

# KANON

DIE KIRCHE UND DIE KIRCHEN  
AUTONOMIE UND AUTOKEPHALIE

1. Teil

IV

JAHRBUCH DER GESELLSCHAFT FÜR  
DAS RECHT DER OSTKIRCHEN – WIEN

K A N O N

# KANON

THE CHURCH AND THE CHURCHES  
AUTONOMY AND AUTOCEPHALY  
1<sup>st</sup> part

L'EGLISE ET LES EGLISES  
AUTONOMIE ET AUTOCEPHALIE  
1<sup>er</sup> tome

**IV**

YEARBOOK OF THE SOCIETY FOR THE LAW  
OF THE ORIENTAL CHURCHES

ANNUAIRE DE LA SOCIETE DU DROIT DES  
EGLISES ORIENTALES

# KANON

DIE KIRCHE UND DIE KIRCHEN  
AUTONOMIE UND AUTOKEPHALIE  
1. Teil

**IV**

JAHRBUCH DER GESELLSCHAFT FÜR DAS  
RECHT DER OSTKIRCHEN

Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen  
Gesellschaften Österreichs

WIEN 1980

HERAUSGEGEBEN  
VON DER GESELLSCHAFT FÜR DAS RECHT DER OSTKIRCHEN  
REDAKTIONELLE LEITUNG:  
UNIV.-PROF. DR. WILLIBALD M. PLOCHL  
UNIV.-DOZENT DR. RICHARD POTZ  
REDAKTIONSSEKRETARIAT:  
DR. BRIGITTE SCHINKELE

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

KANON: Jahrbuch d. Ges. für d. Recht d. Ostkirchen. — Wien: Verlag des Verb. d. Wissenschaftl. Ges. Österreichs.

4 ff. — 1980 ff.

Bis 3 im Verl. Herder, Wien.

NE: Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

*Die Kirche und die Kirchen*: Autonomie u. Autokephalie / hrsg. von d. Ges. für d. Recht d. Ostkirchen. — Wien: Verlag des Verb. d. Wissenschaftl. Ges. Österreichs. Parallel.: The Church and the Churches. — L'église et les églises.

NE: Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen; 1. PT; 2. PT

Teil 1. IV. Congress of the Society for the Law of the Oriental Churches. — 1980.  
(Kanon; 4)

ISBN 3-85369-439-X

Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien und aus Mitteln des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs.

© VERBAND DER WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFTEN ÖSTERREICHES,  
A-1070 WIEN, LINDENGASSE 37  
ALLE RECHTE VORBEHALTEN  
PRINTED IN AUSTRIA  
DRUCK: PLUCHL, FREISTADT 1980

## INHALT

### *The Church and the Churches — Autonomy and Autocephaly* 1st Part

#### IV. Congress of the Society for the Law of the Oriental Churches

Report on the 4 <sup>th</sup> Congress of the Society for the Law of the Oriental Churches . . . . .	7
<i>Paul Mai, Regensburg</i> Regensburg und der Osten . . . . .	15
<i>Christoph Link, Göttingen/Salzburg</i> Die Rechtsgrundlage der Ostkirchen nach dem Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland . . . . .	34
<i>Wilhelm de Vries, Rom</i> Entstehung und Entwicklung der autonomen Ostkirchen im ersten Jahrtausend . . . . .	45
<i>Hermenegild M. Biedermann, Würzburg</i> Die modernen Autokephalien . . . . .	68
† <i>Panteleimon Rodopoulos, Thessaloniki</i> Ecclesiological Review of the Thirty-fourth Apostolic Canon . . . . .	92
<i>John H. Erickson, New York</i> Common Comprehension of Christians Concerning Autonomy and Central Power in the Church in View of Orthodox Theology . . . . .	100
<i>Hans Dombois, Heidelberg</i> Gemeinsames Verständnis der Christen hinsichtlich Autonomie und Zentralgewalt in der Kirche vom Standpunkt der Evangelischen Theologie . . . . .	113
<i>Yves Congar, Paris</i> Autonomie et pouvoir central dans l'église vus par la théologie catholique . . . . .	130

*The Church and the Churches — Autonomy and Autocephaly*  
*2nd Part*

IV. Congress of the Society for the Law of the Oriental Churches

*Klaus Mörsdorf, München*

Die Autonomie der Teilkirchen und der teilkirchlichen Verbände  
nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

*George Nedungatt, Rome*

Autonomy, Autocephaly, and the Problem of Jurisdiction Today

*Victor J. Pospishil, Philadelphia*

The Constitutional Development of the Eastern Catholic Churches in  
the Light of the Re-codification of their Canon Law

*Marian Zurowski, Varsovie*

L'Eglise particulière en tant qu'unité fondamentale créatrice dans  
la communauté des communautés

*Vittorio Parlato, Urbino*

La politica di accentramento effettuata dal Patriarcato di Constanti-  
nopolis e conseguente lesione dell'autonomia degli altri patriarcati  
orientali nel IX secolo

*Stefan Dymša, Leningrad*

Die Kirche und die Kirchen — Autokephalie und Autonomie

*Michel Breydy, Cologne*

L'emergere di chiese autonome ed i principi regolatori per la loro  
genesi

*Joan N. Floca, Sibiu*

L'autocéphalie dans L'Eglise orthodoxe roumaine

*Mesrob Krikorian, Vienna*

Autonomy and Autocephaly in the Theory and Practice of the An-  
cient Oriental Churches

*† Geevarghese Mar Ostathios, Kottayam*

Autonomy and Autocephaly in the Theory of the Ancient Oriental  
Churches

*Richard Potz, Wien*

Autonomie und Autokephalie als Verfassungsstrukturen der ortho-  
doxen Kirche

*Spiridon Troianos, Athen*

Einige Bemerkungen zu den materiellen und formellen Voraussetzun-  
gen der Autokephalie in der orthodoxen Kirche

REPORT ON THE 4<sup>th</sup> CONGRESS OF THE SOCIETY FOR THE LAW  
OF THE ORIENTAL CHURCHES

In the time from 19<sup>th</sup> to 24<sup>th</sup> of September 1978 the fourth congress of the international Society for the Law of the Oriental Churches took place in Regensburg. This ancient episcopal seat, traditionally representing the connections to Eastern Europe and the christian Orient, was a most appropriate site for the meeting of this Society. Already the third General Assembly in Ravenna had decided on this place. Prof. Landau, the canonist at the University of Regensburg, had been appointed chairman of the organizing-committee, who had been supported in his work by D.Dr. Hans Dombois. The general-topic of the congress was: "The Church and the Churches. Autonomy and Autocephaly". As already at the congresses in Vienna, Crete and Ravenna the Society succeeded also this time in convening specialists on canon law from all over the world independent of their confessions. The participants, members of fourteen different churches came from all continents. Some of them came directly from the fourth Consultation between the theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church convened by the foundation "Pro Oriente" which took place in Vienna a few days previously. This time especially remarkable was the great interest of the Coptic-orthodox Church and of the Thomas-Christians. Thus Bishop Samuel, responsible for the foreign affairs of the Coptic Church, as well as Metropolitan Mar Ostathios from India took part in the congress. Also some of the other churches were represented by dignitaries, among them the greek-orthodox Metropolitan of Tyroloë and Serention Panteleimon Rodopoulos, the armenian-orthodox Archbishop of New York Tiran Nersoyan and Archbishop Chucrallah Harb from Liban. Protoierej Dr. Stefan Dymša from Leningrad took part as the official representative of the Russian-orthodox Church.

The late Pope Johannes Paul I. and the Ecumenical Patriarch Demetrios I. sent messages to the participants of the congress.

The congress was opened in the historical Imperial Hall of the Old Town Hall of Regensburg. The mayor of Regensburg, Friedrich Viehbacher, said some words of welcome. Then the president of the Society, Prof. Plöchl, declared the congress open and expressed his great pleasure that the congress could take place in Regensburg. First of all he expressed his special gratitude to Prof. Landau for his perfect organisation of the congress but also to all others who had co-operated in preparing the congress, among them especially D. Dr. Hans Dombois from the Forschungsstätte der Evangelischen Kirchen Deutschlands. Then the president thanked the civil representatives for their excellent co-operation and the Bishop of Regensburg, Dr. Rudolf Graber, for his well known concern for the Oriental Churches. The head of the Ostkirchlichen Institut, Msgr. Dr. Albert Rauch, also contributed largely to the success of the congress by allowing the institute — renowned far beyond the borders of Germany as an ecumenical meeting place — to be the centre of the congress events.

Precisely all this created the essential prerequisites for holding the congress.

Within the opening session Prof. Landau said the following words:

„Als Verantwortlicher für die Organisation des IV. Internationalen Kongresses der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen möchte ich die Teilnehmer und Gäste des Kongresses in der Tagungsstadt Regensburg begrüßen.

Wir freuen uns, daß es dank des Verständnisses und der Hilfe vieler gelungen ist, drei Jahre nach dem großartig gestalteten Kongreß unserer Gesellschaft in Ravenna nunmehr in einer anderen Stadt mit alten Verbindungen nach Ost- und Südost-Europa und in den Orient zusammenzukommen, nämlich in der Donaustadt Regensburg.

Ich begrüße Vertreter vieler kirchlicher Gemeinschaften, u.a. der griechisch-orthodoxen Kirche, der russisch-orthodoxen Kirche, verschiedener unierter Kirchen, der armenischen Kirche, der koptischen Kirche, der äthiopischen Kirche, der indischen Thomaschristen und auch der Christen des Libanon.

Ich hoffe auf lebhafte Diskussionen zur Frage der Autokephalie und Autonomie der Kirchen, in denen sowohl die ökumenische Verbundenheit der Christen und die Legitimität selbständiger Traditionen und Organisationen ihren Platz finden wird. Neben dem Vortragsprogramm im Ostkirchlichen Institut wird Gelegenheit sein, auch die historische Stadt Regensburg kennenzulernen und bei einer Exkursion am Freitag Niederaltaich zu besuchen, das einmal das älteste bayerische Kloster ist und im übrigen seit Jahrzehnten ein Zentrum ökumenischer Arbeit.

Am Sonntag werden die Kongreßbesucher die Möglichkeit haben, an einem orthodoxen Gottesdienst in St. Klara und an der Messe im Dom teilzunehmen.

Am Nachmittag wird nach dem Empfang durch *Bischof Graber* eine Schlußveranstaltung des Kongresses sein, die dem Geist und den Zielen unserer Gesellschaft entspricht, nämlich eine ökumenische Vesper in Regensburgs ältester Kirche St. Emmeram, die von der orthodoxen, der katholischen und der evangelischen Kirche gemeinsam gestaltet wird.

Ich möchte hervorheben, daß wir in Regensburg diesen Kongreß nicht hätten durchführen können, wenn wir nicht in großzügiger Weise von kirchlicher und staatlicher Seite sowie von anderen Förderern unterstützt worden wären.

Der Kongreß wird durch umfangreiche Mittel gefördert von *Kardinal Höffner* als Vorsitzendem der Deutschen Bischofskonferenz, von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche und vom Bevollmächtigten des Rats der Evangelischen Kirche in Bonn, vom Auswärtigen Amt und vom Freistaat Bayern. Die Bayerische Staatsregierung wird für die Teilnehmer ferner einen Empfang geben.

In Regensburg haben das Fürstliche Haus Thurn und Taxis, die OBAG und die REWAG, Stadtsparkasse und Kreissparkasse die Finanzierung des Kongresses ermöglicht, insbesondere in bezug auf die Kosten der angesichts des internationalen Teilnehmerkreises wichtigen *Simultanübersetzung*.

Die Stadt Regensburg hat durch den Herrn Oberbürgermeister ihr besonderes Interesse an dem Kongreß tatkräftig bekundet.

Herr *Bischof Graber* hat schon frühzeitig seine Unterstützung dem Kongreß gewährt — wir können die Tagung deshalb im Herzen der Altstadt, in dem von ihm gegründeten *Ostkirchlichen Institut* durchführen. Der Bischof von Regensburg, dessen außerordentliche Verbundenheit mit den Problemen der Ostkirchen bekannt ist, wird für die Kongreßteilnehmer am Sonntag einen Empfang geben. Am Mittwoch werden die Kongressisten Gäste der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern sein; und am Freitag abend werden sie die Universität kennenlernen können und damit Regensburg als wissenschaftliches Zentrum.

Die Vorbereitung dieses Kongresses, die ich zusammen mit *Dr. Dombois* in Ravenna vor 3 Jahren übernommen hatte, war für mich manchmal mit Schwierigkeiten verbunden. Ich konnte sie bewältigen, weil ich stets Hilfe hatte. Hier möchte ich hervorheben, daß mir Unterstützung und Hilfe von *Dr. Dombois* und meinem Freiburger Kollegen *Prof. Fürst* viele Wege geebnet haben. In Regensburg konnte ich stets vertrauensvoll mit *Monsignore Dr. Rauch* als Leiter des Ostkirchlichen Instituts zusammenarbeiten — ohne ihn hätte ich viele praktische Fragen nicht lösen können. Viel Arbeit haben mir *Dozent Dr. Potz* als Sekretär der Gesellschaft und *Frau Dr. Schinkele* vom Institut für Kirchenrecht in Wien abgenommen, und nicht zuletzt auch alle Mitarbeiter meines Lehrstuhls.

Es war schließlich alles viel leichter, als ich es mir in Ravenna vorgestellt hatte.

Von jetzt an liegt die Verantwortung für das Gelingen des Kongresses bei allen Teilnehmern, nicht mehr bei mir allein. Ich bin überzeugt, daß dieser Kongreß, der ein besonders aktuelles Problem der Ostkirchen behandelt, Auswirkungen haben wird, die über die Tage in Regensburg und über den Umkreis einer akademischen Diskussion weit hinausreichen."

Finally Msgr. Dr. Paul Mai read a paper on the theme "Regensburg und der Osten"<sup>1)</sup>) and Prof. Dr. Christoph Link spoke about the "Rechtsgrundlagen der Ostkirchen nach dem Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland"<sup>2)</sup>.

On the following day the assembly started its work. Within the working sessions papers were held by Prof. Dr. Wilhelm de Vries, Rome: Entstehung und Entwicklung der autonomen Ostkirchen im ersten Jahrtausend; Metropolitan of Tyroloë and Serention Prof. Dr. Panteleimon Rodopoulos, Thessaloniki: Theory and Ecclesiology — Can. 34 and the Ancient Canons; Prälat Dr. Mesrob Krikorian, Vienna: Autonomy and Autocephaly in the Theory of the Ancient Oriental Churches; Prof. Dr. George Nedungatt, Rome: Autonomy and Autocephaly and the Problem of Jurisdictions to-day; Prof. Dr. Hermengild M. Biedermann, Würzburg: Die modernen Autokephalien; Msgr. Victor J. Pospishil, J.C.D., Carteret, N.J.: The Constitutional Development of the Eastern Catholic Churches; Prof. Dr. Klaus Mörsdorf, Munich: Autonomie der Teilkirchen und der teilkirchlichen Verbände nach dem II. Vatikanischen Konzil; Dozent Protoierej Stefan Dymša, Leningrad: Die Kirche und die Kirchen — Autonomie und Autokephalie; Dozent Dr. Richard Potz, Vienna: Autokephalie als juristisches Strukturproblem; Prof. Dr. John Erickson, New York: Common Comprehension of the Christians Concerning Autonomy and Central Power in the Church in View of the Orthodox Theology; D.Dr. Hans Dombois, Heidelberg: Gemeinsames Verständnis der Christen hinsichtliche Autonomie und Zentralgewalt in der Kirche vom Standpunkt der evangelischen Theologie; Prof. Dr. Yves Congar, Paris-Rome: La compréhension commune des chrétiens concernant autonomie et pouvoir central dans l'église vus par la théologie catholique<sup>3)</sup>.

Thus a subject was broached which, beyond its canonical concern, touched directly on highly topical questions of church policy. No speaker could

1) See p. 15 ss.

2) See p. 34 ss.

3) All papers held at the congress which are not published in this volume of the year-book will be published in the next one which is projected to come out in February 1981.

escape having to deal with it in the light of current circumstances, and this naturally led to lively discussions.

What was the main issue? The eastern churches exist side by side, united in faith but not linked organisationally; there are at present no unified bodies for example of churches of Byzantine-Slav tradition. For a long time already there have been plans for a pan-orthodox Council which could close this gap to a certain extent. The independence of the individual churches in their inter-relationship is called autocephaly, a limited organisational freedom of a church from the mother-church is called autonomy.

For the eastern churches the lack of a central body of unity results in a number of problems of general political and socio-cultural nature. In this connection reference was made to the discussion on the position of the churches that operate in countries outside their own that have emerged from the diaspora situation and have developed their own traditions in the new surroundings. In any way the discussions during the congress made clear that in the past two centuries the personality-principle, which has gained increasing effectiveness, is generally accepted, at least as a possible structure. As the opening talk by Prof. Link also showed, the admissibility of different orthodox churches working on one territory does seem at present secured in canon law, which also has effects in the civil sphere.

But also the question of the position of the church in the Yugoslav member-Republic of Macedonia and the discussion on the debate between the St. Thomas Christian groups in India clearly revealed the topicality of the problem. What can be seen as the most remarkable result of the congress is the fact that the canonical, especially the ecclesiological discussion led to an obvious consensus on the relationship of the churches to the one Church of Christ. This also manifested itself in the spontaneous reaction of the Indian Metropolitan Mar Ostathios who expressed his emotion on hearing from a catholic ecclesiologist precisely what he, too, believes, what he has been teaching for decades regarding the church.

In the evening of Thursday, the 21<sup>st</sup> of September, the fourth general-assembly took place. After the opening of the session the president, Prof. Plöchl, once more expressed his deep gratitude especially to Prof. Landau, the chairman of the organizing-committee, but also to all assistants for the perfect preparation and successful course of the congress. Then he gave a short report about the last three years and informed the assembly that the number of the members had increased from 142 to 153 since the last congress 1975 in Ravenna.

Concerning the year-book of the Society "Kanon" the president instructed the participants that owing to technical and financial reasons it would be necessary to leave the editor Herder and to establish an own publication, possibly in co-operation with the printing office.<sup>4)</sup> Then Prof. Plöchl made the proposal to establish an information-center at the secretariat in Vienna for the publications of the members of the Society. If enough material would arrive in Vienna the editorial staff intended to send out an own circular-note with the publications of the members.

---

4) Meanwhile it was possible to conclude an agreement with the „Verlag der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs“ where the year-book will come out from this time.

Afterwards the treasurer and secretary Dozent Potz gave a short report about the financial situation of the Society and presented the closing of accounts for the years 1975–1977. The actual receipts and expenses were compared with the budget he had produced for these two years 1975 in Ravenna. The assembly approved the accounts of the board.

Then the assembly had to elect the council of the Society according to Art. 9 of the statutes. The present members expressed their regret that it was necessary to nominate a new vice-president for the reason that Metropolitan Bartholomaios Archondonis from Constantinople often had difficulties to leave his country. Two proposals were made. Prof. Landau suggested to nominate Vartaped Mesrob Krikorian and Dr. Salachas interceded for a nomination of Metropolitan Panteleimon Rodopoulos. In the following voting by ballot thirty of the members present gave their vote to Metropolitan Rodopoulos, fifteen members to Rev. Krikorian and six participants abstained from voting. Then the assembly voted on the council collectively. The board as it had existed hitherto (President: Prof. Dr. Willibald M. Plöchl; 3 Councillors: Prof. Dr. Ivan Zuzek, Prof. Dr. René Metz, Vartaped Dr. Mesrob Krikorian; Secretary and treasurer: Dozent Dr. Richard Potz, Vice-secretary Dr. Brigitte Schinkele) with the new vice-president was re-elected unanimously with five abstentions from voting.

The next item on the agenda was the determination of the place for the next congress. Five countries were suggested where the meeting could take place: Poland, Greece, India, USA and Austria. The members of the council asked the representatives of these countries to find out the circumstances and conditions for organizing a congress and to inform the president about their investigations<sup>5)</sup>.

