

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1987, HEFT 3

HANS-GEORG BECK

ACTUS FIDEI
Wege zum Autodafé

Vorgetragen am 12. Dezember 1986

MÜNCHEN 1987
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C.H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISSN 0342-5991
ISBN 3 7696 1545 X

© Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1987
Druck der C.H. Beck'schen Buchdruckerei, Nördlingen
Printed in Germany

Über Ketzer, über Menschen also, welche nachdrücklich religiöse oder theologische Ansichten verfechten, mit denen sie bewußt in Gegensatz treten zu den Lehren der etablierten Kirche, ist im Laufe von Jahrhunderten viel Sachkundiges, aber wohl ebenso viel ideologisch Verzerrtes geschrieben worden. Für die einen sind die Ketzer Todfeinde der Wahrheit und Zerstörer der guten Sitte, für die anderen die einzig wahren Christen; die einen halten sie für die unverbesserlichen Besserwisser, die anderen sind der Meinung, daß sie es tatsächlich besser gewußt haben. Die einen sehen in ihnen „Außen-seiter und Exoten“¹, für die anderen repräsentieren sie einen essentiellen Bestandteil im gesamtgesellschaftlichen Fluß der Ideen einer ganzen Epoche.² Für Papst Johannes XXII., der 1329 den Meister Eckhart als Ketzer verdammt, ist Quell aller „haeretica pravitas“ dieses Dominikaners das Verlangen, mehr wissen zu wollen als nach Ansicht dieses Papstes nötig und wünschenswert ist – und dies war offenbar nur wenig!³ Mehr verspricht zunächst das Wort des Kirchenvaters Augustinus von Hippo: „Non putetis, fratres, quia poterunt fieri haereses per aliquas parvas animas: non fecerunt haereses nisi magni homines – Glaubt nicht, meine Brüder, daß ein paar mittelmäßige Geister imstande waren, Ketzereien hervorzubringen. Nur große Männer brachten sie zustande“. Ein erstaunliches Wort aus dem Mund eines Mannes, der Band um Band seines literarischen Riesenwerkes der Bekämpfung eben dieser großen Männer gewidmet hat. Aber man erinnere sich, daß er selbst in seinen besten jungen Jahren zu den Ketzern gehört hat, und zwar zu den damals am meisten gefürchteten, den Manichäern. Und es gibt gute Kenner seines Werkes, die der schwer zu widerlegenden Überzeugung sind, daß er von dieser Ketzerei nie mehr ganz losgekommen ist. Da hilft es uns dann freilich wenig und ihm nicht viel, wenn er sein Wort von der Größe der Ketzer rasch wieder, und zwar auf banale Weise, entwertet: Ihre Größe bestehe in der Größe ihrer Bosheit, mit der sie die

¹ So A. Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt 1985, S. 588ff. zusammen mit Verfeimten und Aussätzigen, Byzantinern und Juden.

² G. Cracco, *Spunti storici e storiografici in Elgaldo di Fleury*, *Rivista Storica Ital.* 81 (1969) S. 131f.

³ Vgl. K. Ruh, *Meister Eckhart*, München 1985, S. 184.

echte christliche Lehre gefährdeten und bekämpften: „quantum magni, tantum mali“.⁴

Was immer es damit auf sich haben mag, es läßt sich kaum leugnen, daß die Ketzler so etwas wie das Salz in der ansonsten streckenweise sehr geschmacksneutralen Suppe der Kirchengeschichte sind. Nicht selten sind gerade sie es, die den Aporien und Antinomien nachspüren, die von den orthodoxen Theologen ausgeklammert oder verniedlicht werden; es sind sie, welche die Hierarchen gelegentlich dazu vermögen, bescheidene Korrekturen zu wagen, auf die sie von selbst nicht gekommen wären.

Trotzdem, glaube ich, wären wir schlecht beraten, wollten wir die Ketzler ganz einfach den Kirchenhistorikern überlassen. Gewiß provozieren sie mitunter nachdrücklich eingefahrene Vorstellungen der kirchlichen Orthodoxie, doch zugleich und nicht selten ebenso nachdrücklich stellen sie Denk- und Verhaltensmuster der politischen Gesellschaft in Frage, in der sie leben. Dies bedeutet: Will man mit den Ketzern fertig werden – und dies will man, weil die biblische Warnung, mit dem Unkraut könnte auch der Weizen ausgerissen werden (Matth. 13,29), möglichst rasch vergessen wurde –, muß ein Einvernehmen zwischen den solchermaßen Provozierten hergestellt werden, staatliche und kirchliche Stellen müssen sich zusammentun zu jenem Verfahren, das wir herkömmlich ungenau mit dem Wort „Autodafé“ bezeichnen, ein Verfahren, das den Ketzler, der nicht klein beigegeben will, am Ende sogar auf den Scheiterhaufen schickt oder mit anderen Gewaltmaßnahmen zum Schweigen bringt. Dieses Einvernehmen zwischen Kirche und Staat braucht weder herzlich noch von Dauer zu sein; es genügt, wenn es vorhält, bis der Ketzler zur Strecke gebracht und das Halali geblasen ist.

Die originale lateinische Bezeichnung für das, was heute meist unter Autodafé verstanden wird, ist *actus fidei*, Glaubensakt. Dieser *actus fidei* hat zunächst mit dem Scheiterhaufen überhaupt nichts zu tun. Es handelt sich aber auch um kein irgendwie geartetes Glaubensbekenntnis des Ketzlers, etwa sein eigenes häretisches, oder, weil er

⁴ Enarrationes in Psalmos, Patr. Lat. 37, 1052. Zu Psalm 124: „...“ non commovebitur in aeternum qui habitat in Jerusalem. Montes in circuitu eius...“ A. unterscheidet zwischen schützenden und verderblichen Bergen. Letzere „significant quasdam animas, sed malas... Lucet de illis montibus aliqua flamma sermonis et aliquis ignis accenditur. Sed quantum magni tantum mali montes“.

inzwischen bereut hat, ein orthodoxes. Es ist vielmehr die Bezeichnung für den sogenannten „sermo generalis“, die große Predigt des Inquisitors zum Abschluß der Untersuchungen und Verhöre, in welcher der Grad der Schuld des Angeklagten endgültig festgestellt oder ebenso definitiv seine Unschuld klargestellt wird.⁵ Diese Feststellung kann dann in einem zweiten Akt dazu führen, daß der schuldige Angeklagte dem „brachium saeculare“, dem „weltlichen Arm“ zur Exekution des Urteils „überlassen“ (relinquitur), nicht etwa „ausgeliefert“ (traditur) wird, eine präziöse Distinktion, die den beteiligten urteilenden Kleriker von der Irregularität (Amtsunfähigkeit) auf Grund des „defectus lenitatis“ bewahren soll.⁶

Dieser „defectus lenitatis“ kann nach Ansicht der Theoretiker der Inquisition – und dies sind zumeist selbst Inquisitoren, die zu eigenen Gunsten theoretisieren – auch dadurch vermieden werden, daß bei „Überlassung“ des schuldig gesprochenen Ketzers an die weltliche Gewalt diese ausdrücklich gebeten wird, glimpflich zu verfahren und das Leben zu schonen.⁷ Dies schließt jedoch nicht aus, daß der weltliche Richter, der solchermaßen glimpflich verfuhr, selbst in den Verdacht der Ketzerei und in die Fänge der Inquisition geraten konnte.⁸

In den folgenden Ausführungen sei der Begriff Autodafé nicht nur für den Sermo generalis verwendet, sondern für das ganze Verfahren unter Einschluß der möglichen Exekution des Ketzers – dies eine Konzession an den modernen Sprachgebrauch.⁹ Das bedeutet: Es

⁵ Vgl. Bernardi Guidonis *Practica inquisitionis haereticae pravitatis*, ed. G. Mollat, Paris 1926, II.122 „... procedunt inquisitores ad sermonem cum solemnitate debita, in quo fiunt gratiae et iniunguntur poenitentiae et feruntur sententiae secundum merita et demerita personarum“. Das Anhören dieses Sermo generalis ist für die Gläubigen mit einem Ablass verknüpft. Vgl. auch H. Ch. Lea, *Die Inquisition*. Deutsche Ausg. Nördlingen 1985, S. 198–200.

⁶ „Nota quod ecclesia relinquit iudici saeculari puniendos, tradere autem non debet“. Alanus Anglicus. Zitiert von C. Vacandard, *DThCath.* s. v. inquisition.

⁷ „Judices saeculares affectuose rogantur, ut citra mortem et membrorum mutilationem suum iudicium moderentur. Alanus, aaO.

⁸ „Requirimus et monemus, ut sicut reputari cupiunt et haberi fideles ita pro defensione fidei diocesanis episcopis et inquisitoribus haereticae pravitatis ... pareant et intendant in haereticorum investigatione“. Der weltliche Richter, der die Weisungen des Inquisitors nicht durchführt, „excommunicationis se noverit mucrone percussum“. Ist er nach einem Jahr immer noch exkommuniziert, „velut haereticus condemnatur.“ *Corpus Juris canonici*, W. E. Friedberg II, 1891, S. 1076.7

⁹ Heute versteht man unter Autodafé, wenn nicht überhaupt nur etwa Bücherver-

wird darunter ein prozessuales Verfahren gegen der Ketzerei Verdächtige verstanden, in dem die kirchlichen Inquisitoren den Tatbestand der Ketzerei gegebenenfalls feststellen und damit zugleich das verdiente Strafmaß bestimmen. Bei rückfälligen und hartnäckigen Ketzern, die keinen Widerruf leisten wollen, ist die Strafe der Tod, zumeist der Scheiterhaufen. Zur Durchführung der Exekution wird der Ketzer der weltlichen Exekutive überlassen, diese aber von der Kirche unter schweren Androhungen gezwungen, die Exekution auch durchzuführen.

I.

Die Interessen, welche die Partner in dieses Verfahren investieren, Staat also und Kirche, sind nicht selten unterschiedlicher Natur; auch liegt die Initiative zwar theoretisch bei der Kirche, in der Tat aber war es manchmal der Staat – man denke an die Templerprozesse im 14. Jahrhundert –, von dem der Anstoß zum Verfahren ausging. Das Autodafé ist keineswegs aus einem Guß. Mag die Feststellung des Tatbestandes der Ketzerei durch den Inquisitor nach theologischen Prinzipien noch so objektiv gewesen sein – sie war es durchaus nicht immer –, so hat der Staat der Aufforderung der Kirche zum Eingreifen gewiß nicht immer nur deshalb Folge geleistet, weil er es für seine Pflicht hielt, den Dogmenbestand der Kirche sicherzustellen und sei es auch mit Gewalt; er verzichtete kaum darauf, dabei auch seine eigenen Interessen zu wahren, so etwa wenn es der Ketzer

brennungen und dergleichen, in der Regel die Exekution des Haeretikers. Die Verschiebung erklärt sich wohl einfach aus der Tatsache, daß ein brennender Scheiterhaufen eindrucksvoller ist als die Predigt eines Inquisitors. Wie mich dankenswerter Weise Herr A. Noyer-Weidner informiert, könne die Bedeutungsverschiebung zu einem beträchtlichen Teil dem vielgelesenen „Candide“ Voltaires zu verdanken sein. Vgl. sein 6. Kapitel: „Comment on fit un bel auto-da-fé pour empêcher les tremblements de terre“ (in Lissabon), ferner seinen „Essai sur les mœurs“, Kap. 140. Aber noch Ersch-Gruber, Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften, I, 6, Leipzig 1821, sub verbo „auto“, nennt „auto“ jeden öffentlichen Akt eines Richters usw. und damit Autodafé die „öffentliche Verlesung des Urteils der Inquisition“. Der Scheiterhaufen oder sonst eine Exekution werden nicht erwähnt. Vielleicht erklärt sich „via Voltaire“ auch die Prävalenz der portugiesischen Form „da fê“ gegenüber dem spanischen „de fê“.

wagte, das Gottesgnadentum weltlichen Herrschens in Zweifel zu ziehen und es in toto als des Teufels zu bezeichnen. Außerdem gab es nicht selten die Chance, von der Konfiskation des Vermögens der Ketzer zu profitieren und dies gelegentlich in sehr bekömmlichem Ausmaß. Man denke nur, wie schon angedeutet, an das riesige Vermögen der Tempelritter und die Kassenlage des französischen Königs Philipp IV.

Der Rekurs der Kirche auf die staatliche Exekutive kann gewiß nicht ohne exegetische Kapriolen den Evangelien entnommen werden; doch seit dem 3. Jahrhundert bot er sich an. Damals wohl ging ja die Kirche daran, dem Toleranzgedanken den Abschied zu geben; das Wort Tertullians verlor sein Gewicht: „Non est religionis cogere religionem“,¹⁰ und man vergaß Laktanz: „Verbis potius quam verberibus res agenda est“. ¹¹ Anders ausgedrückt: Als der Pluralismus der sprachlichen Fassungen des einen religiösen Grunderlebnisses einer Einheitsterminologie Platz machte, die man für allein seligmachend hielt, als aus der πίστις eine δόξα wurde, genügte es den Eiferern nicht mehr, den anders formulierenden Christen aus der Kirche auszuschließen und mit dem Anathem zu belegen; er mußte auch verfemt und aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgegrenzt werden. Über die nötigen Zwangsmittel dazu verfügte aber nur der Staat.

Es scheint, daß die Kirche schon frühzeitig, d. h. schon vor ihrer endgültigen Emanzipation durch Kaiser Konstantin, mit dem Gedanken liebäugelte, den „weltlichen Arm“ für Zwecke kirchlicher Rechtsprechung in Anspruch zu nehmen. Mit anderen Worten: Ein essentieller Bestandteil des späteren Autodafé scheint sich bis in die vorkonstantinische Zeit zurückverfolgen zu lassen und auch schon für diese Zeit seinen zweideutigen Charakter zu verraten. Ein bezeichnender Fall ist der des Bischofs der syrischen Hauptstadt Antiocheia am Orontes, Paul von Samosata, in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts.¹² Dieser Paul, ein Aufsteiger aus ärmlichen Verhältnissen, war gewandt und geschäftstüchtig, auf Repräsentation be-

¹⁰ Tertullian, Ad Scapulam 2,2.

¹¹ Lactantius, Div. Institut. V, 19, 11.

¹² Die wichtigste Quelle: Eusebios, Kirchengeschichte VII, 28–30. Dazu G. Bardy, Paul de Samosate, Paris 1929.

dacht¹³ und nachdrücklich um beste Beziehungen nach oben bemüht, ebenso aber stets bereit, den Armen seiner Gemeinde auch in Geschäftsfragen beizustehen. Er agierte nicht selten als Bischof und Rechtsberater zugleich. Er führte die römische Bezeichnung und den Ehrenrang eines „Ducenarius“, was man für diese Zeit etwa mit „Geheimrat“ übersetzen könnte.¹⁴ In den Streitigkeiten um das christologische Dogma, die damals schon in voller und nicht selten giftiger Blüte standen, hat er sich wohl kaum zurechtgefunden und dies wahrscheinlich auch nicht für dringend notwendig gehalten. Die Mehrzahl seiner Gläubigen scheint ihm dies nicht verübelt zu haben; sie hätte mit den profunden Spekulationen über das Thema, wie sie damals üblich wurden, kaum viel anzufangen gewußt. Anders seine bischöflichen Kollegen in Syrien. Sie waren ihm bald gram wegen seiner theologischen Fahrlässigkeiten und seiner dogmatisch ungenauen Predigten, in erster Linie aber wohl wegen seiner Erfolge auf dem Parkett der großstädtischen Gesellschaft von Antiocheia. Jedenfalls verurteilten sie ihn nach einigem Hin und Her mit der Rückenbedeckung durch die Kirche von Alexandria als Ketzer und erklärten ihn dementsprechend als Bischof für abgesetzt. Bischof Paul war davon wenig gerührt; er konnte sich auf seine Gemeinde verlassen und blieb in seiner Bischofsresidenz. Wichtiger noch als die Treue der Antiochener war es wohl, daß er sich auf Zenobia, die berühmte Königin von Palmyra, verlassen konnte, die damals auf dem Höhepunkt ihrer Macht auch die Herrin von Antiocheia war. Vermutlich, ja wahrscheinlich war Paul *ihr* Geheimrat. Doch die Tage Zenobias liefen aus. Sie hatte es auf den Kampf mit Rom und dem römischen Kaiser angelegt, aber im Jahre 272 mußte sie vor Kaiser Aurelian kapitulieren und wurde seine Gefangene. Damit fiel auch ihr Schutz für Bischof Paul weg, und da jetzt auch Antiocheia kapitulierte, sahen Pauls Kollegen im Bischofsamt ihre Stunde gekommen: Sie baten den Kaiser, Paul aus seiner Bischofsresidenz zu verjagen, und Aurelian tat ihnen den Gefallen. Nach dem Bericht des Kirchenhisto-

¹³ Dazu vgl. K. U. Instinsky, *Bischofsstuhl und Kaiserthron*, München 1955.

¹⁴ Beispiel für den römischen Usus, eine Rangbezeichnung, die aus der Besoldung abgeleitet wird, als Titel zu führen. Die Übersetzung „Geheimrat“ bietet, wohl nicht ohne gewisse maliziöse Hintergedanken, an: H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, III, Berlin 1953, S. 87.

rikers Eusebios etwa 40 Jahre später hätte der Kaiser „in dieser Sache durchaus billig entschieden, indem er befahl, demjenigen die Bischofsresidenz einzuräumen, mit dem die Bischöfe Italiens und der Stadt Rom im Glauben korrespondierten. Und so wurde Paul zu seiner größten Schande von der weltlichen Macht aus der Kirche vertrieben“.¹⁵ Also ein erfolgreicher Versuch, ein kirchliches Absetzungsurteil durch die staatliche Polizei, die sich kirchenrechtliche Vorstellungen zueigen macht, exekutieren zu lassen? Vielleicht; wahrscheinlicher jedoch nicht! Kaiser Aurelian hatte eben erst begonnen, den Kult des Sonnengottes von Emesa, des „Sol invictus“, als Reichskult besonders zu favorisieren. Gleichzeitig war er mit der Vorbereitung einer Christenverfolgung beschäftigt, woran ihn dann der frühe Tod hinderte. Es ist kaum vorstellbar, daß sich dieser Herrscher groß um christliches Kirchenverständnis bemüht haben sollte. Die Erwähnung der Korrespondenz mit den Bischöfen des Westens hat gewiß nichts mit der Anerkennung des römischen Primats zu tun – dagegen spricht schon die Formulierung –, sondern mit dem Zusammenhalt des Imperiums und der Treue zum alten Reichszentrum, deren sich Paul, der Mann Zenobias, kaum rühmen konnte. Wahrscheinlich hat der Kaiser dem Bischof von Antiocheia den Abschied gegeben, weil er so kurz nach dem Sturz Zenobias keinen Mann ihres Vertrauens in einer hohen Stellung in der syrischen Hauptstadt belassen wollte.

Wenn dem so ist, so zeigt der Rekurs auf das *brachium saeculare* schon in diesem frühen Fall seine verräterische Zweideutigkeit: Der Staat willfahrt der Kirche, nicht weil ihm am Dogma der Kirche oder am Kirchenrecht gelegen wäre, erst recht nicht weil ihm an der Vernichtung von Ketzern läge, sondern aus wohlverstandem politischem Eigeninteresse. Die Kirche aber beginnt, diese Hilfe des Staates als Eingehen auf ihr eigenes Selbstverständnis zu interpretieren. Mit der Zeit wird sie nicht mehr zögern, aus derartigen Präzedenzfällen für den Staat zwingende Verhaltensregeln abzuleiten.

Kaum weniger zweideutig sind die Umstände, die ein weiteres

¹⁵ Eusebios VII, 30: „... βασιλεὺς ἐντευχθεὶς Αὐρηλιανὸς αἰσιώτατα περὶ τοῦ πρακτέου διεῖληφεν, τοῦτοις νείμαι προτάττων τὸν οἶκον, οἷς ἂν οἱ κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος ἐπιστέλλοιεν. οὕτω δὴτα ὁ προδηλωθεὶς ἀνὴρ μετὰ ἐσχάτης αἰσχύνῃς ὑπὸ τῆς κοσμικῆς ἀρχῆς ἐξελαύνεται τῆς ἐκκλησίας.“

Verfahren begleiten, in dem man, wenn auch nicht ganz zu Recht, das erste Autodafé erkennen zu können glaubte. Es geht um den Prozeß gegen den Spanier Priszillian in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts im römischen Westreich, in einer Zeit also, in der die Kirche schon in einem hohen Maß ins Imperium integriert war.¹⁶ Priszillian, ein vermögender und gebildeter Laie, löste mit großem Enthusiasmus eine asketisch-rigoristische Bewegung aus, die anscheinend bald extravagante Züge angenommen hat. Die Anhänger pflegten ein besonders Bewußtsein der Auserwähltheit; man nahm unterschiedslos Männer wie Frauen auf und scheint letzteren eine Bewegungsfreiheit eingeräumt zu haben, die sie anderwärts nicht genossen, nicht jedenfalls in der etablierten Kirche. Auch Bischöfe schlossen sich der Bewegung an, und man beschäftigte sich neben der Bibel nicht ungern auch mit den Apokryphen. Kein Wunder, wenn Kleriker und Bischöfe mit geringerem asketischem Ehrgeiz bald Anstoß nehmen zu müssen glaubten und mit Nachdruck gerade die Extravaganzen der Gruppe hervorhoben und den Finger auf die Affinität solcher Exerzitien mit denen anderer anrühriger Glaubensgemeinschaften legten. Trotz aller Kritik gewann die Bewegung an Boden. So tat sich schließlich ein Dutzend Bischöfe aus Spanien und Aquitanien zusammen, veranstaltete eine Synode in Saragossa im Jahre 380 und verurteilte in acht Kanones eine Reihe disziplinärer, nicht dogmatischer Besonderheiten der priszillianistischen Bewegung, ohne daß Priszillian genannt oder verurteilt worden wäre. Ergebnis der Synode war nur, daß sich die Gegensätze verhärteten. Jetzt weihten einige mit Priszillian selbst verbundene Bischöfe diesen zum Bischof von Avila, offenbar um das Gewicht ihrer eigenen Gruppe zu vermehren („tutores fore sese“). Aber da bemühten sich die gegnerischen Bischöfe, allen voran Hydatius von Merida und Ithacius von Ossonuba, die kaiserliche Polizei gegen Priszillian zu mobilisieren. Einen Vorwand fanden sie, indem sie Priszillian des Manichäismus verdächtigten, von dem sie auf der Synode von Saragossa offenbar noch nichts gewußt haben. So wie die gesetzliche Lage war, mußte der Vorwurf des Manichäismus von den Behörden aufgenommen

¹⁶ Hauptquelle: Sulpicius Severus, *Chronicon* II, 46–51, CSEL I, 1866 ed. C. Halm; E. C. Babut, *Priscillien et le priscillianisme*, Paris 1909; B. Vollmann, *Studien zum Priszillianismus*, St. Ottilien 1965; ders., *Pauly-Wissowa Suppl. XIV*, 485–559; H. Chadwick, *Priscillian of Avila*, Oxford 1976.

und verfolgt werden. Aus den vorhandenen, vermutlich wenigstens teilweise echten Schriften Priszillians läßt sich der Vorwurf des Manichäismus nicht erhärten. Am ehesten läßt sich noch seine äußerst zurückhaltende Einstellung zur Ehe nennen, obwohl Ähnliches sich leicht bei renommierten Kirchenvätern der gleichen Zeit nachweisen läßt. Jedenfalls gewannen die Gegner, allen voran Ithacius, durch häßliche Intrigen, wie Sulpicius Severus ausdrücklich bemerkt, Kaiser Gratian dazu, ein Edikt gegen die Manichäer zu erlassen, auf Grund dessen die Priszillianisten ihre Kirchen verloren und in die Verbannung gehen mußten. Es ist wohl kaum nötig, ein eigenes Edikt zu unterstellen; es genügt z. B., wenn das Edikt Valentinians von 372¹⁷ oder das Gratians und seines Mitkaisers Theodosios von 381 neu eingeschränkt wurde.¹⁸ Jedenfalls ging Priszillian in die Verbannung nach Italien und nahm dabei seinen Weg über Aquitanien, wo ihm der Bischof von Bordeaux, wahrscheinlich von Priszillians Gegnern vorgewarnt, die Türe wies. Aber auch Papst Damasus in Rom und Ambrosius in Mailand geruhten nicht, Priszillian zu empfangen, obwohl doch ersterer erklärt hatte, niemand dürfe ohne Anhörung verurteilt werden. Doch schließlich gelang es Priszillian vom Magister Officiorum Gratians ein Reskript zu erhalten, das ihn in seine alten Rechte einsetzte. Die Sache der Priszillianisten schien gesiegt zu haben; aber die Tage Gratians waren gezählt: Im Jahre 383 wurde er ermordet und an seine Stelle trat der Usurpator Maximus als Kaiser des Westens mit Residenz in Trier. Hier beim neuen Herrscher, einem Spanier obendrein, versuchte Ithacius neuerdings, Priszillian anzuklagen. Es scheint, daß Maximus keine große Lust hatte, sich von Amts wegen mit der Affäre zu befassen. So verwies er die Ankläger an eine kirchliche Synode in Bordeaux, wo auch die Angeklagten zu erscheinen hätten. Aber Priszillian hatte nach seinen Erfahrungen mit dem Bischof dieser Stadt, Delphidius, wohl einigen Anlaß, eine bordelaisische Synode als befangen abzulehnen; also legte er Beschwerde beim Kaiser ein –“ *ad principem provocavit*“.¹⁹ Itha-

¹⁷ Cod. Theod. XVI, 5, 3.

