

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 69 (1979)

Heft: 2

Artikel: Die äussere Erscheinung des Geistlichen im Alltag : eine Untersuchung zur Frage des 'habitus clericalis' im Spiegel synodaler Entscheidungen von 398 bis 1565 [Fortsetzung]

Autor: Retzlaff, Georg

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-405150>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 26.11.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die äussere Erscheinung des Geistlichen im Alltag*

Eine Untersuchung zur Frage des ‚habitus clericalis‘ im Spiegel
synodaler Entscheidungen von 398 bis 1565

(Fortsetzung)**

Hauptteil: Synodale Entscheidungen

I. Das 1. Jahrtausend

1. Karthago IV bis zu Gregor d. Gr.

Das Concilium Carthaginense IV von 398 behandelt in drei Kanones unser Thema. Can. 41: «Ut diaconus tempore oblationis tantum vel lectionis, alba utatur⁵⁵.» Can. 44: «Clericus nec comam nutriat, nec barbam⁵⁶.» Can. 45: «Clericus professionem suam et in habitu et in incesso probet: et nec vestibus, nec calceamentis decorem quaerat⁵⁷.»

Alle drei Entscheidungen dieses Provinzialkonzils haben initiative Funktion, sie tauchen immer wieder im Laufe der Synodalgeschichte auf, häufig einfach als wortwörtliche Übernahme, auch als sinngemässe Zitierung, oft unter ausdrücklicher Berufung auf dieses Concilium Carthaginense IV. Zu den cann. 44⁵⁸ und 41⁵⁹ brauchen wir nicht viel zu sagen. Es sind lakonische Verfügungen, die nicht weiter begründet werden oder mit patristischen, biblischen oder gar praktischen Erwägungen verbunden sind. Wichtig jedoch ist can. 45, der einen interessanten Skopus bietet: «Professionem probare», was wir vielleicht mit «seine Berufung glaubhaft machen» übersetzen können. Dies impliziert das Bewusstsein, zum «klēros» zu gehören, nicht nur Standesvorrechte, sondern auch Standespflichten zu haben. Der Kleriker hat nicht eine Beschäftigung, sondern eine «professio», die nach sichtbarer Bestätigung und vollmächtiger Signifikation verlangt. Dies bezieht sich nicht auf irgendwelche Teilbereiche

* Diese Studie wurde 1978 von der Christkatholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bern als Dissertation angenommen. Ihr Verfasser ist Rev. Georg Retzlaff, altkatholischer Priester, zur Zeit in Whiting (Indiana, USA).

** Vgl. IKZ 1979, Heft 1, SS. 46–57.

⁵⁵ Mansi 3, 954.

⁵⁶ Mansi 3, 955.

⁵⁷ A. a. O.

⁵⁸ Vgl. 1. Kor. 11, 14.

⁵⁹ Ähnliches finden wir auch im Brief Stephans I, vgl. IKZ 1979/1, S. 50.

der klerikalen Existenz, sondern umfasst das ganze Leben (*habitus und incessus*). Das Bild des Klerikers nach Karthago IV ist das eines Mannes, der bartlos, mit kurzem Haupthaar, einfachen, vom liturgischen Gebrauch deutlich unterschiedenen Kleidern und Schuhen als Exempel der *professio clericalis* auftritt. Ziel dieser Vorschriften ist es, die Deckungsgleichheit zwischen *professio* und äusserer Erscheinung herzustellen. Es herrschte wohl damals eine nicht geringe Unsicherheit darüber, was ein «Geistlicher» sei, wie er sich zu kleiden bzw. bezüglich seines Äusseren zu verhalten habe. Im Gefolge der Erhebung der christlichen Religion zum alleinigen Bekenntnis im römischen Reich Anno 380 werden wohl nicht wenige Geistliche diesen neuen Status dazu benutzt haben, der Welt deutlich zu machen, wie die Machtverhältnisse und damit auch die gesellschaftlichen Funktionen des Geistlichen geregelt seien, ein Faktum, das besonders Hieronymus mit scharfer Zunge attackiert: «*Omnis his (scil. clericis, Anm. d. Vf.) cura de vestibus si bene oleant, si pes laxa pelle non polleat. Crines calamistri vestigio rotantur, digiti annulis radiant, et ne plantas humidior via spargat, vix imprimunt summa vestigia. Tales cum videris, sponso magis existimato quam clericos ...*⁶⁰.» Ringe und gekräuselte⁶¹ Haare als Zeichen des vornehmen Bürgers lenken ab vom eigentlichen Beruf der Geistlichen, die «*non ornentur veste, sed moribus... (et)... pudicitiam habitu polliceantur*»⁶².

Doch auch Hieronymus versucht die Balance zu halten zwischen Eitelkeit und zur Schau getragener Armut, wenn er im *Dialogus adversus Pelagianos* ironisch überspitzt formuliert: «*Cavete, clerici... periclitamini, nisi sordidas vos atque pannosas vulgus aspexerit*⁶³.» An unserem scheinbar so marginal erscheinenden Thema wird sehr deutlich, wie so schwierig sich die Standortbestimmung des Klerikers in der jungen nachkonstantinischen Kirche gestaltet hat. An den Geistlichen der neuen Staatskirche, an dieses Exempel christlichen Lebens, wird nun der moralische Massstab angelegt, der eigentlich für jeden Christen Geltung hat⁶⁴ oder zumindest haben sollte, gewissermassen jedoch am reinsten verwirklicht wird und sichtbar zutage tritt an einer geistlichen Person. Doch eben diese galt es

⁶⁰ Hieronymus ad Eustochium de custodia virginitatis epistola, Lib. I, ep. 22, n. 28, MPL 22, 414.

⁶¹ Hierzu müssen die Haare wohl einigermaßen lang getragen worden sein.

⁶² S. Hieronymi Epistola 52 ad Nepotianum de vita clericorum et monachorum, Lib. I, cap. 5, MPL 22, 532.

⁶³ Hier. dial. adv. pel. I, n. 29, MPL 23, 547.

⁶⁴ Vgl. Johannes Chrysostomus, In Ep. ad Phil. Homilia X, cap. 3, MPG 62, 259, sowie cap. 5, MPG 62, 262 f., wo über die Kleidung des Christen allgemein gehandelt wird.

erst einmal zu definieren, abzugrenzen gegenüber sowohl dem Mönchsstand als auch der Laienschaft. Es ist nur allzu leicht verständlich, dass der nachkonstantinische Kleriker auf der Suche nach einem guten Leitbild da anknüpfte, wo ihm das Evangelium am klarsten realisiert erschien: im Mönchtum. Auch wenn die Vertreter dieses Standes hier und da eher Abscheu erregten⁶⁵ wegen ihres bewusst provokativen habitus, so hatten sie doch wegen ihres rigoristischen Pro-Test-Verhaltens nicht wenige Sympathien beim Klerus, was wohl auch zu der obenerwähnten Tatsache beigetragen haben mag, dass Mönche als für die Übernahme eines bischöflichen Leitungsamtes besonders qualifizierte Personen sehr bevorzugt wurden. Aber auch der rangniedrigere Klerus orientierte sich am Vorbild des Mönches. So taucht in den Fragmenten eines Konzils die Bestimmung auf: «*Ut clerici qui se fingunt habitu et nomine monachos esse, et non sunt, omnibus corrigantur, atque emendentur: ut vel veri monachi sint, vel veri canonici*⁶⁶.»

Mit «*habitus*» wird wohl Bezug genommen auf den Bart und die asketische, zuweilen zerlumpte Kleidung des Mönches. Der Weltklerus wird hier abgegrenzt vom Mönchtum: entweder man ist Geistlicher im Dienst einer Diözese, dann bedeutet das auch Anpassung an die äusseren Formen dieses Dienstes, oder man ist Mönch. Hier wird noch als unvereinbar betrachtet, was im Mittelalter durch die grosse Zahl der monastischen Kleriker in eins fällt. Sicherlich wird der Mönch als Christ gesehen, aber sein gegen die wachsende Profanierung des jungen Staatskirchenwesens sichtbar pro-testierendes Leben und Aussehen wird wohl nicht wenigen, mit der Staatsmacht im Einklang lebenden oder auf diesen zusteuern den Bischöfen ein Dorn im Auge gewesen sein. Ein hervorragendes Zeugnis für diese skeptische, ja feindliche Haltung ist der Brief Papst Coelestins an die Bischöfe der Kirchenprovinzen Vienne und Narbonne vom Jahre 428, dessen entscheidende Stelle wir hier wiedergeben wollen: «*Didicimus enim quosdam Domini sacerdotes superstizioso potius cultui inservire quam mentis vel fidei puritati. Sed non mirum, si contra ecclesiasticum morem faciunt, qui in Ecclesia non creverunt, sed alio venientes e ritu, secum haec in Ecclesiam, quae in alia conversatione habuerant, intulerunt; amicti pallio, et lumbos praecincti, credentes se Scripturae fidem, non per spiritum, sed per litteram completuros. Habeant tamen istum for-*

⁶⁵ Vgl. Salvian, *Libri VIII de gubernatione Dei*, lib. VIII, n. IV, MPL 53, 156.

⁶⁶ *Fragmenta sub titulo Conciliorum Toletanorum (vel corrupta, vel falso citata, cum in his conciliis non inveniuntur)*, cap. 5, Mansi 3, 1012. Auch wenn diese Bestimmung nicht aus einer toletanischen Synode stammt, passt ihr Tenor doch gut in die Zeit des 5./6. Jahrhunderts.

sitan cultum, morem potius quam rationem sequentes, qui remotioribus habitant locis, et procul a caeteris degunt. Unde hic habitus in Ecclesiis Gallicanis, ut tot annorum tantorumque pontificum in alterum habitum consuetudo vertatur? Discernendi a plebe vel caeteris sumus doctrina, non veste; conversatione, non habitu; mentis puritate, non cultu... Nec imponendum eorum est oculis, sed mentibus infundenda praecepta sunt⁶⁷.»

Hier wendet sich Coelestin scharf gegen die Praxis, Gebräuche bezüglich der Kleidung aus dem Mönchsleben in die vita ecclesiastica zu verpflanzen. Die Mönche bezeichnet er als «qui in Ecclesia non creverunt», eine Bemerkung, die die scharfe Trennung beider kirchlicher Stände deutlich macht. Auch Coelestin geht es um die Unterscheidung des geistlichen Standes, er will diesen jedoch nicht sichtbar werden lassen. Doctrina, conversatio und puritas mentis seien die eigentlichen Unterscheidungsmerkmale des Klerikers «a plebe». Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Coelestin unausgesprochen den Geist- Buchstabe-Gegensatz aus 2. Kor. 3, 6 zur Untermauerung seiner Kritik heranzieht, womit er inhaltlich anknüpft an Cyprians Gedanken zu diesem Thema⁶⁸. Ferner ist von Bedeutung, dass kirchliche Tradition (mos ecclesiasticus) und päpstliche Praxis (consuetudo pontificum) ins Feld geführt werden. Der Rekurs auf Sitte und Autorität gestaltet mit einem Mal die Praxis weniger Jahrzehnte zum Gewohnheitsrecht um.

