

Češka, Josef

Das Christentum und die Sklavenhalterordnung im IV. Jh. u. Z.

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. E, Řada archeologicko-klasická. 1966, vol. 15, iss. E11, pp. [103]-114

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/109647>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JOSEF ČEŠKA

DAS CHRISTENTUM UND DIE SKLAVENHALTERORDNUNG IM IV. JH. U. Z.

Nicht nur am Ende des Altertums, sondern auch in der Neuzeit wurde von manchen Historikern die grösste Schuld an dem Verfall des römischen Reiches dem Christentum zugesprochen. Die letzten Römer, die ihre antike Religion gegen das Christentum verteidigten, sahen natürlich im Verfall ihres Reiches grösstenteils naiv nur die Folge der Tatsache, dass Rom von seinen uralten Beschützern, den antiken Gottheiten, verlassen wurde. Von einem rationalistischen Gesichtspunkt aus beurteilte den Verfall des römischen Reiches schon in den Jahren 1776—1789 Edward Gibbon, der in seinem umfangreichen und bis heute teilweise lebendigen Werk die destruktive Einwirkung des Christentums darin gelten lässt, dass Hand in Hand mit dessen Ausbreitung allmählich der altrömische Geist im Absterben begriffen war. Als man aber im XIX. Jh. den Untergang des römischen Reiches mit der Krise und mit dem Ende der antiken Sklavenhalterordnung immer enger zu verbinden begann, erschienen immer mehrere Studien, die der christlichen Religion eine indirekte Einwirkung auf den Verfall des römischen Reiches zuschrieben; manche Historiker glaubten nämlich, das Christentum sollte die sklavische Unfreiheit beseitigen. Schon F. Engels betonte dagegen, dass das Christentum am allmählichen Aussterben der antiken Sklaverei vollständig unschuldig ist.¹ Ein wenig später entwickelte diese These Karl Kautsky, als er auf Grund zahlreicher Sätze aus dem Neuen Testament und aus der kirchlichen Patristik, die Aufforderungen zum Gehorsam der christlichen Sklaven enthielten, zur Schlussfolgerung gelangte, dass erst das Christentum den willenslosen Gehorsam der Sklaven zu einer sittlichen Pflicht erhoben hat, während das heidnische Altertum die Sklaven nur durch Furcht im Gehorsam hielt.²

In der vor kurzem verflossenen Zeit, wo die marxistische Wissenschaft unter dem Einfluss des Dogmatismus stand und wo eine solche Praxis zur Gewohnheit wurde, die Zitate aus den Klassikern des Marxismus-Leninismus als endgültige wissenschaftliche Schlussfolgerungen zu benutzen, anstatt sie als methodologische Muster aufzufassen, genügte es regelmässig die oben erwähnten Worte von Engels als einen endgültigen Beleg bei der Ablehnung aller historischen Arbeiten anzuführen, die den Einfluss des Christentums auf das Aussterben der Sklavenhaltergesellschaft irgend-

wie in Betracht zogen. Dabei wurde nicht immer der methodologische Bereich des zitierten Engelsschen Ausspruches ganz richtig berücksichtigt, der — im Kontext gelesen — das Aussterben der Sklaverei aus wirtschaftlichen Gründen erläutert. Das Christentum gehörte also nach Engels nicht zu den Faktoren, die als Hauptursache des Verfalls der Sklavenhalterordnung hervortraten, es kann aber daraus keine Schlussfolgerung gezogen werden, dass es möglich wäre, die Rolle des Christentums in der Wirtschafts- und Sozialgeschichte des spätrömischen Reiches ganz zu ignorieren oder sie mit Stillschweigen zu übergehen. Der Historiker G. L. Kurbatow aus Leningrad stellt sich deshalb nur scheinbar gegen die Engelssche Auffassung, wenn er sich in seiner Erläuterung über die ideologischen Strömungen in Antiochia im IV. Jh. u. Z. äussert, dass das Christentum beträchtlich die Ideologie der antiken Stadt untergrub, denn es gab für den damaligen Verfall der Sklavenhaltergesellschaft eine gewisse ideologische Motivierung.³

Ein anderes Verhältnis zu den Sklaven, als es in der älteren antiken Religion der Fall war, macht sich im Kult bemerkbar. Der christliche Gottesdienst blieb nämlich für niemanden geschlossen, während die alten antiken Kulte immer mehr oder weniger mit dem politischen Bürgertum verknüpft wurden und so noch im IV. Jh. u. Z. ein Organisationsmittel repräsentierten, das die Sklavenhalter gegen die Sklaven vereinigte. Diese politische Funktion der antiken Kulte spiegelt sich indirekt in den gegen das Christentum gerichteten Vorwürfen der heidnischen Ideologen ab. Sie kritisierten das Christentum als eine Religion der Frauen und Sklaven, d. h. als eine Religion, die im Gegensatz zu der antiken Zivilisation dastand.⁴ Die Tatsache, auf welche Weise das Christentum die Einigkeit der christlichen Sklaven und deren Herren erklärte, obwohl nur vor Gott, kann am besten mit den Worten des berühmten christlichen Predigers Johannes Chrysostomos von der Einwirkung der Taufe bezeugt werden. Johannes sagt, dass nach der Aufnahme dieses christlichen Grundsakramentes diejenigen, die vorher als Sklaven und Gefangene lebten, zu freien Menschen und Bürgern der Kirche werden.⁵