Concerning the general-topic for the next congress nine proposals were made. Twentyone participants voted for "Mixed marriages" and twentythree for "Oikonomia, Epikieia, Aequitas and Dispensation" and only few members voted for the other themes. The second ballot ended with an equality of votes: twentytwo votes for each of these two topics and seven abstentions from voting. Therefore Prof. Fürst suggested to combine both subjects which was accepted unanimously. Concerning the date of the next meeting twenty-four members wished to have the conference in 1980, sixteen participants preferred an interval of three years and eleven abstained from voting<sup>6)</sup>.

5) Already early in the year 1979 Metropolitan Rodopoulos informed the board that His Allholiness The Ecumenical Patriarch had given His approval for the congress to take place in Thessaloniki, in the Patriarchal Institute of Patristic Studies and that the Greek Minister of Education and Religion had agreed and asked his colleague of Culture and Sciences for financial help to the congress. Therefore the board decided on holding the next congress in Thessaloniki. Metropolitan Rodopoulos was appointed chairman of the organizing-committee.

Our members from Poland had told us that it would be impossible to have the next meeting there for reasons of financial difficulties.

6) On the occasion of the meeting of the council which took place on 3<sup>rd</sup> of May 1979 in Vienna a first list of themes and lecturers could be worked out. A part of the papers will deal with "Mixed marriages" and the other conferences will be concerned with fundamental problems of "Oikonomia, Epikieia, Aequitas and Dispensation".

The council fixed the date of the congress for the fourth week of September 1981. It decided on this time owing to collisions with other congresses on similar subjects in autumn 1980 (Deutscher Rechtshistorikertag in Augsburg, 4. Internationaler Kongreß für Kirchenrecht in Fribourg and the Medieval Canon Law Congress in Berkeley) and for economical reasons.

Besides the working sessions many receptions were given by public and ecclesiastical institutions, respectively their representatives in honour of the members of the Society. After the general assembly a reception was given by the Bavarian Government. Leitender Ministerialrat Voll represented the Minister of Public Worship and Education, Prof. Dr. Hans Maier, who had been professionally prevented, and said the following words of welcome:

„Ich habe die Ehre, Sie alle, insbesondere die Teilnehmer des IV. Internationalen Kongresses der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen namens und im Auftrag der Bayerischen Staatsregierung sehr herzlich zu begrüßen und hier in der schönen altehrwürdigen Bischofsstadt Regensburg und zu diesem Empfang willkommen zu heißen.

Der Herr Bayerische Staatsminister für Unterricht und Kultus, Prof. Dr. Hans Maier, der ursprünglich selbst Sie alle hier begrüßen wollte, bittet vielmals um Entschuldigung und um Nachsicht dafür, daß er schließlich doch nicht nach Regensburg kommen konnte. Eine Plenarsitzung des Bayer. Landtags findet in dieser Woche statt und die Neuwahl des Bayer. Landtags mit all ihren Präliminarien steht kurz bevor. So ist mir also die ehrenvolle Aufgabe zuteil geworden, Ihnen die Grüße und guten Wünsche der Bayer. Staatsregierung zu übermitteln, was ich hiermit herzlich und gerne tue.

Erlauben Sie, meine sehr verehrten Damen und Herren, daß ich zu Ihrem IV. Kongreß bei diesem Staatsempfang folgendes zum Ausdruck bringe:

Die Bayerische Staatsregierung ist erfreut und empfindet lebhafte Genugtuung darüber, daß die Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen ihren IV. Kongreß nach den Tagungen 1971 in Wien, 1973 in Gonia auf der Insel Kreta und 1975 in Ravenna diesmal in Bayern, und zwar in Regensburg veranstaltet. Regensburg eignet sich deshalb schon gut als Tagungsort für Ihren Kongreß, weil hier besondere Anbindungen bestehen zum ostkirchlichen Raum und auch zum ostkirchlichen Recht, dies insbesondere durch die ostkirchlichen Aktivitäten und Kontakte des Bischöflichen Stuhles von Regensburg und durch das von der Deutschen Bischofskonferenz getragene Ostkirchliche Institut.

Ihr Kongreß hat sich für die diesjährige Tagung das Generalthema gestellt: „Die Kirche und die Kirchen. Autonomie und Autokephalie“. In einer Reihe von Referaten, gehalten von Gelehrten aus den verschiedensten Ländern haben Sie dieses Thema bereits behandelt und werden es noch weiter behandeln. Die Bayerische Staatsregierung ist über die bisherige fruchtbare Tätigkeit der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen wohl unterrichtet und begrüßt diese Tätigkeit ausdrücklich.

Indem Sie sich, die Sie als kirchliche Würdenträger, Professoren, Theologen und Juristen, als Angehörige verschiedener Kirchen aus osteuropäischen und orientalischen Ländern, aus Amerika, aus mittel- und westeuropäischen Ländern kommen, gemeinsam mit dem Recht der Ostkirchen wissenschaftlich befassen, miteinander reden und diskutieren, stellen Sie ein wichtiges Bindeglied dar von Kirche zu Kirche und in der menschlichen Gesellschaft. Sie helfen mit, Nichtwissen, Nichtverstehen, Mißverständnisse und Antihaltungen abzubauen und statt dessen Verständnis, Vertrauen, Zuversicht, ja Liebe aufzurichten.

Die Bayerische Staatsregierung weiß darum, welch große Unterstützung Ihre Arbeit für die christlichen Kirchen in den Ländern Osteuropas wie in den Ländern des Nahen Ostens bedeutet. Sie, die Mitglieder der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, leisten durch Ihre Arbeit und Ihre menschliche Begegnung einen Beitrag zur Behauptung des Christentums in den genannten Län-

dern des Ostens. Sie tragen dazu bei, daß die Verbindung dieser Kirchen mit anderen christlichen Kirchen im ökumenischen Rahmen gewahrt wird und durch die Beschäftigung mit dem Kirchenrecht dieser Kirchen mit teilweise sehr alter kirchlicher Tradition für das Kirchenrecht eine gesamtchristliche — ökumenische Perspektive wiedergewonnen wird.

So möchte ich Ihnen namens der Bayerischen Staatsregierung für Ihre Arbeit im Rahmen Ihres IV. Internationalen Kongresses ein gutes Gedeihen, Erfolg und ein gutes Gelingen wünschen.

Möge der IV. Kongreß der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, diesmal abgehalten in Bayern, für Sie fruchtbare wissenschaftliche Erkenntnisse bringen zum Wohle der Kirchen und zur Ehre Ihrer wissenschaftlichen Gesellschaft und am Rande nicht zuletzt auch durch das Kennenlernen von schönen Dingen in Bayern, der Kunst und Kultur sowie von Land und Leuten auch ein wenig Freude im persönlichen Bereich und damit verbunden ein wenig Erholung an Leib und Seele."

Receptions were also held by the City of Regensburg in the Chambers of the Electors in Old Town Hall, by the Lutheran Church of Bavaria and by the University of Regensburg. The closing-reception was given by the Bishop of Regensburg, Dr. Rudolf Graber, at the Heuport-House, where he said the following words:

„Meine Begrüßung ist Ausdruck der Freude, daß Sie Regensburg zu Ihrem Tagungsort gewählt haben; denn es handelt sich hier um eine Stadt, die ihr Angesicht dem Osten zugewandt hat. Die „Steinerne Brücke“, die ihren Niederschlag im Wappen der Stadt und der Universität gefunden hat, kennzeichnet die Brückenfunktion unseres Raumes nach Osten hin. Diese Verbindung reicht weit zurück. Der 1. Abt der berühmten Benediktiner-Abtei St. Emmeram Apollonius (697–710) soll aus Athen hierher gekommen sein. Vom Gnadenbild in Mariaort vor den Toren Regensburgs wird berichtet, daß es zur Zeit des Bildersturms in Byzanz ins Meer geworfen, die Donau heraufgeschwommen sei, bis es draußen an einer Wacholderstaude des Dorfes Ort hängenblieb. Sicherlich Legenden, denen kein historischer Wert zukommt. Aber die Frage ist erlaubt, ob damit nicht angedeutet ist, daß das Christentum nicht nur aus dem Süden, aus Rom, sondern auch aus dem Osten, aus Konstantinopel, zu uns gekommen ist. Die Frühgeschichte Regensburgs steht denn auch ganz im Zeichen des Bibelwortes: „Offne das Fenster gen Osten“ (4 Kg 13,17). Es kann nicht Zweck dieser Begrüßungsworte sein, all diese Kontakte unserer Bischofsstadt zum Osten vor Ihnen auszubreiten; es ist dies geschehen in meinem Büchlein „Regensburg und der Osten“ (Verlag des Regensburger Bistumsblattes 1963), das Ihnen nachher ausgehändigt wird. Aber zwei Ereignisse sollten doch erwähnt werden: Ein unrühmliches, die Verurteilung des hl. Methodius auf einer bayerischen Synode, wohl hier in Regensburg im November 870, und daneben ein unvergängliches Ruhmesblatt, nämlich der Verzicht des hl. Wolfgang von Regensburg auf Böhmen im Jahre 973, der dann die Gründung des Bistums Prag ermöglichte. Nur am Rande sei vermerkt, daß die Beziehungen Regensburgs im Frühmittelalter über Prag, Krakau bis nach Kiew reichten.

Wenn die Deutsche Bischofskonferenz den Bischof von Regensburg 1963 mit den Kontakten zu den Orthodoxen Kirchen des Ostens beauftragte, wurde damit nur die alte Regensburger Tradition fortgeführt. Mit großer innerer Bewegung denke ich an meinen ersten Besuch beim Patriarchen Athenagoras in Konstantinopel zurück (30. März 1967); auf der Heimreise besuchten wir die Patriarchen von Sofia und Belgrad. Im darauffolgenden Jahr weilten wir, wieder eine kleine Delegation, in Bukarest zum Besuch des rumänischen Patriar-

chen Justinian, der nun seinerseits nach Deutschland kam und hier weilte, wohl zum erstenmal, daß ein Patriarch des Ostens unsere Bischofsstadt und überhaupt Deutschland besuchte (Oktober 1970). Nicht vergessen sei, daß der erst kürzlich bei einer Papstaudienz so plötzlich verstorbene Metropolit Nikodim Regensburg besuchte, mit seiner Begleitung im Dom vor dem Hochaltar ein Tropaion zu Ehren des hl. Petrus sang und vor dem Gnadenbild der Alten Kapelle betete. Ihm weihen wir in dieser Stunde ein ehrendes Gedenken.

Manches wäre zu berichten von den verschiedenen Symposien, die hier mit Professoren und Bischöfen der östlichen orthodoxen Kirche abgehalten werden. So sind wir stolz auf unsere Brückenfunktion, die durch die Gründung des Ostkirchlichen Instituts einen neuen Schwerpunkt erhalten hat. Wir wünschen, daß Ihre Tagung ein weiteres bedeutsames Glied sei in dieser Kontaktnahme und daß Ihre Arbeiten von Gott gesegnet seien."

Within the extra-curricular program Prof. Landau organized visits to the most important buildings and sights of the town where he gave very interesting instructions. One day he arranged a guided course of the Cathedral, Cathedral Cloister, Allerheiligenkapelle and the Excavations beneath Niedermünster Church and another time of the Library of the Prince of Thurn and Taxis and St. Emmeram Cloister. On Friday the 22<sup>nd</sup> of September the participants made a trip to the Benedictine Abbey of Niederaltaich, where they were invited by the abbot Placidus Joseph Stiess.

The congress was closed with an impressive Ecumenical Service at St. Emmeram by which the spirit of the Society for the Law of the Oriental Churches and its aims were to have been expressed.

# REGENSBURG UND DER OSTEN

PAUL MAI

Regensburg

Regensburg ist in vieler Hinsicht ein singuläres Phänomen in Altbayern. Schon in keltischer Zeit lag hier am nördlichsten Punkt der Donau, an dem uralte Handelswege zusammentreffen, eine Siedlung. Mußte man noch vor wenigen Jahren sagen, die Kelten hatten hier ein Handelszentrum errichtet, von dem kaum mehr als der Name „Radasbona“ überliefert ist, so haben die jüngsten archäologischen Forschungsergebnisse unser Geschichtsbild wesentlich erweitert. Die Römer erbauten hier ihr *Castra Regina* und in den von ihnen aufgegebenen Militärischen Stützpunkt mit der dazugehörigen Zivilstadt, die für damalige Verhältnisse beachtliche Dimensionen gehabt haben muß, zogen die Bajuwaren ein und erwählten es zur Hauptstadt ihres Stammesherzogtums. Regensburg wurde von keiner Vorbevölkerung je vollständig aufgegeben, es besteht in ununterbrochener Kontinuität seit mehr als 1200 Jahren.

Im Jahr 179 erbaut Kaiser Marc Aurel gegenüber der Regenmündung ein befestigtes Lager für die 3. italische Legion, das *Castra Regina*<sup>1</sup>, westlich dieses Kastells entsteht eine ausgedehnte römische Zivilsiedlung, und Kaufleute, die sowohl die Zivilbevölkerung als auch das Militär mit Waren versorgen und mit den Germanen Handel treiben, stiften hier einen Merkurtempel<sup>2</sup>. Trotzdem war der wirtschaftliche Faktor im *Castra Regina* nur sekundär; die Verkehrslage war zwar günstig, doch konnte dieser Vorteil der nahen Grenze und der abgelegenen Position wegen nicht genutzt werden. Die Donau — uns heute als der Handelsweg nach Osten schlechthin erscheinend — hatte nur für den Truppentransport eine gewisse, wenn auch nicht überragende Bedeutung.

Aber auch eine wesentliche politische Bedeutung gewann der Ort in den folgenden Jahrhunderten nicht, zumal der Legionslegat nicht in Regensburg, sondern in Augsburg residierte. Inwieweit Regensburg ein Zentrum der römischen Kultausübung oder, je länger je mehr das Christentum vordrang, ein Hauptort der christlichen Kirche war, geht aus den Quellen nicht hervor. Insgesamt überwiegen die Überreste heidnischen Kultes, und wenn es auch zu Ende der Römerherrschaft nicht wenige Christen in Regensburg gegeben hat, der Sitz eines Bischofs war es wohl

<sup>1</sup> H. Walderdorff, Regensburg in seiner Vergangenheit und Gegenwart, \*1896, S. 78.

<sup>2</sup> R. Schönfeld, Regensburg im Fernhandel des Mittelalters, in: Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg 113 (1973), S. 7 (im folgenden gekürzt: Schönfeld, in: VO mit Band- und Seitenangabe).

nicht gewesen. Die kultisch-kirchliche Bedeutung Regensburgs war also seinem Wesen als Militärtor entsprechend nicht sehr groß<sup>3</sup>.

Dies ändert sich schlagartig mit der bajuwarischen Landnahme um die Mitte des 6. Jahrhunderts. Obwohl am Rande des Stammesgebiets liegend, entwickelte Regensburg sich doch zu dessen Vorort. Das setzt allerdings zweierlei voraus: 1. daß die Mauern der spätantiken Festung intakt geblieben waren und 2. daß sich hier noch Rudimente einer Verwaltungsorganisation vorfanden, auf welche aufgebaut werden konnte, und es spricht vieles dafür, daß eine romanische Restbevölkerung eine bescheidene Kontinuität des städtischen Lebens bewahrt hatte. Es ist auch nicht undenkbar, daß romanische Kaufleute für ihre neuen Herren wieder Handelsbeziehungen zu anderen Völkern und Ländern anknüpften. Tüchtige Händler hatten ja auch die Zeiten größter Wirren im Donauraum zu Geschäften mit den durchziehenden Germanenstämmen genutzt. So wurde kurz vor der Einnahme Passaus durch die Alemannen der hl. Severin von dortigen Kaufleuten gebeten, ihnen eine Handelskonzession beim König der Rugier, die Noricum besetzt hielten, zu erwirken<sup>4</sup>.

Wenn auch die *Vita sancti Severini*, dieses unersetzbliche Zeitdokument, nicht Regensburger Verhältnisse interpretiert, so kann man ihre Aussagen doch insoweit für unsere Stadt übernehmen, als sie dokumentieren, daß kirchliche, kulturelle und wirtschaftliche Komponenten ineinander übergreifen, sich ergänzen, ja eine von der anderen abhängig ist. Ohne sich der überspitzten Formulierung des emeritierten Ordinarius für Kirchengeschichte an der kath.-theol. Fakultät Prag-Leitmeritz anzuschließen „es waren vielfach die Kaufleute, die das Christentum nach Osten trugen“, kann man doch sagen, daß die Kirchenorganisation die guten Beziehungen der Händler zu den slawischen Stämmen ausnutzte und Missionare die bewaffneten Karawanen der Kaufleute begleiteten<sup>5</sup>.

Regensburg in Zusammenhang mit der Slawenmission wird erstmals erwähnt „als zu Emmeram, dem Bischof von Poitiers, das Gerücht drang, daß irgendwo in Europa das Volk von Pannonien, blind für das Licht der Wahrheit, den Götzen diene. Darüber war der Knecht Gottes im innersten Herzen betrübt und bedachte bei sich, er müsse dort Christus predigen. Er verließ sein Haus, seine gewaltigen Reichtümer, seine zahlreiche adelige Verwandtschaft und setzte in Poitiers einen anderen Bischof ein. Dann zog er predigend durch Gallien und überschritt den Rhein. In Deutschland setzte er seine religiösen Belehrungen mit Hilfe eines Dolmetschers, des frommen Priesters Vitalis, fort, erreichte die Donau und

<sup>3</sup> Vgl. J. Staber, Kirchengeschichte des Bistums Regensburg, 1966, S. 1. — K. Gamber nimmt Regensburg als spätromischen Bischofssitz als gesichert an, ohne allerdings stichhaltige Beweise hierfür liefern zu können, vgl. K. Gamber, Der Kastenaltar im „Alten Dom“ zu Regensburg. Eine Confessio des Märtyrer-Bischofs Lupus († um 490)?, in: Der Regensburger Dom — Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 10 (1976), S. 55—67, hier bes. S. 67.

<sup>4</sup> Eugipius, Leben des hl. Severin, übersetzt und erläutert von M. Schuster, 1964. — Vgl. K. Reich, Geschichte Regensburgs in der Zeit vom 5.—7. Jahrhundert, in: VO 74 (1924), S. 18.

<sup>5</sup> Das wörtliche Zitat ist einem 1968 in Regensburg gehaltenen Vortrag von V. Bartunek zur Frage des Cyrillus und Methodius Kultus in Böhmen entnommen. — Vgl. F. Zagiba, Regensburg und die Slawen im frühen Mittelalter, in: VO 104 (1964), S. 224.

ihrem Laufe folgend Regensburg, wo er sich dem Herzog der Bayern namens Theodo vorstellte. Dieser war gegen den Plan des Heiligen, ins Awarenland zu ziehen, da er sich gerade im Krieg mit diesem Volke befand; da es nicht ratsam war, die Enns zu überschreiten, veranlaßte er den Glaubensboten, in Bayern zu bleiben, und versprach, ihn mit Gütern auszustatten<sup>6</sup>. Soweit die sinngemäße Übersetzung der *Vita vel Passio sancti Haimrammi* des Arbeo, die uns ja auch in epischer Breite das Martyrium des Heiligen erzählt. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß der König, oder in Zeiten staatlicher Unabhängigkeit der Herzog, der eigentliche Glaubensverkünder ist. Er schützt den Missionar und stellt ihm die äußeren Mittel für sein Werk zur Verfügung. Im Falle Emmerams ist dies wegen des Kriegszustandes nicht möglich. Wir können nicht mit Gewißheit sagen, ob der von Arbeo skizzierte Missionsplan für Pannonien in dieser Weise gefaßt wurde, denn es ist immerhin festzuhalten, daß Arbeo zwei oder drei Menschenalter nach dem Auftreten Emmerams schrieb. Die Bistumsorganisation Bayerns unter Bonifatius lag gute dreißig Jahre zurück, und wenn auch den einzelnen Bistümern nicht abgegrenzte Missionssprengel zugewiesen waren, sondern vielmehr jedes nach seinen Kräften und Fähigkeiten das Christentum verbreiten sollte, so hatten sich doch *de facto* gewisse Kompetenzen herausgebildet. Passau und Salzburg fühlten sich für die nach Süden und Südosten ausstrahlende Missionsarbeit zuständig — nur so ist es auch zu verstehen, daß um 971 der Passauer Bischof das Recht und die Möglichkeit hatte, den hl. Wolfgang, der sich — damals noch Mönch in Einsiedeln — zu einer offensichtlich schlecht ausgerüsteten, auf jeden Fall von keinem Erfolg gekrönten Missionsreise nach Ungarn aufgemacht hatte, zurückzuberufen und zu sich zu zitieren<sup>7</sup>.