Doch steht letztlich hinter Coelestins Gedanken weniger eine ausgeprägte Vorstellung von der äusseren Erscheinung eines Geistlichen, als vielmehr das Unbehagen an dem zu gross werdenden (weil sichtbaren) Einfluss monastischer (also kritischer) Kreise auf den positionsunsicheren Weltklerus. Doch diese antimonastische Grundströmung verliert sich im Lauf der Geschichte unseres Themas, nicht zuletzt wohl deswegen, weil der habitus des Weltklerus eher vom mundus bedroht war: die Angleichung an habitus und conversatio der Laien stellte eine ungleich grössere Gefahr dar, der es mit einer gewaltigen Fülle synodaler Entscheidungen zu begegnen galt. Die Anpassung des Klerus an die Welt stiess jedoch offensichtlich nicht nur bei kirchlichen Vorgesetzten auf Missfallen, sondern wurde auch von den Laien selbst abgelehnt:

«Quicumque clericus ab ostiario usque ad sacerdotem sine tunica visus fuerit, atque turpitudinem ventris et nuditatem non tegat, et si non more

⁶⁷ Coelestinus Papa, Epist. IV ad Episc. Prov. Viennensis et Narbonnensis, cap. I, 2, MPL 50, 430f.

⁶⁸ Vgl. IKZ 1979/1, S. 53 Anm. 30.

Romano capilli eius tonsi sunt, et uxor eius si non velato capite ambulaverit, pariter a laicis contemnentur et ab ecclesia separentur⁶⁹.»

Dieser Exempelcharakter verlangt auch und vor allem eine dem klerikalen Stande angemessene, d. h. keusche Kleidung, die imstande ist, «turpitude ventris et nuditas»⁷⁰ voll zu bedecken. In der Kleidungsfrage wird hier schon um die Mitte des 5. Jahrhunderts die Auffassung der Kirche deutlich, dass der Laie zum Geistlichen müsse aufblicken können als dem Vorbild für anständiges und standesgemäßes Verhalten. Diesem «Stand» widerspricht fülliges Haupt- oder Barthaar⁷¹, das, eben weil es eine welt- und kraftbejahende Komponente vorstellt, sogar unter Gewaltanwendung fallen muss⁷². Der Magistralfunktion des Geistlichen müssen Kleider zugeordnet sein, «quae religionem doceant»⁷³. Kleidung dient hier nicht einfach nur zur Bedeckung des Leibes, als Mittel zu Wärmung und Schutz, sondern hat schon jenen Transparenzcharakter, der uns oben bei Tertullian begegnet ist⁷⁴. Diese Transparenz ist nicht Selbstzweck, sondern dient der «martyria». Der Kleriker als Inbegriff der species «Christ» steht bei diesem Zeugendienst an vorderster Front, weswegen es ihm nicht gestattet sein kann, eine Haartracht «gentili ritu» zu tragen⁷⁵. Der Kleriker hat es, nicht nur im Spanien des ausgehenden 6. Jahrhunderts, mit einer Bevölkerung zu tun, die nur oberflächlich christianisiert und durchaus noch anfällig ist für Lehren und Gebräuche aus dem «heidnischen» Raum. Doch um Gestalt und Stand des Geistlichen abzugrenzen, können einfacher Rekurs auf Verbote und negative Definition nicht ausreichen, es braucht positive Leitbilder, an denen sich das neue Berufsbild des christlichen Klerikers ausrichten lässt. Den ersten synodalen Versuch einer biblisch-personalen Leitbildorientierung finden wir in den «Capitula collecta a Martino episcopo Bracarense»⁷⁶ vom Jahre 572 oder 575, cap. LXVI⁷⁷ «Non oportet clericos comam nutrire et sic ministrare, sed

⁶⁹ Vgl. Synodus S. Patricii, anno 450, can. 6, Mansi 6, 516.

⁷⁰ A. a. O., vgl. auch unten S. 95.

⁷¹ Seltsam die Vorschrift des Concilium Barcinonense, anno 540, can. 3: «Ut nullus clericorum comam nutriat aut barbam radat.» Mansi 9, 109. Vielleicht handelt es sich hier um einen Druckfehler, da das Wachsenlassen eines Bartes für Zeit und Ort absolut untypisch ist.

⁷² Concilium Agathense, anno 506, can. 20, Mansi 8, 328.

⁷³ A. a. O., andere Lesart: deceant.

⁷⁴ Vgl. IKZ 1979/1, S. 52f.

⁷⁵ Concilium Bracarense, anno 563, can. 11, Mansi 9, 778. Die «granos» möchte ich im Gegensatz zu der Anmerkung op. cit. S. 781 nicht als «genus laicae oblongae» verstehen, sondern als «Zöpfe». Vgl. dazu Georges I., S. 2962.

⁷⁶ Auch als Konzil von Braga bezeichnet, vgl. ODCC 247.

⁷⁷ Mansi 9, 857.

attonso capite, patentibus auribus; et secundum Aaron, talarem vestem induere, ut sint in habitu ordinato»⁷⁸.

Hier wird das seiner ausserliturgischen Funktion noch unsichere geistliche Amt des Neuen Bundes direkt verknüpft mit dem Priestertum des Alten Testaments, indem der *m^eil Aarons*⁷⁹ als Vorbild geistlicher Gewandung für den Kleriker der christlichen Kirche obligatorisch gemacht wird. Dass man sich in Braga für ein langes Gewand entschieden hat, mag wohl an der Tatsache liegen, dass unter dem Einfluss der Barbaren besonders in Rom die Sitte aufkam, die alten, langen römischen Gewänder auch im bürgerlichen Bereich zu vertauschen mit den kürzeren Kleidern der Fremden⁸⁰. Diese vor allem während des Pontifikats Gregors d. Gr. auftretende Frage erhellt, wie es in der Kirche zur Ausbildung bestimmter traditioneller Formen kam. Die Kleidungsgewohnheit *einer* Epoche wird in eine neue Zeit unverändert mit hinübergenommen. So kommt es zur Ausbildung der kirchlichen Amtstracht, hier in unserem Falle der *Soutane*, sowie zur Ausbildung fast sämtlicher Ordenstrachten, die ursprünglich fast immer den *habitus des einfachen*, bürgerlichen Menschen zur Zeit der Ordensgründung widerspiegeln.

Eine weitere, neuartige Leitbildabgrenzung, die uns auch noch weiter unten beschäftigen müssen, nimmt das Konzil von Macon Anno 581 in can. 5 vor: «Ut nullus clericus sagum, aut vestimenta vel calceamenta saecularia, nisi quae religionem deceant, induere praesumat⁸¹.» Hatte man schon früher die Trennungslinien zu Mönchtum, Heidentum, Laien und Welt schlechthin gezogen, wird hier noch zusätzlich der Bereich des Militärischen ausgeklammert. Dass mit «sagum» hier der Soldatenmantel gemeint ist, also eine spezifisch militärische Kleidung, ergibt sich auch aus der Androhung, wer «cum indecenti veste aut cum armis» erwischt würde, mit einer dreissigtägigen «*inclusio*» zu rechnen habe, «*aqua tantum et modico pane*»⁸².

Die Waffe signalisiert Macht und Konfliktbereitschaft, sie ist Zeichen des freien Mannes. Dieses «sich wie ein Soldat kleiden und bewaffnen» hat nicht geringe Anziehungskraft auf den Klerus gehabt, so dass eine Fülle von synodalen Entscheidungen notwendig war, um den geistlichen

⁷⁸ Andere Lesart «ornato».

⁷⁹ Vgl. Ex. 28, 4. S. Gesenius 444. Es handelt sich hier um ein langes, bis zu den Knöcheln reichendes Gewand. S. auch oben S. 92, Anm. 70.

⁸⁰ Zumindest was die Form angeht, haben wir es hier mit dem Vorläufer der *Soutane* zu tun, vgl. ODCC 247.

⁸¹ Mansi 9, 933.

⁸² A. a. O.

vom militärischen Stand zu trennen. Bei der realen und optischen Angleichung an den Soldatenstand spielte die Macht eine Rolle, vielleicht *die* Rolle. Der Kleriker zu Ende des 6. Jahrhunderts war mächtig und einflussreich. Diese de facto ausgeübte, im Vollzug der Liturgie noch gesteigerte und überhöhte Machtausübung entbehrte jedoch im Alltag aller signifikanten Elemente. Was Wunder, dass immer mehr Kleriker nach Ausdrucksmitteln für ihre tatsächliche Position suchten? Indem sie sich zum Beispiel mit roten Kleidern versahen und so den Eindruck erweckten, Teil der weltlichen Gewalt zu sein, eine Praxis, die das Konzil von Narbonne 589 gleich im ersten Kanon scharf attackiert: «Hoc regulariter definitum est, ut nullus clericorum vestimenta purpurea induat, quae ad iactantiam pertinent mundialem, non ad religiosam dignitatem; ut sicut est devotio in mente, ita et ostendatur in corpore: quia purpura maxime laicorum potestate praeditis debetur, non religiosis.»⁸³ Da mens und corpus eine Einheit bilden⁸⁴, muss der Kleriker von den Ausdrucksformen weltlicher Macht Abschied nehmen. Wir haben in diesem can. 1 von Narbonne eine erste synodale Begrenzung der klerikalischen (ausserliturgischen) Farbenskala, die am Endpunkt ihrer Entwicklung⁸⁵ nur noch die schwarze Farbe als dem Kleriker gemäss zulässt.

Bevor wir uns dem nächsten Paragraphen zuwenden, wollen wir noch einen Blick werfen auf zwei Zeugnisse, die sich zeitlich nicht exakt einordnen lassen, mit einiger Sicherheit jedoch irgendwann zwischen dem 5. und 6. Jahrhundert entstanden sind: den Anicetbrief⁸⁶ sowie die arabisch-kanonischen Kanones⁸⁷.

Der Verfasser des Anicetbriefes betont sehr stark die Exempelfunktion des Klerikers: «Ut clerici, qui laicis et simplicibus, virtutis, honestatis, pudicitiae, et gravitatis exemplar esse debent, ac seipsos, tamquam signum purioris vitae, rudioribus ad imitationem prudenter exhibere, juxta apostolum (1. Kor. 11, 14: *oude hē physis autē didaskei hymās hoti anēr men ean koma, atimia autō estin*, Anm. d. Vf.) comam non nutriant, sed desuper caput in modum sphaerae radant: quia sicut discreti debent esse in conversatione, ita et in tonsura et omni habitu discreti debent apparere.» Die gallischen Bischöfe sollen gegen langhaarige Kleriker ein-

⁸³ Mansi 9, 1015; vgl. auch: Germanus, *De liturgia gallicana*, Lib. I, cap. VII, 1 MPL 72, 147, wo zusätzlich noch präzisiert wird: «nempe in usu vulgari».

