

Die *Canones* von Nizäa

Weichenstellungen für eine Kirche im Raum der Öffentlichkeit

von Andreas Wollbold

Das „konstantinische Zeitalter“ ist eine Projektionsfigur, an der sich gegenwärtige Vorstellungen von der angemessenen Gestalt der Kirche abarbeiten. Die 20 *canones* des Konzils von Nizäa können daraufhin als Symptome und Strategien für eine neue Kirchengestalt an der Epochenschwelle stehen, die wesentlich vom Anspruch der Öffentlichkeit herausgefordert ist. Dadurch tritt die öffentliche Sichtbarkeit der Kirche in den Vordergrund, u. a. in ihren Strukturen und im Klerus als ihren Repräsentanten. Sie muss ihr Verhältnis zu Zeit und Raum neu definieren und Übereinstimmung mit selbst weit Entferntem herstellen. Schließlich hat sie die Mitgliedschaft mit ihren Stufen und Grenzen differenziert zu strukturieren.

1. Das Ende des konstantinischen Zeitalters?

Der Dominikaner Marie-Dominique Chenu, einer der Vordenker von „Gaudium et Spes“, hielt 1961, also am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils, bei den „Journées d'études“ der einflussreichen „Informations catholiques internationales“ am Sitz der UNESCO in Paris einen programmatischen Vortrag zum Thema „Das Ende des konstantinischen Zeitalters“¹. Damit machte er sich zum Sprecher einer breiten Überzeugung von einer kirchlichen Zeitenwende. Ähnlich äußerte sich etwa Günter Jacob, der Generalsuperintendent der Niederlausitz, auf der Außerordentlichen Synode der EKD in Berlin am 27. Juni 1956.² Nach Chenu ist das konstantinische Zeitalter ein mit Konstantin begonnener „geistiger und institutioneller Komplex in Strukturen, Verhaltensweisen bis hin zur Spiritualität der Kirche, und das nicht nur faktisch, sondern auch als Ideal“ bzw. als ein „Mythos“.³ Diesen Mythos lädt er sehr auf, historisch wohl eher passend zu manchen Entwicklungen des Mittelalters oder noch näherliegend mit manchen Zielvorstellungen der Restauration in Frankreich. Fünf Elemente unterscheidet der Dominikaner an ihm: 1. das Bündnis der

¹ Marie-Dominique Chenu, *La fin de l'ère constantinienne*, in: *La parole de Dieu*. Bd. 2. *L'Évangile dans le temps*, Paris 1964, 17–36; vgl. Gianmaria Zamagni, *Das „Ende des konstantinischen Zeitalters“ und die Modelle aus der Geschichte für eine „neue Christenheit“*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Freiburg i.B. 2018, 21–31; Jean-Pierre Jossua, *Fin de la chrétienté ou nouvelle chrétienté selon M.-D. Chenu*, in: *CSt* 26 (2005) 769–780.

² Günter Jacob, *Das Ende des konstantinischen Zeitalters*, in: *Umkehr in Bedrängnissen*. Stationen auf dem Weg der Kirche von 1936 bis 1985 (Kaiser Traktate 86), München 1985, 43–59; ders., *Die Nachkonstantinische Situation*, in: *FAB* 8 (1954) 226–242; vgl. Michael Hüttenhoff, „Das konstantinische Zeitalter“. Über die Karriere und Funktion einer historisch-theologischen Formel, in: Klaus M. Girardet (Hg.), *Kaiser Konstantin der Große. Historische Leistung und Rezeption in Europa*, Bonn 2007, 177–192; Michael Berger, *Das Ende des Konstantinischen Zeitalters*. Untersuchung eines Schlagwortes, in: *ZPol* 16 (1969) 261–272.

³ Chenu, *La fin* (wie Anm. 1), 18.

geistlichen und der weltlichen Macht, 2. kulturell das Eindringen des römischen Rechts in die Kirche und generell die Identifikation des Christentums mit der lateinischen Kultur und Sprache, 3. die dualistische einseitig geistbezogene Anthropologie, 4. die (allerdings recht vage bleibende) „wirtschaftlich-soziale Ordnung“, die keineswegs nur in dieser Art und Weise aus dem Glauben abgeleitet werden könne, und 5. als Resultat von alledem eine bestimmte Art von Christenheit, bei der sich manche Elemente überlebt hätten, vor allem bei der „Sakralisierung sozialer und politischer Formen, die zum weltlichen Arm der Kirche geworden sind“⁴. Doch mehr und mehr werde erkennbar, dass sich das Wort Gottes auch in ganz anderen Kulturen inkarnieren wolle und könne. Denn wenn diese Welt also in der Gegenwart zu Ende gehe, dann geht es nun um die „Einpflanzung der Kirche in eine entschieden neue Welt, in eine andere Kultur“⁵. In seinen weiteren Ausführungen wird aber deutlich, dass es nicht einfach um einen kulturellen Wandel geht. Es geht um die Rückkehr zu einer aus dem Evangelium, dem Hören auf das Wort Gottes, einer Öffnung zur Welt und der Option für die Armen bestehenden Befreiung der Kirche aus einer kulturellen Last, die eben mit dem Namen Konstantin verbunden wird. So wird das „Ende des konstantinischen Zeitalters“ zum Programmbegriff, der die Begründung für eine umfassende Reform der Kirche liefern soll. Eine neue Zeit, das heißt letztlich auch eine rundum erneuerte Kirche. Das historisch gleich in mehrfacher Hinsicht Problematische an diesem Mythos ist verschiedentlich dargestellt worden, etwa dezidiert bei W. Schneemelcher und differenziert, aber im Ergebnis ebenfalls ablehnend bei Christoph Marksches.⁶ Adolf Martin Ritter hält den Begriff dagegen weiterhin für sinnvoll, insofern sich mit Konstantin ein „Epocheneinschnitt“ verbinde; gegen die Überlastung des Begriffs mit allen Sünden der

⁴ Chenu, *La fin* (wie Anm. 1), 18.

⁵ Chenu, *La fin* (wie Anm. 1), 18.

⁶ Vgl. Christoph Marksches, Wann endet das „Konstantinische Zeitalter“? Eine Jenaer Antrittsvorlesung, in: Dietmar Wyrwa; Barbara Aland; Christoph Schäublin (Hg.), *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche* (= FS Ulrich Wickert) (= *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 85), Berlin – New York 1997, 157–188. Marksches hält die Rede vom konstantinischen Zeitalter für wissenschaftlich nicht tragbar und endet, nachdem er eine ganze Reihe unterschiedlicher Datierungen vorgetragen hat, mit dem Bonmot: „Es endet ständig – und das seit mehreren Jahrhunderten“ (ebd. 187). Adolf Martin Ritter, Nachgedanken, besonders zu den Begriffen „Konstantinische Wende“ und „Konstantinisches Zeitalter“, in: Angelika Dörfler-Dierken; Wolfram Kinzig; Markus Vinzent (Hg.), *Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters. Internationales Kolloquium aus Anlaß des 65. Geburtstags von Professor Dr. Adolf Martin Ritter* (= *Texts and studies in the history of theology* volume 6), Mandelbachtal – Cambridge 2001, 221–233, hier 228f., hält den Begriff dagegen weiterhin für sinnvoll und verbindet mit Konstantin einen „Epocheneinschnitt“. Er will ihn allerdings semantisch radikal daraufhin beschneiden, „daß damit *ausschließlich* ‚auf das Staat-Kirche-Verhältnis‘ abgehoben wird. Unter einem anderen Aspekt ist diese Redeweise sinnlos“ (ebd., 228; im Kontrast zu Marksches, Wann endet 167, von dem auch das Zitat stammt). Marksches bezieht sich in einer instruktiven Rekonstruktion der Verwendung dieses Begriffs (ebd. 159–172) wesentlich auf Wilhelm Schneemelcher, *Das Konstantinische Zeitalter. Kritisch-historische Bemerkungen zu einem modernen Schlagwort*, in: ders., *Reden und Aufsätze. Beiträge zur Kirchengeschichte und zum ökumenischen Gespräch*, Tübingen 1991, 32–50 (= *Kleronomia* 6 [1973] 37–59); ders., Art. „Konstantinisches Zeitalter“, in: TRE 19, Berlin – New York 1990, 501–503; ders., *Kirche und Staat im vierten Jahrhundert* (= *Bonner akademische Reden* 37), Bonn 1970. Schneemelcher kanzelt Jacob recht barsch in allen Punkten als unhistorisch ab.

