

wärts Besitz, aber ihre politische Macht blieb auf ihr Heiligtum auf dem Berg beschränkt. Der Orden von Cluny wurde überall zu einer Macht, vor allem deshalb, weil gutgeordnete Mönchsgemeinden Eilande des Friedens waren, die durch die Arbeit der Flüchtlinge reich wurden. Doch die Sakralisierung der Gewalt ist stets gefährlich. Es ist für jede Religion lebensnotwendig, irgendwie zwischen sakral und säkular zu unterscheiden. Daß in Christus das Gewöhnliche heilig, das Heilige gewöhnlich geworden ist, macht aus ihnen nicht ein und dasselbe, denn sein Reich ist nicht von dieser Welt, und die Zivilisation sakralisieren, heißt das tausendjährige Reich antizipieren.

¹ Arnold Ehrhardt, *The Framework of the New Testament Stories* (Manchester Univ. Press 1964) 276–285, ist der Ansicht, alle Christen seien zum Genuß von koscherem Fleisch verpflichtet gewesen, doch weist seine Deutung von Plinius, ep. 96, auf das Aufkommen eines säkularen Fleischhandels hin. Er beweist auf Grund von Verordnungen, wie besorgt die Regierung war, diesen Handel aus Furcht vor einem «schwarzen Markt» unter Kontrolle zu halten.

² *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*, herausgeg. von B. Botte = *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 39 (Münster 1963) 82–83.

³ *De lapsis*, c. 25.

⁴ B. Botte, aaO. 94–95.

⁵ Ebd. 67–69, 72–73.

⁶ Mt 24, 27; *Didascalia Apostolorum*, c. 12, Ausg. C. Connolly (Oxford 1929) 119–120; N. M.-D. Boulet, *L'autel dans l'antiquité*

chrétienne: *Maison-Dieu* 29 (1952) 45–48; L. Bouyer, *Jewish and Christian liturgies: True Worship*, Ausg. L. Sheppard (Baltimore and London 1963).

⁷ In den Antworten des Patriarchen Timotheos von Alexandrien (381–390). Vgl. die Kommentare byzantinischer Kanonisten in: *Patr. Graec.* 138, c. 893–894.

⁸ B. Botte, aaO. 18–19, 74–79.

⁹ In den Apostolischen Canones 2–4.

¹⁰ B. Botte, aaO. 94–95; vgl. 1 Clem., c. 24.

¹¹ *Apost. Const.* V, c. 17; *Ap. Canon* 7; Socrates, *Hist. Eccl.* I, c. 9; Sozomenos, *Hist. Eccl.* VII, c. 18.

¹² Spuren eines langen Advents finden sich noch im armenischen Kalendarium.

¹³ *Expositor* (series VII) 6 (1908) 387–388.

¹⁴ W. Ramsay, *Luke the Physician* (London 1908) 154.

¹⁵ Vgl. im vorliegenden Heft von «*Concilium*»: M. Meslin, *Kirchliche Institutionen und Klerikalisierung in der frühen Kirche* (2.–5. Jh.).

¹⁶ Vgl. die Interpretationen dieser Regeln durch byzantinische Kanonisten in: *Patr. Graec.* 138, c. 70–96.

¹⁷ *De administrando imperio*, c. 50, herausgeg. v. G. Moravcsik (Budapest 1949) 245.

Übersetzt von Dr. August Berz

GEORGE EVERY

geboren am 3. Februar 1909 in Ottery (England), Anglikaner, Mitglied der Society of the Sacred Mission. Er studierte am University College of the South-West und am Kelham Theological College, ist Bachelor of Arts (Geschichte), Bibliothekar in The House of the Sacred Mission of Kelham, Lektor für alte und mittelalterliche Kirchengeschichte, Liturgie und vergleichende Religionswissenschaft, Mitherausgeber der Zeitschrift «*Theoria to Theory*» und Redaktor der «*Eastern Churches Review*».

Michel Meslin

Kirchliche Institutionen und Klerikalisierung in der frühen Kirche (zweites bis fünftes Jahrhundert)

Die christliche Kirche befand sich von Beginn ihres Daseins an in einer besonderen Situation. Sie lebte als Gemeinschaft von Gläubigen einer monotheistischen Religion innerhalb eines vielgestaltigen Polytheismus und hatte sich schon früh vom ursprünglichen jüdischen Milieu, dem Rom freie Kultaübung zugestand, getrennt. Wie konnte da das Christentum seiner Evangelisationsaufgabe, seiner Sendung in die ganze Welt nachkommen und sich dabei, nach der treffenden Bemerkung von A. von Harnack, als eine Religion hochstehender Sittlich-

keit, der Heiligkeit und des Geistes präsentieren? Wie hat diese neue Religion, obwohl sie in allem von der sie umgebenden heidnischen Gesellschaft getrennt war, sich ausgebreitet und wie weit hat sie es vermocht, die profane Gesellschaft mit ihrem Einfluß zu durchdringen?