⁸⁴ Vgl. Gregor d. Gr., Lib. VII, ep. IV ad Cyriacum Episc. MPL 77, 856. «Quid enim per significationem sunt capilli in capite, nisi cogitationes in mente?»

⁸⁵ Vgl. unten.

⁸⁶ Vgl. IKZ 1979/1, S. 50, Anm. 8.

⁸⁷ Vgl. IKZ 1979/1, S. 50, Anm. 6.

schreiten, weil letztere den Laien als Beispiel christlicher Lebensführung dienen. Der Unterschied in der Lebensführung wird durch das Scheren des Haupthaars in Kranzform sowie durch den ganzen habitus des Geistlichen deutlich. Für uns interessant ist die Verbindung von Haartracht und Kleidung (habitus darf wegen des vorangehenden ‚conversatio‘ wohl mit ‚Kleidung‘ übersetzt werden), des Klerikers grössere Verpflichtung zu Reinheit und Beispielhaftigkeit und die Benutzung biblischen (d. h. paulinischen) Belegmaterials.

Der Kanon LXXXI der arabisch-nicänischen Kanones lautet: «Alius sit habitus et cultus omnium gradum et ordinum clericorum et monachorum tam virorum, quam mulierum, ab habitu et cultu laicorum. Sua tondeant capita recte orbiculariter, idest in modum coronae, suosque cingant honeste lumbos, nec se annulis ornent aureis, vel argenteis, neque suspendant ad lumbos suos crumenas, aut simile aliud, uti sunt thecae cultellorum, quemadmodum facere solent, qui egrediuntur ad bellum et certamen, veluti mercatores et iter facientes... Praesertim apud fidei hostes... eorum eluceat virtus.»⁸⁸

Auf die generelle Abgrenzung von der Laienschaft folgt die Spezifizierung: alles zu vermeiden, was irgendwie den Kleriker als Wesen dieses Äons (tondeant capita⁸⁹), als ungebunden und frei lebenden Menschen (cingant lumbos⁹⁰), als einen Freund der Reichen und Mächtigen (nec se annulis ornent), als geschäftstüchtigen Kaufmann (crumenas) oder Soldaten (thecae cultellorum) erscheinen lassen könnte, vor allem zu dem Zweck, den Feinden des Glaubens unanständig das Zeugnis von der Wahrheit der christlichen Religion geben zu können. Interessant ist, dass Kleriker und Mönche in einem Atemzug genannt werden als *ein* von den Laien abgesonderter Stand. Es hat sich wohl im Laufe der Zeit die Erkenntnis verbreitet, dass die äusseren (radikalen) Erscheinungsformen des Mönchtums nicht denen des Klerus entgegenstehen müssen, sondern dass vielmehr durchaus eine gemeinsame «Front» gedacht werden kann.

2. Das 7. und 8. Jahrhundert

Zu Beginn des 7. Jahrhunderts war es manchen Klerikern offensichtlich noch nicht ganz klar, dass liturgische und säkulare Existenz nicht iden-

⁸⁸ Mansi 2, 1008f.

⁸⁹ Römische und griechische Sklaven waren kopfgeschoren, um ihre Stellung unter dem Patronus deutlich zu machen, ERE XII 386, Anm. 1.

⁹⁰ S. auch can. LXVI der arab.-nic. Kanones, wo der Kleider-Sklave-Bezug sehr deutlich herausgestellt wird. Mansi 2, 1002.

tisch sind. So mussten die «Canones additi ex Burchardo, Ivone et Gratiano» Anno etwa 630 verfügen: «Nec unquam presbyter his (scil. vestimentis liturgicis, Anm. d. Vf.) indutus extra ecclesiam exeat, quia hoc divina lex prohibet⁹¹.» Leider wird nicht gesagt, was die «divina lex» sei oder wo man sie finden könne. Uns ist aufgrund des vorher Gesagten nicht klar, welche Schriftstelle etwa für dieses Verbot verwendet werden könnte. Es ist zu fragen, ob hier die schon erwähnte Stelle Dan 5, 3 heranzuziehen sei⁹². Wobei allerdings fraglich ist, ob man eine politisch-prophetische Begebenheit eine «lex divina» nennen kann. Doch dies lässt sich nicht mit Sicherheit beantworten. Es soll uns genügen festzustellen, dass die «Canones» ein so schweres Geschütz wie die «lex divina» auffahren müssen, um einen offensichtlichen Missbrauch liturgischer Gewänder zu bekämpfen. Es drängte den Kleriker offenbar danach, sich ausserliturgisch ebenso zu identifizieren wie im Vollzug des Gottesdienstes. Wird ihm nun untersagt, seine liturgie-immanenten Insignien im Bereich des mundus zu zeigen und wird ihm damit eine konsequente klerikale Lebensweise (wie sie der Geistliche wohl selbst auffasste) zumindest erschwert, dann ist zu verstehen, warum es immer wieder Kleriker gab, die von der monastischen, die Diskrepanz zwischen liturgischer und säkularer Existenz überwindenden Lebensform angezogen wurden. Dass dies auch im 7. Jahrhundert nicht gerade auf bischöfliches Wohlwollen stiess, beweist can. 50 des IV. Konzils von Toledo Anno 633, in dem die Bischöfe aufgerufen werden, denjenigen Klerikern keine Schwierigkeiten zu bereiten, die «meliorem vitam sequi cupiunt..., qui ad contemplationis desiderium transire nituntur»⁹³. Das Sinnen der Bischöfe war auf die Bildung eines einheitlich orientierten Weltklerus gerichtet. *Ein* Mittel zur Erreichung dieser Einheit war die Tonsur, die in ihren Formen recht unterschiedlich war⁹⁴. «... una sit tonsura, vel habitus, sicut totius Hispaniae est usus. Qui autem hoc non custodierit, fidei catholicae reus erit.»⁹⁵

Eigenwilligkeit im Äusseren gefährdet die Einheit der katholischen Kirche, abweichende, den «prolixis comis laicorum» oder der Tonsur der

⁹¹ Can. 1, Mansi 10, 600 (ex Burchardo lib. II, cap. 50).

⁹² Vgl. IKZ 1979/1, S. 50f.

⁹³ Mansi 10, 631; Der Gang ins Kloster war jedoch nicht immer so freiwillig. In can. 45 desselben Konzils (Mansi 10, 630) finden wir die Bestimmung, dass ein Kleriker, der bei irgendwelchen Unruhen Waffen geführt hat, zur Strafe ins Kloster geschickt wird.

⁹⁴ Vgl. A. Häussling, Art.: Tonsur, in: LTHK 10, 251.

⁹⁵ IV. Konzil von Toledo, can. 41, Mansi 10, 630.

Häretiker⁹⁶ ähnelnde Haartracht wird als «scandalum» betrachtet, das dem Ziel der nationalen und katholischen Identität im Wege steht. Die Tonsur entwickelt sich immer stärker zu *dem* Kennzeichen des Klerikers und wird auch immer tiefer in den Bereich der theologischen Reflexion einbezogen. So verweist Taio, der Bischof von Saragossa, auf Hesekei 44, 20, um festzustellen: «Sacerdotibus per legem praecipitur, ut tondeutes tondeant capita sua⁹⁷.» Und weiter warnen die «Statuta synodalia» der Kirche von Reims Anno 630 davor, Ungeeigneten die Tonsur zu geben mit der Begründung: «Quid opus enim mittere panem filiorum canibus, et spiritualia mundi amatoribus⁹⁸?»

Im angelsächsischen Bereich war die Tonsurform ein heftig umstrittenes Thema zwischen britisch-irischen und römisch-katholischen Klerikern. Es ging darum, ob die römische Form der Kranztonsur (Petrustronsur) die in einigen angelsächsischen Gebieten übliche Johannestonsur ablösen sollte. Letztere wurde vor allem von Missionaren aus der Kirche Roms als Ketzertonsur, als die Tonsur des Simon Magus, verspottet.

So verurteilt die Synode von Whitby Anno 664 diejenigen, die an der britisch-irischen Tonsur (sowie am eigenen vordionysischen Ostertermin) festhielten. Die in dieser Synode unterlegenen Iren, «qui Pascha catholicum, et tonsuram coronae ... recipere nolebant», ziehen sich mit ihrem Führer Colman nach Schottland zurück⁹⁹. Zu Ende des 7. Jahrhunderts exkommuniziert die «Collectio Canonum Hibernicorum»¹⁰⁰ alle, die der alten Tonsurform anhängen¹⁰¹, «quorum tonsura aure ad aurem tantum contingebat, pro excellentia ipsa magorum, qua sola frons anterior tegi solebat priorum»¹⁰².

In einem Brief des Abtes Ceolfrid an den Pictenkönig Naitanus¹⁰³ Anno 714 wird deutlich, warum diese uns heute so unbedeutend erscheinende Frage der rechten und einheitlichen Tonsurform eine so grosse

⁹⁶ Wohl der Arianer, die «in solo capitis apice modicum circulum tondent» (a. a. O.).

⁹⁷ Sententiorum Lib. II, cap. 33, MPL 80, 825.

⁹⁸ Can. 13, Mansi 10, 599.

⁹⁹ Synodus Pharensis (Conference of Whitby), Councils III 105; Zur Tonsurfrage allgemein vgl. Councils I 154, 3; Zur Frage der Wiederordination der Oster- und Tonsurdissidenten vgl. Capitulare Theodori Archiep. Cantuar., cap. 104, Mansi 12, 33.

¹⁰⁰ Diese Collectio übernimmt wörtlich can. 45 von Karthago IV sowie can. 6 des Synodus S. Patricii von 450.

¹⁰¹ Lib. 50, cap. 7, Mansi 12, 141.

¹⁰² Lib. 50, cap. 6, a. a. O.

¹⁰³ CMBH I 78f.

Rolle spielte. Ceolfrid gibt nach Art eines theologischen Gutachters Auskunft über die nach seiner Meinung zu bevorzugende Haartracht «de qua pariter vobis literas fieri voluistis»¹⁰⁴. Er verweist auf biblische Gestalten aus dem Alten (Hiob) und Neuen (Joseph der Zimmermann) Testament, die tonsiert gewesen seien. Hiob wird als «exemplar patientiae», Joseph als «castitatis, humilitatis, pietatis, caeterarumque virtutum executor ac doctor eximius» vorgestellt, als Vertreter von Tugenden und Eigenschaften, die auch den neubundlichen Kleriker auszeichnen sollten. Beide Gottesmänner seien Beispiele dafür, dass man nach aussen hin zeigen sollte, was man an innerer Tugendhaftigkeit besässe. Was die Form der Tonsur angeht, so verweist Ceolfrid über den Apostelfürsten hinaus auf den Gekreuzigten selbst: «Neque vero ob id tantum in coronam attondemur, quia Petrus ita attonsus est; sed quia Petrus in memoriam dominicae passionis ita attonsus est, idcirco et nos, qui per eandem passionem salvari desideramus, ipsius passionis signum cum illo in vertice, summa videlicet corporis nostri parte, gestamus»¹⁰⁵.

