

Die frühe Kirche als Leitbild der Erneuerung¹

Zu Peter Stockmeiers kritischer Erforschung der Kirchengeschichte

Von Herbert Frohnhofen

Mehr als drei Jahrzehnte erforschte Peter Stockmeier mit unermüdlichem Arbeitseifer und herausragender Qualifikation die (vor allem frühe) Geschichte der Kirche und ihre Theologie. Wenn auch zahlreiche Aufsätze und Lexikonartikel sowie mehrere Bücher seiner Feder entstammen², nicht die qualitätsmindernde, heute oft im Vordergrund stehende Quantität der Veröffentlichungen strebte Stockmeier an. Vielmehr war es sein stetes Bemühen und seine überragende Fähigkeit zu präziser Formulierung und genauem Begreifen der oft komplizierten historischen und theologischen Sachverhalte, mit der er internationale Reputation gewann.

Daß Peter Stockmeier überdies ein begnadeter Lehrer und ebenso beliebter wie vielgefragter Ansprechpartner der Studierenden war, bewiesen nicht nur seine oft bis zum Bersten überfüllten Lehrveranstaltungen, sondern ebenso die Tatsache, daß viele seiner Schüler und Schülerinnen auch über die Beendigung ihres Studiums hinaus engen und häufigen Kontakt zu ihm hielten. Unzählige Seminar-, Studienabschluß- und Doktorarbeiten wurden unter seiner Leitung angefertigt. Zahlreich waren zudem seine Beiträge zu Tagungen, unermüdlich sein Einsatz in der Leitung wissenschaftlicher Exkursionen, die er als wesentliches Element des Studiums und der Erforschung früher Kirchengeschichte ansah.

Was trieb Peter Stockmeier zu diesem nimmermüden Einsatz? Welches waren die Hauptmotive und Gebiete seiner Forschungen, welches die wichtigsten Ergebnisse und Tendenzen? Einige bruchstückhafte Antworten hierauf werden an dieser Stelle von einem derjenigen seiner Schüler und Schülerinnen gesucht, die das Glück hatten, in der reifsten und letzten Phase seines Lebens bei ihm zu studieren und eng vertraut mit ihm zu arbeiten.

1. Über die Kirchengeschichtswissenschaft

»Ich bin Historiker«, pflegte Peter Stockmeier kurz und prägnant, aber auch sehr deutlich und betont zu sagen, wenn er danach gefragt wurde, ob er als in eine katholisch-

¹ In Anlehnung an den ähnlich lautenden Artikel von P. Stockmeier, Die Alte Kirche — Leitbild der Erneuerung, in: TQ 146 (1966) 385—408 (im folgenden werden alle Publikationen Stockmeiers ohne Autorennamen angegeben). — Für wichtige Korrekturen und Ergänzungen danke ich Irmgard Hofgärtner, Gotthard Fuchs und Anton Thanner; den Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät München danke ich für die Einladung, diesen Beitrag zu verfassen.

² Vgl. das Verzeichnis der Schriften P. Stockmeiers in Heft 4 dieses Jahrgangs. — Eine zusammenfassende Übersicht seiner Sicht der Geschichte der frühen Kirche veröffentlichte Stockmeier wenige Jahre vor seinem Tod in dem Band: Geschichte der katholischen Kirche, hg. von J. Lenzenwenger u. a., Graz-Wien-Köln 1986, 21—179.

theologische Fakultät eingebundener theologischer Lehrer und Erforscher der Kirchengeschichte nicht bestimmten Zwängen unterliege, die historischen Zeugnisse in bestimmter und nur in dieser Weise auszudeuten. Auch wenn er realistisch genug war um zu wissen, daß dies de facto aus hermeneutischen und anderen Gründen nur tendenziell zu erreichen ist, sollte der Kirchenhistoriker resp. die Kirchenhistorikerin nach seinem Ideal ebenso frei und unbefangen seine/ihre Wissenschaft betreiben können wie seine/ihre Kolleg(inn)en aus der Profangeschichte. Die Ergebnisse der Kirchengeschichtswissenschaft sollten nicht vorgeprägt sein durch aus der (aktuellen) Dogmatik und lehramtlichen Verkündigung entnommene Urteile und Sichtweisen.

Im Gegenteil: Für seine Forschungstätigkeit empfand und postulierte Peter Stockmeier häufig den nicht geringen Anspruch, aktueller systematischer Theologie und auch lehramtlicher Verkündigung Korrekturmöglichkeiten und -hinweise aus einer je genaueren und angemesseneren Erforschung des Ursprungs der Kirche und der Interpretation ihrer Zeugnisse zu erschließen. Grundlage dieses Anspruchs und des sich hieraus für ihn ergebenden Forschungsauftrags war, wie Stockmeier selbst zu formulieren pflegte, »eine gesunde Skepsis« gegenüber jenen in der Kirche, die — ganz gleich in welchen Amt und Stand — allzu schnell wissen, was richtig und was christlich ist.