Kirchengeschichte der letzten 1700 Jahre will er ihn aber auch radikal beschneiden, nämlich „daß damit ausschließlich ‚auf das Staat-Kirche-Verhältnis‘ abgehoben wird. Unter einem anderen Aspekt ist diese Redeweise sinnlos.“⁷

Anstatt dieser Diskussion eine weitere Stimme hinzuzufügen, soll hier im Quellgebiet des „konstantinischen Zeitalters“ das Wasser auf jene Spurenelemente hin untersucht werden, die die Gestalt der Kirche seitdem wesentlich bestimmen: die zwanzig *canones* des Konzils von Nizäa.⁸ Sie sollen hier nicht als rechtlicher Ausdruck sehr spezifischer Zeitfragen wie dem nach dem Umgang mit den *lapsi* oder einer kirchlichen Territorialgliederung untersucht werden. Vielmehr wird es auf diesen Seiten darum gehen, sie als maßgebliche Antwort auf die in der Tat neue Situation in den ersten Dekaden des 4. Jahrhunderts zu verstehen. Herausfordernd ist nun dieses Neue: Die Kirche tritt in den Raum der Öffentlichkeit.

„Die Kirche konnte sich nicht länger darauf zurückziehen, sie sei lediglich die Alternative zum Imperium. Sie mußte ihren Ort in der Welt eigenständig bestimmen. Sie mußte die christliche Weltverantwortung akzeptieren und zugleich erklären, auf welche Weise christliche Existenz eine Existenz in der Welt, aber nicht von der Welt ist.“⁹

Öffentlichkeit erscheint zur Bestimmung des Neuen für die Kirche in der Zeit Konstantins als hilfreiche Kategorie – und zwar besser als der in der Theologie zwar beliebte, aber chronisch unterbestimmte Begriff „Welt“ –, damit nicht „das unumkehrbare Moment der konstantinischen Wende unberücksichtigt [bleibt] – nämlich die Zuwendung der Kirche zu ihrer öffentlichen Verantwortung und damit die Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt“¹⁰.

Kirche im Raum der Öffentlichkeit zu werden – das dürfte also eine genügend vorsichtige und zugleich aussagekräftige Formel für die Herausforderung an die Kirche seit Konstantin sein. Denn damals begann bekanntlich nicht einfach die Staatskirche, nicht ein einheitliches Staat-Kirche-Verhältnis, auch nicht die letztlich nie genau zu definierende Einheit von Christsein und Bürgersein. Diese Zeit bildet aber eine wichtige Etappe bei der Institutionalisierung der Kirche: Sie wird Teil der Öffentlichkeit. Das verändert die Kirche selbst, ihr Selbstverständnis, ihr Erscheinungsbild, ihre Amtsträger und ihr Verhältnis zum Recht. Die Programmthese vom Ende des konstantinischen Zeitalters dürfte im Kern nichts anderes als das Unbehagen an dieser veränderten Gestalt sein. Sie setzt ihr das Ideal einer von

⁷ Ritter, Nachgedanken (wie Anm. 6), 228f. – Die Literatur zu Konstantin und seiner Zeit ebenso wie Konstantin bis Theodosius und dem Christentum ist Legion. Einen repräsentativen Einblick in Forschungspositionen gibt Traudel Heinze, Konstantin der Grosse und das konstantinische Zeitalter in den Urteilen und Wegen der deutsch-italienischen Forschungsdiskussion (= Quellen und Forschungen zur Antiken Welt 45), München 2005.

⁸ Überliefert bei Theodoret, *hist. eccl.* 18,18; Gelasius von Kyzikos, *hist., eccl.* II,32; vgl. CPG 8513. Der Text wird hier zitiert nach COD 5–15.

⁹ Wolfgang Huber, Die Zukunft der Kirche. Überlegungen an einer Zeitenwende, in: Angelika Dörfler-Dierken; Wolfram Kinzig; Markus Vinzent (Hg.), Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters. Internationales Kolloquium aus Anlaß des 65. Geburtstags von Professor Dr. Adolf Martin Ritter (= Texts and studies in the history of theology volume 6), Mandelbachtal – Cambridge 2001, 205–220, hier 216.

¹⁰ Huber, Zukunft (wie Anm. 9), 217.

den Sachzwängen der Institutionalisierung in der Öffentlichkeit freien, aus der Innerlichkeit persönlichen Christseins entspringenden Sozialform entgegen. Doch der Preis dafür ist hoch: Eine solche Entinstitutionalisierung bedeutet auch Destabilisierung, und die alleinige Legitimität des Subjektiven, des Innerlichen zieht die Kirche letztlich aus dem Raum der Öffentlichkeit wieder zurück – beides durchaus reale Tendenzen der letzten Jahrzehnte. Der Blick auf die 20 *canones* von Nizäa zeigt dagegen überraschend deutlich, worauf es für eine öffentlich sichtbare Kirche ankommt: Sich angesichts dieser Öffentlichkeit zu profilieren, ohne dass dies zwangsläufig mit einer Veräußerlichung, Verrechtlichung oder Verquickung mit der weltlichen Gewalt ineinsfällt.

Nun wird der Begriff der Öffentlichkeit in Soziologie und Politikwissenschaft häufig sehr spezifisch neuzeitlich gebraucht. Danach sei es zu einem „Strukturwandel der Öffentlichkeit“¹¹ seit Aufklärung und Kapitalismus gekommen. Politisch habe er eine öffentliche Meinung als Wächter des staatlichen Handelns hervorgebracht, ökonomisch aber zu einer Polarität zwischen Arbeitswelt und Privatheit geführt. Doch Öffentlichkeit lässt sich auch sehr viel grundlegender verstehen als derjenige Bereich des sozialen Lebens, der für alle zugänglich und sichtbar ist. Öffentlichkeit inszeniert sich deshalb in repräsentativen Bauten, Festen und Veranstaltungen. Sie impliziert aber vor allem eine soziale Normativität: Öffentliches *soll* von allen als Teil einer gesellschaftlichen Ordnung gesehen und beachtet werden. Schließlich soll das so Gesehene *als* Allgemeines, Überindividuelles und Repräsentatives wahrgenommen werden. Das Hier und Jetzt, das Individuelle und Besondere erhält den Rahmen des Überzeitlichen und des räumlich Entgrenzten. Dadurch tritt der institutionelle Charakter nun dominant in Erscheinung, die Prozesse werden institutionalisiert und durch Rechtsform verallgemeinerbar und die Akteure werden vorrangig zu Amtspersonen und Repräsentanten dieser Institution. All das ist recht abstrakt formuliert, muss es aber auch sein, wenn man nicht in die Falle geraten will, die exemplarisch bei Chenu aufschien: in die Zeitenwende zu Beginn des 4. Jahrhunderts alle Malaisen der weiteren Kirchengeschichte hineinzulesen, so dass das damals Errungene nur noch als abzuwerfender Ballast erscheinen kann. In diesem Sinn kann man diese Seiten auch als Beitrag zur bleibenden Bedeutung von Nizäa aus institutionentheoretischer Perspektive verstehen.

