

Domus ecclesiae – οἶκος τῆς ἐκκλησίας in den frühchristlichen literarischen Texten

Von VICTOR SAXER

Während eines Seminars für christliche Archäologie wurde mir vor zwei Jahren die Frage nach dem Ursprung des Ausdrucks *Domus ecclesiae* gestellt. Im Stegreif wußte ich darauf keine genaue Antwort zu geben. Denn, obschon der Ausdruck im Sinn eines frühchristlichen Kulthauses heute geläufig ist, haben sich weder Archäologen noch Historiker umgehend mit der Geschichte des Konzeptes befaßt. Deshalb habe ich ihm im darauffolgenden Jahr eine Reihe meiner Vorlesungen gewidmet. Es stellte sich heraus, daß der Ausdruck einerseits in enger Beziehung mit der Theologie des christlichen Kulthauses stand, was man im Prinzip schon vermuten konnte, andererseits bei weitem nicht der einzige war, der den Christen zu diesem Zweck zur Verfügung stand. So stellte sich auch sofort die andere Frage, was denn genau der Ausdruck bedeutete und warum er als Fachwort von den Archäologen bevorzugt wurde.

Die Untersuchung, die ich darüber in den literarischen Zeugnissen der ersten sechs Jahrhunderte unternommen habe, kann unmöglicherweise in der kurzen, mir angemessenen Zeitspanne erläutert werden. Zudem würde es wenig eintragen, auf alle sich wiederholenden Texte einzugehen. So ziehe ich es vor, nur einige von ihnen herauszugreifen, um an ihnen zu zeigen, was man unter *domus ecclesiae* und dem gleichbedeutenden griechischen Ausdruck οἶκος τῆς ἐκκλησίας, vom Neuen Testament bis auf Gregor von Tours, verstanden hat. Ich gliedere meinen Vortrag in drei Punkte: 1. das Neue Testament, 2. die literarischen Zeugnisse im Westen, 3. die liturgisch-kanonischen Texte im Osten. Den Schluß bildet ein kurzer Blick auf Gregor von Tours.

1. Das Neue Testament

An erster Stelle muß ich in Erinnerung rufen, was im Neuen Testament über den Begriff „*Domus ecclesiae*“ steht und in Kittels Wörterbuch zusammengefaßt wurde¹. Die neutestamentlichen Bücher geben uns Hinweise auf die Orte, in denen die frühen Christen ihren Kult feierten, und sie entwerfen zur gleichen Zeit die Basis einer Theologie des christlichen Kultortes.

Die Ausdrücke *Domus ecclesiae* – οἶκος τῆς ἐκκλησίας finden sich im Neuen Testament eigentlich nicht, wohl aber ihnen gleichkommende. Zu-

dem bezeichnen sie nicht eine architektonische, sondern eine soziale Realität, nicht das Haus, in dem der christliche Kult gefeiert wird, sondern die Kommunität, die ihn feiert. In diesem Sinn gebraucht sie Paulus gewöhnlich in den Schlußformeln, einmal in der Adresse seiner Briefe. So grüßt er „die Hauskirche von Prisca und Aquilas“ (τὴν κατ'οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν), die sich in Ephesus befand und in der er die Gastfreundschaft genoß². In Laodizäa von Phrygien wird „die Kirche, die sich im Hause der Nympha befindet“ (τὴν κατ'οἶκον αὐτῆς ἐκκλησίαν), begrüßt³. Das Schreiben an Philemon ist auch „an die in seinem Haus sich befindende Kirche“ (τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ)⁴ gerichtet. In der zweiten Epistel an Timotheus ist wieder von Prisca und Aquilas die Rede, und mit ihnen wird „das Haus des Onesiphoros“ (τὸν Ὀνησιφόρου οἶκον) begrüßt⁵. Schließlich läßt Paulus die Philipper von seiten derer, „die dem Hause Cäsars angehören“ (οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας), grüßen⁶. In diesen Texten bewegen sich die Termini Kirche und Haus auf derselben Bedeutungsebene, so daß der eine mit oder ohne den anderen gebraucht werden kann. Sie bezeichnen kleine christliche Gruppen, die durch die Bande des Blutes, des Dienstes oder der Wohnung vereint sind, in denen aber noch nicht von einer hierarchischen Gliederung die Rede ist. Desgleichen ist es ausgeschlossen, daß es sich bei diesen *ecclesiae domesticae* um Kulthäuser handelt, obwohl wir wissen, daß der christliche Kult in Privathäusern gefeiert wurde⁷.

Was die neutestamentliche Theologie der Kirche anbelangt, so fußt sie zwar auf der des alten Tempels, wird aber nach ganz neuen Schemata ausgearbeitet. Wie der Tempel, so ist zuerst die Kirche als ein Gebäude dargestellt. Aber dieses Gebäude ist lebendig, es wächst durch die Kraft des Geistes und entfaltet sich zum wahren Tempel Gottes. Apostel und Propheten sind dessen Fundament, gemäß der Verheißung Christi an Petrus: „Du bist Petrus, und auf diesem Felsen werde ich meine Kirche bauen.“⁸ Der himmlische Christus ist der Schlüsselstein, der die Kirche zusammenhält. Diese erste Bilderreihe gilt der Gesamtkirche⁹. Daneben begegnet ein anderes Bild, mehr lokal gebraucht, nach dem Gott selbst der Architekt, Christus das Fundament, die Gläubigen die Bausteine sind. Noch mehr, Gott wohnt nicht in steinernen Bauten, aber im Herzen der Gläubigen¹⁰. Diese Bilder sind grundlegend für die spätere Theologie.

2. Die literarischen Zeugnisse aus dem Westen

Auf der biblischen Basis entwickelte sich die Väterekklesiologie. Ich fange mit der des Westens an, weil im Westen der erste Kirchentraktat zustande kam.