¹⁸ AaO. XVI, 5, 7.

¹⁹ *Ad principem provocavit*, Sulp. Sev. *Chronica* 11, 49. S. 102; *Provocatio* muß nicht notwendig als juristisches „Berufung einlegen“ gedeutet werden; es kann jede Art von Ersuchen an den Kaiser bedeuten, also auch die Bitte, ihn (Priszillian) einer weniger voreingenommenen Synode zu überstellen.

cius, jetzt in Trier, scheint bald begriffen zu haben, daß mit einer unpräzisen Anklage auf irgend einen Manichäismus vor dem Kaiser wenig Staat zu machen war. So verschob er die Anklage auf öffentliche Unzucht und Zauberei (*maleficium*), Delikte, die man immer gern den Manichäern zuschrieb, und worauf, wenn auch nicht in allen Fällen,²⁰ die Todesstrafe stand. So begann also ein Kriminalprozeß, den der *Praefectus praetorio* führte. Priszillian gestand die ihm zum Vorwurf gemachten Delikte, wahrscheinlich unter der Folter, die in solchen Fällen auch hochgestellten Personen gegenüber rechtens war, wie ein Gesetz erst kurz vorher festgelegt hatte.²¹

Jedenfalls wurde Priszillian nicht wegen irgendwelcher Irrlehren, auch nicht generell wegen Manichäismus, sondern wegen öffentlicher Unzucht und *maleficium* zum Tod verurteilt und samt seinen engsten Gefährten mit dem Schwert um 386 hingerichtet.

In kirchlichen Kreisen war die Aufregung über dieses Todesurteil, ausgesprochen über einen Bischof, groß. Doch es ist nicht zu verkennen, daß es den Empörten bald keineswegs mehr um Priszillian ging, sondern vielmehr darum, daß in einer Angelegenheit, deren Ausgangspunkt jedenfalls kirchlich-disziplinärer Natur war, ein weltlicher Richter angerufen worden war und dieser dann auch gerichtet hatte. Ithacius von Ossonuba verlor darüber sein Bistum. In den Augen des hl. Martin von Tours, der das Verfahren grundsätzlich verwarf, obwohl er nicht auf seiten Priszillians stand, bedeutete es ein

²⁰ Die Propaganda gegen Priszillian wollte wissen, daß die Tochter Procula seiner reichen gallischen Gönnerin Euchrotia von ihm schwanger wurde und abgetrieben habe. Daß Priszillian seine nächtlichen Gebetsstunden in den Fastenzeiten zusammen mit seinen Anhängern und Anhängerinnen barfuß persolvierte, ließ sich ebenfalls deuten und „vertiefen“. Was Magie angeht, so weiß Sulpicius Severus, wohl im Anschluß an Ithacius, zu berichten: „*quin et magicas artes ab adolescentia eum exercuisse creditum est*“ (cap. 46, S. 99 Halm). Man warf ihm dann vor, bei zauberischen Riten auf den Feldern beteiligt gewesen zu sein. Bei der Fülle des Materials über derartige Bräuche, die kaum unterscheiden lassen, was denn als „heidnisch“ zu gelten habe und was unter dem Stichwort „*Sacramentale*“ erfaßt werden könnte, ließ sich hier ohne weiteres im Trüben fischen; da noch dazu die kaiserliche Gesetzgebung gegen Magie nicht konsequent war und alle möglichen Ausnahmen gelten ließ. Vgl. F. Martroye, *La répression de la magie et le culte des gentils au IV^e siècle*, *Revue Hist. de Droit Franç. et Étranger* 9 (1930) 669ff.

²¹ Vgl. das Gesetz von 358 in *cod. Theod.* IX, 16, 6 = *cod. Just.* IX, 18, 7.

„novum et inauditum nefas“.²² Und selbst Ambrosius wollte sich jetzt – zu spät – nicht damit abfinden.²³

Aber es dauerte nicht lange und man beruhigte sich. Und was mehr bedeutet: man scheint rasch zur Überzeugung gekommen zu sein, daß ein solches Verfahren für die Kirche Vorteile mit sich bringen konnte; denn hier war eine Möglichkeit gegeben, den Ketzer zu vernichten, ohne die kirchlichen Behörden mit einer Blutschuld zu beladen. Einige Begleiterscheinungen erleichterten einen solchen Wandel der Einstellung. Die wichtigste davon war die mehr oder minder gelungene Identifikation des Priszillianismus mit dem Manichäismus. Seit den Zeiten Diokletians und neuerdings spätestens seit 381 – davon wird noch die Rede sein – drohte den Manichäern die Todesstrafe. Mit dem Vorwurf des Manichäismus, der bei der teils diffusen, teils schwer faßbaren Lehre der Manichäer allzu leicht erhoben werden konnte, ließ sich so gut wie jedem Ketzer, der sich nicht gerade auf ein präzises theoretisches Dogma der Kirche kaprizierte, das Messer auf die Brust setzen. Jedenfalls konnte man so die Weichen für die Zukunft stellen: Seit dem Ende des 4. Jahrhunderts gelten die Priszillianisten, offenbar ohne daß jemand die Beweislast aufgebürdet wurde, als eine dem Manichäismus zugehörige Sekte, und seit Beginn des 5. Jahrhunderts werden sie vom Gesetzgeber zumeist unmittelbar im Gefolge der Manichäer genannt.

Papst Siricius (384–399) wollte zunächst wissen, was in Trier vor sich gegangen war. Kaiser Maximus zögerte nicht, ihm die Prozeßakten zugänglich zu machen und in einem Begleitschreiben zu erläutern: Priszillian sei in einem einwandfreien Verfahren wegen Zauberei und Unzucht verurteilt worden und zwar auf sein eigenes Geständnis hin.²⁴ Dem Schreiben des Kaisers läßt sich entnehmen, daß der Papst bei seiner Anfrage die Gelegenheit benutzt hatte, vom

²² Sulpicius Severus, Chron. c. 50, S. 103 (Halm).

²³ Ambrosius ging jetzt so weit, die Ankläger Priszillians mit den jüdischen Hohenpriestern zu vergleichen, die Jesus dem Gericht des Pontius Pilatus ausgeliefert hatten. Ep. 26, Patr. Lat. 16, 1042.

²⁴ Der Brief des Papstes ist nicht erhalten, ebenso wenig die Prozeßakten, wohl aber der Begleitbrief des Kaisers, in: *Epistulae imperatorum, pontificum, aliorum*. Avellana Collectio, ed. O. Guenther, I. Wien 1895, S. 90f. Daß der Brief des Papstes an den Kaiser ein Protestschreiben gewesen sei, wie Chadwick S. 147 annimmt, läßt sich m. E. aus dem Kaiserbrief nicht erschließen.

Kaiser zu verlangen, er möge durch seine Polizei einen mißliebigen Priester aus seinem Amte jagen lassen, d. h. er glaubte an die Möglichkeit, jetzt das *brachium saeculare* auch in unbedeutenden disziplinären Fragen beanspruchen zu können. Maximus winkte energisch und wohl nicht ohne Ironie ab: Was könne er der Kirche mehr an Ehrerbietung erweisen, als den Fall dem Urteil der katholischen Kleriker zu überlassen? Und als nach der Vollstreckung des Urteils an Priszillian auf einer Bischofssynode einige Synodalen vom Kaiser verlangten, er solle „*tribunos cum iure gladium*“ nach Spanien entsenden, um weitere Priszillianisten aufzuspüren, ihre Güter zu konfiszieren und sie zu töten, ließ er sich schließlich durch den hl. Martin davon abbringen und nahm den schon ergangenen Befehl wieder zurück.²⁵

Über die Priszillianisten als Denomination stand das Urteil jedenfalls sehr rasch fest. Papst Innozenz I. (402–417) steht nicht an, sie als verabscheuungswürdige Sekte (*detestabilis secta*) zu brandmarken.²⁶ Und Hieronymus im fernen Bethlehem, wo sein Kloster die Nachrichtenbörse für jede Art von *médiance* zwischen Ost und West bildet, weiß es ganz genau: Es ist die Autorität des ganzen Erdkreises, die Priszillian verurteilt.²⁷ Etwas wie einen Schluß- und Höhepunkt bilden die Äußerungen des Papstes Leo I. (440–461). Er kann kaum ein Ende finden mit der Schilderung ihrer Verwerflichkeit: Sie bilden eine schmutzige Jauche und es gibt keine frühere Häresie, deren Bosheit sich nicht bei den Priszillianisten wiederfände, keinen abscheulichen Gedanken, den irgendein Gottloser einmal ausgesprochen, der ihnen fremd wäre. Und so fort.²⁸ Doch zugleich scheint der

²⁵ Vgl. Mansi, *Sacrorum conciliorum collectio* III, 673. 683. Sulpicius Severus, *Dialogi* III, 11. S. 108/9 (Halm).

²⁶ *Patr. Lat.* 20, 387.

²⁷ *Patr. Lat.* 22, 1153. Hier macht H. aus Priszillian einen Anhänger Zoroasters, was beweist, daß er vom Gegensatz Manis zur persischen Staatsreligion nichts wußte. „*Priscillianum Zoroastris magi studiosissimum et ex mago episcopum*“. Früher, in *De viris illustribus* war P. für H. noch ein bemerkenswerter kirchlicher Schriftsteller. *Patr. Lat.* 23, 750.

²⁸ So besonders nachdrücklich in Brief 15, *Patr. Lat.* 54, 679 und in der neuen kritischen Ausgabe von Vollmann (vgl. Anm. 16) S. 122 ff.: „... foetidissima sentina, nihil est enim sordium in quorumcumque sensibus impiorum, quod non in hoc dogma confluerit... Si universae haereses, quae ante Priscilliani tempus exortae sunt, diligenter retractentur, nullus paene invenietur error, de quo non traxerit impietas ista contagium.“

Papst klar erkannt zu haben, was die Kirche mit dem vom Staat verhängten Todesurteil über Priszillian gewonnen hat. Er läßt den Eindruck entstehen, als sei es die Initiative des Staates gewesen als es um die Beseitigung Priszillians ging, welche die Bischöfe zur Bekämpfung des Priszillianismus angefeuert habe. Der Staat habe nicht mitansetzen wollen, wie christliche Zucht und gute Sitten korrupt wurden; er sei deshalb mit dem „Schwert des staatlichen Gesetzes“ dagegen vorgegangen. Die Priszillianisten und ihresgleichen hätten in der Tat das Leben verwirkt gehabt. Und so konnte sich die Kirche an ihrer Verfolgung beteiligen, freilich ohne ein Bluturteil zu fällen, da dies der gebotenen kirchlichen Milde (*lenitas*) widersprochen hätte. So sei das Vorgehen des Staates der Kirche zugute gekommen.

Der Staat habe durch seine den Absichten der Kirche entsprechende Strenge die Kirche entlastet und ihr die Verantwortung abgenommen.²⁹

II.

Die Folgerungen verstehen sich von selbst: Versteht es die Kirche, die staatliche Strafjustiz im richtigen Augenblick in Bewegung zu bringen, kann sie sich selbst die Hände in Unschuld waschen und weiter den Slogan verbreiten: *Ecclesia non sitit sanguinem*. Hier taucht ein weiteres Element auf, das für das Zustandekommen eines Autodafé von Wichtigkeit ist, auch wenn das klassische Autodafé noch geraume Jahrhunderte auf sich warten läßt. Das Urteil über Priszillian war eben doch kein Urteil über einen Ketzer, sondern über einen *maleficus*. Die Billigung des Papstes, und hieße er Leo der Große, für ein Urteil in einem Malefizprozeß, ist zwar in der Mei-

²⁹ AaO. „*Merito patres nostri, sub quorum temporibus haeresis haec nefanda prorupit, per totum mundum instantes egerunt, ut impius furor ab universa ecclesia pelleretur, quando etiam mundi principes ita hanc sacrilegam dementia detestati sunt, ut auctorem eius cum plerisque discipulis legum publicarum ense prosternerent. Videbant enim omnem curam honestatis auferri, omnem coniugiorum copulam solvi, simulque divinum ius humanumque subverti, si huiusmodi hominibus usquam vivere cum tali professione licuisset. Profuit diu ista constrictio ecclesiasticae lenitati, quae etsi sacerdotali contenta iudicio cruentas refugit ultiones, severis tamen christianorum principum constitutionibus adiuvatur*“.

nung des Papstes die Billigung eines Bluturteils über einen Ketzer; doch mit einem solchen Quiproquo kann die fehlende gesetzliche Grundlage für ein Bluturteil in Sachen des Glaubens und der christlichen Disziplin nicht ersetzt werden. Und es muß hier nachdrücklich darauf verwiesen werden, daß sich im 4. Jahrhundert kein römischer Richter auf ein Gesetz berufen konnte, auf Grund dessen ein christlicher Ketzer als solcher hätte zum Tod verurteilt werden können, ob nun mit oder ohne Mitwirkung der Kirche. Die großen Häresiarchen des 4., des 5. und des beginnenden 6. Jahrhunderts hätten ja als erste zum Tod verurteilt werden müssen. Aber keiner von ihnen wurde verurteilt. Zumeist gingen sie in die Verbannung und nicht selten kamen sie auch wieder zurück. Und für diese Art der Bestrafung bedurfte es nicht einmal einer Analyse ihrer Irrlehren: Es genügte dem Kaisergericht die Mißachtung der Beschlüsse einer Reichssynode, deren Beschlüssen auch im staatlichen Leben Gesetzeskraft eignete. Gewiß bot das kirchliche Anathem zumeist die Voraussetzung für ein solches Exil. Aber das Exil folgte dem Anathem nicht notwendig, es war von der Kirche her nicht einklagbar, wie es später die Exekutionen nach dem Urteilsspruch der Inquisitoren waren.

Ein Todesurteil in Glaubenssachen kennt das spätrömische Recht nur gegenüber den Manichäern. Diese aber sind keine christliche Sekte, sondern eine religiöse Denomination *sui iuris*, um nicht zu sagen eine Weltreligion.³⁰ Gründer ist der Perser Mani, gestorben 277, der zwar das Christentum kennt, bei dem aber Jesus kaum eine stärkere Rolle spielt als Jahrhunderte später im Koran. Mani selbst versteht sich als den Vollender aller bisherigen Religionen. Sein System, im Grunde antichristlich, beruht auf einem strengen metaphysischen und kosmologischen Dualismus, dem ewigen Kampf zwischen dem Reich des Lichtes und dem der Finsternis, zwischen Geist und Materie. Der Manichäer, will er über den Stand der Anfänger hinauskommen, ist gebunden, sich der Materie zu verweigern. Selbstverständlich bekommt seine Religion dadurch etwas vom Cha-

³⁰ Dazu H. Ch. Puech, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949; G. Widengren, *Mani und der Manichacismus*, Stuttgart 1961; E. de Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire Romain*, Gent 1909; P. Brown, *The diffusion of Manichacism in the Roman empire*, *Journ. Roman Stud.* 59 (1969) 92–103, nachgedruckt in ders., *Religion and society in the age of saint Augustin*, London 1972, S. 94–118.

rakter des Gesellschaftsfeindlichen, des der biedereren römischen Religion und dem theologischen Laissez faire der Hellenisten durchaus Unsympathischen.

Es waren nicht etwa christliche Kaiser, die den Kampf gegen den Manichäismus aufnehmen, sondern der Christenverfolger Diokletian.³¹ Der Prokonsul von Afrika Julianus hatte ihn vom Auftauchen dieser Leute und von ihrer Propagandatätigkeit an der afrikanischen Nordküste Meldung gemacht; und am 31. März 297 erließ der Kaiser ein scharfes Edikt gegen sie. Es war die Zeit, als wieder einmal ein Krieg zwischen Persien und dem Imperium am Ausbrechen war, und so bezeichnet der Kaiser die Manichäer als Leute „e persica et adversaria nobis gente“ und vermutet in ihnen Spione des Großkönigs. Sie waren für Diokletian Leute ohne alle Achtung für die Werte des alten Römertums, wie der Kaiser sie verstanden wissen wollte, und damit Staatsfeinde. Was sie anstreben, ist: „retractare quae sunt ab antiquitate statuta et definita“. Er droht den „Urhebern“ und den führenden Köpfen dieser Religion den Tod auf dem Scheiterhaufen an. Ihre Gefolgsleute seien mit dem Schwert hinzurichten, bzw. je nach sozialer Stellung „ad metalla“ zu verdammen, ihr Vermögen soll konfisziert und ihre Bücher sollen verbrannt werden.

Wie viele Opfer dieses Edikt die Manichäer kostete, wissen wir nicht. Nachdem mit der Alleinherrschaft Konstantins des Großen das Reich allmählich christlich wurde, scheint man gegen die Manichäer kaum noch ermittelt zu haben, auch wenn von Konstantin ausdrücklich berichtet wird, daß er Informationen über sie eingeholt habe.³² Es dauerte an die achtzig Jahre, ehe ein neues Edikt gegen sie erging, ein Gesetz des Kaisers Valentinian I. vom Jahre 372, ausgestellt in Trier, das sie mit der Infamie belegte, ihre Zusammenkünfte verbot und ihre Gebäude dem Fiskus zusprach. Von einer weiteren Bestrafung ist nur undeutlich die Rede: Den „doctores“ der Sekte wird eine „gravis censio“ angedroht, was durchaus nicht mit der Todesstrafe gleichgesetzt zu werden braucht. Es ist aber wohl auch kaum zwingend, bei censio an eine Geldbuße zu denken.³³ Valentinians Sohn

³¹ Text des Dekrets in *Mosaicarum et Romanarum legum collatio*, XV, 3 § 4, ed. Th. Mommsen, *Collectio librorum iuris anteiustiniani* III, 1890. Zur Datierung W. Enßlin, *Zur Ostpolitik des Kaisers Diokletian*, München 1942, S. 33.

³² Ammianus Marcellinus XV, 3, 5.

³³ Cod. Theod. XVI, 5, 3.

Gratian nahm die Manichäer ausdrücklich von seinem Toleranzedikt aus, aber es scheint nicht, als habe er über die Verfügungen seines Vaters hinausgehen wollen, und von einer Erneuerung der Strafbestimmungen Diokletians ist auch hier nicht die Rede.³⁴

Entschiedener wird gegen die Manichäer erst wieder vorgegangen, seit im Jahre 379 Theodosios Mitkaiser geworden ist. Im Gesetz vom 8. Mai 381 wird ihnen die „*facultas vivendi iure Romano*“ ganz allgemein abgesprochen. Sie sollen aus den Städten vertrieben werden, gleichgültig, unter welchem Decknamen sie sich dort eingenistet haben, sei es als Enkratiten, Sakkophoren, Apotaktiten, Hydroparastaten oder ähnliches. Für den Kaiser sind sie schlechterdings „*sacrilegi*“, d. h. sie verstoßen gegen göttliches und kaiserliches Recht.³⁵ Den Höhepunkt stellt wohl für alle kommenden Zeiten das Gesetz vom 31. März 382 dar.³⁶ Wiederum werden zusammen mit den Manichäern andere Häresien genannt, unter denen man sich vielleicht schon damals nichts Konkretes mehr vorstellen konnte, unter deren Namen sich aber die Manichäer zu tarnen trachteten. Zum ersten Male seit Diokletian wird jetzt wieder die Todesstrafe angedroht: „*sumum supplicium et inexpiabilis poena*“. Der Praefectus praetorio wird angewiesen, ein eigenes „*forum*“ für das Gericht über die Manichäer einzurichten, Zuträger und Denunzianten („*indices denuntiatoresque*“) sind bei diesem Gericht zugelassen, eigene „*inquisitores*“, d. h. wohl Männer, die beurteilen konnten, wer denn als Manichäer angesehen werden könne, und die nach solchen *ex officio* fahndeten, soll der Praefectus bestellen. Keine Einrede dürfe den Prozeß verzögern. Im übrigen seien die Manichäer an der Mißachtung der christlichen Osterfeier leicht zu erkennen.

In der Folgezeit ergehen immer neue Dekrete, etwa im Jahre 383,

³⁴ So der Kirchenhistoriker Sokrates V, 2 Patr. Gr. 67, 568 und ebenso Sozomenos VII, 1, ed. Bidez-Hansen S. 302.

³⁵ Cod. Theod. XVI, 5, 7.

³⁶ AaO. XVI, 5, 9: „... Sublimitas itaque tua det inquisitores, aperiat forum, indices denuntiatoresque sine invidia delationis accipiat. Nemo praescriptione communi exordium accusationis huius infringat, nemo tales occultos cogat latentesque conventus: agris vetitum sit, prohibitum moenibus, aede publica privataque damnatum. Ac summa exploratione rimetur, ut quicumque in unum Paschae die non obsequenti religione convenerit, tales indubitanter quales hac lege damnavimus, habeantur“.

wo der „guten Gesellschaft“ und den „loyalen Bürgern“ das Recht eingeräumt wird, Pogrome gegen die Manichäer zu veranstalten.³⁷ Im Jahre 407 schließlich wird der Manichäismus zum „*crimen publicum*“ erklärt, und wiederum werden die bürgerlichen Rechte empfindlich eingeschränkt. Die Provinzgouverneure, die *defensores* und *principales* der Städte werden für den Vollzug verantwortlich gemacht und im Falle der Nachlässigkeit mit hohen Geldstrafen bedroht.³⁸

Eine kurze Zusammenfassung: Zunächst: das Manichäeredikt des Kaisers Diokletian findet weder im Codex Theodosianus noch im Justinianus Erwähnung und kein Gesetz bezieht sich darauf. Trotzdem hat man dieses Edikt noch gekannt.³⁹ Aber wahrscheinlich wollte man auf dem Gebiet der Religionspolitik sich nicht auf den letzten und bedeutendsten Christenverfolger beziehen; vielleicht hängt damit auch zusammen, daß man nach dem Erlöschen der letzten großen Christenverfolgung mit der Todesstrafe in Sachen Religion vorsichtiger geworden war. Erst Theodosios holt sie wieder aus der Versenkung. Aber seine Nachfolger tun es ihm nicht gleich; sie beschränken sich auf die Strafe der Infamie, auf Deportation und Verbannung und auf vermögensrechtliche Maßnahmen. In einem Gesetz des Kaisers Theodosios II. vom Jahre 428 ist zwar in der vom Codex Justinianus überlieferten Fassung von der Todesstrafe die Rede, doch handelt es sich dabei höchst wahrscheinlich um eine Interpolation, vielleicht der Juristen Justinians.⁴⁰ Außerdem dürfen wir bei den Sanktionen des Kaisers Theodosios I. wohl auch eher Drohungen zum Zwecke der Einschüchterung sehen. Jedenfalls berichtet der

³⁷ AaO. XVI, 5, 11: „...permissa omnibus facultate, quos rectae observantiae cultus et pulchritudo delectat, communi omnium bonorum conspiratione pellatur“.

³⁸ AaO. XVI, 5, 40. – Zusammenfassend zur Manichäergesetzgebung vgl. E. H. Kaden, Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian, Festschrift Hans Lewald, Basel 1953, S. 55–68. Dazu auch K.-L. Noethlichs, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des 4. Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden, Köln 1971.

³⁹ Ausdrücklich erwähnt wird das Gesetz im sogenannten Ambrosiaster, einem Kommentar zu den Paulusbriefen aus dem Ende des 4. Jahrhunderts. Der Verfasser verrät Kenntnis des Wortlautes; Patr. Lat. 17, 493. Eine Erinnerung an das Gesetz vielleicht in der Novelle Valentinians III. vom 19. VI. 445, cod. Theod. Bd. II, S. 103 (Krueger-Mommsen).

⁴⁰ Cod. Theod. XVI, 5, 65 und cod. Just. I, 5, 5.

