

## Hören auf das Gottesvolk?

Bemerkungen aus kirchenhistorischer Perspektive  
zu einer Herausforderung seit frühchristlicher Zeit

Heike Grieser

Als John Henry Newman im Juli 1859 den Aufsatz *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* in der Zeitschrift *Rambler* veröffentlichte, löste er mit den dort präsentierten Thesen zur Bedeutung des Glaubenszeugnisses der Laienchristen und zu deren Einfluss auf die Entwicklung der Glaubenslehre eine breite Diskussion aus.<sup>1</sup> Diese wurde 1871 durch die Publikation einer überarbeiteten Version seiner Überlegungen unter dem Titel *Orthodoxy of the Faithful during Arianism* erneut entfacht.<sup>2</sup> Newman sprach jeweils von der Fähigkeit gläubiger Laienchristen, denkend und betend geoffenbarte Glaubenswahrheiten zu erkennen und zu bewahren, was auf die Mitwirkung des Heiligen Geistes zurückzuführen sei. Daraus schlussfolgerte er, dass die lehrende Kirche (*ecclesia docens*) ein solches gesamtheitliches Glaubenszeugnis (*consensus fidelium*) als *indicium*

---

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Jan Walgrave, Newmans Essay „Über die Befragung der Gläubigen in Dingen der christlichen Lehre“, in: *Conc(D)* 21 (1985), 249–254. Als wichtige Reaktion auf die Frage nach der Bedeutung der Laienchristen sei verwiesen auf Yves M.-J. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat* (Unam Sanctam 23), Paris 1952, <sup>2</sup>1954. Eine deutsche Übersetzung wurde bereits kurze Zeit später veröffentlicht: Yves Congar, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart <sup>3</sup>1964. Vgl. auch Wolfgang Beinert, *Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte*, in: *Dietrich Wiederkehr* (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?* (QD 151), Freiburg i. Br. 1994, 66–131, hier 93f.

<sup>2</sup> Dieser Text erschien als Appendix zur dritten Auflage von Newmans Monographie *The Arians of the fourth Century*. Zur Edition der Versionen vgl. John Henry Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, hg. v. John Coulson, Lanham u. a. 1961, ND 2006. Die Unterschiede zwischen den beiden Fassungen, die in einem einzigen Text präsentiert werden, hat der Herausgeber jeweils kenntlich gemacht. Eine deutsche Übersetzung „Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre“ findet sich in *John Henry Kardinal Newman, Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre*, übersetzt von Maria Kawa und Max Hofmann (John Henry Kardinal Newman, Ausgewählte Werke 4), Mainz 1959, 255–292.

oder *instrumentum* berücksichtigen und befragen müsse, wenn eine Glaubensentscheidung zu treffen sei.<sup>3</sup> Um die Bedeutung jenes Glaubenssinns der Gläubigen historisch zu dokumentieren, rekurrierte Newman insbesondere auf die nachnizänischen dogmatischen Auseinandersetzungen zwischen 325 und 381 und resümierte für das vierte Jahrhundert: „the divine tradition committed to the infallible Church was proclaimed and maintained far more by the faithful than by the Episcopate.“<sup>4</sup> Während Papsttum, Bischöfe und Konzilien die geoffenbarte Wahrheit aufgrund widerstreitender Interessen verdunkelten, sei diese zugleich durch das christliche Volk bewahrt worden, weshalb in diesem Fall die Auffassung des Volkes als die wahre Stimme der Tradition zu bewerten sei.<sup>5</sup> In seinen Ausführungen legte Newman deshalb zunächst zahlreiche Beispiele für das von ihm als Versagen bezeichnete Verhalten verschiedener Bischöfe und Synoden vor, die die Häresie begünstigten.<sup>6</sup> Anschließend versuchte er zu demonstrieren, dass der nizänische Glaube letztlich durch den *consensus fidelium* und die Treue der Gläubigen zur Überlieferung aufrechterhalten worden sei.<sup>7</sup> Auf dieser Grundlage schlussfolgerte er: „Though the laity be but the reflection or echo of the clergy in matters of faith, yet there is something in the ‚pastorum et fidelium conspiratio‘, which is not in the pastors alone.“<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Z. B. *John Henry Newman*, On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine 2 (Lanham, hier 63); 2, 4 (Lanham, hier 67). Naheliegend ist es daher, den *consensus fidelium* als *locus theologicus* zu berücksichtigen: ebd. 3, 2 (Lanham, hier 102).

<sup>4</sup> *John Henry Newman*, On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine 3, 1 (Lanham, hier 75).

<sup>5</sup> *John Henry Newman*, On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine 3, 1 (Lanham, hier 75f.). Interessant ist, dass Newman auf einen Zusammenhang zwischen dieser Befähigung und der Katechese im orthodoxen Glauben seit der Taufe verweist.

<sup>6</sup> *John Henry Newman*, On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine 3, 1 (Lanham, hier 77–86). Zu Newmans Art des Umgangs mit den Kirchenvätern vgl. z. B. *Benjamin J. King*, Newman and the Alexandrian Fathers. Shaping Doctrine in Nineteenth-Century England, Oxford 2009.

<sup>7</sup> *John Henry Newman*, On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine 3, 2 (Lanham, hier 86–101). Eine kritische Auseinandersetzung mit Newmans Interpretation der Auseinandersetzung um Arius und seine Theologie bietet *Rowan Williams*, Arius. Heresy and Tradition, London 1987.

<sup>8</sup> *John Henry Newman*, On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine 3, 3 (Lanham, hier 103f.). Vgl. dazu weiterführend z. B. *Roman Siebenrock*, Wahrheit,

Bekanntlich hat die dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* 1964 der u. a. von Newman propagierten Lehre über den *sensus fidei* zu einem weiteren Aufschwung verholfen. Sie hielt nicht nur die Teilhabe des heiligen Gottesvolkes am prophetischen Amt Christi fest, sondern hob auch die geistgewirkte Unfehlbarkeit der Gesamtheit der Gläubigen (*universitas fidelium*) im Glauben hervor: „Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn (*supernaturalis sensus fidei*) des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten (*universalis consensus de rebus fidei et morum*) äußert.“<sup>9</sup> 2014, und damit 50 Jahre später, griff die Internationale Theologische Kommission mit ihrem Dokument „*Sensus Fidei* und *Sensus Fidelium* im Leben der Kirche“<sup>10</sup> diese Aussagen auf und bestätigte den *sensus fidei* als fundamentalen *locus theologicus*. Sie definierte den Glaubenssinn als übernatürlichen „Instinkt“ und geistgewirkte Befähigung der Gläubigen in der kirchlichen Gemeinschaft, „einerseits zu erkennen und zu unterstützen, was die authentische christliche Lehre und Praxis ist, und andererseits zu verwerfen, was falsch ist.“<sup>11</sup> Grundsätzlich wird dabei unterschieden zwischen der persönlichen Befähigung des einzelnen Gläubigen zur Erkenntnis der Wahrheit des Glaubens (*sensus fidei fidelis*) und dem Glaubenssinn der Kirche selbst, der in der Übereinstimmung der getauften Gläubigen seinen Ausdruck finde (*sensus fidei fidelium*).<sup>12</sup>

Inspiziert durch Newmans These, die auch den 2014 veröffentlichten Text der Internationalen Theologischen Kommission beeinflusst hat, sollen im Folgenden aus historischer Perspektive einige Überlegungen zum „Glaubenssinn der Gläubigen“ in frühchristlicher Zeit

---

Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans (ICNS 15), Sigmaringendorf 1996, 468–471. Einen Überblick zu Newmans verstreuten Äußerungen zu den Laienchristen findet sich z. B. bei *Johannes Artz*, Newman-Lexikon (John Henry Kardinal Newman, Ausgewählte Werke 9), Mainz 1975, 621f.

<sup>9</sup> *Lumen gentium* 12.

<sup>10</sup> Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 199.

<sup>11</sup> *Sensus Fidei* und *Sensus Fidelium* 2 (Arbeitsübersetzung der Deutschen Bischofskonferenz 7).

<sup>12</sup> *Sensus Fidei* und *Sensus Fidelium* 3 (Arbeitsübersetzung der Deutschen Bischofskonferenz 8f.).

präsentiert werden. Dafür sind verschiedene Einzelaspekte in den Blick zu nehmen, die, Mosaiksteinchen gleichend, einen weiten Rahmen von ekklesiologischen bis hin zu anthropologischen Fragestellungen spannen. Dabei ist der Umgang mit den zeitlich und regional zum Teil unterschiedlichen Antworten durchaus sehr herausfordernd: Welches Bild von Kirche, von Klerikern und (gebildeten bzw. ungebildeten) Laienchristen ist jeweils vorherrschend, welche theologischen Erkenntnismöglichkeiten werden grundsätzlich vorausgesetzt, wer entscheidet auf welcher Basis und unter welchen Bedingungen über die Annahme oder Ablehnung einer Glaubensaussage oder einer korrespondierenden Glaubenspraxis? Dass in diesem Kontext nicht mehr als eine Annäherung an die komplexe Frage nach dem „Glaubenssinn der Gläubigen“ und den Bedingungen seiner Berücksichtigung geleistet werden kann, versteht sich von selbst. Sie soll im Folgenden aus verschiedenen Perspektiven erfolgen.

## 1. Eine terminologische Bestandsaufnahme

Ein erster zu verfolgender Ansatz besteht im durchaus mühsamen Versuch der Klärung der einschlägigen Begrifflichkeiten. Diese stellten sich bereits in der Zeit der frühen Kirche alles andere als eindeutig dar, was sich als Befund auf die verschiedenen Rezeptionsphasen zentraler Texte bis in die heutige Zeit übertragen lässt. Welche Wirklichkeiten und Wertungen bildeten also die für die Diskussion maßgeblichen Termini *laicus*, *populus (Dei)*, *plebs* und *sensus fidei* sowie *sensus fidelium* in der Antike ab, welche Akzentuierungen und Differenzierungen sind mitzuberücksichtigen?