Inhaltlich scheinen die *canones* nicht von einer Hand systematisch zusammengestellt zu sein, sondern sie dürften aus Vorlagen einzelner Bischöfe oder Bischofsgruppen stammen.¹² Die Themen ergeben eine recht bunte Momentaufnahme der Kirche in der Generation nach den letzten großen Verfolgungen. Mit Heinz Ohme lassen sich einige Themengruppen unterscheiden¹³:

- Disziplin und Hierarchie des Klerus: cc. 1, 2, 3, 9, 10, 17, 18.

¹¹ Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft (unveränderter Nachdruck der zuerst 1962 im Luchterhand-Verlag erschienenen Ausgabe, ergänzt um ein Vorwort), Frankfurt a. M. 1990.

¹² Vgl. Andreas Weckwerth, The Twenty Canons of the Council of Nicaea, in: Young Richard Kim (Hg.), The Cambridge Companion to the Council of Nicaea, Cambridge 2021, 158–176, hier 161.

¹³ Vgl. Heinz Ohme, Sources of the Greek Canon Law to the Quinisext Council (691/2). Councils and Church Fathers, in: Wilfried Hartmann; Kenneth Pennington (Ed.), The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500, Washington D. C. 2012, 24–114, hier 34–38.

- Organisation der kirchlichen Leitungsämter: cc. 4, 5, 6, 7, 15, 16.
- Bußdisziplin: cc. 11, 12, 13, 14.
- Versöhnung heterodoxer Gruppen: cc. 8, 19 (sowie die Beilegung des Meletianischen Schismas).
- Liturgie: c. 20 (sowie die nicht in einem *canon* überlieferte Festlegung des Osterfesttermins auf den Sonntag nach dem Frühlingsvollmond).

Die 20 *canones* von Nizäa werden kirchengeschichtlich zumeist als eine Momentaufnahme des kirchlichen Lebens verstanden. Doch die wohl von einzelnen Bischöfen oder Bischofsgruppen mitgebrachten Einzelfragen bilden auch einen hervorragenden Zugang zu den genannten Herausforderungen an die Kirche, die zunehmend in den Raum der Öffentlichkeit tritt. Greifen wir dabei vier wichtige Erfordernisse einer öffentlichen Institution auf: Sichtbarkeit, Dauer und Tradition, Weite und Einheitlichkeit, Stufen und Grenze (nach oben und unten: Virtuosität und Trittbrettfahrer).

2. Sichtbarkeit der Kirche in ihren Repräsentanten

In der Theologie herrscht vielfach ein populärplatonisches Verständnis vor: Das Sichtbare ist Ausdruck des Unsichtbaren, das Äußere Zeichen des Inneren, das Sinnliche verkörpert das Geistige. Öffentlichkeit konstituiert dagegen die Autonomie des Äußeren, also das, was englisch treffend „keeping up appearances“ heißt. Es kommt nun auch auf den äußeren Schein an. „Image“, Reputation und Anerkennung einer Institution hängen davon ab. Sie sind zwar nicht unabhängig von der inneren Verfassung, den Akten der Institution, vom Verhalten ihrer Mitglieder zu sehen. Doch was als Skandal gewertet wird oder ob eine Institution für unverzichtbar geachtet wird, hängt nur bedingt von dem ab, was sie tatsächlich leistet (und was sie sich leistet!).

Überblickt man die Gesetzgebung der altkirchlichen Synoden und insbesondere die von Nizäa, so besticht, wie instinktsicher diese die neuen Anforderungen an die Sichtbarkeit aufgegriffen haben.¹⁴ Die *ecclesia visibilis* wird zuerst und vor allem greifbar in ihren Repräsentanten, also dem Klerus. Wie sehr ihre Wahrnehmung und Wertung bis heute von der des Klerus abhängt, muss man nach den Jahren der Missbrauchskrise nicht weiter begründen. Bereits in Nizäa ist unverkennbar, dass ein wichtiger Teil der Aufmerksamkeit Fragen des Auftretens der Kleriker gewidmet ist. Es geht also nicht einfach um die unzähligen Klärungen zu ihrem Berufsbild, den Amtspflichten, der Spiritualität und der Besoldung. Ausnahmslos alle nizänischen *canones* zum Klerus sichern dessen guten Ruf, also seine Außenwahrnehmung. Man darf sogar vermuten, dass dieses Außen nicht bloß in der

¹⁴ Man darf wohl auch c. 7 zur ἀκολουθία τῆς τιμῆς Jerusalems zum Bemühen um eine repräsentative Sichtbarkeit der Kirche zählen, denn hier geht es um die öffentliche Ehre für den Bischof der Heiligen Stadt bei Bischofsversammlungen und Liturgien, die noch einmal von der rasch wachsenden Bedeutung der heiligen Stätten Jerusalems, ihrer Kirchbauten, Reliquien und Erinnerungsstätten und der Pilgerströme gedeckt ist. Auch beim Vorbehalt der Ehre des Metropoliten, also des Bischofs von *Caesarea maritima* (τῇ μητροπόλει σωζομένου τοῦ οἰκείου ἀξιώματος), ist auch konkret in den zugewiesenen Plätzen bei Versammlungen zu sehen. Ähnlich wird das Nebeneinander eines katholischen und eines wiederversöhnten novatianischen Bischofs an einem Ort in c. 8 geregelt: Der erste erhält τὸ ἀξίωμα τοῦ ἐπισκόπου, der zweite τὴν τοῦ πρεσβυτέρου τιμὴν.

Gemeinschaft der Gläubigen gesehen wird, sondern durchaus auch in der noch mehrheitlich nichtchristlichen, dem *rising star* Kirche gewiss oft skeptisch begegnenden Öffentlichkeit. Sprechend ist dafür bereits gleich c. 1., der Selbstkastration zum Weihehindernis erklärt.¹⁵ Aufschlussreich ist das Detail, dass diese asketische Praxis nur von jetzt an (ἐκ τοῦ δεῦρο) die Weihe ausschließt. Damit wird also kein grundsätzliches Werturteil über diese asketisch motivierte Handlung gefällt, sondern sie gilt als Reputationsschädigung für die Kirche. Image und nicht Moralität also. Auch ist der Grund dafür präzise eingegrenzt: Nicht das körperliche Faktum als solches gibt Anstoß, das auch auf eine jedermann verständliche Fremdeinwirkung aufgrund medizinischer Notwendigkeit oder in der Behandlung als Kriegsgefangener zurückgehen kann. Anstößig wirkt vielmehr die Provokation eines allgemeinen Ethos, die sich asketische Christen herausgenommen haben (τολμώντων ἑαυτοὺς ἐκτέμνειν), die im Kontrast steht zu den ansonsten „würdigen“ (εὐρίσκοιντο ἄλλως ἄξιοι), nur durch äußere Umstände Entmannten. Ähnlich geht auch die Sorge von c. 2 anlässlich der voreiligen Taufe und später der Weihe¹⁶ ohne angemessene Vorbereitung und Prüfung – auffällig ist immer wieder die Betonung unangemessener Zeitlichkeit: ἄρτι, ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ, εὐθὺς, ἅμα, χρόνου δεῖ, προϊόντος τοῦ χρόνου – nicht auf die Sicherstellung einer gründlichen, wetterfesten Gläubigkeit und dann einer erprobten geistlichen Berufung, also etwa um Glaubenswissen und Glaubenserfahrung, sondern es geht um versteckte (auch „vertuschte“?) Sünden aus dem Vorleben, die nun skandalös ans Licht kommen (προϊόντος τοῦ χρόνου ψυχικόν τι ἁμάρτημα εὐρεθείη περὶ τὸ πρόσωπον). Dass es sich dabei um äußerlich sichtbare Vergehen handelt, belegt die Beweispflicht mit zwei oder drei Zeugen, die dem Rechtsschutz der Kleriker dienen. Auch die Wortwahl des Verbs εὐρεθείη analog zu c. 1 (εὐρίσκοιντο, vgl. c. 17 εὐρεθείη) spricht für die Öffentlichkeitsrelevanz des Fehlverhaltens, denn es dürfte hier als *terminus technicus* für die Bewertung eines Verhaltens durch die Kirche fungieren. Man könnte es damit als „erweisen“ übersetzen, durchaus im Bedeutungsfeld des Hin-Weisens auf etwas, was als Beweis gelten kann. Dieses Verständnis wird auch durch c. 19 bestätigt, wonach die Prüfung eines paulinianischen Klerikers (wiederum εὐρίσκοι) günstigenfalls eine Reordinierung ermöglicht: εἰ δὲ ἡ ἀνάκρισις ἀνεπιτηδείους αὐτοὺς εὐρίσκοι, καθαιρεῖσθαι αὐτοὺς προσήκει. Wiederum in c. 2 verdient eine eigene Beachtung die angeführte eigenartig gewundene Wendung: ψυχικόν τι ἁμάρτημα εὐρεθείη περὶ τὸ πρόσωπον. Was meint hier ψυχικόν, was περὶ τὸ πρόσωπον? Mit Weckwerth wird man ψυχικός am besten als „Fleischessünde“ verstehen, was einer lexikalisch gut belegten Nebenbedeutung als „natürlich, fleischlich“ entspricht.¹⁷ ψυχικός

