

Rom und Konstantinopel

von John Meyendorff †, Crestwood/USA

Quellen: Eine vollständige Liste der Quellen zur Geschichte der Kirchen in Rom und Konstantinopel im ersten Jahrtausend zu erstellen, hieße praktisch alle Quellen der Kirchengeschichte dieser Zeit im Osten wie im Westen aufzuführen. Grundlegende Hinweise über Rom finden sich bei *Jaffé*, *Regesta Pontificum Romanorum*. Editionem secundam, correctam et auctam auspiciis *G. Wattenbach* curaverunt *F. Kaltenbrunner*, *P. Ewald*, *S. Loewenfeld*, 2 Bde., 1885–1888. Die umfassendste Quellensammlung findet sich in *Bullarum, Diplomatum et Privilegiorum SS. Romanorum Pontificum*, hg. v. *G. Tomasetti* u. a., 24 Bde., Turin 1857–1872; und in *Epistulae Romanorum Pontificum ... a S. Hilario usque at Pelagium II*, a cura *A. Thiel*, Braunsberg 1868. Kritische Ausgaben von Papstbriefen sind erschienen in der Serie *Monumenta Germaniae Historica*, *Epistulae*, besonders für Gregor den Großen (hg. v. *E. Perels*) und Johannes VIII. (VII., hg. v. *Caspar*). Viele päpstliche Dokumente sind zugänglich in *J. P. Mignes Patrologia Latina*. Auch der *Liber Pontificalis* (hg. v. *L. Duchesne*, 2. Ausg., Paris 1957) ist eine grundlegende Quelle.

Für Konstantinopel ist der fundamentale Bezugspunkt *V. Grumel – J. Darrouzès*, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I–V, Paris 1932–1977, wo die bestehenden Ausgaben aufgeführt sind. Für die spätere, paläologische Zeit siehe *F. Miklosich* und *J. Müller*, *Acta Patriarchatus Constantinopolitani* I–II, Wien 1860, auch viele Texte in *J. P. Mignes Patrologia Graeca* und in *J. Darrouzès*, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, Paris 1966.

Von besonderer Bedeutung sind natürlich die Ausgaben der Konzilsakten von *G. D. Mansi*, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florenz 1759–1763, und *E. Schwartz* (Hg.), *Acta conciliorum oecumenicorum*, Berlin 1927. Die wichtigsten Texte der orthodoxen kanonischen Tradition sind gesammelt bei *G. A. Rhalles – M. Potles*, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, Bde. I–V, Athen 1852–1859.

Sekundärliteratur: Abgesehen von den Standardgeschichtswerken über die Kirche, über das Papsttum und über Byzanz sowie zahlreichen Spezialstudien, sind die folgenden Titel besonders wichtig: *K. Andreev*, *Konstantinopol'skie patriarkhi ot vremeni khal-kidonskogo sobora do Fotiya*, *Sergeiv Posad* 1895; *P. Battifol*, *Cathedra Petri. Études d'histoire ancienne de l'Église*, Paris 1938; *H. Berkhof*, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zürich 1947; *E. Caspar*, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*. I: Römische Kirche und Imperium Romanum, Tübingen 1930; II: Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft, Tübingen 1933; *Y. Congar*, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge*, Paris 1968; *W. De Vries*, *Orient et Occident, les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecumé-*

niques, Paris 1974; *L. Duchesne*, *L'Église au VI^e siècle*, Paris 1925; *F. Dvornik*, *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964; *Ders.*, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge, MA 1958; *J. Gill*, *Byzantium and the Papacy, 1198–1400*, New Brunswick, NJ 1979; *Haller*, *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit*, 5 Bde., Basel 1951–1955; *G. Hartmann*, *Der Primat des römischen Bischofs bei Pseudo-Isidor*, Stuttgart 1930; *J. Herrin*, *The Formation of Christendom*, Princeton 1987; *T. G. Jalland*, *The Church and the Papacy. A Historical Study*, London 1944; *M. Jugie*, *Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*, Paris 1941; *Maximos von Sardes*, *Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ*, Thessaloniki 1972; *A. Michel*, *Die Kaisermacht in der Ostkirche (843–1204)*, Darmstadt 1959; *J. Meyendorff*, *Byzantium and the Rise of Russia*, Cambridge 1981; *Ders.*, *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church, 450–680 AD*, Crestwood, NY 1989; *Ders. (Hg.)*, *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*, London 1963; *Ders.*, *Living Tradition*, Crestwood, NY 1978; *Ders. (Hg.)*, *Catholicity and the Church*, Crestwood, NY 1983; *K. F. Morrison*, *The Two Kingdoms. Ecclesiology in Carolingian Political Thought*, Princeton 1964; *Ders.*, *Tradition and Authority in the Western Church, 300–1140*, Princeton 1969; *J. Richards*, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476–750*, London 1979; *H. E. Symonds*, *The Church Universal and the See of Rome. A Study of the Relations between the Episcopate and the Papacy up to the Schism between East and West*, London 1939; *J. M. R. Tillard*, *L'évêque de Rome*, Paris 1982; *W. Ullmann*, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical and Lay Power*, 21962; *J. D. Zizioulas*, *Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ θείᾳ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας*, Athen 1965.

* *

Alle Historiker sind heutzutage darüber einig, daß das Schisma, das am Ende eine dauerhafte Form der Trennung der östlichen und der westlichen Christen wurde, nicht plötzlich eintrat. Es war das Ergebnis eines fortschreitenden »enstrangement« (so der englische Ausdruck, den der französische Theologe Yves Congar verwendet hat; Anm. d. Redaktion: Ins Deutsche wird dieser Ausdruck durch den Begriff »Entfremdung« übertragen) und kann nicht einmal genau datiert werden. Die Kirchen von Rom und Konstantinopel waren oft getrennt in der Zeit zwischen dem vierten und dem neunten Jahrhundert. Diese frühen Konflikte waren manchmal durch Häresien verursacht, die in der Hauptstadt des Ostreiches vertreten wurden (Arianismus 335–381; Monotheletismus 533–680; Ikonoklasmus 723–787; 815–842) und von Rom zu Recht zurückgewiesen wurden. Manchmal unterschieden sich Rom und Konstantinopel in ihrer Haltung auf dem Gebiete der kirchlichen *Oikonomia* (die »neo-nizänische« Position, übernommen von den kappadokischen Vätern, 381 – ca. 400; die Haltung, die gegenüber dem *Henotikon* eingenommen wurde, auch als »Akakianisches Schisma« bezeichnet, 482–518); das Gespräch wurde aus diesen Gründen abgebrochen. Was immer die Frage war und wer immer im Unrecht war, es ist klar, daß es neben der Debatte über ein konkretes Problem der Theologie oder Disziplin eine zunehmende Differenz gab über die jeweilige Autorität des »apostolischen Stuhles« in Rom auf der einen Seite, der im Osten vorherrschenden Idee konziliarer Übereinstimmung auf der anderen Seite.

1. Imperiale Strukturen gegen »Apostolizität«

Das System einer »Pentarchie« von Patriarchen, das im Osten *de facto* im fünften Jahrhundert anerkannt wurde, noch bevor es im sechsten und siebten Jahrhundert formal in juristischen und kanonistischen Texten festgehalten wurde, gründete sich auf eine Interpretation des berühmten *Kanon 6* des Konzils von Nikaia (325). Unter Berufung auf »alte Sitten« (ἀρχαῖα ἔθη) gestand dieser Kanon den Kirchen von Alexandrien und Antiochien »Vorrechte« (πρεσβεῖα) zu, wobei man sich auf Rom als Vorgänger und Modellfall berief (ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνθηός ἐστι)¹. Im Osten wurden die »Vorrechte« dieser drei Kirchen als Anerkennung der sozialen, ökonomischen und politischen Bedeutung dieser drei Städte verstanden. Als Konstantinopel zum »neuen Rom« gemacht wurde, war es deshalb ganz natürlich, auch seine neue Bedeutung anzuerkennen. So wurde 381 beschlossen, daß »der Bischof von Konstantinopel Vorrechte der Ehre (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς) haben soll nach dem Bischof von Rom, weil diese Stadt ein neues Rom ist«². Im Jahr 451 bestätigte das Konzil von Chalkedon diesen Beschluß, indem es die östliche Ansicht sogar noch deutlicher ausdrückte, daß »die Väter dem Thron des alten Rom zu Recht Privilegien zugestanden haben« (d. h. daß diese Privilegien nicht auf apostolische Zeiten zurückgingen). Die Vorrechte, bislang nur die Ehre betreffend, wurden jetzt auch in kanonische Macht umgewandelt mit einem klar bestimmten Territorium — den kaiserlichen Provinzen Pontus, Asien und Thrakien, wobei die neuen »patriarchalen« Rechte des Erzbischofs der Hauptstadt durch die Tatsache begründet wurden, daß »die Stadt (Konstantinopel) mit der Gegenwart des Kaisers und des Senats geehrt ist«, wie es Rom auch ist³. Die politische oder einfach sozial pragmatische Motivation für die Erhebung von Konstantinopel war darum klar. In den Augen der Östlichen widersprach das in keiner Weise dem *Kanon 6* von Nikaia, der auch pragmatisch interpretiert wurde. Es wurde als ganz natürlich angesehen, daß das »neue Rom« die gleichen Privilegien wie das alte haben müßte, und deshalb zu der Gruppe von »privilegierten« Bischofssitzen hinzukommen müßte, die schon bald den Titel »Patriarchen« annahmen und zu denen das große Pilgerzentrum Jerusalem hinzukam.

Aber in Rom gab es eine andere Logik. Das sogenannte *Decretum Gelasianum*⁴, ein zusammengesetztes Dokument zweifelhaften Ursprungs, das die in päpstlichen Kreisen vorherrschende Meinung widerspiegelte, stellte fest: »Die heilige römische Kirche wurde

¹ G. A. Rhalles—M. Potles, Σύνταγμα ..., II, Athen 1852, S. 128.