Allgemein verweise ich auf die ekklesiologische Literatur¹¹, aus der ich nur wenig hervorheben möchte: für Tertullian Dölgers Aufsatz über „Unserer Taube Haus“ in *Adversus Valentinianos*, 2. 3; für Augustinus,

Ratzingers Buch über „Volk und Haus Gottes in Augustinus' Lehre von der Kirche“. Dazu sei bemerkt, daß die Heraushebung der afrikanischen Theologie weder willkürlich noch zufällig ist, da der erste ekklesiologische Traktat, wie ich soeben angedeutet habe, von einem Afrikaner, aus der Hand des hl. Cyprian, stammt. Sein Buch „Über die Einheit der katholischen Kirche“, welches anlässlich des Streites um die Lapsi um 250 geschrieben wurde, hat während des Streites um die zweite Taufe der Häretiker einige Jahre später sofort einen weiten, obschon nicht allgemeinen An- und Nachklang gefunden. Es sei mir erlaubt, dazu auf meine eigene Publikation zu verweisen.

Ich verweile zuerst beim 4. Kapitel des *De unitate ecclesiae* in seiner doppelten Fassung, über die Maurice Bévenot Endgültiges, wenn nicht Vollständiges, geschrieben hat. In der ersten, ursprünglichen Rezension, die man *Primatus Textus* (PT) nennt, lehnt Cyprian seine Lehre an Matthäus über die Schlüsselgewalt der Kirche an¹². Auf ihr wird das sogenannte Petrus-Primat aufgebaut. Petrus ist nämlich, laut Cyprian, der erste Apostel, dem diese Gewalt von Christus verliehen, während sie auf die anderen erst nach der Auferstehung erweitert wurde. So handelt es sich bei Petrus gewissermaßen um das Recht des Erstgeborenen, der über die ihm Nachfolgenden einen zeitlichen Vorteil hat. Soweit Bévenots theologische Ausführungen. Hier schalte ich meinen Beitrag ein. Die römischen Bischöfe, Stephanus an ihrer Spitze († 257), beriefen sich sofort auf Cyprians Exegese in der ersten Meinungsverschiedenheit, die sie von ihm trennte. Das war während des Streites um die zweite Taufe. Aus Cyprians Prämissen folgerten sie, sie besäßen als Nachfolger Petri dieselbe vorrangige Stellung in der Universalkirche, die Petrus im Apostelkollegium innehatte. Folgedessen hätten sie das Recht, von allen anderen Bischöfen den Gehorsam zu verlangen, besonders in Fragen von allgemeiner Bedeutung, wie die der Wiedertaufe der Ketzler. Cyprian aber, der an die Möglichkeit der römischen Folgerung nie gedacht hatte, sah sich daher gezwungen, ihr den biblischen Grund zu entziehen. Er griff erneut zur Feder, um eine neue Fassung des umstrittenen Kapitels zu schreiben. Das Ergebnis ist der sogenannte *Textus Receptus* (TR), in dem die Schlüsselgewalt der Kirche nicht mehr von Petrus nach Matth. 16, 18–19, sondern nach Joh. XX, 19–23 gemeinsam von allen Aposteln abgeleitet ist. Der neue Text wurde wahrscheinlich im Jahr 255 oder 256, am Anfang der Auseinandersetzung mit Stephanus, geschrieben. So rühren beide Rezensionen von Cyprian her, wie es Bévenot schon gesehen hatte. Ich habe mich damit begnügt, die geschichtlichen Umstände und Gründe genauer festzusetzen.

Wenn man diese zwei Fassungen miteinander vergleicht, so fällt zwar sofort auf, daß die von Cyprian angeführten Evangelienstellen verschieden sind. Bei näherer Untersuchung bemerkt man jedoch, daß ihnen ein Zug gemeinsam ist: Denn in beiden wird die Kirche wie ein Haus auf das Fundament der Apostel gestellt. In beiden bedient sich Cyprian bei seiner Be-

weisführung architektonischer Argumente als Material seiner Kirchentheologie¹³, was für meine Darlegung besonders wichtig ist.

Neben dem Bild des Fundamentes spielt auch das des Hauses in seinen Ausführungen eine Rolle. In der Kontroverse mit den Häretikern und Schismatikern wird die Kirche mit einem Haus, ja mit dem einzigen Haus des Heiles, verglichen. Bei dieser Gelegenheit prägt er das Motto: *extra ecclesiam nulla salus*¹⁴. Um die Notwendigkeit der Einheit und der Eintracht gegenüber den Spaltungs- und Absonderungstendenzen zu unterstreichen, greift jetzt Cyprian zu drei alttestamentlichen Beispielen, in denen das Bild des Hauses eine gewisse Bedeutung hat. Da ist zuerst das Haus der Rahab, das von keinem seiner Bewohner während der Eroberung Jerichos verlassen werden darf, wenn er sein Leben nicht aufs Spiel setzen will¹⁵. Dann führt er das jeweilige jüdische Familienhaus an, in dem das Osterlamm von der darin wohnenden Familie vor dem Auszug aus Ägypten ganz verzehrt werden muß und davon nichts den Heiden herausgeworfen werden darf¹⁶. Schließlich nennt er auch das Haus, in dem Gott alle in der Eintracht lebenden Menschen versammelt hat¹⁷. Diese drei Häuser versinnbildlichen die Kirche Gottes, in der allein das Heil zu finden ist, der Leib Christi verzehrt wird und die Gläubigen in der Eintracht leben¹⁸.

Dieses biblische Material bildet in etwa den Rahmen des cyprianischen Kirchenbegriffs¹⁹. Die Kirche ist eine, weil sie aus den in der Einheit lebenden Gliedern besteht und nur sie einzig und allein den Auftrag bekommen hat und daher imstande ist, den Menschen das Heil zu vermitteln. Alle diejenigen, die sie verlassen, sind dem Verderben ausgesetzt. Deswegen ist sie die *Mater ecclesia*, und deswegen bilden ihre Mitglieder die *Fraternitas christianorum*. Der rechtliche Aufbau der Kirche geschieht in der Eintracht und durch sie, gemäß den Verheißungen und Weisungen Christi. Das hat Cyprian anlässlich der zeitgenössischen Verhältnisse aus der Bibel herausgelesen, als ihn die Kirchenspaltungen in Afrika und Rom dazu zwangen, die Spaltungsanführer aus der Kirche zu vertreiben und die Verirrten in deren Schoß zurückzurufen.

