

Das Priestertum in den kanonischen Vorschriften der alten ungeteilten Kirche

von Georgios Panagopoulos, Patras

Dem schon von Anfang des 2. Jahrhunderts an in verschiedenen Weihestufen gestalteten klerikalen Stand versuchte die Kirche durch ihre synodale Gesetzgebung wie auch durch die Initiativen einzelner Bischöfe den rechtlichen Rahmen zu schaffen, um das Ansehen ihrer Diener abzusichern und die Erfüllung der priesterlichen Botschaft zu ermöglichen. Im folgenden stellen wir uns die Aufgabe, einen möglichst klaren Abriß der kirchlichen Gesetzgebung, die sich auf das Priestertum bezieht, zu geben, indem wir deren wichtigste Aspekte betrachten.

1. Die verschiedenen Weihestufen

Bereits zu Beginn des 2. Jahrhunderts begegnen wir zwei Gruppen des Klerus, der des höheren und der des niederen. Ignatios von Antiochien differenziert am deutlichsten zwischen Bischof, Presbyter und Diakon, während die Didache, Justin und Tertullian das Amt des Lektorats erwähnen¹. Im 3. Jahrhundert ist in den Quellen die vollständige Reihe der klerikalen Stufen belegt,² und ein Jahrhundert später bezeichnet der Papst Innozenz I. die höheren Kleriker als »clerici superioris« und die niederen als clerici inferioris ordinis.³ Im Osten erwähnen die Kanones des 4. Jahrhunderts die drei höheren Weihestufen⁴ und von den niederen den Lektor – der als Einstiegsstufe in den klerikalen Stand angesehen wird⁵ – den Sänger, den Subdiakon und den Exorzisten.⁶ In den westlichen

¹ Ignatios von Antiochien, Brief an die Philadelphier, Anfang, hrsg. v. J. A. Fischer, Die Apostolischen Väter, München 1981, S. 194 und Brief an die Trallianer, 3,1 (Fischer, S. 174). H. Leclercq, Lecteur, in: DACL, Bd. 8/2, Sp. 2242.

² Siehe den Brief des Bischofs von Rom, Kornelius, an Fabian von Antiochien bei Eusebios v. Kaisareia, Kirchengeschichte, VI, 43, II. Vgl. J. Gaudemet, L'Église dans l'Empire romain (IVe–Ve siècles), Paris 1958, S. 100; auch L. J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles (Hgg.), Geschichte der Kirche, Bd. 1: Von der Begründung der Kirche bis zu Gregor dem Großen, Einsiedeln u. a. 1963, S. 210.

³ In einer Konstitution von 398 (Cod. Th. 16, 2, 31) wird der höhere Klerus als Sacerdotium und der niedere als Ministerium bezeichnet. Vgl. Chr. Schweizer, Hierarchie und Organisation der römischen Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom vierten bis zum sechsten Jahrhundert, Bern u.a. 1991, S. 33. Der byzantinische Fachausdruck ist »ἔσωθεν τοῦ βήματος« und »ἔξωθεν τοῦ βήματος«. N. Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905, S. 238, Anm. 2. Vgl. K. Kallinikos, Ὁ χριστιανικὸς Ναὸς καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ, Athen 1969, S. 446 f.

⁴ Apost. Kan. 69, in: G. A. Rallis / M. Potlis, Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ ἱερῶν Κανόνων, Bd. 2, Athen 1852 (Ndr. Athen 1966), S. 38.

⁵ Vgl. Leclercq, Lecteur, in: DACL, Bd. 8/2, Sp. 2247–69.

⁶ Kan. 23 und 24 Laod., in: Rallis / Potlis, Σύνταγμα, Bd. 3, S. 192. Der Kan. 23 unterscheidet nachdrücklich die niederen von den höheren Ämtern, indem er den Lektoren und Sängern das Tragen des ὀράριον, des cha-

Quellen treten dagegen häufiger die Ämter des Ostiarius, des Exorzisten und des Akolouthen in Erscheinung. Da die niederen Stufen des Klerus eigentlich nicht zum Priestertum gehören, werden wir uns im folgenden mit ihnen kaum beschäftigen. Nur zwei Punkte sollen hier näher betrachtet werden.

Erstens: Während die höheren Ämter bereits im 3. Jahrhundert überall in der ungeteilten Katholischen Kirche auftauchen, ist es hinsichtlich der niederen nicht der Fall. Als Beispiel läßt sich dabei erwähnen, daß das Konzil von Elvira (ca. 306) sich nur auf die Subdiakone bezieht. In Rom erwähnt Papst Siricius (5. Jh.) alle klerikalen Stufen, während es zu dieser Zeit in Mailand unklar ist, ob Subdiakone, Akolouthen und Ostiarien überhaupt vorhanden sind. Unklarheit herrscht auch in der kaiserlichen Gesetzgebung: In einer Konstitution des Arkadios vom Jahre 399 (CTh, 12, 1, 163) sind nur die Lektoren und die Subdiakone anzutreffen. Der Grund dafür dürfte eigentlich in der Tatsache liegen, daß die niederen Stufen im Gegensatz zu den höheren ihren Ursprung nicht vom göttlichen Recht herleiten. Sie sind aus den verschiedenen Bedürfnissen der einzelnen Ortskirchen entstanden und wurden nach den jeweiligen Umständen gebildet.⁷

Zweitens: Der Terminus, der in späterer Zeit für die Weihe der höheren Grade bevorzugt gebraucht wurde, ist »χειροτονία« (Handausstreckung). Für die niederen Stufen wurde der Terminus »χειροθεσία« (Handauflegung) hauptsächlich verwendet.⁸ Es ist jedoch darauf hinzuweisen, daß der Begriff χειροτονία ursprünglich den Wahlakt, insbesondere die Aufhebung der Hand zum Zeichen der Stimmabgabe bezeichnete. Frühzeitig wurde er aber auch für die Bezeichnung des eigentlichen Weihesakraments in Anspruch genommen, obwohl Quellenbelege für seinen ursprünglichen Sinn sogar noch im 5. Jahrhundert vorhanden sind.⁹ Aber auch was den Gebrauch der Begriffe χειροτονία und χειροθεσία anbelangt, weisen die hl. Kanones aus dem 4. und 5. Jh. terminologische Schwankungen auf, die sich auf die Tatsache zurückführen lassen, daß die altkirchliche Tradition keine strenge Unterscheidung zwischen Sakramenten und Sakramentalien und darüber hinaus keine festgelegte Zahl der Sakramente kannte.¹⁰ So verwenden die Väter des 4. Ökumenischen Konzils (451) in ihrem 6. Kanon zur Bezeichnung der Weihe der oberen Stufen sowohl den Terminus χειροτονία als auch den in der späteren Zeit ausschließlich dem niederen Klerus vorbehaltenen Terminus χειροθεσία.¹¹

rakteristischen sakralen Gewands des Diakons während des Gottesdienstes verwehrt. Vgl. den Kommentar von Balsamon zu Kan. 22 Laod., in: *Rallis / Potlis, Σύνοταμα*, Bd. 3, S. 191f.

⁷ N. Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905, S. 238. Zu den niederen Weihenstufen siehe E. Wieland, Die genetische Entwicklung der sogenannten Ordines minores in den ersten drei Jahrhunderten, (RQ, Suppl. 7). Freiburg 1897; A. Catoire, Le sous-diaconat dans l'Église grecque, *Echo d'Orient* 13 (1910) 22–24.

⁸ H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1957, S. 79; W. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts, Bd. 1: Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends, Wien – München, ²1960, S. 177.

⁹ Siehe *Markus Diakon* (Anfang des 5. Jh.), Vita des hl. Porphyrios von Gaza, c. 16, hrsg. v. H. Gregoire und M. A. Kugener, Paris 1930, S. 14–16, und den Kommentar auf S. 92f.

¹⁰ N. Matsoukas, Μυστήριον ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων, Thessaloniki 1992, S. 11–37; ders. Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογία Γ, Thessaloniki 1997, S. 272 ff.

¹¹ Kan. 6 Chalk., in: *Rallis / Potlis, Σύνοταμα*, Bd. 2, S. 230; Kan. 9 Neok., in: *Rallis / Potlis, Σύνοταμα*, Bd. 3, S. 84.

Spätestens an dieser Stelle sind in Bezug auf die altkirchliche Institution der Diakonissen einige Bemerkungen aus rechtshistorischer Sicht zu machen.¹² Die Entwicklung der Institution ist im Osten und Westen nicht einheitlich. Auch ist es äußerst umstritten, ob die Diakonissen tatsächlich dem *ordo clericalis* angehörten und ihrer Weihe der sakramentale Charakter zukam. Es gibt Quellenzeugnisse, die zuverlässige Beweise für die These liefern, daß sie dem klerikalen Stand zugerechnet wurden. Das scheint vor allem bei den Quellen der ersten drei Jahrhunderte der Fall zu sein, wie etwa in den Apostolischen Konstitutionen, der Didaskalia der Apostel und anderen. Hingegen zählt der 19. Kanon des 1. Ökum. Konzils von Nikaia (325) – nach der Interpretation mancher moderner Autoren – die Diakonissen zu den Laien und spricht ihnen, gleich wie andere Quellen der Zeit, den sakramentalen Charakter ab.¹³ Schließlich untersagte der 26. Kanon des Konzils von Orange¹⁴ (Mitte des 5. Jh.s) die Ordination der Diakonissen, die im Westen jedoch erst später verschwanden. Auch im Osten hatte schon etwas früher (4. Jh.) der 11. Kanon des Konzils von Laodikeia das Einsetzen von Diakonissen¹⁵ als einem besonderen Amt in der Kirche für unzulässig erklärt.

