

STEFAN HEID

Päpstliches Institut für Christliche Archäologie Rom

Gab es „Hauskirchen“? Anmerkungen zu einem Phantom

1. Paulus entfällt als Zeuge für Hauskirchen – 2. Auch die Autoren nach Paulus kennen keine Hauskirchen – 3. Die Regel: nur eine Kirche pro Stadt – 4. Regionale Einzelfallprüfung

Unser Bild der christlichen Gemeindeentwicklung in den ersten drei Jahrhunderten wird bis heute dominiert von der Vorstellung der sogenannten Hauskirchen¹. Die Mission der Apostel habe vor allem in den Städten eingesetzt und bei wohlhabenden Bürgern Erfolg gehabt: Sie bekehrten sich zum neuen Glauben und stellten ihre Stadtresidenzen für die Versammlungen der Christen zur Verfügung. Der Hausherr (*pater familias*) sei jeweils auch der Vorsteher der Liturgie geworden². Dadurch sei es innerhalb der Städte zu einem pluralen Gemeindeaufbau und einer dezentralen Bauaktivität gekommen. Die Hauskirchen-Theorie setzt also ein plurales Christentum voraus, das sich aus privaten Zirkeln aufbaut. Dabei verbindet sich der Begriff „Hauskirche“ sowohl mit Assoziationen von Häuslichkeit, Familiarität und Privatheit als auch mit den architektonischen Vorstellungen einer *domus romana*. Wichtig ist dabei, dass sich einzelne Stadtresidenzen als christliche Treffpunkte

¹ Abkürzungen: CCL = Corpus Christianorum, Series Latina; CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; FC = Fontes Christiani; GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller; PG = Patrologia Graeca; SC = Sources Chrétiennes.

M. GIELEN, *Hausgemeinde*, in: LThK³ 4 (1995), Sp. 1216: „Bis z[ur] Mitte des 3. Jh. n.C. vollzog sich das Gemeindeleben ausschließlich in Privathäusern, war Gemeinde also stets Hausgemeinde“. J. WAGNER, *Die Anfänge des Amtes in der Kirche. Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur*, Tübingen 2011, S. 33: „Der antike οἶκος war somit der Gründungsort der Gemeinden, Stätte der gottesdienstlichen Versammlung sowie Herberge für Gesandtschaften und Missionare. Das Haus (...) war das soziale Modell für die Gemeinden, die Infrastruktur der werdenden Kirche“.

² M. EBNER, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt* 1, Göttingen 2012, S. 179–186.

etabliert hätten, ohne zunächst durch die religiöse Mitnutzung architektonisch verändert worden zu sein. In anderen Worten: Sie seien zunächst profane Orte geblieben. Die Eucharistie sei angeblich im Triklinium oder einem ähnlichen Raum der *domus* gefeiert worden. Die Theorie der „Hauskirchen“ hat also erhebliche Konsequenzen für die Art und Zahl der vorkonstantinischen Gottesdiensthäuser. Sie suggeriert einen eher späten Beginn spezieller Kulträume³. Erst im ausgehenden 3. oder beginnenden 4. Jahrhundert seien an die Stelle der Hauskirchen sakrale Kirchenbauten getreten.

Diese Auffassung ist fundamental angreifbar. Denn wenn die frühen Hauskirchen in der Phase einer profan-sakralen Mischnutzung nicht gebäudlich verändert wurden, sind sie prinzipiell nicht archäologisch nachweisbar. Die Vertreter der Hauskirchen-Theorie entledigen sich auf diese Art jedweder Beweislast. Das Ganze bleibt somit reine Theorie. Es fehlen die Beweise, wie im Folgenden weiter ausgeführt wird. Diese nüchterne Bilanz stellt freilich ein Geschichtsnarrativ in Frage, das derzeit geradezu kanonische Geltung beansprucht und längst den Weg in sämtliche Handbücher und Lexika der Kirchengeschichte und Archäologie gefunden hat. Aber es bleibt dabei: Hauskirchen sind ein klassisches Wissenschaftsphantom. Zu dessen Demontage trugen Georg Schöllgen (1988) und mit besonderer Durchschlagskraft Edward Adams (2013) bei⁴.

1. Paulus entfällt als Zeuge für Hauskirchen

Umso mehr fragt man sich, wie sich dieses Bild einer Missionsgeschichte, wonach das Christentum sich ursprünglich aus Hauskirchen zusammengesetzt habe, derart in den Köpfen festsetzen konnte. Ansatzpunkt war und ist die Apostelgeschichte des Neuen Testaments, die suggeriert, die christliche Mission habe in Jerusalem in den „Häusern“ eingesetzt, wo man bei der abendlichen Hauptmahlzeit zugleich die Eucharistie gefeiert habe (Apg 2,46)⁵. Das wird aber keineswegs gesagt. Eher will Lukas, der Verfasser der Apostelgeschichte, das ideale Bild einer Gemein-

³ A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924⁴, S. 612; U. SÜSSENBACH, *Christuskult und kaiserliche Baupolitik bei Konstantin*, Bonn 1977, S. 108–117; S. DE BLAAUW, *Kultgebäude (Kirchenbau)*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 22 (2008), Sp. 283f.

⁴ G. SCHÖLLGEN, *Hausgemeinden, OIKOC-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat*, in: „Jahrbuch für Antike und Christentum“ 31 (1988), S. 74–90; E. ADAMS, *The Earliest Christian Meeting Places. Almost Exclusively Houses?*, London – New York 2013.

⁵ F. WIELAND, *Mensa und Confessio. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie* 1, München 1906, S. 28–31.

de vermitteln, die sich aus ganz Jerusalem einmütig „in einem Haus“ (κατ’οἶκον) versammelt, so wie sich alle im Tempel treffen (Apg 2,46 und 5,42), selbst wenn das angesichts Tausender neu bekehrter Christen unrealistisch ist (Apg 2,41). Mit diesem einen Haus in Jerusalem ist dann womöglich das Obergemach gemeint (Apg 1,13; 2,1), das 120 Personen fasste (Apg 1,15). Jedenfalls geht Lukas von einem einzigen Zentralsitz der Apostel in Jerusalem aus. In diesem Sinne spricht er von „der Kirche in Jerusalem“, zu der „alle“ einschließlich der Apostel gehören (Apg 8,1), so wie es auch in den Missionsstädten der Diaspora jeweils nur die Ortsgemeinde gibt (Apg 13,1; 14,21-23; 14,27; 16,4f; 18,22; 20,17).

Eine auffallende Parallele zu Jerusalem ist Ephesus, in der Paulus „die Presbyter der (Orts-)Kirche“ trifft (Apg 20,17). Paulus erinnert sie daran, dass er in Kleinasien „öffentlich und in Häusern (κατ’οἴκους)“ gelehrt habe (Apg 20,20). Damit sind aber noch längst keine Hauskirchen gemeint, und von einer Mehrzahl von Häusern in Ephesus ist auch nicht die Rede. Vielmehr ist anzunehmen, dass sich Paulus auf alle kleinasiatischen Städte bezieht, die er besucht und in denen er in den Räumlichkeiten der jeweiligen Ortskirche gepredigt hat. Insgesamt bleibt festzuhalten, dass in der Apostelgeschichte zwar von „Häusern“ die Rede ist (Apg 2,46; 12,12; 16,15; 20,7-12), aber ob es sich dabei um private Wohnhäuser handelt und ob hier wirklich der eucharistische Kult begangen wird, ist nicht sicher. Denn das hier erwähnte „Brotbrechen“ (in den Häusern) ist keineswegs so selbstverständlich die Eucharistie, wie man häufig meint.

Von den Häusern in der Apostelgeschichte muss man des Weiteren die Hauskirchen in den Paulusbriefen unterscheiden. Das erfordert eine detaillierte Auseinandersetzung, weil hier die zentrale Schwachstelle der Hauskirchen-Theorie liegt. Bei Paulus findet sich viermal die Redewendung ἡ κατ’οἶκον ἐκκλησία (Röm 16,5; 1 Kor 16,19; Kol 4,15; Phlm 2), die sonst kein anderer Schriftsteller verwendet:

1. Ἀσπάσασθε (...) καὶ τὴν κατ’οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν (Röm 16,5).
Deutsche Einheitsübersetzung: „Grüßt auch die Gemeinde, die sich in ihrem (= Priskas und Aquilas) Haus versammelt“.
2. ἀσπάζεται ὑμᾶς ἐν κυρίῳ πολλὰ Ἀκύλας καὶ Πρίσκα σὺν τῇ κατ’οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ (1 Kor 16,19).
Deutsche Einheitsübersetzung: „Aquila und Priska und ihre Hausgemeinde senden euch viele Grüße im Herrn“.
3. Ἀσπάσασθε (...) καὶ Νύμφαν καὶ τὴν κατ’οἶκον αὐτῆς ἐκκλησίαν (Kol 4,15).
Deutsche Einheitsübersetzung: „Grüßt (...) auch Nympha und die Gemeinde in ihrem Haus“.
4. Παῦλος (...) Φιλῆμονι (...) καὶ τῇ κατ’οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ (Phlm 1f).

Deutsche Einheitsübersetzung: „Paulus an (...) Philemon (...) und an die Gemeinde in deinem Haus“.

Die deutsche Einheitsübersetzung folgt in ihrer Interpretation der vier Stellen lediglich den gängigen exegetischen Kommentaren, mit fatalen Folgen. Denn allein auf diese vier Paulustexte stützt sich die gesamte Theorie der Hauskirchen bzw. Hausgemeinden, die nun durch die offiziellen Bibelübersetzungen in den verschiedenen Landessprachen die breiteste Autorität genießt. Damit wird eine völlig falsche Fährte gelegt. Denn die Texte geben nichts dergleichen her. Der Begriff der „Hauskirche“ bzw. „Hausgemeinde“ kommt im ganzen Neuen Testament überhaupt nicht vor. Mit dem Begriff entfällt aber auch die Sache selbst: Das Neue Testament kennt keine Hauskirchen! Der scheinbar so eindeutige Begriff „Hauskirche“ bzw. „Hausgemeinde“ (*house church/church in the household, casa-chiesa/chiesa domestica* usw.) ist ein akademisches Kunstwort jüngerer Zeit⁶, noch dazu eine recht gewagte Übersetzung der Formel ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία, die man gern als paulinische Hauskirchenformel etikettiert. Statt „Hauskirche“ übersetzen andere „die Kirche/Gemeinde in dem Haus“ oder „die Gemeinde, die sich in dem Haus versammelt“. Man meint, in den paulinischen Missionsstädten habe es jeweils mehrere solcher Hauskirchen bzw. Hausgemeinden mit ihren eigenen Gottesdiensten gegeben. Ioannis Zizioulas will zwar an der Einheit der Stadt-Eucharistie festhalten, behauptet aber aufgrund der Hauskirchenformel, dieser Zentralgottesdienst sei damals ausschließlich in christlichen Häusern gefeiert worden⁷.

Alle diese Positionen sind unhaltbar und machen sich schon durch ihren akrobatischen Umgang mit der griechischen Philologie und Semantik verdächtig. Sie erliegen dem Trugschluss, ἐκκλησία meine bei Paulus immer die „Kirche“⁸. Dabei ist die einfachste Lösung auch die naheliegendste. Um sie zu finden, genügt ein Blick in ein Lexikon der klassischen Gräzität: Das Wort ἐκκλησία meint noch vor jeder religiösen Bedeutung einfach die „Versammlung“, und zwar sowohl die Stadtversammlung als auch schlicht eine Versammlung von Menschen, deren Umfang gegebenenfalls durch ein Attribut präzisiert wird. Paulus verwendet ἐκκλησία in unterschiedlichen Zusammenhängen mal so, mal so. In den meisten Fällen meint er damit in Analogie zur Bürgerversammlung der Polis die gesamte Christenheit einer Stadt, indem er etwa von der ἐκκλησία in den Städten Kenchreä, Korinth, Lao-

⁶ K. Sessa, *Domus Ecclesiae. Rethinking a Category of Ante-Pacem Christian Space*, in: „Journal of Theological Studies“ 60 (2009), S. 90f.

⁷ J.D. ZIZIOULAS, *Eucharist, Bishop, Church. The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Brookline 2001, S. 49–52.

⁸ Dieser Irrtum ist auch H.-J. KLAUCK, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981, S. 21 u. ö. unterlaufen, dem dann viele andere Autoren folgen.

dizea, Philippi und Thessalonich (Röm 16,1; 1 Kor 1,2; 10,32; 16,1.19; Kol 4,16; Phil 1,1; 1 Thess 1,1) spricht. So richten sich seine Briefe nicht an Privatpersonen, sondern an die ἐκκλησία der jeweiligen Stadt, nämlich an die Versammlung der Ortsgemeinde, in der sie verlesen werden sollen. Wenn er die Städte einer Region im Blick hat, spricht er passenderweise im Plural von den „Kirchen im Heidenland“ (Röm 16,4), „in Galatien“ (1 Kor 16,1; Gal 1,2), „in Asien“ (1 Kor 16,19), „in Makedonien“ (2 Kor 8,1) und „in Judäa“ (1 Thess 2,14).

In den vier besagten „Hauskirchenformeln“ meint Paulus hingegen mit ἐκκλησία einfach eine Versammlung, konkret die Mitglieder eines Privathauses: Patrone, Matronen, Klienten, Sklaven und sonstige Familiäre. Man meinte zwar, ἐκκλησία auch in den „Hauskirchenformeln“ als „Kirche“ übersetzen zu müssen, weil Paulus an zwei Stellen zunächst von der ἐκκλησία als Stadtgemeinde und unmittelbar darauf von der ἐκκλησία κατ' οἶκον spricht (Röm 16,4f; 1 Kor 16,19). Aber diese beiden Stellen beweisen gerade umgekehrt, dass hier zwei Bedeutungen von ἐκκλησία vorliegen: Denn um den Bedeutungswechsel des Wortes ἐκκλησία von der Stadtgemeinde zur Hausgemeinschaft anzuzeigen, fügt Paulus im zweiten Fall zwei Attribute hinzu: κατ' οἶκον und ein Possessivpronomen. Dadurch wird es die ἐκκλησία eines Hauses, die einer Privatperson gehört, nämlich dem Aquila, der Priska, der Nympha oder dem Philemon. Die Übersetzung mit „Kirche“ ist hier unmöglich, denn Paulus kann in seiner Theologie die „Kirche“ nicht Privatpersonen zu eigen geben, weil sie allein Gott und Christus gehört (Röm 16,16; 1 Kor 10,32; 11,16; 15,9 u.ö.). Noch abwegiger wäre die Annahme, dass Aquila und Priska „zusammen mit ihrer Hauskirche“ Grüße ausrichten (1 Kor 16,19). Das würde ja bedeuten, sie wären als Hauseigentümer ein besonderer Teil der Kirche.

