

sind diejenigen, die auf dem Weg der Lektüre und durch Berichte ihren Einfluß in sich aufnehmen. Die Präsenz der Mönche im christlichen Volk wirkt von Anfang an und wird stets weiterwirken

¹ H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln 1963) 287.

² Aelius Aristides, *Orat. XXVI* (Keil 101).

³ O. Cullmann, *Dieu et César* (Neuchâtel 1956) 11–26; *Jésus et les révolutionnaires de son temps* (Neuchâtel 1970) 47–80.

⁴ A. Labhardt, *Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une «position pure»*: *Museum Helveticum* 7 (1950) 159–180.

⁵ Irenäus von Lyon, *Adv. haer. IV*, 30, 3.

⁶ Tertullian, *De cor.* I, 1f.

⁷ R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe: Forschungen zur Religion und Kultur des Alten und Neuen Testaments* 13 (1910).

⁸ Tertullian, *De praescr.* 7, 9.

⁹ H. I. Marrou, *Introduction à Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue, Livre I* (Sources Chrétiennes 70) 8; 36, Anm. 8; 46f.

¹⁰ Aëtios, in: *Epiphianos von Salamina, Panarion III*, 1, 76 (Ausg. K. Holl, *Griech. christl. Schriftsteller* 37, 351–360 = Ps. Athanasius, *Dial. II de ss. Trinitate* (PG 28, 1173–1201).

¹¹ Der Ausdruck stammt von Walter Pater, *Marius the Epicurean*, Kap. 22, der ihn zwar auf die Zeit von Mark Aurel anwendet, aber noch besser stimmt er für das dritte Jahrhundert.

als Ferment, als Vorbild, als Herausforderung; sie wird in der Kirche das Salz der Erde nie schal werden und das Licht der Welt nie erlöschen lassen.

¹² W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, S. 116–129.

¹³ Hippolyt von Rom, *Philosophoumena IX*, 12, 22 (Ausg. P. Wendland, *Griech. christl. Schriftst.* 26, 249–250).

¹⁴ *Cod. Theodos.* XV, 12, 1.

¹⁵ Eusebius von Caesarea, *Vita Constantini IV*, 24 (Ausg. I. A. Heikel, *Griech. christl. Schriftst.* 7, 126).

¹⁶ G. Ville, *Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien: Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 72 (1960) 273–335.

¹⁷ Eusebius, *Vita Constantini III*, 15 (Ausg. Heikel 84).

¹⁸ Athanasius von Alexandrien, *Vita Antonii* (G 26, 837–976).

Übersetzt von Dr. August Berz

HENRI MARROU

geboren am 12. November 1904 in Marseille, Katholik. Er studierte an der École Normale Supérieure in Paris und an der École Française in Rom, ist Agrégé der Geschichte und Geographie, Doktor der Philosophie, Ehrendoktor von drei Universitäten, Mitglied des Instituts, Professor für Geschichte des Christentums an der Sorbonne. Er veröffentlichte unter anderem: *Nouvelle Histoire de l'Eglise I/2* (Paris 1963), *Histoire de l'Education dans l'Antiquité* (Paris 1965).

Georg Denzler

Grundlinien der Ekklesiologie im byzantinischen Reich

Jean Meyendorff, ein namhafter Vertreter der orthodoxen Theologie unserer Tage, ist der Meinung, die byzantinische Theologie habe vom 9. bis 15. Jahrhundert keine eigene Lehre von der Kirche hervorgebracht. «Die Orthodoxe Kirche hat es bewußt abgelehnt, eine Synthese zwischen Philosophie und Offenbarung, ähnlich der Scholastik im Westen, zu bauen, und hat es vorgezogen, bei den patristischen Kategorien zu bleiben. Ihre eigentliche Theologie, ihre Sakramentenlehre, ihre Ekklesiologie wurde nie im Rahmen einer bestimmten Philosophie formuliert; und die Struktur der Orthodoxen Kirche ist nie mit den Gesetzen einer durch die Jurisprudenz bestimmten Institution verschwommen.»¹

