

Kultur und Heiligkeit

Ein Beitrag zum spirituellen Erbe des syrischen Mönchtums

Eva M. Synek, Wien

Das syrische Mönchtum als Kulturträger

Wie überall im christlichen Osten, so spielten auch im syrischen Raum monastische Zentren eine wichtige Rolle als Pflanz- und Pflegestätten intensiven spirituellen Lebens¹. Nicht zuletzt bewährten sich die Klöster als Bollwerk gegen muslimischen Einfluß, aber auch als Vermittler antiken kulturellen Erbes an die Muslime. In der westsyrischen Christenheit kam den Mönchen bald so großer Einfluß zu, daß sich westliche Gelehrte nicht davor scheuen, die syrisch-orthodoxe Kirche schlicht als „Mönchskirche“ zu charakterisieren. Der Begriff erinnert nicht von ungefähr an die Beschreibung der irischen Christenheit als „keltische Klosterkirche“. Wie in der frühen irischen Kirche ist es auch im syrischen Raum angemessener, von einer an Clan-Klöstern orientierten Kirchenorganisation zu sprechen. Die Parallelität der Strukturen beider Kirchen ist in vielem unübersehbar, wenn natürlich auch nicht schlechterdings identisch. So faßt Walter Selb die Bedeutung monastischer Zentren in der nach-chalkedonensischen Entwicklung der westsyrischen Christenheit präzise zusammen:

„Die Klöster waren es, die zu den neuen kirchlichen Zentren der ‚rechten Lehre‘ wurden, und Mönchsbischofe boten sich für die Leitung dieser neuen Zentren geradezu selbstverständlich an. In den ... Klöstern wurden vornehmlich die Kleriker der neu organisierten Kirche erzogen; von dort aus wurden die theologi-

¹ Bzgl. eines ersten allgemeinen Überblicks zum orientalischen Mönchtum vgl. die Akten des Orientalistenkongresses 1958, in: *OCA* 153. Rom 1958 (älterer Forschungsstand). Die bisher umfassendste Gesamtdarstellung zum syrischen Mönchtum bietet immer noch A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient*. Bd. 1 u. 2 (CSCO 184 u. 197/Subsidia 14 u. 17). Louvain 1958; 1960; an weiteren Monographien vgl. J. Pēna u. a., *Les cénobites syriens*. Mailand 1983; J. Pēna u. a., *Les reclus syriens: recherches sur les anciennes formes de vie solitaire en Syrie* (*Stud. bibl. Franciscanum: Coll. minor* 23). Mailand 1980; Pēna u. a., *Les stylites syriens* (*Stud. bibl. Franciscanum: Coll. minor* 16). Mailand 1975; zu kanonistischen Fragen: W. Selb., *Orientalisches Kirchenrecht*. Bd. 1 u. 2 (Österr. Akademie der Wissenschaften/Phil. Klasse 388 u. 543/Veröffentlichungen der Kommission für antike Rechtsgeschichte 3 u. 6). Wien 1981; 1989; zu Theodoret: P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Theodoret de Cyr* (Theologie Hist. 42). Paris 1977; zu Johannes von Ephesus: S. Harvey Ashbrook, *Ascetism and Society. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*. Berkeley 1990; speziell zum Mönchtum des Tur Abdin: A. Palmer, *Monk and Mason on the Tigris Frontier. The Early History of Tur Abdin*. Cambridge 1990.

schen Kampfdiskussionen geführt und dort entstand auch die neue syrische Literatur. Der dadurch geprägte Charakter einer Mönchskirche erhält sich durch die Jahrhunderte unverändert. Nur einige wenige große Städte ... zeigen daher auch eine stärkere Beteiligung der vornehmen Laien und des niederen, verheirateten Weltklerus an den Geschicken der westsyrischen Gesamtkirche.“²

Weniger stringent verlief die Entwicklung in der ostsyrischen Kirche. Auf die Tendenzen zu asketischem Rigorismus in der Frühzeit folgte im 5. Jh. eine weitgehende Anpassung an die gesellschaftlichen Optionen im Perserreich. Heirat und Familiengründung wurden durch Synodenbeschuß allen Christen (Mönche und höherer Klerus – bis hinauf zum Katholikos – nicht ausgenommen) erlaubt. Spannungen zwischen dem asketisch orientierten Mönchtum und der Kirchenleitung blieben nicht aus. Unter diesen Vorzeichen wandte sich auch mancher Mönch der westsyrischen Kirchentradition zu. Doch mit der Zeit errang sich das asketische Element im Gefüge der ostsyrischen Kirche wieder einen festen Platz und wurde mit dem „Amt“ versöhnt. Diese Harmonie wird dann in den Quellen auch auf die Vergangenheit rückprojiziert. Neue Ordnungen des monastischen Lebens führten zu einer Abkehr vom rein kontemplativen Lebensstil. „Ora et labora“ war nicht nur das Ideal des hl. Benedikt, „Gebet und Arbeit“ heißt es auch beim späteren Patriarchen Isojabb III., Landwirtschaft und Buchproduktion, aber auch Caritas und Mission gehörten zum aktiven Part ostsyrisch-monastischen Lebens.

Das heißt nun nicht, daß das alte monastische Ideal der Weltdistanz im syrischen Mönchtum nicht vorhanden gewesen wäre. Zwar lebten die Asketen der Frühzeit meist inmitten der Städte – unverheiratet, doch voll in das gesellschaftlich-kirchliche Leben involviert. Mit dem wachsenden hellenistischen Einfluß, vor allem in Westsyrien, kam es dann aber zur Rezeption des ägyptisch-griechischen Mönchsideals. Die Überlieferungen zu den alten Heiligen wurden im Sinne dieses Ideals überformt³, normative Texte beginnen gegen die Involvierung von Mönchen in die Gemeindeseelsorge zu wettern. Es gibt Canones, die ihnen nicht nur verbieten, das Amt eines Taufpaten oder Vormundes zu übernehmen, auch die Feier klösterlicher Feste ohne Volksbeteiligung wird eingemahnt. Gerade das Insistieren auf solchen Forderungen zeigt aber, wie relativ sich die monastische Weltdistanz in der Praxis gestaltete. Besonders signifikant ist das Leben der Styliten. Ihre radikale Askese präsentierte sich zwar zunächst als Form extremer „Weltflucht“. Doch dabei blieb es, wie etwa die Überlieferung um Si-

² Selb, *Kirchenrecht*. Bd. 2, 266.

³ Aufgezeigt am Beispiel Ephräms bei J. P. Amar, *Greek Bias in the Vita Tradition of Ephrem*, in: *OCP* 58 (1992) 123–156; hier auch Literaturüberblick über den neueren Forschungsstand zur „prae-monastischen“ Periode.

meon⁴ glaubhaft vermittelt, nicht: Die Asketen waren die gefragtesten Seelsorger ihrer Zeit. Damit hatte ihre selbstgewählte „Wüste“ die Tendenz, sich in eine belebte „Stadt“ zu verwandeln. Die Fama eines „heiligen Mannes“ konnte wahre Menschenmassen anziehen.

Eng verknüpft mit der Frage der Übernahme pastoraler Verantwortung durch das syrische Mönchtum ist auch die Frage nach seinem Verhältnis zu Bildung. Da Psalmengebet und Schriftlesung zum monastischen Alltag gehört, war für das klösterliche Leben jedenfalls ein gewisses Maß an literarischer Grundbildung notwendig, zumindest sollte man lesen können. Darüber hinaus war das Kloster aber auch der Ort, wo geschrieben wurde: Alte Bücher wurden kopiert, neue verfaßt und vieles aus dem Griechischen übersetzt, allem voran die Heilige Schrift. Daneben wurden exegetische und asketische Literatur, Viten, liturgische Dichtung, Gründungslegenden, Ordnungen des Zusammenlebens und, wenn auch in einem geringeren Maß, theologisch-spekulative Werke in den Klöstern und durch diese tradiert.

Von einer extremen Bildungsfeindschaft des Mönchtums, wie sie z. B. Festugière in seinem bekannten Bändchen⁵ „Les Moines d'Orient“ („Die Mönche des Orients“) suggeriert, kann also überhaupt nicht die Rede sein. Im Mönchtum artikulierte gesellschafts- und kulturkritische Tendenzen sind nur eine Seite der Wirklichkeit, die Ausbildung der monastischen Kultur mit ihren gesellschaftlichen Rückwirkungen die nicht zu vernachlässigende zweite. Wenn es im Mönchtum ein kritisches Potential sowohl gegenüber der tradierten vor-christlichen Kultur als auch der christlich-theologischen Spekulation gab, die zu Streit und Kirchenspalzung führte, so war dies doch etwas anderes als eine grundsätzliche Alternative „Kultur oder Heiligkeit“. Die Klöster erwiesen sich ganz im Gegenteil gerade als spirituelle Zentren auch als bedeutsame Kulturträger und -vermittler. So gehen Canones und Viten nicht nur davon aus, daß Mönche im Kloster von einem Mitbruder unterrichtet wurden, Bücher als persönliches Eigentum besitzen durften, nach denen sie in ihren Zellen das private Studium pflegten und mit Erlaubnis des Abtes eine auswärtige Schule besuchten. Die in den monastischen Zentren kultivierten geistig-geistlichen Reichtümer wurden auch in vielfältiger Form nach „außen“ weitervermittelt – durch die Unterweisung und geistliche Begleitung einzelner, in Studiengruppen für Kinder und/oder Erwachsene, durch missionarische Aktivitäten, Katechumenenunterricht und Predigt,

⁴ Vgl. H. Lietzmann, *Das Leben des hl. Symeon Stylites* (TU 32,4), 1908.