¹⁵ Zum Kontext vgl. Robert Muth, Art. Kastration, in: RAC 20 (2004) 285–342.

¹⁶ Eindeutig geht es dem *canon* nur um die „Senkrechstarter“ zu den höheren Weihen, nicht um die davon losgelöste Frage der Taufe ohne Katechumenat. Das Ende des *canon* wird nur noch die Folgen beim Fehlverhalten von Klerikern vor Augen haben.

¹⁷ Weckwerth, *Canons* 162, Anm. 22 (wie Anm. 12); vgl. Geoffrey W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. v. ψυχικός, a. a. O., 1553: „natural, carnal.“ Bei der einzigen patristischen Belegstelle für ψυχικόν ἁμάρτημα bei Ephräm, *De poenitentia*, ist allerdings das ψυχικόν vom σαρκικόν ἁμάρτημα unterschieden: Οἶδας, εἰ ἡμαρτες καὶ εἰ ψυχικόν ἐστι τὸ ἁμάρτημα ἡσαρκικόν. Ὡς οἶδας, οὕτω μετανόησον· τῇ γὰρ μετανοίᾳ οὐδὲν ἀδύνατον, καὶ ψυχὴν νεκρὰν ζῶσαν παραστήσαι Θεῷ. Τὸ ψυχικόν ἁμάρτημα πρὸς θάνατον ὁρᾷ, εἶπεν ὁ Ἰωάννης (Konstantinos G. Phrantzolas, *Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα*. Bd., 5, Thessaloniki 1994, 9–106, hier 91).

wird dabei als Gegensatz zu πνευματικός und nicht zu σωματικός verstanden. Das wirft freilich die Frage auf, welche offensichtlich vor der Taufe begangene Sünde damit gemeint sein könne, wenn doch die vor der Taufe begangenen Sünden vom Taufwasser reingewaschen werden. Kaum befriedigen kann die Vermutung von L'Huillier, der ψυχικόν wohl im Sinn einer der Seele anhaftenden, charakterlichen Fehlhaltung verstehen möchte: „[. . .] it must mean serious sin that a cleric commits in the exercise of his functions by pride or lack of sound judgement.“¹⁸ Er meint also offensichtlich irgendwelche Charakterfehler der Seele, die sich im Lauf der Zeit immer deutlicher zeigen. Abgesehen davon, dass auch lange Ausbildungs- und Prüfungszeiten bekanntlich nicht davon bewahren, später klerikalen Hochmut oder Mangel an Urteilsvermögen an den Tag zu legen, muss es sich ja offensichtlich um Zeugenaussagen zu belegende Taten handeln. So liegt es näher, hier den Gegensatz zu sehen, dass jemand schon eine längere Zeit als wohlbestallter Kleriker amtiert, ihn dann aber seine Vergangenheit einholt. Noch mehr Probleme wirft freilich das περί τὸ πρόσωπον auf. Dass „bei seiner Person“ eine solche Sünde nachgewiesen wird, wirkt reichlich redundant und dem sorgfältig zisierten Text wenig angemessen. πρόσωπον hat als Grundbedeutung allerdings die Persönlichkeit, insofern sie *nach außen hin* in Erscheinung tritt und dadurch beobachtbar und beurteilbar wird.¹⁹ So könnte man zumindest als Vermutung äußern, dass die Wendung auch in der Spannung zum ψυχικόν verstanden werden kann, nämlich insofern πρόσωπον gerade die sich der Umwelt zeigende Seite einer Persönlichkeit darstellt. D. h. man sieht diesen Kleriker nun anders aufgrund von Fakten, die zuvor noch nicht in Erscheinung getreten und somit nur „seelisch“ im Sinn von innerlich gewesen sind.

Auch c. 3 handelt von einem in den Augen der Welt anstößigen Verhalten, dem berühmten Syneisaktentum, hier wiederum bezeichnenderweise nur im Fall einer Beteiligung von Angehörigen des höheren oder des niederen Klerus. Einmal mehr wird der Hebung der Moral des Klerus keine Beachtung geschenkt, es geht allein um den möglichen Anstoß (πᾶσαν ὑποψίαν διαπέφυγε). Eine ähnliche Tendenz lässt sich übrigens weithin in der altkirchlichen Literatur zu dieser Frage erkennen.²⁰ Dass die Ehefrau nicht bei den erlaubten Hausgenossinnen genannt ist, erlaubt selbstverständlich nicht den Schluss, Nizäa habe nur einen ehelosen Klerus vorausgesetzt.²¹ Wohl aber ist an diesem Detail erkennbar, dass c. 3 ähnlich wie c. 1 mit der Spannung zwischen einer christlichen Asketenkultur und einer nichtchristlichen Dominanzkultur zurechtkommen will. Syneisaktentum ebenso wie Selbstkastration stellen also Beispiele dafür dar, wie Elemente christlich-asketischen Virtuosentums – und zwar gerade im stets öffentlichkeitssensiblen Bereich des *sextum* – beim Hinaustreten in die Öffentlichkeit zur Hypothek werden.

Interessanterweise gebraucht Ephräm anlässlich des Bruderhasses von Esau gegenüber Jakob wie in c. 2 von Nizäa die Wendung προϊόντος τοῦ χρόνου, um eine zunächst innerliche, psychische Bosheit (ἡ κακία κρυπτομένη) allmählich auch nach außen treten zu sehen.

¹⁸ Peter L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils. The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, New York 1996, 33.

¹⁹ Vgl. Lampe, *Patristic Greek Lexicon* (wie Anm. 17), 1186–1189.

²⁰ Vgl. Wollbold, *Zölibat. Quellentexte aus den Anfängen bis zum 5. Jahrhundert*. Unter Mitarbeit von Johannes Isépy, Regensburg 2024, 990–994.

²¹ So etwa L'Huillier, *Church* (wie Anm. 18), 35 f.