Jedoch ist dieser Kirchenbegriff nicht ökumenisch und erstreckt sich nicht auf die auf der ganzen Erde verbreitete Kirche. Obschon sich Cyprian auf die Didachè, 9, 4 beruft, wo von dem auf allen Bergen zerstreuten Brot und der aus allen Enden der Welt kommenden Kirche die Rede ist²⁰, so handelt es sich doch immer nur um die lokale, im besten Fall um die afrikanische Kirche. Das beweist Cyprians Streit mit Stephanus von Rom. Deswegen fehlt seiner Ekklesiologie die Reife von Augustinus' Denken, zu der es erst durch den donatistischen Streit und dank der persönlichen Erfahrungen und der Geisteskraft des Bischofs von Hippo Regius, kommen konnte.

Bevor ich mich dem Osten zuwende, möchte ich die Sichtweise des Westens darlegen und unterstreichen, daß hier die Terminologie des Kulthauses reich und verschieden war. Zwar spricht schon Tertullian von der *nostrae columbae domus* im Sinn der *Domus ecclesiae* und läßt so daraus schlie-

ßen, daß der letzte Ausdruck ein geläufiger war, da er ja umschrieben werden konnte. Jedoch war er nicht der einzige und auch nicht der häufigste. Vielmehr stößt man bei Cyprian, Optatus von Mileve, Augustinus, aber auch bei Novatian, Gaudentius von Brescia, Cäsarius von Arles usw. auf Ausdrücke wie *Domus Dei*, *Domus orationis* und andere mehr²¹. Mit der Zeit, besonders vom 4. Jahrhundert an, entwickelt sich ein anderer Begriff. Um den Kultbau zu nennen, spricht man jetzt von *ecclesia*, *basilica*, ja κυριακή. Das hat Franz Josef Dölger zusammengestellt²². Von daher kommt die heutige Terminologie: *église*, *chiesa* in den romanischen, *Kirche*, *church* in den germanischen Sprachen.

3. Die liturgisch-kanonischen Texte in ihrem östlichen Kontext

Im östlichen Teil der Kirche wurde hauptsächlich, aber nicht ausschließlich, die griechische Sprache verwendet. Diese wurde aber auch in Rom im 3. Jahrhundert gesprochen. Unter den östlichen Texten will ich die liturgisch-kanonischen bevorzugen, weil in ihnen etwas von der inneren Einrichtung des frühchristlichen Kulthauses präzisiert wird. Um sie jedoch genau zu kennzeichnen, ist es ratsam, sie zuvor in ihren allgemeinen literarischen Kontext zurückzusetzen.

Der griechische Wortschatz für Kirche und kirchliche Angelegenheiten dreht sich um das Wort ἐκκλησία und die von ihm abgeleiteten Begriffe. Die ἐκκλησία ist die Gemeinschaft der Erwählten des Neuen Bundes. An Paulus anknüpfend, dient das Wort zuerst dazu, lokale Gemeinschaften zu bezeichnen. In diesem Sinn richteten sich Ignatius, Polykarpus, die Gemeinden von Smyrna oder Lyon, an die ἐκκλησίαι von Ephesus, Philippi, Rom, Philomelion oder Kleinasien²³. Sehr bald spürte man aber das Bedürfnis, der unter diesen Kommunitäten existierenden Gemeinschaft des Glaubens, der Zugehörigkeit und des Ursprungs einen adäquaten Ausdruck zu geben. Ignatius war der erste, der dafür das Wort καθολικός, im Sinne der Rechtgläubigkeit, gebrauchte²⁴. So wurden aber die lokalen Verhältnisse überschritten, und es schälte sich aus dem Beiwort der universale Charakter der christlichen Mission heraus. Das *Martyrium Polycarpi* ist anscheinend der erste Text, in dem der Ausdruck ἡ καθολικὴ ἐκκλησία von der geographischen universalen Verbreitung der Kirche her gedeutet wird²⁵. In dieser Kommunität, ob sie nun als lokal oder universal verstanden wird, hat sich Gott seine Wohnstätte auserwählt, und nicht in von Menschenhand erbauten Wohnungen. Deshalb darf es auch nicht verwundern, wenn in der gleichen Zeit ein Fachausdruck für den Ort oder das Haus des christlichen Kultes fehlt: οἶκος τῆς ἐκκλησίας, οἶκος κυριακός oder τοῦ Κυρίου, οἶκος τῆς εὐχῆς usw. bezeichnen jedesmal ein gewöhnliches Haus, das man am Anfang nur für die Dauer der Kultfeier, schließlich aber für den ständigen liturgischen Gebrauch eingerichtet hat²⁶. Das in der Zeitspanne

232–260 am Euphrat in Dura Europos gebrauchte Kirchenhaus ist bis heute das einzige, wiedergefundene, sicher belegte Beispiel eines Privathauses, das dauernd zu diesem Zweck eingerichtet worden war²⁷. Es ist bezeichnend, daß man bei der Bezeichnung solcher Häuser einerseits das Gemeinwort οἶκος bevorzugt, andererseits ihm verschiedene und variable Beiwörter hinzugefügt hat. So darf man, und meines Erachtens muß man, daraus schließen, daß der Ausdruck οἶκος τῆς ἐκκλησίας nur einer unter vielen anderen, aber sicher nicht der technische, allein geläufige Begriff für das vorkonstantinische Kulthaus war. Zu dieser Würde ist es erst in unserer Zeit erhoben worden. Der Ausdruck wurde allgemein gebraucht, nachdem die Ausgrabungen in Dura solch ein Haus an den Tag gebracht hatten.

Wenden wir uns jetzt den liturgisch-kanonischen Texten zu. Der älteste unter ihnen, die *Didachè*, enthält keine Angaben zu unserem Thema und muß daher außer acht gelassen werden. Der zweite Text ist die *Apostolische Überlieferung*, die Hippolytus von Rom zugeschrieben wird und in den zwanziger Jahren des 3. Jahrhunderts verfaßt wurde, doch die christliche Lage in Rom wahrscheinlich aus dem Anfang des Jahrhunderts widerspiegelt²⁸. Auch sie ist arm an lokalen Kultangaben, während sie des öfteren die der Stunden, Tage und Jahreszeiten feststellt. Auch ist in ihr nie von einer Hauskirche die Rede. Indessen spricht sie ein paarmal von der ἐκκλησία. Jedesmal wird aber eher auf die soziale als auf die topographische Wirklichkeit hingewiesen²⁹. Zwei Passagen dürfen herausgehoben werden. Im Kap. 18 ist von den Katechumenen die Rede, wodurch wir Aufschluß über die räumliche Verteilung der verschiedenen „Klassen“ von Christen in der Gemeinschaft erhalten. Jeder „Klasse“ wird ein besonderer Platz im Kirchenraum oder -haus angewiesen. Es wird nämlich gesagt: „Die Katechumenen beten von den Gläubigen getrennt. Die Frauen beten auch an besonderen Plätzen, je nachdem, ob sie schon getauft oder noch Katechumenen sind.“ Im Kap. 21 treten sie dann, gleich nach ihrer Taufe, zum ersten Mal in die Gemeinschaft der Gläubigen ein. Hier liest man: „Von nun an beten sie mit dem ganzen Volk. Denn sie beten nicht mit den Gläubigen, bevor sie all das (Taufe und Firmung) erhalten haben.“

