

BONNER AKADEMISCHE REDEN

37

16

Kirche und Staat im 4. Jahrhundert

R e d e

zum Antritt des Rektorates

der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

am 28. Oktober 1967

gehalten von

D. theol. Dr. h. c. Wilhelm Schneemelcher

ordentlicher Professor für Neues Testament und
alte Kirchengeschichte

1970

PETER HANSTEIN VERLAG GMBH BONN

Kirche und Staat im 4. Jahrhundert *

I

In den frühen Morgenstunden des 23. Februar 303 erschien der Polizeipräfekt von Nicomedia mit einer Zahl anderer Beamter vor der Kirche der kaiserlichen Residenz. Die Türen wurden aufgebrochen, man suchte das *simulacrum dei*, das Gottesbild, fand aber nur Schriften, die sofort verbrannt wurden. Die Kirche wurde der Plünderung freigegeben. Da es zu gefährlich erschien, sie anzuzünden, ließ man Soldaten anrücken, die in wenigen Stunden das Kirchengebäude dem Erdboden gleichmachten. Am nächsten Tag wurde ein kaiserliches Edikt angeschlagen, in dem allen Christen, gleich welchen Standes, jeglicher Rechtsschutz entzogen wurde. So begann, nach dem Bericht des Lactantius, die diokletianische Christenverfolgung, die sich dem Gedächtnis der Kirche als der schauerlichste und umfassendste Versuch der ersten Jahrhunderte, das Christentum auszurotten, eingeprägt hat¹.

Am 28. Februar 380 erließ der Kaiser Theodosius von Thessalonike ein Edikt an die Bevölkerung von Konstantinopel — „ein Bischof, mit dem er hätte verkehren können, war ja nicht da“² —, das nach seinem ganzen Tenor doch wohl über den Adressatenkreis hinaus Gültigkeit haben sollte: „Alle Völker, welche unsere gnädige Milde regiert, sollen nach unserem Willen in dem Glauben wandeln, welchen der göttliche Apostel Petrus den Römern überliefert hat . . . und dem offensichtlich der Pontifex Damasus und Petrus, der Bischof von Alex-

andrien, ein Mann von apostolischer Heiligkeit, folgen.“ Dieser Glaube wird als der Glaube an die eine Gottheit, Vater, Sohn und Heiliger Geist, in gleichartiger Majestät beschrieben. Nur wer diesem Glaubensgesetz folgt, darf sich katholischer Christ nennen. Alle anderen, Unsinnige und Verrückte, sind Haeretiker, die dem göttlichen und dem weltlichen Gericht anheimfallen sollen³. Zu diesem Erlaß gehört wohl auch das an anderer Stelle des Codex Theodosianus überlieferte Edikt vom selben Tage: „Wer die Heiligkeit des göttlichen Gesetzes sei es durch Unkenntnis verwirrt oder durch Nichtbeachtung vergewaltigt und verletzt, begeht ein Sakrileg“⁴. Mit diesem Edikt des Theodosius war der entscheidende Schritt zur Beendigung der trinitarischen Auseinandersetzungen in der Kirche, die unter dem Namen arianischer Streit bekannt sind, getan. Zugleich war die Einheit von Staat und Kirche in einer Weise dokumentiert, daß man wohl mit Recht von einer Staatskirche, die in diesem Edikt ihre Grundlegung erfahren hat, sprechen kann.

Zwischen jenem 23. Februar 303 und jenem 28. Februar 380 hat sich der Umbruch in der Geschichte der Kirche und der Welt vollzogen, dessen Folgen bis zum heutigen Tage wirksam sind. Aus einer kleinen, verachteten Schar galiläischer Juden war eine im ganzen Imperium Romanum verbreitete Kirche geworden. Dieser Kirche hatten Diokletian und seine Mitkaiser in aller Form den Krieg angesagt. Kein römischer Kaiser zuvor, auch Decius nicht, hat die Verfolgung der Christen so als Entscheidungskampf auf Leben und Tod angepackt. Diokletian ist gescheitert, und Konstantin, sein großer Erbe, warf das Steuer herum. Die Kirche wurde gleichberechtigte und bald bevorzugte Religion des Reiches. Theodosius hat die Entwicklung zum Abschluß gebracht. Das Christentum war zur allein anerkannten Staatsreligion geworden. Haere-

tiker und Heiden wurden zu Bürgern zweiter Klasse degradiert, soweit man sie überhaupt am Leben ließ. Es ist nur ein äußeres, aber charakteristisches Zeichen für diesen Wandel, daß das Gesetzbuch des Justinian mit dem zitierten Edikt des Theodosius beginnt⁵.

Gewiß war auch im Jahre 380 noch keineswegs die ganze Bevölkerung des Reiches christlich geworden. Die heidnische Opposition, die durch die Forschungen von Alföldi, Straub u. a. uns immer deutlicher sichtbar wird⁶, war nicht nur auf den stadtrömischen Adel begrenzt. Julians Versuch, den Gang der Entwicklung aufzuhalten und ihm eine andere Richtung zu geben, ist ja nur verständlich, wenn man einen erheblichen heidnischen Anteil an der Bevölkerung in Rechnung stellt. In den einzelnen Provinzen des Reiches sah es sicher sehr verschieden aus. Schon Adolf von Harnack hat in seinem Meisterwerk „Die Mission und Ausbreitung des Christentums“ versucht, die einzelnen Teile des Imperiums nach der Anzahl der Christen zur Zeit des Konzils von Nicaea zu klassifizieren⁷. In keiner Provinz waren wohl mehr als 50 % der Bevölkerung Glieder der christlichen Kirche. Das hat sich in den Jahrzehnten zwischen 325 und 380 sicher sehr geändert, aber nicht so, daß man zur Zeit des Theodosius ein völlig christianisiertes Reich annehmen müßte. Karl Holl hat bereits 1908 in einem heute offensichtlich kaum noch bekannten Aufsatz nachgewiesen, daß in Kleinasien die Volkssprachen (isaurisch, phrygisch, lykaonisch, bithynisch usw.) noch weit über das 4. Jahrhundert hinaus fortgelebt haben und daß ein Zusammenhang zwischen diesem Fortleben der alten Volkssprachen und dem bis in das 6. Jahrhundert bestehenden Heidentum feststellbar ist⁸.

Dieser Aspekt muß betont werden, um Mißverständnisse zu vermeiden. Einerseits entsteht zu leicht der Eindruck,

die heidnische Abwehr der Christianisierung des Reiches sei ein Rückzugsgefecht einiger unbelehrbarer Philosophen und Adliger gewesen. Andererseits scheint die Vorstellung unausrottbar, Konstantin habe das Christentum zum Siege gebracht, dann sei das Reich in wenigen Jahren total christianisiert und Theodosius habe nur den Schlußstrich gezogen und die Staatskirche endgültig etabliert. Beide Vorstellungen sind falsch und geeignet, den Blick auf die wirkliche Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts zu verstellen. Vielmehr macht doch gerade das die Faszination dieser 77 Jahre zwischen 303 und 380 aus, daß sie ein so vielfältiges und buntes Bild, ja oft ein beinahe unentwirrbares Ineinander der verschiedensten Tendenzen und Strömungen bieten, wie es wohl immer ein Kennzeichen der großen Umbrüche der Geschichte der Kirche und der Welt gewesen ist. Man wird bei jeder Betrachtung der Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts sich dieser Vielfalt bewußt bleiben müssen und dabei vor allem in Rechnung stellen, daß beide, Kirche und Staat, in der Zeit zwischen Konstantin und Theodosius kein festes Programm für ihre Beziehungen hatten, sondern vielfach experimentieren mußten ^{8 a}.

Damit ist nun aber auch deutlich, daß mit dem modernen Schlagwort des „Konstantinischen Zeitalters“ nicht viel anzufangen ist. Dieser Begriff wird ja meist in polemischer oder kirchenkritischer Weise gebraucht. Man stellt mit mehr oder weniger Befriedigung fest, daß heute das Ende des Konstantinischen Zeitalters gekommen sei, und erhofft nun von diesem Ende des Bündnisses von Staat und Kirche einen Neuanfang in der Kirche (oder auch in der Gesellschaft) ⁹. Man muß wohl schon sehr ahnungslos in geschichtlichen Dingen sein, wenn man für die in dem deutschen evangelischen Landeskirchentum weithin vorhanden gewesene enge Verbindung von Thron und Altar

den Kaiser Konstantin verantwortlich macht. Es wäre interessant aufzuzeigen, wie diese Ideologie von der Zusammengehörigkeit von Thron und Altar, deren Ende man als Ende des Konstantinistischen Zeitalters anpreist oder bedauert (auch das gibt es ja, zumindest als geheimes Ressentiment), ein Produkt des 19. Jahrhunderts ist. Aber das gehört nicht in unseren Zusammenhang. Nur das sollte betont werden: Der Kaiser Konstantin ist ohne Zweifel die beherrschende Gestalt in der Geschichte des 4. Jahrhunderts. Er hat dem Imperium in vielfacher Hinsicht ein neues Gesicht gegeben. Gewiß hat er dabei sich zunächst in den Bahnen seines Vorgängers Diokletian bewegt, hat aber von vorneherein versucht, die Fehler dieses Herrschers zu vermeiden. Das gilt unter anderem für die rechtliche Gestalt der Staatsspitze (keine Teilung der obersten Gewalt), vor allem aber für die Religionspolitik. Konstantin hat aus persönlicher Überzeugung *und* aus politischen Motiven — beides ist bei ihm so wenig zu trennen, wie bei anderen römischen Kaisern¹⁰ — den Kampf gegen die Kirche sofort abgebrochen und ihr Duldung gewährt, ja sie je länger desto mehr gefördert. Aber von einer konstantinischen Staatskirche kann nicht gesprochen werden, und das „Konstantinische Zeitalter“ ist historisch gesehen keine Epoche, in der Staat und Kirche schon derart in einer „Symphonia“ zusammenklingen, wie es in späteren Epochen der byzantinischen Geschichte der Fall war¹¹.

