

Historische Zugänge

Yves Congar

Der politische Monotheismus der Antike und der trinitarische Gott

Erik Peterson hat diese Frage erhellt; wir alle schulden ihm Dank, obschon wir auch noch andere Studien zunutze ziehen können¹.

Vorchristliche politisch-religiöse Symbolik

Als sich das Evangelium im Mittelmeerbecken ausbreitet, stößt es darin auf eine ganze politisch-religiöse Ideologie. Diese kreist um die Gestalten Cyrus' und Alexanders als Reichsgründer und vergöttlichte Personen. Xenophon (430–354) hatte in Cyrus, dem hervorragenden Herrscher, dem Übermenschen, auf den sich Caesar bezog, das monarchistische Regime verherrlicht. Auch Isokrates hatte es gepriesen, indem er ein Bild des Herrschers entwarf, das diesen den Göttern gleichstellte. Caesar, aber auch Scipio der Afrikaner, Pompeius, Antonius bezogen sich auf die Gestalt Alexanders, der in den Jahren 334–325 den ganzen Nahen Osten bis nach Indien erobert hatte und in Ägypten, in Susa und in Griechenland selbst zu einem Gott erhoben worden war. In Rom wird Octavius-Augustus im zweiten und dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung und Aurelius im Zusammenhang mit dem Sonnenkult 270–275 als Gott gefeiert...

Die Idee der Monarchie auf religiöser Grundlage wurde von der Philosophie gestützt. Aristoteles, der den jungen Alexander heranzubildete, beschloß das zwölfte Buch seiner Metaphysik (XII, 1076a) mit einem Vers der Ilias (II, 204–205), der in der Folge von Philo und den christlichen Apologeten sehr häufig angeführt wird: «Vielherrschaft ist nicht von Gutem; einer sei Herrscher!» Im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung übersetzte Apuleius eine pseudoaristotelische Schrift «*Peri kósmou*» («*De mundo*») ins Lateinische. Darin wurde Gott nach Art des persischen Großkönigs als ein in der höch-

sten Sphäre verborgener Herrscher dargestellt: Er besitzt daselbst die *arché*, die *auctoritas*; er bewegt die Welt durch seine sie durchdringende und in ihr tätige *dýnamis* – ein Gedanke, der dem bekanntlich weit verbreiteten Stoizismus nahelag.

Die Monarchie im Ausmaß des Reiches war von Octavianus-Augustus verwirklicht worden, der als Heilbringer verheißen worden war. Er hatte das hohe Gut des Friedens gebracht. Auch er galt als eine Idealgestalt, als ein Vorbild, an das man sich hielt.

Übergang zum jüdisch-christlichen Monotheismus

Dieser Übergang wird zunächst in Alexandrien durch Philo vollzogen. Wenn Philo den Proselyten den jüdischen Monotheismus darstellt, bedient er sich dabei der Monarchie-Idee der griechischen Philosophie: er zitiert den genannten Iliasvers und führt das Wort «Monarchie» ein. Israel war *ein* Volk kraft des Glaubens an *einen* Gott. Doch auch für das ganze Menschengeschlecht und den Kosmos gibt es nur einen Gott, den «König der Könige», also dem persischen Großkönig zu vergleichen.

Die christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts hielten sich an den von Philo vorgezeichneten Weg. Justin verfaßt ein Buch über die Monarchie Gottes und verwendet dabei die hellenistische Philosophie². Bei ihm bezieht sich das Wort «Monarchie» ohne weitere Präzisierung auf die Monarchie Gottes (Dial. I,3). Theophilus von Antiochien stellt die Monarchie Gottes, des einzigen «Ungewordenen, *agénetos*» in Gegensatz zu der Vielheit von Göttern (Ad Autolycom II,4; II,8 und 28). Die anderen Apologeten bedienen sich der Idee der göttlichen Monarchie in ähnlicher Weise und führen den Vers aus der Ilias an³.