Kirchenhistoriker Sozomenos eine Generation nach Theodosios, der Kaiser habe diese schweren Strafen nur angedroht, sie aber selten vollziehen lassen.⁴¹

Von all diesen Gesetzen führt kein Weg zum klassischen Autodafé, denn in keinem ist von irgendeiner Beteiligung oder Mitwirkung durch das Personal der Kirche die Rede, weder bei Feststellung der Schuld, d. h. der Zugehörigkeit zum Manichäismus, noch bei Bemessung der Strafe, und schon gar nicht beim Vollzug der Strafe. Die Kompetenzen liegen ausschließlich beim staatlichen Gericht. Diokletian hat den Manichäern den Tod angedroht, nicht weil er in erster Linie die Substanz ihres Dualismus treffen wollte, wie später die Inquisition bei den Katharern und ähnlichen Ketzern, sondern weil er in ihnen, wo nicht persische Spione, dann doch, wie ein paar Jahre später bei den Christen, Feinde der römischen Lebensauffassung und Lebenshaltung sehen zu müssen glaubte. Und es hat den Anschein, daß auch noch im Hintergrund der Gesetzgebung des Kaisers Theodosios I. die Fremdartigkeit des manichäischen way of life steht. Jedenfalls ist in diesen Gesetzen immer noch sehr deutlich der Unterschied zwischen christlichen Häretikern und Manichäern greifbar. Gewiß werden diese Manichäer gelegentlich zusammen mit christlichen Sekten ein und denselben Repressalien unterworfen; doch bei den meisten dieser Sekten handelt es sich offensichtlich um Gruppen, über deren Bekenntnis und Zielsetzung man schon damals kaum noch Gewisses wußte, die aber gerade deshalb den Manichäern dazu dienen konnten, sich der antimanichäischen Gesetzgebung und ihren Strafen zu entziehen. Wichtig ist, daß Strafen gegen die Manichäer nicht ausgesprochen werden, weil sie sich gegen ein christliches Dogma oder gegen christliche Bräuche und Gewohnheiten vergangen haben; es soll vielmehr eine Lebenshaltung getroffen werden. Von Glaubenssätzen der Manichäer ist nie die Rede; sie sollen ohne Umschweife aus der Gesellschaft des römischen Reiches ausgegliedert werden, denn „nihil ex moribus, nihil ex legibus“ sei ihnen „commune cum ceteris“. So haben sie das Recht verwirkt, „iure Romano“ zu leben.⁴² Und selbst wenn einmal ein Gesetz, wie z. B. das von 428, alle Häresien kumulativ behandelt, werden die Mani-

⁴¹ Sozomenos VII, 12, 12 (Bidez-Hansen S. 316).

⁴² Cod. Theod. XVI, 5, 40 und XVI, 5, 7.

chäer doch eigens hervorgehoben: „... et qui ad imam usque scelerum nequitiam pervenerunt Manichaei“.⁴³ Zwar werden im Laufe der Zeit die Manichäer immer unbedenklicher in einen Topf mit echt christlichen Häresien geworfen, doch das Strafrecht behielt den Unterschied im Auge: Mit dem Tod werden nur die Manichäer bedroht als eine bis zu einem gewissen Grad zwar religiöse Denomination, die aber doch politisch unzuverlässig war und das soziale Gefüge des Reiches bedrohte. Nur der Manichäismus wird zum *crimen publicum* erklärt; und die „inquisitores“, von denen das Gesetz von 382 spricht, werden nicht von der Kirche, sondern vom Praefectus praetorio bestellt. Leute der Kirche können ungehindert als *indices et denuntiatores* auftreten, doch dies kann auch jeder andere Bürger. Kein Bischof und kein Kleriker sitzt über die Manichäer zu Gericht, sondern allein der kaiserliche Richter, und dieser bedarf keiner kirchlich-theologischen Vorentscheidung, um urteilen zu können.

III.

Andererseits läßt es sich nicht leugnen, daß die Stellung der Manichäer in der spätantiken Gesellschaft sich seit Diokletian doch wesentlich verändert hat. Sie sind inzwischen im Reich heimisch geworden, und offenbar haben sich nicht wenige von ihnen christlichen Gebräuchen angepaßt, ja sich vielleicht sogar als Christen ausgegeben, um nicht unter die ihnen feindlichen Gesetze zu fallen. So lange die Kindertaufe nicht die einheitliche Regel war, konnten sie praktisch als „Katechumenen“ gelten, wenn sie die eine oder andere christliche Geste machten. Vermutlich hat Augustinus selbst unter dem Schutz des Katechumenats, zu dem ihn seine Mutter Monica angemeldet hatte, die Zeit als Manichäer unbeanstandet überstanden! Jedenfalls blieb es nicht aus, daß aus der fremdländischen und fremdartigen Religion in der neuen Umgebung und in den Augen der Eingesessenen so etwas wie eine etwas eigenartige christliche Denomination häretischen Charakters wurde. Und dementsprechend mußte sich die christliche Kirche aufgerufen fühlen, gegen diese Manichäer als Ketzer im christlichen Verstand des Wortes, als Verächter

⁴³ AaO. XVI, 5, 65.

der kirchlichen Disziplin vorzugehen, und sie auch mit dem Anathem zu belegen, das sie als „Heiden“, die sie waren, de facto gar nicht treffen konnte. Dadurch aber, daß über ihnen immer noch, und seit Theodosios erneut, die Todesdrohung schwebte, und auch andere vom Gesetz vorgesehene Sanktionen äußerst fatal waren, eröffnete sich für die Kirche die Möglichkeit, dieser neuen „Ketzeri“ viel nachdrücklicher zu Leibe zu rücken als anderen. Und da es nicht mehr primär darum ging, den landesverräterischen Charakter der Manichäer festzustellen, sondern ihre Abweichungen vom christlichen Glauben, bedurfte es zu ihrer Verurteilung des theologischen Sachverständigen, wenn der weltliche Richter in Glaubensfragen nicht genug Bescheid wußte, was wohl nicht selten der Fall war. Im „Forum“ des Praefekten, wo „indices“ und „denuntiatores“ so etwas wie die Rolle von Anklägern übernehmen konnten, da es sich um ein *iudicium publicum* handelte, konnten damit Bischöfe oder sonstige theologisch ausgewiesene Persönlichkeiten als *denuntiatores* sehr willkommen sein. Spielte aber der Papst in Rom selbst den *delator*, dann kam mit ihm eine Autorität ins Spiel, neben der die Rolle des *Praefectus* verblassen konnte. Was Wunder, wenn dann in betulichen Papstbiographien des *Liber Pontificalis* der Papst fast wie ein souveräner Richter im Ketzerprozeß in Erscheinung tritt, der allein kraft seiner Autorität mit den Ketzern fertig wird.

Gewalt als Mittel des Umgangs mit Ketzern scheint bald nicht mehr verdammenswert. Es ist die Zeit, in der Augustinus aus dem biblischen „*Compelle intrare*“, also aus der nachdrücklichen Einladung, am Gastmahl des Herrn teilzunehmen, das Recht zur Zwangsbekehrung der Dissidenten ableitet, freilich immer noch, im Gegensatz etwa zu Optatus von Mileve und in Grenzen auch zu Leo I., die Todesstrafe ablehnt.⁴⁴

Von Papst Siricius (384–399) weiß der *Liber Pontificalis* zu berichten, er habe in der Stadt Rom zahlreiche Manichäer aufgespürt und sie ins Exil geschickt (*exilio deportavit*). Außerdem habe er eine Enzyklika an alle Kirchen versandt mit einer Anweisung, wie mit bekehrungswilligen Manichäern zu verfahren sei: Sie seien zum Fasten und Beten in Klosterhaft zu halten und dürften erst auf dem Totenbett zur Eucharistie zugelassen werden.⁴⁵ Da von der Taufe

⁴⁴ Dazu H. Dörries, *Wort und Stunde* I. Göttingen 1966, S. 57 ff.

⁴⁵ *Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, I, Paris 1886, S. 216.

nicht die Rede ist, handelt es sich wohl um Manichäer, die sich weitgehend den Christen angepaßt hatten, ja wohl auch schon getauft waren, oder aber um ehemalige Christen, die sich von den Manichäern hatten gewinnen lassen. Natürlich lag es in der Kompetenz des Papstes, irgendwelche Bekehrungswillige der kirchlichen Bußdisziplin zu unterwerfen, nicht aber Manichäer zur Deportation zu verurteilen. Die hochtrabende Sprache des Chronisten kann im besten Fall bedeuten, daß der Papst und seine Leute dem Gesetz entsprechend als „delatores“ ein Verfahren gegen diese Manichäer in Gang gebracht haben. Bezug genommen haben könnte der Papst dem Praefectus gegenüber auf ein in Rom im Jahre 389 erlassenes Gesetz, in dem gerade die Vertreibung der Manichäer aus Rom besonders eingeschärft wurde.⁴⁶ Von einer richterlichen Kompetenz des Papstes in dieser Sache kann um das Jahr 400 ganz gewiß nicht die Rede sein. Man kann eine solche auch nicht aus dem Reskript des Kaisers Gratian aus dem Jahre 376 ableiten, denn die Zuständigkeiten, die hier der Bischofssynode eingeräumt werden, beziehen sich auf kirchliche Bagatellsachen und nicht auf Kriminalfälle.⁴⁷ Deportation aber, soweit nicht Willkürakt, kann nur Folge einer *actio criminalis* sein. Auch die Vollmachten Roms und der Metropolen des Westreiches, die Kaiser Gratian im Jahre 378 konzedierte, haben mit Ketzerprozessen kaum etwas zu tun.⁴⁸ Sie erklären sich vielmehr aus den schweren innerrömischen Kämpfen der Bewerber um den päpstlichen Stuhl im Jahre 366, infolge derer die innerkirchliche Gerichtsbarkeit fast zum Erliegen gekommen war.

Das Vorgehen des Papstes Siricius mag nun mit dem Gesetz von 389 in Verbindung gebracht werden oder nicht; dieses Gesetz wurde jedenfalls verschärft neu aufgelegt im Jahre 425 und sollte insbesondere jene treffen, die sich von der Gemeinschaft mit dem Papst abgesondert hatten.⁴⁹ Hier wird es schon klar ersichtlich: Der Manichäer wird an seinem Verhalten zur kirchlichen Hierarchie erkannt und die Stellungnahme dieser Hierarchie wird damit im Verfahren

⁴⁶ Cod. Theod. XVI, 5, 18.

⁴⁷ AaO. XVI, 2, 23. Das Gesetz des Kaisers Honorius vom August 399 (Cod. Theod. XVI, 11, 1) ist nur eine Neuauflage des Gratianischen Edikts.

⁴⁸ Avellana Collectio (siehe oben Anm. 24) I, S. 54–58.

⁴⁹ Cod. Theod. XVI, 5, 62: „... circa hos autem maxime exercenda communio est, qui pravis suasionibus a venerabilis papae sese communione suspendunt“.

gegen ihn relevant. Wenn dann einige Jahre später Papst Leo I. sich daran machte, seinerseits Manichäer in Rom aufzuspüren – vermutlich hatten sich inzwischen nicht wenige vor den Vandalen in Afrika nach Rom abgesetzt –, dann konnte er sich mit diesem Gesetz von 425 nachdrücklicher in Szene setzen als Siricius. Er kannte freilich auch seine Grenzen besser als der Biograph des Siricius. Papst Leo berichtet in einer Enzyklika von seinem Vorgehen: Er habe eine Untersuchung (*investigatio*) eingeleitet; dabei sei es gelungen, zahlreiche Lehrer und Gefolgsleute der Sekte ausfindig zu machen, und kraft seiner päpstlichen *auctoritas* und *censura* habe er sie in ihre Schranken gewiesen. Wer sich bekehren wollte, wurde zur Kirchenbuße zugelassen, wer hartnäckig blieb, wurde durch die staatliche Justiz (*per publicos iudices*) entsprechend den kaiserlichen Konstitutionen mit ewiger Verbannung bestraft.⁵⁰ Weiteres erfahren wir aus einer Predigt des Papstes;⁵¹ er habe eine feierliche Sitzung mit seinem Klerus und vornehmen Laien – an einer anderen Stelle ist von einer *pars senatus* die Rede⁵² – abgehalten. Hier wurden die „perfecti“ der Sekte vorgeführt. Diese hätten aus ihrer Überzeugung kein Hehl gemacht, und dabei sei dann eine ganze Reihe von Perversitäten und Obszönitäten an den Tag gekommen, die der Prediger seinen Zuhörern nur andeutungsweise zu verstehen gibt. Über dieses Verfahren berichtet in allgemeinen Zügen auch Prosper Tiro von Aquitanien, der Lobredner und damalige Sekretär des Papstes.⁵³

⁵⁰ Ep. 7, Patr. Lat. 54, 620–22: „... plurimos impietatis Manichaeae sequaces et doctores in urbe investigatio nostra reperit, vigilantia divulgavit, auctoritas et censura coercuit“.

⁵¹ Sermo 16, Patr. Lat. 54, 178.

⁵² Im genannten Sermo werden „viri christiani ac nobiles“ erwähnt. In einem Brief (Patr. Lat. 54, 689) „illustrum virorum dignitas et pars quaedam senatus ac plebis“. In der Novelle Valentinians III. (s. Anm. 54) heißt es „coram senatu amplissimo“.

⁵³ Prosper Tiro (MGH, Auct. Ant. IX, 479) betont nur, genau wie Leo selbst, daß der Papst das Vorhandensein der Ketzer in Rom publik gemacht habe; er spricht von keinem richterlichen Eingreifen des Papstes, das die kaiserliche Justiz überflüssig gemacht hätte. Wenn Chadwick, *Priscillian of Avila* S. 215 bemerkt: „Leo’s language strongly suggests that his special tribunal followed Roman judicial procedure and applied torture to the suspects“, so scheint mir der Gehalt des zweiten Teiles dieser Aussage mehr als unwahrscheinlich. Kein Bischof damals beanspruchte für sich das Recht, die Folter anzuwenden, erst recht nicht in Glaubenssachen: „His a quibus domini sacramenta tractanda sunt, iudicium sanguinis agitare non licet“. Weitere Belege bringt Chadwick selbst S. 139.

Meines Erachtens kann, wie groß der Einfluß des Papstes auf Politik und Administration im kaiserlichen Rom auch gewesen sein mag, auch hier nicht von einer ordentlichen Gerichtsbarkeit des Papstes in Sachen Ketzer gesprochen werden, die nach seinem Urteilsspruch dann notwendig von den *iudices publici* zu deportieren gewesen wären. Der Papst spricht allgemein von seiner *auctoritas* und *censura*, macht aber nicht etwa aus diesen die Grundlage der Verurteilung, sondern aus den kaiserlichen Konstitutionen und dem Vorgehen der kaiserlichen Richter.

Kurz nach diesem Verfahren und durch es wohl angeregt erließ Kaiser Valentinian III. eine Novelle, die auf das päpstliche Vorgehen Bezug nimmt und es lobend hervorhebt.⁵⁴ Dann aber wiederholt die Novelle mehr oder weniger die Bestimmungen des theodosianischen Gesetzes von 382, deklariert also das Vorgehen des Papstes als den Gesetzen konform. Dies bedeutet wiederum, daß er das Vorgehen des Papstes als eine nützliche „*delatio*“ im Sinne des Theodosios betrachtet. Von einer Sonderstellung der Hierarchie im Manichäerprozeß auch hier keine Andeutung. Und so bedeutet auch die Erwähnung von Senatoren nicht etwa ein „Senatsgericht“, sondern erklärt sich aus dem Bestreben des Papstes, eine möglichst breite und eindrucksvolle Öffentlichkeit herzustellen.

Der Vergleich mit der Behandlung der Manichäer in Afrika drängt sich auf.⁵⁵ Auch hier zeigt sich, daß die eigentliche richterliche Ent-

⁵⁴ Cod. Theod. vol. II, S. 103f. und Patr. Lat. 54, 622–625. Zum ganzen Fragekomplex vgl. E. Caspar, Geschichte des Papsttums I, Tübingen 1930, S. 432ff.; ferner W. Enßlin, Valentinians Novellen XVII und XVIII von 445, Zeitschr. Savigny-Stiftung. Rom. Abt. 57 (1937) 367–378.

⁵⁵ Zur Lage in Afrika vgl. E. Volterra, Appunti intorno all'intervento del vescovo nei processi contro gli eretici, *Bulletino Ist. Diritto Romano* 42 (1934) 453–468; P. Brown, Religious coercion in the later Roman empire, *History* 48 (1963) 283–305, nachgedr. in ders., Religion and society in the age of saint Augustin, London 1972, S. 311–331. Über die Prozedur geben vor allem die Schriften Augustins Auskunft, z. B. *De haeresibus*, Patr. Lat. 42, 36: „... detecti sunt in ecclesia, quando instante Urso tribuno, qui tunc domi regiae praefuit, aliqui adducti sunt...“; „Sub diligenti interrogatione“ werden die Häretiker von den Kirchenleuten überführt, und auf ihr Votum hin spricht der weltliche Richter das Urteil. Die kirchlichen Behörden kommen also erst zum Zuge, wenn der weltliche Richter um ihre Hilfe ersucht. In Augustins *De actis cum Felice Manichaeo*, Patr. Lat. 42, 519ff. haben wir vermutlich das Protokoll einer solchen kirchlichen Voruntersuchung. Prosper Tiro, der Sekretär des Papstes Leo, war ein guter Kenner der Schriften Augustins. Sollte er die Hand im Spiel

scheidung in der Hand der staatlichen Justiz lag. Aber es konnte vorkommen, daß der Richter die Angeschuldigten zunächst dem Bischof vorführen ließ, um ein kompetentes Gutachten für seine eigene Entscheidung zu bekommen. Das afrikanische Verfahren hat offenbar Leo so sehr beeindruckt, daß die Schilderung seines eigenen Verfahrens streckenweise wie eine mehr oder weniger wörtliche Anleihe bei den anti-manichäischen Schriften Augustins klingt.

Wohl ganz einfach weil die Umstände es so mit sich brachten, wurde hier ein Zusammenspiel zwischen kirchlichen und staatlichen Behörden eingeleitet, das in Rom seinen szenischen Effekt doch in erster Linie der Autorität des Bischofs der alten Reichshauptstadt zu verdanken hat, dem hier längst kein Kaiser mehr Schwierigkeiten machte. Es war ein Zusammenspiel, dem Zukunft drohte, auch wenn diese Zukunft auf sich warten ließ.

IV.

Dieses Zusammenspiel bildete sich im christlichen Osten nicht heraus. Gewalt im Namen der Religion, und zwar *expressis verbis* gefordert und biblisch zu begründen versucht, wird im Osten wesentlich länger abgelehnt als im Westen und setzt sich, wenn schon, immer nur für kurz durch. Die fatale Interpretation des biblischen „*Compelle intrare*“ bleibt ein Absurdum der westlichen Bibelexegese. Es gibt im Osten keinen Präzedenzfall wie den Priszillians. Die Vertreibung des Bischofs Paul von Antiocheia durch einen heidnischen Kaiser hat, wie gezeigt, kaum etwas mit Religionspolitik zu tun. Es gibt aber im Osten auch keine kaiserlichen Dekrete, etwa an die Adresse der großen Patriarchen, insbesondere des Patriarchen von Konstantinopel, die in etwa denen Kaiser Gratians für Rom und die westlichen Metropolen vergleichbar und auf ähnliche Weise mißinterpretierbar wären. Andererseits ist das Fehlen von Todesurteilen über Ketzer und insbesondere über Manichäer, jedenfalls das

gehabt haben, als die Publikation der Predigten des Papstes vorbereitet wurde? Sermo 16 des Papstes erinnert jedenfalls verblüffend an *De haeresibus* Augustins und an dessen *De natura boni* (Patr. Lat. 42, 570) mit all den unappetitlichen Geschichten vom „*excrementum*“ der Manichäer, die im übrigen schon bei Kyrillos von Jerusalem auftauchen, Patr. Gr. 33, 597.

Fehlen nachweisbarer Urteile, wohl immer noch ein Erbe altchristlicher Toleranz und Scheu vor Blutvergießen. Was insbesondere das Schicksal der Manichäer im Osten, etwa im 5. und beginnenden 6. Jahrhundert anlangt, so scheinen sie für geraume Zeit sozusagen untergetaucht zu sein. Die theologische „Intelligencija“ des Ostens kaprizierte sich augenscheinlich damals lieber auf Häresien und Häretiker mit anspruchsvoller philosophischer Infrastruktur, auf Fragen also nach Wesen und Person, nach Existenz und Immanenz usw. Und ganz allgemein drängt sich der Eindruck auf, daß die Manichäer damals im Westen, insbesondere in Afrika und Italien, stärker vertreten waren als im Osten.

Mag sein, daß es unter den Mönchen in Ägypten nicht wenige Manichäer gegeben hat, was den Patriarchen Theophilos (385–412) veranlaßt haben könnte, durch einen Test ihre Essensweise zu überprüfen und festzustellen, wer sich an manichäische Sitten hielt. Die Nachricht ist freilich spät genug aufgezeichnet worden.⁵⁶ Vereinzelt hören wir auch von Manichäern in der Gegend des Toten Meeres (Mitte des 5. Jahrh.),⁵⁷ doch schon Theodoret bemerkt, daß man nur noch selten auf Manichäer und Montanisten treffe,⁵⁸ was sich wohl in erster Linie auf Theodorets Heimat Syrien bezieht.

Man empfand die Manichäer offensichtlich kaum noch als eine Gefährdung der Orthodoxie. So konnte es kommen, daß der Sohn einer allbekannten Sympathisantin der Manichäer im Jahre 491 den kaiserlichen Thron bestieg: Anastasios I. Von der Eingenommenheit seiner Mutter für die Manichäer spricht mehr als eine Quelle. Deshalb hätten die Manichäer unter der Regierung dieses Kaisers auch nichts zu befürchten gehabt.⁵⁹ Dafür konnte es sich der Patriarch Makedonios von Konstantinopel erlauben, den Kaiser selbst einen Manichäer zu schelten.⁶⁰ Aber wahrscheinlich handelt es sich dabei eher um ein Schimpfwort allgemeiner Gängigkeit; denn Anastasios

⁵⁶ Nachricht darüber in der Chronik des alexandrinischen Patriarchen Eutychios aus dem 10. Jahrhundert, die teilweise über gute Quellen zu verfügen scheint; Patr. gr. 111, 1023–1025.

⁵⁷ Kyrillos v. Skythopolis, Vita Euthymii, cap. 12, Schwartz S. 22.

⁵⁸ Theodoret, Graecarum affectionum curatio, Patr. Gr. 83, 388.

⁵⁹ Theodoros Anagnostes, Kirchengeschichte, S. 126 und 128 (ed. Hansen).

⁶⁰ Zacharias Scholastikos, Die sog. Kirchengeschichte, übers. v. K. Ahrens u. G. Krüger, Leipzig 1899, S. 220.

soll seinerseits den Papst Symmachus als Manichäer beschimpft haben.⁶¹

Ein derart lässiger Umgang mit einer sonst so berüchtigten Ketzerei kam natürlich für Kaiser Justinian nicht in Frage – für einen Kaiser, dem die Orthodoxie, wie sie sich in seiner Amateur-Theologie darstellte, ein Herzensanliegen und die Verfolgung der Ketzer eine heilige Pflicht war. Im Jahre 527, als, nominell wenigstens, noch Justin an der Macht war, der Neffe Justinian aber schon Mitregent, erging ein Gesetz, das wieder einmal sämtliche Strafmaßnahmen früherer Kaiser in Erinnerung rief und die Manichäer zum erstenmal wieder mit dem Tod bedrohte („ultimo supplicio subici“).⁶² Zwischen dieser erneuerten Drohung und dem letzten Manichäergesetz im *cod. Theodosianus* sind nicht weniger als 100 Jahre verstrichen. Wir wissen freilich nicht, wie oft Justinian mit seiner Drohung ernst machte. Der Chronist Malalas weiß zu berichten, daß in den ersten Jahren Justinians in Konstantinopel „viele“ als Manichäer „bestraft“ worden seien, darunter die Frau eines Senators, „zusammen mit anderen Frauen“.⁶³ Ob es die Todesstrafe war, die angewendet wurde, ist aus der Notiz nicht zu ersehen. So wie Malalas berichtet, könnte man zur Ansicht kommen, daß die Verfolgung nur kurze Zeit andauerte. Auch der Kirchenhistoriker Joannes von Ephesos erzählt für die frühe Zeit Justinians von Verfolgungen der Manichäer. Zunächst habe der Kaiser sie alle bekehren wollen, doch sei der Erfolg ausgeblieben. Daraufhin habe er befohlen, sie im Meer zu verbrennen, also offenbar auf brennenden Schiffen auszusetzen. Es seien unter den Opfern auch Frauen und Senatoren gewesen.⁶⁴ Wiederum in die frühe Zeit des Kaisers kommen wir mit einem Bericht über einen verhafteten „Didaskalos“ der Manichäer im Jahre 527 namens Photinos. Auf Befehl der beiden Kaiser wurde ein Disput mit ihm veranstaltet. Den Vorsitz dabei führte nicht etwa der Patriarch oder ein

⁶¹ Patr. Lat. 62, 68. Der Papst in einem Brief an den Kaiser: „Dicis me esse manichaeum“.

⁶² Das Gesetz findet sich im *cod. Justin.* I, 5, 12. In einem undatierten, aber offenbar späteren Gesetz Justinians (*cod. Justin.* I, 5, 16) wird das „extremum supplicium“ rückfälligen Manichäern angedroht. Dies könnte eine neue und mildere Interpretation des Gesetzes von 527 bedeuten.

⁶³ Malalas 423 (Bonn).

⁶⁴ *Revue de l'Orient Chrétien* 2 (1897) 482.

