

¹ Vgl. H. de Lubac, A propos de la formule: «Diversi, sed non adversi»; RechSR 40 (1951/52) 27–40.

² H. Köster, ΓΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ. Ursprung und Wesen der Mannigfaltigkeit in der Geschichte des frühen Christentums: Zeitschrift für Theologie und Kirche 65 (1968) 160–203 (engl.: Harv. Theol. Rev. 58 [1965] 279–318) bietet folgende Antwort an, deren Bewährung in der konkreten Beurteilung bestimmter historischer Dokumente allerdings noch deutlicher zu erweisen wäre, als es durch Kösters Analysen geschehen ist: «Es geht... darum, ob das historische Geschehen des irdischen Jesus von Nazareth jeweils als Kriterium – nicht notwendigerweise als der Inhalt – der christlichen Verkündigung und Theologie wirkt» (163); es geht um «stets neue Rückbesinnung auf die Wurzeln des christlichen Glaubens, das heißt auf den irdischen Jesus» (203).

³ Kritisch-skeptische Anmerkungen zur Methodenfrage bei H. J. Cadbury, Gospel study and our image of early christianity: Journ. of. Bibl. Lit. 83 (1964) 139–145.

⁴ G. Schille, Anfänge der Kirche. Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte (München 1966), wendet sich mit Textanalysen forciert gegen eine Monopolisierung Jerusalems als der Urzelle der Kirche, wie die Kirchengeschichtsdarstellung sie im Anschluß an die Apg vornimmt.

⁵ Einzelheiten sind zu entnehmen z. B. aus der vorzüglichen Darstellung von A. Vögtle, Die Urgemeinde: R. Kottje-B. Moeller, Ökumenische Kirchengeschichte I (Mainz-München 1970) 25–36.

⁶ Bezeichnenderweise scheint diese Funktion (und damit der Rang) des Zwölferkreises nicht langfristig von Bedeutung gewesen zu sein: Im Gegensatz zu Apg 1, 15ff, der Ersatzwahl des Matthias für Judas zur Vervollständigung der symbolträchtigen Zahl, hat man beim Märtyrertod Jakobus des Älteren (s. u.) um das Jahr 44 offenbar nicht mehr an eine Nachwahl gedacht, und im Zusammenhang des Apostelkonzils (48/49 n. Chr.) kommen die Zwölf als Instanz nicht mehr vor.

⁷ Darüber belehrt mit allem Nachdruck auch O. Cullmann, La diversité des types de Christianisme dans l'Eglise primitive: Studi e Materiali di Storia delle Religioni 38 (1967) 175–184. Cullmann stellt die Frühgeschichte der Kirche nicht nur als faktische Verschiedenheit von Gruppen dar, sondern als fehlende Einheit auf Grund der von seiten des Judenchristentums verweigerten Solidarität mit Stephanus und seinem Kreis (Apg 8,1), mit Petrus und Jakobus Zebedäus (Apg 12,2. 17), endlich mit Paulus, speziell anläßlich seiner Verhaftung in Jerusalem (Apg 21).

⁸ Ich beziehe mich der Kürze wegen allein auf P. Hoffmann, Die Anfänge der Theologie in der Logienquelle: J. Schreiner (Hrsg.), Gestalt und Anspruch des NT (Würzburg 1969) 134–152, der auch die wichtigste Literatur notiert.

⁹ P. Hoffmann aaO. 151.

¹⁰ Zusammenfassend darüber z. B. W. G. Kümmel, Die Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes (Göttingen 1969) 93–111.

¹¹ Man vergleiche die Analyse der repräsentativsten Thesen bei R. Haardt, Gnosis und Neues Testament: Bibel und zeitgemäßer Glaube, hrsg. v. J. Sint (Klosterneuburg-Wien-München 1967) 131–158; ders., Gnosis: SacrMu II (1968) 476–486; auch W. C. van Unnik, Die Gedanken der Gnostiker über die Kirche: Vom Christus zur Kirche, hrsg. von J. Gibleit (Wien 1966) (223–238) 225.

¹² Dazu detailliert A. Ehrhardt, Christianity before the Apostles' Creed: Harv. Theol. Rev. 55 (1962) 73–119, 80–92.

¹³ Das fehlende Bedürfnis nach einem solchen Zeichen der Einheit mit Jerusalem im Heidenchristentum ist die eine Seite, eine Befürchtung des Paulus aber die andere: Er muß damit rechnen, daß «die Heiligen» in Jerusalem die Annahme der Kollekte, d. h. die kirchliche Einheit mit ihm, verweigern (Röm 15, 31).

¹⁴ Gesamtkirchlich gesehen bekommt Jerusalem und sein Bischofsitz erst im Laufe des 4. Jahrhunderts, also nach Konstantin, wieder Bedeutung.

¹⁵ W. G. Kümmel: Relig. in Gesch. u. Gegenw. VI (1962) 1190, umschreibt sie wie folgt: «Diese geschichtliche Heilsverkündigung (sc. des Paulus) geriet bei den ehemaligen Heiden in Spannung zu ihrem naturalistischen oder gnostisch-dualistischen Erbe, und darum muß Paulus das geschichtliche Heil gegen ein naturalistisches Mißverständnis verteidigen.»

NORBERT BROX

geboren am 23. Juni 1935 in Paderborn, Katholik. Doktor der Theologie, habilitierte in Patrologie und Ökumenik, ist Professor für katholische Theologie und Religionspädagogik an der Universität München, Lehrbeauftragter für Patrologie an der Universität Regensburg. Er veröffentlichte unter anderem: Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon (Salzburg-München 1966), Die Pastoralbriefe (Regensburg 1969).

