

Die Rolle der Kirche in Byzanz und in den Balkanländern*

von Theodor Nikolaou, München

Trotz seiner allgemeinen und deshalb thematisch schwer abzugrenzenden Formulierung spricht das mir zugedachte Referat eine fundamentale ekklesiologische Wahrheit an, welche von alters her überliefert und für die Kirche im Oströmischen Reich und von da ausgehend auch für die Kirche in den Balkanländern zum Charakteristikum wurde: Daß nämlich die Kirche kraft ihrer eucharistischen Dimension in erster Linie als Ortskirche auf Bistumsebene existiert und daß die Synode der Bischöfe einer Provinz bzw. eines größeren geographischen Sprengels die Einheit der Ortskirchen — sprich der Ortskirche im erweiterten Sinne — darstellt. Diese ekklesiologische Wahrheit kam in Byzanz mit einer gewissen Leichtigkeit zur Geltung, nicht nur, weil sie theologisch begründet ist, sondern auch, weil sie dort von Anfang an mit der »Vision«¹ von der Symphonie zwischen der Universalität des Staates und der Ökumenizität der Kirche vereinbar war. Gerade diese viel beschworene Symphonie ermöglichte der Ortskirche auf Bistumsebene eine weitgehende Selbständigkeit und vermittelte gleichzeitig dem Ortsbischof als ihrem Vertreter par excellence das Gefühl, Mitglied des Episkopats in der Ökumene zu sein. Dieses Gefühl fand auch konkreten Ausdruck in den großen Bischofsversammlungen, besonders jenen, die sich als »ökumenische Synoden« durchsetzten.

Eindrucksvoll wird diese Vision bereits in der Entstehungsphase des Oströmischen Reiches dokumentiert. Als Konstantin der Große nach seinem Sieg über Licinius im Jahr 324 als Alleinherrscher in Nikomedien eintraf, fand er die Kirche im Osten durch den arianischen Streit gespalten vor. Seine ursprüngliche Ansicht, daß es sich bei der Ursache der Spaltung um einen unbedeutenden Streitpunkt handelte², erwies sich als Irrtum und mußte sehr schnell der Erkenntnis weichen, daß die Angelegenheiten der Kirche für den Staat und seine Einheit von zentraler Bedeutung waren und darum besondere Beachtung erforderten. Das Ergebnis dieses Umdenkprozesses beschreibt der Kirchenhistoriker Eusebios³, wenn auch ein wenig übertreibend, folgendermaßen: »Da ließ Konstantin die ökumenische Synode zusammentreten wie eine Streitmacht Gottes. Mit ehrerbietigen Briefen forderte er die Bischöfe allenthalben zu schneller Anreise auf. Er ließ es aber

* Der vorliegende Text ist die unveränderte Fassung eines Referats, das bei der 34. Internationalen Hochschulwoche gehalten wurde, die vom 11. bis 15. Oktober 1993 von der Südosteuropa Gesellschaft und der Akademie für Politische Bildung, Tutzing, über das Thema »Byzanz und seine Nachbarn« veranstaltet wurde.

¹ Vgl. John Meyendorff, *From the Middle Ages to Modern Times: Development of Orthodox Church Structures*, *Ofo* 7 (1993) 6.

² Eusebios, *De vita Constantini* 2, 58: *BEP* 24, 139: »διαλογιζομένη δὴ μοι τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν ὑπόθεσιν τούτων ἄγαν εὐτελὲς καὶ οὐδαμῶς ἀξία τῆς τοσαύτης φιλονικίας ἢ πρόφασος ἐφωράθη.« *H. G. Opitz*, *Athanasius Werke*, Bd. 3: *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, Berlin und Leipzig 1934, (Nr. 17), S. 32.

³ *De vita Constantini* 3, 6: *BEP* 24, 148.

nicht bei dem blanken Befehl bewenden, sondern gab Anweisung, daß die Synodalen entweder die staatliche Post benützen konnten oder genügend Lasttiere gestellt bekamen. Als Versammlungsort war eine besonders geeignete Stadt bestimmt, die von der Nike (dem Sieg) ihren Namen hatte: Nikaia in Bithynien.«

Die hier geschilderte Einberufung und der Ausgang dieses ersten Ökumenischen Konzils im Jahr 325 sind die Overture einer Gleichsetzung des Wirkungsfeldes von Staat und Kirche. Nach Eusebios »sprossen für die Menschen wie durch Gottes Zustimmung zwei Triebe des Guten gleichzeitig: Die Herrschaft der Römer und die fromme Lehre«⁴. Beides, Romanitas und Christianitas, sind Bestandteile der neuen religiös-politischen Vision, zumal der Kaiser »Statthalter Christi«⁵ und der von Gott eingesetzte »Bischof für die Außenangelegenheiten« der Kirche (ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός)⁶ ist. Der Kaiser der damaligen Ökumene verwirklichte in der Tat von Anfang an eine radikal neue Haltung des Staates gegenüber der Kirche; von da an bis zum Fall von Konstantinopel im Jahr 1453 waren die Hingabe an die Kirche und die Beschäftigung mit ihr und der Theologie mehr oder minder Pflicht des Kaisers.

Die Kirche andererseits bewies, daß sie mit ihrer eschatologischen, an alle Menschen gerichteten Heilsbotschaft und ihrem synodalen Bewußtsein **die neue geistige Kraft** der Menschheit und speziell des neuen Reiches darstellte. Im Ansatz entstand somit Byzanz, das christlich geprägte Oströmische Reich.

Wenn in diesem Zusammenhang von der Entstehung des Oströmischen Reiches »im Ansatz« die Rede ist, so deshalb, weil hierzu zum einen auch die Gründung der Stadt Konstantinopel bzw. des Neuen Roms durch Kaiser Konstantin auf dem Boden des alten Byzanz gehört (Einweihung der Stadt am 11. Mai 330), welche eine »bewußte Neugründung des Römischen Reiches als eines christlichen Staates«⁷ darstellte; und weil zum anderen die Tatsache nicht übersehen werden darf, daß dieses christlich gewordene neue Römische Reich mit der Zeit die über den Osten hinaus weit verbreitete griechische Sprache und Kultur auch offiziell übernahm.

Aus dem, was bisher besonders über die religiös-politische Vision im Oströmischen Reich gesagt wurde, läßt sich folgern, **erstens**, daß die Beziehungen zwischen Staat und Kirche durch den Begriff der Symphonie (συμφωνία⁸, auch συναλληλία genannt) und des Gleichgewichts definiert wurden. Es ist deshalb eine grobe Vereinfachung und Entstellung, wenn das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz vor allem in der Vergan-

⁴ De laudibus Constantini 16: BEP 24, 273.

⁵ De laudibus Constantini 1: BEP 24, 234 ff.; 3: BEP 24, 238: »μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος«.

⁶ De vita Constantini 4, 24: BEP 24, 183. Es gibt viele ähnliche Äußerungen auch aus späterer Zeit; vgl. Acta Conciliorum Oecumenicorum II, 1, 3: Schwartz 58: »Θεὸς τὸ βασιλεύειν ἡμῖν καὶ κρατεῖν τῶν ὅλων ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς οἰκουμένης καὶ εἰρήνῃ τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν δικαίως δεδώρηται.« Agapeti, Epistula ad Justinianum: PG 86, 1164 A: »ὅτι καὶ καθ' ὁμοίωσιν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας ἔδωκέ σοι τὸ σκήπτρον τῆς ἐπιγείου δυναστείας«. Siehe auch J. Straup, Vom Herrscherideal in der Spätantike, Darmstadt 1964; Ders., Constantine as KOINOS EPISKOPOS, DOP 21 (1967) 39 ff.

⁷ B. Spuler, Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer nationalen und staatlichen Umwelt, Frankfurt 1968, S. 171.

⁸ Vgl. den Begriff in der berühmten sechsten Novella des Kaisers Justinian vom Jahre 535: R. Schoell und G. Groll (Hgg.), Justiniani Novellae, Berlin 1954, S. 35 f.

genheit durch den Begriff des »Cäsaropapismus«⁹ beschrieben wurde und wird. Denn anders als im Westen, wo der Bischof von Rom mit der Zeit auch die politische Gewalt für sich in Anspruch nahm und der Vatikanstaat als Überbleibsel des verwirklichten »Papocäsarismus« heute noch existiert, wird in Byzanz die Existenz zweier Gewalten, des Kaisers für den Staat und des Patriarchen für die Kirche, als Gottes Werk auch von den Kaisern selbst anerkannt — in diesem Sinne äußerte sich z. B. der Kaiser Johannes Tzimiskes bei der Erhebung von Basileios zum Patriarchen¹⁰. Außerdem hat die Kirche in Byzanz, gestützt auf ihr synodales System, das Bewußtsein ihrer Selbständigkeit vielfältig zum Ausdruck gebracht. Einen ausgezeichneten Beweis dafür liefert z. B. der dritte Kanon¹¹ des siebten Ökumenischen Konzils, nach dem ein Bischof, Priester oder Diakon abgesetzt und exkommuniziert wird, wenn er mit Hilfe weltlicher Machthaber zu diesem Amt gelangt ist.