Diese zwei Kapitel stehen anscheinend zueinander im Widerspruch. Im ersten beten die Katechumenen und die Gläubigen „in der Kirche“, an verschiedenen Plätzen derselben. Das bedeutet nicht die Verschiedenheit der Räume, nur der Plätze in demselben Raum. Im zweiten treten die Neophyten zum ersten Mal, von einem anderen Raum kommend, in den Kirchenaal: Vorher waren sie von den Gläubigen räumlich getrennt, von nun an beten sie mit ihnen in demselben Raum. Ich glaube den Widerspruch zwischen den zwei Kapiteln, wie andere Widersprüche zwischen anderen Stellen, auf dieselbe Weise erklären zu können, nämlich durch die Verschiedenheit der Quellen, die, unvollständig verschmolzen, in der *Überlieferung* zusammengefloßen sind³⁰. Nur weiß ich nicht, ob die Quellen nur geographisch oder nur chronologisch oder beides zugleich verschieden waren.

Wenn es sich um eine doppelte Verschiedenheit handelt, ist nicht sicher, in welcher Richtung die Entwicklung stattgefunden hat, von der Platz- zur Raumverschiedenheit oder umgekehrt.

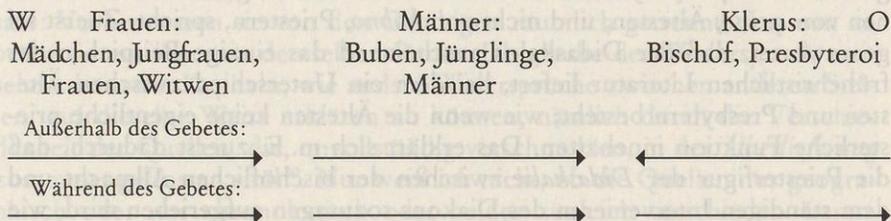
Die *Didaskalie der Apostel*, die jetzt zu untersuchen ist, stammt aus Syrien in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts und steht uns nicht mehr in der griechischen Originalsprache, sondern nur in orientalischen Übersetzungen und Adaptierungen zur Verfügung³¹. Es wird in ihr³² von dem „Versammlungsort“ des christlichen Volkes gesprochen, der auch „Kirche“ genannt wird, in dem die Christen, nach Kategorien verteilt, bestimmte Plätze zugewiesen bekommen. Dabei wird das Wort „Haus“ gebraucht, dessen östlicher Teil in großer Ehre steht. An der Ostwand erhebt sich nämlich der „Bischofsthron“. Um ihn sitzen die Ältesten. Dann folgen die Laien, die Jünglinge mit den Männern, die Jungfrauen mit den Frauen, die Kinder mit den Eltern. Abseits stehen die jungen Frauen mit Säuglingen. Die so eingeteilte Gemeinschaft wird von den Diakonen überwacht, denen die Pflicht obliegt, die Neuankommenden zu führen, die falsch Sitzenden an den rechten Platz zu verweisen, bei allen für Ordnung und Aufmerksamkeit zu sorgen. Schwatzen und Schlafen sollen sie besonders verhindern. Wenn der östliche Teil des Saales hervorgehoben wird, so ist es, weil der Osten die Richtung des Gebetes angibt. Man liest nämlich: „Wenn ihr aufsteht zum Gebet, erheben sich die Leiter zuerst, dann die Laien, schließlich die Frauen. Ihr sollt nach Osten gerichtet beten, denn es steht geschrieben: Lobt Gott, der in den Himmel der Himmel gen Osten aufsteigt (Ps. 67, 34).“³³ Während des Gebetes ist deshalb die ganze Gemeinde nach Osten gerichtet, so daß die Orientierung des Gebetes die Hierarchie der Gemeinde bestimmt: Leiter, Männer, Frauen, jede Kategorie hinter der höheren stehend.

Einige philologische Bemerkungen sollen zuerst zum Text der *Didaskalie* angeführt werden. Der Ausdruck „Bischofsthron“ steht im Text und entspricht der Bedeutung, mit der vom Bischof gesprochen wird. Er ist der absolute Monarch seiner Gemeinde und hat nur vor Gott Rechenschaft abzugeben. Daher ist verwunderlich, wenn der Didaskalos seine Aufzählung der Würdenträger nicht mit dem Bischof beginnt, sondern mit den „Ältesten“, unter denen sein Platz ist und die ihm be sitzen. Das ist aber alles, was er vom gemeinsamen Ursprung des Episkopos und der Presbyteroi übrigläßt. Denn die „Ältesten“, von denen er spricht, sind πρεσβύτεροι und nicht irgendwelche πρέσβεις. Es stellt sich aber doch die Frage, warum er bei ihnen von *qašišō*, Ältesten, und nicht von *kobno*, Priestern, spricht. Zuerst sei geantwortet, daß der Didaskalos anscheinend das einzige Beispiel in der frühchristlichen Literatur liefert, bei dem ein Unterschied zwischen Ältesten und Presbytern besteht, wie wenn die Ältesten keine eigentliche priesterliche Funktion innehätten. Das erklärt sich m. E. zuerst dadurch, daß die Priesterfigur der *Didaskalie* zwischen der bischöflichen Allmacht und dem ständigen Intervenieren des Diakons sozusagen aufgerieben wird, wie

ich es in Straßburg vor einigen Jahren vorgetragen habe und jetzt in der „Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique“ erschienen ist³⁴. Dann kommt noch hinzu, daß wir die *Didaskalie* nicht mehr im Originaltext besitzen. Möglicherweise hat sie in den Übersetzungen und Adaptierungen der *Apostolischen Konstitutionen* Sinnverdrehungen erlitten. Zum Schluß rechnet ja selbst der Didaskalos die Ältesten zu den Gemeindeleitern während des liturgischen Gebetes. Deshalb bin ich überzeugt, daß die Beisitzer des Bischofs nicht irgendwelche Älteste, wohl aber richtige Priester sind.