Nun gehen wir auf die Behandlung der drei höheren Weihestufen über, die dem Begriff des Priestertums schlechthin angehören. Aufgrund der Bestimmung des 15. Kanons von Neokaisarea¹⁶ läßt sich mit gutem Grund die Vermutung anstellen, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten in jeder Ortskirche meistens nur bis höchstens sieben Diakone eingesetzt werden durften. Wie aus dem Brief des Papstes Kornelius an Fabianos von Antiochien (3. Jh.) deutlich hervorgeht, trifft dies auch für die Kirche von Rom zu, wo die sieben Diakone ein Collegium bildeten, dessen Vorsteher bereits am Ende des 4. Jh.s Archidiaconus hieß und aus dessen Mitte meist der Bischof von Rom gewählt wurde. Dieser Zahl begegnet man in Rom noch bis zum 7. Jh.¹⁷ Allerdings legt der obenerwähnte Kanon fest, daß das Beispiel der sieben Diakone der Apostelgeschichte keinen für das kirchliche Leben verbindlichen Präzedenzfall darstellen könnte, von daher sei

¹² Literatur in Auswahl: A. Kalsbach, Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen, 1926 (RQ 22 Suppl. H.); ders., Diakonie, Diakonisse, in: RAC 3 (1957) 909–928; E. Theodorou, 'H »χειροτονία« ἢ »χειροθεσία« τῶν διακονισσῶν, Athen 1954; ders., Das Amt der Diakoninnen in der kirchlichen Tradition. Ein orthodoxer Beitrag zum Problem der Frauenordination, *Una Sancta* 33 (1978) 162–172; R. Gryson, Le ministère des femmes dans l'Église ancienne, Gembloux 1972; C. Vagaggini, L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina, *Or.Chr.Per.* 40 (1974) 145–189; N. Afanasiev, Presbytides or Female presidents, in: Th. Hopko (Hg.), Women and the Priesthood, Crestwood, N.Y. 1983, S. 61–74; P. G. Caron, Lo »status« delle diaconesse nelle legislazioni giustiniane, in: *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana. IX Convegno internazionale*, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Giurisprudenza, Napoli 1990, S. 217–230.

¹³ Rallis / Potlis, Σύνταγμα, Bd. 2, S. 158–159. Vgl. K. Baus / E. Ewig, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, Bd. II/1, Freiburg – Basel – Wien 1973, S. 283 und Anm. 20 mit weiterer spezieller Literatur.

¹⁴ Bruns, Canones Apostolorum et conciliorum saec. IV–VII, Bd. 2, S. 126.

¹⁵ Der Kanon benutzt den Terminus πρεσβύτερες, eine andere Bezeichnung der Diakoninnen, die beim *hl. Epiphanius* v. Salamis, Contra Haer., 79, 6 anzutreffen ist. Vgl. N. Afanasiev, Presbytides or Female presidents, in: Th. Hopko (Hg.), Women and the Priesthood, Crestwood, N.Y. 1983, S. 61 f.

¹⁶ Rallis / Potlis, Σύνταγμα, Bd. 3, S. 94. Siehe aber den Kan. 16 des Trullanums, in: Rallis / Potlis, Σύνταγμα, Bd. 2, S. 339–340.

¹⁷ Die kleineren Kirchengemeinden mußten sich jedoch mit weniger als 7 Diakonen begnügen. J. Gaudemet, L'Église dans l'Empire romain (IVe–Ve siècles), Paris 1958, S. 102, Anm. 7.

die Erweiterung der Zahl der Diakone jeder Ortskirche über die apostolische Sieben zulässig.

Die Diakone wirkten als Gehilfen des Bischofs bei dessen Sakralhandlungen mit. Da ihnen die Priesterweihe mangelte, waren sie nicht Spender der Sakramente. Sie wurden wohl aber zur Überbringung und Verteilung der Kommunion eingesetzt.¹⁸ Weil sie nicht nur die direkten Mitarbeiter des Bischofs waren, sondern zuweilen sogar seine Vertreter – sie wurden regelmäßig zur Verwaltung des Kirchenvermögens herangezogen¹⁹ – war ihr Ansehen und ihr Einfluß oft größer als jene der Presbyter. Die einschlägigen Quellen lassen erkennen, daß sie oftmals den Presbytern reservierte liturgische Funktionen für sich in Anspruch zu nehmen bestrebt waren oder die Vorrangstellung der Presbyter bestritten. Verschiedene Synoden mußten sie daher an ihren wirklichen Rang erinnern und sie eindeutig auf den Platz nach den Presbytern verweisen. So verbietet der 15. Kanon des Konzils von Arles²⁰ (314) den Diakonen, das heilige Opfer darzubringen. Mit Kanon 18 stellte sich dasselbe Konzil der Hoffart der Diakone entgegen, die sich den Presbytern gegenüber respektlos betrug. In gleicher Zeit untersagte im Osten das Konzil von Ankyra (314) den Diakonen, die während der römischen Verfolgungen geopfert hatten und, nachdem sie zur Kirche zurückgekehrt waren, Buße taten, »... τοῦ ἁγίου ἢ ποτήριον ἀναφέρειν ἢ κηρύσσειν«, d. h. das heilige Brot und den Kelch darzubringen oder zu predigen.²¹ Auch die Konzilsväter des I. Nicaenum gingen gegen die Ambitionen mancher Diakone vor, die in einigen Gemeinden während der Kommunion die Presbyter ihres Vorrangs zu berauben versuchten.²² Im Westen betont die *Statuta ecclesiae antiquae* (c. 37)²³, daß die Rolle des Diakons die des Dieners des Bischofs sei, dessen Autorität er sich zu fügen habe.

¹⁸ W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, Bd. 1: Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends, Wien – München ²1960, S. 66. Im Gegensatz zum Osten durften die Diakone im Westen im Auftrag des Bischofs das Sakrament der Taufe vollziehen. J. Gaudemet, a.a.O., S. 102; K. Bihlmeyer / H. Tüchle, *Kirchengeschichte I*, Bd. 1, Paderborn u.a. ¹⁹1996, S. 107.

¹⁹ Baus / Ewig, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. v. H. Jedin, Bd. II/1, Freiburg – Basel – Wien 1973, S.281; J. Gaudemet, a.a.O., S. 102.

²⁰ F. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, Freiburg – Leipzig 1896, S. 28: »De diaconibus quos cognovimus multis locis offerre, placuit minime fieri debere.«. Zur Interpretation dieses Kanons siehe E. Dassmann, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, *Hereditas* 8 (1994) 183ff.

²¹ Rallis / Potlis, *Σύνταγμα*, Bd. 3, S. 22–23. Über den tatsächlich rätselhaften Sinn dieser Regel wurde viel diskutiert. Handelt es sich hierbei um das Überbringen der hl. Kommunion zu den Gläubigen oder nur um den Beistand der Diakone für den Presbyter bzw. Bischof bei der Feier der Eucharistie? Vgl. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (VIe–Ve siècles)*, Paris 1958, S. 103. Die Auskunft, die von J. Phountoulis, *Ἐρωτήσεις καὶ ἀπαντήσεις σὲ λειτουργικὲς ἀπορίες*, Bd. 2, Athen ³1989, S. 256 gegeben wird, daß in der alten Kirche die Diakone während der Anaphora das Brot und den Kelch emporhoben, wobei der zelebrierende Bischof das Konsekrationsgebet sprach, könnte möglicherweise ein neues Licht auf die einschlägige Problematik werfen.

²² Kan. 18, in: Rallis / Potlis, *Σύνταγμα*, Bd. 2, S. 154. Zur Situation in der Kirche von Rom siehe F. Prat, *Les prétentions des diacres romains au IVe siècle (Recherches des sciences religieuses)*, Paris 1912. Ähnliche von dem Hochmut gewisser Diakone verursachte Probleme, kamen auch im 11. Jh. innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus vor. H.-G. Beck, *Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz*, Wien 1981, S. 44 ff; reichhaltiges Material bei V. Tiftixoglou, *Gruppenbildungen im konstantinopolitanischen Klerus*, *ByZ* 62 (1969) 25–72.

²³ Bruns, *Canones Apostolorum et conciliorum saec. IV–VII*, Bd. 1, S. 145.

Aber auch in bezug auf das Presbyteriat werden im 4. und 5. Jh. Versuche unternommen, es dem Bischof gegenüber aufzuwerten und dies auch theoretisch zu begründen. Die Auffassung des Arios von Sebaste, der zufolge Episkopat und Presbyteriat dem Range nach gleich sind, weist Epiphаний von Salamis mit der Begründung zurück, nur der Bischof könne Presbyter weihen. Auch Johannes Chrysostomos sieht in der Vollmacht des Bischofs, die Klerikerweihe vorzunehmen, den grundlegenden Unterschied zwischen beiden Ämtern.²⁴ In der Tat kennt die kanonische Tradition der alten Kirche eine Reihe von Funktionen die dem Presbyter abgesprochen und nur dem Bischof vorbehalten worden sind. Daher dürfen die Presbyter alle Handlungen in der Kirche vornehmen, mit Ausnahme dessen, was die Grundlage dieser Handlungen selbst bildet. So teilen die hl. Kanones dem Bischof ausschließlich nicht nur das Ordinationsrecht der Kleriker, sondern auch das Weiherecht von Antimensien und neuerrichteten Kirchen²⁵ sowie die Bereitung bzw. Segnung des Salböls (Chrisam) zu. Zu dieser Liste der nur dem Episkopat vorbehaltenen Handlungen fügt der 6. Kanon des Konzils von Karthago (419) die Weihe der »Jungfrauen« (κορῶν καθιέρωσις) hinzu, deren geistliche aber auch materielle Betreuung eine weitere Aufgabe des Bischofs ist.²⁶ Außerdem obliegt ausschließlich dem Bischof, sowohl nach der kirchlichen Glaubenslehre als auch der kirchenrechtlichen Tradition, die Vollmacht des Beichtsakramentes, und nur er ist berechtigt, den bußetuenden Sünder wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufzunehmen. Der 7. Kanon von Karthago²⁷ sowie andere Kanones sehen jedoch die Möglichkeit vor, daß auch Presbyter im bischöflichen Auftrag die Beichte abnehmen dürfen.

Aus dem Obenerwähnten wird man wohl recht den Schluß ziehen dürfen, daß entsprechend der kirchlichen Glaubenslehre, deren Ausdruck im disziplinären – verwaltungsmäßigen Bereich die hl. Kanones sind, dem Bischof die oberpriesterliche Gewalt in der Ortskirche zuteil wird²⁸, weil er als Vorsteher der eucharistischen Gemeinde das Mysterium der realen Gegenwart Christi unter uns vergegenwärtigt, indem er Vertreter und Abbild Jesu Christi ist (εἰς τύπον καὶ τόπον Χριστοῦ).²⁹

²⁴ Vgl. K. Baus /E. Ewig, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Die Kirche von Nikaia bis Chalcedon, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, Bd. II/1, Freiburg – Basel – Wien 1973, S. 281f.