Diese christliche Kirche ist auch eine Gesellschaft. In allen patristischen Zeugnissen eignet dem Wort *Ecclesia* je nach dem Kontext ein kultischer Sinn: Versammlung von Gläubigen zu einer gottesdienstlichen Feier oder ein soziologischer Sinn: um den Bischof versammelte Ortsgemeinde (die Kirche von Rom, von Antiochien usw.); doch die Kirche hat sich stets, als Gesamtkirche und als Teilkirche, als die Gesellschaft der Christgläubigen aufgefaßt, die an einem und demselben sakramentalen Leben teilnehmen und aus ein und derselben Hoffnung leben. Wie jede Gesellschaft hat die christliche Kirche ein spezifisches Ziel angestrebt und war aus einer absoluten innern Verpflichtung heraus gezwungen, hierarchische Institutionen zu schaffen, während die Entfaltung der Offenbarungsbotschaft zu einer Theologie, einer normativen Wissenschaft

par excellence führte. Diese Theologie inspirierte selbstverständlich eine Ethik, welche die Christen in eine dialektische Beziehung zu der umgebenden heidnischen Welt brachte, in einen Gegensatz zu ihr und zugleich in eine Beteiligung an ihr. Die Strukturen der kirchlichen Organisation haben sich erst allmählich herausgebildet, zur gleichen Zeit, wie man die wesentlichen Glaubenssätze definierte. So ist es kein Zufall, daß eine Parallele vorliegt zwischen der Schaffung des Bibelkanons und der Glaubensbekenntnisse einerseits und der einer Amtshierarchie andererseits, wurden doch diese drei Entwicklungen in einer kirchlichen Tradition dadurch legitimiert, daß man sie auf einen gemeinsamen apostolischen Ursprung zurückführte. Man kann sich fragen, ob nicht die Entfaltung der kirchlichen Institutionen im Lauf des christlichen Altertums zum Teil nicht nur zu einer gewissen Isolierung der Christen in einer noch heidnischen Gesellschaft führen konnte, sondern selbst zu einer Isolierung der Kleriker gegenüber der Masse der Gläubigen. Dies konnte umso eher der Fall sein, als die besondere Situation der Christen als Gläubige in einem manchmal feindlichen Staat sich im vierten Jahrhundert von Grund auf änderte. Mit der Anerkennung der Kirche und ihrer «Etablierung» in einem christlich gewordenen Imperium spitzt sich das Phänomen der Institutionalisierung der Kirche zu und führt zu einer gewissen Klerikalisierung. Wir versuchen, im folgenden als Historiker deren genaue Ausmaße zu bestimmen.

I.

Gleich nach Pfingsten gehen die Apostel zu Jerusalem und darnach in den von Paulus gegründeten Gemeinden dazu über, einen Klerus einzusetzen, der unter ihrer Leitung eine zwischen Gott und der Gesamtheit der Gläubigen stehende Körperschaft bildet (Apg 6, 1–7; 15, 2.4.6; 20, 17). So weit man sich bei der Unbestimmtheit der Begriffe davon ein richtiges Bild machen kann, wird den Presbytern – Episkopen eine Lehrgewalt anvertraut, um die Gläubigen zu unterweisen und das Glaubensdepositum zu bewahren, während die Diakone, unter der strikten Autorität des Bischofs, zugleich eine liturgische Funktion und den Fürsorgedienst an der Gemeinde ausüben. Diese Hierarchie, die jeder christlichen Gemeinde ihre Struktur gibt, kommt nie durch Delegation der Gewalt von seiten der Gemeinde zustande, sondern ihre Autorität stammt auf dem Weg über die Apostel, die als erste sie eingesetzt haben, unmittelbar von Christus. Nach den

Worten des Herrn selbst besitzt der Bischof die Schlüsselgewalt, um die Gesellschaft der Christen, die Kirche, zu regieren (Jo 21, 15; Mt 28, 19; Mk 16, 15). Diese hierarchische Struktur liegt am Ende des ersten Jahrhunderts schon sehr ausgeprägt vor im Brief des Clemens von Rom, worin dieser die Organisation der römischen Legion als Vorbild hinstellt (ep. 37) und es zur absoluten Regel macht, daß «jeder sich unterordne entsprechend und auf Grund der verliehenen Gnadengabe» (ebd. 38,1). Ungefähr zur gleichen Zeit erarbeitet Ignatius von Antiochien eine theologische Schau einer solchen hierarchischen Organisation: Jede Kirche ist um einen einzigen Bischof als den Repräsentanten Christi und das sichtbare Zentrum dieser Einheit in der Liebe vereint, so daß der von den Presbytern und Diakonen umgebene Bischof als die Verkörperung der Gemeinde erscheint, der er vorsteht. Diesem Kollegium von Presbytern, die sich mit dem Bischof in die Leitung der Gemeinde teilen und an seinen Gewalten teilhaben, schulden die Gläubigen als den Gesandten Jesu Christi Gehorsam (Trall. 2, 2; 3; 13; Magn. 2; 6; 7; Smyrn. 8; Eph. 2; 10 usw.); sie sollen «den Bischof achten als Abbild des Vaters, die Presbyter aber wie eine Ratsversammlung Gottes und wie eine Vereinigung von Aposteln» (Trall. 3, 1). Für den Bedeutendsten der Theologen des zweiten Jahrhunderts, Irenäus von Lyon, inkarniert der Bischof in jeder Gemeinde und für jede Generation der Christen die von den Aposteln überkommene Überlieferung der Kirche, deren Erbe und Garant zugleich er ist. Die so sakralisierte hierarchische Autorität in der Kirche besetzt und lenkt das Leben aller Christengemeinden. Mit Cyprian von Karthago († 258) wird ein weiterer Schritt vollzogen. Durch die Vermittlung der Gemeinde der Gläubigen gibt sich die unwiderrufliche Wahl kund, die Gott selbst trifft und die den erwählten Bischof mit einem besonderen Charisma betraut: «Die Majestät und Güte des schirmenden Herrn nimmt den Bischof, dessen Wahl er wünschte, auch nach seiner Wahl in seinen Schutz... Der Herr, der sich die Priester in seiner Kirche selbst auszuwählen und einzusetzen geruht, wird die Erwählten und Eingesetzten durch seinen Willen und seine Hilfe auch beschützen» (Ep. 55, 9, 2; 48, 4, 2). Die bischöfliche Gewalt empfängt so einen monarchischen Charakter und erscheint als dermaßen sakralisiert, daß die Rolle, welche die Gesamtheit der Christen bei der Bischofswahl spielt, im Lauf des christlichen Altertums stetsfort an Bedeutung abnimmt. Zwar erklärt die «Apostolische Tradition» des Hippolyt