Daß eine solch kritische, vielen Zeitgenossen und -genossinnen heute vielleicht als Selbstverständlichkeit erscheinende Auffassung über die Funktion und Bedeutung der Kirchengeschichtswissenschaft gerade in der jüngeren Geschichte der Kirche keineswegs unumschränkte oder auch nur mehrheitliche Zustimmung gefunden hat, wurde von Stockmeier selbst des öfteren betont und beschrieben: »So ist beispielsweise in den kirchlichen Verlautbarungen gegen den Modernismus, etwa dem Dekret *Lamentabili* (1907) oder der Enzyklika *Pascendi* Pius' X. (1907), die Reserve, um nicht zu sagen, Abneigung gegen die geschichtliche Betrachtungsweise in der Theologie offenkundig«, da man »befürchtete, daß durch den Einsatz der historischen Methode die ewigen Wahrheiten des Christentums relativiert würden«³. Daß die Entwicklung der ohnehin erst seit dem 18. Jahrhundert als universitäre Disziplin etablierten Kirchengeschichtswissenschaft im »Blickwinkel eines solchen (Vor-) Urteils . . . es (ihr) nicht erleichterte, ein angemessenes Selbstverständnis zu entwickeln«, ist leicht verständlich. »Ihre Rolle im Kreis der theologischen Disziplinen wurde demnach unterschiedlich aufgefaßt, sei es, daß man ihr die Aufgabe zudachte, Anschauungsmaterial für eine abstrakte Ekklesiologie zu bieten, sei es die Funktion, überweltliche Glaubenswahrheiten geschichtlich zu verifizieren. Abgesehen davon, daß hierdurch Kirchengeschichte selbst in Mißkredit geriet, wurde unter diesem Aspekt ihr Stellenwert innerhalb der Theologie problematisch; es entstand überdies eine gewisse Entfremdung zwischen historischen und systematischen Disziplinen bzw. deren Vertretern, die sich für den Dialog nicht vorteilhaft auswirkte.«

Der bisherige Höhepunkt der die Kirchengeschichte und -geschichtswissenschaft geringschätzenden Tendenz, der Tendenz — wie ausdrücklich formuliert wurde —, »die Geschichte durch das Dogma zu besiegen«, nämlich die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem I. Vatikanum (1781) trotz der höchstkirchlichen Verurteilung des Pap-

³ Dieses und die folgenden Zitate aus: Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche, in: ZKG 81 (1970) 145—162, 146 f.

stes Honorius I. (625—638) als Häretiker auf dem 6. Ökumenischen Konzil von Konstantinopel (681) wegen seiner Äußerungen im Monotheletenstreit, wurde von Peter Stockmeier aus diesem strukturellen kirchen- und dogmengeschichtswissenschaftstheoretischen Aspekt und wegen seiner bis heute unaufgelösten Aporetik mehrfach beschrieben und bearbeitet⁴: »Hier stoßen in der Tat zwei Denkweisen aufeinander, nämlich die unhistorisch-dogmatische auf die geschichtlich-konkrete, die im Laufe des 19. Jahrhunderts sich so mächtig durchgesetzt hatte. Angesichts einer solchen Argumentation, die sich schließlich auf dem Konzil behauptete, resignierten die Verteter der Geschichte und verließen vor der entscheidenden Abstimmung Rom. Die Frage nach dem Wesen und der Funktion der Kirchengeschichte als Wissenschaft wurde freilich nur noch dringlicher«⁵

Stockmeiers ständiges Bemühen war es demgegenüber, »zu den Quellen« des Christentums zurückzugehen, um hier — fern jeder Idealisierung der Ur- und Frühkirche sowie in der Abgrenzung des Christentums von seinem religiös und sozial so vielgestaltigen Umfeld — das Proprium des Christlichen zu erheben. Dieses Bemühen führte ihm immer wieder wißbegierige und eher kritische Studierende zu, Studierende, die sich nicht zu früh mit dem bereits Gewußten oder Vermittelten zufrieden geben, sondern sich selbst ein Bild über das Entstehen und Werden dieses Verkündigten machen und so den ihnen gegebenen Geist zu selbständigem Denken nützen wollten. Kirchengeschichtliche Forschung war für Peter Stockmeier deshalb eher ein ständiges Suchen und Umlernen denn ein mit vorgefertigtem Bild an die Geschichte herangehendes Immer-schon-wissen; und dieses Bewußtsein vermochte er — auch im Hinblick auf die hierfür erforderliche Geistesanstrengung — sehr nachhaltig seinen Studierenden mit auf den Weg zu geben.

Als Konsequenz hieraus war Stockmeier ausgesprochen skeptisch gegenüber jeglichen Versuchen, Kirchengeschichte als Heilsgeschichte, also auch als einen ständigen Fortschritt im Glauben und im christlichen Leben, zu deuten, zumal »dem Kirchenhistoriker ›heilsgeschichtliche‹ Maßstäbe (fehlen), um die Fakten und Geschehnisse gültig zu beurteilen«⁶. »Die Geschichte der Kirche wächst darum nicht in einer fortschreitenden Evolution zu ›reiferer‹ Gestalt heran, der gegenüber die jeweils vorausgehende Epoche ein unvollkommenes Stadium verkörpert«⁷. Allzu gut kannte er nämlich die unzähligen theoretischen und lebenspraktischen Verirrungen der Kirche und ihrer einzelnen Glieder von ihrer frühesten bis in ihre jüngste Geschichte hinein. Vehement wendet Stockmeier sich deshalb auch dagegen, »mit unkritischem Blick das Gestaltwerden der Kirche und ihre

⁴ Vgl.: Die Causa Honorii und Karl Josef Hefele, in: ThQ 148 (1968) 405—428, und: Der Fall des Papstes Honorius und das Erste Vatikanische Konzil, in: G. Schwaiger (Hg.), Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum, Regensburg 1970, 109—130, sowie die von Stockmeier angeregte und betreute, soeben fertiggestellte Dissertation von Anton Thanner, Papst Honorius I. (628—638), Diss. München 1989.