Alle diese Interpretationen erübrigen sich, wenn ἐκκλησία κατ' οἶκον schlicht die Hausgemeinschaft bezeichnet, ohne jede religiöse Einfärbung. Dafür spricht eine weitere Beobachtung: Bei allen vier Belegen von ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία handelt es sich um Grußformeln. Und zwar richtet Paulus Grüße an eine Hausgemeinschaft oder von einer Hausgemeinschaft aus. Das ist ein zwischenmenschlicher Höflichkeitsgestus, kein Kirchengruß! Paulus grüßt einfach die Hausgemeinschaft ohne Rücksicht auf ihren Glauben. Denn keineswegs müssen alle Mitglieder eines Hauses Christen sein. Daher wundert es nicht, wenn Paulus die ἐκκλησία κατ' οἶκον nie mit Gottesdiensten in Verbindung bringt⁹. Von autonomen Gemeindezentren – eben „Hauskirchen“ – mit je eigener Eucharistiefeyer ist schon gar nicht die Rede.

⁹ G. SCHÖLLGEN, *Hausgemeinden*, S. 79.

2. Auch die Autoren nach Paulus kennen keine Hauskirchen

Aus allem ergibt sich: Die Hauskirchen-Theorie, soweit sie sich auf die sogenannte Hauskirchenformel stützt, stolpert gleich über beide Wortelemente: über οἶκος, was einfach „Gebäude“ meinen kann, und über ἐκκλησία, was schlicht die Versammlung ist. Die ganze Hauskirchentese, die sich letztlich allein auf Paulus stützt, stürzt ohne ihn in sich zusammen. Denn nicht nur das Neue Testament bietet keinerlei Anhaltspunkte für Hauskirchen, sondern auch die vorkonstantinischen Kirchenschriftsteller schweigen über die angeblich in jeder Stadt existierenden Hauskirchen. Nicht eine einzige Äußerung bezeugt unmissverständlich eine Hauskirche. Wenn aber angeblich Paulus und die Apostelgeschichte geradezu systematisch die frühchristliche Mission auf ein Netz von Hauskirchen gründen, wie behauptet wird, wieso hören wir dann in der späteren Literatur nie etwas davon? Warum begegnet nicht mehr die Hauskirchenformel? Hat sich die gesamte apokryphe und kirchliche Literatur vom Ersten Klemensbrief bis zu Origenes dazu verschworen, diese einst so blühenden Einrichtungen mit Totschweigen zu bestrafen? Sollten die Bischöfe von Ignatius von Antiochia bis Eusebius von Cäsarea eine flächendeckende Zensur ausgeübt haben? Haben sie trotz ihres immensen biblischen und historischen Wissens versäumt, die Hauskirchen zu erwähnen? Der Grund für ihr Schweigen ist einfach: Es gab nie Hauskirchen.

Um dennoch an der Hauskirchen-Theorie festhalten zu können, verweisen ihre Vertreter darauf, dass sich seit Origenes¹⁰, auf jeden Fall seit Eusebius von Cäsarea († 339) der Sprachgebrauch gewandelt habe und man nun statt von der ἐκκλησία κατ' οἶκον vom οἶκος ἐκκλησίας / *domus ecclesiae* spreche und damit die Hauskirchen meine¹¹. Aber das ist doch nur eine weitere windige Hypothese. Es gab bei Paulus keine „Hauskirchen“, und deshalb kann man auch keine Linie zwischen der paulinischen ἐκκλησία κατ' οἶκον und dem späteren Wortgebrauch οἶκος ἐκκλησίας ziehen und schon gar nicht dieses Letztere mit „Hauskirche“ übersetzen. Denn die allein zulässige Übersetzung ist „Kirchenhaus“ bzw. „Kirchengebäude“. Es ist gerade nicht so, als ob hier eine ältere Sprechweise oder gar eine Erinnerung an tatsächliche „Hauskirchen“ aus apostolischer Zeit vorläge. Obwohl scheinbar nur zwei Worte umgestellt sind, besteht ein gewaltiger Unterschied zwischen „Hauskirche“ und „Kirchenhaus“! Es gab keine Hauskirchen, und schon gar nicht lässt sich eine historische Evolution von Hauskirchen zu den späteren Kirchenhäusern nachweisen. Selbst wenn Eusebius davon spricht, dass die Bekenner in den Erzbergwerken Palästinas „Häuser“ (οἶκοι)

¹⁰ Orig. in Ex. hom. 2,2 (SC 321, 76): *domos ecclesiae faciant*.

¹¹ Euseb. hist. eccl. 7,30,19 (SC 41, 219); 8,13,13 (SC 55, 31); 9,9,11 (67).

in Kirchen (ἐκκλησίαι) umbauten¹², so lassen solche Formulierungen keinerlei Bezug zu angeblichen „Hauskirchen“ des Neuen Testaments erkennen. Darüber hinaus erlaubt die Haus-Terminologie von Paulus bis Eusebius keine Rückschlüsse auf die Architektur. Das „Haus“ ist nicht festgelegt auf die Standardausführung einer privaten römischen Stadtresidenz (*domus Romana*).

3. Die Regel: nur eine Kirche pro Stadt

Wenn es keine Hauskirchen im besagten Sinne gab, was gab es dann? Diese Frage stand in den vorausgehenden Überlegungen unausgesprochen im Raum. Kann man die Hauskirchen-Theorie ablehnen, obwohl sie scheinbar alternativlos ist? Irgendwie muss sich doch das Christentum in den Städten organisiert und ein Gemeindeleben aufgebaut haben. Edward Adams geht auch ohne die Hauskirchen-Theorie von mehreren Kultorten in jeder Stadt aus. Er behält also den Pluralitätsgedanken bei. Aber das ist letztlich genauso wenig quellenmäßig belegbar wie die Hauskirchen-Theorie. Die einzig belastbare und historisch plausible Alternative eines Hauskirchenchristentums ist die Annahme einer einheitlichen Stadtgemeinde: In jeder Stadt etabliert sich von Anfang an eine Gesamtgemeinde, die sich öffentlich-städtisch, nicht privat-familiär organisiert und daher nur einen gemeinsamen Gottesdienst feiert. Das ebenso banale wie starke Argument für dieses Szenario ist die Beobachtung, dass alle Texte der ersten drei Jahrhunderte, die von den Versammlungsorten der Christen sprechen, stets nur einen Eucharistieort in einer Stadt erwähnen und man davon ausgehen muss, dass es eben nur einen einzigen pro Stadt gab. Falls die Texte doch von mehreren Kultorten sprechen, beziehen sie sich immer auf eine Provinz oder die Gesamtkirche.

Bereits Ioannis Zizioulas hat auf das frühkirchliche Prinzip der Einheit der Ortskirche hingewiesen, wonach idealerweise alle Christen einer Stadt an einem einzigen Altar gemeinsam mit dem Presbyterium und Bischof die Eucharistie feiern¹³. Es handelt sich um das ekklesiale Strukturprinzip schlechthin, das in aller Schärfe bereits von Ignatius von Antiochia zu Beginn des zweiten Jahrhunderts formuliert und eingefordert wird¹⁴. Demnach gibt es – in einer Stadt – nur einen Bischof, ein Presbyterium und einen Altar für die (Sonntags-)Eucharistie. Man muss Ignatius beim Wort

¹² Euseb. mart. Pal. 13,1 (SC 55, 170).

¹³ J.D. ZIZIOULAS, *Eucharist*, geht vom ekklesiologischen Prinzip aus, liefert aber nicht den historischen Nachweis, dass es wirklich überall so gewesen ist.

¹⁴ J.D. ZIZIOULAS, *Eucharist*, S. 110–118.

nehmen, denn er stellt nicht einfach ein ekklesiologisches Postulat auf, sondern die historischen Fakten bestätigen ihn: Bis ins vierte Jahrhundert gibt es in jeder Stadt nur einen großen Saal (innerhalb eines Gebäudekomplexes) für die Eucharistiefeier. Dieser Saal fungiert spätestens seit dem zweiten Jahrhundert als sakraler, exklusiver Kultraum, ausgestattet mit einem Altar¹⁵. Prinzipiell gibt es also in jeder Bischofsstadt nur einen Altar. Erst in nachkonstantinischer Zeit, etwa in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, wird dieser Grundsatz obsolet.

Gegen das Einkirchenprinzip erhebt sich sofort der Einwand, es sei unrealistisch zu meinen, noch im 3./4. Jahrhundert hätten alle Christen einer Stadt in einem einzigen Gotteshaus Platz gefunden. Aber stimmen die Grundvoraussetzungen einer solchen Einschätzung? Zunächst einmal sind alle Zahlen über Stadtbewohner, den Christenanteil und die Zahl der Kirchgänger höchst spekulativ. Daher wäre es unseriös auszuschließen, im 3. Jahrhundert habe ein einziges Kirchengebäude für die Christen einer Stadt genügen können. Zur Vorsicht mahnen weitere Überlegungen. Wenn angeblich die Kirchgänger einer Stadt nicht in ein einziges Gotteshaus passen, wieviele (kleinere) Kirchen oder gar Hauskirchen, deren Triklinium nur für ein bis zwei dutzend Personen Platz bietet, müsste es dann ersatzweise gegeben haben? Warum findet man nicht in einer einzigen spätantiken Stadt wenigstens zwei oder drei solcher Versammlungsorte, sondern, wenn überhaupt, immer nur eine Kirche, jene des Bischofs? Kirchen können an der Wende vom 3. zum 4. Jahrhundert laut Eusebius viele hundert, womöglich bis zu tausend Menschen fassen¹⁶. Wieso sollte das nicht für den Sonntagsgottesdienst genügen? Alles hängt dabei von der Schätzung der Zahl der Kirchgänger ab. Nach einer These von Ramsay MacMullen nahm nur eine geringe Zahl der Christen – vielleicht nur 5% – am bischöflichen Gottesdienst teil¹⁷. Der hohe Kirchenbesuch des 19./20. Jahrhunderts sollte nicht zu der Annahme verleiten, alle Getauften wären in der frühen Kirche zur Sonntagsmesse gekommen. Wenn heute trotz Intensivpastoral nur noch 5% zur Kirche gehen, wieso sollte es dann damals anders gewesen sein? Die Christen kamen aus dem Heidentum, wo man in lockerer Folge mal an diesem, mal an jenem öffentlichen Opfer teilnahm. An einen wöchentlichen Kirchengang waren sie in keiner Weise gewöhnt; das musste ihnen mühsam anezogen werden. In einer Stadt von 5.000 Einwohnern waren zu Beginn des dritten Jahrhunderts vielleicht 10% Christen, also 500 Personen; somit wären bei mutmaßlichen 5% Kirchbesuch

¹⁵ S. HEID, *Der frühchristliche Altar als Sakralobjekt*, in: A. BECK U.A. (Hg.), *Heilige und geheiligte Dinge. Formen und Funktionen*, Stuttgart 2017, S. 43–63.

¹⁶ Euseb. hist. eccl. 8,1,5 (SC 55, 4).

¹⁷ R. MACMULLEN, *The Second Church. Popular Christianity A.D. 200/400*, Leiden 2009, S. 111–114.

25 Personen zur Eucharistie gekommen! In Rom wären es dann vielleicht 350 Personen gewesen¹⁸. Und selbst für eine spätere Zeit sollte man nicht von übertriebenen Zahlen ausgehen.

Die Annahme: eine Stadt – ein Kirchengebäude, muss also keineswegs statistisch obsolet sein. Sie hat vielmehr weitere gute Gründe für sich. Die zentrale Voraussetzung für das Einkirchenprinzip ist die Ausbreitung des Christentums im Rahmen der spätantiken Stadtkultur. Die Stadt ist der enge, alles bestimmende soziale Rahmen der frühchristlichen Mission. Das Christentum hat sich städtisch organisiert und sich somit als eine territorial umschriebene Verwaltungseinheit aufgebaut. Die soziale Einheit einer Stadt bildet zugleich die ekklesiale Matrix der Christengemeinde. Nichts lag näher, als die Christen einer Stadt als eine einzige Christengemeinde mit einem einzigen Altar für die Eucharistiefeyer aufzufassen. In diesem Sinne gilt: Die Stadtmauer macht den Christen, wobei die korporative Einheit der Christen durch den Bischof hergestellt wird. Spätestens zur Mitte des 3. Jahrhunderts residiert in den meisten Provinzen des Römischen Reichs in jedem noch so kleinen Ort mit Christen ein Bischof¹⁹. Den Monepiskopat gibt es seit dem 2. Jahrhundert. In Antiochia ist dies bereits um 100 der Fall, in Kleinasien in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, in Rom und in anderen Städten erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Diese zeitliche Staffelung bedeutet aber nicht, dass das städtische Christentum vorher in autonome Christentümer und eigenständige Kultzirkel zerfallen wäre. Es ist nicht erst der Monepiskopat, der zur Ausbildung einer streng geschlossenen Ortsgemeinde führt. Vielmehr wird man in der Zeit vor dem Monepiskopat davon ausgehen, dass die Presbyter das Leitungsgremium einer Ortskirche bilden (vgl. Apg 14,23; Tit 1,5). Alles deutet darauf hin, dass die Presbyter als kompaktes Kollegium handeln, also für die gesamte Stadt verantwortlich sind und eine effektive (jurisdiktionelle und liturgische) Einheit des Stadtchristentums gewährleisten²⁰. Die Presbyterialverfassung impliziert jedenfalls keineswegs viele Gottesdienstorte, so als ob jeder Presbyter Leiter einer „Hauskirche“ wäre. Nichts berechtigt dazu, das Profil des Presbyters als *pater familias*, wie es die Pastoralbriefe zeichnen (1 Tim 3,4), auf eine angebliche Hauskirchenstruktur des frühen Christentums zurückzuführen. Es handelt sich hier lediglich um eine Amtsethik, die an Haus-Vorstellungen anknüpft.

¹⁸ Wenn man die angreifbaren Zahlen von J. BODEL, *From Columbaria to Catacombs. Collective Burial in Pagan and Christian Rome*, in: L. BRINK, D. GREEN (Hg.), *Commemorating the Dead*, Berlin – New York 2008, S. 183 zugrundelegt.