Henri Irénée Marrou Die Kirche innerhalb der hellenistischen und römischen Kultur

Vorerst ist zu bemerken: Man hat das Aufkommen und die Ausbreitung des Christentums allzuoft mit dem Niedergang und Ende der Kultur der Antike in Zusammenhang gebracht; das große Werk von Edward Gibbon ist hierfür sehr bezeichnend. Im Gegensatz hierzu muß man sich bewußt sein, daß das Christentum sich durchgesetzt hat in einer Welt, «der es an Stärke, Reife, Männlichkeit nicht

gebracht».¹ Bei dieser Formulierung dachte H. U. von Balthasar zunächst an die *Roma* des ersten Jahrhunderts, die Erbin und Trägerin der nunmehr voll zu eigen gemachten großen hellenistischen Kultur, die sie im Orient schützt und befruchtet und im lateinischen oder auf dem Weg der Latinisierung befindlichen Westen einpflanzt und zur Entfaltung bringt. Wenige Kulturen sind ihrer selbst so sicher, ihrer Größe so sehr bewußt gewesen. Das Rom des Augustus und Virgils, im Jahrhundert darauf das Rom der guten Antoninischen Kaiser übernimmt und vollendet das Zivilisationswerk Athens. Unter der *Pax Augusta* herrscht überall Ordnung und Recht, besteht eine integrale Verwaltung, ein großzügiger Staat, der seine Dienstleistungen und damit auch seine Ansprüche auf ein Mindestmaß beschränkt. Rom, schreibt Aelius Aristides, hat für das Wohlergehen der Menschheit und ein glückliches Leben ebensoviel

getan wie Triptolemos.² Gewiß treten seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts Verfallserscheinungen auf; im dritten Jahrhundert – genauer gesagt zwischen 235 und 284 – macht das Reich eine schreckliche Krise durch, die es an den Rand des Verfalls bringt; dank der kraftvollen Politik Diokletians nimmt jedoch seine Geschichte einen neuen Aufschwung: mit ihm kommt es zu einem neuen Staatstypus, zu einer absoluten Monarchie, die sich auf einen mächtigen Verwaltungsapparat stützt – in dem Sinn, den das Wort «Apparat» heute in der russischen Sprache angenommen hat. Kein Geschichtswissenschaftler betrachtet die Kultur der Spätantike heute noch als eine Verfallszeit. Das von Diokletian angebahnte und von Konstantin zur Vollendung gebrachte System hat denn auch, obwohl es im Westen dem Ansturm der Barbareneinfälle erlegen ist, anderswo dem zermürbenden Lauf der Geschichte siegreich standgehalten: das oströmische Reich ist bis zur Araberinvasion intakt geblieben und hat als byzantinisches Reich schließlich bis 1453 überlebt.

I.

«Laßt euch retten aus diesem verderbten Geschlecht!» – in diese Mahnung klingt nach dem Bericht der Apostelgeschichte (2,4) die erste Predigt des Petrus am Pfingsttag aus. Die ersten Christen, die ersten christlichen Generationen setzten sich bewußt der «Welt», d. h. der Kultur ihrer Umwelt von Grund auf entgegen (bekanntlich erhält der Ausdruck kosmos, der für die Heiden so viele glanzvolle Werte verkörperte, schon seit Paulus und Johannes bei christlichen Schriftstellern eine pejorative Bedeutung). Zwar wiesen sie die positiven Werte dieser Umweltskultur nicht zurück. So betont z. B. der Römerbrief (13,1–4), man müsse sich der obrigkeitlichen Gewalt unterwerfen, weil sie «Gottes Dienerin ist, dir zum Guten». Aber sie stellten vor allem ihre Grenzen, Nachteile, Laster fest. Ihre Umwelt kam ihnen als von Grund auf verdorben vor: als grausam (Gladiatorenkämpfe; Aussetzung von Neugeborenen), sittenlos (man lese nur die düstere Lasterliste von Röm 1, 24–32) und götzendienerisch. Dabei ist nicht nur an die Verehrung falscher Götter zu denken – der olympischen Gottheiten des herkömmlichen Heidentums oder der zu Gottheiten erhobenen Kaiser –, sondern auch an die tieferreichende Unkenntnis der göttlichen Wirklichkeit. Dieser menschlich-allzumenschlichen hellenistischen Kultur ging es ja nur um die irdischen Güter, um die Scheinvoll-

kommenheiten, gegen die sich Psalm 119 (118), 96 ausspricht. Wenn auch das Christentum sich zunächst von der Statistik her gesehen vor allem aus den untern Ständen, den Armen, den Sklaven, den Frauen rekrutierte – aus den Opfern dieser so unbeschwert aristokratischen Kultur –, so stießen deshalb doch auch Vertreter ihrer Elite zu ihm: in ihrer Bekehrung äußerte sich das Unbefriedigtsein der Satten, ein tiefes inneres Bedürfnis, ist doch der Mensch die auf Absolutheit angelegte Kreatur. Gegenüber dieser bis auf den Grund verdorbenen Welt betrachtet sich die Kirche als das neue Israel, das wahre Gottesvolk, als die Gemeinde der Heiligen, der Berufenen, der Geretteten, als die Gemeinde derer, die «der Macht der Finsternis entrissen» (Kol 1,13) sind, bereits den Geist empfangen haben und mit der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit ihre Erlösung erwarten. Das nahezu völlige Scheitern des Judenchristentums, das geringe Echo, auf das die christliche Verkündigung in den heidnischen Milieus zunächst stieß, ließen die junge Kirche wie von selbst die prophetische Theologie des «kleinen Rests» auf sich anwenden, der der vorzügliche Träger des Heils ist: «Und der Herr gliederte von Tag zu Tag die zum Heil Bestimmten der Kirche an» (Apg 2,47; sofern man den intensiven Sinn des Partizips *σφζομένους* so wiedergeben darf).