⁵ Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit (Anm. 3) 147. Der Kirchenhistoriker und Bischof von Rottenburg Karl Josef Hefele kommentierte die Vorgänge damals mit den Worten: »wir werden in Deutschland Heloten — Dank der Infallibilität. Noch ein paar solche Triumphe des Papstes, und die Kirche ist vollends ganz kaputt« (Brief von Hefele an Bischof Karl Johann Greith von St. Gallen vom 5. 2. 1872; hier zitiert nach: Der Fall des Papstes Honorius (Anm. 4) 125).

⁶ Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit (Anm. 3) 160.

⁷ Ebd. 158; vgl. auch 160: »Die Darstellung der Kirchengeschichte steht damit auch nicht unter dem Zwang eines Entwicklungs- oder gar Fortschrittsdenkens, wonach jedes Stadium als Überholung der vorausgehenden Epoche erscheint.«

Geschichtlichkeit als einen programmierten Vorgang« zu betrachten⁸, was dazu führe, daß eine »Art unkritischer Pragmatismus« die Geschichtssicht beherrsche, »die das faktisch Gewordene nicht mehr in Frage stellt. Eine solche Perspektive verbaut sich trotz gründlicher Arbeit an den Quellen den Zugang zu einer kritischen Analyse, für die der Anspruch des Neuen Testamentes unaufgebbare Norm ist«⁹. Nicht zuletzt das Verhalten vieler kirchlicher (Amts-)Personen in der Zeit des Nationalsozialismus stellte Stockmeier in seinen Seminarien ebenso wie im kleineren Kreise seiner Mitarbeiter(innen) oftmals einer offenen Diskussion, um die These von der Kirchengeschichte als einer ständigen Fortschritts- oder Heilsgeschichte in Frage zu stellen bzw. ad absurdum zu führen.

Denjenigen, die das vermeintlich unverletzliche »Wesen der Kirche« nicht beeinträchtigt sehen durch das — noch so häufige und schwerwiegende — Fehlverhalten ihrer Glieder, hielt Stockmeier vor, daß ein solches zweigeteiltes, gott-menschliches Kirchenverständnis einzig dazu dienen solle, »Schuld und Sünde in der Kirche an die Peripherie« zu drängen¹⁰. Ebenso wie die christologische Zweinaturenlehre führe eine solche Zweiteilung zwangsläufig dann in eine Aporie, wenn den beiden Elementen unterschiedliche Bestimmungsmerkmale gegeben werden, die nicht jeweils das Gegenüberliegende in seiner Eigenart mit beschreiben (Idiomenkommunikation). Die Geschichte der Kirche mit all ihren Verirrungen ist deshalb — so sehr dies auch oft voneinander zu trennen versucht wird — auch ihr Wesen; ihr Wesen zeigt sich nicht anders als in ihrer Geschichte. Das Verständnis der Kirche hat somit große Bedeutung für die Bewertung der Kirchengeschichte und damit ebenso für das Verständnis der Kirchengeschichtswissenschaft insgesamt.

Auch der, besonders im Gefolge der Reformation, vor allem in schwärmerischen Kreisen häufig aufgegriffenen gegenteiligen Auffassung der Kirchengeschichte als einer fortschreitenden Abfallsgeschichte trat Stockmeier jedoch vehement entgegen: »Umgekehrt scheint es äußerst fragwürdig, nach dem Prinzip des Verfalls bestimmte Perioden der Kirchengeschichte abzuwerten, um so ein Gegenbild für ihre Reformation zu gewinnen«¹¹. Allzu gut wußte er, auf welche Weise mancher Konzilsbeschluß, manche Äußerung eines Kirchenvaters und manche lehramtliche Entscheidung in der frühen Kirche zustande gekommen, interpretiert und verwendet worden sind, um einem solchen idealisierten Bild der frühen Kirche zu huldigen. Häufig unterwarf er deshalb z. B. den schon in der frühen Kirche gewachsenen, mit wenigen Ausnahmen bis in die Gegenwart nicht mehr abgelegten und aus diesem Grund nicht selten für aktuelle ökologische Probleme verantwortlich gemachten Anthropozentrismus des Christentums oder etwa das Festhalten der frühen Kirche an der Leigitimität der Sklaverei einer kritischen Diskussion.

Da nun die Interpretation der Kirchengeschichte sowohl als Heilsgeschichte als auch als Abfallsgeschichte von Stockmeier mit deutlichen Fragezeichen versehen wurde, bekam

⁸ Krisen der frühen Kirche als Probleme der Kirchengeschichte, in: HJ 92 (1972) 1—18, 7; wieder abgedruckt in dem Sammelband: Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike, Düsseldorf 1983, 277—297, 284.

⁹ Ebd. 14/292.

¹⁰ Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit (Anm. 3) 150.

¹¹ Ebd. 158.

die Kategorie der »Entwicklung«, die ja besonders in der Dogmengeschichte einen vielfach verwendeten Topos darstellt, für ihn eine herausgehobene Fragwürdigkeit und trat gegenüber dem Problem, »wie jede Epoche den Anspruch des Evangeliums in den eigenen Koordinaten von Raum und Zeit, also in ihrer Umwelt und Gesellschaft, verwirklicht«¹², in ihrer Bedeutung sehr zurück. »Durch das Anlegen des Entwicklungsschemas«, so Stockmeier, d. h. eines Schemas, das von außen an die Kirchengeschichte herangetragen wird und diese dann in einem bestimmten Licht erscheinen lassen soll, kommen »Probleme der Kirchengeschichte oft gar nicht in den Blick, ein Umstand, der den Unterschied konfessioneller Historiographie illustriert«¹³. Kann es denn überhaupt sinnvoll sein, davon zu sprechen, daß Dogmen und kirchliche Lehren sich entwickeln, wenn sie doch je für ihre Zeit formuliert und gedeutet werden (müssen und dürfen)? Wenn es aber eine »Entwicklung« von Dogma und Lehre gibt, ist sie dann immer positiv zu bewerten, und, falls ja, was heißt das? Markiert etwa allein die Ausdeutung eines frühkirchlichen Dogmas in der heutigen Zeit eine Entwicklung dieses Dogmas? Peter Stockmeier stand mit dem Versuch einer Beantwortung dieser Fragen selbst noch am Anfang. Es war einer seiner immer wieder formulierten und doch unerfüllt gebliebenen Wünsche, ein solches Thema noch als Forschungsarbeit anzuregen oder es nach seiner Emeritierung selbst genauer auszuarbeiten.