Bischof oder irgendein Theologe von Rang, sondern der Praefectus urbi Theodoros. Gesprächspartner im Disput war ein „Perser“ namens Paulus, vielleicht ein Nestorianer.⁶⁵ Ob der gefangene Manichäer nach dem Disput, der ihn jedenfalls nicht bekehrte, verurteilt wurde, wissen wir leider nicht. Der Prozeß scheint ihm vom höchsten weltlichen Richter Konstantinopels, dem Stadtpräfekten, gemacht worden zu sein; jedenfalls ist niemand vom Klerus erwähnt. Es ergibt sich bereits aus dem zitierten Gesetz von 527, daß der Klerus bei Durchführung der gegen die Manichäer angedrohten Maßnahmen nicht beteiligt ist. Beauftragt sind allein die weltlichen Behörden in der Hauptstadt und in den Provinzen. Der Patriarch und die Provinzbischöfe werden vom Kaiser nur angewiesen, den Behörden auf die Finger zu sehen, ob sie auch tatsächlich den Gesetzen entsprechend vorgehen. An den Prozessen selbst sind sie nicht beteiligt.⁶⁶ Inwieweit die unter Justinian neu belebte Schriftstellerei gegen die Manichäer Begleiterscheinung eines Neuauflebens der Sekte ist, oder aber Anpassung an die Ketzerriechei des Kaisers, läßt sich nicht entscheiden. Justinians Interesse in Fragen der Theologie richtete sich bald fast ausschließlich auf die großen christologischen Kontroversen der Zeit, so daß die Manichäer, wie es scheint, bald wieder Ruhe bekamen. Bedenkt man, daß der Nachfolger des berüchtigten Praefectus praetorio Joannes von Kappadokien, Petros Barsymas, laut Prokop⁶⁷ sich ganz offen zum Manichäismus bekannte, so läßt es sich kaum vorstellen, daß die Verfolgung sehr weit gegangen sein könnte. Wie immer: Irgendwelche Nachrichten von kombinierten gerichtlichen Verfahren seitens der Kirche und der staatlichen Justiz, wie wir sie aus Rom und Afrika kennen, fehlen im Osten zunächst zur Gänze.

Dies gilt auch für die das späte 5. und 6. Jahrhundert beherrschende Auseinandersetzung mit dem Monophysitismus, die spätestens seit

⁶⁵ Patr. Gr. 88, 529–578. Dazu G. Mercati, *Per la vita e gli scritti di „Paolo il Persiano“*, in: ders., *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, Studi e Testi 5, Roma 1901, S. 180–206. Der „Disput“ gibt nicht etwa ein richterliches Verhör des Manichäers wieder, obwohl der Präfekt Theodoros bereits mit dem Prozeß des Photinos befaßt war, sondern ist das Protokoll einer philosophischen Auseinandersetzung.

⁶⁶ D. h. die Bischöfe üben hier keine Amtsgewalt aus, sondern wirken als Vertrauensleute des Kaisers wie auch in anderen Fällen der byzantinischen Administration.

⁶⁷ Prokopios, *Anekdotai* XXII, 25.

dem 6. Jahrhundert den Orthodoxen, den von den Monophysiten so genannten „Melkiten“, d. h. den „Kaiserlichen“, als eine eigenständige Konfession, wenn auch in den verschiedensten Spielarten gegenübertraten. Die Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Denominationen und den Orthodoxen verlief regellos, so wie die Regierung in Konstantinopel selbst keine einheitliche Linie verfolgte. Die Bischofssitze fielen bald an diese, bald an jene Konfession, und es konnte nicht ausbleiben, daß die Bischöfe selbst, gleichgültig welcher Konfession sie angehörten, am Ende in der Auseinandersetzung um den Besitz ihres Stuhles vor Gewalt nicht zurückscheuten. So war damals ein Mann, Ephrem von Amida, Bischof der syrischen Hauptstadt Antiocheia, der vorher Comes Orientis, d. h. höchster Reichsbeamter in eben dieser Stadt gewesen war. Es überrascht kaum, daß wir hören, er habe sich – wohlgerne nicht als Comes, sondern als Bischof – nicht nur einer Abteilung kaiserlicher Truppen, sondern auch berittener Mannschaften aus dem benachbarten persischen Nisibis bedient, um sich eines erfolgreichen Missionars der Monophysiten, des Joannes von Tella, zu bemächtigen, der dann in einem antiochenischen Kerker starb.⁶⁸ Ephrem scheint noch mehr solcher pastoraler Razzien durchgeführt zu haben. Von irgendwelchen ordentlichen Gerichtsverfahren, die er eingeleitet oder beantragt haben könnte, hören wir nichts, und nie begegnet etwas, was nach Autodafé aussieht. Neben Ephrem steht als Verfolger der Monophysiten noch ein weiterer Bischof, Domitianos von Melitene, der angeblich vom Kaiser den Auftrag hatte, ihnen Kirchen und Klöster wegzunehmen, und der laut Michael dem Syrer sie blutig verfolgte, ohne daß klar wäre, wie es zu „blutig“ kam.⁶⁹

Große Prozesse, die an ein Ketzergericht denken lassen, gab es erst wieder im 7. Jahrhundert, zur Zeit, als der Streit um die zwei Willen in Christus – Monotheletismus/Dyothetismus – die Hierarchen und Theologen gegeneinander aufbrachte. Der eine Prozeß hatte sogar einen Papst zum Angeklagten, Martin I. (649–655), der andere den größten Theologen der Zeit, Maximus den Bekenner († 662). Beide waren „Orthodoxe“, aber eben Ketzer in den Augen derer, die

⁶⁸ Vita Joannis episcopi Tellae auctore Elia, ed. E. W. Brooks, Löwen 1907, S. 38 ff. Joannes von Ephesos, *Patr. Orient.* XVIII, S. 523–524.

⁶⁹ W. Hage, *Die syrisch-byzantinische Kirche in frühislamischer Zeit*, Wiesbaden 1966, S. 63.

damals in Konstantinopel das Sagen hatten. Zwei Ketzerprozesse also sozusagen mit umgekehrtem Vorzeichen? Gewiß waren beide Prozesse gedacht als Mittel, dem Einfluß dieser beiden Männer ein Ende zu machen, die sich der zur Zeit in Konstantinopel geltenden Form der Rechtgläubigkeit, nämlich dem Monotheletismus am entschiedensten widersetzt hatten. Aber es ist bezeichnend für die zögerliche Haltung der byzantinischen Staatsgewalt gegenüber einem Ketzergericht, daß in beiden Fällen der Prozeß mit Nachdruck als Kriminalprozeß geführt wurde, und der Versuch, dogmatische Fragen ins Spiel zu bringen, scheiterte. Papst Martin hatte sich, da er die Religionspolitik des Kaisers ablehnte, ohne die Bestätigung durch Byzanz abzuwarten, zum Bischof von Rom weihen lassen. Schlimmer war, daß er in Verdacht stand, an der Insurrektion des Exarchen von Ravenna, Olympios, gegen Kaiser Konstans II. beteiligt gewesen zu sein. Er wurde also in Rom verhaftet und in Konstantinopel wegen Hochverrats vor Gericht gestellt. Die Versuche des Papstes, die Verhandlung auf die Ebene der Theologie zu verschieben, wurden vom Gerichtsvorsitzenden, einem hohen kaiserlichen Beamten, entschieden abgeblockt, und Martin wurde wegen Hochverrats zum Tod verurteilt. Er verdankte es der Fürsprache seines kirchenpolitischen Gegners, des Patriarchen von Konstantinopel Paulos, daß das Todesurteil schließlich in Verbannung umgewandelt wurde. Diese Intervention scheint die einzige Beteiligung der Hierarchie am Prozeßgeschehen gewesen zu sein.⁷⁰

Auch Maximos wurde wie der Papst gefangen nach Konstantinopel verbracht und dort vor ein weltliches Gericht gestellt, auch er des Hochverrats angeklagt. Maximos hatte sich in Karthago aufgehalten, als der dortige Exarch Gregorios gegen den Kaiser putschte, und er scheint diesem Beginnen nicht ohne Sympathie gegenüber gestanden zu haben. Die theologische Kernfrage nach dem Willen Christi wurde nur im Vorbeigehen gestreift, und auch als einer der Ankläger den „Origenismus“ des Maximos in das Verfahren einbringen wollte, wurde dies vom vorsitzenden Richter sofort abgelehnt. Der Patriarch von Konstantinopel nahm zwar an den Ver-

⁷⁰ E. Caspar, *Geschichte des Papsttums II*, Tübingen 1933, S. 569ff. – Das Hypomnestikon über die Verfolgung des Papstes ed. R. Devreesse, *Analecta Bollandiana* 53 (1935) 49–80; lateinisch in *Patr. Gr.* 90, 193–202.

nehmungen teil, aber den Vorsitz führte der Sakkellarios, d. h. einer der höchsten Finanzbeamten des Reiches, vielleicht weil er zugleich Vorsitzender des Senates war. Das Verfahren war bereits abgeschlossen, da versammelten sich an einem Sonntag die „Leute der Kirche“, offenbar nicht zur gewohnten Synode, sondern zu einer außerordentlichen Beratung (συμβούλιον), wobei sie übereinkamen, dem Kaiser zu raten, er solle Maximos in die Verbannung schicken. Maximos hatte sich offensichtlich so erfolgreich verteidigt, daß ein Todesurteil wie über Papst Martin ausgeschlossen war. Die „Relatio motionis“ über seinen Prozeß, die den Eindruck macht, daß sie die Verhöre objektiv wiedergibt, zeigt, daß die Vorwürfe auf Hochverrat unbegründet waren und daß die Verteidigung des Maximos äußerst geschickt und dem höfischen Milieu angepaßt war. Umso auffälliger die Tatsache, daß nach einigen Jahren der Verbannung, kaum mehr als 100 km von Konstantinopel entfernt, der Prozeß neuerdings aufgerollt wurde. Zwei Würdenträger, ein geistlicher und ein weltlicher, suchen Maximos im Auftrag des Kaisers auf und disputieren mit ihm. Sie wollen zwei Dinge erreichen: zum einen, daß Maximos dem Patriarchen von Konstantinopel nicht weiterhin die Kirchengemeinschaft verweigere, und zum zweiten, daß er sich an den „Typos“ des Kaisers Konstans II. halte, d. h. an das Gesetz des Jahres 648, das jede Erörterung der dogmatischen Fragen im Zusammenhang mit dem Monotheletismus mit hohen Strafen belegte. Maximos verweigerte beides und wurde deshalb neuerdings nach Konstantinopel verbracht. Hier versammelte sich die kirchliche Synode, jedoch im Auftrag des Kaisers. Anwesend waren der Patriarch von Konstantinopel und der von Antiocheia, sowie der Vertreter des Patriarchen von Alexandreia, ferner eine Reihe von Senatoren. Die Synode belegte Maximos mit dem Kirchenbann und teilte ihm mit, daß er dem Praefectus urbi überstellt würde. Dieser würde das von der Synode beschlossene Urteil an ihm vollziehen und ihn für ewig in den Kerker schicken.⁷¹ Die dann erfolgte körperliche Verstümmelung samt Exil hat Maximos nur noch kurz überlebt.

Das erste Verfahren gegen Maximos bietet einer Einordnung keine Schwierigkeiten; es handelt sich um einen Hochverratsprozeß, der Fragen des Glaubens und der Orthodoxie geflissentlich aus dem We-

⁷¹ Die Relatio motionis in Patr. Gr. 90, 109–170.

ge geht, und der unter weltlichem Vorsitz durchgeführt wird. Die Empfehlung an den Kaiser, Maximus in die Verbannung zu schicken, mag man als eine Art Gnadengesuch interpretieren, denn Maximus hatte im Verlauf des Prozesses Aussagen gemacht, die für manche jetzt gegen ihn aufgestandene Ankläger nicht ungefährlich werden konnten. Man kann darin aber auch so etwas wie eine Konzession an ein klerikales Privilegium Fori erblicken, obwohl dieses Privilegium im Osten nie zu jener juristischen Abrundung gefunden hat wie im Westen. Schließlich läßt es sich denken, daß der Kaiser, den Rat der Synode einholend, sich selbst ein Alibi schaffen wollte, denn die Sache des Monotheletismus war damals längst nicht mehr so siegreich wie Jahre zuvor. Die zweite Prozeßphase ist wesentlich schwieriger zu beurteilen. Schon die eingeklagten Punkte, Anerkennung des Typos und Kommunion mit dem Patriarchen, sind Themen, die teilweise die Kanonistik engagieren. So scheint die Rolle der kirchlichen Synode in diesem Falle wesentlich entscheidender als beim ersten Prozeß. Aber zum einen ist die Synode eine gemischte Versammlung, Senatoren nehmen daran teil, gewiß nicht ohne Auftrag des Kaisers; ja es ist der Kaiser selbst, der die Synode anbefohlen hat. So dürfte der „Beschluß“ der Synode, was das Strafmaß anlangt, doch wohl wiederum als vom Kaiser angefordert und in seiner Geltung von der Zustimmung des Kaisers abhängig zu betrachten sein. Hier begegnet ein Verfahren, das sich noch im hohen Mittelalter in Byzanz häufig feststellen läßt: Das Verfahren gegen den Ketzer wird vom Kaiser der Synode aufgetragen, die aber nicht ohne Vertreter des Kaisers als „Mitrichter“ urteilt⁷², und deren Urteil der kaiserlichen Bestätigung bedarf. Sieht man davon ab, daß bei einem solchen Verfahren, das „*brachium saeculare*“, wenn man sich so ausdrücken darf, schon beim „*actus fidei*“ maßgebend beteiligt ist, so kann man wohl sagen, daß der zweite Prozeß des Maximus nahe an ein Autodafé herankommt, ohne dessen Bedingungen ganz zu erfüllen; denn die Strafen gegen Maximus sind beim Kaiser kaum einklagbar, sondern bedürfen seiner Vollzugsanordnung.

Was die zwei Perioden des Bilderstreites anlangt, also die Jahre zwischen 730 und 775, sowie zwischen 814 und 842, so ist es schwer, aus der erdrückenden Masse legendären Materials einiges Sichere

⁷² Siehe unten S. 50, Anm. 107.

herauszuholen.⁷³ Man wird sich hüten müssen, ein Verfahren unter Kaiser Leon III. anzuführen, in dem einige „Damen“ zum Tode verurteilt wurden. Sie hatten einen Offizier, der den Auftrag hatte, eine über dem Palasttor angebrachte Ikone herabzuholen, von der Leiter gerissen und zu Tode getrampelt. Als Märtyrinnen des Bilderkultes wird man sie kaum ansehen wollen; außerdem ist von einer Beteiligung etwa einer ikononenfeindlichen Hierarchie bei diesem Verfahren überhaupt nicht die Rede, kann nicht die Rede sein, denn das Ereignis fällt noch in die Zeit, da Germanos, der Bilderfreund, Patriarch war.⁷⁴ Daß die Kunde von der Verbrennung der Professoren der „oekumenischen“ Schule in Konstantinopel pure Legende ist, unterliegt heute keinem Zweifel mehr.

Die Quellen werden kaum klarer, wenn es um Kaiser Konstantin V. geht, den Sohn Leons III., und seine Maßnahmen gegen die Ikonodulen. Da ist z. B. von einem Mönch Andreas Kalybites die Rede, den der Kaiser totpeitschen ließ. Als Grund stellt sich allerdings heraus, daß dieser Mönch Majestätsbeleidigung begangen hatte; vorausgesetzt allerdings, daß es diesen Kalybites überhaupt gegeben hat: Kein Heiligenkalender und kein Synaxar gedenkt seiner. Einigermaßen zuverlässig scheint der Bericht über Leben und Sterben des Mönches Stephanos, genannt der Jüngere († 764), zu sein. Jedenfalls ist der Bericht nicht allzu lange nach seinem Tod entstanden, 806, immerhin Zeit genug um auch hier der Legendenbildung alle Möglichkeiten zu eröffnen. Jedenfalls wurde Stephanos vom Kaiser nie zum Tod verurteilt; die Anklagepunkte gegen ihn hatten mehr mit Majestätsbeleidigung – Schändung des Kaiserbildes – als mit Ikonodulie zu tun; von einer Beteiligung des geistlichen Gerichts keine Spur. Und Stephanos starb nicht durch Henkershand, sondern wurde vom Mob auf offener Straße erschlagen.⁷⁵

In der zweiten Periode des Bilderstreites, vorab unter Kaiser Theophilos, hören wir immer wieder von allen möglichen Schikanen ge-

⁷³ Dazu I. Ševčenko, Hagiography of the iconoclastic period, in: A. Bryer and J. Herrin (edd.), *Iconoclasm*, Birmingham 1977, S. 113–132.

⁷⁴ Vgl. C. Mango, *The brazen House*, Kopenhagen 1959, S. 112ff.

⁷⁵ Patr. Gr. 100, 1067–1186. Kolumne 1159 der Prozeßgegenstand: „... ὡς ἐννόμως κριθῆναι αὐτόν, διότι βασιλέως χαρακτηρὰ ἀνόμως πεπάτηκεν“, also Majestätsbeleidigung und nicht Ikonodulie. Χαρακτήρ bedeutet hier das Kaiserbild, vermutlich auf Münzen. Die Ermordung durch den Mob col. 1175.

gen die Bilderfreunde. Doch nie ist von einem prozessualen Verfahren mit einiger Deutlichkeit die Rede, das zu einem Autodafé geführt hätte, und nie von der Beteiligung geistlicher Richter.

V.

Neben dem Für und Wider im Streit um die Verehrung der Bilder waren es im frühen Mittelalter vor allem die Paulikianer, mit denen nicht nur die byzantinische Kirche, sondern auch der byzantinische Staat sich beschäftigen mußte, eine Sekte, die sich zunächst vor allem in den nordöstlichen Gebieten Kleinasiens unter einer vorwiegend armenischen Bevölkerung nachdrücklich bemerkbar machte.⁷⁶ Woher immer ihr Name kommen mag, Tatsache ist, daß der Apostel Paulus sozusagen ihr Heros eponymos war. Die Paulikianer treffen unter den Schriften des Neuen Testaments ihre eigene Auswahl, die in etwa an den Kanon des frühchristlichen Theologen Markion (2. Jh.) erinnert, ohne daß auch nur eine Spur von Abhängigkeit nachweisbar oder auch nur wahrscheinlich wäre. Von höchster Bedeutung für sie waren die Paulusbriefe, und was sie darin am tiefsten beeindruckte, war offenbar die Lehre von der Freiheit vom alten Gesetz, der Gegensatz zwischen der Gnade und dem harten Gott des Alten Testaments, das man schließlich für unvereinbar mit dem Neuen hielt. Diese neutestamentliche Freiheit wurde auch gegenüber den peinlich geregelten Normen der kirchlichen Orthodoxie in Anspruch genommen, d. h. ein großer Teil des kirchlichen Ritualismus, der Sakramente, der Ikonenverehrung usw. wurde samt der kirchlichen Hierarchie abgelehnt. Damit war dann auch das tragende Gerüst für die staatliche Hierarchie in Zweifel gezogen. Das Ideal der Paulikianer war offensichtlich ein schlichtes Christentum, gründend auf eifriger Befolgung der Sittenlehre des Apostels Paulus, abhold jedem Klerikalismus.

Die Paulikianer benannten ihre lokalen Kirchen nach den Stätten, wo Paulus als Missionar gewirkt hatte. So gab es eine Kirche von

⁷⁶ Die wichtigste Arbeit zum Thema stammt von P. Lemerle, *L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques*, *Travaux et Mémoires* 5 (1973) 1–144. Dort auf S. 2–15 eine außerordentlich nützliche kritische Bibliographie.

Achaia am Oberlauf des Euphrat, eine Kirche von Makedonien, südlich von Trapezunt usw. Dementsprechend führten auch die Häupter der Sekte, ihre „Lehrer“, die διδάσκαλοι genannt wurden, die Namen von Schülern des Apostels Paulus, etwa Titos, Timotheos, Silvanos usw.

In der Geschichte der Paulikianer kommen wir kaum weiter zurück als bis in die späte zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts. Was aus früheren Zeiten berichtet wird, ist inkohärent und heillos von Legenden verfärbt. Erst um 682 begegnet uns ein historisch einigermaßen greifbarer Didaskalos, ein Armenier namens Konstantinos, der sich nach dem Paulusschüler Silvanos nannte. Sein Wirken blieb offenbar lange Jahre unbeanstandet, bis es Kaiser Konstantin IV. († 685) einfiel, dagegen vorzugehen. Silvanos hatte damals seinen Sitz in Kibossa,⁷⁷ das in den Augen der Paulikianer als Kirche Makedoniens galt, im byzantinischen Militärbezirk („Thema“) der Armeniakern gelegen. Wir erfahren von ihm durch den Bericht eines Mönches, Petros Sikeliotes⁷⁸, den Kaiser Basileios I. im Jahre 869 als seinen Gesandten zu den inzwischen auf islamischem Boden angesiedelten Paulikianern geschickt hatte, in einer Zeit, in der die Ketzler bereits offen gegen Byzanz Krieg führten. Petros sollte einen Gefangenenaustausch herbeiführen. Er weilte zu diesem Zweck volle neun Monate von 869–870 im Hauptquartier der Paulikianer, Tephrike, im Gebiet zwischen dem Oberlauf des Euphrat und dem Oberlauf des Kizil Irmağ, des alten Halys. Seinen Bericht schrieb Petros im Auftrag des Kaisers nach seiner Rückkehr nach Konstantinopel. Petros hatte sich in Tephrike offenbar gründlich umgesehen und sich bestens bemüht, alle erreichbaren Nachrichten über die Geschichte der Paulikianer, so wie sie sich diesen selbst darstellte, gewissenhaft zu sammeln. Natürlich kann er der Versuchung nicht widerstehen, die Paulikianer mit den seit langem bekannten Häresien in ein genealogisches Verhältnis zu bringen und ihnen dementsprechend alle möglichen Irrtümer anderer

⁷⁷ E. Bryer and D. Winfield, *The byzantine monuments and topography of the Pontos*, Washington 1985, I, S. 147 neigen dazu, Kibossa mit dem heutigen Sisirta Kale, „The Castle in the Mists“, ca 30 km west-nordwestlich von Koloneia, zu identifizieren. Koloneia ist das heutige Şebinkarahissar, ca 140 km südwestlich von Trapezunt.

⁷⁸ Petros Sikeliotes edd. Ch. Astruc u. a. *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, Travaux et Mémoires 4 (1970) 7–67 mit franz. Übers.

Sekten zuzuschreiben. Aber diese Interpretationen sind bei einiger Sorgfalt vom eigentlichen Material der Sammlung paulikianischer Überlieferungen sauberlich abtrennbar. Petros gibt das Selbstverständnis der Paulikianer für einen orthodoxen Mönch mit Anspruch auf Gelehrsamkeit offenbar erstaunlich objektiv wieder.