*Erstens:* In der Argumentation von Newman spielte die Polarität von Klerikern, insbesondere Bischöfen, und Laienchristen (*faithful*) eine zentrale Rolle. Diese gebräuchliche Unterscheidung innerhalb der Gesamtheit aller Christen entwickelte sich durch die Ausbildung der kirchlichen Ämter allerdings erst allmählich, weshalb auch der Begriff *λαϊκός/laicus* als Abgrenzung von *κλήρως/clerus* (Bischöfe, Presbyter, Diakone) erst seit Tertullian von Karthago und mit Abstrichen bei Clemens von Alexandrien gebräuchlich wurde.<sup>13</sup> Eine

<sup>13</sup> Vgl. *Alexandre Faivre*, Art. *Laie*, in: *RAC* 22 (2008), 826–853.

solche Trennung zwischen Klerikern und Laienchristen wird in der Folgezeit bekanntlich zunehmend pointierter betont. Allerdings erlaubt die Quellenlage im dritten Jahrhundert noch nicht einmal eine Auskunft darüber, wer genau zu dieser Gruppe zu zählen ist, ob beispielsweise auch Frauen oder Katechumenen subsumiert wurden oder ob es sich nur um eine Auswahl Ausgezeichneter handelte.<sup>14</sup> Das aufkommende Mönchtum ist schließlich mitverantwortlich für eine Abwertung einfacher Gemeindeglieder als Laien minderen Ranges seit dem vierten Jahrhundert, deren Funktion vor allem darauf beschränkt wurde, die Kleriker finanziell zu unterstützen. Für Alexandre Faivre stehen sie nun „am unteren Ende einer sozialen u. religiösen Stufenleiter“.<sup>15</sup>

*Zweitens:* Pauschal ist auch die Frage, wer nach frühkirchlichem Selbstverständnis zum Volk (Gottes) zählte, nicht zu beantworten: Das lateinische Wort *populus* ist ebenso mehrdeutig wie seine deutsche Übersetzung „Volk“.<sup>16</sup> So kann *populus* erstens als theologischer Terminus die Gesamtheit aller getauften Christen meinen.<sup>17</sup> Der Begriff wird zweitens aber auch verwendet, um Laienchristen in Gegenüberstellung zum Klerus in den Blick zu nehmen und damit den Unterschied zu geweihten Amtsträgern zu betonen. Drittens kann *populus* schließlich unter einer soziologisch-kulturellen Perspektive auf die breite Masse an Ungebildeten in Abgrenzung zu einer intellektuellen Elite bzw. religiösen Experten (Bischöfe oder Laientheologen) verweisen: Vor allem in diesem Fall gebraucht man für das Volk gerne auch die Bezeichnung *plebs*.<sup>18</sup>

Diese für die Beurteilung des *sensus fidei* relevanten Differenzierungen haben auch in der jüngeren Debatte darüber, was unter „an-

<sup>14</sup> Faivre, Laie 838, verweist darauf, dass Frauen weder bei Tertullian von Karthago noch bei Clemens von Alexandrien mitgemeint seien.

<sup>15</sup> Faivre, Laie 851.

<sup>16</sup> Exemplarisch zeigt dies Andreas Hoffmann, Wer ist das „Volk“? Zur Verwendung von „populus“ und „plebs“ bei Cyprian von Karthago, in: Heike Grieser – Andreas Merkt (Hg.), Volksglaube im antiken Christentum. Festschrift für Theofried Baumeister, Darmstadt 2009, 38–56.

<sup>17</sup> Die Gesamtheit der Christen kann in diesem Sinne auch mit dem Begriff *fideles* bezeichnet werden, vgl. Faivre, Laie 844, unter Hinweis auf die *Traditio Apostolica*.

<sup>18</sup> Vgl. insgesamt zur Problematik Andreas Merkt, „Volk“. Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff, in: Heike Grieser – Andreas Merkt (Hg.), Volksglaube im antiken Christentum. Festschrift für Theofried Baumeister, Darmstadt 2009, 17–27.

tikem Volksglauben“ zu verstehen sei,<sup>19</sup> eine wichtige Rolle gespielt – beide Themenkomplexe präsentieren sich insgesamt als eng miteinander verschränkt. Dabei zeigen die exemplarischen Analysen einzelner Phänomene der Volksfrömmigkeit wie beispielsweise Bestattungsbräuche, die Verehrung der Confessoren oder das Tragen von Amuletten, dass die damit verbundenen Vorstellungen durchaus von einer breiten, alle Schichten und Stände umfassenden Masse geteilt werden konnten. Zu dieser zählten dann selbstverständlich auch Bischöfe und andere Kleriker, weshalb der Alternativbegriff „Breitenfrömmigkeit“ fraglos seine Berechtigung hat. Gleichzeitig dokumentieren die Quellen allerdings auch die kritische Auseinandersetzung verschiedener Bischöfe (seltener Laientheologen) mit einzelnen Ausdrucksformen der Frömmigkeit, die sie entweder als überflüssig oder gar als falsch und gefährlich ablehnten. Vor allem die Bischöfe beanspruchten also eine Deutungshoheit, die von Ablehnung über Korrekturen bis hin zu aktiver Partizipation und theologischer Interpretation frommer Praxis reichen konnte.<sup>20</sup> Darauf wird noch einmal zurückzukommen sein.

*Drittens:* Wenn der Text der Internationalen Theologischen Kommission eingangs festhält, dass der Terminus *sensus fidei* weder in den biblischen Schriften noch in der verbindlichen Lehre der Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil Verwendung finde, dann ist damit ein weiterer bedenkenswerter Aspekt angesprochen.<sup>21</sup> Denn tatsächlich führt die Suche nach einer kontinuierlich und vor allem einheitlich gebrauchten Terminologie zur Zeit der frühen Kirche nur

<sup>19</sup> Vgl. Heike Grieser – Andreas Merkt (Hg.), *Volksglaube im antiken Christentum*. Festschrift für Theofried Baumeister, Darmstadt 2009; Klaus Fitschen, Was die Menschen damals „wirklich“ glaubten. Christusbilder und antike Volksfrömmigkeit, in: ZThK 98 (2001), 59–80. Wichtige neuere Überlegungen bei Peter Gemeinhardt, Volksfrömmigkeit in der spätantiken Hagiographie. Potential und Grenzen eines umstrittenen Konzepts, in: ders., *Die Kirche und ihre Heiligen. Studien zu Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike* (STAC 90), Tübingen 2014, 259–287.

<sup>20</sup> Vgl. Andreas Merkt, *Theologie und religiöse Volkskultur. Patristische Streiflichter auf eine schwierige Beziehung*, in: Heike Grieser – Andreas Merkt (Hg.), *Volksglaube im antiken Christentum*. Festschrift für Theofried Baumeister, Darmstadt 2009, 472–489. Vgl. exemplarisch Heike Grieser, *Die Bestattung der Toten in antiker und frühchristlicher Tradition und Reflexion*, in: ebd. 407–423.

<sup>21</sup> *Sensus Fidei* und *Sensus Fidelium* 7 (Arbeitsübersetzung der Deutschen Bischofskonferenz 12).

begrenzt zum Ziel.<sup>22</sup> Zwar stößt man bei einschlägigen Wortrecherchen in den Schriften der antiken christlichen Autoren auf den vereinzelt Gebrauch der Begriffe *sensus fidei* bzw. *sensus fidelium*, doch bildeten diese, wie der folgende Überblick etwas detaillierter illustrieren soll, durchaus unterschiedliche Sachverhalte ab. So charakterisierte Hilarius von Poitiers den *sensus fidei* zwischen 356 und 359 als die befähigende Kraft, ein Martyrium ohne Schmerzen zu ertragen.<sup>23</sup> Vergleichsweise häufig gebrauchte nur der Ambrosiaster im letzten Drittel des vierten Jahrhunderts die Bezeichnung *sensus fidei*. Insbesondere seine Formulierung bei der Kommentierung des Galaterbriefs, dass durch die Taufe sowohl die *fides* als auch der *sensus fidei* als Anlage empfangen worden seien,<sup>24</sup> ist als passend hervorzuheben. Wenn er an anderer Stelle den Häretikern vorwarf, den *legis et fidei sensus* zu korrumpieren, könnte auch hier ein „Glaubenssinn“ im modernen Verständnis angedeutet sein.<sup>25</sup> Andererseits verwendete er den Terminus *sensus fidei* auch schlicht als Synonym für *fides*.<sup>26</sup> Eine interessante Variante bietet wiederum Chromatius von Aquileia. Im Prolog seiner Traktate zum Matthäusevangelium reflektierte er über die Existenz von vier unterschiedlichen Evangelientexten und führte aus, dass dieser Sachverhalt aufgrund des gemeinsamen Ursprungs der Texte nicht zu Differenzen in deren Kernbestand führe: Die Evangelisten besäßen einen gemeinsamen *sensus fidei* bezüglich Inkarnation, Geburt, Passion, Auferstehung und doppelter Ankunft des Herrn.<sup>27</sup> In Rufins Übersetzung des Römerbriefkommentars des Origenes ist im Blick auf die Häretiker und deren falsche, gefährliche Lehre von einem *adulterinus fidei sensus*, einem „ehebreyerischen

<sup>22</sup> Alternativ ist auch von *communis fidei conscientia*, *catholicus intellectus*, *sensus universus* oder *sensus catholicus et ecclesiasticus* die Rede, doch kann dies hier nicht weiter verfolgt werden.

<sup>23</sup> Hilarius von Poitiers, *De trinitate* 10, 46 (CCSL 62A, hier 499 Smulders).

<sup>24</sup> Ambrosiaster, *Commentarius in epistolam ad Galatas* 4, 19 (CSEL 81, 3, hier 50 Vogels). Damit sich diese Anlage in die richtige Richtung entwickle, bedürfe es externer Fürsorge.

<sup>25</sup> Ambrosiaster, *Commentarius in epistolam ad Romanos* 15, 20 (CSEL 81, 1, hier 468 Vogels).

<sup>26</sup> Ambrosiaster, *Commentarius in epistolam ad Romanos* 1, 12 (CSEL 81, 1, hier 29 Vogels); *Commentarius in epistolam ad Ephesios* 6, 24 (CSEL 81, 3, 126 Vogels).

<sup>27</sup> Chromatius von Aquileia, *Tractatus in Matthaeum*, prol. 1–3 (*Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileiensis* 4, 2, 16–18 Trettel).

Glaubensverständnis“, die Rede.<sup>28</sup> Einschlägig ist schließlich eine Äußerung des Augustinus, der in einer Predigt die äußeren Sinne (*exterioriores sensus*) vom *interior fidei sensus* unterschied: Während der Mensch durch die äußeren Sinne mit den weltlichen Dingen verbunden sei, scheint er in analoger Weise mit dem *sensus fidei* das Göttliche „wahrnehmen“ zu können.<sup>29</sup> Vinzenz von Lérins wiederum sprach 434 vom *sensus fidei* im Kontext seiner Reflexionen über die Bedeutung der Konzilsbeschlüsse: Gezwungen durch die Neuerungen der Häretiker würden ältere (mündliche) Überlieferungen verschriftlicht und präzisiert, wodurch der keineswegs neue *sensus fidei* („Inhalt des Glaubens“) eine passendere Bezeichnung erhalte.<sup>30</sup>

Noch seltener verwendeten die frühchristlichen Autoren den Begriff *sensus fidelium*, z. B. in der antiarianischen Schrift *Contra Vari-madam*. Dort werden diejenigen, die den *sensus fidelium* besitzen, als solche bezeichnet, „die Christus in der Einheit des Glaubens anhängen“. <sup>31</sup> Ist im Plural von den „Sinnen der Gläubigen“ (*sensus fidelium*) die Rede, dann wird eher allgemeiner auf das Verständnis oder die Wahrnehmung der Gläubigen rekurriert.<sup>32</sup> Einen ähnlichen Aspekt betonte schließlich Fulgentius von Ruspe, der von Papst Leo sagte, dieser habe brieflich seine Lehrmeinung den „Sinnen der Gläubigen“ (*sensus fidelium*) eingeschärft.<sup>33</sup>

Im Folgenden wird also weniger auf die heute gebräuchliche Terminologie in den frühchristlichen Quellen als vielmehr auf die damit gemeinten Sachverhalte zu achten sein. In welchen Kontexten ist damit in einem übertragenen Sinn von einem *sensus fidei fidelis* oder einem *sensus fidei fidelium* die Rede oder wird wenigstens darauf angespielt? Wie äußerte sich ein solches subjektives bzw. durch Konsens erwirktes (intellektuelles oder „instinktives“) Erkennen und unter welchen Bedingungen fand es Berücksichtigung?