2. *Pagane Kultur und frühes Christentum*

Aus dem bisher Gesagten wurde bereits deutlich, warum Peter Stockmeier der Erforschung des geistesgeschichtlichen Umfelds des frühen Christentums ein besonderes Augenmerk widmete, ist es doch nur aus der genauen Kenntnis des Umfeldes des frühen Christentums möglich, das spezifisch Christliche zu erkennen und zu profilieren. Vielfältige Arbeiten, die er entweder selbst anfertigte oder aber unter seinen Studierenden anregte, sind deshalb dem Zusammentreffen des frühen Christentums mit der Geisteswelt der griechisch-römischen Antike¹⁴ sowie insbesondere mit der antiken Paideia¹⁵ gewidmet. Sicherlich war für letzteres auch Stockmeiers intensives Engagement für die Lehre von Bedeutung, das sich u. a. in seiner Tätigkeit an der Pädagogischen Hochschule in München gezeigt hatte. Außerdem beschäftigte ihn immer wieder die auch heute noch so hartnäckig nachwirkende, wenngleich völlig unzutreffene (»Vakuums-«) These, nach wel-

¹² Ebd. 159.

¹³ Krisen der frühen Kirche (Anm. 8) 4/280.

¹⁴ Vgl. vor allem: Glaube und Religion in der frühen Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1973, und: Die Begegnung des frühen Christentums mit dem antiken Humanismus, in: F. Henrich (Hg.), Humanismus zwischen Christentum und Marxismus, München o. J. (Münchener Akademie-Schriften 56) 13–39; sowie: Christlicher Glaube und antike Religiosität, in: H. Temporini u. W. Haase (Hg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 23, 2, Berlin-New York 1980, 871–909, und: Christlicher Glaube und antikes Ethos, in: M. Seckler u. a. (Hg.), Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs (FS H. Fries), Graz-Wien-Köln 1972, 433–446 (beide auch in: Glaube und Kultur (Anm. 8) 60–105/106–119).

¹⁵ Vgl. dazu z. B.: Der Begriff PAIDEIA bei Klemens von Rom, in: F. L. Cross (Hg.), Studia Patristica VII, Berlin 1966 (TU 92) 401–408; sowie: Glaube und Paideia. Zur Begegnung von Christentum und Antike, in: ThQ 147 (1967) 432–452, in: Glaube und Kultur (Anm. 8) 120–137.

cher das Christentum in eine religiös völlig ausgezehnte Welt eingedrungen sei. Ciceros so selbstbewußte Worte von der herausragenden und identitätsbildenden Religiosität des römischen Volkes zitiert Stockmeier dabei so häufig, daß sie für ihn wie für seine Studierenden zum Motto der Problematisierung dieser Vakuumthese wurden.

Bezüglich des Zusammentreffens der antiken Paideia mit dem Christentum wies Stockmeier immer wieder darauf hin, daß nach anfänglichem deutlichem Gegensatz zwischen beiden (vgl. Mt 11, 25 par; Apg 17, 19—34 u. 1 Kor 1, 18—21) sehr bald Vermittlungsversuche gemacht wurden, die schließlich in der Übernahme des gesamten Bildungswesens in die Obhut des Christentums im Frühmittelalter gipfelten. So operiert bereits der Verfasser des gegen Ende des ersten Jahrhunderts geschriebenen Klemensbriefes in vielfacher Weise mit dem Paideia-Motiv, wobei als »Ungebildete« (APAIDEUTOI) bereits diejenigen bezeichnet werden, die sich gegenüber den Christen höhnisch aufblasen (39, 1). Die christlichen Kinder sollen bereits nach einer ›Paideia in Christus‹ erzogen werden (21, 8): »Die Anwendung der Paideia-Kategorie auf das Christusgeschehen durch Klemens von Rom stellt (dabei) den Versuch dar, das neutestamentliche Heilsereignis mit Hilfe griechischer Geistigkeit zu deuten und zu erklären . . . Damit wird der Versuch unternommen, die Paideia dem Profanbereich zu entziehen und eine christliche Erziehung zu inaugurierten«¹⁶. Gleichwohl hat der Grieche Kelsos offenbar ein Jahrhundert später noch allen Anlaß, den Christen zu unterstellen, daß sie nur die Ungebildeten und Dummen in ihren Reihen wissen wollen¹⁷.