Dennoch läßt sich nicht leugnen, daß der Kaiser am längeren Hebel saß und sich in der alltäglichen politischen Wirklichkeit nicht immer nach der Theorie der Symphonie richtete. Im Gegenteil waren seine Einmischungen in die Angelegenheiten der Kirche sehr häufig und nicht unerheblich, wie z. B. das Faktum beweist, daß 36 der 122 Patriarchen, die zwischen 379 und 1451 gewählt wurden, aufgrund kaiserlichen Druckes von ihrem Amt zurücktreten mußten¹². Aber die Kirche — und darauf kommt es meines Erachtens an — distanzierte sich in solchen kritischen Fällen immer wieder von der obengenannten religiös-politischen Vision und folgte den eigenen Prämissen. Denn ergab sich für sie das Verhältnis des Gleichgewichts aus der Heiligen Schrift¹³ und der Tradition¹⁴, so galt der

⁹ Selbst orthodoxe Theologen haben den Begriff verwendet; vgl. B. Stephanidis, Ἑκκλησιαστικὴ ἱστορία, Athen 1959, S. 136, der aber den Ausdruck durch die an sich richtige Bemerkung relativiert, daß der Cäsaropapismus »den Personen und den Umständen entsprach und mal schwerer mal leichter war«.

¹⁰ Leon Diakonos, Historia VI,7: K. B. Hase (CSHB 1828), S. 101–102. Vgl. auch die Ansicht von Kaiser Konstantin dem Großen, daß »alles, was in den heiligen Synoden der Bischöfe getan wird, sich auf den göttlichen Willen bezieht« (Eusebios, De vita Constantini 3,20: BEP 24, 154).

¹¹ Dieser Kanon wiederholt mehrere alte Kanones gleichen Inhalts: Vgl. die Kanones 1, 2, 30 und 61 der Apostel; 5 und 13 des Konzils von Laodikeia und Kanon 59 des Konzils von Karthago.

¹² E. Herman, The Byzantine Empire. Government, Church, and History, in: Cambridge Medieval History IV, 2, Cambridge 1967, S. 109. Mit Recht bemerkt John Meyendorff, The Byzantine Legacy in the Orthodox Church, Crestwood, New York, 1982, S. 15, daß dieser Wechsel »in the context of the permanent instability of the imperial office itself« verstanden werden muß. Es hat allerdings auch Fälle von Einmischungen seitens der Patriarchen in die staatlichen Angelegenheiten gegeben. Patriarch Michael I. (Kerullarios) hielt beispielsweise den Kaiser Isaak Komnenos »für seine Kreatur«: Fr. Tinnefeld, Michael I. Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel (1043–1058). Kritische Überlegungen zu einer Biographie, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 39 (1989) 121.

¹³ Vgl. Mt 22,21: »So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist.« Apg 5,29: »Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.« Röm 13,1: »Jedermann ordne sich der obrigkeitlichen Gewalt unter; denn es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott ist. Die bestehenden Gewalten sind von Gott angeordnet.« Joh 18,36 ff.

¹⁴ Um auf weitere Belege aus der Tradition zu verzichten, vgl. Johannes Damaskenos (De imaginibus 2, 16: PG 94, 1301–4): »Ich lasse mich nicht davon überzeugen, daß die Kirche durch königliche Verordnungen verwaltet wird, sondern (sc. sie wird verwaltet) durch die väterlichen Traditionen, die geschrieben und ungeschriebenen.« Siehe auch die Worte von Theodoros Studites bei Michael Monachus, Vita ... Theodori praepositi Studitarum 34: PG 99, 181 D: »τὰ τῶν Ἐκκλησιῶν τοῖς ἱερεῦσιν ἀνήκει καὶ διδασκάλοις, βασιλεῖ δὲ ἡ τῶν ἑξω πραγμάτων ἀνεῖται διοίκησις.« Mehr über Synallilie mit weiteren Literaturhinweisen vgl. Andreas Michael Wit-

daraus abzuleitende Gehorsam dem Staat gegenüber in der Regel nur dann, »wenn das Gebot Gottes nicht verhindert« wurde¹⁵, wie Basileios der Große es formuliert hatte. Bei Einmischungen des Staates in kirchliche Angelegenheiten hatte die Kirche nach diesem Grundsatz zu handeln und Ungehorsam zu üben, insbesondere dann, wenn der rechte Glaube tangiert war. Da der Kaiser in Fragen des Glaubens keine »Unfehlbarkeit« besaß, unterlag seine Orthodoxie der Beurteilung der Kirche. Einige Kaiser, die sich für die Irrlehre entschieden, wurden deshalb von der Kirche anathematisiert: So z. B. Konstantios (337–361), Leon III. (717–741), Konstantin V. (741–775) und Michael VIII. (1250–1282); andere wiederum, die sich bemüht haben, der Kirche Häresien aufzuzwingen, haben dies nicht erreicht: Von Konstantin dem Großen und Valens angefangen, die sich für den Arianismus aussprachen, bis zu Zenon (der sich gegen die Entscheidungen des vierten Ökumenischen Konzils wandte), Herakleios (der den Monotheletismus befürwortete) und den Kaisern, die sich für die Union mit der Westkirche unter Vernachlässigung der Lehre einsetzten. Dementsprechend zählen einige Patriarchen und Theologen zu den großen Helden des Glaubens, weil sie sich dem Kaiser widersetzt haben: z. B. Athanasios der Große († 373), Johannes Chrysostomos († 407), Maximos der Bekenner († 662), Johannes Damaskenos († ca. 749), Theodoros Studites († 829), Nikolaos Mystikos († 925), Markos Eugenikos († 1445), ganz zu schweigen in diesem Zusammenhang von den vielen namenlosen Märtyrern und Heiligen der Kirche, die in besonders groß angelegten von Kaisern angeordneten Verfolgungen, wie etwa während des Ikonoklasmus, ihre Überzeugung mit ihrem Leben bezahlen mußten. Für diese komplexe Sachlage stellt, wie mir scheint, auch der von Hans-Georg Beck¹⁶ bevorzugte Terminus der »politischen Orthodoxie« eher eine plakative und daher unzulängliche Beschreibung dar. Aber darauf kann ich hier aus Zeitgründen nicht näher eingehen.

Aus der engen Verbindung von Staat und Kirche und der religiös-politischen Vision wird **zweitens** deutlich, daß die Kirche von Anfang an zu den Grundpfeilern des Byzantinischen Staates zählt. Sie macht sozusagen seinen inneren Logos, den Sinn und Grund des Lebens im Reich aus. Auch wenn dies nicht undifferenziert für jeden Zeitpunkt und für alle beteiligten Personen zutrifft, so läßt sich im Allgemeinen doch feststellen, daß die Kirche in Byzanz das gesamte politische, soziale und kulturelle Leben des Staates beherrscht. Es gibt kaum Bereiche des öffentlichen, aber auch des privaten Lebens, vor denen der Einfluß der Kirche haltmacht. Selbst die »speziellen Probleme (sc. der Kirche) wurden zu Angelegenheiten des Staates; ihre Interessen, ihre Beschwerden oder Nöte, ihre Leiden wie ihre äußeren oder inneren Konflikte füllen die Geschichte und die Geschichtsquellen des Byzantinischen Reiches«.¹⁷ Vor allem aber ist die Kirche in Byzanz — gemeint ist stets Klerus und Volk — bemüht, den von alters her überlieferten rechten Glauben (die Orthodoxie) unverfälscht zu bewahren und dadurch dem Menschen das

tig, Die orthodoxe Kirche in Griechenland. Ihre Beziehungen zum Staat gemäß der Theorie und der Entwicklung von 1821–1977, (Das östliche Christentum, N.F. 37), Würzburg 1987, S. 48 ff.

¹⁵ Basileios der Große, *Moralia* 79: BEP 53, 125: »Ὅτι δὲ ἐξουσίας ὑπερεχούσας ὑποτάσσεσθαι ἐν αἷς ἀν ἐντολῇ Θεοῦ μὴ ἐμποδίζεται.«

¹⁶ Vgl. besonders H.-G. Beck, *Das Byzantinische Jahrtausend*, München 1978, S. 87–108.