Wenn man alle im Altertum geschriebenen christlichen Schriften bis ins einzelne analysieren wollte, würde man viele widersprechende Worte über die Sklaven finden, denn die christlichen Autoren stellen in den Vordergrund einerseits die Gleichheit aller Menschen vor Gott, andererseits erhoben sie die passive Folgsamkeit der Sklaven zu einer der christlichen Tugenden. G. L. Kurbatow analysiert von diesem Gesichtspunkt aus die Schriften des schon erwähnten antiochenischen Predigers und vom J. 398 des Patriarchen von Konstantinopel, Johannes Chrysostomos, der oft die gesellschaftliche Lage der Sklaven berührte, da sich immer eine nicht geringe Anzahl der Sklaven unter seinen Zuhörern befand.⁶ Johannes Chrysostomos schreibt zwar, dass Gott den Menschen als einen Freigeborenen und nicht als einen Sklaven schuf, die Sklaverei sollte aber als Folge der Sünden entstehen und wird demnach existieren, solange man sündigt wird.⁷ Dem Menschen solle übrigens nicht die physische Sklaverei, sondern die Sklaverei der Sünde schaden, der Sklave solle deshalb nur seine

Tugenden vervollkommen, von denen eine die Folgsamkeit ist.⁸ Der Sklave sollte also auch dann ein Sklave bleiben wollen, wenn er die Möglichkeit hätte, ein freier Mensch zu werden.⁹

Das Verhältnis des Christentums zu den Sklaven charakterisiert besonders ein Kanon der kirchlichen Synode, deren Sitzung etwa in den sechziger oder siebziger Jahren des IV. Jh. in der kleinasiatischen Stadt Gangra abgehalten wurde. Die Worte dieses Kanons lauten folgendermassen: „Wenn jemand einen Sklaven unter dem Vorwand der Frömmigkeit anweist, seinen Herrn zu verachten und seinem Dienste zu entlaufen, und nicht mit gutem Willen und voll Respekt seinem Herrn zu dienen, der sei Anathema.“¹⁰

Ideologisch verhielt sich also das Christentum zur Sklaverei nicht anders, als es damals in der heidnischen Ideologie üblich war, denn z. B. auch der antiochenische Rhetor Libanios, der sonst als Vertreter einer festen Autorität der Sklavenhalter auftrat,¹¹ hielt den Sklaven für einen Menschen¹² und wies besonders in seiner Rede „von der Sklaverei“ mehrmals darauf hin, jeder Mensch sei gewissermassen Sklave nicht nur seiner Leidenschaften, sondern auch der Mitbürger aus den höheren Schichten.¹³ In dieser Hinsicht stimmte also am Ausgang des Altertums wie die heidnische, so auch die christliche Ideologie überein, wobei beide eigenartig an den älteren stoischen Standpunkt anknüpften, nach dem auch Sklaven Leute sind, obwohl in der Gesellschaft niedriger gestellt.¹⁴ Man kann deshalb mit vollem Recht feststellen, dass das Christentum als ein Produkt des Verfalls der Sklavenhalterordnung nur die damalige Entwicklung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse widerspiegelte und sie durch seine Ideologie gewissermassen einsegnete.

Die christlichen Gemeinden formten sich als Organisationen der armen unterdrückten Leute fast in allen Städten des römischen Reiches schon vor dem Beginn der Krise der Sklavenhalterordnung und der Schwerpunkt ihrer sozialen Tätigkeit bestand in der Selbsthilfe und in den Almosen. Bei dieser charitativen Tätigkeit brauchte natürlich eine jede christliche Gemeinde irgendein Eigentum. Die Notwendigkeit, dieses Eigentum zu erwerben, orientierte deshalb die christliche Agitation bald auch auf wohlhabendere Schichten; dem Zustrom der begüterten Leute in die Kirche folgte allerdings nicht nur das Anwachsen des kirchlichen Reichtums, sondern auch die Milderung des urchristlichen Hasses gegen die Reichen.¹⁵ Gerade in der Tatsache, dass vom III. Jh. u. Z. — d. h. schon während der offenbaren Krise des antiken Sklavenhaltersystems — auch wohlhabende Leute dem Christentum stets häufiger beitraten, spiegelt sich teilweise der Verfall der antiken Gesellschaft und ihrer Ideologie ab. Die Ideologen der absterbenden antiken Welt fanden übrigens kein wirksames Mittel sie zu retten und suchten deshalb die Zuflucht in der platonischen Welt der Ideen, deren mattes Bild die irdische Welt der „bösen“ Materie sein soll. Noch in der Philosophie des Plotinos sind manche optimistische Züge zu sehen, denn besonders durch die Ablehnung der eschatologischen Gedanken förderte sie ideologisch jene Schichten, die sich auf die alte Sklavenhalterordnung mit der

Hoffnung stützten, dass es noch möglich sein könnte, sie zu retten.¹⁶ Als aber nach dem Tode des Kaisers Gallienus die Schüler des Plotinos Rom verlassen mussten, schwindet aus der neuplatonischen Philosophie fast der ganze Optimismus, der mit dem Glauben an die Rettung der antiken Welt im Zusammenhang stand. Eine indirekte Zeugenschaft davon kann teilweise die Lehre des Porphyrios ablegen, die im letzten Drittel des III. Jh. u. Z. folgendermassen formuliert wurde: ein Mensch, der unter dem Gesindel lebt, kann nie ein Weiser werden; er muss deshalb in der Einsamkeit die Zuflucht suchen und darf an den bürgerlichen Angelegenheiten nicht teilnehmen.¹⁷