¹⁹ A. HARNACK, *Mission*, S. 457.

²⁰ K.S. FRANK, *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, Paderborn u.a. 1997², S. 100f.

Adolf von Harnack behauptet zwar, dass sich die Stadtgemeinden in den ersten Jahrhunderten aus Hauskirchen mit eigenen Gottesdiensten zusammensetzen, merkt aber auch, wie wenig das überzeugt. Er sagt nämlich, die Hauskirchen seien – von der Kirchenleitung – nur geduldet gewesen und es sei unklar, wie unter den Umständen einer Hauskirchenstruktur eine affektive und effektive Einheit der Stadtgemeinde aufrecht erhalten werden konnte²¹. Das ist genau der Punkt: Wieso hätte je aus Vielheit eine Kircheneinheit werden sollen, wenn es die Einheit anfangs gar nicht gab und somit keinerlei Legitimität besaß? Und dann später: Wie hätten die Christen von der Kirche Jesu Christi und ihrer Einheit sprechen können, wenn sie nicht tatsächlich in ihrer Heimatstadt eine sichtbare Gesamtgemeinde erlebten? Die faktische Einheit, die es im 2./3. Jahrhundert gab, kann es unter den damaligen Bedingungen von Kommunikation nur gegeben haben, wenn es eine physisch-topographische Einheit gab, das heißt, wenn man sich in den Städten regelmäßig zu einem einzigen gemeinsamen Gottesdienst traf, selbst wenn nicht alle Getauften daran teilnahmen (vgl. Hebr 10,25).

Ist einmal der Mythos der Hauskirchen gefallen, hat das enorme Konsequenzen für die Kirchen- und Liturgieentwicklung. Von vornherein fatal war der Gedanke, dass sich ein Christentum, wenn es sich über private Stadtresidenzen ausgebreitet hätte, ausschließlich auf reiche Bürger gesetzt hätte. Denn wer eine Stadtresidenz besaß, muss schon sehr viel Geld gehabt haben. Wäre nun das Christentum als Hauskirchen-Kirche entstanden, wäre es als Reichenreligion in die Geschichte eingegangen und wohl schnell gescheitert. Die Begründung, dass die Christen als *religio illi-cita* kein korporatives Eigentum erwerben konnten und damit auf die Nutzung von Privathäusern angewiesen waren, macht die Sache nicht besser. Wenn man schon auf Reiche angewiesen war, war es dann nicht besser, sich mit einem Reichen zu begnügen, der genug Geld hatte, einen großen Saal zur Verfügung zu stellen, in dem alle zusammenkommen konnten, Arme und Reiche, Frauen und Männer? Tatsächlich haben die Christen eine Gemeinschaft gebildet, die quer durch alle Schichten ging und die trotz mancher Differenzen zusammenhielt. Das lag ganz entscheidend an der Einheit des eucharistischen Kultorts: eine Stadt – ein Altar.

Es ist von größter Bedeutung für die frühchristliche Liturgieentwicklung, dass Privatgottesdienste nach Art einer Hauskirchengemeinde nie existiert haben. Es gibt keine private Liturgie, bei der jeder *pater familias* nach Vermögen eine Liturgie kreiert. Die christliche Liturgie steht in der Tradition des öffentlichen Kults, nicht der Mysterienfeiern. Sie hat sich nicht aus privaten Hausgemeinschaften heraus entwickelt, sondern besaß von Anfang an ein starkes Einheitselement, inso-

²¹ A. HARNACK, *Mission*, S. 457f, 612.

fern es in einer Stadt immer nur einen einzigen Kult und damit auch eine einzige Art der Liturgie gab. Das Gespenst einer angeblichen Katakombenkirche, die sich in privaten Zirkeln versteckte, muss endgültig aus dem Repertoire der Historiker verschwinden. Jeder konnte wissen, wo die Christen sich trafen und was sie taten. Justin sagt um 150 an die Adresse der Heiden, dass in jeder Stadt nur ein Kultort besteht und dort immer dieselbe Liturgie gefeiert wird, die er dann in Hinsicht auf Eucharistie und Taufe beschreibt²². Wie konnte er das wissen, wenn unzählige Hauskirchen mit entsprechend vielen Arten von Gottesdienst existierten? Aber Justin konnte sehr wohl erfahren, dass die Gottesdienste, die er in den Städten Palästinas, Kleinasiens und Italiens erlebt hatte, immer gleich waren. Eine zentrale Liturgiefeier entwickelt schnell repräsentative Formen und benötigt ein ausdifferenziertes Kultpersonal. Die Personalstruktur der Ortskirche in den Stufen Diakon–Presbyter–Bischof entwickelt sich vom zentralen Kult her und ist im 2. Jahrhundert voll entfaltet.

Die Einheit der städtischen Gottesdienstgemeinde, die Beschränkung auf einen einzigen Ort und Altar sind ferner wichtige Instrumente der Autoritätssicherung des Presbyterkollegiums und der Bischöfe. Ihr Interesse ist nicht eine Stadtviertelpastoral durch ein immer größer werdendes Netz von Kirchen, sondern im Gegenteil das Beharren auf der einen Kirchenversammlung an dem einen Altar, gleich wie groß die Gemeinde wird. Der Monopiskopat definiert sich topographisch: In einer Stadt gibt es nur den einen Bischof²³, dessen kirchliche Jurisdiktion das Stadtgebiet umfasst. Interessanterweise spielt dafür die Größe der Stadt keine Rolle: Auch Städte wie Rom oder Alexandria erhöhen nicht die Zahl der Bischöfe. Wenn aber die Einheitsregel für die Bischöfe gilt, wieso sollte es dann mit den Altären anders sein? Muss man nicht zwingend erwarten, dass nur ein Altar für die bischöfliche Eucharistie existiert, gleich wie groß eine Stadt ist?

Bevor im folgenden Kapitel das Einkirchenprinzip nach topographischer und chronologischer Quellenlage nachgewiesen wird, müssen zwei grundsätzliche Ausnahmen dieses Prinzips angesprochen werden. Diese Ausnahmen sind sozusagen ein Negativabdruck, der zugleich die Gültigkeit des Prinzips bestätigt. Da ist zunächst der evidente Fall einer Mehrzahl von Kirchen in gewissen Städten, die unter einer Kirchenspaltung leiden. Denn die Kehrseite des Einheitsprinzips sind Abspaltungen schismatischer Gruppen. Historisch bilden die Novatianer und Donatisten die ersten Gruppen, die im 3./4. Jahrhundert eine Gegenhierarchie mit

²² Justin. apol. 1, 67,3 (SC 507, 308).

²³ A. HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1910, S. 77.

einem eigenen Altar in jeder Stadt aufbauen. Solche Abspaltungen geschehen nicht, weil die Gottesdienstgemeinde zu groß geworden wäre und man sich sozusagen das Recht auf eine eigene Pfarrkirche ertrotzt, sondern weil diese Gruppen den örtlichen Bischof ablehnen und sich einen eigenen Bischof wählen. Bezeichnenderweise errichten auch sie nur einen einzigen Altar, so dass es maximal zwei Kirchen in einer Stadt gibt. Bischof Cyprian von Karthago behauptet in diesen Fällen schlicht, die Häretiker besäßen weder eine Kirche noch einen Altar²⁴. Natürlich besitzen sie das, aber er streitet illegitimen Altären die Sakralität ab: Sie sind für ihn nur Tische²⁵, und die Kirchen der Schismatiker verdienen nicht den Namen „Kirche“.

Die zweite Ausnahme sind die Friedhofs- bzw. Zömeterialkirchen. Seit der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert üben die Bischöfe die kirchliche Jurisdiktion nicht nur über das Stadtgebiet, sondern auch über die Vorstadt (*Suburbium*) aus, soweit dort kirchliche Friedhöfe liegen. Nach römischem Recht wird die Stadt der Lebenden (Innenstadt) von der Stadt der Toten (Nekropole) zwar durch die Stadtmauer getrennt, aber beide Bereiche gehören doch zusammen²⁶. Das Einkirchenprinzip gilt nur für die Stadt selbst, nicht aber für das *Suburbium*: Während in der Stadt nur die Bischofskirche liegt, gibt es auf den zuweilen mehrere Kilometer entfernten Friedhöfen seit dem 3. Jahrhundert, spätestens seit konstantinischer Zeit, eigene Kirchen. Hier bestätigt sich, dass die Stadtmauer ein ekklesiales Prinzip konstituiert. Wohl seit dem 3. Jahrhundert feiert man auch auf den Friedhöfen die Eucharistie, und zwar in erster Linie, wenn nicht ausschließlich, an den Festtagen der dort bestatteten Märtyrer (der decischen, valerianischen oder diokletianischen Verfolgung). Für Rom wird dies näher behandelt. Hier sei nur vorweggenommen, dass die auf den Friedhöfen errichteten Kirchen von ihrem Ursprung her gerade nicht als Pfarrkirchen anzusehen sind (Wohngebiete bei den Friedhöfen gab es nicht), sondern als Stationskirchen: Dort feiert der Ortsbischof die Liturgie, nur in seiner Vertretung auch ein Presbyter. Wie bei der Sonntagsmesse innerhalb der Stadt, so müssen auch an den Stationsgottesdiensten grundsätzlich alle Stadtchristen teilnehmen.

²⁴ Cypr. ep. 70,2 (CSEL 3,2, 768): *qui nec altare habuit nec ecclesiam*.

²⁵ Cypr. ep. 68,2 (CSEL 3,2, 745); ep. 73,2 (780).

²⁶ J.D. ZIZIOULAS, *Eucharist*, S. 94–98.

4. Regionale Einzelfallprüfung

Im Folgenden werden alle verfügbaren Textquellen vom 1. bis zum 4. Jahrhundert herangezogen, die von den christlichen Kultstätten in einzelnen Städten oder diversen Regionen sprechen und die von der Forschung bislang so gelesen wurden, als sei selbstverständlich von einer Mehrzahl von Gottesdienstorten innerhalb einer Stadt auszugehen. In fast allen Fällen kann die Gültigkeit des oben skizzierten Einheitsprinzips wahrscheinlich gemacht werden, beziehungsweise einige Sonderfälle lassen sich durch lokale Umstände erklären. Auch die Großstädte Rom und Alexandria bilden keine Ausnahmen; auf deren Behandlung wird hier verzichtet, da sie den Rahmen sprengen würde²⁷.

4.1. Kleinasien

Für Kleinasien liegen die Sendschreiben des Sehers Johannes und die Briefe des Apostels Paulus vor. Johannes (Ende 1. Jh.?) geht davon aus, dass es jeweils nur eine „(Orts-)Kirche“ (ἐκκλησία) in Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodikeia gibt (Offb 1,4; 2,1.8.12.18; 3,1.7.14). Die deutsche Einheitsübersetzung des Neuen Testaments übersetzt hier ἐκκλησία durchgehend mit „Gemeinde (in Ephesus u.a.)“ und suggeriert damit Hausgemeinden. Aber es ist immer nur von einer einzigen ἐκκλησία pro Stadt die Rede. Johannes denkt städtisch: Zur ἐκκλησία gehören alle Christen einer Stadt. Es gibt keinerlei Hinweis auf mehrere Gemeinden in einer der sieben Städte. Die Briefe werden in der jeweiligen Ortskirche verlesen und den dortigen Christen zu Gehör gebracht (Offb 1,3f; 2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Die naheliegende Annahme ist, dass es jeweils nur eine Gottesdienstversammlung gibt und Johannes dieses Publikum ansprechen will.

Paulus hat dieselbe Ekklesiologie, wonach es in jeder Stadt nur eine „(Orts-)Kirche“ gibt: Nie spricht er als Adressaten seiner Briefe eine Teilgemeinde an, sondern immer alle Christen einer Stadt (Röm 16,1; 1 Kor 1,2; 10,32; 16,1.19; Kol 4,16; Phil 1,1; 1 Thess 1,1)²⁸. Bezeichnend ist seine Beschreibung des Herrenmahls in Korinth: Dort kommt „die gesamte Kirchenversammlung (ἡ ἐκκλησία ὅλη)“ (1 Kor 14,23), näherhin die „in Korinth befindliche Kirche Gottes“ (1 Kor 1,2), „an demselben Ort (ἐπὶ τὸ αὐτό)“ (1 Kor 11,20; 14,23), „in der Kirchenversammlung (ἐν

²⁷ Zu Rom: S. HEID, *Le origini della Chiesa Romana e la questione delle cosiddette Domus Ecclesiae*, in: „Rivista di Archeologia Cristiana“ 92 (2016), S. 259–283.

²⁸ G. SCHÖLLGEN, *Hausgemeinden*, S. 79; J.D. ZIZIOULAS, *Eucharist*, S. 46f.

ἐκκλησίᾳ)“ (1 Kor 11,18.22; vgl. Apg 11,26) zusammen, und zwar ausdrücklich nicht in einer Privatwohnung (1 Kor 11,22.34; 14,35); man geht vielmehr von den Privatwohnungen zur liturgischen Versammlung. Offenbar gibt es also nicht sechs und mehr Hauskirchen in Korinth, wie man spekuliert hat²⁹, sondern nur diese eine Versammlung der gesamten Stadtgemeinde³⁰.

Dafür sprechen weitere Beobachtungen: Der Brief datiert um 55. Es ist wahrscheinlicher, dass sich nur 20 Jahre nach Ostern eine zentrale Christengemeinschaft entwickelt hat als eine Vielzahl kleiner, unkoordinierter Hauskirchen. Die lange Liste an Charismen (1 Kor 12,28-31; 14,26-40) setzt eine vielköpfige Gemeinde für Korinth voraus, die mutmaßlich 100–200 Personen umfasst. Das lässt kaum mehr an ein Liegemahl denken; tatsächlich spricht Paulus vom Sitzen der Teilnehmer (1 Kor 14,30). Paulus sagt nun ausdrücklich, dass die Charismen, etwa Propheten- und Zungenrede, bei der „Versammlung der gesamten Kirche an einem Ort“ aufbrechen (1 Kor 14,23). Außerdem sind die Spannungen in der Gemeinde zwischen verschiedenen Gruppen („Ich halte zu Paulus – ich zu Apollos – ich zu Kephas“ [1 Kor 1,12]) keineswegs die Spannungen zwischen Hauskirchen; dann wäre man sich ja aus dem Weg gegangen! Vielmehr bestehen die Konflikte und werden schmerzlich wahrgenommen, weil alle diese Personen im selben Gottesdienst zusammenkommen (1 Kor 11,18). Paulus hätte außerdem nicht für eine winzige Hausgemeinde eine derart ausführliche und grundlegende Abhandlung wie den Ersten Korintherbrief verfasst. Darin legt er autoritativ die Ordnung der bereits großen und stolzen Kirche in Korinth als einer apostolischen Gründung fest.