Angesichts dieser Feststellung fragt man unwillkürlich, ob in den ungezählten Auseinandersetzungen

gen zwischen Rom und Konstantinopel ekklesiologische Fragen wirklich keine Rolle gespielt haben. In der Tat, die Kontroversen bezogen sich hauptsächlich auf dogmatische (Heiliger Geist, Fegfeuer), liturgische (Azymon bei der Eucharistie, Epiklese) und disziplinäre Themen (Fasten am Samstag, Priesterzölibat). Allerdings offenbarten manche Antworten auf diese und andere Fragestellungen eine ganz spezielle Konzeption vom Wesen und von der Aufgabe der Kirche.² So wurde z. B. deutlich, daß die eine Partei nur Konzilskanones den Grad einer höchsten Entscheidung zuerkannte, während die Gegenseite die letzte Entscheidung vom Papst erwartete. Damit ist auch schon der wundeste Punkt im Kirchenverständnis zwischen Ost- und Westkirche angerührt. Doch beginnen wir unsere Überlegungen auf einer allgemeineren Basis.

I. Bezeichnungen der Kirche

Die Teilnehmer des I. Ökumenischen Konzils von Nicäa (325) begriffen unter «*catholica et apostolica ecclesia*» die Gesamtheit derer, die an den dreifaltigen Gott glauben. Das Allgemeine Konzil von Konstantinopel (381) bekannte seinen Glauben an die «*unam catholicam et apostolicam ecclesiam*». Die Prädikate «*katholisch*» und «*apo-*

stolisch» konnten eine Teilkirche ebenso wie die Summe aller Teilkirchen bezeichnen, die auf einen Apostel zurückgingen.

Die kaiserliche Staatskirchenpolitik entwickelte jedoch in der Kirche ein gewisses «römisches Bewußtsein», so daß die Begriffe «römisch» und «katholisch» äquivalent wurden. Spätestens im 7. Jahrhundert zeigten sich in der Römischen Kurie wachsende Tendenzen, die den Komplex der «universalis ecclesia» immer mehr auf die «romana ecclesia», d. h. die lateinische Kirche, beschränkten. Ideemäßig gesehen stehen diese Bestrebungen im engen Zusammenhang mit einer konsequent fortschreitenden theoretischen wie praktischen Ausprägung der *Cathedra Petri* in Rom. In Briefen des um die Einheit der Kirche besorgten Papstes Leo IX. († 1054) begegnet «*catholica ecclesia*» ungeachtet der immer zahlreicher gewordenen Unterschiede in Tradition und Organisation zwar noch als gemeinsamer Titel für beide Kirchengemeinschaften. Es ist aber nicht zu übersehen, daß hier eine klare Vorrangstellung des Bischofs von Rom vorausgesetzt wird.

Auch die meist im Blick auf den Glauben verwendete Denomination «*orthodox*» bezog sich prinzipiell auf die ganze Kirche. Das II. Ökumenische Konzil (381) gab sich als «Heilige Synode der orthodoxen Bischöfe» aus. Die Kirche des Patriarchats Konstantinopel führte den Titel «Die orthodoxe östliche Kirche». Erst im 16. Jahrhundert wurde das Wort «*orthodox*» zu einem ausschließlichen Charakteristikum der orientalischen Kirchen.³

Die aus Protest gegen das christologische Dogma von Chalkedon (451) entstandenen Nationalkirchen in Palästina und Syrien galten zunächst als «*orientalis ecclesia*». Um die Jahrtausendwende wurden die Termini «orientalische Kirche» und «orthodoxe Kirche» auf alle Kirchen im Osten, vorzüglich aber auf die byzantinische Reichskirche angewendet. «*Orientalis ecclesia*» und «*occidentalis ecclesia*» standen jetzt, vom Ausdruck her gesehen, häufig im Gegensatz zueinander.

II. Die Kirche als *Mysterium*

Die Unterscheidung der Kirche ad intra und ad extra sahen auch orthodoxe Theologen im gottmenschlichen Charakter der Person Jesu begründet. Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität galten seit dem 4. Jahrhundert allgemein als die vier Hauptkennzeichen der Kirche. Anders als im lateinischen Bereich traten bei der byzantini-

schen Theologie die Gottheit Christi und das göttliche Element der Kirche in den Vordergrund.

