Willenskraft nicht ausreiche, der unvermeidlichen Versuchung zur Sünde zu widerstehen – daß der Mensch also die Freiheit, nicht zu sündigen, die Adam noch gehabt hatte, heute nicht mehr habe. Wir können zwar mit einem Teil unseres Willens wünschen, nicht zu sündigen, können es aber mit dem ganzen Willen, in sich zerrissen, wie er ist, nicht vollbringen, und vor allem sind wir nicht in der Lage, unserer sexuellen Triebregungen Herr zu werden. Schlimmer noch: Hinter der «fleischlichen Begierde» – *concupiscentia carnis* – verbirgt sich viel mehr, als in ihren wahrnehmbaren Bekundungen zum Vorschein kommt: die sind nur Ausläufer, Epiphänomene eines in viel tieferen Regionen spielenden Triebgeschehens, das all unserer Mühe, seiner Herr zu werden, spottet.⁷ Da jeder Mensch in Fleischeslust gezeugt ist und jedem Menschen die fleischliche Begierde schon in dem Samen, aus dem er gezeugt ist, übertragen wird, so folgt nach den Regeln der augustinischen Logik, daß die ganze Menschheit «vom Mutterschoß an» mit dem Makel der Sünde behaftet ist.

Der Augustinismus – wir haben es schon wiederholt feststellen können – bedeutete einen radikalen Bruch mit der vorausgegangenen Glaubenstradition, und viele Christen damaliger Zeit hielten ihn schlichtweg für ein Unheil: in ihren Augen stieß die «Erbsünde»-Doktrin – die These, daß Adams Sünde und Sündenschuld in ununterbrochener Folge auf alle nachgeborenen Geschlechter übertragen wird – die beiden Grundpfeiler des christlichen Glaubens um, nämlich den Glauben an die Vollkommenheit von Gottes Schöpfung und den Glauben an die menschliche Willensfreiheit. Mag auf Ungetauften auch der Makel der Sünde – der Sünde Adams wie ihrer eigenen Sündhaftigkeit – lasten: die Taufe, so lautete der prä-augustinische Minimalkonsens unter Christen, wäscht den Gläubigen von *aller* Sünde rein, so daß, um es mit den Worten des ägyptischen Kirchenschriftstellers Didymos der Blinde zu sagen, «wir jetzt abermals so befunden werden,

wie wir als Erstgeschaffene waren, nämlich sündenfrei und selbstherrlich».⁸ Pelagius und die Pelagianer konnten sich also in der Auseinandersetzung mit Augustinus darauf berufen, daß sie sich mit den ehrwürdigsten Kirchenvätern einig wußten, angefangen mit Justinus, Irenäus, Tertullian und Clemens von Alexandria im zweiten Jahrhundert bis hin zu Johannes Chrysostomos, ihrem Zeitgenossen an der Wende des vierten zum fünften Jahrhundert.

Will man seinem Biographen Georges de Plinval Glauben schenken, so teilte Pelagius eine gewisse Zeit lang mit dem Gros der Juden- und Christenheit seiner Epoche die Überzeugung – von der ja auch Augustinus ausging –, der Tod sei Teil der Strafe, die als Vergeltung für Adams Sünde über das Menschengeschlecht verhängt wurde. Als jedoch Augustinus auf der Grundlage dieses Theorems seine Doktrin von der radikalen Verderbtheit der Menschennatur aufbaute, machten sich die Pelagianer die entgegengesetzte Position zu eigen.⁹ Die allgemeine Sterblichkeit kann unmöglich eine Vergeltung für die Sünde Adams sein, so argumentierten sie, denn Gott in seiner Gerechtigkeit hätte nicht andere Menschen für das bestraft, was allein Adam sich hatte zuschulden kommen lassen; der Gedanke, daß die ganze Menschheit für die Übertretung eines einzelnen solle bestraft worden sein, verträgt sich einfach nicht mit der Idee von Gottes Gerechtigkeit. Man muß also davon ausgehen, daß die allgemeine Sterblichkeit im Bauplan der Natur enthalten ist: seit Anbeginn hat es niemals in der Macht irgendeines Menschen gestanden, durch den Gebrauch seiner Wahlfreiheit die Sterblichkeit, die er mit allen anderen Lebewesen teilt, herbeizuführen oder aufzuheben.

Julian von Eclanum, ein Bischofssohn und selbst Bischof einer italischen Provinzstadt, erlebte mit, wie immer mehr Christen von Rom bis Nordafrika in der Auseinandersetzung zwischen Pelagius und Augustinus Partei ergriffen.¹⁰ Der junge Seelenhirt, der selbst einmal die nahezu universelle

Bewunderung für den Wissensschatz und die Wortgewalt seines Amtsbruders in Hippo geteilt hatte, gewann jetzt die Überzeugung, daß der altgewordene Augustinus, was die Natur betraf, sich schlicht in einen Irrtum verrannt hatte. Beklagenswert fand Julian außerdem, daß Pelagius' Verdammung und Verbannung persönliche Demarchen bei Hof, Bestechung und falsche Anschuldigungen vorausgegangen waren. Er seinerseits verfolgte mit seiner Apologie der pelagianischen Ideen das Ziel, diese der seriösen Diskussion unter Theologen zuzuführen, die sie seiner Meinung nach verdient hatten. Es waren von ihm erweiterte Ideen des Johannes Chrysostomos und älterer Kirchenlehrer, die er als Argumente benutzte, um die augustininische Erbsündetheorie der Absurdität zu überführen.

Augustins Riesenirrtum bestand für Julian darin, daß er den gegenwärtigen Naturzustand als eine Strafe betrachtete. Denn dieses Theorem ging sehr viel weiter als der gemeinjüdisch-christliche Glaube, demzufolge die Sterblichkeit des Menschen die Konsequenz von Adams Sündhaftigkeit ist: eine *zusätzliche* Konsequenz von Adams Sünde war nach der augustininischen Doktrin die moralische Unzulänglichkeit des gesamten Menschengeschlechts. Dem hielt Julian entgegen, daß eine «natürliche Sündhaftigkeit» ein «Unding» sei¹¹: Keine leiblich – per Vererbung – weitergegebene Daseinsbedingung könne die Natur des Menschen, geschweige denn die Natur im ganzen verändern. Um die Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins zu begreifen, so Julian, müsse man an ihm zunächst einmal das *Naturgegebene, Zwangsläufige, Notwendige* vom *Willkürlichen, Willentlichen, Gewollten* unterscheiden.¹² Wieweit gehört das Menschliche der (durch den Willen nicht abzuändernden) «von Gott verfügten» Natursphäre, wieweit der (den moralischen Wirkungs- und damit auch Verantwortungshorizont des Menschen konstituierenden) Willenssphäre zu?

Durch Fragen wie diese waren sowohl Julian als auch Augustinus auf den biblischen Schöpfungsbericht zurückver-

wiesen, und jeder der beiden nahm dessen Autorität für seine Sache in Anspruch. Weder der Tod noch die Geschlechtslust, meinte Julian, stellte für Adam und Eva im Paradies ein Problem dar, denn Tod und Geschlechtslust waren «seit Anbeginn» natürlich:

Gott schuf Leiber, unterschied die Geschlechter, schuf die Geschlechtsorgane, gab den Affekt, der die Leiber zur Vereinigung führt, verlieh dem Samen Zeugungskraft und wirkt im verborgenen Wesen des Samens – und Gott schuf nichts, das böse wäre.¹³

Aber der Tod? Sagt der Schöpfungsbericht von ihm nicht klipp und klar, er sei der Sünde Lohn? Doch, erwidert Julian, aber gemeint ist nicht der *fleischliche* Tod. Der Tod, den man als Strafe für Adams Sünde erleidet, sei etwas anderes als die naturbedingte Sterblichkeit alles Lebendigen. Zwar lese man im Buch Genesis, Gott habe Adam gewarnt, «welches Tages» er das Gebot übertrete, «wirst du des Todes sterben», doch sei Adam dann nicht *fleischlich* gestorben. Vielmehr, so Julian weiter, sei es ein moralisches und geistliches Sterben gewesen, das von dem Zeitpunkt an, da er sich zum Sündigen entschloß, sich Adams bemächtigte. Und jeder einzelne seiner Nachkommen stehe vor der gleichen Wahlsituation wie damals der Urvater selber. Denn Gott verleihe jedem Menschen wieder, was er Adam verliehen habe: moralische Autonomie – die Macht, das eigene moralische Sein selbst zu bestimmen; die Freiheit und die Macht, sich im Spirituellen für den Weg des Lebens oder den Weg der Selbstzerstörung zu entscheiden. Der Vorstellung von einer «Erbsünde» sei entgegenzuhalten, daß «*das Verdienst eines einzelnen nicht solchermaßen ist, daß es das Gefüge des Weltalls verändern könnte*».¹⁴

Augustinus war indessen nicht davon abzubringen, daß die Willensentscheidung Adams und Evas *tatsächlich* eine Veränderung im Aufbau der Allnatur bewirkte: daß ein einziger Akt bewußter Unbotmäßigkeit nicht nur die Menschennatur als solche, sondern die geschaffene Natur insge-

samt aus dem Zustand der Vollkommenheit in die Verderbtheit stürzte. In der augustinischen Position liegt insofern eine gewisse Paradoxie, als sie dem menschlichen Willen schier unbegrenzte Macht zuschreibt, zugleich aber diese Macht zeitlich auf eine unwiederholbare Vergangenheit – ein verlorenes paradiesisches Zeitalter – begrenzt. Einzig Menschenmacht hat uns Augustinus zufolge in den Zustand gebracht, in dem wir uns jetzt befinden und der sich nicht zuletzt dadurch auszeichnet, daß uns jene Macht restlos abhanden gekommen ist. In unserem gegenwärtigen Zustand der moralischen Verderbtheit bedürfen wir *im Geist* der göttlichen Gnade, *im äußeren Leben* aber autoritativer Lenkung und Leitung durch die Kirche nicht weniger als durch den Staat.

Die Kontroverse mit Julian nimmt Augustinus zum Anlaß, der existentiellen Befindlichkeit des Menschen in ihrer jetzigen Form eine phantasievolle Rekonstruktion der verlorenen paradiesischen Lebensform gegenüberzustellen – des Lebens, «wie es eigentlich hätte sein sollen»: eines Zustands, in dem die Frauen ohne Schmerzen gebären und in der Ehe weder Zwang noch Unterdrückung erfahren.¹⁵ Mit ihrer heutigen Lebensweise jedoch verbüßt Eva ihre Sündenschuld, wie Gott es ihr verheißen hat: «Ich will dir viele Schmerzen schaffen, wenn du schwanger wirst; du sollst mit Schmerzen Kinder gebären; und dein Verlangen soll nach deinem Manne sein, und er soll dein Herr sein.» (1. Mose 3,16) Die Strafe schließt nach Augustinus alles ein, was an Übelkeit, Unwohlsein, Schmerzen die Schwangerschaft begleitet, dazu die Wehen der Kreißenden und die Schmerzhaftigkeit des normalen Gebärvorgangs. Doch für viele Frauen ist damit die Buße noch längst nicht erschöpft: sie erleben zusätzlich die Qualen einer Fehlgeburt oder «vom Arzt zugefügte Schmerzen oder den Schicksalsschlag, ein totes oder todgeweihtes Kind zur Welt zu bringen».¹⁶ Nach Augustinus sind diese Leiden nicht *natürlich*, sondern Zeugnis dafür, daß die Natur, wie wir sie jetzt erfahren, selbst erkrankt ist:

Vom ersten Menschen zu Fall gebracht, liegt die Natur im Argen [. . .]
Nicht von Evas Fruchtbarkeit ging die Last auf das Weib über,
sondern von ihrer Übertretung. Durch den Abfall von Gottes
Gnade ruht auf dem Wirken der Fruchtbarkeit nun diese Last.¹⁷

Wie die weibliche Fruchtbarkeit mit unerwünschten, doch nicht zu vermeidenden Leiden Hand in Hand geht, so auch die Geschlechtslust: Auf der Geschlechterbeziehung lastet unaufhebbar der Fluch männlicher Vorherrschaft.¹⁸ Was auch immer Frauen mit Männern erleben, wann immer sie Kummer und Schmerzen um ihre Kinder, durch ihre Kinder leiden: in allem haben sie es mit Folgen des Sündenfalls zu tun. Augustins Katalog dieser Leiden macht den Eindruck, als sei er von jemandem verfertigt, der aus eigener Anschauung berichtet: Manche Neugeborenen, heißt es da, kommen blind, taub, mit verstümmelten oder gelähmten Gliedmaßen auf die Welt, andere werden in andere Formen menschlichen Leids hineingeboren, in dämonischen Wahnsinn etwa oder in eine chronische oder tödliche Krankheit. Selbst jene vom Glück begünstigte Leibesfrucht, die heil und gesund das Licht der Welt erblickt, bezeugt nach Augustinus die grauenhafte Hinfälligkeit alles Natürlichen: Jeder Mensch ist bei seiner Geburt ein unwissender Fleischklumpen, ein Sklave der Sinnlichkeit und der Leidenschaften, bar aller Vernunft, des artikulierten Ausdrucks nicht mächtig, hilflos in jedweder Hinsicht.¹⁹

Kaum weniger Unheil als Eva mit ihrer Sünde über die Frau, brachte Adam mit der seinen über die Männerwelt, denn zu ihm sprach Gott der Herr:

Verflucht sei der Acker um deinetwillen, mit Kummer sollst du dich darauf nähren dein Leben lang. Dornen und Disteln soll er dir tragen, und sollst das Kraut auf dem Felde essen. Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis daß du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist. Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden.

(1. Mose 3,17-19)

Man hat demnach, so Augustinus, davon auszugehen, daß die Erde, wie sie ursprünglich von Gott geschaffen war, nicht Dornen noch Disteln trug, statt dessen dem Menschen Eßbares in wunderbarer Hülle und Fülle bot. Doch dann erlag Adam der Versuchung zur Sünde, woraufhin «die Allnatur ins Arge umschlug»²⁰ und Dornen und Disteln aus dem zuvor nur fruchttragenden Boden schossen. Gott hatte den Menschen in Eden angesiedelt, damit er den Garten «bebaue», und bevor er sündigte, war die Arbeit für Adam «nicht nur keine Mühe, sondern seiner Seele eine Lust».²¹ Heute jedoch erfährt jeder – Mann wie Frau – seine Lebensaufgabe als Mühe und Plage, und das Elend der menschlichen Natur verfolgt mit seiner Pein beide Geschlechter «von der Wiege bis ins Grab».²²

Das Schlimmste von allem ist jedoch, was am Ende dieses Lebens auf uns wartet – «ist der Tod», der «letzte Feind» (1. Kor. 15,26). Am Anfang gab Gott «die Kraft zu leben ohne jegliche Not, zu sterben».²³ In der *ursprünglichen Natur* war der Tod nicht enthalten, er kam erst mit Adams Sünde in die Welt, mit der Sünde, die nicht nur diese schreckliche Geißel über ihren Urheber wie dessen gesamte Nachkommenschaft brachte, sondern zugleich mit ihr auch «die unzähligen Arten des todbringenden Leidens».²⁴ Ein einziger Willensakt Adams verurteilte im Ergebnis alles nachfolgende menschliche Wollen zur Ohnmacht. Der Mensch, einstmals von seinem Schöpfer als harmonisches, vollkommenes Geschöpf in die Freiheit entlassen, ist infolge Adams fataler Fehlentscheidung heute mit Sterblichkeit geschlagen und von Begierden zerfressen, und alles, was er an Übeln sonst noch zu erdulden hat: von Mißernten und Fehlgeburten über Fieber und Wahnsinn bis hin zu Zerrüttung der Leibeskräfte und Krebs – das alles ist Folge und Symptom des moralischen und geistlichen Verfalls, der von Adam und Eva ausging. Seit den Tagen des Augustinus ist die Lehre von der lückenlosen Weitervererbung der Ursünde ein Bestandteil der katholischen Dogmatik.

Man sieht: Die Natur als etwas *An-sich-Seiendes*, als *objektives* Sein, wie wir sie uns nach den Vorgaben der neuzeitlichen Naturwissenschaft denken, gibt es für Augustinus nicht; er vermag sich keine natürliche Welt zu denken, die nicht das Spiegelbild menschlichen Wollens und Begehrens wäre. Wo Leiden ist, muß es zuvor Übeltat und Schuld gegeben haben, denn, so Augustinus, Gott würde das Leiden nicht zulassen ohne vorherige Verfehlung. Wie könnte, hält er Julian entgegen, ein gerechter und allmächtiger Gott wohl all die Leiden mitanschen, die

in diesem vergänglichen Leben beinahe allen Neugeborenen zugemessen sind, wenn da nichts von den Eltern her übertragen wäre, das nach Strafe verlangt? An diesen Übeln, unter denen wir anderen alle sie leiden sehen, gehst du vorüber, ohne sie eines Blickes zu würdigen. Du sagst: Der Menschennatur ist am Anfang des Lebens die Zierde der Unschuld mitgegeben. Dem stimmen wir zu, was die individuelle Sündhaftigkeit, jedoch nicht, was die Erbsünde betrifft. [. . .] Du schuldest uns eine Erklärung dafür, daß soviel Unschuld zuweilen blind und taub auf die Welt kommt. Würde nichts Strafwürdiges von den Eltern auf die Kinder vererbt, wer könnte es da wohl ertragen, das Ebenbild Gottes manchmal verstümmelt geboren zu sehen, da dies doch regelrecht in die Seele schneidet? Bedenke die Dinge, wie sie sind; bedenke die Frage, weshalb Neugeborene zuweilen von bösen Geistern besessen sind.²⁵

In seiner Erwiderung darauf zitiert Julian aus dem Johannesevangelium, wie Jesus beim Vorübergehen an einem Blindgeborenen von seinen Jüngern gefragt wird: «Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er ist blind geboren?» Jesus antwortet: «Es hat weder dieser gesündigt, noch seine Eltern, sondern es sollen die Werke Gottes offenbar werden an ihm» (Joh. 9, 2 f), und heilt den Blinden. Für Augustinus hat diese Begebenheit keine weiterreichende Bedeutung, denn was Jesus hier in bezug auf einen Einzelfall sagt, läßt sich nicht mir nichts dir nichts verallgemeinern:

Diese Worte lassen sich nicht auf die unzähligen Neugeborenen anwenden, die mit mannigfaltigen Gebrechen an Leib und Seele

zur Welt kommen. Denn viele von ihnen werden nie geheilt, sondern sind lebensuntüchtig und sterben [. . .] noch in zartem Alter. Manche Neugeborenen behalten die Schäden mit denen sie geboren wurden, während auf andere noch schlimmere Gebrechen warten.²⁶

Das Leiden *beweist*, daß die Sünde von den Eltern auf die Kinder vererbt wird: «Wäre da nicht Sünde mit im Spiel und wären Neugeborene keiner Bosheit schuldig, so würde der gerechte Gott in seiner Macht es nicht zulassen, daß sie an Leib oder Seele Schaden leiden.»²⁷ Leidende Kinder für unschuldig erklären zu wollen, hieße nach Augustinus, den Glauben an Gottes Gerechtigkeit aufgeben. So kann er Julian anherrschen: «Sieh doch, wie deine ganze Irrlehre durch das Elend der neugeborenen Kinder Schiffbruch leidet!»²⁸

Für Augustinus fallen natürliches und moralisches Übel («Böses») zusammen. Auf Julians Einwand: «Naturgegebenes kann nicht böse sein», entgegnet der Verteidiger der Erbsündetheorie: «In naturgebener Taubheit kann man zweifellos ein böses Übel erblicken – von den zahlreichen anderen natürlichen Gebrechen, die den Körper treffen können, gar nicht erst zu reden.»²⁹ So verstanden, ist das Böse *per necessitatem* jedermanns natürliches Erbteil, denn Erfahrungen mit Gebrechen wie Gehör-, Seh-, Merkschwäche und dergleichen macht in irgendeiner Form jeder einmal. Was für uns heute «Natur» heißt, befindet sich, wenn wir es kennenlernen, seit langem im Zustand chronischer Krankheit.

Wie zu erwarten, tritt Julian dieser Auffassung entgegen: Augustinus, so lautet sein Einwand, ist der Manichäer, der er einmal war, seiner gegenteiligen Beteuerung zum Trotz nach wie vor geblieben, denn «entgegen den Wahrheiten des katholischen Glaubens [. . .] plädiert er für die Naturgegebenheit des Bösen».³⁰ Der christliche Glaube ruht für Julian auf fünf Säulen, die er die fünf Lobpreisungen nennt: auf dem Lobpreis der Schöpfung, dem Lobpreis der Ehe, dem Lobpreis des Rechts, dem Lobpreis der Heiligen und dem Lob-

preis des Willens. Julian verwirft Augustins Gleichsetzung des Leidens mit Übel und Schuld und beharrt darauf, daß die Natur «gut» und «wohlgeraten» sei – auch wenn, wie er nicht leugnet, diese grundsätzliche «Wohlgeratenheit» der Natur körperliche Leiden mit einschließt.

Punkt für Punkt zerpflückt Julian die augustininische Lesart der Schöpfungsgeschichte, wobei er betont, er habe

diese Dinge nach dem unverbrüchlichen Zeugnis der [Heiligen] Schrift erklärt, dergestalt, daß von den Behauptungen und Schlußfolgerungen des Augustinus keine übrig ist, die nicht widerlegt worden wäre. [. . .] Ich habe den Beweis erbracht, daß vieles an den Dingen, die er sich ausgedacht hat, falsch, anderes töricht und wiederum anderes gotteslästerlich ist.³¹

Zu dem Teil von Augustins Theorie, der besagt, daß durch die über Eva verhängte Strafe alle Frauen in Mitleidenschaft gezogen sind, wird angemerkt: «Dies ist in der Tat ein Wahnsinn, daß die Schmerzen des Gebärens sollen durch die Sünde in die Welt gekommen sein.»³² Schmerzhaftes Wehen, so Julian, gehören wie die Mühsal der körperlichen Arbeit zu den «natürlichen Lebensumständen der Geschlechter» und haben nichts mit Sündhaftigkeit zu tun.³³ Auch bei Tieren wie Rindern, Schafen, Katzen, in bezug auf die man wohl schlecht von Sündschuld sprechen könne, träten zur Austreibung der Leibesfrucht solche Muskelkontraktionen auf. Wenn es denn in der Tat wahr sein sollte, daß Geburtswehen ein Zeichen von Sündhaftigkeit sind: weshalb durchleben dann neugetaufte, also von ihren Sünden reingewaschene Gebärende die Wehen mit der gleichen Intensität wie andere Frauen auch? Und dann, so Julian weiter, hat man da ja auch noch zu bedenken, daß die Schmerzhaftigkeit der Wehen von Fall zu Fall erheblich schwankt. Keine Rede davon, daß das Gebären unter extremen Schmerzen ein allgemeines «Gesetz» wäre; vielmehr

bringen bei gewissen Barbaren- und Nomadenvölkern die Weiber, der körperlichen Mühsal gewohnt, ihre Kinder auf den

Wanderungen mit solcher Leichtigkeit zur Welt, daß sie sich hinterher ohne Aufenthalt vom Lager erheben und – die Last, die sie zuvor im Bauch trugen, auf die Schultern verlagernd – auf Nahrungssuche für das Kleine gehen. Und in der Regel brauchen die Bauernweiber keinen Arzt, um zu entbinden. [. . .] tatsächlich geschieht es häufiger dort, wo Luxus und Verweichlichung um sich greifen, daß die Weiber im Kindbett sterben.³⁴

Aber was hat Gott dann gemeint, als er zu Eva sprach: «Ich will dir viele Schmerzen schaffen, wenn du schwanger wirst; du sollst mit Schmerzen Kinder gebären; und dein Verlangen soll nach deinem Manne sein, und er soll dein Herr sein» (1. Mose 3,16)? Sehr einfach, sagt Julian: Er hat genau das gemeint, was er gesagt hat. Schmerzhaftes Wehen, wie das tierische Weibchen sie nicht anders als das menschliche verspürt, sind eine natürliche Begleiterscheinung des Gebärvorgangs (*naturaliter instituta*).³⁵ Speziell für Eva indessen wurden die von Natur aus mit dem Gebären verbundenen Schmerzen zur Strafe für ihren Ungehorsam zu «vielen» gemacht, d. h. vermehrt und gesteigert. Auch die männliche Dominanz über das weibliche Geschlecht, so Julian weiter, ist «eine natürliche Einrichtung und keine Sündenstrafe».³⁶ Wie Johannes Chrysostomos räumt jedoch auch Julian von Eclanum ein, daß wie alles in der Welt so auch männliche Dominanz und Geburtswehen, obschon in Gottes «wohlgeratene» Schöpfung gründend, im Zusammenhang mit sündhaftem Verhalten zu Pein und Bedrückung ausarten können.