¹⁷ H. Grégoire, *Die Byzantinische Kirche*, in: Norman H. Baynes — Henry St. L. B. Moss, *Byzanz. Geschichte und Kultur des Oströmischen Reiches*, München 1964, S. 127.

Heil zu vermitteln. Diese Grundhaltung verkündete sie auch jenen Völkern, die auf dem Balkan lebten bzw. dorthin vordrangen und von Konstantinopel aus missioniert wurden.

Aufgrund dieser umfassenden Bedeutung, die der Kirche im Oströmischen Reich zukommt, bereitet dem Theologen der Begriff »Rolle«, »Rolle der Kirche« im Titel dieses Vortrages ein gewisses Unbehagen. Denn dadurch könnte der Eindruck entstehen, daß die Kirche in ihrer Gesamtheit ihre ureigene und eigentliche Aufgabe, d. h. die Verwirklichung der Gemeinschaft des Menschen mit dem Dreieinigen Gott, wohl verfehlt oder zumindest vernachlässigt und sich mithin verschiedenen »Rollen« hingegeben hat. Daß einzelne Kirchenvertreter oder Teile der Kirche Fragwürdiges vollbracht haben, ist selbstverständlich (vgl. z. B. kirchliche Kreise, die bezüglich der Ikonenverehrung Übertreibungen nachgingen oder umgekehrt ikonoklastisch dachten und wirkten). Die Frage ist jedoch, ob in solchen Fällen von »der Rolle der Kirche« die Rede sein kann. Für eine annähernd erschöpfende Darstellung des Themas über »die Rolle der Kirche« zunächst einmal in Byzanz und dann entsprechend in den Balkanländern bis zum Beginn der türkischen Herrschaft müßte man in diesem Zusammenhang alle jene Bereiche des kirchlichen, aber auch des öffentlichen Lebens anführen, in denen der Einfluß der Kirche ausschlaggebend gewesen ist oder sich einzelne Vertreter der Kirche große Verdienste erworben haben: Von der Theologie und den theologischen Auseinandersetzungen mit den Irrlehren, aber auch mit der westlichen Theologie angefangen bis zur Hymnographie, Kirchenmusik, Ikonographie, Mönchtum, Spiritualität und Liturgie; von der Philosophie, der Literatur, der Kunst und Wissenschaft bis zu dem Bildungswesen, den philanthropischen Werken und den gesellschaftlichen Werten, dem öffentlichen Recht oder speziell der Erhaltung der klassischen Antike und dem Beitrag von Byzanz für die Renaissance und für Europa.

Da ich im Rahmen dieses Vortrages auf alle diese und ähnliche Bereiche nicht näher eingehen kann, beschränke ich mich beispielhaft und kurz auf folgende drei Gesichtspunkte:

1. Die Heilsvermittlung als die Aufgabe der Kirche schlechthin;
2. Der ökumenische Geist der Kirche unter Berücksichtigung der Christianisierung der slawischen Völker auf dem Balkan;
3. Kirchliche Strukturen: Das System der Autokephalie als Grundlage der Einheit der Kirche in der Vielfalt der Völker.

1. Die Heilsvermittlung als die Aufgabe der Kirche schlechthin

Die Kirche ist nach den Worten des Apostels Paulus »Mysterium« und als solches steht sie in engster Verbindung mit dem Mysterium des in Christus und im Heiligen Geiste geoffenbarten Dreieinigen Gottes (Eph 1,9; 3,9). Sie spiegelt darum die Fülle des Lebens und Wirkens der Heiligen Trinität wider, weil sie als Stiftung Gottes mit »derselben Wirkkraft (ἐνέργεια) wie er (sc. Gott), freilich in Nachahmung und Nachbild, ausgestattet ist«¹⁸. Diese Wirkkraft vereinigt (in den Sakramenten und besonders im Mysterium der

¹⁸ *Maximos der Bekenner*, *Mystagogia* 1: PG 91, 664 D.

Eucharistie) den Menschen mit Gott und vermittelt ihm das Heil, welches sich durch die Bewahrung der apostolischen Überlieferung und des rechten Glaubens vollzieht. Die Rechtgläubigkeit (die Orthodoxie), welche den rechten Lebenswandel (die Orthopraxie) bedingt, ist für die Erlangung des Heils unerlässlich. Ihre Bewahrung gehört von Anfang an zum Selbstverständnis der Kirche.

Der Terminus »Orthodoxie« in seiner theologiegeschichtlichen Entstehung bezeichnet darum nicht eine Konfession, sondern die gesamte Kirche in ihren Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Irrlehren und in Abgrenzung von diesen. Er wurde insbesondere in der Zeit vom 4. bis zum 8. Jahrhundert gebildet und unterstreicht die Bemühungen der Kirche in der damaligen Ökumene, die Lehre Jesu Christi unverfälscht zu bewahren. Diese Bemühungen wurden vor allem im Oströmischen Reich unternommen, wo in erster Linie auch die entsprechenden Häresien aufgekommen sind. Und obwohl im Zuge dieser Auseinandersetzungen weite Teile der Christenheit im Osten sich von der Großkirche eher aus politischen Gründen spalteten, machten die damals bestehenden fünf größeren kirchlichen Zentren, bekannt als **Patriarchate** (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem), zusammen die eine, heilige orthodoxe Kirche aus. Für die Kirche in Byzanz änderte sich die Lage erst wesentlich, nachdem das Patriarchat von Rom sich seit der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts zunehmend den Franken zuwandte, für sich größere Rechte in Anspruch nahm (vgl. den Jurisdiktionsprimat in den pseudo-isidorischen Dekretalien) und durch »Neuerungen« in der Lehre (καινοτομίαι, νεωτερισμοί) — so die charakteristischen Begriffe der byzantinischen Theologen — den Boden des überlieferten Glaubens teilweise verließ. Erst nach dieser Entwicklung und dem Schisma zwischen Ost- und Westkirche¹⁹ wird der Begriff Orthodoxie als Selbstbezeichnung hauptsächlich der Kirche in Byzanz und der drei übrigen Patriarchate im Osten verwendet, die aber wegen der bereits erwähnten Spaltung weiter Teile der Christenheit von der Großkirche im Osten und der islamischen Expansion inzwischen ein Schattendasein führten. Dieses Selbstverständnis der Kirche von Byzanz als der Orthodoxen Kirche wurde konsequenterweise auch den von dort aus christianisierten slawischen Völkern zuteil.

Aufgrund dieser außerordentlichen Funktion, die der Kirche in Byzanz in diesem Prozeß zufiel, gilt sie als die Wiege der Orthodoxie, die Mutter der Orthodoxen Kirchen²⁰.

¹⁹ Das große Schisma vervollständigte sich erst im Jahr 1204; vgl. *Th. Nikolaou*, Positionen in den orthodox-katholischen Beziehungen, in: *A. Kreiner/P. Schmidt-Leukel* (Hgg.), *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion*. Festschrift für *H. Döring*, Paderborn 1993, S. 268 ff.

²⁰ Bereits Patriarch Esaias (1323–1334) schrieb diesbezüglich an die Armenier: »Μητρός λόγον ἡμεῖς ἐπέχομεν πρὸς τε ὑμᾶς καὶ πάντας τοὺς βουλομένους Χριστιανοὺς καὶ εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι ὡς καὶ ὑμεῖς ἀκριβῶς ἴστε. Καὶ γὰρ ἐξ ἡμῶν αἱ διδασκαλίαι τῶν θείων Πατέρων καὶ τῶν ἀγίων δὲ Συνόδων ἡ θεόπνευστος νομοθεσία, ἐξ ἡμῶν ὡς ἀπὸ πηγῆς τινος εἰς τὸ τῆς Ἐκκλησίας πλήρωμα ἐξεχύθησαν« (*F. Miklosich-J. Müller* [ed.], *Acta et diplomata graeca medii aevi* ..., II, Wien 1862, [Nachdruck Athen 1965], S. 259). Auch der bekannte Kirchenrechtler der Orthodoxen Kirche *N. Milasch* (*Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar 1905, S. 114) spricht von der »hohen Bedeutung« der Synode des Ökumenischen Patriarchats und seiner Rolle als der »Mutterkirche für alle jene Völker ..., welche durch ihre Missionäre zum Christentum bekehrt wurden. Die natürliche Folge war, daß sich die Kirchen dieser Völkerschaften bei Regelungen des innerkirchlichen Lebens an die Mutterkirche wandten, und dieselbe um Anleitung in dieser Beziehung und in allen jenen Angelegenheiten baten, welche ihnen unbekannt oder unklar waren«.