Der biblische Begriff «Leib Christi» wurde zum gebräuchlichsten Ausdruck für die Kirche. Dahinter stand folgende Konzeption: Christus, das alleinige Haupt des Kirchen-Leibes, erfüllt alle Glieder mit einem als mystische Realität erfahrenen Leben. Diese Wirklichkeit durchdringt nach Ansicht des Johannes von Damaskos († ca. 750) das ganze Leben des Christen. Der Hauptzweck der Kirche besteht in der Heiligung des Menschen oder mit anderen Worten in der Vergöttlichung der durch die Sünde verdorbenen Menschennatur. Cyrill von Jerusalem († 387) sah den Heiligungsprozeß der Kirche darin, daß die Gläubigen Christus gleichförmig und der göttlichen Natur teilhaft werden. Dies ist in erster Linie das Werk des Heiligen Geistes, dem in der östlichen Theologie nie die Rolle des «unbekannten Gottes» zukam.

Die Transformation nach dem Bild und mit der Kraft Jesu ereignet sich vor allem in den Mysterienfeiern, besonders in der Taufe und der Eucharistie, aber auch in der Askese. Speziell das eucharistische Brot schafft, wie Maximos Confessor († 662) und Johannes von Damaskos hervorheben, einen lebendigen Kontakt mit Gott durch Christus und gleichzeitig eine enge Verbindung der Kommunikanten untereinander.

Zur Gemeinschaft der Kirche, der *Communio Sanctorum*, gehören aber nicht nur die auf der Erde pilgernden Gläubigen, sondern auch jene, die das Tor des Todes bereits durchschritten haben und vom Glauben an das Geheimnis Gottes zum Schauen dieses Geheimnisses gelangt sind. Deshalb betrachtete ein orthodoxer Theologe des 15. Jahrhunderts das eucharistische Mahl als «ein gemeinsames Fest im Himmel und auf Erden, eine einzige Eucharistie, eine einzige Glückseligkeit, eine einzige Freude».⁴

Zwischen Orient und Okzident bestand, was die Kirche als *Mysterium*, als sakramentale oder mystische Wirklichkeit betrifft, weitgehend Übereinstimmung. Trotzdem läßt sich nicht verkennen, daß die Lateiner schon früh zu einem typisch rechtlichen Kirchenbegriff tendierten, während den Griechen die Kirche zuerst als eine geistliche Lebensgemeinschaft erschien. Diese unterschiedliche Akzentuierung erzeugte im Laufe der Zeit divergierende Ansichten über die Verfassung der Kirche und führte zu erheblichen Spannungen sowie bedauerlichen Spaltungen.

III. Die Kirche als sichtbare Gemeinschaft

Die byzantinischen Theologen interessierten sich primär für das innere Leben der Kirche, ohne deswegen der Gefahr einer spiritualistischen Ekklesiology zu erliegen. Sie brachten immer wieder zum Ausdruck, daß das göttliche Gnadewirken nicht als ein rein geistlicher Akt zu betrachten ist, sondern daß die Tätigkeit des Heiligen Geistes vornehmlich in den vom Priester zelebrierten Mysterien in Erscheinung tritt. Vor allem Origenes († ca. 254), Cyprian von Karthago († 258) und Basilius der Große († ca. 459) hielten die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche für absolut heilsnotwendig. Ein Stehen extra ecclesiam bedeutete soviel wie ein Stehen extra salutem.

1. Bibel – Tradition – Hierarchie

Als die wichtigste Quelle des Glaubensgutes galten die göttlich inspirierten Bücher der Heiligen Schrift. Fast auf der gleichen Stufe stand die Tradition als Erklärung und, falls nötig, Ergänzung der Bibel. Man unterschied zwischen Tradition im engeren und Tradition im weiteren Sinn. Die dogmatischen Entscheidungen der ersten sieben ökumenischen Konzilien bildeten die eigentliche, unveränderliche Tradition. Vor allem das nicänokonstantinopolitanische Symbolum wurde als fundamentales Dokument des christlichen Glaubens festgehalten und dabei weder eine Erweiterung noch eine Verkürzung geduldet, wie sich im Filioque-Streit zeigte. Wegen der entscheidenden trinitarischen und christologischen Definitionen verglich Papst Gregor der Große († 604) die ersten vier Konzilien mit den vier Evangelien. Zu den Dogmen der Allgemeinen Kirchenversammlungen kamen jene Lehrsätze, die alle Kirchenväter billigten. Von großer, wenn auch relativer Bedeutung waren schließlich viele liturgische Gebete und Gesänge, in denen das allgemeine Glaubensbewußtsein des Volkes lebendigen Ausdruck fand.