Ein anderes Wort ist ebenfalls nicht immer richtig übersetzt worden, mindestens in dem Passus, wo von „Weltlichen“ und nicht von „Laien“ die Rede ist³⁵. Ich meine, das Wort λαϊκός müsse im Originaltext gestanden sein, um das einfache Volk von seinen Leitern zu unterscheiden. Schon Tertullian hatte die zwei Kategorien unterschieden und den wesentlichen Grund des Unterschiedes in die Ordination gelegt. Diese ist in dieser Zeit noch ebenso eine Wahl wie eine Weihe. In der folgenden Zeit hat sich das Wort λαϊκός in dem gleichen Maß säkularisiert wie die Hierarchie sakral, ja sakramental behandelt wurde. Der Unterschied zwischen Klerus und Laien ist eine vollendete Tatsache im 3. Jahrhundert, was die *Apostolische Überlieferung* und die *Didaskalie* beweisen. Dionysios Areopagita braucht dann nur noch Ende des 5. Jahrhunderts das Wort „Hierarchie“ zu prägen, um die Trennung zu definieren. Erst die heutige Zeit entdeckte wieder den ursprünglichen Sinn, daß nämlich das Volk Gottes, ὁ λαὸς τοῦ Θεοῦ, auch aus den Bischöfen und Priestern und nicht nur aus den gewöhnlichen Gläubigen besteht, so daß alle Christen ohne Ausnahme eigentlich Laien, λαϊκοί, sind³⁶. In der *Didaskalie* jedoch ist dieses Wort auf die Männer beschränkt. Die Frauen sind davon ausgeschlossen. Das bedeutet schon, in der Sprache des 3. Jahrhunderts, eine Abweichung vom etymologischen Sinn.

So unterstreicht schließlich die *Didaskalie* die wesentliche Einheit der Kommunität durch das eucharistische Gebet. Selbst nach Geschlechtern und Funktionen in Gruppen unterteilt, bleibt sie eins. Während des Gebetes, vom ersten bis zum letzten ihrer Mitglieder, haben alle dieselbe Haltung, dieselbe Richtung nach Osten, wo Christus zum Vater im Himmel aufgefahren ist und von wo er bei der Parusie wiederkommen wird. Das könnte man grafisch so darstellen:



So kommen wir zu den *Apostolischen Konstitutionen*. Ihr letzter Herausgeber in den „Sources chrétiennes“, Marcel Metzger, betrachtet sie als eine Kompilation archaischen Charakters antiochenischen Ursprungs, ungefähr in das Jahr 380 datierbar³⁷. Der Passus, in dem die Kultversammlung beschrieben ist, erweist sich als eine Umarbeitung des ihm entsprecheden Kapitels der *Didaskalie*. Deswegen hat Funk beide Texte auf nebeneinanderstehenden Seiten publizieren können³⁸. In den *Apostolischen Konstitutionen* steht folgendes:

Wenn Du die Kirche Gottes versammelst, so verlange, wie es der Kapitän eines großen Schiffes tut, daß sich die Versammlungen mit der größten Disziplin abspielen, und befehle den Diakonen wie Matrosen, sie sollen den Brüdern wie Passagieren ihre Plätze sorgfältig und würdig anweisen.

Das Haus sei lang gebaut, nach Osten gekehrt, mit Pastophorien auf jeder Seite nach Osten versehen.

In der Mitte soll der Bischofsthron stehen. Auf jeder Seite wird das Presbyterium seine Sitzplätze haben. Die Diakone werden dabeistehen, aufgeweckt, mit weitem Gewand, denn sie entsprechen den Matrosen und Besatzungsoffizieren. Sie werden darauf achten, daß die Laien im anderen Teil in großer Disziplin und Ruhe sitzen. Die Frauen sitzen separat und bleiben auch still³⁹.

Die „Kirche Gottes“ ist hier als Gemeinschaft zu verstehen. Die Versammlungen werden „Synaxen“ genannt. Der Ort, an dem sie abgehalten werden, ist ein „Haus“. Was mit dem Schiff verglichen wird, ist nicht der Versammlungssaal, sondern die Versammlung selbst. Die Schiffssymbolik betrifft alle Mitglieder der Versammlung. Sie ist in der frühchristlichen Literatur und Kunst von alters her geläufig⁴⁰.

Einige Besonderheiten lassen sich durch Vergleiche feststellen. Zum ersten Mal wird der Grundplan des Hauses gekennzeichnet: Das Haus soll länglich, ἐπιμήκης, dann geostet und an der Schmalseite links und rechts mit Pastophorien versehen sein. Die Pastophorien sind Sakristeien. So wird es notwendig, den Vergleich nicht nur mit den Texten, sondern auch mit den Monumenten anzustellen. Einige Texte sind von Funk gesammelt worden⁴¹. Es handelt sich um die *Didaskalie*, die *Vita Constantini* und die *Kirchengeschichte* des Eusebius von Cäsarea. Diese Parallelen sind die hauptsächlichsten, denn sie stammen aus derselben Gegend wie die *Apostolischen Konstitutionen* oder betreffen in derselben Gegend bezeugte Kirchen, d. h. in Syrien, Jerusalem, Tyrus. In all diesen Texten redet man von denselben baulichen Eigenarten. Diese und andere kann man auch in den archäologischen Resten, die in Altsyrien an den Tag gebracht wurden, wiederfinden⁴². So z. B., um mich auf Zeitgenössisches zu beschränken, in Qirk Bizze⁴³. Diese Kirche wurde nach langem, viereckigem Grundplan gebaut. So ist auch sie ἐπιμήκης, wie es die *Apostolischen Konstitutionen* verlangen. Ihre Ostwand ist schmal, geradelaufend und bildet die Schlußwand einer viereckigen Apsis, die in den *Apostolischen Konstitutionen* nicht erwähnt wird. In

ihren Ruinen sind auch keine Pastophorien gefunden worden. Überall bilden jedoch hoher Bischofsthron und Priesterbank den sogenannten Synthronos, der dem Bema einverleibt ist.