<sup>28</sup> Origenes, *Commentarius in epistulam ad Romanos* 2, 11 (FC 2, 1, hier 246f. Heithier).

<sup>29</sup> Augustinus von Hippo, *Sermo* 112, 7 (IPM 45, hier 252 De Coninck u. a.).

<sup>30</sup> Vinzenz von Lérins, *Commonitorium* 23, 18f. (Fiedrowicz – Barthold 272f.).

<sup>31</sup> Pseudo-Vigilius von Thapsus, *Contra Varimadam* 1, 66 (CCSL 90, 75 Schwank).

<sup>32</sup> Victor von Vita, *Historia persecutionis Africanae provinciae* 2, 81 (CSEL 7, 59f. Petschenig); Cassiodorus, *Expositio psalmorum* 117, 23 (CCSL 98, 1055 Adriaen).

<sup>33</sup> Fulgentius von Ruspe, *Epistula* 14, 18 (CCSL 91, hier 407 Fraipont).

## 2. Der Glaubenssinn einzelner Christen

Als der heidnische *legatus Augusti* Plinius der Jüngere in seinem berühmten Christenbrief 111 oder 112 darauf verwies, dass zu den Christen Menschen jeden Alters, jeden Standes sowie beiderlei Geschlechts zählten,<sup>34</sup> hatte er ein wesentliches Merkmal des christlichen Missionserfolgs benannt. Während Christengegner wie Celsus und Porphyrius das Christentum in dessen Anspruch als *vera philosophia* mit dem Hinweis auf die disparate Zusammensetzung seiner Anhänger diskreditierten,<sup>35</sup> argumentierte die christliche Apologetik mit diesem Sachverhalt durchaus selbstbewusst. Die prinzipiell mögliche Zugehörigkeit aller Menschen stellte ein entscheidendes Proprium der christlichen Gemeinschaft dar und machte diese auch bei solchen Gruppen attraktiv, die von den philosophischen Intellektuellendiskursen üblicherweise ausgeschlossen waren.

### a) Die Wahrnehmung der einfachen Gläubigen

Doch welche Konsequenzen ergaben sich aus dieser Tatsache für den innergemeindlichen Umgang mit jenen weniger Gebildeten, auf die in einem ersten Schritt zu achten sein wird? Traute man ihnen tatsächlich zu, Glaubenswahrheiten zu erkennen? Schon 1972 hat Norbert Brox in seinem Aufsatz „Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen Geschichte eines Dauerproblems“<sup>36</sup> einen entscheidenden Aspekt dieser Problematik angesprochen, den er als Gleichzeitigkeit von einfacher Gemeindefrömmigkeit auf der einen und gebildeter, spekulativer Theologie auf der anderen Seite beschrieb. Dass dies im innerchristlichen Diskurs zu Verwerfungen und scharfer Kritik an den Vorstellungen von einfachen Gläubigen

---

<sup>34</sup> Plinius der Jüngere, Epistula 10, 96.

<sup>35</sup> Vgl. z. B. Georg Schöllgen, Magier, Gaukler, Scharlatane. Das Christentum als Unterschichtenreligion bei Kelsos, in: Heike Grieser – Andreas Merkt (Hg.), Volksglaube im antiken Christentum. Festschrift für Theofried Baumeister, Darmstadt 2009, 28–37. Vgl. weiterführend Katrin Pietzner, Bildung, Elite und Konkurrenz. Heiden und Christen vor der Zeit Constantins (STAC 77), Tübingen 2013.

<sup>36</sup> Der Beitrag ist wiederabgedruckt in: Norbert Brox, Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie, hg. v. Franz Dünzl u. a., Freiburg i. Br. 2000, 305–336.

führen konnte, aber auch zu verschiedenen Erziehungskonzepten im Umgang mit jenen *simplices*, liegt auf der Hand und muss nicht weiter ausgeführt werden.<sup>37</sup> Weitaus interessanter sind dagegen die Versuche einzelner Autoren, schlichtere theologische Reflexionen positiv zu bewerten – denn hier begegnen wegbereitende und grundlegende Vorstellungen von einer prinzipiellen Befähigung aller Gläubigen zu einem wertvollen und eigenständigen Erkennen in Glaubensfragen. Um nicht der Gefahr zu erliegen, ein elitäres Christentum für wenige Auserwählte zu propagieren, entwickelten frühe Theologen unter Einbeziehung paganer Konzepte das Ideal der *simplicitas* des Glaubens und der Lebensführung: Eine solche Einfachheit sollte als Kriterium für die Wahrheit der Verkündigung gelten. So konnte Irenäus von Lyon über unterschiedliche Begabungen von Predigern urteilen, dass dies der Überlieferung im Letzten nicht schade.<sup>38</sup> Pointiert erklärte er andernorts in Frontstellung gegen die „Gnostiker“, vielleicht auch gegen die Anhänger von Kerdon und Markion: „Besser und nützlicher ist es darum, wenn man ein ungebildeter Mensch ohne viel Wissen ist und durch die Liebe Gott nahekommt, als wenn man glaubt, viel zu wissen und erfahren zu sein, und dabei seinen Herrn lästert, indem man sich einen anderen Gott Vater macht.“<sup>39</sup> Auch Origenes betonte, dass Gott den Glauben einfacher Christen ebenso annehme wie die vernünftige Verehrung der intelligenteren Menschen.<sup>40</sup>

Die Forderung nach einer unkomplizierten Vermittlung zentraler und zugleich einfacher Glaubensinhalte wurde noch im vierten und fünften Jahrhundert erhoben, mit dem erklärten Ziel, eine möglichst breite Masse erfolgreich anzusprechen. Interessanterweise unterstrichen gerade auch pagane Autoren in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit einer einheitlichen Lehre und die damit in Verbindung stehende Einmütigkeit unter den Christen. So appellierte Kai-

---

<sup>37</sup> Brox, Der einfache Glaube 318–334, demonstriert dies vor allem am Beispiel von alexandrinischen Theologen wie Clemens und Origenes. Im Hintergrund stehen dabei auch der Gnosis geschuldete Unterscheidungen in Glaubende und Erkennende.

<sup>38</sup> Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* 1, 10, 2 (FC 8, 1, 200f. Brox). Dazu Brox, *Der einfache Glaube* 312f., mit weiteren Belegen.

<sup>39</sup> Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* 2, 26, 1 (FC 8, 2, 214f. Brox). Zu Kerdon und Markion 1, 27 (FC 8, 1, 318–323 Brox).

<sup>40</sup> Origenes, *Contra Celsum* 7, 46 (FC 50, 5, hier 1276 Fiedrowicz – Barthold).

ser Konstantin inmitten der heftigen innerkirchlichen Auseinandersetzungen um die Lehre des Arius an die beteiligten Konfliktparteien Alexander und Arius, diesen Streit wegen der Nichtigkeit seines Inhalts und wegen allerunwichtigster Fragen einzustellen und die Öffentlichkeit weder zu beunruhigen, noch die christliche Gemeinschaft zu spalten.<sup>41</sup> Aus seiner Außenperspektive beurteilte der Kaiser das Reflexionsniveau der meisten Christen eher skeptisch: „Denn wie selten gibt es jemanden, der die Bedeutung so wichtiger und so überaus schwieriger Dinge entweder präzise überschauen oder angemessen deuten kann?“<sup>42</sup> In eine ähnliche Richtung sind auch Äußerungen des Historikers Ammianus Marcellinus zu interpretieren, der Kaiser Constantius II. vorwarf, in den nachnizänischen trinitarischen Streitigkeiten nicht schlichtend eingegriffen zu haben, sondern stattdessen die *Christiana religio absoluta et simplex* durch einen altweiberhaften Aberglauben verwirrt zu haben. Spöttisch fügte er in diesem Zusammenhang hinzu, dass die zahlreichen Teilnehmer der verschiedenen Synoden sogar den Zusammenbruch des Postwesens verursacht hätten, weil sie dieses für ihre Reisen zu häufig und zahlreich nutzten.<sup>43</sup>

Eine gravierende, aus dieser *simplicitas* resultierende Gefahr beschreiben die frühen Quellen allerdings auch: Deutete man sie weniger positiv im Sinne einer mangelnden Einsichtsfähigkeit, verführte sie die Gläubigen leichter dazu, sich einer Häresie anzuschließen. So beklagten beispielsweise die westlichen Teilnehmer der Synode von Serdica (342/3) in einem Schreiben an den bereits genannten Constantius II. die unter *simplices* und *innocentes* gestiftete Verwirrung in Fragen des Glaubens. Daher forderten sie den Kaiser nachdrücklich auf, die staatliche Unterstützung der Häretiker einzustellen.<sup>44</sup> Stattdessen müsse es den Christen möglich sein, sich den (rechtgläubigen) *episcopi* und *praepositi* anzuschließen, „die den Bund der Lie-

---

<sup>41</sup> Eusebius von Caesarea, Vita Constantini 2, 68, 2f. – 72 (FC 83, 294–304 Bleckmann – Schneider).

<sup>42</sup> Eusebius von Caesarea, Vita Constantini 2, 69, 3 (FC 83, 298f. Bleckmann – Schneider).

<sup>43</sup> Ammianus Marcellinus, Res gestae 21, 16, 18 (SQA 21, 2, 172 Seyfarth).

<sup>44</sup> Oratio synodi Sardicensis ad Constantium imperatorem (CSEL 65, 181–184 Feder).

be treulich wahren und nur eine Sehnsucht kennen: den dauerhaften und wahren Frieden.“<sup>45</sup>

## b) Die Beurteilung von Laientheologen

In einem zweiten Schritt ist nun allerdings auch zu ermitteln, wie im Gegenzug solche Laienchristen wahrgenommen wurden, die als gebildete freie Lehrer bzw. religiöse Experten eine exponierte Sonderrolle einnahmen. Welcher Stellenwert wurde ihrem Erkenntnisvermögen eingeräumt? Wieder müssen einige Schlaglichter genügen. Heftig protestierte beispielsweise Bischof Demetrios von Alexandria gegen die aus seiner Sicht unübliche Praxis, dass der Laie Origenes in Caesarea von Bischöfen eingeladen worden war, um vor der versammelten Gemeinde und in Anwesenheit von Bischöfen öffentlich vorzutragen (διαλέγεσθαι) und die göttlichen Schriften auszulegen (ἐρμηνεύειν). Daraufhin reagierten die Bischöfe Alexander von Jerusalem und Theoktist von Caesarea mit einem von Eusebios von Caesarea überlieferten Brief, in dem sie energisch und mit zahlreichen konkreten Beispielen auf das Gegenteil verwiesen: „Denn wo sich Leute finden, die fähig sind, den Brüdern zu nützen, da werden sie von den heiligen Bischöfen aufgefordert, zum Volke zu sprechen (προσομιλεῖν).“<sup>46</sup> Nach dieser Episode zu urteilen scheinen am Anfang des dritten Jahrhunderts noch freie christliche Lehrer, zu denen Origenes zählte, mit Predigtstätigkeiten betraut worden zu sein – was für unsere Fragestellung bedeutet, dass man befähigten Laienchristen tatsächlich eine besondere Kompetenz in Glaubensfragen zugestand. Dies sollte sich jedoch ab etwa der Mitte des dritten Jahrhunderts ändern, als sich allmählich die Forderung durchsetzte, dass ein im Katechumenenunterricht eingesetzter Lehrer zugleich auch Kleriker sein müsse.<sup>47</sup> Die noch im zweiten Jahrhundert zu konstatieren-

<sup>45</sup> Oratio synodi Sardicensis ad Constantium imperatorem 2 (CSEL 65, hier 182 Feder); übers.: *Hugo Rahner*, Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung, München 1961, hier 117.