Das Missionsland, das Regensburg nicht zugeteilt, für das es aber aufgrund seiner geographischen Lage prädestiniert war, war Böhmen. Und es weisen viele Spuren darauf hin, daß Regensburg diesen Auftrag erfüllt hat, auch wenn wir keinen so vorzüglichen schriftlichen Beweis vorliegen haben, wie die 871 verfaßte „*Conversio Bagoariorum et Carantanorum*“ ihn für Salzburg liefert; allerdings mußte Regensburg solch einen Beweis nie antreten, da sein missionarisches Wirken zu keiner Zeit kirchenrechtlich umstritten war<sup>8</sup>. Allerdings gestaltete sich die Arbeit für Regensburg auch schwieriger, denn während Salzburg und Passau auf einigermaßen festgefügten Staatsgebilde trafen, war bis zum Aufstieg der Přemysliden gegen Ende des 10. Jahrhunderts Böhmen ein „Treibeis der Stämme“<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> *Vita vel passio sancti Haimrammi martyris*, in: MGH SS rer. germ., ed. B. Krusch, mit Richtigstellungen und deutscher Übersetzung neu hrsg. von B. Bischoff, 1953.

<sup>7</sup> Vgl. G. Schwaiger, Der heilige Bischof Wolfgang von Regensburg (972—994), in: Der Regensburger Dom—Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 10 (1976) 45; M. Popp, St. Wolfgang, Bischof von Regensburg, in: VO 112 (1972), S. 22—23.

<sup>8</sup> *De conversio Bagoariorum et Carantanorum libellus*, ed. in: MGH SS 9 (1854), S. 4—14; M. Kos, *Conversio*, in: *Znanstvenega društva* 11, 1936. — Vgl. Staber, a. a. O. (3), S. 17.

<sup>9</sup> P. Mai, Regensburg als Ausgangspunkt der Christianisierung Böhmens, in: *Millennium Ecclesiae Pragensis 973—1973 = Schriftenreihe des Regensburger Osteuropainstituts* 1 (1973), S. 14.

Als erste Frucht der Missionstätigkeit wird gemeinhin die Taufe von 14 böhmischen duces cum hominibus am Oktavtag von Epiphanie des Jahres 845 angesehen<sup>10</sup>. Auch wenn die Quellen es nicht ausdrücklich vermerken, dürfte dieses Ereignis doch mit aller Wahrscheinlichkeit in Regensburg stattgefunden haben. Selbst wenn man unterstellt, daß diese duces mehr aus politischer Überlegung kamen, als daß diese Handlung von religiösem Interesse getragen war, so setzt sie doch eine gewisse Kenntnis des Christentums voraus, die nicht von heute auf morgen entstanden sein kann, sondern die Frucht jahrelangen Bemühens gewesen sein muß. Es ist ziemlich unwahrscheinlich und weit hergeholt, damit die Feldzüge Karls d. Gr. gegen die Awaren, die ihn durch die böhmischen Länder führten, in Verbindung zu bringen, allenfalls, daß sich im Schutz des Heeres Missionare dorthin begaben, die kaum woanders hergestammt haben dürften als von Regensburg. Diese Annahme zu stützen hilft uns die Patrozinien- und die Namensforschung.

Der ansonst nicht allzu breit gestreute Emmeramskult fand in Böhmen rasch und stark Eingang. „Jimram“, wie der Heilige dort genannt wird, leitet sich jedoch von Haimrham ab, einer Sprachform, die uns aus der Vita des Arbeo bekannt ist. Doch sehr bald schon, noch vor dem Jahr 800, wird im deutschen Sprachraum die Schreibweise „Emmeram“ üblich, mit anderen Worten, der Kult muß noch vor der Jahrhundertwende in Böhmen Einzug gehalten haben, aber nicht nur hier, denn 830 weiht Erzbischof Adalram von Salzburg in Neutra in Südmähren — heute Slowakei — eine Kirche in honore sancti Emmerammi. Es ist keineswegs abwegig, hier Regensburger Einfluß zu sehen, denn Salzburg oder Passau hätten mit Sicherheit ein anderes Patrozinium gewählt. Und doch zu Beginn des 12. Jahrhunderts gilt in Prag der hl. Emmeram nicht nur als Patron, sondern als Missionar des böhmischen Volkes — wofür es keinerlei Anhaltspunkte gibt, denn seine schon erwähnte Vita spricht eindeutig von einer geplanten Reise nach Pannonien, also Ungarn — trotzdem preist ihn eine Homilie als „pater und protector noster“, als „praeclarus et pius praedicator noster“<sup>11</sup>.

Wenn sich der Emmeramskult nicht noch stärker in Böhmen verbreiten konnte, so allein deshalb, weil die Verehrung des hl. Wenzel außergewöhnlich rasch und stark aufblühte, wobei allerdings nicht außer acht gelassen werden darf, daß gerade Wenzel ein besonderer Verehrer des hl. Emmeram war, daß er ihm auch ursprünglich die Kirche auf dem

<sup>10</sup> *Annales Fuldenses ad 845* = MGH SS rer. germ. 7, 35; E. Herrmann, Slawisch-germanische Beziehungen im südostdeutschen Raum von der Spätantike bis zum Ungarnsturm = Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 17 (1965), S. 106; s. a. Z. Kalista, Plzensko na úsvite českých dejin, in: *Minulosti západoceského kraje*, 1969, S. 309—312.

<sup>11</sup> Vgl. K. Bosl, Der Eintritt Böhmens in den westlichen Kulturkreis im Lichte der Missionsgeschichte, in: Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, Hist. Phil. Reihe 1 (1958), S. 59; F. Graus, Böhmen zwischen Bayern und Sachsen, in: *Historica* 17 (1969), S. 19; Beiträge zur Geschichte Böhmens I 1, Das Homiliar des Bischofs von Prag, hrsg. von F. Hecht, 1863, XXVI, S. 50. — Zur Weihe der Kirche in Neutra durch Erzbischof Adalram vgl. K. Bosl, Probleme der Missionierung des böhmisch-mährischen Herrschaftsraumes, in: *Slavistische Forschungen* 6, 1964, S. 4, 9, 11.

Hradschin weihen lassen wollte. Wenn dies später nicht geschah, so zeigt sich darin der zunehmende Einfluß der deutschen Könige aus sächsischem Haus<sup>12</sup>.

Ein weiteres Indiz, das auf den starken regensburgischen Einfluß im böhmischen Raum hinweist, ist das Georgspatrinium. Dem hl. Georg war die Grabkirche außerhalb der Mauern Regensburgs geweiht gewesen, in der der heilige Emmeram seine Grablege fand und die die Pflanzstätte des bald mächtig aufblühenden St. Emmeramsklosters wurde. In die Mitte des 8. Jahrhunderts wird als Tochtergründung des Emmeramsklosters Chammünster datiert, das zu Ehren des hl. Georg errichtet war, auch wenn wir erste sichere Nachrichten erst aus der Regierungszeit Bischof Baturichs (817—848) haben<sup>13</sup>, als er die dem hl. Petrus und Emmeram entrissenen Güter restituerte. Trotzdem gilt der Wissenschaft heute Chammünster als ein frühes Missionskloster für den böhmischen Raum und über diesen Weg könnte nach Prag das Georgspatrinium gekommen sein, denn auch die der Legende nach von Vratislav, dem Vater des hl. Wenzel, erbaute Kirche auf dem Hradschin, an der später das erste Kloster Böhmens entstehen sollte, war dem hl. Georg geweiht<sup>14</sup>.

Der Weg dieses Patroziniums nimmt also nicht nur in Regensburg schlechthin seinen Ausgang, sondern näherhin im Kloster St. Emmeram. Es allein hatte sowohl die personelle als auch geistige Zurüstung, eine so große Aufgabe zu übernehmen und zu erfüllen. Gerade während der Regierungszeit Bischof Baturichs erhielt die Klosterbibliothek reichen Zuwachs, darunter Werke, die deutlich für Missionszwecke bestimmt waren. Einige der Handschriften, die unverwechselbar einer Regensburger Schreibschule entstammen, gingen mit den Missionaren nach Böhmen, wobei man zumindest von einer mit ziemlicher Sicherheit sagen kann, daß sie bereits vor 800 Regensburg verlassen haben muß. Gemeint ist das Tassilo-Sakramenter, heute in der Bibliothek des Prager Metropolitankapitels Cod. 083 aufbewahrt. Seinem Typus nach ist es ein Gelasianum, so genannt, weil es angeblich auf Papst Gelasius (492—496) zurückgeht. Doch schon um die Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert war in Regensburg das gelasianische Sacramentarium abgeschafft und man gebrauchte das

<sup>12</sup> M. Weingart, *Prvni Cesko-Cirkevnesclovanska Legenda o Svatem Václavu*, in: *Svatováclavský Sborník* 1, 1934; s. a. J. Staber, Die älteste Lebensbeschreibung des Fürsten Wenzeslaus und ihr Ursprungsort Regensburg, in: *Annales Instituti Slavici* II/2 (1970) 183—193; ders., Regensburg und Böhmen bis 870, in: *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* 6 (1972) 12. — Zur Frage des Einflusses der deutschen Könige vgl. K. Uhlirz, Geschichte des Erzbistums Magdeburg unter den Kaisern und Königen aus sächsischem Haus, 1887; W. Schlesinger, Kirchengeschichte Sachsen im Mittelalter 1, 1962, S. 21 ff., 293 f.; V. Kaiser, Die Gründung des Bistums Prag, in: *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien* 3 (1973), S. 10 f.

<sup>13</sup> F. Janner, Geschichte der Bischöfe von Regensburg 1, 1883, S. 167; E. Herrmann, Zur frühmittelalterlichen Regensburger Mission in Böhmen, in: *VO* 101 (1961), S. 177 bes. Anm. 4. — Zu Bischof Baturich vgl. B. Bischoff, Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken der Karolingerzeit, Teil I: Die bayerischen Diözesen, 1960, S. 177 ff.

<sup>14</sup> P. Mai, Regensburg als Ausgangspunkt der Christianisierung Böhmens, in: *Millennium Ecclesiae Pragensis 973—1973 = Schriftenreihe des Regensburger Osteuropainstituts* 1, 1973, S. 11.

neue gregorianische. Doch wie so oft gab man den Missionaren ein schon veraltetes Exemplar als Meßbuch mit<sup>15</sup>.

Jüngste Untersuchungen gehen nun dahin, die Regensburger Mission und den Sieg der lateinischen Kirche in Böhmen im Licht archäologischer Quellen aufzuzeigen. Man darf mit Interesse auf die demnächst im Druck erscheinenden Forschungsergebnisse von Krumphanzlová — Prag warten, denn die tschechische Geschichtsschreibung ist immer noch uneinheitlich in der Bewertung, ob und welchen Einfluß das mährische Christentum in Böhmen hatte<sup>16</sup>.

Daß Böhmen ab irgendeinem Zeitpunkt der Jurisdiktion des Regensburger Bischofs unterstanden haben muß, zeigt sich eindeutig bei der Errichtung des Bistums Prag, denn der Bischof gehörte zu den rechtlich zu Beteiligenden bei diesem Rechtsvorgang<sup>17</sup>. Für die Zugehörigkeit Böhmens zu Regensburg, das schon erwähnte Jahr 845 anzunehmen, erscheint allerdings verfrüht; denn derselbe König, dem sich die duces unterwarfen, kann ein Jahr später seinen Rückzug nach einem erfolgreichen Feldzug nach Pannonien durch Böhmen nur mit großen Verlusten erkämpfen und 849 erreichte Ludwig der Deutsche Regensburg nur noch „turpiter profligatus“<sup>18</sup>.

Die entscheidenden Vorgänge ereigneten sich kurz vor der Jahrhundertwende. Im Hochsommer des Jahres 895 huldigten alle Fürsten Böhmens, unter denen die erlauchtesten Spithnev und Witizla waren, Arnulf und unterstellten sich wieder seiner Oberherrschaft. Wie weit bei diesem Staatsakt die Angst der Böhmen vor einer völligen Unterwerfung und Versklavung durch das Großmährische Reich eine Rolle gespielt hat und sie es vorzogen, das kleinere, weil entferntere Übel zu wählen, kann nicht entschieden werden. Jedenfalls datiert von jener Huldigung in Regensburg die zumindest formale Unterstellung Böhmens unter das Ostfränkische Reich und läßt den Schluß zu, daß von da an die Mission in Böhmen und die Ausbildung kirchlicher Zentren forcirt wurde<sup>19</sup>. In der um 974 in Regensburg entstandenen Vita des hl. Wenzel „Crescente fide“ heißt es, der Herrscher habe Abgesandte nach Regensburg geschickt, um vom Bischof — es war Bischof Tuto, dem eine außergewöhnlich lange Regierungszeit, nämlich von 894—930, beschert war — die „licentia“ zum

<sup>15</sup> B. Bischoff, in: A. Dold - L. Eizenhöfer, Das Prager Sakramenter = Texte und Arbeiten H. 38—42 (1949), S. 37, Anm. 5; K. Gamber, Das Tassilo-Sakramenter, in: Münchener Theol. Zeitschrift 12 (1961), S. 205—209; B. Bischoff, in: Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2, 1965, S. 264.

<sup>16</sup> J. Kadlec, Auf dem Wege zum Prager Bistum, in: Annales Instituti Slavici I/3 (1967), S. 35 f. nimmt eine friedliche Symbiose zwischen dem lateinischen und slavischen Christentum an; F. Graus, Böhmen zwischen Bayern und Sachsen, in: Historica 17 (1969), S. 13 f. hält selbst Relikte der slavischen Liturgie noch im Anfang des 10. Jahrhunderts für unwahrscheinlich und verweist die Vorstellung eines liturgisch zweisprachigen Böhmens in das Reich der Fabel.

<sup>17</sup> F. Mayer, Die Errichtung des Bistums Prag, in: Millennium Ecclesiae Pragensis 973—1973 = Schriftenreihe des Regensburger Osteuropainstituts 1 (1973) 23—39, hier bes. S. 36—37.

<sup>18</sup> Vgl. Staber, a. a. O. (3), S. 17.

<sup>19</sup> Vgl. E. Herrmann, Slawisch-germanische Beziehungen im Südostdeutschen Raum von der Spätantike bis zum Ungarnsturm = Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 17 (1965), S. 179 f.; Kadlec, a. a. O. (16), S. 37.

Bau einer Kirche einzuholen. Aber schon vorher hatte er um eine Verfügung über die liturgische Verehrung der Gebeine der hl. Ludmilla gebeten; später wird um die Weihe der St. Georgskirche nachgesucht, die das Grab der hl. Ludmilla aufnehmen sollte. Doch Bischof Tuto muß, von Alter und Krankheit gezeichnet, ablehnen, und schickt einen „coepiscopus“. Bei der zeitlichen Nähe der Vita zu den Ereignissen können wir mit Sicherheit schließen, daß sich der Schreiber nicht in Topoi erging, sondern Realitäten berichtete, die aufzeigen, daß bei bestimmten kirchlichen Vorhaben Regensburg um seine Zustimmung angegangen werden mußte<sup>20</sup>.

Die Errichtung eines selbständigen Bistums Prag unter dem heiligen Bischof Wolfgang zog hier einen gewissen Schlußstrich. Wenn auch die böhmischen Diözesanen die räumliche Entfernung für die Eintreibung von Benefizien als einen Vorteil empfunden haben mochten — erst bei der Einführung des kirchlichen Zehnts nach der Bistumsgründung kam man dahinter, daß die Gläubigen schon längst ein „beneficium“ nach Regensburg zu leisten gehabt hätten, das de facto nie gezahlt wurde — für das bischöfliche „officium“ war sie auf jeden Fall ein Nachteil gewesen<sup>21</sup>.

Der ottonischen Reichspolitik entsprechend wurde Prag aus dem Salzburger Metropolitanverband herausgelöst und Mainz unterstellt; doch was immer auch die Hintergründe für diese Entscheidung gewesen sein mochten, es konnte nicht verhindert werden, daß auch weiterhin kirchlich-kulturelle Beziehungen zwischen Regensburg und Prag bestanden. Ein Sohn des Böhmenherzogs Boleslav II. mit Namen Ulrich wurde am bayerischen Herzogshof in Regensburg erzogen, ebenso wie Milada, eine Schwester des Herzogs, die 973 an der St. Georgskirche auf dem Hradchin ein Nonnenkloster gründete, wobei die Annahme, daß es vom Obermünster in Regensburg aus besiedelt wurde, nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich ist<sup>22</sup>. Bereits um die Mitte des 10. Jahrhunderts hatte man Ztrahkvaz, einen Neffen des hl. Wenzel, nach St. Emmeram zu Regensburg in Erziehung gegeben, wo er als Mönch Christian — nach seinen eigenen Worten — freiwillig der Welt entsagt hatte; trotzdem erhob man ihn 997 nach der Resignation des hl. Adalbert mit Wissen und Willen desselben auf den Prager Bischofssuhl. Jedoch der plötzliche Tod Strachkwas vereitelte dieses Vorhaben<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> J. Pekar, Die Wenzels- und Ludmilla-Legenden und die Echtheit Christians, 1906, S. 106, Z. 33 ff.; S. 107, Z. 8 ff.; s. a. J. Staber, Die älteste Lebensbeschreibung des Fürsten Wenzeslaus und ihr Ursprungsort Regensburg, in: Annales Instituti Slavici II/2, 1970, S. 183—193. — Zu Bischof Tuto vgl. E. Herrmann, Bischof Tuto von Regensburg (894—930), in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 6 (1972), S. 17—28.

<sup>21</sup> Kadlec, a. a. O. (16), S. 37.

<sup>22</sup> Cosmas von Prag, Chronica Boemorum, MGH SS rer. germ. nova series II (1953) ed. von B. Bretholz 43 f. = Cod. dipl. Boh. I Nr. 371; s. a. V. Kaiser, Die Gründung des Bistums Prag, in: Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen — Mähren — Schlesien 3 (1973), S. 13 ff.

<sup>23</sup> Cosmas von Prag, Chronica Boemorum, MGH SS rer. germ. nova series II, I cap. 18, 36; s. a. E. Herrmann, Zur frühmittelalterlichen Regensburger Mission in Böhmen, in: VO 101 (1961) 182; J. Staber, Die Missionierung Böhmens durch die Bischöfe und das Domkloster von Regensburg im 10. Jahrhundert, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 6 (1972), S. 32 f.

Aber auch in der Folgezeit rissen die kirchlich-kulturellen Beziehungen zwischen Regensburg und Böhmen nicht ab. Mit gutem Grund kann man annehmen, daß die Augustinerniederlassungen in Prag und Taus von Regensburg aus gegründet worden waren<sup>24</sup>. Zwischen den Dominikanern in Regensburg und jenen in Budweis bestanden ebenso Beziehungen<sup>25</sup>, wie sich solche zwischen dem Schottenkloster St. Jakob in Regensburg und Prag nachweisen lassen<sup>26</sup>. Der wortgewaltige Berthold von Regensburg predigte auch in Böhmen<sup>27</sup>; Regensburg, das ein Schreiber des 11. Jahrhunderts ein zweites Athen nannte<sup>28</sup>, wo die Studien blühen und die wahre Philosophie überreiche Frucht trägt, ließ freizügig an seinem geistigen Überfluß teilhaben. Leider ist die Abhängigkeit der romanischen Architektur Böhmens von regensburgischen Vorbildern noch zu wenig erforscht, doch soll die Allerheiligenkapelle im Regensburger Domkreuzgang Nachahmungen in Böhmen gefunden haben, wie auch die Skulpturen der St. Jakobskirche in Kuttenberg einen Einfluß der Schottenkirche in Regensburg — die ja übrigens auch dasselbe Patrozinium trägt — vermuten lassen<sup>29</sup>. Nicht zu übersehen ist die Beeinflussung der frühen böhmischen Buchmalerei durch Regensburger Vorbilder, und wenn es auch nicht in den Bereich der kirchlich-kulturellen Beziehungen fällt, sei hier doch an das Beispiel der 1160 erbauten Judithbrücke erinnert, die in ihrer architektonischen Struktur die Steinerne Brücke in Regensburg kopiert<sup>30</sup>.