Der Brief ist kein Mahnschreiben an zerstrittene Hauskirchen. Sonst hätte Paulus zumindest hinzufügen müssen: „Legt diesen Brief auch allen anderen Hauskirchen vor!“. Dies ist ein wichtiger Punkt, weil unter Hinweis auf eine entsprechende Bitte in 1 Thess 5,27 behauptet wird, es gebe in den paulinischen Missionsstädten eine Vielzahl von Hauskirchen³¹. Es heißt dort nämlich: „Ich beschwöre euch beim Herrn, diesen Brief allen Brüdern vorzulesen“. Man kann daraus aber gerade keine Hauskirchen herauslesen. Denn der Erste Thessalonicherbrief ist an „die Kirche der Thessalonicher“ gerichtet, also an die eine Gemeindeversammlung der Stadt. Zunächst kommt der Brief natürlich bei den „Vorsitzenden“ an (vgl. 1 Thess 5,12).

²⁹ L.M. WHITE, *Building God's House in the Roman World. Architectural Adaptation among Pagans, Jews and Christians*, Baltimore – London 1990, S. 105.

³⁰ Grundsätzlich richtig erkannt von M. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen – Basel 1996, S. 364; E. ADAMS, *The Earliest Christian Meeting Places*, S. 24–30.

³¹ J. WAGNER, *Die Anfänge des Amtes in der Kirche*, S. 45.

Diese sollen nun den Brief unbedingt beim gemeinsamen Gottesdienst, wo sich alle Brüder versammeln, verlesen. Die frühchristliche Praxis ist es, Briefe in der großen, gemeinschaftlichen Gottesdienstversammlung zu verlesen, in der sich alle Christen einer Stadt treffen. Man hat dann diese Briefe mit anderen Stadtgemeinden (nicht Hauskirchen) geteilt, wie aus dem Brief an die Christen der kleinasiatischen Stadt Kolossä (Phrygien) hervorgeht (Kol 1,1): „Wenn der Brief bei euch vorgelesen worden ist, sorgt dafür, dass er auch in der Kirche der Laodizener verlesen wird, und was den [Brief] aus Laodikea betrifft, [sorgt dafür,] dass auch ihr ihn lest“ (Kol 4,16)³².

Doch zurück nach Korinth! Auch für den von Rom nach Korinth geschickten Ersten Klemensbrief bilden alle Gläubigen einer Stadt, ob in Rom oder in Korinth, die Gemeinschaft der Ortskirche, die sich somit topographisch definiert³³. Die Einheit der städtischen Kirche realisiert sich in der Liturgie. Alle sollen „pflichtbewusst in Eintracht am selben Ort (ἐπὶ τὸ αὐτό)“ zum Gebet zusammenkommen und wie aus einem Mund das Lob Gottes singen³⁴. Damit greift der Brief eine Formel des Paulus auf, der bereits die „am selben Ort“ zusammenkommende Gottesdienstversammlung in Korinth erwähnt (1 Kor 11,20; 14,23). Es gibt dort also auch um 100 nur einen einzigen Gottesdienstort. Bekanntlich setzt der Klemensbrief eine Presbyterialverfassung voraus, da er noch keinen Monepiskopat zu kennen scheint. Das heißt aber nicht, dass die Presbyter eigene „Hauskirchen“ in den Stadtteilen Korinths leiteten³⁵. Vielmehr bilden sie ein Kollegium, das gemeinsam mit den Gläubigen Gottesdienst feiert. In dem dafür genutzten Gebäude gibt es offenbar fest installierte Sitze für den Klerus. Der Klemensbrief spricht von einem für die Presbyter-Episkopen „errichteten Platz“ – wohl erhöhte Sitzplätze im Kirchenraum (Episkop = Aufseher!) –, von dem sie nicht vertrieben werden dürfen³⁶. Es ist nicht im Plural von vielen Sitzen, sondern nur von einem Klerikersitz die Rede. Die Presbyter in Korinth feiern somit gemeinsam den Gottesdienst in einem einzigen Versammlungslokal der Stadtgemeinde an einem einzigen Opfertisch.

Noch klarer ist Bischof Ignatius von Antiochia zu Beginn des 2. Jahrhunderts: In den kleinasiatischen Städten, an die er seine Briefe richtet (Ephesus, Magnesia, Tralles, Smyrna), aber auch in seiner syrischen Heimat Antiochia und

³² J.D. ZIZIOLAS, *Eucharist*, S. 46.

³³ 1 Clem. prooem. (SC 167, 98).

³⁴ 1 Clem. 34,7 (SC 167, 156).

³⁵ Gegen P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Tübingen 1987, S. 336f.

³⁶ 1 Clem. 44,4f (SC 167, 172).

in Rom, gibt es für ihn nur eine Kirchengemeinde³⁷, einen Gottesdienst, einen Bischof, der dem Gottesdienst vorsteht, einen „Tempel Gottes“ und einen Altar. Wichtig ist hierbei, dass zum Gottesdienst des Bischofs von vornherein auch das Kollegium der Presbyter – das „Presbyterium“ – gehört³⁸. Wenn Ignatius hier und dort zur Einheit aufruft, dann nie um Presbyter auf Linie zu bringen, die womöglich eigenständige Hauskirchen führen und unter die bischöfliche Autorität gezwungen werden sollen. Sondern Ignatius wendet sich an Gläubige, die durch äußeren Einfluss gefährdet sind: Sie sollen nicht dem Bischofsgottesdienst fernbleiben und zur Versammlung kommen³⁹. Sie sollen sich nicht privat treffen, vielmehr alles gemeinsam mit dem Bischof und dem Presbyterium tun⁴⁰. Gäbe es alternative Presbytergottesdienste, zu denen die Gläubigen abwanderten, hätte Ignatius das zweifellos gerügt. Zwar wird einmal eine Eucharistiefeier durch einen Presbyter, also ohne Bischof, erwähnt, aber dies ist gerade keine Generalvollmacht, sondern eine reine Notverordnung im Abwesenheitsfall des Bischofs. Es bedarf jeweils der Erlaubnis, dass ein Presbyter „jene zuverlässige Eucharistie“ feiert, der ansonsten der Bischof vorsteht. Denn nichts von dem, was „in die Kirchenversammlung“ (εἰς τὴν ἐκκλησίαν, Singular!) gehört, darf ohne den Bischof bzw. ohne dessen Erlaubnis geschehen. Wo der Bischof (oder ausnahmsweise sein Vertreter) ist, dort müssen die Gläubigen sich versammeln⁴¹. Ignatius will sogar die Teilnehmer der (eucharistischen) Versammlungen namentlich kontrollieren lassen: Alle sollen kommen, ohne Ausnahme⁴². Das hat nur Sinn, wenn ein einziger Kultort besteht und man nicht die Möglichkeit hat, diese oder jene Hauskirche zu wählen. Es gibt nicht einmal den kleinsten Bedarf für presbyteriale Hausgemeinden⁴³, denn auch die Taufe und das Liebesmahl (Agape) dürfen nur in Anwesenheit des Bischofs abgehalten werden⁴⁴. Es gibt in Smyrna Getaufte, die in privaten Zirkeln Gottesdienste abhalten, aber offenbar ohne Priester. Denn

³⁷ Ign. ad Eph. prooem. (SC 10³, 66); ad Magn. prooem. (SC 10³, 94); ad Trall. prooem. (SC 10³, 110); ad Rom. prooem. (SC 10³, 124); ad Polyc. 7,1 (SC 10³, 178); Polyc. ad Phil. prooem. (SC 10³, 202).

³⁸ Ign. ad Eph. 2,2 (SC 10³, 70); ad Magn. 6,1f (98); ad Trall. 2,2 (112); 13,2 (122); ad Smyrn. 8,1 (162).

³⁹ Ign. ad Eph. 5,3 (SC 10³, 74).

⁴⁰ Ign. ad Magn. 7,1 (SC 10³, 100); ad Trall. 7,2 (116); ad Philad. 7,1 (146).

⁴¹ Ign. ad Magn. 8,1 (SC 10³, 100).

⁴² Ign. ad Eph. 20,2 (SC 10³, 90); ad Polyc. 4,2 (174).

⁴³ Gegen W.R. SCHOEDEL, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, München 1990, S. 380; P. KRITZINGER, *Ursprung und Ausgestaltung bischöflicher Repräsentation*, Stuttgart 2016, S. 32.

⁴⁴ Ign. ad Smyrn. 8,2 (SC 10³, 162).

sie feiern Taufe und Agape, glauben aber nicht an die Eucharistie⁴⁵. Insgesamt gesehen ist Ignatius jener Kirchenvater, der das ekklesiale Einheitsprinzip als eine echte kirchliche Norm erscheinen lässt, die nicht nur ein Prinzip ist, sondern der Praxis entspricht. Demnach kann es in weiten Regionen von Antiochia bis Italien nur jeweils einen bischöflichen Altar in einer Stadt gegeben haben.

Das bestätigen weitere Quellen für Kleinasien. Um 235 löst ein Erdbeben in einigen Orten in Kappadokien und im Pontus eine Welle des Hasses gegen die Christen aus, deren „Kirchen“ verfolgt und niedergebrannt werden⁴⁶. Gerade der doppelte Gebrauch von „Kirche“ im Sinne von Ortskirche, die verfolgt wird, und deren Versammlungsgebäude, das in Brand gesteckt wird, verrät, dass jede Stadt nur eine Kirche besitzt. Um 240 errichtet Gregor der Wundertäter eine Kirche in seiner Bischofsstadt Neocäsarea im Pontus, zweifellos, weil der bisherige Kirchenraum durch das Erdbeben zerstört wurde. So, wie es später Gregor von Nyssa schildert, dürfte diese Kirche die einzige der Stadt gewesen sein⁴⁷. In dieses Bild passt auch eine Aussage des Bischofs Firmilian von Cäsarea in Kappadokien, der im Jahr 256 an Bischof Cyprian von Karthago schreibt, in den Versammlungen der Wiedertäufer (Novatianer) gebe es keine Vergebung, sondern nur in den Bischofskirchen. Aber die Ketzler maßen sich in Opposition zu der einen katholischen Kirche der Bischöfe das Priestertum an⁴⁸ und errichteten „unheilige Altäre“⁴⁹. Zwar ist hier von Altären im Plural die Rede, aber Firmilian spricht nicht bloß von einer Stadt, sondern von allen Bischofsstädten, in denen sich die Novatianer abspalten. Er polemisiert damit gegen Papst Stephan in Rom, dessen Anerkennung der Ketzertaufe notwendigerweise dazu führe, dass er viele Kirchengebäude (mit Baptisterium) errichte, indem er die Kirchen der Novatianer anerkenne⁵⁰. Damit ist nicht unbedingt die wirkliche Situation in Rom beschrieben, die Firmilian schwerlich kennt. Er malt nur die fatalen Konsequenzen römischer Dogmatik aus. Die Anerkennung der Ketzertaufe zerstört in seinen Augen das, was in Kappadokien gilt und auch für Rom gelten sollte: das Prinzip der ekklesialen Einheit mit nur „einer katholischen Kirche“ und einem Altar in jeder Bischofsstadt.

⁴⁵ Ign. ad Smyrn. 6,1–9,1 (SC 10³, 160–162)

⁴⁶ Orig. comm. ser. in Matth. 39 (GCS Orig. 11, 75).

⁴⁷ Greg. Nyss. vit. Greg. Thaum. (PG 46, 924BC).

⁴⁸ Cypr. [Firmilian.] ep. 75,16 (CSEL 3,2, 820f).

⁴⁹ Cypr. [Firmilian.] ep. 75,16 (CSEL 3,2, 821): *altaria profana*.

⁵⁰ Cypr. [Firmilian.] ep. 75,17 (CSEL 3,2, 821): *multas alias petras inducat et ecclesiarum multarum nova aedificia constituat, dum esse illic baptisma sua auctoritate defendit*.

Für die Zeit der diokletianischen Christenverfolgung bezeugt Laktanz jeweils eine einzige (bischöfliche) Kirche in Nikomedia (Bithynien)⁵¹ und in Heraklea (Thrakien)⁵². Der Senator Eugenius baut in seiner Zeit als Bischof von Laodikeia (Phrygien) um 315–340 „die ganze Kirche von den Fundamenten neu auf“⁵³. Es gibt offenbar nur diese Kirche in der Stadt. Es ist die Bischofskirche, deren Vorgängerin wahrscheinlich in der diokletianischen Verfolgung (303–305) zerstört wurde. Basilius von Cäsarea beklagt sich darüber, dass der Metropolit von Gangra und andere „arianische“ Bischöfe, die von Kaiser Julian im Jahr 361 amnestiert wurden, in ihre Bistümer zurückkehrten, dort die Altäre der nizänischen Bischöfe wegräumten und stattdessen ihre eigenen aufstellten⁵⁴. Es gab auch umgekehrt entsprechende Aktionen⁵⁵. Zwar ist hier von Altären im Plural die Rede, aber nicht ausdrücklich von mehreren Altären in einer Stadt. Eher muss man die Aussage auf die jeweilige Bischofskirche der Städte der Kirchenprovinz von Gangra beziehen. Gleichwohl wäre es auch nicht überraschend, wenn zu dieser Zeit, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, manche Städte bereits zwei oder drei Kirchengebäude besäßen.

Dasselbe gilt für die folgenden Episoden. Man hat aus einer Predigt des Basilius von Cäsarea zu Ehren des Märtyrers Gordius, die von der Zerstörung der christlichen „Bethäuser“ und „Altäre“ Cäsareas spricht, schließen wollen, es habe dort mehrere Kirchen gegeben⁵⁶. Das ist keineswegs zwingend, denn Basilius hält die Predigt in der vorstädtischen Gordiuskirche. Er wird also auch die Märtyrerkirchen in sein Kalkül einschließen. Somit kann es auch damals noch einen einzigen Altar innerhalb der Stadt selbst gegeben haben. Zur Zeit des Kaisers Julian Apostata (361–363) werden in der Nähe des Apollontempels von Didyma in einem Vorort von Milet Märtyrerkirchen mit Altären gebaut⁵⁷. Auch diese liegen offensichtlich außerhalb der Stadt⁵⁸.