Der zeitweilige Optimismus der neuplatonischen Philosophie war also von seiner Verknüpfung mit der antiken Gesellschaft abhängig, die christliche Ideologie -- obzwar sie mit dem Neuplatonismus viel gemeinsames hatte -- nahm dagegen ihren Glauben gerade aus dem Verfall der antiken Gesellschaftsformen. Dies prägte auch der christlichen Agitation in den Augen der Zeitgenossen schlagende Überzeugungskraft ein.¹⁸ Die Kirche liess ausserdem auch durch ihre Organisation zu erkennen, dass ihr die Zukunft gehört, denn ihre feste Organisation stand im scharfen Gegensatz zum destruktiven Prozess, dem das ganze römische Reich, vom III. Jh. u. Z. angefangen, preisgegeben wurde.¹⁹

Es ist nicht Aufgabe meines Aufsatzes die oft gelöste Frage über die ideologische Einwirkung der christlichen Religion auf den Verfall des antiken Gesellschaftssystems näher auszuführen, ich will vielmehr nur darauf hinweisen, was für eine Rolle die christliche Kirche als eine gesellschaftliche Institution im destruktiven Prozess der antiken Sklavenhalterordnung spielte.

Bei dem marxistischen Studium des Ausganges der Sklavenhalterordnung wird sowohl das Anwachsen der Produktivkräfte, als auch die Entwicklung der Produktionsverhältnisse im spätrömischen Reich untersucht. Dabei werden am meisten die ökonomischen Beziehungen zwischen Stadt und Land erörtert, woraus in der Regel der Schluss folgt, dass die antike Sklavenhalterordnung in der spätrömischen Zeit in eine tiefe Krise geraten ist und dass die neuauftretenden Produktionsverhältnisse nicht mehr die antike Stadt benötigten. Die Verschiebung des ökonomischen Schwerpunktes von den Städten auf das Land, und zwar konkret auf die aus dem städtischen Gebiet eximierten Grossgrundbesitze, folgte einerseits aus den günstigen Entwicklungsbedingungen für die Produktivkräfte am Lande, andererseits aus den geänderten Produktionsverhältnissen, d. h. aus der immer grösseren und vielseitigeren Verbreitung des Kolonats.²⁰ In dem östlichen Teil des römischen Reiches stand zwar im IV. Jh. u. Z. die Prosperität der Städte nicht in so enger Verbindung mit der Sklavenhalterformation, wie es im Westen der Fall war, dennoch auch im Osten verlor der Bodenbesitz die ehemalige entscheidende Bedeutung in der städtischen Ökonomik; ebenfalls in der städtischen Produktion kam es dort zur Verschiebung aus den grossen Sklavenhalterbetrieben in kleine Werkstätten der Handwerker. Im Gegensatz zum Westen blieb natürlich in den östlichen Städten weiter eine rege

handwerkliche Produktion, und auch der senatorische Adel, der aus dem städtischen Gebiet eximierten Boden besass, übertrug ihren Sitz nicht auf die Dauer aufs Land, sondern wohnte am meisten weiter in den Städten.²¹ In den frühen Byzanz hatten deshalb die absterbenden Produktionsverhältnisse der Sklavenhalterordnung nicht den gänzlichen Verfall der städtischen wirtschaftlichen Prosperität zur Folge, sondern sie verursachten dort den Umbau der städtischen Ökonomik. Im ganzen Gebiet des römischen Reiches verlief jedoch auf gleiche Weise in allen Städten die Verschiebung der Macht aus den Händen der Kurie in diejenigen des christlichen Klerus.

Die Kirche selbst liess in ihrer Organisation manche Züge gelten, die sie von der munizipalen Verfassung übernommen hatte, denn die antike munizipale Organisation diente ihr vom Anfang an als ganz natürliches Vorbild. Der christliche Klerus verhielt sich aber zum munizipalen politischen Bürgertum ganz anders als die Kurie. Die gegenseitigen Übereinstimmungen sowie Unterschiede zwischen der munizipalen und kirchlichen politischen Einstellung sind von den ersten Anfängen der Vereinigung der Kirche mit dem römischen Staat bemerkbar. Durch diese Vereinigung kam es einerseits zur Annäherung der bisher feindlich gegeneinander stehenden Institutionen, denn wie das städtische Volk, so auch die munizipalen Repräsentanten, d. h. die Kurialen, wurden in fortwährend grösserer Zahl zu Christen;²² andererseits dauerte jedoch zwischen den Munizipien und den städtischen Kirchen ein tiefer Zwiespalt, da der christliche Klerus nach wie vor ein Rival der Kurie blieb.²³

Die städtischen Kurien traten noch im IV. Jh. als eine Stütze der Munizipalverfassung auf und ausser anderen Funktionen wurde ihnen auch die Fürsorge um arme Mitbürger auferlegt. Libanios spricht von der Kurie ganz in dem Sinne, als ob sie das städtische Volk wie ihr Kind beschützte und ernährte, weshalb die armen städtischen Bürger ihre Blicke zu den Kurialen als zu ihren Eltern erheben sollten.²⁴ Ein solcher Zustand existierte natürlich im IV. Jh. in der Wirklichkeit nirgends, er lebte nur als ein Ideal jener Leute, die noch fortwährend Verehrer und Vertreter der alten antiken Ordnung blieben. Selbst der Begriff des antiken Bürgertums verlor übrigens immer mehr seinen ehemaligen Inhalt, denn im eigenen Sinne des Wortes konnte er sich nur auf die Kurialen beziehen, die als die letzten städtischen Patrioten angesehen wurden.²⁵