⁵ A.-J. Festugière, *Les Moines d'Orient. Culture ou Sainteté. Introduction au monachisme oriental*. Paris 1962; die bereits vorliegenden Studien von Vööbus wurden hier offensichtlich überhaupt nicht rezipiert.

schließlich durch Schulen im eigentlichen Sinn: Von den „Klosteschulen“ wissen wir leider nur wenig Konkretes, dafür von den nach monastischen Idealen organisierten „Akademien“ mit ihrem zu einem guten Teil aus dem Mönchsstand kommenden Lehrpersonal wie in Edessa und später in Nisibis sogar die Lehrpläne⁶: neben grundlegenden Fertigkeiten (Lesen, Schreiben) und Theologie für Anfänger und Fortgeschrittene, vor allem Exegese, wurden griechische Philosophie, Profangeschichte, Geographie und Rhetorik gelehrt.

Bildung und pastorales Engagement in den Frauenklöstern

Nur wenige Gedanken hat man sich bisher gemacht, welche Rolle innerhalb des pädagogisch-pastoralen Netzwerks der syrischen Kirchen eigentlich den Frauenklöstern zukam. Einerseits ist die Quellenlage verhältnismäßig schlecht. Anderseits haben sich bisher aber auch nur wenige Forscher/innen näher dafür interessiert, daß mit den „ehrwürdigen Vätern“ auch Mütter sich zugleich dem Gottesdienst und dem Dienst an den Brüdern und Schwestern weihten. Selbst Fiey⁷, der in seinem Aufsatz zum weiblichen Mönchtum in Syrien eine Menge grundlegender Informationen zusammengetragen hat, weiß nicht viel zur pastoralen Bedeutung der Frauenklöster zu sagen. Daß Nonnen wie Mönche selbst in der Regel verhältnismäßig gebildet waren, zumindest lesen konnten und Bücher besaßen, wird deutlich gemacht. Doch haben Nonnen auch wie Männer etwas zur Ausformung und Verbreitung des spirituellen Erbes beigetragen? Nach Fiey gäbe es keine Belege für eine Unterrichtstätigkeit⁸ der Schwestern; was eine etwaige Kopistentätigkeit angeht, weiß er, daß die Manuskripte für eine sichere Aussage zu wenig erforscht sind. Die Frage, ob Nonnen selber Literatur verfaßt haben könnten, kommt gar nicht erst in den Blick. Pastorale Aufgaben werden nur der Vorsteherin zugewiesen, deren Amt bei den Westsyrern nach Chalkedon mit dem der Diakonin verschmolzen war. Was Fiey sonst noch berichtet, bezieht sich dann nicht mehr auf das alte syrische Mönch- bzw. Nonnentum, sondern auf das Engagement einzelner frommer Frauen und westlich geprägter Schwesterngemeinschaften in der Neuzeit.

⁶ Vgl. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis (CSCO 266/Subsidia 26)*. Louvain 1965.

⁷ Vgl. J. M. Fiey, *Cénobitisme féminin ancien dans les églises orientale et occidentale*, in: *L'orient syrien* 10 (1965) 281–306.

⁸ Zur grundsätzlichen Frage nach der Bewertung der Lehrtätigkeit von Frauen in den Rechtstexten der syrischen Kirchen vgl. E. M. Synek, *In der Kirche möge sie schweigen*, in: *Oriens Christianus* (1993).

An Quellentexten zum weiblichen Mönchtum werden wir zunächst einmal eine auch Fiey vertraute syrische „Nonnenregel“ in Betracht zu ziehen haben. Von Vööbus wurde im Rahmen einer umfassenden Ausgabe das syrische Mönchtum betreffender Rechtstexte diese Sammlung von Weisungen⁹ allgemein zugänglich gemacht. Bei der von Selb ins 6./7. Jh. datierten Zusammenstellung handelt es sich um das einzige bisher bekanntgewordene explizit auf Frauen bezogene Zeugnis dieses Literagenus (was natürlich nicht heißt, daß nicht auch in verschiedenen Reihen von Mönchscanones auf Frauen Bezug genommen wird). Die Weisungen gehen auf verschiedene Formen von Kontakten der Schwestern zur Welt außerhalb des Klosters ein; außerdem wird versucht, die Beziehungen von weiblichen und männlichen Asketen zu regeln: Eine Nonne darf nicht mit einem Mann essen – nahe Verwandte ausgenommen; sie soll grundsätzlich nicht auswärts essen, es sei denn, sie befindet sich auf einer notwendigen Reise; auf der Straße soll sie nur in weiblicher Begleitung mit einem Mann sprechen; genauso wie Nonnen keine Männerklöster betreten sollen, ist das Frauenkloster für Mönche tabu, usw. Gemeinsam mit weiteren in der gleichen Sammlung publizierten Texten, die sich großteils an Mönche wenden, wirft diese „Nonnenregel“ gleichsam ein Blitzlicht auf die Diskrepanz von Theorie und Praxis, zwischen dem Ideal strenger Abgeschiedenheit auf der einen und einem real offensichtlich recht freien Leben der Asketinnen wie der Asketen auf der anderen Seite. Während nun aber die pastoralen Aktivitäten letzterer, wie wir bereits sehen konnten, ausdrücklich ins Schußfeld der Kritik gerieten, geht die vorliegende „Regel“ auf solche gar nicht direkt ein.

Dennoch sollte man nicht voreilig den Schluß ziehen, daß Frauenklöster gar keine Rolle im pastoralen Netzwerk der syrischen Kirchen spielten. Studiert man die allgemeinen Canonessammlungen einmal gezielt unter dem Gesichtspunkt pastoralen Engagements von Frauenklöstern, so läßt sich doch eine Reihe von signifikanten „Mosaiksteinchen“ ausmachen. Bezuglich deren Zusammenordnung zu einem klaren Bild bleiben freilich zunächst viele Fragen offen.

So ist eine Reihe von Canones überliefert, die von der Erziehung der beni und benat qeyama, der Bundessöhne und Bundestöchter, in Klöstern sprechen¹⁰. Es gibt unterschiedliche Spekulationen über den Ur-

⁹ A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian asceticism*, Stockholm 1960, 62–68.

¹⁰ Can. 26 der sogenannten Marutacanones: A. Vööbus, *The Canons Ascribed to Maruta of Maipherkat and Related Sources* (CSCO 439/440 Script. Syr. 191/192). Louvain 1982, 65; can. 28,11 der „Weisungen und Ermahnungen des Johannan bar Qursos an Priester und Bundessöhne“: Vööbus, *Syriac and Arabic Documents*, 59.

sprung der bení/benat qeyama¹¹: Wahrscheinlich wird man die Wurzeln in einer asketischen Laienbewegung zu orten haben. Eines ist aber jedenfalls sicher: Bundessöhne und Bundesstöchter entwickelten sich zur gut vorbereiteten Ressource kirchlicher Amtsträger. So wurden künftige Diakone und Diakoninnen, Kirchendiener und Kirchensängerinnen, aber auch Pflegepersonal mit der Zeit vermehrt aus ihren Reihen genommen. Bereits Kinder sollten gemäß den *Canones* aus ihren Familien ausgesondert und einem besonderen kirchlichen Ausbildungsprogramm unterworfen werden. Daß Mädchen in Männerklöster zur Erziehung gegeben wurden, wird man wohl ausschließen können. Das heißt dann aber, daß auch – mindestens ein Teil der – Frauenklöster eine bedeutende Bildungseinrichtung darstellten: Mädchen und junge Frauen lernten hier nicht nur lesen, sondern erhielten durch das Studium der heiligen Schriften sowie das Auswendiglernen von Psalmen und Madraschen (d. h. theologisch-spirituell hochwertiger Kirchendichtung, Liedern, denen – im Gottesdienst gesungen – weitgehend die Funktion unserer Predigten zu kommt)¹² auch eine theologische Grundausbildung und damit die Vorbereitung für die Übernahme verschiedener kirchlicher Dienste. Modern gesprochen, boten die Klöster also eine Art „Seminarausbildung“ an, zu der auch die geistig-geistliche Formung der jungen Leute gehörte, die später einmal selbst in der Pastoral tätig werden sollten.

Jene Texte, die auf das Diakoninnenamt¹³ zu sprechen kommen, werfen weiteres Licht auf das pastorale Wirkungsfeld von Nonnen. In der ostsyrischen Kirche scheinen die Nonnen-Diakoninnen das alte Gemeindeamt der Diakonin, das vor allem Taufassistenz und Katechumenenunterricht für Frauen umfaßte, weitergeführt zu haben. Der erste ost-syrische Canon, der von Diakoninnen spricht, stammt aus dem 7. Jh. Ein Konnex mit der großangelegten missionarischen Expansion der Kirche des Ostens und dem Einsatz von Frauen-Diakonen in der Taufpastoral und bei der Taufliturgie ist mit guten Gründen zu vermuten. Zwar fehlt jeglicher Hinweis darauf, daß auch nur irgendein syrisches Kloster es als seine Hauptaufgabe angesehen hätte, Kleriker für die Seelsorge zu stellen. Dennoch erwarben sich die Klöster nicht nur als Ausbildungsstätten für künftige Kleriker Verdienste und brachten dann und wann einen Bi-

¹¹ Die reiche Diskussion dieser Frage wurde zusammengestellt in der Dissertation von Tabe, *Identité des bnay wa bnath qyomo*. Rom 1975–1976.