Sie ist das kirchlich-theologische Zentrum, in dem für über tausend Jahre auf einmalige Weise der christliche Glaube bewahrt und verteidigt wurde. Die besondere kirchlich-theologische Einrichtung (θεσμός) hierfür waren die Synoden der Bischöfe. Insbesondere waren es die sieben Ökumenischen Synoden, die bekanntlich allesamt im Oströmischen Reich abgehalten wurden. Dort wurde der Glaube nicht neu definiert, sondern das Wesentliche des überlieferten Glaubens in bezug auf den jeweils umstrittenen Sachverhalt in erstaunlich kurzen Formulierungen festgehalten. Bezeichnend für diese Treue zum tradierten Glauben und Leben der Kirche sind z. B. die Formeln »Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατέω« (Kanon 6 des ersten Ökumenischen Konzils) und »Ἐπόμενοι τοῖνυν τοῖς ἁγίοις πατέράσιν ...« (»Indem wir nun den heiligen Vätern folgen ...«, viertes Ökumenisches Konzil)²¹. Noch feierlicher und präziser ist die Formulierung vom Synodikon des siebten Ökumenischen Konzils: »Wie die Propheten sahen, die Apostel lehrten, die Kirche übernahm, die Lehrer bestimmten, die gesamte Christenheit übereinstimmend geglaubt hat ..., so glauben wir, so sprechen wir, so verkünden wir Christus unseren wahren Gott.«²²

Inhaltlich bilden die Entscheidungen der sieben Ökumenischen Konzile **eine in sich geschlossene theologische Einheit, die aufs engste mit dem Heil des Menschen zusammenhängt**: Die Frage nach der Gottheit Jesu Christi, welche durch die proklamierte Homöousie (Wesenseinheit) des Sohnes mit dem Vater im ersten Ökumenischen Konzil (Nikaia, 325) gegen Areios verteidigt und um die in der darauffolgenden Zeit schwer gekämpft wurde, betrifft unmittelbar und konkret den Kernpunkt des christlichen Glaubens und das Heil des Menschen. Letzteres ist nur dann abgesichert, wenn die historische Person Jesu Christi der fleischgewordene Logos ist (Joh 1,14), der »im Anfang bei Gott war und Gott war« (Joh 1,1). Ebenfalls ist es abgesichert, wenn der vom Vater und vom Sohn in die Welt entsandte Heilige Geist »der Herr« ist, »der lebendig macht und vom Vater ausgeht« (so das zweite Ökumenische Konzil, Konstantinopel, 381, und das Glaubensbekenntnis der Kirche). Auch die Beschlüsse der weiteren fünf Ökumenischen Konzile, einschließlich des siebten Ökumenischen Konzils (Nikaia II, 787), betrafen die Frage des Heils, das vom rechten Bekenntnis der Person Jesu Christi als vollkommenen und wahren Gott und vollkommenen und wahren Menschen zugleich abhängt.

Ich habe ausdrücklich erwähnt, daß die Christologie in ihren zutiefst soteriologischen Implikationen auch das Anliegen des siebten Ökumenischen Konzils war, weil für die meisten, vor allem westlichen Forscher die Christologie bekanntlich mit der sechsten Ökumenischen Synode (Konstantinopel, 680–681) endet. Für sie gehören die Bilder — was auch allgemein westliche Ansicht ist — bloß zum Kultus und sind dogmatisch indifferent. Der Bilderstreit, der die Kirche insgesamt, aber speziell die Kirche in Byzanz für fast anderthalb Jahrhunderte schwerstens erschütterte (726–843), gehört nach dieser Auffassung thematisch nicht zu der vorangegangenen Theologiegeschichte. In meiner Abhandlung »Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites«²³, glaube ich, durch die Überprüfung der einschlägigen Quellen (die

²¹ I. Karmiris, *Dogmatica et symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae* (= DSMn), Bd. I, Athen 1960, S. 124 und 175.

²² I. Karmiris, DSMn, I, S. 244. Τριῳδίου. Ἐκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας, Athen 1960, S. 145.

²³ OFo 7 (1993) 23–53; vgl. bes. S. 25–38.

Schriften von Patriarch Germanos, Johannes Damaskenos etc.) nachgewiesen zu haben, daß »die christologischen Streitigkeiten mit theologischer Konsequenz und Notwendigkeit ihre unmittelbare Fortsetzung im Bilderstreit fanden und deshalb Christologie und Ikonentheologie nahtlos ineinander übergehen«. Das siebte Ökumenische Konzil schreibt den Epilog der christologischen Streitigkeiten, indem es insbesondere die Darstellbarkeit Christi und der Heiligen festlegte; damit verteidigte es nicht nur die volle und unverkürzte Menschheit Jesu Christi — ein zentrales Anliegen auch heutiger Christologie —, sondern auch die Wirklichkeit des Heils in Christus.

Die Wirklichkeit des Heils und der rechte Glaube waren ebenfalls das Anliegen des anderen großen theologischen Streites in Byzanz im 14. Jahrhundert, des sogenannten »Hesychastenstreites«. Ich betone das Wort »sogenannten«, weil die Bezeichnung »Hesychastenstreit« nicht völlig korrekt ist, denn der Streit wurde nicht unter Hesychasten entfacht, sondern zwischen diesen und hauptsächlich Außenstehenden geführt. Was bis heute allgemein leicht mißverstanden wird, ist der Kernpunkt dieses Streites, nämlich die grundlegende theologische Unterscheidung zwischen dem unzugänglichen Wesen Gottes und seinen auf den Menschen herabsteigenden unerschaffenen Energien. Diese Unterscheidung, die im Rahmen des Streites von Gregorios Palamas ausführlich dargelegt und erfolgreich verteidigt wurde, ist im Westen irrtümlicherweise als »Palamismus« bekannt und wird somit als »neuartige Theologie« geschmäht²⁴. Man übersieht wohl ihre biblisch-patristische Begründung und Herkunft²⁵ einerseits, und ihre zentrale Bedeutung andererseits im Hinblick auf die theologische Erkenntnis, daß nämlich Kataphatik und Apophatik untrennbar zusammengehören. Diese Unterscheidung liefert letzten Endes die Erklärung dafür, daß der Mensch kraft der Inkarnation des Logos Gottes und des Wirkens Gottes in seinen unerschaffenen Energien eine wahre Gotteserkenntnis und eine echte Gemeinschaft mit Gott haben kann. Er kann nicht nur mit seinem Geist, sondern auch mit seinem Leib am göttlichen Leben, am göttlichen Wirken, teilnehmen. Das heißt, daß auch der Leib sich am Gebet und an den gnadenhaften Wirkungen Gottes beteiligen kann. Das unerschaffene Licht Gottes, welches die drei Jünger Christi auf dem Tabor haben schauen dürfen (Mt 17, 1 ff.) und welches eine eschatologische Erfahrung darstellt, kann auch von anderen seligen und heiligen Männern und Frauen als Vorgeschmack des Eschatons schon hienieden »geschaut« werden²⁶.

Der Ausgang dieses Streites, aber auch die Verbreitung des überlieferten rechten Glaubens unter den Völkern, die von Byzanz aus christianisiert wurden, und nicht zuletzt seine Verteidigung den westlichen »Neuerungen« gegenüber beweisen, daß die Kirche in

²⁴ Vgl. z. B. H. C. Graef, Hesychasmus, in: *LThK* Bd. 5, Freiburg 1960, Sp. 308.

²⁵ Vgl. den deus absconditus des AT oder Joh 1,18 und 1 Joh 4,12; das wohl klassische Zitat stammt von *Basileios dem Großen*, Ep. 234, 1: *BEP* 55, 234: Die Energien Gottes »sind mannigfaltig, das Wesen aber einfach. Wir sagen nun, daß wir unseren Gott in den Energien (ἐκ τῶν ἐνεργειῶν) erkennen; wir nehmen aber nicht an, daß wir an das Wesen (sc. Gottes) selbst herankommen. Denn seine Energien steigen auf uns herab, sein Wesen aber bleibt unzugänglich«. Siehe hierzu auch G. Martzelos, Οὐσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον, Thessaloniki 1984.

²⁶ Bezeichnend hierfür ist die Schrift von Gregorios Palamas, Ἀγορευτικὸς τόμος: P. Christou (Hg.), Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα, Bd. 2, Thessaloniki 1966, S. 567 ff.

Byzanz bis zuletzt eine lebendige, am Heil des Menschen orientierte Theologie betrieben hat.