Was hatte die vorübergehende Gestalt dieser Welt im Vergleich zum Reich Gottes zu bedeuten? Das Wort «Gebt dem Kaiser...» weckte bei den ersten Christen ein ganz anderes Echo als den Ton, den die Theoretiker der mittelalterlichen Christenheit später daraus heraushörten. Dieses Jesuswort bedeutete für sie nicht so sehr eine Abgrenzung und Anerkennung der zeitlichen Macht, sondern besagte für sie: «Gebt dem Herrn dieser Welt das, was ihm gehört, wieder zurück; befreit euch, entledigt euch dieser Scheinwerte.» Gegenüber der heute so oft gestellten naiven Frage: War Jesus, waren die ersten Christen Revolutionäre? ist daran zu erinnern, daß es den Menschen des ersten Jahrhunderts gar nicht möglich war, die politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen Strukturen des römischen Reiches zu kontestieren (eine Ausnahme machten nur die Zeloten, diese jüdischen Terroristen, von denen Jesus, wie O. Cullmann dies treffend aufgezeigt hat³, sich eindeutig distanziert hat): diese zwangen sich ihnen ebenso notwendig auf wie die Naturgesetze. Diese negative Haltung wurde selbstverständlich noch verstärkt durch das Erhoffen, Erwarten, Fürsicher-Halten einer unmittelbar bevorstehenden Parusie, das bei den ersten

Christen von selbst gegeben war. Es ist jedoch zu betonen, daß dies eine beständige Komponente des Christentums bildet, die durch die ganze Kirchengeschichte hindurch sozusagen periodisch immer wieder von neuem in Erscheinung tritt. Um uns auf das Altertum zu beschränken: das Zeugnis eines Mannes wie Tertullian, der jeden Kompromiß mit der heidnischen Welt ablehnte, zeigt uns, wie lebendig diese Komponente noch zu Beginn des dritten Jahrhunderts sein konnte.

Und doch, wie fragwürdig war eine so radikal ablehnende Haltung, dieses Streben nach einer «lauteren» Einstellung, um einen Ausdruck von A. Labhardt⁴ zu übernehmen. Eine solche Haltung systematischer Ablehnung hätte sich nur dann rechtfertigen lassen, wenn die Wiederkunft des Herrn und damit das Ende der Geschichte unmittelbar auf die erste Ankunft gefolgt wäre, wie das die Christen der ersten Generation mit einer ungeduldrigen Erwartung erhofft hatten. Bemerkenswerterweise wird bereits im zweiten Thessalonicherbrief auf die Gefahren einer solchen Illusion aufmerksam gemacht, also schon in dem der Abfassungszeit nach zweiten der uns erhaltenen Dokumente über den Ursprung des Christentums. Der Brief enthält in 3,10 den bekannten Satz: «Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen», der bis in die Stalinische Verfassung Sowjetrußlands hinein nachklingt. Schon bald entdeckte man nämlich die mit dem Menschsein gegebenen Verpflichtungen, die «necessitates nostrae conversationis», wie die lateinische Übersetzung eines Irenäustextes sich ausdrückt.⁵ Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen; er ist im Kulturmilieu verwurzelt, das ihn prägt und von dem er sich nährt. Auch den Christen kamen die *pax Romana*, die vortreffliche kaiserliche Verwaltung und die Leistungen und Annehmlichkeiten zugute, die ihnen die städtischen Dienstbetriebe boten. An der schon angeführten Stelle geht Irenäus auf diesen Sachverhalt und seine tieferen Gründe ein: «Durch sie (die Römer) hat auch die Welt Frieden, und furchtlos wandeln wir auf ihren Straßen und segeln, wohin wir wollen. Um sich damit brüsten zu können, daß man sich vollständig von der Gemeinschaft mit den Heiden abgesondert habe, dürfte man gar nichts an sich tragen, das von einem andern stammt, sondern müßte man schlechthin nackt und barfuß und unterkunftslos im Gebirge wandeln, wie die wilden Tiere...». Es war beispielsweise ein Leichtes, unter Berufung auf das Gebot «Du sollst nicht töten» den Militärdienst zu verweigern, da ja andere, heidnische Bürger oder Provinzbewohner

sich in die Legionen und *auxilia* anwerben ließen, die am *limes* gegen die Barbaren Wache hielten. Es war ein Leichtes, sich aus den öffentlichen Angelegenheiten zurückzuziehen, weil sich reiche Heiden um die Ehre stritten, ihr Vermögen in den Dienst des öffentlichen Wohls zu stellen (die Gemeindefinanzen beruhten auf diesen freiwilligen Abgaben: das System des Euergetismus). Schwierigkeiten treten erst dann auf, als dieses großzügige System des Hohen Reiches Verfallserscheinungen aufzuweisen beginnt und die gebieterischer gewordenen Anforderungen der Gesellschaft diese Autonomie des persönlichen Lebens bedrohen. Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts steigern sich die Bedürfnisse der Armee und werden deshalb die Söhne von Veteranen von Amtes wegen zum Militär eingezogen (Tertullians Schrift «De corona» zeugt von Gewissensfällen, die sich damit stellen⁶). Die Würde, Mitglied der Kurie oder Munizipalrat zu sein, wird mehr und mehr zu einer bedrückenden Bürde, der sich die damit Beladenen nicht entziehen können, und so wurden die Christen nach und nach gezwungen, die mit dieser Zivilisation gegebenen Verpflichtungen, die sie am liebsten zurückgewiesen hätten und zurückweisen zu können glaubten, ebenfalls auf sich zu nehmen.

II.