¹² Zum Dienst der benat qeyama als Kirchensängerinnen vgl. z. B. Ephräms von Jakob von Serug verfaßte Vita: engl. Teilübersetzung bei: St. Ephrem the Syrian, *Hymns on Paradise*. eingel. u. übers. v. S. Brock, Crestwood. New York 1990, 22–25.

¹³ Zum altkirchlichen Diakoninnenamt vgl. E. M. Synek, (*K)eine katholische Alternative? Der Codex für die katholischen Ostkirchen und die Frauen*, in: *US* 48 (1993) 67–83.88; hier auch Quellenangaben und weiterführende Literaturhinweise.

schof hervor; Seelsorger und Seelsorgerinnen kamen auch aus den Reihen der Mönche bzw. Nonnen selbst.

Was den west-syrischen Raum angeht, so sind Diakoninnen im eigentlichen Gemeindedienst zwar in der Zeit vor Chalkedon nachweisbar; in der späteren Entwicklung hin zur Nonnen-Diakonin wurde aus dem alten Gemeinde- aber ein Klosteramt, das häufig mit dem der Äbtissin verschmolz. Als solches wird es auch von Fiey in seinem Aufsatz berücksichtigt. Die *Canones* erlauben der Nonnen-Diakonin jedoch nicht nur (im Fall der Abwesenheit eines männlichen Klerikers), die heilige Eucharistie an ihre Mitschwestern auszuteilen, sie darf sie auch Kindern (kleine Knaben nicht ausgeschlossen) reichen; bei Frauengottesdiensten ist es ihre Aufgabe, aus den heiligen Schriften zu lesen. Man muß also damit rechnen, daß zumindest einige Frauenklöster Pastoralzentren waren, in die die Gläubigen – genauso wie in die Männerklöster – zu Gottesdienst und geistlicher Unterweisung kamen, wo ihnen von Nonnen das Wort Gottes verkündet und – zumindest Frauen und Kindern – auch die Kommunion gereicht wurde. Das schließt natürlich nicht die Möglichkeit aus, daß es neben solch pastoral engagierten Gemeinschaften auch streng kontemplative mit strenger Klausur gab. Man kann nicht oft genug betonen, daß es nicht *das* syrische Mönch- bzw. Nonnentum gibt. Mönch/Nonne war nicht einfach gleich Mönch/Nonne und Kloster war nicht gleich Kloster; so wie die einzelnen innerhalb des Rahmens der gemeinsamen monastischen Berufung immer noch recht unterschiedliche Lebensweisen entfalteten, so waren auch die klösterlichen Gemeinschaften als solche unterschiedlich geordnet und strukturiert.

Die Vita der hl. Febronia

Eine weitere wichtige Quelle zum weiblichen Mönchtum in Syrien stellt die Vita bzw. Passio der hl. Febronia dar¹⁴. Der Text wird, wie auch die

¹⁴ Eingeleitet und übersetzt bei S. Harvey Ashbrook/S. Brock, *Holy Women of the Syrian Orient*. Berkeley 1987, 150–176; vgl. dazu: S. Harvey Ashbrook, *Women in Early Syrian Christianity*, in: *Images of Women in Antiquity*. hrsg. v. A. Cameron u. A. Kuhrt. London 1983, 288–298; R. Aubert, *Fébronia*, in: *DHGE* 16 (1976) 791–93; J.-M. Sauget, *Febronia*, in: *BS* 5 (1964) 508f; F. Halkin, *La passion grecque des saintes Libyé, Eutropie et Léonis. Martyres a Nisibe*, in: *AnBoll* 76 (1958) 293–315; J. Simon, *Note sur l'original de la passion de sainte Febronia*, in: *AnBoll* 42 (1924) 69–76; bzgl. der lateinischen Fassung: P. Devos, *L'œuvre hagiographique de Guarimputos, hagiographe neapolitain. III., La passion de Ste Febronia* BHL 2843, in: *AnBoll* 76 (1958) 164–170; zur Rezeption Febroniens in der ostsyr. Kirche: J.M. Fiey, *Une hymne nestorienne sur les saintes femmes*, in: *AnBoll* 84 (1966) 93; in der russischen Kirche: F. Lilienfeld, *Die Bedeutung der Heiligenverehrung in der orthodoxen Theologie und Volksfrömmigkeit*, in: G. L. Müller (Hrsg.), *Heiligenverehrung*

bereits zitierte Nonnenregel, ins 6./7. Jahrhundert datiert. Er feiert die Nonne Febronia – berühmt für ihre Schönheit wie ihre Askese, ihren Gehorsam wie ihre Gelehrsamkeit – als Märtyrerin unter Diokletian. Die Vorstellung eines geordneten Klosterlebens zur Zeit der diokletianischen Christenverfolgungen ist nun natürlich anachronistisch. Halkin hat die Vita daher als Erziehungsroman (*roman édifiant*) charakterisiert. Das heißt nun aber auch wieder nicht, daß der Erzählung jeglicher historische Kern fehlen müßte:

Es ist durchwegs möglich, wenn auch nicht beweisbar, daß sie rund um die Erinnerung an eine historische Märtyrerin gewoben wurde. Jedenfalls wurde der Kult der hl. Febronia erst im späten 6. Jh. populär, verbreitete sich dann aber rasch von Nisibis aus. Bereits im 7. Jh. läßt er sich in Konstantinopel nachweisen, gelangte von hier her sowohl in den slawischen Raum als auch nach Süditalien und Frankreich und damit schließlich in den mittelalterlichen lateinischen Westen. Wie die Meisterwerke der großen syrischen Väter Ephräm und Isaak v. Nivne fand also auch die Febronia-Vita zu internationalem Ruhm. Gemeinsam mit Isaak gehört Febronia damit in besonderer Weise zu den ökumenischen Heiligen, die in ihrer Vita tradierte spirituelle Weisung aber zu jenem geistlichen Erbe, aus dem die östliche und die westliche Christenheit bereits in der Vergangenheit gemeinsam schöpften, und das auch heute neu zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung einlädt.

Umstritten ist dabei, ob vorliegende Erzählung ursprünglich ost- oder westsyrischer Provenienz ist. Simon hat die These aufgestellt, die Vita sei in der Kirche des Ostens verfaßt worden, um dem wachsenden Einfluß der Syrisch-Orthodoxen entgegenzutreten. Da die ältesten Manuskripte westsyrischer Herkunft sind, mag man an dieser Theorie manche Zweifel hegen. So oder so – Febronia wurde als gemeinsame Heilige von Ost- und Westsyrern, Byzantinern und Lateinern rezipiert. Allgemein anerkannt ist heute jedenfalls der syrische Ursprung der Vita. Die Verlockung, aufgrund des stark hellenistischen Gepräges in Vokubular und Darstellungsweise einen griechischen Urtext ausmachen zu wollen, mußte nach Simons textkritischen Studien fallengelassen werden.

Der Text selbst weist als Verfasserin der Vita eine gewisse Thomais, eine Mitzwesche Febroniens und spätere Äbtissin des Klosters, aus. Manches spricht dafür, daß wir es wirklich mit einem von einer Frau verfaßten Stück geistlicher Literatur zu tun haben. Die psychologische Einsicht in die Freundschaft zwischen zwei Frauen, der Witwe Hieria und der jungen Nonne Febronia, wird von Susan Ashbrook Harvey genauso für diese These geltend gemacht wie die im Vergleich zur durchschnittlichen hagiographischen Praxis auffällig positive Zeichnung von Frauen überhaupt: Nur selten werden in Heiligerzählungen Frauen insgesamt so wohlwollend dargestellt wie in der Febronia-Vita. Häufiger erscheinen sie

doch als Widerpart für das asketische Bemühen von Männern¹⁵, als – letztendlich – bekehrte Sünderinnen¹⁶ oder in ihrer Heiligkeit als jene rühmlichen Ausnahmen, die sich nicht nur als nachahmenswertes Vorbild präsentieren, sondern zugleich auch als die Bestätigung von der unrühmlichen Regelsituation des „schwachen“ Geschlechts. Dagegen wird uns Febronia als eine starke Frau inmitten vieler starker Frauen präsentiert¹⁷. So findet man in den geistlichen Weisungen und Gebeten, die die Vita überliefert, z. B. Bezüge auf andere heilige Frauen: die hl. Thekla sowie die Märtyrerinnen Libye, Eutropia und Leonis werden kommemoriert. Daneben spielen die leiblichen wie die geistlichen Mütter der in der Geschichte handelnden Personen durchwegs positiv charakterisierte Rollen.