In einem Nachruf auf seine Schwester Gorgonia, den er um 370 offenbar in der Bischofskirche von Ikonium hielt, sagt Gregor von Nazianz († um 390), dass sie sich aus Verzweiflung über ihre schwere Erkrankung nachts bittflehend „vor den

⁵¹ Lact. mort. pers. 12,2f (SC 39, 91); instit. 5,2,2 (SC 204, 134).

⁵² F.J. DÖLGER, *Antike und Christentum* 6, Münster 1950, S. 175f, 190.

⁵³ P. GUYOT, R. KLEIN, *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen* 1, Darmstadt 1993, S. 256–259.

⁵⁴ Basil. ep. 226,2 (PG 32, 845AB).

⁵⁵ Basil. ep. 251,3 (PG 32, 936B).

⁵⁶ Basil. hom. 18,2 (PG 31, 496A).

⁵⁷ Sozom. hist. eccl. 5,20,7 (SC 495, 206–208).

⁵⁸ W. MÜLLER-WIENER, *Milet*, in: *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst* 6 (2005), Sp. 372.

Altar geworfen“ habe, schließlich ihren Kopf auf den Altar legte und geheilt wurde⁵⁹. Man meint zuweilen, wegen der nächtlichen Stunde müsse sich das in ihrem Privatoratorium abgespielt haben⁶⁰. Im späten 4. Jahrhundert kann es natürlich Privatkapellen gegeben haben, die das ekklesiale Einheitsprinzip sowieso nicht berühren. Dennoch hilft eine sorgfältige Interpretation zu einem besseren Verständnis der örtlichen Verhältnisse. Wiederum weist alles darauf hin, dass es in Ikonium nur die Bischofskirche gab. In einer Privatkapelle hätte Gorgonia jederzeit ihren Kopf auf den Altar legen können, wieso also nachts? Auch ist unsicher, ob private Oratorien Altäre besaßen⁶¹. Außerdem wurde von der Gemeinde öffentlich für ihre Gesundheit gebetet⁶², also in einer Kirche. Das Besondere liegt nun gerade darin, dass Gorgonia anders als die Gemeinde die Kirche nachts aufsucht, um am Altar allein beten zu können. Als einer Person öffentlichen Interesses wird ihr das erlaubt. Darüber hinaus erwähnt Gregor, dass Gorgonia vielen „Tempeln“ Weihgaben schenkte, erst recht aber der Kirche, in der er gerade den Nachruf auf sie hält⁶³. Sie hat diese Kirche doch wohl wegen ihrer dortigen Heilung beschenkt. Alles spricht also dafür, dass „der Altar“ ihrer Heilung in der einzigen Kirche Ikoniums stand, der Bischofskirche, in der ihr Bruder predigt. Die anderen „Tempel“, die Gorgonia beschenkte, können jedenfalls überall gewesen sein; sicher wird sie etwa auch die Bischofskirche ihres Vaters Gregor d. Ä. in Nazianz bedacht haben. Auch im kilikischen Sebaste gibt es noch im Jahr 375 nur eine Kirche und einen Altar⁶⁴.

Selbst Konstantinopel⁶⁵ besitzt nur die Bischofskirche *Hagia Eirene*, die wohl schon in vorkonstantinischer Zeit bestand und dann erneuert wurde. Die in unmittelbarer Nachbarschaft gelegene und im Jahr 360 eingeweihte *Hagia Sophia* kommt als Palastkirche bzw. Ko-Kathedrale hinzu; beide Kirchen bildeten einen einzigen Kirchenkomplex⁶⁶. Die als Grabeskirche des Kaisers Konstantin erbaute Apostelkirche ist hingegen ein Sonderfall, insofern es sich hier um eine Kombination von Mausoleum und Martyrion handelt⁶⁷. Sie liegt zwar innerhalb der

⁵⁹ Greg. Naz. or. 8,18 (SC 405, 284).

⁶⁰ SC 405, 285 Anm. 2.

⁶¹ Vgl. Geront. vit. Melan. 5 (SC 90, 134).

⁶² Greg. Naz. or. 8,17 (SC 405, 284).

⁶³ Greg. Naz. or. 8,11 (SC 405, 268).

⁶⁴ Basil. Caes. ep. 244,7 (PG 32, 921A); 250 (932A); 251 (937A).

⁶⁵ M. RESTLE, *Konstantinopel*, in: *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst* 4 (1990), Sp. 367–377.

⁶⁶ E. RUSSO, *Cosantino da Bisanzio a Costantinopoli*, in: “Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia” 29 (2017), S. 107f.

⁶⁷ Euseb. vit. Const. 4,58 (SC 559, 524).

konstantinischen Stadtmauer, aber nahe bei ihr und weit entfernt vom eigentlichen Siedlungskern. Der Bauplatz der Apostelkirche wurde gewählt, weil es die höchste Erhebung der Stadt war. Die Lage innerhalb der Stadtmauern verstieß zwar gegen zwei Regeln – keine Gräber in der Stadt und keine mit der Bischofskirche konkurrierende Kirche –, aber Kaiser Konstantin bezeichnete sich selbst als „Bischof (des Äußeren)“ und beanspruchte zudem als *Pontifex Maximus* Sondervollmachten. Offenbar wurde die Kirche erst nach seinem Tod († 337) eingeweiht und zu dieser Gelegenheit auch mit einem festen Altar ausgestattet. Es handelt sich um einen Stiftungsalter, vom Kaiser allein dafür bestimmt, dass nach seinem Tod bei den Messen für ihn gebetet werde⁶⁸. Schon in der paganen Antike dienten die Kaisermausoleen als Kultraum, in welchem dem Genius des Imperators geopfert wurde. Die ausdrückliche Erwähnung des Altars der Apostelkirche und seiner Zweckbestimmung bei Eusebius könnte bedeuten, dass er einen fest installierten zweiten Altar innerhalb der Stadt – neben jenem der Kathedrale – für außergewöhnlich hielt.

Insgesamt stimmt der geschilderte Befund mit der Feststellung des Eusebius überein, Konstantin habe Konstantinopel mit mehreren Bethäusern und großen Kirchen zu Ehren der Märtyrer in den Vorstädten und in der Stadt selber geschmückt⁶⁹. Dazu kommen einige unklare Fälle. Bei der Anfang der 340er Jahre errichteten Paulskirche (erst später so genannt), deren Lage nicht bekannt ist, handelt es sich um eine von den Anhängern des arianischen Makedonios errichtete Kirche. Hier wurde Makedonios zum Gegenbischof gewählt. Die Kirche besaß also Kathedra und Altar und gehörte einer schismatischen Gemeinde. Sie wurde nicht zufällig später Grablege des orthodoxen Bischofs Paulos und damit Bischofskirche⁷⁰. Gregor von Nazianz, der 379–381 als eine Art katholischer Gegenbischof in Konstantinopel weilte, besaß nur eine Notkapelle in einem Privathaus⁷¹. Vor 359 bestand die Märtyrerkirche des Akakios, auch sie weit außerhalb gelegen; ob sie wirklich einen Altar besaß, ist nicht sicher⁷². Der eigentliche Kirchenbau setzt in Konstantinopel erst im ausgehenden 4. Jahrhundert ein.

⁶⁸ Euseb. vit. Const. 4,60,2 (SC 559, 526).

⁶⁹ Euseb. vit. Const. 3,48,1 (SC 559, 412).

⁷⁰ SC 516, 110 Anm. 1 und 2. Socr. hist. eccl. 2,12,2 (SC 493, 50); 5,9,2 (SC 505, 172); Soz. hist. eccl. 7,10,4 (SC 516, 110).

⁷¹ FC 22, 18.

⁷² P. MARAVAL, in: SC 493, 199 Anm. 4.

4.2. Ost- und Westsyrien

Für Ost- und Westsyrien liegen mehrere Zeugnisse vor, die allerdings nicht immer sicher lokalisierbar sind. Die *Didaché* (um 100) geht von einem örtlichen oder städtischen Christentum (in Syrien) aus⁷³, wobei an jedem Ort offenbar nur eine gemeinsame Sonntagseucharistie gefeiert wird⁷⁴. Die *Edessenische Chronik* (6. Jh.) berichtet auf der Grundlage älterer Dokumente, im Jahr 201 habe eine große Überschwemmung „das Heiligtum der christlichen Kirche“ zerstört⁷⁵. Demnach gab es auch in Edessa nur eine Kirche. Jedenfalls werden dort erst seit 379 weitere Kirchen erwähnt⁷⁶.

Die vielleicht ebenfalls in Syrien zu lokalisierende Gemeinde der sogenannten *Traditio Apostolica* zu Beginn des 3. Jahrhunderts kennt in der Stadt nur einen Kirchenraum, in dem sich alle Gläubigen, Priester und Diakone zur Katechese versammeln⁷⁷ und in dem der Bischof die Eucharistie feiert⁷⁸. An einer Stelle heißt es dort: „Die Diakone und Presbyter sollen sich täglich an dem ihnen vom Bischof bezeichneten Ort versammeln. (...) Sobald alle eingetroffen sind, sollen sie die in der Kirche Versammelten unterweisen“⁷⁹. Wenn Peter Lampe daraus schließt, es gebe immer noch keinen zentralen Ort, an dem der monarchische Bischof residiere, vielmehr wechsle er zu jeder Versammlung den Ort⁸⁰, so ist das ein grobes Missverständnis. Denn offenbar gibt es nur eine Kirche, in der man sich versammelt. Aber bevor der Klerus in diese Kirche geht, um die dortigen Gläubigen zu unterrichten, versammelt er sich außerhalb der Kirche, wohl um sich über die Tagesarbeit abzusprechen. Da dieser Ort nicht die Kirche ist, kann er irgendwo sein und wechseln, so dass der Bischof diesen Ort festlegen muss.

Die Syrische *Didaskalie* beschreibt die Verhältnisse einer Stadtgemeinde in der Mitte des 3. Jahrhunderts. Auch sie kennt nur die Bischofskirche⁸¹. Dieses „Haus

⁷³ Did. 12,2f (SC 248, 188).

⁷⁴ Did. 4,3 (SC 248, 158); 4,14 (164); 9,5 (176); 14,1 (192).

⁷⁵ Chron. Edess. (CSCO 2 / Syr. 2, 3): *in templum (h.e. partem ecclesiae ubi populus locum habebat) aedis sacrae Christianorum*.

⁷⁶ E. KIRSTEN, *Edessa*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 4 (1959), Sp. 577.

⁷⁷ Trad. Apost. 39 (FC 1, 296); 41 (298–300): Die Diakone und Presbyter treffen sich täglich mit dem Bischof, bevor sie zur Katechese in die Kirche gehen.

⁷⁸ Trad. Apost. 8 (FC 1, 236): Die Diakone dienen der (Orts-)Kirche im Heiligtum Gottes bei der bischöflichen Eucharistiefeier.

⁷⁹ Trad. Apost. 39 (FC 1, 296).

⁸⁰ P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen*, S. 343.

⁸¹ H. ACHELIS, J. FLEMMING, *Die syrische Didaskalia*, Leipzig 1904, S. 267, 272.

(des Herrn)“ ist einerseits so groß, dass es reichlich Platz für Laien und die nicht wenigen Kleriker bietet; andererseits müssen bei gutem Gottesdienstbesuch die Gläubigen beengt sitzen bzw. stehen⁸².

Von fundamentaler Bedeutung für die vorkonstantinische Zeit ist die christliche Versammlungsstätte in Dura Europos am Euphrat (232/33–256/57). Sie gilt als einziges, unbestrittenes Beispiel einer Hauskirche, wenn man unter Hauskirche ein römisches Privathaus versteht, dessen Räume für den kultischen Gebrauch umgebaut wurden. Faktisch handelt es sich also um eine Kirche (*domus ecclesiae*). Es handelt sich zudem um das einzige christliche Gotteshaus der Stadt, offensichtlich die Bischofskirche, worauf das Baptisterium deutet. Mithin versammelten sich alle Christen von Dura Europos dort zum Gottesdienst. Der große Saal bietet etwa 65–75 Personen Platz, je nachdem man sie sich auf Matten gelagert oder stehend denkt.

Für die syrische Hauptstadt Antiochia sind für das 2. Jahrhundert erneut die Aussagen des Bischofs Ignatius einschlägig. Was er in seinen sieben Briefen an die diversen kleinasiatischen Ortskirchen und an die Gemeinde in Rom schreibt, lässt keinen Zweifel daran, dass es auch in seiner eigenen Stadt Antiochia nur einen einzigen Kirchenraum mit einem einzigen Altar gab. Noch in der Mitte des 3. Jahrhunderts ist nur eine „Kirche“, auch „Kirchengebäude“ (ὁ τῆς ἐκκλησίας οἶκος) genannt, in Antiochia bezeugt, um das sich die Bischöfe Domnus und Paul von Samosata bis zur kaiserlichen Entscheidung von 270 streiten⁸³. Vielleicht in denselben Zeitraum gehört eine Stelle der Pseudo-Klementinen. Sie spricht von einem gewissen Theophilus, der in Antiochia sein Stadthaus in eine sehr große Basilika, „Kirche“ genannt, umwandelt, in der man dem Apostel Petrus eine Kathedra errichtet, damit das Volk dort täglich zusammenkomme⁸⁴. Demnach gab es auch in Antiochia einen einzigen Kirchenraum, in dem alle Christen der Stadt Platz fanden, obwohl es sich bei dieser Kirche ursprünglich um ein Privathaus handelte. Diese Legende haftet wahrscheinlich an der damaligen Bischofskirche der Stadt. Tatsächlich sagte man der sogenannten Alten Kirche von Antiochia apostolischen Ursprung nach. Sie war in der diokletianischen Verfolgung zerstört und nach 313 neu errichtet worden. Es handelte sich offensichtlich um die Bischofskirche⁸⁵. In dieser Funktion wurde sie dann durch die große Kirche ersetzt, die Kaiser Konstantin im 4. Jahrhundert in Antiochia errichten ließ.

⁸² Did. syr. 12 (H. ACHELIS, J. FLEMMING 1904, S. 68–70).

⁸³ Euseb. hist. eccl. 7,30,10. 19 (SC 41, 217. 219).