Kaiser Justinian I. († 565) wußte keine bessere Garantie für eine reibungslose Regierung des Staates, als daß «die Treue zur Glaubensüberlieferung bewahrt wird, die uns die Apostel, diese hochgelobten und ehrwürdigen Aufseher und Diener des Gotteswortes, als Erbe hinterlassen haben und die von den heiligen Vätern gehütet und ausgelegt worden ist».

Die enorme Hochschätzung, welche Schrift und Tradition im Osten wie im Westen erfuhren, sollte einzig und allein dazu dienen, das apostolische

Glaubenserbe unversehrt zu bewahren. Die Entscheidung darüber aber, was zur traditio apostolica gehöre und wie diese im Einzelfall zu verstehen sei, galt als Sache der Hierarchen, die auf dem Weg der successio apostolica ihr Amt erlangten, in Communio miteinander standen und wesentliche Glaubensfragen synodal entschieden.

2. Synode – Konzil – Pentarchie

In Kleinasien kamen schon bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts Bischöfe aus mehreren Diözesen oder Provinzen zur Beratung wichtiger kirchlicher Angelegenheiten zusammen. In der folgenden Zeit wurden viele Synoden in den Städten Antiochien, Alexandrien und Konstantinopel veranstaltet, woraus sich die Patriarchalkonzilien entwickelten. Die höchste Autorität besaß das Ökumenische Konzil, bei dem der Kaiser in der Regel einen maßgeblichen Einfluß ausübte.

Seit Konstantin († 337) seine Residenz von Rom nach Byzanz verlegt hatte, trachtete der Bischof der neuen Kaiserstadt nach dem ersten Platz unter allen Kirchen im byzantinischen Reich. Tatsächlich räumte ihm das Allgemeine Konzil von Konstantinopel (381) die Stelle unmittelbar nach dem Bischof von Rom ein. Das Konzil von Chalkedon (451) bestätigte, wenn auch vorwiegend aus politischen Gründen, den Vorrang Konstantinopels vor Antiochien und Alexandrien. Doch Papst Leo I. verwarf diese in Kanon 28 sanktionierte Rangordnung, weil sie der Tradition widerspreche. Erst die Teilnehmer des 4. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (869/70) billigten als «alte Gewohnheit» die Fünffzahl der Patriarchate (Pentarchie) in folgender Reihe: Rom – Konstantinopel – Alexandrien – Antiochien – Jerusalem. Die Spitzenposition des römischen Papstes wurde, sofern dieser sich nicht als universaler Jurisdiktionsträger verstanden wissen wollte, von allen akzeptiert. Rom war jedoch eifrig darauf bedacht, das patriarchalische Prinzip für seine Zwecke auszunutzen.

Da nach orthodoxem Verständnis die dogmatische Unfehlbarkeit der Gemeinschaft aller Gläubigen lag, bedeutete die Rezeption eines bestimmten Dogmas durch das Kirchenvolk eine entscheidende Frage.

Wenn byzantinische Theologen über die Kirche reflektierten, stand die von einem Bischof geleitete konkrete Ortsgemeinde im Vordergrund. Erst in zweiter Linie richtete sich das Interesse auf die Einheit der vielen Einzelgemeinden. Diese Einheit wieder wurde mehr als mystische Verbindung mit

dem Leib Christi und weniger als juristischer Zusammenschluß der Teilkirchen in der Gesamtkirche betrachtet. Im allgemeinen bestand die Überzeugung, daß die Union des corpus Christi mysticum sich hauptsächlich in der *Communio ecclesiarum* verwirklichen muß, wofür der in den Symbola und Definitionen ökumenischer Konzilien enthaltene Glaube grundlegend ist.