²⁵ Vgl. den Kommentar von Balsamon und Aristenos zum Kan. 7 des II. Nicaenums, in: Rallis / Potlis, Σύνοχα, Bd. 2, S. 582.

²⁶ Kan. 6 und 44 Karth., in: Rallis / Potlis, Σύνοχα, Bd. 3, S. 309 und 410.

²⁷ In: Rallis / Potlis, Σύνοχα, Bd. 3, S. 313.

²⁸ Apost. Kan. 39, 40, 41; Kan. 9 Ant. Vgl. H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1957, S. 71f.

²⁹ Siehe Ignatios von Antiochien, Brief an Smyrn. 8, 1–2; Tral. 3,1; auch Gregor von Nazianz, 2. Rede, PG 35, 501. Vgl. D. Staniloae, Orthodoxe Dogmatik, Bd. 3, Gütersloh 1995, S. 126 ff.; J. Zizioulas, Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ θεῇ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας, Athen ²1990.

2. Der Eintritt in den Klerus

a. Voraussetzungen

Im Gegensatz zu einigen frühchristlichen Ketzerguppen, wie Montanisten oder Priszillianisten, die auch Frauen die Priesterweihe spendeten³⁰, hat die Katholische Kirche nur Männer ausschließlich zu den klerikalen Weihen zugelassen. Obwohl aber die Ablehnung der Frauenordination ein kanonischer Grundsatz von ekklesiologischer Bedeutung ist, lassen sich in der schriftlichen Gesetzgebung der Kirche kaum Spuren dieses Verbots antreffen. Nur im Westen verbot das Konzil von Nîmes (396, Kan. 2)³¹ die Frauenordination, indem es sich gegen die Priszillianisten zur Wehr setzte. So ist das männliche Geschlecht die erste fundamentale Voraussetzung zur Erlangung der Ordination. Die zweite ist die Taufe und der feste Glaube an die kirchlichen Dogmen,³² da beides, Taufe und Glaube, in untrennbarer Verbindung eine und dieselbe lebensspendende Realität ausmachen, die für die Erlösung des Menschen *conditio sine qua non* ist.³³ Nur derjenige, der ordnungsgemäß getauft ist, darf in den klerikalen Stand eintreten. Daher wird jene Ordination von der Kirche nicht anerkannt, die in einer Religionsgemeinschaft vorgenommen wurde, deren Taufe die Kirche als nichtig ansieht. Dagegen wird die Ordination einzelner Gemeinden, deren Taufe die Kirche als gültig erachtet, anerkannt.³⁴ In bezug auf das Erfordernis der Taufe zur Zulassung zum geistlichen Stand ist auch zu bemerken, daß trotz der Bestimmungen sowohl des Konzils von Laodikeia (Kan. 3) als auch vom I. Nicae-

³⁰ J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain* (IVe – Ve), Paris 1958, S. 122, Anm. 3.

³¹ In: *Lauchert*, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien, Freiburg Leipzig 1896, S. 184. Vgl. P.-H. Lafontaine, *Les Conditions positives de l'Accession aux Ordres dans la première législation ecclésiastique* (300–492), Ottawa, Kanada 1963, S. 7 ff.

³² P.-H. Lafontaine, a.a.O., S. 57 ff.

³³ *Basileios der Große*, De spiritu sancto 12, 28; PG 32, 116C–117C: »Πίστις δὲ καὶ βάπτισμα, δύο τρόποι τῆς σωτηρίας, συμφυεῖς ἀλλήλοις καὶ ἀδιαίρετοι. Πίστις μὲν γὰρ τελειοῦται διὰ βαπτίσματος, βάπτισμα δὲ θεμελιούται διὰ τῆς πίστεως καὶ διὰ τῶν αὐτῶν ὀνομάτων ἑκάτερα πληροῦται ... Καὶ προᾶγει μὲν ἡ ὁμολογία πρὸς τὴν σωτηρίαν εἰσάγουσα, ἐπακολουθεῖ δὲ τὸ βάπτισμα ἐπισφραγίζον ἡμῶν τὴν συγκράτασιν.« Vgl. *Th. Nikolaou*, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, St. Ottilien 1996, S. 40 f.

³⁴ Vgl. Kan. 8 und 19 I. Nik.; Kan. 7 II. Konst.; Kan. 95 Trull.; Kan. 68 Karth. Gegenüber den aus einer schismatischen oder häretischen Gemeinde zur Katholischen Kirche Zurückkehrenden ließ man je nach den jeweiligen Umständen Milde walten und beließ eventuell deren Kleriker, wie im Falle der Novatianer in Nikaia und der Donatisten in Nordafrika, in ihrem bisherigen Rang. K. Baus /E. Ewig, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. v. H. Jedin, Bd. II/1, Freiburg – Basel – Wien 1973, S. 283 f. Zu diesem für das kirchliche Leben immeraktuellen Thema der Anerkennung der Sakramente (Taufe und Ordination) der Häretiker bzw. Schismatiker siehe P. Galtier, *La reconciliation des hérétiques*, *Recherches de sciences religieuses* 5 (1914) 201ff.; M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, Bd. 3, Paris 1930, S. 89–97, 103–125; H. Alivisatos, 'Ἡ οἰκονομία κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας', Athen 1949, S. 69–71; A. Christophilopoulos, 'Ἡ εἰς τὴν Ὀρθοδοξίαν προσέλευσις τῶν ἀλλοθρήσκων καὶ ἑτεροδόξων', *Theologia* 27 (1956) 322–333; H. Kotsonis, *Περὶ τοῦ κύρους τῆς ἱερωσύνης τῶν Ἀγγλικανῶν ἀπὸ τῆς ἀπόψεως τοῦ Κανονικοῦ Δικαίου τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, *Theologia* 28 (1957) 354–375, 532–549. Eine aufregende Diskussion lösten die zu behandelnden Kanones – hauptsächlich der 7. des I. Konst. – bei den griechischen Theologen in der Zeit der Türkenherrschaft aus. Siehe dazu G. Metallinos, »Ὁμολογῶ ἐν βάπτισμα«, Ἑρμηνεία καὶ ἐφαρμογὴ τοῦ Ζ' κανόνος τῆς Β' οἰκουμενικῆς Συνόδου ἀπὸ τοὺς Κολυβάδες καὶ τὸν Κων/νο Οἰκονόμο, Athen 2¹1996.

Nicaenum,³⁵ die dem Neugetauften (νεόφωτον) den Eintritt in den Klerus verwehren, mehrere Beispiele erkennen lassen, wie weit das kirchliche Alltagsleben von den Erfordernissen der kanonischen Gesetzgebung abwich. Die Fälle der hl. Ambrosios von Mailand, Synesios von Ptolemais, Eusebios IV. von Kaisareia, Nektarios von Konstantinopel u.a. liefern einen überzeugenden Beleg dafür.³⁶

An die Voraussetzung der Taufe knüpft, wie bereits erwähnt, die des festen Glaubens an die dogmatische Lehre der Kirche an. Dies kommt nachdrücklich im Kanon 12 von Laodikeia³⁷ zum Ausdruck. Die afrikanische Rechtsdisziplin ging noch weiter, da das Konzil von Karthago (397) nicht nur den persönlichen Glauben des Kandidaten sondern auch den Glauben all jener, die mit ihm wohnen, verlangt.³⁸ Aber die christliche Überzeugung reicht nicht aus: Der Kleriker soll Zeugnisse seiner moralischen Qualität gewährleisten. Die Konzilien von Elvira (ca. 306) und von Neokaisareia (ca. 319) halten auch die alten und sogar vergebenen Sünden – darunter sind hauptsächlich die sogenannten Fleischsünden zu verstehen – für Weihehindernisse.³⁹ Die Apostolischen Kanones 17 und 18 schließen vom Klerus diejenigen aus, die nach der Taufe zwei Ehen geschlossen haben oder mit einer Witwe, eine Dirne oder einer Schauspielerin verheiratet sind.⁴⁰ Zu den Voraussetzungen der Priesterweihe zählt auch die Forderung nach körperlicher Integrität und psychischer Gesundheit des Kandidaten.⁴¹

Eine weitere Frage betrifft das Alter des Kandidaten und die gesetzlich vorgeschriebenen Weiheinterstitien, d.h. Mindestfristen,⁴² die zur Erlangung der höheren Weihestu-

³⁵ Kan. 2: »Ἐπειδὴ πολλά...ἐγένετο παρὰ τὸν κανόνα τὸν ἐκκλησιαστικόν, ὥστε ἀνθρώπους ἀπὸ ἐθνικοῦ βίου ἄρτι προσελθόντας τῇ πίστει, καὶ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ κατηχηθέντας, εὐθὺς ἐπὶ τὸ πνευματικὸν λουτρὸν ἄγειν, καὶ ὅμα τῷ βαπτισθῆναι προᾶγειν εἰς ἐπισκοπὴν, ἢ εἰς πρεσβυτέριον, καλῶς ἔδοξεν τοῦ λοιποῦ μηδὲν τοιοῦτο γίνεσθαι...« in: *Rallis / Potlis, Σύνοταγμα*, Bd. 2, S. 116–117. Vgl. Apost. Kan. 80; Kan. 10 Sard. und Kan. 17 Prima-Secunda.

³⁶ *J. Gaudemet, L'Église dans l'Empire romain (IVe – Ve siècles)*, Paris 1958, S. 130; *N. Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar 1905, S. 258; *A. Christophilopoulos, Θέματα βυζαντινοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου ἐνδιαφέροντα τὴν σύγχρονον πρακτικὴν*, Athen 1957, S. 30. Einen einzigartigen und unvergleichbaren Fall stellt die Ordination des Philoxenos zum Bischof von Hierapolis dar, der sogar nach dem Empfang der Weihe durch den antiochenischen Bischof Petros Gnapeus ungetauft blieb. *Theodor Anagnostes, Kirchengeschichte*, 3, 35, hrsg. v. *G. Chr. Hansen (GCS)*, Berlin 1971, S. 124.