Jedenfalls wird man mit dem Begriff des „Konstantinischen Zeitalters“ im Zusammenhang der Diskussion um das Verhältnis von Staat und Kirche sehr viel vorsichtiger umgehen müssen als es weithin geschieht. Die Erforschung der Kirchengeschichte in den letzten Jahrzehnten hat hier bereits viele Dinge zurechtgerückt. Allerdings sind dabei noch viele Abschnitte recht dunkel. Das Schwergewicht

der Forschung hat vor allem auf Konstantin und seiner Religions- und Kirchenpolitik gelegen, während die Zeit des Konstantius weniger Interesse gefunden hat. Erfreulich ist, daß gerade auf diesem Gebiet die Zusammenarbeit der verschiedenen Disziplinen so wichtige Ergebnisse gezeitigt hat: Altphilologen, Historiker und Theologen haben sich in guter Zusammenarbeit um die Erhellung der Geschichte dieser Zeit bemüht. Es ist nicht überraschend, daß dabei in erster Linie die Stellung des Staates zur Kirche, d. h. also die Entwicklung der staatlichen Kirchenpolitik im 4. Jahrhundert im Vordergrund des Interesses steht, dagegen die Frage, wie denn die Kirche auf die Wende im Verhältnis von Staat und Kirche reagiert hat, nicht dieselbe Beachtung gefunden hat¹². Unter den in *dieser* Hinsicht bedeutsamen Arbeiten muß wohl vor allem das Buch von Hendrik Berkhof, Kirche und Kaiser (1947) hervorgehoben werden, weil hier die theologischen Motive eine angemessene Berücksichtigung gefunden haben¹³. Damit ist aber die Frage, wie die Kirche sich der staatlichen Kirchenpolitik gegenüber verhalten hat, in den richtigen Zusammenhang gestellt, und wir werden, wenn wir uns nun dieser Frage jetzt zuwenden, diesen Zusammenhang zwischen theologischen Konzeptionen und der Stellung der Kirche zum Staat besonders zu beachten haben.

II

Kurz nach seinem Sieg an der Milvischen Brücke, durch den er zum Herrn des Westreiches wurde, mußte Konstantin sich mit einem kirchlichen Streit in Nordafrika befassen. Es handelt sich um den sogenannten donatistischen Streit, eine Auseinandersetzung, die vor allem um die Frage der Gültigkeit einer Bischofsweihe durch un-

würdige Bischöfe ging¹⁴. Der Staat wurde in diesen Kampf hineingezogen, weil die Behörden ja wissen mußten, welcher der Parteien sie das beschlagnahmte Kirchengut gemäß den kaiserlichen Erlassen zurückgeben sollten. Der Kaiser beauftragte den römischen Bischof Miltiades zusammen mit den drei Bischöfen von Köln, Arles und Autun die Sache in Rom zu untersuchen. Von jeder der streitenden Parteien sollten je 10 Bischöfe aus Afrika vor dieser Untersuchungskommission erscheinen. Aus dieser Untersuchungskommission wurde aber eine Synode Ende September—Anfang Oktober 313 im Lateran. Denn es waren außer den im kaiserlichen Schreiben genannten auch noch 15 italienische Bischöfe erschienen — doch wohl auf Einladung des Miltiades, der damit die seit dem 2. Jahrhundert in der Kirche übliche Form der Synode wahrte, ohne dem kaiserlichen Wunsch direkt entgegenzuarbeiten. Dieser Vorgang, der im einzelnen nicht sehr deutlich zutage liegt, scheint mir deshalb von Bedeutung, weil dem Kaiser dadurch diese Einrichtung der Synoden, die ihm natürlich nicht unbekannt war, als Entscheidungsinstanz im Zusammenhang einer kirchlichen Streitigkeit nahegebracht wurde¹⁵. Ein Jahr später, im August 314, wurde eine neue Synode in derselben Angelegenheit nach Arles einberufen. 35 Bischöfe aus dem Machtbereich Konstantins sind hier auf Einladung des Kaisers (und auf seine Kosten) bemüht gewesen, den Streit aus der Welt zu schaffen. Sie berichten aber nicht dem Kaiser, sondern dem Bischof Silvester in Rom¹⁶. Erfolg haben sie in der Donatistensache nicht gehabt, aber der Weg zur kaiserlichen Synodalgewalt, d. h. zu jener kaiserlichen Vollmacht, Synoden einzuberufen, die nun die Geschichte der nächsten Jahrzehnte so stark bestimmt hat, war damit gewiesen. Diese kaiserliche Synodalgewalt ist dann für die Einberufung des ersten ökumenischen Konzils in Nicaea 325 schon maßgebend gewesen¹⁷.

Die Synode von Nicaea wurde von Konstantin veranstaltet, nachdem er bei der Übernahme der Macht im östlichen Teil des Imperiums mit der Kontroverse, die unter dem Namen arianischer Streit bekannt ist, konfrontiert wurde. In diesem die gesamte Kirche in den nächsten Jahrzehnten erschütternden Kampf ging es um die Frage der Trinität, näherhin um das Verhältnis des Logos-Sohnes zum Vater in der Trinität. Der Bischof Alexander von Alexandrien hat die Angelegenheit — wie es Brauch und Recht erforderten — auf einer Synode im Jahr 318 behandeln lassen. Die Synode war von ca. 100 Bischöfen aus Ägypten besucht, sie war also eine kirchenrechtlich legitime Versammlung des dem Bischof von Alexandrien unterstehenden Kirchengbietes¹⁸. Die Freunde des Arius — und ihre Zahl war im ganzen Osten beträchtlich größer als die ihrer Gegner — hielten ihrerseits auch Synoden ab; wir hören von solchen Zusammenkünften in Bithynien und Palästina¹⁹. Die Verschärfung der politischen Lage zwischen Konstantin und dem Herrscher des Ostens, Licinius, hatte für die Kirche im Osten die Folge, daß ihre Freiheit eingeschränkt und insbesondere Synoden verboten wurden. Sofort nach seinem Sieg über Licinius schickte Konstantin seinen Vertrauensmann Ossius von Cordova in den Osten, um die kirchliche Einheit wieder herzustellen. Ossius ließ im Winter 324/325 eine Synode in Antiochien zusammentreten, um die Lage zu klären²⁰. Aber trotz wichtiger Beschlüsse (und auch einiger Exkommunikationen) wurde diese Klärung nicht erreicht, und der Kaiser entschloß sich zu einer neuen, nun sehr viel umfassenderen Synode, die dann in Nicaea im Sommer 325 zusammentrat.

Nicaea ist wie gesagt das erste Beispiel für eine vom Kaiser veranstaltete und doch auch indirekt von ihm geleitete Reichssynode. In der Folge hat zumindest bei

den später als „ökumenisch“ anerkannten Synoden die kaiserliche Synodalgewalt die entscheidende Rolle gespielt. Aber auch eine große Zahl anderer Synoden des 4. Jahrhunderts verdankt den Kaisern ihr Zusammentreten, so z. B. Serdika 342, Mailand 355, Rimini und Seleukia 359²¹ usw. Die Entstehung dieser kaiserlichen Synodalgewalt ist nach wie vor umstritten. Ich glaube, daß die vorhin skizzierten Maßnahmen Konstantins im Donatistenstreit den entscheidenden Schritt bedeuten, und daß weiter das Selbstverständnis Konstantins als *ἐπισκοπος τῶν ἔκτος*, d. h. als Bischof der außerhalb der Kirche Befindlichen²², eine erhebliche Rolle spielt. Aber viel wichtiger ist für unseren Zusammenhang die Frage, wie denn nun die Kirche sich zu dieser kaiserlichen Synodalgewalt gestellt hat. Man muß m. E. diese Frage als den Kernpunkt in einer Erörterung des Verhältnisses von Kirche und Staat ansehen. Denn in diesem Synodalwesen des 4. Jahrhunderts kommen die schwierigen und höchst vielfältigen Reaktionen der Kirche besonders gut zum Ausdruck. Es genügt dabei nicht, nur festzustellen, daß die Kirche „in der Reichssynode ein Organ ihrer rechtlichen Einheit erhalten“²³ hat und daß man weiter behauptet, diese Synoden hätten „in völliger Abhängigkeit vom kaiserlichen Willen“²⁴ gestanden. Das alles ist sicher nicht falsch. Aber man darf nicht übersehen, daß die kaiserliche Bestätigung der Synodalbeschlüsse der Durchführung zwar eine erhebliche Wirksamkeit verlieh, daß aber Annahme und Verwerfung der beschlossenen Glaubenssätze oder der festgesetzten Canones von der gesamtkirchlichen Rezeption abhingen.