Im Abendland dagegen traten die Einzelkirchen an Bedeutung hinter der Universalkirche zurück, sie galten eben nur als Teile des höheren Ganzen, das – abermals im Widerspruch zur orthodoxen Auffassung – nicht synodal, sondern streng monarchisch, d. h. letztlich vom Papst allein regiert wird.

Allerdings sah auch der Osten starke Persönlichkeiten auf dem Patriarchenstuhl in Konstantinopel, die ihre Amtskollegen in Antiochien und Alexandrien in den Schatten stellten und einen dem Papst in Rom vergleichbaren Primat praktizierten, obwohl ihnen von Anfang an nur ein Ehrenprimat zugestanden wurde. Dieser Anspruch des byzantinischen Reichspatriarchen ging zeitweise so weit, daß Konstantinopel sich als «die Mutter aller anderen Kirchen» – die Kirchen des Abendlandes nicht ausgenommen – aufspielte.

3. Staat – Kaiser – Reichskirche

Ende des 4. Jahrhunderts avancierte der vorher oft blutig verfolgte christliche Glaube zur Religion des Staates. Die schnell sich vergrößernde christliche Gesellschaft im byzantinischen Reich wurde von zwei Hierarchien geleitet: von der kirchlichen mit dem Patriarchen als Oberhaupt und von der politischen mit dem Kaiser an der Spitze. Doch der Kaiser spielte auch in der Kirche eine entscheidende Rolle. «Aus Konstantins Verhältnis zur Kirche begreift sich das ganze Wesen dieses Staates ebenso wie die Stellung des Kaisers zur Kirche.»⁶ Seine Gewalt galt als Emanation der göttlichen Macht im Imperium. Man verehrte ihn als Stellvertreter Gottes und achtete ihn wie einen Apostel. Papst Leo I. schrieb dem Amt des Kaisers priesterlichen Charakter zu und hielt den Kaiser auch in Angelegenheiten des Glaubens für zuständig. Das Oberhaupt des Staates rangierte als *Vicarius Dei* vor allen kirchlichen Würdenträgern. Keiner war sich dieses Vorrangs mehr bewußt als der «Priesterkaiser» Justinian, dem in dieser Hinsicht Konstantin der Große als Vorbild dienen konnte. Wie eng die Beziehungen zwischen Staat und Kirche waren, beweisen am besten die *Nomokanones*, das sind Gesetze mit kirchlicher und staatlicher Rechtskraft.

Wenn der Kaiser auch keine unmittelbare Vollmacht zur Entscheidung dogmatischer Fragen besaß, so berief er doch Synoden und Konzilien, führte dort entweder in eigener Person oder durch Vertreter den Vorsitz, dirigierte nicht selten den Lauf der Verhandlungen und verlieh Synodaldekreten auch reichsgesetzliche Geltung. Entsprechend dieser reichskirchlichen Konzeption stellte die Kirche nicht eine vom Staat getrennte Gemeinschaft dar, sie erschien vielmehr nur als ein Aspekt der einen christlichen Gesellschaft, die in dem vom Kaiser als Gesalbten Gottes regierten Reich organisiert war.

Der Osten hatte auch seine eigenen Probleme. Staat und Kirche standen bald in Kooperation und bald in Opposition zueinander. Wenn die Herrschaft des Kaisers über die Kirche im 1. Jahrtausend auf weite Strecken Tatsache gewesen ist, so traf dies seit der Mitte des 11. Jahrhunderts nicht mehr in diesem Maße zu. Besonders Patriarch Kerullarios († 1058) kämpfte rücksichtslos für eine strenge Scheidung der beiden Bereiche Kirche und Staat. Aufgabe des Kaisers sei es, argumentierte Kerullarios, den Staat zu regieren, Sache des Patriarchen dagegen, die Geschicke der Kirche zu lenken. Um seine Ansprüche zu demonstrieren, trug er purpurne Kaiserschuhe und drohte dem Kaiser mit Absetzung, falls er die vorgesehenen Grenzen überschreite. Dieser Zweikampf endete bekanntlich mit dem Untergang beider Kontrahenten.

Nur wenige Jahrzehnte später wurde die privilegierte Stellung des Kaisers in der Kirche nicht mehr auf ein göttliches Recht zurückgeführt, sondern nur als ein kirchliches Zugeständnis hingestellt. Damit war die Axt an die Wurzel gelegt.

