

**Zeitschrift:** Entretiens sur l'Antiquité classique  
**Herausgeber:** Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique  
**Band:** 34 (1989)

**Artikel:** Kirche, Recht und Gesellschaft in der Jahrhundertmitte  
**Autor:** Noethlichs, Karl Leo  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-660899>

#### 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:** 16.02.2026

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

## VI

KARL LEO NOETHLICH'S

### KIRCHE, RECHT UND GESELLSCHAFT IN DER JAHRHUNDERTMITTE

Bei diesem Thema steht die Kirche als ‘Rechtsordnung’ im Mittelpunkt, sowohl in ihrer Eigenart und Eigenständigkeit als auch in ihrem Bezug zur staatlichen Rechtsordnung. Die zentralen Fragen sind: Haben sich im Zeitraum von Konstantin bis zum Tode des Constantius kirchliche Ordnungsprinzipien unter den neuen Bedingungen staatlicher Akzeptanz und Förderung geändert, sind neue entstanden, und inwieweit verzahnte sich die kirchliche Rechtsordnung mit der staatlichen und wurde damit ein integraler Bestandteil der Staatsordnung? Gefragt wird aber auch, wo die Grenzen kirchlicher Integration in den spätromischen Staat lagen. Diese Grenzen traten nun gerade in der Epoche der Konstantinsöhne erstmals deutlich zutage. Entsprechend gliedern sich die weiteren Ausführungen:

Nach wenigen Bemerkungen zur kirchlichen Entwicklung bis zum Ende des 3.Jh. folgt eine knappe Skizzierung staatlicher und kirchlicher Rechtsordnung beim Tode Konstantins I. Hauptquelle für die kirchliche Struktur sind die seit Anfang des 4.Jh. vorliegenden Konzilskanones, die eine ähnlich kompetente Überlieferungsebene darstellen

wie für die staatliche und gesellschaftliche Struktur die Kaisergesetze des Codex Theodosianus (*CTh*) und Justinianus (*CJ*), die insbesondere für die dann zu behandelnde Frage der Verzahnung und Integration kirchlicher in staatlich-gesellschaftliche Ordnung bis 337 herangezogen werden. Aus dieser Quellenwahl ergibt sich, dass das Thema hier auf einem hohen Abstraktionsniveau behandelt, die Ereignisgeschichte also sowie die Religionspolitik in engstem Sinne (dazu Beitrag Pietri) ausgeblendet wird.

Der Begriff der ‘Rechtsordnung’ umfasst eigentlich alles, was durch Recht irgendwie geregelt ist. In dieser Breite kann das Thema hier natürlich nicht behandelt werden. Deshalb habe ich drei Bereiche herausgegriffen, an denen sich die Eigenständigkeit sowie der Grad der Integration beider Bereiche ablesen lässt:

1. Kirchliche und weltliche Verwaltungs- und Organisationsstruktur;
2. der Klerus;
3. die ‘Christianisierung’ der Gesamtgesellschaft durch Rechtsverordnung, d.h. mögliche Auswirkungen des Christentums auf die staatliche Gesetzgebung und umgekehrt die Öffnung der Kirche zur Welt anhand der Kanones. Nach demselben Gliederungsschema soll dann die Zeit von 337 bis 361 untersucht werden, um die Besonderheiten dieser Epoche herauszuarbeiten.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Neuere Arbeiten zu unserem Thema sind J. GAUDEMÉT, *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles* (Paris 1979), und Elisabeth HERRMANN, *Ecclesia in Republica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz* (Frankfurt/Bern 1980). Für Einzelbelege sei auf diese Werke generell verwiesen. Durch das hier verfolgte höhere Abstraktionsniveau sowie durch die Betrachtung eines viel kleineren Zeitabschnittes waren aber doch andere Akzente zu setzen. Einige allgemeine Literaturhinweise: Zur staatlichen Rechtsordnung: M. A. BETHMANN-HOLLWEG, *Der römische Zivilprozess* III (Bonn 1866; Nachdr. Aalen 1959); O. SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* II (Stuttgart 1921; Nachdr. Darmstadt 1966); A.H.M. JONES, *The Later Roman Empire* (Oxford 1964; Nachdr. 1973); J. RÉMONDON, *La crise de*

### *Kirchliche Rechtsordnung bis zu Konstantin I.*

Nachdem die 2. und 3. Christengeneration sich nicht mehr als Menschen in unmittelbarer Parusieerwartung ihres Gottes und Heilandes<sup>2</sup> verstehen konnte, wurden Fragen innerer Organisation sowie die Klärung des Verhältnisses zur nichtchristlichen Umwelt akut. Für die interne Ordnung bildete sich das Modell einer hierarchisch geleiteten Stadtgemeinde heraus. Die Gemeindeleitung in Form des monarchischen Episkopats war Anfang des 2. Jh. voll ausgebildet; der Bischof verstand sich als 'vicarius Christi' auf Erden.<sup>3</sup> Dies garantierte den unmittelbaren Bezug jeder Einzelgemeinde zu Gott. Sie bildete einen in sich geschlossenen Kosmos, der sich selbst genügte. Die hierarchische Stellung des Bischofs ist in diesem System nicht mehr überbietbar. Gemeindeübergreifende Organisationsformen waren grundsätzlich entbehrlich, ja sie bildeten, sofern sie sich nicht auf reine Kommunikation und Information beschränkten, sondern in die Befugnisse des Einzelbischofs eingriffen, eigentlich ein systemfremdes Element.<sup>4</sup> Wenn dennoch Ansätze zu einer übergreifenden Organisation in Form von Bischofsversammlungen mit Rechtsfolgen für

<sup>1</sup> *l'Empire romain* (Paris 1980); zur kirchlichen Rechtsordnung: J. GAUDEMUS, *L'Eglise dans l'Empire romain* (Paris 1958); K. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche* (Köln/Graz 1972); R. LORENZ, «Das 4.-6. Jh. (Westen)», in K. D. SCHMIDT und E. WOLF (Hrsg.), *Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch* (Göttingen 1970); W. DE VRIES, «Die Struktur der Kirche gemäss dem ersten Konzil von Nikaia und seiner Zeit», in *Wegzeichen. Festgabe... H. M. Biedermann* (Würzburg 1971), 55-81, behandelt mehr das Problem der Ökumenizität; eine übergreifende knappe, sehr lesenswerte Skizze bietet M. MESLIN, «Kirchliche Institutionen und Klerikalisierung in der frühen Kirche (2.-5. Jh.)», in *Concilium* 5 (1969), 512-19; im übrigen sei jetzt verwiesen auf die thematisch geordnete brauchbare Bibliographie bei J. MARTIN, *Spätantike und Völkerwanderung*, Oldenburg-Grundriss der Geschichte IV (München 1987).

<sup>2</sup> So z.B. Paulus, *Tit.* 2, 13.

<sup>3</sup> Ign. *Eph.* 6, 1; *Smyrn.* 8, 2; grundlegend die *Briefe* 33 und 66 Cyprians.

<sup>4</sup> Dazu auch K.M. GIRARDET, «Appellatio», in *Historia* 23 (1974), 101-3.

die Einzelgemeinde oder einzelne Gemeindemitglieder spätestens im 3. Jh. entstanden<sup>5</sup>, lag das an den Missständen in manchen Kommunen. Synodalrecht wurde geboren aus dem Versagen bestimmter Einzelgemeinden, aus der praktischen Unfähigkeit, bestimmte Probleme gemeindeintern zu regeln.

Dem klaren inneren Strukturmodell der christlichen Gemeinde stand kein ebenso klares Konzept gegenüber, wie man sich der staatlich-gesellschaftlichen Umwelt gegenüber zu verhalten habe.<sup>6</sup> Zwar war vorwiegend Absondierung geboten: Origenes entwickelt das Bild der zwei Gemeinden in einer Stadt, von denen eine durch Gottes Wort gegründet ist und in deren Dienst die Christen ganz aufgehen, so dass sie z.B. keine städtischen Ämter übernehmen können.<sup>7</sup> Laut Tertullian (*Apol.* 38,3) ist den Christen nichts fremder als der Staat; ihre *res publica* ist der *mundus* insgesamt. Andererseits betont derselbe Tertullian die Nützlichkeit der Christen insbesondere im Wirtschaftsleben. Selbst wenn man gewisse Verzerrungen und Übertreibungen wegen der Intention des *Apologeticum* unterstellen muss<sup>8</sup>, bleibt jenseits aller Polemik doch ein christliches Selbstverständnis, das prinzipiell staatsbejahend ist<sup>9</sup>, ja sogar den Kaiser für sich reklamiert, da er vom Christengott eingesetzt sei: *noster est magis Caesar, a nostro deo con-*

<sup>5</sup> Vgl. z.B. Eus. *HE* VI 43, 3; 21: Absetzung des Novatian; VII 30, 19: Absetzung des Paul von Samosata.

<sup>6</sup> Dazu am Beispiel Tertullians G. SCHÖLLGEN, «Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit», in *RQA* 77 (1982), 1-29.

<sup>7</sup> Orig. *Cels.* VIII 75; zum Problem vgl. jetzt auch E. PLÜMACHER, *Identitätsverlust und Identitätsgewinn. Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlicher Stadt und frühem Christentum* (Neukirchen 1987), bes. 70-80 und 94-101. Einigen Schlussfolgerungen dieser recht interessanten Studie kann ich allerdings nicht folgen wegen einer m.E. überzogenen Polis-Entfremdungs-These.

<sup>8</sup> Vgl. G. SCHÖLLGEN, *art. cit.* (oben Anm. 6), 4.

<sup>9</sup> Zur wirtschaftlichen Nützlichkeit der Christen vgl. Tert. *Apol.* 42, 2 f.; weniger integriert waren sie allerdings im staatl.-gesellschaftlichen Leben, dazu die Anm. 6 genannte Arbeit von G. SCHÖLLGEN.

*stitutus* (*Apol.* 33,1; vgl. 30). Aus dieser Sicht konnte es anscheinend keine grossen Integrationsprobleme von Christen in den römischen Staat geben, nachdem mit dem Galeriusedikt der Zwang zu heidnischer Kultausübung weggefallen war.

Nun zur konstantinischen Zeit: Zunächst möchte ich einen knappen Umriss der staatlichen Rechtsordnung geben, soweit dies für unsere Fragestellung nötig ist, und dann die kirchliche Ordnung z.Z. Konstantins behandeln:

### *Die staatliche Rechtsordnung unter Konstantin I*

Die konstantinische Epoche ist eine Zeit der Neuerungen, der Experimente, wobei das Erbe Diokletians eine grosse Rolle spielt<sup>10</sup>. Neuorganisation des Heeres, des Steuerwesens, der Reichs- und Hofverwaltung und damit der entsprechenden Beamtenchaft zeigen eine Situation des Umbruchs, von dem am wenigsten noch die kommunale Selbstverwaltung betroffen war, trotz gewisser staatlicher Eingriffe<sup>11</sup>, die aber durchaus der Stärkung dieser untersten Verwaltungseinheit dienten. Die Gesetzgebung Konstantins zeigt das Bemühen, die Funktionsfähigkeit der Kommunen zu erhalten und zu verbessern<sup>12</sup>, was aller-

<sup>10</sup> J. MARTIN, *op. cit.* (oben Anm. 1), 22. Die eigenständige Rolle Diokletians, der experimentelle Charakter seiner Reichsreformen als Ergebnis von Erfahrung, Weitsicht und Freude an Systematisierung wird neuerdings mit z.T. durchschlagenden Argumenten betont von F. KOLB, *Diocletian und die Erste Tetrarchie. Improvisation oder Experiment in der Organisation monarchischer Herrschaft?* (Berlin/New York 1987); das oben paraphasierte Resümee S. 178.

<sup>11</sup> Der *defensor civitatis* ist spätestens konstantinisch, vgl. *CJ VI* 1, 5, vom J. 319, unabhängig von der Frage, ob er mit dem östlichen Ekdikos identisch ist, so A.H.M. JONES, *The Later Roman Empire*, 726 f. mit 1299 Anm. 31.

<sup>12</sup> Dies betont m.E. zu Recht F. VITTINGHOFF, «Epilog: Zur Entwicklung der städtischen Selbstverwaltung. Einige kritische Anmerkungen», in Ders. (Hrsg.), *Stadt und Herrschaft. Römische Kaiserzeit und Hohes Mittelalter*, *HZ*- Beih. 7 (München 1982), 112 f.; 142-4. Vgl. dazu auch *CTb XII* 1, 11 und *CJ VI* 1, 5.

dings mit bestimmten Beschränkungen sozialer Mobilität erkauft wurde, zumindest was die Freizügigkeit und Tätigkeit der Kurialen, einiger Korporationen und bestimmter städtischer Funktionäre betraf.<sup>13</sup> Es wird sich zeigen, dass in diesem Punkte Kirche und Staat durchaus ähnliche Massnahmen trafen, wenn auch die Motive unterschiedlich waren (s.u.S. 264-265).

Die städtische Kommune war eingebettet in die diokletianische Provinzordnung, über der sich erst allmählich ab Konstantins Spätzeit regionale Präfekturen unter *praefecti praetorio* mit ihren Stellvertretern, den *vicarii*, herausbildeten, ein Prozess, der in seinem dreistufigen Endergebnis «Provinz-Diözese-Präfektur» nicht vor Julian nachweisbar ist.<sup>14</sup> Man könnte diese sich anbahnende neue Verwaltungsordnung m.E. mit dem Begriff der ‘Dezentralisierung’ beschreiben.<sup>15</sup> Diese Dezentralisierung beinhaltete Arbeitsteiligkeit und damit Kompetenzverteilung, z.B. auch zivil-militärisch, und zwar horizontal wie vertikal. Daraus ergab sich insgesamt eine Intensivierung der Verwaltung, nicht aber eine wirkliche Verwaltungspyramide, so wie es auch am Kaiserhof keinen höchsten Beamten, also keine Verwaltungsspitze gab.

Auf das komplizierte Rangsystem dieser Gesellschaft, das sich nicht mit nur einem Koordinatensystem beschreiben lässt, braucht hier nicht eingegangen zu werden. Für

<sup>13</sup> Z.B. *CTb* V 17, 1: Verbot, fremde *coloni* aufzunehmen; XII 1, 9; 12; 13; 22; 49.

<sup>14</sup> K.L. NOETHLICH, «Zur Entstehung der Diözesen als Mittelinstanz des spätromischen Verwaltungssystems», in *Historia* 31 (1982), 70-81. Damit sind einige, der bisherigen Folgerungen für die kirchliche Organisation zu modifizieren, z.B. K. LÜBECK, *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des 4. Jh.* (Münster 1901), bes. 158 ff.; K. MÜLLER, «Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte», in *ZNW* 32 (1933), 149-85.