Hier wird die Tonsur wegen ihrer Ähnlichkeit mit Jesu Dornenkrone als Symbol der passio Christi und unseres Wunsches nach Erlösung beschrieben und damit methodisch herausgenommen aus dem Bereich blosser modischer Disputation und hineingerückt in den tiefen Grund christlicher Symbolik, die das Äussere als Teil des Zeugnis- und Bekenntnisdienstes eines Geistlichen betrachtet. Die Kranztonsur wird gegen eine Vorderhaupttonsur verteidigt mit dem Hinweis auf Dornenkrone und «corona vitae aeternae, quam repromisit Deus diligentibus se»¹⁰⁶, worin mit einiger Sicherheit eine Anspielung auf Apk. 2, 10 zu sehen ist: «kai dōsō soi ton stephanon tēs zōēs.»

Die Krone als Symbol des Leides und des Sieges, als ambivalentes und eben deswegen integrales Sinnbild und klerikaler oder monastischer Existenz hat hier bei Ceolfrid eindeutig Vorrang vor der sinn-losen, einzig an gnostische Häresie erinnernde Vorderhaupttonsur, «quam magum ferunt habuisse Simonem»¹⁰⁷. Ceolfrids Gutachten bewegte Naitanus noch im selben Jahr 714 dazu, die römische Form der Tonsur in seinem Reich als einzig verbindliche klerikale Haartracht einzuführen¹⁰⁸.

Symbolisierung und Reglementierung *eines* Bestandteils der ausserli-

¹⁰⁴ A. a. O. S. 78.

¹⁰⁵ A. a. O.

¹⁰⁶ A. a. O.

¹⁰⁷ CMBH I 78.

¹⁰⁸ Decretum Naitani, CMBH I 79.

turgischen Erscheinungsform des Klerikers sind hierdurch an einem Ort der westlichen Kirche zum vorläufigen Abschluss gebracht worden.

Das das 5. und 6. ökumenische Konzil ergänzende Trullanum II verfügt im Jahre 692 im can. XXVII, dass nichtschickliche Kleidung dem Kleriker weder in der Stadt noch auf Reisen zu benutzen gestattet sei, «*alla stolais kechrēstō tais ēdē tois en klērō katalegomenois aponemētheisais*»¹⁰⁹. Diese Bestimmung lässt die Vermutung zu, dass es Kleriker gab, die zwar im Bereich der Ortsgemeinde sich den herrschenden Kleidungsvorstellungen anpassten, jedoch auf Reisen, weitab von der vertrauten Umgebung, «*vestem sibi non convenientem*» benutzten.

Es geht in diesem Kanon 27 also darum, dem Kleriker einzuschärfen, dass äussere klerikale Erscheinung nicht nur gefordert ist als Tribut an die Gemeinde, die ihren Leiter in seiner Leitungsfunktion *sehen* will, sondern beständig als ein den Geistlichen an seine eigene *vocatio* gemahnendes Standeskleid. Der Geistliche ist Geistlicher nicht nur und ausschliesslich in der Zuordnung zu einer Gemeinde, sondern *per se*. Er soll sich mit ‚*stolais aponemētheisais*‘ bekleiden. Da kaum anzunehmen ist, dass den Klerikern eigene Kleider zugeteilt wurden – dies geschah eher in Klöstern¹¹⁰ oder später bei Regularkanonikern¹¹¹ – werden wir also eher zu übersetzen haben: «Kleider, die zur Geistlichkeit gehören, ihr ganz wesensmässig eignen¹¹².» Diese Übersetzung passt gut zu der Feststellung, dass der Geistliche nach Trullanum II seine Kleidung trägt, weil sie existentiell und nicht situativ motiviert ist. Das römische Konzil von 743 bestätigt diese Theorie¹¹³, begründet sie, erleichtert jedoch die Kleiderbestimmung für lange Reisen, auf denen das «*operimentum*» (wohl ein langer Überwurf) nicht getragen zu werden brauchte. Aufschlussreich ist die Begründung für das Tragen dieser Bedeckung: «*Quia sicut ‚mulier orans in ecclesia non velato capite deturpat caput suum‘, iuxta apostoli vocem; item sacerdos sine operimento deturpat suum sacerdotium.*»¹¹⁴

¹⁰⁹ Lauchert, S. 113.

¹¹⁰ Vgl. Tertia Patrum Regula ad monachos, saec. IV, cap. 3, MPG 34, 980. S. Fructuosi Episcopi Bracarensis Regula Monachorum, saec. VII, cap. 4, Holstenius I 202. Hier wird ein Bruder Kleiderwart genannt, der für die Verteilung und Aufbewahrung der in einem Kloster verwendeten *vestimenta* zuständig ist.

¹¹¹ Concilium Turonense III, anno 813, can. 23, Mansi 14, 86.

Regula Chrodegangi Metensis Episcopi, anno 816, cap. 29, Mansi 14, 327.

Chrodegangi Metensis Ep. Regula canonicorum, anno 762, cap. 41, CG I 109.

¹¹² S. Georges I 699.

¹¹³ Can. 3, Mansi 12, 382.

¹¹⁴ A. a. O.

Ohne Kopfbedeckung zu beten, war eine Schande für die Frau. Ohne operimentum einherzugehen, war eine Schande für den Priester¹¹⁵. Es ist dunkel, warum diese Analogie zwischen Haar und operimentum hier benutzt wird. Es erscheint uns aber durchaus als denkbar, dass dieses Konzil die Definition des weiblichen Haares als ‚exousia dia tous angelous‘ (aus 1. Kor. 11, 10) mitdenkt. Wie die Frau durch ihre Haare geschützt wird ‚wegen der Engel‘, so dient auch das operimentum des Priesters dem Schutz vor diesen Mächten. Wäre dieser Gedanke mehr als Spekulation, dann hätten wir hier eine völlig neue Komponente in dem Mosaik der Ätiologien für eine eigene Standeskleidung des Geistlichen vor uns. Bisher wurde nur davon gesprochen, dass sich der Kleriker mittels einer besonderen (oder eben unter Verzicht auf eine solche) Kleidung in seiner Berufung darstellt, in seinem Stand sichtbar wird. Hier würde jedoch über die geistliche Alltagskleidung unter Ausserachtlassung des Trägers rein «esthetologisch» spekuliert: Kleidung als solche dient nicht nur praktischen Zwecken wie dem Schutz oder der Wärmung des Leibes, hat nicht nur eine den Alltag transzendierende Bedeutung, sondern gewinnt einen Eigenwert als Schutzmittel gegen kosmische (vielleicht dämonische) Mächte.

Der Abgrenzung gegen Laien- und Soldatenstand dienen weitere Verfügungen aus der Mitte des 8. Jahrhunderts. Ein Diener Gottes darf nicht dem «mos laicorum» folgen, sondern muss sich an den «ritus servorum Dei» halten¹¹⁶, und eben dieser verbietet den Klerikern «ne pompatico habitu vel sago, vel armis utantur»¹¹⁷.

Ausführlich handelt Bonifacius in seinem Brief an Cuthbert über die Kleiderfrage: «Supervacuum autem et Deo odibilem vestimentorum superstitionem, omni intentione prohibere stude, quia illa ornamenta vestium (ut illis videtur, quod ab aliis turpitudine dicitur) latissimis clavis et vermium imaginibus clavata, adventum antichristi ab illo transmissa praecurrunt... Haec indumenta nuditatem animae significantia, signa in se ostendunt arrogantiae, et superbiae, et luxuriae, et vanitatis; de quibus Sapientia dicit: ‚Arrogantiam, et superbiam, et viam pravam et os bilingue detestor.‘ »¹¹⁸

¹¹⁵ Wir erinnern uns hier an die Formulierung der Synode des hl. Patrick, in der dem Kleriker, der «turpitudinem ventris et nuditatem non tegat» die Verachtung der Laien und der Ausschluss aus der Kirche angedroht werden. Vgl. oben S. 91f.

¹¹⁶ Vgl. Concilium Germanicum, anno 742, can. 7, Mansi 12, 367.

¹¹⁷ Epistola Bonifacii archiepiscopi Mogunt. ad Cuthbertum archiep. Cantuar., anno 745, CMBH I 91; s. auch: Concilium Germanicum anno 742, can. 2, CG I 49.

¹¹⁸ Anno 745, CMBH I 93; Das Schriftzitat stammt aus Prov. 8, 13.

Hier wird der Kleiderschmuck, Litzen und Bandmuster, gar als Vorzeichen der Ankunft des Antichristus gedeutet. Dieser Antichristus setzt eben da mit seiner Verwirrungstaktik ein, wo der Mensch am schwächsten ist: bei seiner Eitelkeit. Den eschatologischen Aspekt verbindet Bonifacius mit dem paradoxen Hinweis, dass diese Kleider eigentlich gar nicht kleiden, sondern die Nacktheit der Seele offenkundig werden lassen. Nacktheit aber bedeutet Schutzlosigkeit, Ausgeliefertsein an «kosmische», antichristliche Mächte, wie wir oben gesehen haben. Diese nuditas des Körpers wie auch der Seele gilt es zu meiden, der Geistliche soll stark sein gegen die Versuchungen des Bösen. Diese Stärke ist jedoch geistlich motiviert und hat nichts mit jener äusseren Stärke zu tun, die sich im Gebrauch von Waffen selbst darstellen will. Die «Excerptiones» des Yorker Erzbischofs Eggbert aus der Mitte des 8. Jahrhunderts versuchen in einigen Kapiteln zu begründen, warum der Geistliche den Waffengebrauch fliehen soll. Auf die allgemeine Bestimmung in can. 17, kein Priester dürfe jemals Waffen tragen oder eine bewaffnete Auseinandersetzung beginnen¹¹⁹, folgt im can. 155¹²⁰ eine ausführliche Begründung für das Waffenverbot.

Ein Kleriker, der im Streit umkommt, darf nicht mit einer Totenmesse oder gar einem Fürbittgebet rechnen, wenn gleich ihm auch ein christliches Begräbnis nicht versagt werden wird. Dann folgt ein Zitat von 1. Kor. 9,25: «Nemo militans Deo implicet se negotiis secularibus.» (Dagegen der Urtext: «pās de ho agōnizomenos panta egkrateuetai».) Und die Excerptiones fahren fort: «unde non est liber a laqueis diaboli, qui se militiae mundanae voluerit implicare. Et ideo omnimodis dicendum est presbyteris et diaconibus, ut arma non portent, sed magis confidant in defensione Dei, quam in armis.»