2. Der ökumenische Geist der Kirche unter Berücksichtigung der Christianisierung der slawischen Völker auf dem Balkan

War der Bischof vom alten Byzanz ein Suffraganbischof des Metropoliten von Herakleia, so entwickelte sich der Bischof von Konstantinopel, der neuen Hauptstadt der damaligen Ökumene, rasch zum Träger des offenen, ökumenischen Geistes der Kirche. Der Bischof von Konstantinopel erlangte ziemlich früh ökumenische Bedeutung, was sich auch in seinem Titel als »ökumenischer« Patriarch niederschlug. Hierzu trugen nicht nur die enorm günstigen Entfaltungsmöglichkeiten und der dadurch erfolgte kirchlich-theologische Aufschwung der Kirche von Konstantinopel bereits im 4. Jahrhundert bei, sondern auch die führende Rolle, die sie im Staat, in der Gesellschaft und in der gesamten Kirche faktisch übernahm. Dies geschah vor allem, nachdem das vierte Ökumenische Konzil in Chalkedon (451) mit Berufung auf die Entscheidungen des zweiten Ökumenischen Konzils (Kanon 3) dem Bischof von Konstantinopel die gleichen Ehrenrechte (ἴσα πρεσβεῖα) einräumte, die auch der Bischof von Rom hatte; gleichzeitig wurden ihm auch Zuständigkeiten außerhalb der Reichsgrenzen zugesprochen (Kanon 28; vgl. auch Kanon 9 und 17 desselben Konzils sowie Kanon 36 des Quinisextums).

Aber die eigentlichen Wurzeln dafür, daß der Patriarch von Konstantinopel sich zum Träger des ökumenischen Geistes der Kirche entwickelte, gehen in erster Linie auf die Tatsache zurück, daß sich die Kirche von Anfang an des Hellenismus, der damaligen Weltsprache und -kultur, bedient hat. Hatte der Hellenismus mit seiner multikulturellen und übernationalen Ausrichtung dem Christentum zu seiner ureigenen kulturellen Offenheit und Universalität verholfen, so bewahrten dieselben Kräfte die Kirche im Oströmischen Reich vor der Gefahr einer nationalen und kulturellen Einengung. Die Kirche in Byzanz war die Kirche aller Christen in einem Vielvölkerstaat. Bemerkenswerterweise trat eine solche Einengung auch dann nicht ein, nachdem das Oströmische Reich sich immer mehr auf Kleinasien und den Balkanraum, d. h. auf hauptsächlich griechische Gebiete, beschränken mußte.

Wenn die Kirche in Byzanz gelegentlich als »griechische« Kirche bezeichnet wird — ein Name, der seit dem Mittelalter im Westen zunehmend zur Betonung des Gegensatzes zur lateinischen Kirche und oft abfällig verwendet wurde und wird —, so bringt diese Bezeichnung in positiver Hinsicht zum Ausdruck, daß sich die Kirche dort stärker als anderswo ihrer Ursprünge, insbesondere des für die Kirche entscheidenden griechisch-patristischen Erbes, des »kanonisierten« Hellenismus (so G. Florovsky) bewußt blieb — keineswegs aber, weil sie etwa die griechische Sprache exklusiv bevorzugt und propagiert hat. In schroffem Gegensatz zur westlichen Kirche, in der sich Lateinisch als allein gültige Kultsprache bis vor wenigen Jahrzehnten durchsetzen konnte, blieb die Kirche in Byzanz sprachlich-kulturell aufgeschlossen.

Wohl den besten Beweis für diese sprachlich-kulturelle Offenheit lieferte die Kirche in Byzanz auf dem Gebiet ihrer **Missionstätigkeit**. Angefangen von der Fürsorge eines Jo-

hannes Chrysostomos für die Goten in Konstantinopel, denen er nach Theodoret²⁷ ein Gotteshaus zur Verfügung stellte und für die er gotische Priester und Diakone weihte, damit sie ihren Gottesdienst auf Gotisch abhalten konnten, bis zu dem missionarischen Höhepunkt der Christianisierung der Russen. Auf besondere Weise bewies sie jedoch ihren ökumenischen Geist durch die Missionstätigkeit der aus Thessaloniki stammenden Brüder Konstantinos und Methodios, die als Apostel und Lehrer der Slawen in die Geschichte eingegangen sind. Konstantinos († 869), der unter seinem Mönchsnamen Kyrill bekannt ist, genoß höhere Bildung an der Universität von Konstantinopel und wurde dort selbst Lehrer, während Methodios († 885) weniger gebildet war und im Staatsdienst Karriere machte. Beide begannen ihre Missionstätigkeit zunächst in den Jahren 860–861 unter den Chasaren auf der Krim und setzten sie dann 863 mit großem Erfolg in Mähren fort. Auf Bitte des mährischen Fürsten Rastislav schickten der Patriarch Photios und der Cäsar Bardas die beiden Brüder als Missionare dorthin und eröffneten damit der weiten Welt der Slawen ungeahnte neue kulturelle Möglichkeiten²⁸. Kyrill und Methodios schufen mit Anleihen aus dem Griechischen eine neue slawische Schrift (das sogenannte Glagolitische Alphabet) und entwickelten einen für die christliche Lehre passenden Wortschatz. Sie übersetzten die Heilige Schrift und die Liturgie ins Slawische und führten es als Unterweisungs- und Kultsprache ein. Diese Vorgehensweise stieß aber auf den Widerstand der fränkischen Missionare und es kam zu Auseinandersetzungen und Diskussionen mit ihnen über die Richtigkeit einer solchen liberalen Missionsarbeit. Während die Franken für die sogenannte »Dreisprachendoktrin« plädierten, daß nämlich der christliche Kult nur in den drei am Kreuz Christi verwendeten Sprachen (Hebräisch, Griechisch und Lateinisch) möglich sei, verteidigten die beiden Brüder das Recht der Slawen, den Gottesdienst in der eigenen Sprache abzuhalten. Von Interesse sind diesbezüglich die Worte von Kyrill im Prolog des Johannes-Evangeliums, wo er mit Anspielung auf 1 Kor 14, 19 in slawischer Sprache schreibt: »Ich will lieber fünf Worte sprechen, die alle Brüder verstehen, als zehntausend Worte, die unverständlich sind.«²⁹

Der Kampf der Franken gegen die kulturelle Offenheit der beiden Slawenapostel ging jedoch weiter und führte schließlich nach dem Tod von Methodios zur Vertreibung ihrer Schüler. Nachdem diese Mähren hatten verlassen müssen, fanden sie Zuflucht bei den Bulgaren und konnten dort unter der Führung der beiden Heiligen Klemens und Naum die nach byzantinischem Muster parallel begonnene Christianisierung der Bulgaren ausbauen und vollenden. Weil diese großartige Missionsarbeit dem Geist der Kirche in Byzanz entsprach, war es nur selbstverständlich, daß sie die Auflösung des vom Zaren Symeon gegründeten bulgarischen Reiches mit der Hauptstadt Ochrid durch den byzantini-

²⁷ Hist. eccl. 5, 30: PG 82, 1257. Vgl. *Johannes Chrysostomos*, Epist. 14: PG 52, 618: Er selbst habe für die Goten den gotischen Bischof Unilas geweiht.

²⁸ Vgl. G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München ³1963, S. 191. Gelegentlich wird allerdings die Rolle der Politik überbetont; so z. B. Chr. Hannick, *Die byzantinischen Missionen*, in: K. Schäferdiek (Hg.), *Die Kirche des frühen Mittelalters*, Bd. 2, München 1978, S. 354: »alle größeren Unternehmungen (waren) mit politischen Motiven verbunden«. Fr. Dvornik, *Byzantine Missions among the Slavs: SS. Constantine-Cyrill and Methodius*, New Brunswick 1970.

²⁹ Das Zitat bei: John Meyendorff, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, S. 25; vgl. auch Tr. R. Jacobson, *St. Constantine's Prologue to the Gospel*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 7 (1963) 15–18.

schen Kaiser Basileios, den »Bulgarentöter«, in den Jahren 1001–1014 überlebte. Von den Bulgaren ausgehend verbreiteten sich jedenfalls das griechisch-patristische Erbe und speziell die byzantinische Theologie, Liturgie und Kirchenverfassung unter allen Ost- und Südslawen. Unter den übrigen Slawen, die sich auf dem Balkan niederließen und dieser kulturellen Bereicherung teilhaftig wurden, sind hier insbesondere die Serben zu erwähnen, deren Christianisierung von Byzanz aus schon früher angefangen hatte. Dagegen gewann der byzantinische Einfluß unter den Kroaten nur vorübergehend die Oberhand gegenüber dem Frankenreich und der römischen Kirche. Selbst die Rumänen, die keine Slawen sind und darüber hinaus in Gebieten wohnten, in denen der christliche Glaube ziemlich früh verkündet worden war, haben im 10. Jahrhundert die slawische Schrift und Sprache übernommen und für längere Zeit beibehalten.