² G. A. Rhalles—M. Potles, Σύνταγμα ..., II, 173.

³ G. A. Rhalles—M. Potles, Σύνταγμα ..., II, 280–281.

⁴ Text bei E. Dobschütz, Das *Decretum Gelasianum*, (Texte und Untersuchungen 38,3), Leipzig 1912. Der Text des *Decretum* ist zusammengesetzt und die Datierung ist problematisch. Da es in einigen Handschriften mit Papst Gelasius (492–496) in Verbindung gebracht wird, wird es von einigen Gelehrten für aus der Zeit des Papstes Hormisdas (514–523) stammend gehalten (P. Battifol, *Le Siège apostolique*, Paris 1924, S. 146–150; F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Washington, DC 1958, S. 56–88). Dennoch gibt es eine breitere Übereinstimmung (Turner, Chapman, Caspar, Kidd) in der Auffassung, daß der Kern des Dokuments, wenn nicht der ganze Text, auf Papst Damasus zurückgeht (366–384) und seine Stellungnahme gegen das Konzil von 381 wiedergibt, das gegen den Wunsch von Rom und Alexandrien die »Neonizäner« unterstützt und den *Kanon 3*, der Konstantinopel als Neu-Rom bezeichnet, herausgebracht hatte.

nicht durch irgendein Konzil an die Spitze der anderen Kirchen gestellt, sondern sie erhielt den Primat durch die Worte unseres Herrn und Erlösers: *Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen ...*«. Das *Decretum* gibt auch eine eigene Interpretation des Kanons 6 von Nikaia: Die drei Kirchen, deren »Privilegien« durch den Kanon anerkannt werden — Alexandrien, Rom und Antiochien — sind alle *petrinische* Bischofssitze: Petrus starb in Rom, aber er predigte auch in Antiochien und sein Schüler, der heilige Markus, gründete die Kirche von Alexandrien. Diese Interpretation wird in Rom jahrhundertlang aufrechterhalten werden — von Leo dem Großen (440–461) ebenso wie von den großen Päpsten des Mittelalters, trotz seiner Gekünsteltheit. Ist Alexandriens Gründung durch einen Petrus-Schüler hinreichend, um seine »Privilegien« noch vor denen von Antiochien zu erklären? Ist der Tod des Petrus in Rom ein ekklesiologisch wichtiger Faktor als der Tod Jesu selbst in Jerusalem?

Wie dem auch sei, die beiden verschiedenen Interpretationen von Kanon 6 von Nikaia weisen genau auf die Streitfrage zwischen Rom und Konstantinopel hin, zwischen West und Ost, die Streitfrage, die schließlich zum Schisma führen sollte. Unter den Historikern beschrieb Fr. Dvornik am deutlichsten die Unterscheidung zwischen dem »apostolischen« Prinzip, das verwendet wurde, um nicht nur die Macht Roms zu rechtfertigen, sondern auch die anderer Kirchen, und dem Prinzip der »Akkomodation«, das im Osten allgemein akzeptiert wurde und welches behauptet, daß die »Privilegien« von Kirchen auf historischen Realitäten, nicht auf apostolischer Gründung, beruhen. Einige Kirchen mögen sich auf »alte Sitten« zugunsten konkreter Rechte berufen, aber solche Ansprüche müssen formell von Konzilien bestätigt werden⁵. In der Tat finden sich Kirchen, die historisch von Aposteln gegründet worden sind, überall im Osten (Ephesus, Thessaloniki und viele andere, gar nicht zu reden von Jerusalem), aber apostolische Gründung allein hat niemals genügt, um einen Primat zu rechtfertigen. Es ist kein Zweifel, daß Alexandrien und Konstantinopel nicht auf der Basis der »Apostolizität« mächtige Patriarchatszentren wurden, sondern wegen ihres *faktischen* sozialen, kulturellen und politischen Einflusses⁶.

Die Existenz dieser beiden einander entgegengesetzten ekklesiologischen Prinzipien hinderte trotzdem nicht, daß die Gemeinschaft und kirchliche Einheit zwischen dem Osten und dem Westen über viele Jahrhunderte hinweg aufrecht erhalten wurde. Es besteht kein Zweifel, daß in Rom die Überzeugung sehr alt ist, daß die petrinische Gründung die wirkliche und entscheidende Basis für die römische Autorität ist. Das Ansehen der römischen Kirche in Moral und Lehre, als Zeugin einer apostolischen Tradition, die auf die Apostel Petrus und Paulus zurückgeht, begegnet beim heiligen Irenäus im zweiten Jahrhundert⁷. Solche Stellen in alten Quellen nehmen durch die römischen Bischöfe des vierten und fünften Jahrhunderts die Form eines regelrechten Anspruchs an. Die deutlichsten Ansprüche werden von Leo dem Großen angemeldet. Für Leo hat der heilige Petrus, den der Herr »zum Vorsteher der ganzen Kirche gemacht hat«⁸, einen Nachfolger, den

⁵ Vgl. besonders F. Dvornik, *Byzantium and Roman Primacy*, New York 1966.

⁶ Die Legende von einem Besuch des heiligen Andreas in Byzanz findet sich in späten, apokryphen Dokumenten (vgl. F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity ...*, S. 181–222).

⁷ Adv. haer. III, hg. v. F. Sagnard, (SC 34), Paris 1952, S. 102–106.

⁸ »*Quem totius ecclesiae principem fecit*« (Sermo 4,4: PL 54, 152 A).

Bischof von Rom, der den »Sitz Petri«⁹ besetzt. Seine Reaktion auf die Annahme des Kanons 28 in Chalkedon zeigt, daß der Papst die Ansicht derer verstanden hat, die behaupteten, daß der römische Primat — wie der neue Primat von Konstantinopel — mit der Anwesenheit des Kaisers verbunden war, und er wies diese Sicht bewußt zurück. In der Tat war inzwischen die kaiserliche Residenz nach Ravenna gezogen; die Kaiser hatten die alte Hauptstadt verlassen. Dennoch, so Leo, »bewahrt der selige Petrus die Stärke, die er erhalten hat, und verläßt die Leitung der Kirche nicht, die ihm übertragen worden ist«¹⁰. Bezeichnenderweise benutzt Leo bei der Beschreibung der Rolle des Papstes den Ausdruck *principatus* — ein Titel, der generell den Kaisern vorbehalten ist (da auch Petrus bei ihm *princeps* ist, »Vorsteher«) — anstelle des älteren und anerkannten Ausdrucks *primatus*, der verwendet wird, um kirchliche Vorrangstellungen zu bezeichnen¹¹. Natürlich dachte Leo nicht ernsthaft daran, kaiserliche Macht anzunehmen, und er wäre höchst erstaunt gewesen, wenn er wüßte, welcher Gebrauch von seinen Worten in späteren Jahrhunderten gemacht werden würde, um die päpstliche Autorität zu rechtfertigen. Er begann nur einen Prozeß, durch den nach und nach die Person und das Ansehen des römischen Bischofs »imperiale« Dimensionen annehmen wird. In der Tat wird das Imperium, erobert und besiedelt von Barbaren, im christlichen Westen nur dem Namen nach bis 476 weiterexistieren und die Autorität der legitimen Erben der Cäsaren, die jetzt in Konstantinopel residierten, wird nie mehr als symbolisch sein. Die Päpste füllten diese politische und kulturelle Lücke.

Der Widerspruch, der zwischen dem Osten und dem Westen über den Primat der beiden »Rom« bestand und so klar in Erscheinung tritt, wenn man die Texte des *Decretum Gelasianum* einerseits und die Kanones 3 von Konstantinopel I und 28 von Chalkedon andererseits vergleicht, ist also beträchtlich. Dieser brodelnde Konflikt stand immer im Hintergrund der zahlreichen Einzelkonflikte zwischen Konstantinopel und Rom, vor allem dem »akakianischen Schisma«. Wie wurde der offene Konflikt vermieden? Das geschah scheinbar durch eine Kombination von politischem Realismus, bewußter ideologischer Mäßigung und auch manchem Mißverständnis auf beiden Seiten.

Der politische Realismus war im Denken des Papstes Leo deutlich zu erkennen. Er kannte und anerkannte die »imperiale« Macht Konstantinopels. In einer Predigt, in der er die Vision des Eusebios von Kaisareia wiederholte, konnte er ausrufen: »Göttliche Vorsehung hat das römische Reich geformt, dessen Wachstum zu so weiten Grenzen gedieh, daß alle Völker überall Nachbarn wurden. Denn es paßte in besonderer Weise zum göttlichen Plan, daß viele Reiche unter einer einzigen Regierung zusammengefaßt wurden und daß die weltweite Predigt eine schnelle Zugangsmöglichkeit zu allen Völkern hatte, über die die Herrschaft eines einzigen Staates Macht hatte«¹². An Theodosios II. schreibt er, daß seine kaiserliche Seele »nicht nur kaiserlich ist, sondern auch priesterlich«¹³ und

⁹ »*Petri sedem*« (Sermo 2,2: PL 54, 144 A).

¹⁰ Sermo 3,3: PL 54, 144 A.

¹¹ Siehe zu diesem Punkt meine Behandlung des Problems in: *The Church in History. Imperial Unity and Christian Divisions*, Crestwood, NY 1989, S. 150–151.

¹² Sermo 32,2: PL 54, 423.