Unter diesen Bedingungen ist ein erster Schluß höchstwahrscheinlich. Der Ursprung des syrischen Bautypus des eucharistischen Saales ist, dank der *Didaskalie* und den Ausgrabungen von Dura Europos, in Syrien selbst im 3. Jahrhundert zu suchen. Wie in Dura im 3., so sind die syrischen Kirchen des 4. Jahrhunderts länglich, geostet und mit dem an der Ostwand bestimmten Platz für Bischof und Priester versehen. Zwei Unterschiede bestehen im 4. Jahrhundert im Vergleich mit der Kirche von Dura: Die Apsis gibt es in Dura und in der ältesten Form von Qirk Bizze nicht, was der *Didaskalie* und den *Apostolischen Konstitutionen* entspricht; das Bema mit Synthronos desselben Ortes widerspricht diesen beiden liturgisch-kanonischen Texten. Apsis und Bema mit Synthronos werden später zur Regel. So stellen die liturgisch-kanonischen Ordnungen die ältere Tradition dar.

Das letzte Dokument, das wir einzusehen haben, ist das *Testamentum Domini*, das ich in der lateinischen Übersetzung von Ignatius Ephraem Rahmani benutzt habe⁴⁴. Es wurde in Ostsyrien im 6. Jahrhundert verfaßt. In ihm ist das beschriebene Kulthaus sehr kompliziert geworden⁴⁵. Es handelt sich tatsächlich um einen sogenannten bischöflichen Baukomplex. Wenn er ihn insgesamt benennt, redet der Verfasser einfach von *Aedes* oder *Domus*. Das letzte Wort ergänzt einmal der Herausgeber als *Domus ecclesiae*, wenn er schreibt: *post constitutam domum ecclesiae*⁴⁶. Verschiedene Bestandteile des Komplexes werden unterschieden: *ecclesia*, *aedes catechumenorum*, *aedes* oder *domus baptisterii*, *aedes episcopi*, *aedes presbyterorum et diaconorum*, *aedes viduarum*, *hospitium peregrinorum*. Auch die Einrichtung der Kirche wird beschrieben. Am Eingang der Kirche öffnen sich drei Türen zu Ehren der Hl. Dreifaltigkeit. Auf der rechten Seite befindet sich das Diakonikon, wo die für die Eucharistie bestimmten Gaben abgegeben werden. An der Ostwand erhebt sich auf drei Stufen der Bischofsthron mit den Priesterplätzen links und rechts. Rechts und links erstrecken sich auch vom Eingang bis zur Apsis die Seitenschiffe, das eine den Männern, das andere den Frauen vorbehalten. Der Altar ist mit Vorhängen versehen. Ein anderer Vorhang, hinter dem die Priester sitzen, schließt den Chor von den Schiffen ab und ist noch nicht zur festen Ikonostase geworden. Ein Opferstock ist beim Diakonikon aufgestellt, das Lesepult vor dem Altar. Die *aedes catechumenorum* ist kein von der Kirche getrennter Raum. Man muß sie sich eher als ein Teil des gesamten Kirchenraums vorstellen, wie sie auch mit ihm topographisch verbunden sein mag. Denn die Katechumenen bekommen, wie die Gläubigen, Lesung, Gesänge und Psalmen zu hören. Das Taufhaus ist hingegen ein eigenes Gebäude, mit separatem Atrium, und mißt 21 Ellen Länge und zwölf Ellen Breite. Es hat einen Eingang und drei Ausgänge. Auch ist es mit einem Vorhang versehen, den man sich wohl um das Taufbecken denken muß.

Das Kapitel des *Testamentum Domini* kann mit einigen, in Syrien, Palästina und Transjordanien bezeugten und im 11. Internationalen Kongreß für christliche Archäologie in Lyon durch Thilo Ulbert und Michele Piccirillo dargestellten Monumenten verglichen werden⁴⁷. Einigen darf man wahrscheinlich den Namen „episcopium-groupe épiscopal“ geben, so in Cyrrhus, Apameia, Halebiya/Zenobia und besonders Qala’at Sem’an und Resafa/Sergiopolis, anderen wieder nur mit Vorsicht, so in Jerusalem, wo, nach Corbos Meinung, der Ausdruck „konstantinisches Patriarchium“ mehr bequem als richtig ist. Der Komplex von Gerasa scheint hingegen bischöflich zu sein. Diese archäologische Lage im Orient entspricht der allgemeinen Entwicklung des christlichen Bauwesens in der ganzen Christenheit. Dafür will ich ein letztes Beispiel geben, das aus dem 6. Jahrhundert aus Gallien stammt.

In den Werken Gregors von Tours begegnet man etlichen *Domus ecclesiae* oder *Domus ecclesiasticae*. Frau May Vieillard-Troiekoureff hat solche in ungefähr zwanzig gallischen Städten registriert⁴⁸, aber, nach eingehender Prüfung, ist der Ausdruck nur in dreizehn Fällen von Gregor gebraucht worden⁴⁸; die anderen hat die Forscherin ohne Textvorlagen zugeschrieben. Wir haben hier ein Beispiel der Willkür, mit der der Ausdruck manchmal von den Historikern gebraucht wird. Um uns an den tatsächlichen Gebrauch Gregors zu halten, so stellen wir bei ihm einen bedeutungsvollen Wandel des Ausdrucks fest. Denn nicht mehr der eigentliche liturgische Komplex, noch weniger der eucharistische Saal, sondern sozusagen ausschließlich die Wohnung des Bischofs und des Klerus ist damit gemeint. Das liturgische Gebäude wird jetzt immer Kirche oder Basilika genannt. Dieser Bedeutungswandel darf als Grenzstein unserer Untersuchung gelten.

So darf ich ganz kurz noch einmal deren Resultate zusammenfassen. Die eigentliche *Domus ecclesiae* ist nur während ganz kurzer Zeit, namentlich im 3. Jahrhundert bezeugt, im 4. Jahrhundert dann in den dem Christentum neu hinzugewonnenen Gegenden. Aber der Ausdruck ist nie der einzige für die Bezeichnung des Kulthauses der Christen dieser Zeiten gewesen. Er war nur einer unter anderen. Seit Kaiser Konstantin setzten sich andere architektonische Wörter, wie *Basilica* und *Ecclesia*, durch. Die alte Bezeichnung überlebt aber in einem neuen Sinn, indem man sie fortan für das Priesterhaus gebraucht.