Wenn eingangs gesagt wurde, daß die Kirchenorganisation die guten Beziehungen der Händler zu slawischen Stämmen ausnutzte und Missionare die bewaffneten Karawanen der Kaufleute begleiteten, so kann an Regensburgs Bedeutung als Fernhandelszentrum nicht vorbeigegangen werden.

Die Völkerwanderung hatte die einzelnen Stämme oder Völker — wie immer wir es nennen wollen — einander näher kommen lassen und die Isolierung beseitigt. Der Zusammenbruch Westroms beendete auch — wie Aubin es in seiner Studie „Stufen und Triebkräfte der abendländischen Wirtschaftsentwicklung im frühen Mittelalter“ nennt — den lähmenden römischen Staatssozialismus<sup>31</sup>. Die sagenhafte Prachtentfaltung des byzantinischen Hofes in Konstantinopel war ein Begehrlichkeit erregendes Vorbild, dem die germanischen Emporkömmlinge nacheiferten. Aber auch die

<sup>24</sup> Vgl. M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche* 1 (1933), S. 537—564 bes. 554.

<sup>25</sup> Vgl. M. Popp, *Die Dominikaner im Bistum Regensburg*, in: *Klöster und Orden im Bistum Regensburg = Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* 12 (1978), S. 227—258.

<sup>26</sup> Vgl. P. Mai, *Das Schottenkloster St. Jakob zu Regensburg im Wandel der Zeiten*, in: *100 Jahre Priesterseminar in St. Jakob zu Regensburg 1872—1972*, 1972, S. 5—36.

<sup>27</sup> Vgl. LThK 2, 1958, Sp. 267 f.

<sup>28</sup> Vgl. G. Schwaiger, *Der heilige Bischof Wolfgang von Regensburg*, in: *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* 6 (1972), S. 51.

<sup>29</sup> St. Jakob/Regensburg = Schnell & Steiner Kunstdführer Nr. 691, 1969.

<sup>30</sup> Vgl. W. Keßel, *Zur Wirtschaftsgeschichte Regensburgs*, in: *Regensburg. Die Altstadt als Denkmal*, hrsg. von R. Strobel, 1978, S. 29.

<sup>31</sup> H. Aubin, *Stufen und Triebkräfte der abendländischen Wirtschaftsentwicklung im frühen Mittelalter*, in: *Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 41 (1955), S. 19 f.

Kirche, nach der Christianisierung der germanischen Stämme durch Schenkungen wohlhabend geworden, entwickelte einen beträchtlichen Bedarf an Orientwaren wie Weihrauch und Seide für Meßgewänder zu liturgischen und repräsentativen Zwecken, so daß auch ihre Bedeutung für die Anregung des Orientwarenhandels nicht unerwähnt bleiben kann.

Konsumzentren waren die königlichen oder herzoglichen Pfalzen, Bischöfssitze und Klostergründungen, so daß wir mit Regensburg als Handelsstadt seit dem Zeitpunkt rechnen können, als die Agilolfinger es zu ihrer Residenzstadt erwählten. Arebo beschreibt in seiner *Emmeramsvitae* die Stadt nicht nur als weitausgedehnt und uneinnehmbar, von gewaltigen Quadermauern und Türmen umgeben, er berichtet auch von reichen Vorräten an Purpurstoffen, Eisen, Wein, Honig und Salz, an Gold und Silber<sup>32</sup>, was sich fast wie ein Katalog jener Waren liest, mit welchen hier gehandelt wurde. Die Machtpolitik der bayerischen Herzöge und nach deren Sturz der Karolinger, besonders aber seit Regensburg durch den Teilungsvertrag von 817 zur Hauptstadt des ostfränkischen Reiches avanciert war, zeigt die entscheidende Blickrichtung der Stadt im frühen Mittelalter: den Osten und Südosten. Mit der Vernichtung des Awarenreiches 791 und der Errichtung der Pannonischen Mark hatte das Frankenreich seine Grenzen bis an den Westrand des Karpatenbeckens vorgetrieben. Und wenn man glaubt, daß nur in Zeiten des friedlichen Nebeneinanders der Handel geblüht hätte, so zeigen einige Verordnungen aus der Regierungszeit Karls d. Gr., daß der Export von Waffen nach Osteuropa eine aufsehenerregende Rolle gespielt haben mußte. Waffenhändler waren zu keiner Zeit zimperlich, wenn es galt, das große Geschäft zu machen. Die Versorgung des Gegners mit fränkischem Kriegsmaterial hatte dem kaiserlichen Heer vermutlich schon während des Awarenfeldzuges zu schaffen gemacht, und als 805 eine Strafexpedition nach Böhmen unternommen wird, verbot der Kaiser im Diedenhofer Kapitular die Ausfuhr von Waffen über die östliche Reichsgrenze. Den Waffenhändlern wurden bestimmte Handelsplätze nahe der fränkischen Ostgrenze vorgeschrieben, und unter den genannten Umschlagsorten befindet sich auch Regensburg. Das Kapitulare bringt damit die früheste ausdrückliche Erwähnung Regensburgs als Fernhandelsplatz<sup>33</sup>.

Doch je mehr sich die Verhältnisse konsolidierten, desto größer wurde der Bedarf und der Wunsch nach Luxuswaren aus dem Orient, den agile Händler ebenso gern weckten als befriedigten. Allerdings floß zunächst, da es sich ja vorzugsweise um Importgeschäfte handelte, das Gold in beträchtlichen Mengen nach dem Osten und die Handelsbilanz des Abendlandes war passiv. Doch der Siegeszug des Islam hatte nicht nur neue Bezugsquellen für den Import erschlossen, er führte auch zu einer kaum vorstellbaren Hause im Sklavenhandel. Der Handel mit Menschen ist wohl das schaurigste Beispiel von antiker Kulturkontinuität in den frühmittelalterlichen Staatsgebilden nördlich der Alpen. Es gibt kaum einen Kriegs- oder Beutezug, dem nicht der Troß der Kaufleute folgt, als Ab-

<sup>32</sup> Vita vel passio sancti Haimrammi martyris, in: MGH SS rer. germ. 476, 478; s. a. E. Klebel, Zur Geschichte des Herzogs Theodo, in: VO 99 (1958), S. 165, 169 ff., 204.

<sup>33</sup> Vgl. Schönfeld, a. a. O. (2), S. 19.

nehmer der Gefangenen und verschleppten Zivilisten. Doch das Geschäft beginnt erst so richtig zu blühen mit der Ausbreitung des Islams; die mohammedanischen Länder hatten einen Mangel an Arbeitskräften, aber auch in Domänen des christlichen Abendlandes herrschte eine rege Nachfrage nach unfreien Arbeitskräften, und die Händler selbst benötigten sie als Lastenträger, denn neben Schiff, Fuhrwerk und Saumpferd war der menschliche Rücken als Transportmittel gang und gäbe. Der Sklavenexport aktivierte die Handelsbilanz des Abendlandes und führte zunächst zu einer Einfuhr arabischer Silbermünzen in gewaltiger Zahl. Anhand ihrer Funde läßt sich auch das Einzugsgebiet der „Ware“ ziemlich genau rekonstruieren: Böhmen, Westpolen und Pommern mit einer starken Verdichtung in den Gegenden der Oder- und Weichselmündung, daneben von Kiew über das Baltikum bis nach Skandinavien — weiße Sklaven brachten eben die größten Profite. Doch schon im 9. Jahrhundert wechselt die Währung und in etwa denselben Zentren tauchen in immer stärkerem Maß Regensburger Münzen auf. Die arabischen Münzen, zumeist aus Prägestätten in Spanien und Westafrika, waren bei den slawischen Händlern nicht mehr sehr gefragt — da sich darunter zum Teil Falschgeld befand — bevorzugt wurden zunehmend karolingische Denare aus den königlichen Münzstätten des ostfränkischen Reiches. Nicht zuletzt der große Bedarf der Regensburger Fernhändler an Geld mit königlichem Siegel und der Wunsch des Herrschers, das private Umschmelzen und Prägen durch Kaufleute in geordnete Bahnen zu lenken, haben dazu beigetragen, daß um 820 unter Ludwig dem Frommen die Regensburger Münze errichtet wurde, die die erste und lange Zeit auch einzige Prägestätte im Osten des Karolingerreiches war<sup>34</sup>.

Es gibt zwar keinen direkten Beweis, daß sich in Regensburg ein Sklavenmarkt befand, doch ein lebhafter Transithandel hat in jedem Fall bestanden. Der große Umschlagplatz für Sklaven war Prag, und von dort führte eine wichtige Ost-West-Verbindung über Regensburg nach Verdun, dem Ausgangspunkt der Lieferungen an das arabische Spanien. Ein zweiter Verkehrsweg zweigte von Regensburg nach Süden ab, und auf ihm gelangte die Ware über Chur-Pavia nach Venedig, von wo sie in den Orient verschifft wurde. Auf die Möglichkeit, daß Regensburg ein Zentrum des Sklavenhandels gewesen sein könnte, verweist Karl Bosl in seiner Studie über die Sozialstruktur der mittelalterlichen Residenz- und Fernhandelsstadt Regensburg und glaubt dies durch die internationale Zusammensetzung seiner bürgerlichen Bevölkerung beweisen zu können<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Vgl. G. v. Probst, Arabisches und ungarisches Silber für Regensburg, in: *Ostdeutsche Wissenschaft*, Jahrbuch des Ostdeutschen Kulturrates 1 (1964), S. 226 f.; H. Buchenau, Die Regensburger Münze von Ludwig dem Frommen bis Heinrich dem Löwen, in: *Das Bayerland* 37 Nr. 5, 1926. — H. Gebhardt, Münzfunde als Quellen der Wirtschafts- und Kulturgeschichte im 10. und 11. Jahrhundert, in: *Deutsches Jahrbuch für Numismatik* 1 (1938), S. 166, 169; s. a. H. Ammann, Wirtschaftsbeziehungen zwischen Oberdeutschland und Polen im Mittelalter, in: *Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 48 (1961), S. 433.

<sup>35</sup> K. Bosl, Die Sozialstruktur der mittelalterlichen Residenz- und Fernhandelsstadt Regensburg. Die Entwicklung ihres Bürgertums vom 9. bis 14. Jahrhundert, in: Untersuchungen zur gesellschaftlichen Struktur der mittelalterlichen Städte in Europa = Reichenau-Vorträge 1963/64 (1966), S. 112.

Der Handel von christlichen Unfreien war von der Kirche untersagt worden, und das Konzil von Meaux 845 empfahl den Königen, ihre Kaufleute anzuhalten, Sklaven nur in christliche Länder und nicht an Ungläubige zu verkaufen; so wurde der Sklavenhandel zu einer Domäne der jüdischen Kaufleute. 846 berichtet der Araber Ibn Chordadbeh von jüdischen Fernhändlern, die nicht nur arabisch, persisch, griechisch und lateinisch sprechen, sondern auch die fränkische, spanische und slawische Sprache beherrschen und durch Ostfranken und die slawischen Länder über das Kaspische Meer bis nach Indien und China reisen und neben anderen Waren auch Eunuchen, Sklavinnen und Knaben aus dem Westen nach Arabien liefern. Keinesfalls darf man nun daraus schließen, daß der Sklavenhandel allein von jüdischen Händlern betrieben wurde, trotz des kirchlichen Verbots mischten auch christliche Händler bei dem gewinnträchtigen Geschäft mit<sup>36</sup>. Doch welchen Vorrang die Juden bis zur Karolingerzeit im Fernhandel hatten, zeigen zahlreiche Quellen, die sie als einzige Gruppe dieses Standes ausdrücklich erwähnen oder gar stellvertretend für alle Kaufleute<sup>37</sup>. Bei der Bedeutung Regensburgs als Drehscheibe des Fernhandels ist mit Sicherheit anzunehmen, daß schon ziemlich früh eine Ansiedlung jüdischer Fernhändler in der Stadt bestand, auch wenn die älteste erhaltene Urkunde, die einen Regensburger Juden nennt, erst aus dem Jahr 981 stammt und das Regensburger Judenviertel in einer mit 1010/20 zu datierenden St. Emmeramer Tradition genannt wird<sup>38</sup>. Doch seine Lage innerhalb der Stadt — die übrigens jener der Judenquartiere in anderen Römerstädten ähnlich ist — am Innenrand des Kastells, ehe sich die Stadt über die ehemals römische Westmauer hinaus ausdehnte, spricht für ein höheres Alter. Im übrigen gehörte Regensburgs Judengemeinde im Mittelalter mit zu den bedeutendsten, die mit Sicherheit nur von der Prager übertrffen wurde. Es waren nicht nur ihre merkantilen Fähigkeiten bemerkenswert, auch ihre kulturellen Leistungen sind zu erwähnen. Aus ihr ragt vor allem der berühmte Weltreisende Petachja hervor, der in den Jahren 1175 bis 1190 eine große Reise über Prag, durch Rußland, Persien und Palästina machte und von dort über Griechenland die Heimreise wieder antrat. Auch die jüdischen Gesetzeslehrer, die an der Regensburger Synagoge wirkten, wie Rabbi Ephraim ben Isaak und Rabbi Jehuda ben Samuel, besaßen großes Ansehen in der gesamten damaligen jüdischen Welt<sup>39</sup>.

Als der Sklavenhandel aufhörte, waren Gold, Silber und andere Metalle die bevorzugten Handelsobjekte der jüdischen Kaufleute, wie diesbezügliche Privilegien Kaiser Friedrich Barbarossas und Friedrichs II. erkennen lassen. Nach wie vor aber war ihr Handel, wie der ihrer christ-

<sup>36</sup> J. Kulischer, Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit 1 (1965), S. 84 f.; S. W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, vol. 4: Meeting of East and West (1960), S. 181.

<sup>37</sup> R. S. Lopez, Il commercio dell' Europa post-carolingia, in: I Problemi Communi dell' Europa Post-Carolingia, 1955, S. 584 f.

<sup>38</sup> MGH DD Otto II, Nr. 47. — Die Traditionen des Hochstifts Regensburg und des Klosters S. Emmeram, bearb. von J. Widemann = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte NF 8 (1943), Nr. 324.

<sup>39</sup> Vgl. I. Meyer, Zur Geschichte der Juden in Regensburg, 1913, hier bes. S. 14 ff.

lichen Berufsgenossen, nach Osten orientiert und eine hebräische Quelle des 12. Jahrhunderts meldet, daß Regensburger Juden bis nach Rußland hinein Handel trieben<sup>40</sup>.

Mit diesem kleinen Exkurs über die Regensburger Judengemeinde haben wir aber bereits einen zeitlichen Vorgriff getan.

Eine faszinierende Momentaufnahme der Intensität und Warenstruktur der Regensburger Handelsbeziehungen nach Osten um die Wende vom 9. zum 10. Jahrhundert gibt die in den Jahren 903/906 aufgestellte Raffelstetter Zollordnung. Dabei ist von besonderem Interesse, daß Regensburger Händler und im Ostfrankenreich ansässige Slawen besondere Zollvergünstigungen genießen. Für Salz, eines der wesentlichen Exportprodukte, muß eine geringe Zollgebühr gezahlt werden, alle anderen Waren sind zollfrei, während für den aus Rußland kommenden Transitverkehr ein Durchgangszoll erlegt werden muß. Die Fahrt endete zumeist in Mautern bei Krems; von hier zweigte eine Straße nach Norden ab, die nach Mähren und weiter nach Rußland führte<sup>41</sup>. Das zeigt aber auch, daß Regensburger Kaufleute sich sehr schnell den russischen Markt eröffnet hatten. Um die Mitte des 9. Jahrhunderts hatten Genossenschaften abenteuernder Fernhändler aus Schweden in Rußland große Reiche gegründet, unter denen sich schließlich Kiew durchsetzte. In ihrer neuen Heimat wurden sie Varäger oder Ruš genannt<sup>42</sup>. Neben Sklaven waren Felle, Häute, Wachs und Honig ihr wesentlicher Exportartikel, eben die Waren, die auch in der Raffelstetter Zollordnung genannt werden. Ein Hinweis auf den Regensburger Rußlandshandel könnte bereits die erste Stadterweiterung von 916—920 unter Herzog Arnulf sein. Eine Mauer von 1400 Meter wurde errichtet, die im Osten der römischen Befestigung folgte, das Emmeramskloster miteinbezog und mit dem Emmeramstor und dem Ruzanburgstor, das nahe bei der Einmündung der Ludwigstraße in den Arnulfsplatz lag, neue Stadtöffnungen schuf<sup>43</sup>. Möglicherweise könnte es sich auch bei dem 1002 in einer Regensburger Urkunde auftretenden Grundstücksbesitzer „Ruozi“ entweder um einen in Regensburg ansässig gewordenen russischen Händler oder um einen im Handel mit Kiew engagierten Regensburger Kaufmann handeln<sup>44</sup>. Doch im 12. Jahrhundert wird die Quellenüberlieferung zuverlässig. Die Vita sancti Mariani, Gründer des Regensburger Schottenklosters, erzählt, daß der Mönch Maritius, als der Bau des Klosters ins Stocken geriet, in Kiew vom russischen König und den principes der Stadt wertvolle Pelze für 100 Mark erwarb, diese in Gesellschaft von Kaufleuten auf Wagen nach Regensburg brachte und

<sup>40</sup> Monumeta Boica 53 = Regensburger Urkundenbuch 1, bearb. von J. Widemann (1912), Nr. 41 und 50. — Vgl. W. G. Wasiliewsky, Kiews Handel mit Regensburg in alter Zeit, in: VO 57 (1905), S. 203 f.

<sup>41</sup> MGH Legum Sectio II, Capit. Reg. Franc. II, Nr. 253; s. a. M. Mitterauer, Wirtschaft und Verfassung in der Zollordnung von Raffelstetten, in: Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs 8 (1964), S. 344—373.

<sup>42</sup> Vgl. Schönenfeld, a. a. O. (2), S. 20.

<sup>43</sup> Vgl. W. Kebel, Zur Wirtschaftsgeschichte Regensburgs, in: Regensburg, Die Altstadt als Denkmal, S. 29—30.

<sup>44</sup> MB 53 = RUB 1, Nr. 9.

dort zugunsten des Klosterbaus weiterveräußerte<sup>45</sup>. Eine St. Emmeramer Tradition von 1179 berichtet von dem Zensualen Hartwich, der in Kiew lebte und von dort dem Kloster 18 Talente vermachte, die ihm drei Regensburger Bürger schuldig waren; dafür sollte das Kloster ein Gut für das Klosterspital zur Bewirtung von Armen und Fremden kaufen<sup>46</sup>. In den Rechtsverordnungen Herzog Leopolds von Österreich vom 9. Juli 1192 sind die Zolltarife für Kaufleute, die sich auf dem Weg nach Rußland befinden (Ruzarri), und für diejenigen, die aus Rußland zurückkehren (in redditu ex Ruzia), gesondert aufgeführt<sup>47</sup>.

Zwei Haupttrouten nach Rußland sind bezeugt, davon führte die eine auf dem Landweg über Prag, Krakau und Lemberg nach Kiew, die zweite die Donau entlang nach Ungarn und von dort nach Rußland weiter. Doch dürfte der Wasserweg wesentlich später aktiviert worden sein, denn die Raffelstetter Zollordnung spricht davon, daß die Schiffe in Mautern entladen werden, und die Ware dann zu Land weiterverfrachtet wird<sup>48</sup>.