Für das byzantinische Kirchenverständnis blieb trotz einiger Wandlungen wesentlich, daß der Kaiser in der Reichskirche eine führende Stellung bekleidete. Im Einzelfall freilich läßt sich darüber streiten, welche Bezeichnung zutreffender ist: Kaiserkirche oder Priesterstaat.

4. Petrus – Papst – Primat des Glaubens

Als einziges Haupt der Kirche galt unumstritten Jesus Christus. Auch die hervorragende Stellung des Petrus im Apostelkollegium wurde von orthodoxer Seite nicht angezweifelt. Allerdings beschränkte sich die vielzitierte Auszeichnung des Petrus als Fels und Schlüsselträger der Kirche (Mt 16,18) nach byzantinischer Theologie auf diesen Apostel, so daß der Inhaber des römischen Bischofssitzes im Osten nie als der mit höchster

Vollmacht und Verantwortung fortlebende Petrus angesehen werden konnte.

Zwar räumte die byzantinische Kirche dem Bischof von Rom, dem anerkannten Patriarchen des Abendlandes, eine schiedsrichterliche Funktion in kanonischen Streitfällen ein – dogmatische Dekrete blieben ohnedies dem Ökumenischen Konzil reserviert –, widersetzte sich aber konsequent, namentlich unter den Patriarchen Photios und Kerularios, jeglichen Theorien und Praktiken, die auf einen monarchischen Jurisdiktionsprimat, auf eine zentralistische Kirchenregierung und eine dogmatische Infallibilität des Papstes abzielten. Die östlichen Kirchenführer bestanden vielmehr auf administrative Autonomie der einzelnen Kirchensprengel. Der Patriarch von Konstantinopel genoß eigentlich nur wegen des politischen Ansehens seiner Residenzstadt einen nicht genau umschriebenen Ehrenprimat vor seinen bischöflichen Amtskollegen.

Unüberbrückbar groß erschien die Kluft zwischen Rom und Byzanz in der Primatsauffassung, wie sie Nikolaus I. († 867) – und viele seiner Nachfolger – verfochten hat. Dieser Papst forderte die «plenitudo potestatis» über alle Kirchen im Westen wie im Osten. Im Jahre 1053 behauptete Papst Leo IX. unter Berufung auf mehrere ökumenische Konzilien, der heilige, römische und apostolische Stuhl sei nach dem Herrn Jesus das Haupt aller Kirchen Gottes.⁷ Außer dem Titel «Haupt» wurde für die Römische Kirche häufig die Bezeichnung «Mutter» gebraucht.

Die Differenzen in der Primatsfrage führten dazu, daß die lateinische und griechische Kirche immer mehr ihre eigenen Wege gingen. Gelegentliche Kontaktgespräche blieben ohne nennenswerte Erfolge. Auch die Unionen von Lyon (1274) und Florenz (1439) brachten keine spürbare Entspannung zwischen den beiden Kirchen. Hauptgrund dafür war, daß weder der Klerus noch die Masse des Kirchenvolkes – dies gilt für beide Seiten – ein ernstes Verlangen nach Wiedervereinigung empfanden und, was vielleicht noch schwerer wiegt, auf eine solche Möglichkeit überhaupt nicht vorbereitet worden waren. Außerdem hatten sich im lateinischen Westen und im griechischen Osten im Lauf der Zeit zwei so verschiedene Theologien

herausgebildet, daß sie nicht leicht auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden konnten.