¹³ E. Schwartz (Hg.), *Acta conciliorum oecumenicorum*, II,4, S. 3.

dem Markian wünscht er »außer der kaiserlichen Krone auch die priesterliche Palme«¹⁴. Es war für ihn darum schwierig, der Logik des 28. Kanon von Chalkedon etwas entgegenzusetzen, und wenn er sich dazu entschloß zu protestieren, dann nur mit den Argumenten, von denen er wußte, daß sie im Osten verstanden werden, und die von seiner Seite ideologische Mäßigung verlangten. Sein Argument bezog sich ausschließlich auf den Wortlaut des 6. Kanons von Nikaia: Es gibt *drei*, und nicht vier oder fünf, »privilegierte« Kirchen, nicht mehr. »Das Konzil von Nikaia«, schrieb er an Anatolios von Konstantinopel, »ist von Gott mit einem so hohen Vorrecht ausgestattet worden, daß kirchliche Entscheidungen, ... die nicht mit seinen Beschlüssen übereinstimmen, völlig falsch und ohne jede Autorität sind«¹⁵. Ohne Zweifel glaubte Leo in seinem eigenen Bewußtsein (*in pectore!*) an seine »petrinische« Autorität als Bischof von Rom, aber er wußte auch, daß der Bezug auf Nikaia im Osten viel mehr wiegen würde; darum benutzte er Argumente, die wahrscheinlich zum *Consensus* führen würden. In anderen Worten: Um der Einheit der Kirche willen nahm er eine Haltung an, die zwar realistisch war, aber nicht völlig schlüssig¹⁶.

Eine ebenso entschiedene Suche nach dem Konsens gab es in Konstantinopel. Der Wunsch nach Anerkennung durch die römische Kirche bei Entscheidungen in Lehre und Disziplin, die von östlichen Konzilen getroffen waren, war echt, nicht so sehr wegen der römischen »Apostolizität«, sondern weil die »römische« Welt vereint bleiben sollte. Wegen seiner Bedeutung als Äußerung der christlichen Universalität mußte der kirchliche Konsens Rom und den Westen mit einschließen. Darum hatten die Proteste des heiligen Leo eine Wirkung. Kanon 28 erschien nicht in den Kanonlisten, die unmittelbar nach dem Konzil veröffentlicht wurden. Er erscheint erst im sechsten Jahrhundert wieder¹⁷, als die päpstlichen Proteste übersehen werden konnten, da eine byzantinische Ordnung in Italien unter Justinian wiederaufgerichtet wurde. Sogar die lateinische Sammlung, bekannt als *Prisca*, umfaßt ihn.

Darüber hinaus waren die byzantinischen Bischöfe oftmals bereit, die »petrinische« Würde des römischen Bischofs anzuerkennen. Das taten sie um des Konsenses willen, wobei oftmals die Ernsthaftigkeit der römischen Ansprüche verkannt wurde. In der Tat

¹⁴ E. Schwartz (Hg.), a. a. O., S. 64.

¹⁵ Brief an Anatolios von Konstantinopel, in: E. Schwartz (Hg.), a. a. O., S. 60; vgl. andere ähnliche Texte bei J. Meyendorff, *Imperial Unity* ..., S. 157.

¹⁶ Der »Januscharakter« der päpstlichen Haltung im fünften Jahrhundert, die von der Behauptung der petrinischen Autorität zur Kompromißbereitschaft und zurück schwankte, ist gut beschrieben bei K. F. Morrison, *Tradition and Authority in the Western Church, 300–1140*, Princeton 1969, S. 77–94. Die Zurückhaltung von Leo wird auch anerkannt von Autoren wie M. Jugie, *Le schisme Byzantin*, Paris 1941, S. 16–19; A. Wuyt, *Le 28^e canon de Chalcedonie et le fondement du primat romain*, *Orientalia Christiana Periodica*, III–IV, 1951, S. 265–282 und H. Herman, *Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats*, in: A. Grillmeier – H. Bacht (Hgg.), *Das Konzil von Chalkedon II*, Würzburg 1953, S. 465–466. Eine sehr objektive Diskussion des Problems, die auf einer vollständigen Dokumentation beruht, siehe bei A. de Halleux, *Le décret chalcédonien sur les prérogatives de la Nouvelle Rome*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 64 (1988) 288–323 (auch in: A. de Halleux, *Patrologie et écumenisme*, Louvain 1990, S. 520–555).

¹⁷ D. h. im »Syntagma in vierzehn Titeln«; vgl. V. V. Beneshevich, *Kanonichesky sbornik v XIV titulov*, St. Petersburg 1903, S. 155; zu der Streitfrage siehe auch F. Dvornik, *The see of Constantinople in the first Latin collections of canon law*, in: *Zbornik Radova Vizantoloshkog Instituta VIII, 1* (= *Mélanges Ostrogorsky*), Belgrad 1963, S. 97–101.

bedeuteten für sie die »apostolischen« Ansprüche im Falle der unzähligen »apostolischen« Bischofssitze des Ostens wenig tatsächliches Gewicht und eine verbale Anerkennung der petrinischen Ansprüche Roms schien ihnen wenig echte Konsequenzen zu haben. So wurde im Jahre 518, als Justin I. und sein Neffe Justinian nach dem »akakianischen« Schisma die volle Gemeinschaft mit Rom wiederherstellten (ohne Zweifel mit Blick auf die fortschreitende byzantinische Rückeroberung Italiens von den Ostgoten), von den Bischöfen verlangt, einen *libellus* zu unterschreiben, der versprach, »in allen Dingen dem apostolischen Bischofsstuhl zu folgen, ... bei dem die völlige und wahre Stärke der christlichen Religion vorhanden ist«¹⁸. Dennoch ist die Unterschrift von Johann von Konstantinopel in einer merkwürdigen Weise formuliert. Sie hilft uns, die Beziehungen zwischen den beiden »Rom« zu verstehen. »Ich erkläre«, schrieb er, »daß der Bischofssitz des Apostels Petrus und der Bischofssitz dieser kaiserlichen Stadt eins sind«¹⁹. Die deutliche Implikation ist, daß es nur ein Rom und nur ein römisches Reich geben kann und daß das politische Ansehen und die Apostolizität auch untrennbar sind. Wenn man sich entscheidet, den römischen Bischof als Nachfolger Petri anzusehen, dann muß man dasselbe auch von dem Bischof von Konstantinopel sagen. Im Mittelalter wurde diese Logik auf die Interpretation der sogenannten *Donatio Constantini* angewandt, die nicht nur als an den römischen Bischof gerichtet angesehen wird, sondern auch an den Patriarchen des »neuen Rom«. Patriarch Michael Kerullarios sah insbesondere sich selbst als einen Nachfolger des römischen Papstes an und der Kanonist Theodor Balsamon kritisiert ihn scharf wegen dieser Ansprüche²⁰.

Der Aufstieg des »neuen Rom« mußte deshalb nicht notwendig als eine Herausforderung für das Ansehen des »alten Rom« interpretiert werden, weil Konstantinopel als »Zwilling«, nicht als Konkurrent angesehen werden sollte.

Dennoch ist es klar, daß Mäßigung und Entgegenkommen zwischen den beiden Interpretationen von Primat — der apostolische Anspruch Roms und das imperiale Kriterium, das verwendet wurde, um die Position Konstantinopels zu rechtfertigen — das ekklesio-

¹⁸ Collectio Avellana, hrsg. v. O. Gunther, (CSEL 35, II), Wien 1898, Epist. 16B, S. 520 (vgl. auch PL 63, 393).

¹⁹ »Illam sedem apostoli Petri et istius augustae civitatis unam esse definio«, Epist. 159, in: O. Gunther (Hg.), a. a. O., S. 608 = PL 63, 444 A; vgl. zu diesem Punkt den Kommentar von P. L'Huillier, La Collégialité épiscopale. Histoire et théologie, (*Unam Sanctam* 52), Paris 1965, S. 340.

²⁰ Bekanntlich ist die *Donatio* eine Fälschung des achten Jahrhunderts, die sich auf die legendäre Taufe des Kaisers Konstantin durch Papst Silvester und die Vorrechte, die dem Papst vom Kaiser geschenkt wurden, bezieht. Die Vorrechte schlossen insbesondere den Lateranpalast und einige imperiale Privilegien ein. Die *Donatio* war dazu gedacht, einen fiktiven Vorläufer der »pippinischen Schenkung« zu schaffen, die das päpstliche Eigentumsrecht am Territorium des ehemaligen byzantinischen Exarchats in Italien behauptete. Die Echtheit des Dokuments wurde im Osten anerkannt, vor allem als ein Beweis dafür, daß der römische Primat imperialen, nicht apostolischen Ursprungs ist. Auch hielt sich der Patriarch Michael Kerullarios bewußt für einen Nachfolger des Silvester und deshalb für den Empfänger der Rechte, die dem Papst von Konstantin geschenkt worden waren. Siehe zu dieser Begebenheit: N. Suvorov, *Vizantijsky papa*, Moskau 1902, S. 114 f., 127–130; vgl. auch P. J. Alexander, *The Donation of Constantine and Byzantium and its Earliest Use Against the Western Empire*, in: Zbornik Radova Vizantoloshkog Instituta 8, Belgrad 1968, S. 12–15. Ein Vortragskreuz, das Kerullarios gehörte und das mit Bildern, die die *Donatio* darstellten, geschmückt war, veranschaulicht sein Denken über diese Frage; vgl. R. Jenkins–E. Kitzinger, *A Cross of the Patriarch Michael Cerularius*, *DOP* 21 (1967) 233–249. Die lange Diskussion des Balsamon, die Kerullarios kritisiert und die griechische Fassung der *Donatio* umfaßt, befindet sich in seinem Kommentar zum Nomokanon VIII,5 (G. A. Rhalles–M. Potles, *Σύνταγμα* ..., I, Athen 1852, S. 143–149).

logische Dilemma selbst nicht lösen konnten. Die weitere Entwicklung der Vorstellungen, vor allem im Westen, machte das Entgegenkommen immer schwieriger.

2. Die Entwicklung der ekklesiologischen Vorstellungen

Es gab eine Implikation der Erhebung Konstantinopels zur Position eines »ökumenischen« Primats, nur Rom nachgeordnet, die von allen akzeptiert werden mußte, wenn Konsens, Einheit und Gemeinschaft gewahrt werden sollten. Diese Implikation war die Aussage, daß irgendeine Ortskirche ontologisch dazu ausgewählt werden konnte, eine Führungsrolle im Christentum zu spielen, so wie es durch den Konsens aller anderen Kirchen ausgedrückt und durch Konzile bestätigt war. Solch ein Konsens bestand im Falle von Konstantinopel und es bedurfte keines apostolischen Ursprungs, denn nach Kyprianos von Karthago »ist das Bischofsamt eines und deshalb besitzt es jeder Bischof in seiner Fülle« (*in solidum*)²¹.