«Prüfet alles, das Gute behaltet!» (1 Thess 5,21). Ein Gebiet, auf dem wir besonders gut studieren können, wie es zu dieser Übernahme des hellenistischen und römischen Kulturerbes durch das Christentum kam, ist der Bereich der Geisteskultur. Als Religion des Buches ist das Christentum eine wissenschaftliche Religion. Die Mission, die Verkündigung der Frohbotschaft auferlegte der Kirche die Pflicht, sich Gehör und Verständnis zu verschaffen und zunächst um ihrer selbst willen zu verstehen zu suchen: den Inhalt der Botschaft, der heiligen Bücher, der Grundbegriffe der Offenbarung verstehen zu lernen. Mit der Predigt, der Exegese, der Theologie war ein ganzes Programm christlicher Kultur gegeben. Sollte man bei ihrer Erarbeitung vom Nullpunkt ausgehen, während doch die nun zu ihrer vollen Reife gelangte klassische Kultur den Christen ihre großartigen Errungenschaften zur Verfügung stellte? Gewiß stand darin vieles im Gegensatz zu den vom Evangelium vertretenen Idealen. Wie die ganze heidnische Zivilisation war sie von Götzendienst, Wissenswahn und Irrtum angekränkt: «Habet acht, daß euch niemand umgarne mit Menschenweisheit und eitlen Trug.»

(Kol 2,8). Auch hierin herrscht zunächst eine abwartende, ablehnende Haltung; aber wie in den andern Bereichen war es auch hier nicht leicht, unbeteiligt zu bleiben. Damit, daß das Christentum aus seinem semitischen Mutterschoß austrat und in eine griechische Formulierung einging, war es auch schon in ein bestimmtes Kulturmilieu eingebettet. In einer geradezu klassischen Untersuchung hat R. Bultmann aufgezeigt, wie bereits Paulus die Stilfiguren der Diatribe und der heidnischen Populärphilosophie zu verwenden begann.⁷ Und wie man schon seit langem weiß, hat das Christentum dadurch, daß es den alttestamentlichen Ausdruck *dabar* mit dem Begriff *logos* wiedergegeben hat, sich unter einen genau bestimmten – indoeuropäischen, griechischen, philosophischen – Begriffshorizont gestellt. Gewiß hat innerhalb der Kirche stets eine Strömung bestanden, die der heidnischen Kultur mißtraut; sie tritt im Verlauf aller Jahrhunderte bis in unsere Zeit hinein in Erscheinung und war selbstverständlich im christlichen Altertum besonders ausgeprägt. Noch zu Beginn des dritten Jahrhunderts zählt die Funktion des Schullehrers zu den Berufen, die als unvereinbar mit der Taufe gelten; aber schon bald auch ist man sich bewußt geworden, daß es widersinnig sei, auf seine Dienste zu verzichten. Die gleichen Rigoristen (hier ist wiederum Tertullian zu erwähnen), die dem Christen das Recht auf den Schuldienst absprechen, geben zu, daß es nicht angeht, die Kinder von der Schule – von der heidnischen Schule – fernzuhalten. Sobald Tertullian, der voller Pathos proklamiert: «Quid Athenae Hierosolymis – Was haben Athen und Jerusalem, die Akademie und die Kirche gemein?»⁸, die Häretiker zu bekämpfen, eine bündige Theologie zu erarbeiten hat, ruft er diese philosophische Überlieferung zu Hilfe, die er angeblich zurückweist, und verwendet er das Begriffsmaterial, die Argumente, die Methoden der klassischen griechischen Philosophie. Schon früh bildet sich parallel zur rigoristischen Strömung eine verständnisvollere Haltung heraus; sie wird um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vom Apologeten Justin bereits glänzend formuliert. Indem er – wie das nach ihm Clemens von Alexandrien gerne tun wird⁹ – mit der Amphibolie Logos – göttliches Wort, Logos – menschliche Vernunft spielt, erklärt er, daß bei allen Menschen eine Teilhabe am göttlichen Wort, ein Logoskeim (wörtlich eine «Saat»: Justin verwendet und transponiert hier die stoische Lehre vom *logos spermatikos*) vorliegt. Warum also sollte man sich darüber verwundern, daß es unter den Heiden gut-

gesinnte Menschen, Philosophen gab, welche die Wahrheit wenigstens zum Teil erahnt haben? Warum sollte der Christ davor zurückschrecken, sich zunutze zu machen, was sich in deren Denken somit als göltig erweist? «Alles, was sie an Gutem gelehrt haben, gehört uns Christen» (2. Apol. 13). Diese Haltung gewinnt die Oberhand, als seit dem dritten und erst recht seit dem vierten Jahrhundert in die Kirche zahlreiche Mitglieder der führenden Klasse des Reiches eintreten, die an der klassischen Kultur voll beteiligt und damit imstande sind, deren Werte zu schätzen und sie in ihren Dienst zu stellen, aber man kann sagen, daß bereits seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts zwischen dem Christentum und der klassischen Kultur dieser Bund geschlossen wurde, der sich in der Folge als unauflösbar herausstellte.

Doch wie jedes andere Menschenwerk erweist sich auch diese Allianz als ambivalent. Sie hat zwar die westliche Zivilisation zu befruchten vermocht und die großartige Entfaltung der mittelalterlichen und klassischen Kultur ermöglicht. Heute jedoch drängt sich uns die Frage auf, ob sie nicht den universalistischen Charakter der christlichen Religion verdunkelt und ihre Ausbreitung in andere Kulturen gehemmt habe. Selbst wenn man sich darauf beschränkt, sie im Rahmen des christlichen Altertums zu betrachten, erscheinen ihre Vorzüge und Schwächen unentwirrbar miteinander vermengt. Wenn wir beispielsweise die Werke der Kirchenväter des goldenen Zeitalters lesen, läßt sich leicht feststellen, wie sehr ihr Stil an Gewandtheit und Eindrucks kraft gewonnen hat dank ihrer vollendeten Beherrschung der außerordentlich präzisen Technik, zu der die Rhetorik geworden war; andererseits aber ist es nicht weniger offensichtlich, daß der christliche Prediger oft die Nachfolge des Konferenzredners der zweiten Sophistik angetreten hat – die «öffentliche Vorlesung» war ja das bei den Gebildeten des hohen Reiches beliebteste literarische Genus –, weil sich die kirchliche Beredsamkeit durch die Literatur (im abschätzigen Sinn des Wortes) hatte anstecken lassen. In Augustins Werk «De Doctrina christiana» äußert sich im vierten Buch eine gegenüber solchen Übertreibungen notwendig gewordene Reaktion. Desgleichen läßt sich ohne weiteres wahrnehmen, wieviel das Denken Justins oder Hippolyts dem Stoizismus zu verdanken hat oder wie sehr Origenes dem mittleren Platonismus, Gregor von Nyssa und Augustin dem Neuplatonismus Plotins und des Porphyrios verpflichtet sind. Doch der Rückgriff auf die Philosophie hat ebenfalls auf falsche Bah-