Die Kirche, die auch um das städtische arme Volk besorgt war, kümmerte sich schon überhaupt nicht um das Bürgertum der Leute, den sie ihre Unterstützung auf irgendwelche Weise gewährte, ja sie kümmerte sich nicht einmal um das Prinzip des politischen Bürgertums, d. h. um die persönliche Freiheit aller Bürger, da sich nach ihrer Lehre alle Leute nicht nur vor Gottes Angesicht, sondern auch vor Angesicht dessen, der den christlichen Gott auf Erden vertrat, als Sklaven fühlen sollten. Auf diese Weise verhalf also das Christentum am Ende des Altertums die Rechtslage der kleinen Bürger, Nichtbürger und Sklaven ideologisch zu einer gewissen „allgemeinen Sklaverei“ auszugleichen. Verloren war die Mühe des Kaisers Julian diese Ent-

wicklung zurückzuhalten und den römischen Bürgern das Gefühl der Freiheit wiederzugewinnen.²⁶

Die Organisation der Kirche sowie ihre soziale Fürsorge stand scharf gegen die munizipale Verfassung und gegen die Wohltätigkeit im antiken Sinne. Die antike Wohltätigkeit war nämlich ein Mittel zur Unterstützung der armen Bürger vom Kollektiv aller Sklavenhalter und nur selten bezog sie sich auch auf Nichtbürger. Die Kirche dagegen, deren Eigentum ebenso wie das Eigentum des Kaisers und der privilegierten Grossgrundbesitzer des Senatorenstandes aus dem städtischen Gebiet eximiert wurde, achtete nicht auf das Bürgertum der von ihr unterstützten Christen. Dadurch wurden begreiflicherweise einerseits die Grenzen zwischen Stadt und ihrem Territorium, andererseits die Unterschiede zwischen Bürgern und Nichtbürgern verwischt.²⁷ Wie geringes Interesse einige Repräsentanten der Kirche um das Wohl der Städte zeigten, kann z. B. das Benehmen des alexandrinischen Bischofs Georgios beweisen. Dieser machte den Kaiser Constantius II. darauf aufmerksam, dass alle Bauten, die auf dem Boden Alexandriens standen und von Alexander d. Gr. auf öffentliche Kosten erbaut wurden, nach Recht keineswegs dem städtischen Nutzen, sondern der Staatskammer dienen sollen.²⁸

Die gegensätzlichen Tendenzen der Kurie und des Klerus widerspiegelten sich auch in der Gesetzgebung des IV. Jh. Obwohl Kaiser Constantin I. die christliche Kirche reichlich unterstützte, erteilte er den Kurialen und deren Söhnen sowie auch den Bürgern, die städtische Güter besaßen, kein Erlaubnis Mitglieder des Klerus zu werden,²⁹ und im Grunde folgte ihm in dieser Hinsicht auch sein Sohn Constantius II. nach, wenn auch sein Gesetz nicht so streng war. Constantius liess nämlich zu, dass ein Kuriale zum christlichen Priester werden kann, natürlich nur mit der Zustimmung der Kurie und nur dann, wenn sein Leben „ausgezeichnet und gänzlich tadellos“ war, wenn seine Vermögensverhältnisse ehrlich geordnet wurden und wenn er selbst durch Stimmen des ganzen Volkes als Priester unterstützt wurde. Unter diesen Bedingungen konnte der Kuriale zum Priesterstand übergehen und sein ganzes Vermögen behalten, besonders wenn er zum Bischof gewählt wurde. Wenn doch ein Kuriale heimlich christlicher Priester geworden ist, konnte er nur ein Drittel seines Vermögens behalten, während er zwei Drittel seines Vermögens seinen Kindern oder anderen Verwandten übergeben sollte; wenn er keine Erben hatte, sollte diese zwei Drittel die Kurie beanspruchen.³⁰ Julian liess zwar im J. 362 einen strengen Befehl veröffentlichen, nach dem alle Kurialen, die als Christen ihren Pflichten entflohen, in die Kurie zurückberufen werden sollten.³¹ Julian verallgemeinerte also auf kurze Zeit das Gebot seines Vorgängers, das gegen das Überlaufen der Kurialen zum christlichen Klerus nur, wie es scheint, in der Zeit ihrer grösseren Belastung gerichtet wurde;³² von den Nachfolgern Julians hatte aber schon Valentinianus I. im J. 364 wieder nichts gegen das Überlaufen der Kurialen zum christlichen Klerus, wenn der Kuriale sein Eigentum der Kurie zur Verfügung stellte oder wenn er es jemandem von seinen Verwandten hinterliess und ihn anstatt seiner zum Kurialen machte.³³ Dass jedoch in dieser Zeit

die Praxis oft ganz anders aussah, bezeugt indirekt ein Gesetz des Kaisers Valens aus dem J. 370; durch dieses Gesetz wurden diejenigen Kurialen in Schutz genommen, die mit ihrem Vermögen zum christlichen Klerus übergegangen waren und dort mit stiller Zustimmung der Kurie wenigstens zehn Jahre verblieben.³⁴