Und wie sieht die Sache auf seiten des Mannes aus? Julian rekapituliert den Wortlaut von 1. Mose 3,17-19, wobei er die Satzteile hervorhebt, die zum Ausdruck bringen, wie Adam die Natur *erlebt*:

Verflucht sei der Acker *um deinetwillen*, mit Kummer *sollst du dich darauf nähren dein Leben lang*. Dornen und Disteln soll er *dir* tragen, und sollst das Kraut auf dem Felde essen. Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis daß du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist. Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden.

Diese Textstelle sagt zwar nicht ausdrücklich, daß es auf Erden schon vor dem Sündenfall Dornen und Disteln und sauren Schweiß gegeben hätte – soviel ist richtig, räumt Julian ein –, aber müssen wir deswegen gleich mit Augustinus folgern, daß diese Dinge durch Adams Übertretung zur Bestrafung des Übeltäters und seiner gesamten Nachkommenschaft in die Welt gesetzt wurden?

Schon vor dem Sündenfall war es Adam aufgegeben, den Garten zu bebauen (1. Mose 2,15), und Eva, Nachkommen zu gebären (1. Mose 1,28). Und so wie die Schmerzen des Kreißens und Gebärens bereits zu diesem Zeitpunkt mit zum Tagewerk der Frau gehörten, so Schweiß, Mühsal und Plage zu dem des Mannes. Schwitzen, so Julian, ist keine eigens zu Strafzwecken eingeführte Neuerung, sondern «eine natürliche Erleichterung angestrenzter körperlicher Arbeit».³⁷ Überdies unterliege genau wie im Fall der Frau auch in dem des Mannes der Grad der vom Tagewerk verursachten Mühsal Schwankungen nach Maßgabe der körperlichen Verfassung, des sozialen Status und der Stellung im Kulturprozeß. Nicht jeder Mann rackerte sich mit Feldarbeit ab, die Reichen arbeiteten überhaupt nicht, und nicht jeder, der arbeite, habe auch eine schweißtreibende Arbeit: «Manche tragen die Last schwerer körperlicher Arbeit, manche die Last großer Verantwortung.» Für manche bestehe das Tagewerk in Denken und Schreiben, oder sie übten sich in Philosophie und Bildung, andere wählten als einzige «Übung» (*áskesis*) eben die – Askese.

Aber was hatte sich denn nun eigentlich durch den Sündenfall geändert? In Julians Lesart will die zitierte Stelle aus der Schöpfungsgeschichte nicht über eine allumfassende dauerhafte Wesensumwandlung der Natur, ja nicht einmal der Menschennatur informieren: Sie will überhaupt kein objektives Faktum wiedergeben. Wäre es Gott wirklich zuzutrauen, daß er der Sünde des Menschen wegen die unschuldige Erde verflucht und verderbt hätte? Sollen wir, wie

Augustinus es von uns verlangt, allen Ernstes glauben, daß Dornbüsche und Distelsträucher – Pflanzengattungen, die es vordem nicht gegeben hatte – mit einemmal aus dem Boden schossen, um uns Menschen das Leben schwerzumachen? Das kann nicht sein, meint Julian: Die fragliche Stelle gibt vielmehr das subjektive Empfinden des Sünders wieder. Wenn es vom Acker heißt, «verflucht sei [er] um deinetwillen», so bringt das die Sehweise eines dem geistlichen Tod nahen Menschen zum Ausdruck: die innere Leere jemandes, der «seine Talente nutzlos vergeudet hat» und nun sein eigenes Versagen auf die Welt projiziert. Ein solcher Mensch nimmt in seinem Wahn den «Acker», ja die Natur insgesamt als gefallen und fluchbeladen wahr. Freilich, fährt Julian fort, vielleicht mit Blick auf Augustins eigene Schwarzseherei, «vermag diese Lüge nicht die Natur und nicht den Acker, sondern nur die eigene Person und das eigene Wollen in Mitleidenschaft der Fluchbeladenheit zu ziehen».

Der geistlich Todgeweihte also erfährt die Natur als widerspenstig und feindselig, als Quellgrund schier unerträglicher Enttäuschungen und Debakel. Man denke nur an Kain und Abel, die der gleichen Menschennatur teilhaftig, in der Willensrichtung jedoch sehr verschieden waren. Abel bestellte mit Erfolg seine Felder und dankte Gott für den reichen Ertrag. Nicht auf seiten der Natur, einzig auf seiten seines Bruders lernte er das Böse kennen: «Dieser erste Tod zeigt klärllich, daß Sterben kein Übel war, denn der Gerechte starb als erster.» Kain dagegen trieb selbst den Keil zwischen sich und die Erde, als er diese sündhaft mit dem Blut seines Bruders besudelte, so daß er fortan «war gleichsam ein von der Erde Verfluchter, wie denn auch geschrieben steht: «verflucht seist du auf der Erde, die ihr Maul hat aufgetan» (1. Mose 4,11).³⁸

Die Sündenpein geht nach Julians Auffassung über die bloße Projektion von Wut, Angst und Zerknirschung in die Außenwelt hinaus. Für den Bischof von Eclanum beweist die

Geschichte Kains, daß Sündhaftigkeit das Erleben des Sünders *de facto* verändert. Wer sich für die Sünde entschieden und in ihren Fallstricken verfangen habe, erfahre das Leben *de facto* als end- und grenzenloses Elend. Und Augustinus, so Julian, ist ein Musterbeispiel für diesen Zusammenhang: ein Mensch, dessen Bild von der «gefallenen Natur» nur die Spiegelung seiner eigenen verhärteten Sündhaftigkeit ist. Ein solcher Mensch kann selbstverständlich, wie Augustinus es ja tatsächlich tut, auch den Tod nicht anders denn als Strafe begreifen – als die letzte und schlimmste aller Peinigungen. Darauf reagiert Augustinus mit dem zornigen Einwurf: Welch *anderes* Bild von unserem «letzten Feind» man als Mensch denn haben könne?

In der Ankündigung des Todes («bis daß du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist. Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden»), lautet Julians Antwort, offenbart sich nicht Gottes Zorn, sondern seine Gnade: «Um die Menschen zu trösten, verspricht er, ihren Leiden ein Ende zu machen.» Wir alle sind «durch die natürlichen Sinne» jederzeit Schmerzen zugänglich, doch Gott verspricht jedem einzelnen, sein Leid «in der Dauer zu begrenzen, so als wolle er sagen: «Wahrlich, so wie du jetzt leidest, wirst du nicht immer leiden», sondern nur, «bis daß du wieder zu Erde werdest»:

Daß wir sterben, ist nicht das Werk der Sünde, sondern der Natur! Warum steht am fraglichen Ort im ersten Buch Mose nicht: «Denn ihr habt gesündigt und mein Gebot übertreten»? Das müßte doch wohl dort stehen, wenn die Auflösung des Körpers ein Ausfluß der Übertretung wäre. Doch entsinne dich, was dort steht: «Denn du bist Erde.» Dies, ohne Frage, ist der Grund, daß einer zu Erde wird: «weil du davon genommen bist». Wenn nun dies der Grund ist, den Gott selber angibt, nämlich daß der Mensch von der Erde genommen ist, so darf man getrost annehmen, daß es nicht Sündenschuld ist. Zweifelsohne kommt es nicht von der Sünde, sondern von unserer sterblich geschaffenen Natur her, [. . .] daß der Leib sich wieder in seine Bestandteile auflöst.³⁹

Daß der Tod eine natürliche und notwendige Bedingung der menschlichen Existenz ist, sieht Julian auch von Christus bestätigt: Denn lehrte der nicht, daß Gott, und zwar noch vor dem Sündenfall, die menschliche Fruchtbarkeit schuf und sie segnete mit den Worten «Füllet die Erde» – weil die Erde eben damals schon infolge der Sterblichkeit des Menschen von Entvölkerung bedroht war?!

Der Tod im Fleisch ist somit für uns nur der unerläßliche Durchgang, Übergang zum ewigen Leben, «auf daß in den verweslichen Leibern der Heiligen die ewige Herrlichkeit triumphiere, «denn dies Verwesliche muß anziehen die Unverweslichkeit, und dies Sterbliche muß anziehen die Unsterblichkeit» [1. Kor. 15,53]». Und an die Fortsetzung des Pauluszitats anknüpfend, meint Julian:

«Tod, wo ist dein Stachel? Grab, wo ist dein Sieg? Aber der Stachel des Todes ist die Sünde [. . .]» Das will sagen: Du, ewiger Tod, der du den Stachel der Sünde trägst und mit ihm diejenigen triffst, die sich von der Gerechtigkeit abgewandt haben, – wärest du nicht mit diesem Stachel, will sagen, mit der freiwilligen Sündhaftigkeit bewehrt, so würdest du, Tod, niemandem weh tun.⁴⁰

Wer sich von der Sünde verwunden läßt und infolgedessen in Schuld, Zorn, Angst und Verzweiflung lebt, mag durch eigene Schuld unter unsäglichen Qualen mit dem «Stachel des Todes» Bekanntschaft machen. Demgegenüber, fügt Julian hinzu,

sieh nun diese Sünde und diesen Stachel von Gläubigen zerbrochen, die der Sünde widerstehen in Gott, «der uns allezeit den Sieg gibt» [2. Kor. 2,14]. Diese gelangen von dem verweslichen irdischen Leben zum ewigen Leben in der Gegenwart Gottes.

Für Julian steht fest: «Gott schuf Wesen von gänzlich unschuldiger Natur, der Tugend mächtig gemäß ihrem Wollen»⁴¹, und daß er dies nicht nur «am Anfang» tat, sondern es noch heute tut. Die Menschennatur, mag sie auch noch so sehr dem Tod, der Sinnlichkeit, dem Leid verfallen sein, hat

teil an der Wohlgeratenheit und Makellosigkeit von Gottes Schöpfung.

Faßt Augustinus die Natur ins Auge, sieht er das genaue Gegenteil. Für ihn besteht die Wahrheit des eigenen Erlebens (und somit, wie er unbesehen annimmt, von jedermanns Erleben) zuallererst in der Erfahrung der menschlichen Ohnmacht. Die drei menschlichen Urerfahrungen der Kindheit, der Sexualität und der Sterblichkeit sind seiner Meinung nach – jede für sich und erst recht alle zusammengenommen – ein unerschütterliches Zeugnis dieser Ohnmacht. Dem tritt Julian mit der Behauptung entgegen: «Die Menschennatur ist beim kleinen Kind heil und gesund und beim Erwachsenen zur Wahl [zwischen Gut und Böse] befähigt.»

Augustinus, der davon ausgeht, daß konkretes Leiden eine konkrete Schuld voraussetzt, bestreitet die These von der moralischen Unschuld des Kleinkinds und kehrt demgegenüber dessen totale Hilflosigkeit hervor, die sich in Sprach- und Vernunftlosigkeit manifestiert und insgesamt auf die Unfähigkeit, aus eigener Kraft zu überleben, hinausläuft. Weitere Beweise für die Existenz der Erbsünde findet er in den Ausbrüchen von Zorn, Tränen und Eifersucht, zu denen selbst sehr kleine Kinder schon in der Lage sind; zur Bekräftigung zitiert er eigene Kindheitserinnerungen. Die Pelagianer, diese «hirnverbrannten neuen Irrlehrer», und insbesondere ihren Wortführer Julian von Eclanum («O verabscheuungs- und verdammungswürdige Stimme!») putzt er herunter, weil sie zu behaupten wagen, daß die natürlichen Daseinsbedingungen des Menschen auch ohne Sünde sowohl die Sterblichkeit als auch das ganze Drum und Dran von Krankheit und Mißbildung einschließen. «Das also ist das Paradies, wie die Pelagianer es sich vorstellen!» ruft Augustinus sarkastisch aus. «Schauen wir es uns an.»

Denken wir es uns also bevölkert von Männern und Weibern, die, der Keuschheit zugetan, mit der Geschlechtslust ringen. Von Schwangeren, die, mit Blässe und Übelkeit geschlagen, keinerlei

Nahrung vertragen. Von Kreißenden, die in Frühgeburten halb reife Fetten ausstoßen. Von anderen, die sich stöhnend und schreiend in Schmerzen winden. Und von Neugeborenen, die alle erst nur schreien oder lachen, dann sprechen oder brabbeln und später dann der Schule übergeben werden, damit sie dort, weiblich greinend unter der Vielfalt ausgeklügelter Strafen, im Schatten der Peitsche lesen lernen mögen. Greinend aber von Geburt an vor allen Dingen wegen zahlloser Gebrechen. Greinend unter dem Ansturm von Dämonen und deren mannigfachen Schlägen, teils solchen, die Qualen, und teils anderen, die das Ende bringen. Und diejenigen, wahrlich, die gesund auf die Welt kommen und durch die Fürsorge ihrer Eltern aufgezogen werden, müssen schwere Leidenszeiten durchstehen, denn Sterben und Trauern ist überall. [. . .]

Aber es wäre ein langwieriges Unterfangen, all die vielen Übel aufzuzählen, von denen das Leben überquillt.⁴²

Je älter Augustinus wurde, desto mehr wuchs seine Verachtung für all jene, die das sexuelle Verlangen, die *libido*, als eine Naturkraft betrachteten, die jedermann nach Gutdünken entweder unverhüllt zum Ausdruck kommen lassen oder aber sublimieren könne – mit anderen Worten, für die Leute, die da meinten, der Geschlechtstrieb sei eine Sache, die der Herrschaft des Willens unterliege. Für Augustinus war das hohle Geschwätz, das allem widersprach, was er über diesen Gegenstand aus eigener, nicht gerade spärlicher Erfahrung wußte. Nach seiner Überzeugung sind und bleiben wir dem Sexualtrieb gegenüber zur Ohnmacht verurteilt: «diese teuflische Erregung der Geschlechtsorgane»⁴³ spottete bei jedem von uns aufs unverschämteste, abscheulichste der Willenskontrolle. Selbst in der Ehe sieht er einen «grenzenlosen Sumpf der Gier und schimpflicher Gelüste».⁴⁴ Wären da nicht die Fesseln der Ehe auf christlicher Moralgrundlage, «würden die Menschen sich unterschiedslos paaren wie die Hunde». Julian bezeichnet die *libido* als «Lebensfeuer», was Augustinus zu dem warnenden Kommentar veranlaßt:

Das ist mir ein schönes «Lebensfeuer», *das sich nicht dem Willen der Seele fügt, sondern sich meist in planloser und schändlicher Regung gegen den Wunsch der Seele auflebt.*⁴⁵

Nach Julians Ansicht erliegt Augustinus dem Irrtum, die *libido* als solche mit sexueller Ausschweifung gleichzusetzen: Wir entscheiden jedoch in eigener Verantwortung darüber, in welcher Weise wir die *libido* zum Ausdruck kommen lassen wollen. Dem hält Augustinus aufgebracht entgegen:

Wer vermag diesem Verlangen noch zu steuern, wenn es erst einmal geweckt ist? Kein Mensch vermag das! Just in seiner Regung ist dieses Verlangen demnach nicht in dem «Modus», für Willensentscheidungen ansprechbar zu sein. [. . .] Wo wäre der Ehegatte, der je *gewollt* hätte, daß dieses Verlangen zur Unzeit erwacht? Wo wäre der Jungfräuliche, der je *gewollt* hätte, daß es *überhaupt* erwacht? Aber sein Wollen kann er nicht vollbringen. [. . .] Just in seiner Regung *ist das Verlangen nicht in dem Modus, der mit dem Willen korrespondiert.*⁴⁶

Und mit bitterer Ironie fügt er hinzu:

Du sagst: «Bei Ehegatten wird es ehrbar ausgeübt, bei Keuschen durch Tugendhaftigkeit gebändigt.» *Sieht etwa so dein eigenes Erleben aus?* [. . .] Ja laß nur, da es mit soviel Annehmlichkeit verbunden ist, die Ehegatten in Überschwang und Ungestüm einander beiwohnen, wann immer sie der Kitzel ankommt. [. . .] Laß die Kopulation der Leiber rechtmäßig sein, wann immer diese von dir zum «*natürlichen Gut*» erklärte Sache sich von selber regt!⁴⁷

Julian scheint, was Sinneslust und Sexualität betrifft, von eher gedämpftem Naturell gewesen zu sein und weitgehend unvertraut mit Formen ausufernder Leidenschaft, wie Augustinus sie beschreibt. Dagegen spricht in Augustins Frage das eigene innerste Empfinden mit, denn der ehelose Bischof von Hippo hatte nach eigenem Bekunden die Geschlechtslust in ihrer ganzen amoralischen, in Schuld und Zerknirschung mündenden Maßlosigkeit im eigenen Leib erfahren und in jüngeren Jahren mit selbigem auch unersättlich ausgekostet. Nach Augustins Lebenserfahrung hat außer der göttlichen Gnade nichts größere Macht über Fleisch und Geist des Menschen als unerfülltes geschlechtliches Verlangen, und es ist dies eine Erfahrung, die man, wie er meint, unbedenklich

verallgemeinern kann. Demgegenüber ist nicht zu verkennen, daß die Argumentation seines Gegners vor ganz anderem Erfahrungshintergrund operiert. Julian von Eclanum war eine gewisse – sehr wahrscheinlich kurze – Zeit lang mit einer Bischofstochter verheiratet gewesen, und ein Freund der Familien hatte seinerzeit bei Gelegenheit der Trauungszeremonie diese Verbindung als Rückkehr zur paradiesischen Unschuld Adams und Evas gefeiert. Für Julian ruht auf dem sexuellen Verlangen Gottes Segen; es ist in sich unschuldig und, sobald es gestillt ist, auch erloschen: keine Spur von augustinischer Unersättlichkeit in ihm. In julianischer Sicht ist die *libido* lediglich einer der vielen Anlässe, bei denen wir unsere moralische Wahlfreiheit ausüben.

Nach Augustinus offenbart sich unsere Ohnmacht nicht nur in frühkindlicher Hilflosigkeit und Verfallenheit an die sinnlichen Leidenschaften, allen voran die Geschlechtslust, sondern ebenso sehr auch in der Unabwendbarkeit des Todes. Wir sind sterblich, *deshalb* müssen wir der Sünde schuldig sein. Denn wären wir nicht allzumal Sünder, müßten wir einen Gott für ungerecht halten, der zuläßt, daß die Menschen sterben, einer wie der andere, auch vor der Zeit geborene Kinder, die zum Sündigen in eigener Person noch gar keine Gelegenheit hatten.

Aber nicht nur dem fleischlichen, nein, auch dem geistlichen Tod sind wir wehrlos ausgeliefert – ein Sachverhalt, der ein Paradox einschließt: Denn der geistliche Tod, so Augustinus, rührt von unserer Entscheidung für das Böse her, doch selbst in «freier Willensentscheidung» sind wir nicht in der Lage, das Böse zu vermeiden. *Für das Böse entscheiden wir uns wider Willen*, ja sogar «wider besseres Wissen». Selbst wenn wir das Gute wollen, können wir es nicht vollbringen. «So wären wir denn von einem unfreien Willen getrieben?» fragt Julian. So ist es, antwortet Augustinus: «Wo jemand des <Gesetzes in [s]einen [Körper-]Gliedern» gewahr wird und mit Paulus ausruft: <vollbringen das Gute finde ich nicht>,

würdest du da nicht sagen, daß dieser von einem unfreien Willen zum Bösen getrieben wird?»⁴⁸ Mithin, so folgert Augustinus, fallen fleischlicher und geistlicher Tod zusammen und herrschen in dieser Zweieinigkeit über die gefallene Menschheit.

Doch auch hier, entgegnet Julian, wirft Augustinus wieder die Kategorien durcheinander, denn er verwechselt Physiologie mit Moralität. Der Tod sei keine Sündenstrafe, sondern – wie Brunst und schmerzhaftes Gebären – ein Teil der universellen Naturordnung und Erbteil der Lebewesen insgesamt. Dergleichen Naturvorgänge seien unabhängig vom menschlichen Wollen und erst recht von dessen Verirrungen in die Sündhaftigkeit:

Alles *Natürliche*, so wurde dargetan, ist keine *Willenssache*. Wenn [der Tod] *naturgegeben* ist, dann ist er nicht *willensabhängig*. Diese zwei sind *ex definitione* gleichermaßen Gegensätze wie Notwendigkeit und Wollen. [. . .] Die zwei können nicht zugleich sein; das eine schließt das andere aus.⁴⁹

Zwar sind wir, sagt Julian, ohnmächtig vor dem fleischlichen Tod, der *geistliche* Tod jedoch ist eine Willenssache. Hier seien wir nicht bloß mit unserem animalischen Sein involviert, sondern hier übten wir die Wahlfreiheit aus, die der Menschheit von Gott bei der Schöpfung verliehen worden sei. Unsere Willensfreiheit mache uns zu Bürgern der Welt der *Willensschöpfungen* mit ihren vielverzweigten Wegen, die hier dem einzelnen zur Auswahl offenständen: «*Naturalia ergo necessaria sunt; possibilia autem voluntaria*» (Das Naturgegebene ist also Notwendigkeit, das Mögliche hingegen Willenssache).⁵⁰

Obzwar der (fleischliche) Tod eine Naturgegebenheit und mithin universelle Notwendigkeit sei, habe jeder von uns es in seiner Gewalt – und auch die Verantwortung dafür –, wie er es für seine Person mit dem *factum brutum* der Sterblichkeit des Menschen halten wolle. Statt den Tod als seinen schlimmsten Feind abzuwehren, meint Julian, dürfte mancher Sünder

ihn wohl beim Herannahen willkommen heißen, ja ihn, wenn er zu lange ausbleibt, sogar herbeisehnen oder suchen als die erwünschte Erlösung von den Qualen, die der Lohn der Sünde sind; der Heilige hingegen sieht vielleicht im Tod seinen geistlichen Sieg heraufdämmern. Gleichwohl entgehe keiner von beiden, weder Heiliger noch Sünder, dem Leiden als solchem, denn dieses liege unentrinnbar in der Natur der Dinge. Indes, sein geistliches Geschick halte jeder von uns in den eigenen Händen, denn dieses wiederum hänge von den Willensentscheidungen ab, die wir treffen.

Über zwölf Jahre lang hatte der Meinungsstreit zwischen Augustinus und Julian gewährt, als Augustins Tod ihm ein Ende setzte. Ungeachtet manchen Hinundhers verwarf die Kirche noch im fünften Jahrhundert immer entschiedener die Gedankengänge Julians und schloß sich immer fester an die Lehre des – zukünftigen Heiligen – Augustinus an mit der Begründung, der habe die Bibel allemal genauer gelesen und besser verstanden als sein vom Irrglauben verblendeter Gegner. Erst in jüngster Zeit hat sich eine Reihe von Alttestamentlern mit Zweifeln an der exegetischen Kompetenz des heiligen Augustinus zu Wort gemeldet: nach ihren Befunden beruht die augustinische Lesart der Heiligen Schrift in vielen Fällen auf der Mißachtung semantischer Konnotationen, ja sogar einfachster Regeln der Grammatik. So gründet Augustinus seine gesamte Erbsündetheorie auf eine präpositionale Wendung im Römerbrief (5, 12), aufgrund deren er dem Apostel Paulus glaubt die Meinung unterstellen zu können, der Tod sei über alle Menschen nur *des einen* – nämlich Adams – wegen gekommen, «*in dem*» sie alle gesündigt hätten. Indes fällt Augustinus hier entweder einem Versehen oder einer Fehldeutung zum Opfer (eine andere, in jeder Hinsicht weniger anfechtbare Übersetzung der fraglichen Stelle lautet nämlich: «*weil* sie alle gesündigt haben»), und allem Anschein nach verteidigt er seine Lesart nur deswegen so unbeirrbar, um nicht zu sagen blindwütig, weil sie

sich so bestechend mit seiner persönlichen Erfahrungsbilanz zusammenreimt.⁵¹

Auf Julians Vorwurf, er habe sich seine Vorstellungen von den Implikationen des Sündenfalls mehr oder weniger aus den Fingern gesogen, erwiderte Augustinus entrüstet, was er vorbringe, sei lediglich eine Wiederholung dessen, was lange vor ihm schon der Apostel Paulus ausgesprochen habe. Denn habe der große Heidenmissionar nicht von sich selbst bekannt, daß er unfähig sei, das Gute, das er wolle, auch zu vollbringen?

Denn ich tue nicht, was ich will; sondern was ich hasse, das tue ich. [. . .] So tue nun nicht ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt. Denn ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische, wohnt nichts Gutes. Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht.