nen oder zu Übertreibungen geführt. Wenn wir der abstrakten Dialektik zu folgen versuchen, durch die Aëtios, der Begründer des Anhomöismus, zu beweisen sucht, daß der Begriff *agen(n)etios* eine auf Gott zutreffende Bezeichnung sei¹⁰, so begreifen wir ohne weiteres, daß seine kappadokischen Gegner ihm sowie seinem Schüler Eunomios vorwerfen konnten, ihre Theologie sei zu einer «Technologie» herabgesunken.

III.

Im Laufe des dritten Jahrhunderts erlebt die Kirche innerhalb der römischen Welt eine große Entfaltung in demographischer sowie soziologischer Hinsicht. Alle Gesellschaftsklassen sind von jetzt an in ihr vertreten, und vor allem im Orient schließt sich nun ein oft bedeutender Teil der Bevölkerung an die Ortskirche an. Diese Ausdehnung war durch lange Perioden der Ruhe erleichtert worden – man hat von einem «kleinen Frieden der Kirche – the minor peace of the Church»¹¹ sprechen können –, während denen die Gläubigen sich immer weniger vom Martyrium bedroht fühlten. Die Kirche ist von nun an zu einem Massenphänomen geworden; darunter mußte jedoch, statistisch gesprochen, die Qualität ihrer Glieder leiden. Man sieht nicht zu pessimistisch, wenn man feststellt: Das Menschengeschlecht zollt der Sünde so sehr seinen Tribut, daß es nur wenige Heilige wie andererseits auch nur wenige Genien hervorbringt. Die Kirche nimmt nicht nur eine kleine Zahl hochstehender Menschen auf, sondern auch eine bunt zusammengewürfelte Menge, unter der die Mittelmäßigen dominieren. Man ersieht dies am Ende der kurzen, doch heftigen Verfolgungen, die der Jahrhundertmitte ihr Gepräge geben (250/51 unter Decius, 257/58 unter Valerian), deutlich an der Anzahl der *lapsi*, der nicht standhaften Christen, die angesichts der Gefahr in Menge abgefallen waren und, nachdem der Sturm vorübergegangen war, sich eines Besseren besannen und wieder in die Kirche aufgenommen zu werden wünschten. Diese kann sich von da an nicht mehr als das Volk der Heiligen auffassen, sondern muß sich als eine Gemeinde von Sündern ansehen, die auf dem Weg zur Heiligkeit begriffen sind; diese stellt für die meisten ein Ideal dar, von dem sie sehr weit entfernt sind. Dieses Absinken wird man sich schon zu Beginn des Jahrhunderts, zur Zeit des Papstes Kallistos (217–222) bewußt: W. Kamlah hat mit Recht von einer entscheidenden Wende gesprochen, die sich damals vollzog: «die kallistische Wende».¹² Wie bezeichnend dafür ist,

daß die Kirche Roms in seiner Person einen ehemaligen Banquier an ihre Spitze zu stellen beschloß! Sie hatte eben von jetzt an mit schweren administrativen und finanziellen Problemen zu ringen (in dieser Zeit nimmt sie die unterirdischen Friedhöfe, die Katakomben in Verwaltung); aber von allen Initiativen, die dieser große Papst in den verschiedensten Bereichen zu unternehmen hatte, ist hier vor allem seine Reform der Bußdisziplin zu vermerken. Bis dahin hatte die Kirche drei Sünden als zu schwer, als zu groben Gegensatz zur Berufung des Christen angesehen, als daß sie vergeben werden könnten, und die Rekonziliation des Pönitenten konnte erst vor dessen Tod stattfinden; Kallistos aber gestattete, die zweite dieser drei unvergeblichen Sünden – Mord, Ehebruch, Abfall vom Glauben – wenigstens unter gewissen Umständen nachzulassen. Eine schwerwiegende Entscheidung – sie führte denn auch von seiten der Rigoristen zu heftigen Reaktionen, die bis zum Schisma gingen –, die einen ersten Schritt auf dem Weg darstellt, auf dem die Kirche von da an immer weitergegangen ist: auf dem Weg mütterlichen Erbarmens und des Verständnisses für die menschliche Schwäche. Daß Kallistos selbst sich der Tragweite seiner Entscheidung bewußt war, beweist die von seinem Gegner Hippolytos¹³ bezeugte Tatsache, daß er sich zu deren Rechtfertigung auf das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen berief: «Laßt beides zusammen wachsen bis zur Ernte!» (Mt 13,30). Diesen Text und seine Anwendung werden die Kirchenväter in der gleichen Sicht immer wieder aufnehmen und kommentieren –, so, allein für Afrika, Cyprian, Optat von Mileve, Augustin. Noch weitere Vergleiche (die Arche Noah bei Kallistos schon), weitere Parabeln werden ebenfalls in diesem Sinn herangezogen: bei Augustin das Gleichnis vom Fischnetz, das ins Meer geworfen wird und allerlei gute und schlechte Dinge hinaufzieht, die zu sortieren sind; so stellt auch die Kirche ein gewaltig großes Netz dar, das allerlei Menschen einfängt, gute, die durchhalten und besser werden müssen, schlechte, die sich noch bekehren können... Dies war ein entscheidender Schritt im Selbstverständnis der Kirche, die sich von da an als eine bunt zusammengewürfelte Schar verstand, worin die Sünder, die Schwachen, die Mittelmäßigen noch dominieren. So merzte man das Mißverständnis aus, das zwangsläufig im Begriff einer Gemeinde von Heiligen und Ausgewählten liegt. Jedesmal, wenn im Lauf der Geschichte des Christentums bei einigen wiederum das anmaßende Bestreben aufkommt, eine Kirche

von Reinen, von Vollkommenen zu bilden, wird es denn auch zu Abweichungen, Schismen und Häresien kommen, die beweisen, daß es sich dabei um etwas völlig Illusorisches handelt.