<sup>46</sup> Eusebios von Caesarea, *Historia ecclesiastica* 6, 19, 16–18 (GCS NF 6, 2, 564–566 Schwartz – Mommsen – Winkelmann); übers.: Eusebios von Caesarea, *Kirchengeschichte* 6, 19, 18 (Kraft – Haeuser – Gärtner 294).

<sup>47</sup> Diesen Prozess zeichnet *Ulrich Neymeyr*, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert*. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte (SVigChr 4), Leiden u. a. 1989, nach. Vgl. auch *Faivre*, *Laie* 843. Zu Origenes

de Wertschätzung des Laienlehrers (z. B. Justin von Rom, aber auch Tertullian von Karthago) gehörte demnach zunehmend der Vergangenheit an.

Hinzuweisen ist an dieser Stelle auch auf herausragende Christinnen, über die gelegentlich ihre Selbstzeugnisse, häufiger jedoch Texte der männlichen Begleiter Auskunft geben; man denke z. B. an Egeria, Makrina und Gregor von Nyssa, Olympias von Konstantinopel und Johannes Chrysostomus, Marcella, Paula und Hieronymus sowie Monnica und Augustinus. Trotz aller Unterschiede im Detail betonen die Quellen vor allem die beeindruckende, sich in der Lebensführung ausdrückende Frömmigkeit und Festigkeit im Glauben, zugleich aber teilweise auch die weitreichende Erkenntnisfähigkeit in theologischen Fragen und die damit zusammenhängende Bildung.<sup>48</sup> So verwirklichte Makrina im Urteil ihres Bruders nicht nur durch ihre asketische Lebensführung eine vollkommene Nachfolge. Für Gregor avancierte sie, wie er mehrfach betont, zu einer zentralen philosophischen und „Lebens“-Lehrerin (διδάσκαλος mit femininem Artikel), was nach seinen Aussagen sowohl dem Studium der heiligen Schriften als auch den Kenntnissen der platonischen Philosophie geschuldet war.<sup>49</sup> Besonders eindrücklich wird dies im *Dialogus de anima et resurrectione* erkennbar. Makrina, deren nahender Tod ihre spirituelle Erkenntnisfähigkeit wachsen ließ, thematisierte im Gespräch mit Gregor u. a. die Unsterblichkeit der Seele, die sich in der Auferstehung wieder mit dem Leib verbinden werde.<sup>50</sup> Grund-

---

vgl. u. a. Peter Gemeinhardt, Glaube, Bildung, Theologie – Ein Spannungsfeld im frühchristlichen Alexandria, in: Tobias Georges u. a. (Hg.), Alexandria (Civitas Orbis Mediterranei Studia 1), Tübingen 2013, 445–473.

<sup>48</sup> Vgl. dazu auch Christoph Marksches, Hohe Theologie und schlichte Frömmigkeit? Einige Beobachtungen zum Verhältnis von Theologie und Frömmigkeit in der Antike, in: Heike Grieser – Andreas Merkt (Hg.), Volksglaube im antiken Christentum. Festschrift für Theofried Baumeister, Darmstadt 2009, 456–471. Marksches betont zu Recht den engen Zusammenhang zwischen Theologie als vernünftiger Gottesrede einerseits und Frömmigkeit andererseits.

<sup>49</sup> Dies unterstreicht er mehrfach: Gregor von Nyssa, Epistula 19 (SC 363, 242–256 Maraval); Vita sanctae Macrinae (SC 178 Maraval); De anima et resurrectione (GNO 3, 3 Spira – Mühlberg). Vgl. z. B. Katharina Greschat, Gelehrte Frauen des frühen Christentums. Zwölf Portraits (Standorte in Antike und Christentum 6), Stuttgart 2015, 67–78.

<sup>50</sup> Vgl. Heike Grieser, Die christliche Idealisierung des Sterbens. Beobachtungen anhand einiger griechischer Viten des 4. und 5. Jahrhunderts, in: RQ 101 (2006),

sätzlich beurteilten unsere Autoren solche Fähigkeiten u. a. deshalb so positiv, weil die genannten Frauen weder öffentlich lehrten noch in der Liturgie Funktionen übernahmen, sondern ihr Wirkungskreis, den gesellschaftlichen Konventionen entsprechend, jeweils auf die *domus* bzw. auf private Zirkel beschränkt blieb. Ihren Erkenntnismöglichkeiten schienen, sofern sie sich nicht über geltendes Recht und Normen erhoben, keine Grenzen gesetzt.

### c) Die Überzeugungskraft beispielhaften Christseins

Auf einen letzten, gänzlich andersgearteten Aspekt aus diesem Themenkomplex sei abschließend verwiesen: Unabhängig von den gerade beschriebenen Diskursen betonte insbesondere das apologetische Schrifttum die überzeugende Übereinstimmung von Leben und Lehre sowie die hohe Moral der Christen im Vergleich zu den Heiden. Männer und Frauen, Alte und Kinder, Gebildete und Ungebildete sowie Freie und Sklaven gelangten durch die Taufe zu grundlegenden Einsichten über den christlichen Glauben. Insbesondere den Märtyrern, aber auch den Confessoren kam dabei eine herausragende Bedeutung zu. Sie legten vor Gericht durch ihr zugleich einfaches und standhaftes Bekenntnis „Ich bin Christ“ und die Verweigerung des heidnischen Opfers ein doppeltes Glaubenszeugnis ab. Sowohl ihr Leiden während des Prozesses und der Hinrichtung als auch ihre überlieferten Worte, seien es Gebete, Erklärungen oder kurze christologische oder trinitarische Formeln, wurden von ihrem christlichen Umfeld als geistgewirktes und charismatisches Bekenntnis wertgeschätzt und überliefert:<sup>51</sup> Jeder Märtyrer wurde auf diese Weise zu einem Lehrer bzw. einer Lehrerin.<sup>52</sup> Die entstehende hagio-

---

173–193, bes. 189f. Gregor beschreibt ihre Rede als gleichsam „vom Heiligen Geist inspiriert“, vgl. Gregor von Nyssa, *De vita Macrinae* 18, 18–22 (SC 178, 200 Maraval).

<sup>51</sup> Vgl. z. B. *Adalbert G. Hamman*, *Signification doctrinale des actes des martyrs*, in: ders., *Études patristiques. Méthodologie, liturgie, histoire, théologie* (ThH 85), Paris 1991, 315–321. Vgl. auch *Theofried Baumeister*, *Das Martyrium als Thema frühchristlicher apologetischer Literatur*, in: ders., *Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum* (RQS 61), Rom u. a. 2009, 71–79.

<sup>52</sup> Tertullian von Karthago, *Apologeticum* 50, 15 (FC 62, 296 Georges) formuliert unmissverständlich: *Ipsa illa obstinatio, quam exprobratis, magistra est.*

graphische Literatur bot vor allem solchen offensichtlich eindeutigen Manifestationen des *sensus fidei fidelis* eine einflussreiche und weitreichende Plattform.<sup>53</sup> Deshalb soll diese an späterer Stelle noch einmal ausführlicher in den Blick genommen werden.

### 3. Der Glaubenssinn der Gesamtheit der Gläubigen

Das Ideal eines einmütigen Urteils der „ganzen Kirche“ wurde, unter gelegentlicher Bezugnahme auf das sog. Apostelkonzil,<sup>54</sup> bekanntlich schon früh propagiert: In den antiken christlichen Quellen lassen sich zahlreiche Referenzen auf einen (geistgewirkten) Konsens zur Lösung verschiedener Probleme oder Konflikte entdecken. Dazu leistete der *sensus fidei fidelium* zumindest der Sache nach einen entscheidenden Beitrag. Welche Bedeutung kommt also jenem *consensus (omnium)* zu, den man sowohl als (innere) Übereinstimmung als auch als (Akt äußerer) Zustimmung verstehen kann?<sup>55</sup> Wie Klaus Oehler zeigte, übernahmen die frühen Christen verschiedene Aspekte der Vorstellung eines *consensus omnium* als Kriterium der Wahrheit aus der paganen Philosophie. Dort wurde die übereinstimmende Meinung aller oder vieler seit Aristoteles<sup>56</sup> als „Beweismittel“ in der praktischen Philosophie verwendet und neben den Stoikern und Epikureern insbesondere von Cicero weiter entfaltet. Schließlich spielte das *consensus*-Motiv auch in der Prinzipatsideologie eine entscheidende Rolle,<sup>57</sup> was seine Popularität im christlichen Kontext zuzätzlich befördert haben mag.

---

<sup>53</sup> Auch die apokryphe Literatur sollte hier nicht unberücksichtigt gelassen werden.

<sup>54</sup> Vgl. Gal 2,1–10; Apg 15,1–35.

<sup>55</sup> Z. B. Leo Koep, Art. Consensus, in: RAC 3 (1957), 294–303.

<sup>56</sup> Um nach Aristoteles in der praktischen Philosophie zu Prinzipien zu gelangen, kommt den „anerkannten Meinungen“ (ἐνδοξα) ein wichtiger Stellenwert zu. Diese definierte Aristoteles in Topik 1, 1 als das, was allen oder den meisten oder den Weisen als wahr erscheine. Wenn es auch unter den Weisen keine Übereinstimmung gebe, sollen die Aussagen der meisten oder wenigstens der bekanntesten und angesehensten unter diesen berücksichtigt werden.

<sup>57</sup> Klaus Oehler, Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik. Eine Studie zur Geschichte des Begriffs der Allgemeinen Meinung, in: ders., Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens, München 1969, 234–271.

## a) Synchrone und diachrone Konsense

Vor allem die Auseinandersetzungen mit Häresien und dem nicht-christlichen Umfeld ließen bereits Theologen wie Irenäus von Lyon die Vorstellung eines empfangenen und der gesamten Kirche gemeinsamen Glaubens propagieren: „Diese Botschaft, die sie empfangen hat, und diesen Glauben, wie gesagt, bewahrt die Kirche, obwohl sie über die ganze Welt verbreitet ist, so sorgfältig, wie wenn sie in einem einzigen Haus wohnte. Und sie glaubt so daran, als ob sie nur eine Seele und ein Herz (vgl. Apg 4,32) hätte, und verkündet, lehrt und überliefert das, als hätte sie nur einen Mund. Denn wenn auch die Sprachen überall in der Welt verschieden sind, so ist doch der Inhalt der Überlieferung (überall) ein und derselbe.“<sup>58</sup> Die Existenz einer einheitlichen, tradierten Glaubensregel betonte auch Tertullian von Karthago; aufgrund ihrer Verbindlichkeit bedürfe es, so formulierte er, keines weiteren Forschens und Fragens seitens der *simplices*.<sup>59</sup> Während ein Konsens in Lehrfragen als Beleg für die Wahrheit und die Verbindung zum apostolischen Ursprung gewertet wurde, identifizierte man zugleich Neuerungen, Streit, Uneinigkeit und Unfriede als typische Kennzeichen von Häresie.