von Rom: «Man ordiniere zum Bischof den, der vom Volk erwählt wurde...» (Ed. S. Chrét. p. 26 § 2), und auch Cyprian erklärt, daß der Gemeinde «die Macht zusteht, würdige Bischöfe auszuwählen oder unwürdige abzulehnen» (ep. 67, 3, in einem polemischen Kontext); in der Praxis aber wird diese Wahlvollmacht des Volkes immer mehr eingeschränkt. Das in der Metropolitankirche versammelte Volk stimmt einer Nomination zu, die von den Nachbarbischöfen und dem Presbyterium in Vorschlag gebracht wird. Auch wenn aus dem dritten und vierten Jahrhundert Zeugnisse für diese Beteiligung des Volkes vorliegen (Wahl des Ambrosius, des Martinus usw.), nimmt ihre wirkliche Bedeutung immer mehr ab. In einem Schreiben an die Bischöfe Kalabriens und Apuliens tritt 429 Papst Cölestin angelegentlich dafür ein, daß bei einer Bischofswahl «docendus est populus, non sequendus» (Ep. 5, 3). Dabei muß man wissen, daß im fünften Jahrhundert dieses christliche Volk nur noch die Stadtnotabeln umfaßt. Die Wahl geschieht auf dem Verhandlungsweg und die entscheidende Rolle dabei spielen der Metropolitanbischof und die Nachbarbischöfe (can. 4 und 6 von Nikäa). Die Freude des Volkes kommt in einer kollektiven Aklamation zum Ausdruck, die eine Entscheidung approbiert, die außerhalb des Volkes der Gläubigen getroffen wurde.

Die Funktion des Diakons hat im Lauf der ersten vier Jahrhunderte unserer Ära eine Entwicklung durchgemacht, die vom gleichen Klerikalisierungsphänomen zeugt. Bis ungefähr zur zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts bestand die Hauptaufgabe des Diakons im karitativen und sozialen Wirken innerhalb der Gemeinde. In enger Abhängigkeit vom Bischof steht der Diakon im Dienst der Nächstenliebe und aktualisiert die Diakonie Christi, wie der Bischof der sichtbare Zeuge der christlichen Liebe in der Einheit seiner Kirche ist. Mehr als mit der Predigt und der Liturgie befaßt sich der Diakon, der für den «Tischdienst» ordiniert wird, mit den konkreten Geschäften der Gemeinde, mit den Finanzen, den Agapen oder Liebesmählern. Doch im Zusammenhang mit der Ausfaltung des Presbyterats ändern sich gegen Ende des dritten Jahrhunderts die Funktionen des Diakons: das Presbyterat dehnt seinen Aktionsbereich aus und der Dienst des Diakons wird nach und nach zu einer paraliturgischen Funktion reduziert. Das Diakonat steht weiterhin in enger Abhängigkeit vom Bischof, nun aber auch von den Priestern und hat die Tendenz, zu einer Art Ersatz für das Priestertum oder wenigstens zu einer Übergangsstufe in einem kirchlichen

cursus zu werden, was deutlich auf die Klerikalisierung hinweist, welche die Entfaltung der kirchlichen Strukturen mit sich bringt. Ein ähnlicher Hinweis findet sich im Bereich der finanziellen Organisation: Als es an den Tag trat, daß die *koinonia*, die Zusammenlegung der persönlichen Geldmittel der Christen in eine gemeinsame Kasse, deren Verwaltung eine Hauptbeschäftigung der Diakone bildete, sich praktisch nicht durchführen lasse, erscheinen die Gaben der Gläubigen als notwendige Abfindung für den Besitz persönlicher Reichtümer. Doch durch ein seltsames Zurückgehen auf die Bräuche des alten Volkes Israel werden diese Spenden als eine obligatorische Institution, als ein Zehnt verstanden, den das ganze christliche Volk zu entrichten hat und der zur Deckung der Bedürfnisse des Klerus bestimmt ist. Bald werden die Christen, die dieser Verpflichtung nicht nachkommen, mit dem Anathem belegt (Const. Apost. VIII, 29, 2; Vierte römische Synode unter Damasus: Mansi III, 642; Aug., En. in Ps. 103, 1; Tract. in Jo. 122, 3; Hieron., Ep. 52, 5). Das «Opus imperfectum in Matthaum» des Bischofs Maximin geht sogar so weit, daß es erklärt, der Anteil am Zehnten richte sich nach der hierarchischen Funktion, die man ausübe (PG 56, 884). So vollzieht sich von der Mitte des dritten Jahrhunderts an ein Klerikalisierungsprozeß, der nach der großen Wende, die in der Anerkennung der christlichen Kirche durch das römische Imperium liegt, noch stärker in Gang kommt.

II.

Jede Kirche zeigt deutlich eine bipolare Struktur: Kleriker – Laien (schon zur Zeit Cyprians ist dies in der Kirche von Karthago der Fall) und innerhalb der klerikalen Welt entwickeln sich verschiedene hierarchisierte Kategorien. Eine ganze religiöse Rechtsprechung setzt genau fest, welcher Platz den einzelnen Klerikern zukommt, und regelt die Abfolge der verschiedenen Funktionen, die zu einem eigentlichen *cursus* organisiert und in niedere und höhere Stufen eingeteilt werden. Da aber der römische Staat der christlichen Kirche eine privilegierte Stellung zuerkannte, war es gegeben, daß die zivile Jurisdiktion für die Kleriker, die so als Bürger eigener Art in Erscheinung treten, ein besonderes Statut vorsah. Weil sie dem Dienste Gottes geweiht sind, erhalten die Kleriker besondere Privilegien, die sie in der statischen und abgeschlossenen Gesellschaft des späten Reiches zu einer besonderen Würde erheben. Rechtlich seit 472, tatsächlich aber schon lange vorher erfreuen