Gegen diese christliche monotheistische Propaganda argumentierte der Heide Celsus vom Zusammenhang zwischen dem Polytheismus und der Struktur und dem Regime des Reiches her: Es muß einen höchsten Gott und unter ihm weitere Götter geben, so wie es unter dem persischen Großkönig und dem römischen Kaiser Satrapen gibt⁴. Diese Argumentationsweise war weit verbreitet. Gegenüber der Behauptung der Juden und der Christen, man dürfe nicht statt des Herren die Diener, statt Gottes Götter ehren, sagte Celsus: «Nicht wahr, der Satrap und Gou-

verneur oder Prätor oder Prokurator des Königs der Perser oder Römer, dazu auch die Inhaber von kleineren Herrschaften oder Verwaltungen oder Diensten können einem großen Schaden zufügen, wenn man sie vernachlässigt? Die Satrapen und Diener aber in den Lüften und auf der Erde könnten nur kleinen Schaden stiften, wenn sie übermütig behandelt werden?»⁴ Nur *einen* Gott verehren zu wollen erschien den Heiden als eine unerträgliche Abkapselung: Die Christen haben dann ihren Gott, während die verschiedenen Völker nicht einen je eigenen Gott hätten. Somit sind die Christen Feinde des Menschengeschlechts⁵. Sie nehmen den Völkern ihren je eigenen Kult, ihre nationalen Bräuche. Ihr Monotheismus greift das Römische Reich an, dessen Ordnung man mit derjenigen vergleicht, die von Zeus eingeführt wurde.

Die christliche Antwort. Konstantin und Eusebius

Auf die Anklage, daß die Christen das Reich untergrüben, antwortete Origenes damit, daß er das Christentum in den Rahmen eben dieses Reiches versetzte. Jesus wird unter Augustus, unter dem Augustus-Frieden geboren. Die Reichseinheit hat es wesentlich erleichtert, den Glauben und das Gesetz Christi auf der ganzen Welt auszubreiten⁶.

Auch in der Sicht des Eusebius von Cäsarea († 338) tritt Christus seine Königsherrschaft in eben dem Moment an, als in Judäa, in Ägypten, Syrien usw. das nationale Königtum zu Ende ging und in einem geeinten Reich der Augustus-Friede aufkam⁷. Die Vielzahl von Nationalstaaten mit je einem eigenen Gott führt zu Kriegen. Das Kommen Christi während der Zeit, da Augustus über die vielen voneinander getrennten Nationalitäten Herr wurde, brachte den Frieden mit sich, der von den Propheten verheißt worden war. Das ist natürlich eine Verpolitisierung der Offenbarungsbotschaft... Dieser Auffassung gemäß hat sich der Monotheismus mit der Herrschaft des Augustus durchgesetzt⁸; er hängt mit dem Römischen Reiche zusammen.

Und so ging denn Konstantin, der nach dem Tode seines Vaters 306 zum Imperator gewählt worden war, darauf aus, die Tetrarchie Diokletians durch eine Monarchie zu ersetzen. Mit seinem Sieg über Licinius und seiner Bekehrung verfügte Konstantin über die Macht, das Römische Reich zu einigen, den Monotheismus und

den Glauben in der Monarchie eines römischen Herrschers miteinander zu vereinen. Zur Sendung des (christlichen) Kaisers gehört es, dafür zu sorgen, daß alle ihm unterstehenden Völker einmütig den «*deus summus*», die «*theiotes tou megálon theou*» verehren⁹.

Die Theorie, man kann sagen die Theologie dieses Zusammenhangs zwischen Monotheismus und Reichseinheit unter der Monarchie Konstantins wird von Eusebius zum Ausdruck gebracht in «*De laudibus Constantini*» von 335, worin er ein Idealbild des christlichen Kaisers entwirft, und in «*De vita Constantini*» von 337. Der erste Teil dieser Schrift, die zum 30. Jahrestag der Erhebung Konstantins zum Kaiser verfaßt worden ist, skizziert die theologischen Grundlagen der Sicht des Eusebius¹⁰. Die Grundschemata kommen von Origenes und vom Platonismus her; es sind die des Abbilds und der Nachahmung. «Gott», d.h. der Vater, ist der einzige *pantokrator*; er allein ist Gott aus eigener Kraft. Wenn Eusebius von Monotheismus spricht, handelt es sich um den Vater. Dieser steht nur durch den Logos mit den Kreaturen in Beziehung. Er herrscht nach Art des persischen Großkönigs, der in seinem Palast verborgen bleibt. Der Logos hängt von ihm ab; er ist *deúteros theós*, *secundus deus* (schon bei Origenes), so wie der Fluß von seiner verborgenen Quelle abhängt. Er ist das Abbild des Vaters; er ist der Ordner und Bewahrer des Erschaffenen. Durch das Werk der «Ökonomie» erschafft der inkarnierte Logos ein irdisches Reich als *eikón*, Abbild des himmlischen Reiches. In Nachahmung des Logos, Christi des Königs, reproduziert der christliche Kaiser auf Erden das Bild des Vaters. Konstantin regiert durch eine *Christomimesis* an Stelle des Logos, so wie der Logos an Stelle des Vaters regiert. Darum kann es nur einen einzigen Kaiser geben, so wie es auch nur einen einzigen Gott gibt: *ho d'ex henòs heís Basileús, eikón henòs tou pambasileús*¹¹.