IV.

Mit Konstantin und seinen Nachfolgern verzeichnet die Geschichte der Kirche eine neue, nicht weniger entscheidende «Wende». Was Tertullian als etwas gänzlich Udenkbares betrachtet hatte, trat ein: die Bekehrung des Kaisers, womit das römische Reich ein christliches Reich wird. Unsere Zeitgenossen urteilen der konstantinischen und nachkonstantinischen Kirche gegenüber oft sehr streng und machen es ihr zum Vorwurf, daß sie mit der zeitlichen Macht Kompromisse geschlossen hat und in einer Welt, die ihren Institutionen und Gliedern Ehren und Wohlstand einbrachte, zu gut installiert war. Man sollte jedoch sich keines anachronistischen Denkens schuldig machen. So wenig wie die ersten Christen die Struktur des von Augustus geschaffenen Reiches konstestieren konnten, konnten die Christen des vierten Jahrhunderts die Existenz in einer absoluten Monarchie in Frage stellen, die durch ihr Übermittlungssystem, das ihr hierarchisch aufgebauter Verwaltungsapparat darstellte, ihre Autorität in allen Lebensbereichen ausübte. Und von dem Zeitpunkt an, da der an die Spitze dieser Pyramide gestellte Herrscher persönlich Christ geworden ist, versteht es sich von selbst, daß er seine Macht in den Dienst des Evangeliums und zunächst der Kirche als sichtbarer Institution stellt und diese mit allen Mitteln begünstigt: durch finanzielle Zuschüsse, Befreiung von der Steuerpflicht, allerlei Vorrechte für die Kleriker, Errichtung von Kirchengebäuden (mit Konstantin und dank ihm erstehen die ersten, prächtigen Basiliken)... Die Gesetzgebung läßt sich ebenfalls vom Geist des Evangeliums inspirieren. So erscheint schon 325 ein Gesetz, das Konstantin sicherlich von seinen christlichen Ratgebern suggeriert worden war und die Gladiatorenkämpfe untersagte.¹⁴

Hüten wir uns auch hier vor dem Fehler des anachronistischen Denkens. Wir dürfen diese Interventionen der öffentlichen Gewalt zugunsten der Kirche nicht im Licht entsprechender Maßnahmen in modernen Staaten beurteilen. Ein Kaiser des vierten Jahrhunderts ist nun einmal ein Mann der «neuen Religiosität», ein von Wesen aus religiöser Mensch, der vor allem um sein Gottesverhältnis besorgt ist. Wie seine heidnischen Vorgänger erblickt der christliche Kaiser in der Gottheit die

unmittelbare Quelle seiner Macht. Das römische Reich verstand sich, nicht ganz illusionslos, als universale Monarchie; der christliche Monotheismus bot dazu wie von selbst eine Interpretation, eine theologische Legitimation. Ein einziger Gott, ein einziger Logos – ein einziger Kaiser der Welt! Diese souveräne Macht, über die er vor Gott Rechenschaft ablegen muß, wird der christliche Kaiser aus innerer Notwendigkeit heraus zugunsten einer möglichst vollständigen Christianisierung seines Reiches ausüben. In der Biographie oder besser gesagt in der hagiographischen Lobschrift, die uns unter dem Namen des Eusebius von Caesarea überliefert worden ist, erhält Konstantin den Titel eines «Bischofs der Äußeren – *ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός*»¹⁵; es scheint, daß man diesen Titel im Maskulin zu verstehen hat im Sinn von «Bischof der außenstehenden Menschen», da sich der Kaiser für das Heil derjenigen Untertanen verantwortlich fühlt, die sich noch außerhalb der Kirche befinden. Noch unmittelbarer fühlt er sich für seine christlichen Untertanen vor Gott verantwortlich; ihm, der nach Gott Herr der Welt ist, obliegt die Pflicht, dafür besorgt zu sein, daß die kirchlichen Institutionen gut funktionieren. Der Kaiser ist es, der die Konzilien einberuft, sie präsidiert (oder durch einen seiner hohen Beamten präsidiert läßt), durch eine klug bemessene Anwendung von Einschüchterung und Verbannung sie zu einem einmütigen Entscheid bringt und schließlich auf die Ausführung der getroffenen Beschlüsse bedacht ist... Sprechen wir hier nicht von Caesaropapismus – ein Ausdruck, der nur auf das lutheranische Deutschland oder auf das Rußland Peters d. Gr. zutrifft. Die Kirche selbst betrachtet diese Intervention als normal, ersucht um sie und freut sich darüber (nur falls sich der Kaiser als Häretiker erweist, ist er für den, der ihn für einen solchen hält, nur noch ein verfolgender Tyrann).