³⁷ In: *Rallis / Potlis, Σύνοταγμα*, Bd. 3, S. 182. Der Synesios-Fall bildet auch hierbei eine glänzende aber – so viel ich weiß – einzige in den Quellen bezeugte Ausnahme. Vgl. *C. Lacombrade, Synesios de Cyrene*, Paris 1978.

³⁸ Kan. 18, in: *F. Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, Freiburg – Leipzig 1896, S. 166.

³⁹ Kan. 30 Elv., in: *Bruns, Canones Apostolorum et conciliorum saec. IV–VII*, Bd. 2, S. 176; Kan. 9 und 10 Neok. in: *Rallis / Potlis, Σύνοταγμα*, Bd. 3, S. 84, 87. Vgl. *J. Gaudemet, L'Église dans l'Empire romain (IVe–Ve siècles)*, Paris 1958, S. 133, Anm. 1.

⁴⁰ In: *Rallis / Potlis, Σύνοταγμα*, Bd. 2, S. 23, 25. *Christophilopoulos, Θέματα...*, 34 f. *Lafontaine, Les Conditions positives de l'Accession aux Ordres dans la première législation ecclésiastique (300–492)*, Ottawa, Kanada 1963, S. 354 ff. Zur Echtheitsfrage der Apost. Kanones siehe, *P. Menevisoglou, Ἱστορικὴ εἰσαγωγή εἰς τοὺς κανόνες τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Stockholm 1990, S. 117 ff.

⁴¹ Kan. 1 I.Nik.; Apost. Kan. 21, 22, 23, 24; Kan. 8 Prima-Secunda. Quellenbelege aus der Westkirche bei *K. Baus / E. Ewig, Die Rechtskirche nach Konstantin dem Großen. Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. v. *H. Jedin*, Bd. II/1, Freiburg – Basel – Wien 1973, S. 283, Anm. 23.

⁴² Siehe dazu Kan. 10 Sard., in: *Rallis / Potlis, Σύνοταγμα*, Bd. 3, S. 256–257. Vgl. den Kommentar von Balsamon zum Kan. 17 Prima-Secunda, in: *Rallis / Potlis, Σύνοταγμα*, Bd. 2, S. 702 ff.

fen einzuhalten sind. Gemäß den Apostolischen Konstitutionen (Ende des 4. Anfang des 5. Jh.s), welche die entsprechenden Vorschriften der Didaskalia Apostolorum (3. Jh.) übernimmt,⁴³ sollte der Bischofskandidat das 50. Lebensjahr erreicht haben. Das Konzil von Neokaisareia fordert das 30. Lebensjahr für den Presbyterkandidaten, indem es sich auf die öffentliche Wirkung Jesu Christi beruft.⁴⁴ Im 6. Jh. setzte Kaiser Justinian mit römischer Gründlichkeit ein Mindestalter für die einzelnen Weihestufen fest. Die Vorschrift der Apostolischen Konstitutionen über das Alter der Bischöfe setzte er zuerst auf 35 Jahre, später auf über 30 herab.⁴⁵ Der Kanon 11 von Neokaisareia wurde durch die Bestimmung ersetzt, daß man die Priesterweihe erst mit 35 Jahren empfangen durfte. Diakone und Subdiakone mußten mindestens 25 Jahre alt sein. Das Trullanum gab schließlich dem 11. Kanon von Neokaisareia seine Geltung zurück und legte darüber hinaus das Mindestalter der Subdiakone auf das 20., das der Presbyter auf das 30. Lebensjahr fest, während es die einschlägige justinianische Vorschrift über die Diakone fortbestehen ließ. Mit diesem Beschluß kam in diesem Punkt Übereinstimmung mit der abendländischen Rechtsdisziplin zustande.⁴⁶

Waren sich die Kirchen beider Teile des Reiches über das Mindestalter der Priesterkandidaten einig, so gingen sie in der Frage des Zölibats⁴⁷ verschiedene, ja sogar entgegengesetzte Wege. In den ersten drei Jahrhunderten gab es für die Kleriker keine allgemeine und strenge *Lex continentiae*, obgleich die Jungfräulichkeit und das ehelose Leben besonders hochgeschätzt wurden und nicht wenige Angehörige des höheren Klerus sich der Ehe enthielten. Zum erstenmal forderte das spanische Konzil von Elvira (ca. 306) die Ehelosigkeit des höheren Klerus.⁴⁸ So setzte im Abendland die Entwicklung ein, die, be-

⁴³ Konst. Apost. 1. 2, c.1. v.1–3. J. Blokscha, Die Altersvorschriften für die höheren Weihen im ersten Jahrtausend, *Archiv für kath. Kirchenrecht* 111 (1931) 41; J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IVe–Ve siècles)*, Paris 1958, S. 124.

⁴⁴ Kan. 11, in: *Rallis / Potlis, Σύνοδος*, Bd. 3, S. 88.

⁴⁵ Nov. 123, c. 1, in: R. Schoell / G. Kroll, *Corpus Juris Civilis*, Vol. III Novellae, Berlin ⁸1963 (Ndr. Hildesheim 1988), S. 594; Nov. 137, c. 2, in: R. Schoell / G. Kroll, a.a.O., S. 697. Siehe H. Alivisatos, Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I., Berlin 1913 (Ndr. Aalen 1973), S. 54; J. Blokscha, Die Altersvorschriften für die höheren Weihen im ersten Jahrtausend, *Archiv für kath. Kirchenrecht* 111 (1931), S. 45; N. Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905, S. 353.

⁴⁶ Zu den abendländischen Vorschriften siehe J. Blokscha, Die Altersvorschriften für die höheren Weihen im ersten Jahrtausend, *Archiv für kath. Kirchenrecht* 111 (1931), S. 47 ff.; auch J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IVe–Ve siècles)* Paris 1958, 124 f.

⁴⁷ Allgemeine Literatur in Auswahl: F. X. Funk, Zölibat und Priesterehe im christlichen Altertum, in: *Ders., Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, 3 vol., Paderborn 1897, Bd. 1, S. 121–155; E. Vacandard, Les origines du célibat ecclésiastique, *Revue du clergé français* 41 (1905) 252–289; C. J. Heffele / H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, Bd. 2, Paris 1908, S. 1321–1348; P.-H. Lafontaine, Les Conditions positives de l'Accession aux Ordres dans la première législation ecclésiastique (300–492), Ottawa, Kanada 1963, S. 155–216; M. Boelens, Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1139, Paderborn 1968; B. Köting, Der Zölibat in der alten Kirche, Münster 1970; R. Gryson, Les origines du célibat ecclésiastique, Gembloux 1970; H. Crouzel, Le célibat et la continence ecclésiastique dans l'Église primitive: Leurs motivations, in: J. Coppens (Hg.), *Sacerdoce et célibat. Etudes Historiques et Théologiques*, Gembloux 1971; G. Denzler, Die Geschichte des Zölibats, Freiburg – Basel – Wien 1993; St. Heid, Zölibat in der frühen Kirche, Paderborn u.a. 1997.

⁴⁸ Kan. 33, in: *Bruns, Canones Apostolorum et conciliorum saec. IV–VII.*, Bd. 2, S. 6. Zu den Interpretationsproblemen dieses Kanons siehe P.-H. Lafontaine, Les Conditions positives de l'Accession aux Ordres dans la pre-

sonders durch die von den Päpsten Siricius, Innocenz u.a. erlassenen Dekretalen⁴⁹ gefördert, zur allgemeinen Durchsetzung des Zölibats führen mußte. Jedoch wurden die diesbezüglichen Vorschriften noch gegen Ende des 11. Jh.s nicht streng eingehalten.⁵⁰ Im Osten stellte man auf dem Konzil von Nikaia (325) den Antrag, den höheren Klerus zur Enthaltensamkeit zu verpflichten, wie es ähnlich kurz zuvor in Spanien geschehen war.⁵¹ Der Einwand aber, den der greise und ehrwürdige ägyptische Bischof Paphnutios erhob, der trotz seiner strengen asketischen Lebensführung den allgemeinen Zölibat des Klerus mißbilligte, wehrte die Festlegung einer solchen gesetzlichen Regelung ab.⁵² Man blieb bei der alten Bestimmung, die bereits ein paar Jahre vorher das Konzil von Neokaisareia verschärft hatte, daß niemand nach dem Empfang der höheren Weihe eine Ehe eingehen durfte.⁵³ Mitte des 6. Jahrhunderts begann sich jedoch unter dem Einfluß der justinianischen Gesetzgebung die Tendenz zur Einführung des Zölibats der Bischöfe auch in der Ostkirche Geltung zu verschaffen. Zwar versuchte Justinian nur die Kinderlosigkeit der Erzpriester zu garantieren⁵⁴, um die Vergeudung kirchlichen Gutes durch Vererbung an Kinder zu verhindern.⁵⁵ Das aber bedeutete in der Tat die Ehelosigkeit der Bischöfe; eine Regelung, die auch vom 12. Kanon des Trullanum übernommen und bestätigt wurde.⁵⁶

mière législation ecclésiastique (300–492), Ottawa, Kanada, S. 207, Anm. 107. In den Jahren 390 und 410 schärfen zwei Konzilien in Karthago die Ehelosigkeit des höheren Klerus unter Verhängung von Strafen von neuem ein. Die diesbezüglichen Vorschriften fanden als Kan. 3 und 4 des Konzils von Karthago (419), das die Gesetzgebung der vorausgegangenen afrikanischen Konzilien bis zu einem gewissen Grad kodifizierte, auch in die kanonischen Sammlungen der Ostkirche Eingang. Allerdings ist es bemerkenswert, daß die byzantinischen Kanonisten, in ihrem Versuch diese Kanones mit der den allgemeinen Zölibat ablehnenden ostkirchlichen Rechtsdisziplin zu vereinbaren, diese Regelungen dahin interpretieren, sie verfüge den höheren Klerikern nicht ein allgemeines Zölibatsgesetz, sondern nur zeitweilige Enthaltensamkeit während der Zeit ihres Dienstes in der Kirche. Siehe die einschlägigen Scholien von Zonaras, Balsamon und Aristenos in: Rallis / Potlis, *Σύνταγμα*, Bd. 3, S. 302 ff.