Das Thema der göttlichen Monarchie war den Modalisten teuer, die sich mit der Bemerkung rechtfertigten: «*monarchiam, inquit, tenemus*»¹². Es bildete auch eine Stütze für die Arianer. Um es zu retten, sagte Eunomius, ordne er den Sohn und den Geist dem Vater unter¹³. Die arianische Version der «Apostolischen Konstitutionen» (V, 20, 11) ist ebenfalls ein Zeugnis für den politischen Monotheismus: Dadurch, daß Christus die Prophetie von Dan 2,34–35 über den Berg, der die ganze Erde erfüllt, verwirklicht

habe, habe er die Vielherrschaft des Polytheismus gebrochen; er habe die Monarchie Gottes verkündet und die Roms grundgelegt.

Eusebius war zwar nicht Arianer; er nahm das Dogma von Nizäa an, interpretierte es jedoch in der von Origenes überkommenen subordinatianischen Richtung. Er verwendete das Thema der Monarchie in seiner Polemik gegen Marcellus von Ankyra: Der Glaube an zwei Hypostasen bringe die Monarchie Gottes in Gefahr, indem er in dieser zwei *archás* annehme. So wie nur ein Gott existiere, der anfangslos sei, und der Sohn aus ihm stamme, so könne es auch nur eine einzige Monarchie, eine einzige Königsherrschaft in ihm geben¹⁴. Das Verhältnis zwischen Gott und Christus lasse sich mit dem vergleichen, das zwischen dem Kaiser und seinem Abbild bestehe; indem man dieses ehre, ehre man jenen¹⁵.

Die göttliche Monarchie und das Römische Reich bei den Kirchenvätern

Die Monarchie des Vaters ist eine der Gegebenheiten der Trinitätstheologie, die von den Kirchenvätern am einmütigsten bekräftigt worden ist. Seit Theophil von Alexandrien und Irenäus in ihrem Kampf gegen die Gnosis treten sie mit aller Kraft für die Einzigkeit der *arché* in der Dreieinigkeit Gottes ein. Tertullian hat die schöne Formulierung (mit subordinatianischem Beigeschmack?): «Trinitas per consortas et connexas gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstreptit.»¹⁶ Einzig der Vater ist *arché*, Prinzip¹⁷, *aitía*, Ursache¹⁸, *pegé*, Quell¹⁹.

Die Autoren, die wir im Folgenden anführen, distanzieren sich vom politischen Monotheismus eines Eusebius, 1. indem sie die göttliche Monarchie in ihrer innertrinitarischen Ordnung belassen; 2. indem sie die Kirche vom Römischen Reiche unterscheiden.

Am Ende des zweiten und zu Beginn des dritten Jahrhunderts setzten Noëtos und Praxeas (den wir anderweitig nicht kennen) den Vater und den Sohn ihrer ewigen Existenz nach, die ihrer ökonomischen Rolle vorausliegt, einander gleich. In seiner Kritik gegenüber Praxeas erklärte Tertullian, der Vater könne einen Sohn haben, ohne die Monarchie aufzugeben oder aufzuteilen; er nahm sogar auf die politische Institution des Doppelprinzipats Bezug. Dem Vorhandensein monarchianischer Strömungen in der Penta-

polis haben wir das um 260 verfaßte trinitarische Glaubensbekenntnis des Papstes Dionysius von Rom zu verdanken. Darin rechnet dieser «die göttliche Monarchie» zum «ehrwürdigsten Teil der Verkündigung der Kirche Gottes» und schließt, nachdem er den Tritheismus wie den Modalismus verworfen hat: So könne man die göttliche Trinität und die heilige Verkündigung von der Monarchie bewahren²⁰.