Die ersten christlichen Kaiser, d. h. Constantin I. und seine Nachfolger, erschütterten die Autorität der Kurie durch ihre direkte und indirekte Unterstützung der Kirche, indem sie viele Privilegien dem Klerus erteilten und ihn auch durch die materielle Hilfe zugunsten der kirchlichen Fürsorge um das arme Volk unterstützten. Es ist gut bekannt, dass beide Hauptstädte des spätrömischen Reiches, Rom und Konstantinopel, im IV. Jh. teilweise mit dem Getreide aus den Staatsspeichern ernährt wurden. In Rom war es eine alte Tradition, in Konstantinopel wurde es erst von Constantin I. eingeführt.³⁵ In den anderen Städten des Reiches wurde das arme städtische Volk mit dem staatlichen Getreide nicht direkt und systematisch versorgt,³⁶ das staatliche Getreide wurde jedoch, soviel ich weiss, regelmässig dem armen Volk noch im ägyptischen Alexandrien erteilt; es geschah aber nicht durch Vermittlung der dortigen Kurie, sondern des Bischofs.³⁷ Diese Tatsache erschütterte bestimmt nicht unbedeutend das Prestige der alexandrinischen Kurie und grösstenteils war die kaiserliche Regierung daran schuld. Die Regierung entkräftete jedoch überall die Kurien auch auf andere Weise: viele Dörfer, die vorher den Städten gehört hatten, wurden nämlich der Reihe nach der Kirche geschenkt und so entwichen sie der städtischen Besteuerung. Bei dieser Entwicklung, bei der sogar auch die der Kirche geneigten Kaiser dem christlichen Klerus verbieten mussten, die reichen Plebejer in Schutz zu nehmen,³⁸ war es kein Wunder, dass Hand in Hand mit der Ausbreitung der christlichen Religion die Kirche von vielen christlichen Bürgern der Munizipien immer häufiger als ihre „echte Gemeinde“ angesehen wurde.³⁹

Die Kirche, besonders ihre nizäische Richtung, zögerte zwar nie die Privilegien und Donationen von den Kaisern anzunehmen, sie wurde aber stets wenig geneigt die Repräsentanten der weltlichen Macht in ihre eigenen Angelegenheiten eingreifen zu lassen. Auf diese Weise schloss sie sich, besonders im Westen, den separatistischen Kräften an, die sich am Ende der Antike für die Einheit des römischen Reiches sowie auch für weitere Existenz der Sklavenhalterordnung sehr gefährlich zeigten. So leistete auch die Kirche einen indirekten Beitrag zur Gestaltung der Bedingungen, in denen der Feudalismus seine Wurzeln fasste.⁴⁰ Von den vielen Belegen, die wir hier anführen könnten, genügen vielleicht nur zwei aus der Zeit, als sich Constantius II. um ein gänzliches Unterordnen der Kirche seiner kaiserlichen Macht bemühte. Im J. 355 forderte der römische Bischof Liberius die Einberufung einer neuen Synode nach Alexandrien, die dem verbannten Athanasios Gerechtigkeit angedeihen lassen sollte, und als gegen diesen Vorschlag vorgebracht wurde, dass die Synode die Staatspost belasten würde, gab Liberius zur Antwort: „Die kirchlichen Sachen benötigen keiner Staatspost, denn einzelne Kirchen sind imstande ihre Bischöfe zu einer Reise bis zum Meer auszustatten.“⁴¹ Auch die Bischöfe aus Aquitanien, Gallien und Be-

tannien, die an der Synode in Ariminum im J. 359 teilnahmen, lehnten alle nur drei aus Britannien ausgenommen — die vom Kaiser angebotenen Reisediäten ab.⁴² Es besteht kein Zweifel davon, dass sie es deshalb getan haben, um sich ihre Unabhängigkeit besser sicherstellen zu können.

Die Popularität mancher oppositioneller Bischöfe führte also in den breiten Volksschichten zur Beförderung der separatistischen Tendenzen, wobei der progressive Aufschwung der Bischofsmacht verursachte, dass die Bischöfe von der zweiten Hälfte des IV. Jh. zu hauptsächlichen Wortführern ihrer Städte wurden. Die Kirche übernahm nämlich immer häufiger den Schutz der städtischen Interessen beim Verhandeln mit den Staatsbeamten, und zwar anfangs als Beschützerin und Gehilfin der Kurie, bald darauf aber als *de facto* einzige geehrte Institution, die das städtische Volk vertrat. Als Folge dessen zeigte es sich dann, dass die Kirche vom Anfang des V. Jh. auch *de iure* den Primat im offiziellen bürgerlichen Leben der Städte gewonnen hat; den Städten wurde natürlich damals immer mehr ihr antikes Charakter entnommen.⁴³

Es wurde schon gesagt, dass die Kirche schon im III. Jh. zu erkennen gab, dass ihr die Zukunft wegen ihrer festen Organisation angehört, die von dem destruktiven Prozess im römischen Reich scharf abstach. Zu dieser Feststellung ist es noch beizufügen, wie sich die Kirche um hundert Jahre später zu der gänzlichen politischen Unsicherheit stellte, die beklemmend die Bevölkerung aller Städte im römischen Reich bedrängte. Da sich unter diesen Umständen die Kraft des munizipalen Bürgerkollektivs nicht mehr zuverlässig zeigte, wurden die Bürger von dem Bestreben geleitet, irgendwo eine wirkungsvollere Stütze zu suchen. Infolgedessen nahm immer grösseren Umfang die Servilität an, eine Erscheinung, die völlig den Grundsätzen des antiken Bürgertums widersprach. Ihre ideologische Gestaltung fand diese Servilität in der christlichen Lehre, die im Gegensatz zur antiken Betonung des Gefühls der persönlichen bürgerlichen Würde sein Ziel in der Angst vor Gott sah. Der drohende *timor dei*, den schon in dieser Zeit das Christentum am meisten in seiner Ideologie sowie auch Propaganda ausnützte, war also am Ende des Altertums ein Reflex der Furcht, die damals in den Städten immer stärker wurde, der Furcht vor einer unsicheren Zukunft, vor dem unberechenbaren Willen des kaiserlichen Hofes und des Staatsapparates sowie auch vor eigener Machtlosigkeit.⁴⁴