Damit wurden sowohl der synchrone als auch der diachrone Konsens zu entscheidenden Wahrheitskriterien in Glaubensfragen<sup>60</sup> –

<sup>58</sup> Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* 1, 10, 2 (FC 8, 1, 200f. Brox). Zur vielfach formulierten Überzeugung einer im Wesentlichen unveränderlichen *regula fidei* vgl. z. B. *Michael Fiedrowicz*, *Handbuch der Patristik. Quellentexte zur Theologie der Kirchenväter*, Freiburg i. Br. 2010, 260–316.

<sup>59</sup> Vgl. Tertullian von Karthago, *De praescriptione haereticorum* 14, 1–3 (FC 42, 256–258 Schleyer); vgl. auch 28, 3 (ebd. 286). Wenn er sich andererseits zunehmend kritisch über diejenigen äußert, die sich mit einem einfältigen Glauben oder einem wortwörtlichen Verständnis der Heiligen Schriften zufriedengaben, dann spiegelt sich darin zugleich seine wachsende Enttäuschung über das Niveau der Auseinandersetzung z. B. mit trinitarischen Fragen und das schwindende Zutrauen in den Stellenwert des einfachen Gemeindeglaubens, vgl. z. B. Tertullian von Karthago, *De spectaculis* 3, 1–3 (SC 332, 100–104 Turcan); *De baptismo* 1, 1 (FC 76, 161 Schleyer); *Adversus Praxean* 1, 6 (FC 34, 100 Sieben); 3, 1 (ebd. 108); 9, 1 (ebd. 134). Vgl. *Brox*, *Der einfache Glaube* 314–316.

<sup>60</sup> Vgl. mit zahlreichen Belegen *Michael Fiedrowicz*, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg i. Br. 2007, 286ff. Eine reine Mehrheitsentscheidung durch einen synchronen Konsens soll auf diese Weise verhindert werden, vgl. z. B. Basilius von Caesarea, *Contra Eunomium* 1,

und tatsächlich finden sich in den Quellen einige einschlägige und einprägsame Formulierungen wie die Augustins von Hippo: *securus iudicat orbis terrarum*.<sup>61</sup> Doch sind „alle“ tatsächlich immer „alle“? Wieder können nur ein paar ausgewählte Beispiele betrachtet werden. Ausdrücklich bezog sich z. B. Basilius von Caesarea in der Auseinandersetzung mit Eunomius in seiner Argumentation sehr allgemein auf eine Menge von Christen in der Gegenwart und seit der Zeit der Verkündigung des Evangeliums.<sup>62</sup> Etwas später kritisierte er das Vorgehen des Eunomius, den einfachen Glauben der großen Menge zu missachten und sich stattdessen nur auf die Lehre der Heiligen zu beziehen, ohne dass er diese allerdings konkret benannte.<sup>63</sup> Auch Augustinus berief sich mitunter in seiner Argumentation ausdrücklich auf einen solchen Konsens aller Christen: „Wenn ich also Unbekanntes glauben soll, warum soll ich nicht eher das glauben, was bereits durch die Übereinstimmung von Gebildeten wie Ungebildeten festgehalten wird und durch alle Völker hinweg mit höchster Autorität bekräftigt ist?“<sup>64</sup> Ähnlich wie Basilius rekurrierte der Bischof von Hippo in der bekannten Auseinandersetzung mit Julian von Eclanum und den Pelagianern explizit auf das Wissen des Volkes,<sup>65</sup> was ihm wiederum Julian, der für einen Diskurs unter Gebildeten plädierte, vorwarf.<sup>66</sup>

---

3 (SC 299, 156–158 Sesboüé u. a.). Diesen Aspekt betonte in besonderer Weise auch Newman, vgl. *Leo Scheffczyk*, Die Bedeutung der Kirchenväter für die Theologie Newmans, in: Alfred Gläßer (Hg.), John Henry Newman. Vortragsreihe der Katholischen Universität Eichstätt (Extemporalia 10), Eichstätt – Wien 1991, 17–31, hier 24.

<sup>61</sup> Augustinus von Hippo, *Contra epistulam Parmeniani* 3, 4, 24 (BAug 28, hier 456 Finaert – Congar; dazu weiterführende Bemerkungen ebd. 743f.).

<sup>62</sup> Basilius von Caesarea, *Contra Eunomium* 1, 3 (SC 299, hier 156 Sesboüé u. a.).

<sup>63</sup> Basilius von Caesarea, *Contra Eunomium* 3, 1 (SC 305, hier 144 Sesboüé u. a.).

<sup>64</sup> Augustinus von Hippo, *Contra epistulam quam uocant fundamenti* 14 (CSEL 25, 1, hier 211 Zycha); übers.: *Fiedrowicz*, Handbuch 402.

<sup>65</sup> Augustinus von Hippo, *Contra Julianum* 1, 31 (PL 44, 662). Der Bischof listet die Dazugehörigen ausdrücklich auf: Reiche und Arme, Hoch- und Niedriggestellte, Gebildete und Ungebildete sowie Männer und Frauen. Vgl. auch 5, 4 (ebd. 783f.). Zur Problematik der Kindertaufe *Epistula* 194, 31 (CSEL 57, 200f. Goldbacher) mit dem Hinweis auf die *Christianorum populorum concordissima fidei conspiratio*.

<sup>66</sup> Augustinus von Hippo, *Contra Julianum (opus imperfectum)* 1, 41 (CSEL 85, 1, 30 Zelzer): Hier wird daher auch abwertend der Begriff *vulgus* gebraucht. Vgl.

Andererseits verweisen die Quellen häufig dezidiert auf einen *consensus patrum*, der keineswegs mit dem *consensus omnium* zumindest nach einem modernen Verständnis gleichzusetzen ist. Die bis heute häufig zitierte Forderung des Vinzenz von Lérins, als katholisch gelte, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*, bezog sich ausdrücklich auf das überlieferte Zeugnis aller bzw. fast aller *sacerdotes* und *magistri*.<sup>67</sup> Wer als eine solche Autorität gelten könne, klärte Vinzenz mehrfach und streng: Gefordert werden von einem solchen gelehrten oder heiligen Mann, einem Bischof, Bekenner oder Märtyrer, dass dieser heilig, weise und standhaft im Glauben und in der kirchlichen Gemeinschaft bis zum Tod gelebt habe.<sup>68</sup> Ähnlich argumentierte etwas früher auch schon Johannes Cassianus, der in den christologischen Auseinandersetzungen um Nestorius und Leporius auf die *catholicorum omnium fides* verwies und dafür das Urteil der afrikanischen und gallischen Bischöfe heranzog.<sup>69</sup>

## b) Die Synoden

Naheliegend ist weiterhin eine genauere Analyse des entstehenden Synodenwesens. Als Versammlungen von autorisierten Gemeindevertretern zunächst im Osten, die sich zumeist aus Bischöfen, aber auch Presbytern und Diakonen rekrutierten, verkörperten sie zunehmend das wachsende Bewusstsein für die Notwendigkeit der Zusammengehörigkeit verschiedener Ortsgemeinden und die damit verbundene Einheit in Fragen der Lehre und Praxis. Dies äußerte sich konkret zunächst im Umgang mit dem Montanismus und in der Auseinandersetzung um einen einheitlichen Osterfesttermin am Ende des zweiten und zu Beginn des dritten Jahrhunderts. Einen ersten Hinweis auf eine solche Form der Konsensfindung gibt der sog. antimontanistische Anonymus, den Eusebius von Caesarea in

---

auch 2, 1f. (ebd. 164f.). Weiterführend z. B. *Eric Rebillard, Dogma Populare: Popular Belief in the Controversy between Augustine and Julian of Eclanum*, in: *AugStud* 38 (2007), 175–187.

<sup>67</sup> Vinzenz von Lérins, *Commonitorium* 2, 5f. (Fiedrowicz – Barthold 186). Vgl. auch 3, 4 (ebd. 188–190); 28, 7f. (ebd. 290); 29, 6 (ebd. 298).

<sup>68</sup> Vinzenz von Lérins, *Commonitorium* 28, 6–8 (Fiedrowicz – Barthold 290). Vgl. *Fiedrowicz*, *Theologie der Kirchenväter* 283f.

<sup>69</sup> Johannes Cassianus, *De incarnatione Domini contra Nestorium* 1, 6 (CSEL 17, 245 Petschenig).

seiner *Historia ecclesiastica* zitierte. Dort ist von verschiedenen Zusammenkünften der Gläubigen Asiens an unterschiedlichen Orten die Rede, wobei die „neue Lehre“ jeweils geprüft und verurteilt wurde.<sup>70</sup> Auch wenn sich die Zusammensetzung dieser Gruppe nicht zuverlässig ermitteln lässt und Amtsträger nicht explizit erwähnt werden, ist das geforderte Merkmal der Konsensfindung als entscheidend herauszustellen.<sup>71</sup> Eine in unserem Zusammenhang sehr passende Charakterisierung von Synoden hält Tertullian von Karthago in seiner 210/11 verfassten Schrift *De ieiunio* bereit: Die *concilia ex uniuersis ecclesiis* an verschiedenen Orten verhandeln Wichtiges gemeinsam und repräsentieren die gesamte Christenheit; dabei versammelt man sich jeweils von allen Seiten um Christus.<sup>72</sup> Damit sind bereits zwei zentrale Begründungen der synodalen Autorität angesprochen: die Anwesenheit Christi und das Wirken des Heiligen Geistes, das sich in der von den Quellen gerne betonten Einstimmigkeit eines getroffenen Urteils niederschlägt.<sup>73</sup> Weiterhin konstatiert man das explizite Bemühen verschiedener Synoden, ihre Entscheidungen in Übereinstimmung mit bereits bestehendem kirchlichem Recht zu fällen bzw. sich darüber hinaus gehend an einer übergeordneten Richtschnur (κανὼν ἐκκλησιαστικός) zu orientieren.<sup>74</sup> Hermann Josef Sieben hat in diesem Zusammenhang die passenden Formulierungen vom horizontalen (= geistgewirkt und gemeinschaftlich) und vertikalen Konsens geprägt, der die Verbindung zu Schrift und Tradition und damit zum Ursprung garantiere.<sup>75</sup> In die-

<sup>70</sup> Eusebius von Caesarea, *Historia ecclesiastica* 5, 16, 10 (GCS NF 6, 1, 464 Schwartz – Mommsen – Winkelmann).

<sup>71</sup> Eindeutiger dagegen Eusebius von Caesarea, *Historia ecclesiastica* 5, 19 (GCS NF 6, 1, 478 – 480 Schwartz – Mommsen – Winkelmann), mit überlieferten Briefausschnitten von Bischof Serapion von Antiochien. Dort ist nicht nur davon die Rede, dass die „neue Prophetie“ „von allen Brüdern der Erde verachtet“ werde, sondern auch davon, dass dieser Brief von verschiedenen Bischöfen unterzeichnet wurde, weshalb man hier sicher auf eine Synode schließen kann.