sie sich eines Patrimonialstatuts, das ihnen das Recht gibt, über ihre persönlichen Güter frei zu verfügen, und sie von der juridischen Gewalt des Vaters ausnimmt (Cod. Just. I, 3, 33); wenn sie sterben, ohne ein Testament oder Erben zu hinterlassen, fallen ihre Güter wiederum der Kirche anheim (Cod. Theod. V, 3, 1 von 434). Zu einer Zeit, wo drakonische Steuergesetze auf allen Bürgern des Reiches lasten, was oft dazu führt, daß man Municipalämtern ausweicht und öffentliche Aufgaben nicht übernimmt, stellen vor allem die verschiedenen Exemtionen von Steuern (von der Grundstücksteuer und der *capitatio plebeia*) und die Befreiung von Municipal- und andern öffentlichen Ämtern das Privileg dar, um das man die Kleriker am meisten beneidete. Schließlich wird dieses Klerikerstatut durch das Privileg einer besondern Rechtsprechung vervollständigt. Man gelangt zur Auffassung, daß die Kleriker, die im Namen Gottes richten, nicht vor gewöhnlichen, bürgerlichen Gerichten verantwortlich gemacht werden könnten, sondern daß von ihren Bischöfen oder Ständesgenossen über sie gerichtet werden solle. Da dieses Vorrecht die Prärogative einer konstituierten Körperschaft und nicht eine einer Einzelperson zukommende Gunst ist, anerkennt dieses Privileg der kirchlichen Gerichtsbarkeit die volle Autonomie der Klerikergesellschaft und ihrer Hierarchie innerhalb des römischen Reiches (Cod. Theod. XVI 2, 12 von 355; XVI, 2, 41 von 412, worin diese Autonomie – aber zu wenig bestimmt – zu begrenzen gesucht wird).

Nicht nur auf Grund ihres privilegierten bürgerlichen Status erscheinen die Kleriker der «Konstantinischen» Kirche als von den andern Bewohnern des Reiches, ob Christen oder Nichtchristen, verschieden. Eine Schrift von Cicero als Vorlage benutzend, redigiert Ambrosius von Mailand mit «De officiis» ein eigentliches Handbuch der Klerikermoral, das einen Teil des stoischen Ideals in die christliche Moral integriert. Zwar tragen die Kleriker noch keine besondere Gewandung, doch kommt im Orient seit 360 und in Rom während der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts die Tonsur auf. Die Verpflichtung zu einem Leben der Entsagung, zum Zölibat von der Weihe zum Lektor an (Konzil von Karthago von 397, can. 19; Leo d. Gr., ep. XIV, 4 usw.) oder, für bereits Verheiratete, zur Enthaltensamkeit (Konzil von Elvira, can. 33; Konzil von Karthago von 390, can. 2) schafft einen Abstand zu den gewöhnlichen Gläubigen, während unter dem Einfluß des Mönchtums sich immer stärker die Forderung geltend macht,

daß die Kleriker arm und in Gemeinschaft leben (Hieron., ep. ad Nepotianum). Manchmal leben denn auch die Kleriker mit ihrem Bischof zusammen. Vor allem aber sind die Kleriker kraft der durch ihre Ordination erhaltenen unteilbaren Gewalt mit der *potestas ordinis* ausgestattet. Nur sie können die Sakramente spenden, die Eucharistie, die Buße, die Taufe (nur bei Todesgefahr darf auch ein Laie die Taufe spenden, aber dieser Brauch ist noch kaum sehr verbreitet), und wenn in einzelnen Ostkirchen die Diakonissen bei der Taufe von Frauen gewisse Riten vollziehen, die dem Blick von Männern, selbst von Klerikern, entzogen werden sollen, so gehören sie eben dem Ortsklerus an. Während die Kirchen der apostolischen Zeit die Aufgabe, im Glauben zu unterweisen, zum Teil an charismatisch begabte Mitarbeiter delegierten, so obliegt nun die Pflicht der Verbreitung und Überwachung des Glaubens immer mehr dem Bischof. Doch hat die Ausbreitung des Christentums zuweilen dazu genötigt, einen Teil der Verkündigung einfachen Priestern anzuvertrauen. Dieser Brauch steht aber bei weitem nicht allgemein in Übung. Im Jahre 431 gibt Papst Cölestin in einem Brief an die Bischöfe Galliens seiner Besorgnis Ausdruck, die mit der Predigt betrauten Priester könnten irriige Lehren verkünden (ep. 21, 2). Trotz allem muß es gewisse Ausnahmen gegeben haben. So lassen die «Apostolischen Konstitutionen» durchblicken, daß einfache Gläubige, die gute Christen und reddebegabt sind, predigen dürfen. Doch bediente man sich nur in Missionsländern – zum Beispiel in Irland –, und zwar bloß selten, einer solchen Mithilfe der Laien, während in den schon christlichen Gebieten wie zu Rom, Alexandrien, Karthago die Glaubensunterweisung strikt dem Bischof vorbehalten ist, der zuweilen einzelne Kleriker dazu delegieren kann (Leo d. Gr., ep. 119, 6 und 120, 6).