Im 3. Jahrhundert hatte sich in der Kirche weithin die Anschauung durchgesetzt, daß jede Synode unter dem Beistand des Heiligen Geistes für die Gesamtkirche Zeugnis ablegt. Jede Synode repräsentiert die ganze Kirche.

Ihre Beschlüsse sind im Grunde erst dann wirksam, wenn sie von der Gesamtkirche rezipiert worden sind. Dieser Entwicklung parallel läuft die Ausgestaltung des Synodalwesens, vor allem der Provinzialsynoden als Bischofsynoden, und damit bekommt das Synodalwesen Anteil an der Entwicklung der kirchlichen Ämter und der kirchlichen Sprengel. Aber auch nach der stärkeren Entfaltung der bischöflichen Stellung in der Kirche bleibt die Rezeption der Synodalentscheidungen durch die Gesamtkirche ein entscheidender Punkt ²⁵. Das aber hat sich durch die kaiserliche Synodalgewalt im Grunde nicht geändert.

Gewiß hat die Kirche die konstantinische Religionspolitik zunächst einfach bejaht. Mit Recht hat man Eusebius von Caesarea, den Kirchenhistoriker und Lobredner Konstantins, der vielfach als serviler „Hofbischof“ (was er nie war) disqualifiziert wird, als „Wortträger der Kollektivstimme der Kirche“ ²⁶ bezeichnet. Dabei war zunächst, wie E. Caspar bemerkt, das Gefühl „überströmender Dankbarkeit für den Beendiger der Verfolgung und Erhöher der christlichen Kirche . . . so stark, daß man zu nachdenklichem Vergleich zwischen der bisherigen inneren Autonomie der geduldeten und verfolgten Kirche und dem Eingespanntsein der siegreichen in die Staatszwecke vorerst nicht kam“ ²⁷. Aber dieses Dankgefühl gilt doch nur für die Zeit Konstantins. Unter seinen Nachfolgern war dafür eigentlich kein Anlaß mehr, vor allem da die nächste Generation der Bischöfe und Theologen ja nicht mehr so unter dem Eindruck der großen Wende der staatlichen Kirchenpolitik stand. Trotzdem hat man auch weiterhin mit der kaiserlichen Synodalgewalt gerechnet und offensichtlich wenig Bedenken gezeigt, die Kaiser immer wieder zur Einberufung von Synoden zu animieren, um den großen Streit in der Kirche beizulegen. Gewiß läßt das große Schreiben des Julius von Rom nach

der römischen Synode von 341 gewisse Bedenken gegen die neue Art, Synoden einzuberufen, sichtbar werden. Die Argumentation bewegt sich in den Bahnen des 3. Jahrhunderts und insistiert auf rein kirchlichen Entscheidungsgremien für die Gesamtkirche²⁸. Aber man wird auch in Rom und auf der römischen Synode sich darüber klar gewesen sein, daß die Dinge sich gewandelt hatten und man die Stellung des Kaisers nicht ignorieren konnte. Es überrascht jedenfalls nicht, daß in den Monaten nach der römischen Synode von 341 und nach der im gleichen Jahr abgehaltenen antiochenischen Synode man sich bei dem Kaiser Konstans um die Einberufung einer Synode bemühte²⁹. Serdika 342 war das Ergebnis dieser Bemühungen.

Man hat also die reichskirchliche Situation und das kaiserliche Kirchenregiment doch wohl weithin anerkannt, geht aber zum Teil noch weiter, indem man diese Anerkennung auch theologisch motiviert. Das wird, wie oft dargestellt, in besonderer Weise bei Eusebius von Caesarea, den man den Theoretiker des kaiserlichen Kirchenregiments in der Zeit Konstantins nennen kann, deutlich³⁰. Aber selbst im Westen werden doch deutliche Stimmen in dieser Richtung laut. „*Quid est imperatori cum ecclesia?*“ so fragt Donatus, der Führer der Donatisten in der späteren Phase dieser schismatischen Gruppe, die einst den Kaiser als Schiedsrichter angerufen hatte. Ihm antwortet Optatus von Mileve: „Nicht ist der Staat in der Kirche, sondern die Kirche lebt im Staat, d. h. im Imperium Romanum“³¹. Der Imperator steht zwischen den Menschen und Gott und wird *post Deum* von den Menschen gefürchtet. Hier wird eine Wurzel der Haltung der Kirche gegenüber der kaiserlichen Synodalgewalt sichtbar.

Man muß dazu zuerst einmal eine sehr allgemeine Bemerkung einschieben: Die Kirche Jesu Christi ist nach ihrem Selbstverständnis der Ort, an dem das Evangelium, d. h. die Heilsbotschaft verkündet wird und aufgrund dieser Verkündigung (die ja nicht nur in Predigt und Unterricht, sondern auch in Liturgie, Seelsorge und Liebestätigkeit stattfindet) sich Menschen zusammenfinden, die von der Heilsbotschaft erfaßt und ergriffen werden. Diese Menschen bemühen sich nun, dem Anspruch der Heilsbotschaft in ihrem Leben in dieser Welt gerecht zu werden, ihn zu realisieren und zu konkretisieren. Es sind Menschen, die herausgerufen sind aus der Welt in eine Bindung an Gottes nicht-weltliches Wort, die aber andererseits *in* dieser Welt leben und dieses Leben unter dem neuen, immer neu erhobenen Anspruch führen und zu gestalten suchen. Das „Wie“ dieser Verwirklichung, der Gestaltwerdung des Evangeliums in dieser Welt ist bestimmt durch die vorgegebenen menschlichen Formen und Möglichkeiten. Genauso wie der Mensch nur in seinen Denkmöglichkeiten und seinen Vorstellungskategorien denken kann und genauso wie er seine Gedanken nur in der Begrifflichkeit und der Sprache ausdrücken kann, die ihm gegeben sind, genauso kann er Lebensformen nur in Anlehnung an und Weiterentwicklung von gegebenen, durch Geschichte oder sonstige Faktoren gebildete Vorbilder gestalten. Nun ist aber der Weg der Kirche nicht nur von diesem Prozeß des Eingehens in die Welt, der Assimilierung an die Welt und der Aufnahme vorgegebener Begriffe, Ideen, Gemeinschaftsformen usw. bestimmt, sondern zugleich durch die permanente Verkündigung der Heilsbotschaft, wie sie im Neuen Testament ihren Niederschlag gefunden hat. Damit aber ist für die Kirche eine Schranke aufgerichtet, die sie auf dem Weg in die Welt hinein, wie er eben skizziert ist, nicht überschreiten darf. Man kann das alles in einem Satz kurz

zusammenfassen: Die Kirche lebt seit ihrer Entstehung in der Spannung zwischen „Verweltlichung“ und „Entweltlichung“³².

Wenden wir diese allgemeine Betrachtung auf unser Thema an, so werden wir die Kontinuität zwischen dem heidnischen Herrscherkult und dem dazu gehörigen Herrscherideal sowie die kurz skizzierte Stellung in der Kirche zu der kaiserlichen Synodalgewalt richtig verstehen³³. Der amtliche Sprachgebrauch hinsichtlich des Kaisers (z. B. seine Prädikation als *sacer, divus* usw.) lebt auch im christlichen Imperium weiter und ist nur ein äußeres Zeichen dafür, daß die Christen eben in der Welt des 4. Jahrhunderts und nicht in einer *civitas platonica* lebten. Das staatlich anerkannte und bald auch privilegierte Christentum hat vieles, was dem heidnischen Kaiserkult zu eigen war, rezipiert³⁴. Da man in der Kirche die konstantinische Wende als die endliche und legitime Erfüllung aller Hoffnungen, die seit dem 2. Jahrhundert, z. B. bei Meliton von Sardes oder Origenes aufklangen³⁵, ansah und das Zusammengehörigkeitsverhältnis von Christentum und Imperium bereits früh theologisch, näherhin heilsgeschichtlich begründet war, konnte die Kirche auch die kaiserliche Synodalgewalt durchaus annehmen und sich ihr fügen. Man darf das nicht vorschnell als einen Prozeß der Paganisierung abwerten, sondern diese Rezeption und zugleich Christianisierung vorgegebener, von der Geschichte her bestimmter Ideen und Institutionen ist ein notwendiger und nicht vermeidbarer Vorgang gewesen.