(Röm. 7,15-18)

Diesem Argument des Augustinus pflichtete in der Folge die große Mehrheit aller christlichen Theologen bei, und zwar auf protestantischer wie auf katholischer Seite; auch bei abendländischen Laienchristen ist die Meinung verbreitet, daß man die zitierte Paulusstelle gar nicht anders auslegen könne, als Augustinus es tat. Vergleicht man jedoch tatsächlich einmal die augustiniische Auslegung mit derjenigen so unterschiedlicher frühchristlicher Gottesgelehrter, wie Origenes, Johannes Chrysostomos und Pelagius es waren, kann man nicht umhin, Peter Gordays Feststellung⁵² zu bestätigen, daß Augustinus aus Römer 7 etwas herauslas, das vor ihm noch niemand in diesem Textstück entdeckt hatte – nämlich einen sexualisierten Sündenbegriff und einen Abscheu vor dem «Fleisch», wie sie ihrerseits beide erst Sinn machen unter Zugrundelegung von Augustins sehr persönlicher Überzeugung, daß wir durch den Akt von Zeugung und Empfängnis mit der krankmachenden Sündigkeit infiziert werden. Für die prä-augustinische Paulusexegese war es selbstverständlich, daß der Apostel im bewußten Zusammenhang gleich-

sam als rhetorische Inszenierung die Rolle eines ungetauften Sünders vorspielt, der an seiner Unerlöstheit verzweifelt: denn Paulus fährt fort mit einem Lobgesang auf Gott zum Dank für die Freiheit, die er für seinen Teil in Christus fand:

Ich danke Gott durch Jesus Christus, unsern Herrn! [. . .] Denn das Gesetz des Geistes, der da lebendig macht in Christus Jesus, hat mich frei gemacht.

(Röm. 7,25.8,2)

Augustinus war zu seiner Zeit der erste und einzige Exeget, der die in dem davorstehenden Abschnitt des Römerbriefs «schauspielerisch» vorgeführte Verzweiflung dem getauften Christen zuordnet; Paulusleser vor ihm waren davon ausgegangen, daß es vielmehr die jublierenden und triumphierenden Töne im Anschluß an jene Stelle sind, in denen der Apostel von seinem eigenen Erleben der Existenz in Christo spricht.

Julian achtet bei der Schriftexegese im allgemeinen gewissenhafter als Augustinus auf Wortlaut und Kontext, aber auch er ist nicht vollkommen gefeit dagegen, die eigenen Erfahrungen – Erfahrungen, die sich von denen eines Augustinus himmelweit unterscheiden – in das Bibelwort hineinzulegen. Die Kontroverse zwischen Julian und Augustinus läuft, wie der deutsche Religionshistoriker A. Bruckner bemerkte, letzten Endes auf den Zusammenprall von «zwei gewaltigen, aber ganz verschieden beanlagten Gegnern» hinaus. Bruckner selbst schlägt sich auf Augustins Seite, weil ihm scheint, «die Stärke Augustins [. . .] besteht in der tiefen Lebenserfahrung, die sich in seinem System ausspricht [. . .]» (wobei er freilich im dunkeln läßt, was genau denn nun diese behauptete Tiefgründigkeit ausmacht).⁵³ Augustins Beweisführung mag zwar von interpretatorischer Eigenmächtigkeit zeugen, meint Bruckner, aufs Ganze gesehen jedoch «ist die tiefere religiöse Erfahrung, die sich in dem Tenor der ganzen augustininischen Auslegung widerspiegelt, dem Gehalt der

Schrift mehr angemessen als der oberflächliche Naturalismus Julians». ⁵⁴ Dem wurde in jüngerer Zeit von Bruckners britischem Fachgenossen John Ferguson widersprochen, der ganz entschieden für seinen Landsmann Pelagius Partei ergreift. Wo Bruckner Zeugnisse von Augustins «tieferer religiöser Erfahrung» meint erblicken zu dürfen, vermag Ferguson nichts anderes zu erkennen als die starrsinnige Weigerung, der gewöhnlichen Alltagserfahrung die gebührende Anerkennung zu zollen:

Eine weitere genuine Komponente unserer Erfahrung ist das Wissen von unserer Willensfreiheit. Und exakt an diesem Punkt setzt sich Augustinus mit einem mächtigen Sprung weit ab vom Kurs sowohl der Logik als auch der allgemeinmenschlichen Erfahrung. ⁵⁵

Man sieht: Selbst 1600 Jahre nach seinem Ausbrechen ist dieser Streit noch nicht zu Ende.

Wer den Ausdruck «gemeiner Menschenverstand» für ein Schimpfwort und dementsprechend Julians Standpunkt für «simplizistisch» hält, besinnt sich vielleicht eines Besseren, sobald er sich klargemacht hat, daß der Blick in die Gedankenwelt des Julian von Eclanum ihm wahrhaftig nichts Geringeres als eine kopernikanische Wende des religiösen Denkens enthüllt. Daß wir leiden und sterben, bedeutet für Julian nicht, daß wir mit Schuld – weder irgendeiner eigenen noch derjenigen Adams – beladen wären. Daß wir leiden und sterben, beweist für ihn lediglich, daß wir von Natur aus und daher erst recht nach Gottes Schöpfungsplan als sterbliche Wesen geschaffen sind: als schlicht und einfach nur eine Spezies von Lebewesen unter anderen. Die Verfechter der Auffassung vom Tod als Sündenstrafe müssen sich entgegenhalten lassen: «Wenn ihr sagt, er ist *willensabhängig*, dann ist er nichts *Natürliches*; sagt ihr jedoch, er ist naturgegeben, dann hat er nichts mit *Schuld* zu tun.» ⁵⁶

Der kopernikanischen Umwälzung der Astronomie ähnelt Julians Revolutionierung des religiösen Denkens insofern,

als sie im Ergebnis den Menschen in psychologischer wie spiritueller Hinsicht aus seiner bisherigen Sonderstellung im Mittelpunkt des Universums herauszunehmen und ihn auf die Ebene des Naturwesens unter anderen Naturwesen herabzustufen droht. Julian verwirft Augustins Grundprämisse, derzufolge Adams Sünde einen Wandel im Wesen der Natur bewirkt hat. Wer glaube, der Wille eines einzelnen Menschen könne jemals diese Macht gehabt haben, huldige einer dünnkelhaften Vorstellung von menschlicher Übernatürlichkeit. Wer wie Augustinus behaupte, ein einziger Willensakt Adams habe «den Weltenbau in sich verändert», leugne die Tatsache, daß wir es bei unserer Sterblichkeit mit einem Stück der – menschlicher Verfügungsgewalt entzogenen – Naturordnung zu tun haben.⁵⁷ Und Augustinus behauptet ja in der Tat, daß der Mensch allein infolge eines Willensakts zur Beute des Todes wurde: «Der Tod wird uns durch *Wollen*, nicht durch *Notwendigkeit*.»⁵⁸

Warum machte sich die katholische Christenheit Augustins paradoxe, ja mancher würde vielleicht sogar sagen: abstruse Ansichten zu eigen? Von seiten der Geschichtsschreibung wird die Erklärung angeboten, daß die augustinische Erbsündetheorie dazu diene, den Autoritätsanspruch der Kirche gegenüber den Gläubigen zu legitimieren; denn wenn die existentielle Situation des Menschen mit Krankheit gleichzusetzen ist, dann läßt sich die Rolle des Katholizismus definieren als die des Guten Doktors, der allein die geistliche Arznei und die Regeln der Lebensführung kennt und verordnet, die zur Heilung führen. Und ganz ohne Frage dienten die Theoreme des Augustinus – wie ich bereits im vorigen Kapitel zu zeigen versuchte – in diesem Sinn den Interessen der damals entstehenden Zwitterbildungen «Staatskirche» und «christlicher Staat».

Denn auf den simpelsten Nenner gebracht, läuft die augustinische Lehre auf die Aussage hinaus: Da die Menschennatur, ja die Natur *insgesamt* infolge von Adams Sündenfall heillos verderbt ist, wäre es illusorisch zu meinen, die Men-

schen könnten sich ohne äußeren Zwang selbst leiten und regieren. Um die Wende des vierten zum fünften Jahrhundert war das Christentum schon seit geraumer Zeit keine verrufene, von den Staatsorganen verfolgte Volksbewegung mehr, sondern die Religion von Kaisern, die ein Riesenreich mit heterogener Bevölkerung zu regieren hatten. Unter diesen Umständen war es durchaus folgerichtig, daß die alte Glaubenslehre von der Freiheit des Christenmenschen ersetzt wurde durch die augustinische Theorie von der eingefleischten Verdorbenheit des Menschen, die zu ihrer Steuerung der politischen Zwangsmittel nicht entraten könne.

Aber das Legitimationsbedürfnis eines autoritären Staatswesens allein vermag den jahrhundertlang anhaltenden Dauererfolg des Augustinismus nicht zu erklären. Es darf in diesem Zusammenhang auch nicht übersehen werden, daß die Interpretation des Leidens als Sündenstrafe keine ausschließlich christliche, geschweige denn ausschließlich katholische Spezialität ist. In der altjüdischen Tradition deutete man Fälle von schwerem persönlichem Unglück nach ähnlichem Schema; so wurde beispielsweise für den unerwarteten Tod eines Kindes die Dämonin Lilith verantwortlich gemacht, die jedoch ihre böse Macht nur aufgrund einer vorausgegangenen Verfehlung der Eltern – sei's Ehebruch des Mannes, sei's Auflehnung der Frau gegen ihren männlichen Gebieter – auszuüben vermochte. Und eine junge jüdische Witwe bekam im Altertum vom Rabbi womöglich zu hören, sie selbst treffe die Schuld am überraschenden Herztod ihres Mannes, weil sie die Ritualvorschriften über verbotene und erlaubte Zeiten für den Geschlechtsverkehr mißachtet habe.⁵⁹ Auch in Religionen, die mit Christentum oder Judentum keinerlei Berührungspunkte haben, begegnet man diesem Denkschema. Da wird etwa ein kleiner Hopi-junge von einer Giftspinne gebissen, neben deren Erdloch er nichtsahnend gespielt hat. Während der Kleine zwischen Leben und Tod schwebt, erfährt der Mediziner vom Vater,

daß dieser es versäumt hat, Spinnenfrau, dem Schutzgeist des Stammes, die vorgeschriebenen rituellen Huldigungen darzubringen – und kennt damit auch schon, wie er auf der Stelle verkündet, die Ursache des Unfalls.⁶⁰

Der britische Anthropologe Evans-Pritchard berichtet von einem Ermittlungsverfahren wegen Zauberei, das bei den Azande im Anschluß an einen Unfall durchgeführt wurde: Mehrere Stammesmitglieder waren von einem einstürzenden Kornspeicher erschlagen worden, in dessen Schatten sie sich zum Ausruhen niedergelassen hatten. Die Azande waren sich über den (wie wir es ausdrücken würden) «natürlichen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang» völlig im klaren: Holzbohlen waren durchgefaut, Nägel hatten nachgegeben, durch den vorausgegangenen wochenlangen Regen war der Untergrund, auf dem der Speicher gestanden hatte, tief hinunter aufgeweicht – das alles und ähnliches mehr wußten sie in seiner Bedeutung richtig einzuschätzen. Die Frage, die sie klären wollten, lautete nicht: Warum ist der Kornspeicher eingestürzt?, sondern: Warum ist er ausgerechnet in dem Augenblick eingestürzt, wo er zwangsläufig diese bestimmten Menschen unter sich begraben und erdrücken mußte?⁶¹ Die Azande suchten – und fanden auch (jedenfalls nach ihrer Meinung) – die Ursache der Katastrophe in menschlicher Bosheit. Jesus von Nazareth dagegen verwies seinen jüdischen Landsleuten im Hinblick auf einen ähnlichen Unglücksfall ein ähnliches Denkmuster: «[. . .] meint ihr, daß die achtzehn, auf welche der Turm in Siloah fiel und erschlug sie, seien schuldiger gewesen als alle anderen Menschen, die zu Jerusalem wohnen? Ich sage euch: Nein [. . .]»⁶² Doch mit diesem «Nein» schwamm Jesus gegen den Hauptstrom jüdischer wie christlicher Lehrtradition, die (vielleicht in Übereinstimmung mit einer allgemeinmenschlichen Bereitschaft, auf das Leid, das einem zustößt, mit Schuldgefühlen und Selbstanklagen zu reagieren) schon immer davon ausgeht, daß Leiden und Tod «der Sünde Lohn» sind.

Wäre die augustinische Theologie (beziehungsweise die rabbinische oder die schamanische Metaphysik, die ja gleichfalls im Leiden eine Sündenstrafe sieht) nichts weiter als ein Instrument der sozialen Kontrolle, dann bliebe es schlechthin unerfindlich, was Menschen dazu bringt, an derlei Spitzfindigkeiten zu glauben. Auch Menschen *ohne* Religionszugehörigkeit geraten häufig wie von selbst vor die gleichen Fragen und die gleichen Antworten, will sagen: sie werfen sich die Schuld an Geschehnissen vor, die gänzlich außerhalb ihrer Macht liegen, so als sei das Leid, das sie betroffen hat, selbstverursacht oder verdient. Warum das alles?

Erklärungsmodelle, die das Konzept der «sozialen Kontrolle» in den Mittelpunkt stellen, gehen davon aus, daß die Idee der Schuld das Manipulationsinstrument einer religiösen Führungselite ist, von dieser eigens dazu *erfunden*, die leichtgläubige Masse des Fußvolks zu einer anders nicht durchzusetzenden ungeliebten Disziplin zu vergattern. Doch die menschliche Bereitschaft, die Schuld für das eigene Unglück bei sich selbst zu suchen, läßt sich ebensogut an modernen Skeptikern und Atheisten wie an den Hopi oder den Juden und Christen des Altertums beobachten: sie ist unabhängig vom religiösen Glauben, in einer «archaischen» Seelenregion zu Hause als dieser. Die politischen Verhältnisse mögen sein, wie sie wollen, es wird immer Menschen in großer Zahl geben, die verzweifelt nach einer Erklärung ihres Leidens suchen. Und wäre Augustins Doktrin nicht einem solchen tiefsitzenden Bedürfnis entgegengekommen – einem Bedürfnis, das zu dem Schluß berechtigt, daß die Menschen sich in vielen Fällen *lieber schuldig als total ohnmächtig fühlen* –, dann hätte die Erbsündetheorie nach meinem Dafürhalten das fünfte Jahrhundert nicht überleben und erst recht nicht das Fundament abgeben können, auf dem seit 1600 Jahren das gesamte Gebäude der christlichen Dogmatik ruht. Ich spreche hier nicht von den Fällen berechtigten Schuldgefühls – etwa wenn Menschen im vollen Bewußtsein

des Risikos tollkühn gehandelt oder sich selbst oder andere gepeinigt und hinterher die unangenehme Quittung dafür erhalten haben. Die Fälle, die ich im Auge habe, sind vielmehr diejenigen, in denen das Schuldgefühl eine irrationale, unangemessene, unmotivierte Reaktion auf einen Schicksalsschlag darstellt. Wie kommt ein Mensch dazu, sich *aus eigenem Antrieb* schuldig zu fühlen?

Wir mögen uns über die statistischen Hintergründe des Auftretens von Naturkatastrophen, ausgefallenen Schicksalsschlägen und lebensbedrohlichen Erkrankungen vollauf im klaren sein und derlei Dinge – zumindest theoretisch – als jeglicher Geheimnishaftigkeit bare Naturereignisse behandeln. Sobald jedoch ein Geschehnis dieser Art ins eigene Leben eingreift (oder es haarscharf verfehlt), sieht man sich plötzlich sozusagen in der ersten Person Singularis mit bohrenden Fragen konfrontiert. Wie die Azande fragt man dann nicht nach der (meist ohnehin unzweifelhaften) *Ursache* des Unglücks – sei's Erdbeben, Feuersbrunst oder Krankheit –, sondern man fragt: «Warum ist das ausgerechnet diesem Menschen ausgerechnet jetzt ausgerechnet so und nicht anders passiert?»

Was, so frage ich mich, soll man von dieser eigenartigen menschlichen Neigung zu Schuldgefühlen vernünftigerweise halten? Ich vermute, Augustinus würde sie als Indiz dafür nehmen, daß der Mensch von Natur aus «krank», modern gesprochen: neurotisch ist. Ich für meinen Teil würde für den gleichen Sachverhalt die Formulierung bevorzugen: Diese Schuldgefühle, so quälend sie auch sein mögen, bieten eine Art Gewähr dafür, daß die Ereignisse, auf die sie sich beziehen, kein Werk des blinden Zufalls, sondern Ergebnis eines konkreten Ursache-Wirkungs-Zusammenhangs sind und daß ferner die Ursachen (wenigstens zum entscheidenden Teil) moralischer Natur sind und damit menschlicher Kontrolle unterliegen. Genau wie der Verfasser der Kapitel 2 und 3 des mosaischen Schöpfungsberichts bringt auch Au-

gustinus in der Sprache der Religion die Überzeugung zum Ausdruck, daß Leiden und Sterben des Menschen nicht sinnloser Zufall sind, sondern spezielle Gründe haben. Die Schuld am eigenen Unglück bei sich selbst zu suchen, kann darüber hinaus den Anstoß zu einer – vielleicht schon lange überfälligen – Änderung der Lebensführung geben. Von Schuldgefühlen geht die Aufforderung an die Betroffene und den Betroffenen aus, ihre oder seine eingeschliffenen Entscheidungsmuster zu überdenken, Verhaltenskorrekturen vorzunehmen, den «alten Schlendrian» aufzugeben und auf diesem Weg unter Umständen zu einem neuen und besseren Lebensstil zu finden.

Auf einfachster psychologischer Grundlage aufbauend, strahlt der Augustinismus insofern um so zwingendere Überzeugungskraft aus, als er die Fragen beantwortet, die sich in Anbetracht persönlichen Leidens jedem Menschen wie von selber stellen: Warum mußte das geschehen? Warum mußte es *mir* geschehen? Augustinus antwortet darauf mit einer Theorie, in der Hilflosigkeit und Ohnmacht des Menschen gleichzeitig anerkannt und geleugnet werden – und mir scheint, aus diesem Paradox bezieht der Augustinismus seine enorme Faszinationskraft.

Augustins Botschaft an den Leidenden lautet in der Quintessenz: «Dich trifft keine *persönliche* Schuld an deinem Unglück. Die Schuld ist vielmehr uralten Datums, denn sie geht zu Lasten unser aller Voreltern Adam und Eva.» Indem er dem Leidenden versichert, das Leiden als solches sei etwas Widernatürliches, der Tod ein Feind und beide zusammen fremde Invasoren im Kreis der Normalbedingungen menschlichen Daseins, verschafft Augustinus sich Gehör und Beifall in den tiefinnerlichsten Seelenregionen seines Hörers, dort, wo das unausrottbare allgemeinmenschliche Verlangen nach einem Leben frei von Schmerzen zu Hause ist. Doch im selben Zug versichert er uns auch, kein Leiden sei ohne Sinn noch konkreten Grund. Sinn und Grund des

Leidens liegen seiner Meinung nach nicht in der *natürlichen*, sondern in der *moralischen* Daseinssphäre. Wenn Schuld der Preis ist, den der Mensch für die Illusion der totalen Naturbeherrschung zu bezahlen hat – und vorausgesetzt, daß, wie Julian von Eclanum meint, totale Naturbeherrschung in der Tat eine Illusion ist –, so scheint seit eh und je ein Großteil der Menschheit bereit zu sein, diesen Preis zu erlegen.

Demgegenüber vertritt Julian von Eclanum eine sehr viel bescheidenere Auffassung von der Macht des Menschen über die Natur. Bei ihm erscheinen unsere Ureltern im Paradies nicht mehr als die mythischen, zauberischen Wesen, als die sie durch die jüdische Folklore geistern – wo es von Adam beispielsweise heißt:

Seine Fußballen leuchteten strahlender als die Sonne, der Glanz seiner Gegenwart erfüllte das All mit Licht [. . .] sein Leib überspannte die Kontinente, und mit dem Leuchten seines Antlitzes flößte er den Engeln Neid und Ehrfurcht ein.⁶³

In einem Gemälde von 1507 (Madrid, Prado) hat Albrecht Dürer diese ehrfurchteinflößende Machtfülle Adams und Evas, wie sie ihm durch Tradition und Herkommen übermittelt worden war, eindrucksvoll wiedergegeben. Während die beiden sich eben anschicken, den verhängnisvollen Biß in die verbotene Frucht zu tun, setzt zu ihren Füßen eine Katze zum Sprung auf eine arglos sich vor ihr tummelnde Maus an. Im nächsten Moment wird der Sündenfall der Menschen in dieser Katze – wie in aller Kreatur – die mörderische Gewalt entbinden.⁶⁴

Julian bestreitet dem menschlichen Willen diese Macht über die Natur: «Alles, was einem Menschen von Natur aus eignet [. . .] eignet ihm notwendigerweise [. . .] da alles Naturgegebene auf einem unabänderlichen Gesetz beruht.»⁶⁵ Der freie Wille ist nicht, wie Augustinus behauptet, im Verhältnis zur Sünde machtlos, sondern er befähigt uns, «sündhaftes Tun zu *bejahren* oder uns seiner zu *entschlagen*». Willens-

freiheit ermöglicht moralisches Handeln. Abstrakt gesehen stimmt Julian zwar mit Gnostikern und Buddhisten in der Auffassung überein, daß «alles Leben Leiden» ist, doch schließt dieser Standpunkt bei ihm kein Verdikt über die Grundbedingungen menschlicher Existenz mit ein, etwa des Inhalts, das Alltagsdasein sei eine Sinnestäuschung (*samsâra*) oder Resultat eines «Sündenfalls» oder eine Form des geistlichen Todes. Vielmehr hält Julian es mit jener Linie der jüdischen und christlichen Tradition, die auf der Überzeugung beharrt, daß Gottes Schöpfung «gut» war und es im wesentlichen auch geblieben ist: «Alles Natürliche ist keine Sünde.»⁶⁶

Mag das Leiden unvermeidlich und alltäglich sein – mit der Trübsal sieht es anders aus: Trübsal muß nicht sein. Zwar faßt Augustinus sie mit dem Leiden in eine einzige Kategorie zusammen, doch für Julian unterscheidet sich die Trübsal insofern vom Leiden, als sie eine subjektive Wahl impliziert: Trübselig wird man aufgrund einer bestimmten – und zumal einer *sündhaften* Willensentscheidung über die Haltung, die man gegenüber diesen oder jenen naturgegebenen Existenzbedingungen einnimmt. Der eine Mensch begreift die tödliche Krankheit, die ihn befallen hat, als eine Chance, im spirituellen Reifungs- und Vervollkommnungsprozeß voranzukommen, und erträgt das Leiden mit Geduld, Gottvertrauen und liebendem Herzen; ein anderer hadert in der gleichen Situation mit Gott und der Welt, verliert sich in die Abgründe der Angst und des Selbstmitleids und verwandelt dergestalt das unentrinnbare Leiden in schier unerträglichen Jammer. Obzwar wir alle sterben müssen, erklärt Julian, «ist der Tod nicht in jedem Fall ein Übel; den Märtyrern zum Beispiel verhilft er zur Glorie».⁶⁷ Julian würde sehr wahrscheinlich ohne Zögern jenem Teil der buddhistischen Lehre beipflichten, der sich entschieden gegen die inzwischen geläufige christliche Auffassung vom Tod als dem – nach dem Wort des Apostels Paulus – «letzten Feind» wandte. Denn zu

dem, der auf dem Pfad der Erleuchtung wandle, so Julian, komme «der Tod nicht als [. . .] ein Feind, den es zu überwinden gilt, sondern als erbarmungsvoller Freund». Wer sich jedoch dem Zorn, dem Neid, der Hoffart und jener verzehrenden Angst überlasse, die den Glauben tötet, der erlebe jene körperliche Versehrbarkeit, die das natürliche Erbteil unserer biologischen Art ist, unter «stark vermehrten» – und zwar durch eigene Schuld vermehrten – Qualen.

Augustins naturferne Totalsicht der Natur – eine Sicht, in der es möglich ist, daß der Wille eines einzelnen Menschen (im konkreten Fall: der Wille Adams) unmittelbar auf das Naturgeschehen durchschlägt, und in der das Leiden einzig in menschlicher Verfehlung seinen Grund hat – eine solch gegenstandsferne, gegenstandsfernde Sicht der Natur, meine ich, schmeichelt dem menschlich-allzumenschlichen Bedürfnis, sich, sei's auch um den Preis des Schuldgefühls, in der Phantasie als omnipotenten Herrn der Natur zu erleben. Julians Gegenposition harmoniert zwar besser mit dem Naturbegriff der Wissenschaft, ist aber ihrem Wesen nach nicht von wissenschaftlichem, sondern von religiösem Denken inspiriert: sie wurzelt in der Überzeugung von der ungetrübten Wohlgeratenheit von Gottes Schöpfung («Gott sah, daß es *gut* war») und der moralischen Verantwortung jedes einzelnen.