Nicht nur spielen die Kleriker bei der Spendung der Sakramente und bei der Glaubensverkündigung eine besondere Rolle, sondern sie nehmen selbst im geweihten Raum einen besonderen Platz ein, wie dies archäologische Belege und viele Texte bezeugen. Nur sie dürfen den Teil der Kirche betreten, worin das Opfer gefeiert wird, während die einfachen Gläubigen durch Vorhänge oder Abschrankungen (*cancelli*) vom Altar ferngehalten werden (Konzil von Laodikäa von 365, can. 4). Als der Kaiser Theodosius in der Nähe des Altars Platz nehmen will, schickt ihn der Bischof Ambrosius zu den andern Gläubigen in das Kirchenschiff zurück. So betont selbst die Anordnung der Kultstätten den Vorrang der Kleriker im Dienste Got-

tes. Quantitativ bleibt jedoch diese klerikale Welt minim. Auf Grund oft nur sporadischer Dokumente und einer leider lückenhaften Dokumentation kann der Historiker es wagen, den Umfang dieser klerikalen Gesellschaft an einzelnen Orten abzuschätzen. Zu Rom umfaßte der Klerus um die Mitte des dritten Jahrhunderts hundertzwölf Mitglieder, die sich auf verschiedene Weihestufen verteilten (Eusebius, Hist. eccl. VI, 43, 11), und im fünften Jahrhundert nahezu dreihundert, während die Kirche von Karthago unter der Herrschaft der Vandalen nahezu fünfhundert Kleriker gezählt haben soll (Victor de Vita, Hist. persecutionis... III, 34), doch handelt es sich hier um die beiden großen Metropolen des Westens; zu Sirmium hingegen, das doch Kaiserresidenz war, sind im Jahre 366 nur ungefähr zehn Kleriker vorhanden (Altercatio Heracliani; Hilar. Pict., Fr. hist. 15).

III.

Bei aller Verschiedenheit der jeweiligen Verhältnisse steht doch fest, daß, wie das Dekret Gratians dies formuliert – das sich aber, wie es sagt, dabei an den Brief des Hieronymus an Nepotian anlehnt – innerhalb jeder Kirche «duo genera christianorum» bestehen, die Kleriker und die Laien (Decr. Grat., C 12, qu. 1, c 7). Wie läßt sich aber die Existenz einer Hierarchie, die von den Aposteln grundgelegt wurde und die Schlüsselgewalt innehat, in Übereinklang bringen mit dem Dasein der Brüderschaft der Kinder Gottes? Wie läßt sich der Gegensatz zwischen dem *ordo* der Kleriker und der *plebs* der einfachen Gläubigen zu einer richtigen Schau der Kirche, des Leibes Christi sublimieren? Nach Lactantius, Victorinus von Pettau und Hieronymus bemerkt Augustinus in seinem Werk «De Civitate Dei» zu der Stelle «erunt sacerdotes» der Apokalypse: «Das bezieht sich natürlich nicht allein auf Bischöfe und Presbyter..., sondern alle bezeichnen wir als Priester, weil sie Glieder des einen Priesters sind» (XX, 10). Welcher Platz also wird im Leben der Kirche diesem «ausgewählten Geschlecht, dieser königlichen Priesterschaft, diesem heiligen Stamm» (1 Petr 2, 9) eingeräumt? Die ganze Geschichte der Lehrentwicklung im vierten und fünften Jahrhundert bezeugt, wie sehr die theologischen Streitigkeiten, die Auseinandersetzung um Arius und die Christologie die öffentliche Meinung erregt, Leidenschaften aufgewühlt und zu kollektiven Haltungen geführt haben, die uns überraschen. Arius war als erster auf den Gedanken gekommen, seine Theologie durch Volkslieder zu verbreiten,

die die Seeleute, die Hafendarbeiter von Alexandrien und die Reisenden summten; in den öffentlichen Bädern oder beim Bäcker stritt man sich darüber, ob Gott Vater größer sei als der Sohn! Die Laien der Ostkirche – außer in Mailand unter dem Episkopat des Ambrosius sind im Westen weniger analoge Beispiele zu finden – haben also den ihnen angeborenen Sinn für die dialektische und philosophische Diskussion auf schwierige Glaubensprobleme gewandt. Aus diesem Grunde kam es in den großen Städten des Vordern Orients zu einer Gärung, die oft in politische Händel und Meutereien des Volkes ausarteten (zu Alexandrien, Konstantinopel, Antiochien und selbst im Westen zu Rom und Mailand). Die christlichen Laien hatten jedoch nie das Recht auf eine dauernde Beteiligung an den ökumenischen Konzilien oder den Provinzialsynoden. Die Definition und Wahrung des Glaubens bleibt Sache der Kleriker. Mit Ausnahme einzelner hoher kaiserlicher Funktionäre, die als Repräsentanten des römischen Staates an diese kirchlichen Versammlungen abgeordnet waren, waren die wenigen Gläubigen, die an Provinzialsynoden teilnahmen, nur als Zeugen zugegen, von denen man eine symbolische Zustimmung erbat. Sie durften, wenn am Schluß der Versammlung die promulgierten Canones feierlich vorgelesen wurden, darauf mit Amen antworten.

Dies darf nicht allzusehr verwundern. Nach der recht triumphalen Etablierung der Kirche im Reich konnte niemand die Gesamtheit der Gläubigen mit dem Volk der Heiligen, dem «ausgewählten Geschlecht» der apostolischen Zeit identifizieren. Schon zu Beginn des vierten Jahrhunderts war Eusebius von Cäsarea sich dessen bewußt und hob mit aller Deutlichkeit zwei Klassen von Christen voneinander ab: die zahlreicheren, die in der Welt leben und sich dabei bemühen, die kirchlichen Glaubens- und Sittenregeln so gut, wie sie können, zu beobachten, und diejenigen, die «nur von der Liebe zu den himmlischen Dingen beseelt und so fähig sind, die Rolle von Fürbittern zu erfüllen» (Demonstr. evang. I, 8). Darum ragt aus der Laienschaft selbst eine Elite hervor, die ihrerseits wieder hierarchisch gegliedert ist und die Mönche, die Jungfrauen, die Witwen, kurz, alle jene umfaßt, die sich durch ein Leben des Verzichts, der Keuschheit, Armut und Frömmigkeit von der Masse der Gläubigen unterscheiden. Auch für sie bildet sich eine kanonische Gesetzgebung heraus, die ihre Rechte und Pflichten festlegt. Die Witwenschaft wird so zu einem «Orden» innerhalb der christlichen Laiengesellschaft und es wird eine besondere