Als Kaiser Konstantin IV. sich entschloß, gegen die Paulikianer vorzugehen, blickte Silvanos schon auf eine missionarische Wirksamkeit von 27 Jahren zurück. Wie der Kaiser von dieser Tätigkeit erfuhr, konnte Petros in Tephrike nicht mehr herausfinden. Möglich wäre die Annahme, daß der Bischof der Gegend – wahrscheinlich der von Koloneia – sich einmal entgegen den Gewohnheiten seiner Kollegen in der Provinz, für die Vorgänge auf dem „flachen Land“ seines Bistums interessierte und dabei auf die Ketzzer aufmerksam wurde. Wahrscheinlich ist dies nicht, wie sich aus den Vorgängen einige Jahre später ersehen läßt. Vielleicht war auch ein kaiserlicher Beamter mit einer Nase für stille Illoyalitäten fündig geworden. Vermutlich kam mit der Anzeige auch ein Bericht über die verderblichen Lehren, die hier verbreitet wurden. Jedenfalls entsandte der Kaiser einen βασιλικός, d. h. einen Mann seines Vertrauens, namens Symeon, mit dem gemessenen Befehl, Silvanos steinigen zu lassen und seine Anhänger als Verführte der örtlichen Kirche zur Korrektur zu überstellen.⁷⁹

Symeon, in Kibossa angekommen, versichert sich nicht etwa der Hilfe eines Bischofs oder des örtlichen Klerus, sondern eines Archonten, d. h. eines Notablen der Gegend, vielleicht des Mannes, der in Konstantinopel Anzeige erstattet hatte und der über Polizeikräfte verfügte. Mit deren Hilfe verhaftete Symeon den Silvanos und seine Anhänger und ließ sie unter den Mauern der Stadt Koloneia Aufstellung nehmen. Dann befahl er den Ketzern, Silvanos zu steinigen. Aber nur ein einziger ließ sich dazu herbei, einen Stein zu werfen, ein gewisser Justos, ein Adoptivsohn des Silvanos. Der Stein traf den Silvanos tödlich. Dem Befehl des Kaisers entsprechend wurden die verbliebenen Paulikianer dem örtlichen Klerus übergeben, der sie belehren und bekehren sollte. Auch Symeon nahm an diesen Versuchen teil. Aber niemand bekehrte sich, außer Symeon selbst: Jetzt, da

⁷⁹ Petros Sikeliotes nr. 103, S. 43 (Astruc): „... παραγγείλας αὐτῷ λιθοβολῆσαι τὸν τῆς κακίας ἐργάτην“.

er offenbar zum ersten Male nähere Kunde von der Lehre der Paulikianer bekam, war er davon so angetan, daß er selbst Paulikianer wurde. Zunächst kehrte er nach Konstantinopel zurück, aber nach drei Jahren finden wir ihn wieder in Kibossa, und hier übernimmt er unter dem Namen des Paulusschülers Titos die Führung der paulikianischen Gemeinde. Drei Jahre lang konnte Symeon-Titos wirken, und niemand, weder in Koloneia noch sonstwo, scheint sich um die Sekte gekümmert zu haben. Aber dann kam es in der Gemeinde selbst zu einer Kontroverse über die Deutung einer Stelle im Kolosserbrief des Apostels (Col. 1, 16f.).⁸⁰ Hauptkontrahenten waren Symeon und der schon erwähnte Justos, letzterer offenbar eine etwas fragwürdige Gestalt. Er begab sich schließlich zum orthodoxen Bischof von Koloneia, um zu erfahren, wie die offizielle Kirche die Stelle deute; dabei weihte er den Bischof in die Lehren des Paulikianismus ein, vielleicht mit dem Hintergedanken, die Sekte anzuschwärzen. Prompt berichtete der Bischof über das, was er gehört hatte, nicht etwa an den Patriarchen von Konstantinopel, sondern an den Kaiser, d. h. an Justinian II., etwa um das Jahr 690. Daraufhin ordnete der Kaiser an, alle Paulikianer seien zu verhören, und wer bei seiner Ketzerei verbleibe, solle dem Feuer übergeben werden. Offenbar bekehrte sich wiederum niemand. „Also zündete man einen großen Scheiterhaufen an und verbrannte sie samt und sonders“.⁸¹ Aber es gelang einer ganzen Reihe, sich dem Verhör zu entziehen; sie setzten sich weiter nach Süden ab. Ihr neues Haupt hieß Gegnesios-Timotheos. Wie es kam, daß dieser nach Konstantinopel zitiert wurde, wird nicht berichtet. Jedenfalls tritt jetzt Kaiser Leon III. in Erscheinung (717–741). Dieser übertrug die Angelegenheit seinem Patriarchen. Wie es Petros Sikeliotes darstellt, verhörte der Patriarch diesen Gegnesios und stellte die Fragen so, daß sich die Irrlehren der Paulikianer ohne weiteres hätten herausstellen müssen. Aber Gegnesios verstand sich offenbar aufs beste auf die Kunst der Mentalrestriktion und der Dissimulation, indem er die Fragen des Patriarchen nach seiner Ansicht über ganz konkrete Details der Orthodoxie, etwa Gottesmutter, Kreuzverehrung usw. befriedigend beantwortete,

⁸⁰ Kolosserbrief 1, 16: „... in ihm ist alles geschaffen worden im Himmel und auf Erden“. Die Stelle hat ohne Zweifel mit der Frage nach dem Dualismus zu tun, d. h. welchem Gott oder göttlichen Wesen die materielle Schöpfung zuzuweisen ist.

⁸¹ Petros nr. 111, S. 47: „πυρὰν μεγάλην ἀνάψαντες ἄρδην κατέφλεξαν ἅπαντας.

weil er die konkreten Einzelheiten symbolisch umdeutete. Jedenfalls entkam Gegnesios der Inquisition der Behörden und der Kaiser stellte ihm sogar etwas wie einen Geleit- und Sicherheitsbrief aus, mit dem gewappnet er ruhig nach Kleinasien zurückkehren konnte.⁸² Er starb um 750. Nach seinem Tod gab es viel Streit um seine Nachfolge; die Paulikianer gingen zum Teil auseinander und drangen in allen möglichen Gegenden Kleasiens ein. Gelegentlich sucht ein kaiserlicher Beamter eines Führers habhaft zu werden, doch zumeist ohne Erfolg.⁸³

Kaiser Konstantin V., der Sohn Leons III., hatte gegen die Paulikianer offenbar ebensowenig einzuwenden wie sein Vater. Als nach der Pest der Jahre 746–748 die Bevölkerung in und um Konstantinopel der Ergänzung bedurfte, siedelte er hier auch Paulikianer an.⁸⁴ Es scheint, als hätte ihn eine vermutete, wenn in Wirklichkeit auch nur sehr teilweise Affinität der Lehre der Paulikianer mit derjenigen der Ikonoklasten beeindruckt. Diese enge Verwandtschaft der zwei religiösen Bewegungen scheint damals in Byzanz, zumindest aus propagandistischen Motiven heraus, fast die allgemeine Überzeugung gewesen zu sein.⁸⁵ Als Kaiserin Eirene im Jahre 786 ein Konzil zur Wiederherstellung des Bilderkultes nach Konstantinopel einberief, da sprengten Gardetruppen, die sich des heldenhaften Kaisers Konstantin V. erinnerten, diese Kirchenversammlung schon bei der ersten Sitzung. Die Kaiserin entfernte daraufhin unter einem Vorwand diese Truppenteile aus der Hauptstadt, und diese sahen sich jetzt nach „einer Religion ohne Zwang zur Bilderverehrung“ um und schlossen sich den Paulikianern an, ungeachtet der Tatsache, wie Patriarch Nikephoros bemerkt, daß ihnen dafür die Todesstrafe

⁸² Petros nr. 121, S. 49: „ὥς ἀναίτιος τοῦ κακοῦ ἐνομίσθη καὶ λαβὼν παρὰ τοῦ βασιλέως σιγγλίον ἦλθεν πάλιν εἰς Ἐπίσπαριν. Es handelt sich wohl kaum um den Patriarchen Germanos (715–730), sondern wahrscheinlicher um Anastasios (730–754). Es ist nicht wahrscheinlich, daß Petros Sikeliotes nach dem Sieg der Bilderfreunde gerade den heiligen Patriarchen der Ikonodulen, Germanos, derart auf die Kniffe eines Häretikers hereinfallen lassen sollte. Dem Ikonoklasten Anastasios dagegen ist alles zuzutrauen.

⁸³ Petros nr. 128, S. 51.

⁸⁴ Theophanes I, S. 429 (de Boor) spricht von Syrern und Armeniern, die umgesiedelt wurden, „ἐξ ὧν καὶ ἐπλατύνθη ἡ αἵρεσις τῶν Παυλικιάνων.

⁸⁵ Dazu vgl. L. Barnard, *The Paulicians and Iconoclasm*, in: A. Bryer and J. Herrin (edd.), *Iconoclasm*, Birmingham 1977, S. 75–82.

drohte.⁸⁶ Wahrscheinlich beginnt schon damals eine gewisse Militarisierung der Sekte, die sich für das Reich bald verheerend auswirken sollte. Eine theologische Konsolidierung geht damit Hand in Hand, freilich ohne daß beide Strömungen innerhalb der Sekte gleichermaßen Anerkennung gefunden hätten. Die theologische Konsolidierung geht in erster Linie wohl auf den Didaskalos Sergios zurück, der sich Tychikos nannte und die Sekte von ca. 800 bis 835 leitete.

Unter dem Nachfolger der Kaiserin Eirene, dem Kaiser Nikephoros I. scheinen sich die Paulikianer staatlicher Schonung erfreut zu haben. Nikephoros hatte für orthodoxe Mönche und Bischöfe wenig übrig und brachte Andersdenkenden, darunter eben auch den Paulikianern, angeblich eine gewisse Sympathie entgegen, sofern wir den Chronisten glauben dürfen. So überrascht es dann nicht, wenn der Chronist Theophanes das klägliche Ende des Kaisers im Kampf gegen die Bulgaren im Jahre 811 auf seine Nachlässigkeit im Kampf gegen die Ketzer, vorab die Paulikianer, zurückführt.⁸⁷



Es ist nicht leicht, die gesetzlichen Grundlagen und die Verfahrensweisen zu analysieren, nach denen in einem ganzen Jahrhundert zwischen Konstantin IV. und der Kaiserin Eirene gegen die Paulikianer vorgegangen worden ist. Will man den Vollzug der Todesstrafe an Silvanos und Titos nicht als irgendwelche unkontrollierte Willkürakte verstehen, so erklärt er sich am einfachsten, wenn man annimmt, daß schon seit Ende des 7. Jahrhunderts die Paulikianer mit den Manichäern gleichgesetzt wurden. Doch dies ist nicht nachweisbar. Es bleibt dann die Möglichkeit zur Annahme, daß diese Gleichsetzung das Resultat der Voruntersuchung gegen Silvanos sowohl wie gegen Titos war. Aber von einem solchen Verfahren wissen wir eben nichts. Der Kaiser wird über die Wirksamkeit des Silvanos informiert, von wem, bleibt ebenso unsicher wie der Inhalt dieser Infor-

⁸⁶ Nikephoros Patr. Patr. Gr. 100, 501. Die angedrohte Todesstrafe versteht sich aus der damals längst eingebürgerten Gleichsetzung der Paulikianer mit den Manichäern. Für die Manichäer sieht aber auch das damalige gültige Gesetzbuch, die „Ekloge“ der Kaiser Leon III. und Konstantin V. den Tod durch das Schwert vor. Ekloge XVII, 52.

⁸⁷ Theophanes I, 488 (de Boor).

mation. Jedenfalls schickt er, wenn wir den historischen Erinnerungen der Paulikianer glauben dürfen, sofort einen Vertrauensmann mit einem Todesurteil. Man darf dies vielleicht so interpretieren, daß er versehen mit *plein pouvoir* abreiste, um je nach Befund an Ort und Stelle davon Gebrauch zu machen. Der Archon in Kibossa, dessen Hilfe Symeon in Anspruch nimmt, könnte ja wohl Näheres über die Ketzler gewußt haben, vor allem wenn er identisch ist mit dem Denunzianten in Konstantinopel. Von einer weiteren Untersuchung wird mit keinem Wort gesprochen. Nur eines scheint sicher: Die Kirche hatte dabei nichts zu tun; kein Bischof wird erwähnt, obwohl die Exekution unter den Mauern einer Bischofsstadt vollzogen wird, von keiner dogmatischen Auseinandersetzung ist die Rede und von keiner Anathematisierung durch die kirchlichen Behörden. Was Symeon bei seinem Urteilsvollzug über die Lehre der Paulikianer wußte, kann wirklich nicht viel gewesen sein; denn er bekehrte sich zu dieser Lehre erst, als er Näheres bei Gelegenheit der Katechisierung der Anhänger des Silvanos erfuhr. Auch die Art der Todesstrafe gibt keine Auskunft über die Art der Anklagen. Der Scheiterhaufen für Titos mutet angesichts römischer Rechtsprechung weniger fremdartig an als die Steinigung.⁸⁸ Im Falle des Titos, d. h. nachdem der Bischof von Kibossa jetzt endlich etwas von den Ketzern in

⁸⁸ Die Strafe der Steinigung hat im römischen Recht kaum einen Platz, auch wenn sie nicht nur bei den Juden, sondern auch bei manchen griechischen Stämmen der Frühzeit als „ordentliche“ Strafe gehandhabt wurde. Steinigungen in der römischen Geschichte sind jeweils Folge tumultuarischen Vorgehens. Die *Historia Augusta* I, 159 (Hohl) berichtet einmal von einem Steinigungsurteil gefällt vom späteren Kaiser Pescennius Niger; doch handelt es sich dabei um Hilfstruppen, nicht um römische Legionäre. Herrn D. Nörr verdanke ich den Hinweis auf einen anonymen Rhetor vermutlich konstantinischer Zeit, der in seiner „Stasis“-Lehre (Walz, *Rhetores graeci* VIII, 402–413) in nr. 57 ein Gesetz erwähnt, nach dem jemand ohne weiteres Verfahren gesteinigt werden kann, wenn er seinen Vater geschlagen hat. Vielleicht darf man annehmen, daß es sich hier um eine konstruierte Kasuistik ohne historischen Bezug handelt. Im Falle des Silvanos könnte es sich um ein Gewohnheitsrecht in einer abgelegenen Provinz gehandelt haben. Interessanter erscheint mir der Hinweis auf die Apostelgeschichte, wo der junge Saulus an der Steinigung des Erzmartyrers Stephanus beteiligt ist, sich aber dann zum Paulus bekehrt (Acta Apost. c. 7f.). In der bei den Paulikianern so beliebten Allegorese kann jede Art von Hinrichtung des Silvanos jene „paulinische“ Steinigung bedeuten, an der sich dann Symeon zum Paulikianer bekehrt. An Lynchjustiz ist kaum zu denken, denn die Beteiligten sind ja selbst Paulikianer.

seinem Sprengel erfährt und zur Kenntnis nimmt, dürfen wir annehmen, daß Kaiser Justinian eben durch den Bischof genauere Informationen erhalten hat, die ihn zu einem hypothetischen Todesurteil veranlaßten, vorausgesetzt wiederum die Identifikation der Paulikianer mit den Manichäern. Typisch, daß der Bischof von Kibossa an den Kaiser berichtet und nicht an den Patriarchen, wie es typisch ist, daß Gregentios erst in einem zweiten Schritt, und zwar vom Kaiser, dem Patriarchen überstellt wird. An ketzergerichtlicher Initiative der Kirche bleibt also in allen drei Fällen nur die Denuntiation seitens des Bischofs von Kibossa im Falle des Titos. Mit anderen Worten: Der Manichäerprozeß bleibt kaiserlicher Prozeß wie in der Gesetzgebung des Theodosios I. vorgesehen, und kann dementsprechend mit der Todesstrafe enden; eine Beteiligung der Kirche am Todesurteil ist in keiner Weise gegeben. Von einer Druckausübung seitens der Kirche nirgends eine Spur. Dies sollte sich im 9. Jahrhundert ändern.

Allem Anschein nach hat der Anteil der Paulikianer an der Bevölkerung in und um Konstantinopel in den späten Jahren der Kaiserin Eirene und unter Kaiser Nikephoros bedeutsam zugenommen. Umso tadelnswerter fand die Hierarchie die Nachlässigkeit, mit der gerade Kaiser Nikephoros die Ketzer gewähren ließ. Dies sollte unter seinem Nachfolger Michael I. (811–813) anders werden, und zwar bemühte sich die Kirche darum, den Kaiser ausreichend zu motivieren. Der damalige Patriarch Nikephoros versammelte also die Synode und führte einen Beschluß herbei, daß die Paulikianer und verwandte Sektierer mit dem Tod zu bestrafen seien, da man nicht erwarten könne, sie würden sich bekehren.⁸⁹ Der Beschluß wurde vom Patriarchen dem Kaiser übermittelt mit der Bitte, ihn nachdrücklich zur Ausführung zu bringen. Die Synode fordert also den Kaiser nicht etwa auf, ihr die Ketzer zur Vernehmung und Urteilsfindung zu überstellen, sondern drängt den Kaiser, keine Milde walten zu lassen. Offenbar bleibt auch die Feststellung des ketzerischen Charakters der Angeschuldigten Sache der kaiserlichen Justiz. Tatsächlich folgte Kaiser Michael dem Drängen der Synode und des Patriarchen.⁹⁰ Identifizierte man die Paulikianer mit den Manichäern, gab es immer die Möglichkeit, sich mit dem Todesurteil auf die Ekloge der

⁸⁹ V. Grumel, *Les registres des patriarches de Constantinople II*, Nr. 383 und 384.

⁹⁰ Theophanes I, 495 (de Boor); Petros Sikeliotes nr. 175, S. 64 (Astruc).

Kaiser Leon III. und Konstantin V. zu berufen. Es gab jedenfalls jetzt wieder Exekutionen, aber wiederum erfahren wir nichts über die Art der Urteilsfindung und der Voruntersuchung. Doch dann erhob sich eine scharfe Opposition dagegen unter Führung des berühmten Abtes Theodoros des Klosters Studiu in Konstantinopel. Er argumentierte: Kein Kirchengesetz habe jemals für irgendwen die Todesstrafe oder auch nur die Auspeitschung vorgesehen. Wer zum Schwerte greife, werde durch das Schwert umkommen; so die Drohung der Bibel. Außerdem nehme man mit der Todesstrafe dem Ketzer jede Möglichkeit, sich schließlich doch noch zu bekehren. Nicht einmal fluchen dürfe man ihnen, sondern nur sie belehren und für sie beten. Der Patriarch beugte sich der Argumentation des Abtes, den er längst als kirchenpolitischen Gegner fürchten gelernt hatte. Theodoros erreichte auch das Ohr des Kaisers, und die Exekutionen wurden eingestellt.⁹¹ Was Theodoros durchsetzt, ist nicht nur eine entschiedene Rückbesinnung auf die bescheidenen Mittel altchristlicher Bußdisziplin, sondern auch die Ablehnung der Idee, die Kirche könne sich die Hände in Unschuld waschen, wenn sie den Ketzer der staatlichen Justiz ausliefere und diese ermuntere, alle Strenge walten zu lassen. Auch wenn nach einiger Zeit die blutige Verfolgung der Paulikianer wieder aufgenommen wurde – jetzt schon teilweise als verständliche Gegenreaktion gegen paulikianische Gewalttaten –, so bedeutet die von Theodoros erwirkte Außerkraftsetzung des Synodalbeschlusses ein wichtiges Signal. Fast unvermerkt hatte die Kirche, im Westen noch mehr als im Osten, sich mit dem Gedanken der Gewaltanwendung bis zum Blutvergießen vertraut gemacht und damit teilweise jedenfalls der staatlichen Justiz in die Hände gearbeitet. Hier im Osten setzt nun, wenigstens punktuell, eine Rückbesinnung ein. Sie wirkt sich nicht in jedem Falle aus,

⁹¹ Theodoros Studites ep. 23, Nova Patrum Bibliotheca VIII 1, S. 21; ders. ep. 11, Patr. Gr. 99, 1481–1485 an Theophilos von Ephesos, der offenbar von der genannten Synode des Patriarchen berichtet, er habe weder den Rat gegeben, die Manichäer zu töten, noch den Rat, sie nicht zu töten. Hätte er zur Tötung geraten, so hätte er etwas sehr Gutes getan. Theodoros widerspricht ihm heftig: „μαχαίρα ἡ ἐκκλησία οὐκ ἐκδικεῖ“, habe er dem Patriarchen erklärt, und dieser habe zugestimmt. Was die beiden Kaiser angehe, so habe er dem einen (Michael I.) zu verstehen gegeben, daß er mit den von ihm angeordneten Hinrichtungen Gott mißfallen habe, und dem zweiten (Leon V.), der seine Zustimmung zu den Todesurteilen haben wollte, daß er eher selbst geköpft werden wollte, als zuzustimmen.

aber sie wird ihre Früchte tragen und es wird sich auf diesem Gebiet im Laufe der Jahrhunderte eine bis jetzt kaum wahrgenommene Trennungslinie zwischen westlicher und orthodoxer Christenheit herausbilden.

Das Problem, das der byzantinische Staat und die byzantinische Kirche mit den Paulikianern hatten, nahm gerade in den ersten Jahrzehnten des 9. Jahrhunderts einen neuen Charakter an. Unter dem Druck der Verfolgung seitens der byzantinischen Zentralgewalt setzten sich die Paulikianer etwa um 830 vom Reichsboden ab und suchten Zuflucht auf islamischem Herrschaftsgebiet, wo sie vom Emir von Melitene Siedlungsland bekamen. Von hier aus begannen sie ihre äußerst gefährlichen Razzien gegen das Imperium, die sich über Jahrzehnte hinzogen, bis es Kaiser Basileios I. im Jahre 878 oder 879 gelang, sie entscheidend zu schlagen. In dieser Zeit werden Paulikianer nicht mehr Opfer eines Ketzengerichts, sie übernehmen vielmehr die Rolle von Reichsfeinden. Diese militärisch zu schlagen, dagegen hatte auch Theodoros Studites nichts einzuwenden.

Nachdem die Gefahr des Paulikianismus gebannt war, wenigstens insofern er die Sicherheit der Reichsgrenzen gefährdet hatte, dauerte es etwa ein Jahrhundert, bis eine neue Ketzerei von sich reden machte und für Aufregung sorgte. Es waren die Bogomilen, jene expansive Bewegung „von unten her“, die für Jahrhunderte das religiöse Leben auf dem ganzen Balkan mitbestimmen sollte.⁹² Die Bogomilen sind alles andere als eine militante Sekte. Sie sind die Stillen im Lande, sie „sickern ein“, ohne sich zunächst an die Öffentlichkeit zu drängen. Ihre Lehre ist wesentlich bestimmt durch das Vertrauen in die Kraft des Vaterunsers, das sie höher stellen als alle Veranstaltungen der orthodoxen Hierarchie und ihrer Liturgie. Ihr Dualismus ist zunächst Frucht der Erfahrung kleiner Leute, die sich dem Übel und dem Bösen in der Welt hilflos ausgeliefert sehen, und wenn sie dann aus dem Neuen Testament vom „Herrn dieser Welt“ hören, vor dem gewarnt wird, diesen ohne weiteres mit weltlicher und kirchlicher Herrschaft gleichsetzen. Die Negation spielt bei den Bogomilen of-

⁹² D. Obolensky, *The Bogomils. A study in balkan neo-manichaeism*, Oxford 1948; H.-Ch. Puech-A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas de Prêtre*, Paris 1945; I. Dujčev, *I bogomili nei paesi slavi e la loro storia*, in: ders.: *Medioevo bizantino-slavo I*, Roma 1965, S. 251–282; D. Angelov, *Bogomilstvoto v Bulgarija*, Sofia 1969.

fenbar eine größere Rolle als irgendein ausgeklügeltes metaphysisches System. Wahrscheinlich gaben sich die meisten von ihnen damit zufrieden, in einem zweifelhaften Demiurgen den Hauptschuldigen für das Elend in der Welt zu sehen – ein „System“ offen für jede Art von theologischer, aber auch politischer Interpretation.

Die Sekte machte sich zunächst in Bulgarien bemerkbar, und man hat in ihr die Opposition der slavischen Unterschicht gegen die bulgarische Herrschicht sehen zu können geglaubt. Es war der Bulgarenzar Peter (927–969), der sich beim byzantinischen Patriarchen Theophylaktos (933–956) erkundigte, wie man gegen die Neuerer einschreiten solle. Wir besitzen ein Antwortschreiben des Patriarchen aus der Feder seines Chartophylax (Justitiar) Joannes.⁹³ Dieser Chartophylax hat offenbar alles, was der Zar von der Sekte zu berichten wußte, mit Ketzermaterial früherer Zeiten verglichen, das sich im Patriarchatsarchiv fand, und so diagnostiziert er bei der neuen Sekte auf eine Mischform von Paulikianismus und Manichäismus. Das Schreiben erteilt Anweisungen, wie mit jenen Bogomilen zu verfahren sei, die sich bekehrten, und bietet zu diesem Zwecke Abschwörungsformeln an. Für die Hartnäckigen unter ihnen kennt der Chartophylax nur das ewige Anathem, d. h. den großen Kirchenbann.

Der Zar hatte sich aber auch erkundigt, welche Strafen im staatlichen Recht der Byzantiner für solche Ketzer vorgesehen seien. Ausgehend von der Identität oder Verwandtschaft mit den Manichäern läßt das Schreiben den Tatsachen entsprechend wissen, daß die Todesstrafe vorgesehen sei, besonders wenn die Häresie endemisch auftrete. Doch der Verfasser als Mann der Kirche lehnt eine solche Art von Bestrafung kategorisch ab; von einer Auslieferung an den weltlichen Arm will der Patriarch bzw. sein Chartophylax nichts wissen.⁹⁴ Und die Begründung erinnert genau an das Argument des Theodoros Studites, mit dem sich dieser seinerzeit gegen seinen Patriarchen beim Kaiser durchgesetzt hatte; die Todesstrafe nehme dem

⁹³ I. Dujčev, *L'epistola sui bogomili del patriarca Costantinopolitano Teofilatto, Medioevo bizantino-slavo I*, S. 283–319.

⁹⁴ Im Gegensatz zu Deutungen, die nur von einer Mißbilligung der Todesstrafe durch den Patriarchen sprechen, besagt der Text doch eindeutig: Wir können dies nicht gestatten und es ist nicht rechtens: „πλὴν ἄλλ' ἡμεῖς ἐκείνο μὴ ἐπιτρέποντες, οὐδὲ γὰρ ἔξεστι . . .“. Es ist also keineswegs von einer Überlassung des Ketzers an den weltlichen Arm die Rede.

Ketzer die letzte Chance sich zu bekehren. Man dachte also im 10. Jahrhundert gar nicht daran, zu den Ideen des Patriarchen Nikephoros zurückzukehren.