Ein genaues Studium der Quellen wäre erforderlich, um zu bestätigen, daß es weitgehende Einigkeit über die grundlegende Natur des Bischofsamtes im Osten und im Westen gab. Ich kann nur einige Hinweise geben, die meiner Meinung nach eine hinreichende Erklärung für den Konsens geben, der für so lange Zeit die Einheit zwischen Ost und West möglich machte.

Im Denken des heiligen Kyprianos, hatte das eine Bischofsamt seinen Ursprung im Amt des Apostels Petrus und darum saß jeder Bischof in seiner eigenen Gemeinde auf dem »Stuhl Petri« (*cathedra Petri*)²². Yves Congar sagt deshalb zu Recht, daß das, »was in Mt 16 seinen Ursprung hat, das Bischofsamt ist«²³. Die Vorstellung, daß Petrus, der der Urgemeinde von Jerusalem vorsah, umgeben von den anderen Aposteln, wie es in der Apostelgeschichte beschrieben wird, das Modell eines jeden Bischofs ist, der der katholi-

²¹ De catholicae ecclesiae unitate 5, hrsg. v. G. Hartel, (CSEL 3), Wien 1868, S.214. Siehe zu diesem Punkt meine Beobachtungen: The Council of Constantinople of 381 and the Primacy of Constantinople, in: Les Études théologiques de Chambésy. 2. La signification et l'actualité du II^e Concile oecuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui, Chambésy 1982, S.399–413 (wieder abgedruckt in: Catholicity and the Church, Crestwood 1983, S.121–142).

²² Diese Bedeutung der berühmten Passagen in Kyprianos' »De catholicae ecclesiae unitate« und in seinen zahlreichen Briefen kann nicht bezweifelt werden, besonders seit der Arbeit von M. Bévenot (vgl. seine Einführung und Anmerkungen zur Übersetzung von »De unitate« in: Ancient Christian Writers 25, Westminster, MD 1957).

²³ L'ecclésiologie du haut Moyen Âge, Paris 1968, S.138. Natürlich ist für Kyprianos die römische Kirche immer noch die »ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est« (»die Haupt- [oder Original]-Kirche, aus der die priesterliche Einheit stammt«), aber diese Passage scheint auf die missionarische Ausbreitung des Christentums in den lateinischen Ländern durch Predigt von Petrus und Paulus in Rom abzielen und nicht auf administrative Macht. In der Tat greift Kyprianos in seinem Streit mit dem römischen Bischof Stephan diesen an, weil »er die Nachfolge Petri beansprucht ... und dadurch viele neue Steine (*petras*) schafft und behauptet, daß eine Vielzahl von Kirchen neue Konstruktionen seien« (»se successorem Petri tenere contendit ... multas alias petras inducat et ecclesiarum multarum nova aedificia constituat«, Ep.75,17). In der Tat sind alle Kirchen, nicht nur Rom, bei Kyprianos »auf Petrus gebaut«. In »De unitate« ist es tatsächlich sein Ziel, seine eigenen bischöflichen Rechte gegen die Novatianer zu verteidigen, nicht nur die von Rom, und für ihn ist der »Stuhl Petri« sein eigener Bischofsstuhl in Karthago; vgl. meine weiteren Beiträge zu diesem Punkt in: Orthodoxy and Catholicity, S.15.

schen Kirche an jedem Ort vorsteht, umgeben von seinen Presbytern, ist ein grundlegendes ekklesiologisches Bild im ersten Jahrtausend der Christenheit²⁴. Es ist interessant, daß in der liturgischen Tradition des Westens Mt 16, 13–19 als Lesung für die Messe der Bischofsweihe vorgesehen war²⁵. Der heilige Ambrosius von Mailand spricht über Petrus und die Bischöfe und behauptet, daß das, was Petrus persönlich empfing, auch von ihnen allen empfangen worden ist²⁶. Das ist auch die Ansicht des Beda Venerabilis²⁷ und vieler anderer lateinischer Schriftsteller.

Neben der Tradition, die Petrus als ersten Bischof ansah, wurde dennoch die römische Kirche wegen der Lage des Petrusgrabes am Vatikanhügel im Besitz einer besonderen »Nähe« zu Petrus (*ecclesia propinqua Petro*) gesehen. Für den heiligen Irenäus war natürlich die Kirche von Rom immer noch die Kirche von Petrus und Paulus, und Pilgerreisen und Frömmigkeit richteten sich auf die Gräber der beiden Apostel, die Roms Position als die *einzig* »apostolische« Kirche im Westen bezeugten. Aber gerade weil Petrus als Modell für das Bischofsamt verstanden wurde, verband sich nach und nach das Ansehen und die Autorität des Bischofs von Rom mit Petrus, während Paulus ein wenig in den Hintergrund geriet²⁸. Das war eine »mystische« Entwicklung, die vor allem von Männern wie dem heiligen Leo unterstützt wurde²⁹. Ich verwende hier — mit Yves Congar — das Wort »mystisch«, weil sich die Vorstellung, daß der Bischof von Rom auf ganz besondere Weise ein Nachfolger des heiligen Petrus ist, nicht aus Exegese oder theologischer Spekulation ergibt. Tatsächlich trug wohl dieser »mystische« Charakter der Vorstellung dazu bei, daß sie so bereitwillig von den Östlichen aufgenommen wurde, wann immer sie die Unterstützung und die Sympathie der Päpste wollten oder brauchten. In der Tat war solch eine Anerkennung der Nachfolge des Petrus in Rom weder theologisch falsch, da jeder Bischof den »Stuhl Petri« innehatte, noch historisch ungenau, da es einen verbreiteten Glauben daran gab, daß das Grab des Petrus (und des Paulus) in Rom lagen. Wenn eine solche mystische Autorität existierte, bedeutete das außerdem nach östlicher Ansicht keinerlei administrative Macht oder Unfehlbarkeit — nur ein Ansehen in Moral und Lehre und eine Art prophetische Führerschaft, die durch die Tatsache gerechtfertigt wurde, daß Rom in den arianischen und christologischen Streitigkeiten die richtige Seite eingenommen hatte.

²⁴ Das ist auch der Hauptpunkt der gegenwärtigen orthodoxen »eucharistischen Ekklesiologie«; vgl. N. Afanassieff, *L'Église du Saint Esprit*, Paris 1972; J. Zizioulas, *Being as Communion*, Crestwood, NY 1985; auch J. Meyendorff, *Church and Ministry*, in: *Catholicity and the Church*, Crestwood, NY 1983, S. 49–64.

²⁵ A. Dold, *Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche*, (Texte und Arbeiten I, Abt. H, 26–28), Beuron 1936, S. 51.

²⁶ *De dignitate sacerdotali* 2: PL 17, 570 A.

²⁷ »*Necnon episcopis et presbyteris, et omni ecclesiae idem officium committitur*«, In Mt 16, zitiert bei Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge*, Paris 1968, S. 141, Anm. 39. Congar bezieht sich auf viele ähnliche Texte bei den frühen lateinischen Schriftstellern (a. a. O., S. 138–151).

²⁸ Vgl. zu diesem Punkt E. Lanne, *L'Église de Rome, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae*, *Irénikon* 49 (1976) 275–322; P. Grelot, *Pierre et Paul, fondateurs de la primauté romaine*, *Istina* 27 (1982) 228–268.

²⁹ Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge*, Paris 1968, S. 139. Ein nicht-römischer Theologe, etwa der große Augustinus, assoziiert in seinen zahlreichen exegetischen Erwähnungen von Mt 16, 18 die Stelle mit der »Kirche«, ohne irgendwie an Rom zu denken; vgl. A.-M. La Bonnardière, *Tu es Petrus ... La péripécie Matthieu 16:13–23 dans l'oeuvre de St. Augustin*, *Irénikon* 34 (1961) 461–499.

Vom vierten bis zum elften Jahrhundert besaß der römische Bischof keine »patriarchale« Macht über den ganzen Westen und beanspruchte sie auch nicht. Es ist wahr, daß die Östlichen besonders seit der unter Justinian erfolgten Formalisierung der Idee einer Pentarchie, d. h. der Vormachtstellung von fünf »Patriarchaten« (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) in den Reichsgrenzen, die Existenz eines westlichen Patriarchats als selbstverständlich ansahen. In Wirklichkeit gab es eine solche Institution nicht. Der Bischof von Rom wurde gelegentlich als »Patriarch« angesprochen und seine Residenz am Lateran wurde als »Patriarchat« bezeichnet, aber seine »patriarchale« Jurisdiktion, d. h. besonders das Recht, Metropolitane zu weihen (so wie Konstantinopel Metropolitane für Asien, Pontus und Thrakien weihte oder Alexandrien alle Bischöfe weihte in Ägypten, wo es keine regionalen Metropolitane gab) erstreckte sich nicht über den Westen, sondern beschränkte sich auf zehn Provinzen, die traditionell mit dem Zuständigkeitsbereich des Präfekten von Rom zusammenfielen. Die Bischöfe dieser Provinzen hießen *suburbikarisch*. Ihre Diözesen lagen in Mittel- und Süditalien, Sizilien und Korsika. Sie waren es, die das römische »Patriarchat« konstituierten, und von ihnen wurde erwartet, daß sie römische Synoden besuchten³⁰. Der Papst setzte auch mit kaiserlicher Erlaubnis »Vikare« für einige entlegene Orte ein, etwa Arles in Gallien und Thessaloniki, aber diese Vikare wurden nicht von ihm geweiht, sondern vor Ort gewählt. Ihre besondere Beziehung zu Rom bestand nur darin, daß sie ausgenommen waren von der rechtlichen Verantwortlichkeit vor der örtlichen Synode: Sie konnten nur von Rom gerichtet werden. Wie die Synode von Sardica (341) festlegte, hatte der Papst auch ein weitergehendes, ziemlich vages Recht, Appelle gegen regionale Synodalentscheidungen anzunehmen. Aber dieses Recht war nicht allgemein anerkannt und in Afrika war es sogar formell zurückgewiesen worden³¹. Auf jeden Fall hatte Rom keine »patriarchalen« Rechte über Mailand oder Aquileia oder Gallien oder Spanien oder sogar England, obgleich in diesem Land die Kirche der Angelsachsen durch die berühmte päpstliche Mission des heiligen Augustin eingerichtet wurde. In allen diesen Ländern waren die Ortskirchen völlig unabhängig oder »autokephal« (um den späteren östlichen Ausdruck zu verwenden)³².