Angesehene Theologen aller Jahrhunderte, z. B. Niketas von Nikomedien († ca. 1145), Neilos Kabasilas († ca. 1363) und Symeon von Thessaloniki († 1429) erklärten übereinstimmend, die Hauptursache für das Kirchenschisma zwischen Ost und West liege darin, daß dogmatische Fragen in der lateinischen Kirche vom Papst, in der griechischen Kirche aber vom Konzil entschieden würden. Überaus charakteristisch für die orthodoxe Einstellung war, was Kabasilas in seinem Traktat über «die Ursachen der dogmatischen Unterschiede in der Kirche» geschrieben hat: «Die Ursache ist nicht darin zu sehen, daß wir uns, wie die Lateiner behaupten, den Primat anmaßen wollen und mit der zweiten Stelle nach Rom nicht einverstanden sind und deshalb den Frieden aufkündigen. Wir haben nie mit der römischen Kirche wegen des Primats gestritten. Es geht hier gar nicht um den zweiten Platz. Wir kennen die alte Gewohnheit und die Väterdekrete, welche die römische Kirche zur ältesten aller Kirchen erklären... Was ist dann die Ursache für die Uneinigkeit? Daß die Kontroversfrage nicht durch eine gemeinsame Entscheidung eines ökumenischen Konzils geklärt worden ist, daß ihre Lösung und Klärung nicht aufgrund einer alten Gewohnheit der Väter erfolgt sind, sondern daß die Römer in dieser Frage die Rolle des Magisters spielen, die anderen aber wie aufs Wort gehorsame Schüler behandeln wollen.»⁸ Symeon von Thessaloniki war bereit, den höchsten Autoritätsanspruch des Papstes zu akzeptieren, wenn der Glaube des Petrus dahinterstehe; denn Petrus könne nur deswegen als Fels gelten, weil er den Glauben an den Sohn Gottes bekannt habe.⁹

Zwei verschiedenartige Interpretationen des Petrusamtes haben im Osten und Westen trotz Übereinstimmung hinsichtlich des inneren Wesens der Kirche Jesu zu verschiedenen Auffassungen über die Struktur der Kirche und damit zu zwei getrennten Kirchen geführt, auch wenn sich kein exaktes Datum für den Beginn dieses Schismas angeben läßt.¹⁰ Das Amt des Petrus wurde also, obwohl es die Einheit der Christen garantieren soll, Anlaß und Ursache der Uneinigkeit.

⁷ J. Meyendorff, *Die orthodoxe Kirche gestern und heute = Wort und Antwort* 31 (Salzburg 1963) 256–257 (*L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui* [Paris 1960]).

⁸ Die wichtigsten Quellen bietet M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium IV* (Paris 1931) 203–642 (*Tractatus de ecclesia*). – W. de Vries erforscht seit

Jahren die Frage der Kirchenstruktur im Verständnis der ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends; vgl. seinen zuletzt erschienenen Beitrag: *Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalkedon* (451): *Orientalia christiana periodica* 35 (1969) 63–122. Eine instruktive Studie zu unserem Thema verdanken wir Y. M.-J. Congar, *L'ecclésiologie du haut moyen âge. De Saint Grégoire le Grand à la*

désunion entre Byzance et Rome (Paris 1968) 319–393 (L'Orient. Accord et divergences ecclésiologiques avec Rome et l'Occident). Außerdem seien noch folgende Werke erwähnt: G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates (München 21952); A. Michel, Die Kaisermacht in der Ostkirche 843–1204 (Darmstadt 1959); H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich: Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft II/1 (München 1959); Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, 2 Teile = Die Kirchen der Welt I, hrsg. v. Panagiotis Bratsiotis (Stuttgart 1959–1960); Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche = Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche I, hrsg. v. B. Bobrinskoy, O. Clément, B. Fize, J. Meyendorff (Zürich 1961) (mit Beiträgen von N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff u. A. Schmemmann); W. de Vries, Orthodoxie und Katholizismus. Gegensatz oder Ergänzung? (Freiburg 1965); ferner das in Anm. 1 zitierte Werk von J. Meyendorff.

³ Vgl. M. Sesan, «Orthodoxie». Histoire d'un mot et de sa signification: Istinia (1970) 425–434.

⁴ Zitat bei Congar, L'ecclésiologie 339, Anm. 60.

⁵ H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung (München 1961) 299 (Justinian an Erzbischof Epiphanius von Konstantinopel).

⁶ O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee. Nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell (Jena 1958) 220 (Nachdruck: Darmstadt 1956).

⁷ C. Will, Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae extant (Leipzig-Marburg 1861) 71 (Nachdruck: Frankfurt/Main 1963).

⁸ Migne, Patrologia graeca 149, 685.