⁸⁴ Ps.-Clem. recogn. 10,71,2f (GCS PsClem. 2, 371).

⁸⁵ W. ELTESTER, *Die Kirchen Antiochias im IV. Jahrhundert*, in: „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft“ 36 (1937), S. 273.

4.3. Palästina

Was Palästina betrifft, so spricht Hegesipp um 180 von den „Kirchen“, denen die Nachkommen des Herrenbruders Judas vorstanden⁸⁶. Dies bezieht sich aber nicht auf eine bestimmte Stadt, etwa Jerusalem, sondern auf die „gesamte Kirche“⁸⁷. Es ist also daran gedacht, dass sie in den Städten einer größeren Region die christlichen Gemeinschaften leiteten. Im palästinischen Cäsarea scheint es in der Mitte des 3. Jahrhunderts nur die Bischofskirche zu geben⁸⁸. Auch in Tyrus gibt es offenbar nur den Altar der Bischofskirche⁸⁹. Jedenfalls wird die um 314–321 eingeweihte neue Kathedrale über dem zerstörten Vorgängerbau errichtet.

Aussagekräftiger ist Bischof Kyrill von Jerusalem. Er weist im Jahr 348 die Katechumenen an, wenn sie in andere Städte kommen, nicht einfach nach „dem Herrenhaus“ (τὸ κυριακόν) oder „der Kirche“ (ἡ ἐκκλησία) zu fragen, da auch die Häretiker ihre Spelunken so nennen, sondern nach „der katholischen Kirche“⁹⁰. Kyrill gibt sich also überzeugt, dass jede Stadt nur ein Kirchengebäude der katholischen Kirche, möglicherweise aber weitere Kirchen christlicher Sondergruppen aufweist. Die eine katholische Kirche kann natürlich nur die Bischofskirche sein. Seine eigene Bischofskirche in Jerusalem ist der von Kaiser Konstantin gestiftete Komplex der Grabeskirche, der in späterer Zeit wahrscheinlich mehrere Altäre besaß⁹¹, nicht so notwendigerweise zur Zeit Kyrills, da allein die Kreuzauffindungsbasilika als Kirchenraum (mit Altar) galt. Eine andere Äußerung Kyrills hat allerdings den Eindruck erweckt, es habe zu seiner Zeit in Jerusalem eine weitere katholische Kirche gegeben. Er sagt nämlich, es gebe „hier in Jerusalem“ die „obere Kirche“ (ἡ ἄνωτέρα ἐκκλησία). Sie stehe dort, wo der Heilige Geist auf die Apostel herabgekommen sei⁹². Dort soll sich also Pfingsten ereignet haben (Apg 2,1-4). Man könnte den Ausdruck „obere Kirche“ als eine ortsübliche Kirchenbezeichnung im Sinne von „die Obere Kirche“ auffassen. Demnach gäbe es zwei Kirchen in Jerusalem, die „untere“ Bischofskirche im Stadtzentrum und die

⁸⁶ Euseb. hist. eccl. 3,20,6 (SC 31, 124).

⁸⁷ Euseb. hist. eccl. 3,32,6 (SC 31, 144).

⁸⁸ Euseb. hist. eccl. 7,15,1–5 (SC 41, 189f).

⁸⁹ Euseb. hist. eccl. 10,4,68 (SC 55, 102).

⁹⁰ Cyrill. Hier. cat. 18,26.

⁹¹ Paulin. Nol. ep. 31,6 (FC 25,2, 742): *condita in passionis loco basilica, quae auratis corusca laquearibus et aureis dives altaribus*. Dieser Brief datiert ins Jahr 403.

⁹² Cyrill. Hier. cat. 16,4.

„obere“ Kirche auf dem Sionsberg⁹³. Wenn einer späten Aussage des Epiphanius von Salamis zu trauen ist, bestand auf dem Sion schon lange ein Kultraum, aber lediglich eine kleine Kirche, womöglich nur im Obergeschoss des Gebäudes⁹⁴. Dann wäre es aber doch merkwürdig, wenn Kyrill dem riesigen Komplex seiner Bischofskirche ein solches Kapellchen mit dem Titel „die Obere Kirche“ gegenüberstellen würde. Zwar kennt Kyrill als Bezeichnung des Kirchenbaus neben κυριακόν⁹⁵ auch ἐκκλησία⁹⁶. Ἐκκλησία meint aber auch, wie er ausführlich darlegt, „Versammlung“⁹⁷. Genau dieser Sinn muss bei der angeblichen Sionskirche vorliegen, denn laut der Apostelgeschichte war der ständige Versammlungsort aller Apostel nach der Himmelfahrt ein „Obergemach“ in Jerusalem (Apg 1,13f). Tatsächlich spricht Kyrill von ἡ ἄνωτέρα τῶν ἀποστόλων ἐκκλησία. Würde man hier mit „Kirche“ übersetzen, wäre das „die obere Apostelkirche“. Aber nie trug eine Kirche Jerusalems diesen Titel. Vielmehr muss man den ganzen Ausdruck mit „der obere Versammlungsort der Apostel“ übersetzen. Das „obere“ bezieht sich auf das Obergemach, wo sich die Apostel regelmäßig versammelten (Apg 1,13). Was zur Zeit Kyrills dort bestand, war also ein bloßer Erinnerungsort. Erst später errichtete man dort eine regelrechte Kirche, wie die Pilgerin Egeria (381–384) bezeugt. Um 350 besaß jedoch Jerusalem noch wie alle anderen Städte Palästinas eine einzige katholische Kirche.

4.4. Nordafrika

Ein bereits für das 2./3. Jahrhundert aussagekräftiges Bild ergibt sich für Nordafrika. Auch hier spielt die Forschung gern mit dem Klischee von Privathäusern bzw. Hauskirchen, in denen sich das kirchliche Gemeinschaftsleben abgespielt habe. Das betrifft wegen ihrer Größe besonders die Hauptstadt Karthago. Winfried Elliger behauptet sogar, noch zur Zeit Cyprians († 258) habe es in der Stadt keinen eigenen Kirchenraum gegeben, sondern man benutzte das *Tablinium* oder den *Oecus (Triclinium)* der Privathäuser, wo Altar, Kathedra und Pulpitum standen⁹⁸. Dies scheint durch eine jüngere These gestützt zu werden, wonach Tertullian von Karthago († nach 220) die volle Eucharistiefeier überhaupt nur als abendliches

⁹³ So C. KOPP, *Die Heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1959, S. 379.

⁹⁴ Epiph. mens. et pond. 14 (PG 43, 261A).

⁹⁵ F.J. DÖLGER, *Antike und Christentum*, S. 166f.

⁹⁶ Cyrill. Hier. cat. 14,6.

⁹⁷ Cyrill. Hier. cat. 18,22–26.

⁹⁸ W. ELLIGER, *Karthago*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 20 (2004), Sp. 269.

Gemeinschaftsmahl (Agape) gekannt habe⁹⁹. Ein solches Mahl dürfte dann wohl aufgrund des erheblichen Aufwands auf mehrere Privathäuser aufgeteilt gewesen sein. Aber das sind haltlose Spekulationen. Tertullian unterscheidet nämlich deutlich zwei Typen von Veranstaltungen bei den Christen, die womöglich am selben Tag stattfinden, aber doch zeitlich auseinanderlagen. Auf der einen Seite steht das abendliche Liegemahl¹⁰⁰, das offensichtlich nur in kleinerem Kreis möglich ist. Diese Agape wird auch als „Abendmahl Gottes“ (*cena Dei*) und „Gastmahl des Herrn“ (*convivium dominicum*) bezeichnet. Die Agape, nicht die Eucharistie, knüpft also an das Letzte Abendmahl Jesu an, während die Eucharistie als „Sakrament der Eucharistie“ (*eucharistiae sacramentum*) bezeichnet wird, die morgens stattfindet¹⁰¹ und die von der gesamten Gemeinde (*ecclesia*) besucht wird¹⁰². Wo die Agapen abgehalten werden, wer sie organisiert (der Bischof?) und ob vielleicht mehrere an verschiedenen Orten stattfinden, sagt Tertullian nicht. Da aber die zeitgleiche *Traditio Apostolica* ebenfalls zwischen der (morgendlichen¹⁰³) Eucharistie und dem „Abendmahl des Herrn“ (*cena domini*) unterscheidet und dieses abendliche halbrituelle Liegemahl vom Bischof präsiert wird¹⁰⁴, wird man auch für Tertullian annehmen, dass es nur ein einziges Abendessen beim oder mit dem Bischof gab. Die von Tertullian beschriebenen „Kirchenversammlungen“ (*ecclesiae*) für die Eucharistie finden hingegen im „Haus Gottes“ (*domus Dei*) statt¹⁰⁵. Dort trifft sich die Kirchenversammlung unter dem Vorsteher (*antistes*), und dort be-

⁹⁹ M. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, S. 514–516; C. LEONHARD, B. ECKHARDT, *Mahl V (Kultmahl)*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 23 (2010), Sp. 1081f.

¹⁰⁰ Genau diese Unterscheidung zwischen Eucharistie und Abendagape ist gemeint in Tert. ux. 2,8,8 (CCL 1, 394): *In ecclesia dei pariter utrique, pariter in convivio dei*. Tert. ux. 2,4,2 (CCL 1, 388f): *convivium dominicum*. Es geht hier gerade um die *nocturnae convocaciones*, näherhin um die *sollemnia Paschae* und das *convivium dominicum*. Mit Letzterem kann nur die ebenfalls abendliche Agape, nämlich die *cena* bzw. das *convivium*, gemeint sein; apol. 39,16f (CCL 1, 152); spect. 13,4 (239): *cena Dei*.

¹⁰¹ Nach Tert. or. 19,1–3 (CCL 1, 267f) findet das an der *ara Dei* gefeierte *sacrificium* morgens statt. Tert. cor. 3,3 (CCL 2, 1043): *Eucharistiae sacramentum (...) etiam antelucanis coetibus*. Dies muss sich auf die gesamte Eucharistiefeyer beziehen. Die Eucharistie kann auch deshalb nicht mit der abendlichen Agape verbunden sein, weil die Kommunion *ante omnem cibum* stattfindet, demnach also am frühen Morgen; Tert. ux. 2,5,3 (CCL 1, 389).

¹⁰² Tert. cor. 3,3 (CCL 2, 1043).

¹⁰³ Da vor der Eucharistie das Nüchternheitsgebot gilt, fand sie wohl vormittags statt; Trad. Apost. 36 (FC 1, 292).

¹⁰⁴ Trad. Apost. 26f (FC 1, 278–280): *Et cum cenant, qui adsunt fideles sument de manu episcopi paululum panis (...), quia eulogia est et non eucharistia (...). Catechumini in cena dominica non concumbat. Per omnem vero oblationem memor sit qui offert eius qui illum vocavit*. W. GEERLINGS, in: FC 1, 193: „Die deutlich durchgeführte Trennung von Sättigungsmahl und Eucharistiefeyer (...)“.

¹⁰⁵ Tert. ux. 2,8,3 (CCL 1, 392): *Sordent talibus ecclesiae: difficile in domo dei dives*. Idol. 7,1 (CCL 2, 1106): *in ecclesiam venire, de adversaria officina in domum dei venire*.

findet sich auch ein Baptisterium¹⁰⁶. Im Gottesdienst sind Volk und (alle) Priester anwesend, wobei Letztere zusammensitzen¹⁰⁷. Es gibt offenbar nur diesen einen Kultraum, selbst als die Gemeinde größer wird. Tertullian, zu dessen Zeit man die Zahl der Christen in Karthago auf ein- bis mehrere tausend schätzt (bei ca. 100.000 Einwohnern), erwähnt die Sorge mancher Christen, die Heiden könnten gegen sie vorgehen, weil sie alle zur gleichen Zeit und in großer Zahl „zur Kirchenversammlung zusammenlaufen“¹⁰⁸. Das spricht für einen katholischen Zentralgottesdienst, für den möglicherweise zum Ende des 2. Jahrhunderts ein aufwendiger Großbau errichtet werden musste¹⁰⁹. Tertullian spricht jedenfalls nicht, wie immer wieder behauptet wird, von eucharistischen Feiern in Privathäusern, denen angeblich Laien vorstanden¹¹⁰.

Auch ein halbes Jahrhundert nach Tertullian geht Bischof Cyprian von Karthago († 258) davon aus, dass sich die gesamte Ortsgemeinde zum Gottesdienst in einem Raum versammelt¹¹¹. Die Priester nehmen an der bischöflichen Eucharistie teil. Bemerkenswerterweise sagt Cyprian, die Neupriester werden in Dienst genommen, um „dem Altar und den Opfern zu dienen“¹¹². Damit kann, wie die folgenden Ausführungen zeigen, nur der eine Altar der Bischofskirche gemeint sein¹¹³. Zwar ist zuweilen davon die Rede, dass die Presbyter auch ohne den Bischof die Eucharistie feiern, aber offenbar nur in Notsituationen, etwa in den Gefängnissen¹¹⁴. In der valerianischen Christenverfolgung gilt allerdings das Versammlungsverbot, so dass keinerlei Gottesdienste stattfinden können, auch nicht in den Gefängnissen. An keiner Stelle ist von Kirchen die Rede, die von den Presbytern eigenständig betreut werden. Vielmehr kennt Cyprian in seiner Bischofsstadt und in den Städten seines Spre-

¹⁰⁶ Tert. cor. 3,2 (CCL 2, 1042).

¹⁰⁷ Tert. exh. cast. 7,3 (CCL 2, 1024f).

¹⁰⁸ Tert. fug. 3,2 (CCL 2, 1139): *simul convenimus et complures concurrimus in ecclesiam*.

¹⁰⁹ Siehe die Interpretation von SCHÖLLGEN, *Hausgemeinden*, S. 309 zu Tert. apol. 39,14 (CCL 1, 152).

¹¹⁰ Vgl. Tert. exh. cast. 11,1f (CCL 2, 1031): (...) *Stabis ergo ad dominum cum tot uxoribus, quot in oratione commemoras? et offeres pro duabus et commendabis illas duas per sacerdotem de monogamia ordinatum* (...).

¹¹¹ B. RENAUD, *L'église comme assemblée liturgique selon Saint Cyrien*, in: "Recherches de Théologie ancienne et médiévale" 38 (1971), S. 9–11, 13. J.P. BURNS, R.M. JENSEN (Hg.), *Christianity in Roman Africa. The Development of Its Practices and Beliefs*, Grand Rapids 2014, S. 251: *no evidence of private or household celebrations*. Cypr. or. dom. 4 (CSEL 3,1, 269): *in unum cum fratribus convenimus et sacrificia divina cum Dei sacerdote celebramus*.