Die Kirche im Oströmischen Reich förderte mit Hilfe des Staates die sprachlich-kulturelle Eigenart und Identität der anderen Völker nicht nur jenseits der Staatsgrenzen, sondern auch innerhalb des Staates. Dies beweist in ausnehmender Weise das in der Welt einmalige monastische Zentrum auf dem Berg Athos mit seinen Klöstern verschiedener Nationalität und Sprache. Die dort oft emsig betriebene Übersetzungstätigkeit und der damit verbundene kulturelle Austausch — auch speziell für die Völker auf dem Balkan — zeigen den ureigenen ökumenischen Geist der Kirche, sowie dieser durch die Kirche in Byzanz erlebt und verwirklicht wurde.

3. Kirchliche Strukturen: Das System der Autokephalie als Grundlage der Einheit der Kirche in der Vielfalt der Völker

Die Kirche existiert, wie eingangs hervorgehoben wurde, als Ortskirche nicht nur im Sinne der Eucharistieversammlung, sondern auch des Bistums. Über diesen Rahmen hinaus bildete sich seit früher Zeit eine Art Organisationssystem durch die Zusammenkunft der Bischöfe einer Provinz. Diese Bischofssynoden auf Provinzebene mit dem jeweiligen Metropoliten an der Spitze, die hauptsächlich für die eucharistische Gemeinschaft auf dieser Ebene sorgten, wurden bereits beim ersten Ökumenischen Konzil (Kanones 4 und 5; vgl. Kanon 37 der Apostel, 8 des Quinisextums, 6 des siebten Ökumenischen Konzils) als die passende Kirchenstruktur anerkannt. Gleichzeitig bestätigte das Konzil die Bedeutung der Bischöfe von Rom, Alexandrien und Antiochien über die Grenzen der entsprechenden Provinzen hinaus sowie die Ehrenrechte des Bischofs von Aelia (Jerusalem) mit dem Argument, daß dies so überliefert worden sei (Kanones 6 und 7). Zu diesen vier bedeutenden Bischofssitzen kam noch im 4. Jahrhundert das Bistum von Konstantinopel hinzu. Auffallend bei der Begründung dieser Entscheidung (Kanon 3 des zweiten Ökumenischen Konzils) ist die Berufung auf die Bedeutung Konstantinopels als des Neuen Roms³⁰, was siebenzig Jahre später, im vierten Ökumenischen Konzil, zu der Formulierung des Grundsatzes führte, daß die kirchlichen Angelegenheiten den politischen angeglichen werden (Kanon 17; vgl. auch Kanon 38 des Quinisextums). Dieser Grundsatz, der aus-

³⁰ Sie weist eine gewisse Ähnlichkeit mit der Begründung für die Ehrenrechte der Bischöfe von Rom, Alexandrien und Antiochien beim ersten Ökumenischen Konzil auf (»die alten Gebräuche«).

schließlich die Ehrenrechte einer Ortskirche im erweiterten Sinne berührt, hat auch das System der Autokephalie der Kirche auf der Ebene einer Nation mittelbar bekräftigt und gefördert, so wie dieses durch den 34. Kanon der Apostel noch im 4. Jahrhundert festgelegt worden war³¹. Jedenfalls gründet in dieser Entwicklung und vor allem in der Praxis dieser Zeit das bekannte System der **Pentarchie**, d. h. das System der Leitung der Kirche durch die oben erwähnten fünf Patriarchen, die in einer bestimmten Ehrenrangordnung stehen und denselben Glauben und die gleichen Rechte in ihrer Region besitzen. Die Pentarchie ist in der Tat das Ergebnis der strukturellen Entwicklung der Kirche, so wie sie in den Entscheidungen der Ökumenischen Konzile bestätigt wurde. Über die fünf Patriarchate hinaus geht auch der autokephale Status der Kirche von Zypern auf die Ökumenischen Konzile zurück (Kanon 8 des Ökumenischen Konzils von Ephesos, 431). Außerdem gibt es weitere Kirchen, denen Privilegien der Selbständigkeit noch im Laufe des ersten Jahrtausends zugesprochen wurden (so z. B. der Kirche von Georgien und den Bistümern von Justiniana Prima durch Kaiser Justinian im Jahr 535 und Ravenna durch Kaiser Konstans II. im Jahr 666)³².

Das System der Pentarchie ist bekanntlich im Westen den Ansprüchen (der sogenannten plenitudo potestatis) des Papstes gewichen. Der Bischof von Rom, der die Begründung von der politischen Bedeutung einer Kirche nicht akzeptierte und sich statt dessen auf die im Einzelfall nicht immer unumstrittene apostolische Gründung einer Kirche berief, beanspruchte zunächst in der »Konstantinischen Schenkung«³³ und dann in der vierten Lateransynode im Jahr 1215 (Kanon 5) die Vorherrschaft über die weiteren vier Patriarchate. Dagegen wurde die Pentarchie im Osten als Instanz für Lehrfragen gepriesen³⁴ und als eine Art Ideal betrachtet. Das absolut überzeugende bei der Pentarchie ist die Grundidee, daß die Einrichtung des Patriarchats, besser gesagt der autokephalen Kirche, auf der Ebene der Nation bzw. des größeren geographischen Sprengels **den Inbegriff der Selbständigkeit von miteinander in Gemeinschaft lebenden Kirchen** bedeutet.

Die Kirche existiert demnach mitten in der Welt, so wie diese infolge der Ursünde in Völker, Nationen (ἔθνη), unterschieden wird und uns begegnet. Dies bedeutet, daß die Unterscheidung in Nationen von Gott herbeigeführt wurde und dem göttlichen Heilsplan in der Geschichte dient. Ihre objektive Abschaffung in Jesus Christus vollzieht sich durch die Annahme seiner Botschaft und die Einverleibung eines jeden Menschen in die Kirche durch die Taufe (Gal 3,28; vgl. 1 Kor 12,13; Kol 3,11). Kosmas von Maiuma, einer der bedeutenden byzantinischen Hymnographen und der Dichter des Kontakions zum Pfingstfest, drückt diesen Sachverhalt folgendermaßen aus: »Als der Höchste herabstieg,

³¹ Vgl. Näheres hierzu Th. Nikolaou, Maurers Einfluß auf die griechische Kirchenpolitik, in: G. Grimm und Th. Nikolaou (Hgg.), Bayerns Philhellenismus, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 1), München 1993, S. 49.

³² Vgl. hierzu J. H. Erickson, Autocephaly in orthodox canonical literature to the thirteenth century, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 15 (1971) 33.

³³ Vgl. den Text in deutscher Übersetzung bei A. Läßle, Kirchengeschichte in Dokumenten, Düsseldorf 1958, S. 38 f.

³⁴ Vgl. besonders die Worte von Theodoros Studites, Epist. II, 129: PG 99, 1417 C. Siehe auch Patriarch Nikephoros, *Apologeticus pro sacris imaginibus* 25: PG 100, 597 C, wo aber mit Recht betont wird, daß die letzte Instanz für Lehrfragen die Ökumenischen Konzile sind.

verwirrte Er die Sprachen und zerstreute die Völker (Gen 11,6 ff.). Als Er die Feuerzungen verteilte, rief Er alle zur Einheit.«

Die Vielfalt der Nationen ist somit Bestandteil dieser Welt. Erst im Eschaton wird sie völlig überwunden. Die Kirche ruft alle Völker zur Einheit und sucht, der jeweiligen völkischen Besonderheit und Kultur durch den einen Glauben an Christus eine neue geistige Dimension und Identität zu verleihen. Die Kultur und die Besonderheiten eines jeden Volkes werden deshalb nicht abgeschafft, sondern sie werden bereichert und dienen der ökumenischen Erfahrung des Glaubens. Diese ökumenische Erfahrung des Glaubens begünstigt in keiner Weise die Überbetonung der Nation gegenüber der Kirche und noch weniger die krankhafte Erscheinung des Nationalismus³⁵. Wenn die Orthodoxen Kirchen gelegentlich als »Nationalkirchen« bezeichnet werden, so steht dies in eklatantem Widerspruch zu ihrem ekklesiologischen Selbstverständnis. Denn die Kirche steht über der Nation und dient der Einheit der Völker. Sie vereint die Völker in dem einen gemeinsamen Glauben. Gerade dieser Auftrag der Kirche gerät manchmal in Gefahr, wenn die Selbständigkeit der Ortskirche in den Grenzen einer Nation nicht dem gemeinsamen Glauben und den kirchenrechtlichen Gegebenheiten untergeordnet wird. Aufgrund des Themas dieses Vortrages beschränke ich mich im folgenden auf die Unabhängigkeitsbestrebungen der Kirche in den Balkanländern gegenüber ihrer Mutterkirche, der Kirche in Byzanz, und die Unregelmäßigkeiten, zu denen es hierbei bis zum Fall von Konstantinopel gekommen ist:

Bei den **Bulgaren** führte der Wunsch nach Unabhängigkeit schon kurz nach ihrer Christianisierung, die in den Jahren 864/865 von Byzanz aus erfolgte, zu manchen Schwankungen zwischen den Franken, Rom und Konstantinopel. Nachdem Zar Boris/Michael in den Jahren 866–869 mit der römischen Jurisdiktion geliebäugelt hatte, entschied er sich doch für Konstantinopel, nicht zuletzt, weil er sich aufgrund der herrschenden Praxis bezüglich der kirchlichen Struktur von dort aus größere Möglichkeiten einer Verselbständigung erhoffte. Der Patriarch Ignatios entsandte tatsächlich bereits im Jahr 870 (nach der Entscheidung der Synode von 869/870 zugunsten der Konstantinopler Jurisdiktion) einen Erzbischof nach Preslav, der Hauptstadt der Bulgaren, der auch eine einheimische Hierarchie weihte. Zar Symeon der Große (893–927), der in Magnaura/Konstantinopel studiert hatte, setzte sich besonders intensiv für den Ausbau des bulgarischen Kirchenwesens ein. Er erklärte die bulgarische Kirche im Jahr 911 für autokephal. Die Autokephalie dieses bulgarischen Erzbistums von Ochrid erkannte auch das Patriarchat von Konstantinopel im Jahr 924 an. Aber nach dem Sieg von Kaiser Basileios II. über die Bulgaren, und nachdem Ochrid wieder unter byzantinische Herrschaft gekommen war, behielt zwar das Erzbistum seine Autokephalie, verlor aber immer mehr seinen slawischen Charakter. Dies geschah vor allem, nachdem die Brüder Peter und Asen im Jahr 1186 das »zweite bulgarische Königreich« und entsprechend eine neue unabhängige bulgarische Erzdiözese in der neuen bulgarischen Hauptstadt Trnovo gründeten.

³⁵ Vgl. hierzu die Aussagen der III. Panorthodoxen Konferenz (Chambézy/Genf 1986) zum Thema »Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Einheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderen Diskriminierungen«, VI, 1–4, *Ofo* 5 (1991) 347–348.

Zwar wandte sich Zar Kalojan (1196–1207) nach der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzritter im Jahr 1204 an Rom und schloß sich wieder einmal formell der abendländischen Kirche an. Aber 1222, nachdem die Gefahr vor den Kreuzrittern kleiner geworden war, bekannte sich die bulgarische Kirche wieder zum östlichen Christentum. Im Jahr 1235 wurde in einem Konzil in der Stadt Lampsakos unter Vorsitz des damals in Nikaia residierenden Patriarchen von Konstantinopel, Germanos II., und mit Einwilligung der übrigen drei Patriarchen des Ostens der Erzbischof von Trnovo zum Patriarchen ernannt³⁶. Allerdings hatte der bulgarische Patriarch in den Diptychen des Ökumenischen Patriarchen zu gedenken und ihm Abgaben zu entrichten. Die Auflösung dieses Patriarchats von Trnovo erfolgte im Jahr 1393, nachdem Trnovo unter türkische Herrschaft geraten war. Alle Diözesen dieser bulgarischen Kirche wurden danach dem Patriarchen von Konstantinopel unterstellt. Dasselbe geschah auch mit den Diözesen des Erzbistums von Ochrid, das bis zur Aufhebung seiner Autokephalie im Jahr 1767 weiterhin ein wichtiger Mittelpunkt kirchlichen Lebens für die Bulgaren blieb.

Auch bei den Autokephaliebestrebungen der **Serben** kann man ähnliche Phänomene beobachten. Der erste bischöfliche und klösterliche Mittelpunkt für die Serben bildete sich seit 893 in Ochrid, das zu diesem Zeitpunkt noch nicht zum Zentrum der bulgarischen Kirche geworden war. Die von Anfang an bestehenden Ansprüche nach kirchlicher Unabhängigkeit führten im 11. Jahrhundert einige serbische Lokalfürsten in der Zeta, im heutigen Montenegro dazu, sich zeitweilig Rom zu unterstellen, zumal Rom zu dieser Zeit dort von den römisch-katholischen Bischofssitzen an der dalmatinischen Küste aus eine lebhaft propagandatätige entfaltete. Aber hauptsächlich kam es zu manchen politisch motivierten Schwankungen zwischen Rom und Konstantinopel nach der Gründung der serbischen Dynastie der Nemanjiden (seit 1183). Die endgültige Entscheidung fiel 1219 zugunsten des Neuen Roms durch die Tätigkeit des hl. Sava, eines Prinzen des Herrscherhauses, der eine Zeitlang auf Athos gelebt hatte und in Nikaia vom Ökumenischen Patriarchen zum ersten »Erzbischof von ganz Serbien und dem Küstenland« ernannt und geweiht wurde.

Sitz dieses serbischen Erzbistums wurde die Stadt Peć im heutigen Kosovo, weshalb dieses Gebiet für die heutigen Serben so wichtig ist. Der mächtige Sproß des Nemanjidenhauses, Stefan Duschan, hat sich im Jahre 1345 »Zar und Kaiser der Serben, Griechen, Bulgaren und Albaner« genannt. Da nach dem Verständnis der damaligen Zeit der Patriarch zur Krönung des Kaisers berechtigt war, hat er 1346 unter den politischen Spannungen jener Zeit ein serbisches Patriarchat gegründet und sich damit nicht nur staatlich, sondern auch kirchlich auf eigene Füße gestellt. Das durch diese eigenmächtige Handlung entstandene Schisma mit dem Ökumenischen Patriarchat wurde im Jahr 1375 wieder aufgehoben, indem das Ökumenische Patriarchat angesichts der türkischen Gefahr Sava IV. als Patriarchen von Peć anerkannte. Im Jahr 1459 kamen auch die Serben unter türkische Herrschaft, und die serbischen Diözesen wurden daraufhin dem Ökumenischen Patriarchat unterstellt.

³⁶ Bezüglich der Einzelheiten vgl. dazu *Sp. Troiannos*, Einige Bemerkungen zu den Materialien und formellen Voraussetzungen der Autokephalie in der Orthodoxen Kirche, *Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* 5 (1981) 160 ff.

Die von Kaiser Justinian im Jahr 535 gegründete Justiniana Prima³⁷ befand sich zum Teil auf dem Gebiet des heutigen **Rumänien**, da Justinian diesem Erzbistum einige Gebiete auf beiden Seiten der Donau unterstellt hatte. Die Geschichte dieses Erzbistums ist wenig bekannt, weil es von den Slawen zerstört wurde und braucht uns nicht näher zu beschäftigen, da es sich nicht um eine rumänische Einrichtung handelte. Erst nach dem 7. Jahrhundert, als die Slawen sich hier niederließen, kam es zu einer allmählichen Bildung der dakoromanischen Sprache, die sich von der lateinischen Umgangssprache trennte und auch slawische Elemente übernahm. Im 10. Jahrhundert wird in byzantinischen, ungarischen und slawischen Quellen von den Walachen gesprochen, d. h. von jenem Volk, das aus der Mischung der Einheimischen mit den wenigen Slawen, die hier blieben, hervorgegangen ist. Im 14. Jahrhundert kam es zu einer staatlichen und entsprechend zu einer kirchlichen Organisation dieser Gebiete mit eigener Hierarchie. Nach vorangegangener entsprechender Bitte des walachischen Fürsten Nicolae Alexandru Basarab ist im Jahr 1359 die Metropole der Ungro-Walachei gegründet worden, als mit Genehmigung des Ökumenischen Patriarchen, Kallistos I., und der Synode in Konstantinopel die Metropole von Vicina (Metropolit Yazinth) an der Donaumündung nach Curtea Argesch im Zentrum des rumänischen Gebietes verlegt wurde. Noch Ende des 14. Jahrhunderts wurde vom Ökumenischen Patriarchen, Antonios IV. (1389–1397), die Metropole der Moldau gegründet; nachdem der gewählte Metropolit Jeremias nicht angenommen worden war, wurde im Jahr 1401 Joseph der erste Metropolit von Moldau. Es gab demnach zwei Fürstentümer (der Ungrowalachei und der Moldau) und zwei nationale Bistümer; ihre Verbindung mit dem Ökumenischen Patriarchat steht aufgrund ihrer Errichtung von dort aus außer Zweifel; in der Zeit der türkischen Herrschaft und insbesondere seit dem 16. Jahrhundert wurde sie enger.