Unter dem anspornenden Beispiel von oben und wegen all dem, was sie von nun an leichter und auch profitabler macht, vervielfachen sich die Bekehrungen; die Masse der Christen nimmt stark zu, wird zur Mehrheit der Reichsbewohner und repräsentiert bald sozusagen deren Gesamtheit. Kirche und Gesellschaft Roms haben die Tendenz, sich auf die gleiche menschliche Wirklichkeit zu erstrecken und miteinander zu verschmelzen. Dies ist denn auch eine zweite, nicht weniger radikale Wende im Selbstverständnis der Kirche. Mit dem christlichen Reich (das, wie gesagt, im byzantinischen Reich jahrhundertlang weiterdauern wird) taucht das mittelalterliche Ideal der sakralen Chri-

stenheit auf, d. h. einer Gesellschaft, deren Mitglieder mit Ausnahme schwacher Restminderheiten insgesamt wenigstens nominell Christen sind und deren Institutionen, Kultur und selbst Techniken sich dem Geist des Evangeliums unterordnen und so organisiert sind, daß sie dessen Verwirklichung erleichtern. Ein solcher christlicher Staat stellte ein Ideal dar, und wie jedes Ideal ist er stets nur unvollkommen verwirklicht worden. Wir stoßen hier wieder auf die radikale Ambivalenz der gesamten Geschichte der Menschheit, auf die Ambiguität ihrer Schöpfungen, auf die Sünde, das Scheitern und zunächst auf die soziologische und technische Schwerfälligkeit der Menschenmasse. Beschränken wir uns bloß auf das bereits angeführte Beispiel des Verbots der Gladiatorenkämpfe, dieses zur Bestätigung dienenden Menschenmordes, von dem die ersten Christen sich voller Abscheu abgewandt hatten. Das im Jahre 325 erlassene Verbot stieß so sehr auf den Widerstand eingefleischter Gewohnheiten, daß es sich als unwirksam erwies. Man mußte sich mehr als ein Jahrhundert lang anstrengen, bis um 434/438 diese Kämpfe verschwanden, und zwar ebenso sehr unter wirtschaftlichem Druck wie aus sittlich bedingten Motiven.¹⁶

In dem Maß wie das Bemühen um die Verchristlichung der irdischen Gesellschaft die Energien und Interessen absorbiert, sinkt im christlichen Bewußtsein die eschatologische Spannung. Daß das Christenreich das Gottesreich vorwegnimmt, es wenn auch noch so unvollkommen und unvollständig Gestalt annehmen läßt, verdunkelt dessen Bild und läßt das Verlangen, die Hoffnung, die Erwartung in den Hintergrund rücken. Es ist für uns leicht, die naive Begeisterung zu entschuldigen, mit der die Zeitgenossen Konstantins die neue Ära begrüßten; wir brauchen bloß Eusebius von Caesarea über das üppige Festmahl berichten zu hören, das der Kaiser am Schluß des Konzils von Nikäa den Bischöfen offerierte: «Es war zweifelsohne ein Bild des Reiches Jesu Christi, und wir glaubten zu träumen»¹⁷ – nachdem man eben noch die harten Verfolgungen unter Diokletian und Maximinus Daia durchgemacht hatte. Doch gerade durch ihren überschwänglichen Ton heben solche Sätze die sehr reale Gefahr ans Licht, die unter einem Regime der Christenheit für die Kirche immer besteht: die Gefahr, Christenreich und Gottesreich irgendwie miteinander zu verwechseln.

V.

Doch gerade in dem Moment, als das Christentum in Gefahr gerät, sich in dieser Welt zu komfortabel

zu installieren, ersteht in der Kirche eine Bewegung, die das reine Ideal des Evangeliums kompromiß- und konzessionslos in ihr stets lebendig und wirksam gegenwärtig halten sollte: das Mönchtum. Mit ihm kommt wiederum in ihrer ganzen Kraft die Weigerung zum Vorschein, welche die erste Christengeneration so tief geprägt hatte: die Weigerung, sich auf den irdischen Horizont zu beschränken. Das Mönchtum ist ja nichts anderes als ein starkes Bestreben, die evangelischen Räte im Vollsinn zu verwirklichen; die Flucht aus der Welt, die Einsamkeit, die Askese erscheinen als Vorbedingungen zu einem Leben des Gebets, der Beschauung, der vertrauten Begegnung mit Gott. Es genügt, hier das Aufkommen des Mönchtums festgehalten zu haben. Doch zum Schluß noch zwei Bemerkungen: das Mönchtum hat sich innerhalb und nicht außerhalb der institutionellen Kirche und nicht im Gegensatz zu ihr entwickelt. Daß man sich diesbezüglich nicht auf die zu formelle Antithese zwischen Priestertum und Prophetentum berufen darf, beweist die Zusammenarbeit, zu der es zwischen dem Mönchsvater Antonius, dem Prototyp des «charismatischen Geisträgers», und Athanasius kommt, der bis in die Fehler seiner starken Persönlichkeit hinein den Typus der kirchlichen Institution verkörpert. Bekanntlich verläßt auf seinen Appell hin Antonius die Wüste und kommt nach Alexandrien, um ihn in seinem Kampf gegen die Arianer zu unterstützen, und Athanasius ist dadurch, daß er die berühmte «Vita Antonii»¹⁸ verfaßt hat – die zum größten literarischen Erfolg des christlichen Altertums wurde –, zum glühenden und erfolgreichen Propagandisten des monastischen Ideals geworden.

Während die Mönche der Welt entfliehen, kommt die Welt, kommen die Christen zu ihnen. Die Begeisterung, von der sie erfüllt sind, überträgt sich auf andere; die Heiligkeit, zu der sie gelangen, die Charismen, die sie krönen, das Schauspiel dieses ins Leben umgesetzten ganzen Christentums, das in seiner heldenmütigen Gesinnung sich bis zur Torheit des Kreuzes treiben läßt, all dies zieht an und schlägt in Bann – nicht bloß die Männer und Frauen, die sich in der Nähe der Einsiedler niederlassen, um sich in ihre Schule zu begeben und ebenfalls Mönche oder Nonnen zu werden, sondern auch die einfachen Gläubigen, die ihre Berufung im Familienleben und in der Welt zurückhält. Viele Pilger kommen, um sich in der Wüste zu erbauen, von den Ratschlägen und der geistlichen Leitung der heiligen Personen zu profitieren, die sie da antreffen; und noch zahlreicher

sind diejenigen, die auf dem Weg der Lektüre und durch Berichte ihren Einfluß in sich aufnehmen. Die Präsenz der Mönche im christlichen Volk wirkt von Anfang an und wird stets weiterwirken

¹ H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln 1963) 287.