Ähnlich bestraft die Synode auch jede Form von Wucherzins durch Kleriker mit ihrer Absetzung, auch dieses Mal freilich nur *ex post* (μετὰ τὸν ὅρον τοῦτον), wobei hier als einziges Mal erwähnt ist, dass solche Fehlformen offensichtlich häufig vorkommen (πολλοὶ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι). Einmal mehr geht es auch in c. 17 nicht um die Hebung des sittlichen Niveaus der Kleriker. In diesem Sinn sind die anfänglich genannten Untugenden nicht als Tugendsspiegel zu sehen (τὴν πλεονεξίαν καὶ τὴν αἰσχροκερδεῖαν διώκοντες), sondern problematisch ist der Gegensatz zum Zinsverbot, das nach Ps 14,5 angeführt wird und das somit angesichts der Vorbildaufgabe des Klerus ein objektives Vergehen darstellt.

Dieses Vorbild bildet auch den Hintergrund für eine Reihe weiterer Vorschriften für den Klerus. Dazu zeichnet das Konzil nun Konturen einer Sondermoral mit höheren Anforderungen an den Klerus im Vergleich zu gewöhnlichen Gläubigen. Während es sich bei deren Verfehlungen recht konzilient zeigt und die Philanthropie zum Prinzip erhebt (c. 5; 11; 12), dürfen Kleriker nicht auf diese Milde hoffen. C. 9 nimmt wie c. 2 mangelnde Sorgfalt und Prüfung der Priesteramtskandidaten bzw. eine Nonchalance bei von diesen bekannten Verfehlungen ins Visier und weist ein solches Vergehen kategorisch als ἀνεπίληπτον – wörtlich „unannehmbar“, also der Akt der Verweigerung der öffentlichen Anerkennung – zurück. Analog gilt die Absetzung nach c. 10 auch für ehemalige *lapsi* unter den Geweihten, und zwar wiederum unabhängig davon, ob das Faktum unbekannt geblieben ist oder trotzdem zur Weihe geschritten worden ist.

Einen dritten Themenkreis zum Erscheinungsbild der Kleriker bildet die Ämterhierarchie und der Ämter-*cursus*. Man mag manchmal staunen, wie viel Wert im Lauf der Kirchen- und der Liturgiegeschichte auf die feinen Unterschiede in Würde, Vorrang, Ehrenplatz und Sitzordnung der verschiedenen Ämterstufen gelegt wurden. Doch wenn eine öffentliche Institution eine Realität *sui generis* darstellt, dann ist ihre in Erscheinung tretende Ordnung keineswegs nebensächlich. Jede Störung dieser Ordnung bringt nicht nur Streit und Selbstblockade mit sich, sondern gibt auch das Bild ab eines „Reiches, das in sich gespalten ist“ (Lk 11,27). So versteht sich der lange c. 18 gegen die Anmaßungen der Diakone gegenüber den Priestern, an höchst sichtbarer Stelle in der Liturgie exemplifiziert, nämlich dem Reichen der Kommunion und beim Platz im Presbyterium. Ebenso relegiert die Synode in c. 19 die Diakonissinnen auf ihren Platz unter den Laien – nebenbei auch eine Schlüsselstelle für das altkirchliche Verständnis dieses Amtes: ἐμνήσθημεν δὲ διακονισσῶν τῶν ἐν τῷ σχήματι ἐξετασθεισῶν, ἐπεὶ μὴδὲ χειροθεσίαν τινὰ ἔχουσιν, ὥστε ἐξάπαντος ἐν τοῖς λαϊκοῖς αὐτὰς ἐξετάζεσθαι.

Positiv bemüht sich das Konzil also, die Respektabilität des Klerus und damit auch den guten Ruf moralischer Integrität zu wahren und zu schützen, wohl wissend, dass davon der Ruf der ganzen Kirche abhängt.

3. Dauer und Tradition

Auch zur Dimension der Zeit muss in der Öffentlichkeit ein neues Verhältnis gefunden werden. Die Kirche ist auf Dauer hin angelegt und muss sich darum auch auf das Alte, Immer-Dagewesene, ja Unvordenkliche berufen. Tradition und alte Gewohnheit erhalten dadurch den Status eines Argumentes. Dies wird vor allem bei den berühmten cc. 6 und 7

erkennbar, wo es um den Vorrang von Alexandria und Antiochia nach dem Vorbild Roms sowie um den Ehrevorrang Jerusalems geht. Erstere beruhen auf Kontinuität (Τὰ ἀρχαῖα ἔθῃ κρατεῖται) und Brauch (σύνθηές), Zweitere ebenfalls auf Brauch und alter Tradition: Ἐπειδὴ συνήθεια κεκράτηκε καὶ παράδοσις ἀρχαία [...]. C. 13 formuliert dies anlässlich der Kommunion *in extremis* als einen Rechtsgrundsatz: ὁ παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος φυλαχθήσεται καὶ νῦν. – „Das alte und rechtsverbindliche Gesetz soll auch heute gewahrt bleiben.“ Überhaupt erscheint immer wieder die alte Ordnung als Rechtsgrund, über den hinaus keine weiteren Sachgründe mehr angegeben werden müssen. Zumindest implizit wird auch das Verbot in c. 20, am Sonntag und in der Osterzeit im Gottesdienst zu knien, auf das Traditionsargument zurückgeführt. Denn diese Praxis wird als die einiger Abweichler stigmatisiert (τινὲς εἰσιν), denen die allgemeine Übung in allen Diözesen entgegengestellt wird (ὅπερ τοῦ πάντα ἐν πάσῃ παροικίᾳ ὁμοίως παραφυλάττεσθαι). Universelle Einheitlichkeit wird also zu einem selbsttragenden Kriterium. Das bedeutet aber wiederum nicht, dass die Konzilsväter in der konstantinischen Zeitenwende einfach nur alte Zustände konservierten, so als ob sie gegenüber Neuerungen zu verteidigen das Heilmittel schlechthin gewesen wäre, sondern Tradition wird unter den Bedingungen einer Universalkirche neu verstanden – und ggf. auch weitergeschrieben! Dieser Gedanke leitet allerdings gleichzeitig zum nächsten Punkt über, dem der Weite und Einheitlichkeit in der gesamten Kirche.

4. Weite und Einheitlichkeit

Eines der auffälligsten Merkmale der Kirche im Raum der Öffentlichkeit ist ihre spezifische Territorialität, genauer ihr Anspruch einer flächendeckenden Präsenz des Kirchlichen. Sie soll ja grundsätzlich allen zugänglich und sichtbar werden. Diese Präsenz ist grundsätzlich und vom Anspruch her unbegrenzt, also global – übrigens ein wichtiger Grund dafür, den Gegensatz von Volkskirche und missionarischer Kirche als Scheingegensatz zu erkennen. Recht genau ist dieser Sachverhalt bei Lorenzo Perrone umschrieben: „Hier hat das Konzil Entscheidungen von größter Tragweite getroffen, die mit der Zeit eine universale Verfassung der Kirche ermöglichten. Die Isolierung, in der sich die einzelne Kirche mit ihrem Ortsbischof befand, wurde somit endgültig überwunden.“²² Diese universale Präsenz ist nun aber entscheidend die *derselben* Kirche. Ein bloß lockerer Verbund vieler „Kirchen von unten“ würde dem nicht entsprechen. Darum wird es nun zu einem der wichtigsten Anliegen der Kirche, diese Präsenz ebenso wie diese Einheitlichkeit sicherzustellen. Dem dient auch die Formulierung der *fides nicaena*, die hier allerdings nicht Thema ist. Die Einheitlichkeit konkretisiert sich einerseits in der Territorialgliederung, andererseits in der Einheit der Disziplin und des Rechtes.

²² Lorenzo Perrone, Von Nicaea (325) nach Chalcedon (451), in: Giuseppe Alberigo, Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II, Düsseldorf 1993, 22–134, hier 49; vgl. Bernard Meunier, Les premiers conciles de l'église. Un ministère d'unité, Lyon 2003, 49–69.