Die durch Konstantin zuerst gehandhabte kaiserliche Synodalgewalt hat in der Zeit des Konstantius, als der Kaiser sehr viel stärker sich für eine theologische Richtung engagierte, zu einem unerträglichen Druck auf die Kirche

geführt. Von Konstantius soll das Wort stammen: „Was ich will, das hat als Kanon (d. h. als Kirchengesetz) zu gelten“³⁶. Gegen diese Maxime kaiserlicher Kirchenpolitik, die man nur als den Versuch des Caesaropapismus ansehen kann, hat es eine vielgestaltige Opposition gegeben. Am heftigsten und maßlosesten hat der Bischof Lucifer von Calaris gegen diese kaiserliche Vergewaltigung der Kirche opponiert und den Kaiser als Apostaten und als Ketzer beschimpft, der Kirchenordnung und Staatsordnung vermischt und dadurch die Häresie in der Kirche zur Herrschaft bringen will³⁷. Die Maßlosigkeit und auch die theologische Primitivität haben die Angriffe Lucifers wirkungslos verhallen lassen. Wichtiger sind die Gestalten des Osius und des Athanasius. Aus einem Schreiben des Osius an Konstantius sei ein Satz als Beispiel für die ersten Versuche einer kritischen Haltung gegenüber dem Kaiser zitiert: „Dir hat Gott das Kaisertum in die Hand gegeben, uns die Sache der Kirche anvertraut, und wie derjenige, der dir deine Herrschaft raubt, Gott widerstreitet, der sie angeordnet hat, so scheue auch du, große Schuld auf dich zu laden, indem du die Sache der Kirchen an dich reiße“³⁸. Hier klingt das Motiv der Gewaltentrennung an, das in der Zukunft so bedeutsam werden soll. Allerdings ist die Problematik noch nicht durchdacht, und es ist auch noch keine Theorie vom Verhältnis der Kirche zum Staat entfaltet. Aber jene Spannung, in der die Kirche lebt, und von der vorhin die Rede war, hat vielen Theologen doch wohl den Weg gewiesen, gegen die Eingliederung der Kirche in den Staatsapparat als ideologische Basis des Reiches zu opponieren. Ohne das geordnete Zusammenwirken beider Gewalten, der weltlichen und der geistlichen, in Frage stellen zu wollen, wird doch die Gefahr einer Herrschaft des Kaisers über die Kirche erkannt und abgewehrt. Man wird das nicht nur von Lucifer und Osius sagen dürfen,

sondern auch von Athanasius, wenn auch bei dem großen Alexandriner sich kaum irgendwelche theoretischen Äußerungen zu dieser Frage finden. Sein Kampf geht vor allem gegen die arianische Häresie und um die Reinheit der Kirche.

Bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus wird am Ende des 4. Jahrhunderts diese Haltung noch deutlicher³⁹. „*Imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est*“⁴⁰. Dieser Satz des Ambrosius spiegelt nicht nur das Selbstbewußtsein des großen Römers auf dem Mailänder Bischofsstuhl wider, sondern umreißt auch in prägnanter Form die ganze Problematik, der die Kirche im 4. Jahrhundert konfrontiert wurde: Die Kirche steht im Imperium, wirkt in ihrer Zeit, hat Anteil an den Ideen und den Gegebenheiten ihrer Zeit, hat aber einen Auftrag, der sie zur prophetisch-kritischen Haltung auch dem Kaiser gegenüber ruft, befähigt und autorisiert. Das Faktum der kaiserlichen Kirchenpolitik, wie es in der kaiserlichen Synodalgewalt besonders deutlich zutage tritt, wird stillschweigend oder auch *expressis verbis* anerkannt, es wird als an sich nicht glaubenswidrig akzeptiert, aber die caesaro-papistische Übersteigerung wird abgewiesen.

III

Angesichts der von der Kirche zwar weithin anerkannten Entwicklung zu einem engen Zusammenwirken von Kirche und Staat, das aber die Gefahr der Herrschaft des Kaisers in der und über die Kirche in sich barg, mußte wohl die Frage nach dem Maßstab für die Beurteilung der Kaiser und ihrer Maßnahmen auftauchen. Ich glaube, daß hier der Punkt ist, an dem die theologischen Kontroversen des 4. Jahrhunderts in unsere Betrachtung einbezogen werden müssen.

Es ist bekannt, daß die Kirche im 4. Jahrhundert sich in langen und heftigen Kämpfen um eine gültige Glaubensnorm gemüht hat. Die Vielfalt der Anschauungen, die Komplexität der langen Wirren und die Schwierigkeiten der diffizilen theologischen und philosophischen Fragen, die in der trinitarischen und christologischen Kontroverse zur Debatte standen, sowie die enge Verflechtung mit kirchen- und machtpolitischen Faktoren machen eine Gesamtdarstellung in der hier gebotenen Kürze unmöglich ⁴¹. Die Kontroversen begannen mit dem Zusammenstoß des Presbyters Arius mit seinem Bischof Alexander von Alexandrien. Die Sachfrage, um die es ging, läßt sich nur auf dem Hintergrund der theologischen Entwicklung seit Origenes verstehen. Dieser hatte, ohne Zweifel unter Inanspruchnahme neuplatonischer Vorstellungen, ein System entworfen, das in großartiger Geschlossenheit nicht nur die Aussagen der Bibel, sondern auch die wesentlichen kirchlichen Intentionen in sich zu vereinigen schien. Insbesondere schien Origenes durch den Begriff der „ewigen Zeugung“, den er anwenden konnte, weil es sich in seiner trinitarischen Spekulation lediglich um rein geistige Vorgänge handelt, die Gefahren der Trinitätslehre abgewehrt zu haben, Gefahren, die einerseits durch das polytheistische Mißverständnis, andererseits durch die streng subordinatianische Logoslehre gegeben waren ⁴². Im 4. Jahrhundert wurde deutlich, daß das System des Origenes nur so lange verbindliche theologische Aussage sein konnte, als die Voraussetzungen, d. h. das neuplatonische Weltbild festgehalten wurden. Da dieses aber im Lauf des 4. Jahrhunderts langsam, aber sicher in der Theologie zurückgedrängt wurde, und vor allem die Aussagen der Schrift, speziell des Paulus, sehr viel stärker wirksam wurden, zerbrach das System des größten griechischen Theologen, und die Kirche hat auf mancherlei Um- und Irrwegen sich eine verbindliche Lehrnorm geschaffen. Es war dabei — und

deshalb muß hier von diesen Kontroversen gesprochen werden — sicher kein glücklicher Umstand, daß die Synode von Nicaea auf kaiserlichen Wunsch, ja man muß wohl sagen, unter kaiserlichem Druck, in das Bekenntnis die Formulierung aufnahm: der Sohn ist mit dem Vater *ὁμοούσιος*, also gleichen Wesens (was nicht ganz den griechischen Ausdruck trifft) ⁴³. Denn dieser Begriff, der eine längere Vorgeschichte hatte, mußte in weiten Kreisen des Ostens als unmögliche Identifizierung von Vater und Sohn, als Aufhebung des notwendigen Unterschieds zwischen den beiden Personen der Trinität empfunden werden ⁴⁴. Er konnte, so war man jedenfalls im Lager der Origenisten überzeugt, nur monarchianisch verstanden werden, und d. h. er war für diese Theologen eine Gefährdung des Monotheismus. Selbst ein Theologe wie Athanasius hat bis ca. 350 diesen Begriff vermieden und beschreibt das Verhältnis zwischen Vater und Logos mit sehr unterschiedlichen, oft auch unpräzisen Begriffen. Erst in den 50er Jahren beginnt das *ὁμοούσιος* seine Bedeutung zu gewinnen, um dann nach und nach zum Panier der Rechtgläubigkeit zu werden. Konstantin hat sicher im guten Glauben gehandelt, als er der Kirche seinen Willen aufzwang. Ob er selbst überhaupt mit diesem Zusatz zu einem älteren Glaubensbekenntnis eine genauere Vorstellung verband oder ob er dem Rat abendländischer Berater folgte, für die die eigentliche Problematik der origenistischen Theologie doch recht fern lag, läßt sich nicht entscheiden ⁴⁵. So sehr Konstantin auch an theologischen Fragen interessiert war, so hat er seine Kirchenpolitik in den Jahren nach Nicaea nicht von einer bestimmten theologischen Schule bestimmen lassen, sondern wurde von dem Bemühen um die Einheit der Kirche als eine Hilfe für die Einheit des Staates geleitet ⁴⁶. Der Monotheismus der Kirche war für den Kaiser sicher „attraktiv“, besonders wenn er sich mit der auch der Reichsideologie nahestehenden