<sup>15</sup> Diese Einschätzung steht allerdings im Gegensatz zur gängigen Forschungsmeinung, vgl. nur J. MARTIN, *op. cit.* (oben Anm. 1), 26.

die Frage nach der Integration der Kirche in den Staat spielt es keine Rolle.<sup>16</sup>

Schliesslich noch ein Wort zur allgemeinen Charakterisierung des konstantinischen Staates: Im Spiegel der erhaltenen Gesetze stellt sich dieser Staat in wesentlichen Elementen als ein ‘Rechtsstaat’ durchaus im modernen Sinn dar.<sup>17</sup> Staatsgewalt fühlt sich an ein vorgegebenes Recht (*ius*) und an (geschriebene) Gesetze gebunden<sup>18</sup>, wobei letztere nur gültig sind, wenn sie dem *ius* nicht widersprechen.<sup>19</sup> Das entspricht dem Grundsatz der Rechtssicherheit und Berechenbarkeit von Rechtsentscheidungen, vgl. z.B. *CTh* IV 16,1 vom Jahre 319. Es fehlt zwar das in der Moderne so wichtige Prinzip der Gewaltenteilung, gewährleistet war aber zumindest *de iure* die Gesetzmässigkeit von Verwaltung und Rechtsprechung (*CJ* III 1,11) und ein individueller Rechtsschutz des Bürgers den anderen Bürgern oder dem Staat gegenüber<sup>20</sup>. Gerichte sollten unabhängig, d.h. ohne Druck von aussen, etwa durch ‘Mächte

<sup>16</sup> Rangtitel weltlicher Art wurden nie von der Kirche übernommen bzw. vom Staat auf kirchliche Funktionäre angewandt, vgl. dazu E. CHRYSOS, «Die angebliche ‘Nobilitierung’ des Klerus durch Kaiser Konstantin d.Gr.», in *Historia* 18 (1969), 119–28; E. JERG, *Vir Venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den ausserkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung* (Wien 1970). Zum staatlichen Rangsystem und seiner Entwicklung im 4. Jh., vgl. H. LÖHKEN, *Ordines dignitatum. Untersuchungen zur formalen Konstituierung der spätantiken Führungs geschicht* (Diss. Köln 1976); W. KUHOFF, *Studien zur zivilen senatorischen Laufbahn im 4. Jh. n.Chr. Ämter und Amtsinhaber in Clarissimat und Spektabilität* (Frankfurt/Bern 1983).

<sup>17</sup> Zum Begriff und seiner Geschichte vgl. den knappen Überblick bei E. DENNINGER, Art. «Rechtsstaat», in A. GÖRLITZ (Hrsg.), *Handlexikon zur Rechtswissenschaft* (München 1972), 344–9.

<sup>18</sup> Die auch Vorrang vor *consuetudo* und *usus longaeius* haben, vgl. *CJ* VIII 52, 2 vom Jahre 319; vgl. aber auch *CTh* V 20, 1.

<sup>19</sup> Nach W. WALDSTEIN, «Zur Stellung der episcopalis audientia im spätromischen Prozess», in *Festschrift M. Kaser* (München 1976) 536 ist die hier einschlägige Konstitution *CTh* I 2, 2 vom J. 315 ein Beweis für den Verfall der Rechtspflege.

<sup>20</sup> *CTh* VIII 10, 1 vom J. 314/5?

ge' <sup>21</sup>, arbeiten können <sup>22</sup>. Urteile waren in doppelter Weise überprüfbar: einmal durch die behördeninterne Hierarchie <sup>23</sup>, zum anderen durch genau geregelte Appellationsmöglichkeiten der Prozessparteien.<sup>24</sup> Zahlreiche Gesetze versuchten, eine Verbesserung des Rechtswesens gerade auf der Provinzebene zu erreichen <sup>25</sup> und insbesondere den Schutz ärmerer Bevölkerungsschichten vor staatlicher Willkür zu garantieren.<sup>26</sup> In diesen Zusammenhang wird man auch die später zu besprechende *audientia episcopalis* einzuordnen haben (s.u.S. 273).

Neben Kriterien der Rechtstaatlichkeit zeigt das spätrömische Reich auch Ansätze von 'Sozialstaatlichkeit': So konnte z.B., durchaus traditionell, auf die Anwendung des *ius strictum* zugunsten der *aequitas* verzichtet werden.<sup>27</sup> Es gab gesetzliche Erleichterungen für besonders belastete

<sup>21</sup> Dazu A. WACKE, «Die potentiores in den Rechtsquellen», in *ANRW* II 13 (1980), 562-607.

<sup>22</sup> *CTb* I 15, 1 vom J. 325; vgl. ähnlich bei Steuerbeamten *CTb* XIII 10, 1 vom J. 313.

<sup>23</sup> *CTb* I 5, 1 (325) und 2 (327 ?): Kontrolle durch den Prätorianerpräfekten, vgl. ähnlich *CTb* I 16, 3 vom J. 319.

<sup>24</sup> *CTb* XI 30, 1-17 (312 ?-331); dazu M. KASER, *Das römische Zivilprozessrecht* (München 1966), 506-11.

<sup>25</sup> *CTb* I 16, 1-4; 6-7; I 15, 1.

<sup>26</sup> *CTb* VIII 10, 1 (313?); X 15, 1 (313?); XI 1, 2 (313?); XI 7, 1 (313?); in diesen Zusammenhang gehört m.E. auch die Regelung von *CTb* XI 39, 3 vom J. 334, dass vor Gericht immer mindestens zwei Zeugen zu hören sind und niemals nur einer und habe er auch eine noch so angesehene Stellung. Hier christlichen Einfluss mit Bezug auf *Num.* 35, 30, *Dt.* 17, 6 und *Mt.* 26, 60 sehen zu wollen, scheint mir doch allzu weit hergeholt; anders J. VOGT, «Zur Frage des christlichen Einflusses auf die Gesetzgebung Konstantins d.Gr.», in *Festschrift L. Wenger* II (München 1945), 145 mit falschen Stellenangaben.

<sup>27</sup> *CTb* I 2, 3 vom J. 317/8?; vgl. dasselbe für Licinius *CJ* III 1, 8 vom J. 314?; dazu R. LORENZ, *art. cit.* (oben Anm. 1), 13 f. Gegen einen angeblich christlichen *aequitas*-Begriff zu Recht P. SILLI, *Mito e realtà nell'«aequitas Christiana»* (Milano 1980), bes. 36 ff. mit reicher Literatur zu *CTb* I 2, 3.

oder arme Bevölkerungsgruppen<sup>28</sup>, die grösstenteils diokletianische oder noch ältere Traditionen fortsetzten.<sup>29</sup> Schliesslich war die konstantinische Rechtsordnung von bestimmten, ebenfalls traditionellen Moralgrundsätzen geprägt, die grösstenteils den christlichen entsprachen. Daher ist es von vorn herein schwierig, in entsprechenden gesetzlichen Bestimmungen christliche Einflüsse zu erkennen. Diejenigen Bestimmungen, die m.E. nicht christlich motiviert sind oder zumindest nicht notwendigerweise so motiviert sein müssen, seien hier stichwortartig aufgeführt:<sup>30</sup>

Zur Erlangung vorzeitiger Geschäftsfähigkeit (*venia aetatis*) war der Nachweis eines «sittenreinen Lebenswandes» (*honestas morum*) nötig (*CTh* II 17,1 vom Jahre 321?). Auf Ehebruch stand wohl schon unter Konstantin die Todesstrafe.<sup>31</sup> Das Klagerecht blieb allerdings auf nahe Verwandte begrenzt, um Missbrauch zu vermeiden, obwohl es sich um ein Offizialdelikt handelte.<sup>32</sup> Als Offizialdelikt eingestuft wurde ferner *adulterium* von Wirtinnen

<sup>28</sup> Ch. PIETRI, «Les pauvres et la pauvreté dans l'Italie de l'Empire chrétien (IV<sup>e</sup> siècle)», in *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae* VI 1 (Bruxelles 1983), 267-300. bes. 282-290.

<sup>29</sup> *CTh* XI 27, 1 (315) und 2 (322): öffentliche Unterstützung für Eltern, die ihre Kinder nicht ernähren und kleiden können; *CTh* XIII 10, 2 (313): keine *capitatio* für die *plebs urbana* (wie schon bei Diokletian); *CTh* XII 17, 1 (324): Befreiung von Amtslasten bei fünf Kindern; *CTh* IV 13, 2 und 3 (321): kein *vectigal* für Bauern für Eigenbedarf; vgl. ferner *CTh* I 22, 1 (316); 2 (334); II 30, 1 (315). Thdt. *HE* I 11: öffentliche Getreidespenden für ‘gottgeweihte Jungfrauen’ und Witwen, dies vielleicht die einzige Massnahme, die auch christliche Motive enthält.

<sup>30</sup> Vgl. J. VOGL, *art. cit.* (Anm. 26), 118-48; J. GAUDEMUS, *La formation...* (Anm. 1), 211-4; R. LORENZ, *art. cit.* (Anm. 1), 13 f.

<sup>31</sup> *CJ* IX 9, 29, 4 vom J. 326; in *CTh* XI 36, 4 allerdings erst für 339 überliefert.

<sup>32</sup> *CTh* IX 7, 2 vom J. 326; zur Kritik der Christen an der staatlichen Ehegesetzgebung vgl. J. GAUDEMUS, «L'apport du droit romain à la patristique latine du IV<sup>e</sup> siècle», in *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae* VI 1 (Bruxelles 1983), 174 Anm. 25.

(*dominae tabernae*)<sup>33</sup> sowie der Konkubinat von Ehemännern.<sup>34</sup> Strafbar war der Sexualverkehr von Tutores mit ihren Mündeln (*CTh* IX 8,1 vom Jahre 326), von freien Frauen mit Sklaven (*CTh* IX 9,1 vom Jahre 326) und von Dekurionen mit Sklavinnen (*CTh* XII 1,6 vom Jahre 319). Es gab Regelungen zur Kindesaussetzung (*CTh* V 9,1 vom Jahre 331) und zum Kindesverkauf (*CJ* IV 43,2 vom Jahre 329). Auf den Strafvollzug bezogen sich folgende Vorschriften:

Es sollte eine humane Gefangenschaft gewährleistet (*CTh* IX 3,1 und 2 vom Jahre 320 und 326), eine Brandmarkung von Verurteilten im Gesicht vermieden werden (*CTh* IX 40,2 vom Jahre 315/6)<sup>35</sup>, ebenso eine Verurteilung zu Gladiatorenspielen (*CTh* XV 12,1 vom Jahre 325), was aber nichts mit einer Ablehnung dieser Spiele grundsätzlich zu tun hat.<sup>36</sup>

### *Die kirchliche Rechtsordnung unter Konstantin I*

Zur Skizzierung dieser Rechtsordnung wurden die Kanones der Synoden von Elvira, Arles, Ancyra, Neocaesarea und Nicaea ausgewertet, aus denen sich auf einem

<sup>33</sup> *CTh* IX 7, 1 vom J. 326: *adulterium* von Schankwirtinnen war strafbar, nicht aber von Kellnerinnen, wo andere Masstäbe galten: (*feminae*) *quas vilitas vitae dignas legum observatione non credidit*, dies sicher kein christlicher Gedanke, vgl. auch Paulus, *Sent.* III 26, 11.

<sup>34</sup> *CJ* V 26, 1 vom J. 326; vgl. dazu G. MAY, «Die Belegung kirchlicher Vergehen durch den Staat im römischen und westgotischen Reiche», in *Österr. Archiv für Kirchenrecht* 15 (1964), 177-88, hier bes. 179; ähnlich aus vorkonstantinischer Zeit Paulus, *Sent.* II 20.

<sup>35</sup> Die Begründung: (*facies*) *quae ad similitudinem pulchritudinis caelstis est figurata* soll «erstmals eine christliche Begründung» in einem Gesetz sein, so nach vielen J. MARTIN, *op.cit.* (oben Anm. 1), 21. Dies scheint mir nicht über jeden Zweifel erhaben. So soll z.B. nach Sozomenos, *HE* IV 2, 3-4, Bischof Macedonius u.a. Orthodoxe an der Stirn habe brandmarken lassen.

<sup>36</sup> *ILS* (Dessau) 705, Z. 34.

abstrakten Niveau die kirchliche Organisationsstruktur direkt oder indirekt rekonstruieren lässt. Eigens behandelt werden am Ende dieses Kapitels einige Bestimmungen der Synode von Antiochia. Auch wenn dieses Konzil vielleicht noch in die konstantinische Epoche gehört<sup>37</sup>, zeigt es in manchen Bestimmungen bereits den Zustand einer fortgeschrittenen Christianisierung des Reiches.

Ich sagte bereits, dass Kirche und Staat sich von Anfang an am engsten auf der kommunalen Ebene begegneten. Wie für den Staat, war auch für die Kirche der städtische Bereich, d.h. *civitas* und *territorium*, die organisatorische Grundeinheit, wenngleich die genauen Stadtgrenzen nicht immer ganz klar waren.<sup>38</sup> Allerdings muss sofort auf die prinzipiellen Unterschiede im Stellenwert der Kommune hingewiesen werden: Im staatlichen Bereich diente sie, als unterstes Glied einer Reichsverwaltung, den Zwecken der Zentrale, abzulesen am verzweigten System der *munera*.<sup>39</sup> Es waren Leistungen für andere zu erbringen, auch wenn diese in gewisser Weise der Stadt selbst wieder zugute kommen konnten. Im kirchlichen Sinne war die Kommune bereits Endzweck. Das Heil des Gläubigen erfüllte sich im Leben innerhalb der Bischofsgemeinde, im Vollzug des Kultes am Ort. Damit kommt dem städtischen Bereich aus kirchlicher Sicht eine noch höhere Bedeutung zu als aus staatlicher Sicht. Ausdruck dieser Bedeutung ist

<sup>37</sup> Im Anschluss an Untersuchungen der BALLERINI (St. Leonis Magni *opera omnia* III, p. xxv ff.) werden die antiochenischen Kanones seit Ed. SCHWARTZ auf ca. 328/9 datiert: *Zur Geschichte des Athanasius*, Nachr. Göttingen 1911, 389-97 = *Gesammelte Schriften* III (Berlin 1959), 216-26. Ohne das Problem hier neu aufrollen zu wollen, beziehen sich meine Bedenken darauf, dass primär mit falschen Bischofslisten und zu wenig inhaltlich argumentiert wird. Eine Schwachstelle bei SCHWARTZ ist m.E. S. 396 = *Ges.Schr.* III 225. Ich bin mir nicht sicher, dass die Kanones in jedem Fall vor Tyros anzusetzen sind.