Zeremonie eingeführt, die *professio viduitatis*, die vor dem Bischof abgelegt wird und an das feierliche Gelübde der Jungfrauen gemahnt (Konzil von Orange von 441, can. 27; Statuta Eccl. antiq., can. 104). Diese Witwen haben den Auftrag, zur Taufe vorzubereiten (ebd. can. 12), die Kranken zu pflegen, den Armen zu helfen und sind insbesondere zum *opus Dei* verpflichtet, zum Gebet für die Gemeinde, die für ihren Lebensunterhalt sorgt (ebd. ca. 103). Auch der bis anhin noch nicht fest umrissene Status der gottgeweihten Jungfrauen strukturiert sich vom vierten Jahrhundert an, als die Zahl der Nonnen bedeutend zunimmt. Im Okzident wird ein Weiheritus geschaffen, die *velatio*, die an Weihnachten, Epiphanie oder Ostern vor der um ihren Bischof versammelten Gemeinde vorgenommen wird; einzig der Bischof hat das Recht, Jungfrauen zu weihen (Konzilien von Karthago von 390 und 397) und, was vielleicht nur für Gallien gilt, ihnen ein besonderes Gewand zu überreichen (Statuta Eccl. Antiq. can. 99). Man hat auch die Tendenz, sie zu einem gemeinsamen Leben zu verpflichten (Konzil von Karthago von 397, can. 33, und von 419, can. 44). Durch eine Art offizieller Anerkennung ihrer besonderen Situation schützt das bürgerliche Recht die Jungfrauen vor jeder Gewalt und ahndet das geringste Vergehen gegen ihre Berufung mit Strenge (Cod. Theod. IX, 25, 1, von 354; IX, 25, 2, von 364; IX, 25, 3, von 420 usw.).

Die Tatsache, daß seit der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts das Mönchtum einen solchen Aufschwung nahm, bezeugt zudem, daß für einzelne nach Vollkommenheit strebende Christen damals die Flucht aus der Welt als der einzig gültige geistliche Weg erschien, als ein Ersatz für das Martyrium, für das von dem Moment an, da die Kirche vom Staate nicht nur anerkannt, sondern mit zahlreichen Vorrechten ausgestattet war, keine Gelegenheit mehr bestand. Im gesamten Orient und sodann in Gallien, Italien und Afrika bilden sich, ohne Zusammenhang miteinander und in verschiedenen Formen von Anachorese und Zönotobitum, Gruppen von Christen, die nicht Priester sind, sich aber einem Leben des Gebets und der Askese hingeben. Zwar waren im vierten Jahrhundert noch keine klar gefaßten «Ordensregeln» vorhanden; die Bedingungen für den Eintritt in diesen privilegierten Stand waren von Ort zu Ort verschieden – wie heute die für den Eintritt in das hinduistische *ashram* –; das kirchen- und zivilrechtliche Statut für die Mönche wurde erst später festgelegt (das erste Konzil, das sie zum Gehorsam verpflichtet, ist das von Chalkedon). Bedeutsam aber ist, daß die Kirche

an die Spitze der Hierarchie der Laien diejenigen gestellt hat, die in der einen oder andern Form auf die Welt verzichtet haben. Diese oft – nicht nur von seiten der Heiden – nicht verstandenen Mönche, Jungfrauen, Witwen haben so innerhalb einer oft triumphalistischen Kirche die Einfalt der Kinder Gottes hochgehalten und das oft hart erkämpfte Zeugnis dafür geleistet, daß das Reich Gottes und das weltliche Reich, selbst wenn dieses christlich ist, nicht einfach miteinander identisch sind.

Da also die Kleriker praktisch alle geistlichen Verpflichtungen der Christengemeinde sich selbst vorbehalten und da sich die besten Laien aus der Welt zurückzogen, um ein Leben der Armut, des Gehorsams und Gebets zu führen, mußten wohl oder übel die andern Christen sich mit den weltlichen Problemen befassen, und zwar zunächst mit denen einer Kirche, die reich geworden ist, aber auch Funktionen der öffentlichen Wohlfahrtspflege zu übernehmen hat. Wie es scheint, waren die Kleriker während des ganzen christlichen Altertums hin- und hergerissen zwischen dem Verlangen, die Sorge um die Verwaltung der zeitlichen Güter der Kirche Laien zu überlassen, und dem Bestreben, alle ihnen zustehenden Vorrechte nicht aus der Hand zu geben. Weil die Güter, über die sie verfügt, rechtlich der Ortskirche gehören, steht einzig dem Bischof die Verwaltung dieses kirchlichen Vermögens zu und er kann darüber frei verfügen. Er ist einzig Gott gegenüber verantwortlich (Konzil von Antiochien von 341, can. 24–25; Apost. Canones 39; Gelasius, ep. 14, 27; 15, 2 usw.). In den afrikanischen Gemeinden, die lange Zeit an alten Traditionen festhielten, bestand jedoch der Brauch, auch die Laien an der Verwaltung der kirchlichen Güter teilnehmen zu lassen: *seniores laici*, die vom christlichen Volk gewählt wurden, verwalteten die kirchlichen Grundstücke, setzten die Pachtpreise fest und trugen für den Unterhalt der Kultgebäude Sorge. Doch gegen das Ende des vierten Jahrhunderts schränkte die kirchliche Gesetzgebung die diesbezüglichen Rechte der Gläubigen ein: Die Synode von Gangra vertraut die Verwaltung dieses kirchlichen Besitzes Ökonomen an, die Kleriker sein mußten, und das Konzil von Chalkedon erklärt diesen Brauch für obligatorisch (can. 26). Im Westen betraut Augustin mit dieser Aufgabe einen Priester, der ihm jährlich Rechenschaft abzulegen hat (Possidius, Vita Aug. 24). Zu Rom werden die zu den großen Basiliken gehörenden Güter durch *praepositi* verwaltet, durch Kleriker, die einzig der kirchlichen Autorität gegenüber verantwortlich sind. Hingegen verlangt man von den Laien, daß