Am schärfsten kämpfte die Kirche im IV. Jh. gegen die Antike auf zwei Gebieten, in der Ideologie und im Verhältnis zu den Spielen. Im ideologischen Kampf zwischen den Christen und Heiden versprachen beide Seiten dem Reich die Obhut ihres Gottes oder Götter; die gebildeten Vertreter der antiken Religion behaupteten, das römische Reich bleibe stark und ungeteilt nur mit Hilfe der alten Götter, die sich nach der antiken Tradition um seinen Aufschwung bemüht hatten.⁴⁵ Die christlichen Ideologen predigten dagegen, der einzige höchste Gott sei nur den Herrschern gewogen, die seinen Kult hervorheben und andere Kulte unterdrücken.⁴⁶ Ausserdem befürchteten die Repräsentanten der Kirche schon im IV. Jh. jede tiefere Bildung, und zwar nicht

darum, weil man in den Schulen den Unterricht in den exakten Wissenschaften bevorzugte,⁴⁷ sondern weil man noch immer in der Grammatik, Rhetorik und Philosophie Texte las und interpretierte, in denen mythologische Themen mit Namen vieler Götter vorkamen⁴⁸ und aus denen auch häufig die von der christlichen Kirche unerwünschte Skepsis und Kritik atmete. Die Spiele verloren seit der Regierung Constantins d. Gr. sehr rasch den religiösen Hintergrund, sodass sich in den fünfziger Jahren des IV. Jh. angeblich nur Greise an die Pracht der heidnischen Riten und Feste erinnerten.⁴⁹ Aber auch in der profanierten Form wurden die Spiele vom christlichen Klerus nicht gutgeheissen; denn eine im IV. Jh. schon durchaus christliche Stadt Konstantinopel schien ihm angeblich heidnisch zu sein, sobald der Zirkus geöffnet wurde.⁵⁰

In den Jahren 361—363 bemühte sich der Kaiser Julian die politische und wirtschaftliche Lage der Städte beträchtlich zu heben und so die Politik seiner Vorgänger zu revidieren, die ihm und seinen Anhängern in dieser Richtung als nachlässig schien.⁵¹ Julian selbst aber, obwohl er die Städte materiell sowie politisch unterstützte,⁵² gewann unter der christlichen Bevölkerung keine solche Beliebtheit, wie er hoffte,⁵³ ja er musste sogar in Antiochia solche undankbare Anspielungen hören, dass weder Christus noch Julians Vorgänger Constantius II. der Stadt einen Schaden zugeführt haben.⁵⁴ Der grösste Teil der Repräsentanten der bedeutenden Munizipien stimmten jedoch mit derjenigen Meinung überein, die schon im J. 351 ein Gesandter des Usurpators Magnentius, der römische Senator Titianus, dem Kaiser Constantius II. offen ins Gesicht sagte, nämlich, dass die Regierung Constantins und seiner Söhne den Städten Vernichtung brachte.⁵⁵

Vom Zwiespalt in der damaligen herrschenden Klasse zeugt auch die Tatsache, dass der Kaiser Constantius II. bei seinem einmonatigen Aufenthalt in Rom, dessen Schönheit und Grossartigkeit auf ihn tiefen Eindruck gemacht hatten,⁵⁶ ein wenig über die öffentliche Meinung klagte und sie als kleinlich oder boshaft bezeichnete, da diese Meinung alles, was sich in Rom befand, übermässig gross schilderte und sich zugleich überlebte.⁵⁷ Obzwar sich in dieser öffentlichen Meinung, d. h. in der Meinung der römischen Senatoren, zweifellos die Missbilligkeit über den Befehl des Kaisers spiegelte, den Victoriaaltar aus dem Sitzungssaal des Senats zu beseitigen,⁵⁸ ist es doch ein weiterer Beleg dafür, wie verschiedene Vorstellungen die Verehrer der antiken Ordnung und die christlichen Kaiser von den Städten hatten.

Die antike Sklavenhalterordnung stand in engem Zusammenhang mit der städtischen Verfassung und musste unvermeidlich in der Zeit absterben, in der die Städte ihre frühere Herrschaft über das Land verloren und infolgedessen innerlich ganz in Sinken gerieten.⁵⁹ Alle Strömungen, die den Verfall der ehemaligen Prosperität der antiken Städte hervorgerufen haben, müssen deshalb von dem Gesichtspunkt geschätzt werden, dass sie entweder direkt oder indirekt die Bedingungen für die allmähliche Entstehung der neuen Gesellschaftsordnung, des Feudalismus, schufen. Zu den Kräften, die den Verfall der antiken städtischen Verfassung herbeiführten

und die wirtschaftliche Prosperität der Städte entkräfteten, sowie auch die antike Ideologie bekämpften, gehörte zweifellos auch die christliche Kirche, sodass ihre Einwirkung auf die Vertiefung der Krise der antiken Städte als eine der vielen Ursachen bezeichnet werden kann, die einen grossen Einfluss auf das Ende der Sklavenhalterordnung ausübten.