Die Kirchenväter, die in der Linie des Konzils von Nizäa die wahre «Theologie» zum Ausdruck gebracht haben, bekannten sich integral zur Monarchie des Vaters und zur Zeugung eines ihm wesensgleichen Sohnes. Cyrill von Jerusalem spricht in seinen Katechesen oft von der «Monarchie»²¹. Basilius schreibt im Jahre 375: «Wenn man einen Gott von Gott anbetet, bekennt man den Eigencharakter der Hypostasen und bleibt der Lehre von der göttlichen Monarchie treu, ohne deswegen das Mysterium Gottes in mehrere Stücke zu zerreißen, denn in Gott dem Vater und in Gott dem einzigen Sohne sieht man sozusagen nur eine einzige Gestalt, die sich in der Gottheit, die keinen Unterschied kennt, wie in einem Spiegel widerspiegelt.»²²

Einige Jahre später, im Jahre 380, kann Gregor von Nazianz «von einer Schwierigkeit» sprechen, «die schon seit langem erledigt und vor dem Glauben dahingeschwunden ist»; man könne nämlich die «Polyarchie» meiden, indem man die volle Konsubstantialität der Hypostasen des Sohnes und des Geistes bejaht²³: «Es gibt drei letzte Meinungen von Gott: die Anarchie, die Polyarchie und die Monarchie (...) Wir bekennen uns zur Monarchie – freilich nicht zur Monarchie einer einzigen Person in der Gottheit (...), sondern zu einer Monarchie, die durch die gleiche Würde der Natur nach, die Übereinstimmung des Wollens, die Identität der Bewegung und die Rückkehr zur Einheit derer, die aus ihr stammen, konstituiert wird.»²⁴ Eusebius hingegen behielt die «Monarchie» dem Vater vor. Eine noch topischere Kritik: Gregor sagt, die göttliche Monarchie habe in den irdischen Wirklichkeiten keine Entsprechung²⁵. So spricht er sich dagegen aus, daß man die Monarchie des Kaisers mit der Gottes in Verbindung bringt.

Was die theologisch-politische Sicht des Römischen Reiches betrifft, so sahen die griechischen Kirchenväter dessen Verbindung mit der Kirche in der Linie der biblischen Theokratie und in der vom Konzil von Chalzedon vertretenen christologischen Perspektive der Vereini-

gung der beiden Naturen²⁶. Sie haben sich so vor einer Vergöttlichung des Reiches gehütet. Vor allem aber war es Augustinus, der in einer großartigen Synthese gegen Eusebius Stellung nahm²⁷.

Die Kritik Augustins bezieht sich zunächst auf die Idee des (Römischen) Friedens. Während Eusebius und selbst Ambrosius die Verheißung von Ps 45,10 («*auferens bella usque ad fines terrae*») in der Pax Romana verwirklicht sahen, gingen nach Ansicht Augustins die Kriege weiter und gab es solche selbst unter Augustus²⁸. Die Reichseinheit unter der Pax Augustana war dem Christentum nicht nur förderlich. Gewiß ist sie in der Zeit und vorläufig der Lebensrahmen der Civitas Dei²⁹, aber sie förderte auch die Ausbreitung des Unglaubens³⁰. Der Friede ist eine geistige Wirklichkeit, die von der Stellungnahme des Menschen für oder gegen Gott abhängt, und dies gehört zum Bereich der Kirche³¹. Augustinus kritisiert die imperialistische Anmaßung Roms: die «*dominandi libido*»³². Das irdische Rom ist Babylon; es kann eine «*mala civitas*» sein³³.