Im Falle des Papstes Gregor des Großen (590–604) kann man deutlicher entdecken, wie die Päpste ihre »mystische« Auffassung, in besonderer Weise »Nachfolger Petri« zu sein, mit dem vollen Respekt vor der allgemein behaupteten Auffassung von Identität und Gleichheit des Episkopats kombinierten. Das zeigt sich in dem berühmten Briefwechsel des heiligen Gregor mit dem Kaiser Maurikios und mit Eulogios, Patriarch von Alexandrien, wo er sich gegen den Gebrauch des Titels »ökumenischer Patriarch« durch seinen Kollegen in Konstantinopel wendet. Obwohl Gregor ein erstaunliches Mißverständnis der wirklichen Bedeutung des Adjektivs »ökumenisch« in einem byzantinischen

³⁰ Vgl. P. Gaudemet, *L'Église et l'Empire romain*, Paris 1958, S. 445.

³¹ Über die berühmte Ablehnung des *transmarinum iudicium* durch die Afrikaner siehe den Brief *Optaremus* (Mansi, *Collectio conciliorum* IV, Sp. 515–516; vgl. J. B. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine*, Paris 1958, S. 233–234).

³² Vgl. die Daten in meinem Buch: *Imperial Unity*, S. 59–66, 127–147, 314–332.

Kontext an den Tag legt³³, gibt ihm die Angelegenheit eine gute Gelegenheit, jede Neigung zurückzuweisen, eine »universale Jurisdiktion« seinerseits annehmen zu wollen. Wenn Eulogios von Alexandrien, der versprochen hatte, den Titel in seinen Briefen nach Konstantinopel nicht mehr zu verwenden, Gregor selbst als *universalen Papst* (wohl mit dem allgemein anerkannten Ausdruck: οἰκουμενικὸς πάππας) anredet, ist Gregor verärgert:

»Ich bitte dich«, schreibt er, »laß mich dieses Wort nie wieder hören. Denn ich weiß, wer du bist und wer ich bin. Der Stellung nach bist du mein Bruder, dem Charakter nach mein Vater. Ich habe deshalb keine Anweisungen gegeben, aber ... ich habe gesagt, daß du so einen Titel nicht benutzen sollst, wenn du an mich oder an irgend jemand anderen schreibst ... Ich meine nicht, daß irgendetwas eine Ehre für mich ist, wodurch meine Mitbrüder die ihnen zustehende Ehre verlieren. Aber wenn deine Heiligkeit mich »universalen Papst« nennt, verleugnest du, daß du selbst das bist, wovon du behauptest, ich sei es universal ...«³⁴

Dieses Beispiel zeigt klar, daß das »mystische« Selbstbewußtsein der Päpste³⁵ sie in diesen frühen Jahrhunderten nicht dazu brachte, es zwingend in *formale* Machtansprüche auf dem Gebiet der Disziplin oder Lehre umzusetzen. Ein schrittweiser Übergang, der zu einem klareren Ausdruck der päpstlichen Ansprüche führt, wird im Laufe des Kampfes in Britannien und besonders in Deutschland zwischen der Tradition der irischen »Kolumbaner« und der römischen Praxis stattfinden, die besonders von dem Apostel Deutschlands, dem heiligen Bonifaz verteidigt wurde. Um die Einheit in Lehre und Disziplin im Westen zu fördern, bezog sich St. Bonifaz beständig auf eine universale petrinische Autorität Roms. Nach 742 hatten *alle Metropolen* des Westens nach der Idee des Bonifaz ein *Palium* von Rom zu empfangen als Zeichen für die römische Jurisdiktion³⁶. Genau zu dieser Zeit sucht Rom auch nach dem Schutz der Franken, nachdem es von den bilderstürmerischen Kaisern in Byzanz im Stich gelassen worden war. So war die Bühne bereitet für einen hauptsächlich politischen Streit, in dem man aber auch Lehrfragen (das *filioque*) in einer heftigen Auseinandersetzung zwischen dem Frankenreich und Byzanz verwendete.

Der Pontifikat des Papstes Nikolaus I. (858–867) und sein Konflikt mit dem Patriarchen Photios (857–867) ist das erste größere Beispiel für eine kirchliche Konfrontation, die nach und nach zum Schisma führte. Dennoch überwog in diesem Fall noch einmal der Konsens. Unter Papst Johannes VIII. kam es besonders beim Konzil von Hl. Sophia (879–880) zu einer Versöhnung zwischen Rom und Konstantinopel auf der Basis der Originalfassung des Credo (ohne *filioque*) und zu einer gegenseitigen Anerkennung der

³³ Eine gut dokumentierte Behandlung des Titels findet sich bei H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 63 f. Der Titel bedeutete keinerlei Anspruch auf die Position eines »Universalbischofs«, da er sich auf die sozialen und politischen Dimensionen des Patriarchenamtes in der Hauptstadt der *Oikoumene* bezog.

³⁴ Ep. VIII, 29; Monumenta Germaniae Historica, Ep. II, 31.

³⁵ Gregor selbst hatte sicherlich weiterhin dieses Selbstbewußtsein und drückte es in seinen Briefen aus; siehe z. B. Pietro Conte, Chiesa e Primato nelle lettere dei Papi del Secolo VII, Mailand 1971, S. 192–201.

³⁶ Vgl. Text und Bezeugung bei Y. Congar, L'ecclésiologie du haut Moyen Âge, Paris 1968, S. 204 f.; vgl. J. Meyendorff, Imperial Unity ..., S. 329–332.

Gleichrangigkeit der beiden »Rom« in Disziplinarfragen³⁷. Das war der letzte größere Erfolg des Konsensprinzips, auf dem die Einheit zwischen Ost und West in früheren Jahrhunderten basiert hatte. Aber keine Konsenspolitik war mehr möglich, sobald der Kaiser Heinrich III. Rom ein »Reformpapsttum« aufzwängte (1046). Der »mystische« Sinn des petrinischen Primats, der von Gregor dem Großen noch beibehalten worden war, ein Primat, der, um wirksam zu sein, der »Aufnahme« in die Einheit der Bischöfe bedurfte, wurde mit Gregor VII. eine institutionalisierte Macht, die von Gott eingerichtet war und nicht Gegenstand von Verhandlungen werden konnte³⁸.

Wenn die ekklesiologische Entwicklung im christlichen Westen in dieser Weise beschrieben werden kann, gab es auch eine Entwicklung im Osten?

Die historischen Bedingungen waren natürlich anders. Im fünften und sechsten Jahrhundert hatte das kaiserliche System noch Bestand, während es im Westen mit dem Aufkommen von »barbarischen« Königreichen verschwand. Das imperiale System bedeutete, daß die vier östlichen Patriarchate in ihren jeweiligen Grenzen viel mehr Zentralisation aufrechterhalten konnten, als es im Westen gab. Die »Pentarchie« der Patriarchate sollte eine geordnete Kommunikation mit dem Zentrum des Reiches und ein System der Vertretung auf ökumenischen Synoden sicherstellen. Unglücklicherweise war das schon im sechsten Jahrhundert mehr eine Theorie als eine Gegebenheit, denn in den Patriarchaten Alexandrien und Antiochien unterstützte ein sehr großer Teil der Gläubigen (in Ägypten die überwiegende Mehrheit) den Monophysitismus und die chalkedonensischen Patriarchen überlebten nur mit kaiserlicher Unterstützung, wobei sie viel von ihrer unabhängigen Stimme in Kirchenangelegenheiten verloren. Die moslemische Eroberung im siebten Jahrhundert unterdrückte ihren Einfluß gänzlich. Die unabhängige Meinungsäußerung des Patriarchen Peter von Antiochien über die Beziehungen zu Rom im 11. Jahrhundert im Gefolge der byzantinischen Rückerobung Syriens ist eine Ausnahme. Es war daher unvermeidlich, daß der Patriarch des »neuen Rom« der einzige wirkliche Sprecher des Ostens und — sehr wichtig — das einzige Zentrum für die missionarische Expansion der orthodoxen Christenheit wurde. Während im vierten bis sechsten Jahrhundert neue Kirchen im Osten in den Bereichen von Alexandrien (Äthiopien, Nubien) und Antiochien (Georgien, Persien, Indien) entstanden, schufen die spektakulären Missionsaktivitäten, die im neunten Jahrhundert von Osteuropa unter der Ägide von Konstantinopel ausgingen, Kirchen, die ausschließlich dem konstantinopolitanen Modell folgen. Erst im 15. Jahrhundert wird sich die russische Kirche auch an der missionarischen Expansion beteiligen, die bis in die Neuzeit weiterläuft.

³⁷ Über diese Entwicklungen siehe vor allem *F. Dvornik*, *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge 1948; speziell über das Konzil 879–880 siehe *J. Meijer*, *A Successful Council of Union. A Theological Analysis of the Photian Synod of 879–80*, Thessaloniki 1975; siehe unten Anm. 40.