⁴⁹ Siricius, 2. Brief, 2, 8–10, PL 13, 1138f. Innoc. I., 2. Brief, 2, 12, PL 20, 475 A; 6. Brief, 1–3, PL 20, 496 f.; Leo I., 12. Brief, 3, 5, PL 54, 648, 651–653.

⁵⁰ W. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts, Bd. 1: Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends, Wien – München ²1960, S. 180.

⁵¹ Man sieht sich hierbei veranlaßt, den Einfluß des spanischen Bischofs Hosios von Kordoba, eines der führenden Väter des I. Nicaenums, der auch am Konzil von Elvira teilgenommen hatte, zu erkennen. Vgl. B. Köting, Das Zölibat in der alten Kirche, Münster 1970, S. 15; V. de Clercq, Ossius of Cordoba, Washington 1954, S. 278–280.

⁵² Sokrates, Kirchengeschichte, I, 11, PG 67, 101 C–102 B; Sozomenos, Kirchengeschichte, I, 23, hrsg. v. J. Bidez (GCS 50), Berlin 1960, S. 44; Die Mehrheit der modernen Autoren nimmt an, daß der zu behandelnde Bericht der alten Kirchenhistoriker der geschichtlichen Wahrheit entspricht. R. Gryson, Les origines du célibat ecclésiastique, Gembloux 1970, S. 92 f. Jedoch stellte man sich neuerdings wieder die Aufgabe, deren geschichtlichen Charakter zu bestreiten und den Paphnutios-Fall als Legende zu erweisen. F. Winkelmann, Die Problematik der Entstehung der Paphnutioslegende, in: J. Hermann, H. Köpstein, R. Müller (Hgg.), Griechenland – Byzanz – Europa. Ein Studienheft, Amsterdam 1988, S. 32–42.

⁵³ Kan. 1, in: Rallis / Potlis, *Σύνταγμα*, Bd. 3, S. 70. Im engen Zusammenhang mit dem Zölibat stehen die Bestimmungen des I. Nik. (Kan. 3), die das Zusammenleben in Wohngemeinschaft von Frauen (virgines subintroductae) und Geistlichen heftig bekämpfen. Vgl. Kan. 19 Ankyra; Kan. 88 Basil.; Kan. 5 Trull.

⁵⁴ Nov. 6, c. 1; Nov. 123, c. 1, in: R. Schoell / G. Kroll, Corpus Juris Civilis, Vol. III Novellae, Berlin ⁸1963, S. 37, 594.

⁵⁵ Diesbezüglich siehe Sp. Troianos, Zölibat und Kirchenvermögen in der früh- und mittelbyzantinischen Gesetzgebung, in: D. Simon (Hg.), Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter, München 1992, S. 133–146.

⁵⁶ Rallis / Potlis, *Σύνταγμα*, Bd. 2, S. 330–331. R. M. T. Cholij, Married Clergy and Ecclesiastical Continence in Light of the Council in Trullo (691), AHC 19 (1987) 71–290. Es scheint aber, daß diese Bestimmung auch in

Den übrigen Weihestufen blieb jedoch nach wie vor die freie Wahl, vor dem Empfang der Weihe eine Ehe einzugehen.⁵⁷

b. Wahl und Weihe

Die Aufnahme in den Klerus erfolgt durch die Wahl und die Weihe des Kandidaten. Die Weihe (χειροτονία) selbst ist unwiederholbar und erfolgt für eine bestimmte Stadt oder Kirche, d. h. nicht in abstracto, ohne Ortsverbindung (ἀπολελυμένως).⁵⁸ Eine in abstracto vollzogene Priester- bzw. Bischofsweihe ist nach der einschlägigen Bestimmung des 4. Ökumenischen Konzils (Kan. 4) kanonwidrig.

Ein aus rechtsgeschichtlicher Sicht besonderes Interesse weist die Wahl der Bischöfe auf, auf deren Aspekte wir im folgenden kurz eingehen werden. Das I. Nicaenum (325) schrieb im 4. Kanon vor – indem es eine längst geltende Gewohnheitstradition bestätigte –, daß ein Bischof durch alle Provinzialbischöfe (d. h. durch die Provinzialsynode) bestellt werden soll (καθίστασθαι). Kann das nicht geschehen, entweder aus Rücksicht auf die Dringlichkeit oder aus Rücksicht auf die große Entfernung, so sollten wenigstens drei Bischöfe der Provinz zusammenkommen und die Stimmen der übrigen schriftlich bekanntgegeben werden. Erst dann soll die Ordination stattfinden, wobei die Bestätigung des Wahlvorgangs dem Metropoliten (Vorsteher der Provinzialsynode) vorbehalten ist.⁵⁹ Wie die byzantinischen Kanonisten Zonaras, Balsamon und Aristenos mit Recht betonen, bezeichnet das Wort »καθίστασθαι« den Wahlvorgang und nicht die Weihe.⁶⁰ Die Zahl der Bischöfe, welche an der Bischofsweihe des Neugewählten teilnehmen, wird vom 1. Apostolischen Kanon auf mindestens 3 bzw. 2 festgelegt.⁶¹ So bezieht sich die Vor-

der spätbyzantinischen Zeit (12. Jh.) manchmal kaum Beachtung fand; sonst hätte sich der Kaiser Isaakios Angelos nicht dazu veranlaßt gesehen, sie von neuem einzuschärfen. F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches, 2. Teil, München – Berlin 1925, Nr. 1573. Der Text des Dekrets in: J. Zepos / P. Zepos, Jus graecoromanum, Bd. 1, Athen 1931 (Ndr. Aalen 1962), S. 435.

⁵⁷ Kan. 6, 13 Trull; Der Kan. 13 erlaubt den verheirateten Kandidaten, ihr eheliches Leben auch nach der Priester- bzw. Diakonenweihe fortzusetzen und verurteilt diejenigen, die sie davon abhalten würden, in: Rallis / Potlis, Σύνοταγμα, Bd. 2, S. 333–334. Diese Regelung wird von V. Laurent, L' oeuvre canonique du concile in Trullo (691–692). Source primaire du droit de l' Eglise orientale, Rev. Et. Byz. 23 (1965) 7–41, hier 32, als Vorstoß gegen die Autorität des päpstlichen Stuhles angesehen. Man kann hierzu sagen, daß der Vorwurf, das Trullanum enthalte eine Reihe von Kanones antirömischen Charakters, bei den westlichen Autoren seit langem ein locus communis ist. Allerdings wurde neuerdings versucht, die zu behandelnden Vorschriften aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten und sie nicht als Ausdruck der angeblichen antirömischen Haltung der ostkirchlichen Hierarchie, sondern als das Bestreben zur Vereinheitlichung der kirchlichen Rechtsdisziplin zu deuten. H. Ohme, Die sogenannten »antirömischen Kanones« des Concilium Quinisextum (692) – Vereinheitlichung als Gefahr für die Einheit der Kirche, in: G. Nedungatt / M. Featherstone (Hgg.), The Council in Trullo Revisited, (Kanonika 6), Rom 1995, S. 307–321.

⁵⁸ Kan. 6 von Chalkedon: Rallis/Potlis, Σύνοταγμα, Bd. 2, S. 230.

⁵⁹ Rallis/Potlis, Σύνοταγμα, Bd. 2, S. 122: »Ἐπίσκοπον προσήκει μάλιστα μὲν ὑπὸ πάντων τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ καθίστασθαι. Εἰ δὲ δυσχερὲς εἴη τὸ τοιοῦτο, ἢ διὰ κατεπίγουσαν ἀνάγκη, ἢ διὰ μῆκος οδοῦ, ἐξ ἄντος τρεῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένους, συμπλήφων γινομένων καὶ τῶν ἀπόντων, καὶ συντιθεμένων διὰ γραμμάτων, τότε τὴν χειροτονίαν ποιεῖσθαι. Τὸ δὲ κύριος τῶν γινομένων δίδοσθαι καθ' ἐκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ.«

⁶⁰ Den byzantinischen Kanonisten folgt auch Du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis, Lyon 1688, sub. v°.

⁶¹ In: Rallis / Potlis, Σύνοταγμα, Bd. 2, S. 1. P. L' Huiller, La pluralité des consecrateurs dans les chirotonies épiscopales, Messager de l' Exarchat 11 (1963) 97–111.

schrift des I. Nicaenum hauptsächlich auf die Wahl, für deren Gültigkeit die Mitwirkung, wenn möglich, der ganzen Synode der kirchlichen Provinz, und darüber hinaus die Bewilligung des Metropoliten erforderlich ist. Diese Regel wurde auch vom Kanon 19 des Konzils von Antiochien und Kanon 12 des Konzils von Laodikeia wiederholt. Auch die altafrikanische Rechtsdisziplin sieht einen ähnlichen Vorgang vor.⁶² Obwohl der obenerwähnte nizänische Kanon den Eindruck zu erwecken scheint, daß die Konzilsväter die Mitwirkung des Volkes der Kirchengemeinde bei der Bischofswahl auszuschließen beabsichtigten, entspricht dies nicht den Tatsachen: Aus dem Sendschreiben desselben Konzils an die alexandrinische Kirche und die Christen Ägyptens, Libyens und der Pentapolis⁶³ geht am deutlichsten hervor, daß die Konzilsväter die schon vom hl. Klemens von Rom und dem hl. Kyprian von Karthago⁶⁴ bezeugte Mitwirkung der Laien nicht ablehnten. Einige Jahrzehnte später verfügte die Synode von Laodikeia anlässlich der Störungen, die bei den Bischofswahlen verursacht worden waren, daß es absolut verboten ist, daß der »versammelte Pöbel« diejenigen wähle, die in den Dienst der Kirche aufzunehmen sind.⁶⁵ So wurde der Weg zur Einschränkung des Wahlrechtes des Volks eingeschlagen, auch wenn, der richtigen Interpretation des Kanons zufolge, die Ratio der Vorschrift nicht die Mitwirkung der Gläubigen als solche betrifft, sondern die von verschiedenen aufrührerischen Laiengruppen verursachten Unruhen.⁶⁶ So kam es zu den Novellen 123 und 137 des Kaisers Justinian, wobei das Wahlrecht dem Stadtklerus und den *primores civitatis*⁶⁷, d. h. den vornehmen Bürgern der Stadt zugesprochen wird, die drei Namen vorschlagen mußten, die als Grundlage für den vom I. Nicaenum vorgesehenen Wahlvorgang zu gelten hatten. Im Westen blieb hingegen der Einfluß von Volk und Stadtklerus auf das Besetzungsrecht der Bischofsstühle besser erhalten, wie es aus den Papstbriefen Cölestins I. und vor allem Leos des Großen (5. Jh.) zu entnehmen ist.