<sup>72</sup> Tertullian von Karthago, *De ieiunio adversus psychicos* 13, 6f. (CCSL 2, 1272 Reifferscheid – Wissowa).

<sup>73</sup> Hermann Josef Sieben, *Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee* (FTS 37), Frankfurt a. M. 1990, 25–29.

<sup>74</sup> Vgl. Andreas Weckwerth, *Das erste Konzil von Toledo. Ein philologischer und historischer Kommentar zur Constitutio Concilii* (JbAC.KR 1), Münster 2004, 12f.

<sup>75</sup> Vgl. Hermann Josef Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (KonGe.U), Pa-

sem Selbstverständnis der frühen Synoden kommen damit zahlreiche Aspekte zum Tragen, die auch bei der aktuellen Begründung des *sensus fidei fidelium* eine Rolle spielen.

Aus historischer Perspektive erweist sich die gewünschte Konsensfindung durch Synoden allerdings selten als einfach und schon gar nicht als eindeutig. Bereits der Streit um den Termin der Feier des Osterfests ließ nach dem Zeugnis des Eusebius von Caesarea am Ende des zweiten Jahrhunderts verschiedene lokale Synoden zusammenkommen, die jeweils unterschiedliche Entscheidungen fällten und dadurch Verwerfungen provozierten.<sup>76</sup> Solche Beispiele sind beliebig fortsetzbar. Man denke nur an den sog. Ketzertaufstreit, die Frage nach dem angemessenen Umgang mit den *lapsi* oder die von Newman angeführten nachnizänischen Auseinandersetzungen. Diese wurden auf zahlreichen Synoden so heftig geführt, dass beispielsweise Gregor von Nazianz sein massives und grundsätzliches Misstrauen gegenüber Synoden zum Ausdruck brachte, die unablässig Streitereien und Rivalitäten produzierten.<sup>77</sup> Der erstrebte Konsens ließ sich demnach in der Praxis keineswegs immer erreichen. Selbst der Blick auf die ökumenischen Konzilien ist an dieser Stelle nur bedingt hilfreich. Wie Klaus Schatz betonte, ist bereits die Frage nach der Ökumenizität von Konzilien nicht „ohne ekklesiologische Vorentscheidungen“<sup>78</sup> zu klären, insofern sich die heute geltenden Kriterien keineswegs auf frühchristliche Verhältnisse übertragen lassen. Als „ökumenisch“ sind nach dem renommierten Forscher demnach jene Konzilien zu bezeichnen, die durch einen einschlägigen Rezeptionsprozess innerhalb der römisch-katholischen Kirche als solche bewertet wurden.<sup>79</sup> Konsensfindung hat in

---

derborn u. a. 1979, 223–230; ders., Partikularsynode 24f.; Klaus Schatz, Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte, Paderborn u. a. 1997, 23. Zu diesem Anspruch und seinen Begründungen z. B. Fiedrowicz, Handbuch 406–441.

<sup>76</sup> Eusebius von Caesarea, *Historia ecclesiastica* 5, 23–25 (GCS NF 6, 1, 488–498 Schwartz – Mommsen – Winkelmann).

<sup>77</sup> Gregor von Nazianz, *Epistula* 130, 1f. (CUFr: Saint Grégoire de Nazianze, *Lettres* 2, 19f. Gallay).

<sup>78</sup> Schatz, *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte* 13–17, Zitat ebd. 13.

<sup>79</sup> Vgl. Schatz, *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte* 13–16.

diesen Fällen also durchaus etwas mit Durchsetzungsfähigkeit gemeinsam.

Ein besonderes Augenmerk ist im Folgenden, wiederum exemplarisch, auf die Beteiligung und eventuellen Mitwirkungsrechte von Laienchristen zu richten.<sup>80</sup> Dabei ist als Tendenz bereits vorab festzuhalten, dass diese – wenn auch mit unterschiedlichen regionalen Akzentuierungen – ab dem vierten Jahrhundert stärker beschränkt wurden,<sup>81</sup> eine Entwicklung, die sich sowohl mit dem wachsenden Einfluss der Kaiser bzw. Könige<sup>82</sup> als auch mit der zunehmenden Ausbildung der kirchlichen Hierarchie und der damit einhergehenden Zurückdrängung von Laienchristen in Verbindung bringen lässt.

In der Mitte des dritten Jahrhunderts sah dies zumindest in Nordafrika allerdings noch anders aus: Bischof Cyprian von Karthago dokumentierte vor allem in seinen Exilsbriefen aus der Verfolgungszeit, dass ihm nach der Rückkehr in seine Gemeinde am Urteil der Laienchristen in Fragen der Gemeindeleitung<sup>83</sup> und des Umgangs mit beschuldigten Klerikern gelegen sei.<sup>84</sup> Die drängende Frage nach dem Umgang mit den *lapsi* wollte der Bischof auf einer Versammlung unter seiner Leitung zusammen mit Klerus, Bekennern und Volk klären, dazu sollten auch weitere Mitbischöfe eingeladen werden.<sup>85</sup> Deutlich formulierte Cyprian in diesem Kontext seine Absicht, auf die *plebs* zu rekurrieren, Epistula 17 ist (sogar) explizit an die standhaften Christen der *plebs* gerichtet.<sup>86</sup> In Epistula 19 schärfte er dieses geplante Vorgehen ein weiteres Mal ein: Die Problematik um die *lapsi*, die größte Relevanz in allen Kirchen besitze, solle

<sup>80</sup> Unstrittig ist deren Appellationsrecht an Synoden.

<sup>81</sup> Vgl. Jakob Speigl, Zum Problem der Teilnahme von Laien an den Konzilien im kirchlichen Altertum, in: AHC 10 (1978), 241–248. Speigl erklärt dies ebd. 244 mit Parallelen zur Reichsadministration.

<sup>82</sup> Speigl, Teilnahme von Laien 244–247, thematisiert ausführlicher den Zusammenhang zwischen der kaiserlichen Beteiligung und dem Ausschluss des Volkes.

<sup>83</sup> Cyprian von Karthago, Epistula 14, 1, 2 (CCSL 3B, hier 79 Diercks); 14, 4 (ebd. hier 83): *consensus plebis*.

<sup>84</sup> Cyprian von Karthago, Epistula 34, 4, 1 (CCSL 3B, hier 169 Diercks): *cum plebe ipsa uniuersa*. Eine gemeinsame Beratung wird auch in Epistula 32, 3 (ebd. 163) thematisiert.

<sup>85</sup> Cyprian von Karthago, Epistula 17, 3, 2 (CCSL 3B, 98 Diercks).

<sup>86</sup> Cyprian von Karthago, Epistula 17, 1 (CCSL 3B, 96f. Diercks): Die Fälle einzelner *lapsi* sollen in Gegenwart des Volkes und gemäß dessen Urteil untersucht werden.

durch die gemeinsame Beratung von Bischöfen, Klerus sowie in Anwesenheit des standhaften Volkes (*praesente etiam stantium plebe*) gelöst werden.<sup>87</sup> Nach Andreas Hoffmann geht es dabei insbesondere darum, dass die *plebs* um Zustimmung zu oder Ablehnung von getroffenen Entscheidungen oder Vorschlägen gebeten werde.<sup>88</sup> In diesem Sinne bezeugen auch die Akten der Synode von Karthago aus dem Jahr 256 die Präsenz von einer *plebis maxima pars*<sup>89</sup>, wobei wiederum nicht zu ermitteln ist, ob und auf welche Weise deren Urteil erfragt wurde.<sup>90</sup>

Als die spanische Synode von Elvira vermutlich 305 tagte, nahmen daran ebenfalls Laienchristen (*plebs*) teil, ohne dass allerdings Näheres zu ihrer Funktion erkennbar wäre.<sup>91</sup> Eine interessante Anekdote im Vorfeld des Konzils von Nicaea (325) präsentiert wiederum der Kirchenhistoriker Sokrates:<sup>92</sup> Einige Laien, die er als Experten der Dialektik charakterisiert und die vermutlich Christen waren, diskutierten einen Tag vor der Konzileröffnung öffentlich, indem sie die verschiedenen Positionen der jeweils gegnerischen Parteien vertraten. Schließlich habe ein einzelner Laienbekenner die Diskutanten „durch das einfache Wort der Wahrheit“ zum Schweigen gebracht. Dabei betont Sokrates, dass nicht die Kunst der Dialektik, sondern die schlichte Überlieferung, die durch den Glauben und die guten Werke bewahrt werde, überzeuge.<sup>93</sup> Die Episode ist unter anderem

---

<sup>87</sup> Cyprian von Karthago, Epistula 19, 2, 2 (CCSL 3B, 104 Diercks). Diesen Vorschlag befürwortete auch der römische Klerus, vgl. dessen Schreiben an Cyprian von Karthago, überliefert als Epistula 30, 5, 3f. (ebd. hier 145).

<sup>88</sup> Vgl. Hoffmann, Wer ist das „Volk“? 50. Ebd. 55 diagnostiziert er zur Zeit Cyprians daher auch eine „Verschärfung der Hierarchisierung“.

<sup>89</sup> *Sententiae episcoporum* (CCSL 3E, hier 3 Diercks).

<sup>90</sup> Cyprians Hinweis auf die Frühjahrssynode von 251 in Epistula 55, 6, 1 (CCSL 3B, hier 261 Diercks) erwähnt die Teilnahme des Volkes nicht, die Rede ist nur von einem Zusammenkommen der Bischöfe. Cyprians Briefe stellen die einzigen Quellen für diese Synode dar, vgl. dazu Joseph Anton Fischer – Adolf Lumpe, Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums (KonGe.D), Paderborn u. a. 1997, 165–182, dort auch Überlegungen zur Teilnahme und zu den Mitwirkungsrechten von Laien.

<sup>91</sup> Synode von Elvira, prol. (MHS.C 4, 241 Martínez Díez – Rodríguez).

<sup>92</sup> Zu den Modifikationen seiner Vorlagen Rufin und Gelasius von Caesarea vgl. Martin Wallraff, Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person (FKDG 68), Göttingen 1997, 46f.

<sup>93</sup> Sokrates, *Historia ecclesiastica* 1, 8, 13–16 (SC 477, 92–94 Périchon – Maraval).

deshalb so aufschlussreich, weil explizit ein einzelner Gläubiger durch sein vorgehendes Glaubenszeugnis während der Verfolgung und durch sein gesundes Urteil bzw. seine ungetrübte Überlegung (ἀκέραιον [...] φρόνημα) gelehrte Diskurse abbrechen konnte – dies entspricht in etwa dem modernen *sensus fidei fidelis*-Verständnis. Gleichwohl ist nur von einer Methodenkritik, nicht aber von einem inhaltlichen Beitrag des Homologeten in der Diskussion um die Wesensgleichheit die Rede: Sie schien offenbar den vorwiegend bischöflichen Konzilsteilnehmern überlassen zu sein.