Ganz allgemein scheint der Donauweg für die Regensburger Fernhändler nicht die Rolle gespielt zu haben, die wir ihm heute beimesse. Anfänglich mag das Vordringen der Ungarn in den Balkanraum einen regelmäßigen Warenverkehr behindert haben. Aber schon vorher waren die Gebiete zwischen dem abendländischen und byzantinischen Machtbereich von so vielen verschiedenen Völkern gesucht worden, daß wohl kaum auf die Dauer jenes Mindestmaß an durchsetzbaren Schutz- und Handelsrechten von den wechselnden Potentaten zu erwirken war, ohne das ein Handelsverkehr eben nicht denkbar ist.

Die Ungarn haben, wenn überhaupt, nur wenige Jahrzehnte, bis zur Niederlage auf dem Lechfeld 955, den Donauhandel beeinträchtigen können. Denn seit ihrer Befriedung und Missionierung war es um die politischen Beziehungen zwischen Ungarn und Bayern gut bestellt. 995 heiratete die Schwester des bayerischen Herzogs und späteren Kaisers Heinrich II., Gisela, den ersten christlichen König Ungarns, Stephan. Gisela war aus dem Regensburger Bildungskreis um Bischof Wolfgang hervorgegangen — wie übrigens auch ihr Bruder — und in den jüngsten Studien über das Leben des hl. Wolfgang wird diese Heirat als eine späte Frucht der mißglückten Missionsreise des Heiligen nach Ungarn gewertet<sup>49</sup>. Als König Stephan beginnt, eine eigene Münzstätte einzurichten, wird nach dem Vorbild der Regensburger Münze geprägt, wenn nicht gar ein Regensburger Prägemeister ins Land gerufen wurde<sup>50</sup>. Selbst ein-

<sup>45</sup> Vita Mariani, in: *Acta Sanctorum Feb. II*, S. 361—372; s. a. W. Keßel, Zur Wirtschaftsgeschichte Regensburgs, in: Regensburg. Die Altstadt als Denkmal, S. 30.

<sup>46</sup> Die Traditionen des Hochstifts Regensburg und des Klosters S. Emmeram, bearb. von J. Widemann = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte NF 8 (1943), Nr. 926.

<sup>47</sup> MB 53 = RUB 1, Nr. 44.

<sup>48</sup> Vgl. F. Bastian, Die Legende vom Donauhandel im Frühmittelalter, in: *Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 22 (1929), SS. 289—332; s. a. Schönfeld, a. a. O. (2), S. 21 f., bes. Anm. 81.

<sup>49</sup> Vgl. M. Popp, St. Wolfgang, Bischof von Regensburg, in: VO 112 (1972), S. 28.

<sup>50</sup> Vgl. v. Probszt, a. a. O. (34), S. 259.

zelne noch erhaltene Kunstgegenstände zeigen Regensburger Einflüsse; ein Zusammenhang zwischen dem Krönungsmantel der ungarischen Könige, der aus jener Zeit stammt, und dem Regensburger Kunsthhandwerk wird für möglich, wenngleich noch nicht für bewiesen gehalten<sup>51</sup>. Bekannt ist jedoch, daß der St. Emmeramer Propst Arnold 1026 beim Bischof von Gran sich aufhielt und für ihn verschiedene liturgische Texte verfaßte<sup>52</sup>. 1044 werden Regensburger Kaufleute in Ungarn erwähnt, die sogar Nachrichten über das deutsche Heer verkaufen<sup>53</sup>. Regensburger Händler sind vor allem in das Edelmetallgeschäft eingestiegen und ungarisches Silber diente zunehmend der Versorgung der Regensburger Münze<sup>54</sup>.

Trotzdem hat es den Anschein, als ob Regensburg wie in kirchlich-kultureller, so auch in merkantiler Sicht sich mehr auf die böhmischen Länder und von hier nach Osten ausgreifend konzentrierte. Wenig aussagekräftig sind die Quellen über den Handel mit Byzanz, doch es wäre ein schlechtes Zeugnis für die Regensburger Fernhändler, wenn sie die Chance nicht genutzt hätten, die ihnen die Zeit der Kreuzzüge bot. 1096 nimmt Gottfried von Bouillon mit Tausenden von Rittern und riesigen Pilgermassen seinen Weg nach Jerusalem über Regensburg<sup>55</sup>; 1147, auf dem zweiten Kreuzzug, besteigt Kaiser Konrad III. mit seinem Heer unterhalb der Steinernen Brücke eine Flotte, die den Strom stundenweit bedeckt. Wenige Wochen später folgt ihm König Ludwig VII. von Frankreich, den eine byzantinische Gesandtschaft in der Stadt erwartet hatte<sup>56</sup>. Und schließlich stellt 1189 Kaiser Friedrich Barbarossa in Regensburg ein gewaltiges Kreuzfahrerheer zusammen, das auf hunderttausend Mann geschätzt wurde<sup>57</sup>. Bei der Einnahme Prowads, nördlich von Adrianoval, bedient sich der Regensburger Bischof — es war Konrad III. —, der sich dem Heer des Kaisers angeschlossen hatte, der Führung eines mit Land, Leuten und Sprache vertrauten Regensburger Bürgers<sup>58</sup>. Trotzdem, die Erwähnung Regensburgs in Zusammenhang mit Byzanz ist spärlich. Um 1020/28 erscheint in den St. Emmeramer Traditionen die Griechin Maza, die Leibeigene an das Kloster St. Emmeram schenkt<sup>59</sup>. Bevorzugte Handelsware scheint kostbares byzantinisches Textilgewebe gewesen zu sein. In England erwähnt eine um 1135 erlassene Verordnung

<sup>51</sup> Vgl. B. Hóman, König Stephan I der Heilige, 1941.

<sup>52</sup> Migne, PL 141, 994; s. a. R. Bauerreiss, Kirchengeschichte Bayerns 2 (1950), S. 61.

<sup>53</sup> E. Klebel, Regensburg, in: Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens = Reichenau-Vorträge (1958), S. 98.

<sup>54</sup> Vgl. v. Probszt, a. a. O. (34), S. 252 ff.

<sup>55</sup> Vgl. S. Runciman, A History of the Crusades 2 (1957), S. 259.

<sup>56</sup> Staber, a. a. O. (3), S. 33 f.; Schönfeld, a. a. O. (2), S. 37.

<sup>57</sup> Staber, a. a. O. (3), S. 36 f.

<sup>58</sup> K. Bosl, Die Sozialstruktur der mittelalterlichen Residenz- und Fernhandelsstadt Regensburg, in: Untersuchungen zur gesellschaftlichen Struktur der mittelalterlichen Städte in Europa = Reichenau-Vorträge 1963/64 (1966), S. 154 f.

<sup>59</sup> Die Traditionen des Hochstifts Regensburg und des Klosters St. Emmeram, bearb. von J. Widemann = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte NF 8 (1943), Nr. 332.

bestickte Atlasseide „de Constantinoble de Renesburgh“<sup>60</sup>. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts verbietet § 18 der Cluniazenser Reformstatuten des Abtes Petrus Venerabilis (1122—1156) für die Ordensangehörigen die „scarlatae aut barracani vel preciosi burelli, qui Ratisponi, hoc est apud Rainesbors fiunt“<sup>61</sup>, als Luxus. Wolfram von Eschenbach bezeichnet in seinem um 1200 verfaßten Parzival feines Seidenzeug als „Regensburger zindål“<sup>62</sup>, und in französischen Dichtungen des 13. Jahrhunderts tauchen Seidenstoffe „de Renebors“ oder „Raineborc“ auf<sup>63</sup>. Bei unserer bisherigen Kenntnis des Regensburger Textilgewerbes jener Zeit ist es unwahrscheinlich, daß diese Stoffe hier hergestellt wurden; vielmehr dürfte es sich um einen Standardartikel Regensburger Importeure gehandelt haben, der bis Frankreich und England weitervertrieben wurde und im Absatzland mit dem Herkunftsland des Zwischenhändlers identifiziert wurde.

Doch schon im 13. Jahrhundert wird der Keim des Niedergangs der Stadt impliziert, der sich im 14. Jahrhundert unaufhaltsam ausbreitet und im 15. Jahrhundert schließlich Regensburgs einzigartige Stellung als Mittler zwischen Ost und West zum Erliegen bringt.

Wenn wir in dem Vortrag die kirchlich-kulturelle Bedeutung Regensburgs vor der merkantilen erwähnten, so soll auch nun vorangestellt sein, daß im 14. Jahrhundert die geistigen Impulse in umgekehrter Richtung gingen: Böhmen war der gebende Teil. Der Benediktiner Johannes von Kastl, der als einer der bedeutendsten mystischen Schriftsteller des Mittelalters gilt, und um 1399 Prior der Reformabtei Kastl war, hatte in Böhmen studiert und war Magister der Universität Prag<sup>64</sup>. Auch der 1371 gestorbene Regensburger Weihbischof Nikolaus von Laun war vormals Professor der Theologie an der Prager Universität gewesen<sup>65</sup>. Das vielleicht augenfälligste Beispiel dieser Entwicklung ist das Kulturprogramm Kaiser Karls IV. Nicht nur, daß es ihm gelang, mit Hilfe seiner persönlich guten Beziehungen zum päpstlichen Stuhl Prag zum Erzbistum zu erheben, 1365 erreichte er von Papst Urban V. für den gegenwärtigen Bischof von Prag und seine Nachfolger das Recht eines ständigen Legaten, dem neben anderen Bistümern auch über das in der Metropole Salzburg liegende Regensburg die volle geistliche Leitungsgewalt zustand. Daß von diesem Recht auch de facto Gebrauch gemacht wurde, beweist ein Katalog von Rechtsstreitigkeiten, der in Prag verhandelt wurde<sup>66</sup>. Die

<sup>60</sup> Vgl. H. Kellenbenz, Bürgertum und Wirtschaft in der Reichsstadt Regensburg, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 98 (1962), S. 95 mit Quellenhinweisen in Anm. 24; s. a. Schönfeld, a. a. O. (2), S. 38 bes. Anm. 168.

<sup>61</sup> Vgl. W. Stein, Handels- und Verkehrsgeschichte der deutschen Kaiserzeit (1922), S. 307 f.

<sup>62</sup> Vgl. H. Heimpel, Das Gewerbe der Stadt Regensburg im Mittelalter (1926), S. 27.

<sup>63</sup> H. Heimpel, Seide aus Regensburg, in: Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung 62 (1954), S. 286.

<sup>64</sup> Vgl. LThK 5, 1960, Sp. 1049.

<sup>65</sup> G. Hable, Regensburg und der Osten, in: Adreßbuch der Stadt Regensburg (1972), S. 10.

<sup>66</sup> J. Staber, Die Oberpfalz und Niederbayern im Kulturprogramm Kaiser Karls IV., in: VO 109 (1969), S. 51—62.

aufkommenden hussitischen Wirren machten dieser kirchenrechtlichen Konstruktion des Kaisers ein Ende, doch sie allein, vor allem am wirtschaftlichen Niedergang der Stadt verantwortlich zu machen, wäre zu vereinfachend.

Noch einmal war es Regensburg in die Hand gegeben, geistlicher Mittelpunkt zu werden, als der evangelische Theologe Flacius Illyricus<sup>67</sup> sich zwischen 1562 und 1566 in der Stadt aufhielt. Flacius Beurteilung in der wissenschaftlichen Literatur ist immer noch schwankend, und es wäre eine verdienstvolle Aufgabe, seine in Regensburg lagernde reiche schriftliche Hinterlassenschaft kritisch zu edieren. Flacius war 1520 in Albona in Istrien geboren, studierte zunächst in Venedig und kam 1541 nach Wittenberg. Der greise Luther bezeichnete ihn als den Mann, auf dem künftig sein Werk ruhen werde. Seine kämpferische Unnachgiebigkeit und sein entschlossenes Festhalten an seinen Überzeugungen mußte er oft mit Ausweisungen bezahlen. Nachdem ihn seine fürstlichen Gegner von der Universität Jena vertrieben hatten, suchte er seine Zuflucht in Regensburg, wo sein Freund Gallus Superintendent war<sup>68</sup>. Mit der Wahl dieser Stadt verband er auch die Absicht, der beginnenden Reformation in Südosteuropa näher zu sein. In der Tat hatten auch die evangelischen Landstände von Krain von Regensburg einen evangelischen Prediger erbeten, und der Slowene Primus Trubar, der die Reformation in Laibach einführte, stand mit Gallus in Verbindung<sup>69</sup>. Der Regensburger Buchdrucker Burger hatte Schriften in slowenischer Sprache herausgebracht, für die eine Sonderform des lateinischen Alphabets — vielleicht sogar von Flacius Illyricus entworfen — benutzt wurde<sup>70</sup>.

Flacius Illyricus hatte für Regensburg große Pläne. Hier und in Klagenfurt wollte er evangelische Akademien gründen, durch die jene intellektuelle Schicht ausgebildet werden sollte, die in den Ländern Südosteuropas die Reformation zum Durchbruch bringen sollte. Seine Hoffnung, daß die entlassenen Theologieprofessoren der Universität Jena in Regensburg ihre Tätigkeit aufnehmen würden, erfüllte sich ebenso wenig wie die erwartete Annäherung Kaiser Maximilians II. an die evangelische Konfession. Auch ein sehr reduzierter Vorlesungsbetrieb wurde Flacius vom Rat der Stadt untersagt, und es gehört zu den Merkwürdigkeiten jener Zeit, daß allein auf die prahlerische Drohung eines kaiserlichen Rittmeisters hin Flacius Illyricus aus der Stadt ausgewiesen wurde. Vier Jahre lang hatte sie einen der schöpferischsten, schärfsten, aber auch ruhelohesten Köpfe der Reformation in ihren Mauern beherbergt. Er wollte der Stadt eine Akademie oder Universität bringen, was nach seiner Ansicht ein Geschenk für Regensburg gewesen wäre. Nach seinen Vorstellungen hätte die Hochschule eine betont internationale Prägung

<sup>67</sup> Zu Flacius Illyricus allgemein vgl. LThK 4 (1960), Sp. 161 f.; RGG 2, 1958, Sp. 971 f.

<sup>68</sup> Vgl. L. Theobald, Die Reformationsgeschichte der Reichsstadt Regensburg 2 (1951), S. 194—215; G. Schlichting, Die Annahme der Konkordienformel in Regensburg, in: VO 117 (1977), S. 71 f.

<sup>69</sup> Zu Trubar allgemein vgl. LThK 10 (1965), Sp. 379 f.; RGG 6 (1962), Sp. 1050.

<sup>70</sup> Vgl. E. Wedel, Matthias Flacius Illyricus — ein bedeutender kroatischer Humanist, in: Matthias Flacius Illyricus 1575—1975 = Schriftenreihe des Regensburger Osteuropa-instituts 2 (1975), S. 28, 32.

erfahren und in anderer Weise die ehemals reichen Verbindungen der Stadt nach dem Osten wieder aufgenommen und weiter geführt. Doch der vielleicht hochfliegende Plan scheiterte an der ängstlichen Haltung der Verantwortlichen<sup>71</sup>.

Es wäre verfehlt, in den folgenden Jahrhunderten von Regensburg als einer sterbenden Stadt zu reden. Das Tor zur Welt blieb geöffnet, dafür sorgte schon die Institution des Immerwährenden Reichstages, auch wenn es nicht mehr ganz soweit aufgestoßen war wie in vergangenen Jahrhunderten. Allerdings, je länger je mehr, gefiel sich die Stadt in der Rolle einer befriedigt dahinlebenden Konsumentenstadt, in der viele Handwerker, etwa 95 Gastwirte und rund 40 Brauereien ihr auskömmliches Leben fanden und niemand sich um die Entstehung größerer Produktionsstätten bemühte<sup>72</sup>.

Das 19. Jahrhundert begann — was die wirtschaftliche Lage der Stadt anbetrifft — hoffnungsvoll. 1803 erhielt Fürstprimas Carl-Theodor von Dalberg das neu gegründete Fürstentum Regensburg. Er versprach nicht nur allen Bewohnern Glück und Wohlstand, seine in den Jahren 1803 bis 1807 durchgeführte Finanzreform mit einer städtischen Schuldentilgung von 107.551 Gulden zeigte auch, daß eine Sanierung sehr wohl möglich war. Doch der Bestand des von Napoleons Gnaden geschaffenen eigenständigen Territoriums war zu kurz, um richtungsweisend zu werden<sup>73</sup>. 1810 kam Regensburg an Bayern und blieb jahrzehntelang eine verarmte bayerische Provinzstadt.

Der kräftige Windstoß der industriellen Revolution ging an Regensburg vorüber, Kapital und Erfahrung für Neugründungen fehlten. Während in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Nürnberg, Augsburg und München bereits Großbetriebe der Maschinen- und Textilindustrie entstanden, brachten in Regensburg nur Klein- und Mittelbetriebe einen gewissen wirtschaftlichen Aufschwung.

Erst mit dem Ausbau des Eisenbahnnetzes in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts wurde Regensburg wieder zu einem Verkehrsknotenpunkt und seit 1884 gilt die Stadt als der westlichste Donauhafen, denn seit diesem Jahr übertraf der Regensburger Warenumschlag den des Passauer Hafens. Der forcierte Ausbau des Rhein-Main-Donaukanals — wobei man allerdings nicht vergessen sollte, daß dessen Konzeption keineswegs ein originäres Geistesprodukt des 20. Jahrhunderts ist: schon Karl d. Gr. hatte den Plan, einen Handelsweg zu Wasser für sein Reich vom äußersten Westen bis zum weitesten Osten zu erschließen, ein Plan, der allerdings an den technischen Unzulänglichkeiten seiner Zeit scheitern mußte — kann dazu angetan sein, Regensburgs Stellung als Binnenhafen zu festigen und auszubauen<sup>74</sup>.

Aber es ist nicht nur der merkantile Zweig, der einen neuen Aufschwung erlebt. Regensburgs Bedeutung als Vermittler zwischen Ost und

<sup>71</sup> Wedel, a. a. O. (70), S. 31 f.

<sup>72</sup> Keßel, a. a. O. (30), S. 32.

<sup>73</sup> G. Schwaiger, Fürstprimas Carl Theodor von Dalberg, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 1 (1967), S. 23 f.

<sup>74</sup> Keßel, a. a. O. (30), S. 33 f.

West beginnt auch auf kulturellem Gebiet wieder neu aufzuleben. Mit Landesgesetz vom 18. Juli 1962 wurde der Errichtung einer Universität in Regensburg zugestimmt. Damit ging ein jahrhundertealter Wunsch der Stadt und Ostbayerns in Erfüllung; denn bereits 1487 brachte Herzog Albrecht IV. von Bayern gemeinsam mit dem Rat der Stadt Regensburg eine Petition beim Papst ein, mit der die Gründung einer Universität zu Regensburg erwirkt werden sollte. Der Papst hegte auch keine Bedenken und eine diesbezügliche Urkunde ist heute noch im Bayer. Hauptstaatsarchiv München aufbewahrt — nur das Vorhaben kam nicht zur Ausführung<sup>75</sup>.

Die Universitätsgründung unserer Tage wies aber der entstehenden Institution die besondere Aufgabe zu, Geist und Kultur des Ostens dem Westen wieder näherzubringen. So kommt es auch nicht von ungefähr, daß hier ein Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Donauraums eingerichtet wurde, dem es obliegt, die vielfältigen kirchenhistorischen Beziehungen zwischen Ost und West aufzuzeigen.

Es würde in diesem Rahmen zu weit führen, sämtliche Meetings anzu führen, die unter dem Aspekt Regensburg und der Osten zustande kamen. Verweise ich in diesem Zusammenhang nur auf das am 21. 11. 1968 durch die tatkräftige und weitblickende Initiative von Univ.-Prof. Dr. iur. Franz Mayer gegründete Regensburger Osteuropainstitut, das es sich zur Aufgabe gesetzt hat, im Dienst der Völkerverständigung wissenschaftliche Forschung und Lehre hinsichtlich der Zusammenhänge und Beziehungen zwischen den deutschsprachigen Völkern und den Völkern Ost- und Südosteupas zu betreiben und zu fördern. Anlässlich der Jahrtausendfeier der Errichtung des Bistums Prag trat dieses Institut erstmals mit einer eigenständigen Publikationsreihe an die Öffentlichkeit<sup>76</sup>.