Wenn nun auch sicher keine persönliche Bekannte der (angenommen wirklich unter Diokletian hingerichteten) Heiligen, so mag die Autorin doch gut eine Kennerin ihres Klosters gewesen sein. Ein Febronia dedizierter Konvent wird erstmals 563 in der Vita eines ostsyrischen Mönchs namens Rabban bar 'Idta erwähnt¹⁸: Seine Schwester habe ihn in Marga bei Nisibis errichtet. Man kann nun mit gutem Grund darüber spekulieren, ob die Hagiographin nicht selbst Nonne in diesem Kloster, vielleicht sogar, wie behauptet, seine Äbtissin war¹⁹. Pseudo-Thomais hat jedenfalls nicht nur das Jungfräulichkeitsideal ganz rezipiert; die Vita zeugt außerdem von großer Vertrautheit mit dem Leben in einem syrischen Frauenkloster²⁰. So erhält man durch sie gleichsam den „Bauplan“, um die aus unabhängigem Quellenmaterial wie Canonessammlungen erhebbaren In-

¹⁵ Vgl. A. Palmer, *Sisters, Fiancées, Wives and Mothers of Syrian Holy Men*, in: *Syposion Syriacum 1988* (OCA 236). Rom 1990, 195–206.

¹⁶ So vor allem in den zahlreichen Erzählungen von bekehrten Prostituierten wie z. B. Maria v. Ägypten oder Pelagia. Eine leider wenig differenzierte Gesamtdarstellung versucht B. Ward, *Harlots of the Desert. A Study of Rependance in Early Monastic Sources*. London. 1987.

¹⁷ Eine vergleichbar positive Sicht von Frauen bietet auch der georgische Zyklus zur hl. Nino: deutsche Übersetzung bei G. Pätsch, *Das Leben Kartlis. Eine Chronik aus Georgien (300–1200)* (Sammlung Dietrich 330). Leipzig 1985; dies., *Die Bekehrung Georgiens. Mokhvay Kartlisay*, in: *Bedi Kartlisa. Revue de Karvélologie* 23 (1975) 288–237.

¹⁸ Vgl. E. A. W. Budge, *The Histories of Rabban Hormizd the Persian and Rabban bar Idta*. London 1902; siehe auch: J. M. Fiey, *Assyrie chrétienne*. Bd. 1. Beirut 1965, 278 ff.

¹⁹ Ähnliche Überlegungen gibt es bzgl. der Urheberschaft der griechischen Vita der hl. Olympias (Edition mit französischer Übersetzung in: SC 13 b); jedenfalls wurde der Bericht von Olympias Translatio von der Äbtissin des Olympias-Klosters in Konstantinopel, Sergia, verfaßt.

²⁰ Die Frage drängt sich auf, ob nicht eine Intention der Vita ursprünglich darin gelegen haben könnte, das Febronia-Kloster als Wallfahrtsort populär zu machen, da Vita also gewissermaßen eine „Werbeschrift“ sein sollte: Wenn in ihrem Schlußteil der im Anschluß an Febronias Martyrertod sich im Kloster der Heiligen lebendig entfaltende Kult äußerst plastisch geschildert wird, ist es zwar gut möglich, daß Pseudo-Thomais bereits die faktische Situation einer hier aufkeimenden Febronia Verehrung im Blick hat. Es liegt aber nahe, daß auch Erfahrungen mit anderen bereits florierenden monastischen Kultzentren auf das Febronia-Kloster projiziert wurden, um als Vergangenheit zu schildern, was man für die nähre Zukunft erhofft.

formationen mosaikartig zu einem farbigen Bild vom klösterlichen Leben von syrischen Frauen zusammenzufügen. Umgekehrt kann dieses Quellenmaterial bedeutsame Details aus der Febronia-Vita als historisch glaubwürdig erweisen.

Aspekte eines Klosteralltags

So wie die Vita den Alltag im Konvent beschreibt, lässt er sich gut unter die Schlagworte „Kultur und Heiligkeit“ stellen. Die Schwesterngemeinschaft verbindet Askese mit Bildungsstreben, Geschlechtertrennung mit Pastoralarbeit. Nach einer Rahmenerzählung präsentiert Pseudo-Thomais in einer ersten Beschreibung den Konvent als eine Gemeinschaft von „50 Nonnen unter der Leitung der Diakonin Bryene“:

„Bryene war eine Schülerin Platonias, die vor ihr ebenso Diakonin gewesen war, und sie hielt die Traditionen und die Regel, die ihr von Platonia überliefert worden war, bis zum Ende. Es war Platonias Praxis, die Schwestern am Freitag nicht arbeiten zu lassen; stattdessen waren sie gewohnt, am Ort des Gebets zusammenzukommen und die Matutin zu feiern. Von der dritten Stunde an war Platonia dann gewohnt, ein Buch zu nehmen und ihnen vorzulesen. Nach der Terz würde sie das Buch an Bryene weitergeben und sie heißen, den Schwestern bis zur Vesper vorzulesen. Als Bryene Klostervorsteherin wurde, fuhr sie mit dieser Praxis fort.“

Die Aufmerksamkeit der Leser/Hörer wird also zunächst einmal auf das geistig-geistliche Leben des Konvents gerichtet. Erst dann erfolgt die Vorstellung der Helden der Geschichte, indem sie in das zuvor beschriebene Milieu hineingestellt wird: „Sie (die Diakonin/Äbtissin Bryene) hatte zwei junge Frauen, die von ihr aufgezogen worden waren, und die gut im monastischen Leben ausgebildet waren; eine wurde Prokla genannt, die andere Febronia. Prokla war 25 Jahre alt, Febronia 20.“ Nun erst erfahren wir Details über die Heilige persönlich, die wiederum eine Reihe von Rückschlüssen auf das Leben in ihrem Konvent erlauben: Sie ist leiblich die Nichte Bryenes, geistlich aber ihre Tochter. Da sie besonders hübsch ist, wird sie besonders strengen asketischen Praktiken unterworfen: Während alle anderen Schwestern jeden Abend essen, soll Febronia nur jeden zweiten Tag eine Mahlzeit zu sich nehmen.

Asketische Praktiken sind also nicht für alle in gleicher Weise vorgeschrieben. Je nach den Bedürfnissen bzw. der Fassungskraft der/des einzelnen kann das Maß der Übungen individuell variiert werden. Dabei hat einerseits die geistliche Mutter/der geistliche Vater zu entscheiden, andererseits ist auch das geistliche Kind nicht willenloses Objekt für die Ent-

scheidung anderer. Febronia, heißt es, habe als Reaktion auf die Weisungen ihrer geistlichen Mutter begonnen, „ihren Hunger nicht einmal mit Brot und Wasser zu stillen“, sich also die Weisung in aktivem Gehorsam ganz zu eigen gemacht.

Daß die Fastenpraxis an erster Stelle verschiedener Übungen zur Sprache kommt, die zur Erlangung äußerer Freiheit führen und damit letztlich den Weg zur inneren ebnen sollen, ist nicht erstaunlich. So schreibt z. B. schon der berühmte syrische Weise Aphrahat: „Erlesen ist das reine Fasten vor Gott und gehütet wie ein Schatz im Himmel, eine Waffe gegen den Bösen, ein Schild, der die Pfeile des Feindes auffängt.“ (Demonstrationes, III)²¹

Im Kontext weiterer asketischer Übungen wird die Situation nächtlicher Versuchungen angesprochen: Gegenüber plastischen Schilderungen des Dämonenkampfes in manch anderer Vita spricht vorliegende Erzählung ganz schlicht und nüchtern von „Halluzinationen“. Diese erscheinen als eine im geistlichen Leben ganz normale Erscheinung, mit der man umgehen muß. Die Beschreibung von Febronias Ringen gibt in narrativer Weise den Hörern/Lesern dieselben Remedia mit auf ihren eigenen geistlichen Weg wie wir sie aus den asketischen Traktaten kennen: Gebet, Tränen, Schriftmeditation.

Von der nächtlichen Bibellesung und -meditation leitet die Erzählung über zu jener Tugend der Heiligen, die angesichts der Vorstellung des Konvents als Heimat eines ausgeprägten Bildungsprogramms, das – nomen est omen – auf eine Vorsteherin namens Platonia zurückgeführt wird, in keiner Weise verwundert: „Sie hatte eine große Liebe zum Lernen, so daß viele Leute, die Äbtissin miteingeschlossen, über das Ausmaß ihres Wissens erstaunt waren.“ Wissensdurst und Gelehrsamkeit gilt hier also keinesfalls als der Heiligkeit abträglich. Sie werden neben Askese und Gehorsam gegenüber der geistlichen Mutter als besonders lobenswerte Charakteristika einer Nonne vorgestellt, die sie zur Lehrerin für andere befähigen, zum Unterricht der Mitschwestern genauso wie von Laienchristinnen: „An Freitagen, wenn alle Schwestern am Ort des Gebets versammelt waren, war Bryene gewohnt, Febronia anzuweisen, ihnen die göttlichen Worte vorzulesen. Da auch junge verheiratete Frauen gewöhnt waren, an Sonntagen und Freitagen zum Ort des Gebets zu kommen, um das Wort Gottes zu hören, unterwies Bryene Febronia, hinter einem Vorhang zu sitzen und von dort zu lesen.“ Einmal, so wird berichtet, kommt auch eine Witwe Hieria zum Kloster, die von Febronia gehört hat, und