Stärker als es heute im Zusammenhang der Diskussion über die Übernahme des griechisch-philosophischen Gottesbildes in das Christentum vielfach für sinnvoll gehalten wird¹⁸, verteidigte Stockmeier das Eingehen der frühchristlichen Theologen auf die Denkformen ihrer Zeit und Umwelt: »In einer Umwelt, der die semitische Tradition und Denkweise nicht mehr geläufig war, ergab sich die Notwendigkeit, auf die Fragestellungen der neuen, hellenistischen Hörerschicht einzugehen und die biblische Botschaft mit deren Begriffen zu erläutern«¹⁹. Oft wies Stockmeier auf die interessante Anschluß- und Vergleichsfrage hin, ob in ähnlicher Weise und mit gleicher Konsequenz christliche Theologie in heutiger Zeit in die Denkschemata der missionierten Völker in der sogenannten Dritten Welt oder aber auch unserer Kultur übersetzt werden.

3. Die sogenannte Konstantinische Wende

Schon in seinen frühen Publikationen befaßte Peter Stockmeier sich ausführlich mit der »Konstantinischen Wende«²⁰. Daß der Übergang aus der sogenannten Verfolgungszeit in

¹⁶ Der Begriff PAIDEIA (Anm. 15) 407 f.

¹⁷ Origenes, *Contra Celsum* III 44 (CCS 2, 239 f).

¹⁸ Vgl. dazu etwa die Einleitung meiner unter der Anleitung von P. Stockmeier angefertigten Doktorarbeit: *APATHEIA TOU THEOU. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos*, Frankfurt 1987 (EHSchr 23/318).

¹⁹ *Krisen der frühen Kirche* (Anm. 8) 8/284 f.

²⁰ Vgl.: Zum Problem des sogenannten »konstantinischen Zeitalters«, in: *TThZ* 76 (1967) 197—216; sowie: *Konstantinische Wende und kirchengeschichtliche Kontinuität*, in: *HJ* 82 (1963) 1—21, und: *Die sogenannte Konstantinische Wende im Licht antiker Religiosität*, in: *HJ* 95 (1975) 1—17, beide auch in: *Glaube und Kultur* (Anm. 8) 254—276 u. 236—253.

die Konstantinische Ära (306—337), die der Kirche zunächst die offizielle Existenzberechtigung und dann sehr bald die Privilegierung gegenüber anderen Religionen von staatlicher Seite aus brachte, eine hohe Bedeutung für die Kirche besitzt, war nie umstritten. Sowohl Gegner — ihr Slogan war die Rede vom Übergang der »Märtyrerkirche« zur »Machtkirche« und vom »Sündenfall« der Kirche — als auch Befürworter einer starken Allianz zwischen Kirche und Staat erlagen jedoch lange Zeit der Gefahr, diese gravierende Veränderung im Verhältnis von Kirche und Staat als eine »Wende« zu stilisieren, in Bezug auf welche die gleichwohl vielfach vorhandenen Kontinuitäten keinerlei Beachtung mehr zu erfahren drohten. Peter Stockmeier trug mit seinen Arbeiten wesentlich dazu bei, dieses Schema aufzubrechen und das Geschehen in und um die konstantinische Zeit differenzierter zu betrachten.

Dabei wies er beispielsweise nachdrücklich darauf hin, daß im Anschluß an Röm 13 vor allem die christlichen Apologeten des 2. Jahrhunderts das enge Verhältnis zwischen der Kirche und der staatlichen Macht durch zahlreiche Zeugnisse der Staatsbejahung, überdies durch die Formulierung von Erwartungen an Schutz und Fürsorge durch die staatlichen Herrscher sowie nicht zuletzt durch die Beteuerung der Loyalität gegenüber der staatlichen Obrigkeit bereits vorbereitet hatten. Für Origenes beispielsweise ist das römische Imperium schlicht der Wegbereiter des Christentums²¹. Zudem betonte Stockmeier, daß die lange sehr verbreitete Vorstellung von einer in den ersten drei Jahrhunderten von der staatlichen Macht ausschließlich verfolgten Kirche die tatsächlichen Verhältnisse nicht trifft²² und die sogenannte »Bekehrung« Konstantins sich weder als bloßer Schachzug eines politischen Opportunisten noch als christliche Bekehrung im eigentlichen Sinne einer Metanoia angemessen beschreiben läßt, sondern sich vollständig im vorgegebenen Rahmen antiker Religiosität vollzog.

Nachdem Galerius bereits im östlichen Teil des Reiches das Christentum zur *religio licita* gemacht hat (311), sowie vor dem Hintergrund familiärer Tradition anerkennt Konstantin nämlich die Verehrung des (für die Interpretation als Christengott offenen) *Sol invictus*, nachdem dieser ihm im Feldzug gegen seinen Rivalen Maxentius den Sieg gebracht hat (312). In der Aufnahme dessen, was Galerius, Maxentius und Konstantin selbst in ihren Herrschaftsgebieten bereits ausdrücklich dekretiert oder stillschweigend geduldet haben, bringen die Mailänder Vereinbarungen zwischen Konstantin und Licinius (313) dann nicht nur die offizielle Duldung der christlichen Religion, sondern auch eine fraglos auf Konstantin zurückgehende weitgehende Förderung der Kirche. Neben der Rückgabe kirchlicher Besitztümer und Versammlungsstätten, der Anerkennung der kirchlichen Gemeinden als rechtsfähig, der Ausgestaltung und Anerkennung der bischöflichen Gerichts-

²¹ Vgl. *Contra Celsum* II 30: »Gott bereitete die Völker auf seine Lehre vor und machte, daß sie unter die Herrschaft des einen römischen Kaisers kamen; es sollte nicht viele Königreiche geben, sonst wären ja die Völker einander fremd geblieben, und der Vollzug des Auftrages Jesu: ›Gehet hin und lehret alle Völker‹, den er den Aposteln gab, wäre schwieriger gewesen. Es ist klar, daß die Geburt Jesu unter der Regierung des Augustus erfolgte, der die große Mehrzahl der auf Erden lebenden Menschen durch ein einziges Kaiserreich sozusagen ins gleiche gebracht hatte« (hier zitiert nach: Konstantinische Wende (Anm. 20) 17).