neuplatonischen Philosophie verband. Hier liegt der Grund, warum Eusebius die Alleinherrschaft Konstantins mit der Monarchie Gottes in Beziehung setzen konnte. Aber das Trinitätsproblem mußte diese ideologische und philosophische Bindung sprengen. Der Bund zwischen der philosophischen Gotteslehre und der christlichen Theologie, den Origenes versucht hatte, zerbrach an diesem Problem, und damit war der politische Monotheismus erledigt⁴⁷. Das ist doch wohl die Bedeutung der 50er und 60er Jahre des 4. Jahrhunderts als Konstantius sich ganz anders als sein Vater theologisch engagierte und den politischen Monotheismus in „arianischer“ Form durchzusetzen versuchte. Gegen diesen Kaiser haben Lucifer von Calaris, Athanasius und Hilarus den Kampf aufgenommen. Wir besitzen von Lucifer eine Reihe von Schriften, in denen Konstantius als der Feind Christi dargestellt wird⁴⁸. Auch Athanasius hat in seiner „historia Arianorum“ (358) ohne Umschweife Konstantius als den Vorläufer des Antichrists bezeichnet⁴⁹. Es kommt in den 50er Jahren zu einer betont kritischen Haltung gegenüber der kaiserlichen Kirchengewalt, auch wenn die vorhin aufgezeigte Rezeption der kaiserlichen Synodalgewalt daneben bestehen bleibt. Damit ist aber die gestellte Frage, was denn nun der Maßstab für eine Kritik an der kaiserlichen Staatskirchenpolitik sei, beantwortet: die Politik der Kaiser wird am Dogma gemessen. Einem häretischen Herrscher nimmt man die Oberhoheit in gewissen kirchlichen Dingen nicht mehr ab. Ambrosius hat am Ende des 4. Jahrhunderts bei seinem Kampf gegen die arianischen Einflüsse am Kaiserhof ebenso klar Stellung bezogen⁵⁰.

Aber kann man vielleicht noch einen Schritt weitergehen? Berkhof hat in seinem bereits erwähnten Buch „Kirche und Kaiser“ sich um den Nachweis bemüht, daß die arianische Theologie in besonderer Weise zu einem „Byzan-

tinismus“, d. h. zu einer staatskirchlichen Ideologie, wie sie von Eusebius inauguriert sei, neigte. Dagegen sei die Orthodoxie, also die Gruppe um Athanasius, in ihrer ganzen Theologie von vornherein eher zu theokratischen, zumindest aber zu prophetisch-kritischen Gedanken prädestiniert⁵¹. Nun, in dieser Zuspitzung stimmt diese These sicher nicht, vor allem wenn sie nun auch noch durch die Gliederung der Theologen des 4. Jahrhunderts in westliche und östliche Vertreter unterbaut wird. Man braucht nur die Schriften des Athanasius zu lesen, um zu erkennen, daß der östliche „Byzantinismus“ des 4. Jahrhunderts, wie Berkhof ihn schildert, eine Konstruktion ist. Und die Predigten des Johannes Chrysostomus, den man ja wohl auch dem Osten zurechnen muß, zeigen deutlich, wie gewaltig er auch der Obrigkeit ins Gewissen reden kann und sie unter Gottes Wort stellt. Also mit östlicher und westlicher Mentalität kommt man hier nicht weiter - trotz aller Anerkennung der Unterschiede. Aber wie steht es nun mit dem Arianismus und der Orthodoxie? Ich glaube, daß man auch hier differenzierter urteilen muß. Richtig ist wohl, daß der Arianismus in gewissen Phasen seiner Geschichte eine Tendenz zur monotheistischen Ideologie hatte⁵². Aber es bleibt natürlich doch fraglich, ob man die gesamte nicht-athanasianische Theologie mit diesem Vorwurf belasten kann. Vor allem ist es nicht sicher, ob die ohne Zweifel vorhandene arianisch-monotheistische Tendenz mit der staatstragenden monotheistischen Ideologie des 3. Jahrhunderts, die in christianisierter Form noch im 4. Jahrhundert nachgewirkt hat, identifiziert werden kann. Zum anderen sollten die angestellten Betrachtungen zur Rezeption der kaiserlichen Synodalgewalt davor bewahren, vorschnell nun die athanasianische Orthodoxie als eindeutig prophetisch-kritisch gegenüber dem Staat anzusprechen. Gewiß ist die dogmatische Arbeit dieser Gruppe, vor allem in den 50er und 60er Jahren

sehr viel tiefer in die Fragen der christlichen Lehre eingedrungen und hat sich stärker von den philosophischen Bindungen des Origenismus freimachen können⁵³. Gewiß hat man in diesen Kreisen vor allem von dem Heilscharakter des Evangeliums und von dem Heilswerk des Erlösers aus gedacht. Das hat zu einer gewissen Distanz zu der Obrigkeit geführt, die einer falschen Lehre anhing. Aber die durch Konstantin nun geschaffene reichskirchliche Ordnung hat man doch nicht völlig in Frage gestellt. Man wird also sagen dürfen: die theologischen Kontroversen des 4. Jahrhunderts, die die Kirche und den Staat zutiefst erschüttert haben, sind für das Verhältnis der Kirche zum Staat insofern von Bedeutung, als die unreflektierte Haltung der ersten Zeit unter Konstantin dadurch hinfällig wurde. Die Haltung der Kirche ist dabei keineswegs immer klar und eindeutig. Aber sie hat es lernen müssen, daß die Norm der Verkündigung — und als solche ist doch das Dogma der Trinität zu verstehen — unabhängig von staatlichen Einflüssen festgelegt werden mußte. Sie hat sich aber — wie schon in den Jahrhunderten der Verfolgung — dadurch nicht von einer Stellung abbringen lassen, die der Weisung des Herrn entspricht: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist“ (Mark. 12,17). Die Anerkennung der kaiserlichen Synodalgewalt gehört m. E. in diesen Zusammenhang. Die Grenze für diese Anerkennung wie für alle Hingabe an den Staat ist durch die dogmatischen Kämpfe des 4. Jahrhunderts in besonderer Weise sichtbar geworden. Sie läßt sich mit dem alten Wort umschreiben: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg. 5, 29).

Es ist bisher lediglich ein Aspekt des Verhältnisses von Kirche und Staat im 4. Jahrhundert besonders herausgehoben worden, das Problem der kaiserlichen Synodal-

gewalt. Daran ist wohl besonders deutlich geworden, wie komplex dieses Verhältnis gewesen ist und wie falsch alle schablonenhaften Aussagen wie Byzantinismus oder Theokratie sind. Man könnte nun noch andere Bereiche untersuchen und wird wohl zu demselben Ergebnis kommen: Das 4. Jahrhundert ist eine Zeit des Umbruchs, in der die verschiedensten Tendenzen miteinander ringen. Das könnte am Einfluß der Kirche auf das öffentliche Leben in Ethik und Recht ⁵⁴ ebenso aufgezeigt werden wie an dem Ringen um das Problem der Toleranz ⁵⁵. Dabei würde der Unterschied der Entwicklung der östlichen und westlichen Reichshälfte sicher auch eine Rolle spielen. Aber ich muß zum Schluß kommen. Es konnten hier nur einige Anmerkungen zu diesem großen Thema gegeben werden, von denen ich glaube, daß sie grundsätzliche Bedeutung haben.

Waldemar Besson hat in einem Vortrag „Die christlichen Kirchen und die moderne Demokratie“ vor kurzem behauptet: „Alle älteren Modelle des Verhältnisses von Staat und Kirche sind angesichts der neuen Situation einer freien Kirche in einem demokratischen Gemeinwesen fragwürdig geworden“ und setzt hinzu: „*Historia non magistra vitae*“ ⁵⁶. Nun ist das sicher für den Historiker, der ja immer geneigt ist zu glauben, seine Arbeit sei für die Gegenwart von Bedeutung, weil aus historischer Besinnung etwas zu lernen sei für die Gegenwart, eine ganz heilsame Mahnung, seine Arbeit nicht zu überschätzen. Aber so ganz scheint die Sache doch nicht zu stimmen. Gewiß ist nicht zu leugnen, daß wir nicht mehr im 4. Jahrhundert leben und daß nur zu leicht der Eindruck entsteht, die damals getroffenen Entscheidungen in dieser Sache seien Vergangenheit und gingen uns heute nichts mehr an. Weiter ist nicht zu leugnen, daß die Modelle der konstantinischen und der nachkonstantinischen Zeit

nicht mehr realisierbar sind. Aber ist die Situation der Christen heute eigentlich so viel anders als damals? Man spricht gern von der Diasporasituation der Christen in der Welt und bringt damit zum Ausdruck, daß die Mehrzahl der Menschen heute sich nicht zum Christentum bekennt. Man wird ganz nüchtern feststellen müssen, daß zumindest die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts, die Konstantinische Zeit, in dieser Hinsicht nicht anders war. Nur die Welt hat sich gewandelt. Wir leben heute in einer säkularisierten Gesellschaft, in der das Leben weithin nicht mehr von religiösen, christlichen oder nichtchristlichen Normen bestimmt ist.