²¹ Zitiert wird in der Folge nach der deutschen Ausgabe: *Aphrahat, Unterweisungen*. übers. u. eingel. v. P. Bruns. Bd. 1 u. 2 (*Fontes Christiani* 5/1,2). Freiburg 1991.

durch sie in die Frohe Botschaft eingewiesen werden möchte. Nicht der Bischof, sondern die Äbtissin der Frauengemeinschaft ist also Ansprechpartner für die Frau, die Christin werden möchte, die auserwählte Lehrerin aber die in der Stadt als in gleicher Weise ob ihrer Gelehrsamkeit, Schönheit und Güte bekannte Nonne Febronia. „... beraube mich nicht der Chance, mit der Dame Febronia zu sprechen und von ihr zu lernen. Durch euch Nonnen will ich den Weg der Erlösung lernen ...“ Wenn also aus den *Canones* andeutungsweise hervorgeht, daß neben Noviz/inn/unterricht und Kleriker/inn/enausbildung in den Klöstern auch geistlicher Unterricht für Laien gehalten wurde, haben wir hier nun den Schlüssel dafür, wie solcher Unterricht ausgesehen haben mag: Einerseits kommen einzelne zur privaten Unterweisung und geistlichen Begleitung, Interessenten für das Christentum, Katechumenen aber sicher auch bereits Getaufte. Anderseits dürfen wir mit größeren Studiengruppen rechnen. In Frauenkonvente kommen natürlich primär Frauen (die *Canones* deuten es an, z. T. gewiß mit ihren Kindern) und nehmen dort am monastischen Bildungsprogramm und den Gottesdiensten teil. In unserer Sprache können wir von „Bibelstunden“ sprechen oder von einer Art „Sonntagsschule“, wobei nach der Febroniavita keine getrennten Kurse für Klosterangehörige und Gäste abgehalten werden. Das heißt mit anderen Worten: Die spirituelle Tradition, die das geistliche Leben der Nonnen und – mutatis mutandis der Mönche – bestimmte, war dieselbe wie die der Laienchristen. Eine strenge Trennung in monastische Spiritualität und Laienspiritualität gab es nicht, vielmehr sollte der eine geistliche Weg unter verschiedenen Lebensumständen realisiert werden.

Geschlechtertrennung und Jungfräulichkeitsideal

Auf dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Vorentscheidung sind dann jene Ideale zu sehen, die ihren besonderen Sitz im Leben innerhalb der klösterlichen Gemeinschaften bzw. im asketischen Milieu allgemein haben. Denn wenn auch im syrischen Umfeld nicht einfach verschiedene Standesspiritualitäten entwickelt wurden, so zeigen bestimmte Ideale doch an, wo die geistlichen Traditionen primär ausgebildet und dann auch tradiert wurden: Das asketische Milieu hatte mehr Einfluß auf die Werteskala als der verheiratete Weltklerus oder Laienfamilien.

Febronia wird dafür gepriesen, daß sie niemals „weltlichen Putz gesehen habe und nicht wußte, wie das Gesicht eines Mannes aussah“. Die Spannung zwischen der im semitischen Kontext traditionell selbstverständlichen Hochschätzung der Ehe und dem Jungfräulichkeitsideal ist

in der Febroniavita klar zugunsten letzterem entschieden. Während Ephräm in seinem Genesiskommentar II, 30²² Kinder ausdrücklich als in der Schöpfungsordnung vorgesehenen Segen sieht – einen Konnex zum Sündenfall gibt es für ihn nur in der großen Zahl der Nachkommenschaft und den Schmerzen der Gebärenden – lässt die Hagiographin (der Hagiograph?) Thomais, die vorgebliche Autorin der Vita, zu Febronia sprechen: „Es gibt nichts Ehrenhafteres und Vorzüglicheres vor Gott als Jungfräulichkeit“. Und Febronia selbst wird das Bekenntnis in den Mund gelegt: „Ich will nicht einmal die Idee des Zusammenlebens mit einem sterblichen Ehemann erwägen ...“ Vor allem die ostsyrischen Canones verwehren sich zwar – wohl nicht nur aus schöpfungstheologischen Überlegungen heraus, sondern vor allem einmal als Reaktion auf die gesellschaftlichen Optionen (und daraus resultierende Repressalien für die Kirche) im Perserreich²³ – aufs Schärfste gegen eine Abwertung der Ehe. In der geistlichen Literatur ist aber doch häufig der Grundtenor derselbe wie in unserer Vita: Zwar wird die Ehe nicht verurteilt, das allein gottgeweihte Leben aber doch als höherwertig angesehen. „Er (Gott) erschuf die Ehe und die Zeugung für (diese) Weltzeit, und sie ist sehr schön. Doch die Jungfräulichkeit ist besser als sie“, bringt Aphrahat die im Ringen um die unterschiedlichen Ideale gefundene Kompromißformel ins Wort (Demonstrationes XVIII, 8).

Ein eheloses Leben kann als Ganzhingabe an Gott verstanden werden. So deutet die „Geschichte unseres herrlichen und allheiligen Vaters Mar Giwargis, des Mönches, Bekenners und gekrönten Märtyrers“ den – nach dem Vorbild der Schwester – gewählten Verzicht des Heiligen auf Ehe und Familie in diesem Sinne: Die Asketen vollziehen wörtlich die Weisung des Evangeliums, alles zu verlassen um Christi willen²⁴. Umgekehrt legt Aphrahat in allegorischer Exegese das Genesis-Wort vom Mann, der Vater und Mutter verlässt, um einer Frau anzuhängen (Gen 2,24), so aus: „Wenn der Mensch sich noch keine Frau genommen hat, liebt und ehrt er Gott als seinen Vater und den Geist der Heiligkeit als seine Mutter. Er hat keine andere Liebe. Wenn der Mensch sich aber eine Frau genommen hat, verlässt er seinen Vater und seine Mutter, die oben genannt wurden.

²² Vgl. die Beck'sche Edition mit deutscher Übersetzung in: *CSCO/script. syr.* 71/72. Louvain 1955.

²³ Zum Vorwurf, daß die Christen die gesellschaftliche Ordnung durch Zölibat (aber auch Wehrdienstverweigerung) durcheinanderbringen vgl. z. B. das Martyrium von Bischof Akebschema und seinen Gefährten, dem Priester Joseph und dem Diakon Aitillaha: „Die Christen zerstören unsere Lehre und lehren ... nicht zu heiraten, Söhne und Töchter nicht zu zeugen, mit den Königen nicht in den Krieg zu ziehen, nicht zu töten ...“ (O. Braun, *Akten persischer Märtyrer (BKV 22)*. Kempten 1915, 116).

²⁴ Vgl. Braun, *Akten persischer Märtyrer*, 221–277.

Sein Sinn wird durch diese Welt gefangengenommen, sein Sinn, sein Herz, sein Denken werden von Gott fort mitten in die Welt gezogen ...“ (Demonstrationes XVIII, 10)

Wenn Aphrahat oder Pseudo-Thomais ihre eigene zölibatäre Lebensform also als die „bessere“ ansehen, so ist sicher zunächst einmal dieser Gedankengang zu berücksichtigen. Ob ihn auch das Gros verheirateter Christ/inn/en ohne weiteres für stringent gehalten haben mag, muß dahingestellt bleiben. Der weitaus überwiegende Teil geistlicher Literatur, die auf uns gekommen ist, wurde eben von bewußt unverheiratet Leben- den verfaßt.

Doch neben der Entscheidung für ein ganz Gott geweihtes Leben mochten innerhalb des gesellschaftlichen Kontextes auch andere Gründe dafür sprechen, in einer asketischen Lebensform den „besseren Teil“ zu sehen. Man sollte die sozialen Komponenten für die Entwicklung geistlicher Ideale nicht unterschätzen. Jungfräulichkeit (bzw. auch bleibende Witwenschaft) bedeutet ja nicht nur Verzicht auf sexuelle Beziehungen und eigene Kinder: Nicht jeder und jede mußte eine Ehe und eine große Kinderschar als besonders erstrebenswert ansehen. Vom Standpunkt der Gesellschaft galten sichere soziale Beziehungen und – auf Grund der Kindersterblichkeit – nur durch entsprechend hohe Geburtenraten zu erreichende Stabilität natürlich als wünschenswert; sie mußte also auch an traditionellen Familienbeziehungen und damit verbunden, Reproduktion interessiert sein. Doch vom Standpunkt der einzelnen betrachtet, bedeutete ein solches Leben auch Unterwerfung unter gesellschaftliche Zwänge. Für Frauen kommt dazu die Last zahlreicher Schwangerschaften und grundsätzlich auch die Einbindung in ein System der Geschlechterhierarchie. „Der Mann steht über der Frau“: Bei aller unterschiedlichen Konkretisierung der Geschlechterideologie²⁵ herrschte in den antiken Kulturen jedenfalls über dieses Axiom Konsens. „Er (Gott) erschuf Adam und Eva, doch besser, schöner und hervorragender als Eva ist Adam“, will auch Aphrahat wissen. (Demonstrationes XVIII, 8) Nach diesem Konzept ist die Unterordnung der Frau nicht allein als Folge des Sündenfalls zu verstehen, als ein Merkmal der gefallenen Schöpfung, sondern Schöpfungsordnung selbst. Die Frau sollte von Anfang an dem Mann unterworfen sein. Ephräm deutet in Folge dieser unhinterfragten Prämisse gar das Essen Evas von der verbotenen Frucht noch vor Adam als einen Versuch „Haupt ihres Hauptes“ zu werden und so mit der gottgewollten Ordnung zu brechen.