<sup>38</sup> Vgl. noch Chalcedon, cn.17.

<sup>39</sup> Zur Theorie des *munera*-Systems finden sich lesenswerte Bemerkungen bei H.-J. HORSTKOTTE, *Die Theorie vom spätromischen «Zwangstaat» und das Problem der «Steuerhaftung»* (Königstein 1988).

die grosse Vorsicht vor Fremden, das Misstrauen gegen Neuzugänge von aussen<sup>40</sup>, sowie das Bestreben, die Gemeinde zusammenzuhalten, die Gläubigen an die Heimatkirche zu binden und folglich auch die kirchlichen Amtsträger, den Klerus, nur aus der Gemeinde zu rekrutieren.<sup>41</sup> Das ergibt einen konservativen, auch exklusiven und immobilen Grundzug der christlichen Stadtgemeinde. Während der Staat auch auf kommunaler Ebene eine gewisse Experimentierfreudigkeit zeigte, nicht zuletzt durch Einbeziehung kirchlicher Funktionäre in die Verwaltung, stellt sich die Christengemeinde eher in einer Abwehrstellung zu Neuerungen dar. Die meisten Kanones bekämpfen, von den frühesten erhaltenen Konzilien an, Missstände vielfacher Art, die als Abweichungen von einem längst vorhandenen kirchlichen «Kanon» bezeichnet werden.<sup>42</sup> Nach den Vorstellungen der Kirche sollte die konstantinische Zeit, was die kirchliche Rechtsstruktur betraf, gerade keine Umbruchsphase werden.

Die Kanones lassen folgende kirchliche Ordnung erkennen, soweit diese für unsere Fragestellung relevant ist: Innerhalb der Bischofsgemeinde, die entsprechend dem Modell des monarchischen Episkopats nur je einen Leiter haben konnte (Nicaea, cn. 8), gab es ein deutliches Stadt-Land-Gefälle (Elvira, cn. 77; Arles, cn. 18). Mittelpunkt war die Stadt mit der Bischofskirche; das Land wurde vorwiegend von Chorbischöfen betreut, die in enger Abhängigkeit vom Stadtbischof nur begrenzte Kompetenzen hatten.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Elvira, cn. 58; Antiochia, cn. 7.

<sup>41</sup> Elvira, cn. 24.

<sup>42</sup> Z.B. Nicaea, cn. 16; zum Problem demnächst K. L. NOETHLICH, *Anspruch und Wirklichkeit. Fehlverhalten und Amtspflichtverletzungen des christlichen Klerus anhand der Konzilskanones des 4.-8. Jh.*

<sup>43</sup> Ancyra, cn. 13; Neocaesarea, cn. 13; 14; Antiochia, cn. 10; zum Chorbischof E. KIRSTEN, in *RAC* II (1954), 1105-14.

Für das Verhältnis Bischof-Chorbischof bietet sich der Vergleich mit der staatlichen Zuordnung von Kaiser und Prätorianerpräfekt an. Das Mass selbständiger Kompetenzen ist beim Präfekten aber ungleich grösser als beim Chorbischof. Auf Einzelheiten der innerkirchlichen Struktur braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Hingewiesen sei aber auf drei Problemkreise, mit denen der Bereich der Einzelgemeinde überschritten wurde:

1. Die Exkommunikation: Der aus der Gemeinde Ausschlossene konnte versuchen, in anderen Gemeinden Aufnahme zu finden und dort erhalten, mit oder ohne Wissen des aufnehmenden Bischofs um seine Exkommunikation<sup>44</sup>; oder ein Exkommunizierter konnte seit Nicaea versuchen, sich zur Überprüfung seines Falles an eine Synode der Provinzbischöfe zu wenden, die eigens zu diesem Zweck zweimal jährlich tagen sollte (Nicaea, cn. 5). Damit wurde die Provinzialsynode erstmals fest institutionalisiert. Ihr primärer Aufgabenbereich, die Überprüfung von Exkommunikationen, um deretwillen sie aus praktischen Notwendigkeiten quasi erfunden wurde, drohte aber die Idee des monarchischen Episkopats zu zerstören.<sup>45</sup>

2. Flucht des Klerus einschliesslich des Bischofs aus der Stadt (Nicaea, cn. 15)<sup>46</sup> oder, vom Presbyter abwärts, das Verlassen der Kirche, für die man geweiht war, und Aufnahme solcher Kleriker bei anderen Kirchen (Nicaea, cn.

<sup>44</sup> Verbotener Umgang mit Exkommunizierten: Elvira, cn. 53; Arles, cn. 16; Nicaea, cn. 2; Antiochia, cn. 6; Sardica, cn. 16.

<sup>45</sup> Zur Interpretation K. M. GIRARDET, «Appellatio» (Anm. 4), 104-7. Er meint, cn. 5 schreibe die Überprüfung von Exkommunikationen in jedem Fall «zwingend» vor (104). Der Textzusammenhang zeigt aber doch, dass es nur um Zweifelsfälle ging, wo Exkommunizierte von anderen Bischöfen, vielleicht mit guten Gründen, aufgenommen wurden.

<sup>46</sup> Wegen der Fülle des Materials immer noch lesenswert L. OBER, «Die Translation der Bischöfe im Altertum», in *Archiv für kathol. Kirchenrecht* 88 (1908), 209-29; 441-65; 89 (1909), 3-33.

16). Äusserlich hat diese Erscheinung Ähnlichkeit mit der Flucht von Dekurionen aus ihrer Heimatstadt<sup>47</sup>, doch liegen die Unterschiede auf der Hand: Kuriale versuchten gewissermassen durch «Berufs- oder Tätigkeitswechsel» ausserhalb der Stadt staatlichen Verpflichtungen zu entgehen; Kleriker wollten innerhalb ihrer Laufbahn ihre oft nur ökonomischen Ambitionen befriedigen. Ihr Tätigkeitsbereich blieb die Stadt.

Aufnahme von Exkommunizierten und flüchtigen Klerikern stellten illegale Einmischungen einer Gemeinde in die Belange anderer dar, die offenbar umso häufiger vor kamen, je dichter das Netz der Bischofsgemeinden wurde. Hier bedurfte es also zur Vermeidung von Streit oder als Bedingung der Möglichkeit, gemeindeübergreifende Konflikte zu schlichten, eines funktionierenden Informationssystems. Dieses war nun ebenso wichtig für das dritte hier zu nennende Problem, das den Rahmen der Einzelgemeinde überschritt:

3. Die Bischofsweihe. Bei der Bedeutung dieses Amtes sollten an einer solchen Weihe möglichst viele Kollegen mitwirken.<sup>48</sup> Während in Arles (cn. 20) lediglich Zahlen genannt sind<sup>49</sup>, zeigt sich in Nicaea schon klar das Denken in staatlichen Verwaltungskategorien: Der Bereich der (schriftlich oder mündlich) zustimmungspflichtigen Bischöfe ist ab jetzt die weltliche Provinz (Eparchie). Der für die Überprüfungen der Exkommunikationen gezogene

<sup>47</sup> Z.B. *CTb* XII 1, 12; 13; 22; E. HERRMANN, *op.cit.* (oben Anm. 1), 297 vermutet, m.E. zu Unrecht, dass die Translationsverbote der Bindung der Dekurionen an die Geburtsstadt nachgebildet sein könnten. Es gibt allenfalls äusserliche Parallelen.

<sup>48</sup> In vorkonstantinischer Zeit spielte die Synode dabei offenbar noch keine Rolle, dazu E. HERRMANN, *op.cit.* (oben Anm. 1), 64.

<sup>49</sup> Der Ordinierende muss noch sieben andere hinzuziehen. Ist das unmöglich, dann mindestens noch zwei, denn *infra tres non audeat ordinare*. In cn. 19 von Antiochia ist die ‘Mehrheit’ der Provinzbischöfe verlangt.

Rahmen wird damit auf die Bischofsweihe übertragen. Damit sind auch die Grundlagen des ‘Metropolitansystems’ gelegt. Von Besonderheiten Nordafrikas abgesehen richtete es sich nach dem Vorbild der staatlichen Ordnung, d.h. nach der Provinzhauptstadt, so *expressis verbis* cn. 9 von Antiochia. Die Besonderheit gerade dieser Synode von Antiochia besteht m.E. im Rahmen unserer Fragestellung darin, dass die Funktion von Provinzsynode und Metropolit unmittelbar miteinander verbunden wurden, was in Nicaea noch nicht der Fall war.<sup>50</sup>

Damit existierte beim Tode Konstantins ein gemeindeübergreifendes Rechtssystem. Dies war aber alles andere als funktional. Es wies im Konfliktfall Lücken auf, durch die es sich selbst paralysieren konnte, war aber doch gerade für Konfliktfälle geschaffen worden. Dazu einige Beispiele:

In Nicaea, cn. 6 war vorgesehen, die Bischofsweihe von der mehrheitlichen Zustimmung der Provinzialbischöfe abhängig zu machen. Einstimmigkeit wurde nicht verlangt. «Zwei oder drei» durften aus Streitsucht widersprechen (vgl. Antiochia, cn. 19). Was aber galt für den Fall, wo einer der «zwei oder drei» der Metropolit selbst war, an dessen Zustimmung die Gültigkeit der Weihe in jedem Fall gebunden war, wie es derselbe cn. 6 von Nicaea formuliert? Welche wirklich eigenständige Funktion hatte die Synode überhaupt noch, wenn sie seit Antiochia nur noch vom Metropoliten einberufen werden konnte?

Wie realistisch war es, im Falle einstimmig verurteilter Bischöfe keine Appellation zuzulassen, wenn die eine Stimme des Metropoliten genügte, Bischöfe der Nachbarprovinz (wieviele?) in das Verfahren einzubeziehen, wobei schon zweifelhaft sein konnte, welches *die* Nachbarprovinz

<sup>50</sup> Antiochia, cn.16: eine ‘vollständige’ Synode gibt es nur bei Anwesenheit des Metropoliten; cn.20: Nur der Metropolit beruft Synoden ein; Bischöfen wird ausdrücklich verboten, eigene Synoden einzuberufen ohne den Metropoliten.

war? Merkwürdig ist auch cn. 9 von Antiochia: Hier wird zu Anfang die überragende Bedeutung des Metropoliten für die Belange der Gesamtprovinz herausgestrichen (die aber nicht näher genannt werden). Die anderen Bischöfe behalten allerdings innerhalb ihrer Gemeinden absolut jede Kompetenz, dürfen nur nichts darüber hinaus ohne den Metropoliten tun, der aber auch wiederum nichts ohne das Einverständnis der anderen Bischöfe.<sup>51</sup> Diese verworrene Lage bedurfte naturgemäß weiterer Regelungen.

*Das Verhältnis von staatlicher und kirchlicher Rechtsordnung unter Konstantin I*

Die Kanones von Antiochia sind nun noch in anderer Hinsicht von Bedeutung, nämlich für die Geschichte des gegenseitigen Verhältnisses von Kirche und Staat. Hier wurde erstmals auf Konzilsebene staatliche Macht zur Durchsetzung innerkirchlicher Ziele angerufen. Weiterhin zeigt sich in diesen Kanones bereits, dass das Zusammengehen von Kirche und Kaiser für die Kirche unerwünschte Folgen haben konnte.<sup>52</sup> Dies leitet zu der nun zu behandelnden Frage nach der Verzahnung kirchlicher und weltlicher Ordnung unter Konstantin über, um auf dieser Grundlage später die Entwicklung unter Constantius beurteilen zu können. Für die Bereiche, in denen das Zusammengehen von Staat und Kirche geprüft werden soll, lege ich das eingangs genannte Gliederungsschema zugrunde:

1. Verwaltungsordnung,
2. Klerus,
3. Christianisierung der Gesellschaft.

<sup>51</sup> K. M. GIRARDET, *Kaisergericht und Bischofsgericht* (Bonn 1975), 131 hat auf weitere Lücken hingewiesen, die sich auf die Wahl und Verurteilung des Metropoliten selbst beziehen.

<sup>52</sup> Cn. 5; 11; 12; dazu unten S. 269.

*Kirchliche und weltliche Verwaltungsordnung und Organisationsstruktur in ihrer Beziehung zueinander unter Konstantin I*

Zunächst zur organisatorischen Grundeinheit, der Stadt, wobei ich auf bereits Gesagtes kurz zurückgreifen kann: Kirche und Staat stimmten in der Basis ihrer Organisation überein. Die Kirche richtete sich nach der weltlichen *civitas*. Hinter dieser territorialen Identität verbarg sich aber, wie gesagt, unterschiedliche Bedeutung. Die weltliche Stadt war immer zur übergeordneten Verwaltungsstruktur hin ausgerichtet. Aufstiegschancen des Bürgers lagen ausserhalb der Stadt, im Reichsdienst oder Militär. Die christliche Gemeinde tendierte eher zur noch kleineren Einheit der Einzelkirche innerhalb der *civitas* (z.B. Nicaea, cn. 16). Zu dieser Tendenz passt auch die Angabe bei Euseb (*Vit. Const.* IV 38 f.), dass Dörfer zu Städten erhoben wurden «um des Glaubens willen». Für die übergreifende kirchliche Organisationsstruktur boten sich die Provinzen an, die ab Nicaea i.a. den Metropolitanverband bildeten. Allerdings sollte die Festschreibung der Metropolitanstruktur auf der Grundlage der diokletianischen Provinzen nicht dazu führen, den Einfluss bestimmter Kirchen zu beschneiden. Im Falle von Rom, Alexandria, Antiochia sowie (nach cn. 2 von Konstantinopel) vermutlich Caesarea in Cappadocia, Ephesos und Heraklea reichte dieser Einfluss über den Bereich einzelner Provinzen z.T. weit hinaus. So ist wohl der vielumstrittene cn. 6 von Nicaea zu verstehen.<sup>53</sup> Alle Versuche, zur Erklärung dieses Kanons mit der weltlichen Diözesenordnung zu operieren, sind m.E. abwegig, weil zu der Zeit eine feste regionale Diözesenordnung im Osten noch nicht bestand.<sup>54</sup> Anders war die Situation z.Z. des cn. 2 von Konstantinopel 381: Dort wird

<sup>53</sup> Dazu jetzt auch J. MARTIN, *op.cit.* (oben Anm. 1), 127 und 208.