Insbesondere Teilnehmerlisten gallischer und spanischer Synoden ab dem fünften Jahrhundert halten weitere Hinweise auf Laienchristen parat, die zumeist summarisch Erwähnung finden.<sup>94</sup> Über ihre konkreten Aufgaben lässt sich aufgrund weitgehend fehlender Hinweise allerdings nur spekulieren, eine einflussreiche Beteiligung ist eher unwahrscheinlich, vermutlich fungierten sie nur als Beobachter.<sup>95</sup> Dafür spricht u. a., dass die Synode von Epaon (517) die Anwesenheit der *laici* ausdrücklich mit dem Hinweis gestattete, dass der *populus* die von den Bischöfen getroffenen Entscheidungen kennenlernte.<sup>96</sup> Während die gallischen und spanischen Subskriptionslisten in der Regel nur von den Bischöfen unterzeichnet sind, was auf deren alleiniges Beschlussrecht hinweisen könnte, dokumentieren römische Synodenprotokolle auch die Unterschriften von Presbytern und Diakonen. Dies bringt möglicherweise deren besondere Wertschätzung zum Ausdruck.<sup>97</sup> Andererseits sind gerade Laienchristen bei römischen und italischen Synoden auffallend selten bezeugt.<sup>98</sup>

Als Sonderfall ist schließlich die Teilnahme einzelner Kaiser und ihrer Beamten an sog. Reichskonzilien sowie deren wachsende Mög-

<sup>94</sup> Spätere nordafrikanische Quellen halten keine Hinweise mehr auf Laienchristen als Synodenteilnehmer bereit, vgl. *Andreas Weckwerth*, Ablauf, Organisation und Selbstverständnis westlicher antiker Synoden im Spiegel ihrer Akten (JbAC.KR 5), Münster 2010, 149.

<sup>95</sup> Vgl. *Weckwerth*, Ablauf, Organisation und Selbstverständnis 70f., 118f.

<sup>96</sup> Synode von Epaon (517), *Epistula Viventioli episcopi* (CCSL 148A, hier 23 De Clercq).

<sup>97</sup> Vgl. *Weckwerth*, Toledo 91f.

<sup>98</sup> Vgl. *Sieben*, Partikularsynode 288f., mit der Analyse der einschlägigen Quellen. Auch Orosius, *Liber apologeticus* 4 (CSEL 5, hier 607f. Zangemeister), empört sich darüber, dass Pelagius als *laicus* und Häretiker in der Versammlung der Presbyter Platz genommen habe.

lichkeiten der Einflussnahme zu bewerten, selbst wenn sie von den Quellen als „Laie“ bezeichnet werden können.<sup>99</sup> Analoges ist auch im späteren westlichen Synodenwesen hinsichtlich der Präsenz verschiedener Könige und Adelsvertreter festzuhalten, die Entscheidungen über sowohl kirchliche als auch politische Themen trafen.<sup>100</sup> Doch dies soll hier nicht weiter vertieft werden.

### c) Zwischenergebnis

Als Zwischenergebnis ist auf die grundsätzliche Überzeugung von der Bedeutung des Zeugnisses der Gläubigen hinzuweisen, die häufig und explizit zum Ausdruck gebracht wird. Zugleich lässt der spezielle Blick auf das Synodenwesen einen schwindenden Einfluss der Laienchristen seit etwa der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts erkennen. Auffallend ist zudem die verschiedentlich betonte Verbindung ihres Urteils mit dem *consensus patrum*.<sup>101</sup> Bei der Frage nach der konkreten Berücksichtigung dieses Glaubenssinns der Gläubigen geben die Quellen darüber hinaus nur selten Auskunft; erwähnt werden die Möglichkeiten der Zustimmung oder Ablehnung, ohne dass nähere Einzelheiten zu einem solchen Prozedere überliefert werden. Möglicherweise ist daher auch die in der modernen Forschung vielfach zitierte Äußerung des Hilarius von Poitiers im Kontext der arianischen Auseinandersetzungen etwas überbewertet. Denn als dieser sich im Blick auf antinizänische Kleriker empört äußerte: *Sanctiores aures plebis, quam corda sunt sacerdotum*<sup>102</sup>, intendierte er vermutlich eher eine scharfe Kritik an der Häresie der *sacerdotes* als die wertschätzende Betonung des Glaubensempfindens der *plebs*.<sup>103</sup>

<sup>99</sup> Vgl. z. B. die subtil geäußerte Kritik des Facundus von Hermiane an Kaiser Justinians Einmischung in Glaubensfragen, u. a. mit dem Hinweis, dass dieser nur *laicus* sei: Pro defensione trium capitulorum 12, 3, 27 (CCSL 90A, 387 Clément – van der Plaetse).

<sup>100</sup> Vgl. wiederum *Andreas Weckwerth*, Ablauf, Organisation und Selbstverständnis 63–68, 115–118, 191.

<sup>101</sup> Vgl. *Fiedrowicz*, Theologie der Kirchenväter 289.

<sup>102</sup> Hilarius von Poitiers, *Contra Auxentium Mediolanensem* 6 (PL 10, hier 613).

<sup>103</sup> Der Verweis auf die Ohren der *plebs* signalisiert darüber hinaus die Abhängigkeit des Volkes von einer empfangenen Lehre, die es allerdings in diesem Falle treuer als der Klerus bewahrte.

Wo also lässt sich der Einfluss eines *sensus fidei fidelis* und eines *sensus fidei fidelium* konstatieren, der im Sinne der eingangs beschriebenen Definitionen die authentische christliche Lehre und Praxis entweder bewahrte oder sogar weiter entfaltete? Verschiedene, sehr unterschiedliche Themenkomplexe sind abschließend exemplarisch zu benennen.<sup>104</sup>

#### 4. Orte und Formen der Interaktion

##### a) Das Bußprivileg der Confessoren

Auf einen typischen Konflikt zwischen kirchlichen Amtsträgern auf der einen und Autorität beanspruchenden Laienchristen auf der anderen Seite verweist die bereits unter anderen Gesichtspunkten thematisierte Frage nach dem Umgang der Confessoren mit den in der Verfolgung schwach gewordenen *lapsi*. Für Bischof Cyprian von Karthago stellte das Bußprivileg der Confessoren ein schweres Ärgernis dar: Durch die Ausfertigung von *libelli pacis* wurden *lapsi* ohne bischöfliche Konsultation wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen.<sup>105</sup> Die aus seiner Sicht übermäßige Verehrung jener charismatischen Bekenner durch das Volk und deren dadurch reklamierte Sonderstellung, insbesondere die Vollmacht zur Sündenvergebung, lehnte er trotz erster Kompromisse in der Zeit seines Exils letztlich ab. Stattdessen verdeutlichte er, dass auch die Confessoren weiterhin der kirchlichen Disziplin unterstünden.<sup>106</sup> Wie brisant die

<sup>104</sup> Differenzierter zu betrachten wären darüber hinaus z. B. auch die Kanonbildung, Totenkult und Auferstehungsglaube, die Liturgie sowie die Bischofswahl, vgl. zu einigen Aspekten Wolfgang Beinert, Der Glaubenssinn der Gläubigen 81–85; Josef Steinruck, Was die Gläubigen in der Geschichte der Kirche zu vermeiden hatten, in: Günter Koch (Hg.), Mitsprache im Glauben? Vom Glaubenssinn der Gläubigen, Würzburg 1993, 25–50, hier 28–36. Weiterführend wäre auch eine Analyse der apokryphen Literatur sowie der ikonographischen, archäologischen und epigraphischen Zeugnisse und ihres jeweiligen Einflusses auf die Theologie, dazu exemplarisch Fitschen, Was die Menschen damals „wirklich“ glaubten.

<sup>105</sup> Vgl. z. B. Franz Dünzl, Bekenner und Märtyrer: Heroen des Volkes – ein Problem für das Amt?, in: Heike Grieser – Andreas Merkt (Hg.), Volksglaube im antiken Christentum. Festschrift für Theofried Baumeister, Darmstadt 2009, 504–524.

<sup>106</sup> Cyprian von Karthago, Epistula 14, 2, 2 (CCSL 3B, 80f. Diercks); zur Problematik auch die Epistulae 15–17 (ebd. 85–99); 18, 1 (ebd. 100f.). Diese Hal-

Thematik war und welches vitale Interesse an einer vereinfachten Versöhnung und Wiederaufnahme in die Kirche bestand, dokumentieren Cyprians Hinweise auf Ausschreitungen an verschiedenen Orten.<sup>107</sup> Die von Cyprian nach der Rückkehr aus dem Exil einberufene Synode von Karthago (251) kam schließlich zwar den Anliegen der *lapsi* entgegen, erwähnte aber nun die Möglichkeiten der Einflussnahme durch die Bekenner (ebenso wie eine Beteiligung des *populus* bzw. der *plebs*) nicht mehr – der zurückgekehrte Bischof hatte seine Position gefestigt.<sup>108</sup>

## b) Das entstehende Mönchtum

Als Laienbewegung der Antike par excellence ist weiterhin auf das entstehende Mönchtum zu verweisen. Wer sich für ein zurückgezogenes, asketisches Leben entschied, der konnte nicht gleichzeitig ein kirchliches Amt bekleiden – und strebte auch nicht danach. Diese gezielte Distanz zum Klerus lässt sich aus den zahlreich vorhandenen Quellen des östlichen und westlichen Mönchtums entnehmen: Kleriker wurden allenfalls als Gäste in klösterliche Komplexe aufgenommen, verschiedentlich übernahmen sie darüber hinaus liturgische Dienste. Betont werden soll im Kontext unserer Fragestellung, dass die asketische Lebensführung jener Laienchristen (in diesem Fall sowohl Männer als auch Frauen) als so attraktiv erschien, dass sie zunehmend auch dem Ortsklerus auferlegt wurde: Diese Beeinflussung reichte von der Bildung von Klerikergemeinschaften eines Eusebius von Vercelli und Augustinus bis hin zur sich zunehmend durchsetzenden Forderung nach einer ehelosen Lebensführung. An dieser Stelle könnte man also auf einen nachhaltigen Einfluss des *sensus fidei fidelium* bestimmter Asketengruppen verweisen.

---

tung wurde von der römischen Gemeinde und sogar von deren Bekennern geteilt. Einige Confessoren integrierte der Bischof von Karthago daher geschickt in seinen eigenen Klerus.

<sup>107</sup> Cyprian von Karthago, Epistula 27, 3, 1f. (CCSL 3B, 129f. Diercks).

<sup>108</sup> Vgl. Anm. 89, dazu Cyprians einschlägige Ausführungen in *De lapsis*.