Zur Zeit des Patriarchen Theophylaktos war Bulgarien noch ein relativ selbständiger Staat. So kümmerten sich die Autoritäten in Konstantinopel offenbar kaum um die häretischen Bewegungen im Nachbarland und sahen anscheinend auch keine Gefahr der Infiltration für gegeben an. Im 11. Jahrhundert änderte sich die Lage freilich beträchtlich. Kaiser Basileios II. machte mit der Selbständigkeit Bulgariens ein Ende, und es scheint, daß sich die Bogomilen dies zunutze machten, um über die Grenzen ins byzantinische Reich und zwar bis Kleinasien vorzudringen. Für Bogomilen in Thrakien um die Mitte des 11. Jahrhunderts hat man das Werk des Michael Psellos „*De operatione daemonum*“ als Zeugen bemüht.⁹⁵ Doch mehr als die Vermutung, daß Psellos eine schwache Ahnung vom Wirken der Bogomilen gehabt haben könnte, läßt sich daraus nicht entnehmen. In Kleinasien aber machte der Mönch Euthymios aus dem hauptstädtischen Kloster Peribleptu in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts bogomilische Missionare ausfindig, die sich dort Phundagiagiten nannten oder so genannt wurden, was etwa mit „Sackträger“ übersetzt werden kann. Euthymios schildert ausführlich ihre Lehren und ihre Riten.⁹⁶ Von Maßnahmen gegen sie weiß er nur, daß einige ihrer Führer eingesperrt wurden, offenbar um sie näher zu verhören, und daß man ihnen den Tod angedroht habe für den Fall, daß sie ihre Lehren nicht offenlegen würden. Vom Ausgang eines solchen Verfahrens hören wir nichts und nichts darüber, wer dieses Verhör angeordnet oder durchgeführt hat.

Dies alles bekam eine neue Dimension, als sich die Bogomilen anschickten, die Hauptstadt zu erobern. Darüber berichtet Anna Komnene in ihrem Geschichtswerk über die Taten ihres Vaters Alexios I. Komnenos (1081–1118).⁹⁷ In der Substanz wird ihr Bericht bestätigt durch den Chronisten Joannes Zonaras.⁹⁸ Wie eine Wolke, so schreibt Anna Komnene, seien diese neuen Häretiker, eine Mixtur

⁹⁵ Patr. Gr. 122, 820–876.

⁹⁶ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, Leipzig 1908 mit Textedition.

⁹⁷ Anna Komnene, Alexias XV, VII, 9ff. ed. B. Leib III, Paris 1945, S. 218ff.

⁹⁸ Joannes Zonaras, *Epitome historiarum* III, ed. M. Pinder, Bonn 1897, S. 743–744.

aus Manichäern und Messalianern⁹⁹ in die Hauptstadt eingefallen und hätten dort viele für sich gewonnen, auch Frauen, „liederliche Weiber“, aber auch Leute aus höheren Kreisen. Kaiser Alexios ließ sich einige dieser Bogomilen vorführen, und einer von ihnen verriet unter der Folter den Führer der Bewegung und seine „zwölf Apostel“. Dieser Führer hieß Basileios und war Mönch, nach Zonaras zugleich Arzt. Unter dem Vorwand, er interessiere sich sehr für die Reformideen dieses Mannes, da in der orthodoxen Kirche vieles nicht so sei, wie es sein sollte, gewann der Kaiser diesen Basileios, ihm ein ausführliches Exposé der Lehre der Bogomilen vorzutragen. Unbemerkte von Basileios wurde dies alles in einem Nebenraum, wo Senatoren, der Patriarch und Mitglieder seiner Synode versammelt waren, mitstenographiert. Hier wurde dann in Gegenwart des Basileios alles noch einmal verlesen, und da Basileios nicht daran dachte, etwas zu widerrufen oder richtigzustellen, war man sich sofort einig, daß hier der Tatbestand der Häresie gegeben sei. Der Kaiser bemühte sich eine ganze Zeit lang, Basileios zu bekehren, jedoch ohne jeden Erfolg. Inzwischen fahndete man weiter nach Bogomilen, und dabei stellte es sich heraus, daß die Ketzerei inzwischen auch schon in „großen Häusern“ Eingang gefunden hatte. Dies veranlaßte den Kaiser generell über Bogomilen die Strafe des Scheiterhaufens zu verhängen, d. h. anzudrohen, um im konkreten Fall eine Rechtsgrundlage zu haben.¹⁰⁰ Was Basileios angeht, so fand ihn eine große

⁹⁹ Die Messalianer oder Euchiten, d. h. die Beter, entstanden etwa im 4. Jahrhundert, halten wenig von den Riten der Orthodoxie. Sie leben von der sinnlichen Erfahrung ihrer Erlöstheit, die sie einem Erweckungsvorgang verdanken. Die Erweckung entbindet sie von den gewöhnlichen Pflichten der übrigen Christen, und ihre Feinde behaupten, daß sie dies bis zur völligen sittlichen Indifferenz vorantrieben. Das Auserwählungsbewußtsein der Bogomilen, ihr exklusiver Kult des Vaterunsers und ihre ablehnende Haltung gegenüber der Hierarchie und ihren Riten nähert sie ohne Zweifel den Messalianern an. Man sollte bei Charakterisierung von Ketzereien nicht von der Vorstellung streng konturierter Glaubensbekenntnisse ausgehen, denn ihr Ursprung ist ja zumeist die Ablehnung der etablierten Kirche. So sind die Umrisse fließend, je nach Art der Erfahrung mit der Orthodoxie; der Ton liegt jeweils nicht immer auf derselben Stelle. Und die Dogmatik ist nicht selten ein später dazugekommener Überbau, weniger Fundament ihres Glaubens, als Werkzeug der Absetzung von der Amtskirche.

¹⁰⁰ Alexias XV, IX, 2, S. 224 (Leib): Καθάπαξ οὖν κατεψηφίσατο πυρκαϊὰν τῶν ἀλλοτρῶν, τοῦ δὲ κορυφαίου καὶ τοῦ χοροῦ.

Versammlung des Senats, der Synode und gelehrter Mönche samt dem Patriarchen selbst schuldig; also sollte er auf dem Scheiterhaufen enden. Der Kaiser stimmte diesem Beschluß, wie Anna Komnene es ausdrückt, zu. Und so wurde Basileios schließlich nach langem Hin und Her in einem feierlichen Autodafé unter Beteiligung einer großen Volksmenge im Hippodrom verbrannt. Die übrigen gefangenen Bogomilen kamen für den Rest ihres Lebens in den Kerker.

Zum erstenmal in der byzantinischen Geschichte stoßen wir hier auf eine Exekution, die mit Fug als Autodafé bezeichnet werden kann, insofern als der Exekution das Urteil des Patriarchen und der Synode vorausgeht. Gewiß ist das Gremium, welches das Urteil ausspricht, kein rein kirchliches, aber die eigens hervorgehobene Teilnahme des Patriarchen samt seiner Synode impliziert die Kirche entscheidend. Es bleibt aber typisch byzantinisch, daß die Initiative zum Prozeß vom Kaiser ausgeht, daß er die Untersuchung einleitet und kontrolliert und daß das „Urteil“ der Synode seiner Billigung bedarf.

Dieses Autodafé bedeutet jedenfalls ein entschiedenes Abrücken von der Linie, die Theodoros Studites im Namen der alten Kirchen-disziplin dem Patriarchen und dem Kaiser aufgedrängt hatte, eine Linie, die das Patriarchat noch unter Theophylaktos gegenüber eben jenen Bogomilen betont hatte, die nun Opfer des Autodafés geworden sind. Es scheint aber zugleich, daß dieses Autodafé das letzte in der ganzen byzantinischen Geschichte geblieben ist.

Der Ketzerprozeß als Kaiserprozeß unterliegt wie selbstverständlich in einem höheren Grad politischen Vorentscheidungen als der rein kirchliche, Vorentscheidungen mitunter auch in dem Sinne, daß man ihn erst gar nicht anstrengt. Mit politischer Opportunität operiert sogar Kaiser Justinian I. in dem gegen Häretiker und insbesondere gegen Manichäer gerichteten Gesetz von 527. Die den Ketzern angedrohten Beschneidungen ihrer Rechte werden den Goten in Konstantinopel nicht auferlegt, da sie treue Förderaten des Reiches seien und der Kaiser auf ihre Dienste nicht verzichten kann.¹⁰¹ Eine ähnliche Erscheinung begegnet auch unter Kaiser Alexios Komnenos. Anna Komnene berichtet, schon Kaiser Joannes Tzimiskes (969–976) habe nach seinen Siegen in Kleinasien wehrfähige Paulikia-

¹⁰¹ Cod. Justin. I, 5, 12, Zeile 17.

ner evakuiert und nach Thrakien verpflanzt, um sie an der Nordgrenze gegen die „Skythen“ einzusetzen.¹⁰² Zu den Paulikianern kamen noch weitere Ketzer, z. B. Armenier, und eine Stadt wie Philippopolis sei so gut wie ganz „manichäisch“ geworden und die Orthodoxen hätten ein schweres Leben gehabt.¹⁰³ Trotz nicht seltener Fälle von Insubordination dieser Grenztruppen konnte der Kaiser nicht auf sie verzichten, aber er versuchte es mit demselben Nachdruck wie bei den Bogomilen, sie zu katechetisieren. Nach Anna wären die Bekehrungen sehr zahlreich gewesen, aber auch sie verschweigt nicht, daß er mit zwei der Ketzer so wenig zu Rande gekommen sei wie mit dem Bogomilen Basileios. Doch diese beiden endeten nicht auf dem Scheiterhaufen, sondern wurden für den Rest ihres Lebens eingesperrt, dabei aber, wie Anna ausdrücklich bemerkt, bestens versorgt.¹⁰⁴ Von einem prozessualen Verfahren wie bei den Bogomilen keine Spur; erst recht keine Spur von einer Beteiligung der Kirche. Alexios hielt es offenbar nach den Erfahrungen, die er mit diesen „paulikianischen“ Truppen schon gemacht hatte, nicht für tunlich, sie weiter gegen sich aufzubringen, wie dies vielleicht mit einem feierlichen Autodafé der Fall gewesen wäre.

Im übrigen reichte des Kaisers Alexios missionarischer Eifer nicht aus, um die „manichäische Gefahr“ für immer zu bannen. Im Jahre 1140 kamen fragwürdige Schriften eines kurz vorher verstorbenen Mönches Konstantinos Chrysomallos ans Licht. Der Patriarch ließ sich diese Schriften kommen, las sie und ließ sie auch von den Synodalen prüfen. Man stieß auf bedenkliche Irrtümer der „Enthusiasten“ d. h. der Messalianer und der Bogomilen. Von der Nutzlosigkeit der Taufe ist die Rede, wenn ihr keine Erweckung folgt, und ähnlichem. Die Synode verfügte, daß diese Schriften zu verbrennen seien. Wer solchen Lehren anhänge oder diese Bücher lese oder solche, die sie besitzen, nicht anzeige, sei dem Anathem verfallen und

¹⁰² Alexias XIV, VIII, 5, S. 179 (Leib).

¹⁰³ H. M. Bartikian, *La conquête de l'Arménie par l'empire byzantin*, Rev. Ét. Armén. NS 8 (1971) 327 ff. bezweifelt, daß es sich wirklich um Paulikianer gehandelt habe. Dies betrifft unsere Frage hier nicht; denn Anna Komnene sowohl wie offensichtlich auch ihr Vater behandelten sie eben als Paulikianer.

¹⁰⁴ Alexias XIV, VII-IX, S. 177-185 (Leib).

solle darüber hinaus den weltlichen Behörden angezeigt und von diesen entsprechend bestraft werden.¹⁰⁵

Das Verfahren selbst ist offensichtlich ohne Beteiligung dieser weltlichen Behörden durchgeführt worden, und es scheint kein kaiserlicher Auftrag dazu vorgelegen zu haben, da solches in den Protokollen immer vermerkt wird und sicher auch hier vermerkt worden wäre. Aber die Synode begnügt sich nicht mit dem kirchlichen Anathem, sondern will das Verbot der Beschäftigung mit diesen häretischen Schriften auch von der staatlichen Behörde urgieren. Doch dies ist im Grunde nichts anderes als der Verweis auf den Nomokanon, wo die frühbyzantinischen kaiserlichen Sanktionen, die Autodafés häretischer Schriften betreffend, zusammengestellt werden.¹⁰⁶ Es handelt sich jedenfalls nicht unmittelbar um die Extradition von Ketzern, sondern um die Denunziation von Verstößen gegen kaiserliche Disziplinarmaßnahmen.

Anders sieht es drei Jahre später unter dem Patriarchen Michael II. Kurkuas (1143–46) aus, als im Jahre 1143 gegen zwei kleinasiatische Bischöfe verhandelt wird. Diese Bischöfe waren angezeigt worden durch den Metropolit von kappadokischen Tyana und zwar – man erinnere sich an die Anzeige des Bischofs von Koloneia gegen die Paulikianer – beim Kaiser. Doch der Kaiser übertrug den Fall dem Patriarchen und seiner Synode, ordnete aber zur Teilnahme an den Sitzungen nicht nur zwei hohe kaiserliche Beamte, sondern auch noch den Erzbischof von Bulgarien ab, der ein Komnenenprinz war. Diese drei Teilnehmer werden ausdrücklich als „Mitrichter“ protokolliert, also dem Patriarchen gleichgestellt, während die Metropoliten der Synode nur als „Beisitzer“ bezeichnet werden.¹⁰⁷ Es handelt sich also um ein gemischt kirchlich-staatliches Verfahren. Zunächst wird im August 1143 die Ungültigkeit der Bischofsweihe der beiden Angeklagten festgestellt und der Metropolit von Tyana zu einer Un-

¹⁰⁵ J. Gouillard, *Quatre procès de mystiques à Byzance*, *Revue Ét. Byz.* 36 (1978) 29–39 und 56–67.

¹⁰⁶ Der Nomokanon findet sich bei Rhalles-Potles, *Σύνταγμα τῶν ἐκτῶν κανόνων* Bd. I, Athen 1952. Titel XII,2 über die Bücher der Häretiker.

¹⁰⁷ Während von den Metropoliten, d. h. den ordentlichen Mitgliedern der Synode im Genitiv ausgesagt wird *συνεδριάζόντων* und von den hohen Patriarchalbeamten, den *Exokatakoiloi, παρισταμένων*, haben die Vertreter des Kaisers den Auftrag mitzurichten: *συνδικάσαι*.

tersuchung der Vorwürfe auf Häresie ermächtigt. Die Anklagepunkte, die der Metropolit schon zur ersten Sitzung mitgebracht hatte, lassen die Entsendung von kaiserlichen Mitrichtern erklärlich erscheinen, handelt es sich doch teilweise um Verdächtigungen, die nach Landfriedensbruch und nach Kollaboration mit den islamischen Potentaten Kappadokiens aussehen. Die Synode vernimmt Zeugen, gibt den Angeklagten aber eine faire Chance der Verteidigung, worauf sogar einige Anklagepunkte fallengelassen werden. Verurteilt werden sie trotzdem und der Patriarch beschließt ihre Inhaftierung. Von einem Scheiterhaufen oder nur irgendeiner Todesandrohung keine Rede.¹⁰⁸

Während in diesem Bischofsprozeß eine ganze Reihe von Anklagepunkten zusammenkommt, von denen wohl nur der eine oder andere nach Bogomilismus riecht, drängt sich im nächsten Fall die Anklage auf Bogomilismus geradezu auf. Es ist der Fall des Mönches Nephon, der am gleichen Tag wie die beiden Bischöfe, nämlich am 1. Oktober 1143 vor dem Patriarchatsgericht steht. Der zeitliche Zusammenhang mit der Sitzung über die beiden kappadokischen Bischöfe braucht nicht der einzige Grund dafür gewesen sein, daß die drei kaiserlichen „Mitrichter“ anwesend sind.¹⁰⁹ Man wirft Nephon vor, sozusagen die ganze orthodoxe Welt der Häresie zu zeihen. Typisch bogomilisch seine Angriffe auf Jahwe, den Gott des Alten Testaments, der für diese schlechte Welt die Verantwortung trägt. Die Synode beschließt, Nephon zunächst in einem hauptstädtischen Kloster zu internieren, um Zeit für eine genauere Untersuchung zu gewinnen. Die Hauptverhandlung erfolgt dann im Februar 1144. Von den Vertretern des Kaisers nimmt nur noch einer teil. Nephon wird des Bogomilismus überführt und zu ewiger Abschiebung, wohl in einem Kloster, verurteilt. Der Nachfolger des Patriarchen Michael, Kosmas Attikos (1146–1147), der ein Verehrer Nephons war, wohl weil es ihm dessen Engagement für die Armen angetan hatte, holte ihn für kurze Zeit wieder aus der Klosterhaft; aber Kaiser Manuel I. setzte ihn bald wieder gefangen und Kosmas mußte seinen Stuhl räumen.¹¹⁰

¹⁰⁸ Die Protokolle bei Gouillard, aaO. 68–81.

¹⁰⁹ Die Protokolle bei Rhalles-Potles, aaO. V, Athen 1855, S. 88–90 und 90–91.

¹¹⁰ Darüber J. Kinnamos, *Epitome* S. 64–65 (Bonn) und Niketas Choniates, *Historia*, S. 79–80 (van Dieten).

Es bleibt also so, daß die Anzeige beim Kaiser für den Beginn eines Verfahrens gegen sogenannte Ketzer die wichtigste Rolle spielt. Jedenfalls wird durch die Entsendung kaiserlicher „Mitrichter“ zu den Sitzungen der Synode die Alleinkompetenz der Kirche wesentlich eingeschränkt. Das Anathem bleibt natürlich Sache der Synode. Weitere Strafmaßnahmen scheinen sich auf Klosterhaft beschränkt zu haben – dies durchaus erklärlich, da es sich um Mönche oder ehemalige Mönche handelt. Erstaunlich bleibt diese Beschränkung des Strafmaßes vor allem bei Nephon. Er lehnt ganz offen das Alte Testament ab und er kritisiert vor allem das asoziale Verhalten der Hierarchie. Nephon scheint mit radikalen Ansichten kaum sparsamer gewesen zu sein als Basileios. Trotzdem kommt er mit Klosterhaft weg, und der Scheiterhaufen spielt nicht einmal als Drohung eine Rolle. Ist man von der Politik des Kaisers Alexios und des damaligen Patriarchen völlig abgerückt? Wenn ja, dann ging dies nicht ohne Gegenstimmen:

Etwa 30 Jahre nach dem Prozeß Nephons begann der Kanonist Theodoros Balsamon, seines Zeichens Chartophylax des Patriarchen, im Auftrag des Kaisers und der Kirche mit der Kommentierung des kanonischen und des dazugehörigen Staatskirchenrechts, d. h. des sogenannten Nomokanon. Bei dieser Gelegenheit erwähnt er einmal in einem Zusatz, unter Patriarch Michael II. Kurkuas habe die Synode für die Bogomilen auf Feuertod als die richtige Strafe erkannt. Balsamon ist darüber erstaunt; seiner Meinung nach ist ein solcher Beschluß ungültig, denn das Kirchenrecht kenne keine körperlichen Strafen. Zwar könne sich die Kirche von gewissen Mitgliedern trennen, d. h. sie ausschließen. Darüber hinaus könne und solle man die Unbußfertigen dem „politischen Gesetz“ überlassen und die Behörden sollen sie dann entsprechend dem Gesetz bestrafen.¹¹¹

Wir wissen von einem solchen Synodalbeschluß nur durch Balsamon. Er wird in keiner anderen Quelle erwähnt und schon gar nicht wird berichtet, daß er in der Praxis Konsequenzen nach sich gezogen hätte. Unwahrscheinlich freilich kann ein solcher Beschluß nicht genannt werden nach dem Präzedenzfall unter Kaiser Alexios I. und angesichts der Tatsache, daß der damalige Patriarch Nikolaos III. Grammatikos mit seiner Synode dem Todesurteil des Kaisers vorge-

¹¹¹ Rhallès-Potles, aaO. Bd. I, S. 191.

arbeitet hatte. Vielleicht hat Balsamon im Archiv ein Konzept eines solchen Beschlusses gefunden, das aber in der Synode keine Zustimmung fand oder aber nach der Beschlußfassung auf Grund irgendwelcher Einflüsse schleunigst wieder kassiert wurde, wie seinerzeit der Synodalbeschluß unter Patriarch Nikephoros I. Sollte mit einem solchen gescheiterten Beschluß etwa der Rücktritt des Patriarchen Michael im Jahre 1146 zusammenhängen?

Es bleibt allerdings die Frage, ob Balsamon mit der Bemerkung von der Überlassung hartnäckiger Ketzer an die weltliche Justiz nicht auch für Byzanz die Bestandteile eines ordentlichen Autodafé festgeschrieben hat. Jedenfalls meint er eindeutig die Auslieferung an die weltliche Justiz, die dann nach ihren Gesetzen richten und bestrafen soll. Sieht man den etwas unklaren Text im Zusammenhang mit dem, was Balsamon kurz vorher zum Thema Strafen für Ketzer ausgeführt hat, so stellt man fest, daß es ihm weniger um das Verhältnis von kirchlichem Urteil und staatlicher Exekutive ging als vielmehr um die Art der Bestrafung. Die Synode des Patriarchen hat sich mit ihrem Plädoyer für den Scheiterhaufen nach seiner Meinung offensichtlich ungenügend im staatlichen Gesetz umgesehen, sonst hätte sie bemerken müssen, daß seit der Neukodifizierung des Rechts unter Kaiser Leon VI. in den sogenannten Basiliken die Kapitalstrafen früherer Jahrhunderte zum Teil eliminiert worden waren. Im Scheiterhaufen, im Galgen, im Ertränken usw. sieht Balsamon keine „Kapitalstrafen“, die diesen Namen verdienen würden, sondern nur völlig unmenschliche Hinrichtungsarten.¹¹² Also kann schon nach Einsicht ins staatliche Recht ein kirchlicher Beschluß, der den Scheiterhaufen im Sinne hat, nicht rechtens sein. Wahrscheinlich ist Balsamon der Meinung, die Strafen, welche die staatliche Justiz über Ketzer auszusprechen habe, hätten sich etwa auf Internierung, Vermögensverlust, Verbannung usw. zu beschränken. So wie Balsamon formuliert, sieht er mit der Überlassung des Ketzers an den Staat kein Recht der Kirche verbunden, eine ganz bestimmte Art der Bestra-

¹¹² AaO. S. 190: „... μὴ εἶναι τιμωρίαν κεφαλικὴν τὸν ἀποκεφαλισμόν, τὸ καίεσθαι, τὸ φαρμακίζεσθαι, τὸ λιθοβολεῖσθαι, τὸ εἰς βυθὸν ῥίπτεσθαι, ἀλλ' ἀπανθρώπινον θάνατον. Τιμωρίαν δὲ κεφαλικὴν εἶναι τὸν περιορισμόν, τὴν τύφλωσιν, τὴν ἐκτομὴν τῆς χειρὸς καὶ τὰ λοιπὰ ὅσα ἐπιστροφῆς καιρὸν διδόασιν. Was im Gesetzbuch der Basilika dem widerspreche, stamme aus den alten Digesten und habe keinen Anspruch auf Gültigkeit.

fung zu verlangen, wie es die westlichen kirchlichen Inquisitionsgerichte für sich beanspruchten.

Die folgenden Jahrhunderte des byzantinischen Reiches bringen auf dem Gebiet der Ketzerjustiz nichts Neues mehr. Kein blutiges Autodafé nimmt die Verfahrensweise des Kaisers Alexios I. wieder auf; keine Synode versucht ihrerseits, die Todesstrafe für die Ketzer zu sanktionieren und dem Staat aufzudrängen. Dabei kennen diese Jahrhunderte immer noch Ketzer genug, vor allem Bogomilen.

Daß Kaiser Manuel I., der den Sturz des Patriarchen Kosmas herbeigeführt und den Bogomilen Nephon wieder hinter Gitter gebracht hat, an die Adresse des Bischofs Hilarion von Moglaina (am unteren Strymon) ein „Edikt“ gesandt habe, in dem er ihn aufforderte, die Bogomilen aus seiner Diözese zu vertreiben, wissen wir nur aus der Vita dieses Hilarion, die allerdings ca. 200 Jahre später zu datieren ist.¹¹³

Es scheint jedenfalls, daß das Nachlassen der Verfolgung der Bogomilen in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts damit zusammenhängt, daß die Bogomilen allmählich die Hauptstadt verlassen und sich auf ländliche Gegenden zurückgezogen haben. So berichtet z. B. Balsamon für seine Zeit, daß es ganze Dörfer und feste Plätze gebe, wo die Bogomilen völlig unbehelligt lebten, während ein einzelner Bogomile, in der Hauptstadt angetroffen, mit schweren Strafen zu rechnen habe.¹¹⁴

Nachdem 1204 die Hauptstadt in die Hände der Lateiner gefallen war, ist es durchaus möglich, daß sich dort jetzt auch die Bogomilen wieder freier bewegten. Jedenfalls fühlte sich Patriarch Germanos II. (1223–1240) bewogen, in einem Pastoral Schreiben an die Bewohner

¹¹³ Dazu D. Obolensky, *The Bogomils*, Cambridge 1948, S. 223–226. Die Meinung von A. Borst (*Die Katharer*, 1953, S. 70 und 90), Kaiser Manuel I. habe die Katharer „vertrieben“, läßt sich aus den Quellen nicht belegen. Der Prozeß gegen Nephon reicht dazu nicht aus, und die beiden kleinasiatischen Bischöfe gehören nur am Rande zu den Bogomilen. Wenn man aber dergleichen annimmt, so könnte auch jener Bogomilenbischof Niketas, der 1167 in Italien und Südfrankreich auftaucht, zu den Flüchtlingen gehören. Daß er kurz vorher noch seinen Sitz in Konstantinopel gehabt haben sollte, scheint mir wenig wahrscheinlich. „*De constantinopolitanis partibus*“ braucht wohl nicht allzu streng interpretiert zu werden. Zu Niketas vgl. Obolensky, *The Bogomils* 245–246 und 288–289.