⁶² Kan. 13 Karth., in: *Rallis / Potlis, Σύνταγμα*, Bd. 3, S. 325; Vgl. *N. Milasch*, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905, S. 358, Anm. 12.

⁶³ *Theodoretos von Kyros*, Kirchengeschichte, 1,7, hrsg. v. *L. Parmentier* (GCS 19), Berlin 1911, S. 39 ff. Daher hat *Balsamon*, der aus seiner Mißbilligung des Wahlrechts der Laien kein Hehl macht, nicht Recht, wenn er in seinem Kommentar zum Kan. 4 behauptet, die Konzilsväter hätten dem Volk dieses Recht absprechen wollen. In: *Rallis / Potlis, Σύνταγμα*, Bd. 2, S. 123.

⁶⁴ 67. Brief, 5, PL 3, 1027: »...et episcopus deligatur plebe praesente, quae singularum vitam plenissime novit et uniuscuiusque actum de eius conversatione perspexit. Quod et apud vos factum videmus in Sabini collegae nostri ordinatione, ut de universae fraternitatis suffragio et de episcoporum... iudicio episcopatus ei deferretur et manus ei in locum Basilidis imponeretur«.

⁶⁵ Kan. 13, in: *Rallis / Potlis, Σύνταγμα*, Bd. 3, S. 183.

⁶⁶ So *F. L. Ganshof*, Note sur l' élection des évêques dans l' empire romain au IV^{me} et pendant la première moitié du V^{me} siècle, *Rev. intern. des droits de l' antiquité* 4 (1950) 469 f.: »On a fait observer que ce canon n' excluait formellement les laïques de l' élection, mais qu' il s' opposait seulement aux mouvements de foules, c' est-à-dire à l' action désordonnée des laïques. Cela paraît exact.« Vgl. *N. Milasch*, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905, S. 358; *W. Plöchl*, Geschichte des Kirchenrechts, Bd. 1: Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends, Wien – München ²1960, S. 187.

⁶⁷ Bereits in den Quellen des 5. Jhs tritt die Mitwirkung der prominenten Bürger einer Stadt bei den Bischofswahlen hervor. *E. Schwartz* (Hg.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum II. Concilium Universale Chalkedonense*, III, Berlin et Leipzig 1935, Act. XVII, 43, S. 98–99: »... καὶ αὐτὸν ἐξ αὐθεντίας ἔχειν τοῦ χειροτονεῖν τοὺς μητροπολίτας ἐν τε τῇ Ἀσιανῇ καὶ Ποντικῇ καὶ Θρακικῇ ταῖς διοικήσεσι κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον ὥστε ψηφίζεσθαι μὲν παρὰ τῶν ἐκάστης μητροπόλεως κληρικῶν καὶ κτητόρων καὶ λαμπροτάτων ἀνδρῶν, ἔτι μὴν καὶ παρὰ τῶν κατὰ τὴν ἐπαρχίαν εὐλαβεστάτων ἐπισκόπων πάντων ἢ τῶν πλείονων καὶ ἐπιλέγεσθαι ὅνπερ ἂν οἱ προειρημένοι ἄξιον εἶναι τῆς κατὰ τὴν μητρόπολιν ἐκκλησίας ἐπίσκοπον δοκιμάσειεν.«

Als weiteres Element trat im 5. Jh. das allmählich wachsende Eingreifen der staatlichen Autorität in die Bischofswahlen zutage. Die Meinung von N. Milasch, die Einschaltung der kaiserlichen Macht in den Wahlvorgang dürfe als kanonmäßig gelten, kann unsere Zustimmung nicht finden. Der Geist und der Wortlaut der obenerwähnten Kanones, zu denen auch nicht zuletzt der 3. Kanon des II. Nicaenum⁶⁸ (787) hinzuzufügen ist, sowie das Wesen der Kirche als gottmenschliche Gemeinschaft lassen die Annahme einer solchen These überhaupt nicht zu.

3. Klerikale Standespflichten

Nachdem der Kandidat zum Bischof gewählt und geweiht worden ist, ist er mit seiner Ortskirche nach dem Vorbild der ehelichen Vereinigung Jesu Christi mit der Kirche untrennbar verbunden. So verbietet eine Reihe von hl. Kanones sowohl lokaler als auch Ökumenischer Synoden die Translation (μετάθεσις) der Bischöfe. In der Tat gab es jedoch immer wieder Fälle von Bistumswechseln; eine Tatsache, die eine der am meisten diskutierten und heftig umstrittenen Fragen des orthodoxen Kirchenrechts bildet.⁶⁹ Den klassischen Präzedenzfall bot die Translation Gregors von Nazianz von Sassima auf den bischöflichen Stuhl von Konstantinopel im Jahre 380. Seinen Gegnern hielt der hl. Gregor entgegen, daß er das Bistum von Sassima nie betreten habe und daß das Translationsverbot ein längst außer Kraft stehendes Gesetz sei (νόμος πάλαι τεθνηκώς).⁷⁰ Die Lage sieht aber etwas anders aus. Das Translationsverbot taucht zum ersten Mal im 14. Apostolischen Kanon auf, der jedenfalls vom byzantinischen Kanonisten Theodor Balsamon dahin interpretiert wurde, daß im Fall eines wirklich dringenden Bedürfnisses der Bistumswechsel erlaubt sei.⁷¹ Ähnliche Vorschriften erließen das 1. Ökumenische Konzil von Nikaia, das Konzil von Antiochien (Kanon 21) und die Synode von Sardika. Der 1. Kanon dieser letzten Synode setzt sich mit bemerkenswerter Schärfe gegen die bischöflichen Translationen ein, wobei er uns auch einen klaren Einblick in deren finanziellen Hintergrund verschafft: Die eigentliche Ursache der Translationen, so der Kanon, sei die Habgier der Bischöfe, da immer Translationen von kleineren und ärmeren auf größere und reichere Bistümer und niemals das Gegenteil der Fall gewesen sei.⁷²

Auch die bischöfliche Abdankung (παραιτήσις) wird strengstens verurteilt.⁷³ Der Brief des 3. Ökumenischen Konzils von Ephesos (431) an die Kirche von Pamphylien, der von N. Milasch als 9. Kanon des Ephesinum bezeichnet wird⁷⁴, enthält die Vorschrift, daß der

⁶⁸ In: Rallis / Potlis, *Σύνταγμα*, Bd. 2, S. 564.

⁶⁹ K. M. Rallis/Potlis, *Περὶ μεταθέσεως ἐπισκόπων κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*, Athen 1898; L. Ober, Die Translation der Bischöfe im Altertum, *Archiv für Kath. Kirchenrecht* 88 (1908) 209–229; 441–465; 89 (1909) 3–33.

⁷⁰ Vgl. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, S. 72.

⁷¹ In: Rallis / Potlis, *Σύνταγμα*, Bd. 2, S. 49 f.

⁷² In: Rallis / Potlis, *Σύνταγμα*, Bd. 3, S. 228.

⁷³ K. M. Rallis, *Περὶ παραιτήσεως ἐπισκόπων κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Athen 1911.

⁷⁴ N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar 1905, S. 369; Vgl. P. Menevisoglou, *Ἱστορικὴ εἰσαγωγή εἰς τοὺς κανόνας τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Stockholm 1990, S. 223 ff.

Bischof auf seinen Thron, zu dem er bestellt worden ist, nicht verzichten darf.⁷⁵ Allerdings kennt die Kirchengeschichte auch hierbei eine Reihe von Ausnahmen von dieser Regel.

Ein anderer Fragenkomplex bezieht sich auf die Beziehungen der Bischöfe zueinander. Dem Bischof fällt in seiner Provinz, wie bereits erwähnt, die geistliche und verwaltungsmäßige Vollmacht zu. Deswegen dürfen zwei Bischöfe in einer Stadt (ἐν τῇ πόλει) d. h. in einer und derselben Ortskirche nicht residieren.⁷⁶ Ferner unterzieht eine erstaunlich lange Reihe von Kanones denjenigen Bischof der Strafe der Absetzung, der in die Angelegenheiten einer anderen Kirchenprovinz eingreift.⁷⁷

Nun richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die zwei übrigen Weihestufen, den Presbyter und den Diakon. Nach einem grundlegenden Prinzip der altkirchlichen kanonischen Tradition sollen der Klerus und die Laien ihrem Bischof Gehorsam zeigen. Mit der klerikalischen Zugehörigkeit zum Sprengel eines Bischofs stand im engsten Zusammenhang die Gehorsams- und Residenzpflicht (stabilitas loci). Jeder Kleriker mußte an dem Ort verbleiben, wo er von seinem Bischof zur Dienstleistung eingesetzt wurde. Schon die Kanones 15 und 16 des 1. Ökumenischen Konzils untersagen nicht nur den Bischöfen, sondern auch den Presbytern und Diakonen, ihren Sprengel zu verlassen und von einer Stadt in die andere zu wandern, um dort ihre Tätigkeit fortzusetzen.⁷⁸ So wurde der Stellenwechsel der Kleriker von der Bewilligung des Bischofs abhängig. Schon zu Beginn der kirchlichen Rechtsgeschichte entwickelte sich die Form der Entlassung aus dem Sprengel, wobei der entlassende Bischof in einem Brief (ἀπολυτική bzw. συστατική ἐπιστολή) an den aufnehmenden Bischof das Untertansverhältnis des Klerikers aufhob und an den neuen Bischof alle Weiherechte übertrug. Das Konzil von Nikaia schuf eigene Musterformulare für niedere Kleriker und Presbyter, die später (12. Jh.) auch im Westen in das sogenannte Decretum Gratiani Eingang fanden und für Jahrhunderte in Geltung blieben.⁷⁹

Aber auch hinsichtlich des Privatlebens der Kleriker hat sich die Kirche mit großem Eifer darum bemüht, die geistliche Standesehre und das Ansehen des Priestertums zu schützen und die Kleriker vor den verderblichen Einflüssen der Welt zu bewahren. So wurde die Lebensführung des Klerus von der kirchlichen Gesetzgebung besonderen Normen unterworfen. Nur stichwortartig lassen sich hierbei die Vorschriften erwähnen, welche den Geistlichen die Güter- und Häuserverwaltung⁸⁰, die Ausübung der Advokatur⁸¹, die Geldverleihung⁸² und überhaupt die Übernahme von öffentlichen Ämtern sowie

⁷⁵ In: *Rallis / Potlis, Σύνταγμα*, Bd. 2, S. 206–208. Vgl. auch den Kommentar von Zonaras zu diesem Kanon, a.a.O., S. 208–213.