<sup>54</sup> K. L. NOETHLICH, *art.cit.* (oben Anm. 14).

der Begriff ‘Diözese’ im verwaltungstechnischen Sinn erstmals auf Konzilsebene verwandt. Die weltliche Diözesenordnung inklusive der Verwaltungsbezirke des *comes orientis* und *praefectus augustalis* geht jetzt weitgehend in den kirchlichen Verwaltungsbereich ein.<sup>55</sup> Vergleicht man die territorialen Bestimmungen von Nicaea und Konstantinopel allerdings, die sich weitgehend entsprechen, könnte man die Vermutung äussern, dass sich bei der Konstituierung der weltlichen östlichen Diözesen der Staat eher nach vorgegebenen, gewachsenen kirchlichen Strukturen gerichtet hat als umgekehrt. Aber diese Frage fällt nicht mehr in unseren Untersuchungszeitraum, daher zurück zu cn. 6 von Nicaea: Die Vorrechte, die den o.g. Städten dort eingeräumt werden, können m.E. nur als ‘Metropolitanrechte’ verstanden werden und nicht schon als solche von ‘Obermetropoliten’, weil deren Existenz die staatliche Mittelinstanz voraussetzt.

Die überragende Stellung des Metropoliten schon in konstantinischer Zeit entsprang keiner innerkirchlichen Notwendigkeit, sondern gehört m.E. eher zum Thema ‘Machtpolitik’, dies vielleicht auch ein Einfluss des Staates auf die Kirche, wenn auch wohl weniger erwünscht.

Es bleibt festzuhalten: Auf kommunaler sowie auf Provinzebene übernahm die Kirche weitgehend die vorgegebenen weltlichen Strukturen. Dort, wo bereits andere vorhanden waren, wurden sie beibehalten. Territoriale Identität der Verwaltungsstrukturen war somit nicht in jedem Fall intendiert.

Aus der kirchlichen Verwaltungsordnung, wie sie bisher dargestellt wurde, fällt gänzlich die mit Konstantin in Arles 314 begründete ‘Reichssynode’ heraus. Ihre grund-

<sup>55</sup> Eine Ausnahme bildet anscheinend Antiochia, wo sich kirchliche und weltliche Grenzen auch jetzt noch nicht deckten, wie die ausdrückliche Berufung auf cn. 6 von Nicaea nur bei dieser Stadt vermuten lässt, vgl. auch K. LÜBECK, *op.cit.* (oben Anm. 14), 174.

sätzliche Problematik bestand darin, dass sie von Anfang an unter staatlicher Regie abließ und einen unbestimmten, schwankenden Teilnehmerkreis hatte, der allzu oft von partikularen Interessen geleitet wurde.<sup>56</sup> Dadurch bildeten sich Abstufungen der Bedeutung, Gültigkeit und Verbindlichkeit, was dann unter Constantius das kirchliche Leben ziemlich verwirrt hat. Der — allerdings manchmal zweifelhafte — Vorteil der Reichssynode lag darin, dass die Beschlüsse staatlicherseits durchgesetzt wurden.<sup>57</sup> Mit dem Stichwort ‘Durchsetzbarkeit’ kirchlicher Beschlüsse kommen wir nun zu einem zentralen Problem des Zusammenwirkens von Kirche und Staat: Es spielte, wie schon ange deutet, in Antiochia, cn. 5, erstmals auf Konzilsebene eine Rolle. Abgesetzte Kleriker, die sich dem Urteil ihres Bischofs nicht fügen wollten, sollten notfalls von der staatlichen Gewalt als ‘Aufrührer’ bestraft werden.<sup>58</sup> Unordnung in der Kirche geht auch den Staat etwas an, der als exekutiver Arm seinen Platz auch in der kirchlichen Rechtsordnung haben sollte. Aber die Kanones von Antiochia kennen auch bereits die Schattenseiten der Entscheidung, weltliche Macht in den innerkirchlichen Bereich hereinzuholen. Es sind solche Fälle, an denen die Problematik klar wird, wo abgesetzte Bischöfe, Presbyter oder Diakone sich selbst direkt an den Kaiser wandten (cn. 12). Weniger schlimm, aber dennoch gegen kirchliche Vorschriften verstossend waren allzu häufige Reisen von Bischöfen und anderen Klerikern an den Kaiserhof aus irgendwelchen nichtigen Gründen (cn. 11), ohne Auftrag der Synode und des Metropoliten. Der Kaiser sollte nicht mit Lapalien belästigt werden, wie es ähnlich durch Kaisergesetz auch

<sup>56</sup> Zur kaiserlichen Synodalgewalt vgl. die genannten Arbeiten von K. M. GIRARDET (Anm. 4 und 51).

<sup>57</sup> Eus. *Vit. Const.* IV 27; Soz. *HE* I 9.

<sup>58</sup> Die Vertreibung des Paul von Samosata (Eus. *HE* VII 30, 19) aus Antiochia durch Aurelian ist wohl ein gewisser Präzedenzfall.

z.B. den Dekurionen untersagt war, ohne Erlaubnis des Statthalters an den Kaiserhof zu reisen (*CTh XII 1,9* vom Jahre 324). Damit sind wir aber bereits beim Klerus, dem zweiten Bereich, an dem das Miteinander von Staat und Kirche geprüft werden soll:

*Die Stellung des christlichen Klerus innerhalb der staatlichen Ordnung unter Konstantin I*

Konstantin hat, durchaus im Sinne des alten *sacerdos*-Verständnisses<sup>59</sup>, geglaubt, dass das öffentliche Ansehen des Klerus für das Wohlergehen des Reiches überaus wichtig sei.<sup>60</sup> Deshalb hat er ihn, entsprechend der Tradition, von steuerlichen Belastungen befreit.<sup>61</sup> Ob er dabei über die übliche *vacatio militiae munerisque publici* (*Lex col. Genet.* 66) hinausgegangen ist, wird neuerdings wieder behauptet.<sup>62</sup> Neben dieser staatlichen Privilegierung sind es die *manumisso in ecclesia* und die *audientia episcopalis*, auf die im Rahmen unserer Fragestellung kurz eingegangen werden muss.

<sup>59</sup> Dazu G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer* (München 1912; Nachdr. 1971), 479–501.

<sup>60</sup> Die bei Theodoret, *HE I 11* geschilderte Hochachtung Konstantins bes. vor den Bischöfen beweist dies im höchsten Masse. Diese Schilderung wäre vielleicht zweifelhaft, wenn ihr nicht ein ans Naive grenzendes Vertrauen in die Integrität und Gerechtigkeit dieser *scrosanti homines* in *Const. Sirmondiana 1* entsprechen würde, vorausgesetzt, man hält sie für echt.

<sup>61</sup> C. DUPONT, «Les priviléges des clercs sous Constantin», in *RHE* 62 (1967), 729–52; K. L. NOETHLICH, «Zur Einflussnahme des Staates auf die Entwicklung eines christlichen Klerikerstandes», in *JAC* 15 (1972), 136–53.

<sup>62</sup> H.-J. HORSTKOTTE, in einer noch unveröffentlichten Arbeit: *Untersuchungen zur korporativen Struktur der spätrömischen Gesellschaft* (Aachen 1986), 16 mit Anm. 21. Er argumentiert, dass laut *Digesta Iustiniani L 4, 12* die *vacatio muneris publici* die Befreiung vor Magistraturen nicht umfasse, weil diese eher ein *bonos* seien, dass aber die Klerikerbefreiung in *CTh XVI 2, 1 (nominationibus)* dies schon umfasst habe. Er ist dann aber gezwungen, z.B. *ILS 5054* herunterzuspielen, woraus hervorgeht, dass das *privilegium sacerdotii* auch vor Konstantin schon *munera* und *honores* umfasste.

Das vielbehandelte Problem der Klerikerprivilegierung braucht hier deshalb nicht näher erörtert zu werden, weil sich für die konstantinische Zeit daran nicht eigentlich eine wirkliche Verzahnung kirchlicher und weltlicher Strukturen zeigen lässt. Denn Privilegierung bedeutet immer auch ‘Ausgrenzung’, Distanzierung. Der Staat verzichtet auf den vollen Zugriff auf solche Personengruppen, schafft damit aber gleichzeitig Abhängigkeit, weil der staatliche Verzicht nicht endgültig und unwiderrufbar war.<sup>63</sup> Hingewiesen sei aber noch darauf, dass Konstantin ursprünglich keine Beschränkung des für den Klerikerstand in Frage kommenden Personenkreises vorgesehen hatte. Als Alleinherrscher ging er allerdings nach 324 dazu über, das Ideal des armen Klerikers zu propagieren, um den Städten die finanziertige Schicht der Dekurionen zu erhalten.<sup>64</sup> Das zeigt, dass bei Interessenskollision staatliche Funktionalität wichtiger war als religiöse Rücksichten. Es wird sich zeigen, dass für die weitere Entwicklung der Klerikerprivilegierung gerade der Gesetzgebung des Constantius grosse Bedeutung zukommt.

*manumissio in ecclesia:*

Die Möglichkeit für alle Sklavenbesitzer, ihre Sklaven in der Kirche vor den Augen des Bischofs freizulassen, ist ein erstes Anzeichen für eine institutionelle Einbeziehung kirchlicher Elemente in staatliche.<sup>65</sup> Das Kirchengebäude

<sup>63</sup> Schon hier sei darauf verwiesen, dass mit der Frage nach Orthodoxie und Häresie der Entzug dieser Klerikerprivilegien eine religionspolitische Waffe in der Hand des Kaisers wurde, vgl. z.B. Athan. *Apol. sec. adv. Arian.* 56; *Hist. Arian.* 78; Socr. *HE* II 23.

<sup>64</sup> *CTh* XVI 2, 3 und 6, beide vielleicht vom J. 326, dazu K. L. NOETHLICH, *art. cit.* (oben Anm. 61), 137 f. Anm. 5; hierzu auch P. SILLI, *op. cit.* (oben Anm. 27), 57-60.

<sup>65</sup> Zur kirchlichen Freilassung vor Konstantin vgl. E. HERRMANN, *op. cit.* (oben Anm. 1), 116-49, für die Zeit bis zum 5. Jh. *ibid.*, 232-62. Das früheste Gesetz, *CJ* I 13, 1 vom J. 316, weist auf eine «schon längst» (*iam dudum*) bestehende Regelung hin. *CJ* I 13, 1 und I 13, 2 = *CTh* IV 7, 1 vom J. 321 sind die frühesten

wurde damit ein Ort, in dem nun auch weltliche Rechtsakte Gültigkeit erhielten. Die Bischöfe (*antistites*) bekamen das Recht zur weltlichen Beurkundung. Darin liegt die Bedeutung der *manumissio in ecclesia* für unsere Fragestellung, weniger in der Befreiung von Rechtsformen oder in der allen Klerikern gestatteten testamentarischen Freilassung ohne Rechtsformalismus.<sup>66</sup>

*audientia episcopalis:*

Auch die bischöfliche Richtertätigkeit in Fällen, wo es um das *ius praetorium vel civile* ging<sup>67</sup>, zeigt das Bestreben des Kaisers, den christlichen Gemeindeleiter im öffentlich-rechtlichen Bereich wegen seiner grossen Autorität und Integrität einzusetzen. Die in der Forschung nach wie vor heftig umstrittenen Fragen, in welcher Funktion der Bischof urteilte, als *arbiter* oder *iudex*, sowie das Problem einseitiger Provokation und damit der Echtheit von *Constitutio Sirmondiana* I muss hier ebenfalls nicht ausführlich diskutiert werden.<sup>68</sup> Dazu nur folgende Bemerkungen: Für

---

Gesetze, in denen Bischöfe als Adressaten erscheinen. Nach Sozomenos, *HE* I 9 sollen es drei Gesetze gewesen sein, mit denen der Kaiser die Freilassung in der Kirche regelte und die für die Folgezeit gültig blieben, vgl. unten S. 285.

<sup>66</sup> Wenn die Datierung von *CJ* VI 23, 15 auf 320, so O. SEECK, *Regesten der Kaiser und Päpste* (Stuttgart 1919), 59 f., richtig ist, dann wäre die Abfassung eines formlosen Testaments bereits allen Reichsbewohnern möglich gewesen. Eine Privilegierung für Kleriker bestünde dann in der Möglichkeit, testamentarische Freilassungen schriftlich ohne Zeugen oder nur mündlich (dann natürlich mit Zeugen) rechtsgültig vollziehen zu können.

<sup>67</sup> *Const. Sirmond.* I vom J. 333; *CTb* I 27, 1 o.J. (O. SEECK, *Regesten*, 57: 318); vgl. Soz. *HE* I 9, 5.

<sup>68</sup> Eine Auswahl neuerer Literatur: J. GAUDEMÉT, *L'Eglise dans l'Empire romain* (oben Anm. 1), 229-40; M. KASER, *Das röm. Zivilprozeßrecht* (oben Anm. 24), 527-9; W. SELB, «Episcopalis audientia von der Zeit Konstantins bis zur Novelle XXXV Valentinians III», in *ZRG, RA* 84 (1967), 162-217; K. L. NOETHLICH, «Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen», in *JAC* 16 (1973), 41 ff.; W. WALDSTEIN, *art. cit.* (oben Anm. 19); E. HERRMANN, *op. cit.* (oben Anm. 1), 207-31; dazu W. WALDSTEIN, in *ZRG, RA* 100 (1983), bes. 549; P. E. PIELER, Art. «Gerichtsbarkeit», in *RAC* X (1978), 471-4; J. MARTIN, *op. cit.* (oben Anm. 1), 95; 125; 207.

unsere Fragestellung hat die *audientia episcopalis* jenseits aller Kontroversen m.E. die Bedeutung, dass sie eine Spezialform *staatlicher* ziviler Rechtsprechung sein sollte.<sup>69</sup> Sie ist zu sehen im Rahmen der schon genannten vielfältigen Bemühungen Konstantins, die Rechtspflege auf der Provinzebene zu verbessern (s.o.S. 258). Die Wendung an einen Bischof war somit eine zeitweise Alternative zur Rechtsfindung im Verlauf eines Prozesses, der spätestens mit der Verkündung des dann allerdings inappellablen Urteils und seiner Vollstreckung wieder in den staatlichen Rahmen hereingeholt wurde. Die *audientia episcopalis* sollte der Verbesserung staatlicher Rechtsstrukturen dienen, nicht aber ihrer Abschaffung und Zerstörung.<sup>70</sup>

### *Die Christianisierung der Gesellschaft durch Rechtsverordnung unter Konstantin I*

Eine solche gesellschaftliche Christianisierung durch Kaisergesetze, d.h. durch Änderung der bisherigen staatlichen Rechtsordnung<sup>71</sup>, lässt sich für Konstantin nur an wenigen Stellen nachweisen. *Expressis verbis* findet sich

<sup>69</sup> Anders J. MARTIN, *op. cit.* (Anm. 1), 22.