³⁸ Dieser Kontrast zwischen Gregor I. und Gregor VII. Hildebrand wird klar beschrieben in dem sehr eindrucksvollen Buch von *J. M. R. Tillard*, *O.P.*, *The Bishop of Rome*, Wilmington, DE 1983, S. 50–55; zur Übergangsperiode siehe *H. M. Klingenberg*, *Der römische Primat im 10. Jahrhundert*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 72. *Kanonische Abteilung* 41 (1955) 1–57. Die Rolle der sogenannten pseudo-isidorischen Dekretalien, zusammengestellt von einem unbekannten Fälscher an einem unbekannten Ort um das Jahr 850, war bei dieser Entwicklung bedeutend, weil sie die Macht Roms und des Klerus als den ursprünglichen Stand der Dinge in der Kirche zeigte, wie er in den Programmen der Reformer gesehen wurde (siehe die gute Analyse bei *Y. Congar*, *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge*, Paris 1968, S. 226–232).

In den Beziehungen zum Westen handelte Konstantinopel als das reale Haupt des ganzen Ostens. Das wurde besonders deutlich beim Konzil von Hl. Sophia (879–880), als einem bilateralen Übereinkommen zwischen den beiden praktisch gleichen Zentren Rom und Konstantinopel unter dem Vorsitz von Papst Johannes VIII. und Patriarch Photios³⁹.

Die Autorität und tatsächliche Macht des »ökumenischen Patriarchen« blieb während des ganzen Mittelalters und bis zum Fall von Konstantinopel (1453) immer untrennbar von der des Kaisers. Zu allen Zeiten war der berühmte Text der sechsten *Novella* des Kaisers Justinian, verabschiedet im Jahre 535, die ideologische Basis, auf die sich die Beziehungen zwischen Kaiser und Patriarch stützten: »Es gibt zwei Geschenke, die Gott in seiner Menschenfreundlichkeit vom Himmel gewährt hat: Das Priestertum (ἱερωσύνη) und die kaiserliche Würde (βασιλεία) ... Wenn das Priestertum in jeder Weise frei von Schuld ist und den Zugang zu Gott hat und wenn die Kaiser den ihrer Sorgfalt anvertrauten Staat gerecht und vernünftig verwalten, dann wird es einen wohlthätigen Zusammenklang (συμφωνία τις ἀγαθή) geben und alle Wohltaten werden der Menschheit gewährt werden«⁴⁰. Die Unabhängigkeit der beiden Aufgaben und ihre gegenseitige Abhängigkeit wird zu allen Zeiten bestätigt, zum Beispiel in der kritischen Periode, die der Einnahme Konstantinopels durch die Kreuzfahrer folgte, und in der Unsicherheit, die über die Nachfolge des Kaisers entstand. Die Wahl der legitimen Patriarchen in Nikaia stellte die Vormachtstellung der nizänischen Laskaridendynastie über ihre Rivalen (vor allem in Epirus) sicher⁴¹. Aber wenn keine kaiserliche Legitimität ohne den Patriarchen möglich war, galt auch das Gegenteil: In seiner Ablehnung einer Bitte des russischen Kronprinzen Basil I. um die Erlaubnis, den Patriarchen, nicht aber den Kaiser in liturgischen Kommemorationsen zu erwähnen, behauptet noch 1393 der Patriarch Antonios: »Es ist unmöglich, einen Patriarchen ohne Kaiser zu haben«, denn der Kaiser ist »Kaiser der Römer, das heißt aller Christen«⁴².

Viele westliche Historiker sehen in dem byzantinischen System der Beziehungen von Kirche und Staat genau das Modell eines »Cäsaropapismus«. Solch eine Benennung ist jedoch ziemlich ungenau. Sie setzt voraus, daß die Byzantiner die Existenz einer absolut unfehlbaren Macht, der Person des Kaisers, zuließen. So etwas wurde nie zugelassen. Im Text der *Novella* des Justinian ist die kaiserliche Macht bestimmt von »gerechter und vernünftiger« Ausübung und — noch wichtiger — Konzilsbeschlüsse, liturgische Texte, die täglich gebraucht wurden, und viele hagiographische Texte überlieferten überreich und explizit Begebenheiten, wo Kaiser der Häresie verfallen waren (z. B. Konstans II. dem Monotheletismus, Leo III. und Konstantin V. dem Ikonoklasmus u. a.), selber zu

³⁹ Kanon 1: G. A. Rhalles–M. Potles, Σύνταγμα ..., II, S. 705. Bezeichnenderweise befaßt sich der Text mit Disziplinarfragen von Klerikern nicht nur innerhalb der Grenzen der Patriarchate von Rom und Konstantinopel, sondern universal, in »Asien, Europa oder Lybien«.

⁴⁰ R. Schoell und G. Kroll (Hgg.), Justiniani Novellae, Berlin 1954, S. 35 f.

⁴¹ Vgl. A. Karpozilos, The Ecclesiastical Controversy Between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epirus (1217–1233), Thessaloniki 1973; vgl. auch J. Meyendorff, Ideological Crises in Byzantium, 1071 to 1261, Paper presented at the XVth Congress of Byzantine Studies, Athen 1976; wieder abgedruckt in: The Byzantine Legacy in the Orthodox Church, Crestwood, NY 1982, S. 67–85.

⁴² Miklosich–Müller, Acta patriarchatus Constantinopolitani I, S. 188–192; vgl. D. Obolensky, The Byzantine Commonwealth, London 1971, Nachdruck Crestwood, NY o. J., S. 264–265; und J. Meyendorff, Byzantium and the Rise of Russia, Cambridge 1981, S. 254–256.

»Tyrannen« (τύραννοι) geworden waren. Die göttliche »Gabe«, die dem Kaiser gewährt wurde, bedeutete natürlich, daß er eine charismatische Führungsaufgabe innerhalb der universalen christlichen Gesellschaft, die als ganze betrachtet auch die Angelegenheiten der universalen Kirche mit einschloß, annahm⁴³. Dennoch war seine Macht von seiner Orthodoxie bestimmt und, obwohl viele Kaiser sich selbst als orthodox zu definieren versuchten, funktionierte das nur, wenn ein konziliarer Konsens folgte: Das kann besonders im Laufe der christologischen Debatten des fünften und sechsten Jahrhunderts⁴⁴ gezeigt werden und an solchen Episoden wie dem Widerstand der Kirche gegen die Union von Lyon (1274). Vom Kaiser wurde auch erwartet, daß er der kirchlichen Disziplin in seinem persönlichen Leben folgte, und er mußte mit der Exkommunikation rechnen, wenn er sich nicht daran hielt, wie es mit den Kaisern Leo VI. (886–912) und Johannes Tzimiskes (969–976) geschah. Außerdem behaupteten die Schriften der Kirchenväter, auf deren Autorität man sich immer berufen konnte (Johannes Chrysostomos, Maximos der Bekenner), ganz klar die Priorität geistlicher Angelegenheiten und der rechten Lehre vor kaiserlichen Interessen⁴⁵.

Die von Justinian formulierte Idee eines »Zusammenklangs« von Kaiser und Patriarch ist eine moralische Vorstellung, die keine rechtlichen Festlegungen des gesetzlichen Weges zur Konfliktlösung liefert. Offenbar bevorzugte es die byzantinische Gesellschaft, die das beständige und tägliche Eingreifen Gottes in ihre konkrete Existenz anerkannte, diesen Bereich als ein Feld der direkten göttlichen *Oikonomia* zu lassen. In der Tat fehlte dem Reich selbst die gesetzliche Begründung, die uns notwendig erscheinen würde. Obgleich man sich der Bedeutung des römischen Gesetzes im gesellschaftlichen Leben bewußt war, entwickelte man nie ein Gesetz über die Nachfolge der Kaiser und überließ so die Differenzierung zwischen einem legitimen Souverän und einem Usurpator der Macht des göttlichen Willens, der sich durch die Akzeptanz im Volke oder die »Rezeption« ausdrückte. Das ist der Grund, warum Kaiser, die Patriarchen ernannten, ihrerseits von der Unterstützung und Mitarbeit der Kirche (oftmals für ihr eigenes Überleben) abhängig waren.

⁴³ Im Anschluß an die Schriften des Eusebios von Kaisareia, in denen er in typisch hellenistischer Sprache die Rolle des Kaisers Konstantin verherrlicht, wird die »charismatische« Rolle des Kaisers von dem Kanonisten Balsamon (12. Jh.) so beschrieben: »Der Kaiser unterliegt weder Gesetzen noch Kanones; er kann ein Bistum zur Metropole befördern, Bischöfe und Metropoliten ernennen, Bischöfe ermächtigen, Gottesdienste in anderen Diözesen ohne Erlaubnis der örtlichen Bischöfe zu halten, und andere bischöfliche Aufgaben wahrnehmen ... Er kann ohne Wahl Patriarchen und Bischöfe befördern ...« [Komm. zu Kanon 16 (18–22) von Karthago, G. A. Rhalles–M. Potles, Σύνοταγμα ..., III, S. 349–350]. Das normale Vorgehen bei der Wahl eines Patriarchen von Konstantinopel war die Nominierung von drei Kandidaten durch die Synode, von denen der Kaiser einen auswählte. Der Kaiser bestätigte auch die Wahl der römischen Päpste während der byzantinischen Besetzung Italiens (6.–8. Jh.).

⁴⁴ Vgl. J. Meyendorff, Emperor Justinian, the Empire and the Church, *DOP* 22 (1963) 45–60 (wieder abgedruckt in: *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crestwood, NY 1982, S. 43–66).

⁴⁵ »Der Dienst, der in der Kirche vorherrscht, ... überragt den staatlichen Dienst so weit wie der Himmel die Erde«, Johannes Chrysostomos, In Epist. II ad Cor., Hom. 15,4; *PG* 61,507; »Kein Kaiser konnte die begnadeten Väter dazu überreden, mit Häretikern einen Kompromiß zu schließen ... Es ist Aufgabe der Priester, sich darum zu kümmern und das festzulegen, was mit dem Dogma der katholischen Kirche zu tun hat« (Acta Maximi: *PG* 90, 109–172).