Als Karl Marx schon im J. 1847 die soziale Politik der christlichen Kirche charakterisierte, schrieb er folgende treffende Worte: „Die sozialen Prinzipien des Christentums haben die antike Sklaverei gerechtfertigt, die mittelalterliche Leibeigenschaft verherrlicht und verstehen sich ebenfalls im Notfall dazu, die Unterdrückung des Proletariats, wenn auch mit etwas jämmerlicher Miene, zu verteidigen.“¹ Diese Wertschätzung verlor in der marxistischen Historiographie bis heute nicht ihre Geltung — im Gegenteil, erst in den letzten hundert Jahren bot die Kirche die meisten Belege für die Feststellung, dass ihr viel mehr der Kapitalismus als der Sozialismus am Herzen liegt. Es wird aber noch immer mit vollem Recht angenommen, dass es der Kirche in der Vergangenheit nie so gut ging und dass sie nie so grosse Privilegien im wirtschaftlichen, politischen und geistlichen Leben wie zur Zeit des Feudalismus besass, dem sie geeignete Bedingungen schon im Ausgang des Altertums zum allmählichen Sieg zu schaffen verhalf. Um den Sieg der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung erwarb sie sich aber keine Verdienste durch zielbewusstes Programm ihrer Ideologie, sondern nur dadurch, dass sie sich jenen Kräften anschloss, die den Verfall des römischen Reiches herbeiführten und die auch das Ende der antiken städtischen Verfassung, d. h. der typischen politischen Organisation der antiken Welt, verursachten.

ANMERKUNGEN

¹ F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, Berlin 1953 S. 149.

² K. Kautsky, *Der Ursprung des Christentums*, 10. Aufl., Stuttgart 1920, S. 438 f.

³ Г. Л. Курбатов, *Ранневизантийский город (Антиохия в IV веке)*, Ленинград 1962 S. 242.

⁴ *Liban. orat. XVI* 47—50; *Julian. Misopog.* 356—357.

⁵ *Jean Chrysostome, Huit Catéchèses Baptismales inédites (Introduction, texte critique, traduction et notes de Antoine Wenger)*, Paris 1957, S. 148 und 153.

⁶ Г. Л. Курбатов, *Классовая сущность учения Иоанна Златоуста*, Ежегодник Музея истории религии и атеизма, II, 1958, S. 92, und *Ранневизантийский город*, S. 135.

⁷ *Migne, Patrol. Gr.* 48, col. 1037; 53, col. 269—270; 54, col. 595 und 599; 63, col. 640.

⁸ *Migne, Patrol. Gr.* 61, col. 157—158.

⁹ *Ibid.* col. 156—157.

¹⁰ *Kanon 3: C. J. Hefele, Conciliengeschichte, I*, Freiburg im Breisgau 1873, S. 781.

¹¹ Г. Л. Курбатов, *Рабы и проблема рабства в произведениях Либания*, ВДЦ. 1964. № 2, S. 102 f.

¹² Vgl. *Liban. orat. IX* 11.

¹³ Vgl. *J. Mesk, Libanius περί δουλείας*, *Rheinisches Museum für Philologie*, N. F. LXXVI, 1927, S. 205—218.

- ¹⁴ Vgl. besonders *Seneca*, Epist. ad Luc. 47,1.
- ¹⁵ *K. Kautsky*, Der Ursprung des Christentums, S. 442—446.
- ¹⁶ E. M. Штаерман. Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи, Москва 1957, S. 440 f.
- ¹⁷ Ebenda S. 481.
- ¹⁸ A. B. Рапович, О раннем христианстве, Москва 1959, S. 391.
- ¹⁹ Ebenda S. 399.
- ²⁰ Vgl. *J. Češka*, Ekonomický boj venkova s městem v prvním století římského dominantu, Sborník historický 12, Praha 1964, S. 169—203.
- ²¹ Г. И. Курбатов, Ранневизантийский город, S. 100 f.
- ²² Vgl. *P. Petit*, Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.—C., Paris 1955, S. 200 f.
- ²³ *J. Declareuil*, Les curies municipales et clergé au Bas-Empire, Revue historique de droit français et étranger, 1935, S. 29 f.
- ²⁴ *Liban. orat.* XI 152.
- ²⁵ Г. И. Курбатов, Ранневизантийский город, S. 242.
- ²⁶ Vgl. z. B. *Julian. Misorog.* 343 c, d.
- ²⁷ Г. И. Курбатов. Некоторые проблемы разложения античного полусионского строя в восточных провинциях Римской империи, Вестник Ленинградского университета, XV, 1960, № 2, S. 55, und Ранневизантийский город, S. 244.
- ²⁸ *Annian.* XXII 11,6. — Über die politische Rolle der arianischen und semiarianischen Bischöfe während der Regierung Constantius' II. siehe *J. Češka*, La base politique de l'homoousios d'Athanase, Eirene II, 1964, S. 146 f. und 152.
- ²⁹ Cod. Th. XVI 2,6 etwa aus dem J. 329 (vgl. *O. Seeck*, Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr., Stuttgart 1919, S. 64).
- ³⁰ Cod. Th. XII 1,49 aus dem J. 361.
- ³¹ Cod. Th. XII 1,50 = Cod. Th. XIII 1,4.
- ³² Vgl. Cod. Th. VIII 4,7 und Cod. Th. XII 1,49,2.
- ³³ Cod. Th. XII 1,59.
- ³⁴ Cod. Th. XVI 2,19.
- ³⁵ *Socrat. hist. eccl.* II 13; *Sozomen. hist. eccl.* III 7,7.
- ³⁶ Über das Charakter der Volksverpflegung in Antiochia vgl. Г. И. Курбатов, Ранневизантийский город, S. 150.
- ³⁷ *Athanas. apol. c. Ar.* 18; *Socrat. hist. eccl.* II 17.
- ³⁸ Vgl. z. B. Cod. Th. XVI 2,17 aus dem J. 364.
- ³⁹ Dies kann z. B. eine Grabinschrift aus Salonae (CIL III 2654 und 8652 = *Dessau* ILS 8254) beweisen. Ein verstorbener Diakon droht hier im J. 358 jedem, der sein Grab zu öffnen wagt, mit der Strafe von fünfzig Pfund Silber. Und diese sollte nicht der Kurie, sondern der Kirche ausgezahlt werden.
- ⁴⁰ Vgl. *J. Češka*, La base politique de l'homoousios d'Athanase, Eirene II, 1964, S. 150 ff.
- ⁴¹ *Theodoret. hist. eccl.* II 16, 16—18.
- ⁴² *Sulpic. Sev. chron.* II 41.
- ⁴³ Г. И. Курбатов, Ранневизантийский город, S. 276 und 278.
- ⁴⁴ Ebenda S. 243.
- ⁴⁵ Vgl. z. B. *Julian. epist.* 7, 376 c.
- ⁴⁶ Vgl. *Firmic. Mat. de errore prof. relig.* 16,4.
- ⁴⁷ Vgl. *G. Boissier*, La fin du paganisme, I, Paris 1891, S. 204.
- ⁴⁸ Vgl. ebenda S. 233—238.
- ⁴⁹ *Liban. orat.* I 119; vgl. *P. Petit*, Libanius et la vie municipale, S. 144.