²⁵ Für einen knappen Überblick siehe K. Torjesen, *The Role of Women in the Early Greek and Syriac Churches*, in: *The Harp* 6 (1991) 135–144; eine umfassende Studie derselben Autorin zu Fragen der Geschlechterideologie soll 1993 in San Francisco erscheinen.

Jungfräulichkeit aber war eine mögliche Alternative zum gesellschaftlichen Normenkodex und seinen Legitimationsmustern. Wer sich für sie entscheidet, ist nicht nur dem Zwang einer gesellschaftlich vorgegebenen Lebensform entzogen. Verschiedene Martyriumsberichte von Frauen, besonders plastisch jener der Blutzeugin Ruhm von Najran²⁶, zeigen an, daß vor allem Frauen es als Erleichterung empfinden mochten, dem Joch der Ehe zu entkommen. Nicht nur dem Kreislauf von Geburten und dem frühzeitigen Sterben der Kinder wird im asketischen Leben ein Riegel vorgeschoben. Auch das System von Über- und Unterordnung kann aufgebrochen werden. In der androzentrischen Sprache der damaligen Zeit heißt das in der Regel: Die Entscheidung für ein asketisches Leben erlaubt Frauen „männlich“ zu werden.

Die asketische Tradition kennt dafür verschiedene Konkretionen, die z. T. nebeneinander, z. T. auch hintereinander im Laufe der Geschichte verwirklicht wurden. Die Febroniavita präsentiert das Modell der klösterlichen Gemeinschaften, in denen Frauen und Männer, nach Geschlechtern getrennt, als grundsätzlich gleichgestellte Schwestern bzw. Brüder zusammenleben. Neben dem Ideal der Geschlechtertrennung gab es aber auch das gegenläufige Modell geistlicher Partnerschaft, also enges Miteinander von männlichen und weiblichen Christen unter Verzicht auf sexuelle Beziehungen. Eine Möglichkeit solchen Miteinanders war das Zusammenleben einzelner Paare, die z.T. formell verheiratet, ein Ehe „als Bruder und Schwester“ führten, z. T. aber auch eine gesellschaftlich nicht legitimierte Partnerschaft wählten²⁷. Daß Canones immer wieder solche Formen des Zusammenlebens abzuwehren versuchen, zeigt zweierlei: die Beliebtheit der Lebensform wie auch ihren schweren Stand im kirchlich-sozialen Umfeld. Ebenfalls umstritten war die im syrischen wie im griechischen Umfeld spurenweise bezeugte Form des Doppelklosters. Letztendlich wird man die im ursprünglichsten Sinn des Wortes „monastische“ Lebensform nicht vergessen dürfen: das Allein-leben eines Asketen bzw. einer Asketin als „Single“ – sei es im Sinne des frühen syrischen Asketentums, sei es im Sinne des eremitischen Ideals der Sketis.

²⁶ Vgl. Brock/Harvey, *Holy Women*, 111–115.

²⁷ Vgl. dazu A. Jensen, *Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?* Freiburg i. B. 1992.

Schöpfungs- und Erlösungsvorstellungen

Auch die Febronia-Vita hat, wie das Gros der antiken Literatur, Teil an jenem androzentrischen Sprachmuster, in dem das menschliche Ideal als „Männlichkeit“ definiert wird. Pseudo-Thomais lässt ihre Helden sich selbst angesichts des drohenden Martyriums mit einem Athleten vergleichen, der nackt die olympische Arena betritt. Hier klingt wohl vor allem das paulinische Bild vom christlichen Leben als Wettkampf an. Noch deutlicher androzentrisch gefärbt ist jenes Wort, das Pseudo-Thomais Febronia als Versprechen gegenüber ihrer geistlichen Mutter in den Mund legt: „Im Körper einer Frau“ werde sie „eines Mannes“ Tapferkeit an den Tag legen.

Nichtsdestoweniger scheint die Erzählung frei von aller Disqualifizierung des weiblichen Geschlechts. Die Vorstellung von der „männlichen“ Jungfrau-Märtyrerin ist nun wirklich nichts Besonderes. Daß aber Frauen in ihrem Frausein trotz der Verwendung solch androzentrischer Bilder ganz und gar positiv gesehen werden, sollte aufhorchen lassen: An keiner Stelle der Erzählung wird der Eindruck vermittelt, daß sich eine Frau in irgendeiner Weise als dem männlichen Geschlecht bzw. auch nur einem konkreten Mann inferior vorkommen würde. Vor dem Richter bekennt Febronia, der ihr droht, sie nackt ausziehen zu lassen, sie würde sich dessen gewiß nicht schämen: „.... denn da ist nur ein Schöpfer von männlichen und weiblichen (Geschöpfen).“

Davon, daß die männlichen „schöner“ seien, wie Aphrahat die Meinung wohl der meisten seiner Zeitgenossen wiedergibt, ist bei Pseudo-Thomais nichts zu lesen. Vielmehr geht sie von einem „Gleichgewicht der menschlichen Natur“ aus, zu dem das Aufeinanderverwiesen-sein von Mann und Frau im Hervorbringen von Nachkommenschaft gehört. Ihre Option für das Jungfräulichkeitsideal ändert also nichts an einem klaren Bekenntnis zur so verstandenen Schöpfungsordnung. Misogynismus aber wird als Sünde ausgewiesen, die die gottgewollte Ordnung durcheinanderbringt. So läßt Pseudo-Thomais Febronias Schülerin Hieria dem Richter, der die Heilige quält, die scharfen Worte entgegenschleudern: „Du bist ein Feind für das Gleichgewicht der menschlichen Natur ... Erinnerst du dich nicht an deine eigene Mutter, die denselben Körper hatte und dieselben Kleider trug wie sie? Bist du nicht eingedenk des unseligen Tages, als du geboren wurdest, dessen, daß auch du an diesen von Milch fließenden Brüsten Nahrung fandest? ...“

Nicht die Rede ist in Febronias Vita auch von einer grundsätzlichen gottgewollten Unterordnung der Frau unter den Mann, wie sie z. B. Ephräm mit seinem – im Vergleich zu anderen antiken Autoren, Kirchen-

väter miteingeschlossen – immer noch verhältnismäßig frauenfreundlichen Menschenbild verbindet. Ganz im Gegenteil wird in der von einem jungen Römer handelnden Rahmenerzählung der Leserschaft gleichsam ein Spiegel vorgehalten, als ob Pseudo-Thomais sagen wollte: Seht, was ihr uns Frauen verdankt! Seht, wie das „starke Geschlecht“ oft schwächer ist als das – angeblich – „schwache“. Seht, wie auch wir am Erlösungswerk Christi teilhaben.

Der junge Römer Lysimachos, der Sohn eines Heiden und einer Christin, so wird erzählt, sei vom Kaiser gezwungen worden, in den Orient zu ziehen, um dort die Christen zu verfolgen. So soll er selbst frei werden vom christlichen „Aberglauben“. Zunächst zu schwach, sich selbst explizit auf die christliche Seite zu stellen, lässt ihn doch die Erinnerung an seine verstorbene Mutter die kaiserlichen Befehle unterlaufen: „.... obwohl mein Vater als Heide starb, starb (doch) meine Mutter als Christin, und sie war begierig, daß auch ich Christ werden sollte. Dennoch war ich aus Furcht nicht fähig, dies zu verwirklichen ... Doch ich empfing von ihr den Befehl, niemals einem Christen irgendeinen Schaden zuzufügen, sondern vielmehr ein Freund Christi zu sein.“ Im Zuge des Martyriums der Heiligen findet Lysimachos schließlich ganz auf den ihm von der Mutter vorgezeichneten Weg. Gemeinsam mit seinem Freund Primus bekennt er sich angesichts der Lebeshingabe Febroniens als Christ und tritt als Mönch in ihre Fußstapfen: Nach ihrer Taufe schließen sich die beiden Männer dem Abt Markellinos an, „um ein Christus wohlgefälliges Leben in Frieden zu führen, ihre Tage in Frieden beschließend“. Damit beglaubigt die Rahmenerzählung die Heilsbedeutsamkeit von Febroniens Tod, der in der Tradition des Selbstverständnisses der Märtyrer und Märtyrerinnen der jungen Christenheit als ein Mit-sterben mit Christus und damit Teilnehmen an seinem Erlösungswerk gedeutet wird²⁸: „ihre Mühen sind für die Vergebung von vielen“, „sie ist in diesen Wettkampf eingetreten für die Erlösung von vielen“.

Indem Pseudo-Thomais Febroniens Martyrium mit wörtlichen Anspielungen auf die biblische Deutung von Christi Kreuz als lebenspendenden Sieg über Sünde und Tod als Teilhabe an diesem ausweist, lässt sie keinen Zweifel daran, daß in ihrem theologischen Konzept Frauen gleich Männern zu einem Handeln „in persona Christi“ befähigt sind. Daß es dabei im Kontext des 6./7. Jh. nicht bloß um blutige Christusnachfolge gehen kann, liegt auf der Hand. Man würde die *Passio Febroniæ* (wie andere jüngere syrische Martyrien auch) gründlich mißverstehen, wollte man sie primär im Hinblick auf „Martyrien“ im strengen Sinn hin interpretieren wollen. Die jüngeren Martyriumsberichte sprechen vielmehr vom syri-

²⁸ Selbstzeugnisse sind uns z. B. in den Briefen Ignatios' v. Antiochien und Perpetuas Aufzeichnungen aus dem Kerker überliefert.

schen Mönch- bzw. Nonnenum ihrer Zeit und seiner Bedeutung für die christliche Gemeinschaft, in der sich dieses entfaltete²⁹.