Wie in der Kleiderfrage geht es beim Waffentragen darum, frei zu sein «a laqueis diaboli». Wer auf seine eigene Kraft vertraut, wer sich die Gesetze der Welt zueigen macht, dem mangelt es an Vertrauen zu Gott¹²¹. Und eben dieses rückhaltlose Vertrauen zu Gott in der ausserliturgischen Existenz leiblich zu proklamieren, ist Aufgabe des Klerikers, eine Aufgabe, die nicht mit Tragen und Gebrauch von Kriegswerkzeug vereinbar ist.

Noch präziser formuliert can. 161: «Fratres, scitote quia divisa est potestas secularis et potestas spiritalis. Bonis enim secularibus decet, ut

¹¹⁹ CMBH I 102.

¹²⁰ CMBH I 112.

¹²¹ Ein gutes bibeltheologisches Argument, das sich wohl an Psalm 33, 16–20 orientiert.

sicut defensores ecclesiae, et propugnatores gregis Christi; spiritualibus autem convenit, ut sint intercessores pro omni populo Dei: miles quidem Christi armis humanis uti non debet¹²².»

Die Aufteilung der Welt in verschiedene Herrschaftsbereiche oder Gewalten, die weltliche und die geistliche, ist die axiomatische Voraussetzung für ein Waffenverbot. Der Geistlichkeit obliegt der Fürbittdienst. Wie dem Apostelfürsten Petrus der Gebrauch des Schwertes untersagt wurde¹²³, so ist es Aufgabe des Klerikers, sich «in assiduis orationibus et ceteris divinis servitiis» am Beispiel Martins v. Tours zu orientieren, der vor Julian Apostata seinen Militärdienst mit der Begründung quittierte, er sei ein Soldat Christi¹²⁴, sowie am Exempel Mosis, der den Israeliten den Sieg über die Amalekiter durch das Gebet mit erhobenen Händen erwirkt hat¹²⁵. Und es wird hinzugefügt: «In omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere; et galeam salutis assumere, et gladium spiritus, quod est verbum Dei»¹²⁶.

Wir haben in diesen beiden ausführlichen Kanones eine gründliche, bibeltheologisch untermauerte Theorie des (weltlichen) Waffen- und des (geistlichen) Gebetsdienstes. Der Geistliche ist nicht Angehöriger dieses Äons, seine Lebensform ist anders, seine Waffen sind anders, er kann nicht zwei Herren dienen, muss sich entscheiden, ob er in seinem ausserliturgischen Lebensvollzug die potestas secularis oder die potestas spiritalis widerspiegeln will. Der Kleriker muss einen Weg finden, innerhalb der potestas spiritalis das ihm Eignende darzustellen. Das impliziert Abkehr von Vorbildern ausserhalb des umgrenzten geistlichen Bereichs: «non debet etiam clericus indui se monachico habitu, nec laicorum vestibus uti¹²⁷.» Auffallend ist, dass sich in demselben Kanon noch die Vorschrift findet, dass dem Manne das Tragen weiblicher Kleider sowie der Frau das Benutzen männlicher Gewandstücke verboten ist. Man sah offenbar im «Transvestitenum» eine Art paralleler Erscheinung zu der in Klerikerkreisen vorkommenden Sitte, sich monastischer¹²⁸ oder laikaler Kleidung zu bedienen. Sexuelle wie professionelle oder ständische Identität finden ihren jeweiligen Ausdruck in einer besonderen Kleidung, einem spezifischen habitus, der als unaustauschbar, unverwechselbar gedacht

¹²² CMBH I 112.

¹²³ Mt. 26, 52.

¹²⁴ Vgl. Sulpicius Severus, Vita S. Martini, cap. 4, CSEL I 114.

¹²⁵ Vgl. 2. Mose 17, 11 ff.

¹²⁶ Vgl. Eph. 6, 16f.

¹²⁷ Excerptiones Eggberti, can. 154, Mansi 12, 429.

¹²⁸ Vgl. oben S. 89f.

wird. Der Mönch hatte sein eigenes Gewand, der Laie konnte sich kleiden wie er wollte (im Rahmen des für einen Christen Vertretbaren), der Kleriker musste irgendwie in der Mitte seine Position finden: «nam sicut inter ignem et aquam tenenda est via, ut nec exuratur homo, nec demergatur; sic inter apicem superbiae, et voraginem desidiae, iter nostrum temperare debemus¹²⁹.»

Die Chrodegang-Regel zitiert Hieronymus¹³⁰ und Gregor¹³¹ als patristische Quellen für die Standortbestimmung in der Kleiderfrage und zeichnet das ganzheitliche Bild eines Klerikers, der «humilitatem corde, mente, actu, habitu, incessu, aequitate religiosissime»¹³² darstellt. Alle Ebenen des geistlichen Lebens stehen im Dienste der religio, sie sind kohärent, keine ist prävalent, keine unwichtig: cor und habitus, mens und incessus. Totalität der klerikalen Existenz verlangt, der religio auf jedem Gebiete gerecht zu werden, ja eigentlich jede drohende Zerstückelung in eine neue klerikale via media zu überhöhen.

Mit dem can. 16 des II. Konzils von Nicäa, Anno 787, haben wir zum erstenmal die Entscheidung einer ökumenischen Synode vorliegen, der darum erhöhte Bedeutung zukommt, weil damit unser vielleicht häufig als peripher erscheinendes Thema hier in einem Kontext genannt wird, der es als durchaus ernstzunehmende Problematik klerikaler Lebensbestimmung präsentiert. Der Text, den wir vollständig wiedergeben wollen, lautet: «Jeder törichte Schmuck des Körpers ist dem priesterlichen Stand fremd: Bischöfe oder Kleriker, die sich mit glänzenden und auffälligen Kleidern schmücken, müssen zur Ordnung gerufen werden. Dasselbe gilt von denen, die sich mit duftender Salbe einreiben. Da nun aber eine Wurzel der Bitterkeit (rhiza pikrias) emporgewachsen und die Irrlehre der Ankläger der Christen ein Makel geworden ist in der katholischen Kirche, haben die, die dieser Irrlehre folgen, nicht nur die Ikonenbilder (tas eikonikas anazōgraphēseis) von sich gewiesen, sondern auch die Ehrfurcht verloren, indem sie diejenigen beleidigen, die fromm und heilig leben. An diesen Leuten erfüllt sich das Schriftwort: ‚Eine Abscheu ist dem Sünder die Gottesfurcht‘. Trifft man also auf Leute, die diejenigen verspotten, die mit einem einfachen und heiligmässigen Gewand angetan sind, so sollen sie unter Strafe zurechtgewiesen werden. Denn seit alters geht ein Priester einher in mässigem und heiligem Gewand. Denn alles, was nicht aus Not-

¹²⁹ Chrodegangi Met. Ep. Regula Canoniorum, anno 762, cap. 54, CG I 114.

¹³⁰ Ad Eustachium ep. 22, MPL 22, 414.

¹³¹ Homilia 6 in Evang., MPL 76, 1097.

¹³² CG I 114.

wendigkeit, sondern des Schmuckes wegen gebraucht wird, fällt unter die Anklage der übertriebenen Nichtigkeit. Wie Basilius der Grosse sagt: ‚Weder zog man Kleider an, die aus Seidenstoffen gefertigt waren, noch fügte man verschiedenfarbige Verzierstücke an Saum und Ärmel der Kleider. Denn sie vernahmen aus göttlichem Munde, dass in den Häusern der Könige sind, die weiche Kleider tragen.¹³³»

Drei Dinge werden dem Kleriker untersagt: Kleider zu benutzen, die glänzend und hell sind, zweitens ebenso Kleider, die mehrfarbige Ornamente tragen, sowie die Praxis, sich zu salben, d. h. den Körper mittels irgendwelcher ‚myra‘ wohlriechend zu machen. Allgemein, also sowohl dem Kleriker als auch dem Volk, wird untersagt, diejenigen zu belächeln oder zu verachten, die ehrfürchtig und fromm leben und als Ausdruck dieser Lebensweise auch ‚tēn eutelē kai semnēn amphiasin‘ benutzen.

Vierfach werden diese Anordnungen begründet. Zum ersten mit der allgemeinen Sitte überhaupt: ek gar tōn anōthen chronōn pās hieratikos anēr meta ... amphiasēōn ... Dann mit einem Schriftverweis auf Eccl. 1, 25 (Bdelygma hamartōlō theosebeia), aus Mt. 11, 8 (hoi ta malaka phorountes en tois oikois tōn basileōn eisin) und zuletzt mit einem patristischen Zitat aus Basilius Epistola 22, 2¹³⁴.

Auffallend in dem gesamten Text ist die Nennung einer ‚taxis‘, eines geistlichen Standes¹³⁵. Bisher wurden die Kleriker direkt genannt oder es wurde von Listen gesprochen, in denen sich die Namen der Geistlichen verzeichnet fänden¹³⁶. Hier wird zum erstenmal der Geistliche als Vertreter eines Standes angeredet, was *Standespflichten* impliziert ebenso wie die Vorstellung, dass *einer*, der die Ordnung durchbricht, zugleich die anderen Angehörigen derselben ‚taxis‘ desavouiert.

Ferner wird zum erstenmal die Salbung des Körpers untersagt. Dass sogar das Waschen des Körpers im Bad bei vielen Wüstenvätern verpönt war, berichtet Palladius in seiner «Historia Lausiaca»¹³⁷. Die Körperpflege, zumal mit Duftmitteln, konnte sehr leicht als eine dem Körperkult zugetane Praxis missverstanden werden. Es hat sogar Mönche gegeben,

¹³³ COD S. 126f.

¹³⁴ Vgl. IKZ 1979/1, S. 55.

¹³⁵ Die lat. Fassung bietet ‚ordo‘, s. COD 126.

¹³⁶ Trullanum II, can. 27, Mansi 11, 955.

¹³⁷ S. z. B. Vita Isidori, cap. 1, MPG 34, 1009 u. ö. Diese Abneigung gegen das Bad rührt wohl her aus der frühchristlichen Beurteilung der schamlosen heidnischen Badepraxis, die unter anderen auch Johannes Chrysostomus angreift, s. Hom. in Mt. Ev., cap. 6, MPG 57, 61.

deren «et vultus et habitus et odor nauseam illis (scil. den Umstehenden, Anm. d. Vf.) facit»¹³⁸.