### c) Die Verehrung der Heiligen

Kaum ein Phänomen aus der Zeit der frühen Kirche bietet sich schließlich für die hier zu beantwortende Frage besser an als die Heiligenverehrung: Mit gutem Recht sollte man sie als Ausdruck eines die Theologie maßgeblich beeinflussenden Volksglaubens deuten, den kirchliche Amtsträger und Laienchristen häufig gemeinsam teilten. Tatsächlich kann die Bedeutung jener Märtyrer und Bekenner, die in Phasen der Verfolgung das Martyrium erlitten oder zumindest inhaftiert und gefoltert wurden, kaum überbewertet werden. Sie sind ideale Vorbilder für alle Christen, weil sie nach Ausweis der frühchristlichen Quellen radikale Konsequenzen aus der Nachfolge Christi zogen. Mit dem Martyriumsbericht des Polykarp von Smyrna (um 160) lassen sich die Anfänge der Heiligenverehrung verbinden, die in der Regel jeweils in den Ortsgemeinden der Verstorbenen ihren Ausgangspunkt nahm: Die jährliche Feier des Todestages als Geburtstag mit Verlesung einer *Passio* o.ä. und der Besuch des Grabes wurden zu zentralen Pfeilern einer üblicherweise von vielen Gläubigen ausgehenden Verehrung. Dazu gehörten auch Vorstellungen von der Redefreiheit der Märtyrer bei Gott und damit von der Berechtigung der Anrufung von Heiligen, die jeweils produktiv und eigenständig die Entwicklung der Theologie vorantreiben.

Wenn nach dem Ende der Christenverfolgungen der Kreis der zu Verehrenden auf Apostel, Bischöfe, vor allem aber auf Asketen und Asketinnen ausgeweitet wurde, dann lässt sich neben vielen anderen Intentionen auch das Bedürfnis der Christen erkennen, über religiöse Leitbilder zu verfügen. Diese baten sie, sofern sie noch lebten, um Rat oder riefen die bereits Verstorbenen im Gebet um Hilfe an. Die seit dem zweiten Jahrhundert entstehenden, variantenreichen Wunderberichte sind u. a. Ausdruck der festen Überzeugung einer außerordentlichen Bevollmächtigung einzelner Christen und dies weitgehend unabhängig von Status, Herkunft oder Geschlecht. Weiterhin sei hier auf das immense Interesse vieler Christen seit dem vierten Jahrhundert an den in Syrien, Palästina und Ägypten lebenden Asketen und Asketinnen hingewiesen, das zahlreiche Pilgerreisen hervorrief und zur Entstehung einer entsprechenden Reiseliteratur beitrug. Wer, wo und wie verehrt wurde, bestimmte in diesem Fall maßgeblich die breite Masse der Gläubigen.

Tatsächlich konstatiert man bei der Verehrung der Heiligen zwei verschiedene, mitunter auch konkurrierende Stoßrichtungen, die einerseits von kirchlichen Amtsträgern und andererseits von Laienchristen ausgingen. So konnte mit der gezielten Förderung der Verehrung bestimmter Heiliger die Bedeutung eines Ortes und damit auch die Autorität der dortigen Amtsträger befördert werden. Exemplarisch sei hier auf Papst Damasus (366–384) verwiesen, der die römische Märtyrer- und Heiligenverehrung durch aufwertende Baumaßnahmen an deren Gräbern vorantrieb und werbend insgesamt 59 erhaltene Epigramme verfasste, die Auskunft über das Leben der dort Bestatteten gaben. Sowohl Institutionalisierung als auch Monumentalisierung der Verehrung der römischen Heiligen dienten, so zeigte es zuletzt Markus Löx auf, auch der Akzentuierung des römischen Anspruchs auf die gesamtkirchliche Führung.<sup>109</sup>

Als andererseits Orosius 416 Teile der Reliquien des heiligen Stephanus aus Palästina nach Nordafrika brachte, änderte Bischof Augustinus allmählich seine eher kritische Haltung vor allem gegenüber dem mit der Märtyrer- und Heiligenverehrung häufig verbundenen Reliquienkult und Wunderglauben. Die Begeisterung seiner Gemeindemitglieder aufnehmend stellte er in *De civitate Dei* ausführliche Berichte über zahlreiche Wunder zusammen, die sich allesamt aufgrund der Anwesenheit der Stephanusreliquien ereigneten;<sup>110</sup> auch eine Stephanuskapelle wurde an die Basilika in Hippo angebaut. Natürlich lässt sich über Augustins Motive nur spekulieren, doch verknüpfte er immerhin geschickt mit seiner Aufzeichnung der Wunder den Nachweis für die Richtigkeit des leiblichen Auferstehungsglaubens.<sup>111</sup> Man kann also, wie Andreas Merkt vorschlägt, in diesem Fall die Volksfrömmigkeit als „Quelle für das betrachten, was die Systematische Theologie den *sensus fidelium* nennt.“<sup>112</sup> Darüber hinaus erlangte der Bischof auf diese Weise eine

<sup>109</sup> Vgl. Markus Löx, *Monumenta sanctorum. Rom und Mailand als Zentren des frühen Christentums. Märtyrerkult und Kirchenbau unter den Bischöfen Damasus und Ambrosius* (Spätantike, frühes Christentum, Byzanz. B: Studien und Perspektiven 39), Wiesbaden 2013.

<sup>110</sup> Augustinus von Hippo, *De civitate Dei* 22, 8 (CCSL 48, 815–827 Dombart – Kalb).

<sup>111</sup> Augustinus von Hippo, *De civitate Dei* 22, 4 (CCSL 48, 809f. Dombart – Kalb).

<sup>112</sup> Merkt, *Theologie und religiöse Volkskultur* 487.

gewisse Kontrolle über offensichtlich weitverbreitete Frömmigkeitspraktiken, die er damit inhaltlich beeinflussen konnte – Peter Gemeinhardt bewertet dies als „bischöfliche Strategie“.<sup>113</sup>

Welches konkrete Durchsetzungsvermögen andererseits auch Gläubige aufbringen konnten, lässt sich am Beispiel des mehrstufigen Rehabilitationsprozesses des Bischofs Johannes Chrysostomus zeigen, der 407 unter unglücklichen Umständen im Exil verstorben war. Allerdings wird hier zugleich gut erkennbar, wie fließend die Grenzen zwischen Frömmigkeit und (kirchen-)politischen Interessen, Engagement und Gewalt(-bereitschaft) sein konnten.<sup>114</sup> Die Anhänger des vertriebenen Johannes Chrysostomus, die in Konstantinopel verschiedenen Repressalien ausgesetzt waren, verwendeten sich bei dessen Nachfolger Atticus dafür, dass sein Name in die Diptychen aufgenommen werden sollte.<sup>115</sup> Obwohl auch Papst Innozenz I. diese Bedingung stellte, um die Kirchengemeinschaft mit den Kirchen des Ostens wiederherzustellen, lehnte der Bischof von Konstantinopel ihre Erfüllung zunächst ab. Erst als die antiochenische Kirche mit Bischof Alexander ihrerseits der Forderung nachkam und die römische Kirche den Druck erhöhte, gab Atticus widerwillig und nach Rücksprache mit dem Kaiser nach. In einem Brief an Cyrill von Alexandrien rechtfertigte er sich, indem er auf das Anliegen der Friedenssicherung und der Wahrung der öffentlichen Ordnung verwies.<sup>116</sup> Vermutlich 418 rang

<sup>113</sup> Vgl. z. B. *Peter Gemeinhardt*, Volksfrömmigkeit in der spätantiken Hagiographie, bes. 282f. Zur Bewertung vgl. auch *Volker Henning Drecoll* (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 231f.

<sup>114</sup> Welche konkret-praktischen Konsequenzen ein Bekenntniswechsel haben konnte, zeigen exemplarisch *Manfred Clauss*, Kein Bad für Häretiker. Christlicher Alltag in Alexandria, in: *Peter Eich – Eike Faber* (Hg.), *Religiöser Alltag in der Spätantike* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 44), Stuttgart 2013, 117–125; *Claudia Rammelt*, Christologische Positionierung als religiöses Alltagsgeschäft in Edessa?, in: ebd. 127–143; *Bernd Isele*, Kampf um Kirchen. Religiöse Gewalt, heiliger Raum und christliche Topographie in Alexandria und Konstantinopel (4. Jh.) (JbAC.KR 4), Münster 2010; *William Hugh Clifford Frend*, Popular Religion and Christological Controversy in the Fifth Century, in: *Geoffrey Cuming – Derek Baker* (Hg.), *Popular Belief and Practice*, Cambridge 1972, 19–29.

<sup>115</sup> Vgl. *Thomas Graumann*, Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431) (BHT 118), Tübingen 2002, 261–277.

<sup>116</sup> Der Brief des Atticus von Konstantinopel ist überliefert unter: Cyrill von Ale-

sich schließlich Cyrill von Alexandrien selbst zur Aufnahme des Johannes Chrysostomus in die Diptychen Alexandriens durch. Erst mit der Rückführung der Gebeine des verehrten Bischofs 438 und deren Bestattung in der Apostelkirche von Konstantinopel war Johannes Chrysostomus die Gerechtigkeit zuteilgeworden, für die dessen Anhänger über dreißig Jahre gekämpft hatten<sup>117</sup> – ihre Interpretation seines Wirkens hatte sich gegen widerstreitende Interessen durchgesetzt.

## 5. Ein Resümee

Wenn der kursorische Durchgang durch die frühchristlichen Zeugnisse das Bewusstsein dafür geschärft haben sollte, wie lückenhaft sich die Überlieferungssituation darstellt und wie sorgsam jedes einzelne Zeugnis in seinem jeweiligen Kontext betrachtet werden muss, dann ist bereits ein wesentliches Ziel erreicht. Klar ist, dass die frühe Kirche verschiedene Bezeugungsinstanzen des Glaubens kannte und wertschätzte, wobei der Glaubenssinn der Gläubigen nicht nur wegen der propagierten Offenheit des Christentums für alle Menschen eine zentrale Rolle spielte. Weniger eindeutig und zum Teil situationsabhängig sind dagegen die verschiedenen Akzentuierungen innerhalb dieses Beziehungsgeflechts. Als Tendenz ist fraglos eine Zurückdrängung charismatischer Elemente und der freien Lehrerschaft durch die zunehmende Institutionalisierung und Ausdifferenzierung der kirchlichen Ämter festzuhalten. Das Synodenwesen scheint zudem geeignet, um die schwindende Bedeutung der Laienchristen zu dokumentieren: Für die Feststellung eines notwendigen diachronen und synchronen Konsenses genügte, letztlich aristotelischen Vorstellungen folgend, der Rekurs auf besondere Autoritäten,<sup>118</sup> wozu in erster Linie die Bischöfe zählten. Wenn gläubige Christen, wie Newman betonte, treu bewahren konnten, was ihnen u. a. seit dem Katechumenenunterricht und durch die Liturgie bekannt war, dann

---

xandrien, Epistula 75 (PG 77, 348–352), vgl. auch die Reaktion Cyrills, Epistula 76 (ebd. 352–360).

<sup>117</sup> Zu den Vorkommnissen z. B. *Claudia Tiersch*, Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398–404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches (STAC 6), Tübingen 2002, 415–423.

<sup>118</sup> Vgl. Anm. 55.

stellt dies allerdings nur die eine Seite der Medaille dar. Andere, vor allem hagiographische Texte spiegeln gleichzeitig und durchgängig die hohe Wertschätzung besonderer Lebens-Glaubenszeugnisse verschiedener Laienchristen, insbesondere von Märtyrern und Asketen. Ihre Verehrung kann mit gutem Recht als wirkmächtige Manifestation des Glaubenssinns der Gläubigen bezeichnet werden: Nicht nur an dieser Stelle traten also Volksglaube und Theologie in fruchtbare und produktive Wechselbeziehungen.