1969 tagte in Regensburg der dritte Congressus Slavicus, ein von Wien initiiertes Institut und im Spätsommer des Jahres 1973 das unter Leitung von Prof. Dr. Bernhard Stasiewski stehende Institut für osteuropäische Kirchen- und Kulturgeschichte.

Das jüngste Glied in der Jahrtausendalten Kette der Beziehungen Regensburgs zum Osten ist das Ostkirchliche Institut in der Ostengasse. Am 10. Oktober 1976 wurde es gemeinsam von Diözesanbischof Dr. Rudolf Gruber und dem für Westeuropa beauftragten Bischof der serbisch-orthodoxen Kirche, Lavrentije, feierlich eingeweiht<sup>77</sup>. Schon lange galt Regensburg als eine Stätte des ökumenischen Dialogs zwischen römisch-katholischer und orthodoxer Kirche, und bereits 1973 regte der griechisch-orthodoxe Metropolit Irinaios an, ein Lebenszentrum, eine Insel der Begegnung zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Christen zu schaffen. Das einzige Problem, das der Verwirklichung eines solchen Planes im Wege stand, war die Frage nach geeigneten Gebäulichkeiten. Eine

<sup>75</sup> Zur Entwicklung und Struktur der Universität Regensburg, in: Vorlesungsverzeichnis der Universität Regensburg SS 1977, S. 10.

<sup>76</sup> Als Band 1 erschien die im Vorliegenden schon öfters zitierte Festschrift: Millennium ecclesiae Pragensis 973—1973.

<sup>77</sup> Vgl. hierzu die Berichte im Regensburger Bistumsblatt, Jg. 1976, Nr. 39, S. 24, Nr. 41, S. 18, Nr. 42, S. 1, 3, 4, 5.

allseits befriedigende Lösung bot sich erst mit dem Ankauf eines Teiles der ehemaligen Klostergebäude des Klarissenklosters. 1968 waren der aus dem 17. Jahrhundert stammende Klosterbau an die Stadt Regensburg verkauft worden, 1972 zogen die letzten Nonnen des Klarissenklosters von Regensburg weg. Das weitere Schicksal der nunmehr verlassenen Gebäude war völlig ungeklärt, ja es war sogar von einem Abbruch die Rede. Hier nun konnte sich das Bischöfliche Ordinariat einschalten und einen Klostertrakt und die 1614 geweihte Kirche zu akzeptablen Bedingungen erwerben. Nach Abschluß umgreifender Renovierungsarbeiten wurde es zu der zitierten „Insel der Begegnung“, zu einer Heimstätte des Dialogs zwischen orthodoxer und römisch-katholischer Kirche. Soll man von einem wenigstens vorläufigen Schlußpunkt in der Entwicklung der Beziehungen Regensburgs zum Osten sprechen? Der Initiativen gab es noch viele, beispielsweise reisten Professoren des Fachbereichs Katholische Theologie der Universität nach Griechenland, um mit Kollegen der Universitäten Athen und Saloniki den Dialog zu suchen, theologische Fachliteratur geht von Regensburg aus nach Osten, nach Leningrad und Damaskus. Ein Schlußpunkt — weit eher ein Ansatzpunkt, neue Beziehungen zu knüpfen. Regensburgs Gesicht war immer nach Osten gerichtet, heute mehr denn je fühlt es dieses Erbe als Verpflichtung.

# DIE RECHTSGRUNDLAGE DER OSTKIRCHEN NACH DEM STAATS-KIRCHENRECHT DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND

CHRISTOPH LINK

Göttingen / Salzburg

Das mir gestellte Thema muß unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten behandelt werden. Der erste ist ein allgemeiner: Die orthodoxen Kirchen in der Bundesrepublik erfassen — trotz beträchtlichen Ansteigens ihrer Mitgliederzahl in den letzten Jahrzehnten — neben den beiden großen Volkskirchen nur einen relativ sehr kleinen Teil der Bevölkerung. Sie gehören deshalb zu den sog. „kleinen Religionsgemeinschaften“ und teilen deren rechtliches Schicksal. In einem ersten Teil meines Vortrages möchte ich versuchen, diese allgemeine Stellung der orthodoxen Kirchen zu skizzieren. Das Hauptproblem liegt hier in der Frage, inwieweit den kleinen Religionsgemeinschaften die Verfassungsgarantien zugute kommen, durch die das Grundgesetz (im folgenden: GG) das freie Wirken religiöser Vereinigungen sichert. Die Diskussion ist hier unter dem Stichwort schematische oder gestufte Parität geführt worden. Es wird zu zeigen sein, daß diese Grundsatzfrage in die Behandlung der meisten Einzelprobleme ausstrahlt. Der zweite Teil soll dann noch kurz einige Sonderfragen behandeln, die sich aus der historischen Entwicklung einzelner, vornehmlich russisch-orthodoxer Kirchengemeinschaften ergeben haben und die seit Jahren Ministerien, Verwaltungsbehörden und Gerichte beschäftigen.

## I.

### *1) Die Entwicklung bis 1949*

Anders als etwa Österreich hat es das neuere deutsche Staatskirchenrecht vermieden, die Rechtsstellung einzelner Kirchen durch Sondergesetze zu regeln (auf Ausnahmen während der NS-Ara werde ich noch zurückkommen). Vielmehr ist ein bedeutsamer Entwicklungsprozeß erkennbar:

Danach wurde das alte, aus dem Recht des hl. Römischen Reiches Deutscher Nation stammende kunstvolle System abgestufter erlaubter oder tolerierter Religionsausübung, anerkannter und geduldeter Religionsgemeinschaften zunehmend formalisiert und nivelliert. Die alten dominierenden Staatskirchen verloren ihre privilegierte Stellung zugunsten einer auf Parität und Religionsfreiheit ausgerichteten Ordnung. Das ursprüngliche freie Recht der Landesherren, neue Glaubensgemeinschaften zuzulassen, verwandelte sich in einen formalen Anerkennungsakt bei Vorliegen bestimmter Voraussetzungen. Diese Entwicklung verlief in den einzelnen

deutschen Ländern weder synchron noch geradlinig, sie fand indes ihren ersten Abschluß in den Kirchenartikeln der Weimarer Verfassung von 1919 (im folgenden: WRV). Das Ende der Monarchie und damit des landesherrlichen Kirchenregiments machte eine Neuordnung erforderlich, die angesichts der politischen Gegensätze der Parteien nur in einem Kompromiß bestehen konnte, sollte das große Werk der Verfassung nicht gefährdet werden. So vermochten sich insbesonders Bestrebungen nicht durchzusetzen, die auf eine strikte Trennung von Staat und Kirchen abzielten und die Kirchen — wie etwa in Frankreich 1905 — in den Raum des privaten Vereinsrechts abschieben wollten. Vielmehr blieb den großen Kirchen ihre Rechtsstellung im wesentlichen erhalten, sie blieben Körperschaften des öffentlichen Rechts mit dem Recht, von ihren Mitgliedern Steuern zu erheben, Beamte zu haben, Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen zu erteilen u. a. m.; ihr Vermögen galt weiter als öffentliches Gut. Andererseits enthielt Art. 137 Abs. 1 WRV die Absage an jede Form der Staatskirche und — gleichsam als photographisches Positiv zu dieser Negativaussage — die Garantie der kirchlichen Selbstverwaltung innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes sowie das Recht der freien kirchlichen Ämterbesetzung. Die Besonderheit bestand indes darin, daß „die gleichen Rechte“ nunmehr *allen* denjenigen Religionsgesellschaften und Weltanschauungsvereinigungen zukommen sollten, die durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten. Ihnen sollte auf Antrag der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts und damit die beschriebene Rechtsstellung zuerkannt werden. Dabei bestand unter den genannten Voraussetzungen ein Rechtsanspruch darauf. Das Weimarer System war also dadurch gekennzeichnet, daß es Gleichheit und Religionsfreiheit nicht dadurch zu verwirklichen suchte, daß es die Großkirchen jener Rechtsstellung beraubte, die ihrer Bedeutung im Sozialleben von Staat und Volk entsprach, sondern dadurch, daß es allen religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften die Chance zu einer Teilhabe am öffentlichen Status ermöglichte, wenn sie es wollten und bestimmte Mindesterfordernisse erfüllten. Abgekürzt kann man sagen: Die WRV nivellierte nicht nach unten, sondern nach oben. Die Parität, ursprünglich auf die drei großen rechtsrechtlich anerkannten Religionsparteien (katholisch, evangelisch-lutherisch, evangelisch reformiert — später auch: evangelisch-uniert) beschränkt, wurde nun auf alle Religionsgemeinschaften öffentlichen Rechts ausgedehnt.

Freilich, diese Rechtsstellung stand nach Auffassung der Staatsrechtslehre der Weimarer Zeit noch unter dem Vorbehalt weitgehender staatlicher Aufsichtsbefugnisse. Obwohl es in Art. 137 Abs. 3 WRV hieß: „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbstständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes. Sie verleiht ihre Ämter ohne Mitwirkung des Staates oder der bürgerlichen Gemeinde“, blieben doch zahlreiche landesrechtliche Aufsichts- und Genehmigungsvorbehalte in Geltung. Soweit es sich um Religionsgemeinschaften des Privatrechts handelte, blieb es bei der relativ milden Form der staatlichen Vereinshoheit. Anders bei den öffentlich-rechtlich korporierten Kirchen. Hier wurde aus der Verleihung eines öffentlichen Status, der besondere Rechte mit sich brachte, auch eine besondere Pflichten-

stellung, als eine Art Aequivalent also, hergeleitet — Pflichten über deren Einhaltung der Staat zu wachen hatte. Das galt insbesondere für die Verwaltung des Kirchenvermögens, für das kirchliche Dienstrecht, aber auch für andere Materien.

## 2) Die staatskirchenrechtliche Ordnung des GG: Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit

Überspringen wir die in vieler Hinsicht auch staatskirchenrechtlich exzessionelle Situation während der Herrschaft des Nationalsozialismus, so zeigt sich, daß nach 1945 zunächst die Länder, dann aber auch die (1949) neu entstandene Bundesrepublik weitgehend an das Staatskirchenrecht von Weimar anknüpften<sup>1</sup>. In das Grundgesetz als Verfassungskunde des neuen Staates wurden sogar die Weimarer Kirchenartikel als solche (mit einigen Ausnahmen) übernommen. Trotzdem: Obgleich wörtlich rezipiert, standen sie nun in einer anderen Verfassung und damit in einem veränderten Bezugssystem.

a) Die Frage nach dem „Bedeutungswandel“ dieser Kirchenartikel hat die ersten zwei Jahrzehnte der staatskirchenrechtlichen Diskussion in der Bundesrepublik bestimmt. War damit ein System partnerschaftlicher Zuordnung von Staat und Kirche begründet, ja eine Koordination von geistlicher und weltlicher Gewalt, dergestalt, daß beide ihre gegenseitigen Beziehungen nicht mehr einseitig, sondern nur noch auf vertraglicher Basis regeln können? Oder hatte umgekehrt das GG die weltanschauliche Neutralität stärker betont und damit zugleich auch eher ein System grundsätzlicher Trennung von Staat und Kirchen konzipiert? Trotz der nach wie vor gegebenen Meinungsvielfalt hat sich heute doch so etwas wie eine Annäherung in dieser Grundfrage ergeben. Unbestritten ist danach, daß der stärkere Ausbau des Grundrechtssystems im GG und dementsprechend auch der Gewährleistung von Glaubens- und Gewissensfreiheit (Art. 4) einerseits zwar die Rechte der einzelnen Staatsbürger gegenüber jeder Art von Glaubens- (und Unglaubens!)zwang verstärkt hat, daß aber dieser Schutz auch positiv den Bürgern dort zugutekommt, wo sie gerade — einzeln oder in Gemeinschaft — ihrer Religion entsprechend leben und handeln wollen. Da dies letztere aber — in besonderer Weise nach christlichem Verständnis — im Rahmen der Kirchen geschieht, fällt von der

---

<sup>1</sup> Vgl. zum folgenden: A. v. Campenhausen, Staatskirchenrecht, München 1973, S. 59 ff.; M. Heckel - A. Hollerbach, Die Kirchen unter dem Grundgesetz, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer H. 26, 1968, S. 5 ff., 57 ff.; H. Weber, Grundprobleme des Staatskirchenrechts, Berlin - Zürich 1970; J. Listl, Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Rechtsprechung der Gerichte der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1971; U. Scheuner, Schriften zum Staatskirchenrecht, Berlin 1973; P. Mikat, Religionsrechtliche Schriften, 2 Bände, Berlin 1974; Chr. Link, Neuere Entwicklungen und Probleme des Staatskirchenrechts in Deutschland, in: I. Gamp/Chr. Link, Deutsches und österreichisches Staatskirchenrecht in der Diskussion, Paderborn 1973, S. 25 ff. — alle mit weiterführenden Literaturhinweisen. Eine detaillierte Behandlung aller staatskirchenrechtlichen Probleme jetzt in dem umfangreichen Sammelwerk: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, hg. v. E. Friesenhahn und U. Scheuner, 2 Bände, Berlin 1974/75 (HdbStKirchR).

verstärkten Garantie des Art. 4 auch ein neues Licht auf die Kirchenartikel. Auch Freiheit der Kirchen ist Religionsfreiheit und als solche grundsätzlich unantastbar! Daher besteht heute weitgehend Einigkeit darüber, daß die alte Staatskirchenhoheit spätestens 1949 ihr Ende gefunden hat. Verfassungsmäßige Schranke der Kirchenhoheit im Bereich ihrer Angelegenheiten ist heute *allein* das für alle geltende Gesetz. Aber auch diese Verfassungsgarantie ist heute in doppelter Hinsicht in einem anderen Kontext zu lesen:

(1) Einmal ist es heute nicht mehr der Staat, der — wie noch im 19. Jh. — bestimmt, was materiell solche eigenen Angelegenheiten der Kirche sind. Vielmehr verwirklicht sich Religionsfreiheit gerade auch darin, daß der Staat — in den Grenzen seiner unverzichtbaren Gemeinwohlverantwortung — sich bei der Bestimmung der eigenen Angelegenheiten in erster Linie am Selbstverständnis der jeweiligen Religionsgemeinschaft orientiert.

(2) Nicht jedes beliebige Gesetz kann in der Lage sein, das Fundamentalgrundrecht der Religionsfreiheit zu beschränken. Sicher ist, daß es kein Sondergesetz sein darf, das sich gerade gegen die Freiheit aller, noch weniger gegen die einer bestimmten Religionsgemeinschaft richtet. Schwieriger ist es bei allgemeinen Gesetzen (denken Sie an baupolizeiliche Gesetze, die Normen des Straßenverkehrs, gesundheitspolizeiliche Normen u. a. m.). Unbestrittenermaßen sind die Kirchen davon nicht einfach eximiert. Sie sind kein Staat im Staat. Aber bei ihrer Anwendung sind doch die durch solche Gesetze im Einzelfall geschützten Rechtsgüter immer auf die eine Schale der Waage zu legen, auf deren anderen Schale das hohe Gut der Religionsfreiheit liegt. Beide Rechtsgüter sind zu einem optimalen Ausgleich zu bringen. D. h., daß nicht in jedem Fall jede einzelne allgemeine Norm sich als Schranke der Religionsfreiheit auswirkt. Das BVerfG hat dies jüngst bei seiner Entscheidung darüber, ob die Kirchen Pfarrer, die ein politisches Mandat übernehmen wollen, beurlauben darf, nachdrücklich bestätigt<sup>2</sup>.

Aber auch dort, wo es nicht *allein* um innere Angelegenheiten der Kirche geht, wo vielmehr zentrale staatliche Aufgabenbereiche mitbetroffen sind (Religionsunterricht, Theologische Fakultäten an Staatsuniversitäten, kirchliches Besteuerungsrecht), folgt aus dieser verstärkten freiheitlichen Ordnungskonzeption des GG, daß der Staat auf die Belange des beteiligten kirchlichen Partners, auf sein Selbstverständnis Rücksicht zu nehmen hat, daß er nicht einseitig *seine* Wertmaßstäbe anlegen kann, sondern kirchliche Freiheit auch in solchen Institutionen zu achten hat, die von ihm materiell getragen werden.

b) Endlich ist heute weitgehend anerkannt, daß diese Freiheit auch die Freiheit zu karitativer diakonischer Tätigkeit (Krankenhäuser, Kindergärten etc.) ebenso einschließt, wie diejenige zu politischen und gesellschaftlichen Stellungnahmen.

c) Ausdruck der Kirchenfreiheit ist auch und nicht zuletzt die verfassungsmäßige Garantie des Kirchenguts (Art. 138 Abs. 2 WRV/140 GG).

---

<sup>2</sup> BVerfGE 42, S. 312 f.

Sie ergänzt die Kirchenfreiheit nach der Seite ihrer materiellen, wirtschaftlichen Grundlage hin und ist von daher zu interpretieren. Auch hier liegt die Grenze kirchlicher Eigenständigkeit auf vermögensrechtlichem Gebiet im „für alle geltenden Gesetz“. Innerhalb dieser Grenze sind die Kirchen frei, ihr Vermögen nach ihren kirchenrechtlichen Normen zu verwalten und auch den jeweiligen Rechtsträger zu bestimmen. Nach 1919 fortbestehende staatliche Aufsichtsrechte haben spätestens mit Erlaß des GG 1949 ihr Ende gefunden.

Seit der bahnbrechenden Arbeit von Johannes Heckel<sup>3</sup> ist allgemein anerkannt, daß die Kirchengutsgarantie nicht allein die privatwirtschaftliche Vermögenslage der Kirchen gegen entschädigungslose Enteignung zu schützen bestimmt ist (insofern hätte sie neben der allgemeinen Eigentumsgarantie<sup>4</sup> keine selbständige Bedeutung), sondern daß sie in erster Linie die öffentliche *Funktion* des Kirchenguts gegenüber säkularisierenden Zugriffen des Staates sichern soll. Dieser Schutz kommt daher in besonderer Weise bei den sog. *res sacrae* (Kirchengebäuden, Kultgegenständen) zum Tragen. Eine Frage allerdings bedarf in diesem Zusammenhang noch der Klärung, die für die orthodoxen Kirchen gerade im Augenblick von nicht unerheblicher Bedeutung ist:

Zunächst war nicht unbestritten, inwieweit die Kirchengutsgarantie den kleineren Religionsgemeinschaften zugute kommt, und zwar auch dann, wenn sie nicht Körperschaften des öffentlichen Rechts sind.

Im Hinblick auf seine These, daß diese Bestimmung in erster Linie die *öffentliche* Funktion des Kirchenguts schütze, hatte insbesonders Joh. Heckel die Garantie auf das Vermögen der beiden großen christlichen Kirchen beschränkt sehen wollen<sup>5</sup>.

Diese Eingrenzung, die im Verfassungstext keine Stütze findet, bedarf der Korrektur. Gerade der unlösbare Zusammenhang von Kirchenfreiheitsgarantie (die sicherlich für *alle* Religionsgemeinschaften gilt), Religionsfreiheit und Kirchengutsgarantie gebietet es, die Funktion des religiösen Gemeinschaftlichen Vermögens insgesamt dem Schutz des Art. 138 Abs. 2 WRV zu unterstellen.

Einige Länderverfassungen haben das nach 1945 ausdrücklich klargestellt<sup>6</sup>.

Vom Standpunkt der grundrechtlichen Funktion der Kirchengutsgarantie ist also festzuhalten, daß sie allen Religionsgemeinschaften zugute kommt, gleichgültig, ob sie als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannt, als rechtsfähige Vereine ins Vereinsregister eingetragen oder als nicht rechtsfähige Vereine nicht einmal als juristische Personen konstituiert sind.

d) An sich ist in der Bundesrepublik mit dem Körperschaftsstatus das Recht verbunden, Kirchensteuern zu erheben. Auf die damit verbundenen

---

<sup>3</sup> Kirchengut und Staatsgewalt, 1952, jetzt in: Das blinde undeutliche Wort „Kirche“, Gesammelte Aufsätze, 1964, S. 328 ff. (354 ff.).

<sup>4</sup> Art. 14 GG.

<sup>5</sup> A. a. O. (3), S. 358 ff.