Aber ist damit all das, was wir skizziert haben, in den Bereich des Antiquarischen verwiesen? Ich glaube nicht. Zunächst ist darauf zu verweisen, daß die Einmischung des Staates in dogmatische Fragen, wie wir sie im 4. Jahrhundert, aber auch in den folgenden Jahrhunderten immer wieder beobachten können, nicht nur für die Kirche unerfreuliche Folgen gehabt hat, sondern auch für den Staat. Die Geschichte des byzantinischen Reiches zeigt zur Genüge, daß ein solches Engagement, wie es bei Konstantius uns zum ersten Mal begegnet, eine Überschreitung der dem Staat gesetzten Grenzen ist, die dem Gemeinwesen nur Schaden bringen kann. Damit hängt natürlich das Problem des christlichen Staates und seiner Möglichkeiten zusammen. Die Geschichte des 4. Jahrhunderts sollte hier vor Illusionen warnen.

Zum anderen aber sollte erkannt werden, daß die Kirche in ihrem eigenen Bereich nur dann zur Klarheit über ihren Auftrag kommt, wenn sie sich von sachfremden Einflüssen freihält. Die m. E. legitime dogmatische Entscheidung in der Trinitätsfrage, die nach langen Wirren 381 erreicht worden ist, war nur möglich, weil die Theologie sich von

der Bevormundung durch außerkirchliche Instanzen freigemacht hatte. Das bedeutete nicht eine Trennung von Staat und Kirche im modernen Sinn. Aber hier vollzog sich eine Besinnung auf den eigentlichen Auftrag und auf die eigentlichen Wurzeln der Kraft des christlichen Glaubens. Im Blick auf unsere Zeit können wir hinzufügen: Die christliche Botschaft wird dort am wirkungskräftigsten sein, wo sie nicht falsche Bindungen eingeht, sondern wo Christen ihre Verantwortung gegenüber Staat und Gesellschaft wahrnehmen und die politischen Ideen ihrer Zeit aufzunehmen bereit sind, sie aber stellen unter die Macht des Wortes Gottes, das da frei macht auch zum Handeln in Staat und Gesellschaft.

Anmerkungen

* Die Literatur zu unserem Thema ist fast unübersehbar und vermehrt sich von Jahr zu Jahr. Es kann nicht erwartet werden, daß in den Anmerkungen zu dieser Rede alle Arbeiten genannt werden und eine Auseinandersetzung mit ihnen vollzogen wird. Die Hinweise sollen dem interessierten Leser lediglich den Weg zu weiterer Information weisen. Wichtig sind mir folgende Arbeiten: K. J. Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian*, 1890. — Ed. Schwartz, *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*, 2 Aufl. 1936. — H. Lietzmann, *Die Anfänge des Problems Kirche und Staat*, Sitzungsber. Preuß. Akad. d. Wiss. 1938, S. XXXVII—XLVI = *Kleine Schriften I*, TU 67, 1958, S. 202—214. — H. Lietzmann, *Das Problem Staat und Kirche im weströmischen Reich*, Abh. Pr. Akademie 1940, Nr. 11 = *Kl. Schriften I*, S. 215—224. — H. Berkhof, *Kirche und Kaiser*, 1947. — A. Kartaschow, *Die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt unter Konstantin dem Großen, ihre theologische Begründung und ihre kirchliche Rezeption*, *Kirche und Kosmos*, Studienheft 2, hrsg. vom Kirchl. Außenamt der EKD, 1950, S. 137—152; Korreferat dazu von E. Wolf, ebda. S. 153—168. — W. Enßlin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, Sitzungsber. Bayr. Akad. d. Wiss. 1953, 2. — W. Enßlin, *Staat und Kirche von Konstantin d. Gr. bis Theodosius d. Gr.*, Akten des IX Byzant. Kongresses Bd. II, 1956, S. 404—415. — K. Aland, *Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz*, *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, 1960, S. 257—279. — H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum, Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*, 1961 (erste Fassung unter dem Titel: *Abendländische Kirchenfreiheit*, 1943). — Einen guten Literaturbericht gibt G. Kretschmar, *Der Weg zur Reichskirche, Verkündigung und Forschung* 13, 1968, S. 3—44.

¹ Lactantius, *De mortibus persecutorum* c. 12 u. 13 (J. Moreau, *Sources Chrét.* 39, I, S. 91 f.; Kommentar S. C. 39, II, S. 273—281); vgl. auch Eusebius, *h. e.* VIII 2,4 f (Ed. Schwartz, *GCS* 9, 2, S. 742).

² Ed. Schwartz, *Ges. Schriften IV. Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts*, 1960, S. 89.

- ³ Cod. Theod. XVI 1,2 ed. Mommsen, 1954², S. 883. Dazu vgl. W. Enßlin, Religionspolitik S. 16 f.
- ⁴ Cod. Theod. XVI, 2,25 ed. Mommsen, 1954², S. 843. Dazu vgl. W. Enßlin, a. a. O. S. 17.
- ⁵ Cod. Just. I 1,1, ed. Krüger, 1954¹⁶, S. 1.
- ⁶ Vgl. z. B. A. Alföldi, A Conflict of Ideas in the late Roman Empire, 1952. B. Kötting, Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts. Schriften der Ges. zur Förderung der westf. Wilhelms-Universität zu Münster 46, 1961. J. Straub, Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike, Antiquitas 4, 1963. Hinzuweisen ist auch auf A. Ehrhardt, Constantin d. Gr. Religionspolitik und Gesetzgebung, Zeitschr. d. Savigny-Stiftung für Rechtsgesch. Roman. Abt. 72, 1955, S. 127—190, der auf eine heidnische Opposition in der Kanzlei Konstantins in der Frühzeit aufmerksam macht.
- ⁷ A. von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 4. Aufl., 1924, II, S. 628 ff., vgl. auch die Zusammenfassung S. 946—958.
- ⁸ Karl Holl, Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit, Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte II, 1928, S. 238—248.
- ^{8a} Mit Recht sagt Kretschmar a. a. O., S. 7: „die ersten vier Jahrhunderte der Kirchengeschichte sind die Zeit, in der das Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat, wie es sich uns heute darstellt, auf einem langen geschichtlichen Weg entdeckt worden ist.“ Das gilt in besonderer Weise für das 4. Jahrhundert, in dem die Kirche ja schon rein zahlenmäßig viel intensiver mit dem Problem konfrontiert wurde. Auch dem Satz Kretschmars S. 38 wird man zustimmen: „die Kirche und ihre Theologie war auf das Ereignis in gar keiner Weise vorbereitet und stand ihm deshalb mit großer Hilflosigkeit gegenüber. Gerade weil der Bereich der politischen Ethik für sie noch nicht existierte, gab es nun keine Kategorien, das Neue sachgemäß zu erfassen.“
- ⁹ Vgl. den Artikel: „Konstantinisches Zeitalter“ von A. von Campenhausen, Evgl. Staatslexikon, 1966, Sp. 1134 f. — M. Berger, Das Ende des Konstantinischen Zeitalters. Untersuchung eines Schlagwortes, Zeitschrift für Politik 16, 1969, S. 261—272.

- ¹⁰ Die reiche Literatur zur „Bekehrung“ Konstantins kann und soll hier nicht noch einmal aufgeführt werden. Vgl. die Angaben in RGG³, LThK², RAC s. v. Konstantin. Für die spezielle Frage der Zusammengehörigkeit von religiöser Überzeugung und politischen Motiven ist wichtig: J. Straub, Vom Herrscherideal der Spätantike, 1939 (Neudruck 1964); ders., Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol, *Historia* 4, 1955, 297 ff.
- ¹¹ Vielfach wird heute der Begriff *συμφωνία* bereits auf die Beziehungen von Staat und Kirche im 4. Jahrhundert angewandt. Aber er kommt, wenn ich recht sehe, weder bei Eusebius noch bei Konstantin vor. Für Konstantin ist *ὁμόνοια* ohne Zweifel ein sehr wesentlicher Begriff (vgl. z. B. Brief an Alexander von Alexandrien und Arius bei Euseb., *Vita Constantini* II 64 = Athanasius Werke III 1, hrsg. von H. G. Opitz, 1934, Urkunde 17; vgl. weiter dazu H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, *Abh. der Akademie d. Wiss. Göttingen* III 34, 1954, S. 312 ff.). Natürlich kann man von diesem Gedanken aus die Linie zur *συμφωνία*, wie sie bei Justinian uns begegnet, ziehen (Justinian, *Novellae*, ed. Schoell-Kroll, 1959, S. 35 ff.). Aber die grundsätzlichen Ausführungen Justinians in der Novelle VI von 535 sind eine erhebliche Weiterentwicklung der bei Konstantin und seinen Zeitgenossen vorliegenden Aussagen über die Zusammenarbeit von Kirche und Staat. Die persönliche Bindung Konstantins und die zeitbedingte Übertragung der staatlichen Einheitsideologie und —terminologie ist in späterer Zeit ins Grundsätzliche erhoben. Das hat Berkhof wohl richtig gesehen (a. a. O., S. 54—82: Der Staat auf dem Wege zu einer christlichen Ideologie), auch wenn er die Dinge zu einseitig zeichnet.
- ¹² Vgl. die o. a. Literatur. Dazu die reichen Literaturangaben im *Evgl. Staatslexikon*, 1966, Sp. 924 ff.
- ¹³ Eine ausführliche Kritik der „vereinfachenden Geschichtsbetrachtung“ Berkhofs gibt K. Aland, *Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz*, *Kirchengeschichtliche Entwürfe* S. 257—279. Allerdings ist auch durch Alands zum Teil berechtigte Kritik das Problem der theologischen Hintergründe noch nicht aus der Welt geschafft.
- ¹⁴ Zum Donatismus vgl. u. a.: H. von Soden u. H. von Campenhausen, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus* (*Kleine Texte* 122), 1950². — W. H. C. Frend, *The Donatist*

Church, 1952. — E. L. Grasmück, *Coercitio, Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Bonner Historische Forschungen 22, 1964. — E. Tengstroem, *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung*, 1964.