Die augustinische Theologie ähnelt den moralisierenden Betrachtungen über die Existenz des Leidens, wie sie aus vielen Kulturen bekannt sind – allerdings mit *einem* Unterschied. Anders als vergleichbare Spekulationen schließt die Erbsündetheorie die These mit ein, unsere Moralität sei infolge des Sündenfalls dermaßen zerrüttet, daß auf die nachparadiesische Menschennatur absolut kein Verlaß mehr sei. So verzichtet denn auch Augustinus folgerichtig darauf, die Adressaten seiner Botschaft etwa wie der Hopi-Mediziner zur heilsamen Korrektur ihrer Lebensumstände oder wie der altjüdische Rabbi zur moralischen Besserung aufzu-

rufen, denn die moralische Zerrüttung des menschlichen Wesens ist ihm zufolge nicht nur universell verbreitet, sondern anders als durch das direkte Eingreifen der göttlichen Gnade nicht zu bessern und erst recht nicht zu beheben. Im Gang der abendländischen Geschichte hat diese extreme Variante der Lehre von der menschlichen Ursünde mit ihren politideologisch instrumentalisierbaren Elementen vorzugsweise bei dem «antiaufklärerischen» Menschentypus Anklang gefunden, der aus welchen Motiven auch immer die Triebkräfte des menschlichen Handelns ebenso wie die menschliche Fähigkeit zu politischer Selbstverwaltung radikal pessimistisch beurteilt. Die optimistische Gegenposition zur Erbsündelehre liegt im «aufklärerischen» Vertrauen auf die moralische Erziehbarkeit des Gattungswesens Mensch, seine Wandlungs- qua Besserungsfähigkeit, einem Vertrauen, das sich im Lauf der Geschichte ebensowohl in politischen Utopismen und Romantizismen wie in der nüchternen Prosa von Menschen wie Benjamin Franklin und Thomas Jefferson, den Vätern der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, artikuliert hat.

Den Christen der ersten Jahrhunderte wäre es freilich, wie wir gesehen haben, unvorstellbar gewesen, daß ihre Vision von einer durch Freiheit und Gerechtigkeit gekennzeichneten Gesellschaftsordnung jemals zur Richtschnur politischen Handelns werden könnte. Vielmehr betrachtete der größte Teil der Christenheit damaliger Zeit nicht anders als viele Juden Dinge wie Freiheit und die Aufhebung von Unterdrückung als Verheißungen, deren Einlösung man vom Reich Gottes zu erwarten hatte (wie Lukas zufolge Christus es tat). Bei den Juden versuchten die Essener in ihrer ordensähnlichen Gemeinschaft die egalitäre Verfassung des menschlichen Zusammenlebens, die das kommende Gottesreich bringen würde, im verkleinerten Modell vorwegzunehmen, und auch im Christentum waren ähnliche Ideale lebendig, die von einigen seiner Vertreter – so etwa dem Verfasser der

Apostelgeschichte – per Rückprojektion in der Anfangsphase der christlichen Bewegung, dem «goldenen Zeitalter» der Apostelkirche, dingfest gemacht wurden. Erst viele Jahrhunderte später begannen diese Visionen, in den Geist realpolitischer Planung und Organisation einzudringen. Heute sind es allerdings nur mehr die unverbesserlichen Optimisten unter uns, die noch an die volle politische Verwirklichung jener Visionen glauben.

Wir haben in diesem Buch beobachtet, welche Veränderungen in der Zeitspanne vom ersten bis zum Ende des vierten Jahrhunderts mit dem christlichen Standpunkt in theoretischen und praktischen Fragen der Sexualität, der Politik und der Menschennatur vorgingen. Wir sahen: Jesus rief seine Zuhörer auf, sich auf das Reich Gottes vorzubereiten, und Paulus tat das gleiche, wobei er sowohl das baldige Kommen des Gottesreichs als auch dessen radikale moralische Anforderungen an seine Anhänger besonders hervorhob. Das Bestreben, Jesu wie Paulus' Lehren in denkbar konsequenter Form in die Praxis umzusetzen, schuf in den nachfolgenden Generationen des Christentums eine radikal asketische Bewegung. Zugleich entstand jedoch auch eine Gegenströmung mit der Tendenz, den Inhalt der christlichen Botschaft an die real existierenden sozialen und politischen Gegebenheiten anzupassen.

Wir sahen ferner: Dem brutalen Druck zum Trotz, mit dem sie zur Teilnahme am offiziellen Kult gepreßt werden sollten, verweigerten mutige Christen wie Perpetua und ihre Gefährten unter Berufung auf ihre «Freiheit» den Staatsorganen den Gehorsam, indem sie sich zugleich zur exklusiven Loyalität gegenüber Jesus Christus, ihrem «göttlichen König», bekannten, den die Römer als Staatsfeind gekreuzigt hatten. Andere, wie etwa Justinus der Märtyrer, schmähten die Kaiser und ihre Götter als eine Horde Teufel. Diese energiegeladene Christen waren die Schöpfer und Vorkämpfer der Vision von der neuen «christlichen Vereinigung», einer «Ge-

nossenschaft Gottes», von der Tertullian voll Stolz verkündete, daß sie sich durch Abwesenheit von Zwang, freiwillige Förderung des Gemeinwohls, allgemeine Menschenliebe und einen allen gemeinsamen Glauben auszeichnen werde.

Auch Verfolgungen konnten das Erstarken der christlichen Bewegung nicht verhindern, und je dringlicher im Zuge dieses Prozesses das Bedürfnis nach einer straffen inneren Organisation der Kirchen wurde, desto entschiedener gingen die Gemeindevorsteher dazu über, unbequeme Gläubige, d. h. solche mit nonkonformistischen Überzeugungen – die Gnostiker sind hier das augenfälligste Beispiel – kurzerhand zu «Irrgläubigen» zu erklären und aus der Kirche auszuschließen. Sich selbst verstanden solche Bischöfe als «Orthodoxe» und mithin einzig rechtmäßige Verwalter von Jesu Christi froher Botschaft – der Botschaft von der dem Menschen bei der Schöpfung erstmals gegebenen und neuerdings im Taufakt wiedergegebenen moralischen Autonomie.

Ein Teil der glaubenseifrigsten Anhänger des Christentums lehnte jeglichen Kompromiß mit der «Welt» ab und suchte statt dessen seine Freiheit auf dem Weg radikal asketischer Lebensführung zu verwirklichen: in diesen Kreisen verwarf man alle familialen, politischen und sozialen Bindungen und Obliegenheiten, um sich desto ungehinderter dem Streben nach der ursprünglichen Herrlichkeit des «gottes-ebenbildlichen» Menschenwesens widmen zu können. Nach dem endgültigen Aufhören der Christenverfolgungen tat sich für christliche Zeloten hier der Zugang zu einem «Ersatz-Martyrertum» auf.

Und wir sahen zuletzt: Nachdem die Glaubenslehre der ehemals verfolgten Christensekte zur Religion der Kaiser geworden war, wandelte sich auch die kirchenoffizielle Auffassung von der Freiheit des Christenmenschen. In Jesus- und Paulusworte legte Augustinus seinen eigenen Abscheu vor dem «Fleisch» hinein, und aus dem alttestamentlichen Schöpfungsbericht las er die Erbsündetheorie heraus. In dem

Vernichtungsfeldzug, den er gegen die Pelagianer führte, gelang es Augustinus, der von sich aus nur über die Waffe der Propaganda gebot, viele Bischöfe und mehrere Kaiser auf seine Seite zu ziehen, und mit den Machtmitteln dieser Bundesgenossen wurden schließlich all jene «Ketzer» aus ihren Ämtern, ja sogar aus dem Land gejagt, die vom altehrwürdigen christlichen Freiheitskonzept nicht lassen wollten. Vom Beginn des fünften Jahrhunderts an entwickelte sich der Augustinismus mit seinen düsteren Ansichten von der menschlichen Sexualität, vom Menschen als politischem Wesen und von der Menschennatur überhaupt in rapidem Tempo zum dominierenden Element in der Ideengeschichte des sei's katholischen, sei's protestantischen abendländischen Christentums und hat darüber hinaus seither seine spezielle Gedankenfärbung der gesamten westlichen Zivilisation – egal ob christlich oder nichtchristlich – mitgeteilt. So ist es denn keine Übertreibung zu sagen, daß unsere Ursprungsgeschichte, die Geschichte von Adam, Eva und der Schlange, bis auf den heutigen Tag – sei es auch häufig nur vermittelt durch die vielgestaltige Wirkungsgeschichte des Augustinismus – in unser tägliches Leben hineinspielt.

NACHWORT

«Worauf wollen Sie denn nun eigentlich hinaus?» fragte mich ein Bekannter, der als Geschichtsschreiber des frühen Christentums einen klangvollen Namen hat. «Auf welcher Seite stehen Sie? Wollten Sie zeigen, daß bei Johannes Chrysostomos und (Gott schütze uns!) den Pelagianern mehr wahres Christentum zu finden ist als bei Augustinus? Oder wollten Sie einfach bloß zeigen, daß all diese Leutchen so hochinteressante wie grundverschiedene, aber was die politischen und ideellen Motive betrifft, durch die Bank krause und auch ein bißchen «spinnerte» Reaktionen auf die frohe Botschaft – oder was jeder einzelne dafür gehalten haben mag – an den Tag gelegt haben?»

Diese Fragen aus Kennermund zu hören, verblüffte mich, denn eigentlich mußte der Frager doch am besten wissen, daß es historische Fragestellungen gibt und daß es religiöse Fragestellungen gibt und daß zwischen beiden ein großer Unterschied ist. Andererseits fühlte ich mich durch die Fragen an meine Studienzeit in Harvard erinnert, wo ich einigermaßen enttäuscht war von den Spielarten des Christentums, die mir in meiner Umwelt im persönlichen Exempel dargeboten wurden, so daß ich beschloß, meine Arbeit zur Vorbereitung auf das Hauptexamen der Suche nach dem «wahren Christentum» zu widmen – wobei ich ohne langes Überlegen davon ausging, daß ich das Gesuchte im Rückgang auf die Ur- und Frühgeschichte der Kirche finden würde. Später bemerkte ich dann, daß ich nicht die einzige war, die sich von dieser

Erwartung leiten ließ – und heute bin ich fest davon überzeugt, daß in der Mehrzahl aller Fälle, in denen die Ursprünge des Christentums zum Forschungsgegenstand gemacht werden, das ausschlaggebende Motiv die Hoffnung ist, auf diesem Weg dem «wahren Christentum» zu begegnen – wobei jedesmal wieder bedenkenlos als selbstverständlich unterstellt wird, das Christentum sei, solange es noch etwas Neues war, auch etwas Einfaches und Homogenes gewesen.

Im Ergebnis meiner Suche stieß ich auf das Gegenteil von dem, was ich erwartet hatte, denn meine Lehrer befaßten sich mit der Rekonstruktion der komplexen Baugeschichte des Neuen Testaments sowie – noch befremdlicheres Terrain für den ahnungslosen Neuling – den gnostischen Evangelien und anderen «apokryphen» Schriften, die den Inhalt der 1945 im oberägyptischen Nag Hammadi entdeckten Papyri bildeten. Die Arbeit mit diesen faszinierenden Texten brachte mich dem «wahren Christentum» nicht näher, sondern rückte es vielmehr in größere Entfernung, denn sie belehrte mich darüber, daß die christliche Bewegung in den ersten zwei Jahrhunderten ihrer Geschichte ein womöglich noch variantenreicheres Erscheinungsbild präsentierte, als sie es heute tut. Denn heute haben wir immerhin die Situation, daß praktisch alle Christen ein und dasselbe Korpus von Schriften – die siebenundzwanzig Bücher des sogenannten Neuen Testaments – als kanonische Urkunde ihres Glaubens verehren, daß unter den Anhängern des Christentums weitgehende Übereinstimmung in Glaubensfragen herrscht und dazu eine ebenso weitgehende Gemeinsamkeit des Rituals (Taufe und Eucharistie). Im ersten und zweiten Jahrhundert dagegen pflegte und verehrte man bei den in aller Welt – von Rom bis Kleinasien, Nordafrika, Ägypten und Gallien – verstreuten Christen eine disparate Vielfalt urkundlicher Überlieferungen und verstand je nach Gruppenzugehörigkeit Christus und die christliche Botschaft auf höchst unterschiedliche Weise.

Ich begann die Arbeit an diesem Buch mit dem Ziel, die Divergenzen in den christlichen Ausdeutungen des mosaischen Schöpfungsberichts auszuleuchten. Mehr als alles andere interessierte mich *eine* Frage, und sie lautet: Nachdem die Vertreter des «orthodoxen» Christentums von Justinus bis hin zu Irenäus, Tertullian, Clemens und Origenes die gnostischen Deutungen der Schöpfungsgeschichte in erster Linie mit der Begründung verketzert hatten, in der Gnosis werde das Faktum der moralischen Autonomie des Menschen unterschlagen – wie konnte es dann bis zum fünften Jahrhundert soweit kommen, daß die große Mehrheit aller Christen sich dazu bringen ließ, im Anschluß an Augustins Neu- und Umdeutung des Sündenfalls von jenem Hauptpunkt der christlichen Lehre abzurücken beziehungsweise in diesem Betracht einen radikalen Gesinnungswandel mitzumachen? Dieses Buch gibt Auskunft darüber, was ich bei der Verfolgung dieser Frage herausgefunden habe.

Indessen habe ich im Zuge meiner Nachforschungen just das *nicht* gefunden, was zu suchen ich mich ursprünglich aufgemacht hatte – ein «goldenes Zeitalter» reineren und einfacheren Christentums am Ursprung von dessen Geschichte. Vielmehr sah ich, daß das «wahre Christentum» – genauer gesagt: was die historische Forschung davon zu enthüllen vermag – kein monolithisches Phänomen und auch nicht die Erbdomäne dieser oder jener einzelnen Fraktion der Christenheit war, sondern eine Vielfalt bis zur Gegensätzlichkeit divergierender Stimmen und Standpunkte umfaßte – Divergenzen und Gegensätze, die sich sowohl unter den späteren Heiligen (man denke an Johannes Chrysostomos und Augustinus) als auch unter den «Ketzern» von Valentinus bis zu Julian von Eclanum, ja sogar zwischen bestimmten Schriften des Neuen Testaments auftaten. Unter streng historischem Gesichtspunkt kann also von einem als solches identifizierbaren «wahren Christentum» keine Rede sein.

Mir fällt in diesem Zusammenhang die Unterscheidung

ein, die William James in seinem Buch *Die Vielfalt der religiösen Erfahrung* getroffen hat. Er zieht hier einen scharfen Trennungsstrich zwischen der psychologischen Analyse religiöser Erfahrungen und den – positiven oder negativen – Werturteilen, die man über diese Erfahrungen abgeben kann. In diese Unterscheidung läßt sich ohne weiteres auch die historische Analyse mit einbeziehen. Nach James gibt es in bezug auf jeden beliebigen Gegenstand zwei grundverschiedene Fragenweisen:

Erstens: Was ist das Wesen der Sache? [. . .] was ist ihr Strukturprinzip, wo liegt ihr Ursprung, wie sieht ihre Geschichte aus? Zweitens: Worin bestehen bei gegebener Sachlage deren Wichtigkeit, Sinn und Bedeutung? Die erste Frage wird mit einem *Existenzurteil* (beziehungsweise einer *Ist-Aussage*) beantwortet. Die Antwort auf die zweite ist eine *Wertaussage* [. . .] wenn wir wollten, könnten wir auch von einer *geistigen Beurteilung* sprechen. Die beiden Urteilsweisen stehen in keinem unmittelbaren Abhängigkeitsverhältnis zueinander.

Des weiteren stellt James fest:

Wenn unsere Theorie des Offenbarungswerts besagen würde, daß kein Buch Offenbarungswert besitzt, das nicht in medialer Trance geschrieben ist [. . .] oder das wissenschaftliche oder historische Irrtümer aufweist oder orts- oder persönlichkeitsbedingte Voreingenommenheiten zum Ausdruck bringt, dann würde die Bibel durch unsere Brille betrachtet höchstwahrscheinlich schlecht abschneiden. Wenn aber andererseits unsere Theorie den Schluß zuließe, daß ein Buch ungeachtet seiner Irrtümer und Voreingenommenheiten und seiner Herkunft aus bewußter menschlicher Überlegung sehr wohl eine Offenbarung sein kann, sofern es nur die wahrheitsgetreue Wiedergabe des inneren Erlebens hochherziger Menschen im Ringen mit Schicksalskrisen darstellt, dann fiel der Urteilsspruch über die Bibel sehr viel günstiger aus. Wie man sieht, reichen Ist-Befunde allein zur Wertbestimmung nicht aus [. . .] mit ein und demselben Tatsachenbefund vor Augen, entscheidet sich der eine für diese, der andere für jene Auffassung vom Offenbarungswert der Bibel, je nachdem, wie im Einzelfall die geistige Beurteilung der Wertgrundlage ausfällt.

Das trifft auch auf die nachbiblische Geschichte des Christentums zu. Angesichts der unterschiedlichen Ausdeutungen, die der biblische Schöpfungsbericht im Lauf der ersten vier Jahrhunderte der Kirchengeschichte von christlicher Seite erfahren hat, mag ein Teil meiner Leser zu dem Schluß kommen, daß bestimmte Theologen – sei's beispielsweise die nordafrikanisch-augustinische, sei's die pelagianische Fraktion – blanke Opportunisten oder in krassem Irrtum befangen waren. Ein anderer Teil der Leserschaft kommt womöglich zu einem schroff gegenteiligen Ergebnis.

Mir selbst ist bei der Arbeit aufgegangen, daß die Untersuchung der Ursprünge des Christentums mit dem Instrumentarium der Geschichtswissenschaft religiöse Fragestellungen zwar in den allermeisten Fällen nicht zu beantworten, sie aber nicht selten in eine neue Perspektive zu rücken vermag. So war ich beispielsweise lange Zeit meines Lebens außerordentlich beeindruckt gewesen von dem Scharfblick und der Offenheit, mit denen Augustinus in den *Bekenntnissen* seine Lebensgeschichte erzählt, und ebenso hatten mich auch viele psychologische und theologische Einsichten für ihn eingenommen, die er in Werken wie etwa dem *Gottesstaat* oder *Über die Dreifaltigkeit* vorträgt, während ich zugleich in bezug auf Pelagius und die Pelagianer von meinen ersten Studienjahren an der gängigen Ansicht huldigte, wonach man es da mit oberflächlichen Vernünftlern zu tun habe, die sich in unerklärlichem Trotz gegen die tiefsinnigen Wahrheiten der augustinischen Theologie sperrten. Aber seit ich sowohl Augustins Standpunkt im Pelagianismusstreit als auch den seiner Gegner etwas genauer untersucht habe, bin ich der Auffassung (von der, wie ich meine, dieses Buch zeugt), daß Augustins Verehrergemeinde gut daran täte, den Gegenstand ihrer Bewunderung und dessen einzigartige Dominanzstellung in der Geistesgeschichte des christlichen Abendlands einer kritischen, relativierenden Neubewertung zu unterziehen.

Zuletzt ging mir auf, daß wichtiger als die Parteinahme in dieser oder jener theologischen Streitfrage – die mir persönlich sehr erschwert würde durch die Erfahrung, daß mein stark perspektiv- und situationsgebundener Standpunkt bei der Arbeit an diesem Buch öfter gewechselt hat – ich sage, daß wichtiger als die Parteinahme für diese oder jene theologische Schule die Einsicht in die Existenz einer spirituellen Dimension des menschlichen Erlebens ist. Denn schließlich ist es diese Einsicht, die alle aktiv an der christlichen Tradition Interessierten miteinander verbindet, wie sehr sie auch sonst untereinander uneins sein mögen – ja die sie, bei Lichte besehen, auch mit zahllosen Menschen verbindet, die für die christliche Tradition nur ein peripheres oder überhaupt kein Interesse zeigen.

ANMERKUNGEN

Einleitung

- 1 C. Geertz, zitiert nach: D. Tracy, *The Anagogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981, S. 7, Anm. 18.
- 2 Vgl. z. B.: R. M. Grant, *Early Christianity and Society*, San Francisco 1977; G. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient World from the Archaic Age to the Arab Conquests*, Ithaca, N. Y. 1981; R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A. D. 100-400)*, New Haven/London 1984; W. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 1983; außer den in Kapitel I zitierten Aufsätzen von P. Veyne auch dessen: *The Roman Empire*. In: *A History of Private Life 1. From Pagan Rome to Byzantium*. Hrsg. von P. Veyne, Cambridge, Mass./London 1987, S. 9-233.
- 3 Tertullian, *Apologeticum* 39; 41.
- 4 P. Gorday, *Principles of Patristic Exegesis. Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom and Augustine*, New York/Toronto 1983.

1 «Das Reich Gottes ist herbeigekommen»

Eine fachgerechtere, methodenstrengere Aufbereitung und Darstellung des gleichen Stoffs findet man in: E. Pagels, *Adam and Eve, Christ and the Church. A Survey of Second Century Controversies Concerning Marriage*. In: *The New Testament and Gnosis. Essays in Honor of R. McL. Wilson*. Hrsg. von A. H. B. Logan und A. J. M. Wedderburn, Edinburgh 1983, S. 146-175.

- 1 Eine hervorragende Darstellung der hellenistischen Periode gibt V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1961. Den Zeitabschnitt des Auftretens Jesu und seiner Jünger

- behandeln: S. Safrai und M. Stern, *The Jewish People in the First Century* 1 und 2, Philadelphia 1974-1976; M. Smith, *The Zealots and the Sicarii*. In: *Harvard Theological Review* 64 (1971), S. 1-19; J. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, New Jersey 1975; A. Segal, *Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World*, Cambridge, Mass. 1986, Kap. 2: *Society in the Time of Jesus*.
- 2 Der jüdische Geschichtsschreiber Flavius Josephus (37 bis um 100 u. Z.) hinterließ eine ausführliche Darstellung des jüdischen Kriegs, an dem er als galiläischer Feldhauptmann teilgenommen hatte; das Werk rekapituliert auch die Geschichte der Herodes-Dynastie.
 - 3 Vgl. Josephus, *Der jüdische Krieg* 2,5,2; *Jüdische Altertumskunde* 17,10; M. Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*. 5. Auflage, Philadelphia 1989, insbesondere Kap. 4 und 7 (für den Hinweis auf diese Quelle danke ich meinem Kollegen Professor 'l'homas Boslooper).
 - 4 A. Segal, *Rebecca's Children*, S. 39.
 - 5 Josephus, *Jüdische Altertumskunde* 18,136. Nach jüdisch-orthodoxem Rechtsbrauch war die Ehe des Herodes Antipas mit seiner Schwägerin ein Frevel.
 - 6 Vgl. die Darstellungen bei Markus (1,4-7) und Lukas (3,1-20).
 - 7 Josephus, *Jüdische Altertumskunde* 20,107-112; *Der jüdische Krieg* 2,224. Wie die antiken Geschichtsschreiber im allgemeinen sind auch Josephus' Zahlenangaben nicht unbedingt immer zuverlässig.
 - 8 Vgl. A. Segal, *Jesus, the Jewish Revolutionary*. In: *Rebecca's Children*, S. 68-95 (= Kap. 3).
 - 9 J. Neusner, *From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism*, Englewood Cliffs, N. J. 1973; vgl. auch: E. Rivkin, *A Hidden Revolution. The Pharisee's Search for the Kingdom Within*, Nashville, Tenn. 1978; M. Smith, *Palestinian Judaism in the First Century*. In: M. Davis (Hrsg.), *Israel. Its Role in Civilization*, New York 1986; A. Segal, *Origins of the Rabbinic Movement*. In: *Rebecca's Children*, S. 117-141 (= Kap. 5).
 - 10 M. Smith, *Palestinian Judaism in the First Century*. In: M. Davis (Hrsg.), *Israel. Its Role in Civilization*, New York 1986; J. Neusner, *From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism*; A. Segal, *Origins of the Rabbinic Movement*. In: *Rebecca's Children*, S. 117-141 (= Kap. 5).
 - 11 Wie Peter Brown schlagend beweist; vgl. *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (Erscheinen angekündigt).
 - 12 P. Veyne, *La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain*. In:

- Annales 33, 1 (1978), S. 35-63; L'homosexualité à Rome. In: Communications 35 (1982), S. 26 ff, zusammengefaßt in: A History of Private Life 1. From Pagan Rome to Byzantium. Hrsg. von P. Veyne, Cambridge, Mass./London 1987, S. 9-49 (über die Ehe) und 51-69 (über die Sklaverei).
- 13 P. Veyne, The Roman Empire, ebd., S. 217.
 - 14 Athenagoras, Legatio pro Christianis 11.
 - 15 Justinus, 1. Apologie 14-16; 27-29; 2. Apologie; Tertullian, Apologeticum 3.
 - 16 Eine andere Perspektive auf die Konversion, zumal zur Zeit Konstantins, eröffnet R. MacMullen, Christianizing the Roman Empire, New Haven 1984.
 - 17 L. M. Epstein, Marriage Laws in the Bible and the Talmud, Cambridge, Mass. 1942.
 - 18 Josephus, Autobiographie 75; 426-428. Aus dem Text ist nicht klar zu ersehen, ob Josephus tatsächlich zwei Frauen hatte.
 - 19 Josephus, Jüdische Altertumskunde, 17,1,2; 15.
 - 20 Mischna Jebamot 6,6.
 - 21 Buch der Jubiläen 3,8-14 (abgedruckt in: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Übersetzt und hrsg. von E. Kautzsch. Band 2, Tübingen/Freiburg/Leipzig 1900, S. 31-119).
 - 22 Ebd. 3,26-31.
 - 23 Mischna Gittin 9,10.
 - 24 Wie wir noch sehen werden, wurde Jesu Position offenbar vom Verfasser des Matthäusevangeliums abgeschwächt; vgl. S. 74 f.
 - 25 Eine vieldiskutierte Textstelle; vgl. z. B.: H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, Göttingen 1969; R. Scroggs, Paul and the Eschatological Woman. In: Journal of the American Academy of Religion 40 (1972), S. 283-303, sowie meine Erwiderung darauf: E. Pagels, Paul and Women. A Response to Recent Discussion. In: Journal of the American Adacemy of Religion 42 (1972), S. 538 bis 549.
 - 26 G. B. Shaw, The Monstrous Imposition upon Jesus, wiederabgedruckt in: W. Meeks (Hrsg.), The Writings of Saint Paul, New York 1972, S. 296-302.
 - 27 Wie Clemens von Alexandria bezeugt; vgl. Stromateis 3,74.
 - 28 Taten des Paulus und der Thekla 7 (abgedruckt in: Edgar Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 3., völlig neubearbeitete Auflage. Hrsg. von Wilhelm Schneemelcher, Band 2, Tübingen 1964; künftig zitiert: Paulus-und-Thekla-Akten).
 - 29 Ebd. 6.
 - 30 Ebd. 8-9.
 - 31 Ebd. 20.