<sup>6</sup> Z. B. Art. 44 Verf. Rheinland-Pfalz.

Probleme braucht aber hier nicht eingegangen zu werden, da die meisten der kleineren korporierten Kirchen und Religionsgesellschaften von diesem Recht keinen Gebrauch machen. Das gilt auch für alle als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannten orthodoxen Kirchen. Sie finanzieren sich durch Umlagen, die ohne staatlichen Beistand eingezogen werden<sup>7</sup>.

e) Die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts setzt neben einem Antrag voraus, daß die Religionsgemeinschaft nach Verfassung und Mitgliederzahl die Gewähr der Dauer bietet. Damit soll verhindert werden, daß „Eintagsfliegen“ die Körperschaftsrechte erhalten. Die Kultusministerien der Länder (das Staatskirchenrecht ist — in den Schranken der Bundesverfassung — Landessache) legen hier unterschiedliche Richtwerte zugrunde<sup>8</sup>. Danach werden die Körperschaftsrechte i. d. R. erteilt, wenn im jeweiligen Bundesland zwischen 1000 und 3000 Mitglieder, bzw. ein Anteil von 1—2% der Gesamtbevölkerung und ein Bestehen über eine Generation (30 Jahre) nachgewiesen werden. Derartige Verwaltungsübungen erscheinen allerdings allzu schematisch. Nicht nur, daß die Verschiedenartigkeit der Anforderungen unter dem Gesichtspunkt des Gleichheitssatzes problematisch ist. Zu berücksichtigen wäre daneben sowohl die Mitgliederzahl im gesamten Bundesgebiet wie auch die Bedeutung der jeweiligen Kirche im Weltmaßstab. Nach herrschender Meinung ist Art. 143 Abs. 2 BayVerf durch das GG aufgehoben, der eine 5jährige Wartefrist vorsah. — Das OVG Berlin<sup>9</sup> hat wegen Fehlens der genannten Voraussetzungen in einer Entscheidung von 1969 die Nichterteilung der Körperschaftsrechte an die Russisch-Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats durch den Berliner Senat für rechtens erklärt.

Festzuhalten ist aber, daß die Behörde die Frage der Verleihung von Körperschaftsrechten allein nach den genannten äußerlichen Kriterien zu überprüfen hat. Sind diese Voraussetzungen gegeben, so besteht ein Rechtsanspruch auf Verleihung. In keiner Weise sind damit Aussagen über die kirchenrechtliche oder theologische Legitimität einer religiösen Gruppe verbunden. Dieser Gedanke ist für die orthodoxen Kirchen in der BRD insofern von Bedeutung, als hier etwa im Bereich der Russisch-Orthodoxen Kirche mehrere einander in ihrer Legitimität grundsätzlich bestreitende Jurisdiktionen Körperschaftsrechte besitzen oder beantragt haben. Die Behörde hat *nicht* zu untersuchen, ob eine solche Jurisdiktion nach orthodoxem Kirchenrecht legitim ist, anders als etwa in Österreich bedarf es auch nicht des Nachweises eines eigenen Religionsbekenntnisses. Es kommt allein darauf an, daß sich die ansuchende Gruppe *selbst* als von anderen Religionsgemeinschaften nach Mitgliederbestand und Organisation abgrenzbare Gemeinschaft versteht und das aus ihrem Antrag

<sup>7</sup> Dazu und zum folgenden J. Lehmann, Die kleinen Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts im heutigen Staatskirchenrecht, Oldenstadt 1959; G. Held, Die kleinen öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften im Staatskirchenrecht der Bundesrepublik, München 1974.

<sup>8</sup> Vgl. Held, a. a. O. (7), S. 109 ff.; H. Engelhardt, Die Kirchensteuer in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin - Zürich 1968, S. 40 ff.

<sup>9</sup> Urt. v. 21. 9. 1965 (Az. OVG V B 6.67).

hervorgeht. Mit anderen Worten: Auch nach Kirchenrecht schismatische Gruppen können durchaus rechtmäßig die staatliche Anerkennung als Körperschaften erlangen! Der religiös neutrale Staat maßt sich hier keine Schiedsrichterrolle an.

f) Soweit eine Anerkennung mangels der rechtlichen Voraussetzungen nicht möglich ist oder soweit nicht um sie angesucht wird, existieren die kleineren Religionsgesellschaften im deutschen Staatskirchenrecht juristisch in privatrechtlicher Form als rechtsfähige oder als nicht rechtsfähige Vereine. Der Unterschied besteht darin, daß rechtsfähige Vereine bestimmte Anforderungen an Organisationsstruktur und Mitgliederzahl (mindestens 7) erfüllen und eine Eintragung ins Vereinsregister beantragen müssen<sup>10</sup>. Dann erkennt sie die Rechtsordnung als juristische Personen an, d. h. sie sind als solche Träger von Rechten und Pflichten. Können oder wollen sie dies nicht, so stehen sie als nicht rechtsfähige Vereine den Gesellschaften gleich<sup>11</sup>: Rechte und Pflichten können nur von der Gesamtheit der Mitglieder getragen werden, oder es bedarf einer treuhänderischen Rechtsträgerschaft einzelner (etwa Geistlicher) für die Gemeinschaft. So sind etwa als Rechtsträger der Eigentumsrechte am orthodoxen Kirchengut, vor allem am unbeweglichen Vermögen, der kaiserliche russische Fiskus oder Privatpersonen in Erscheinung getreten. In allen diesen Fällen handelt es sich um treuhänderisch gebundenes Eigentum.

g) Heute besteht weitgehende Einigkeit darüber, daß auch den privatrechtlich verfaßten Religionsgesellschaften die aus der Kirchenfreiheit erwachsenden Rechte zugutekommen, soweit die Verfassung nicht ausdrücklich etwas anderes bestimmt (Kirchensteuer!). Für die Kirchengutsgarantie wurde das schon oben erwähnt. Der Sachen nach ist also die Rechtslage beider Gruppen von Religionsgesellschaften — der korporierten und nichtkorporierten — nicht grundsätzlich verschieden<sup>12</sup>. Insbesondere schließt der grundrechtliche Status auch bei letzteren eine Staatsaufsicht aus.

## II.

### *Spezielle staatskirchenrechtliche Probleme der orthodoxen Kirchen*

Bisher wurde die staatskirchenrechtliche Stellung der orthodoxen Kirchen allgemein als — in Deutschland — kleinere Religionsgesellschaften behandelt. Es haben sich aber einige spezielle Fragen ergeben, denen hier noch kurz nachgegangen werden soll.

---

<sup>10</sup> §§ 21 ff. BGB.

<sup>11</sup> §§ 54, 705 ff. BGB.

<sup>12</sup> J. Jurina, Die Religionsgemeinschaften mit privatrechtlichem Rechtsstatus, in: Hdb StKirchR, a. a. O. (1), S. 587 ff.

1) Von den orthodoxen Kirchen sind als Körperschaft des öffentlichen Rechts in der Bundesrepublik derzeit anerkannt<sup>13</sup>: Die Russisch-Orthodoxe Kirche im Ausland, eine Teilorganisation der sog. Russisch-Orthodoxen Auslandskirche mit Hauptsitz in Jordanville/USA (sog. Karlowitzer Richtung) in allen Bundesländern mit Ausnahme Bremen. Weiter neuerdings die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland (Sitz Bonn) in einigen Bundesländern. Die übrigen orthodoxen Gemeinden existieren teils in Form rechts-, teils nichtrechtsfähiger Vereine<sup>14</sup>. Zu nennen sind hier die russisch-orthodoxen Gemeinden und Gemeindeverbände, die zum Pariser Erzbistum gehören (sog. Eulogianische Richtung) und unter der Jurisdiktion des Okumenischen Patriarchen stehen, sowie Gemeinden in Berlin und Düsseldorf unter der Jurisdiktion eines vom Moskauer Patriarchat abhängigen Eparchats. Dem Pariser Erzbistum untersteht auch ein Teil der rumänischen Gemeinden. Daneben bestehen noch privatrechtlich organisierte serbisch-orthodoxe Gemeinden.

2) Besonders unerfreuliche Streitigkeiten, die seit Jahren die Gerichte beschäftigen, haben sich an der Frage des orthodoxen Kirchenguts entzündet.

a) Vor allem zu nennen ist in diesem Zusammenhang die Russisch-Orthodoxe Kirche<sup>15</sup>. Hier geht es um die Rechtsnachfolge in das ehemals der russischen Kirche vor 1917 gehörende Eigentum. Die drei genannten Jurisdiktionen haben ihre Ansprüche darauf geltend gemacht. Während das Außenministerium den Ansprüchen des Moskauer Patriarchats entgegentreten ist, ist die Rechtslage hinsichtlich der Russisch-Orthodoxen Auslandskirche und des Pariser Erzbistums noch ungeklärt. Ohne auf die komplizierten historischen Voraussetzungen dieses Streits einzugehen, sei hier nur folgendes festgehalten:

Durch die nach Oktoberrevolution und Bürgerkrieg einsetzende russische Emigration war die Russisch-Orthodoxe Kirche mit Abstand zum mitgliederstärksten Teil der Orthodoxie auf dem Gebiet des ehemaligen Deutschen Reiches angewachsen. Der 1926 endgültig vollzogene Bruch zwischen den Emigrantenkirchen führte dazu, daß die Karlowitzer Richtung sich als eigene Russisch-Orthodoxe Auslandskirche (ROAK) konstituierte, Erzbischof *Eulogius* unterstellte sich dagegen dem Okumenischen Patriarchat. Die Hierarchie der ROAK war durch den Moskauer Patriarchatsverweser *Sergius* 1931 exkommuniziert worden.

Während die Pariser Jurisdiktion weitgehend unpolitisch blieb, trat die ROAK wegen ihrer betont politisch-monarchistischen Ausrichtung in scharfen Gegensatz zum Moskauer Patriarchat.

---

<sup>13</sup> Lt. Auskunft der Kultusministerien der einzelnen Bundesländer.

<sup>14</sup> Nachweise bei W. *Krahl*, Verzeichnis der Autonomen Katholischen Kirchen in der Welt IV, in: Kirchliches Jahrbuch für die Alt-Katholiken in Österreich, 1977, S. 54 ff.

<sup>15</sup> Dazu eingehend Chr. *Link*, Die Russisch-Orthodoxen Exilkirchen in Deutschland und ihr Kirchengut, in: Zeitschr. f. Evang. Kirchenrecht 23 (1978), S. 89 ff. (Sonderheft zum 70. Geburtstag von H. *Dombois*).

Zunächst unterstanden die zahlreichen deutschen Gemeinden weitgehend unangefochten der Eulogianischen Jurisdiktion. Dies änderte sich in größerem Umfang erst während der nationalsozialistischen Herrschaft.

Die ROAK setzte in die antibolschewistische Politik des „Dritten Reiches“ offensichtlich Hoffnungen in Richtung auf eine Änderung der politischen Zustände in der Sowjetunion. Von daher kam es nicht nur zu einer Annäherung der ROAK an das NS-Regime, sondern auch zu einer wohlwollenden Förderung deren Strebens nach Alleinvertretung für alle russisch-orthodoxen Glaubensangehörigen im Gebiet des Deutschen Reiches (später Großdeutschlands) durch die Reichsregierung.

1936 wurden der „Russisch-Orthodoxen Kirche des orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland“ durch das Preußische Staatsministerium die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts verliehen, während die Anhänger des Pariser Erzbistums trotz Protestes des Ökumenischen Patriarchen zunehmend Verfolgungsmaßnahmen ausgesetzt waren. Die Gemeinden wurden zum Teil mit politisch erheblichem Druck zum Jurisdiktionswechsel veranlaßt. Später wurden auch andere orthodoxe Kirchen in den besetzten Gebieten, so die autokephale polnische Kirche, der Leitung des ROAK unterstellt.

Ein ReichsG über den Grundbesitz der Russisch-Orthodoxen Kirche vom 25. 2. 1938 ermächtigte den Reichskirchenminister, unter Ausschluß des Rechtsweges über die Zuordnung des russisch-orthodoxen Kirchenvermögens aus eigener Machtvollkommenheit zu entscheiden. Aufgrund von Durchführungsverordnungen wurde daraufhin als Eigentümerin des russisch-orthodoxen Immobilienvermögens überall die ROAK ins Grundbuch eingetragen. Wo keine eigenen Gemeinden dieser Richtung bestanden, setzte man staatliche Verwalter ein. Gerade in diesen letzteren Kirchen begann nach dem deutschen Zusammenbruch aber wieder das kirchliche Leben des russisch-orthodoxen Pariser Erzbistums. Gestützt auf ihre formale Eigentumsposition klagt aber nun die ROAK auf Herausgabe dieser Kirchen — ein Rechtsstreit, der seit Jahren die Gerichte beschäftigt und wohl in letzter Instanz durch das Bundesverfassungsgericht zu entscheiden sein wird.

Es würde zu weit führen, hier die damit aufgeworfenen schwierigen Rechtsfragen — staatsrechtlicher und kirchenrechtlicher Art — zu behandeln. Was mich bedrückt, ist die Erfahrung, mit welcher Erbitterung und prinzipieller Feindschaft hier ohne jede Rücksichtnahme prozessiert wird. So besteht etwa in Bad Ems, dessen Kirche das eigentliche Streitobjekt bildet, gar keine Gemeinde der ROAK.

Es geht der Klägerin offensichtlich nur darum, die Positionen der verhaßten kirchlichen Konkurrenz auf deutschen Boden zu zerschlagen. Man spricht sich gegenseitig nicht nur die kirchenrechtliche Legitimität ab (das wäre noch verständlich), sondern ist nicht bereit, das gemeinsame orthodoxe Erbe auch in der kirchlichen Gemeinschaft der anderen Seite zu respektieren. Dies alles nicht etwa aus Bekenntnisgründen, sondern aufgrund eines politischen und hierarchischen Gegensatzes. Die beschwörende Mahnung zur Einheit, Versöhnung und christlichen Liebe, die Alexander Solschenizyn in Amerika an die Adresse der ROAK im Interesse der gesamten russischen Emigration gerichtet hat, sollte auch in Deutschland

nicht ungehört verhallen. Dieser Rechtsstreit mit seinen Begleitumständen schadet hier nicht nur den orthodoxen Kirchen. Er wird die bedenkliche Neigung der Gerichte verstärken, sich aus der kirchenrechtlichen Beurteilung kirchlicher Streitigkeiten herauszuhalten, mit anderen Worten, das Kirchenrecht nicht mehr zur Kenntnis zu nehmen und derartige Fragen allein nach kirchenfremden Maßstäben des staatlichen Rechts zu entscheiden. Insofern geht dieser Streit alle Kirchen an, die vital daran interessiert sind, den Staat nicht aus seiner, auch der kirchlichen Freiheit verpflichteten kulturstaatlichen Verantwortung zu entlassen.

b) Ein anderer aktueller Streitfall betrifft die Münchner griechisch-orthodoxe Gemeinde. Die kurzlebige Wittelsbachische Monarchie in Griechenland hatte in Bayern zur Gründung einer griechischen Gemeinde geführt, die bereits im Jahre 1831 als „Privat-Kirchengesellschaft“ anerkannt wurde. Sie erhielt vom König für ihre Gottesdienste die Salvatorkirche zugewiesen, die freilich im Eigentum des Bayerischen Staates verblieb. Die Gemeinde existiert heute in der Rechtsform e. V.

Innengemeindliche Streitigkeiten, vor allem die umstrittene Wahl des gegenwärtigen Gemeindevorstandes, führten dazu, daß die Griechisch-Orthodoxe Metropolie für Deutschland (die seit 1975 auch in Bayern als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt ist), dem damaligen Gemeindepriester die weitere Amtsausübung in der Kirche untersagte. Da dieses Verbot nicht befolgt wurde, kündigte der Freistaat Bayern dem Gemeindeverein das Benützungsverhältnis auf, um die Kirche der Metropolie als zuständiger kirchlicher Oberbehörde zu überlassen. Mit Urteil des LG München vom 16. 12. 1977<sup>16</sup> wurde die Gemeindevorstellung zur Herausgabe der Kirche verurteilt.

Auch in diesem Rechtsstreit, der sicher noch weitergehen wird, sind schwierige Rechtsfragen aufgeworfen. Nicht nur die, ob es sich hier nicht in Wahrheit um eine öffentlich-rechtliche Streitsache handelt, die vor die Verwaltungsgerichte gehört. Problematischer ist noch, inwieweit staatliche Gerichte in den komplizierten Jurisdiktionsstreitigkeiten entscheiden dürfen. Die Gemeinde beruft sich auf ihr Naheverhältnis zur autokephalen griechischen Kirche und bestreitet die Jurisdiktion der dem Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel unterstehenden Metropolie. Trotzdem halte ich die Entscheidung des Landesgerichts sachlich für richtig, wenngleich formell die Zuständigkeit der Verwaltungsgerichte gegeben wäre.

Auch an diesem Rechtsstreit zeigt sich, daß die verwickelten innerorthodoxen Jurisdiktionsprobleme es den staatlichen Gerichten schwer machen, gerechte Entscheidungen zu treffen. Die Versuchung ist groß, einfach auf die rein formalen Regelungen zivilrechtlicher Eigentumsansprüche

---

<sup>16</sup> Az. 9 o 16826/77. Nach Abgabe des Manuskriptes hat das Oberlandesgericht München als Berufungsinstanz das Urteil des Landesgerichtes aufgehoben und die Klage des Freistaats Bayern abgewiesen (Urt. v. 12. 4. 1979, I U 4948/77) — mit der Begründung, der weltanschaulich neutrale Staat könne sich in innerkirchliche Streitigkeiten nicht einmischen. Als res sacra unterfalle die Kirche dem Schutz der Kirchengutsgarantie — und diese gewähre der Beklagten als Religionsgesellschaft gegenüber dem Eigentumsanspruch des Klägers ein Recht zum Besitz (§ 986 BGB). Damit haben sich die im Text geäußerten Befürchtungen voll bestätigt.

auszuweichen. Es liegt auf der Hand, daß auf diese vordergründige Weise nicht Streitfälle gelöst werden können, die in Wahrheit kirchenrechtlicher Natur sind. Wenn sich auch die staatlichen Gerichte hier Zurückhaltung auferlegen müssen, so können sie doch andererseits nicht den Rechtsschutz versagen. Der freiheitlichen Ordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche aber entspricht es, daß der Staat in solchen Fällen das Selbstverständnis der betroffenen Kirche respektiert. Konkret bedeutet das hier: Die Gerichte können solche Fragen nicht ohne Berücksichtigung des orthodoxen Kirchenrechts entscheiden.

So kann ich nur abschließend die Mahnung aussprechen, daß die orthodoxen Kirchen selbst eindeutige und klare Regelungen schaffen, daß sie eindeutig die Frage beantworten, wann eine bestimmte Gruppe eine kirchenrechtliche legitime Existenz hat und wann sie als im Schisma befindlich anzusehen ist. Das aber setzt letztlich eine Bereinigung der Jurisdiktionsstreitigkeiten voraus<sup>17</sup>. Hier liegt — so scheint mir — eine besonders wichtige, aber auch besonders schwierige Aufgabe des geplanten Panorthodoxen Konzils.

---

<sup>17</sup> Dazu grundlegend R. Potz, Der Wechsel der Jurisdiktion einer orthodoxen Kirchengemeinde in Österreich, in: Osterr. Archiv f. Kirchenrecht 27 (1976), S. 22 ff.; ders., Patriarch und Synode in Konstantinopel, Wien 1971.

# ENTSTEHUNG UND ENTWICKLUNG DER AUTONOMEN OSTKIRCHEN IM ERSTEN JAHRTAUSEND

WILHELM DE VRIES

Rom

Die Entstehung kirchlicher Großverbände im Osten war eine um der besseren Ordnung in der Gesamtkirche willen gegebene Notwendigkeit. Die Christenheit bestand niemals aus einem bloßen Nebeneinander von unter sich völlig gleichberechtigten bischöflichen Einzelkirchen, die nur in der Liebe und im Glauben eins waren. Bis zum Untergang der Stadt im Jahre 70 war Jerusalem der unbestrittene Vorort der Christenheit, der Sitz des Apostelkollegiums mit Petrus an der Spitze, wo etwa auftauchende Streitfragen wie die über die Notwendigkeit der Beobachtung des jüdischen Gesetzes durch die getauften Heiden für alle verbindlich entschieden wurden<sup>1</sup>.