Mit Ausnahme solcher Konzilskanones, die seine patriarchale Jurisdiktion in Kleinasien bestimmten (Kanon 28 von Chalkedon), gab es wenige Texte, die den Machtbereich des »ökumenischen Patriarchen« beschrieben. Die sogenannte *Epanagoge* (Ἐπαναγωγή τοῦ νόμου), ein Gesetz aus dem neunten Jahrhundert, dessen Autor vielleicht der Patriarch Photios war, dessen genauer juristischer Status aber nicht klar ist, beschreibt die jeweiligen Pflichten des Kaisers und des Patriarchen. Der Text besagt, daß der Autor nach den deutlich cäsaropapistischen Aktivitäten der Ikonoklasten die unumschränkte Vollmacht des Kaisers reduzieren wollte. Während er dem Kaiser Pflichten auferlegt (er muß »bewandert in den Dogmen der Trinität« sein), nennt er den Patriarchen »lebendes Bild Christi« (εἰκὼν ζῶσα Χριστοῦ)⁴⁶. Dieser Titel, der dem Patriarchen beigelegt wird, führte einige Autoren dazu, die *Epanagoge* für einen Ausdruck des byzantinischen »Papismus« zu halten, aber das wäre nur dann so, wenn der Text ein kirchliches Dokument wäre, das die Rolle des Patriarchen im Gegenüber zu den anderen Bischöfen beschreibt. Die *Epanagoge* ist ein staatliches Dokument, das eine Beschreibung der sozialen und politischen Rolle des ökumenischen Patriarchen gibt, dessen Rolle als Bischof der Hauptstadt, stets in der Nähe des Kaisers, darin bestand, das »Bild Christi« in das Leben des *Staates* zu projizieren. Die kirchlichen Texte, die den Patriarchen von Konstantinopel erwähnen, stellen ihn nie in »papalen« Ausdrücken vor und bestehen oft darauf, seine Macht zu begrenzen. Theodor Balsamon, der berühmte Kanonist des 12. Jahrhunderts, der sich selbst rühmt, ein »reiner Konstantinopolitaner« zu sein, und dessen Ziel es ist, sicherzustellen, daß der Erzbischof von Konstantinopel »alle Rechte ohne Skandal genießt, die ihm von den göttlichen Kanones gewährt werden«⁴⁷, legt Wert darauf, seine Leser an die niedrigen historischen Ursprünge der Kirche der Hauptstadt und die Grenzen ihrer kanonischen Macht zu erinnern. Er schreibt, daß vor 381 »die Stadt Byzas kein Erzbischofssitz war, sondern ein [einfacher] Bischof in ihr durch den Metropolit von Herakleia geweiht wurde«. Nach der Umformung zum Patriarchat im Jahre 451 weiht der Erzbischof nicht alle Bischöfe von Pontus, Thrakien und Asien, sondern nur die Metropolen; er ernennt sie nicht, sondern es werden vor Ort Wahlen für drei Kandidaten abgehalten, von denen einer vom Erzbischof der Reichshauptstadt zur Weihe ausgesucht wird⁴⁸. Er erkennt auch die patriarchale Zentralisation ganz klar als Neuerung, wobei er sich auf die Tatsache bezieht, daß in der nizänischen Gesetzgebung von 325 alle Metropolen »autokephal« waren, d. h. von ihren eigenen Synoden gewählt wurden, und er fährt fort, indem er Beispiele von autokephalen Kirchen zitiert, deren Existenz nichts mit Konstantinopel zu tun hatte. »Sei nicht erstaunt«, schreibt er, »wenn du auch andere autokephale Kirchen (ἐκκλησίας αὐτοκεφάλους) findest, etwa die Kirchen von Bulgarien, Zypern und Iberien [d. h. Georgien im Kaukasus — J. M.]. Denn der Erzbischof von Bulgarien [d. h. Ohrid — J. M.] wurde vom Kaiser Justinian⁴⁹ ausgezeichnet

⁴⁶ II,5, III,1. I. und P. Zepos (Hgg.), *Jus Graecoromanum* II, Athen 1931, S. 241, 242.

⁴⁷ »Εγὼ δὲ Κωνσταντινουπολίτης ὢν ἀκραϊφνέστατος ..., θέλω καὶ εὐχομαι ἔχειν τοῦ Κωνσταντινουπόλεως ἀσκανδαλίστως πάντα τὰ παρὰ τῶν θείων κανόνων ἐπιφιλοτιμηθέντα αὐτῷ προνόμια«, (Komm. zu Chalk. 28: G. A. Rhalles–M. Potles, *Σύνταγμα* ..., II, 285f.).

⁴⁸ Komm. zu I. Const. 2: G. A. Rhalles–M. Potles, *Σύνταγμα* ..., II, S. 174f.

⁴⁹ Hier geht es um den Anspruch der autokephalen Patriarchen oder Erzbischöfe von Ohrid, die Rechte von *Justiniana Prima*, dem Geburtsort Justinians, geerbt zu haben. Über Ohrid vgl. H. Gelzer, *Der Patriarchat von*

net ... während das dritte Konzil den Erzbischof von Zypern⁵⁰ auszeichnete ... und ein Beschluß (δῶγινος) der Synode von Antiochien [das Haupt] der Kirche von Iberien auszeichnete. Es wird wirklich behauptet, daß es in den Tagen des allerheiligsten Patriarchen Peter von Theoupolis, des großen Antiocheners, einen Konzilsbeschluß gab, der festlegte, daß die Kirche von Iberien, die damals dem Patriarchen von Antiochien unterstand, frei und autokephal sein sollte«⁵¹.

Der Konflikt zwischen Konstantinopel und Rom ließ eine ekklesiologische Debatte entstehen über die Bedeutung der petrinischen Texte, die vom Papst beansprucht wurden, um seinen Primat zu rechtfertigen. Diese Polemik brachte einige byzantinische Schriftsteller dazu, sich auf die Legende zu berufen, die von Eusebios von Kaisareia (4. Jahrhundert) über die Gründung der Kirche von Byzanz durch den Apostel Andreas, der zuerst seinen Bruder Petrus zu Jesus rief (Joh 1, 41), berichtet wird. Dennoch herrschte unter den byzantinischen Theologen das Argument vor, daß der Bischof von »Alt-Rom« das Recht hatte, historisch als Nachfolger Petri angesehen zu werden, daß er aber nicht der einzige war, der diesen Anspruch erheben konnte. Jeder Bischof sitzt auf der Kathedra Petri⁵², einschließlich des Erzbischofs sowohl von »Alt-« als auch von »Neu-Rom«. Wenn beide Primatsansprüche erhalten hatten, war es entweder durch kaiserliche Entscheidungen (hier dachte man an die *Donatio Constantini*) oder durch Konzilsbeschlüsse.

Das außergewöhnliche Überleben des ökumenischen Patriarchats nach der Einnahme Konstantinopels durch den vierten Kreuzzug (1204) muß als bemerkenswertes historisches Faktum gewertet werden, das zeigte, daß die Kirche trotz ihrer institutionellen Bindung an das Reich ihre innere Unabhängigkeit und Vitalität erhalten hatte. Sowohl während der lateinischen Besatzung (1204–1261) als auch in der Paläologenzeit (1261–1453), als das Reich zu einem politischen Schatten reduziert wurde, übte das Patriarchat immer noch große Autorität in den orthodoxen Staaten und direkte Jurisdiktion über weite Territorien in Osteuropa aus. Gerade als die römische Kirche die politische und kulturelle Lücke füllte, die durch den Zusammenbruch des kaiserlichen Rom entstanden war, wobei sie sich auf ihr geistliches Ansehen während der Barbareninvasionen im Westen (5.–6. Jh.) stützte, machte das ökumenische Patriarchat neue Machtansprüche und politische Einflußmöglichkeiten geltend. Diese Entwicklung erscheint mit besonderer Deutlichkeit in den Aktivitäten von Patriarchen monastischer Herkunft nach dem Sieg des »Hesychasmus« 1347–1351. Um nur ein Beispiel zu zitieren: Der Patriarch Philotheos Kokkinos definiert in einem Schreiben an russische Prinzen aus dem Jahr 1370, wo er

Achrida, Leipzig 1902; I. Snegarov, *Istorija na Okhridskata arkhiepiskopiya*, I, Sofia 1924; A. Karpozilos, *The Ecclesiastical Controversy Between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epirus (1217–1233)*, Thessaloniki 1973.

⁵⁰ Kanon 8 des Konzils von Ephesus: G. A. Rhalles–M. Potles, *Σύνταγμα* ..., II, 205 f.

⁵¹ Es gibt eine Diskussion darüber, ob der Patriarch Peter, auf den sich Balsamon bezieht, Peter I. der Gnaphheus (5. Jh.) oder Peter III. (1052–1056) ist; siehe dazu M. Tarchnišvili, *Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens*, Kyrios 1940–1, S. 177–193 (wieder abgedruckt in: *Le Muséon* 73 (1960) 107–126); auch C. Toumanoff, *Caucasia and Byzantium, Traditio* 27 (1971) 167–169.

⁵² Vgl. meinen Artikel: *St. Peter in Byzantine Theology*, in: J. Meyendorff u. a., *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*, London 1963; auch J. Darrouzès, *Les documents byzantins du XII^e siècle sur la primauté romaine*, *Revue des Études Byzantines* 23 (1965) 42–88.

versucht, sie zum Gehorsam gegenüber dem Metropolit von Kiev (der in Moskau residierte und vom Patriarchen ernannt wurde) zu überreden, die universalen Machtansprüche Konstantinopels in Ausdrücken, die auch von den römischen Päpsten nicht zurückgewiesen worden wären:

»Weil Gott unsere Niedrigkeit zum Führer aller Christen überall auf der bewohnten Erde auserwählt hat, als Hüter und Wächter ihrer Seelen, hängen alle von mir ab (πάντες εἰς ἐμὲ ἀνάκεινται), dem Vater und Lehrer von ihnen allen ... Da es aber über die Kräfte eines schwachen und machtlosen Mannes geht, um die ganze bewohnte Erde zu gehen, wählt unsere Niedrigkeit die Besten unter den Menschen, die hervorragendsten in der Tugend, ernennt und weihet sie als Hirten, Lehrer und Hohenpriester und schickt sie zu den Enden des Universums«⁵³.