Dass jedoch manche Kleriker hier des Guten zuviel getan haben werden, um diesem «Ideal» nicht gleichzukommen, dafür steht dieser Kanon von Nicäa II. Es ist auch auffällig, wie sehr diese Bestimmung vorgeht gegen die Lächerer der einfachen geistlichen Kleidung. Es muss als lächerlich und völlig «unmodern» gegolten haben, sich ‚eutele kai semnen amphiasin‘ anzuziehen. Es war das Zeichen derer, die ‚semnos kai eusebos‘ lebten, von Leuten, die auch den sichtbaren Gegensatz zur säkularen Welt suchten. Wer diese Menschen verachtet, so sagt Nicäa II, verachtet auch Gott selbst. Mit diesem Zitat aus Eccl. 1, 25 stellt das Konzil eine Verbindung her zwischen Gott und dem IHN äusserlich darstellenden homo religiosus bzw. clericalis. Wer den erkennbaren Geistlichen verlacht, verlacht Gott selbst. Das ist eine wichtige Zuspitzung der Transparenzidee, die uns schon früher begegnet ist¹³⁹. Gott will Gestalt gewinnen in seinen Dienern, will sich verleiblichen in gereinigten Gefässen. Gott wählt die Einfachheit der äusseren Form, um als Gott durchbrechen zu können. Der Geistliche akzeptiert Gottes Willen zur Schlichtheit in seiner Erscheinung. Wer diese Praxis verspottet, setzt sich automatisch ausserhalb der menschlichen Gemeinschaft, denn seine Kontrahenten sind nicht mehr Menschen, sondern mit Gott selbst hat er es zu tun. Dazu kommt, dass dieser Spötter die ganze Tradition gegen sich hat, da in früheren Zeiten eben jeder Geistliche mit billigem Kleiderzeug angetan war. Wenn dies also zur Zeit des Zweiten Nicänums noch oder wieder von Geistlichen praktiziert wird, so geschieht dies auf dem soliden Grund der Tradition, es ist «nihil novi», im Gegenteil: die Sitte, sich modern und teuer zu kleiden, sowie den Körper zu balsamieren stellt eine Neuerung dar, die die ganze Geschichte der Kirche gegen sich hat, wofür ja auch Basilius d. Gr. als Zeuge einsteht, der den Grundsatz der Notwendigkeit zum Prinzip erhoben hat und alles, was nicht notwendig ist, zur ‚perpereia‘ erklärt.

Seidene und mit mehrfarbigen Verzierungen versehene Kleider sind nicht notwendig. Can. 16 kulminiert in der deifona lingua selbst: «die da weiche Kleider tragen, sind in den Häusern der Könige» (Mt. 11, 8). Der Verweis auf Johannes den Täufer spielt eine wichtige Rolle in unserem Thema. Und zwar nicht nur im konziliaren, sondern auch im monastisch-

¹³⁸ Paulinus von Nola, Epistola VII, MPL 61, 544. Selbst das Waschen der Kleider unterlag einem strengen Genehmigungsverfahren, vgl. hierzu: SS Pauli et Stephani Regula ad monachos, cap. 28, MPL 66, 956.

¹³⁹ S. IKZ 1979/1, S. 54.

regularen Bereich¹⁴⁰. Johannes der Täufer ist – nach Aaron¹⁴¹ – die zweite biblische Gestalt, auf die bei der Suche nach einer angemessenen Erscheinung des Klerikers im Alltag explizit Bezug genommen wird. Seine asketische Lebensweise wird hier exemplarisch für die Diener des Neuen Bundes, und Jesus ruft den Spöttern des 8. Jahrhunderts wiederum zu: «Was seid ihr hinausgegangen zu sehen?»

Man kann in diesem Zitat aus Mt. 11, 8 den ersten Versuch eines Konzils sehen, die wohl allzu eng geratene Verbindung zwischen Kirche und Staat, Klerus und säkularem Beamtentum zu lockern durch den Rekurs auf die radikale Frühzeit. Der Geistliche, der sich seiner (im 8. Jahrhundert nicht mehr ganz so) neuen, staatlich aestimierten Position bewusst ist, wird in einem schroffen Gegensatz gesehen zu dem System, das seinen sozialen Aufstieg erst ermöglichte. Weil eben in den Häusern der Könige die sind, die weiche Kleider tragen, hat der Kleriker dort nichts mehr verloren. Oder anders ausgedrückt: da der Kleriker billige und einfache Kleidung tragen soll, ergibt sich wie von selbst die Loslösung vom Salonbetrieb der Höfe.

Die Linie von Johannes dem Täufer zum Kleriker des 8. Jahrhunderts ist ein nicht unbedeutender Fortschritt auf dem Wege zur positiven Abgrenzung ausserliturgischer Existenz des Geistlichen. Die Zitierung von Mt. 11, 8 in unserem Zusammenhang stellt ein gutes Stück revolutionärer Amtstheologie dar. Johannes der Täufer steht ja nicht nur für seine ungewöhnliche Lebensweise, sondern auch für massive Kritik am Königshaus seiner Zeit, eine Kritik, die ihn letztlich das Leben kostete. Eine schrittweise Zusammenschau von Kleriker und Täufer weist ersterem einen neuen Weg und eine neue Stellung innerhalb der Gesellschaft an. Vielleicht sind in der Kleiderfrage die frühen Anzeichen des Auseinanderbrechens der staatlich – kirchlichen Einheit spürbar, die in den Streitigkeiten des Mittelalters gut dreihundert Jahre später einen vorläufigen Höhepunkt erleben sollen. Stark vereinfacht könnte man vielleicht behaupten: Die geistliche Macht war der weltlichen zuerst unter-, dann gleichgeordnet. Zum Ende des 8. Jahrhunderts war die Stunde gekommen, einen Schritt nach vorne zu tun, um dabei mitzuhelfen, ein neues Selbst-ver-

¹⁴⁰ Vgl. vor allem die Mönchsregeln: Regula S. Basilii ad monachos (versio Rufini), Interrogatio XI, MPL 103, 504.

Joann. Cassiani Institutiones, De institutis coenobiorum I, cap. II, Holstenius II 7.

Grimlaici Regula Solitariorum cap. 49, Holstenius I 331 u. ö.

¹⁴¹ Für den Bereich der Mönche kommt noch die Gestalt des Propheten Elia hinzu. Vgl. die unter Anm. 140 zitierten Regeln.

ständnis des Klerikers zu entwickeln, das in der Westkirche in der Überordnung des geistlichen über das weltliche Schwert seinen Ausdruck fand. Diese geistliche Macht wird in ihrem Anspruch nicht durch grösseren Einfluss initiiert, sondern durch Verzicht. Nicht der Anspruch, sondern die Aufgabebereitschaft sind die Kennzeichen der neuen Machtverhältnisse. Wer freiwillig aufgibt und diesen Verzicht deutlich darstellt, hat letztlich grössere Bedeutung, weitergehenden Einfluss als der, der Macht sich selbst verschafft oder usurpiert ¹⁴².

Vertreter des radikalen Weges waren von alters her die Mönche, besonders die morgenländischen Väter, die in den Wüsten des Ostens ein entsagungsreiches und eben deswegen attraktiv-missionarisches Leben führten. Ihre Sezessionsbewegung, anfänglich Anlass zu Misstrauen und Verdächtigungen von seiten der etablierten Kirche, wird nun langsam, aber stetig vorbildhaft für klerikales oder auch monastisches Leben im Westen. So ordnet ein Konzil von Chelsea Anno 787 ¹⁴³ für Mönche und Kleriker an: «illo habitu vivant, quo orientales monachi degunt: et canonici exemplo orientalium, et non tinctis Indiae coloribus, aut veste pretiosa ¹⁴⁴.»

Den Bischöfen und Äbten kommt nach dieser Vorschrift erhöhte Verantwortung zu, ihren Untergebenen ein leuchtendes Beispiel zu sein. Sie sollen also nicht bloss anordnen und verfügen, sondern vorleben. Die Begründung für diese Massnahme ist aufschlussreich: man solle häufiger in den Akten der sechs ökumenischen Konzile sowie den päpstlichen Dekretalen lesen und demgemäss den «status ecclesiae» verbessern, «ut ne quid novi ab aliquibus introduci permittatur, ne sit schisma in ecclesia Dei».

Die Einführung von Neuem (was immer das auch sein mag) birgt die Gefahr eines Schismas in sich und ist dementsprechend zu vermeiden.

Der Osten wird hier schon als Hort der Tradition angesehen, das orientalische Mönchtum fungiert als Hauptquelle für die immer gleichbleibenden Ströme radikal-geistlicher Lebensweise. Neuerungen um der Neuerungen willen haben hier keinen Platz, wo der Fort-Schritt eher in geistlicher Vertiefung denn in Veränderungen der Form gesucht wird. Bezüglich der *Tonsurfrage* nehmen die Excerptiones Eggberti im 8. Jahrhundert

¹⁴² Vgl. Peter Weidkuhn: Prestigewirtschaft und Religion, in: Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft. Hrsg. Gunther Stephenson, Darmstadt 1976, S. 25f.

¹⁴³ Es ist nicht ganz sicher, wo dieses Concilium Calcutense stattgefunden hat. Nach Auskunft von Dr. theol. M. Parmentier dürfte es sich mit einiger Gewissheit um Chelsea/London handeln, das «in regno Merciorum» liegt. Vgl. auch Councils III 444; CMBH I 145.

¹⁴⁴ Cap. 4, Mansi 12, 941.

die Dornenkronensymbolik wieder auf¹⁴⁵ unter ausdrücklicher Berufung auf Petrus, der die tonsura clericalis als erster getragen habe¹⁴⁶. Ausserdem werden die «continentia» und «devotio» der Nazoräer gerühmt, die die Sitte der Tonsur überhaupt begründet hätten¹⁴⁷. Beide Tugenden werden somit dem Kleriker als nacheifernswert vor Augen gestellt. Alle weiteren Bestimmungen der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts rekapitulieren nur schon früher getroffene konziliare Entscheidungen: das Capitulare des Bonifacius von 744¹⁴⁸ in cap. 4 den 20. Kanon von Adge Anno 506; die Excerptiones Egberti in can. 153¹⁴⁹ den 44. Kanon von Karthago IV; das Concilium Romanum Anno 743 im 8. Kapitel¹⁵⁰, Concilium Romanum I, Anno 721 im 17. Kapitel¹⁵¹ und die Responsa Stephans II im 18. Kapitel¹⁵² lauten fast wortwörtlich ebenso.