¹¹⁴ Rhallés-Potles, *Σύνταγμα* I, S. 245–246.

von Konstantinopel von Nikaia aus vor den Bogomilen zu warnen,¹¹⁵ so wie er auch in Predigten in Nikaia selbst vor ihnen warnte. Von irgendwelchen prozessualen Maßnahmen jedoch hören wir nichts.

In all den Fällen, in denen in der östlichen Christenheit ein Bluturteil über Ketzer ausgesprochen oder auch nur angedroht wurde, handelt es sich um Ketzereien, die von den byzantinischen Behörden als Manichäismus bezeichnet oder ganz in dessen Nähe gerückt wurden, auch wenn eine solche Annäherung vielleicht historisch und theologisch gar nicht richtig war. Der Status der Manichäer unterschied sich ja im Reich von Anfang an von dem, was man sonst unter Ketzerei verstand, d. h. von Lehren, die auf dem Boden der Kirche, aber entgegen den anerkannten Lehren der Kirche entstanden. Der Heide, und der Manichäer war Heide im ursprünglichen Sinne des Wortes, war kein Ketzer. Man begegnet in der byzantinischen Geschichte keinem Fall, in dem gegen einen christlichen Ketzer ein Bluturteil ergangen wäre. Dies bleibt ein Reservat für die Manichäer.

Gleichgültig wie genuin der „Manichäismus“ der Paulikianer gewesen sein mag und ob überhaupt von Manichäismus gesprochen werden kann, gleichgültig auch, ob der Dualismus der Bogomilen ein anderer war als derjenige der Manichäer, für die Byzantiner selbst handelte es sich im Grunde immer um dieselbe Häresie, d. h. um die Ablehnung der Grundwerte der Orthodoxie und der hierarchischen Ordnung des Reiches. So hält der Staat theoretisch auch für sie an der Todesstrafe fest, auch wenn er sie so gut wie nie ausspricht.

Der Prozeß gegen solche authentische oder halbauthentische Manichäer hatte seine Rechtfertigung in der Strafgesetzgebung der römischen Kaiser und war somit Sache des weltlichen Gerichts; er bedurfte keiner Rückendeckung durch die Kirche. Wo sich die Kirche vordrängte, etwa im 9. Jahrhundert unter Patriarch Nikephoros oder – vielleicht – nochmals im 12. Jahrhundert unter Patriarch Michael Kurkuas, um das Bluturteil gegen Ketzer sozusagen kanonistisch zu sanktionieren, scheiterte sie gründlich, und vermutlich gar nicht so sehr am Widerstand des Staates als vielmehr an der innerkirchlichen Opposition, welche die alte christliche Einstellung gegen das Blutvergießen in keinem Fall aufgeben wollte. Also spielte die Kirche bei

¹¹⁵ Text bei G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, Leipzig 1908, S. 115–125.

Prozessen gegen „Manichäer“ immer nur eine Art behelfsmäßiger Rolle: In keinem Falle ist das kirchliche Vorgehen ohne weiteres entscheidend und es ist keinesfalls in der Lage, die Exekutive durch die staatlichen Instanzen zu erzwingen. So fehlen in Byzanz bis zuletzt die wesentlichen Voraussetzungen für ein institutionalisiertes Autodafé.

VI.

Daß die Entwicklung im Westen anders verlief, ist bekannt. Dazu hier nur einige Bemerkungen zur Klärung des Verhältnisses zum Osten. Afrika wird Beute der Vandalen bis tief ins 6. Jahrhundert. In Italien herrschen zur selben Zeit die Ostgoten; als Arianer sind sie in den Augen der alten Einwohner Italiens natürlich Häretiker, aber als Herren nicht angreifbar; es wäre auch nicht opportun, den Arianismus allzu laut zu verurteilen. Die Manichäer verlieren in der Öffentlichkeit an Bedeutung. Es scheint, daß Guibert von Nogent zu Beginn des 12. Jahrhunderts den Tatbestand sehr deutlich gesehen hat: Die Häresie sei einst Sache der „doctiores“ gewesen; aber „residuum demisit ad rusticos“, ¹¹⁶ d. h. sie verschwand im frühen Mittelalter sozusagen im Untergrund, fand jedenfalls in der offiziellen Kirche kaum noch Beachtung. In dieser Zeit und im Raum der fränkischen Herrschaft bestand „Häresie“ ohnedies eher in irgendwelchen Abweichungen von den Usancen der Amtskirche und gelegentlich in mitunter etwas abstrusen theoretischen Erwägungen. Von Systemen kann kaum die Rede sein. Immer wieder wird erwähnt, daß die von Irrlehrern angesprochenen Kreise zumeist Frauen und die „multitudo rusticorum“ waren. Hier braute sich etwas zusammen, dessen Gefährlichkeit die Amtsträger zu spät erkannten. Gelegentlich versammeln sich unter weltlichem Vorsitz Synoden, die solche „Pseudo-Propheten“ verurteilen, die dann hinter Klostermauern verschwinden. Interessant ist, daß Papst Zacharias im Jahre 745 auf Drängen des Bonifatius-Winfried in Rom auf einer Synode solche Leute verurteilt und zugleich die Hausmeier der Merowinger auffor-

¹¹⁶ Patr. Lat. 156, 951.

dert, gegen sie vorzugehen, also das „brachium saeculare“ glaubt, bemühen zu sollen. Aber diese verweigern ihren Arm.¹¹⁷

Wo dogmatische Auseinandersetzungen auf anspruchsvollere Ebene geführt werden, wobei dann mit dem Vorwurf der Häresie nicht gespart wird, steht im Hintergrund schon das geistige Interesse, das sich mit der sogenannten karolingischen Renaissance verbindet. Dabei dürften mitunter wenig geklärte Begriffe der Rechtssprache für den „häretischen“ Charakter mancher Aussagen verantwortlich gemacht werden.¹¹⁸ Ob der Mensch Jesus mit dem Bischof Felix von Urgel als Gottes „filius adoptivus“ zu bezeichnen ist, oder mit Alkuin und dessen Gefolgsleuten als „homo assumptus“, dies bildete ein Problem, dem terminologisch vielleicht nicht einmal die unmittelbar am Streit beteiligten Theologen wirklich gewachsen waren. Auch in der Abendmahlskontroverse zwischen Paschasius Radpertus und Hrabanus Maurus war es wohl besser, keine zu apodiktischen Entscheidungen durchzudrücken, wollte man es nicht mit einem der größten Kirchenväter, also entweder Augustinus oder Ambrosius verderben. Der Sachse Gottschalk aber, ohnedies „mehr mißhandelt als widerlegt“ (H. Grundmann), kam im Verständnis der Prädestinationslehre Augustins genau soweit wie seine Gegner, nämlich zur hilflosen theologischen Aporie, die man sich freilich nicht eingestand. Was man die „Gläubigen“ nennen mag, so konnten diese für derartige Kontroversen kaum erwärmt oder gar angestachelt werden, gewaltsam gegen derartige „professorale Häretiker“ vorzugehen.

Natürlich gab es auch in dieser Zeit alle möglichen Ausschreitungen gegen Andersdenkende, und der Mißbrauch weltlicher Machtmittel durch Leute der Kirche war so verbreitet wie eh und je. Doch

¹¹⁷ MGH Epp. sel. I, Brief 59, S. 108–120 die Akten der römischen Synode, auf der Bonifatius sich vertreten ließ. Er ließ berichten, er habe zwei falsche Priester „una cum principibus Francorum detrudi fecit in custodiam“. Der Papst verurteilt sie „in carcerem ... et nullus cum eis loquatur“. Die beiden Verurteilten bewegten sich jedoch bald wieder frei, wie sich aus Brief 77, aaO. 159–161 ergibt.

¹¹⁸ Dazu H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921; H. Haendler, Geschichte des Frühmittelalters, Göttingen 1970; H. Grundmann, Ketzergeschichte des Mittelalters, Göttingen 1963; E. Ewig in: Die mittelalterliche Kirche I. Freiburg 1966, S. 91 ff. und 178 ff.; A. Borst, Die Katharer, Stuttgart 1953.

für das Autodafé als die überlegte, rechtlich ausgeformte und abgesicherte Art der Selbsthilfe der etablierten Gesellschaft gegenüber Andersdenkenden kam die hohe Zeit erst, als diese Andersdenkenden, die Häretiker also, gerade diese Gesellschaft, ihre Strukturen und Wertvorstellungen und ihre Herrschaftsmittel in Frage stellten, d. h. als sie nicht mehr nur irgend welche scholastischen Probleme mit den „doctores“ der Kirche kämpferisch austrugen, sondern die Autorität solcher Doctores grundsätzlich in Zweifel zogen und damit zugleich die Autorität jedweder „missio canonica“ im Sinne zwingender Lehrentscheidungen, gleichgültig ob nun der historische Ansatzpunkt Probleme der praktischen Kirchenreform waren, oder ob es um Fragen einer grundsätzlichen, d. h. metaphysisch verankerten Weltdeutung ging.

Das Spektrum reicht von Eiferern, die im Grunde nichts anderes wollten als z. B. Papst Gregor VII., freilich in der Verwendung ihrer Mittel weniger wählerisch und in ihren Zielvorstellungen wesentlich radikaler waren, bis zu Einzelnen und Gruppen, die es auf die Beseitigung aller Herrschaftsansprüche der Kirche und damit concomitanter auf die Ablehnung der sakramentalen Mittel eben dieser Kirche abgesehen hatten, womit im Grunde angesichts der geistigen Situation im Mittelalter auch die weltlichen Herrschaftsstrukturen ins Wanken gerieten. Dazu alle möglichen Sondermeinungen und Sonderformen zuweilen etwas bizarren Charakters.

Repräsentativ für die totale Verweigerung gegenüber der westlichen Gesellschaft ist die Sekte der sogenannten Katharer, weil sie den Versuch macht, ihre Ablehnung der Gesellschaft der Zeit und ihrer festgefahrenen Klischees metaphysisch zu begründen oder im Nachhinein metaphysisch zu rechtfertigen. Es ist hier nicht der Platz, von den möglichen Zusammenhängen etwa mit den Paulikianern oder Bogomilen des Ostens zu sprechen, darüber ist genug geschrieben worden. Wichtig ist, daß die Welt, in der diese Ketzer zu leben gezwungen sind, „des Bösen“ ist, und zwar von allem Anfang an. Und nur logisch ist, daß die Herren dieser Welt, Vikare des biblisch-teuflischen Herrn dieser Welt, an der Vernichtung dieser Ketzer interessiert sind, und zwar kirchliche Herren ebenso wie weltliche. Daß man hinter all diesen Bewegungen und ihren Propheten Manichäismus entdecken zu können glaubte, beruht zum Teil auf falschen Interpretationen; aber im Fundus der Ablehnung, der Negation der

herrschenden Gesellschaftsformen finden sich diese Häretiker im spätrömischen Reich zusammen, und das gerichtliche Verfahren gegen sie kann deshalb in einer Zeit, in der das römische Recht eine Renaissance erlebt, fast unmittelbar, freilich nur fast, an das spätrömische anknüpfen. Doch dauert es geraume Zeit, bis die Sequenz des Ketzerprozesses festgeschrieben und das klassische Autodafé geboren ist. Zunächst variieren die Prozeßvorgänge und die Urteile beträchtlich. Dazu nur ein paar ausgewählte Beispiele, um die Spannweite der Rechtsunsicherheit zu dokumentieren:

Die „Manichäer“ z. B., die 1022 in Orléans entdeckt wurden, zu meist Kanoniker der Stadt, werden auf Anordnung König Roberts des Frommen von Frankreich von einer lokalen Synode abgesetzt und anathematisiert und dann, da sie hartnäckig bleiben, „*regis iussu et universae plebis consensu*“ auf einem großen Scheiterhaufen verbrannt.¹¹⁹ Wiederum „*consensu cunctorum*“ läßt Kaiser Heinrich III. an Weihnachten 1051 in Goslar „Häretiker, darunter Manichäer, die kein Fleisch essen“, aufhängen, wie Hermannus Contractus in seiner Chronik berichtet.¹²⁰ 1077 wird ein Priester Ramirdus vor das Gericht des Bischofs von Cambrai gebracht, um sich vor einer Versammlung von Äbten und Theologen zu verteidigen. Es gelingt kaum, ihn zu widerlegen; aber er verweigert den Empfang des Abendmahles aus der Hand eines der anwesenden Kleriker, weil diese alle durch Simonie zu ihren Würden gekommen seien. Daraufhin erklärt man ihn zum Erzketzer. Aber noch bevor das Urteil über ihn gefällt ist, bemächtigen sich „Diener des Bischofs und viele andere“ dieses Priesters und verbrennen ihn in einem Holzschuppen samt dem Schuppen („*admoto igne cum tugurio combusserunt*“),¹²¹ zum größten Mißvergnügen Gregors VII., der in den simonistischen Klerikern von Cambrai die eigentlichen Häretiker sah.¹²² Ähnlich ging es in Mailand zu, als Erzbischof Heribert (†1045) nach Meinung

¹¹⁹ Radulf Glaber, *Historiae* III, 8. ed. M. Prou, Collection de textes pour servir à l'étude de l'histoire I, 1886. – Ferner Ademar de Chabannes, *Chronicon*, aaO. XX, 1897, S. 184.

¹²⁰ Hermannus Contractus, *Chronica*, MGH SS V, S. 130.

¹²¹ *Chronicon* S. Andreae, MGH SS VII, S. 540.

¹²² Gregor VII, in MGH Epp. sel. II, 1, S. 328: „... quod quia nobis valde terribile et, si verum est, omni rigore canonicae severitatis vindicandum esse videtur“ an den Bischof Josfred von Paris.

des Adels der Stadt zu viel Zeit vertrödelte mit dem Versuch, gefangene Häretiker zu bekehren – Heribert selbst hatte sie auf ihrer Burg durch Militär ausheben lassen: Der Adel tat sich zusammen, errichtete in der Stadt einen Scheiterhaufen und verbrannte sie, ohne daß ein Urteilsspruch ergangen wäre, „Heriberto nolente“.¹²³ Nicht anders in Soissons, wie Guibert von Nogent in seiner Selbstbiographie berichtet:¹²⁴ Man entdeckte Häretiker, die eine doketische Christologie vertraten, Taufe und Eucharistie ablehnten, ebenso die Ehe, nicht aber das Zusammenleben der Geschlechter ohne den Segen der Kirche. Lese man die Berichte Augustins über die Häresien, dann könne man nur auf Manichäismus diagnostizieren. Zwei wurden dem Bischof von Soissons vorgeführt, aber man wollte vor einem Urteilsspruch die Meinung einer Synode in Beauvais einholen. Da griff das Volk ein: „Populus clericalium verens molliorem convenit ad ergastulum, rapit et subiecto eis extra urbem igne concremavit“. Daß der Klerus nicht recht wußte, wie er vorgehen sollte, ergibt sich eindeutig auch aus einem Schreiben des Klerus von Lüttich an Papst Lucius II. aus dem Jahre 1144. Einige Häretiker wurden entdeckt und bekannten sich zu ihren Irrtümern.¹²⁵ Eine „turba turbulenta“ bemächtigte sich ihrer und wollte sie ohne weiteres in ein Feuer werfen. „Wir aber, eingedenk der Barmherzigkeit Gottes“ haben sie vom Tod errettet in der Hoffnung auf ihre Bekehrung und sie sicherheits halber auf verschiedene Klöster verteilt. Der Papst möge ihnen mitteilen, wie mit ihnen zu verfahren sei. Vermutlich hat das Schreiben den Papst gar nicht mehr erreicht, da er schon 1145 starb. Schon ein Jahr vorher, 1143 spielte sich Analoges in Köln ab. Der Prozeß gegen Ketzer vor dem Erzbischof zieht sich hin, da bemächtigte sich ihrer das Volk, „nimio zelo“ angetrieben und überantwortete sie kurzerhand dem Feuer, „Nobis (sc. clericis) tamen invitis“. So Eberwein von Steinfeld in einem Brief an Bernhard von Clairvaux.¹²⁶

¹²³ Landulfi Historia Mediolanensis, MGH SS VIII, S. 65.

¹²⁴ Patr. Lat. 156, 951 ff.

¹²⁵ Patr. Lat. 179, 937 f.

¹²⁶ Patr. Lat. 182, 676 ff. – Im Falle des Petrus de Bruis (vor 1126), eines Wanderpredigers in Südfrankreich, scheint es, daß das Volk schon zugriff, bevor der Klerus aktiv wurde. Der „zelus“ der Gläubigen habe ihn auf dem Scheiterhaufen verbrannt aus Rache dafür, daß er predigte, man solle die Kreuze verbrennen. So Petrus Venerabilis, Contra Petrobrusianos, Patr. Lat. 189, 723.

Was sich bei all dem herausstellt, ist, daß es keine feste Regeln für ein Ketzergericht gab. Dürfen wir den knappen Quellenberichten über die Ketzer in Orléans und Goslar trauen, so haben sich König Robert und Kaiser Heinrich III. wenig um eine kirchliche Vorentscheidung gekümmert, d. h. das Bluturteil nach eigenem Ermessen gefällt. Und wenn es der Klerus gewesen sein sollte, der sie zum Einschreiten drängte, so haben sie dem doch nicht mehr jenen Widerstand entgegengesetzt wie die karolingischen Hausmaier des 8. Jahrhunderts dem Papst Zacharias. Dessen Verlangen nach dem *brachium saeculare* geht vielleicht ganz einfach auf eine Anregung Winfrieds zurück, wenn auch nicht ausgeschlossen scheint, daß Zacharias als ehemaliger byzantinischer Untertan etwas von der kaiserlichen Alleinkompetenz beim Ketzerprozeß wußte. Am auffälligsten jedoch ist das Zögern der Hierarchen gegenüber einer Exekution der Ketzer und auf der anderen Seite die Gewalttätigkeit des Volkes. Diese Gewalttätigkeit als Ergebnis klerikaler Hetze aus dem Hintergrund zu erklären, damit die Hierarchie sich die Hände in Unschuld waschen könne, scheint mir nicht glaubwürdig. Der Klerus von Lütich z. B. hat die Ketzer vor dieser Volksmenge in Sicherheit gebracht, und die Aussage Eberweins von Steinfeld, des Freundes des hl. Bernhard, „nobis invitis“ scheint glaubhaft. Ob gewisse Teile der Bevölkerung in den Dörfern und kleinen Städten der Hetze bedurften, um gegen „manichäisierende“ Ketzer gewalttätig vorzugehen? Vielleicht genügten gewisse sexuelle Freiheiten der Ketzer schon, um die Entrüstung anzuheizen; es ist ja die klandestine Libertinage etwas anderes als die öffentlich verteidigte. Erwägenswert übrigens die Motivierung der Volksmenge bei Guibert von Nogent, die „*molli-ties clericalis*“, das also, was Papst Leo die den Klerikern anstehende „*lenitas*“ genannt hat. Es scheint eben doch, daß der Klerus insgesamt vom Bluturteil gegen die Ketzer noch nicht viel wissen wollte. Zögerlich erweist sich gelegentlich auch die Kaisermacht. Der berühmte Reformapostel Arnold von Brescia wurde an Friedrich Barbarossa ausgeliefert, dieser aber überstellte ihn an den Papst Hadrian IV. und vom päpstlichen Stadtpräfekt wurde er hingerichtet – Rekurs sozusagen „*ad brachium spirituale*“. Allerdings spielte der Ketzer selbst dabei kaum noch eine Rolle; er diente nur noch als Pfand in der Auseinandersetzung zwischen Papst und Kaiser.¹²⁷

¹²⁷ Otto Frising, *Gesta Frederici*, MGH SS XX, S. 404.

Doch es dauerte nicht mehr lange, und Papst und Kaiser begannen in konzertierter Tätigkeit dem Ketzerprozeß seine juristisch verlässliche Grundlage zu geben. So ist es Papst Lucius III., der mit seinem Decretale „Ad abolendam“ von 1184 den ersten Meilenstein setzt. Das Decretale stützt seine Autorität auf die Vereinbarungen zwischen Papst und Kaiser und die Zustimmung aller weltlichen Fürsten und geistlichen Würdenträger bei der Zusammenkunft in Verona in jenem Jahre. Hier wird die Fahndung in die Hände der Bischöfe gelegt, ebenso das Gerichtsverfahren. Ketzer, die nicht widerrufen, verfallen dem ewigen Anathem und werden der weltlichen Behörde überantwortet, von der sie „animadversione debita“ zu bestrafen sind, wobei um diese Zeit animadversio hier noch nicht die Todesstrafe bedeutet.¹²⁸ Das gleichzeitige Kaisergesetz, das nicht erhalten ist, bedroht die gleichen Delinquenten mit dem kaiserlichen Bann. Die weltlichen Autoritäten haben zu schwören, daß sie ohne Wenn und Aber die kirchlichen Urteile zur Ausführung bringen.

Das berühmte Dekretale „Vergentis in senium“ des Papstes Innozenz III. von 1199 schärft die Verfügungen des Papstes Lucius ein. Das Neue, das es bringt, ist der Vergleich des Verbrechens der Ketzerei mit dem „crimen laesae maiestatis“ des römischen Rechts, ein Vergleich, der aber hier sich nur auf die vermögensrechtlichen Folgen bezieht und nicht etwa einfach die Todesstrafe einführt.¹²⁹ Das IV. Lateranense von 1215 erhebt das Decretale von 1199, das zunächst an die Stadt Viterbo gerichtet war, in die Sphäre der Allgemeinverbindlichkeit.¹³⁰ So wenig wie Lucius III. ist Innozenz III. für

¹²⁸ „Ad abolenda“; Corpus juris canonici, ed. E. Friedberg, II, 1891, S. 780–782. – Zum Problem des Bedeutungswandels von „animadversio debita“ vgl. H. Maison-neuve, *Études sur les origines de l'inquisition*, Paris 1960, S. 154 ff.

¹²⁹ „Vergentis in senium“, aaO. 782–783 und Patr. Lat. 214, 537–539. Der Vergleich mit dem „crimen laesae maiestatis“ kommt vielleicht aus der Kenntnis des Gesetzes der Kaiser Arcadius und Honorius von 407 über Verschwörung gegen den Kaiser, das sich im cod. Just. IX, 8, 5 wiederfindet. Die Analyse von „Vergentis“ ergibt, daß der Vergleich, den der Papst zieht, nur die vermögensrechtlichen Folgen der Verurteilung von Ketzern betrifft. Ein Schluß auf die Berechtigung der Todesstrafe ließe sich auf keinen Fall ziehen, denn die Gesetzgebung der christlichen Kaiser der Spätantike hat Ketzerei als solche nie in Zusammenhang mit dem crimen laesae maiestatis gebracht. Vgl. Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, S. 599.

¹³⁰ Concilium Lateran. IV. 1215, Constitutio III de haereticis; Conciliorum occ. Decreta, Bologna 1973, S. 233 ff.

das Autodafé mit Scheiterhaufen verantwortlich zu machen. Doch die Idee, daß der Tod die einzig richtige Strafe für die Ketzer sei, war längst so verbreitet und, wie sich gezeigt hat, auch dem Volk vertraut, daß die obersten Behörden der Christenheit nicht mehr lange zögern konnten, aus bloßen Vorstellungen ein Gesetz zu machen. Kaiser Friedrich II. ging in dieser Richtung voran. Schon bei seiner Krönung hatte er im Jahre 1220 den Text des Lateranense teilweise in einer Constitution wiederholt; im Jahre 1224 ging er einen wesentlichen Schritt weiter und erklärte gestützt auf „utriusque iuris auctoritas“ und auf seine eigene auctoritas, daß jeder überführte Ketzer auf dem Scheiterhaufen zu enden habe: „auctoritate nostra ignis iudicio concremandus, ut ulticibus flammis pereat“.¹³¹

Die letzte Zurückhaltung der Kirche gegenüber der Todesstrafe für Ketzer fiel mit Papst Gregor IX., in dessen Constitution, „Excommunicamus“ von 1231 die „animadversio debita“ zweifelsfrei die Todesstrafe bedeutet,¹³² so wie er ja auch die Constitution des Kaisers Friedrich II. von 1224 in seine Dekretalensammlung, den Liber Extra, aufnimmt. Den Abschluß dieser Gesetzgebung bildet das Decretale „Ad exstirpanda“ des Papstes Innozenz IV. vom Jahre 1352, in dem nun auch die Folterung beim Verhör im Ketzerprozeß endgültig legalisiert wird.¹³³

Zu bemerken bleibt, daß die Todesstrafe für den Ketzer sich im 13. Jahrhundert weit entfernt hat von der Todesstrafe für die Manichäer in der Gesetzgebung Diokletians, des Kaisers Theodosios I. und Justinians I. Es geht jetzt nicht mehr um eine religiöse Denomination „ex adversaria nobis gente“, um einen Fremdkörper innerhalb der spätantiken Kulturwelt, sondern um alle Ketzer schlechthin, ob sie nun wie die Katharer mit ihrem Dualismus an die Manichäer oder Bogomilen erinnern, oder ob es vielleicht etwas exzentrische Mystiker waren, wie manche Spiritualen oder wie jene Beginen vom Schlage der Marguerite Porete, die 1310 auf der Place de Grève in Paris verbrannt wurde, weil es ihr nicht gelang, den Inquisitoren den Begriff der „anima adnichilata“ begreiflich zu machen. Ein Rück-

¹³¹ MGH Leges IV, 2, S. 107–108 und 126–127.