²² Vgl. *Krisen der frühen Kirche* (Anm. 8) II f./289: »Die kritische Forschung räumte . . . mit der Pauschalvorstellung von einer durchgehenden Unterdrückung auf und erinnerte zugleich an die lokale Begrenztheit zahlreicher Eingriffe des Staates.«

barkeit, der allgemeinen Einführung des Sonntags als Ruhetag und manchem anderen ist vor allem die Privilegierung und Nobilitierung der (höheren) christlichen Kleriker sowie die Übergabe von Geldern an sie, »damit sie ihrem Gott den schuldigen Dienst leisten können«, aufschlußreich, da sie die Übernahme und Fortführung des antiken Religionsverständnisses (*do ut des*) durch Konstantin in diesen Maßnahmen zur Förderung des Christentums dokumentieren. Ebenfalls aus diesem Grund und um die allgemeine Ordnung nicht durch eine Spaltung der nun geförderten christlichen Religion gefährdet zu sehen, setzt Konstantin sich für die Schlichtung theologischer Streitigkeiten bis hin zur Einberufung und aktiven Begleitung des Nizänums (325) ein. Da all dies im Rahmen und nach dem Selbstverständnis antiker römischer Religiosität geschieht und von einer Bekehrung Konstantins im Sinne der Annahme einer christlichen Gesinnung wohl kaum die Rede sein kann, ist Stockmeiers Resümee, »daß der Begriff der Konstantinischen Wende die Begegnung von Christentum und Römischem Reich weder formal noch inhaltlich treffend erfaßt«²³.

4. Papst Leo der Große und das Chalkedonense

Der Pontifikat Leos des Großen (440–461) und das in diesem Zeitraum gelegene Konzil von Chalkedon (451) hatten Zeit seines kirchenhistorischen Forschens eine besondere Bedeutung für Peter Stockmeier. Bereits seine 1959 erschienene Doktor-Dissertation, die gleichzeitig eine Preisarbeit der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München war, widmete er Leos des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik²⁴; sein letztes Forschungssemester verbrachte er im Winter 1984/85 zum großen Teil mit dem Studium der chalkedonischen Konzilsakten im Vatikan. Dazwischen liegen zahlreiche Publikationen und Darstellungen zum Thema. Was reizte Peter Stockmeier an dieser relativ kurzen zeitlichen Periode und ihren theologischen Streitigkeiten und Entscheidungen? Mit Sicherheit waren es vor allem zwei Elemente, die sein besonderes Engagement für diese Epoche begründeten.

Zum einen sah er im Chalkedonense mit Recht den Kristallisationspunkt der Jahrhunderte währenden Auseinandersetzung und auch Angleichung zwischen griechisch-römischer Kultur und frühem Christentum²⁵. Zwar hatten bereits das Nizänum (325) und der hiermit verbundene, durch Areios ausgelöste Streit um die Gottheit Jesu Christi erste gravierende, aus dem Zusammentreffen von paganer Philosophie und dem entstehenden Christentum erwachsene Probleme zu lösen gesucht; doch schon bald danach stellte sich heraus, daß aufgrund der unterschiedlichen Voraussetzungen die Christologie trotz vielfältiger Vermittlungsversuche in noch viel breiterer Form zum Zankapfel werden würde. Sowohl die weitreichende Vorgeschichte als auch die bis heute kontroverse Wir-

²³ Konstantinische Wende (Anm. 20) 20/275.

²⁴ Leo I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik, München 1959 (MThSt I 14).

²⁵ Vgl. etwa: Das anthropologische Modell der Spätantike und die Formel von Chalkedon, in: AHC 8 (1976) 40–52; Das Konzil von Chalkedon, in: J. Blank u. G. Hasenbüttl (Hg.), Glaube an Jesus Christus, Düsseldorf 1980, 102–116.

kungsgeschichte des Symbolums von Chalkedon machen deutlich, daß es mit der getroffenen Entscheidung zur Christologie in gleichem Maße den Kernpunkt jeglichen christlichen Glaubens getroffen hat, wie es seinen Gegnern aufgrund der Übernahme griechisch-philosophischer Denkweisen ein Skandalon geblieben ist.

Peter Stockmeier trug wesentlich dazu bei, diese Kontroverse zu erforschen und den philosophisch vorgebildeten Studierenden nahezubringen. Auch wenn in unserer heutigen Zeit, in der die bundesdeutsche Kirche wieder zu einer Missionskirche geworden ist, nicht selten die Meinung zu hören ist, es gebe Notwendigeres als die Auseinandersetzung mit den christologischen Kontroversen um das Chalkedonense, ist die Rückbesinnung auf diesen zentralen Lehrkonflikt in der frühen Kirche unumgänglich, um neben den Fundamenten christlicher Verkündigung auch ihre wichtigsten Umsetzungen in das philosophische Denken der Zeit zu erheben. Freilich wird es dabei in Zukunft mehr denn je darauf ankommen, die Denkschemata damaliger Diskussionen und Entscheidungen beherzt und mutig in die gegenwärtige Geistes- und Lebenswelt zu übersetzen, soll ihre Relevanz für den christlichen Glauben in unserer Zeit auch nur annähernd plausibel gemacht werden.