3. Die Zeit Karls d. Gr. und seiner Nachfolger

Es fügt sich in das Gesamtbild der reformerischen Tätigkeit Karls des Grossen¹⁵³ gut ein, wenn er in seiner Zeit und auf Synoden, denen er durch seine persönliche Anwesenheit Gewicht verlieh sowie durch sein eigenes Capitulare auch auf die uns interessierenden Fragen einging. Er versuchte die Kirche weniger machtpolitisch zu missbrauchen als vielmehr ihren kulturgestaltenden Wert in sein europäisches Ordnungssystem mit einzubeziehen. Dazu brauchte es eine Kirche, die ganz Kirche war, die um ihren Anfang wusste, die Mitglieder hatte, die die Grundelemente des christlichen Glaubens kannten, die über Geistliche verfügte, die für ihre vocatio, für ihr besonderes Kirchesein sichtbar einstanden. Laienkleider sowie Waffen, die diese «religio» nicht demonstrieren, konnten nicht geduldet werden¹⁵⁴, man musste der Streitsucht, die wohl häufig im Waffengebrauch ein Ventil fand, steuern¹⁵⁵ und zur Mässigung

¹⁴⁵ Vgl. oben S. 97f.

¹⁴⁶ Can. 153, Mansi 12, 429.

¹⁴⁷ Can. 152, Mansi 12, 429.

¹⁴⁸ CG I 55.

¹⁴⁹ Mansi 12, 429.

¹⁵⁰ Mansi 12, 384.

¹⁵¹ Mansi 12, 264.

¹⁵² Mansi 12, 562.

¹⁵³ Vgl. Gert Haendler: Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission, S. 43f., Göttingen 1961, in: Die Kirche in ihrer Geschichte, hrsg. von KD Schmidt und E. Wolf, Bd. 2, Lieferung E.

¹⁵⁴ Synodus in oppido Risbach, anno 799, CG II 692 (Suppl. I u. II).

¹⁵⁵ Caroli Magni Opp. Pars I, sectio prima, anno 801, cap. 17, MPL 97, 219 (Capitulare Aquisgranense); cap. 3, MPL 97, 295 (Capitula presbyterorum, anno 806).

in der Garderobenfrage aufrufen¹⁵⁶. Eine Synode von Mainz verlangt im Jahre 813 sogar: «Presbyteri sine intermissione utantur orariis propter differentiam Sacerdotii dignitatis¹⁵⁷.»

Hier wird zum erstenmal ein unzweifelhaft spezifisch liturgisches Gewandstück benutzt, um den Priester als Priester auch ausserhalb des liturgischen Geschehens erkennbar zu machen. Es wird nicht vom Diakon oder Subdiakon verlangt, die ihnen eigentümliche Insignie¹⁵⁸ permanent zu tragen, sondern nur vom Priester. Das mag zu tun haben mit Karls Wertschätzung der Pfarrstruktur, der Priester als Leiter der Parochie soll in seiner ganzen Bedeutung und Würde herausgestellt und hervorgehoben werden. Interessant, dass hier nicht davon die Rede ist, dass durch beständiges Stolatragen der Priester besser als solcher kenntlich ist oder sich seiner *vocatio* eher bewusst wird. Hier ist vielmehr davon die Rede, dass *dignitas* und *differentia* deutlich werden. Wir dürfen annehmen, dass hier seine geistliche Funktion angesprochen ist und weniger etwa seine gesellschaftliche Stellung. Die Stola ist nun eine Art Rangabzeichen, sie unterscheidet den Priester erstens von den anderen klerikalen Rängen und zweitens von anderen Berufen überhaupt. Diese Verordnung stellt den ersten Versuch dar, für den Weltklerus oder zumindest für eine Stufe desselben eine spezifische ausserliturgische Kleidung zu entwickeln und damit zur Ausbildung einer einheitlichen Form beizutragen. Bisher galt es eher, falsche Kleidungsformen zu verbieten und eine vage, der *religio* angemessene Garderobe vorzuschreiben.

Zu Beginn des 9. Jahrhunderts suchte man offensichtlich einen Weg, der positiv in dieser Frage gangbar wäre. Kanon 28 der Mainzer Synode ist historisch der erste gesicherte Schritt auf dem Weg zur klerikalen Eigenkleidung. Wir werden darauf achten müssen, inwieweit sich eine liturgische Insignie (ungeachtet ihres vor- und ausserchristlichen Ursprungs) zu diesem Zwecke eignet.

Dasselbe Mainzer Konzil von 813 bringt in can. 17 eine ganz gedrängte Verfügung bezüglich des Waffengebrauchs: «Nos autem, qui relinquimus saeculum, id modis omnibus observare volumus, ut arma spiritalia habeamus, saecularia dimittamus¹⁵⁹.»

Der Kleriker hat die Welt verlassen, er ist Bürger in einem Reich anderer Natur geworden. Alles, was zu «dieser Welt» gehörte, muss er zurücklassen, vor allem die Art, wie man in diesem *saeculum* Konflikte austrägt:

¹⁵⁶ Alcuini Opp. Pars I, epist. 81, MPL 100, 452.

¹⁵⁷ Cap. 28, CG I 411 (cf. Mansi 14, 72).

¹⁵⁸ Vgl. IKZ 1979/1, S. 47, Anm. 2.

¹⁵⁹ Can. 17, CG I 409.

mit Waffengewalt. Der Verzicht auf Waffen bedeutet aber einmal mehr nicht Schutzlosigkeit oder Wehrlosigkeit, der Verzicht auf Waffen bedeutet vielmehr den Erwerb einer neuen Art von arma, der arma spiritualia. Es wird hier nicht ausgeführt, wie diese geistlichen Waffen beschaffen sind. An anderer Stelle werden sie theologisch-positiv umschrieben: «... (clerici) arma non portent, sed confidunt in defensione Dei, quam in armis¹⁶⁰.» Hier wird die «Macht» des Klerikers definiert als Vertrauen auf den Schutz Gottes. Damit ist der Gedanke, der Kleriker habe diese Welt eigentlich schon verlassen, konsequent zuende gedacht worden. «Jene» Welt kennt eben nichts anderes als die Nähe zu Gott, als Seinen Schutz, menschliches Kämpfen und Laufen hat dort keinen Sinn mehr. Einmal mehr ist dem Kleriker die Aufgabe zugefallen, künftige, eschatologische Existenz präsent zu machen. Einen ähnlichen Gedanken formuliert auch ein anderes Konzil dieses Jahres: «Et ipse episcopus vita, habitu, forma et conversatione sancta, suis sit subjectis exemplum, ut iuxta dominicam vocem, videant opera eius bona, et glorificent patrem Deum, qui in caelis est¹⁶¹.»

Der Bischof, wie jeder andere Geistliche, steht mit seiner Existenz dafür ein, die Frohbotschaft zu verkünden. Dieser missionarische Aspekt der Kleidung wie des gesamten Lebenswandels wird hier mit einem Zitat aus Mt. 5, 16 begründet. Geistliches Leben, Aussehen und Betragen, kurz, alle opera bona sollen der Verbreitung des Evangeliums dienen, andere Menschen sollen zum Nachdenken und zur Anschauung Gottes gebracht werden. Sie sollten den *Geistlichen* sehen und *Gott* verherrlichen, den Kleriker erleben und durch ihn den Vater loben, der im Himmel ist. Diese neutestamentliche Transparenzidee wird hier ausgedehnt auf den visuellen Bereich. Letztlich ist alles ein «opus», die Tat wie der Wandel, das Werk wie die Erscheinung, «opus» ist die ganze Existenz, die durchsichtig sein sollte für andere Menschen, die den Blick lenken sollte auf Gott. Dass dieser Aufgabe ein aufwendiges Gewand nicht gerade förderlich ist, musste auch den Bischöfen immer wieder unter Berufung auf göttliche und staatliche Autorität¹⁶² klargemacht werden: «Opportunum ducimus, ut humilitatem atque religionem et in vultu, et in opere, et in habitu, et in sermone demonstrent...»¹⁶³, wozu als biblische Begründung hier die «simplicitas columbae» von Mt. 10, 16 herangezogen wird.

¹⁶⁰ Caroli M. Imp. Capitulare, anno 814, cap. 1, 37, CG I 417.

¹⁶¹ Concilium Turonense III, anno 813, can. 4, Mansi 14, 84.

¹⁶² Concilium Rhemense II, anno 813, cap. 23, Mansi 14, 79: «... Dei voluntas et domini imperatoris impleatur» (!).

¹⁶³ Concilium Cabilonense II, anno 813, can. 4, Mansi 14, 94.

Das Aachener Konzil von 816, das unter Ludwig dem Frommen stattfand, befasst sich aussergewöhnlich ausführlich mit den uns beschäftigenden Fragen. Drei Aachener Canones sind Zitate aus Kirchenvätern oder anderen Quellen, drei weitere Bestimmungen bieten eigenständige Reflexionen.

Liber I, can. 94 ist ein Exzerpt aus dem Brief des Hieronymus ad Nepot. de vita clericorum¹⁶⁴: «... (clerici) non ornentur veste, sed moribus; nec calamistro crispent comas, sed pudicitiam habitu polliceantur¹⁶⁵.»

Liber I, can. 98 stammt aus der Epistola des Hieronymus «ad Oceanum de vita clericorum»¹⁶⁶: «non vestis tenera clericum facit, aut sacerdotem, sed casta mentis intentio»¹⁶⁷.

Liber I, can. 100 ist ein Zitat aus Isidor, De Officiis Lib. II, cap. II, 2¹⁶⁸: «... (clerici). pudorem ac verecundiam mentis simplici habitu incessuque ostendant¹⁶⁹.»

Gleich das erste Kapitel des ersten Buches¹⁷⁰ auf diesem Konzil ist der Tonsurfrage gewidmet. Ausgehend vom Ursprung der Tonsur, der bei den Nazoräern vermutet («nisi fallor») wird und als Zeichen der consecratio gilt, führt die Argumentation über Hes. 5, 1 in das Neue Testament, wo Apg. 18, 18 die Tonsur des Paulus bezeugt ist. Dann heisst es: «Est autem in clericis tonsura signum quoddam, quod in corpore figuratur, sed in animo agitur, scilicet, ut hoc signo in religione vitia resecentur et criminibus carnis nostrae, quasi crinibus exuamur, atque inde innovatis sensibus ut comis rudibus enitescamus, exspoliantes nos, iuxta apostolum, veterem hominem cum actibus suis, et induentes novum¹⁷¹ qui renovatur in agnitione Dei. Quam renovationem in mente oportet fieri, sed in capite demonstrari, ubi ipsa mens noscitur habitare.»

Mit dem Empfang der Tonsur beginnt der Geistliche ein neues Leben, er zieht den «homo novus» an, der «homo vetus» ist tot, in der Tonsur sinnbildlich mit den Haaren gefallen. Die geistliche Erneuerung, die dadurch geschieht, wird sichtbar, der Haarschnitt wird Kennzeichen der «renovatio in mente». Das Haupt als Sitz der «mens» steht als pars pro toto, vertritt den ganzen Menschen, der seine vocatio der Welt demonstrieren soll. Der neue Mensch, den der Kleriker angezogen hat, gehört

¹⁶⁴ MPL 22, 532.

¹⁶⁵ Concilium Aquisgranense, anno 816, can. 94, Mansi 14, 204.

¹⁶⁶ S. MPL 22, 690.