⁹ Expositio sancti symboli: «...cum ipse Salvator, Petri non negationem sed confessionem petram vocaverit, scilicet: Tu es Christus Filius Dei vivi, et super hanc petram aedificatum iri suam, ait Ecclesiam. Proinde catholica Ecclesia hi sunt qui recte cum Petro et caeteris apostolis confitentur (Ecclesiam dicit) tanquam e cunctis populis convocata et super angularem lapidem Christum consolidata, semel ipsi unitam et integram eius fidem servantem» (Migne, Patrologia graeca 155, 795). Und im «Dialogus in Christ-adversus omnes haereses» schreibt Symeon: «Latinis, qui primatum Romano astruunt, contradicere opus non est; neque id laedit Ecclesiam. Ostendant tantummodo ipsum in Petri fide et illius successorum persistere; et habeat sibi Petri omnia, et primus sit et vertex et caput omnium et supremus antistes» (aaO. 119).

¹⁰ Vgl. G. Denzler, Das sog. Morgenländische Schisma im Jahre 1054: Münchener Theologische Zeitschrift 17 (1966) 24–46; ders., Das Morgenländische Kirchenschisma im Verständnis von Päpsten und Ökumenischen Konzilien des Mittelalters: aaO. 20 (1969) 104–117; ferner Y. Congar, Quatre siècles de désunion et d'affrontement. Comment Grecs et Latins se sont appréciés réciproquement au point de vue ecclésiologique: Istinia (1968) 131–152.

GEORG DENZLER

geboren am 19. April 1930 in Bamberg, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der philosophisch-theologischen Hochschule Bamberg und an der Universität München, ist Doktor der Theologie, habilitierte in Kirchengeschichte, ist Dozent an der Universität München. Er veröffentlichte unter anderem: Kardinal Guglielmo Sirleto 1514–1585. Leben und Werk (München 1964).

August Nitschke

Gottes Kirche als führende Macht in Europa

Die christliche Kirche steht zu allen Zeiten fremd zwischen den anderen Gemeinschaften der Menschen. Denn sie hat, der Überzeugung ihrer Gläubigen nach, eine «sichtbare und unsichtbare Seite, eine irdische und himmlische Existenzweise». Sie ruht auf «durch den Heiligen Geist gegebenen» menschlichen Entscheidungen. Die Kirche wurde als Leib Christi bezeichnet, später als corpus mysticum, womit ihr eigentümlicher Charakter allerdings auch nur umschrieben wird.¹

So erhob die Kirche als eine Institution, die allen Gesetzmäßigkeiten unterworfen ist, denen menschliche Institutionen unterliegen, den Anspruch, gleichzeitig eine überirdische, durch Gott geschaffene und erhaltene Institution zu sein. Dieser Anspruch führte immer wieder zu Spannungen. Nie waren jedoch diese Spannungen so groß wie im frühen und hohen Mittelalter, in der Zeit zwi-

schen 7. und 13. Jahrhundert; denn damals gelang es den führenden Vertretern der Kirche, in einem kaum vorstellbaren Umfang auf die Politik Einfluß zu gewinnen: Gregor VII. konnte die Lehns-hoheit über Königreiche beanspruchen – Innozenz III. beurteilte politische Maßnahmen *ratione peccati*. Die Führer der Kirche erreichten, daß die romanischen, keltischen, germanischen und slawischen Stämme zu einer Einheit zusammenwachsen, daß sie eine Sprache, das Latein der römischen Kirche, benutzten. Diese Kirche war fraglos eine in Europa außerordentlich einflußreiche Macht.

Eindrucksvoll waren die äußeren Formen kirchlicher Organisation. Noch erstaunlicher die Wirkung der Kirche auf die Gläubigen. Diese Menschen in dem neuen Gebilde Europa ließen sich bis in ihre alltäglichen Handlungen hinein von der christlichen Lehre prägen. Als ein Zeichen für diese rasch sich verbreitende Achtung vor der Kirche seien nur die Kirchenbauten genannt. Die Europäer verzichteten auf persönlichen Komfort, auf viele Formen schlichter Bequemlichkeit, um ihren Reichtum in Kirchen umzusetzen. Selbst die Burgen des Adels konnten nur selten mit dem Glanz dieser Kirchen konkurrieren.

In dieser Zeit nun war der Glaube weit verbreitet, die Kirche würde unmittelbar durch Gott er-