- 32 R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Stuttgart 1932; L. Radermacher, *Hippolytus und Thecla. Studien zur Geschichte von Legende und Kultus*, Wien 1916; J. D. Kaestli, *Les principales orientations de la recherche sur les actes apocryphes*. In: *Les actes apocryphes des apôtres*. Hrsg. von F. Boron, Genf 1981.
- 33 Darüber ausführlicher: D. MacDonald, *The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon*, Philadelphia 1983, S. 21 und 90-96.
- 34 R. Ruether, *Mothers of the Church. Ascetic Women in the Late Patristic Age*. In: *Women of Spirit. Female Leaders in the Jewish and Christian Traditions*. Hrsg. von R. Ruether und E. McLaughlin, New York 1979, S. 71-98 (74); vgl. auch: *Virginal Feminism in the Fathers of the Church*. In: *Religion and Sexism*. Hrsg. von R. Ruether, New York 1974, S. 150-183; sowie die provokante Studie von S. Davies, *The Revolt of the Widows*, Carbondale, Ill. 1980.
- 35 Thomasakten 9,83-87 (abgedruckt in: Edgar Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 3., völlig neubearbeitete Auflage. Hrsg. von Wilhelm Schneemelcher, Band 2, Tübingen 1964).
- 36 Ebd. 9,88.
- 37 Vgl. z. B. die Andreasakten 5-7 (abgedruckt in: Edgar Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 3., völlig neubearbeitete Auflage. Hrsg. von Wilhelm Schneemelcher, Band 2, Tübingen 1964) und die Ausführungen dazu in: E. Pagels, *Adam and Eve, Christ and the Church*, a.a.O., S. 151-158; vgl. ferner G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. 3., erweiterte Auflage, Tübingen 1989 (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 19).
- 38 Brief an Diognet 5.
- 39 Barnabasbrief 10,1-12; 19,4.
- 40 Clemens von Alexandrien, *Stromateis* 3,49.
- 41 Der karthagische Kirchenschriftsteller und Bischof Tertullian (um 200) meint klarstellen zu müssen: «Wir sind doch keine Brahmanen oder indische Gymnosophisten, Waldmenschen und aus dem Leben ausgeschieden!» (*Apologeticum* 42)
- 42 Darüber ausführlicher: H. Koester, *History and Literature of Early Christianity*, Berlin/New York 1980, Band 2, S. 97-146 und 261 bis 307; *Die Pastoralbriefe. Erklärt von Martin Dibelius*. 4., ergänzte Auflage von Hans Conzelmann, Tübingen 1966; D. MacDonald, *The Legend and the Apostle*.
- 43 Vgl. W. Meeks, *Paul. The Domesticated Apostle*. In: W. Meeks (Hrsg.), *The Writings of Saint Paul*, New York 1972.

- 44 Vgl. die hervorragende Darstellung in: D. MacDonald, *The Pastoral Epistles Against «Old Wives' Tales»*. In: *The Legend and the Apostle*, a.a.O., S. 54-77 (= Kap. 3).
- 45 Elisabeth Fiorenza u. a. haben neuerdings gezeigt, in welcher tiefgreifender Weise die Hereinnahme solcher patriarchalischer Einstellungen von der Antike bis zur Gegenwart die Stellung der Frau im Christentum beeinflusst hat; vgl. z. B.: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983.
- 46 Über die klementinische Deutung ausführlicher: E. Pagels, *Adam and Eve, Christ and the Church*, a.a.O., S. 153-155. Clemens' eigene Worte in: *Stromateis*, 3. Buch (*Stromateis*, dt. in: *Bibliothek der Kirchenväter*, 2. Reihe, Band 17 und 19, München/Kempten 1936 f).
- 47 Clemens, *Stromateis* 3,39.
- 48 Ebd. 3,49 f.
- 49 Ebd. 3,53.
- 50 Ebd., 3,51.85.
- 51 Ebd. 3,86.
- 52 Ebd. 3,81 f; Irenäus, *Libri quinque adversus haereses* 3,23,8 (im folgenden zitiert: AH).
- 53 Clemens, *Stromateis* 3,102.
- 54 Ebd.
- 55 Clemens, *Paidagogos* 2,83.
- 56 Irenäus, AH 3,22,4.
- 57 Clemens, *Stromateis* 3,94.103.
- 58 Irenäus, AH 3,23,5.
- 59 Solche Ansichten waren freilich zu ihrer Zeit kein Monopol des Clemens; vielmehr sind es stoische Gedanken in christlicher Gewandung, die Clemens hier vorträgt. Darüber ausführlicher: P. Veyne, *La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain*. In: *Annales* 33, 1 (1978), S. 35-63; R. L. Fox, *Living Like Angels*. In: *Pagans and Christians*, New York 1987, S. 336-374.
- 60 Clemens, *Stromateis* 3,57 f.
- 61 Clemens, *Paidagogos* 2,95.
- 62 Ebd. 2,97 f.
- 63 Clemens, *Stromateis* 6,100.
- 64 Ebd.
- 65 Ebd. 7,64.
- 66 Über Paulus' ambivalente Haltung: E. Pagels, *Paul and Women. A Response to Recent Discussion*, a.a.O. (siehe Anm. 25).

2 Christen im Widerstand gegen die römische Ordnung

Die wissenschaftsgemäÙere Präsentation der Stoffbasis dieses Kapitels findet man in: E. Pagels, *Christian Apologists and the «Fall of the Angels». An Attack on Roman Imperial Power?* In: *Harvard Theological Review* 78 (1985), Heft 3-4, S. 301-325.

- 1 Tertullian, *Apologeticum* 1.
- 2 Ebd. 2.
- 3 Wie Celsus, ein mit der philosophischen Elle messender Kritiker des Christentums, monierte; vgl. Origenes, *Contra Celsum* 3,44.
- 4 Was in jüngster Vergangenheit von einer Reihe namhafter Forscher hervorgehoben wurde; vgl. etwa: R. M. Grant, *Early Christianity and Society*, San Francisco 1977; R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven/London 1984; W. Meeks, *The Moral World of the First Christians*, Philadelphia 1986. Eine faszinierende Darstellung christlichen Anpassungsbestrebens gibt D. Balch, *Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in I Peter*, California 1981.
- 5 Vgl. die klassische Untersuchung heidnischer Reaktionsformen auf das Christentum: P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au IVe siècle*. 2. Auflage, Paris 1948; ferner: R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven 1981; R. L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven/London 1984. Unter der Kapitelüberschrift «Christliche Kaisertreue» (*Christian Devotion to Monarchy*) hat neuerdings R. M. Grant einschlägiges Material zusammengetragen in: *Early Christianity and Society*, a.a.O., S. 13-43.
- 6 Die Märtyrerakten der Heiligen Perpetua und Felicitas 3 (in: *Bibliothek der Kirchenväter*, Abt. Frühchristliche Apologeten, Band 2; im folgenden zitiert: *Perpetua-Akten*).
- 7 Darüber ausführlich: W. Meeks, *The Moral World of the First Christians*, a.a.O., S. 22-28.
- 8 *Perpetua-Akten* 3.
- 9 Ebd. 5.
- 10 Ebd. 6.
- 11 Ebd. 10.
- 12 Ebd. 15.
- 13 Ebd. 16.
- 14 Ebd. 18.
- 15 Ebd. 20.
- 16 Ebd. 21.
- 17 *The Martyrs of Lyon* 60. In: *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1872, S. 81.

- 18 Justinus, 2. Apologie 12.
- 19 Justinus, 1. Apologie 25. Hervorhebung von mir.
- 20 Justinus, Dialog mit dem Juden Tryphon 2.
- 21 Ebd.
- 22 Vgl. G. E. M. de Ste. Croix, Why Were the Early Christians Persecuted?. In: Past and Present 26 (1963), S. 6 f; Aspects of the «Great» Persecution. In: Harvard Theological Review 47 (1954), Heft 2, S. 75-114.
- 23 Justinus, 2. Apologie 3.
- 24 R. M. Grant, Christian Devotion to the Monarchy. In: Early Christianity and Society, a.a.O., S. 13-43. Ebenso wie ich es hier getan habe, hielt auch Professor Grant es für angezeigt, in der Einleitung zu seinem Buch zu betonen, daß es ihm nicht darum zu tun war, eine umfassende Geschichte der Frühkirche vorzulegen, sondern den «Einstieg in die Rekonstruktion der praktischen Seite des Frühchristentums» (S. IX) zu leisten – ein Unternehmen, das ihm in mehr als einer Hinsicht auf bewunderungswürdige Weise geglückt ist.
- 25 Justinus, 2. Apologie 3.
- 26 Clemens, Protreptikos logos 10,92.
- 27 Ebd. 11,114.
- 28 Die klassische Studie zu diesem Thema ist L. R. Taylor, The Divinity of the Roman Emperor, New York 1975.
- 29 Lukian, Leben des Peregrinus 12.
- 30 Mark Aurel, Selbstbetrachtungen 2,3-5.
- 31 Eine ausgezeichnete Darstellung der politischen Bedeutung des Kaiserkults geben: J. Beaujeu, La religion romaine à l'apogée de l'empire, Paris 1955; S. R. F. Price, Rituals and Power, Cambridge (England) 1984.
- 32 Beaujeu, a.a.O., S. 327.
- 33 Price, a.a.O.
- 34 Heidnische Stimmen zum Kaiserkult geben die in Anm. 31 zitierten Quellen wieder; ferner: G. W. Bowerstock, Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A.D.; F. Miller, The Imperial Cult and the Persecutions; die vorigen beiden in: W. den Boer (Hrsg.), Le culte des souverains dans l'empire romain, Genf 1973, S. 179-311 bzw. 145-174.
- 35 Justinus, 2. Apologie 5.
- 36 Justinus, 1. Apologie 5.
- 37 Ebd. 10.
- 38 Ebd. 5.
- 39 P. Brown, The Making of Late Antiquity, Cambridge, Mass. 1978, S. 75.
- 40 Tatian, Rede an die Bekenner des Griechentums 22 (im folgenden zitiert: Rede).

- 41 Athenagoras, Legatio pro Christianis 34.
 42 Clemens, Protreptikos logos 4,60.
 43 Sueton, Cäsarenleben: Tiberius 44.
 44 Clemens, Protreptikos logos 2,37.
 45 Ebd. 4,49.
 46 Justinus, 1. Apologie 12. Vgl. R. MacMullen, The Roman Concept of the Robber-Pretender. In: Revue Internationale des Droits de l'Antiquité 3 (1983), S. 221-226.
 47 Justinus, 1. Apologie 14.
 48 Justinus, 2. Apologie 4.
 49 Justinus, 1. Apologie 17.
 50 Ebd. 12.
 51 Justinus, 2. Apologie 4.
 52 Justinus, 1. Apologie 17.
 53 Justinus, ebd. 12.
 54 Irenäus, AH 5, 24,2.
 55 Athenagoras, Legatio pro Christianis 32.
 56 Ebd. 25.
 57 Justinus, 1. Apologie 5.
 58 Ebd. 9.
 59 A. Birley, Marcus Aurelius, Boston 1960, S. 122.
 60 Martyrium des heiligen Justin und seiner Genossen 2 (in: Bibliothek der Kirchenväter, Abt. Frühchristliche Apologeten, Band 2; im folgenden zitiert: Martyrium des hl. Justin).
 61 Ebd. 5,53.
 62 Justinus, 1. Apologie 12. Vgl. R. M. Grants (Anm. 4) These vom christlichen Patriotismus.
 63 Tacitus, Historien, 5,4 f.
 64 Ebd. 5.
 65 Tacitus, Annalen, 15, 44,3-8.
 66 Tertullian, Apologeticum 50.
 67 Ebd. 39.
 68 Ebd.
 69 Clemens, Protreptikos logos 10,98.
 70 Clemens, Stromateis 1,58. Vgl. dazu die ausgezeichneten Darlegungen von Walter Burghardt, S.J. In: The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria, Washington, D.C. 1957, insbesondere S. 40-64 (Kap. 4: «Freedom», Kap. 5: «Dominion».)
 71 Clemens, Paidagogos 3,3.
 72 Justinus, 1. Apologie 27.
 73 Minucius Felix, Octavius 5.
 74 Ebd. 16.
 75 Clemens, Stromateis 4,8.
 76 Minucius Felix, Octavius 38.

- 77 E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* 3, New York 1984, S. 70. Hervorhebung von mir.
- 78 M. Hammond, *The Antonine Monarchy*, Rome 1959, S. 211.
- 79 N. Lewis, *Life in Egypt Under Roman Rule*, Oxford 1983, S. 207.
- 80 Ebd.
- 81 G. E. M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient World from the Archaic Age to the Arab Conquests*, Ithaca, N.Y. 1981, S. 435.
- 82 Ebd., S. 439.
- 83 Vgl. z. B. Tertullian, *Apologeticum* 10; Minucius Felix, *Octavius* 29.
- 84 Tertullian, *Apologeticum* 25.
- 85 Ebd.
- 86 Minucius Felix, *Octavius* 25.
- 87 Vgl. die hervorragende Untersuchung von R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge, Mass. 1966; ferner: G. E. M. de Ste. Croix, *Class Struggle*, a.a.O., S. 368.
- 88 Minucius Felix, *Octavius* 37. Hervorhebung von mir.
- 89 Vgl. W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965.
- 90 Tertullian, *Apologeticum* 28,1. Hervorhebung von mir.

3 Gnostische Improvisationen über das Buch der Schöpfung

Die fachgerechtere, methodenstrengere Präsentation des Quellenmaterials dieses Kapitels in: E. Pagels, *Exegesis and Exposition of the Genesis Creation Accounts in Selected Texts from Nag Hammadi*. In: *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*. Hrsg. von C. Hedrick und R. Hodgson, Peabody, Mass. 1986, S. 257-286.

Auf breiterer Basis habe ich die gnostischen Quellen behandelt in: E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, New York 1979. – Zum Teil sind die hier zitierten Nag Hammadi-Texte dem deutschsprachigen Laienpublikum in einer Ausgabe des Artemis Verlags zugänglich: *Die Gnosis*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Martin Krause und Kurt Rudolph. Hrsg. von Werner Foerster. Zweiter Band. *Koptische und Mandäische Quellen*. Hrsg. von Carl Andresen, Zürich/Stuttgart 1971. – Die alle wissenschaftlichen Bedürfnisse des Spezialisten berücksichtigende Edition des Nag Hammadi-Handschriftenfonds erscheint in Einzelbänden im Verlag Brill, Leiden.

- 1 Zur Begriffsgeschichte: M. Smith, *The History of the Term «Gnostikos»*. In: *The Rediscovery of Gnosticism (Proceedings of the*

- International Conference on Gnosticism at Yale). Hrsg. von B. Layton, Leiden 1981, Band 2, S. 796-807.
- 2 Ignatius, Brief an die Römer 5,1.
 - 3 Ignatius, Brief an die Magnesier 6,1; Brief an die Trallianer 3,1; Brief an die Epheser 5,3. Ausführlicher zu diesem Thema: E. Pagels, *The Demiurge and His Archons. A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?* In: *Harvard Theological Review* 69 (1976), Heft 3-4, S. 301-324.
 - 4 Vgl. etwa H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*. 2., durchgesehene Auflage, Tübingen 1963 (= *Beiträge zur historischen Theologie* 14), *passim*.
 - 5 Vgl. G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. 3., erweiterte Auflage, Tübingen 1989 (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 19).
 - 6 Vgl. insbesondere W. Meeks, *The First Urban Christians, New Haven* 1983.
 - 7 Galen, *De Platonis Rei Publicae summaris*. Hrsg. von Kraus-Walzer, Fragment 1. Über die unterschiedlichen Reaktionsformen der Heiden auf die Christen: R. L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven/London 1984.
 - 8 Justinus, 1. Apologie 14.
 - 9 Theodot, zitiert nach: Clemens, *Exzerpta ex Theodoto* 78,2.
 - 10 Die hier mit «reif» wiedergegebene griechische Vokabel (*téleios*), die unter gnostischen Christen zur Kennzeichnung des Adepten diente, kann auch «vollendet», «vollkommen», «vollständig» oder sogar «eingeweiht» bedeuten.
 - 11 Darüber ausführlicher: E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, a.a.O., S. XVIII f.
 - 12 Vgl. Irenäus, *AH* 4, 33,7. Irenäus räumt hier ein, daß ihr Ziel die Läuterung und Reform der Kirchen ist, wirft ihnen jedoch gleichzeitig vor, bei der Verfolgung dieses Ziels die Kirche zu spalten und zu schädigen.
 - 13 *AH* 1, Vorrede.
 - 14 Darüber ausführlicher: M. Smith, *The History of the Term «Gnostikos»*, a.a.O. (siehe Anm. 1).
 - 15 Tertullian, *Wider die Valentinianer* 4.
 - 16 Clemens von Alexandria, *Stromateis* 3,1 ff; 7,7. Eine Rekonstruktion der valentinianischen Lehre bei G. Quispel, *The Original Doctrine of Valentine*. In: *Vigiliae Christianae* 1 (1947), S. 43-73.
 - 17 Darüber ausführlicher: E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, a.a.O., Einleitung und *passim*.
 - 18 Vgl. ebd., S. XIX f und 119-141.
 - 19 Justinus, 1. Apologie 61.

- 20 Als Beispiel einer valentinianischen Auffassung von der Taufe vgl. das Philippusevangelium 64,23-40; 74,12-20; dazu: E. Pagels, Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist – and Its Critique of «Orthodox» Sacramental Theology and Practice. In: Harvard Theological Review 65 (1972), S. 153-170.
- 21 Hippolytus, Refutatio omnium haeresium 6,42.
- 22 Über gnostische Exegese: E. Pagels, The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis, Nashville, Tenn. 1973; dies., The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters, Philadelphia 1975; einschlägige Partien auch in der hervorragenden Studie: K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum, Leiden 1978; ders., Paulus in den Nag-Hammadi-Texten. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 78 (1981), S. 177-185.
- 23 E. Pagels, The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis, a.a.O.; dies., The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters, a.a.O.
- 24 Tertullian, De cultu feminarum 1,12. Hervorhebung von mir.
- 25 Tertullian, De jejuniis 3.
- 26 Tertullian, De exhortatione castitatis 5.
- 27 Eine ausführliche Erörterung dieser Auslegung und Material dazu in: E. Pagels, Exegesis and Exposition of the Genesis Creation Accounts, a.a.O. (siehe oben, am Anfang dieses Abschnitts).
- 28 Hieronymus, An Eustochium (Brief 22) 18.
- 29 Irenäus, AH 1,18,1.
- 30 Ebd. 3,11,9.
- 31 Philon, De opificio mundi 66; ders., Legum allegoricarum libri tres 1,31; 1,90; 3,161.
- 32 Philon, Legum allegoricarum libri tres 3,161; 2,2; 2,6.
- 33 Philo's Use of the Categories Male and Female, Leiden 1970, *passim*.
- 34 J. Quint, Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate, München 1963, S. 342.
- 35 Ebd. S. 201.
- 36 Ich verdanke diese Formulierung meinem Freund und Kollegen Professor Theodor H. Gaster, der sie natürlich nur auf das *orthodoxe* Selbstverständnis gemünzt hat. Zweifellos gab es – und gibt es noch heute – im Umkreis der fraglichen Religionen auch spirituelle Temperamente, die aufgrund eigener Erfahrungen und Anschauungen Meister Eckhart bedenkenlos *zustimmen* könnten.
- 37 Philippusevangelium 71,35-72,3.
- 38 Ebd.
- 39 Die Exegese über die Seele 133,6-9.
- 40 Darüber ausführlicher: E. Pagels, Exegesis and Exposition of the Genesis Creation Accounts, a.a.O. (siehe oben, am Anfang dieses Abschnitts).

- 41 Das Wesen der Archonten 89,13-17. Der (englische) Übersetzer dieser Schrift hat den Text ausgiebig kommentiert: B. Layton, *The Hypostasis of the Archons, or the Reality of the Rulers*. In: *Harvard Theological Review* 67 (1974), Heft 4, S. 351-426; ders., dasselbe, Part Two. Ebd. 69 (1976), Heft 1-2, S. 31-102.
- 42 Das Wesen der Archonten 89,31-90,12.
- 43 Donner – vollkommener Geist 13,16,16,14 (dt. Übers. nicht erschienen; engl. u. d. T. «Thunder: Perfect Mind» in: *The Nag Hammadi Library*, hrsg. von J. M. Robinson, New York 1977, S. 271-277). Ausführliche Erörterung dieses bemerkenswerten Texts in: *The Center for Hermeneutical Studies. Fifth Colloquy*, Berkeley, Calif. 1975, S. 18 ff (Referat von G. MacRae mit anschließenden Diskussionsbeiträgen von B. Pearson und T. Conley); vgl. ferner die scharfsichtige Untersuchung von B. Layton, *The Riddle of the Thunder* (NHC VI, 2). *The Function of Paradox in a Gnostic Text from Nag Hammadi*. In: *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*. Hrsg. von C. Hedrick und R. Hodgson, Peabody, Mass. 1986, S. 37-54.
- 44 Johannesapokryphon 31,1-6 (dt. Zusammenfassung dieser Passage in: Edgar Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 3., völlig neubearbeitete Auflage. Hrsg. von Wilhelm Schneemelcher, Band 1, Tübingen 1959, S. 240).
- 45 Vgl. insbesondere Texte wie «Das Wesen der Archonten» und «Donner – vollkommener Geist» sowie die hier angeführte Sekundärliteratur zu diesen beiden Schriften; ferner: E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, a.a.O., Kap. 3, sowie die in Anm. 22, 27 und 43 genannten Aufsätze und Artikel. Arbeiten neueren Datums: J. Jacobson-Buckley, *Female Fault and Fulfillment in Gnosticism*, Chapel Hill/London 1986, sowie die Protokolle der 1985 in Claremont, Calif. abgehaltenen Konferenz über «*Images of the Feminine in Gnosticism*», hrsg. von K. King, Philadelphia 1988 (bei Abschluß meines Manuskripts noch nicht erschienen).
- 46 Philippusevangelium 70,10.
- 47 Ebd. 68,25.
- 48 Irenäus, AH 2,27,2.
- 49 Zeugnis der Wahrheit 45,30-47,10 (dt. Übers. nicht erschienen; engl. u. d. T. «Testimony of Truth» in: *The Nag Hammadi Library*, hrsg. von J. M. Robinson, New York 1977, S. 406-416).
- 50 Ebd. 47,15-48,4.
- 51 Ebd. 33,25.
- 52 Ebd. 33,21.
- 53 Irenäus, AH 1,6,2.
- 54 Ebd. 1,6,3.
- 55 Clemens, Stromateis 3,1.