² Aelius Aristides, *Orat. XXVI* (Keil 101).

³ O. Cullmann, *Dieu et César* (Neuchâtel 1956) 11–26; *Jésus et les révolutionnaires de son temps* (Neuchâtel 1970) 47–80.

⁴ A. Labhardt, *Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une «position pure»*: *Museum Helveticum* 7 (1950) 159–180.

⁵ Irenäus von Lyon, *Adv. haer. IV*, 30, 3.

⁶ Tertullian, *De cor.* I, 1f.

⁷ R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe: Forschungen zur Religion und Kultur des Alten und Neuen Testaments* 13 (1910).

⁸ Tertullian, *De praescr.* 7, 9.

⁹ H. I. Marrou, *Introduction à Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue, Livre I* (Sources Chrétiennes 70) 8; 36, Anm. 8; 46f.

¹⁰ Aëtios, in: *Epiphanius von Salamina, Panarion III*, 1, 76 (Ausg. K. Holl, *Griech. christl. Schriftsteller* 37, 351–360 = Ps. Athanasius, *Dial. II de ss. Trinitate* (PG 28, 1173–1201).

¹¹ Der Ausdruck stammt von Walter Pater, *Marius the Epicurean*, Kap. 22, der ihn zwar auf die Zeit von Mark Aurel anwendet, aber noch besser stimmt er für das dritte Jahrhundert.

als Ferment, als Vorbild, als Herausforderung; sie wird in der Kirche das Salz der Erde nie schal werden und das Licht der Welt nie erlöschen lassen.

¹² W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, S. 116–129.

¹³ Hippolyt von Rom, *Philosophoumena IX*, 12, 22 (Ausg. P. Wendland, *Griech. christl. Schriftst.* 26, 249–250).

¹⁴ *Cod. Theodos.* XV, 12, 1.

¹⁵ Eusebius von Caesarea, *Vita Constantini IV*, 24 (Ausg. I. A. Heikel, *Griech. christl. Schriftst.* 7, 126).

¹⁶ G. Ville, *Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien: Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 72 (1960) 273–335.

¹⁷ Eusebius, *Vita Constantini III*, 15 (Ausg. Heikel 84).

¹⁸ Athanasius von Alexandrien, *Vita Antonii* (G 26, 837–976).

Übersetzt von Dr. August Berz

HENRI MARROU

geboren am 12. November 1904 in Marseille, Katholik. Er studierte an der École Normale Supérieure in Paris und an der École Française in Rom, ist Agrégé der Geschichte und Geographie, Doktor der Philosophie, Ehrendoktor von drei Universitäten, Mitglied des Instituts, Professor für Geschichte des Christentums an der Sorbonne. Er veröffentlichte unter anderem: *Nouvelle Histoire de l'Eglise I/2* (Paris 1963), *Histoire de l'Education dans l'Antiquité* (Paris 1965).

Georg Denzler

Grundlinien der Ekklesiologie im byzantinischen Reich

Jean Meyendorff, ein namhafter Vertreter der orthodoxen Theologie unserer Tage, ist der Meinung, die byzantinische Theologie habe vom 9. bis 15. Jahrhundert keine eigene Lehre von der Kirche hervorgebracht. «Die Orthodoxe Kirche hat es bewußt abgelehnt, eine Synthese zwischen Philosophie und Offenbarung, ähnlich der Scholastik im Westen, zu bauen, und hat es vorgezogen, bei den patristischen Kategorien zu bleiben. Ihre eigentliche Theologie, ihre Sakramentenlehre, ihre Ekklesiologie wurde nie im Rahmen einer bestimmten Philosophie formuliert; und die Struktur der Orthodoxen Kirche ist nie mit den Gesetzen einer durch die Jurisprudenz bestimmten Institution verschwommen.»¹

Angesichts dieser Feststellung fragt man unwillkürlich, ob in den ungezählten Auseinandersetzungen

gen zwischen Rom und Konstantinopel ekklesiologische Fragen wirklich keine Rolle gespielt haben. In der Tat, die Kontroversen bezogen sich hauptsächlich auf dogmatische (Heiliger Geist, Fegfeuer), liturgische (Azymon bei der Eucharistie, Epiklese) und disziplinäre Themen (Fasten am Samstag, Priesterzölibat). Allerdings offenbarten manche Antworten auf diese und andere Fragestellungen eine ganz spezielle Konzeption vom Wesen und von der Aufgabe der Kirche.² So wurde z. B. deutlich, daß die eine Partei nur Konzilskanones den Grad einer höchsten Entscheidung zuerkannte, während die Gegenseite die letzte Entscheidung vom Papst erwartete. Damit ist auch schon der wundeste Punkt im Kirchenverständnis zwischen Ost- und Westkirche angerührt. Doch beginnen wir unsere Überlegungen auf einer allgemeineren Basis.

I. Bezeichnungen der Kirche

Die Teilnehmer des I. Ökumenischen Konzils von Nicäa (325) begriffen unter «*catholica et apostolica ecclesia*» die Gesamtheit derer, die an den dreifaltigen Gott glauben. Das Allgemeine Konzil von Konstantinopel (381) bekannte seinen Glauben an die «*unam catholicam et apostolicam ecclesiam*». Die Prädikate «*katholisch*» und «*apo-*