Eusebius sah das Reich Gottes schon auf Erden verwirklicht, verwirklicht als in gleichsam seinem Abbild im Römischen Reich und in der Herrschaft Konstantins³⁴. Er ließ die Kirche so sehr im christlichen Reich aufgehen, daß er beide kaum noch auseinanderzuhalten vermochte: Konstantin war ihm zufolge Bischof für die «*exteriora*» der Kirche...³⁵ Nach Augustinus besteht ein Gegensatz zwischen einer himmlischen Civitas Dei, wovon der Leib der Kirche der Teil ist, der noch auf Erden dahinpilgert und in der Verbannung weilt, und der Civitas terrena, worin die Bürger der Civitas Dei und der Civitas des Bösen miteinander vermischt sind; sie ist im Gegensatz zu dem, was Eusebius sagte, nicht ein Bild des himmlischen Jerusalem.

Das weitere Schicksal dieser Themen

Die Kaiseridee und selbst das Idealbild des Römischen Reiches setzten sich im Geist der Herrscher nicht nur in Byzanz, sondern auch im Abendland fest – denken wir an Karl den Großen und die Karolinger, an die Sachsenkaiser und die Ottonen im zehnten Jahrhundert, an die beiden Friedrichs im 12. und 13. Jahrhundert. Es gibt nur ein Reich; es hat Anspruch darauf, das einzige, universale Reich zu sein; es ist ein irdisches Abbild des Reiches Gottes und Christi. Der Kaiser ist ein Abbild Gottes und dessen

Statthalter, um die Welt in Richtung auf das Heil hin zu regieren³⁶.

Die große Theologie Augustins selbst ist in einen «politischen Augustinismus» umgeschlagen, d.h. in das Bestreben, das Ideal der Civitas Dei in die politische Wirklichkeit umzusetzen³⁷. Dies ist zum Teil in Entsprechung zu Augustinus, zum Teil aber in einer Abart geschehen, die infolge eines von Gregor dem Großen und Isidor von Sevilla inspirierten Moralismus seinem Denken untreu geworden ist. Der politische Augustinismus stellt eine Form von politischem Monotheismus und politischer Theologie dar. Er ist weniger metaphysisch als die Theologie des Eusebius; er ist mehr sittlich ausgerichtet und hat eine ganze Reihe von «Fürstenspiegeln» hervorgebracht; einer der letzten war die 1709 veröffentlichte «*Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*» Bossuets.

In der heutigen Zeit hat ein politischer Monotheismus kaum mehr eine Chance außer vielleicht in einer eigenartigen Form im gegenwärtigen Wiederaufleben des Islam. In den europäischen Ländern lebte er in Bastardform in einer paternalistischen Ideologie auf sozialem Gebiet irgendwie weiter. Diese fand sogar im Ideal eines guten Regierens Ausdruck, das gewisse päpstliche Dokumente des 19. Jahrhunderts vorlegten. Heute sieht man klarer, daß zwar die heiligste Dreifaltigkeit Ursprung und Modell der Anthropologie und selbst der menschlichen Gesellschaft und der Kirche ist, aber nur dann, wenn man sie nach der Fülle eines konsubstantiellen Lebens der drei «Personen» nimmt und ganz besonders dann, wenn man eine Pneumatologie entwickelt, die in dem, was H. Mühlens einen prätrinitarischen Monotheismus nennt³⁸, allzuoft vergessen wurde.

¹ E. Peterson, Göttliche Monarchie: Theol. Quart. 112 (1931) 537–564; Der Monotheismus als politisches Problem (Leipzig 1935 – das zweite Jahr des Naziregimes!); nachgedruckt in: Theologische Traktate (München 1951) 45–158 (wonach wir zitieren). H. Berkhof, Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert (Zollikon/Zürich 1947); A. A. F. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. Drei Bände (Tübingen 1959 und 1969); F. Dvornik, Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Backgrounds. Zwei Bände (Washington 1966).

² Eusebius, Kirchengeschichte V, 18, 4.

³ So Tatian (Or. adv. Graecos 14,29), Pseudo-Justin (Cohort. ad Graecos 17) und später Theodoret (Graec. affectionum curatio, sermo 3).

⁴ Origenes, Contra Celsum VIII, 35.

⁵ A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums. I (Leipzig 1924) 231 f.