- 56 Vgl. Philippusevangelium 69,1-70,22 u. ö. Darüber ausführlicher: R. M. Grant, *The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip*. In: *Vigiliae Christianae* 15 (1961), S. 129-150; D. H. Tripp, *The «Sacramental System» of the Gospel of Philip*. In: *Studia Patristica* 17/1. Hrsg. von A. Livingstone, Oxford 1982, S. 251-260.
- 57 G. Quispel, *Birth of the Child*. In: *Eranos Lectures* 3. *Jewish and Gnostic Man*. Princeton 1966, S. 22-26.
- 58 M. A. Williams, «Gnosis» and «Askesis». In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Band 2, S. 22 ff.
- 59 Philippusevangelium 53,14-19.
- 60 Ebd. 53,24; darüber ausführlich: K. Koschorke, *Die Namen im Philippusevangelium*. In: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 64 (1973), S. 307-322.
- 61 Philippusevangelium 74,5-12.
- 62 Ebd. 80,23-81,7.
- 63 Ebd. 77,20-25.
- 64 Ebd. 77,25-29.
- 65 Ebd. 83,18-19. Hervorhebung von mir.
- 66 Ebd. 83,29-84,13.
- 67 Irenäus, AH 3,2,2; 3,15,2; 1,13,6.
- 68 Methodios von Olympos, *Das Gastmahl der zehn Jungfrauen oder Über die Keuschheit, passim*; darüber ausführlicher in Kap. 4.
- 69 Gregor von Nyssa, *De hominis opificio* 4,1.
- 70 Irenäus, AH 4,37,1.
- 71 Indirekt ist das in den Thomasakten (9,82 f), im Klartext bei Johannes Chrysostomos (*De genesi* 4,1; *Homiliae in epistolam ad Ephesios* 22,2) und Augustinus (*Gottesstaat* 19,5) ausgesprochen.
- 72 Vgl. den Brief an Philemon und 1. Kor. 7,20-24. Sowohl R. L. Fox (*Pagans and Christians*, New York 1987, S. 295-299) als auch R. M. Grant (*Early Christianity and Society*, San Francisco 1977, S. 89 bis 95) vertreten kategorisch die Ansicht, Paulus sei ein Gegner jeglicher sozialen Mobilität gewesen und zumal ein Gegner der Tendenz, aus der christlichen Lehre die Forderung nach Sklavenbefreiung abzuleiten.
- 73 Wörtliche Übersetzung der zwei Wortkomponenten *autos* und *exusia*.
- 74 Davon abweichend sieht ein einzelner valentinianischer Schriftsteller die Wege zum Heil und zur Erlösung in anderem Licht; vgl. E. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*, a.a.O., S. 83-97.
- 75 Irenäus, AH 1,1,1.
- 76 Ebd. 1,2,2.
- 77 Ebd. 1,4 f. Zur Rekonstruktion dieser Doktrin vgl. G. Quispel, *The Original Doctrine of Valentine*, a.a.O.

- 78 Irenäus, AH 1,1,1.
 79 Das Evangelium der Wahrheit 18,30-35.
 80 Irenäus, AH 3,4,1-3.
 81 Vgl. E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, a.a.O., S. 48-69.

4 Zurück ins «Paradies der Jungfräulichkeit»

Teile dieses Kapitels sind eine popularisierte Fassung meines Aufsatzes «Freedom from Necessity». *Philosophical and Psychological Dimensions of Christian Conversion*. In: *Intrigue in the Garden. Genesis 1-3. A History of Exegesis*. Hrsg. von G. Robbins, Lewiston/New York 1988.

- 1 Mark Aurel, *Selbstbetrachtungen* 8,23; 6,44.
- 2 Ebd. 8,12; 9,23.
- 3 Wie Gregor von Nyssa es formuliert (*De virginitate* 4). Der Publizist Thomas Merton, ein Zeitgenosse des 20. Jahrhunderts, der «der Welt entsagte», um Trappistenmönch zu werden, schildert seine Lebensentscheidung in ähnlichen Ausdrücken; vgl. die Einleitung zu seinem Buch: *Wisdom of the Desert*, New York 1960, S. 3-23.
- 4 «Paradies der Jungfräulichkeit» ist eine Wortprägung des heiligen Hieronymus (*An Eustochium* [Brief 22] 18). Ende des 4. Jahrhunderts wandte sich der römische Mönch Jovinian gegen diese Auffassung. Beginnend mit 1. Mose 1, führte er anhand von Bibelziten den Beweis, daß der eheliche Lebenswandel als nicht weniger fromm und gottgefällig zu betrachten sei denn der jungfräuliche. Mit dieser Ansicht brachte er Ambrosius, Hieronymus und Augustinus gegen sich auf; schließlich verdammt Papst Siricius seine Lehre als Häresie; vgl. hier S. 194-204; dazu die klassische Studie zum vorliegenden Thema: D. Chitty, *The Desert a City*, New York 1966, *passim*; ferner: P. Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978.
- 5 Gregor von Nyssa, *De virginitate* 12.
- 6 Peter Brown, *The Body and Society* (Erscheinen angekündigt).
- 7 Matth. 16,26; Mark. 8,36.
- 8 Wie Peter Brown nachweist (*The Body and Society*, siehe Anm. 6).
- 9 Matth. 19,21.
- 10 Athanasios, *Bios Antonii*.
- 11 Ebd. 3.
- 12 Ebd.
- 13 Ebd. 5.
- 14 Ebd. 4. Über die Mönche im oberägyptischen Tabennisi des 4.

- Jahrhunderts schrieb P. Rousseau: «Der wiederauferstandenen Wirtschaftsgemeinschaft von Tabennisi beitreten [. . .] hieß nicht der menschlichen Gesellschaft den Rücken kehren, sondern seine Bindung [. . .] von einer Dorfgemeinde auf eine andere übertragen.» (Pachomius. *The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, Berkeley/Los Angeles/London 1985, S. 13)
- 15 R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven/London 1984, S. 86.
 - 16 G. Dix (*The Shape of the Liturgy*, Glasgow 1945) und viele andere betrachten Entstehung und Ausbreitung des Mönchtums als Reaktion auf die zunehmende Verweltlichung der Kirchen.
 - 17 Gregor von Nyssa, *De virginitate* 4.
 - 18 Ebd. 3.
 - 19 Ebd.
 - 20 Ebd. 4.
 - 21 Ebd. Über die Wiedergewinnung der «Gottesebenbildlichkeit» als Ziel des kontemplativen Lebens vgl. Gregor von Nyssa, *De hominis opificio* 4-9.
 - 22 Gregor von Nyssa, *De virginitate* 8.
 - 23 Zur Bedeutung von Clemens' Lebensgeschichte für die klementinischen Homilien, insbesondere Homilie 4-6, vgl. E. Pagels, «Freedom from Necessity». *Philosophical and Psychological Dimensions of Christian Conversion*. In: *Intrigue in the Garden. Genesis 1-3. A History of Exegesis*. Hrsg. von G. Robbins, Lewiston/New York 1988.
 - 24 Methodios von Olympos, *Das Gastmahl der zehn Jungfrauen oder Über die Keuschheit* 1,1-4.
 - 25 Ebd. 2,1.
 - 26 Ebd. 4,10.
 - 27 Ebd. 7,9.
 - 28 Ebd. 8,13.
 - 29 Ebd.
 - 30 Ebd. 11,2.
 - 31 R. Ruether, *Mothers of the Church. Ascetic Women in the Late Patristic Age*. In: *Women of Spirit. Female Leaders in the Jewish and Christian Traditions*. Hrsg. von R. Ruether und E. McLaughlin, New York 1979, S. 71-98; vgl. auch die ausgezeichneten Untersuchungen von E. Clark in: *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity*, Lewiston/Queenston 1986; darin im gegebenen Zusammenhang besonders interessant: *Ascetic Renunciation and Feminine Advancement. A Paradox of Late Antiquity*, S. 175-208. Vgl. auch: R. Kraemer, *The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity*. In: *Signs 6 (1980 f)*, S. 298-307; A. Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps*

- à la privation sensorielle. IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne, Paris 1983. Einen ganz anderen Standpunkt findet man in einem hochinteressanten Aufsatz von E. Castelli vertreten: *Virginity and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity*. In: *Journal of Feminist Studies in Religion* 2 (1982), Heft 1, S. 61-88.
- 32 Vita Melaniae junioris 1,27 f (in: *The Life of Melania the Younger*. Introduced and Translated by E. Clark, Lewiston, N. Y. 1984).
- 33 Ebd.
- 34 Ebd. 6.
- 35 Ebd. 10-12.
- 36 Ebd. 14.
- 37 Vgl. die in Anm. 31 zitierte Literatur von E. Clark, insbesondere: *Ascetic Renunciation and Feminine Advancement*.
- 38 Hieronymus, *An Eustochium* (Brief 22) 7.
- 39 Ebd. 25.
- 40 Ebd. 16.
- 41 Hieronymus, *An Paula* 6.
- 42 Hieronymus, *Adversus Iovinianum* 1,41; monographisch über Jovinian: W. Haller, *Iovinianus. Die Fragmente seiner Schriften, die Quellen zu seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre*, Leipzig 1897 (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 17). Da Jovinians Schriften auf das päpstliche Verdammungsurteil hin vernichtet wurden, sind seine Texte nur in den bruchstückhaften Zitaten bei Hieronymus erhalten.
- 43 Hieronymus, *Adversus Iovinianum* 1,1.
- 44 Ebd. 1,5.
- 45 Ebd. 1,3. Robert Wilken verdanke ich den Hinweis auf David Hunter, *Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome. The Case of Jovinian*. In: *Theological Studies* 48 (1987), S. 45-64. Hunters These, derzufolge Jovinians Polemik sich speziell gegen die Manichäer, nicht gegen die Verfechter des Zölibats im allgemeinen richtet, ist nicht ohne verführerischen Reiz.
- 46 Hieronymus, *Adversus Iovinianum* 1,5.
- 47 Ebd. 1,1,12.
- 48 Ebd. 1,5.
- 49 Ebd. 1,4.
- 50 Ebd. 1,34.
- 51 Ebd.
- 52 Ebd. 1,16. Eine sehr gute Erörterung von Hieronymus' Interpretation der fraglichen Bibelstelle gibt E. Clark, *Heresy, Ascetism, Adam, and Eve. Interpretations of Genesis 1-3 in the Later Latin Fathers*. In: *Ascetic Piety and Women's Faith, a.a.O.*, S. 353-385.
- 53 Hieronymus, *Adversus Iovinianum* 1,10; 1,20.
- 54 Nach seinem Übertritt zum Montanismus nahm Tertullian in bezug

auf die Ehe eine rigoros ablehnende Haltung ein. Vgl. etwa die hervorragende Tertullian-Biographie von D. Barnes, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1971.

- 55 Hieronymus, *Adversus Iovinianum* 1,6.
- 56 Ebd. 1,7.
- 57 Ebd. 1,40.
- 58 Ebd. 2,36.
- 59 Hieronymus, *An Pammachius* (Brief 48) 2.
- 60 Indessen werde ich von Pater William Menninger, einem Zisterzienser von der Abtei Sankt Benedikt in Snowmass, Colorado, daran erinnert, daß nach Ansicht vieler Klausner – die auch seine eigene ist – noch die in allergrößter Abgeschiedenheit mit Gebet zugebrachte *vita contemplativa* dem Wohl der Menschheit faktisch nützt.
- 61 Thomas Merton, *The Wisdom of the Desert*, New York 1970, S. 5 f.

5 Politik im paradiesischen Maßstab

Die akademische Variante dieses Kapitels ist: E. Pagels, *The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 Versus that of John Chrysostom*. In: *Harvard Theological Review* 78 (1985), Heft 1-2, S. 67-95.

- 1 Leben Adams und Evas 15; Buch der Jubiläen 2,14 (zusammen mit dem vorigen in: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. Übersetzt und hrsg. von E. Kautzsch. Band 2, Tübingen/Freiburg/Leipzig 1900); vgl. Jacob Jervell, *Imago Dei*. Gen. 1,26 f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, Göttingen 1960, S. 40 f.
- 2 Gregor von Nyssa, *De hominis officio* 2,1.
- 3 Ebd., 4,1. Freilich, das entgegengesetzte Denkmotiv: Der Kaiser allein ist die Verkörperung göttlicher Hoheit auf Erden – eine Position, zu deren Stützung häufig insbesondere Römer 13,1 erhalten muß –, tritt zumal bei den Theologen der byzantinischen Ära hervor; vgl. G. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient World from the Archaic Age to the Arab Conquests*, Ithaca, N.Y. 1981, S. 397-400.
- 4 Gregor von Nyssa, *De hominis officio* 4,1.
- 5 Ebd. 16,11.
- 6 Unleugbar sind in der patristischen Theologie beide Motive vertreten; eine Übersicht gibt Lewis Spitz, *Man of This Isthmus*. In: Carl S. Meyer (Hrsg.), *Luther for an Ecumenical Age. Essays in Commemoration of the 450th Anniversary of the Reformation*, St. Louis, Mo. 1967, S. 2-66.

- 7 Ausführung und Belege im folgenden.
- 8 Vgl. C. Baur, *John Chrysostom and His Time* (französische Originalausgabe 1907, ins Englische übersetzt von M. Gonzaga), London 1960. J. Quasten (*Patrology*, Utrecht/Antwerpen 1960, Band 3, S. 424) nimmt als Geburtsdatum einen Zeitpunkt zwischen 344 und 354 an.
- 9 Johannes Chrysostomos, *Homiliae de status ad populum Antiochenum* 7,3 (im folgenden zitiert: *De status*).
- 10 Gregor von Nyssa, *De hominis opificio* 16,17. Hervorhebung von mir.
- 11 Johannes Chrysostomos, *De status* 7,3.
- 12 Ebd. 6,1 f.
- 13 Johannes Chrysostomos, *Homiliae in epistolam secundam ad Corinthios* 17,3.
- 14 Johannes Chrysostomos, *Homiliae in epistolam primam ad Corinthios* 12,9 (im folgenden zitiert: *Hom. in I Cor.*).
- 15 Ebd. 12,10.
- 16 Johannes Chrysostomos, *Homiliae in epistolam primam ad Thesalonicos* 5,7.
- 17 Johannes Chrysostomos, *Hom. in I Cor.* 12,10.
- 18 Johannes Chrysostomos, *De status* 6,2.
- 19 Beredt erklärt Didymos der Blinde (*De trinitate* 2,12), wie das Taufbad den ursprünglichen Zustand, in dem der Mensch bei der Schöpfung war, wiederherstellt: «Durch den göttlichen Anhauch [vgl. 1. Mose 2,7] hatten wir Bild und Ähnlichkeit Gottes empfangen, wie die Heilige Schrift dies berichtet, und durch die Sünde waren wir dessen verlustig gegangen, doch jetzt werden wir abermals so befunden, wie wir als Erstgeschaffene waren, nämlich sündenfrei und selbstherrlich.»
- 20 Vgl. etwa Tertullian, *Apologeticum* 4,39; Justinus, 1. *Apologie* 12,42.
- 21 Johannes Chrysostomos, *De sacerdotis* 2,3.
- 22 Ebd. Hervorhebung von mir.
- 23 Johannes Chrysostomos, *Homiliae in epistolam ad Ephesios* 11,15 f (im folgenden zitiert: *Hom. in Eph.*). Hervorhebung von mir.
- 24 Ebd. 6,7.
- 25 Johannes Chrysostomos, *De sacerdotis* 3,15.
- 26 Johannes Chrysostomos, *Hom. in Eph.* 11,15 f.
- 27 Vgl. R. L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, Berkeley 1983, S. 29-33.
- 28 Augustinus, *Bekenntnisse*, 2,2.
- 29 Ebd. 2,3.
- 30 Ebd. 6,12.
- 31 Ebd.

- 32 Ebd., 6,11. Einen Vergleich der Theologie des Augustinus mit der des Johannes Chrysostomos unternimmt Pier Franco Beatrice, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Mailand 1978 (= *Studia Patristica Mediolanensia* 8), Kap. 5: Crisostomo, Agostino e i pelagiani. Zu Augustins Sinneswandel vgl. Paula Fredricksen Landes, *Augustine on Romans*, California 1982, S. IX-XII.
- 33 Augustinus, Bekenntnisse 2,7.
- 34 Ebd. 2,6.
- 35 Vgl. P. Gorday, *Principles of Patristic Exegesis. Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom and Augustine*, New York/Toronto 1983.
- 36 Augustinus, Bekenntnisse 7,3.
- 37 Ebd. Hervorhebung von mir.
- 38 Ebd. 8,5.
- 39 Ebd. 8,10.
- 40 Ebd. Hervorhebung von mir.
- 41 F. Edward Cranz, *The Development of Augustine's Ideas on Society before the Donatist Controversy*. In: *Harvard Theological Review* 47 (1954), S. 254-316.
- 42 Augustinus, *Gottesstaat* 14,15.
- 43 Ebd. 13,21: «Lignum scientiae boni et mali proprium voluntatis arbitrium.» M. Harl (*Adam et les deux arbres du paradis [Gen. II-III] chez Philon d'Alexandrie*. In: *Recherches de Science Religieuse* 50 [1962], S. 321-387) kommt zu dem Schluß, auch Philon habe die Autonomie des Menschen, in der dieser sich frei zwischen Gut und Böse entscheidet, für den – diametralen – Gegensatz wahrer Frömmigkeit gehalten. Wenn dem so ist, dann hätte Philon wohl auch Augustins Einschätzung zugestimmt, das Ergebnis des Sündenfalls sei «der eigene freie Wille». Anders als Augustinus freilich betrachtet Philon das Alltagsleben eines philosophisch gestimmten Menschen als ein fortwährendes Bemühen um sittliches Wollen und Handeln (S. 374) und traut der Menschennatur die Fähigkeit zu, sich für das Gute zu entscheiden (S. 377).
- 44 Augustinus, *Gottesstaat* 13,13. Hervorhebung von mir.
- 45 Ebd. 14,15.
- 46 Ebd. 14,12.
- 47 Ebd. 14,13.
- 48 Ebd. 14,15.
- 49 Vgl. Augustinus, Bekenntnisse 7,3.
- 50 Johannes Chrysostomos, *Hom. I in Cor.* 17,4.
- 51 Augustinus, *Gottesstaat*, 13,13. Hervorhebung von mir.
- 52 Ebd. 13,14. Was die zugrundeliegende Übersetzung aus der Bibel betrifft, vgl. Anm. 51 zu Kap. VI.

- 53 Ebd.
- 54 Ebd.
- 55 Das keine reine *ad hoc*-Erfindung ist; vgl. etwa Didymos der Blinde, *Contra Manichaeos* 8.
- 56 Vgl. Wilhelm Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins «Bürgerschaft Gottes»*. 2. Auflage, Stuttgart 1951, S. 322: «Wo Augustin über die politische Herrschaft spricht, verweist er immer sogleich auf diese ursprüngliche Herrschafts- und Schöpfungsordnung und auf die Scheinherrschaft derer, die in der Knechtschaft der *libido dominandi* leben.»
- 57 Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione* 2,36.
- 58 Augustinus, *Gottesstaat* 14,15.
- 59 Ebd. 14,3.
- 60 Ebd. 14,15.
- 61 Ebd. 13,13.
- 62 Ebd. 13,24.
- 63 Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione* 2,2; vgl. *Gottesstaat* 14,17.
- 64 Augustinus, *Gottesstaat* 14,19 f.
- 65 Ebd. 14,16.
- 66 Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione* 2,22.
- 67 Augustinus, *Gottesstaat* 14,26.
- 68 Ebd. 14,20.
- 69 Ebd. 14,17 f.
- 70 Ebd. 14,20. Auch Origenes sah den Geschlechtsverkehr mit Unreinheit verbunden, wobei freilich, wie Henri Crouzel angemerkt hat, «die an der Ausübung der Sexualität haftende Unreinheit lediglich die Verschärfung einer noch tiefer sitzenden Unsauberkeit, nämlich der Unsauberkeit der Körperlichkeit als solcher ist» (*Marriage and Virginitiy. Has Christianity Devalued Marriage?* In: H. C., *Marriage et divorce, célibat et caractère sacerdotaux dans l'église ancienne. Études diverses*, Turin 1982, S. 57).
- 71 Augustinus, *Gottesstaat* 14,19.
- 72 Ebd. 14,9. Ausführlicher zu diesem Thema: Margaret Ruth Miles, *Augustine on the Body*, Missoula, Mont. 1979 (= *American Academy of Religion Dissertation Series* 31), insbesondere S. 1-98.
- 73 Augustinus, *Gottesstaat* 15,16; 19,16.
- 74 Ebd. 14,11.
- 75 Vgl. dazu die ausgezeichneten Darlegungen von Kari Elizabeth Børrensen, *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas*, Washington, D. C. 1981, S. 15-34.
- 76 Augustinus, *Gottesstaat* 19,15.

- 77 Ebd.
- 78 Ebd. 15,1.
- 79 Ebd. 19,15. Hervorhebung von mir.
- 80 Ebd. 19,12.
- 81 Henrik Berghof, Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert. Übersetzt von Gottfried W. Locher, Zürich 1947; Wilhelm Kamlah, Christentum und Geschichtlichkeit, a.a.O.
- 82 Augustinus, Gottesstaat 19,12; vgl. R. A. Markus, Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine, Cambridge 1970, S. 22-153.
- 83 Augustinus, Gottesstaat 19,12.
- 84 Über die Geschichte dieses Vergleichs: R. MacMullen, The Roman Concept Robber-Pretender. In: Revue Internationale des Droits de l'Antiquité 3/10 (1965), S. 221-225.
- 85 Justinus, 1. Apologie 12.
- 86 Mark Aurel, Selbstbetrachtungen 10,10.
- 87 Augustinus, Gottesstaat 4,4.
- 88 Wie R. A. Markus mit Recht anmerkt: vgl. Saeculum, a.a.O., S. 84 bis 86.
- 89 Irenäus, AH 5,24,2.
- 90 Justinus, 1. Apologie 65.
- 91 Augustinus, Gottesstaat 19,16.
- 92 Vgl. P. R. L. Brown, Saint Augustine's Attitude to Religious Coercion. In: Journal of Roman Studies 54 (1964), S. 107-116. Eine faszinierende Rekapitulation der Einbürgerung dieses Bilds in die Liturgie der römisch-katholischen Kirche gibt G. M. Lukken, Original Sin in the Roman Liturgy. Research into the Theology of Original Sin in the Roman Sacramentaria and the Early Baptismal Liturgy, Leiden 1973.
- 93 Zur Illustration brauchen wir uns lediglich den Abschnitt der *Bekennnisse* vor Augen zu halten, in dem Augustinus den kritischen Moment seiner Umkehr schildert (8,12): die Erzählung von dem kindlichen Singsang aus dem Nachbarhaus, der zum Werkzeug seiner Errettung wurde, indem er, wie Augustinus herauszuhören glaubte, ihm mit dem seither sprichwörtlich gewordenen «*Tolle, lege; tolle, lege*» die Bibellektüre (als eine christliche Variante des jüdischen *bath kol*) ans Herz legte, sowie die Fortsetzung des Berichts, in dem geschildert wird, wie bei der Ausführung des durch die Kinderstimme übermittelten göttlichen Auftrags der Blick des Bibellesers im «Buch des Apostels» als erstes auf die Stelle Römer 13,13 f fällt.
- 94 Darüber ausführlich und glänzend: Markus, Saeculum, a.a.O.