¹¹² Cypr. ep. 1,1 (CSEL 3,2, 465): *quando singuli divino sacerdotio honorati et in clerico ministerio constituti non nisi altari et sacrificiis deservire*.

¹¹³ Cypr. ep. 1,2 (CSEL 3,2, 467): *sacerdotes et ministros Dei altari eius et ecclesiae vacantes*.

¹¹⁴ Cypr. ep. 5,2 (CSEL 3,2, 479) zur Zeit der decischen Verfolgung.

gels jeweils nur ein einziges Kirchengebäude, zu dem die Taufbewerber kommen. Es handelt sich also um die Bischofskirchen mit Baptisterium. Wer sich außerhalb dieser Kirchen taufen lässt, so Cyprian, muss erneut getauft werden¹¹⁵. Nun könnte man meinen, Cyprian erwähne zwar nur eine Taufkirche, aber es könne durchaus weitere Kirchen ohne Baptisterium gegeben haben. Dagegen spricht allerdings eine andere Aussage. Neben den Taufen „außerhalb der Kirche“ beklagt er nämlich sakrilegische Opferfeiern „außerhalb (der Kirche)“. Dagegen betont er, dass es nur einen einzigen Altar gebe, an dem geopfert werden dürfe¹¹⁶. Mithin gibt es in jeder Stadt nur eine einzige Kirche¹¹⁷, nämlich die Bischofskirche. Auch in einem Brief an seine Gemeinde in Karthago sagt er klipp und klar, es gebe nur eine Kirche, nur eine Kathedra und nur einen Altar¹¹⁸. Cyprian verteidigt hier ein Kirchenprinzip, das spätestens seit Ignatius von Antiochia traditionell ist, das aber auch seinen Sinn hat angesichts separatistischer Bewegungen. So errichtet der schismatische Priester und Gegenbischof Novatian, um das eucharistische Opfer darbringen zu können, entgegen den kirchlichen Normen einen eigenen Altar (*altare conlocare*)¹¹⁹. Für Cyprian darf es jedoch nur einen Altar geben, dessen Errichtung allein dem (rechtmäßigen) Bischof zusteht. Es ist nicht bekannt, dass Cyprian aus eigener Autorität in Karthago einen zweiten Altar errichtet hätte. Wenn er rhetorisch fragt, ob er denn jetzt, da Novatian in Karthago seinen Altar und seine Kathedra errichtet habe, von seinem Altar und seiner Kathedra zurücktreten müsse¹²⁰, dann hat er zweifellos wirklich nur eine Kathedra und nur einen Altar besessen.

Aufschlussreich ist auch Cyprians Bemerkung, am bischöflichen Abendessen, einem halbrituellen Mahl mit Mischwein, könnten nicht alle Brüder teilnehmen. Daher feiere man die Eucharistie in der Frühe¹²¹. Demnach war das Abendmahl

¹¹⁵ Cypr. ep. 72,1 (CSEL 3,2, 775): *eos qui sunt foris extra ecclesiam tincti (...), quando ad nos adque ad ecclesiam quae est una venerint, baptizari oportere.*

¹¹⁶ Cypr. ep. 72,2 (CSEL 3,2, 776): *contra altare unum adque divinum sacrificia foris falsa ac sacrilega offerre.*

¹¹⁷ Vgl. Cypr. ep. 72,2 (CSEL 3,2, 776). Diese eine Kirche bezeichnet er auch als *domus fidei*: ebd. 72,2 (777).

¹¹⁸ Cypr. ep. 43,5 (CSEL 3,2, 594): *Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una (...). aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest.* Das *sacerdotium* ist das Bischofsamt, hier konkret Cyprians Priesteramt in Karthago. Eindeutig nur ein Altar in Karthago auch ep. 66,5 (730): *sit antistes et rector altari eorum pariter et plebi restitutus.*

¹¹⁹ Cypr. ep. 73,2 (CSEL 3,2, 780).

¹²⁰ Cypr. ep. 73,2 (CSEL 3,2, 780).

¹²¹ Cypr. ep. 63,16 (CSEL 3,2, 714): (...) *quod etsi mane aqua sola offerri videtur, tamen cum ad cenandum venimus, mixtum calicem offerimus? sed cum cenamus, ad convivium nostrum plebem convocare non possumus, ut sacramenti veritatem fraternitate omni praesente celebremus.*

(die Agape) keineswegs auf verschiedene Haushalte der Stadt verteilt, sondern fand in einem einzigen Speisesaal im bischöflichen Haus oder zumindest in Anwesenheit des Bischofs statt. Der Raum dafür ist jedoch begrenzt, so dass der Bischof nicht das ganze Volk zusammenrufen kann, zumal wenn die Agape als Liegemahl ausgerichtet wird. Für die Eucharistie, bei der idealerweise „die ganze Bruderschaft“ anwesend ist, benötigt man einen größeren Raum, nämlich die Bischofskirche. Hinzu kommt, dass man direkt nach dem Abendessen, bei dem man schweren Wein getrunken hat, schlecht einen Gottesdienst abhalten kann. Also verlegt man die Gemeindemesse in die Frühe. Damit bestätigen sich die Aussagen Tertullians. Neu ist nur, dass es inzwischen auch häretische Gottesdiensthäuser (mit Altar und Kathedra) gibt, die Cyprian freilich nicht als Kultstätten anerkennt¹²².

Um 303 existiert dann bereits die *Basilica Novarum* in Karthago. Diese Kirche liegt aber außerhalb der Stadt auf den „neuen Friedhöfen“ (*novae areae*)¹²³. Optat von Mileve, der in großem zeitlichen Abstand über die Bischofsweihe des Caecilianus im Jahr 312/13 spricht, scheint nur eine einzige Kirche in Karthago zu kennen, nämlich die Bischofskirche, die er als *basilica* und *ecclesia* bezeichnet¹²⁴. Erst ab der Mitte des 4. Jahrhunderts ist eine Vielzahl von Kirchen zu erwarten. Im 5./6. Jahrhundert gibt es in Karthago rund 20 Kirchen im Besitz der Katholiken, Donatisten und Arianer (Vandalen)¹²⁵.

Weiterhin in Nordafrika erwähnen zwei Konsular- und Verwaltungsakten, die sich um 315–320 mit dem Streit zwischen Katholiken und Donatisten befassen, die kirchlichen Gebäude in den Bischofsstädten Cirta und Abthugni¹²⁶. Dabei beziehen sie sich auf die Verhältnisse während der diokletianischen Verfolgung (303). Die Forschung verbucht diese Texte gern für die Hauskirchen-Theorie, weil von der *domus* in Cirta die Rede ist¹²⁷, und bemüht als Vergleich den Kirchenkomplex von Dura Europos. Es dürfte sich tatsächlich in Cirta und Abthugni um ausgedehnte Gebäude mit integriertem oder eigenstän-

¹²² Cypr. ep. 68,2 (CSEL 3,2, 745); 69,8 (757); 73,2 (780). Conc. Elib. can. 22: *si quis de catholica ecclesia ad haeresem transitum fecerit*.

¹²³ V. SAXER, *Mort – martyrs – reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Paris 1980, S. 186; J.P. BURNS, R.M. JENSEN, *Christianity in Roman Africa*, S. 135.

¹²⁴ Opt. Mil. 1,19,2f (SC 412, 212).

¹²⁵ W. ELLIGER, *Karthago*, Sp. 270; J.P. BURNS, R.M. JENSEN, *Christianity in Roman Africa*, S. 90, 134.

¹²⁶ Die Akten von Cirta (CSEL 26, 185–197) wurden um 320, jene von Abthugni (ebd. 197–204) um 315 verfasst.

¹²⁷ Gesta apud Zenoph. (CSEL 26, 186): *ad domum, in qua Christiani conveniebant*. Ebd. (195): *in casa maiore*.

digem Kirchenraum handeln¹²⁸. Wichtig ist, dass es in Cirta und wohl auch in Abthugni jeweils nur eine Kirche (*basilica, ecclesia*) gibt, und zwar die Bischofskirche¹²⁹. Für Cirta ist das auch deshalb sicher, weil die Donatisten die dortige „Basilika der katholischen Kirche“ erfolgreich besetzt halten und Kaiser Konstantin nichts anderes übrig bleibt, als im Jahr 330 den Katholiken eine neue Basilika zu finanzieren¹³⁰. Ferner wird von der Zerstörung der Basiliken in den Bischofsstädten Furnos und Zama berichtet¹³¹. Auch hier geht es sicher nur um die Bischofskirchen. Von dezentralen Gemeindehäusern bzw. Hauskirchen ist in keinem Fall die Rede.

4.5. Spanien

In Spanien findet zu Beginn des 4. Jahrhunderts die Synode von Elvira statt, an der zahlreiche Bischöfe und Priester der Halbinsel teilnehmen. Die Synode spricht mehrfach von *ecclesia* im Singular im Sinne von Kirchengebäude¹³². Der Singular deutet darauf hin, dass es in den Städten jeweils nur die Bischofskirche (*ecclesia catholica*¹³³) gibt, in der die Kathedra¹³⁴ und das Taufbecken stehen¹³⁵. Tatsächlich spricht Kanon 21 von der Stadtkirche, deren Kleriker Aufsicht über den regelmäßigen Kirchenbesuch der Gläubigen und Katechumenen führen¹³⁶.

4.6. Gallien

Für Gallien ist nur Bischof Irenäus von Lyon (um 200) zu erwähnen. Er spricht im Singular vom „Altar“ (im „Haus Gottes“) und bezieht dies auf den Priesterdienst

¹²⁸ Y. DUVAL, *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne. Les premiers échos de la grande persécution*, Paris 2000, S. 353–395.

¹²⁹ Gesta apud Zenoph. (CSEL 26, 185): *semper civitas nostra unam ecclesiam habet*. Ebd. (193): *in basilica*. Acta purgat. Felic. (ebd. 199): *mittunt in domo episcopi Felicis (...). sic Galatius nobiscum perrexit ad locum, ubi orationes celebrare consueti fuerant. inde cathedram tulimus*.

¹³⁰ Ep. Constantini de basilica cath. (CSEL 26, 215).

¹³¹ Acta purgat. Felic. (CSEL 26, 199).

¹³² Can. 36: *placuit picturas in ecclesia esse non debere*. Vgl. can. 29, 52, 38, 52, 56.

¹³³ Can. 22.

¹³⁴ Can. 58.

¹³⁵ Can. 48.

¹³⁶ Can. 21: *si quis in civitate positus tres Dominicas ad ecclesiam non accesserit, pauco tempore abstineatur [ut correptus esse videatur]*. Ähnlich can. 45: *qui aliquando fuerit catechumenus et per infinita tempora nunquam ad ecclesiam accesserit*, und can. 46: *si quis fidelis apostata per infinita tempora ad ecclesiam non accesserit*.

der Jünger Jesu, das heißt der Apostel¹³⁷. An anderer Stelle befasst er sich mit den von den Aposteln eingesetzten Bischöfen, in deren Gemeinschaft man stehen müsse. Die Häretiker trennen sich hingegen von ihnen und „sammeln sich an welchem Ort auch immer“. Sie tragen fremdes Feuer, das heißt fremde Lehren, zum „Altar Gottes“¹³⁸. Man könnte meinen, dass die Abweichler an ihren Versammlungsorten eigene Altäre aufstellten. Aber eher will Irenäus sagen, dass sie sich von der Mutterkirche trennen, wo allein der „Altar Gottes“ steht, nachdem sie dort ihre Lehren zu verbreiten versucht haben.

Das Verfolgungsedikt des Kaisers Diokletian verlangt im Jahr 303 den Abriss der Kirchen (ἐκκλησία)¹³⁹, ein entsprechender Erlass des Constantius Chlorus fordert im Westen die Demolierung der *conventicula*¹⁴⁰. Das Wort „Konventikel“ könnte dazu verleiten, an kleine Hauskirchen zu denken. Gemeint sind aber einfach die „Versammlungsstätten“ der Christen, die man längst auch als „Kirchen“ bezeichnet. Über die Art und Größe der Gebäude wird keine Aussage getroffen. Arnobius spricht noch zu Beginn des 4. Jahrhunderts von den *conventicula* der Christen, die von den Christenverfolgern niedergedrückt werden: In ihnen wird der höchste Gott angebetet¹⁴¹. Es kann also kaum ein Zweifel bestehen, dass es sich hier um repräsentative Kultgebäude handelt. Die Toleranzedikte des Galerius von 311 und 313 erlauben überall im Reich die Wiedererrichtung der *conventicula* und sprechen von den *loca ad quae antea convenire consueverant*¹⁴². Keines dieser Dekrete impliziert eine Pluralität von Stadtkirchen, denn die Maßnahmen beziehen sich insgesamt auf die Provinzen und zudem nicht nur auf die Stadtkirchen, sondern auch auf die kirchlichen Friedhofsanlagen. Auch in der Festrede (des Eusebius) anlässlich der Kirchweihe in Tyrus im Jahr 315 deutet nichts darauf hin, dass es neben dieser Bischofskirche noch andere „Kirchen“ gibt oder gegeben habe¹⁴³, im Gegenteil: Die in der Verfolgung zerstörte Bischofskirche wird an derselben Stelle neu errichtet, damit sich wieder alle Christen der Stadt „an demselben Ort“ (ἐπὶ ταὐτόν) versammeln können¹⁴⁴.

¹³⁷ Iren. adv. haer. 4,8,3 (SC 100,2, 472).

¹³⁸ Iren. adv. haer. 4,26,2 (SC100,2, 718): *Et haeretici quidem alienum ignem afferentes ad altare Dei.*

¹³⁹ Euseb. hist. eccl. 8,2,4 (SC 55, 7).

¹⁴⁰ Lact. mort. pers. 15,7 (SC 39, 94): *conventicula id est parietes.*

¹⁴¹ Arnob. adv. nat. 4,36 (CSEL 4, 171): *cur immaniter conventicula dirui, in quibus summus oratur deus.*

¹⁴² Lact. mort. pers. 34,4 (SC 39, 118); 48,7 (133).

¹⁴³ Euseb. hist. eccl. 10,4,14 (SC 55, 85) erwähnt die Zerstörung von vielen „Kirchen“ und „Gebäuden“, aber das bezieht sich nicht nur auf Tyrus.