Die zweite Herausforderung in der Auseinandersetzung mit dem Chalkedonense und dem Pontifikat Leos I., sah Peter Stockmeier in der wegweisenden Gestalt Leos I. für das Verständnis des Papstamtes bis in die Gegenwart. Wie kein anderer römischer Bischof zuvor und nur wenige nach ihm gab Leo der Große dem Papstamt in Theorie und Praxis eine, bis in die Vatikanischen Konzilien und damit in unsere Gegenwart hineinreichende, streng monarchische Ausprägung, die er mit ständigem Rekurs auf die Petrusgestalt zu rechtfertigen suchte²⁶. In einer deutlichen Stilisierung des Petrus als Primas, Praesul und Princeps aller Apostel, Päpste, Bischöfe und der ganzen Kirche erlangt er in den Augen Leos eine christusähnliche, in mancher Hinsicht sogar christusgleiche Position. Er ist nicht mehr allein Fels und Fundament der Kirche, sondern lebt in inniger Verbundenheit mit Christus fort und ist Teilhaber an dessen Machtvollkommenheit. Jegliche Vollmacht, die den Aposteln, Päpsten, Bischöfen, ja selbst den einfachen Priestern von Christus übertragen worden ist bzw. wird, ist und wird durch Petrus übertragen. Wie Christus Mittler ist zwischen Gott und den Menschen, so ist Petrus Mittler zwischen Christus und den Aposteln resp. dem Klerus. Wie Christus in mystischer Weise in seiner Kirche gegenwärtig ist und diese auf solche Weise zu jeder Zeit lenkt und führt, so ist es zu jeder Zeit auch Petrus. Er ist immerwährendes Haupt der Kirche; zu jeder Zeit ist Petrus ihren Gliedern mit seiner Fürsorge und -bitte nahe.

Diese herausragende Stellung des Petrus ist nach Leo auf den römischen Bischof vererbt, und er etabliert hieraus, unter Zuhilfenahme des aus dem weltlichen Bereich entlehnten Herrschaftsgedankens, einen vom römischen Imperium losgelösten eigenständigen Herrschaftsbereich unter der Leitung des römischen Oberhirten, wenngleich dieser Führungsanspruch im östlichen Teil des damaligen Imperiums sogleich schroff zurückgewiesen und bis heute nicht anerkannt wird. Peter Stockmeier betonte demgegenüber oft-

²⁶ S. dazu und zum folgenden: H. Frohnhofen, *Der Erstapostel Petrus in den Sermones II–V Papst Leos I.*, in: *TThZ* 94 (1985) 212–222, sowie zum Thema insgesamt auch die von Stockmeier angeregte und betreute Dissertation von Johannes Modesto, *Gregor der Große — Nachfolger Petri und Universalprimat*, St. Ottilien 1989 (Studien zu Theologie und Geschichte 1).

mals die »deutliche Absetzung (des kirchlichen Amtes) von weltlicher Herrschaft«, die bereits in neutestamentlichen Schriften (z. B. Mk 10,43 f.) deutlich und eher durch den Dienstcharakter geprägt wurde²⁷. Gerade angesichts der aktuellen, vielfach sehr kritisch betrachteten zentralistischen Tendenzen in der Kirche bekommen diese Hinweise große Bedeutung und werfen die Frage auf, ob das aus dem weltlichen Bereich entnommene Herrschaftsdenken und Selbstverständnis Papst Leos des Großen dem Anliegen des Evangeliums überhaupt gerecht werden kann und ob es nicht zuletzt auch den ökumenischen Bemühungen unserer Tage eher hindernd im Weg steht.

5. Das Amt in der Kirche

Ein weiteres von Peter Stockmeier somit vielfach in den Blick genommenes Thema ist die Entwicklung der kirchlichen Ämter in der frühen Kirche²⁸. Dabei machte er gerne auf Kuriositäten aufmerksam wie etwa die seltsame Bedingung des heiligen Hieronymus, das Priesteramt nur unter der Voraussetzung zu übernehmen, daß er es nie auszuüben brauche; oder er lenkte die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, daß das kirchliche Amt häufig zur Durchsetzung von politischen Zielen auch mit kriegerischen Mitteln mißbraucht wurde. Vor allem aber durchziehen Stockmeiers Veröffentlichungen zu dieser Thematik vielfältige Hinweise darauf, wie sehr das kirchliche Amt in der frühesten Kirche in die Ortsgemeinde eingebunden war und hier — insbesondere das Bischofsamt — einheitsstiftend wirken sollte. Der einzelne Amtsträger — nach Ausfaltung des dreigliedrigen Amtes gilt dies sowohl für den Bischof, als auch für Presbyter und Diakone — wurde nicht nur in unmittelbarer Weise von der Ortsgemeinde bestimmt, sondern sein Amt war auch gebunden an diese Gemeinde und begründete nicht — wie heute — einen von der jeweiligen Gemeinde unabhängigen Stand und Titel.

Dabei war die Notwendigkeit der Wahl und allgemeinen Akzeptanz des Bischofs für sein einheitsstiftendes Amt durch das gesamte Volk so sehr Gemeingut des kirchlichen Denkens, daß selbst der in seinem Amtsverständnis sehr monarchisch geprägte Papst Leo der Große erklärte: »Wer allen vorstehen muß, muß von allen gewählt werden«²⁹, und hierbei sogar das Zeugnis derjenigen als notwendig erachtete, »die draußen sind« (qui foris sunt)³⁰. Auch sein Vorgänger im Amt, Papst Coelestin (422—432), hatte in ähnlicher Weise bereits betont: »Man zwingt dem Volk keinen Bischof auf, den es nicht will«³¹. Andererseits wurden »schon im 4. Jahrhundert Stimmen laut, die über Mißbräuche hin bis zur Bestechung klagen und so einer Trennung von Volk und Klerus vorarbei-

²⁷ Vgl. dazu den Abschnitt »Das Werden der kirchlichen Verfassung« in: Geschichte der katholischen Kirche (Anm. 2) 38—43.