<sup>70</sup> Im Praktischen bleibt allerdings manche Frage offen, etwa wenn beide Parteien je einen anderen Bischof wollten. Es fragt sich auch, welche Bischöfe jeweils in Frage kamen. Ob bei einer Provokation vom *index* in der Metropole an den Bischof einer anderen *civitas* der Provinz der Prozess dadurch vereinfacht, beschleunigt und dadurch verbilligt wurde, so z.B. E. HERRMANN, *op. cit.* (oben Anm. 1), 92 und zustimmend W. WALDSTEIN, in *ZRG, RA* 100 (1983), 544 Anm. 4, darf durchaus bezweifelt werden. Die Funktionsfähigkeit des ganzen Verfahrens beruhte, wie schon angedeutet (Anm. 60), auf einem reichlich naiven Vertrauen Konstantins in die Integrität und juristische Leistungsfähigkeit der Bischöfe. Die Bedeutung der *audientia episcopalis* in der Praxis darf man daher wohl nicht überbewerten, darauf weist zu Recht P. E. PIELER, *art. cit.* (oben Anm. 68), 473 hin.

<sup>71</sup> Wobei die Religionspolitik im engeren Sinn hier ausgeklammert bleibt, vgl. den Beitrag Pietri.

m.W. in den erhaltenen Gesetzen überhaupt kein Beleg für christliche Intention. Ein christlicher Hintergrund lässt sich allerdings der Sache nach für die Einführung des *dies solis* erschliessen<sup>72</sup> oder wird von den Kirchenschriftstellern für einige Massnahmen behauptet: Exemplarisch dazu die Kapitel I 8 und 9 bei Sozomenos. Hierzu gehören die Aufhebung von Erbbeschränkungen bei Ehe- und Kinderlosigkeit<sup>73</sup>, eine allerdings nur für Reiche interessante Erleichterung, sowie das Verbot der Kreuzigung.<sup>74</sup>

Mit der offiziellen Einführung des Sonntags und, laut Euseb (*Vit. Const.* IV 23), der Gedenktage der Märtyrer, begann ein für die Christianisierung der Gesellschaft wichtiger Prozess, das tägliche Leben mehr und mehr nach dem christlichen Festkalender auszurichten<sup>75</sup>. Diese Entwicklung fand mit *CTb* II 8, 19 vom Jahre 389 einen gewissen Abschluss.

Die Behauptung des Euseb<sup>76</sup>, Konstantin habe christliche Beamte in der Reichsverwaltung als Provinzialstathalter bevorzugt, lässt sich so zwar nicht belegen<sup>77</sup>, zeigt aber doch das Bewusstsein, dass staatliche Personalpolitik auch ein Teil der Religionspolitik sein konnte. In die

<sup>72</sup> *CTb* II 8, 1 vom J. 321, wo der Sonntag als Feiertag aber schon vorausgesetzt ist; vgl. auch Eus. *Vit. Const.* IV 18 f. und 23; Soz. *HE* I 8.

<sup>73</sup> *CTb* VIII 16, 1 vom J. 320; dazu Soz. *HE* I 9.

<sup>74</sup> Aur. Vict. *Caes.* 41, 4; Soz. *HE* I 8, 12 f. Dass dies aber keine Humanisierung bedeutete, zeigt im Bereich der Religionsgesetzgebung z.B. *CTb* IX 16, 6 (358) und XVI 10, 9 (385). Auch R. MACMULLEN betont, dass gerade das 4. Jh. ein Höhepunkt an Grausamkeit im Strafrecht war: «Judicial Savagery in the Roman Empire», in *Chiron* 16 (1986), 147-66, hier bes. 165 mit Hinweis auf A. PIGANIOL, *L'empire chrétien* (Paris 1972), 454.

<sup>75</sup> Z.B. auch die Gerichtstermine, vgl. M. A. BETHMANN-HOLLWEG, *op. cit.* (oben Anm. 1), 191.

<sup>76</sup> *Vit. Const.* II 44; vgl. Soz. *HE* I 8.

<sup>77</sup> Dazu R. v. HAEHLING, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des römischen Reichs seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie* (Bonn 1978), 513-21; zu den Hofbeamten demnächst K. L. NOETHLICH, Art. «Hofbeamte», in *RAC*. Das Material auch in *PLRE* I.

Rechtsordnung ging dieser Grundsatz allerdings erst unter Theodosius I ein<sup>78</sup>. Aus der Sicht Konstantins war eine allgemeine Christianisierung politisch umso mehr geboten, als der christliche Glaube in seinen Augen gerade nichts Neues und Fremdes war, sondern seit Bestehen der Welt existierte, nur zeitweise verschüttet wurde.<sup>79</sup> Verstärkte gesetzgeberische Bemühungen in dieser Hinsicht sind aber kaum sichtbar.

Auf Seiten der Kirche zeichnet sich eine gewisse Öffnung zum Staat ab, soweit die Kanones zeigen:

Cn. 56 von Elvira befasste sich mit dem städtischen Duumvirat. Christen konnten nun dieses Amt bekleiden, sollten aber für die Zeit ihres Amtsjahres der Kirche fernbleiben. In cn. 7 von Arles ging es um die Provinzebene:<sup>80</sup> Christen, die Statthalter in einer anderen *civitas* wurden, bekamen vom Heimatbischof einen kirchlichen Begleitbrief für den neuen Ortsbischof mit, damit die geistliche Betreuung, aber auch die kirchliche Kontrolle am Dienstort gewährleistet war.

Der umstrittene cn. 3 von Arles: *De his, qui arma projiciunt in pace, placuit abstineri eos a communione*, hat m.E. nichts mit der Frage des Kriegsdienstes zu tun<sup>81</sup>, sondern besagt lediglich, dass gewalttätige Unruhestifter, Leute, «die im Frieden ihre Waffen ausstrecken», aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden. Auch in diesem Ver-

<sup>78</sup> *CTb* XVI 5, 25 vom J. 395 mit Rückbezug auf Theodosius.

<sup>79</sup> So Konstantin in dem bei Eus. *Vit. Const.* II 48 ff. zitierten Brief «An alle Provinzen», hier bes. Kap. 57.

<sup>80</sup> Es scheint mir nicht zwingend, hieraus eine zeitliche Reihenfolge von Elvira und Arles herzuleiten. Die insgesamt sehr rigoristischen Bestimmungen von Elvira auch auf anderen Gebieten deuten eher auf spanische Besonderheiten, die über längere Zeit gültig gewesen sein können. Eine Übersicht über die bisherigen Datierungen von Elvira bei J. ORLANDIS/D. RAMOS-LISSON, *Die Synoden auf der iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)* (Paderborn 1981), 3-6.

<sup>81</sup> So nach vielen R. LORENZ, *art. cit.* (oben Anm. 1), 17.

ständnis behält der Kanon aber eine staatsbejahende Gesinnung.

Es wird nun zu untersuchen sein, wie sich kirchliche und staatliche Rechtsordnung jeweils weiterentwickelt haben und ob die von Konstantin gelegten Grundlagen zu einer gegenseitigen Verzahnung weiter ausgebaut oder eher abgebaut wurden.

### *Staatliche und kirchliche Verwaltungs- und Organisationsstruktur 337-361*

Betrachten wir zunächst wieder die staatliche Entwicklung: Bis etwa 350 hat der weitere Ausbau der Militär-, Reichs- und Hofverwaltung den Stand erreicht, der uns noch, von sekundären Abweichungen abgesehen, in der *Notitia Dignitatum* Anfang des 5.Jh. vorliegt. Der Umbau der Verwaltungsordnung ist also abgeschlossen. Die regionale Verfestigung der obersten Verwaltungsbezirke, der Präfekturen<sup>82</sup>, wurde geprägt durch die Reichsteilung der Konstantinsöhne, nach Vorgaben der diokletianischen Tetrarchie. Eine bereits vorhandene Ost-West-Gliederung, die auf die Anfänge des Prinzipats zurückgeht, gerät aus merkwürdigen Gründen, unter denen die Ambitionen des Athanasius eine herausragende Rolle spielen, zu einer religiösen Blockbildung (mit zusätzlichen Sondergruppierungen im Osten), die sich zeitweise bis zur Gefahr militärischer Konfrontation steigert<sup>83</sup>, eine direkte Folge kaiserlicher Synodalexekutionsgewalt unter den Bedingungen eines Doppelkaisertums, das auch religiös gespalten ist. So wichtig dies alles für die politische und kirchliche Geschichte dieser

<sup>82</sup> Eine neuere umfassende Darstellung der Staatsverwaltung unter Constantius bietet C. VOGLER, *Constance II et l'administration impériale* (Strasbourg 1979).

<sup>83</sup> Dazu K. M. GIRARDET, *Kaisergericht und Bischofsgericht* (oben Anm. 51), 106-10; 141-9.

Jahre war, Auswirkungen auf die staatliche Rechtsordnung des sich weiterhin als (rechtliche) Einheit verstehenden Reiches hatte diese Konfrontation nicht. Innerhalb der Kaisergesetzgebung spielt die Sicherung der dekurionalen Aufgaben eine besondere Rolle<sup>84</sup>. Davon waren auch die christlichen Kleriker betroffen, wie später zu zeigen sein wird (s.u.S. 285-286).

Zur kirchlichen Verwaltungs- und Organisationsstruktur bis 361:

Dem weiteren Ausbau der staatlichen Verwaltung unter den Konstantinsöhnen standen auf kirchlicher Seite keinerlei Änderungen gegenüber, weder in der Gemeindestruktur noch im synodalen Bereich auf Provinzebene. Die Konzilsbestimmungen der Zeit, wobei dem Konzil zu Sardika die weitaus wichtigste Bedeutung zukommt<sup>85</sup>, ergeben vielmehr das Bild einer Kirche, die eine allzu schnelle Etablierung im weltlichen Bereich bremsen, die die in Nicaea festgelegten Organisationsstrukturen schützen und verteidigen muss, weil sie von innerkirchlichen Missbräuchen bedroht sind: Translationen von Bischöfen kommen immer häufiger vor, und zwar stets nur von einer kleineren in eine grössere Stadt (Sardica, cn. I, vgl. cn. II)<sup>86</sup>. Die Attraktivität des Bischofsamtes steigt zunehmend: Reiche Leute und Anwälte interessieren sich mittlerweile dafür (Sardica,

<sup>84</sup> *CTb* XII 1, 14; 18; 29; 33; 46.

<sup>85</sup> Das Datum, 342 oder 343, ist immer noch umstritten, dazu als neuere Untersuchungen: T. D. Barnes, «Emperor and Bishops, A.D. 324-344: Some Problems», in *AJAH* 3 (1978), 67-9 = *Early Christianity and the Roman Empire* (London 1984), XVIII 67-9 (Herbst 343); H. Chr. BRENNCKE, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur 3. Phase des arianischen Streites (337-361)* (Berlin/New York 1984), 25-9 (Herbst 342). Als Textausgabe wurde hier zugrundegelegt: P. P. IOANNOU, *Discipline générale antique* I, 2: *Les canons des synodes particuliers* (Grottaferrata 1962), 159 ff.

<sup>86</sup> Kirchlicherseit verboten waren ursprünglich aber wohl nur eigenmächtige Translationen, nicht Versetzungen, vgl. dazu E. HECKRODT, *Die Kanones von Sardika, aus der Kirchengeschichte erläutert* (Jena 1917).

cn. 10), und auch kleinere Dörfer wollen jetzt ihren Bischof haben (Sardica, cn. 6; Laodicea, cn. 57). Übergriffe und Einmischungen von Bischöfen in andere Gemeinden in vielfältiger Form werden zum Problem (Sardica, cn. 3; 14; 15; 19). Im Zusammenhang mit dieser unerwünschten Dynamik wird es immer wichtiger, bessere Möglichkeiten kirchlicher Konfliktregelung zu finden, die den neuen Gegebenheiten mehr Rechnung tragen. Die Schwierigkeit der neuen Situation besteht vor allem darin, dass in der Person des Athanasius Glaubensfragen mit Personal-, Disziplinar- und Prozessrechtlichen Problemen verknüpft werden. Die Kirche geriet unter Entscheidungzwang; das Ergebnis dieses Zwanges ist cn. 3 von Sardica. Somit sind die dort getroffenen Regelungen, die sich mit dem Problem abgesetzter Bischöfe befassen, der einzige Bereich kirchlicher Organisationsstruktur, in dem unter den Konstantinsöhnen Änderungen zu verzeichnen sind. Da diese Änderungen aber in der Praxis keine Auswirkungen hatten, braucht auf die vielfältigen Probleme des cn. 3 von Sardica nicht ausführlich eingegangen zu werden. Zur Charakterisierung der neuen prozessualen Regelungen mag folgendes genügen:<sup>87</sup>

Streit unter Bischöfen sollte grundsätzlich innerhalb einer Provinz geschlichtet werden, ohne Bischöfe aus anderen Provinzen hinzuzuziehen, so wie es dem Metropoliten nach cn. 14 von Antiochia möglich gewesen war. Die Stellung des Metropoliten wird insofern also beschnitten. So spielt er auch im weiteren Verfahren, wenn Einigung innerhalb der Provinz nicht möglich ist, keine Rolle mehr. Seine Stelle sollte der römische Bischof (Julius) übernehmen, an den sich der Verurteilte und (oder) die verurteilenden Bischöfe wenden konnten, um das Urteil überprüfen zu lassen. Allein der römische Bischof entschied dann, ob ein neues Verfahren mit gänzlich anderen Bischöfen, nämlich

<sup>87</sup> Ausführlich dazu K. M. GIRARDET, «Appellatio» (oben Anm. 4), 117-21.

solchen der nächstgelegenen Provinz, stattfinden sollte. Auf Wunsch des Verurteilten konnte ein römischer Presbyter in Stellvertretung des römischen Bischofs hinzugezogen werden. Aber auch dies entschied allein der römische Bischof selbst. Damit war, wenn auch nicht ‘qualitativ’, aber doch institutionell eine zweite Instanz eingerichtet, Synodalurteile also appellabel. Ob diese zweite Instanz aber tätig wurde, d.h. ob das erstinstanzliche Synodalurteil Rechtskraft erhielt, lag nur in der Hand des römischen Bischofs, um damit, wie cn. 3 formuliert, das Andenken des Apostels Petrus zu ehren.