Nun wäre es sicher gewagt, allein aus der Febronia-Vita schlechtersdings *das* anthropologisch-soteriologische Konzept ableiten zu wollen, das in syrischen Frauenklöstern – und durch deren pädagogisch-pastorale Ausstrahlung – durch diese entfaltet bzw. tradiert wurde. Unser Text ist aber ernstzunehmen als ein bedeutsames theologisch-spirituelles Zeugnis, das diesem Umfeld zuzurechnen ist. Mindestens läßt sich festhalten, daß die in ihm narrativ vermittelte Schöpfungs- und Erlösungslehre *auch* ihre Heimstatt in der monastischen Kultur der syrischen Christenheit gehabt haben muß, darüber hinaus aber im Zuge der Rezeptionsgeschichte der Vita sowohl in den byzantinischen Osten als auch in den lateinischen Westen ausstrahlte.

Gehorchen und Entscheiden

Doch die Febronia-Vita hat uns nicht nur eine gegenüber vielen traditionellen theologischen Modellen faszinierend „alternative“ anthropologisch-soteriologische Konzeption zu bieten. In mehrfacher Hinsicht „alternativ“ ist auch das Modell christlichen Zusammenlebens, das sie zu vermitteln versucht. Insofern sich das beschriebene Zusammenleben auf ein Frauenkloster bezieht, ist eine erste Alternative zur konventionellen Gesellschaftsordnung darin angezeigt, daß Frauen sich selber einen Lebensraum gestalten, in dem sie keiner männlichen Instanz unterworfen sind.

Bereits Fiey hat festgestellt, daß in Syriens Frauenklöstern grundsätzlich wohl die gleichen Strukturen herrschten wie in Männerklöstern. Wir wissen zwar leider nicht den genauen Weg, wie man Klostervorsteherin wurde. War es durch Wahl, war es durch Designation (wobei im Falle letzterer die Frage, wer designiert, nochmals von hohem Interesse wäre)? Man wird wohl genauso wie in den Männergemeinschaften mit verschiedenen Formen rechnen müssen. Jedenfalls aber hatte jedes Frauenkloster eine Frau zur Oberen, so daß eine Situation geschaffen war, die es im normalen gesellschaftlichen Leben kaum gab. Sowohl in den familiären als auch politischen Strukturen war es zwar durchwegs möglich, daß Frauen

²⁹ Zur angerissenen Konzeption der jüngeren syrischen Märtyrerliteratur vgl. S. Harvey Ashbrook, *The Edessan Martyrs and Ascetic Tradition*, in: *V Symposium Syriacum 1988 (OCA 236)*. Rom 1990, 195–206.

Einfluß ausübten, die formelle Übernahme der Führungsrolle blieb aber ein höchst außerordentliches Ereignis³⁰.

Doch auch über diese prinzipielle Besonderheit des weiblichen Mönchtums hinaus wird man von den klösterlichen Verbänden insgesamt als „alternativen“ Lebensräumen sprechen können. Die Klöster brachen ja nicht nur die durch die Geschlechterideologie der Umwelt ausgeformten Herrschaftsstrukturen insofern auf, als nun Männer unter der Führung von Männern und Frauen unter der Führung von Frauen standen. Im Licht des Evangeliums mußten alle Führungsansprüche an sich nochmals zur Frage werden. Klöster als „Alternativgesellschaften“ versuchten sich in ganz eigentümlichen Autoritätsstrukturen. So lesen wir in der ältesten auf uns gekommenen Version der Pachomios-Regel nicht nur vom strikten Gehorsam, der von den Mönchen gefordert wird. Es heißt auch: „.... Wenn der Vater des Klosters abwesend ist, ist der zweite dazu da, um alles anzuordnen, bis er wiederkommt, ohne jede Überhebung und ohne Übermut, sondern in Demut und Sanftmut zur Erbauung der Brüder.“³¹ In knappen Worten ist hier also die Konzeption des monastischen Leitungsamtes als Dienst für die Brüder/Schwestern auf den Punkt gebracht. Führungsanspruch muß nach der im syrischen Raum besonders wirksam gewordenen pachomischen Klosterordnung (die in diesem Punkt ganz mit den Regeln eines Basilios oder Benedikt konform geht) genauso wie der geforderte Gehorsam auf ein Sich-zur-Verfügung-stellen zielen, bzw. negativ gewendet: Herrschaftsstreben darf er jedenfalls nicht entwachsen.

Diesem Ideal entsprechend, beschreibt nun auch die Febronia-Vita modellhaft das Miteinander innerhalb der klösterlichen Gemeinschaft. Zunächst können wir – ohne daß das ganze breite bei Pachomios vorgestellte Spektrum unterschiedlicher, z. T. abwechselnd auszuübender Ämter greifbar würde – auch in unserer Vita eine Strukturierung im Sinne unterschiedlicher Charismen und Ämter, unterschiedlicher Kompetenzen und Verantwortlichkeiten feststellen. An erster Stelle steht die gleichsam als „allmächtig“ gezeichnete Äbtissin, in Personalunion Klostervorsteherin und Diakonin, der sich die Schwestern im Gehorsam verpflichtet wissen. In bezug auf Febronia ist die Bindung nochmals gesteigert: Bryenes Stellung zu ihr ist die der erziehungsberechtigten leiblichen Tante, vor allem aber der geistlichen Mutter. Wie wir bereits sehen konnten, gibt sie als solche in der Frage des asketischen Maßes Weisung. Wenn Pseudo-

³⁰ Als Ausnahme, die die Regel bestätigt, verdient die arabische Königin-Feldherrin Mavia Erwähnung: vgl. Jensen, a.a.O., 165–168.

³¹ Zitiert nach *BKV* 31. Kempten 1917, Anhang, 8 (Einleitung zum „Leben des Heiligen Pachomius“. übers. v. H. Mertel).

Thomais Bryene den Anspruch auf Gehorsam gegenüber der geistlichen Mutter/dem geistlichen Vater in direkter Rede aussprechen läßt, können sich die Leser/Hörer persönlich angesprochen fühlen. Die in der Erzählung zunächst an Febronia gerichtete Mahnung hat wohl vor allem die Adressaten der Vita selbst im Blick: „Sie (eine von Febronia verehrte Märtyrerin) zeigte vollkommenen Gehorsam gegenüber dem Befehl ihrer Mutter. War es nicht ihre Ausdauer und ihr Gehorsam, den du immer bewundert hast? Sie war nur ein ungebildetes Mädchen, während du tatsächlich andere unterrichtet hast.“ Den Lesern/Hörern der Erzählung wird also – rhetorisch überaus geschickt – das Gehorsamsideal doppelt als Weg der Heiligen eingeschärft. Es ist der Weg, den die angesprochene „ungebildete“ Heilige gegangen ist, erst recht aber der Weg der in der Vita als Vorbild stilisierten Lehrerin Febronia.

Indem die Vita die doppelte Stellung Febroniens im Konvent als gehorsame Tochter einerseits und respektierte Lehrerin anderseits unterstreicht, vermittelt sie aber auch etwas von der Ambivalenz dieses Ideals. In narrativer Sprache wird deutlich gemacht, daß Gehorsam nach der geistlichen Tradition, der sich die Vita verpflichtet weiß, genauso wenig reine Passivität meint, wie vice-versa geistliche Autorität nichts mit autoritärem Verhalten zu tun hat: Der Äbtissin, so die Erzählung, kommt deswegen Autorität zu, weil sie sich als gehorsame Schülerin ihrer Vorgängerin das monastische Ideal in seiner konkreten Definition durch die eingangs beschworene Platonia ganz zu eigen gemacht hat. Die ihr in den Mund gelegten geistlichen Ermahnungen weisen sie als erfahrene Seelsorgerin aus, der zu gehorchen vor allem einmal bedeutet, sich der Erfahrung der älteren Schwester auf dem gemeinsamen Weg anzuvertrauen. Doch auch Febronia selbst, heißt es wiederholt, wird, obwohl sie noch sehr jung ist, als die Lehrerin aller respektiert. Auch ihre Autorität erwächst aus geistlicher Erfahrung, aber ebenso Begabung und Studium. Neben ihr wird die vorgebliche Autorin der Vita, Thomais, so gezeichnet, daß dem Leser in ihr nochmals eine Nonne von besonderer Autorität entgegentritt, identifizierbar mit dem/der „Zweiten“ nach dem „Vater“/der „Mutter“ des Klosters in der pachomischen Klosterhierarchie, deren Successio als Äbtissin nach Bryene sich nahelegt. Verschiedene Glieder der Gemeinschaft haben also verschiedene verantwortliche Positionen, so daß trotz der der Äbtissin scheinbar zugewiesenen „Allmacht“ uns schon auf Grund dieser Strukturierung klar wird, daß hier kein „absolutistisches“ Regime als klösterliches Ideal präsentiert werden soll.