¹⁶⁷ Mansi 14, 209.

¹⁶⁸ MPL 83, 778.

¹⁶⁹ Mansi 14, 210.

¹⁷⁰ Mansi 14, 153.

¹⁷¹ Vgl. Eph. 4, 24; Kol. 3, 10.

zum «genus electum, regale sacerdotium»¹⁷², so die biblische Begründung der kranzförmigen Tonsur. Der Kleriker trägt die Krone des Königs- und Priestertums. Die völlige Bedeckung des Hauptes mit Haaren wird auch deshalb verworfen, weil in Christus die «revelatio» gekommen sei. Es wird hier Bezug genommen auf 2. Kor. 3, 13–18: in Christus und durch Ihn ist die Decke vom Alten Testament fortgenommen, es ist die Zeit erfüllt, da Gott sichtbar erschienen ist und «hēmeis de pantēs anakekalymmenō prosōpō tēn doxan kyriou katoptrizomenoi tēn autēn eikona metamorphoumetha apo doxēs eis doxan...» (2. Kor. 3, 18). Der Diener des Neuen Bundes ist also gehalten, die revelatio, die durch Jesus Christus gekommen ist, sichtbar darzustellen. Dass Haare tatsächlich ein ‚kalymma‘¹⁷³ und somit Sinnbild alttestamentlicher Blindheit sein können, wird unter Berufung auf 1. Kor. 11, 15 b erläutert: «... hē komē anti peribolaiou dedotai autē» (scil. tē gynaiki, Anm. d. Vf.), freilich eine etwas fragwürdige Begründung, da hier vom Kleriker, also vom Manne die Rede ist und nicht von der Frau. Desungeachtet schliesst can. 1: «Proinde iam non oportet ut velentur crinibus capita eorum qui Domino consecrantur, sed tantum ut revelentur: quia quod erat occultum in sacramento prophetiae, iam in evangelio declaratum est»¹⁷⁴.

Der Geistliche steht für das Ende des Alten Bundes, für den Anfang des Neuen Testaments, er ist gewissermassen soteriologisch transparent, eine wichtige, wenn auch unsagbar schwere Aufgabenstellung für den Kleriker des 9. Jahrhunderts wie sicherlich aller Zeiten. Dennoch gibt sich auch das Aquisgranense nicht mit Wenigem zufrieden, sondern versucht, das Standsbild und Berufsgefühl des Geistlichen theologisch aufzuarbeiten, ins Missionarische und Heilsgeschichtliche zu überhöhen und somit zu neutralisieren.

Eher praktisch-moralisch argumentiert can. 124 desselben Konzils¹⁷⁵, der über den Luxus der Garderobe handelt. Es geht darum, «vestimenta virtutum ... interius» zu haben, anstatt durch Kleiderprunk die Würde der Religion zu verletzen. Kleiderluxus ist Sünde, dies bezeugen Hieronymus¹⁷⁶, Gregor d. Gr.¹⁷⁷ und der Herr selbst, der sonst kaum ein Wort des Lobes für den Täufer gefunden hätte. Auch Paulus, 1. Tim. 2, 9 (Verbot kostbarer Kleidung für die Frau), wird als Zeuge genannt. Diese vier

¹⁷² 1. Petrus 2, 9.

¹⁷³ Vgl. oben S. 100.

¹⁷⁴ Mansi 14, 153.

¹⁷⁵ Mansi 14, 234f.

¹⁷⁶ Epist. ad Eustoch., s. MPL 22, 414.

¹⁷⁷ Homiliarum in Evang. Lib. I, cap. VI, 3, s. MPL 76, 1097.

Rückverweise dienen der theologisch-moralischen Fundierung, wobei allerdings darauf verzichtet wird, eine eigene «Theologie des Kleides» zu entwerfen. Es genügt offensichtlich, die Auswüchse in der Kleiderfrage als sündhaft darzustellen, um somit eine gewisse abschreckende Wirkung beim Klerus hervorzurufen.

Die schlagkräftigeren Argumente sind jedoch weder patristischer noch biblischer Art, sondern packen den Geistlichen da, wo er wohl am verwundbarsten ist: bei seinem eigenen Berufsverständnis. Wenn er in der Kleidung tut, was alle anderen Menschen auch tun, die prunken und der Eitelkeit fröhnen, wie kann dann des Klerikers «*conversatio a laicorum distare?*». Doch gleichzeitig wird wiederum kein eigener Weg in der Kleiderfrage vorgezeichnet, es ist genug, wenn geistliche Kleidung «*nihil novitatis, nihil superfluitatis redoleat*», wenn sie einen Mittelweg hält zwischen «*elatio*» und «*certa simulatio noxa*», denn beide Extreme sind von Übel. Augustins Fähigkeit, diese Mitte zu halten, wird zum Schluss zitiert¹⁷⁸, um den Geistlichen vor dem Extrem zu schützen, das, schlage es nach rechts oder nach links aus, letztlich die Person selbst in den Mittelpunkt stellt, während es doch dem Vertreter der Kirche obliegt, Jesus Christus zu suchen und zu verkünden, der allein die Mitte ist.

Dieser can. 124 stellt somit eine äusserst interessante Mischung dar aus Argumentation und Agitation, von Begründungen und Warnungen, aus biblischen und gewohnheitsrechtlichen Quellen, eine Sammlung, die dazu dient, die Position des Klerikers allgemein zu klären.

Etwas konkreter wird der nächste Kanon 125¹⁷⁹, der sich dem speziellen Problem zuwendet, das durch die Adaption monastischer Kleidung in Kanonikerkreisen entstanden war. Wir sind diesem Problem schon einmal im 5. Jahrhundert begegnet¹⁸⁰, und es ist erstaunlich, dass diese Frage nach 400 Jahren in der westlichen Kirche wieder einen konziliaren Niederschlag findet. Die Sitte, sich mit Mönchsgewändern zu bekleiden, war nicht auf einige Kanoniker beschränkt, «*apud plerosque canonicos inolevisse*» bedeutet, dass es sich hier um eine weite Kreise der Regularkanoniker ergreifende Identitätskrise gehandelt haben muss, die jene dazu gebracht hat, «*contra morem ecclesiasticum*» zu handeln und Mönchskullen überzuziehen. Kanon 125 bietet nun eine interessante Standestheorie: «*quia sicut indecens est, ut arma militaria more laicorum gestent, ita nimirum inhonestum et valde indecorum est, ut alterius propositi indumenta sibi imponant. Habitus namque singulorum ordinum idcirco in*

¹⁷⁸ Vgl. Possidius, *Vita S. Augustini*, cap. 22, MPL 32, 51.

¹⁷⁹ Mansi 14, 235.

¹⁸⁰ S. oben S. 90.

*ecclesia ab invicem discreti sunt, ut his visis, cuius propositi sit gestans, vel in qua professione Domino militet, liquido cognoscatur*¹⁸¹.»

Hier taucht wieder dieselbe Via-media-Idee auf, die wir schon oben betrachtet haben. Waffen nach Laienart zu tragen ist standestheoretisch dasselbe wie Kleider nach Mönchsart zu benutzen. Es wird nicht versucht, beide «Delikte» irgendwie gegeneinander abzugrenzen oder abzustufen, beides ist gleichermaßen Verrat und Aufgabe des spezifischen «propositum», dem man auch äusserlich dienstbar ist. Gott hat dem Menschen, zumal dem Christen, einen bestimmten *ordo* zugewiesen. Die besondere Kleidung ist Ausdruck dieses *ordo*. Wo die Kleider vertauscht werden, wird auch die Ordnung Gottes ausgewechselt gegen eine eigene, von Menschen gemachte, wird implizit Kritik laut an der Schöpfung selbst. Die Ordnung der «Ämter», die «professiones» stellen eine göttliche Ordnung dar, die ebenso unverletzlich ist wie die der Geschlechter: «*nam et Domini lege vir muliebrem, et mulier virilem prohibetur induere vestem, scilicet ut uterque sexus sibi convenienti veste indutus incedat. Sicut enim turpe est, virum vestem muliebrem, et mulierem vestem virilem induere: ita valde indecorum est, canonicum vestem monasticam induere, nisi tamen cum veste etiam propositum voluerit assumere.*»

Das Wörtchen «*nam*» ist hier von grosser Bedeutung, es bringt beide Fragen, die nach der beruflichen und die nach der sexuellen Identität in einen direkten schöpfungstheologischen Zusammenhang. Wir haben oben¹⁸² schon ganz kurz den Zusammenhang zwischen interprofessionellem und intersexuellem Kleiderwechsel gestreift, wobei allerdings in jenem *can. 154* der *Excerptiones Eggberti* beide Komplexe unverbunden nebeneinander standen, dazu noch verbunden mit einer Reihe anderer Vorschriften, so dass eine direkte Linie nicht überzeugend ausgezogen werden konnte. Hier jedoch bedeutet das «*nam*» eine klare Begründung: weil Gott Mann und Frau verschieden gemacht hat, tragen sie auch, entsprechend ihrem Körperbau, verschiedene Kleidung, eine Kleidung, die ihnen Halt gibt, die den Mann in seinem Mannsein zeigt und bestärkt, die die Frau in ihrer Fraulichkeit unterstützt und sichtbar macht. Werden nun diese Kleider vertauscht, so werden damit auch Absichten vertauscht¹⁸³. Die Kleider sind nicht bloss Äusserlichkeiten, sie stehen für die männliche bzw. weibliche Realität schlechthin. Wer dies ändert, greift in die Schöpfungsordnung Gottes ein, eines Gottes, der, weil er Ordnung will, jedem sein *propositum* zugewiesen hat. Der Mann, der Weiberklei-

¹⁸¹ S. Anm. 179.

¹⁸² Vgl. oben S. 102.

¹⁸³ Vgl. 5. Mose 22, 5.

der anzieht, will wie ein Weib behandelt werden, desgleichen im umgekehrten Falle, wenn eine Frau sich männlicher Kleidungsstücke bedient.

Also schliesst can.125 von Aachen, dass der Geistliche, der sich Mönchskleider anzieht, auch eigentlich ein Mönch sein müsste, und tadelt, dass dem nicht so ist. Die betreffenden Kanoniker wollen nur das Gewand des Mönches, nicht jedoch die Implikationen des monastischen Lebens, sie wollen die Form ohne den Inhalt. Das jedoch widerspricht der Auffassung, die seinerzeit vom geistlichen wie von jedem Kleid bestand. Es war mehr als blosse Bedeckung des Leibes, es war Ausdruck einer bestimmten Geistes- und Lebenshaltung. Das Kleid zu tragen, seine «Idee» jedoch abzulehnen, das war unvorstellbar und ist ein letztlich bis heute schwer vorstellbarer Gedanke geblieben.

(Fortsetzung folgt)

Whiting (Indiana, USA)

Georg Retzlaff