Fast ebenso wichtig wie die Rechtsvorschriften für den Klerus sind in den nizänischen *canones* die präzisen, beinahe minutiösen Angaben zur territorialen Gliederung der kirchlichen Strukturen. Dass diese Gliederung alternativlos ist, dass also nicht etwa auch über den Verbund verschiedener „Orte von Kirche“ nachgedacht wird, ist selbst schon sprechend. Territorialgliederung meint hier immer auch Machtstruktur und Kompetenzabgrenzung. So legt Nizäa die erste dementsprechende flächendeckende kirchliche Ordnungsstruktur vor, die seitdem in Ost und West im Wesentlichen maßgeblich geblieben ist. Eindeutig erkennbar ist das Anliegen, Rechtskompetenzen 1. hierarchisch zu staffeln, 2. sie eindeutig zuzuweisen und dadurch Kompetenzkonflikte zu vermeiden und 3. möglichen Störungen präventiv zu begegnen.²³

Ad 1. Die territoriale Hierarchie entwickelt Makro- und Mikrostrukturen, und zwar weithin entlang den staatlichen Raumgliederungen seit Diokletian.²⁴ Erstere werden dominiert von den allmählich werdenden Patriarchaten²⁵ mit ihren bereits traditionellen Vorrechten (cc. 6 und 7: Alexandria mit einer gewissen Vorrangstellung im Osten sowie etwas unbestimmter Antiochien, mit einer Kompetenzzuweisung nach dem Vorbild Roms sowie nach c. 7 Jerusalem, allerdings nur im Sinn eines besonderen Ehrenvorsitzes) oder genauer das, was 381 in Konstantinopel so genannt und weiter ausgebaut werden wird, und den Metropolen (Eparchien). Cc. 15 und 16 sehen die einzelne Diözese (παροικία) als kleinste tragende Einheit an, deren Autonomie einerseits respektiert wird (c. 8: nur ein einziger Bischof in einer Stadt²⁶), die aber um der Einheitlichkeit willen auch in größere Einheiten eingebunden wird.

²³ Ohme, Sources (wie Anm. 13), 37: „Of great historical importance were those canons which initiated a new organization of ecclesiastical leadership and administration in parallel with the secular reorganization of the empire carried out by Diocletian (284–305). Under threat of excommunication, canons 15 and 16 intended to bind the entire clergy to the parish congregation, called the *paroikia* (c. 16), ‘for which they were ordained’, excluding any translation from one episcopal parish to another as well as any inducement to translate offered by another church, a practice which is incidentally described as virtually universal. Both canons illustrate the ancient Christian bond of ordination to a certain local church, which is the *paroikia* of the bishop. The new ecclesiastical structures are formulated in canons four to seven. Episcopal congregations are formed into ecclesiastical provincial associations that corresponded geographically to secular imperial provinces (both of them use the same descriptive term, ἐπαρχία), headed by the bishop of the provincial capital or *metropolis*, as the ‘metropolitan’. Hence c. 4 rules that episcopal elections must be attended by all the bishops of a province. Three bishops suffice for consecration, but those three must have the written approval of the others. The metropolitan must confirm the decision and the consecration (canons 4, 6). C. 5 established the provincial synod as the supreme ecclesiastical court of appeal which must be held twice a year. C. 6 laid the foundation for the patriarchal system, which was further elaborated at Constantinople in 381 and became a generally accepted institution in the sixth century. In this canon, the Church of Alexandria’s jurisdiction is compared to Rome’s, and special regulations were also made for Antioch. In this way ‘the old customs’ and privileges (πρεσβεῖα) were confirmed, according to which these churches have jurisdiction and influence reaching across provincial boundaries. C. 7 confirmed to the bishop of Aelia (Jerusalem) a position of honor (ἀκολουθία τῆς τιμῆς), saving the rights of the metropolitan see of Caesarea.“ Vgl. Luciana Mortari, Consecrazione episcopale e collegialità. La testimonianza della chiesa antica, Florenz 1969.

²⁴ Weckwerth, Canons 164 (wie Anm. 12): „The main topic of this section was the implementation of an ecclesiastical organisation that was oriented on the division of provinces carried out by Diocletian and Constantine.“

²⁵ Vgl. Brian E. Daley, Position and patronage in the early church. The original meaning of “primacy of honour”, in: JTS, N.S. 44 (1993), 529–553.

²⁶ Vgl. John Meyendorff, One Bishop in One City (canon 8), in: SVTQ 5 (1961), 54–62; Hervé Legrand, Ein einziger Bischof für eine Stadt: Warum und wie zurückkommen zu can. 8 von Nizäa? Ein Plädoyer für die Katholizität der

Ad 2. Diese Einbindung klärt Kompetenzen und begrenzt sie. Dem dient zum einen die Beteiligung von „Patriarchat“, Metropole bzw. Kirchenprovinz (c. 6: Billigung einer Bischofsweihe durch den Metropoliten für deren Gültigkeit erforderlich) und den Bischöfen der umliegenden Bistümer an der Bischofsweihe (c. 4, vielleicht mit dem Hintergrund des meletianischen Schismas²⁷), die Verpflichtung auf den Respekt vor andernorts getroffene Entscheidungen bzgl. Exkommunikation und Zugehörigkeit oder Ausschluss vom Klerus (c. 5). Zum anderen wird auch das Institut der Synoden institutionalisiert; und es werden Frühjahrs- und Herbstversammlungen als Provinzialsynoden vorgeschrieben (c. 5). Sie dienen u.a. als Appellationsinstanz bei Exkommunikation, Amtsenthebung oder sonstiger Maßregelung. Auffällig ist auch, dass die Synode bzw. die Synodalentscheidung als solche ohne weitere Begründung zu einem Rechtsgrund wird, etwa als Appellationsinstanz in c. 2.

Ad 3. Die Prävention von Störungen beginnt mit der Bindung von Priestern und Bischöfen an ihre Diözese, „für die sie geweiht wurden“ (cc. 15-16), und das entgegen einer offensichtlich weit verbreiteten gegenläufigen Praxis.²⁸ Sie reklamiert auch den Respekt vor den Entscheidungen anderer bei Exkommunikation ebenso wie bei der Bindung der Kleriker an ihr Heimatbistum (c. 15: von Stadt zu Stadt reisen; auch c. 16: nicht in Diözese bleiben). Sie sorgt schließlich für eine grundlegende liturgische Vereinheitlichung (c. 20: ὑπὲρ τοῦ πάντα ἐν πάσῃ παροικίᾳ ὁμοίως παραφυλάττεσθαι²⁹), und zwar beim Osterfesttermin³⁰ und bei der nun allgemein vorgeschriebenen Praxis, an Sonntagen und in der Osterzeit nicht zu knien (c. 20).

5. Stufen und Grenzen

Eine Institution in der Öffentlichkeit muss schließlich auch die Innen-Außen-Grenzen neu definieren. Grundsätzlich steht sie ja allen offen, gleichzeitig wird eine Position in ihr aber auch zu etwas, was zum Gegenstand verschiedener Interessen werden kann: Ämter können zu Machtpositionen werden, Entscheidungsbefugnisse zu Begünstigung und Missbrauch verleiten, Mitgliedschaft sich von äußeren, eben öffentlichkeitsbedingten Motiven leiten lassen.

1. Zunächst muss die Kirche erklären, dass sie grundsätzlich allen offensteht. Das tut sie zum einen, indem sie provokatives, gegenkulturelles religiöses Virtuosentum domestiziert. Typischerweise gilt dies besonders bei Fragen von Sexualität und Ehe, deren Ordnung überall die Grundlagen einer Kultur bestimmen. Die bereits erwähnte Selbstkastration wird nach c. 1 zwar nicht als solche stigmatisiert, wohl aber wird sie zum Ausschlussgrund dafür,

Kirche, in: OS 53(2/3) (2004) 122-151; *Ciro Tammaro*, La giurisdizione episcopale nell'alto medioevo. Riflessioni sul principio "un solo vescovo per città" sancito dal can. VIII del Concilio di Nicea I (325), in: JC 46(92) (2006), 623-636.