Für die Frage der kirchlichen Organisationsstruktur scheint mir an dieser Regelung, die, wie gesagt, in der Praxis zunächst keine Rolle spielte, doch folgendes bemerkenswert: Zum ersten Mal, soweit ich sehe, wurde damit versucht, innerkirchlich eine ‘reichsweite’ Organisationsform für Konfliktlösungen zu schaffen, die ohne staatliche Eingriffe funktionieren konnte. Dieses Modell war auch wohl als direkte Konkurrenz zur bisherigen Rolle des Kaisers gedacht, der allzu sehr in die innerkirchlichen Probleme hineingezogen worden war und dessen Stellung nun erstmals in Frage gestellt wurde, soweit es seinen Einfluss auf Synoden betraf. Die Rolle, die der römische Bischof jetzt spielen sollte, ist m.E. funktional mit der des Kaisers identisch. Weder Kaiser noch römischer Bischof waren selbst das eigentliche Entscheidungsgremium, sondern ein Kollektiv von Bischöfen, dessen Zusammensetzung varierte, dessen Einberufung aber von einer Einzelperson abhing. Manches erinnert dabei an die Rolle Konstantins in der Frühphase des Donatistenstreites (Rom, Arles). Überflüssig ist es m.E., die neue Regelung mit der weltlichen *appellatio* und *supplicatio* zu vergleichen<sup>88</sup>, schon deshalb,

<sup>88</sup> Kritisch diskutiert bei K. M. GIRARDET, «Appellatio», 117-20 und Ders., *Kaisergericht und Bischofsgericht* (oben Anm. 51), 126-8, dessen Schlussfolgerungen ich aber nicht ganz teilen kann.

weil die Kaiser seit Konstantin ihre Rolle selbst so nie verstanden und zwischen weltlicher und kirchlicher Urteilsfindung immer unterschieden haben<sup>89</sup>.

Damit aber sind wir bei der Frage nach dem Verhältnis beider Rechtsordnungen zueinander für die Zeit der Konstantinsöhne:

*Das Verhältnis staatlicher und kirchlicher Rechtsordnung zueinander 337-361*

Verwaltungs- und Organisationsstruktur:

Im Vergleich zur Situation unter Konstantin ergibt sich für den Zeitraum bis 361 keine engere Verzahnung der beiden Organisationen. Der nächste Schritt, Verwaltungsstruktur und kirchlichen Rechtsgang der weltlichen Diözeseneinteilung anzupassen (s.o.S. 267 f.), ist frühestens für das Jahr 376 mit *CTb XVI 2, 23* nachweisbar. Die Veränderungen, die innerhalb der Organisationsstruktur die Epoche des Constantius so wichtig machen, betreffen das Verständnis der Reichssynode. Je mehr diese durch den Kaiser, ganz in der Nachfolge seines Vaters, zum Werkzeug einer bestimmten Religionspolitik wurde, desto mehr stellten die Unterlegenen die Rolle des Kaisers im synodalen Bereich in Frage. Als Reaktion auf einen Kaiser, der nach dem Urteil Ammians *ritum omnem ad suum trahere conatur arbitrium* (XXI 16,18), also eine engere Verzahnung von Kirche und Staat in seinem Sinne wohl gern gesehen hätte, entstanden

<sup>89</sup> So ist kein Fall bekannt, dass Kaiser Bischöfe abgesetzt hätten, die nicht vorher schon kirchlich verurteilt gewesen sind, dazu K. M. GIRARDET, *Kaisergericht...* (oben Anm. 51), 148 Anm. 187a. Es darf auch daran erinnert werden, dass das bei Athanasius (*Hist. Arian.* 33) überlieferte Wort des Constantius, «was ich will, soll Kanon sein», vom Kaiser selbst ausdrücklich an die Duldung der östlichen Bischöfe gebunden wird, dazu auch R. KLEIN, *Constantius II. und die christliche Kirche* (Darmstadt 1977), 9 f.

Ansätze zu einer Theorie, die das Verhältnis von Kirche und Kaiser (nicht Staat!) neu formulierte. Ausgelöst wurde dies durch die Polemik des Athanasius und seiner Anhänger. Inhalt der neuen Theorie war nicht die prinzipielle Trennung von Kirche und Kaiser<sup>90</sup>, sondern eine grössere Distanz beider voneinander und genauere Kompetenzabgrenzung. Die Eigenständigkeit beider Rechtsordnungen wird in dieser Theorie vorausgesetzt. Die Inhalte weltlicher und kirchlicher Ordnung sind vorgegeben, brauchen nicht neu definiert zu werden, wohl aber ihr Verhältnis zueinander angesichts der konkreten Religionspolitik des Constantius. So ist es primär die Person des Kaisers, die Gegenstand der Kritik ist, dessen Taten als «Proömien des Antichrist»<sup>91</sup> empfunden wurden, so dass man ernsthaft auch an Exkommunikation denken konnte. Wichtige Kritikpunkte sind dabei nach Athanasius, um nur ihn herauszutragen: Der militärische Rahmen ‘arianischer’ Synoden<sup>92</sup> und überhaupt die Verbindung von Arianern und Militär wird angeprangert, deren Auswirkungen er am eigenen Leib verspürt hatte<sup>93</sup>. Der Kaiser vermischt weltliche und kirchliche Ordnung (*Hist. Arian.* 34), ein Vorwurf, der auch von Hosius in einem bei Athanasius zitierten Brief erhoben wird (*ibid.*, 42 f.). Schliesslich geht es auch um die Unabhängigkeit synodaler Entscheidungen von kaiserlichen Eingriffen (*ibid.*, 52). Damit zielt die Kritik aber ins Prinzipielle: Sie bedeutete in ihrer letzten Konsequenz, dass die kaiserliche Synodalgewalt beschnitten werden sollte oder, anders formuliert: Kirchliche und staatliche Rechts-

<sup>90</sup> Dazu bes. R. KLEIN, *op. cit.* (oben Anm. 89), 105–56; J. GAUDEMUS, *La formation...* (oben Anm. 1), 197 ff.

<sup>91</sup> Athan. *Hist. Arian.* 80.

<sup>92</sup> Zum Begriff ‘Arianer’ vgl. Athan. *Apol. de fuga sua* 27. Ist hier der Begriff zum ersten Mal nachweisbar?

<sup>93</sup> Athan. *Apol. de fuga sua* 24; *Hist. Arian.* 11; *Apol. sec. adv. Arian.* 36; 71; 72.

ordnung sollten in der weltlichen Spitze nicht enger verflochten, sondern im Gegenteil gerade dort mehr entflochten werden. Zu dieser Tendenz passt ja auch das o.g. Modell bischöflicher Appellation von Sardica.

An dieser Stelle sei es mir gestattet, den Bereich der Rechtsordnungen kurz zu verlassen und einen Blick ‘dahinter’ zu werfen, auf den tatsächlich schon erreichten Stand staatlicher und weltlicher Verflechtung gerade auch in der Spitze beider Rechtsordnungen, d.h. zwischen Kaiser und Bischöfen. Quelle dazu sind die Kirchenschriftsteller, die in der Nachfolge Eusebs Kirchengeschichte als Teil der politischen Geschichte verstehen.<sup>94</sup> Eine Begründung dazu gibt Sokrates im Proömium zum 5. Buch seiner *Kirchengeschichte*<sup>95</sup>: Kirchliche und weltliche Geschichte sind wegen der engen Verbindung der Probleme auf beiden Seiten, auch wegen der gleichen politischen Schicksale eng miteinander verknüpft. In dieser Begründung zeigt sich aber auch, dass eigentlich beide Rechtsordnungen doch etwas Verschiedenes sind, die Vermischung beider auch Unrecht ergeben kann. Dazu einige Beispiele aus der Zeit des Constantius: Die Vertreibung des Paulus von Konstantinopel und Einsetzung des Macedonius geschah «eher durch Beamten- als durch Kirchenrecht»<sup>96</sup>. Bei den Gewalttätigkeiten dieses Macedonius den Orthodoxen gegenüber arbeiteten Bischof und Kaiser zusammen: Macedonius liess sich alle Massnahmen vom Kaiser genehmigen<sup>97</sup> oder benutzte zumindest kaiserliche Befehle als Vorwand<sup>98</sup>. Bei der Absetzung des

<sup>94</sup> Dazu F. WINKELMANN, «Rolle und Problematik der Behandlung der Kirchengeschichte in der byzantinischen Historiographie», in *Klio* 66 (1984), 257-69.

<sup>95</sup> Dazu L. CRACCO-RUGGINI, «The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography. Providence and Miracles», in *Athenaeum* N.S. 55 (1977), 125.

<sup>96</sup> Socr. *HE* II 16: ὑπὸ τοῦ ἐπάρχου μᾶλλον, ἢ ὑπὸ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος ἐνθρονίζεται.

<sup>97</sup> Socr. *HE* II 27: νόμῳ κυροῦσθαι.

<sup>98</sup> So Soz. *HE* IV 20, 3: βασιλέως πρόσταγμα προϊσχόμενος.

Macedonius nutzen seine Gegner den «kaiserlichen Zorn» aus und missbrauchen ihn<sup>99</sup>. In der bei Theodoret geschilderten Unterredung des Constantius mit dem römischen Bischof Liberius (*HE* II 16) behauptet letzterer, die Absetzung des Athanasius sei von den Bischöfen aus Angst und Furcht vor dem Kaiser unterschrieben worden. Im weiteren Verlauf äussert sich Liberius auch sehr selbstbewusst zur mittlerweile ökonomischen Leistungsfähigkeit der Kirche, die zur Abhaltung ihrer Synoden durchaus nicht (mehr) des *cursus publicus* bedürfe. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der meist weniger beachtete Einwurf des Bischofs Epiktet, der Teilnehmer des Gespräches war, dass Liberius sich in der Frage des Athanasius nur deshalb so starrsinnig zeige, um sich später vor den Senatoren in Rom rühmen zu können, den Kaiser umgestimmt zu haben. Ob dieser Vorwurf nun berechtigt war oder nicht, er zeigt, wie zu der Zeit die höchsten kirchlichen Exponenten wie selbstverständlich in Kategorien weltlicher Machtpolitik dachten.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Seit Konstantin war die kirchliche Organisationsstruktur zweigeteilt. Neben der Gemeinde- und Provinzialordnung entstand, von Anfang an unter staatlicher Regie, die Reichssynode. Diese bot sich für den Kaiser als Machtinstrument zur Durchsetzung einer bestimmten Religionspolitik auch weiterhin an. Daher ist es nicht verwunderlich, dass gerade hier die Fragwürdigkeit kaiserlicher Synodalgewalt im Bewusstsein der unterlegenen Parteien klar wurde. Es gab kirchlicherseits in Sardica Versuche, in der Frage verurteilter Bischöfe die Reichssynode und damit staatliche Einflussmöglichkeiten auszuschalten und durch ein systemimmanentes, auf kleinere Einheiten wieder zurückgreifendes, dennoch reichsweites Modell mit dem römischen Bischof zu ersetzen. Aber man

<sup>99</sup> Soz. *HE* IV 24, 3: ἀποχρησάμενοι δὲ τῇ ὁργῇ βασιλέως.

konnte nicht ernsthaft an die völlige Abschaffung der Reichssynode denken, solange ein Kaiser, der im Besitz des Gewaltmonopols war, selbst Religionspolitik betreiben wollte. Die Abhängigkeit der Kirche vom Kaiser blieb also erhalten. Ein interessanter Gradmesser für diese durchaus schwankende Abhängigkeit ist die Rolle des römischen Bischofs unter Constantius.

### Der Klerus 337 – 361

Zunächst zur Stellung des Klerus im genannten Zeitraum im Spiegel der Kanones. Es lässt sich eingentlich nur die Tendenz bestätigen, die bereits für die Organisationsstruktur allgemein genannt wurde: Wegen einer in der Praxis immer enger werdenden Verflechtung der Gemeinden untereinander sowie von Klerus und Welt häufen sich die Amtsvergehen. Die Synoden sehen sich genötigt, in verstärktem Masse auf die Einhaltung des kirchlichen «Kanons» zu achten. Auf die klerusinternen Probleme braucht hier nicht eingegangen zu werden. Ich greife nur einen Punkt heraus, der für das Verhältnis weltlicher und kirchlicher Rechtsordnung von Belang ist: Der allzu häufige Kontakt von Bischöfen mit dem Kaiserhof (*comitatus*), ein Problem, das in den Kanones 7-9 von Sardica geregelt wurde, weil es offenbar ein aktuelles Problem war. Der wesentliche Inhalt ist: Solche Reisen wurden untersagt, die nicht aus karitativen Gründen erfolgten, sondern, wie es im lat. Text heisst, um *dignitates saeculares et administrationes* zu erlangen. Damit ist seitens der Kirche umschrieben, auf welchem Gebiet beide Rechtsordnungen zusammenarbeiten sollten: Bei der Bekämpfung von *iniqua vis* und in der Unterstützung Bedürftiger wie Witwen und Waisen (cn. 7). Um der Gefahr zu langer Abwesenheit des Bischofs von der Gemeinde, aber wohl auch um der Gefahr eines zu engen Kontaktes zur weltlichen Zentrale vorzubeugen,

wurden Diakone mit solchen Missionen beauftragt (cn. 8), ausser wenn eine schriftliche kaiserliche Einladung vorlag (cn. 7). Das ganze Verfahren lief zudem über den Metropoliten, der den zu entsendenden Diakon bestimmte und den Inhalt der *supplicationes* genehmigte, ferner *epistulae commendaticiae* an alle Mitbischöfe der Gegend ausstellte, in der sich der Kaiser gerade befand (cn. 9).<sup>100</sup> Wenn nach cn. 21 zusätzlich noch diejenigen Bischöfe, die an Hauptstrassen wohnten, ihre Kollegen kontrollieren sollten, die an den Kaiserhof reisten, so ist das institutionalisierte Misstrauen kaum noch überbietbar. Bemerkenswert ist allenfalls, dass man persönliche Kontakte zum Kaiser, sofern solche vorhanden waren, im Dienst karitativer Aufgaben nutzen durfte.

Auf der staatlichen Seite zeigt sich demgegenüber kein vergleichbares Misstrauen. Für die Bereiche der *audientia episcopalis* und *manumissio in ecclesia* erfahren wir von keinerlei Änderungen im Zeitraum bis Julian. Zur Freilassung in der Kirche enthalten die Codices ausser den genannten konstantinischen (s. Anm. 65) keine weiteren Gesetze. Das entspricht der Bemerkung des Sozomenos (*HE* I 9), dass diese Regelung Konstantins für die Folgezeit gültig blieb. Zur *episcopalis audientia* gibt es erst wieder ab 398 Kaiser gesetze (*CJ* I 4,7).