⁷⁶ Kan. 8 I. Nik., in: *Rallis / Potlis, Σύνταγμα*, Bd. 2, S. 133.

⁷⁷ Apost. Kan. 14, 15, 16, 32, 34; Kan. 15, 16 I. Nik.; Kan. 8 Ephes.; Kan. 5, 20 Chalk.; Kan. 3, 6, 9, 13, 21, 22 Ant.; Kan. 11, 13, 15 Sard.; Kan. 9, 53, 54, 55, 56, 80 Karth.

⁷⁸ Vgl. Apost. Kan. 14, 15; Kan. 4 Chalk.; Kan. 3, 21 Ant.; Kan. 1, 16 Sard.; Kan. 57 Karth.

⁷⁹ W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, Bd. 1: Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends, Wien – München ²1960, S. 181.

⁸⁰ Kan. 3 Chalk., in: *Rallis / Potlis, Σύνταγμα*, Bd. 2, S. 221–222. Vgl. Apost. Kan. 81, 83.

⁸¹ E. Hermann, *Le professioni vietate al clero bizantino*, *Or.Chr.Per.* 10 (1944) 23–44; E. Papagianni, *Ἐπιτρεπόμενες καὶ ἀπαγορευμένες κοσμικὲς ἐνασχολήσεις τοῦ βυζαντινοῦ κλήρου*, in: *Δ' Πανελλήνιο Ἱστορικό Συνέδριο. Πρακτικά*, Thessaloniki 1983, S. 145–166.

⁸² Kan. 4 Laod.; Apost. Kan. 44; Kan. 5, 10 Trull.; Kan. 5 Karth. Der Apost. Kan. 20 (vgl. auch Nov. 86 Leos' VI.) untersagt den Klerikern die Bürgschaftleistung. Jedoch betrifft dessen Ratio, gemäß den byzantinischen

das Waffentragen untersagen.⁸³ Wie wenig aber sich das Verbot der Einmischung in weltliche Angelegenheiten und insbesondere die Übernahme von weltlichen Ämtern (κοσμική ἐρχή) hat durchsetzen können, zeigen am deutlichsten die zahlreichen Beispiele von Geistlichen, die sich in allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte in allerlei öffentlichen Ämtern betätigten.⁸⁴ Überdies wurde die Ausübung bestimmter verrufener Professionen von zahlreichen Kanones verurteilt, zu denen die Mitwirkung bei Theatergruppen, die Tätigkeit als Magier, Wahrsager und Astrologe⁸⁵ sowie die Beschäftigung mit Glücksspielen hauptsächlich gehören. Auch das Trullanum (692) verbot den Priestern und Mönchen (Kanones 24 und 51) die Teilnahme an Pferderennen und lasterhaften Theaterveranstaltungen⁸⁶, während durch die Bestimmungen des Konzils von Laodikeia und der afrikanischen Konzilien ihnen auch der Aufenthalt in Gasthäusern versagt wurde, es sei denn, eine dringende Notwendigkeit würde sie dazu zwingen.⁸⁷

4. Kirchliches Strafrecht und Gerichtsbarkeit

Der Bischof ist nicht nur der Hirt, sondern auch der Richter seiner Gemeinde. Schon im Neuen Testament⁸⁸ wird den Christen geraten, ihre Streitigkeiten in der Gemeinde auszutragen; eine Weisung, auf die auch die römischen Gesetze nach der konstantinischen Wende teilweise Rücksicht zu nehmen begannen.⁸⁹ So kam es zum sogenannten privilegium fori, das die Autonomie der kirchlichen Gemeinde und ihre hierarchische Organisation, die ihre eigene juristische Disziplin hat, anerkannte. Gemäß dem privilegium fori entscheidet das bischöfliche Gericht über alle Streitigkeiten zwischen Geistlichen des Sprengels, und niemand ist berechtigt, sich dieser Jurisdiktion des Bischofs zu entziehen. Das Bischofsgericht⁹⁰ war zuständig für alle Beschwerden und Klagen gegen Geistliche und Mönche, aber auch für Klagen gegen Laien, sofern der Klagegegenstand eine kirchlich-geistliche Angelegenheit darstellte.⁹¹ Trotzdem läßt sich aber leicht feststellen, daß die Tendenz unter den Klerikern, der bischöflichen Gerichtsbarkeit auszuweichen und ihr Recht beim weltlichen Gericht zu holen, stets in Erscheinung trat. Ange-

Kanonisten, nur diejenigen Fälle, denen irgendwelches finanzielle Nutzen für den Kleriker zugrundeliegt. A. Christophilopoulos, Θέματα Βυζαντινοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου ἐνδιαφέροντα τὴν σύγχρονον πρακτικὴν, Ἀθήνα, 1957; E. Papagianni, »Κληρικός ἐγγράς διδοὺς καθαιρεῖσθω«, *Christianos* 25 (1986) 3–16.

⁸³ Apost. Kan. 6, 81; Kan. 7 Chalk.

⁸⁴ H.-G. Beck, Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz, *Rev. Et. Byz.* 24 (1966) 1–24; ders., Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz, Wien 1981, S. 37 ff.

⁸⁵ Kan. 36 Laod., in: Rallis / Potlis, Σύνταγμα, Bd. 3, S. 203.

⁸⁶ In: Rallis / Potlis, Σύνταγμα, Bd. 2, S. 356, 424–425. F. Tinnefeld, Zum profanen Mimos in Byzanz nach dem Verdikt des Trullanums (691), *Byzantina* 6 (1974) 323–343.

⁸⁷ Kan. 24 Laod.; Kan 27 Karth. (397).

⁸⁸ 1 Kor 6, 1–8; vgl. L. Vischer, Die Auslegungsgeschichte von I. Kor 6, 1–11, Tübingen 1955.

⁸⁹ H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 74.

⁹⁰ Die ersten disziplinären Vorschriften über die Besetzung dieses Gerichts begegnen in Didaskalia Apostolorum II. 47,1; vgl. Apost. Konst., II. 47,1. Vgl. G. Vismara, Episcopalis audientia (Publicazioni della Università cattolica del sacro cuore, ser. 2: Scienze Giuridiche, 54), Milano 1937, S. 116 f.

⁹¹ Vgl. Just. Nov. 79, c. 1; Nov. 83, Anfang; Nov. 123,8 und 21–23. Sp. Troianos, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ δικονομία μέχρι τοῦ θανάτου τοῦ Ἰουστινιανοῦ, Athen 1964, S. 14.

sichts dieses Zustandes sahen sich kirchliche Synoden im Osten wie auch im Westen gemüßigt, die Kleriker daran zu erinnern, daß das *privilegium fori* für sie zugleich die Pflicht einschließt, sich an ihren privilegierten Gerichtsstand zu halten. Ende des 4. und zu Beginn des 5. Jahrhunderts verboten verschiedene Synoden in Italien und Afrika den Klerikern, sich den weltlichen Richtern zuzuwenden.⁹² Mitte des 5. Jahrhunderts wird das Verbot vom 4. Ökumenischen Konzil von Chalkedon (451) wiederholt. Das Konzil sieht auch im 9. Kanon vor, daß im Fall eines Streites zwischen dem Bischof und seinen Klerikern die Affäre vor der Provinzial- bzw. Metropolitsynode ausgetragen wird. Falls der Metropolit selbst, d. h. der Bischof der Provinzhauptstadt sich in den Konflikt hat verstricken lassen, dann fällt die Entscheidung dem Exarchen der Diözese oder dem Bischof (Patriarch) von Konstantinopel zu.⁹³

Besondere Bedeutung kommt ferner der Frage des Appellationsrechts zu. In der kanonischen Gesetzgebung der alten Kirche kommt auch die Sorge zutage, ein in erster Instanz gefälltes, eventuell fehlerhaftes Gerichtsurteil durch ein Gericht zweiter Instanz von neuem behandeln und korrigieren zu lassen.⁹⁴ Die ersten Regelungen enthalten der Kanon 5 von Nikaia und die Kanones 4, 12, 14, 15 von Antiochien. Diese Vorschriften haben sich jedoch allzu früh als unzulänglich erwiesen, da nach dem nizänischen Kanon auch an dem Gericht höherer Instanz dieselben Richter teilzunehmen haben, während die antiochenischen Kanones das Appellationsrecht der Beklagten einzuschränken versuchen.⁹⁵ Dagegen wurde es von den Kanones 3, 4, 5, 14 von Sardika⁹⁶ fest abgesichert, indem sie dem Beklagten noch eine dritte Möglichkeit zum Revidieren des Urteils gewähren, wobei auch die Einschaltung des Papstes, zwar nicht als Appellationsinstanz im eigentlichen Sinne, sondern als verfahrensregulierendes Organ, vorgesehen wird.⁹⁷

⁹² Kan. 8, 9 Karth.; J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain* (IVe–Ve siècles), Paris 1958, S. 244.