Es ist natürlich unwahrscheinlich, daß ein solches diplomatisches und disziplinäres Dokument, das an Russen gerichtet war, dafür gedacht war, eine Theologie des Episkopats genau zu reflektieren. Niketas von Ankyra, ein Zeitgenosse des Philotheos, beschreibt die Funktionen des Patriarchen ganz anders. Er schreibt:

»Übertreibe die Bedeutung des Titels Patriarch, der ihm gegeben wird, nicht. Denn jeder Bischof heißt auch »Patriarch« ...⁵⁴ und Vorrangstitel haben wir alle, weil alle Bischöfe Väter, Hirten und Lehrer sind ... Denn die Handauflegung ist für alle dieselbe und unsere Teilnahme an der Göttlichen Liturgie ist identisch und alle sprechen die gleichen Gebete«⁵⁵.

Die Haltung des Philotheos muß deshalb mehr eine faktische Situation als eine ekklesiologische Theorie reflektieren. Es ist interessant zu bemerken, daß ein Schüler und Nachfolger des Philotheos, der fast gleichzeitige Patriarch Antonios, in einem Schreiben an dieselben Russen wieder die große Kraft der universalen Bedeutung des Reiches betont, die von der Autorität des Ökumenischen Patriarchen untrennbar ist⁵⁶. Dennoch wird am unwiderruflichen Ende des Reiches im Jahre 1453 der Patriarch innerhalb der orthodoxen Welt, die jetzt von den Ottomanen beherrscht wurde (also Rußland ausgenommen) eine Rolle annehmen, die die starken Patriarchen des 14. Jahrhunderts wie Philotheos vorbereitet haben: Eine Rolle sozialer, kultureller und politischer Führerschaft. Bezeichnenderweise wird eine solche Rolle in den Ausdrücken islamischen Rechtes von den türkischen Sultanen sowohl verstanden als auch bestätigt, indem sie die besonderen Funktionen des Patriarchen als Haupt aller Einzelgemeinden (oder *millet*) bestätigen — ein System, das bis in die moderne Zeit Bestand haben wird⁵⁷.

⁵³ F. Milkosich–J. Müller (Hgg.), *Acta patriarchatus Constantinopolitani I*, Wien 1860, S. 521; über die Politik des Philotheos in Rußland, siehe mein Buch: *Byzantium and the Rise of Russia*, Cambridge 1981, S. 173–199.

⁵⁴ Niketas bezieht sich dann auch auf eine Passage des heiligen Gregor des Theologen, wo er von seinem eigenen Vater, einem Bischof, als von einem »Patriarchen« spricht (Or. 43, 37: PG 36, 545 C).

⁵⁵ J. Darrouzès, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, Paris 1966, S. 222–224.

⁵⁶ Vgl. oben Anm. 41.

⁵⁷ Vgl. hierzu S. Runciman, *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Even of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge 1968, S. 165–185.

Ein Schlußwort: Schisma und Unionsversuche

Die schrittweise Entfremdung zwischen Rom und Konstantinopel wurzelte in einer Vielzahl von historischen, kulturellen und in der Tat auch theologischen Streitfragen. Einige dieser Streitfragen erscheinen uns heute ziemlich sinnlos, andere — besonders die theologischen Dimensionen, die in der Interpolation des Credo durch das Wort *filioque* liegen — sind sehr ernster Natur. Dennoch muß der Grund, warum solche Differenzen, seien sie wichtig oder weniger wichtig, zum *Schisma* führten, in der Ekklesiologie gesehen werden. Der Osten und der Westen haben die Mittel verloren, um trennende Schwierigkeiten zu lösen. Im Osten gab es keine Alternative zur Konziliarität, um Streitfragen, die unvermeidlich in den Beziehungen zwischen Ortskirchen auftreten, zu lösen. Im Westen gab es eine Alternative: Der Gehorsam und die Gemeinschaft mit der »Kathedra Petri«.

Das erste Jahrtausend der christlichen Geschichte hindurch siegte schließlich die Konziliarität in jedem einzelnen Konflikt, obgleich die »petrinische« Theorie des römischen Primats einen langsamen, aber deutlichen Aufstieg erlebte. Eine solche anpassungsfähige Haltung wie bei den früheren Päpsten wurde für das Reformpapsttum des 11. Jahrhunderts unannehmbar. In diesem Lichte betrachtet war der Vorfall von 1054, der nicht als das tatsächliche *Datum* des Schismas gesehen werden kann, dennoch deutlich symbolisch für einen Zustand, der die Einheit der Kirche unhaltbar machte. Die Kriterien für eine solche Einheit lagen deutlich auseinander.

Die vielen Unionsversuche, die später unternommen wurden, besonders im 13., 14. und 15. Jahrhundert, gingen alle in dem Versuch fehl, die ekklesiologische Differenz direkt und unvoreingenommen anzugehen. Das gilt besonders von dem einen Unionsversuch, der einem Erfolg am nächsten kam, dem Konzil von Ferrara-Florenz (1438–1439). Obwohl die angewandte Verfahrensweise zu Beginn im Einklang mit dem östlichen Modell stand — ein Konzil, nicht eine einfache Anerkennung der päpstlichen Autorität —, waren die Ergebnisse so, daß ihre einzige praktische Wirkung darin lag, daß die antipäpstliche Opposition der »Konziliaristen« im Westen unterdrückt wurde. Es fand eigentlich gar keine wirkliche Debatte über das Problem der Autorität statt und die Vertreter des Ostens scheinen die quälenden Debatten über die Autorität in der Kirche, die über genau dieses Thema in Westeuropa stattfanden, nicht zur Kenntnis genommen zu haben⁵⁸.

Nach dem Fall von Konstantinopel (1453) hatten Rom und Konstantinopel eine unterschiedliche Geschichte. Es ist aber klar, daß besonders nach dem zweiten Vatikanum der Dialog zwischen dem römischen Katholizismus und der Orthodoxie explizit oder implizit um die Streitfragen der Autorität in der Kirche und der Konziliarität geht. Diese selbe Streitfrage stand auch in den Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel im Mittelalter auf dem Spiel. Wenn die Orthodoxen ganz klar nur Konzilsentscheidungen, die die Basis des Primats Konstantinopels bilden und auch die Ausübung seiner Autorität umschreiben, anerkennen, können diese jemals auch als entscheidend für die Gestalt des

⁵⁸ Vgl. J. Meyendorff, Was There an Encounter Between East and West at Florence? Ein Vortrag gehalten auf einer Konferenz 1989 zum 550. Jahrestag des Konzils von Florenz (soll veröffentlicht werden vom »Institute of Religious Studies«, Bologna).

Primats Roms anerkannt werden? Was für eine Art von Konziliarität ist vereinbar mit dem »charismatischen« Anspruch auf petrinische Apostolizität, die für so viele westliche Christen einen Zufluchtsort der Glaubenssicherheit darstellte, für so viele andere aber auch einen geistlichen Stein des Anstoßes?

(Aus d. Engl. übers. v. *Martin Wallraff*)

Von Dietrich Möhrke, München

Die reiche Literatur, welche die literarischen und theologischen Streitigkeiten einer so weit vom heiligen Meeresboden entfernten Zeit wie der des byzantinischen 14. Jhs. betrifft, ist für die orthodoxe Theologie von nicht bloß akademischem Interesse. In diesem Beitrag stellen wir einige systematische Interpretationsversuche für die Auswertung geschichtlicher Ereignisse einer bedeutsamen Epoche der orthodoxen Theologie dar. Diese Rezension geht daher, daß die Orthodoxe Theologie in einer Gesellschaft des politisch-sozialen Verfalls und am Vorabend der Renaissance eine Umgestaltung der Formulierung der ihr überlieferten Wahrheit vornahm, die in der Hierarchisierung der sog. neoscholastischen Theologie mündete.¹ Es wird hier versucht, die zentrale Welt der Gegner des Hesychasmus zu erklären und damit eine indirekte Bewertung der hesychastischen Theologie zu erlangen, indem I) die Debatte zwischen Barlaam dem Katalaner und Nikophoros Gregoras vorgestellt wird, II) die wichtigsten Themen der Debatte zusammenfassend ausgewertet werden, III) die Bedeutung und der Kontext dieser Debatte im östlichen und westlichen 14. Jh. eingelegt und IV) die theologischen Konsequenzen aus der Debatte abgeleitet werden.

Im Lager der Antihesychasten ist nicht immer eine einheitliche durchlaufende Denkstruktur nachzuweisen. Ein auffälliger Konflikt jedoch zwischen zwei der drei wichtigsten Opponenten des Gregorios Palamos, nämlich Barlaam aus Katalanien² und Nikophoros Gregoras³, vor der Ausbreitung des hesychastischen Bspels, liegt zwar die Ablehnung

¹ Siehe darüber die grundlegende Monographie von J. Meyendorff, *Iconoclasm, 2* / *Studies in Saint Gregory Palamas*, Paris 1959; die Debatte zwischen Barlaam und antihesychastischer Orthodoxie P. Christou, *Orthodox Theology*, Leipzig 1961, 1-15; *Orthodoxie* 1962-1963 und der antihesychastische Traktat von B. Gennadi, *Bibliotheca Sancti Patris*, Rom 1919/20, 131-141.

² Siehe allgemein H. Jager, *Barlaam*, Leipzig 1933, 11-117, 231 und J. Meyendorff, *Barlaam, in: Christianisme Byzantin*, Paris 1964, 3-195, 207. Meyendorff wertet Barlaam als gewöhnlicher Orthodoxer und antihesychastischer Denker (s. auch B. Gennadi, *Barlaam, l'antihésychaste grec*), gegen eine Deutung Barlaams als Antihesychaste 1934.

³ Zur des byzantinischen Literatur Z. Hoffmann, *Byzanz im 14. Jahrhundert*, Gießen 1926. Neue Begründung siehe Daten in der antihesychastischen Debatte von J. Meyendorff, in: Nikophoros Gregoras, *Konstantinische Union*,