⁶ Contra Celsum III, 30 (Koetschau 158); Comm. in Mat. 24,37. Vgl. auch In Psalm. II,9; XLV, 9–10; LXXXI, 6–8: Ein geeintes Reich ist für die christliche Mission notwendig.

⁷ Demonstr. evang. III, 2, 37 und 7,30–35.

⁸ Op. cit. VII,3. R. Farina (Anm. 10) 150.

⁹ R. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins (Göttingen 1954) 241 f in bezug auf das Wissen um seine Sendung; 356 f in bezug auf die Benennungen Gottes.

¹⁰ Darüber gibt es zahlreiche Studien. Vgl. R. Farina, L'Impero e l'Imperatore Cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo (Zürich 1966).

¹¹ Laus Constantini VII, 12 (Heikel 215).

¹² Tertullian, Adv. Praxean 3 (Kroymann 230).

¹³ Apologeticus 27 (PG 30, 865). Vgl. P. Beskow, Rex Gloriarum. The Kingship of Christ in the Early Church (übersetzt von E. J. Sharpe) (Stockholm 1952) 269–275: The Arians and the Kingship of Christ.

¹⁴ Eusebius, Eccl. Theol. II,7,1 (Eusebius Werke II, 104).

¹⁵ Ebd. II, 7, 16. Eusebius denkt, die Menschheit Christi sei in der Herrlichkeit vom göttlichen Leben verschlungen worden. Darum kann es kein Bild des verherrlichten Christus geben: Brief an Constantia (PG 20, 1545–1549). Eine Idee, aus der die Ikonoklasten Profit schlagen werden.

¹⁶ Adv. Praxean c. 8 (Korymann 239): «deus ex unitate Patris» (c. 10, 263).

¹⁷ S. Basilius, Hom. 24, 4 (PG 31, 605); S. Gregorius Naz., Oratio II,38; XX, 6 (PG 35, 445 und 1072 C); S. Augustinus, De Trinitate IV, 20, 29 (PL 42, 908): ein oft und noch von Leo XIII. (Enzyklika «Divinum illud munus», 9. Mai 1897: D.-Sch. 3326) angeführter Text. Augustinus insistiert auch auf seinem «principaliter»: De Trin. XV, 17, 29 und 26, 47 (col. 1081 und 1095). Die Arianer behaupteten: Einzig der Vater ist *ánarchos*, ursprungslos, anfangslos. Die Unklarheit mußte behoben werden: Der Sohn ist zwar anfangslos, aber nicht ursprungslos. Vgl. S. Gregorius Naz. Oratio XX, 6 und XXV (PG 35, 1072 C und 1220); XXX, 19 und XXXIX, 12 (36, 128 und 348).

¹⁸ S. Gregorius Nyss., Adv. Eunom. I (PG 45, 416 C); S. Maximus Conf., Brief an Marinos (PG 91, 136); S. Johannes Damasc., De fide orthod. I, 8 und 12 (PG 94, 832 und 849).

¹⁹ Origenes, In Ioann. II, III, 20 (Sources Chrét., 121); S. Athanasius, Contra Arianos I,19 (PG 25, 52); S. Basilius, Hom. contra Sabell. 4 (PG 31, 609); S. Cyrillus Alex., In Ioann. I, c. 1 (PG 73, 25); Dionysius, De div. nomin. II, 7 (PG 3, 645 B); S. Joannes Damasc., De fide orth. I, 12 (PG 94, 848). Das elfte und das sechzehnte Konzil von Toledo haben den Vater «fons et origo totius divinitatis» genannt (D.-Sch. 525, 568).

²⁰ Athanasius, De decr. Nic. syn. 26 (D.-Sch. 112).

²¹ Cat. IV, 6; VII, 1; XVII, 2 (PG 33, 461, 665, 909).

²² De Spiritu Sancto 18, 45 (PG 32, 149 B; Übers. B. Pruche); vgl. 18, 47 (153 BC).

²³ Oratio XXXI, 13 (PG 36, 148).

²⁴ Oratio XXIX, 2 (PG 36, 76 AB); vgl. Poemata dogm. I,3, Verse 79–80 und XXX, Verse 25–26 (PG 37, 414, 509).

²⁵ Oratio XXXI, 31 (PG 36, 169).