Was schließlich die Gebiete des heutigen **Griechenland**, Thrakien ausgenommen, und des heutigen **Albanien** angeht, in denen das Evangelium sehr früh verkündet wurde (für Albanien vgl. Röm 15,19; 2 Tim 4,10) und die als Ostillyrikum bekannt waren, so wurden sie bei der Entstehung eines Ost- und eines Weströmischen Reiches Ende des 4. Jahrhunderts bekanntlich letzterem zugeschlagen. Sie gehörten daher durch das Edikt von Kaiser Theodosios vom Jahr 421 zum Patriarchat von Rom, bis Kaiser Leon III. sie im Jahr 732 auch wegen der Auseinandersetzungen über die Bilder mit Papst Gregor II. Konstantinopel unterstellte. Von da an wurde Ostillyrikum für längere Zeit zum Zankapfel zwischen Rom und Konstantinopel, blieb jedoch dem Ökumenischen Patriarchat unterstellt.

Faßt man diese Autokephaliebestrebungen der Kirche in den Balkanländern zusammen, so wird man feststellen können: **Erstens** ging diese Frage hauptsächlich die Kirche in Byzanz an, weil diese Völker von dort aus missioniert worden waren und ihre kirchliche Unabhängigkeit deshalb ihre Mutterkirche betraf. **Zweitens** hatten diese Bestrebungen meistens politische Hintergründe, während, wie John Meyendorff richtig bemerkt, »die kirchliche Einheit und ebenso die kulturelle und spirituelle Identität des >(Byzantini-

³⁷ Die Stadt Ἰουστινιανή wurde im Heimatdorf von Justinian, Ταυρῆσιον, erbaut. Wo sie lag, ist nicht genau bekannt. Manche Nachrichten findet man beim Geschichtsschreiber Prokopios, Περὶ κτισμάτων 4,1, und in der Novelle 11 vom 4. April 535 (vgl. auch Novelle 131). Vgl. hierzu auch J. H. Erickson, Autocephaly in orthodox canonical literature to the thirteenth century, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 15 (1971) 33 f.

schen) Commonwealth«³⁸, d. h. der orthodoxen Kirchengemeinschaft, die Aufgabe des Ökumenischen Patriarchats war, auch wenn dieses vom 13. bis zum 15. Jahrhundert ein Schatten seiner selbst war³⁸. **Drittens** liegen hier die Keime der Forderung nach Autokephalie und ihrer Verwirklichung im 19. und 20. Jahrhundert infolge des nationalen Erwachens und der staatlichen Unabhängigkeit dieser Völker. **Viertens** hat die Kirche, die einen wichtigen Beitrag zur Stärkung der nationalen und kulturellen Identität der Balkanvölker bereits im Mittelalter geleistet hatte, de facto beim Überleben dieser Völker während der osmanischen Herrschaft und bei ihrem Unabhängigkeitskampf Großes vollbracht³⁹.

Aus dem letzten Satz läßt sich keinesfalls ableiten, daß sich die Kirche in den Balkanländern heute anmaßen könnte, die Lösung der dortigen politischen Probleme herbeizuführen. Wie in der Zeit vor der Eroberung des Balkans durch die Türken die Lösung nach Vereinigung der orthodoxen Völker und gemeinsamer Abwehr des Feindes wirkungslos blieb, so kann dieselbe Forderung nach Bildung einer »orthodoxen Achse« heute erst recht keine Früchte tragen. Dies möchte ich zum Schluß besonders betonen, nicht so sehr aus pragmatischen Gründen, als vielmehr, weil dies einen Mißbrauch des christlichen Glaubens darstellen würde⁴⁰. Die orthodoxen Kirchen in den Balkanländern mit ihren über fünfzig Millionen Christen (etwa 83% der Gesamtbevölkerung) verfügen heute dank des Einflusses und der »Rolle« der Kirche Konstantinopels durch die Jahrhunderte hindurch und der herkömmlichen politischen Mißstände dort zum Trotz über grundlegende kirchlich-theologische Erfahrungen (auf dem Gebiet der Liturgie, der Spiritualität, der Kunst und der Kultur), die mit Sicherheit für eine friedliche Koexistenz der Völker eingesetzt werden könnten und müßten. Dies wäre eine konkrete, sehr beachtenswerte Leistung, die voll dem Evangelium entspräche.

* * *

Mit meinen Ausführungen hoffe ich den Nachweis erbracht zu haben, daß die orthodoxen Kirchen in den Balkanländern, mit dem Patriarchat von Konstantinopel an der Spitze, auf besondere Weise folgende schwerwiegende kirchlich-theologische Konstanten bewahrt haben, die sich nicht nur dem Balkan, sondern ganz Europa und dem Weltchristentum nützlich erweisen könnten:

- a. Den rechten apostolischen Glauben, so wie dieser von der einen ungeteilten Kirche festgehalten und überliefert wurde und auch heute die eigentliche Chance zur Wiedervereinigung der Kirchen ausmacht.
- b. Das synodale System und die kollegiale Leitung der Kirche.

³⁸ John Meyendorff, *From the Middle Ages to Modern Times: Development of Orthodox Church Structures*, *Ofo* 7 (1993) 12. Der Ausdruck »Byzantine Commonwealth« stammt von D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, London 1974.

³⁹ Der Beitrag der Kirche sowohl für das Überleben als auch für das nationale Erwachen der orthodoxen Balkanvölker ist groß und kann in diesem Zusammenhang nicht behandelt werden. Als Beispiel sei hier die »Slawobulgarische Geschichte« aus der Feder des Mönches Paisij erwähnt, welche im Jahr 1762 erschien und die bulgarische Wiedergeburt einleitete.

⁴⁰ Vgl. hierzu auch Th. Nikolaou, *Die Orthodoxie auf dem Balkan zwischen Islam und Westchristentum*, *Litterae. Europäische Akademie der Wissenschaften und Künste* 4 (1994) 27–35.

- c. Die Autokephalie bzw. Selbständigkeit der Ortskirche auf Volks- bzw. Staatsebene, welche die Einheit der Kirche in der Vielfalt der Völker und der Kulturen ermöglicht.
- d. Die ureigene kulturelle Offenheit der Kirche und den Beitrag, den sie zur Verständigung der Völker auf diesem Gebiet leisten könnte. Es ist eine bewußte oder unbewußte Ignoranz der geschichtlichen Zusammenhänge und der geistesgeschichtlichen Wurzeln Europas, wenn gelegentlich in den Medien in diesem Lande von zwei miteinander unvereinbaren Kulturkreisen, dem ost- und dem weströmischen, geredet wird. Diese kulturelle Nabelschau rührt wohl von der irreführenden Überzeugung her, daß Europas »geografische Ausdehnung« durch den Begriff »West-Rom« »ziemlich genau definiert« ist⁴¹!

Will man aber keine Omphaloskopie betreiben, dann wird man nicht zuletzt aufgrund der eben genannten kirchlich-theologischen Grundwerte die Worte der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen in ihrer Botschaft vom 15. März 1992 als sehr aktuell und richtig betrachten: »Es darf nicht in Vergessenheit geraten, daß die Länder Südosteuropas mehrheitlich von orthodoxen Völkern bewohnt werden, die entscheidend zur Gestaltung der europäischen Kultur und des europäischen Geistes beigetragen haben. Diese Tatsache macht unsere Kirche zu einem entscheidenden Faktor in der Gestaltung des geeinten Europa und mehrt ihre Verantwortung.«⁴²

⁴¹ So z. B. J. Willms, Alte Frontlinien, neue Bruchstellen, *Süddeutsche Zeitung* 6./7.2.1993. Von derselben Nabelschau geht auch das Urteil von H. Grégoire aus (Die Byzantinische Kirche, in: Norman H. Baynes — Henry St. L. B. Moss, Byzanz. Geschichte und Kultur des Oströmischen Reiches, München 1964, S. 127): »Jene Unterschiede, die ihren Ursprung gerade der Byzantinischen Kirche verdanken, haben die Kultur der christlichen Völker des Ostens entscheidend geprägt und in mancher Hinsicht die Beziehungen dieser Völker untereinander und zum Westen sogar bis auf unsere Zeit bestimmt ...«

⁴² Siehe den Text § 4 in: *Ofo* 6 (1992) 264, wo der Druckfehler »beitragen« statt »beigetragen haben« steht.