Anders verhält es sich mit der staatlichen Privilegierung des Klerus unter Constantius. Hier sind wichtige Änderungen zu verzeichnen. Versucht man die verschiedenen Regelungen<sup>101</sup> insgesamt zu charakterisieren, scheint mir folgendes wichtig: Konstantin hatte versucht, bei umfassender steuerlicher Privilegierung den Zugang zum Kleriker-

<sup>100</sup> Auf die Sonderrolle des römischen Bischofs soll hier nicht näher eingegangen werden.

<sup>101</sup> Einschlägig sind: *CTb* XVI 2, 8-16; VIII 4, 7; XII 1, 49; XIII 1, 1, dazu K. L. NOETHLICH, *art. cit.* (oben Anm. 61) und demnächst H.-J. HORSTKOTTE, *op. cit.* (oben Anm. 62), 42-59.

amt zu beschränken. Die folgende Gesetzgebung zeigt, dass dies offenbar nicht durchsetzbar war. Constantius liess daher für den Bereich der Kuriallasten personelle Beschränkungen fallen<sup>102</sup>, unterwarf aber die Klerikervermögen und klerikale Handelsgewinne der Steuerpflicht. Dies geschah nach *CTh* XVI 2,15 vom Jahre 360 in ausdrücklicher Absprache mit den Synodalen von Rimini. Somit bildet *CTh* XVI 2,15 ein einzigartiges Zeugnis für die Verknüpfung kirchlicher und weltlicher Rechtsordnung. Für unseren Untersuchungszeitraum ist dieser Beleg singular.

In *CTh* XVI 2,15 wurde erstmals zwischen dem (steuerfreien) Kirchenvermögen und dem jetzt prinzipiell steuerpflichtigen Vermögen des einzelnen Klerikers unterschieden. Einzelheiten der Besteuerung enthält *CTh* XII 1, 49 vom Jahre 361: Das Ausmass, in dem der Klerus zu Kuratpflichten herangezogen wurde, richtete sich nach einer komplizierten Abstufung und Kombination aus Weihegrad und persönlicher Integrität. Für das Zusammengehen von Kirche und Staat in dieser Frage ist in diesem Zusammenhang wohl auch interessant, dass u.a. quasi ein «polizeiliches Führungszeugnis» des Statthalters nötig war, um die persönliche Würdigkeit von Klerikern festzustellen. Denn in solchen Fällen war auch jetzt noch völlige Steuerbefreiung möglich. Nach unten reichte die Skala bis zur Abtretung des gesamten Vermögens an die Kurie. Bemerkenswert an den Regelungen von *CTh* XII 1,49 ist die herausragende Stellung des Bischofs, der bedingungslos gänzlich frei von Kuriallasten blieb. Allerdings galt dies ja nur für die bereits amtierenden Bischöfe. Da das Amt, im Normalfall jedenfalls, nur über einen innerkirchlichen *cursus* zu erlangen war, trat in Zukunft die Steuerbefreiung mögli-

<sup>102</sup> Bestimmte städtische Steuerfunktionen sind allerdings mit dem Klerikerstand unvereinbar; solchen Funktionären ist daher die kirchliche Laufbahn verboten, vgl. *CTh* XII 1, 49, 2.

cherweise nicht mehr automatisch ein, wenn z.B. ein Kleriker bis zum Amt des Presbyters steuerpflichtig war. Das Gesetz geht auf diesen Fall nicht ein, so dass die Frage offen bleiben muss. Da es pro Stadt jeweils nur einen Bischof gab, ist es denkbar, dass auch in Zukunft mit der Weihe zum Bischof eine vorherige Steuerpflicht erlosch. Wie dem auch sei, die Gesetzgebung des Constantius zeigt jedenfalls eine hohe Wertschätzung des Bischofsamtes, die durch *CTb* XVI 2,12 vom Jahre 355 unterstrichen wird: Darin räumte der Kaiser den Bischöfen einen eigenen Gerichtsstand nur vor ihren Mitbischöfen ein. Der Gesetzestext, so wie er überliefert ist, enthält keine Einschränkungen, so dass dieses Privileg wohl für Klagen aller Art galt.<sup>103</sup> In seiner Haltung den Bischöfen gegenüber steht Constantius somit ganz in der Tradition seines Vaters, so wie sich in seiner Gesetzgebung auch nichts von den innerkirchlichen Auseinandersetzungen und damit etwa eine Bevorzugung nur bestimmter Bischöfe widerspiegelt.

Überblickt man die weitere Entwicklung der Klerikerprivilegierung, erweisen sich die Regelungen des Constantius zwar als richtungweisend, aber nicht als Endpunkt der Entwicklung. Ein weiterer, letzter Schritt ist ab 364 greifbar, der vielleicht mitbedingt war durch die allzu unpraktikablen Bestimmungen von *CTb* XII 1, 49: Kuriatspflichtige Kleriker mussten in jedem Fall ihr Vermögen der städtischen Kommune zur Verfügung stellen oder, ab etwa 381 belegt, es war eine Doppelmitgliedschaft in Klerus und Kurie möglich, wobei den Klerikern bezüglich der Kuriatspflichten nur noch Befreiung von *munera personalia* einge-

<sup>103</sup> Erst *CTb* XVI 2, 23 vom J. 376 zieht eine Grenze zwischen innerkirchlich zu regelnden *negotia ecclesiastica* und Kriminaldelikten, die sämtlich vor den weltlichen Richter gehören.

räumt wurde.<sup>104</sup> Die finanziellen Anreize, Kleriker zu werden, wurden für bestimmte Schichten also immer geringer.

Betrachten wir die Entwicklung unter dem Aspekt der Rechtsordnungen, so ergibt sich: Die Klerikerprivilegierung Konstantins war eher eine Ausgrenzung aus der Gesellschaft, nicht eigentlich ein Beitrag zur Integration von Kirche und Staat. Mit Constantius beginnt eine gegenläufige Politik: Die staatliche Organisation holt den Klerus mehr und mehr zu sich herein, die Geistlichen werden, von Ausnahmen abgesehen, als Bürger der staatlichen Rechtsordnung unterworfen. Der Anspruch des Staates steigt, der Freiraum der Kirche schwindet. Aber dies war eben auch durch das von der Kirche in diesen Jahren hochgespielte Herrenwort bei *Mt. 22,21* legitimiert: «Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist...».<sup>105</sup>

#### Christianisierung der Gesellschaft bis 361:

Bei diesem letzten hier zu untersuchenden Bereich möchte ich mit einem Blick auf die staatliche Personalpolitik beginnen, weil sie, bei aller Problematik, doch ein gewisser Gradmesser für die Christianisierung der Gesamtgesellschaft ist, vielleicht sogar bewusst als Instrument der Christianisierung ‘von oben’ eingesetzt wurde, wenngleich der Nachweis schwierig ist (s. dazu unten mit Anm. 108).

Das, was Eusebius schon für Konstantin behauptet hatte, nämlich die Bevorzugung christlicher Beamter (s.S. 274), lässt sich als allmählicher Prozess bei Constantius in Ansätzen zeigen. Der Anteil christlicher Beamter wächst und erreicht nach den Untersuchungen v. Haehlings auf

<sup>104</sup> *CTb* XII 1, 59 vom J. 364; XII 1, 84 vom J. 381; XII 1, 115 vom J. 386.

<sup>105</sup> Zitiert z.B. von Hosius bei Athanasius, *Hist. Arian.* 44 in einem Brief an Constantius.

der Ebene der hohen Reichsbeamten erstmals eine knappe Mehrheit zugunsten der Christen.<sup>106</sup> Der christliche Schwerpunkt liegt eindeutig im Osten. Hier bildet das Amt des *praefectus Aegypti* eine gewisse Ausnahme. Es ist möglich, dass dies mit der Bekämpfung des Athanasius zusammenhängt<sup>107</sup>, lässt sich aber kaum beweisen, da wir die personalpolitischen Entscheidungskriterien der Kaiser in den meisten Fällen nicht kennen.<sup>108</sup> Auch im Bereich der Hofbeamten finden wir jetzt die ersten Christen: Der *magister officiorum* Florentius, der *praepositus s. cubiculi* Eusebius, der *quaestor* Flavius Taurus, der *magister scrinii* Thalassius.<sup>109</sup> Es sei in diesem Zusammenhang auch darauf verwiesen, dass spätestens mit Konstantin wieder mehr Senatoren zur Reichsverwaltung herangezogen wurden<sup>110</sup>, die ab Constantius auch im Hofdienst erscheinen, wenngleich es sich zunächst nur um ‘Aufsteiger’ handelt.<sup>111</sup> Damit war eine Entwicklung in Gang gesetzt, die den Senatorenstand auf lange Sicht umso mehr christianisieren musste, je mehr die Religionszugehörigkeit zum Christentum die Karriere förderte.<sup>112</sup> Es gibt unter Constantius auch bereits einen

<sup>106</sup> R. v. HAEHLING, *op. cit.* (oben Anm. 77), 527-35.

<sup>107</sup> So R. v. HAEHLING, 533 und 565 f.

<sup>108</sup> Dazu K. L. NOETHLICH, in *JAC* 21 (1978), 197 f.

<sup>109</sup> Die Nachweise in *PLRE* I, dazu demnächst auch K. L. NOETHLICH, *art. cit.* (oben Anm. 77).

<sup>110</sup> M.T.W. ARNHEIM, *The Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire* (Oxford 1972), 49-73. Arnheims eigene Darstellung der diokletianischen Zeit (39-48) zeigt aber, dass auch unter Diokletian zahlreiche Posten der Reichsverwaltung traditionell senatorisch besetzt waren. Daher erscheint es mir wenig einleuchtend, wenn Arnheim zwischen Diokletian und Konstantin in dieser Hinsicht eine scharfe Trennung vornehmen will (169).

<sup>111</sup> W. KUHOFF, *op. cit.* (oben Anm. 16), 247.

<sup>112</sup> Scheinkonversionen beklagt schon Eusebius, *Vit. Const.* IV 54; zum prosopographischen Befund unter Konstantin vgl. R. v. HAEHLING, *op. cit.* (oben Anm. 77), 515. M.T.W. ARNHEIM, *op. cit.* (oben Anm. 110), 169 sieht in dem Rückgriff Konstantins auf mehr Senatoren von vorn herein eine bewusste Christianisierungsabsicht der westlichen Aristokratie, vgl. dazu aber Anm. 108.

Fall, wo umgekehrt ein weltlicher Beamter später in den Kirchendienst überwechselte: Eleusius, *palatinus* vor 359, wurde Bischof von Cyzikos.<sup>113</sup>

Gesetzgeberische Massnahmen, die möglicherweise oder sicher christlich motiviert waren und die Gesamtgesellschaft betrafen, sind folgende: *CTh* III 12,1 und 2 (vom Jahre 342 und 355): Verbot einer Ehe mit der Tochter des Bruders oder der Schwester sowie mit der Frau des Bruders oder der Schwester der ersten Frau.

Erstmals finden sich Gesetze zum Schutz der Gräber (*CTh* IX 17,1-4), wobei auf das alte Sepulchralrecht der *pontifices* noch Bezug genommen wird (*CTh* IX 17,2). Möglicherweise bekämpft *CTh* IX 17, 4 (357?) schon speziell die christliche Reliquiensuche<sup>114</sup>. *CTh* IX 25,1 vom Jahre 354 bestraft den Raub heiliger Jungfrauen und Witwen, wohl zwecks späterer Ehe, ein Gesetz, das sicher auch die Haltung der Kirche in dieser Frage widerspiegelt. Fraglos christlich ist natürlich *CTh* XV 8,1 vom Jahre 343, wonach christliche Sklavinnen, die als Prostituierte in Bordellen arbeiteten, nur von christlichen Klerikern oder sonstigen Gläubigen freigekauft werden durften, allerdings nicht, ohne dem bisherigen Besitzer einen angemessenen Preis gezahlt zu haben.

Über die weitere Ausgestaltung des täglichen Lebens nach dem christlichen Festkalender sind für die Zeit bis 361 keine Erlasse überliefert. Aber eine Bemerkung etwa bei Ammian (XXI 2,5), dass Julian zu Epiphanias die christliche Kirche besucht, sowie andere Nachrichten desselben Autors zeigen, wie das Christentum eine gesellschaftlich

<sup>113</sup> *PLRE* I 277. Für die frühere Zeit ist m.W. nur Auxentius, *notarius* unter Licinius, nachweisbar, der später Bischof von Mopsuestia wurde: *PLRE* I 141 f.

<sup>114</sup> ... *Huic autem poenae subiacebunt et qui corpora sepulta aut reliquias contrectaverint.*

bestimmende Kraft zu werden begann, deren Wirkung schon über die römischen Grenzen hinausreichte.<sup>115</sup>

Die Mehrheitskirche stand durchaus hinter diesem Prozess. Sie verstand sich als gesellschaftsstabilisierend und war bereit, gesellschaftssprengende Ideen und Entwicklungen zu bekämpfen. Als Beleg dafür greife ich aus unserem Zeitraum nur das Konzil von Gangra (um 341?) heraus, ohne auf die konkreten Hintergründe einzugehen.<sup>116</sup> Die Kanones dieser Synode verurteilten denjenigen, der den Ehestand verschmähte oder geringachtete (cn. 1; 4; 9; 10; 14) und verboten, unter dem Vorwand der Askese die Familie im Stich zu lassen (cn. 15). Auch das Institut der Sklaverei sollte durch das Christentum nicht gefährdet werden: Wer einen Sklaven aus religiösen Gründen überredete, seinen Herrn zu verachten und ihn zu verlassen, verfiel dem Kirchenbann.

Kirchliche und weltliche Rechtsordnung sollten nebeneinander, teilweise miteinander existieren, nicht aber gegeneinander.

### Zusammenfassung

Zur Charakterisierung kirchlicher und weltlicher Rechtsordnung unter den Konstantinsöhnen erwies es sich als sachlich notwendig, zunächst näher auf die konstantinischen Grundlagen einzugehen. Überblickt man den gesamten Zeitraum von Konstantin bis Constantius, ergibt sich

<sup>115</sup> Nur für die Zeit des Constantius: Amm. XIV 9, 7; XV 5, 31; XV 7, 6-10; XVIII 10, 4; XX 7, 7; XXI 16, 18; XXII 11, 3-8. Zur Rolle des Christentums in der römischen Außenpolitik unter Constantius, vgl. R. KLEIN, *op. cit.* (oben Anm. 89), 166-269.

<sup>116</sup> Zu den Hintergründen vgl. K. BAUS/E. EWIG, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen* (Freiburg 1973), 381 f. = H. JEDIN (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte II* 1.