- ¹⁵ Zu der römischen Synode von 313 vgl. von Soden, *Urkunden* 12 und 13. Auf die Frage der Ableitung der kaiserlichen Synodalgewalt von dieser „Synode des Miltiades“ geht E. Wolf, *Kirche und Kosmos*, S. 155 f. ein. Er lehnt eine solche Ableitung ab, während E. Schwartz, *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*, 1936², S. 78, die römische Synode als „Vorspiel des nicaenischen Konzils, ja der oekumenischen überhaupt“ ansieht. Auch wenn man Schwartz zustimmt, so ist die kaiserliche Synodalgewalt damit nicht erklärt. Bedenken habe ich gegen die Deutung, die H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, 1955, S. 36 f. der Umwandlung des kaiserlichen Schiedsgerichts durch Miltiades in eine Synode gibt. Er sieht darin gewissermaßen eine späte Rache Roms für die Niederlage im Ketzertaufstreit. Auch die Annahme, Konstantin habe nichts von der Mitwirkung der 15 italienischen Bischöfe erfahren, erscheint mir nicht haltbar. Aber man muß betonen, daß wir über die Vorgänge nur sehr mangelhaft unterrichtet sind. Kraft S. 28—61 ist jedenfalls ein wichtiger Beitrag zur Geschichte des Donatismus und vor allem zu der Frage der persönlichen Haltung Konstantins in dieser Zeit.
- ¹⁶ Zur Synode von Arles: von Soden, *Urkunden* 14—18. Vgl. Kraft, *a. a. O.*, S. 37—42; Frend *a. a. O.*, S. 150 ff.
- ¹⁷ Das Einberufungsschreiben ist syrisch erhalten: Athanasius Werke hrsg. von H. G. Opitz III¹, Urk. 20. Allerdings muß auf folgendes aufmerksam gemacht werden: Die Synode von Antiochien (Ende 324/Anfang 325), die unter Ossius die alexandrinischen Streitigkeiten beilegen sollte (s. u.), hatte eine weitere Synode in Ankyra vorgesehen (vgl. Urk. 18, S. 40, 16 f.). In dem Synodalschreiben von Antiochien ist vom Kaiser nicht die Rede. Das Schreiben Konstantins Urk. 20 ist auch keine Einberufung der Synode im strengen Sinn des Wortes, sondern die Mitteilung der Verlegung von Ankyra nach Nicaea. Diese Verlegung wird begründet mit der besseren geographischen Lage, dem besseren Klima und der Nähe des Kaisers. Es ist also nach den Urkunden nicht so, daß der Kaiser zur Synode eingeladen hat. Aber selbstverständlich ist er an dem Zustandekommen

maßgeblich beteiligt, und auch die Verlegung deutet auf eine kaiserliche Synodalgewalt. Darauf läßt auch die Anordnung, die kaiserliche Post zu bemühen, und die Beherbergung der Konzilsteilnehmer durch den Kaiser schließen (vgl. den Bericht Eusebs, *Vita Constantini* 3,6).

- ¹⁸ Vgl. die Urkunden 4a und 4b bei Athanasius Werke hrsg. von Opitz III 1.
- ¹⁹ Vgl. Urk. 5 und 10.
- ²⁰ Vgl. Urk. 18.
- ²¹ Zu Serdika vgl. meinen Aufsatz: Serdika 342, in *Ecclesia semper reformanda*, *Evgl. Theol. Sonderheft*, 1952, S. 83—104 (dort Angaben über Quellen und Literatur). — Zu Mailand: *Socr. h. e.* II 36; *Soz.* IV 9,1—4; (= GCS 50, 148, Bidez/Hansen). Hilarius, *lib. I. ad Const.* CSEL 65, S. 187; *Sulp. Sev.* II 39,4—6. Die Darstellung des Athanasius, *historia Arianorum* 31 (vgl. auch 76) ist apologetisch bestimmt. — Zu Rimini und Seleukia: J. Gummerus, *Die homöusianische Partei*, 1900, S. 134—145. Wichtig für unseren Zusammenhang die kaiserliche Instruktion an die Synode in Rimini: Hilarius, CSEL 65, S. 93.
- ²² Zu der bei Euseb, *Vita Constantini* IV, 24 überlieferten Selbstbezeichnung Konstantins vgl. H. Berkhof, *Τῶν ἔκτος ἐπίσκοπος*, *Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis* 1943, S. 24—28; J. Straub, *Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἔκτος*, *Studia Patristica* I (TU 63), 1957, S. 678—695. Zur Ergänzung wichtig: J. Straub, *Constantine as κοινὸς ἐπίσκοπος*, *Dumbarton Oaks Papers* 21, 1967, S. 39—55.
- ²³ So z. B. H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte, Die katholische Kirche*, 4. Aufl., 1964, S. 106. Ähnliche Urteile sind aber weit verbreitet. Dabei ist der Einfluß von Ed. Schwartz und seiner einseitigen Darstellung nicht zu verkennen.
- ²⁴ Feine, *ebda.*
- ²⁵ Vgl. Feine, a. a. O., S. 52—56 u. 106—108.
- ²⁶ E. Wolf, a. a. O., S. 157; ähnlich Kartaschow, a. a. O., S. 138.
- ²⁷ E. Caspar, *Geschichte des Papsttums* 1930, I, 114.
- ²⁸ *Das Schreiben des Julius von Rom bei Athanasius, Apologia secunda* 21—35, hrsg. von Opitz, S. 102—113.

- ²⁹ Vgl. auch die merkwürdige Mission einer orientalischen Delegation, die dem Kaiser Konstans in Trier ein Glaubensbekenntnis überreichte: Athanasius, *De synodis* 25, hrsg. von Opitz, S. 250 f. und die Anmerkungen dazu. Hinzuzunehmen ist *Apologia ad Constantium* 4,3 und *Historia Arianorum* 15,2 (Opitz S. 190).
- ³⁰ Zu Eusebius vgl. den glänzenden Artikel von J. Moreau im *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 6, 1966, Sp. 1052 bis 1088, der eine umfassende Bibliographie bietet. Für unseren Zusammenhang sind immer noch wichtig: H. G. Opitz, *Euseb von Caesarea als Theologe*, ZNW 34, 1935, S. 1—19. — H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, 1939.
- ³¹ Optatus von Mileve, *Contra Parmensianum Donatistam* III 3, (E. Ziwsa, CSEL 26, S. 73 f.). (Zitat S. 74: *non enim respublica est in ecclesia, sed ecclesia in republica, id est in imperio Romano*).
- ³² „Verweltlichung“ und „Entweltlichung“ sind hier natürlich nicht in pietistischem Mißverständnis gemeint. Zu diesem Abschnitt vgl. die Arbeiten von Ebeling, Karpp und M. Schmidt. Literaturangaben bei M. Schmidt, *Art. Kirchengeschichte*, RGG³ III, 1959, Sp. 1421—1433.
- ³³ Das Problem der Kontinuität ist ohne Zweifel ein wichtiger Anstoß für das Buch von H. Berkhof, *Kirche und Kaiser*, gewesen. Aber m. E. hat Berkhof einerseits die spätantike Religiosität und speziell die Herrscherideologie zu einseitig gesehen und alles auf das Prinzip des „*do ut des*“ zurückführen wollen. Andererseits hat er die theologische Entwicklung in der Kirche sehr stark nach modernen (niederländisch reformierten) Gesichtspunkten beurteilt. Auch die Unterscheidung von Ost und West simplifiziert die Dinge zu sehr. Das Buch bleibt eine große Leistung, ist heute noch anregend und hilfreich, bedarf aber vielfacher Korrekturen. Vgl. auch K. Aland, *Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz*, *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, 1960, S. 257—279. — Wertvoll für das Problem der Kontinuität sind die schon erwähnten Arbeiten von J. Straub, in denen der Althistoriker dem Kirchenhistoriker ein differenzierteres Bild von der Geschichte des 4. Jahrhunderts bietet.
- ³⁴ Vgl. auch den Vorgang der Rezeption der Insignien: Th. Klauser, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*, *Bonner Akademische Reden* 1, 1953².