⁹³ In: *Rallis / Potlis, Σύνοταγμα*, Bd. 2, S. 237. Besondere Aufmerksamkeit verdient die Frage nach dem Anwendungsbereich dieses Kanons. Wird dem konstantinopolitanischen Patriarchen nur die Beurteilung der Streit-sachen von Klerikern innerhalb der Grenzen seines Patriarchats zugesprochen (so Zonaras, in: *Rallis / Potlis, Σύνοταγμα*, Bd. 2, S. 260) oder erstreckt sich seine Jurisdiktionsvollmacht auch auf die Kleriker der übrigen östlichen Patriarchate (so *Aristenos*, in: *Rallis / Potlis, Σύνοταγμα*, Bd. 2, S. 240)? Die einschlägige Problematik wird ausführlich von *Metropolit Maximos von Sardes*, *Τὸ Οἰκουµενικὸν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ Ὁρθόδοξῃ Ἐκκλησίᾳ*, Thessaloniki 1989, S. 138 ff. erörtert. Einige Jahrzehnte früher kam im Westen der erste bedeutende Ansatz zum päpstlichen Jurisdiktionszentralismus auf. Papst Innocenz I. (402–417) nimmt in seinem Dekret an Bischof Victricius von Rouen mit dem Satz »causae maiores post iudicium episcopale ad sedem apostolicam referantur« für den päpstlichen Stuhl die Beurteilung der größeren Streitsachen in Anspruch. E. Dassmann, *Kirchengeschichte II / 1. Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche*, Stuttgart 1996, S. 162 ff.

⁹⁴ S. *Vailhe*, *Le droit d'appel en Orient et le Synode permanent de Constantinople*, *Echos d'Orient* 20 (1921) 129–146; L. *Wenger*, *Appellation*, in: *RAC*, Bd. 1, 564 ff.; Sp. *Troianos*, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ δικονομία μέχρι τοῦ θανάτου τοῦ Ἰουστινιανοῦ*, Athen 1964, S. 136 ff.

⁹⁵ Der Kan. 15 Ant. (*Rallis / Potlis, Σύνοταγμα*, Bd. 3, S. 153) spricht dem Verurteilten im Fall eines einstimmigen Urteils das Appellationsrecht überhaupt ab. Sp. *Troianos*, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ δικονομία μέχρι τοῦ θανάτου τοῦ Ἰουστινιανοῦ*, Athen 1964, S. 139 f.

⁹⁶ *Rallis / Potlis, Σύνοταγμα*, Bd. 3, S. 233–234, 239–240, 267.

⁹⁷ Zu diesem vieldiskutierten Thema siehe E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, Bd. I., Tübingen 1930, S. 162 f.; Sp. *Troianos*, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ δικονομία μέχρι τοῦ θανάτου τοῦ Ἰουστινιανοῦ*, Athen 1964, S. 144 ff.; P. L' *Huiller*, *La législation du concile de Sardique sur le droit d'appel dans la tradition canonique byzantine*, *Messenger de l'exarchat* 20 (1972) 201–230; M. *Wojtowysch*, *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I.* (440–461), in: *Päpste und Papsttum* Bd. 17, Stuttgart 1981, S. 110–116 und 427 f.; H. C. Brennecke, *Rom und der dritte Kanon von Sardica*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (Kanonistische Abteilung)

Zum Schluß sind noch die kirchlichen Delikte und Strafen zu erörtern.⁹⁸ Im Kirchenrecht versteht man unter dem Wort Delikt die Verletzung einer bestehenden kirchlichen Vorschrift oder Norm durch äußere Handlungen oder Unterlassungen. Was die Geistlichen betrifft, stellt jede Nichtachtung der oben angeführten Pflichten ein kirchliches Delikt dar. Hierbei wäre es allerdings nicht angebracht, eine detaillierte Liste der kirchlichen Delikte aufzustellen. Daher beschränken wir uns darauf, einige wichtige Verbrechen aufzuführen, welche unsere Aufmerksamkeit in besonderem Maße verdienen.

Das schwerste Delikt, das auch von den Laien begangen werden kann, ist die Apostasie, d. h. der Abfall vom christlichen Glauben und die Annahme eines anderen, nicht-christlichen Bekenntnisses. Dann kommt die Häresie (αἵρεσις), die absichtliche und hartnäckige Verwerfung eines von der Kirche festgesetzten Dogmas oder das Festhalten an einer irrigen, von der Kirche verworfenen dogmatischen Ansicht. Ferner kommt das Schisma in Betracht, d. h. die Trennung von der Kirche wegen unterschiedlicher Auffassung über gewisse sekundäre Fragen der kirchlichen Lehre oder über bestimmte, leicht auszugleichende Fragen administrativen Charakters.⁹⁹ Ein äußerst schweres Delikt stellt die Simonie dar¹⁰⁰, das in dem Handel mit der geistlichen Gnade besteht. Unter Simonie versteht man nicht allein die Ausgabe oder Entgegennahme von Geld zum Zweck der Erlangung eines geistlichen Amtes, sondern auch ähnliche Handlungen, welche die göttliche Gnade zum Gegenstand des wirtschaftlichen Verkehrs herabsetzen.¹⁰¹

Was das Wesen der kirchlichen Strafen anbelangt, so gewann im Westen spätestens im 6. Jh., im Osten schon früher deren Besserungscharakter die Oberhand. In der Ostkirche waren die Strafen, wie E. Hermann gezeigt hat, grundsätzlich ferendae sententiae; sie setzen ein Verfahren voraus, um auferlegt zu werden. Im späteren abendländischen Kirchenrecht war das Gegenteil der Fall.¹⁰²

Das kirchliche Strafrecht sieht nun als höchste Strafe für die Kleriker neben der Exkommunikation die Absetzung (καθάρσις), d. h. den immerwährenden Verlust des Rechtes zur Verwaltung aller heiligen Handlungen, verbunden mit dem Verlust des geistlichen Namens und der Würde.¹⁰³ Diese Strafe betrifft am meisten diejenigen Delik-

100 (1983) 15–45; J. H. Sieben, Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Frankfurt am Main 1990, S. 193–228; und K. M. Girardet, Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313–315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328–346), Bonn 1975, S. 120–132, der die Analogie zwischen dem in Sardika beschlossenen Verfahren und dem sogenannten Supplikationsverfahren, das bei an sich inappellablen Urteilen des praefectus praetorio angewandt wurde, besonders hervorhebt.

⁹⁸ K. Rallis, Ποινικὸν δίκαιον τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Athen 1907; P. Panagiotakos, Σύστημα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου κατὰ τὴν ἐν Ἑλλάδι ἰσχύον αὐτοῦ, Bd. 3, Athen 1962.

⁹⁹ Kan. 1 Basil., in: Rallis / Potlis, Σύστημα, Bd. 4, S. 89–92.

¹⁰⁰ J. Panagopoulos, Ἡ σιμωνία κατὰ τὸ δίκαιον τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athen 1946; vgl. E. Papagianni, Τὰ οἰκονομικά τοῦ ἔργου κλήρου στὸ Βυζάντιο, Athen 1986, S. 225, 232, 290.

¹⁰¹ Apost. Kan. 29, in: Rallis / Potlis, Σύστημα, Bd. 2, S. 37.

¹⁰² E. Hermann, Hat die byzantinische Kirche von selbst eintretende Strafen (poenae latae sententiae) gekannt?, Byz 44 (1951) 258–264.

¹⁰³ An die Absetzung knüpft sich die heikle Frage nach dem unauslöschlichen Charakter des Priestertums. Da die diesbezügliche Problematik eigentlich mehr im Bereich der Dogmatik liegt, läßt sich nur am Rande vermerken, daß während im Abendland der unauslöschliche Charakter des Priestertums niemals in Frage gestellt wurde, die Meinungen der orthodoxen Autoren hingegen auseinandergehen. Von den orthodoxen Kanonisten bzw. Juristen nimmt Panagiotakos die Lehre vom unauslöschlichen Charakter an und behauptet, daß die Absetzung für

te, für welche die Laien mit der Exkommunikation, d. h. der je nach den gegebenen Umständen befristeten bzw. immerwährenden Ausschließung aus der kirchlichen Gemeinschaft, rechnen müssen. Nun muß kein Kleriker für dasselbe Vergehen mit beiden Strafen (Absetzung und Exkommunikation) bestraft werden, weil dies nach dem grundsätzlichen Prinzip des Kirchenstrafrechts, das Basileios der Große in seinem 3. Kanon mit besonderem Nachdruck hervorhebt, unzulässig ist.¹⁰⁴ Dieser Grundsatz, der sich auf das Alte Testament zurückführen läßt, ist allerdings nur insofern gültig, als der zu bestrafende Geistliche nicht ein die Grundlage des Glaubens und der Kirche verletzendes Verbrechen, wie z.B. Abfall vom christlichen Glauben, Häresie und Simonie¹⁰⁵ begangen hat. Schließlich seien hier auch, abgesehen von einer Reihe weiterer Nebenstrafen, die Enthaltung (ἐκπτώσις) und die zeitweilige Suspension (ἀργία) zu erwähnen. Bei der ersten handelt es sich um den lebenslänglichen Verlust der verwaltungsmäßigen Macht, die das priesterliche Amt begleitet, unter Beibehaltung der geistlichen Würde und der Fähigkeit zu sakralen Handlungen; die zweite besteht im befristeten Verbot der geistlichen Amtsausübung. Neben den eigentlichen Strafen, von denen hier nur die wichtigsten erwähnt wurden, werden auch die ἐπιτίμια vorgesehen, d. h. »Bußen«, Korrektivmittel, deren Auferlegung mehr Sache der Bußpraxis als des kirchlichen Strafgerichts ist.¹⁰⁶

den bestrafte Kleriker nur die Einstellung der Wirkung nicht aber die völlige Tilgung der ihm bei der Ordination geschenkten göttlichen Gnade mit sich bringe. Andere Meinung vertreten G. Ramos und A. Christophilopoulos. Siehe dazu P. Panagiotakos, Ἡ ἱερωσύνη καὶ αἱ ἐξ αὐτῆς νομοκανονικαὶ συνέπειαι κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ἀνατολικῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Athen 1951, S. 120 ff.

¹⁰⁴ Kan. 3 Basil., in: Rallis / Potlis, Σύνταγμα, Bd. 4, S. 99–100.

¹⁰⁵ Apost. Kan. 30, 64; Kan. 1, 86 Trull.; Kan. 1 Ant. N. Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905, S. 505.

¹⁰⁶ H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 78.