⁵⁰ *A. de Broglie*, *L'Eglise et l'Empire romain au IV^e siècle*, 4II 1, Paris 1868, S. 141; vgl. auch M. Я. Сюзюмов, *Политическая борьба вокруг арелиц в Восточно Римской империи IV века*, *Ученые записки Уральского гос. университета*, выпуск XI, исторический, 1952, S. 86. — *Das grosse Wohlfallen am Wettrennen in Rom behandelt Ammianus XIV 6, 25 f. und XXVIII 4, 29—31.*

⁶¹ Vgl. z. B. *Liban. orat.* XV 68.

⁶² *Ammian.* XXV 4, 15; *Liban. orat.* XIII 45; vgl. auch *Julian*, *Misopog.* 370d—371a.

⁶³ *Julian.* *Misopog.* 357d.

⁶⁴ *Ibid.* 357a.

⁶⁵ *Zosim.* II 49,1.

⁶⁶ *Ammian.* XVI 10, 13—15. — Vgl. auch *Symmach.* rel. 3.7.

⁶⁷ *Ammian.* XVI 10, 17.

⁶⁸ Vgl. J. Češka, *En marge de la visite de Constance à Rome en 357*, SPFFBU, E 10, 1965, S. 108 ff.

⁶⁹ Vgl. *F. Engels*, *Der Ursprung der Familie...*, S. 147f. und 153.

⁷⁰ *K. Marx*, *Der Kommunismus des Rheinischen Beobachters: Marx—Engels*, *Religion ist das Opium des Volks*, Zürich 1934, S. 77.

KŘESŤANSTVÍ A OTROKÁŘSKÝ ŘÁD VE IV. STOL. N. L.

V marxistické historiografii se často objevují slova F. Engelse, že je křesťanství zcela bez viny na postupném vymírání otroctví. V době, kdy se s citáty z klasiků marxismu-leninismu pracovalo jako s konečnými vědeckými závěry, a nikoli jako s metodologickými návody, byl uvedený Engelsův výrok chápán nezřídka jako konečný důkaz při odmítání všech historických prací, které braly vliv křesťanství na krizi otrokářského řádu nějak v úvahu. Křesťanství nenáleželo jistě mezi hlavní příčiny konce antického světa, ale nikdy také nedávalo najevo, že by mu na osudu antické společnosti nějak záleželo. Rozporné bylo ostatně i stanovisko křesťanské ideologie k otrokům: křesťanští autoři totiž hned vynášeli do popředí rovnost všech lidí před bohem, hned zase povyšovali trpnou poslušnost otroků na jednu ze základních křesťanských ctností. Tuto rozpornost, kterou nalezneme nejen v Novém zákoně, ale i v díle nejpłodnějšího křesťanského autora IV. století, Joanna Chrysostoma, lze vysvětlit přímo z vývoje křesťanské církve v antickém prostředí římské říše a nepřimo z úlohy církevního majetku pro charitativní činnost i pro vzrůst moci biskupů.

Křesťanství pomáhalo rozleptávat antickou společnost částečně svou ideologií, která čerpala svou sílu z rozkladu antických společenských vztahů, ale mnohem větší vliv mělo na sklonku starověku na úpadek antického světa v oblasti ekonomické a politické. Křesťanská církev, jež měla počínaje IV. stoletím svůj majetek vyňat z městského teritoria a z městské správy, se totiž ekonomicky řadila k feudalizujícím se velkostatkům a politicky stála v každém městě jako rivalka kurie. Tím pak, že se její charitativní činnost vztahovala i na neobčany, přispívala nemálo ke stírání dřívějších ostrých rozdílů mezi občany a neobčany i mezi městem a venkovem; přitom ovšem působila rozkladně i na občanské sebevědomí všech křesťanů, neboť v nich vychovávala servilnost vůči bohu i vůči světské moci. Ti císařové, kteří církev hmotně podporovali, oslabovali rovněž — byť nepřimo a proti své vůli — města a prohlubovali tak sami krizi antického otrokářského řádu, jenž byl s městským zřízením bytostně spjat.

Křesťanství se tedy na sklonku starověku nijak svou ideologií programově nezasloužilo o odumírání otroctví a tak nepřimo o vytvoření podmínek vhodných pro vznik feudalismu, ale pomáhalo tomuto vývoji nevědomky tak, že se svou organizací, církví, přiřadilo k faktorům, které rozkládaly antický společenský řád a které svými separatistickými tendencemi urychlovaly také rozklad římské říše.