²⁷ Vgl. c. 20 des Konzils von Arles, wo sieben oder im Notfall zumindest drei Bischöfe bei der Weihe zugegen sein müssen.

²⁸ Vgl. c. 21 von Arles, wonach die Bistumsflüchtlinge ihres Amtes zu entheben sind.

²⁹ *Ohme*, Sources (wie Anm. 13), 38: „In order not to erase the separation from the penitent 'kneelers', the synod finally ruled in c. 20 that the faithful should celebrate the divine service while standing.“

³⁰ *Ohme*, Sources (wie Anm. 13), 35: „The synod of Arles had already called for a unified date for the Easter festival in its c. 1.“

die Kirche im Klerus repräsentieren zu dürfen. Dass diese Vorschrift nur *in futurum* (ἐκ τοῦ δεῦρο) gilt, markiert *en passant* das Bewusstsein, dass erst die neue Zeit höhere Anforderungen an die Außenwirkung der kirchlichen Amtsträger stellt. Im gleichen Sinn wird in c. 8 von den zur *catholica* zurückkehrenden Novatianern nicht nur das katholische Glaubensbekenntnis verlangt (ὅτι συνθήσονται καὶ ἀκολουθήσουσι τοῖς τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας δόγμασι), sondern ausdrücklich auch die *communio* und Anerkennung der Legitimität der Wiederverheiratung nach Verwitwung³¹ sowie die reuiger *lapsi*, die das kirchliche Bußverfahren durchlaufen (καὶ διγάμοις κοινωνεῖν, καὶ τοῖς ἐν τῷ διωγμῷ παραπεπτωκόσιν). Beides wird als Konkretisierung dieser kirchlichen Lehre und damit als Prüfstein des rechten Verständnisses der kirchlichen Identität verstanden ([...] δόγμασι· τοῦτ' ἐστὶ [...]). *Digamoi* und *lapsi* stehen damit in verschiedener Weise für die komplementäre Gegenseite zum Virtuositentum, nämlich verschiedene Formen von Halbheiten und Sünden, die ebenso ihren geordneten Platz in der Kirche haben müssen und nicht an maximalistischen Anforderungen wie bei den Novatianern scheitern dürfen. Kirche will Kirche sein und nicht zur Sekte werden. Beides heißt nicht, dass ein solches Verhalten als makellos angesehen würde. Die wichtige *lapsi*-Frage ist Gegenstand einiger *canones*; und es scheint, dass das Verbot der Wiederheirat zur gleichen Zeit aus asketischen Gründen speziell für die Kleriker ausgesprochen wird.³²

2. Generell wird der Umgang mit den Schwachen zum Erkennungszeichen der werdenden Volkskirche: fest, zugleich aber geschmeidig und nachsichtig. Zukunftsweisend erscheint hier eine klar erkennbare *via media*, die umso auffälliger ist, als nur wenige Jahre vorangegangene Synoden hier teilweise eine deutlich härtere Gangart eingeschlagen hatten. Bemerkenswert ist dabei, dass die Nachsicht mit den Sündern hauptsächlich damit begründet wird, dass die Kirche das ihrem eigenen Selbstverständnis schuldet. Dieses wird gleich dreimal mit dem Leitbegriff *philanthropia* bezeichnet:

- bei den *lapsi* (c. 11), und zwar gerade auch bei denjenigen, die ohne Not – also etwa ohne mit der Konfiskation der Güter oder mit dem Verlust von Leib und Leben bedroht zu sein – gefallen sind wie unter Licinius; hier fällt ausdrücklich die Begründung auf, dass dies nicht etwa darum geschehe, weil ihr Verhalten ja doch irgendwie verzeihlich sei: εἰ καὶ ἀνάξιοι ἦσαν φιλανθρωπίας;
- ebenso bei denen, die den Militärdienst³³ wohl ebenfalls unter Licinius aufgegeben und später wieder dahin zurückgekehrt sind (c. 12: φιλανθρωπότερόν) – vergleichbar ist die

³¹ Vgl. Henri Crouzel, Les digamoi visés par le Concile de Nicée dans son canon 8' in: Aug. 18 (1978), 533–546; ders., Les "digamoi" visés par le Concile de Nicée dans son canon 8, in: Aug. 18/3 (1978), 533–546; M.-Robert Macina, Pour éclairer le terme digamoi, in: RevSR 61 (1987), 54–73; Giovanni Cereti, I digami del can. 8 di Nicea alla luce della Scrittura e del diritto romano, in: Istituto Patristico Augustinianum (Hg.), Il matrimonio dei cristiani. Egesi biblica e diritto romano. XXXVII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, 8–10 maggio 2008 (= SEAug 114), Rom 2009, 255–272; ders., Divorzio, nuove nozze e penitenza nella chiesa primitiva (= Studi e ricerche 26), Bologna ²1978; Andreas Wollbold, Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen. Gordischer Knoten oder ungeahnte Möglichkeiten?, Regensburg 2015, 84–91.

³² Vgl. Wollbold, Zölibat (wie Anm. 20), 683–727.

³³ Weckwerth, Canons (wie Anm. 12), 169: „Canon 12 dealt with those who had quit military service (ἀποθέμενοι τὰς ζώνας 61) after their conversion, but then tried to return to it again. Perhaps this canon can also be understood against the background of the anti-Christian measures of Licinius. Eusebius of Caesarea reported that Licinius forced soldiers to make pagan sacrifices to prove their loyalty. It is conceivable that some Christians withdrew

Milde im Umgang mit den *lapsi* unter Katechumenen (c. 14) und die Zulassung von Sündern zur Kommunion bei Todesgefahr (c. 13)³⁴;

- bei Exkommunizierten (c. 5: μέχρις ἂν τῷ κοινῷ τῶν ἐπισκόπων δόξη τὴν φιλανθρωποτέραν ὑπὲρ αὐτῶν ἐκθέσθαι ψῆφον).

Ausdruck dieses im Grundsatz festen, im Einzelfall aber geschmeidigen, Umstände, Verhalten und Gesinnung berücksichtigenden Ansatzes ist die *discretio*, also der genauere Blick auf das, was den Einzelfall bestimmt. Diese Unterscheidung wird erkennbar bei der unterschiedlichen Bewertung von selbst- und fremdinduzierter Kastration in c. 1, aber auch bei der Berücksichtigung der Tiefe der Umkehr und dem Eifer bei der Buße in c. 12.³⁵

3. Vorzugsmittel für diesen differenzierten Ansatz wird nun ein Stufenmodell, und zwar sowohl bei Christwerden und Taufe (c. 2) als auch beim Bußverfahren (cc. 12 und 14):

„We can distinguish four levels: the first stage, not mentioned in the Nicene canons, were the ‘Mourners,’ who were placed in front of the entrance to the church, lamenting and crying for the prayers of the faithful. The next order, called the ‘Hearers,’ was permitted to listen to the Scriptures read and the sermon, ‘but were obliged to depart, before any of the common prayer began.’ The ‘Prostrators,’ ‘were allowed to stay and join in certain prayers particularly made for them whilst they were kneeling upon their knees.’ The last level, the ‘Repenters,’ was allowed to be present throughout the Eucharistic celebration and could participate in prayers, but without receiving communion or making their own oblations. In other sources, they were called ‘Co-standers’.“³⁶

4. Des Weiteren muss Autorität entpersönlicht werden. Nur dann handelt ja die Kirche als solche und nicht bloß eine individuelle einflussreiche oder charismatische Persönlichkeit. Wichtige Entscheidungen werden darum prozedural eingebettet: Bischöfe dürfen nur in Übereinstimmung aller Bischöfe geweiht werden (c. 4; bereits sehr rechtserfahren wirkt die Ausnahme von zwei oder drei Querulanten), und sie benötigen die Zustimmung des Metropoliten. Die Persönlichkeit des Klerikers darf nicht von seiner *Paroikia*, also seinem Bistum, getrennt werden, so dass *clerici vagantes* nicht anderswo aufgenommen werden dürfen (c. 16).