sie den Bau von Kirchen, die auf den großen Latifundien der *potentiores*, der Potentaten von damals, errichtet werden, finanzieren und daß sie für den Unterhalt der Kirchendiener aufkommen. Diese Praxis sollte sich bald als gefährlich erweisen, denn die Großgrundbesitzer, die auf ihre Kosten und auf ihrem eigenen Grund und Boden Kultgebäude errichten, haben selbstverständlich die Tendenz, diese – so gut wie die Scheunen und Werkstätten – als Bestandteil ihres Landgutes zu betrachten. Seit dem Ende des vierten Jahrhunderts unterscheidet so das bürgerliche Recht zwischen öffentlichen und privaten Kirchen (Cod. Theod. XVI, 5, 14 von 388) und verlangt, daß der Geistliche, der an einer Eigenkirche den Dienst versieht, der zur betreffenden Domäne gehörenden Bevölkerung entnommen werde. Gegenüber dieser Gefahr, daß Laien sich ein Gut aneignen, das, ob zu Recht oder zu Unrecht, als Kirchengut angesehen wird, treten die kirchlichen Synoden des folgenden Jahrhunderts unablässig für die Autorität des Bischofs ein, der allein zuständig sei, den Geistlichen zu ernennen und das Patrimonium seiner Kirche zu verwalten (Konzil von Orange von 411, can. 10 usw.).

IV.

Diese unerläßliche Schaffung neuer kirchlicher Institutionen ist nicht allein verantwortlich für die Kluft, die sich nach und nach zwischen den Klerikern und den Laien, die auf die Welt verzichten, einerseits und der Gesamtheit der Gläubigen andererseits sich auftut. Auf der Ebene der Kultur und der allgemeinen Geisteshaltung läßt sich im Verlauf der innern Entwicklung des späten Reiches noch ein weiterer Riß wahrnehmen, bei dessen Analyse sorgfältig zwischen den einzelnen Zeiten und Orten zu differenzieren ist.

Die Mönche, die sich um ein asketisches, nach Vollkommenheit strebendes Leben bemühten und von den materiellen Beschäftigungen und den Lebensgewohnheiten der gewöhnlichen Bürger nichts wissen wollten, erneuerten zwar in ihrer Person das Ärgnis, das die ersten Christen verursachten, weil ihre kultischen und sittlichen Vorschriften sie zu Sonderlingen, zu Randfiguren der herrschenden Gesellschaft machten. Hingegen haben die soziologischen Fortschritte des Christentums, das in den Städten zur Mehrheitsreligion wurde, der christlichen Kirche Eingang verschafft in Kreise, die vorher ihrer geistlichen Botschaft am ablehnendsten gegenüberstanden: in die Kreise der Aristokratie, der obern Bourgeoisie und in die intellektuellen

Milieus. Auf dem Weg über einen sozialen Aufstieg, der schon zu Ende des dritten Jahrhunderts seinen Anfang nahm, hat sich das Christentum von einem kulturellen Minderwertigkeitskomplex befreit, seine Tore zur Welt hin geöffnet und ohne Hintergedanken die Werte der traditionellen Kultur, die es lange Zeit ebensowohl verachtet wie gefürchtet hat, in sich aufgenommen. Es ist kein reiner Zufall, wenn mit der bekannten Ausnahme Augustins fast alle großen Theologen und Bischöfe am Ausgang der Antike aus den tonangebenden Gesellschaftskreisen des späten Reiches hervorgegangen sind. Alle haben an den kaiserlichen Universitäten höhere Studien gemacht; manche haben zuerst dem Staate gedient, bevor sie kirchliche Aufgaben übernahmen. Das Zeitalter der Kirchenväter ist denn auch die Epoche, in der sich zum erstenmal ein christlicher Humanismus herausgebildet hat. Er ist eine eigenständige Schöpfung einer christlichen Philosophie, einer besonderen Ethik und Weltanschauung und übernimmt ohne Zögern einen Teil der Werte der profanen Kultur. Damit stand der Bischof des späten Reiches auf Grund seiner gesellschaftlichen Herkunft und intellektuellen Kultur einem großen Teil der ihm Anvertrauten näher als im zweiten Jahrhundert der Gesamtheit der Stadtbewohner. Dies gilt umso mehr, als die Pflichten des Bischofs sich nicht auf seine religiöse Funktion beschränken. Seit Konstantin (Cod. Theod. I, 27, 1) hat der Bischof eine richterliche Gewalt mit allgemeiner Kompetenz inne und muß in seiner Stadt eine Rolle erfüllen, die oft umso drückender ist, als mit dem Anwachsen des Christentums es immer mehr Christen gibt, die in einem Prozeß lieber an die beschöfliche Rechtsprechung als an die bürgerlichen Gerichtshöfe gelangen. Die Aufgabe des Bischofs war jedoch stets mehr die eines Vermittlers als eines eigentlichen Richters geblieben, und die ganze kaiserliche Administration suchte mit allen Mitteln die Vollmachten dieser kirchlichen Gerichtsbarkeit, die Konstantin allzu großmütig und unbedacht gewährt hatte, zu beschneiden (Cod. Just. II, 1, 10 von Arcadius, im Jahre 398; Cod. Theod. XVI, 11, 1).