¹³² Gregorius IX, Register nr. 539 (Auvray).

¹³³ Innozenz IV. Register nr. 7799 (Berger); Mansi, Conciliorum Coll. XXIII, 569–575.

griff zur Begründung der Todesstrafe für Ketzer ganz allgemein auf das römische Recht und seine Praxis in den frühen Jahrhunderten verbietet sich. Die Beschränkung auf „Manichäismus“ und verwandte Erscheinungen bleibt nur im byzantinischen Reich erhalten.

VII.

Was die Inquisition im Westen an Opfer gekostet hat, wird sich auch nicht annähernd mehr ermitteln lassen. Es waren vermutlich weniger, als eine interessierte Historiographie des 18. und 19. Jahrhunderts aus welchen Gründen auch immer unterstellt.¹³⁴ Wie wenige es auch gewesen sein mögen, es waren unsäglich viel mehr als im christlichen Osten und speziell im byzantinischen Reich. Denn es ist eine Tatsache, daß sich dort seit der Mitte des 9. Jahrhunderts bis zum Ende des Reiches im 15. Jahrhundert nur ein einziges Opfer eines blutigen Autodafé mit Sicherheit feststellen läßt, der Bogomile Basileios unter Kaiser Alexios I. Komnenos. Angesichts einer solchen Tatsache drängt sich eben doch die Frage auf, wie es zu einer so unterschiedlichen Entwicklung kommen konnte innerhalb einer Christenheit, deren Konfessionen sich damals trotz Unterschiede in Dogma und Disziplin beide als katholisch und apostolisch betrachtete, also beide der Pflege altchristlicher Kirchlichkeit sich verpflichtet fühlten.

Dazu, wenn auch nur versuchsweise, ein paar Überlegungen. Vielleicht besteht eine der wichtigsten Ursachen für diesen Unterschied in der Tatsache, daß römische Rechtsvorstellungen und juristische Grundeinstellungen im römischen Reich des Ostens, d. h. in Byzanz, durchgängig lebendig geblieben sind trotz allen Verfalls der Jurisprudenz als Wissenschaft. Das spätrömische Reich kennt kein prozessu-

¹³⁴ Zum Tod auf dem Scheiterhaufen kommt das Urteil auf ewigen Kerker. Der strenge Kerker, der „*murus strictus*“, bot kaum eine Chance für ein längeres Leben. Man vergleiche die fast sadistisch zu nennenden Bauvorschriften für einen solchen Murus bei Papst Gregor IX., adressiert an den Abt von Cava. Register nr. 562. Bernardus Guidonis, der Verfasser der *Practica inquisitionis*, verurteilte 636 Ketzer, davon 40 zum Scheiterhaufen. Dazu kamen 67 ausgegrabene und verbrannte Leichen von Ketzern. 300 Verurteilte wurden eingekerkert.

ales Verfahren gegen Ketzer um ihrer Glaubenslehre willen. Prozesse gegen Donatisten etwa sind gemeint als Prozesse gegen Störer der öffentlichen Ordnung und gegen Aufrührer. Und die Prozesse gegen die Manichäer sind Verfahren, die sich gegen einen vermeintlichen Fremdkörper im Reich und im kulturellen Verbund des Reiches richteten. Keiner dieser Prozesse bedurfte notwendig der Mitwirkung der Kirche, und selbst da, wo die Kirche aus irgendeinem Grund ein Wort mitzusprechen hatte, dachte kein Kaiser daran, die Urteilsfindung und den Vollzug des Urteils aus der Hand zu geben. Und dieses blieb das Verfahren auch in all den Fällen, wo man es später mit „Manichäern“ zu tun bekam, ob diese Bezeichnung nun richtig war oder nicht, also gegenüber Paulikianern und Bogomilen. Der Ketzerprozeß bleibt Kaiserprozeß und gelegentliche Versuche der Kirche, sich dabei bestimmend und kanonistisch bindend einzuschalten, schlagen fehl.

Dies ist wohl auch eine Folge davon, daß die Kaisermacht in Byzanz als staatliche Zentralmacht weniger ausblutet als die Kaisermacht im Westen. Obwohl es auch im Rahmen des byzantinischen Reiches gelegentlich zu fast selbständigen territorialen Gebilden kommt – freilich immer nur auf kurze Zeit –, kommt es zu keiner dem Westen vergleichbaren Zersplitterung der Reichsgewalt, zu keiner Vielzahl immer stärker autonom verwalteter Gebiete, in die auch Bischöfe als Inhaber der Gewalt hineinwachsen können. Im Westen werden Bischöfe sehr früh schon Stadtherren; sie gewinnen damit Jurisdiktion und auch richterliche Befugnisse, auch wenn sie diese den Vögten überlassen oder überlassen müssen, eine Position jedenfalls, die sie mit den Mitteln weltlicher Herrschaftsausübung vertraut macht. Der Bischof mit dem Schwert gegürtet ist bald eine gewohnte Erscheinung. Aus nicht wenigen Bischöfen werden schließlich Reichsfürsten, aus Äbten Fürstäbte, und der oberste Bischof, der Papst, regiert einen ganzen Kirchenstaat mit allen Mitteln, die auch Könige und Kaiser benützen. Ihre Beteiligung an einem Autodafé ist unter solchen Umständen kaum noch auffallend und wurde wohl auch unter den Zeitgenossen nur von einer Minderheit als anstößig empfunden. Diese Minderheit aber waren eben die Ketzer, zum Teil einfach deshalb, weil sie Anstoß nahmen. Das Autodafé sicherte auch bischöfliche Herrschaft. In Byzanz dagegen gibt es keinen Kirchenstaat, keinen Fürstbischof und keinen Fürstabt, ja nicht einmal einen

Bischof als Stadtherren.¹³⁵ Die byzantinische Hierarchie ist zu keiner Zeit ein staatstragendes Verfassungsorgan. Bezeichnend allein schon, daß die Hierarchie auch nicht an der Kaiserwahl beteiligt ist. So ist es a priori wahrscheinlich, daß dieser Hierarchie der leichte Umgang mit einem Blutgericht weit weniger „lag“ als den Bischöfen des Westens. Im entscheidenden Falle konnte sich diese Hierarchie ohnedies auf das „*brachium saeculare*“ sehr wohl verlassen, da schließlich Orthodoxie das entscheidende Merkmal der Reichsbürgerschaft war. Wo kein Verlaß darauf war, hätte auch kein vorausgegangener „*Actus fidei*“ des Patriarchen oder der Bischöfe an der Sachlage etwas geändert, da die Beurteilung der Orthodoxie naturnotwendig die Staatsraison berührte. Und diese Staatsraison war es, welche die Kaiser daran hinderte, mit dem Ketzergericht leichtfertig umzugehen, wie Justinian im Umgang mit seinen Goten und Alexios I. im Umgang mit seinen Paulikianern bewies. Außerdem drängt sich der Eindruck auf, daß die byzantinische Gesetzgebung den Ketzern gegenüber vor allem die Drohgebärde liebte. Das haben selbst byzantinische Historiker bemerkt. Und sie liebte es dann auch, es dabei verwenden zu lassen.

Ein weiteres: Daß der Westen in Fragen der Dogmatik und ganz allgemein der Interpretation der christlichen Lehre auf philosophischer Grundlage lange Zeit dem Osten unterlegen war, ist wohl kaum bestritten; und noch das Ungeschick, mit dem sich zu Beginn des 7. Jahrhunderts Papst Honorius in nächste Nähe zur Ketzerei manövrierte, beweist es. Die Theologen des griechischen Sprachraums genossen diese oft nur scheinbare Überlegenheit und sogen daraus neue Anregungen und Kräfte für Kontroverse und Polemik, so daß schließlich Polemik zu einem Hauptcharakteristikum der byzantinischen systematischen Theologie wurde. Die Auseinandersetzung mit Andersdenkenden überwiegt weit – auch der schriftstellerischen Masse nach – die ruhige Darlegung der theologischen Zusammenhänge. Eine theologische Summa kommt nie zur Vollendung. So ist das Beherrschende eine Polemik, die den Gegner als Person kaum jemals schont und als Theologen schon gar nicht. Der *Furor theologicus* durchtränkt diese Sonderart von Theologie, ein

¹³⁵ Dazu H.-G. Beck, Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz, *Revue des Études Byz.* 24 (1966) 1–24.

Furor, der keineswegs allein auf die Sache gerichtet ist, sondern ebenso nachdrücklich, wenn nicht noch nachdrücklicher auf die Person des Gegners. Es liegt nahe, in einem solchen Furor einen der gangbarsten Wege in Richtung Autodafé zu sehen.

Doch dieser Furor theologicus wird nicht nur durch die Streitfrage als solche bestimmt, sondern ebenso sehr und manches Mal noch mehr von der Lust zur Kontroverse an sich, von jener aus dem Hellenismus ererbten und mit Inbrunst übernommenen Freude am Wortgefecht, an der Logomachia. Man will brillieren, man steht auf der Bühne und man setzt sich in Szene. Der arme Gegner liefert die Stichworte – Stichwort ganz wörtlich genommen –, und ist er besiegt, dann kann er nicht dem Feuer überliefert werden, denn das hieße, daß der Sieger sein „Tropaion“, sein Siegesmal aus der Mitte schafft, daß das sichtbare Zeichen des Sieges verschwinden muß. Daran kann er kein sonderliches Interesse haben. Der Gegner muß mit seiner Schande leben.

Wichtiger als diese Überlegungen ist vielleicht eine Konstellation, die der spätbyzantinischen Kultur und ihrer Spiritualität eigen und zurückzuführen ist auf die Begegnung des Bogomilismus mit dem „Hesychasmus“.¹³⁶ Unter Hesychasten, das heißt jenen, die einer meditativ-kontemplativ verstandenen Ruhe (ἡσυχία) pflegen und darin so etwas wie ihren Beruf sehen, kann man im großen und ganzen alle byzantinischen Mönche verstehen, denn im Bedarfsfalle bekennen sie sich alle feierlich zu dieser Lebensform. Besonderes aber gilt die Bezeichnung für die Mystiker unter diesen Mönchen, und hier wiederum vor allem für eine Gruppe auf dem Berge Athos und in dessen Umgebung, etwa seit dem Ausgang des 13. Jahrhunderts. Es sind Mönche, die sich einer besonderen, durch geregeltes Atmen erleichterten Gebetstechnik bedienen, um damit die innere Sammlung zu erreichen und abzusichern, eine Technik, die den Mönch so sehr beansprucht, daß für das klösterliche Gemeinschaftsleben wenig übrig bleibt und selbst das gemeinsame liturgische Chorgebet weit in den Hintergrund gedrängt wird. Erst recht gedeihen in einem solchen Klima äußerster Konzentration, das den „nackten Geist“ an-

¹³⁶ Die besten Informationen darüber, wenn auch gelegentlich unter irreführendem Vorzeichen, bei J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959. Vgl. auch H.-G. Beck, *Humanismus und Palamismus*, in: ders., *Ideen und Realitäten in Byzanz*, London 1972, Abschnitt V.

strebt und von allen Bildern der Vorstellungskraft, aber auch von jeder gedanklichen Struktur des Betens freikommen will, auch andere Formen gewöhnlichen orthodoxen Frommseins kaum noch. Von dieser Gebetstechnik erhoffen sich die Hesychasten die Schau jenes göttlichen Lichtes, das Christus bei der Verklärung auf dem Berge Tabor umflossen hat. Nach Meinung der Theoretiker unter den Mönchen war dieses Licht keinesfalls eine materielle Erscheinung, sondern eine unmittelbare göttliche Emanation, eine vom Wesen Gottes zwar unterscheidbare, aber nicht trennbare göttliche „Energie“. Und diese Schau, das ist die Überzeugung der meisten, steht dem körperlichen Auge offen, das damit begnadet wird, so wie die drei Apostel auf dem Tabor damit begnadet worden waren.

Daß diese Gruppe von Mönchen in einem hohen Maße die Geschichte des ausgehenden Byzanz bestimmen konnte, hängt nicht zuletzt mit der politischen Situation zusammen, d. h. eben mit der sich abzeichnenden Katastrophe des Reiches, das sich kaum noch der Osmanen erwehren konnte, und dem der Westen, sofern er nicht selber angriff, Hilfe nur in Aussicht stellte, wenn sich die orthodoxe Kirche dem Diktat Roms beugen würde.

Der durch diese westlichen Forderungen bedingte Zusammenstoß der westlichen Theologie mit der orthodoxen, von den Lateinern jetzt mit Hilfe der scholastischen Methode vorangetrieben, brachte den orthodoxen Theologen sehr bald ihr argumentatives Defizit zum Bewußtsein. Die Hesychasten, soweit sie sich für Theologie interessierten, boten dafür als Gegenmittel die bewußte Ablehnung der argumentierenden Theologie an und definierten Theologie als von Gott inspirierte Weisheit, die des Syllogismus nicht bedarf. Damit konnte der Hesychast aber zugleich seine eigene auf stärksten Widerstand stoßende Lehre von der Realdistinktion zwischen Gottes Wesen und dessen Energien absichern, zugleich aber auch jede andere, mit der westlichen Theologie nicht vereinbare Position der Orthodoxie in eine Sphäre der Unangreifbarkeit entrücken. Der Hesychast wurde zum Garanten der Orthodoxie und damit zum großen byzantinischen Patrioten, der Athos zur unangreifbaren Domäne wahren Byzantinertums.

Da es der Usurpator Joannes Kantakuzenos, der spätere Kaiser, für opportun hielt, sich politisch auf die Führer der Hesychasten zu stützen, war der Sieg der Hesychasten so wenig aufzuhalten wie der des

Kantakuzenos. Nicht nur daß sie allmählich den Patriarchenthron in ihre Hand bekommen, auf einer großen Synode des Jahres 1351 werden die dogmatischen Sondermeinungen der Hesychasten zum Dogma der Orthodoxie erhoben, und der wichtigste Theologe der Bewegung, Gregorios Palamas, ein paar Jahre nach seinem Tod als Heiliger der Orthodoxie kanonisiert. Die Gegner der Synode und des Palamismus werden zum Teil abgesetzt, zum Teil gehen sie freiwillig in die Verbannung, oder sie kommen wenigstens für Zeit ins Gefängnis. Es gibt bald keine Opposition mehr. Auf dem Athos selbst haben die kirchlichen Autoritäten kaum noch etwas zu vermelden, und selbst in Sachen der kirchlichen Lehre maßen sich die Mönche ein Mitsprache- wenn nicht Entscheidungsrecht an, das die frühere byzantinische Kirche nie anerkannt hätte. Die hesychastische Bewegung löst sich von der etablierten Hierarchie, wo sie diese Hierarchie nicht selber stellen kann. Die Gewichte in der Kirche verlagern sich grundsätzlich.

Einer der besten Kenner des Hesychasmus und zugleich der beredteste Anwalt ihres wichtigsten Theologen, Gregorios Palamas, und seiner Lehren schreibt immerhin folgendes nieder: „Le bogomilisme et l'hésychasme qui, dans les Balkans, se répandaient dans des milieux socialement très semblables, pouvaient avoir des traits de spiritualité qui les apparentaient l'un à l'autre“ (J. Meyendorff).

Tatsache ist jedenfalls, daß da, wo der Hesychasmus die stärksten Erfolge hatte und wo er seinen Ausgangspunkt nahm, d. h. auf dem Athos und in Thessalonike und der Umgebung dieser Stadt, d. h. in Thrakien und Makedonien, die Bogomilen, wie es scheint, kaum seltener auftreten. Verschiedene Quellen stimmen darin überein, daß schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts Bogomilen, damals schon häufig mit den Messalianern in einen Topf geworfen – gewiß nur teilweise zu Recht –, auf dem Athos eingedrungen seien, und zwar Bogomilen, die vorher orthodoxe Mönche waren. Sie machten sich durch ihr unorthodoxes Verhalten bemerkbar, so daß eine Mönchsversammlung sie wieder vom Heiligen Berg verjagte. Ein Teil von ihnen zog sich nach Thessalonike zurück, von woher sie gekommen waren. Hier muß schon früher ein aktiver bogomilischer Zirkel unter der Leitung einer Nonne gewirkt haben, der es gelang, eben auch Athosmönche, die in der Stadt zu tun hatten, für die Ketzerei zu gewinnen. Es ist festgestellt worden, daß nicht wenige führende

Männer der hesychastischen Bewegung in ihren Anfängen offenbar nicht selten enge Kontakte zu bogomilischen Gemeinden in Thrakien und Makedonien gehabt haben, ob nun von den Bogomilen gewonnen oder weil sie die Bogomilen bekämpften, wird sich aus den Biographien dieser Männer, die ja aus der Feder von Verehrern stammen, nicht mehr feststellen lassen. Hierher gehört in erster Linie der führende Theologe der Hesychasten, Gregorios Palamas, dann aber auch die späteren Patriarchen Isidoros (1347–1350) und Kallistos (1350–1353 und 1355–1363). Es geht um die von Meyendorff genannten „traits de spiritualité“, welche die Affinität beider Bewegungen herstellen. Da ist rein äußerlich zunächst der mönchische Charakter. Die Hesychasten sind natürlich, so weit wir sie kennen, alle Mönche. Aber auch Bogomilen treten immer wieder als Mönche auf und gebärden sich als solche. Gemeinsam ist ihnen auch der Kult eigener fast verabsolutierter Gebetsformulare, bei den Bogomilen das Vaterunser, bei den Hesychasten das sogenannte Monologion. Damit distanzieren sich beide Denominationen von der Gebetspraxis der orthodoxen Kirche und dokumentieren ihren eigenen elitären Charakter, ihren Rang als die echten Kontemplativen, sowie ihre geringe Achtung oder glatte Mißachtung des Ritualismus und der sakramentalen und hierarchischen Welt der etablierten Kirche. Damit soll nicht gesagt sein, Bogomilen und Hesychasten seien ein und dasselbe, durchaus nicht. Aber es geht um die Affinität, und eine solche manifestiert sich nicht nur in der Lehre, sondern auch und vor allem in der Attitude.

Es kann dann weiter nicht mehr überraschen, wenn die Gegner der Hesychasten, allen voran Barlaam von Kalabrien († 1350) und der Historiker und Polyhistor Nikephoros Gregoras († ca. 1359), die führenden Hesychasten als „Messalianer“ bezichtigen und damit bei ihnen den Bogomilismus unterstellen. Barlaam erhebt diesen Vorwurf ganz allgemein gegen die athonitischen Hesychasten, trifft aber damit absichtlich auch den Theologen des Hesychasmus, Gregorios Palamas. Diesen Vorwurf nimmt nach seinem Bruch mit Palamas auch Gregorios Akindynos auf († vor 1348). Während seiner zweiten Amtszeit wird sogar der Patriarch Kallistos des Messalianismus bezichtigt. Ähnliche Fälle tauchen in den Patriarchatsakten zu wiederholten Malen auf. Dabei ist es im Grund belanglos zu fragen, wie weit die Beschuldigung des Bogomilismus gegenüber den Hesycha-

sten guten Gewissens oder schlechten Gewissens erfolgte. Selbst wenn schlechten Gewissens, bleibt doch die Tatsache, daß es die „optischen Berührungspunkte“ beider Bewegungen mit sich brachten, daß die Beschuldigung glaubhaft wirken konnte.

Nun sind, wie angedeutet, spätestens seit der Mitte des 14. Jahrhunderts die Athosmönche und mit ihnen die Hesychasten zu den großen Vorbildern byzantinischer Traditionspflege durch dick und dünn geworden, mochten die wahren Kenner der byzantinischen Theologie ihre Positionen mitunter für noch so abstrus halten. Ihre Lehren werden zum Schibboleth zuverlässiger, patriotischer Orthodoxie, und im Schutze dieser „religiösen Landschaft“ ließ sich gut leben, selbst für genuine Bogomilen, wenn sie nur mit ihren spezifischen subversiven Theologumena vorsichtig umgingen. Kirchliche wie weltliche Richter hatten jetzt offenbar gewichtige Bedenken, gegen Leute einen Prozeß zu beginnen, die in diesem Halbschatten lebten, weil die Gefahr allzu groß war, statt eines echten Häretikers einen genuinen Hesychasten bloßzustellen und damit selbst in den Verdacht völligen Mangels an Klarsicht in Sachen Orthodoxie zu geraten.

Natürlich gilt dies erst für das 14. und 15. Jahrhundert im vollen Umfang. Aber schon in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts scheint sich diese Interferenz der Bewegungen angebahnt zu haben, wie denn sogar schon zu Beginn des 11. Jahrhunderts bei einem Mönch und Mystiker von den hohen Graden eines Symeon des Neuen Theologen eindeutige messalianische Züge feststellbar sind.

Über etwas vage Hypothesen wird man aber insgesamt kaum hinauskommen.

Vielleicht bleibt es doch entscheidend, sich primär im Westen nach den Gründen umzusehen, welche die unterschiedliche Entwicklung in den beiden Kirchen herbeigeführt haben könnten. Dies umso eher, als ja die Haltung des orthodoxen Byzanz dem Toleranzentwurf der alten Kirche treuer geblieben ist als eben der Westen.

Man hat ins Feld geführt, daß die Häresie im Westen sich anders definieren lasse als im Osten. Dies ist natürlich nicht mehr als eine *façon de dire*. Die Substanz der Häresie bleibt im Osten und Westen die gleiche; der Unterschied liegt in der Autorität, welche entscheidet, was Häresie ist und was nicht. Diese Autorität kommt im Osten – natürlich die Grundlinien der Offenbarung vorausgesetzt – nur den ökumenischen Konzilien zu und in deren Ermangelung

höchstens Generalsynoden, die mehr oder weniger alles umfassen, was an orthodoxen Teilnehmern aktiviert werden kann. Im Westen gilt spätestens seit Papst Gregor VII.¹³⁷ der beunruhigende Satz – wie immer er im einzelnen von ihm selbst bzw. seinen Vor- und Nachbeter formuliert worden sein mag –, daß für den wahren Christen nicht nur generell die Übereinstimmung mit dem Glauben Roms gefordert ist – so hat es ja längst vor Gregor Kaiser Theodosios I.¹³⁸ formuliert –, sondern auch der unbedingte Gehorsam gegenüber den „Dekreten“ des päpstlichen Stuhles. Kein Wort davon, worüber diese Dekrete zu entscheiden haben oder inwiefern sie den Konsens mit der Catholica schlechthin repräsentieren. Die Penetranz der Formulierungen über Generationen hinweg läßt die Vermutung nicht abwegig erscheinen, daß es dieser „imperialen“ Dogmatik, die ihr Fundament so gut wie ausschließlich in den Äußerungen der Päpste etwa seit dem 6. Jahrhundert hat, gar nicht so sehr um den Glauben an sich und seine Reinerhaltung ging, als vielmehr um die Sicherung der Präpotenz des Papstes. Im gewaltigen Ringen um die endgültige päpstliche Suprematie spielt dann natürlich der Verdacht auf Ketzerei, hervorgerufen durch irgend ein Defizit im Konsens mit den Verlautbarungen der päpstlichen Kanzlei, eine bedeutsame koerzitive Rolle, die, soll dieser Kampf wirklich zu Gunsten des Papstes entschieden werden, voll ausgespielt werden muß. Nicht nur daß die staatlichen Behörden auf diese Linie eingeschworen werden, um zu vermeiden, daß der Papst die Untertanen und Gefolgsleute vom Lehenseid entbindet, es entstehen ganze Ordensgemeinschaften, die Dominikaner vorab, die mit tausend Privilegien ausgestattet zu willfähigen und übereifrigen Inquisitoren werden, die von Berufs wegen nach Ketzern fahnden und sie bis übers Grab hinaus verfolgen, keinen Augenblick daran zweifelnd, daß sie im Dienste Gottes, weil im Dienste des Papstes handeln.

Hier konnte Byzanz nicht mithalten, weil es im Raum der byzantinischen Kirche diesen Freiraum für Suprematiedenken erst gar nicht gab. Und so steht die Bilanz des Autodafé zugunsten des Ostens zweifelsfrei fest.

¹³⁷ Vgl. H. Fuhrmann, „Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae ecclesiae“. Randnotizen zum Dictatus Papae, Festschrift H. Beumann, Sigmaringen 1977, S. 163–187.

¹³⁸ Cod. Theodos. XVI, 1, 2.