¹ Michel, Art. οἶκος, in: Theologisches Wörterbuch des Neuen Testaments, Bd. 5 (1944) 122–133. ² Röm 16, 3–5; 1. Kor 16, 19.

³ Kol 4, 15. ⁴ Phlm 2. ⁵ 1. Tim 4, 19. ⁶ Phil 4, 22.

⁷ Apg 2, 46; 12, 12; 20, 7–12. ⁸ Mt 16, 18–19.

⁹ Eph 4, 20–22; 1. Tim 3, 15; 1. Petr 2, 4–10; 4, 17. ¹⁰ Apg 7, 48; 17, 24.

¹¹ Ausgewählte Literatur. Lexika: Thesaurus linguae latinae, Bd. 5,1 (1915) 1949–88, bes. 1970–71 (domus); Bd. 5,2 (1931–53) 32–40 (ecclesia); *H. Du Cange*, Glossarium mediae et in-

fimae latinitatis (Neudruck Graz 1954) Bd. 2, 177–78 (domus), 223–27 (ecclesia); LThK² 6 (1961) 167–188.

Theologie der Kirche: *J. M. Nielen*, Zur Grundlegung einer neutestamentlichen Ekklesiologie, in: *Aus Theologie und Philosophie. Festschrift für Fritz Tillmann* (Düsseldorf 1950) 379–397; *G. Bardy*, La théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée (= *Unam Sanctam* 13) (Paris 1945); Id., La théologie de l'Eglise de saint Irénée au concile de Nicée.

Kultbau: *A. M. Schneider*, Die ältesten Bischofs- und Gemeindecirchen und ihre Benennung, in: *NAG* (1949) 45–68; *J. R. Laurin*, Le lieu du culte chrétien d'après les documents littéraires primitifs, in: *Studi sulla chiesa antica e sull'umanesimo* (= *Analecta Gregoriana* 70) (Rom 1954) 37–58; *W. Rordorf*, Was wissen wir über die christlichen Gottesdiensträume in vorkonstantinischer Zeit?, in: *ZNW* 55 (1964) 11–28; *Ch. Pietri*, Recherches sur les „domus ecclesiae“, in: *Revue des études augustiniennes* 24 (1978) 3–21.

Afrika: *F. J. Dölger*, „Unserer Taube Haus“. Die Lage des christlichen Kultbaues nach Tertullian. Textkritik und Kommentar zu Tertullian *Adversus Valentinianos*, 2, 3, in: *AuC* 2,1 (1930) 41–56; *J. Ratzinger*, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (= *MthSt(S)* 7) (München 1957); *V. Saxer*, *Cyprien*, Le traité de l'unité de l'Eglise catholique. Augustin, Sermons sur l'Eglise unie, (= *Les Pères dans la foi* 9) (Paris 1979).

¹² Mt 16, 18–19.

¹³ Saxer (Anm. 11) 18–21.

¹⁴ Die Ausdrucksweise Cyprians ist ein wenig verschieden von der im Text zitierten und von späteren Theologen geprägten. Cyprian schreibt: *Salus extra ecclesiam non est* (Ep. 73, 21, 2; CSEL, Bd. 3,2, S. 795, Z. 3–4).

¹⁵ Jos 2, 18–19. ¹⁶ Ex 12, 46. ¹⁷ Ps 67, 7.

¹⁸ Cyprian, *Unit. ecll.* 8 (CCL, Bd. 3,1, S. 255); Ep. 69, 4–5 (CSEL, Bd. 3,2, S. 752–753); *Testim.* 3, 86 (CCL, Bd. 3,1, S. 164–165). ¹⁹ Ratzinger (Anm. 11) 87–102.

²⁰ Cyprian, Ep. 63, 13 (CSEL, Bd. 3,2, S. 712, Z. 7–10); *J. Gribomont*, „Ecclesiam adunare“. Un écho de l'eucharistie africaine et de la Didachè, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 27 (1960) 20–28.

²¹ Ich gebe einige Stichwörter aus den westlichen Kirchenvätern an: Novatian. *Trin.* 6, 3 (CCL, Bd. 4, S. 20): *templum*; *Ad Novat.* 14, 1 Ebd., S. 148): *ecclesia, domus Dei*. – *Commodian. Instruct.* II, 35, V. 12–13 (CSEL 15, S. 107): *domus Dei, d. orationis*. – *Gaudent. Brix.* (CSEL 68, S. 4, Z. 49–50; S. 17, Z. 29; S. 42, Z. 95; S. 84, Z. 268; S. 120, Z. 152): *ecclesia*; (S. 26, Z. 62; S. 41, Z. 10 u. 55–56; S. 78, Z. 91–94): *d. ecclesia*. – *Maxim. Taurin. Hom.* 94 in *reparatione ecclesiae Mediolanensis* (PL 57, Sp. 469–72). – *Sulpit. Sever. Chron.* II, 41 u. 49 (CSEL 1, S. 95, 102); *Vita Martini* (S. 120, Z. 3–6); Ep. 1, 10 (S. 140, Z. 12); *Dial.* II, 8 (S. 190, Z. 14–17); – *Caesar. Arel. Serm.* 13, 4; 74, 3 (Morin, 1, S. 65, 298): *basilica*; *Serm.* 229 (2, S. 860): *templum*; *Serm.* 13, 3; 17, 3; 19, 3; 50, 3 u. 4; 72, 1; 152, 1; 188, 6; 229, 3 (1, S. 64, 76, 86, 217, 233, 290; 2, S. 588, 729, 862): *ecclesia*; *Serm.* 229 (2, S. 860): *diaboli domus, domus dei*.

²² *F. J. Dölger*, „Kirche“ als Name für den christlichen Kultbau. Sprach- und Kulturgeschichtliches zu den Bezeichnungen *κυριακόν, οἶκος κυριακός, dominicum, basilica*, in: *AuC* 6,3 (1941) 161–195.

²³ Allgemein: *H. Stephanus*, *Thesaurus graecae linguae* (Parisiis 1842–46), Bd. 5, 1795–97; *H. G. Liddell* u. *R. Scott*, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1968) 1204–05; *G. W. H. Lampe*, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford ⁵1978) 944 u. 432.