Doch wenn auch der Bischof und die Kleriker auf der Ebene der sozialen Angelegenheiten und der Kultur oft am Leben ihrer Gläubigen teilnehmen, ist dies auf der Ebene des gesellschaftlichen Lebens häufig nicht der Fall. Die Verchristlichung des Zeitablaufs ist einer der Sektoren, wo ein in der kollektiven Mentalität tief verwurzeltes Heidentum sich am längsten behauptete. Es ist der Kirche praktisch nicht gelungen, den Wochentagen eine christ-

liche, aus der Welt der Kleriker stammende Benennung zu geben und den Beginn des Jahres auf Weihnachten festzulegen. Trotz der eindringlichen Predigten vieler Bischöfe setzt sich das liturgische Wort *feria* mit dem entsprechenden Zahlwort gegenüber den traditionellen heidnischen Benennungen der Wochentage nirgends, außer in Portugal, durch (Tertullian, *De ieiunio* 2; Maximus von Turin; Augustin, *En. in Ps.* 93, 3; Martin von Braga usw.). Die Gewohnheiten des Volkes waren stärker, so daß wir noch heute die Wochentage nach ihren römischen oder germanischen Namen benennen. Das gleiche gilt für die Festlegung des Jahresbeginns. Das bürgerliche Jahr begann an den Kalenden des Januars und richtete sich – in zwölf Monate eingeteilt – nach dem Lauf der Gestirne. Am Ende des Altertums (viertes bis fünftes Jahrhundert) wollte die Kirche das bürgerliche Kalenderjahr zu einer heiligen, liturgischen Zeit sublimieren, die sich an die hauptsächlichsten Gedenktage an das Leben Jesu anschloß und so den Gläubigen behilflich sein sollte, sich auf seine Lehre zu besinnen und seinem Beispiel zu folgen. In dieser heiligen Zeit konnte einzig das Weihnachtsfest den Jahresbeginn bilden und nicht das Fest der Kalenden des Januars, das von den «christlichen» Kaisern als eine Kundgebung kollektiver, einmütiger Freude gebilligt und geschützt wurde und das zu Wahrsagepraktiken und zu Verkleidungen in Personen anderen Standes oder Geschlechts Anlaß bot, kurz, ein heidnisches Fest war. Trotz einer lebhaften Kritik (Johannes Chrysostomus, Asterius von Apamäa, Augustin, Maximus von Turin, Martin von Braga, Isidor von Sevilla usw.) vermochte sich der Brauch in den meisten ländlichen Gebieten Europas bis zum ersten Weltkrieg zu halten. So bestand eine tiefgreifende Disharmonie zwischen der christlichen Zeitrechnung und der allgemeinen Einstellung. Dies ist kein Zufall. Seitdem im fünften Jahrhundert das Christentum nicht mehr auf die Städte beschränkt blieb, sondern langsam in die heidnisch gebliebene ländliche Welt Eingang fand, zeigte sich ein schwerwiegendes Mißverhältnis zwischen einer menschlichen Natur, die den natürlichen Sakralitäten, die sie von Urzeit her kannte und verehrte, nahestand, und einer religiösen Kultur, die ihr als von außen aufgepfropft erscheinen mußte. In dem Maße, als sich der Klerus der neuen Probleme, die sich ihm stellten, bewußt wird, schafft man neue kirchliche Institutionen. Man

sieht schon Landpfarreien sich abzeichnen, die entweder im *pagus*, in dem von der Stadt entfernten Landzentrum oder innerhalb der großen Domänen mit schon mittelalterlicher Struktur errichtet werden. Man baut eine kanonische Gesetzgebung auf, die dieses mit dem Volk verwachsene ländliche Heidentum zurückzudrängen sucht; man versucht, die Seelsorge dem besonderen ländlichen Milieu besser anzupassen (Martin von Braga, *De catechizandis rudibus*; die Predigten von Cäsarius von Arles usw.). Mitten im Chaos der großen Invasionen und der Gründung von Barbarenreichen erstet eine neue Welt. Der Christ ist im Westen nicht mehr Bürger eines Weltreichs, das Abbild des Gottesreiches ist; er muß in politisch neuen, wirtschaftlich beengten Gesellschaften leben, wo die antike Kultur nur noch bei einer mehr oder weniger zahlreichen Elite weiterlebt, die nicht mehr die Kader für das Imperium stellen kann, aber weiterhin eine Pflanzstätte von Bischöfen ist (die Familie des Apollinaris ist dafür typisch). Bei der fortschreitenden Barbarisierung des gesamten Westens bleibt praktisch einer verschwindend kleinen Minderheit von Klerikern die erhebende Aufgabe überlassen, in der Stille der Klöster die paar Überreste dieses christlichen Humanismus aus dem goldenen Zeitalter der Kirchenväter zu sammeln, die den Keim zum mittelalterlichen Denken legen, während im Osten die Geschicke der Kirche und des byzantinischen Reiches weiterhin unlöslich miteinander verknüpft sind, wie im Gleichnis die gute Saat und das Unkraut. Und dem Herrn allein bleibt es vorbehalten, zur Stunde der Ernte das Gute vom Bösen zu scheiden...

Bibliographischer Wegweiser: A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (Leipzig 1902); J. Colson, *L'Évêque dans les communautés primitives* (Paris 1951); J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain* (Paris 1959); H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen 1963); R. Hernegger, *Religion, Frömmigkeit, Kult* (Weilheim 1961); A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale* (Paris 1968). Vgl. auch in dieser Nummer: G. Every, *Sakralisierung und Säkularisierung im Osten und Westen während des ersten Jahrtausends nach Christus*.

Übersetzt von Dr. August Berz

MICHEL MESLIN

geboren am 29. September 1926 in Paris, Katholik. Er studierte an der Sorbonne, ist Agrégé und Doktor der Philosophie und Konferenzleiter für Religionsgeschichte an der philosophisch-historischen Fakultät von Rennes.