Unter dem besonderen Aspekt unserer Fragestellung lässt sich abschliessend resümieren: Bis zum Tode des Constantius war die kirchliche Rechtsordnung strukturell noch keine 'staatstragende' Kraft, die Kirche noch kein integrierender Bestandteil der spätromischen Gesellschaft. Zwischen der Rechtsordnung und dem tatsächlich bereits erreichten Grad an Christianisierung bestand eine deutliche Differenz.

## DISCUSSION

*M. Barnes:* May I begin the discussion by asking what precisely in the canons of the Council of Elvira leads you to date them after 320 rather than c. 300? After that, I should like to pose a similar question about the canons of the Council of Antioch, which you attribute to the Dedication-Council of 341 on grounds of content rather than to an earlier council in the late 320's, as appears to be indicated by the list of bishops who subscribed to the canons. Can one disjoin canons and subscriptions? And is the content really incompatible with the situation which existed in 328, one year after Eustathius of Antioch and several other eastern bishops had been deposed in a virtual purge of the most prominent supporters of the Nicean formula?

*M. Noethlichs:* Die Datierung von Elvira später als 306, das heute meist gebräuchliche Datum, scheint mir insgesamt wegen der Situation einer Kirche *nach* der Verfolgung geboten, sofern Elvira überhaupt ein echtes Konzil war und keine Kanonessammlung darstellt (vgl. Vortrag Anm. 80). Konkret deutet m.E. auch cn. 56 (Duumvirat für Christen) darauf hin, ebenso cn. 30, wo von *subdiaconus* die Rede ist, ein Begriff, der m.W. sonst erst in späteren Konzilien auftaucht und bis dahin immer (?) *hypodiaconus* heisst, etwa bei Cyprian. Meines Wissens datiert die Überlieferung des Konzil "kurz vor Nicaea", also 323/4; das Gegenargument, das Itinerar des Hosius lasse das nicht zu, ist kaum durchschlagend, wie A. Lippold in anderem Zusammenhang angedeutet hat (*Miscellanea Historiae Ecclesiasticae* VI 1 (Bruxelles 1983), 19 mit Anm. 60). Aber die Bemerkung zur Datierung war auch mehr als Anregung gedacht, nicht als Ergebnis intensiver Forschung zu dieser Frage. Das-selbe gilt für die Datierung der Kanones von Antiochia. Mir scheint nach — zugegebenermassen flüchtigen — Überprüfung der Argumentation von Schwartz nicht alles wirklich einleuchtend. Ich habe nicht behauptet, dass ich für eine Datierung auf 341 (Kirchweihsynode) bin, sofern es vorher noch Möglichkeiten für eine Antiochenische Synode

für die beiden Rechtsordnungen m.E. ein grundlegender Unterschied: Die staatliche Seite war in einem dynamischen Prozess der Neugestaltung bis hin zu Constantius begriffen. In diese Dynamik sollte aus der Sicht des Staates auch die kirchliche Ordnung an verschiedenen Stellen einbezogen werden. Die Kirche stellt sich demgegenüber eher bewahrend und abwehrend dar. Aus der theologischen Orientierung an der städtischen Bischofsgemeinde ergab sich kein grosser Organisationsbedarf. Eine gewisse strukturelle Entwicklung ist nur bis Nicaea zu verzeichnen, während andere, für den internen Bereich wichtige Ordnungskriterien offenbar schon vor Konstantin festlagen und in Nicaea reichsweit lediglich neu bekräftigt wurden. Gerade diese ‘ökumenische’ Dimension macht die Bedeutung Nicaeas für die Folgezeit aus, für die Einschärfung alter wie für die Geltung neuer Normen. Zu den Neuerungen gehört die Synodalordnung in Form der Metropolitanverfassung, die dann in Antiochia vollendet wurde: Die Synode geriet in unmittelbare Abhängigkeit vom Metropoliten. Die Anlässe, die dazu führten, eine Provinzialsynode fest im kirchlichen Rechtssystem zu institutionalisieren, lagen in dem praktischen Zwang, die Gemeindeleiter stärker zu kontrollieren. Die dahinterliegenden Gründe kann man vielleicht ganz allgemein mit dem Begriff einer zunehmenden ‘Verweltlichung’ beschreiben.

So wichtig also Nicaea war, der Typ solcher Konzilien, d.h. die staatlich organisierte Reichssynode, erwies sich aus oben genannten Gründen (s.S. 17 ff.) als problematisch für die Kirche. Bemerkenswert ist, dass ‘Reichskategorien’ nirgendwo Eingang in die kirchliche Organisationsstruktur fanden, bis auf den Versuch in Sardica, den römischen Bischof in ein reichsweites Appellationssystem einzubauen. Die grösste territoriale kirchliche Einheit blieb im Untersuchungszeitraum grundsätzlich die weltliche Provinz. Allerdings gab es bestimmte Ausnahmen, die beweisen, dass

die Angleichung kirchlicher an staatliche Verwaltungseinheiten ihre Grenzen hatte, also keinen Wert an sich darstellte.

Die Verzahnung von Kirche und Staat war unter Konstantin in Form der *audientia episcopalis* und *manumissio in ecclesia* gegeben. Diese Massnahmen blieben auch unter Constantius unverändert gültig.

Die in Antiochia auf Konzilsebene erstmals formulierte Wendung an die Staatsgewalt, um innerkirchliche Beschlüsse durchzusetzen, zeigt, wie sich die Kirche den Einbau des Staates in ihre Rechtsordnung vorstellte.

Weitere institutionelle Verknüpfungen von Staat und Kirche gab es nicht. Die Metropolitanverfassung orientierte sich zwar unmittelbar an der weltlichen Ordnung, stellt aber keine Einbeziehung kirchlicher Strukturen in weltliche dar. Von einer wirklichen Integration des Klerus in die Staatsordnung kann m.E. erst unter Constantius gesprochen werden.

Die Besonderheit seiner Regierung — unter der Fragestellung unseres Themas — liegt darüber hinaus aber in einer Entwicklung, die eher eine gegenläufige Tendenz zeigt: Kirchliche Kritik an der kaiserlichen Synodalgewalt forderte, die Spalten beider Rechtsordnungen mehr zu trennen, die beiderseitigen Kompetenzen klarer abzugrenzen. Insbesondere wurde den Bischöfen ein zu enger Kontakt mit dem Kaiserhof durch Synodalbeschlüsse verboten.

Zeigen somit Staats- und Kirchenorganisation insgesamt bis 361 eher bescheidene Berührungs punkte und relativ wenig institutionelle Verknüpfung, lässt sich von Konstantin bis Constantius auch kein gesetzgeberisches Konzept erkennen, die Gesamtgesellschaft durch Rechtsverordnung zu christianisieren. Im übrigen spiegelt sich weder in den Kaisergesetzen der Zeit, noch in den Kanones ein Ost-West-Gegensatz wider.

(vielleicht nach 335?) gibt. Prinzipiell halte ich eine Trennung von Subskriptionen und Kanones für möglich, dazu aber wären intimere Kenntnisse des Handschriftenbefundes nötig, die ich nicht habe. Ich fühle mich also eigentlich nicht kompetent, hier eine klare Antwort zu geben. Prinzipiell halte ich selbstverständlich die Situation nach Absetzung des Eustathius für vereinbar mit den Antiochenischen Kanones, nur würde mir die Zeit des Constantius insgesamt besser passen. Aber, ich wiederhole, dies sollte nur Anregung zu einer Neuüberprüfung sein, die Kompetentere als ich leisten sollten.

*M. Frend:* The problem of the participation of Christians in municipal and imperial executive office is complicated. In the West, where the tradition continued of accepting that the state represented the ‘secular age’ as against Christianity, Lactantius is definite that a Christian should not accept the office of magistrate, as this would almost certainly involve him in shedding blood (*Inst. VI* 20). One can discern how such ideas continued to be held by examples of Damasus’ praise (c. 380) of the soldier-martyr Nereus for throwing his arms away, and also in Paulinus of Nola’s doubts about the rectitude of his acceptance of office as a provincial governor. The alternative view, however, was gaining support as shown in Canons 7 and 9 of the Council of Arles. I would place Elvira at around this time, perhaps in 308-309, before Hosius had betake himself to Constantine’s court at Trier. After 312 I cannot see any point in his career when he would be simply resuming his duties as bishop in southern Spain rather than being occupied in Constantine’s court.

*Mme Cracco Ruggini:* Il problema della contradditorietà fra il comportamento coerente di un cristiano e quello di un funzionario imperiale si pone con insistenza ancora al tempo di Ambrogio, e dunque fra i Valentiniani e Teodosio: basti rammentare il passo della *Vita Ambrosii* (cap. 7) ove Paolino racconta come Ambrogio, ancora governatore delle *Aemilia et Liguria*, per evitare il battesimo e l’ordinazione episcopale applicasse puntigliosamente le sue prerogative di *index*, tortura inclusa; e poi le lettere di Ambrogio — come più tardi di Agostino, sotto la sua

influenza — ove si ribadisce l'incompatibilità fra sacerdozio e tortura o condanna a morte, pur in ossequio alla legge.

Non credo pertanto che elementi di questo genere possano essere utilmente sfruttati per una datazione di atti conciliari.

*M. Pietri:* 1) C'est Schwartz, je pense, qui a composé la vulgate sur les canons d'Antioche en contestant leur attribution au Concile de la Dédicace. Cependant, dans une collection ancienne, la *Prisca* (Turner), les canons sont introduits avec la mention: *in dedicatione*. Cela signifie au moins que ces canons ont été très tôt attribués au Concile de la Dédicace.

2) Pour rester dans la législation canonique, j'ajouterais une remarque sur les canons de Sardique. Le système d'appel qu'ils dessinent n'a jamais été utilisé; ce qui indique à quel point ils sont rédigés pour la circonstance; ils servent à justifier *a posteriori* les procédures utilisées de 340 à 343 (le Concile de Rome de 340 et ensuite la réunion de Sardique elle-même).

*M. Noethlichs:* 1) Zu Antiochia habe ich jetzt den Eindruck, dass es sich wohl wirklich lohnen würde, die Sache nochmals neu aufzugreifen.

2) Die Problematik der Überlieferung der Kanones von Sardica ist mir durchaus bewusst. Ich habe z.B. versucht, die Nuancen der Abweichungen des griechischen vom lateinischen Text möglichst zu übergehen, weil sie für das abstrakte Modell m.E. entbehrlich sind. Im übrigen stimme ich Ihnen voll zu, was die Bewertung der Kanones von Sardica hinsichtlich ihrer praktischen Anwendung betrifft. Für mich waren sie, soweit es sich um das 'Appellationsmodell' handelt, auch nur gedankliche Realität innerhalb der kirchlichen Rechtsordnung, ohne konkrete Auswirkungen.

*Mme Cracco Ruggini:* Vorrei sapere se è possibile abbozzare una risposta, per l'epoca che qui interessa, a questa domanda: fino a qual punto personaggi che divennero vescovi dopo essere stati funzionari imperiali (magari in decenni più tardivi, ma con formazione e mentalità

riconducibili al tempo di Costanzo) poterono influire su strutture ecclesiastiche ancora fluide e in via di consolidamento, contribuendo a plasmarle — più o meno coscientemente — secondo modelli statuali e imperiali? Linguaggio e pretese di competenza ecclesiastica per esempio di un Ambrogio di Milano — dopo il 375 — appaiono in questo senso significativi.

*M. Noethlichs:* Ich fürchte, Ihre interessante und wichtige Frage lässt sich quellenmässig für die Zeit bis ca. 361 kaum beantworten. Es ist sicher von vorn herein plausibel, dass Persönlichkeiten, die vorher im Staatsdienst waren und dann Kleriker, insbesondere Bischöfe, wurden, durch ihre Lebens- und Berufserfahrung auch kirchliche Strukturen irgendwie mitbestimmt haben. Schwierig wird allerdings der konkrete Beweis. Schon der prosopographische Befund über ehemalige Staatsbeamte, die Bischof wurden (bis 361), ist äusserst mager; ein Beispiel habe ich genannt (S. 290). Über einen speziellen Einfluss solcher Leute auf kirchliche Strukturen kann ich schlechterdings nichts sagen.

Es dürfte kein Zufall sein, dass einem bei diesem Problem immer zuerst ‘Ambrosius’ einfällt. Diese Art des Auftretens erklärt sich doch wohl auch auf dem Hintergrund eines als Führungsschicht neu geordneten und mit neuem Selbstbewusstsein versehenen Senatorenstandes ab den siebziger Jahren des 4. Jh. Ambrosius war, wenn ich recht sehe, tatsächlich der erste Senator und höhere Reichsbeamte, der das Selbstbewusstsein (um nicht zu sagen ‘die Arroganz’) dieser Schicht auf das höchste Kirchenamt, dazu noch in der Kaiserresidenz, übertrug.

*M. Pietri:* C'est à l'époque de Théodose, comme le note notre collègue Noethlichs, que la politique impériale s'efforce d'adapter la géographie ecclésiastique aux grandes circonscriptions administratives. Il suffit de considérer, pour s'en convaincre, le canon 5 du Concile de Constantinople et surtout les lois d'application sur la promulgation du Concile (*CTb XVI* 1, 3; cf. mon étude «Damase et Théodose», in *Epektasis. Mélanges... J. Daniélou* (Paris 1972), 627-634). Pour chaque diocèse civil, l'administration doit s'assurer que les évêques sont en communion avec le prélat établi dans la métropole diocésaine. Mais le

système est, pour l'Orient, déjà ébauché par Constance (voir en particulier le rôle attribué pour le diocèse pontique à Dianaeus de Césarée en Cappadoce).

*M. Noethlichs:* Ich bin Ihnen dankbar für den letzten Hinweis, denn solche geographischen Strukturen haben in der Regel eine längere Geschichte. Sie stützen mit Ihrem Beispiel meine Sicht der Entwicklung, dass im Osten 'kirchliche Geographie' weltlichen Verwaltungseinheiten teilweise voranging. So wie nun diese besondere Form staatlicher und kirchlicher Integration im Osten erst unter Theodosius I vollzogen wird, so gilt das auch noch für einen anderen, für mich ganz wichtigen Punkt für 'Integration', den ich, quasi als Ausblick, abschliessend noch anmerken möchte: Die gesetzlich vorgeschriebene Rechtgläubigkeit für Beamte bzw. der Ausschluss von Andersgläubigen aus dem Staatsdienst. Diese Gesetzgebung beginnt auch erst unter Theodosius I, so dass ich auch von daher glaube sagen zu dürfen, dass bis zum Tode des Constantius die Verflechtung von Kirche und Staat noch nicht sehr tief gewesen ist.