Im Fortgang der Erzählung werden dann auch sehr plastisch die Schwestern als selbstverantwortlich handelnde Subjekte geschildert, die ihre – nirgendwo in Frage gestellte – Gehorsamsverpflichtung gegen-

über der Äbtissin nicht daran hindert, sehr eigenständig ihren Weg zu wählen.

So heißt es, daß die Nonnen angesichts der drohenden Christenverfolgung sich zunächst um eine Entscheidung an die Klostervorsteherin wenden: „Was sollen wir tun, Mutter?“ ... Bryene sagte: „Was wollt ihr, daß ich für euch tun soll?“ Auf dieses antworteten sie, „Sag uns, daß wir uns verstecken sollen ... um unsere Leben zu retten:“ Zunächst widerspricht Bryene zwar, sie will, daß sich die Nonnen der drohenden Gefahr stellen: „Denkt ihr bereits an Flucht, bevor ihr den Kampf gesehen habt? ...“ Gegen den ausdrücklich artikulierten Wunsch der Äbtissin bricht nun, so die Erzählung, ausgelöst durch die Nonne Etheria, gleichsam eine „Palastrevolution“ aus: Nach einem demokratischen Meinungsbildungsprozeß optieren die Nonnen mehrheitlich weiterhin dafür, zu fliehen und wenden sich ein zweites Mal um „Rat“ an die Oberin. Dieses „Um-Rat-Bitten“ ist freilich nichts anderes als der Versuch, doch noch ihr „placet“ für die eigene Entscheidung zu erlangen. Etheria vertritt ihre und ihrer Mitschwestern Sache: „Ich möchte, daß du uns befehlst, daß wir uns verstecken ...“ Das letzte Wort der Äbtissin ist Anerkenntnis der verantwortlichen Entscheidung jeder einzelnen Schwester: „Jede von euch weiß, was für sie am besten ist; wählt, was ihr möchtet.“ Alle Nonnen mit Ausnahme Febronias, der Äbtissin selbst und Thomais (die vorgebliebene Autorin der Vita) entscheiden sich für die Flucht. Prokla, die junge, gemeinsam mit Febronia im Kloster erzogene Nonne, zögert zunächst, verspricht der Freundin Febronia: „Ich werde dich nicht verlassen“, doch dann folgt der ernüchternde Nachsatz: „Am Abend ging Prokla weg und verschwand.“ Die Leserschaft mag überrascht sein, daß keine kritischen Nachbemerkungen folgen. Nach Febronias Tod finden wir die Gemeinschaft der Nonnen wieder vereint und einmütig versammelt.

Damit malt die Vita aber nicht einfachhin das Bild einer „heilen Welt“: Auch in der als „ideal“ präsentierten Gemeinschaft gibt es, wie wir im Entlangtasten am Text sehen konnten, Meinungsverschiedenheiten, Spannungen, Konflikte. Doch wird uns ein faszinierendes Ausmaß an Konfliktkultur vor Augen gestellt: Alle handelnden Personen stehen zur eigenen Position, ohne je die Gesprächsbereitschaft mit der anderen Seite abbrechen zu lassen. Weder pochen die Nonnen in der Weise auf ihre „demokratische“ Entscheidung, als daß sie dadurch die Kompetenz der Äbtissin außer Kraft gesetzt sehen würden, noch versteift sich die Äbtissin auf die Gehorsamsverpflichtung der Nonnen, als ob diese Eigenverantwortlichkeit ersetzen könnte. Damit wird den Lesern ein Modell vor Augen gestellt, wie die Spannung, die aus der doppelten Option nach Gehorsam und freier Entscheidung im geistlichen Leben des einzelnen als auch im Leben christlicher Gemeinschaften als solcher erwächst, durchgehalten werden kann.

Spiritueller Reichtum für unsere Zeit

In seiner Laudatio ostchristlichen Erbes, das das 2. Vatikanische Konzil allen zur „Kenntnis, Verehrung, Erhaltung und Pflege“ anempfohlen hat, „damit die Fülle der christlichen Tradition in Treue gewahrt und die völliche Wiederversöhnung der orientalischen und abendländischen Christen herbeigeführt werde“ (UR 15), wird das Mönchtum als hervorragender Träger geistlicher Traditionen in besonderer Weise herausgestrichen.

„Im Orient“, so lesen wir im Ökumenismusdekret, „finden sich auch die Reichtümer jener geistlichen Traditionen, die besonders im Mönchtum ihre Ausprägung gefunden haben. Denn seit den glorreichen Zeiten der heiligen Väter blüht dort jene monastische Spiritualität, die sich von dorther auch in die Gegenden des Abendlandes ausbreitete und aus der das Ordenswesen der Lateiner als aus seiner Quelle seinen Ursprung nahm und immer wieder neue Kraft erhielt. Deshalb wird mit Nachdruck empfohlen, daß die Katholiken sich mehr mit diesen geistlichen Reichtümern der orientalischen Väter vertraut machen, die den Menschen in seiner Ganzheit zur Betrachtung der göttlichen Dinge emporführen.“ (UR 15)

Ganz in diesem Sinn haben wir versucht, zunächst einmal grundsätzlich der viel zu wenig bekannten Bedeutung des syrischen Mönchtums als Träger und Vermittler geistlichen Erbes auf die Spur zu kommen. Die von Festugière konstruierte Scheinalternative „Kultur oder Heiligkeit“ konnte mit gutem Grund zurückgewiesen werden. Wir konnten eine attraktive, bildungsfreundliche geistliche Orientierung des syrischen Mönchtums feststellen. Anlässlich der Frage, welche Rolle innerhalb des vornehmlich von den Klöstern getragenen pädagogisch-pastoralen Netzwerks der syrischen Kirchen Kommunitäten von Frauen gespielt haben, sind wir schließlich auf die Febronia-Vita als einem hervorragenden Zeugnis monastischer Spiritualität gestoßen, das bereits in der Vergangenheit weit über die Grenzen der syrischen Christenheit ins Abendland hinüberwirkte. Auch hier konnten wir die gelungene Verbindung von Bildung und Heiligkeit als Ideal ausmachen.

Im Nachgehen der geistlichen Tradition, der dieser Text verpflichtet ist, haben wir das Fehlen einer Trennung in monastische Spiritualität und Laienspiritualität herausgehoben: Zwar spricht die Febronia-Vita, in der das asketische Jungfräulichkeitsideal voll rezipiert ist, festgemacht an der Märtyrer-Nonne Febronia, von der „idealen“ Nonne und stellt uns in ihrem Kloster eine exemplarische Kommunität vor. Doch schon der in der Vita selbst angesprochene rege Austausch der monastischen Gemeinschaft mit Laienchristen zeigt an, daß die tradierte geistliche Botschaft über die Klostermauern hinausweist. Laienchrist/inn/en sind eingeladen

zur Teilnahme an der gleichen geistlichen Bildung wie ihre monastisch lebenden Brüder und Schwestern.

Dieses Konzept einer gemeinsamen Spiritualität aller Christen und Christinnen scheint einerseits angesichts der unbefriedigenden Konstruktion unterschiedlicher Standesspiritualitäten in unserem Kontext eine Alternative anzuzeigen, anderseits aber auch im grundsätzlichen Ringen der Kirchen um „Einheit in Vielfalt“ den richtigen Weg anzudeuten: Rückbesinnung auf die in *vielfältiger* Konkretion zu lebende, darin aber dennoch letztlich *eine* christliche Berufung scheint einer der vielleicht wichtigsten Impulse, die von der Beschäftigung mit dem spirituellen Erbe der orientalischen Kirchen ausgehen könnte.

Insofern wir auf die im syrischen Mönch- bzw. Nonnentum entfalteten bzw. tradierten theologischen Entwürfe zu sprechen gekommen sind, erweist sich weiters das in der Febronia-Vita greifbare schöpfungstheologisch-soteriologische Konzept als besonderer geistlicher Schatz. Auf diesen zurückzugreifen, liegt im Kontext unserer Zeit besonders nahe, werden uns doch, angestoßen von der emanzipatorischen Bewegung der Gegenwart, jene übernommenen theologischen Konzeptionen der Geschlechterbeziehung zunehmend frag-würdig, in denen sich über androzentrische Sprachmuster hinaus die konventionelle Ideologie von Über- und Unterordnung niedergeschlagen hat. Die Vita zeigt eine befreiende christliche Alternative sowohl in ihrer Konzeption der Schöpfungs- als auch der Erlösungsordnung an.

Schließlich soll von den zahlreichen wertvollen Impulsen, die aus der vom Konzil eingemahnten Beschäftigung mit dem orientalisch-monastischen Erbe zu gewinnen wären, ein dritter besonders herausgestellt werden: Das hier entfaltete Modell von „Amt“ und „Gehorsam“ scheint gerade angesichts des gegenwärtigen Ringens um die Kirchenstruktur einen Ausweg aus der Krise zu weisen: Besser als jede theoretische Abhandlung kann die narrative Darstellung der Febronia-Vita vermitteln, daß die Alternative Gehorsam oder Ungehorsam, Absolutismus oder Demokratie falsch gestellt ist: *tertium datur!*