Speziell: *Ignatius Antioch. Epistolae*; *Polycarpus Smyrn. Ep. ad Philipp.*; *Martyrium Polycarpi* (= *Sources chrétiennes*) (Paris 1958); *Martyrium Lugdunensium mm.*, in *Eusebius Hist. ecll.* V, 1, 3–63; 2, 2–8; 3, 2–3 (= *Sources chrétiennes*, Bd. 41), S. 6–26.

²⁴ *Ignat. Smyrn.* 8,2; *Martyr. Polyc.* Anschrift u. 16, 2.

²⁵ *Martyr. Polyc.*, Anschrift: *ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίας*.

²⁶ *F. W. Deichmann*, Einführung in die christliche Archäologie (Darmstadt 1983) 68 ff.

²⁷ Ebd., S. 74.

²⁸ *B. Botte*, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution* (= *LQF* 3)(Münster i. W. 1972). ²⁹ Ebd., S. 41, 51, 83, 87, 89.

³⁰ V. Saxer, Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse de leur histoire et de leur signification, in: Biblioteca di Studi Medievali (Spoleto 1988).

³¹ F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, Bd. 1 (Paderborn 1906); H. Achelis u. Joh. Flemming, Die syrische Didaskalia (= TU N. F., X. Bd., 2. H.) (Leipzig 1904).

³² Buch II, Kap. 57, Nr. 2–11; Funk, S. 158–162; Nau, S. 112–113.

³³ Funk (Anm. 31) 158–160; Achelis (Anm. 31) 68.

³⁴ V. Saxer, Institution et charisme dans les textes canonico-liturgiques et autres du III^e siècle, in: Miscellanea Historiae Ecclesiasticae, VIII (= Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, fasc. 72) 41–65. Dieses Referat hielt ich in Straßburg am 22. Sept. 1983 während des Internationalen Symposiums für Vergleichende Kirchengeschichte.

³⁵ Nau nennt Weltliche, „séculiers“, diejenigen, die Vööbus „laymen“, Achelis „männliche Laien“, Funk „Viri laici“, die Apostolischen Konstitutionen λαϊκοί nennen. Siehe A. Favre, Les laïcs aux origines de l'Eglise, (Paris 1984) 111–133, bes. S. 118.

³⁶ 2. Vatikan. Konzil, Dogm. Konst. Lumen gentium, 2. Kap.: Das Volk Gottes.

³⁷ Sources chrétiennes, Bd. 320, 54–62.

³⁸ Constitutiones apostolorum, II, Kap. 57, Nr. 2–21; Funk, S. 159–167.

³⁹ Den Text der Funkschen Ausgabe habe ich mit Hilfe der von Achelis übersetzt.

⁴⁰ Literatur: H. Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter (Salzburg 1964) 239–514: Die Kirche als Schiff des Heiles, wobei die Artikel des Verf. aus der ZKTh wieder verarbeitet sind; J. Daniélou, Les symboles chrétiens primitifs (Paris 1961) 65–76.

Kunst: F. Moll, Das Schiff in der bildenden Kunst (Berlin 1929); G. Wilpert, Das Schiff als Symbol, in: F. X. Kraus, Real-Encyclopädie der christlichen Altertümer, Bd. 2 (Freiburg 1886) 729–32; H. Leclercq, Art. ancre, Jonas, navire, Noé, phare, in: DACL 2 (1907) 1999 ff.; 8 (1927) 2572 ff.; 12 (1935) 1008 ff., 1397 ff.; 14 (1939) 671 ff.; G. Stuhlfauth, Das Schiff als Symbol in der altchristlichen Kunst, in: RivAC 19 (1942) 111–141; F. W. Deichmann, G. Bovini, H. Brandenburg, Repertorium der christlich-antiken Sarkophage. I. Rom u. Ostia (Wiesbaden 1967) 89, Taf. 134, S. 244–49; G. Santagata, Su due discusse figurazioni conservate nel cimitero di S. Tecla, in: Esercizi Arte Musica Spettacolo, 3 (Perugia 1980) 22–24; M. Bonino, Barche, navi e simboli navali nel cimitero di Priscilla, in: RivAC 69 (1983) 277–311.

Es ist bezeichnend, daß eine Untersuchung des ikonographischen Themas der Kirche als Schiff bis heute noch fehlt.

⁴¹ Funk, (Anm. 31) 158, Nr. 3.

⁴² J. Lassus, Sanctuaires chrétiens de Syrie (Paris 1947); ders. in: DACL, 15 (1953) 1853–1942.

⁴³ Lassus (Anm. 42) 28; DACL, 1865–66.

⁴⁴ I. E. Rahmani, Testamentum Domini nostri Jesu Christi (Mainz 1899), syr. Text mit latein. Übers.; F. Nau, La version syriaque de l'Octateuque de Clément traduite en français (Paris 1913).

⁴⁵ Kap. 19, Rahmani (Anm. 44) 23–27. ⁴⁶ Ebd., Kap. 20, S. 27.

⁴⁷ Th. Ulbert, Bischof und Kathedrale (4.–7. Jh.). Archäologische Zeugnisse aus Syrien; M. Piccirillo, Gruppi episcopali nelle tre Palestine e in Arabia? Formazione della geografia episcopale, in: XI^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne. Lyon 1986 Préactes (maschinengeschrieben).

⁴⁸ M. Vieillard-Troiekouroff, Les monuments religieux de la Gaule d'après les œuvres de Grégoire de Tours (Paris 1976): Angers, p. 33; Bazas, p. 50; Bourges, p. 61; Clermont-Ferrand, p. 89; Dijon, p. 112; Lisieux, p. 134; Lyon, p. 142; Marseille, p. 158; Nantes, p. 181; Paris, p. 205; Poitiers, p. 221; Reims, p. 232; Rouen, p. 245; Saint-Bertrand-de-Comminges, p. 247; Saint-Paul-Trois-Châteaux, p. 271; Saintes, p. 280; Toulouse, p. 297; Tours, p. 306; Trier, p. 331. In den o. a. Städten Clermont-Ferrand, Dijon, Nantes, Rouen und Saint-Paul-Trois-Châteaux gibt Gregor keine Domus ecclesiae an.