- (siehe Anm. 82). Für Markus stellt sich der fragliche Abschnitt im Schema von Augustins innerer Entwicklung so dar, daß jener von 390 an für ungefähr zehn bis fünfzehn Jahre «allem Anschein nach in den Chor der Zeitgenossen mit ihrem triumphanten Jubilieren über den Sieg des Christentums einstimmt» (S. 31). «Ein Jahrzehnt lang oder noch länger blieb dies das vorherrschende Motiv in seinem historischen Denken» (S. 31). Aber spätestens von 410 an war Augustins «Bereitschaft, von einem christlichen Reich zu sprechen, rapide im Abnehmen begriffen [. . ., und] er legte in dieser Beziehung deutlich zunehmende Zurückhaltung an den Tag» (S. 36).
- 95 Markus bescheinigt Augustins politischer Theorie eine bewunderungswürdige Ausgewogenheit: «Das Reich ist [in der Vorstellung von Augustinus] weder nach Eusebius' Beispiel im messianischen Bild zu fassen noch nach dem Beispiel des Hippolytus im apokalyptischen Bild vom Antichrist. Das Reich ist zu einem empirisch-historischen Sozialgebilde mit wechselvoller Geschichte geschrumpft. [. . .] Theologisch gesehen ist es wertneutral.» (Ebd., S. 559) Allerdings bin ich der Meinung, daß Markus seine Position überzieht, wenn er in der Folge soweit geht zu behaupten, daß für Augustinus auch die Kirche «theologisch gesehen wertneutral» sei.
- 96 Vgl. etwa Hans Joachim Diesners Ausführungen über Ambrosius in: Kirche und Staat im ausgehenden vierten Jahrhundert. Ambrosius von Mailand. In: ders., Kirche und Staat im spätrömischen Reich. Aufsätze zur Spätantike und zur Geschichte der alten Kirche, Berlin 1963, insbesondere S. 28-34.
- 97 Demgegenüber merkt der britische Historiker G. E. M. de Ste. Croix an: «In der Spätphase der Republik kannte man eine ganz andere Art von *libertas*, und für diejenigen, die sie für sich reklamierten, war die Optimatenversion von *libertas*, die *libertas* von Cicero und Konsorten, nichts anderes als *servitus* (Sklaverei, politische Unterjochung), während wiederum ihre *libertas* von Cicero – mit einem Wort, das von dem römischen Rhetor Cornificius als die lateinische Entsprechung zu dem geläufigen griechischen Ausdruck für «Redefreiheit», *parrhesia*, gebraucht wird – als bloße *licentia* (Zügellosigkeit, Gesetzlosigkeit) gebrandmarkt wurde.» (Class Struggle, a.a.O., S. 368)
- 98 Minucius Felix, Octavius 37,1. Hervorhebung von mir.
- 99 Ebd. 38,1.
- 100 Tertullian, Apologeticum 28.
- 101 Ähnliche Bedeutungsschattierungen führte auch ein anderes unter Christen populäres Schlagwort, die Losung von der «Wahl-» oder «Willensfreiheit», mit sich. Wenn sie die Christen beifällig von

- ihrer «Wahlfreiheit» oder ihrem «freien Willen» (*liberum arbitrium*) sprechen hörten, dürften nicht wenige Zeitgenossen des Augustinus dabei an Anstiftung zur Rebellion oder zumindest zum Widerstand gegen die römische Obrigkeit gedacht haben. Vgl. J. N. L. Myres, Pelagius and the End of Roman Rule in Britain. In: *Journal of Roman Studies* 50 (1960), S. 21-36.
- 102 Augustinus, Gottesstaat 13,21.
- 103 Ebd. 14,15.
- 104 Claudianus, Stilicho 3,113-115. Kompetent und informativ über Claudianus' Sicht der Dinge: Alan Cameron, *Claudian. Poetry and Propaganda of the Court of Honorius*, Oxford 1970.
- 105 Ich danke Peter Brown für den Hinweis auf diesen Sachverhalt sowie für den weiteren auf die Erörterung des *libertas*-Begriffs bei Gerd Tellenbach, *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*. In: *Studies in Medieval History* 3 (Oxford 1959), S. 14-18.
- 106 Zur Datierung vgl. Anm. 8.
- 107 Johannes Chrysostomos, *De statu* 3,6.
- 108 Ebd. 6,6.
- 109 Eine detaillierte Rekonstruktion der Vorgänge bei Florent van Ommeslaeghe, *Jean Chrysostome et le peuple de Constantinople*. In: *AnBoll* 99 (1981), S. 329-349, mit dem Fazit: «Il est certain qu'une des raisons de l'attachement du peuple de Constantinople à son chef spirituel fut sa bonté, son amour des pauvres, de nos jours on dirait: son sens social» (S. 348). Vgl. auch J. H. G. Liebeschutz, *Friends and Enemies of John Chrysostom*. In: *Ann Moffatt* (Hrsg.), *Maistor. Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning (= Byzantina Australiensia 5 [1984])*, S. 85-111.
- 110 Otto Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*. 6 Bände in 8 Teilbänden, Berlin 1897-1920, Band 5, S. 336 f.
- 111 Florent van Ommeslaeghe, *Jean Chrysostome en conflit avec l'imperatrice Eudoxie. Le dossier et les origines d'une légende*. In: *AnBoll* 97 (1979), S. 131-159.
- 112 Johannes Chrysostomos, *Epistola* 94.
- 113 Augustinus, *Sermo* 355,2; zitiert nach: Peter Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley 1969, S. 138.
- 114 Ebd., S. 225.
- 115 Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* 1,30.63.
- 116 Vgl. z. B. F. Cayre in: *Manual of Patrology and History of Theology*, Rom 1935, Band 1, S. 625-629. Die jüngste umfassende historische Monographie zum Thema Donatismus: W. H. C. Friend, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952.

- 117 P. Brown, Augustine, a.a.O., S. 235.
 118 Augustinus, De baptismo 1,15,23 f.
 119 P. Brown, Augustine, a.a.O., S. 358. Hervorhebung von mir.

6 Die Natur der Natur

- 1 H. C. Van Eijk, Marriage and Virginity, Death and Immortality. In: *Mélanges Jean Daniélou*, Paris 1972, S. 209-235.
- 2 Anders als ich beurteilt die Divergenz zwischen Johannes Chrysostomos und Augustinus in Sachen Pelagianismus F. J. Thonnard, Saint Jean Chrysostome et Saint Augustin dans la controverse pélagienne. In: *Mélanges Venance Grumel*, Paris 1967, S. 189-218. Thonnard kommt zu dem Ergebnis, daß Augustins Erbsündekonzept «ne manque ni de valeur scientifique ni de vraisemblance historique» (S. 217).
- 3 Ausführlicher informiert zum Thema: G. de Plinval, *Pélagie. Ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne 1943; ausführlich aus neuerer Sicht: O Wermelinger, Rom und Pelagius, Stuttgart 1975.
- 4 Vgl. N. Q. King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, Philadelphia 1960. Was Konstantin, den ersten «christlichen» Kaiser, betraf, so hatte er sich der Autorität des Klerus in geistlichen Dingen gebeugt; rund sechzig Jahre später zwang Augustins verehrter Mentor und Lehrer Ambrosius, der mächtige Bischof von Mailand, den Kaiser buchstäblich auf die Knie, indem er Theodosius den Großen, der unter den Einwohnern von Thessalonike ein Blutbad hatte anrichten lassen, so lange von der Teilnahme am Abendmahl ausschloß, bis dieser öffentlich Kirchenbuße getan hatte.
- 5 Vgl. P. Brown, Pelagius and His Supporters. Aims and Environment. In: *Journals of Theological Studies. New Series* 19 (1968), Heft 1, S. 93-114; ders., *The Patrons of Pelagius. The Roman Aristocracy Between East and West*. Ebd. 21 (1970), Heft 1, S. 56-72.
- 6 Was die sozialen und historischen Fakten und Ereignisse im Zusammenhang mit der Verdammung des Pelagius betrifft, vgl. die im vorstehenden genannten Quellen, insbesondere Plinval, Wermelinger und Brown.
- 7 Vgl. die vorzüglichen Ausführungen zu diesem Thema bei G. I. Bonner (*Libido and concupiscentia* in St. Augustine. In: *Studia Patristica* 6 [Berlin 1962], S. 303-314) und P. Brown (*Sexuality and Society in the Fifth Century A.D. Augustine and Julian of Eclanum*. In: *Tria corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano* [Como 1983], S. 49-70); ferner E. Clark, *Vitiated Seeds and Holy Vessels. Augustine's Manichaean Past*. In: *Ascetic Piety and Wo-*

- men's Faith. Essays on Late Ancient Christianity, Lewiston/Queenston 1986, S. 291-352.
- 8 Didymos der Blinde, De trinitate 2,12.
- 9 de Plinval, Pélage, a.a.O., S. 344.
- 10 Über Julian: A. Bruckner, Julian von Eclanum. Sein Leben und seine Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus, Leipzig 1897 (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur XV,3).
- 11 Augustinus, Opus imperfectum contra Iulianum 4,91 (im folgenden zitiert: Opus imperfectum).
- 12 Ebd. 4,92 f: «Quidquid enim naturale est, voluntarium non esse manifestum est. [. . .] Istae duae definitiones tam contrariae tibi sunt, quam contrarium est necessitas et voluntas, quarum confirmatio ex mutua negatione generatur. Nam sicut nihil est aliud voluntarium, quam non coactum; ita nihil est aliud coactum, quam non voluntarium.» Bonner teilt die Meinung de Plinvals (Pélage, a.a.O., S. 360), daß Julians Hauptinteresse der *libido* gelte; demgegenüber schließe ich für meinen Teil mich der Ansicht F. Refouls an, derzufolge es bei Julian in erster Linie um die Themen *Natur* und *Wollen* geht (vgl. F. Refouls, Julien d'Éclane. Théologien et philosophe. In: Recherches de Science Religieuse 52 [Paris 1964], S. 42-74). In Refouls' brillantem Aufsatz heißt es klipp und klar: «C'est [. . .] par sa notion de nature que Julien d'Éclane se sépare fondamentalement d'Augustin. Toute sa polémique contre l'interprétation d'Augustin du péché originel se fonde sur une distinction rigoureuse entre *nature* et *volonté*, étrangère à Augustin.» (S. 67)
- 13 Augustinus, Opus imperfectum 4,40.
- 14 Ebd. 6,30: «Non est enim tanti unius meritum, ut universa quae naturaliter sunt instituta perturbet.» Hervorhebung im Text von mir.
- 15 Ebd. 6,26.
- 16 Ebd. 4,114.
- 17 Ebd. 6,25. Hervorhebung von mir.
- 18 Ebd. 6,26.
- 19 Augustinus kommt häufig auf dieses Thema zurück, wie P. Brown hervorhebt (Augustine of Hippo, Berkeley 1969, S. 39); hier nur eine kleine Auswahl von Belegstellen: Contra Iulianum 3,3-6; 9; Opus imperfectum 3,159; 198.
- 20 Augustinus, Opus imperfectum 6,27.
- 21 Ebd.
- 22 Ebd.
- 23 Ebd. 6,30: «[. . .] potestas vivendi, nec nulla moriendi necessitas.»
- 24 Ebd. 6,27.
- 25 Augustinus, Contra Iulianum 3,3-5.

- 26 Ebd. 3,6.
- 27 Augustinus, *Opus imperfectum* 6,23,5.
- 28 Ebd. 3,109. Eine exzellente Darstellung von Augustins Auffassung von der göttlichen Gerechtigkeit im Zusammenhang mit der Erbsünde gibt Y. de Montchueil, *La polémique de Saint Augustin contre Julien d'Éclane d'après l'Opus imperfectum*. In: *Recherches de Science Religieuse* 44 (Paris 1956), S. 193-218.
- 29 Augustinus, *Opus imperfectum* 5,22.
- 30 Ebd. 1,1 f.
- 31 Ebd. 1,14.
- 32 Ebd. 6,26.
- 33 Ebd.
- 34 Ebd. 6,29.
- 35 Ebd. 6,26. Julians Entgegnung: 6,26-29.
- 36 Eine exzellente, nuancierte Darlegung des Standpunkts von Johannes Chrysostomos gibt E. Clark, *The Virginal Politeia and Plato's Republic*. John Chrysostom on Women and the Sexual Relation. In: ders., Jerome, Chrysostom, and Friends, New York 1971, S. 1-22.
- 37 Augustinus, *Opus imperfectum* 6,27.
- 38 Ebd.
- 39 Ebd.
- 40 Ebd. 6,40.
- 41 Ebd. 3,82.
- 42 Ebd. 3,154.
- 43 Ebd. 2,33.
- 44 Augustinus, *Contra Iulianum* 3,14.
- 45 Ebd. 3,13. Hervorhebung von mir.
- 46 Ebd. Hervorhebung von mir.
- 47 Ebd. 3,14. Hervorhebung von mir.
- 48 Augustinus, *Opus imperfectum* 3,109.
- 49 Ebd. 4,92. Hervorhebung von mir.
- 50 Ebd. 5,45.
- 51 Zur weitergehenden Information über die einschlägigen exegetischen Fragen vgl.: G. Bonner, Augustine on Romans 5,12. In: *Studia Evangelica* 2 (Berlin 1968), S. 242-247; S. Lyonnet, Le péché originel et l'exégèse de Rom. 5,12-14. In: *Recherches de Science Religieuse* 44 (Paris 1951), S. 63-84; ders., Le sens de εφ' ᾧ en Rom. 5,12 et l'exégèse des pères grecs. In: *Biblica* 36 (Rom 1955), S. 427-456; d'Alès, Julien d'Éclane, exégète. In: *Recherches de Science Religieuse* 6 (Paris 1916), S. 311-324; H. Wolfson, Philosophical Implications of the Pelagian Controversy. In: *Proceedings of the American Philosophical Society* 103 (Philadelphia 1959), S. 554 bis 562; A. Bruckner, Julian von Eclanum, a.a.O., S. 114-123.

- 52 P. Gorday, *Principles of Patristic Exegesis*, a.a.O. (siehe Einleitung, Anm. 4), S. 1-135.
- 53 A. Bruckner, *Julian von Eclanum*, a.a.O., S. 100.
- 54 Ebd., S. 123-127. Hervorhebung von mir.
- 55 J. Ferguson, *Pelagius. A Historical and Theological Study*, Cambridge 1966.
- 56 Augustinus, *Opus imperfectum* 6,35. Hervorhebung von mir.
- 57 Ebd. 6,30: «Solange er nicht gesündigt hatte, stand es in der Macht des Menschen, nicht zu sterben.»
- 58 Ebd. 6,35. Hervorhebung von mir.
- 59 Midrasch Rabbah, 4. Mose 9,4-10.
- 60 Sun Chief. *The Autobiography of a Hopi Indian*. Hrsg. von Leo W. Simmons, New Haven: Yale University Press 1942, Kap. 1.
- 61 E. E. Evans-Pritchard, *The Notion of Witchcraft Explains Unfortunate Events*. In: ders., *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*, Oxford 1976, S. 18-32.
- 62 Lukas 13,4 f.
- 63 Midrasch Rabbah, 1. Mose 12,6; 21,3; 24,2 u. ö.; L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, Philadelphia 1925, Band 1, S. 49-101; Band 5, S. 63-142.
- 64 Ich danke Frau Dr. Zephirah Gitay für die Einblicke, die sie mir freundlicherweise in ihre Forschungsarbeit zu Dürers Behandlung des Paradiesthemas gewährte.
- 65 Augustinus, *Opus imperfectum* 5,49; vgl. auch 3,103.
- 66 Ebd. 3,109. Weiterführend (mit Quellenverweisen): Refoulé, *Julien d'Éclane*, a.a.O., S. 66-72.
- 67 Augustinus, *Opus imperfectum* 6,40.

REGISTER

Erstellt von Hanns-Peter Mederer

- Abtreibung 52, 55, 86, 177
- Adam
- Augustinus über Adam als Kollektivwesen 224-228
 - Adams Sünde: als Ungehorsam 31, 84, 228-229 und der freie Wille 161, 223-225 sexuell gedeutet 31, 83-86 *siehe auch* Adams und Evas Sündenfall
 - Verfluchung Adams (Gen. 3) 261-264, 273-274, 278-281 *siehe auch* Adam und Eva; Schöpfungsgeschichte
- Adam und Eva
- Allegorische Deutung 145-147
 - Dürers Gemälde 298
 - Ehe Adams und Evas (Gen. 2) *siehe* Ehe «Jungfräulich» 144, 173, 174, 199 *siehe auch* Adam; Eva; Schöpfungsgeschichte
 - Vertreibung aus dem Paradies (Gen. 3) 83, 144, 154, 173, 174, 199
- Adam, Eva und die Schlange, *siehe* Schöpfungsgeschichte
- Adams und Evas Sündenfall
- Folgen 163-165, 223-226, 261-264, 266-267, 273-274
 - Tod 161, 225, 226, 261-264, 267, 274
 - Schmerz 262, 272, 277-279
 - Pein 274
 - Leiden 225, 261, 273-275, 283
 - Unter dem Aspekt der Sexualität 30, 83-84 *siehe auch* Adams Sünde; Erbsünde
- Allegorische Schriftauslegung 33, 145-147
- Alypius, Bischof 241-265
- Ambrosius, Bischof von Mailand 34, 196, 254, 334 Anm. 4
- Annahme
- des Schicksals 183
 - des Leidens 166
- Antoninus Pius, römischer Kaiser 100, 105-107, 113, 127
- Antonius, Heiliger 177-180, 191
- Arbeit als Folge von Adams Sünde 262, 274, 279
- Aristoteles 131, 175
- Askese 34-35, 178-205, 263, 303
- Antonius und die A. 177-178
- athlet. Verständnis 180, 183-184
- Auswirkung der A. 178-181

- A. und das Bedürfnis nach dem Martyrium 193
 Clemens und die A. 89
 Gregor von Nyssa und die A. 180-182
 Frauen und die A. 187-191
 Infragestellung durch Jovinian 195-198
 Widerlegung durch Hieronymus 198-203
 Reaktionen gegen die A. 72-73
 Clemens 80-89
 in den deuteropaulin. Briefen 75-82
 Hieronymus 191-203
siehe auch Zölibat; Zurückhaltung, sexuelle; Jungfräulichkeit
 Athenagoras 53, 111
 zu Justinus gegen Rom 116-117
 Augustinus, Bischof von Hippo, Heiliger 208-211, 219-259, 266-309
 gegen Donatus und die Pelagianer 254-259, 264-267
 frühe Lebenszeugnisse 173, 219-222, 251-254
 A.s Erfahrung als Grundlage der Theologie 219-222, 241-242, 283-284, 288-289
 gegen die (menschliche) Freiheit 36, 205, 223, 246, 259, 267 f, 292; *siehe auch* freier Wille
 Einfluß auf die Kultur der westlichen Welt 23 f, 37, 205, 208 f, 242, 258-261, 267, 289, 292, 301, 304
 und Johannes Chrysostomos 211 f, 242-244, 247, 256 f
 und Jovinian 201-203, gegen Julian 266, 270-291, 292
 und der Manichäismus 37, 209, 221
 zur Erbsünde, *siehe* Erbsünde
 pessimistische Sicht von der gefallenen Menschheit 37, 205, 219, 234, 292, 300 f
 entsagt der Welt 173, 205
 Außereheliche sexuelle Praktiken 20
 Haltung der frühen Christen 50
 Haltung der Juden 54
siehe auch Ehebruch; Homosexualität; Prostitution; Sklaven, sexueller Mißbrauch von
 Baer, Richard 147
 Barnabas, Joses 73
 Beaujeu, Jean 104
 Begehren, sexuelles bei Adam 85
 Augustinus zum s. B. 20, 229-232, 266, 274, 284-286
 Julian zum s. B. 285-287
 Unterordnung des s. B., *siehe* Zurückhaltung, sexuelle
 Bekehrte, zum Christentum B. und die Askese 191
 unter Ausgebeuteten 136
 moralische und sexuelle Haltungen 50-55, 134-137
 nur dem Namen nach 244 f
 Organisationsmodelle der z. Christent. B. 134-135
 verheiratet und im Zölibat lebend 87-89
 Berkhof, Henrik 237
 Beschneidung 50, 54

- Bestrafung für Adams Sünde,
siehe Adams und Evas Sündenfall; natürliche Deutung gegen Bestrafungsinterpretation
- Bibel, A. T.
 Genesis 1-3 Text 13-17
siehe auch Adam und Eva, Schöpfungsgeschichte
 Genesis 1, 207
 Fruchtbarkeitsweisung
 57, 185 f, 195 f
 Genesis 2,1, Ehe 57-59, 82, 144, 149, 173 f, 199
 Genesis 3, Adam und Eva aus dem Paradies vertrieben, 83, 144, 154, 173 f, 199
 Essen der verbotenen Frucht 83, 246
 Verfluchung Adams 262, 273, 278-280
 Verfluchung Evas 143 f, 262, 272 f, 278
 Genesis 4, Kain und Abel 236, 280 f
 Genesis 6, Gefallene Engel 31 f, 107 f
 Genesis 22, 55
- Bibelauslegung
 allegorische 33, 145-147
 orthodoxe gegen gnostische 143-148
 politische gegen religiöse Beweggründe 38 f
- Bild Gottes
 Clemens zum B. G. 123
 Johannes Chrysostomos zum B. G. 212
 Gregorius von Nyssa zum B. G. 212
 und der Wert jedes einzelnen 24 f, 31 f, 131, 212
- Bischöfe
 Beziehung zum christlichen Reich 243
 gegen die Gnostiker 138-141, 168
 Patronatsrecht der Bischöfe in der kaiserlichen Kirche 141 f, 193, 218 f, 265
 Irenäus 139-141, 151-153, 155, 159 f
 Rolle der B. in der frühen Kirche 133 f, 135, 241
 Valentinianer 159 f
siehe auch einzelne Bischöfe
- Blaesilla (römische Witwe) 194 f, 263
- Blake, William 143
- Böse, das
 Gnostiker (Valentinianer) zum B. 159
 natürlich oder als Strafe 276
- Brown, Peter 109, 175, 253
- Bruckner, A. 290
- Buber, Martin 147
- Caecilianus, Bischof von Karthago 255
- Cassianus, Julius 83
- Christus, *siehe* Jesus von Nazareth
- Christenbewegung, frühe (bis 331)
 Bekehrte, zum Christentum Bekehrte: *siehe dort*
 gegen jüdische und heidnische Haltungen 20-22, 49 f, 51-56
 Institutionalisierung in der f. Chr. 134 f, 136 f, 168 f
 Klerus 134, 135

- Moralischer Rigorismus und Eifer 135
- Verfolgung der f. Chr., *siehe* Märtyrer, christliche; Christenverfolgung; Vielfalt in der f. C. 305-308
- Christenbewegung, kaiserliche Zeit (nach 331)
neue Beziehung zum Staat
141, 205, 210-212, 217-220, 244-246, 253-256, 257, 259
Augustinus dazu 237-242, 246 f, 258 f
neue Haltung zur Geschlechtlichkeit und sexuelle Praktiken 20-22, 26 f, 34-36, 50-52
und das Konzept der Erbsünde 241-245, 274, 288, 292 f
siehe auch Kaiser (römische), christliche
- Christen, arianische 242
- Christen, katholische (und Stellung im Kaiserreich)
218 f, 242-244, 245 f, 254-256, 257 f
- Christen, Valentinianer 139-142
gegen orthodoxe Christen
155-168
- Christenverfolgung, Umschlagen zur offiziellen römischen Zulassung (nach 313), 22, 141, 205, 211 f, 245, 261, 293, 303
Bischöfe und die off. röm. Zulassung 141, 193, 219, 265
siehe auch Christenbewegung, kaiserliche, Märtyrer, christliche
- Chrysostomos, Johannes, *siehe* Johannes Chrysostomos, Heiliger
- Clark, Elisabeth 191
- Claudianus, Claudius 247
- Clemens (legendärer römischer Konvertit) 182 f
- Clemens von Alexandria 31 f, 73, 80-89, 111 f, 123 f, 155, 160, 162, 200
- Commodus, römischer Kaiser
100, 112, 116
- Cranz, Edward 223
- Crouzel, Henri 330 Anm. 70
- Damasus I., Papst, Heiliger
192, 194
Der Donner – vollkommener Geist 33, 150
- Diakone 134, 135
- Dialog des Erlösers 140
- Didymus von Alexandria, genannt «der Blinde» 268
- Donatus und die Donatisten
254-256, 259
- Dürer, Albrecht 298
- Eckhart, Johannes, Meister 148
- Ehe
Enthaltbarkeit in der Ehe
50, 67, 72, 86-88, 189 f
Die Gnosis (Valentinianer) und die Ehe 155 f, 158
Ehe in der griechischen und römischen Kultur 174 f
Gregorius von Nyssa zur Ehe
174, 181 f
Jesus und die Ehe 59, 60 f, 63 f, 86, 197
Methodios zur Ehe 61
Paulus und die Ehe, *siehe* Ehe gegen Zölibat
Ablehnung der Ehe 70
Antonius und die A. d. E.
178 f

- Augustinus und die A. d. E.
173
- Gregorius von Nyssa zur
A. d. E. 181
- Thekla und die A. d. E. 67-70
siehe auch Zölibat
- Ehe von Adam und Eva
(Gen. 2) 57 f, 83, 149, 173 f,
195
- Hieronymus zur Ehe von
Adam und Eva 144, 199
- Ehe gegen Zölibat
Clemens zur E. g. Z. 82-89
Deuteropaulinische Briefe
und E. g. Z. 76-82, 197 f
- Die frühen Christen und die
E. g. Z. 50, 171-205
- Jovinian zur E. g. Z. 195-198
- Paulus zur E. g. Z. 29-31,
64-67, 88 f, 197-201
- Relative Heiligkeit der E. g.
Z. 34, 87-89, 191, 196 f,
198, 202 f, 324 Anm. 4
- Valentinianer (Gnostiker) zu
E. g. Z. 156-158
- Ehebruch 86
- Eigenmächtigkeit des Men-
schen 208-210, 261
- Einzelwesen, innerer Wert 24 f,
32, 131, 176, 203
- Elieser, Rabbi 58
- Empfängnisverhütung 52, 177
- Enthaltsamkeit, sexuelle, *siehe*
Zölibat; Ehe: Enthaltsamkeit
in der Ehe; Zurückhaltung,
sexuelle; Jungfräulichkeit
- Erbsünde
Annahme des Begriffs durch
die katholische Kirche
241-243, 274, 288, 292
- Eremiten, *siehe* Askese,
Wüstenväter
- Essener (Sekte) 43 f, 64, 65, 301
- Eusebios, Bischof von Caesa-
rea 234 f
- Eustochium 193
- Eva
Schuldig am Sündenfall 152
Fluch Evas (Gen. 3) 143, 262,
272 f, 277 f
siehe auch Adam und Eva;
Schöpfungsgeschichte
- Evangelium
Ev. der Wahrheit 167
Ev. nach Maria Magdalena
140
Philippusevangelium 148,
153, 155-159
Thomasevangelium 140
- Evans-Pritchard, E. E. 294
- Exegese über die Seele 33, 149
- Familiäre Verpflichtung
Unabhängigkeit von 70
Jesus zu f. V. 63, 73-75, 177
Zurückweisung der f. V. 72 f,
73-75, 126, 177, 190, 203
durch Antonius 179
durch Augustinus 173
Gregorius von Nyssa zu
f. V. 180-182
siehe auch Askese
- Felicitas (Sklavin der Perpetua)
92-97, 103
- Ferguson, John 291
- Fleisch, Widerwille gegen das
Augustinus und der W. g.
d. F. 220 f, 229-232, 289,
304
Hieronymus und der W. g.
d. F. 200
Paulus und der W. g. d. F. 65
- Fortpflanzung
Clemens 83 f