5. Andererseits müssen Entscheidungen aber auch überprüfbar und appellabel bleiben. So muss die Anschuldigung einer schweren Sünde in der Vergangenheit bei einem Kleriker

from the military because of this, but may later have asked to be reinstated, which could then be interpreted as apostasy.“

³⁴ Es ist denkbar, dass der erste Teil von c. 13 sich speziell auf die *lapsi* bezieht, denn die Einleitung des letzten Satzes mit Καθόλου δὲ καὶ περὶ πάντος οὐτινοσοῦν ἐξοδεύοντος scheint als Generalisierungsformel für eine spezifische Regelung zu verstehen zu sein.

³⁵ Weckwerth, Canons (wie Anm. 12), 169: „If such was discernible through fear (φόβῳ), tears (δάκρυσιν), perseverance (ὑπομονῇ), and the good works (ἀγαθοεργίας) of the penitents, the bishop could shorten their penance and, after three years of being among the Hearers, allow them to participate in prayer.“ Vgl. Paul Galtier, Les canones pénitentiels de Nicée, in: Gr. 29 (1948), 288–294; Joseph Grotz, Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche, Freiburg i. B. 1955.

³⁶ Weckwerth, Canons (wie Anm. 12), 168. Wahrscheinlich handelt es sich dabei nicht um die Einführung einer allgemeinen Ordnung der Bußstufen, sondern nur um den Umgang mit den *lapsi*, wie er in den Kirchen Kleinasiens bereits üblich war (Perrone, Nicaea 54, wie Anm. 22).

von zwei oder drei Zeugen belegt werden (c. 2). C. 5 ist in diesem Zusammenhang besonders sprechend, denn es wird nicht nur eingeräumt, dass die Exkommunikationsentscheidung eines Bischofs überprüft werden muss, sondern dabei wird ausdrücklich auch die persönliche Bedingtheit einer solchen Entscheidung zur Begründung angeführt: ἐξεταζέσθω δὲ, μὴ μικροψυχία ἢ φιλονεικία ἢ τινι τοιαύτῃ ἀηδία τοῦ ἐπισκόπου ἀποσυνάγωγοι γεγένηνται.³⁷ Machtkontrolle und Inpflichtnahme für eine einheitliche Linie werden darum im gleichen *canon* auch zum expliziten Grund, zweimal jährliche Provinzialsynoden zu institutionalisieren.

6. Schließlich braucht es verlässliche und zugleich gangbare Formen, deviante Gruppen wieder in die Kirche zu integrieren – ein wichtiges kaiserliches Anliegen. In den *canones* genannt werden die Novatianer (Περὶ τῶν ὀνομαζόντων μὲν ἑαυτοὺς Καθαροὺς, c. 8) und die Anhänger des Paul von Samosatha (c. 19). Auch hier werden wieder markante Unterschiede sichtbar in der *discretio*, die den Ersteren deutlich mehr entgegenkommt, die Paulinianer dagegen viel strenger behandelt. Als dritte Gruppe wären noch die Meletianer zu nennen. Das Konzil hat sich auch mit ihrer Versöhnung beschäftigt, ohne dass dies in den *canones* einen Niederschlag gefunden hätte.³⁸

Kirche im Raum der Öffentlichkeit, dieser wichtige, folgenreiche Schritt begann nicht erst mit Konstantin, wurde in seiner Zeit aber zu einer der größten Herausforderungen für die kirchliche Ordnung. Die *canones* von Nizäa sind eine Antwort darauf. Öffentlichkeit heißt Sichtbarkeit der Kirche als Kirche. Darum wird das Erscheinungsbild und der Ruf ihrer Repräsentanten wichtiger denn je. Öffentliche Sichtbarkeit ist auch entgrenzte, da allen zugängliche Sichtbarkeit. Dies schiebt die Dauer der Kirche und ihre Begründung in alter Tradition und Gewohnheit in den Vordergrund und führt zu einer flächendeckenden Territorialgliederung. Diese Sichtbarkeit lenkt schließlich die Aufmerksamkeit auf die Grenzen der Mitgliedschaft, sei es im Umgang mit Schismatikern und Häretikern, sei es in strukturierten Stufenwegen bei Katechumenat und im Bußwesen. Wenn der Anspruch der Kirche, im Raum der Öffentlichkeit zu stehen und zu wirken, nicht aufgegeben werden soll, dann werden diese Herausforderungen sich auch weiterhin stellen. Sie sind wahrhaftig groß: Repräsentanten können zur Kaste werden, sich eher auf Stand, denn auf Leistung stützen, sich klerikal verkapseln und unter der Decke des Amtes Missbrauch betreiben. Das Verhältnis von Tradition und Erneuerung, von Beharrung und Anpassung ist stets nach beiden Seiten hin gefährdet. Der Gang in die Fläche kann zu oberflächlicher, nur zur Schau gestellten Christlichkeit führen und unter der Kruste kirchlicher Formen ein kaum evangelisiertes Heidentum verbergen. Die Rechtsgestalt kann Gläubigkeit formalisieren und so innerlich austrocknen. Abgrenzung kann gewalthaft vorgenommen werden. Mit dem

³⁷ Weckwerth, *Canons* (wie Anm. 12), 165: „Canon 5 established a provincial synod to be held twice a year (δὲ τοῦ ἐνιαυτοῦ), which should offer laymen as well as clerics excommunicated by their local bishop the possibility of appeal against their sentences. In other words, the provincial synod retained the function of an ecclesiastical court. On the one hand, this canon wanted to ensure the effectiveness of an excommunication – no bishop should accept (προσῆσθαι) a person excommunicated by another bishop – but on the other hand it also wanted to guarantee the appropriateness of such a judgment through the possibility of an examination.“

³⁸ Vgl. Hans Hauben, *Das Konzil von Nicaea (325) zur Wiederaufnahme der Melitianer*. Versuch einer Text- und Strukturanalyse, in: Julie Vélissaropoulos-Karakosta (Hg.), *Timai Ioannu Triantaphyllopulu*, Athen 2000, 357–378.

Gang in die Öffentlichkeit unterliegt die Kirche also denselben Gefährdungen wie jede andere öffentliche Institution. Aber Dekadenz, Doppelmoral und Destruktion sind kein Schicksal. Nizäa hat in seinen *canones* einen Weg gewiesen, die Öffnung zu bejahen, gleichzeitig aber mit gezielten Rechtsordnungen die Kirche ihr Gesicht wahren zu lassen. So ermutigt Nizäa dazu, auf die Herausforderungen der Öffentlichkeit kluge Antworten zu geben, anstatt das Ende des konstantinischen Zeitalters als Programm auszurufen.

The 'Constantinian age' is a projection figure on which current ideas of the appropriate form of the church are based. The 20 canons of the Council of Nicea can then stand as symptoms and strategies for a new form of church at the threshold of an epoch that is essentially challenged by the demands of the public sphere. As a result, the visibility of the Church comes to the fore, among other things in its structures and in the clergy as its representatives. It must redefine its relationship to time and space and establish harmony with the distance. Finally, it must structure membership with its levels and boundaries in a differentiated way.