²⁸ Vgl. etwa: Bischofsamt und Kircheneinheit bei den Apostolischen Vätern, in: TThZ 73 (1964) 321—335; Gemeinde und Bischofsamt in der alten Kirche, in: ThQ 149 (1969) 133—146; Das Amt in der Alten Kirche. Fakten und Perspektiven, in: H. Althaus (Hg.), Kirche, Ursprung und Gegenwart, Freiburg-Basel-Wien 1984, 39—61.

²⁹ Leo, ep. 10,6: »Qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur« (PL 54, 634 A).

³⁰ Leo, ep. 10,4 (PL 54, 633 A); möglicherweise sind hier diejenigen Gemeindemitglieder gemeint, die im Stand der öffentlichen Buße verharrten.

³¹ Coelestin, ep. 4,5: »Nullus invitis detur episcopus« (PL 50, 434 B).

ten, zumindest bei den so wichtigen Wahlvorgängen«³². Könnte die Aktualität und Bedeutung kirchengeschichtlicher Forschung nach den jüngsten Ereignissen in einigen deutschsprachigen Diözesen deutlicher dokumentiert werden als mit diesen Zitaten?

Bemerkenswert ist überdies und mit dem heutigen katholischen Sakraments-, Ordinations- und eventuell auch mit dem Sukzessionsverständnis kaum vereinbar, daß Hippolyt (†235) dem öffentlich bezeugten Confessor die Aufnahme in den Klerus, genauer die Presbyterwürde, ohne Handauflegung zugesteht: »Dem Bekenner, der wegen des Namens des Herrn im Gefängnis lag, wird nicht die Hand zur Diakonats- oder Priesterweihe aufgelegt, denn die Presbyterwürde erlangt er durch sein Bekenntnis. Wenn er aber als Bischof eingesetzt wird, soll ihm die Hand aufgelegt werden«³³.

Daß der Klerus von Kaiser Konstantin privilegiert und nobilitiert wird, wurde oben bereits erwähnt. Ganz im Rahmen antiken Religionsverständnisses geht er von der Überzeugung aus, »daß der Staat in große Gefahr gerät, wenn er die Religion mißachtet«, und ordnet deshalb an, »daß die Männer in der von Cäcilian geleiteten katholischen Kirche, die in dieser heiligen Religion Dienst tun und gewöhnlich Kleriker heißen, von allen staatlichen Lasten frei bleiben sollen. Sie dürfen nicht durch Irrtum oder versehentliches Sakrileg von ihrem der Gottheit schuldigen Dienst abgehalten werden, sondern müssen vielmehr ohne irgendwelche Behinderung ihrer eigenen Satzung dienen. Denn wenn sie ihren hohen Gottesdienst wahrnehmen, nützen sie offenbar dem Staat am meisten«³⁴. Da überdies schon in dieser Zeit »die Insignien und Ehrenrechte der Bischöfe identisch sind mit den Insignien und Ehrenrechten, die ihnen aufgrund ihrer Einreihung in eine der hohen staatlichen Rangklassen des spätrömischen Imperiums zugefallen sind«³⁵, trägt Konstantin sehr wesentlich dazu bei, daß der christliche Klerus — insbesondere der Episkopat — sich zu einem eigenen gesellschaftlichen Stand entwickelt, der zunehmend seine Unabhängigkeit von je einzelnen Gemeinden gewinnt und damit eine eigene privilegierte Größe in der antiken Gesellschaft wird. Die Tatsache etwa, daß die Bischöfe bei der Anreise zum Nizänum (325) kostenlos die Reichspost benutzen können, unterstreicht dieses ebenso, wie die — bis in unsere Zeit überkommene — Freistellung von Priesteramtskandidaten vom Kriegsdienst.

Abschluß

Für die Zeit nach einer Emeritierung hatte Peter Stockmeier sich vorgenommen, die Hauptthemen seiner kirchenhistorischen Forschung noch breiter auszuarbeiten, als es das harte Geschick des vielgefragten Universitätslehrers, wissenschaftlichen Schriftstellers,

³² Das Amt in der Alten Kirche (Anm. 28) 49 (mit Bezug auf Gregor Naz., or. 20, 1 [PG 35, 1065], und Hieronymus, ad. Jovin. I 34 [PL 23, 269 f]).

³³ Hippolyt, trad. apost. 3 (Botte 28); vgl. auch B. Kötting, Die Stellung des Confessors in der Alten Kirche, in: JbAC 19 (1976) 7–23.

³⁴ Eusebios, hist. eccl. X 7, 1f. (GCS IX, 2 891).

³⁵ Th. Klausner, Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte, Krefeld 1948.

Exkursionsleiters, Tagungsreferenten und Seelsorgers zuließ. Doch mit gleicher Härte, Konsequenz und Energie, die ihn Zeit seines Lebens geprägt hatten, ja ihn (ohne genaueres Hinsehen) mitunter als fast unverletzlich erscheinen lassen konnten, rissen ihn Krankheit und Tod aus dem irdischen Dasein. Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität München hat mit Peter Stockmeier einen ebenso wissenschaftlich qualifizierten und anerkannten wie unabhängig und selbständig denkenden Forscher und Lehrer verloren.