²⁶ M. Azkoul, Sacerdotium et Imperium: The Constantinian Renovatio according to the Fathers: Theological Studies 32 (1971) 431–464.

²⁷ Vgl. Chr. Dawson, St. Augustine and his Age: A Monument to St. Augustine. Essays... (London 1930) 11–77; F.E. Cranz, De Civitate Dei XV, 2 und Augustine's Idea of the Christian Society: Speculum 25 (1950) 215–225; Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea: The Harvard Theol. Rev. 45 (1952)47–66; A.A.T. Ehrhardt, a.a.O. (Anm. 1), III, 26–51.

²⁸ De Civitate Dei III, 30.

²⁹ De Civ. Dei XV, 4; XIX, 17 und 26.

³⁰ «Omnes gentes subditae iuri romano in ius romanum confluerunt, superstitiones communicaverunt, postea inde coeperunt per gratiam Domini nostri Iesu Christi separari...»: En. in Ps. 39, 13 (CCL 38, 435); so im Juli 413.

³¹ En. in Ps. 45. Dawson, aaO. (Anm. 27) 74–75.

³² De Civ. Dei III, 14; V, 12 und 19. Ehrhardt, aaO. (Anm. 1) 41.

³³ De Civ. Dei XVI, 17 und XVIII, 22.

³⁴ Vgl. in der Vita Constantini III,15 den Bericht über den Empfang, den Konstantin zum zwanzigsten Jahrestag seiner Thronbesteigung den Bischöfen gab: Dörries, aaO. (Anm. 9) 117.

³⁵ R. Farina, aaO. (Anm. 10), Kap. IX, 236 f und Anhang II, 312–319, Episkopos ton ektos.

³⁶ Ich habe dafür eine Menge von Belegstellen angeführt in: L'ecclésiologie du haut moyen âge (Paris 1968) 268 f, 285, 354. Vgl. insbesondere P.E. Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio..., zwei Bände (Leipzig-Berlin 1929; Nachdruck 1957); M. Vogelstein, Kaiseridee – Romidee und das Verhältnis von Staat und Kirche seit Konstantin (Breslau 1930); E.H. Kantorowicz, Kaiser Friedrich II. und das Königsbild des Hellenismus: Varia Variorum. Festg. K. Reinhardt (Münster 1952) 169–193; Fr. Heer, Die Tragödie des Heiligen Reiches (Wien/Zürich 1952) 239 (und die entsprechenden Belegstellen im Kommentarband (Stuttgart 1953); O. Brunner, Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip. Der Weg der europäischen Monarchie seit dem hohen Mittelalter: Th. Mayer (Hg.), Das Königtum... III (Konstanz 1956) 279–305; Fr. Dvornik, aaO. (Anm. 1).

³⁷ H.X. Arquillère, L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge (Paris 1934; 21955). Moralismus, Fürstenspiegel: vgl. meine Ecclésiologie... (Anm. 36), 298 f und Anm. 287.

³⁸ H. Mühlen, Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen (Paderborn 1971); Morgen wird Einheit sein... (Paderborn 1974); Y. Congar, La Trinité de Dieu et l'Eglise: La Vie spirituelle, Nr. 604, Sept.-Okt. 1974, 687–703; Je crois en l'Esprit Saint. Drei Bände (Paris 1979–1980).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

YVES CONGAR

1904 in Sedan geboren; Dominikaner; 1930 zum Priester geweiht. Er lehrt am Institut Supérieur d'Etudes Oecuméniques des Institut Catholique von Paris. Er veröffentlichte u.a.: La Tradition et les traditions. Zwei Bände (1960 und 1963); L'ecclésiologie du haut moyen âge (1963); L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne = Histoire des Dogmes III/3 (1970); Une, sainte, catholique et apostolique = Die Wesenseigenschaften der Kirche: Mysterium Salutis IV/1, 357–594 (1972); Ministères et Communion ecclésiale (1971); Un Peuple messianique. Salut et libération (1976); Eglise catholique et France moderne (1978); Je crois en l'Esprit Saint. Drei Bände (1979–1980). Anschrift: Couvent St. Jacques, 20 rue des Tanneries, F–75013 Paris, Frankreich.