- ³⁵ Melito von Sardes, Fragment der Apologie bei Eusebius, h. e. IV 26, 7—11, (Ed. Schwartz. S. 384 f.); Origenes, C. Celsum VIII 69 (Koetschau, GCS 3, S. 286).
- ³⁶ Athanasius, *Historia Arianorum* 33, 7, hrsg. Opitz II, 1, S. 202.
- ³⁷ Lucifer von Calaris erfreut sich der besonderen Beliebtheit Berk-hofs, der in ihm den ersten Vertreter des „theokratischen Bewußtseins der Kirche“ (a. a. O., S. 148), den Vorkämpfer für eine „prophetisch-kritische Haltung“ (S. 166) sieht. Der Abschnitt über Lucifer scheint mir besonders deutlich die Schwächen seiner Arbeit zu zeigen: Er überträgt moderne Kategorien in das 4. Jahrhundert. Sehr viel negativer wird Lucifer von Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche* III, 1938, S. 260f. beurteilt. Vgl. auch K. M. Setton, *Christian Attitude towards the Emperor in the fourth Century*, 1941.
- ³⁸ Das Schreiben des Ossius ist bei Athanasius, *hist. Arian.* 44 aufbewahrt; die zitierte Stelle c. 44,7 Opitz, S. 208. Der Brief ist nicht genau zu datieren (wohl 355/6).
- ³⁹ Zu Ambrosius vgl. neben den großen Monographien von H. von Campenhausen (1929) und F. H. Dudden (1935) die für unseren Zusammenhang wichtige Studie von H. Lietzmann, *Das Problem Staat und Kirche im weströmischen Reich*, *Kleine Schriften I* (TU 67) 1958, S. 215—224 (zuerst erschienen *Abh. Pr. Akademie* 1940, 11). — Zu Chrysostomos gibt es noch keine Spezialuntersuchung zu unserem Thema. Vgl. die große Monographie von Ch. Baur, *Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, zwei Bde., 1929—30, der wenigstens Hinweise auf die hier zur Debatte stehende Frage gibt und den Hintergrund der antiochenischen Reden *De statuis* (387; Migne PG 49, 15—222) und die Predigten beim Sturz des Eutropius (399; Migne PG 52, 391—414) aufzeigt.
- ⁴⁰ Ambrosius, *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis* 36, (Migne PL 16, 1049—1062 (nach ep. 21).
- ⁴¹ Auch hier muß auf eine ausführliche Quellen- und Literaturübersicht verzichtet werden. Eine Theologiegeschichte des 4. Jahrhunderts gibt es noch nicht, wohl aber viele Vorarbeiten für einzelne Personen und Perioden. Für andere Abschnitte fehlen selbst die notwendigen Vorarbeiten. Die Berichte der Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Theodoros Lektor und Philostorgius müssen jeweils mit den Urkunden und An-

gaben bei Athanasius, Hilarus, Basilius und Epiphanius verglichen werden. Ed. Schwartz hat methodisch m. E. den richtigen Weg gewiesen (Zur Geschichte des Athanasius Ges. Schr. III, 1959 und Zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts, ZNW 34, 1935, S. 129—173 = Ges. Schr. IV, 1960, S. 1—110), auch wenn seine Beurteilung zu einseitig ist und für die theologische Entwicklung das notwendige Verständnis vermissen läßt. In dieser Hinsicht bieten die neueren Arbeiten zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts ein gerechteres Urteil. Vgl. z. B. H. Dörries, De Spiritu Sancto, Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas, Abh. Gött. Akad. III, 39, 1956. Weitere Literaturhinweise in RGG³ und LThK², sowie in den Dogmengeschichten von Harnack, Seeberg, Loofs und Adam. Zu den Auseinandersetzungen um die Christologie vgl. J. Liébaert, Christologie: Handbuch der Dogmengeschichte III, 1a, 1965.

- ⁴² Die Theologie des Origenes hat in den letzten zwei Jahrzehnten wieder sehr die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen. Vor allem in der französischen Patristik steht dieser große Theologe im Mittelpunkt des Interesses (Daniélou, Harl Crouzel u. a.). Eine ausführliche Bibliographie steht von Crouzel zu erwarten.
- ⁴³ Akten des Konzils von Nicaea hat es wohl nie gegeben (vgl. Ed. Schwartz, Kaiser Constantin und die christliche Kirche, 1936², S. 127). Die Urkunden sind zusammengestellt: Athanasius Werke hrsg. von H. G. Opitz III 1, 1934f., Urk. 22—26. Zu *ὁμοούσιος* vgl. H. Kraft, *ὁμοούσιος*, ZGK 66, 1954/5, S. 1—24.
- ⁴⁴ Charakteristisch für die Schwierigkeiten, die sich für origenistisch gebildete Theologen gegenüber dem *ὁμοούσιος* ergeben, ist der Brief des Eusebius an seine Gemeinde, Urk. 22, in dem er sich für seine Unterschrift unter das Symbol zu rechtfertigen sucht, was aber nur mangelhaft gelingt.
- ⁴⁵ Vgl. außer dem o. a. (Anm. 43) Aufsatz von Kraft: A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 1965, S. 225. Trotz der Versicherung des Ambrosius (De fide 3,15, 125, CSEL 78, S. 151, ed. Faller), Eusebius von Nicomedien habe das Wort ins Spiel gebracht, halte ich westlichen Einfluß nicht für völlig ausgeschlossen.

- ⁴⁶ Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei betont, daß damit nicht gesagt sein soll, die Kirchenpolitik Konstantins sei nur von staatspolitischen Interessen bestimmt. Die Einseitigkeiten der Arbeiten von Ed. Schwartz, aber auch von Berkhof sind heute nicht mehr vertretbar, nachdem einerseits durch Lietzmann, J. Vogt, Dörries, Kraft u. a. die Glaubensvorstellungen Konstantins aufgehellert sind und andererseits durch Straub u. a. die allgemeine Religiosität des 4. Jahrhunderts, insbesondere die Herrscherideologie uns deutlich gemacht worden ist.
- ⁴⁷ Vgl. E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, Theol. Traktate, 1951, S. 45—147. — Dazu G. Kretschmar, a. a. O. S. 18f.
- ⁴⁸ Zu Lucifer vgl. oben Anm. 37; Feind Christi: *Moriendum esse pro dei filio* 4; 11 (ed. Hartel, CSEL 14, 1886, S. 293, 308); *Vorläufer des Antichrist: De S. Athanasio II*, 11 (ed. Hartel, CSEL 14, 1886, S. 168).
- ⁴⁹ Athanasius, *Historia Arianorum* 74,1 hrsg. Opitz II, 1, S. 224. Mit Recht hat Berkhof a. a. O. S. 164 bemerkt, daß die Anmerkung von Opitz zur Stelle: „Konstantius ist der Antichrist, der nach Dan. 7 beschrieben wird“ falsch ist. Konstantius ist nach Athanasius *εἰκὼν τοῦ ἀντιχριστοῦ*. Das gilt für *Hist. Arianorum* 74—77.
- ⁵⁰ Zu Ambrosius s. o. Anm. 39. Wichtig ep. 20 und 21 (PL 16, 1036—1049), sowie *Sermo contra Auxentium*. Migne PL 16, 1049—1062.
- ⁵¹ Vgl. v. a. das Schlußkapitel S. 191—218. Mit Recht dagegen auch Kretschmar, a. a. O., S. 39: „das heißt doch nicht, die lateinische Kirche hätte damals eine eigene oder gar bessere theologische Konzeption entwickelt als der Osten.“
- ⁵² Das kann man für Arius selbst, mehr aber noch für Eunomios und Aëtios behaupten.
- ⁵³ Die Geschichte des Origenismus im 4. Jahrhundert ist noch nicht so erforscht, wie es wünschenswert wäre. Athanasius hat nur ein sehr loses Verhältnis zu Origenes. Didymus ist Origenist, die Kappadokier sind ein Beispiel für die Rezeption des Origenes, bei der aber zugleich wesentliche Teile des Systems modifiziert werden.

- ⁵⁴ Die Frage der „Christianisierung“ des öffentlichen Lebens im 4. Jahrhundert ist außerordentlich schwierig. Das wird besonders deutlich an dem Problem des Einflusses des Christentums auf die Gesetzgebung. Vgl. den o. Anm. 6 angeführten Aufsatz von A. Ehrhardt. — J. Gaudemet, *L'église dans l'Empire Romain (IV^e — V^e siècles)*, 1958.
- ⁵⁵ Vgl. u. a. H. Dörries, *Constantine und Religious Liberty*, 1960. — Kretschmar, a. a. O., S. 14 ff. Allerdings muß man wohl berücksichtigen, daß der Begriff der Toleranz der Neuzeit entstammt und nicht unbesehen auf das 4. Jahrhundert übertragen werden kann.
- ⁵⁶ *Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte*, hrsg. von W. P. Fuchs, 1966, S. 201 — 216. Das Zitat auf S. 215.