- deuteropaulinische Briefe
82-84
- Gnostiker 154
- Betonung anderer Prioritäten durch Jesus 63 f
- Jovinian 195 f
- jüdische Tradition 55 f, 57-59
- Methodios 185
- Paulus 64-67
als Zweck des Geschlechtsverkehrs 20, 86 f
- Frauen
und das asketische Leben 71, 187 f, 204
Mygdonia 71 f
Thekla 67-71
und das Zölibat 188, 190 f
Gleichheit (angeborene) 131
und Evas Fluch 143, 272 f
in den gnostischen Sekten 168 f
und die Macht der Herrschaft 207
Lehr- und Taufrecht 70 f, 78
Tertullian zu den Frauen 142
Unterwerfung gegenüber den Männern
Augustinus zur U. 235 f, 272 f,
deuteropaulin. Briefe 78-80
Julian 278
Paulus 30, 77-79
als Bestrafung für Evas Sünde 152
- Freier Wille
Augustinus zum f. W. 209, 220-224, 267, 268 f
Julian und Augustinus 271 f, 286-288, 298 f, 332 f Anm. 101
Gnostische gegen orthodoxe Sichtweisen 32-34, 161-167
und die Natur 264, 269 f, 273-275, 298-300, 335
Anm. 12
Paulus 221 f, 280
- Freiheit
Augustinus gegen die F. 245 f, 247
Christliche gegen heidnische Sichtweise 126 f, 129-131, 332 Anm. 97
in der Schöpfungsgeschichte 160 f, 246
siehe auch Freiheit, moralische
- Freiheit, moralische
Augustinus gegen m. F. 35, 205, 223, 246, 259, 268, 291 f, 292 f
Clemens 160-162
Irenäus gegen Gnostiker 138 f, 160 f
Justinus 161, 167
Selbstbestimmung und Herrschaftsgewalt und die m. F. 207-209
als Thema der Schöpfungsgeschichte 31 f, 34, 166, 205
Verneinung durch die Gnostiker 32-34, 161 f, 163-167
- Freiheit, politische
Asketische Christen gegen andere Christen 203 f
Augustinus und die p. F. 36, 245
Schöpfungsgeschichte als Grundlage der p. F. 34
Von herrscherlicher Willkür 35, 160, 215 f
- Freude an der Sexualität
Schuld von (Augustinus) 284 f
gegen Fortpflanzung 20, 84 f, 86 f, 89

- Galen 135
- Garten Eden, *siehe* Paradies
- Geburt und Schwangerschaft
 Jüdische Sitten und Hal-
 tungen 56 f
 ohne Schmerzen, im verlo-
 renen Paradies 272
 Schmerzen der G. u. S. als
 Folge der Sünde Adams
 und Evas 262, 272 f,
 277-279
- Gefallene Engel 31 f, 107-109
- Gemeinsamer Besitz und Tei-
 len bei den Christen 122, 136
- Genesis, *siehe* Bibel, A. T.
 Genesis
- Geschlechtsverkehr
 sündhaft oder nicht 83
 als unrein bezeichnet 200,
 330 Anm. 70
 «widernatürlicher» 86
 zur Zeugung oder aus Lust
 20, 86, 87, 88 f
- Gewalt und Zwangsmittel
 Ausübung durch den Staat
 213, 214, 238
 Augustinus und G. u. Z. 238,
 257 f
 Christliche Zurückweisung
 121 f, 137, 216
 Katholische Christen und
 G. u. Z. 242, 255 f, 256 f
- Gibbon, Edward 127 f
- Gleichheit, menschliche
 Christen predigen m. G. 125,
 131
 Clemens zur m. G. 31 f, 102 f,
 123 f
 Gregorius von Nyssa 212
 Auf der Schöpfungsges-
 chichte basierend 24 f, 32,
 102
- siehe auch* Einzelwesen, inne-
 rer Wert
- Gnostische Christen 133-169,
 303
 gegen Bischöfe 137-139, 168
 gegen Irenäus 139-141,
 151-153, 155, 159 f
 Unterschiedlichkeit der g. C.
 138 f, 155 f
 zur (moral.) Freiheit und zum
 freien Willen 34, 161-167,
 168
 Legen die Schöpfungsges-
 chichte aus 32-34, 144-153
 Auslegung der Schriften
 143-148
 und Geheimlehren 140, 142
 Glaubensinbrunst 137
 Valentinianer gegen ortho-
 doxe Christen 155-169
- Gorday, Peter 289, 329 Anm. 35
- Götter, römische
 Christliche Haltung zu den
 r. G. 92, 101-112, 117-121,
 126, 128, 131 f
 Juden und 121
- Grant R. M. 100
- Gregor, Bischof von Nyssa,
 Heiliger
 zur Askese 180-182, 200
 zur Ehe 174
 zur Freiheit (moralisch) 161
 zum Bild von Gott und zur
 Gleichheit 212
 legt die Schöpfungsges-
 chichte aus 34
 zur (menschlichen) Selbst-
 bestimmung 207 f
- Hadrian, römischer Kaiser
 104 f, 111 f, 127
- Hammond, Mason 127

- Heidnische Kultur
 festgelegte Ehen 174 f
 frühe Christen 106 f
 Juden gegen heidnische Kultur 41-43
- Heidnische Stellungnahmen
 zur Sexualität und deren
 Ausübung
 Ausschweifungen 111 f
 Christen gegen H. S. 37 f,
 52-54
 Juden gegen H. S. 54-56
- Herodes Antipas, Fürst von
 Judäa 44
- Herodes der Große, König von
 Judäa 42, 55
- Herrschaft, politische (als Folge
 der Ursünde) 236, 237 f,
 239 f
- Herrschaft über die Erde 208,
siehe auch Natur
- Herrschaft über die Frau als
 männliches Vorrecht, *siehe*
 Unterwerfung der Frau
 gegenüber dem Mann
- Hieronymus, Heiliger 192-203
 und Blaesilla 194 f
 zur Ehe von Adam und Eva
 144
 Widerlegung Jovinians, zum
 Zölibat 198-202
- Hillel, Rabbi 60
- Homosexualität 19 f
 Clemens zur H. 86
 Juden und H. 55
 Heiden gegen Christen zur
 H. 19-21, 52, 177
- Honorius, römischer Kaiser
 190, 247, 266
- Ignatius, Bischof von Antio-
 chien, Heiliger 133 f, 241
- Innozenz I., römischer
 Bischof, Heiliger 256, 265
- Irenäus, Bischof von Lyon
 Einfluß 84 f
 gegen die Gnostiker 139-141,
 151-153, 155, 159-161
 und moralische Normen
 136-138
 zur Regierung 115 f, 238 f
 zum Ungehorsam als erster
 Sünde 84 f
 zur Universalität des Christen-
 tums 167
 zur «Weisheit» (Sophia) 164 f
- Issi, Rabbi 58
- James, William 308
- Jesus von Nazareth
 und die Ehe 59, 60 f, 63 f,
 86, 197
 Gefangennahme und Hin-
 richtung 47
 «Geheimlehren» Jesu 140
 zu den Gründen des Leidens
 275, 294
 zur Natürlichkeit der Sterb-
 lichkeit 282
 als Prophet 47 f
 radikale Botschaft 44-47
 eingeschränkt durch die
 frühen Christen 80-82,
 86, 88-90, Jesus zum
 öffentlichen Leben 175
 zur Scheidung 29, 50, 59, 60,
 73-75, 86
 zur sexuellen Selbstzucht 262 f
 ohne Sünde (Augustinus)
 227, 232
 zur (moralischen) Verantwor-
 tung 262 f
 zum Zölibat 29, 61, 65, 66-68,
 81, 191

Johannesapokryphon 151

Johannes Chrysostomos, Heiliger 211-220

und Augustinus, im Vergleich

211, 242-244, 247, 256-258

als Bischof von Konstantinopel 249 f

zu den Christenkaisern 248

zur Führung der Kirche

216-219

Leben und Laufbahn 247-251

zur Regierung 212-216

Johannes, der Täufer 42-44

Johannesevangelium, *siehe* Bibel,

Neues Testament, Johannes

Josephus, Flavius 42 f, 47, 48, 55

Jovinian 34, 195-199

exkommuniziert 196

Hieronymus widerlegt J.

198-202

jüdische Stellungnahmen zur

Sexualität und Ausübung

Christen dagegen 20

gegen die heidnischen Auffassungen 52-55

und die Schöpfungsgeschichte

26-29, 34, 54-61

zum Zölibat 64

jüdische Tradition und Kultur

gegen die heidnische 41-43

zu Leiden und Tod 293, 295

Julian, Bischof von Eclanum

37, 266, 269-292

gegen Augustinus 266, 269-

272, 275-292, 298-300

Jungfräulichkeit 182, 184, 187,

196

Adams und Evas 144, 173 f,

199

Jesu J. (Hieronymus) 200

siehe auch Zölibat; Keuschheit,
in der Ehe

Justinus, Märtyrer, Heiliger

97-103, 106-109, 113-124,

130-132

Bekehrung des Justinus

97-100

zu Bekehrung und Sittlichkeit 53

Brief an die Kaiser 100, 107,

112, 135 f

zu den ethischen Grund-

sätzen des Christentums

136

Martyrium 118-121, 167

politische gegen göttliche

Loyalität 31 f, 115, 119-121

zur Taufe 142

Kain und Abel 236, 280

Kaiser (römische)

Johannes Chrysostomos zu

den römischen Kaisern 212

als göttliche Wesen 103-107,

115 f

Haltung der Christen 92,

102, 110-113, 115-121,

126-129, 132

Kaiser (römische), christliche

Augustinus und die christ-

lichen Kaiser 241 f,

242-245, 246 f, 258, 332

Anm. 95

Christen und christliche

Kaiser 218 f, 248

Johannes Chrysostomos und

die christl. Kaiser 247-249

katholische Christen 242, 258

Kamlah, Wilhelm 237

Keuschheit, in der Ehe 50,

67 f, 72, 86 f, 187-189

Kinder

Erbsünde 283 f

Leiden der Kinder 275 f

- als Prostituierte 124, 214 f
als Quelle des Leidens 273
siehe auch Geburt; Kinder-
mord
- Kindermord 52, 55, 86, 124, 177
- Klerus, in der frühen Christen-
bewegung
Hierarchie 133-135
siehe auch Bischöfe; Priester
- Kirchenführung
Augustinus 242-244
Korruption 218
im Kontrast zur weltlichen
Regierung (Johannes
Chrysostomos) 215-218
siehe auch Bischöfe
- Konstantin I., römischer Kaiser
Wirkung seiner Bekehrung
auf die christliche Bewe-
gung 22, 51, 141, 205,
210, 261, 293, 303 f; zu
den Bischöfen, 141, 192 f,
219, 265
siehe auch Christenbewegung,
kaiserzeitliche
- Konzil von Orange (529 n. Chr.)
258
- Leiden des Menschen
Adams Sünde als Ursache
224 f, 261-264, 274, 283
Annahme des Leidens 166
durch Evas Fluch 272-274,
278 f
aus dem Kinderwunsch resul-
tierend 181
kultische und religiöse Deu-
tungen 293-298
Leiden der Kinder 275 f
Quelle des Leidens 275-277
Schuld und Leiden 291,
294-297
- freier Wille und Leiden 162 f,
165-167
- Lewis, Naphtali 127
- Lilith, Dämonin 293
- Lukasevangelium, *siehe* Bibel,
Neues Testament, Lukas
- Luther, Martin 222
- MacDonald, Dennis 78
- MacMullen, Ramsay 180
- Manichäismus (Augustinus
und der M.) 37, 209, 221
- Mark Aurel, römischer Kaiser
zur Freiheit 126 f
zur gerechten Herrschaft 238
Justinus und Mark Aurel
100, 103, 106 f, 113
öffentliches gegen privates
Leben 171 f, 182
zur Religion der Römer 103,
106 f
zum christlichen Ungehör-
sam 114, 123
- Markusevangelium, *siehe* Bibel,
Neues Testament, Markus
- Markus, R. 237, 331 f, Anm.
94, 95
- Märtyrer, christliche 100 f, 102 f,
117, 121, 126, 132, 167 f
Freiheit der Märtyrer 130,
132, 245 f
Gnostiker und Märtyrer 154 f
Justinus 117-120, 167
Origenes 167, 183 f
Perpetua und Felicitas 92-97
selbstaufferlegte Märtyrer-
schaft von Asketen 192-194
- Matthäusevangelium, *siehe*
Bibel, Neues Testament,
Matthäus
- Melania, die Jüngere 188-191,
204

Meninger, William 327 Anm. 60
menschlicher Wert, innerer 24 f,
32, 131, 176, 204
Merton, Thomas 204
Methodios, Bischof, Heiliger
160
*Das Gastmahl der zehn Jung-
frauen* 184-188
Minucius Felix 125-130, 245 f
Monika, Heilige 252
Mygdonia 71 f, 78

Nacktheit, Haltung gegenüber
der N. 56 f
Nag Hammadi-Schriften
(ägyptische) 140, 141 f, 306
Natur
Augustinus zur N. 264 f,
266 f, 271-273, 276, 280,
283, 291 f, 300
Herrschaft über die N. 208,
261
Julian 270 f, 276 f, 278-280,
291 f, 298 f, 300, 335
Anm. 12
menschlicher Wille und N.
264 f, 269, 274, 298-300,
335 Anm. 12
natürliche Deutungen gegen
Bestrafungsinterpretationen
des Bösen 276 f
der Geschlechtslust 37, 273,
283-286
des Leidens 261 f, 275 f,
283 f, 291 f, 293, 299 f
der männlichen Vorherr-
schaft 273, 278
der Sterblichkeit 37, 264,
266, 269, 270 f, 282, 287,
291 f, 299 f
Neues Testament, *siehe* Bibel,
Neues Testament

Neusner, Jacob 49

Origenes 167, 183 f, 289, 330
Anm. 70

Paradies

Vertreibung aus dem Para-
dies (Gen. 3) 83, 144,
154, 173, 199

(durch menschlichen Willen)
verloren 209, 224 f, 272

Paula (römische Witwe) 193-195

Paulus, Apostel, Heiliger
zu Ehe und Zölibat 29 f,
63-68; Clemens und P. 81 f,
87-89; Hieronymus und P.
200 f; Jovinian und P. 197;
Methodios zu Ehe und
Zölibat 185 f

«Geheimlehren» 140 f

Paulus, Briefe

«Deutero-Paulinen» 76-79,
197

Echtheit 75-77

gnostische Christen und die

Briefe des Paulus 142 f

Hieronymus und die Briefe
des Paulus 200 f

Jovinian und die Briefe des
Paulus 197 f

siehe auch Bibel, Neues Testa-
ment, einzelne Briefe

Paulus-und-Thekla-Akten 67-71,
77 f, 191

Pelagius und die Pelagianer

242, 256-259, 264-269, 270,
289, 291

Perpetua Vibia 92-97, 101 f,
110, 126, 302

Pharisäer 43, 46, 49

Philon von Alexandria 329
Anm. 43

- allegorische Textdeutung
146 f
- Pinian und Melania 188-191
- Platon 183 f
- Plinval, Georges de 269
- Plutarch 53, 127
- politische Tagesordnung,
christliche 129
Augustinus 210 f, 234-241,
301-303
- Polygamie 20, 55, 59, 86
- Priester
Autorität, gegen die des
Kaisers 216
in der kirchlichen Hierarchie
134
verheiratete gegen zöliba-
täre (Hieronymus) 198 f
- Propaganda, kaiserliche 108 f,
113, 123
- Prostitution 20
jüdische Einstellung zur P.
55
von Kindern 124, 214 f
heidnische gegen christliche
Haltungen 20
- Quispel, Gilles 156
- Regierung
Augustinus zur R. 234-241,
243 f
Freiheit von der Gewalt-
herrschaft der R. 35, 160,
213-217
rechtmäßige Funktion (Auf-
rechterhalten der öffent-
lichen Ordnung) 116, 213 f
Irenäus zur R. 115 f, 238 f
Johannes Chrysostomos zur
R. 212-215
von Gott verordnet 115, 213
- Schöpfungsgeschichte als
Beispiel 212, 228
siehe auch Römisches Welt-
reich; Kaiser (römische)
- römische Stellungnahmen zur
Sexualität und deren Aus-
übung 20 f; *siehe auch* heidni-
sche Stellungnahmen zur
Sexualität und deren Aus-
übung
- Römisches Weltreich
Christentum als soziale/ethi-
sche Bedrohung 92, 113 f,
118, 121 f, 123 f
christlicher Ungehorsam ge-
genüber dem Römischen
Weltreich 113-122, 131 f
Gewalt als Mittel des Römi-
schen W., 122, 136, 216
Religion, *siehe* Götter, römi-
sche
siehe auch Kaiser (römische)
- Ste. Croix, G. de 127
- Same, menschlicher (Augusti-
nus zu seiner Rolle in der
Erbsünde) 227, 232, 268
- Scham, über die Geschlechts-
lust 231
- Schammai, Rabbi 60, 74
- Scheidung 20
Jesus zur S. 29, 50, 59 f, 73;
Deutung des Clemens 86
Juden zur S. 55, 59 f
heidnische gegen christliche
Haltung 39, 52 f
- Schlange, in der Schöpfungs-
geschichte 154, 246
- Schmerz, als Folge von Adams
und Evas Sünde 262, 272,
274, 277-279
- Schöpfungsgeschichte

- (Gen. 1-3) 13-17
 allegorische Deutungen 33,
 146 f
 zwei Berichte 28
 Datierung 28
 gnostische Deutungen 32-34,
 144-153
 Jesus und die S. 50
 orthodoxe Deutungen 143 f
 als Paradigma für politische/
 soziale Strukturen 211,
 227 f
siehe auch Adam; Adam und
 Eva; Eva; Paradies; Schlan-
 ge, in der Schöpfungs-
 geschichte
 Schuld 285, 300
 und das Konzept der Erb-
 sünde 275 f, 286, 291 f,
 295-298
 Selbstbeherrschung
 heroische (Asketen) 180, 183,
 187
 neurotische S. (Augustinus)
 233
 als Quelle der Freiheit 35,
 171, 174, 204
 Taufe und S. 268
siehe auch Zurückhaltung,
 sexuelle
 Selbstzucht, sexuelle, *siehe*
 Zurückhaltung sexuelle
 Shaw, George Bernard 65
 Siricius, Papst, Heiliger 34 f,
 196, 203
 Sklaven
 christliche Botschaft und die
 S. 124-126, 136, 161
 «Gleichheit» gegenüber den
 Herren 103, 131
 sexueller Gebrauch und Miß-
 brauch von S. 21, 124, 176
 Verweigerung bürgerlicher
 Rechte 124
 Sklaverei 161, 236
 Sokrates 108 f, 116
 Sophia (Weisheit) 163-165
 Souveränität, menschliche 107 f,
 261
 Stoizismus
 zur allegorischen Interpreta-
 tion 145-147
 zur Annahme des Schicksals
 182
 zur Ehe 85 f
 zur Selbstbeherrschung 183 f,
 233
 Strafe für Adams Sünde, *siehe*
 Adams und Evas Sündenfall;
 natürliche Deutungen gegen
 Bestrafungsinterpretationen
 Sueton 111
 Sünde
 Adams und Evas, *siehe*
 Adams und Evas Sünde
 allumfassend (Augustinus)
 226
 ererbt, *siehe* Erbsünde
 naturgegeben oder willent-
 lich 268
 Sündenfall, Theologie des,
siehe Adams und Evas Sün-
 denfall; Erbsünde
 Tacitus, *Historien* 120 f
 Tatian, der Syrer 83, 110
 Taufe
 Gnostiker zur Taufe 34, 142,
 169
 Justinus zur Taufe 142, 239
 und der Schmerz beim Ge-
 bären 277
 wäscht von allen Sünden rein
 268, 277, 328 Anm. 19

- durch die Taufe verliehene Kräfte 129 f, 215, 239, 265
- Tertullian
 Bekehrung 97
 zu Bekehrung und Moral 53
 zu Eva 143 f
 zur Freiheit (der Religion) 131
 und die Gnostiker 139-141
 zu den heidnischen Kritikern des Christentums 91 f, 122
 und die Hinschlachtung von Christen 110
 zur Religiosität der Römer 128 f
 zum freiwilligen Teilen 122
- Thekla, Heilige 67-71, 77 f, 186-188, 204
 von Methodios angegriffen 184-188
- Theodosius I. («der Große») römischer Kaiser 141, 219, 242, 334 Anm. 4
- Therapeuten 64
- Thomas, Apostel, Heiliger 71 f
- Thomasakten 71 f
- Tod
 Adams Sünde als Ursache für den Tod 36 f, 161, 125 f, 261 f, 266, 274
 Antworten, kulturelle und religiöse 293-297; dazu Julian 187 f
 Gnostiker zum Ursprung des Todes 153
 als naturgegeben oder als Strafe 39, 264, 267, 269, 271, 274, 281 f, 287, 291, 299 f
- Trajan, römischer Kaiser 127
- Unabhängigkeitserklärung, amerikanische 24, 130 f
- Ungehorsam, Adams
 Augustinus und Chrysostomos 224 f
 als Sünde 31, 84, 228
- Ursünde, *siehe* Erbsünde
- Valentinus 139-142
 Nachfolger, gegen die orthodoxen Christen 155-168
- Verantwortung, moralische
 Augustinus 226 f
 Jesus 262 f
 als Thema der Schöpfungsgeschichte 39, 224 f
 verbotene Frucht 83, 246
- Veyne, Paul 51, 53
- Wahl(freiheit), moralische
 Behauptung der moralischen W. durch orthodoxe Christen 161
 und die Beziehung zur Natur 300 f
 Fähigkeit zur moralischen W., gottgegeben 271
 und die Geschlechtslust (Julian) 286
 Grenzen 262 f, 269
 Möglichkeit durch die Taufe 265
 und die Trübsal 299
 Verantwortung für 31, 224 f, 226 f, 262 f
siehe auch freier Wille
- Weisheit (Sophia) 163-165
Das Wesen der Archonten 162
- Wille des Menschen, *siehe* freier Wille
- Williams, Michael 156
- Wüstenväter 192, 204
 Antonius 178 f

Zeugnis der Wahrheit 154 f

Zölibat 20, 34, 171-205

Augustinus 173 f, 205

frühe Christen 50, 171-205

Clemens von Alexandria 73,
200

deuteropaulinische Briefe

76-82, 197 f

Frauen und das Zölibat 187 f,
189-191

als Freiheit 171, 174, 204

Heiligkeit des Z. gegen

Heiligkeit der Ehe 34,

87-89, 191, 195-198, 199,

201-204, 324 Anm. 4

Hieronymus 198-202

Jesus 29, 61, 65, 67, 191

Jovinian 195-198

Mygdonia 72

Paulus zum Zölibat, *siehe*

Paulus, Apostel, Heiliger

Thekla 67-71

siehe auch Zurückhaltung,

sexuelle; Jungfräulichkeit

Zosimus, Bischof von Rom,

Heiliger 265 f

Zurückhaltung, sexuelle 20

Augustinus 233, 284 f

frühe Christen 49 f, 87,

135-137

in der Ehe 50, 67, 72, 86-88,

188 f

heiliger als die Ehe 89, *siehe*

auch Zölibat: Heiligkeit des

Zölibats gegen Heiligkeit

der Ehe

als Freiheit 171, 174, 204

Jesus 263

Julian 285-287

keine Tugend in der sexuel-

len Zurückhaltung (Jovi-

nian) 197

siehe auch Zölibat; Jungfräu-

lichkeit