¹⁴⁴ Euseb. hist. eccl. 10,4,28 (SC 55, 90).

Wenn es in jeder Stadt idealerweise nur einen Versammlungsort gab, ist anzunehmen, dass diese Gebäude spätestens im Verlauf des 3. Jahrhunderts vergrößert werden mussten, als von 260 bis 303 eine lange Friedenszeit herrschte. Tatsächlich spricht Eusebius von Cäsarea mit Blick vor allem auf die östliche Reichshälfte davon, dass an den Gottesdiensten Tausende teilnahmen, sich in jeder Stadt unzählige Christen versammelten und man in den Bethäusern herrliche Zusammenkünfte feierte. Da die alten Gebäude wegen der wachsenden Zahl der Gläubigen nicht mehr genügten, erbaute man in allen Städten von Grund auf neue, geräumige Kirchen¹⁴⁵. Man hat diesen Bauboom so gedeutet, als seien an Stelle der zahlreichen *domus ecclesiae* in den Städten größere Kirchenhallen errichtet worden. Eusebius muss aber keineswegs so verstanden werden, als seien in jeder Stadt mehrere neue Kirchen gebaut worden. Es ist tatsächlich kaum vorstellbar, dass sich schon im 3. Jahrhundert die Städte derart mit Kirchen füllten. In diesem Fall hätten mehrere kleinere Kirchen genügt, um den Rummangel zu beheben. Eusebius hat aber gewaltige Kirchenräume im Sinn, die womöglich tausend Menschen fassen und an die Stelle der Vorgängerbauten treten. Es geht ihm also nur um die Bischofskirchen. So sieht es auch Rufin in seiner Übersetzung der Kirchengeschichte Eusebs (um 401), wenn er hinzufügt, die Ausdehnung der Kirchen sei so gewaltig gewesen, dass ihre Dimension an jene von Städten herankam¹⁴⁶. Es ist kaum vorstellbar, dass man in einer Stadt mehrere Kirchen von so gewaltiger Ausdehnung baute. Konkret wird Rufin die bischöfliche Doppelkirche seiner Heimatstadt Aquileia vor Augen haben. Somit wird man auch Eusebius so verstehen, dass es in einer Stadt nur die Bischofskirche gab und geben durfte, in der alle Christen der Stadt Platz fanden.

Die Entwicklung, die bischöflichen Kulträume den wachsenden Stadtgemeinden anzupassen, setzt sich in konstantinischer Zeit fort, wie die Beispiele Aquileia, Mailand, Verona, Salona, Genf und Trier zeigen, wo die Archäologie große bischöfliche Kirchenkomplexe nachgewiesen hat. Tatsächlich berichtet Eusebius von einem Erlass Kaiser Konstantins aus dem Jahre 324, wonach in den Städten der östlichen Provinzen die bestehenden Kirchen wiederhergestellt oder erweitert oder falls erforderlich neu gebaut werden sollen¹⁴⁷. Entsprechende Briefe gehen wohl an alle führenden Bischöfe. Dabei ist nicht von einer Vermehrung von Kirchen die Rede. Vielmehr ist davon auszugehen, dass der Kaiser überhaupt nur die

¹⁴⁵ Euseb. hist. eccl. 8,1,5 (SC 55, 4).

¹⁴⁶ Rufin. hist. eccl. 8,1,6 (GCS Euseb. 2,2, 739): *cottidie orationum domus dilatarentur, ita ut amplitudo earum concludere instar urbium videretur*.

¹⁴⁷ Euseb. vit. Const. 2,45,1 (SC 559, 314–316); 2,46,3 (316–318).

Bischofskirchen im Blick hat, die entweder ruinös sind, zu klein oder in der diokletianischen Verfolgung zerstört wurden¹⁴⁸, so dass man sie neu errichten musste. Da Konstantin offensichtlich davon ausgeht, dass sich die Christen einer Stadt gemeinsam mit dem Bischof zur Eucharistie versammeln, besteht nun vor allem größerer Platzbedarf, auf den bei diesen Maßnahmen besonders zu achten ist. Auch sukzessive Doppelkirchenanlagen dienen in vielen Städten letztlich dem Expansionsdrang der Bischofskirche, insofern hier jeweils ein kleinerer und ein zeitlich späterer größerer Raum nebeneinander bestehen. Es handelt sich sozusagen um Ko-Kathedralen.

Grundsätzlich muss man für bischöfliche Gebäudekomplexe noch eine weitere Überlegung anstellen. Wenn bei einer Bischofskirche oder innerhalb des bischöflichen Hauses ein weiterer Saal (ggf. mit Apsis) liegt, der keine liturgischen Einrichtungen aufweist, dann könnte er als Unterrichtsraum für die Katechumenen (Katechumeneum), als Saal für die tägliche Audienz oder als Triklinium für die abendliche Agape unter Vorsitz des Bischofs gedient haben. Solche Mähler waren Teil der Caritas und gehörten zu den bischöflichen Pflichten. Dabei handelte es sich nicht um einfache Abendessen, zu denen jedweder eingeladen war, sondern um quasi-kultische Mähler mit Beteiligung des Klerus. Solche Abendessen, zu denen Gebete, Lesungen und Segnungen gehörten, erinnerten an das Letzte Abendmahl Jesu. Da sie im 4. Jahrhundert außer Übung kamen, konnten solche Räume dann als Zweitkirche oder anderweitig genutzt werden.

Ferner gibt der Häretikerlass Konstantins vom 25. September 326 zu erkennen, dass in diversen Städten die Novatianer, Valentinianer, Markioniten, Paulianer und Montanisten ihre Versammlungen in eigenen Kirchen abhielten. Ihre „Bethäuser“ wurden enteignet und den jeweiligen katholischen Bischöfen überlassen¹⁴⁹. Es wird in dem Erlass auch gesagt, die Sektierer sollten statt zu ihren eigenen Versammlungen lieber für die richtige Gottesverehrung in die „katholische Kirche“ gehen, womit sicher die Bischofskirche gemeint war. Das spricht für einen einzigen Kultort in einer Stadt. Allerdings musste nun gerade die Nutzung ehemaliger Sektenkirchen durch die Katholiken das ekklesiale Einheitsprinzip durchlöchern. Leider sind zu diesen Vorgängen keine näheren Informationen erhalten. Es stellt sich die Frage, wie diese Kirchen in das pastorale und liturgische System einbezogen wurden.

¹⁴⁸ Euseb. vit. Const. 1,13,2 (SC 559, 196–198); 3,1,4 (350); hist. eccl. 8,2,4 (SC 55, 7); Theoph. syr. 3,20 (GCS Euseb. 3,2, 134*).

¹⁴⁹ Euseb. vit. Const. 3,64f (SC 559, 448–452).

*

Literatur

- ACHELIS H., FLEMMING J., *Die syrische Didaskalia*, Leipzig 1904.
- ADAMS E., *The Earliest Christian Meeting Places. Almost Exclusively Houses?*, London – New York 2013.
- BLAAUW DE S., *Kultgebäude (Kirchenbau)*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 22 (2008), Sp. 227–393.
- BODEL J., *From Columbaria to Catacombs. Collective Burial in Pagan and Christian Rome*, in: L. BRINK, D. GREEN (Hg.), *Commemorating the Dead*, Berlin – New York 2008, S. 177–242.
- BURNS J.P., JENSEN R.M. (Hg.), *Christianity in Roman Africa. The Development of Its Practices and Beliefs*, Grand Rapids 2014.
- DÖLGER F.J., *Antike und Christentum* 6, Münster 1950.
- DUVAL Y., *Chrétiens d’Afrique à l’aube de la paix constantinienne. Les premiers échos de la grande persécution*, Paris 2000.
- EBNER M., *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt* 1, Göttingen 2012.
- ELLIGER W., *Karthago*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 20 (2004), Sp. 229–284.
- ELTESTER W., *Die Kirchen Antiochias im IV. Jahrhundert*, in: „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft“ 36 (1937), S. 251–286.
- FRANK K.S., *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, Paderborn u.a. 1997².
- GIELEN M., *Hausgemeinde*, in: LThK³ 4 (1995), Sp. 1216.
- GUYOT P., KLEIN R., *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen* 1, Darmstadt 1993.
- HARNACK A., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924⁴.
- HARNACK A., *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1910.
- HEID S., *Der frühchristliche Altar als Sakralobjekt*, in: A. BECK U.A. (Hg.), *Heilige und geheiligte Dinge. Formen und Funktionen*, Stuttgart 2017, S. 43–63.
- HEID S., *Le origini della Chiesa Romana e la questione delle cosiddette Domus Ecclesiae*, in: “Rivista di Archeologia Cristiana” 92 (2016), S. 259–283.
- KIRSTEN E., *Edessa*, in: *Reallexikon für Antike Christentum* 4 (1959), Sp. 552–597.
- KLAUCK H.-J., *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981.

- KLINGHARDT M., *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen – Basel 1996.
- KOPP C., *Die Heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1959.
- KRITZINGER P., *Ursprung und Ausgestaltung bischöflicher Repräsentation*, Stuttgart 2016.
- LAMPE P., *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Tübingen 1987.
- LEONHARD C., ECKHARDT B., *Mahl V (Kultmahl)*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 23 (2010), Sp. 1012–1105.
- MACMULLEN R., *The Second Church. Popular Christianity A.D. 200/400*, Leiden 2009.
- MÜLLER-WIENER W., *Milet*, in: *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst* 6 (2005), Sp. 362–377.
- RENAUD B., *L'église comme assemblée liturgique selon Saint Cyrien*, in: "Recherches de Théologie ancienne et medieval" 38 (1971), S. 5–68.
- RESTLE M., *Konstantinopel*, in: *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst* 4 (1990), Sp. 366–737.
- RUSSO E., *Cosantino da Bisanzio a Costantinopoli*, in: "Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia" 29 (2017), S. 73–112.
- SAXER V., *Mort – martyrs – reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Paris 1980.
- SCHOEDEL W.R., *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, München 1990.
- SCHÖLLGEN G., *Hausgemeinden, OIKOC-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat*, in: „Jahrbuch für Antike und Christentum“ 31 (1988), S. 74–90.
- SESSA K., *Domus Ecclesiae. Rethinking a Category of Ante-Pacem Christian Space*, in: "Journal of Theological Studies" 60 (2009), S. 90–108.
- SÜSSENBACH U., *Christuskult und kaiserliche Baupolitik bei Konstantin*, Bonn 1977.
- WAGNER J., *Die Anfänge des Amtes in der Kirche. Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur*, Tübingen 2011.
- WHITE L.M., *Building God's House in the Roman World. Architectural Adaptation among Pagans, Jews and Christians*, Baltimore – London 1990.
- WIELAND F., *Mensa und Confessio. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie* 1, München 1906.
- ZIZIOULAS J.D., *Eucharist, Bishop, Church. The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Brookline 2001, S. 49–52.

*

Streszczenie: Czy istniały „Kościoły domowe“? Uwagi na temat pewnego fantomu: Nasz obraz rozwoju gmin chrześcijańskich w pierwszych trzech wiekach został aż do naszych czasów zdominowany przez wyobrażenie tzw. Kościołów domowych. Misja apostołów była realizowana przede wszystkim w miastach i miała powodzenie wśród bogatych mieszczan: przyjmowali oni nową wiarę, a swoje rezydencje miejskie oddawali do dyspozycji dla zgromadzeń chrześcijan. Pan domu (*pater familias*) był także za każdym razem przewodniczącym liturgii. Przez to w ramach miast doszło do pluralistycznej struktury wspólnoty i zdecentralizowanej aktywności organizacyjnej. Teoria Kościołów domowych zakłada zatem pluralistyczne chrześcijaństwo, które budowane jest na bazie prywatnych kręgów. Niniejszy artykuł ukazuje i uzasadnia, że ujęcie to jest fundamentalnie sporne. Nie ma ono żadnej podstawy w Nowym Testamencie. Cztery fragmenty, w których św. Paweł rzekomo pisze o Kościołach domowych (Rz 16,5; 1 Kor 16,19; Kol 4,15; Filom 2), nie mają z tym nic wspólnego, gdyż jest tam po prostu mowa o wspólnocie domowej. Także cała literatura patrystyczna pierwszych trzech wieków nie zna żadnych Kościołów domowych. Stąd nie dziwi fakt, że we wszystkich miastach starożytnych włączenie z Rzymem aż do IV w. można udowodnić tylko jedno jedyne miejsce sprawowania Eucharystii, abstrahując od problematyki chrześcijańskich grup specjalnych. Historycznie weryfikuje się zatem to, co stwierdził Ignacy z Antiochii już na początku II w.: eklezjologicznym pryncypium jest to, że w jednym mieście był zawsze tylko jeden biskup, jeden ołtarz i jedna celebra Eucharystii. Stąd nie było też żadnych prywatnych, autonomicznych liturgii domowych, lecz wyłącznie liturgia pod przewodnictwem biskupa całej gminy miejskiej.

Słowa kluczowe: kościoły, liturgia, eklezjologia, Eucharystia, Kościoły domowe.

Abstract: Were there “house churches”? Notes on a phantom. Our picture of Christian community development in the first three centuries is still dominated by the idea of the so-called house churches. In this view, the mission of the apostles, especially in the cities, had been successful among wealthy citizens: they converted to the new faith and made their city residences available for Christian gatherings. The landlord (*pater familias*) also became the head of the liturgy. As a result, it had come within the cities to multiple Christian communities and a decentralized building activity. The house church theory thus presupposes a plural Christianity, which builds up from private circles. The article argues that this view is fundamentally vulnerable. It has no basis in the New Testament. The four passages on which Paul allegedly speaks of house churches (Rom 16:5, 1 Cor 16:19, Col 4:15, Phlm 2) have nothing to do with it, because they simply speak about the house community. The entire patristic literature of the first three centuries knows of no house churches. Therefore, it is not surprising that in all the cities of antiquity, including Rome, until well into the fourth

century, only one place of the Eucharistic celebration can ever be detected (once one ignores the problem of Christian special groups). Historically, therefore, what Ignatius of Antioch establishes at the beginning of the second century is verified: the basic principle of ecclesiology is that in a city there is always only one bishop, one altar and one Eucharistic celebration. There is thus no private, autonomous liturgy of house churches, but only the episcopal liturgy of all the Christians who live in that city.

Keywords: churches, liturgy, ecclesiology, Eucharist, house churches.