Als neuer Vorort der Kirche entwickelte sich, freilich nur recht langsam, Rom, wo Petrus, der Erste unter den Aposteln, als Märtyrer gestorben war, wahrscheinlich im Jahre 64. Es dauerte lange, bis Rom im Osten eine genügend starke einheitsbildende Kraft entfalten konnte. Ein einigendes Band schuf schon lange vorher das Bewußtsein der Bischöfe, für das Wohl der Gesamtkirche mitverantwortlich zu sein, also das, was wir heute das kollegiale Prinzip nennen würden. Dieses Bewußtsein zeigte sich z. B. im Briefverkehr unter den Bischöfen. Bekannt sind die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien, der unter Trajan in Rom den Martertod erlitt. Dionysius von Corinth schrieb um 170 z. B. an die weit entfernte Kirche von Amastis in Pontus, und zwar in einem recht autoritativen Ton, um dem dortigen Bischof größere Milde in der Behandlung der Sünder zu empfehlen<sup>2</sup>. Wenn Fragen auftauchten, die der einzelne Bischof nicht lösen konnte und die doch eine allgemein gültige Entscheidung verlangten, griff man zunächst zum Mittel der Synoden, auf denen sich, ohne daß es feste Regeln dafür gab, Bischöfe einer Region trafen, um diese Fragen zu entscheiden. Die ersten Synoden dieser Art waren die gegen die schwärmerische Sekte der Montanisten, die zwischen 170 und 180 in Kleinasien gehalten wurden. Solche mehr zufällige Entscheidungen konnten auf die Dauer nicht genügen. Die aufkommenden Häresien zwangen die Kirche geradezu, sich zentral auf regionaler Ebene zu organisieren, die einzelnen Bischofskirchen zu einem festen Verbande zusammenzuschließen, an dessen Spitze ein Hauptbischof trat. Im Laufe des zweiten Jahrhunderts hatte sich überall der Monepiskopat für die Einzelkirchen durchgesetzt. Das monarchische Prinzip zeigte sich sehr bald neben dem

<sup>1</sup> Apg. 15.

<sup>2</sup> Eusebius, Hist. Eccl. IV, 23, 6; Sources chr. 31, S. 204.

kollegialen und synodalen als wirksam. So lag es nahe, daß auch die sich langsam aufgrund des Gewohnheitsrechtes bildenden Verbände von Bischofskirchen in einem Hauptbischof eine monarchische Spitze erhielten. Diese Entwicklung, die sich innerhalb und außerhalb des Reiches parallel vollzog, hat schließlich zur Bildung autonomer Großkirchen geführt, für deren Oberhäupter später zum Teil der Titel „Patriarch“, für andere die Bezeichnung „Katholikos“ aufkam.

Die Stellung der Hauptbischöfe oder der Patriarchen bestimmter Städte war privilegiert nicht im Hinblick auf eine zentrale Gewalt in der Gesamtkirche, sondern im Hinblick auf die von diesen Hauptbischöfen abhängig gewordenen Einzelbischöfe, die um der besseren Regierung der Kirche ihrer Region willen zu deren Gunsten auf einen Teil ihrer Rechte stillschweigend verzichtet hatten. Das scheint uns die plausibelste Erklärung des Gewohnheitsrechtes zu sein, das nach Kanon 6 des Konzils von Nicäa die Grundlage der Privilegien der Bischöfe von Alexandrien und Antiochien darstellte<sup>3</sup>.

Natürlich handelt es sich nur um eine Hypothese. Es genügt wohl für den Ursprung der Gewohnheit einfach die für das Wohl der Kirche notwendige Vereinheitlichung.

Die Frage ist nun, welche Faktoren maßgebend waren, um gerade den Bischöfen bestimmter Städte eine Sonderstellung zu verschaffen. Man hat später zur Lösung dieser Frage zwei einander widerstreitende Theorien aufgestellt. Nach der einen war für diese Entwicklung allein der apostolische oder gar petrinische Ursprung der Bischofssitze dieser Städte maßgebend, nach der anderen die politische Bedeutung der Städte oder überhaupt die politische Situation des Landes, in dem sich eine autonome Großkirche entwickelte. So spricht man vom apostolischen bzw. petrinischen und vom politischen Prinzip, die zueinander in Gegensatz gesetzt wurden. Das politische Prinzip der Kirchenführung wurde in aller Klarheit im Kanon 28 — sagen wir der Kürze halber — des Konzils von Chalcedon ausgesprochen<sup>4</sup>, der den Grundsatz aufstellt, daß der kirchliche Rang einer Bischofsstadt sich nach deren politischem Rang zu richten habe. Als Beispiel dafür werden das Alte und das Neue Rom herangezogen. Dem gegenüber stellte Leo der Große das entgegengesetzte Prinzip auf: Der kirchliche Rang einer Stadt hat mit dem politischen nichts zu tun und darf sich nicht nach diesem richten. Der einzige maßgebende Grund für die Würde eines Bischofssitzes ist sein apostolischer, genauer gesagt sein petrinischer Ursprung<sup>5</sup>.

Mit diesem schroffen Entweder-Oder, das im Streit um den Kanon 28 ausgebildet wurde, ist die komplexe historische Wirklichkeit, die hinter dem Werden der autonomen Kirchen des Ostens steht, nicht zu meistern. Beide Prinzipien sind einseitig und keines von ihnen kann für sich allein

<sup>3</sup> C. Kirch, Enchiridion Fontium Historiae ecclesiasticae antiquae, Ed. 6. Barcelona 1947, nr. 406.

<sup>4</sup> Kirch, a. a. O. (3), nr. 943.

<sup>5</sup> Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente (c. 90) ad Coelestinum III († 1198) (Pontif. Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis, Fontes, Series III, vol. I), Vatikan 1943 (= ARP), S. 247, 253.

den kirchlichen Vorrang jeder Hauptkirche im Osten ausreichend begründen. Rom ist ein Sonderfall, der nicht zu unserem Thema gehört und den wir hier beiseite lassen. Beide Prinzipien, das apostolische wie das politische, können bei der Entstehung der Gewohnheit eine Rolle gespielt haben, daß der Bischof einer bestimmten Stadt, ohne Widerspruch zu finden, Vollmachten über Bischöfe weniger bedeutender Städte auszuüben begann.

Die Frage nach den bestimmenden Faktoren für die Entstehung der autonomen Großkirchen im Osten muß für jede dieser Kirchen gesondert untersucht werden. Innerhalb des Reiches sind als ursprüngliche Einheiten anzusehen: die Patriarchate von Alexandrien, Antiochien und Konstantinopel, historisch in dieser Reihenfolge. Von Antiochien spaltete sich erst 451 Jerusalem ab. Die Entwicklung zu autonomen Großkirchen ging — wie schon betont — innerhalb und außerhalb des Reiches parallel und gleichzeitig vor sich. Es ist ein historisch unhaltbares Vorurteil, daß jede autonome Kirche des Ostens von einem der ursprünglichen Patriarchate abstammen müsse. Wir haben außerhalb des Reiches die Kirchen von Persien und von Armenien, die nicht durch Abspaltung von Patriarchaten des Reiches entstanden sind und als ebenso ursprünglich anzusehen sind wie diese Patriarchate selbst. Die Kirchen von Äthiopien und von Nubien wurden von Alexandrien aus gegründet. Die georgische Kirche stand lange im Verhältnis einer losen Abhängigkeit von Armenien. Inwieweit und wie lange auch Antiochien in Georgien Einfluß ausübt, ist strittig. Die indische Kirche war, als sie Ende des 15. Jahrhunderts von den Portugiesen entdeckt wurde, schon seit unvordenklichen Zeiten von der ostsyrischen Kirche Persiens abhängig. Die Frage, was von der Tradition ihrer Gründung durch den Apostel Thomas zu halten ist, können wir hier nicht behandeln.

Wir wollen uns auf die Untersuchung des Werdegangs der fünf ursprünglichen autonomen Kirchen des Ostens beschränken.

*Das Patriarchat von Alexandrien* führt seinen Ursprung traditionsgemäß auf Marcus, den Evangelisten und Schüler des Petrus zurück. Es ist aber doch sehr die Frage, ob dieser apostolische Ursprung bei der Patriarchatswerdung Alexandriens tatsächlich einen entscheidenden Einfluß ausgeübt hat. Die Nachricht von Marcus als dem ersten Gründer von Kirchen in Alexandrien begegnet uns zuerst in der Kirchengeschichte des Eusebius, also recht spät, erst zu Beginn des 4. Jahrhunderts. Eusebius bringt sie auch nicht sehr zuversichtlich, sondern mit einem „man sagt“<sup>6</sup>. In seiner Chronik ist er selbstsicherer. Er schreibt dort: „Marcus, der Evangelist, der Dolmetscher des hl. Petrus, hat in Ägypten und Alexandrien Christus verkündigt“<sup>7</sup>. Die von Eusebius für Alexandrien aufgestellte Bischofsliste, die mit Marcus beginnt, ist äußerst zweifelhaft<sup>8</sup>. Sobald der Bischofssitz von Alexandrien mit Demetrios (189—231) in das klare Licht der Geschichte tritt, ist er der in Ägypten einfach hin herrschende Sitz. Demetrios verurteilte auf einer Synode 231 den Origenes, den Leiter der

<sup>6</sup> Hist. Eccl. II, 16, 1; Sources chr. 31, S. 71.

<sup>7</sup> Migne, Patrologia Graeca (= PG) 19, 539, Cron. Liber II.

<sup>8</sup> H. Grotz, Die Hauptkirchen des Ostens, von den Anfängen bis zum Konzil von Nikαι (325), Orientalia Christiana Analecta (= OCA), Rom 1964, S. 249 f.

theologischen Schule in Alexandrien. Sein Nachfolger Heraclas (231—247) setzte den Bischof Ammonius von Thmuis, der trotzdem dem Origenes erlaubt hatte, in seiner Kirche zu predigen, kurzerhand ab<sup>9</sup>. Demetrius soll nach einer allerdings erst im 10. Jahrhundert durch Eutychius bezeugten Tradition überhaupt die ersten Bischöfe in Ägypten außerhalb Alexandriens eingesetzt haben<sup>10</sup>. Dionysius von Alexandrien (249—265), der einen ausgedehnten Briefwechsel führte, intervenierte sogar schon in der Cyrenaika gegen die dort verbreitete Irrlehre des Sabellianismus<sup>11</sup>. Dionysius übte bereits in einem weiten Gebiet eine wahre Glaubensautorität aus<sup>12</sup>. Im Streit um Arius tritt die Autorität des Bischofs von Alexandrien klar in Erscheinung. Eine vom Bischof Alexander versammelte Synode von etwa hundert Bischöfen aus Ägypten und Libyen verurteilte den Arius und dessen Anhänger<sup>13</sup>. Der Kanon 6 von Nicäa kann also mit Recht von der alten Gewohnheit sprechen, daß der Bischof von Alexandrien über Ägypten, Libyen und die Pentapolis Autorität ausübe. Was uns hier interessiert, ist zunächst nicht, die Vorrechte des Bischofs von Alexandrien im einzelnen zu beschreiben, sondern wir wollen die Tat- sache hervorheben, daß sich nirgendwo ein Zeugnis dafür findet, daß er diese Vorrechte mit dem apostolischen Ursprung seines Sitzes durch Marcus begründete. Das taten auch die späteren großen Bischöfe von Alexandrien wie Athanasius und Cyrill nicht. Nicäa schweigt in seinem Kanon 6 über den apostolischen Ursprung Alexandriens. Für das Konzil ist allein die bestehende Gewohnheit maßgebend. Es fragt nicht nach deren Ursprung. Der erste, der sich auf Marcus beruft, ist meines Wissens Dioscorus um die Mitte des 5. Jahrhunderts. Wir wissen dies aus einem Brief des Domnus von Antiochien an Flavian von Konstantinopel, in dem er sich über Dioscorus beklagt, weil er sich unter Berufung auf die Gründung der alexandrinischen Kirche durch Marcus über Antiochien erheben wolle<sup>14</sup>. Die Bischöfe von Alexandrien üben ihre Autorität ganz selbst- verständlich aus. Sie war einfach das Gegebene, weil man in Ägypten seit unvordenlichen Zeiten daran gewöhnt war, von Alexandrien aus regiert zu werden. So war es auf politischem Gebiet. Warum sollte es auf kirchlichem anders sein? Es ist richtig, daß seit Eusebius der apostolische Ursprung Alexandriens wie eine selbstverständliche Sache des öf- feren erwähnt wurde. Aber die Bischöfe von Alexandrien berufen sich nicht darauf, während andere Bischöfe apostolischer Sitze auf den apostolischen Charakter ihrer Bischofsstadt bei Gelegenheit hinweisen. So hält z. B. Dionysius von Corinth in einem Brief an Soter von Rom (166—175) diesem die apostolische Tradition seiner Kirche entgegen<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> W. Hagemann, Die rechtliche Stellung der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien, in: Ostkirchliche Studien 13 (1964), S. 173, beruft sich auf Photius, *Integrationes IX*, PG 104, 1229.

<sup>10</sup> E. R. Hardy, *Christian Egypt, Church and People*, New York 1952, S. 23.

<sup>11</sup> Eusebius, *Hist. Eccl.* VII, 26; *Sources chr.* 41, S. 210 f.

<sup>12</sup> Ebenda.

<sup>13</sup> Socrates, *Hist. Eccl.*, lib. I, cap. 6, PG 67, 48.

<sup>14</sup> Theodoret, *Ep.* 86, PG 83, 1280.

<sup>15</sup> P. Nautin, *Lettres et Ecrivains chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Paris 1961, S. 29 ff.; vgl. Eusebius, *Hist. Eccl.* II, 26, 8; *Sources chr.* 31, S. 93.

Nach allem müssen wir sagen, daß sich ein Einfluß des apostolischen Ursprungs des Bischofssitzes von Alexandrien auf dessen Patriarchatswerdung nicht nachweisen läßt und daß diese vielmehr in der politischen Stellung Alexandriens als Hauptstadt Ägyptens ihre wesentliche Ursache hat. Dazu kommt, daß Alexandrien als Hauptstadt bei der Evangelisierung von ganz Ägypten eine entscheidende Rolle spielte. Das von Rom abgelehnte politische Prinzip erwies sich auch hier als wirksam, nicht als ob mit der politischen Stellung einer Stadt ohne weiteres kirchliche Rechte ihres Bischofssitzes gegeben wären. Aber, wie gesagt, die politische Bedeutung der Stadt schuf die Gewohnheit, daß ihrem Bischof eine Sonderstellung zukam, und die Gewohnheit schuf das Recht auf diese Stellung.

Die Patriarchatswerdung von Antiochien ging sehr viel langsamer vor sich als die von Alexandrien. Kanon 6 von Nicäa gibt für Antiochien kein Territorium an, spricht auch nicht wie bei Alexandrien von *ἐξουσίᾳ*, von Vollmacht, sondern nur vage von *πρεσβείᾳ*, von Privilegien, ohne diese näher zu kennzeichnen. Es ist auch für Antiochien die Frage zu stellen, ob seine Bischöfe die Privilegien, die ihnen gemäß Nicäa bereits damals kraft des Gewohnheitsrechtes zukamen, bewußt mit dem Zusammenhang ihrer Stadt mit Petrus begründeten. In den Briefen des Ignatius von Antiochien findet sich nicht die geringste Andeutung, daß er sich etwa als Nachfolger des hl. Petrus gefühlt hätte. Bereits Origenes bezeichnet jedoch den Ignatius als den zweiten Bischof von Antiochien nach Petrus<sup>16</sup>. Das gleiche wird später von Eusebius bestätigt<sup>17</sup>.

Wir haben wenig Anhaltspunkte dafür, daß der Bischof von Antiochien vor Nicäa in irgendeinem weiteren Territorium Autorität ausgeübt hätte. Der Bischof Serapion von Antiochien (190—211) intervenierte in Rhosso in Cilicien in einer Glaubensfrage, indem er ein apokryphes Petrus-Evangelium zurückwies. Hierüber berichtet Eusebius<sup>18</sup>. Hier wäre Gelegenheit gewesen, sich auf die Petrusnachfolge zu berufen. Aber nichts davon. Die ausgedehnte Missionstätigkeit Antiochiens, die schon mit der Aussenbindung von Paulus und Barnabas begann, führte zu keiner dauernden Abhängigkeit der von diesen missionierten Gebiete von Antiochien. Paul Gächter geht u. E. zu weit, wenn er den Bericht der zurückkehrenden Missionare<sup>19</sup> als einen eigentlichen Rechenschaftsbericht deutet und daraus schließt, die neuen Gründungen seien Tochterkirchen Antiochiens geworden, das also bereits damals eine kirchliche Metropole geworden sei<sup>20</sup>. Paulus missionierte als „Apostel Jesu Christi“. Die Aussendung durch die Gemeinde von Antiochien war für ihn völlig sekundär. Die erste Ausbreitung des Einflusses Antiochiens — es dürfte sich schwerlich um eine dauernde gehandelt haben — hatte jedenfalls direkt nichts mit dem gelegentlichen Aufenthalt des Petrus in der Stadt zu tun. Antiochien wurde Missionszentrum, weil es eine starke und aktive Christengemeinde hatte und über hervorragende Persönlichkeiten wie Paulus und Barnabas ver-

<sup>16</sup> 6. Homilie zu Lukas, PG 13, 1815 A.

<sup>17</sup> Hist. Eccl. III, 36; Sources chr. 31, S. 147.

<sup>18</sup> Hist. Eccl. VI, 12; Sources chr. 41, S. 103.

<sup>19</sup> Apg. 14, 27.

<sup>20</sup> P. Gächter, Petrus und seine Zeit, Innsbruck 1958, S. 195, 199.

fügte. Daß Petrus dort gewesen war, mag das Prestige Antiochiens erhöht haben. H. Grotz sucht in seinem Buch „Die Hauptkirchen des Ostens“ für Antiochien ein riesiges Einflußgebiet nachzuweisen. Seine „Beweise“ sind aber recht schwach und vermögen uns nicht zu überzeugen. Er weist darauf hin, daß Ignatius die Kirche von Antiochien „ἥ ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίᾳ“ nannte<sup>21</sup>, was aber doch wohl nur heißen soll, daß Antiochien die wichtigste Kirche in Syrien war. Daraus, daß Serapion einmal einen Brief des Klaudios Apollinarios von Hierapolis in Asien erhielt, schließt er, daß es sich „offenbar“ um einen Bericht über die Zustände in Asien an den Bischof der Hauptkirche von Antiochien handelte<sup>22</sup>. Ein Brief des Serapion ist von verschiedenen Bischöfen mitunterzeichnet. Darunter ist auch ein Aelios Publius aus Debeltos in Thrakien. Grotz schreibt dazu: „Aus dieser Unterschrift des thrakischen Bischofs ist zu ersehen, daß er gerade in Antiocheia war. Man geht wohl kaum fehl mit der Vermutung, daß auch er in Antiocheia Bericht erstatten wollte über die Vorgänge in seiner Kirche“<sup>23</sup>. Mehr als eine sehr gewagte Hypothese können wir hier nicht entdecken. Derselbe Serapion soll den dritten Bischof von Edessa, Palut, geweiht haben. Grotz beruft sich hierfür auf die völlig unzuverlässige „Doctrina Addaei“<sup>24</sup>. Die Tatsache, daß im 3. und zu Beginn des 4. Jahrhunderts einige Synoden in Antiochien abgehalten wurden, die immer aus den gleichen Gebieten beschickt wurden, nämlich aus Kleinasien, Syrien und Palästina, deutet darauf hin, daß Antiochien ein Gravitationszentrum für dieses Gebiet war. Aber es läßt sich nicht daraus schließen, daß diese Gebiete das Territorium eines schon fertig gebildeten kirchlichen Verwaltungsbezirkes, eines Patriarchates, wie man später sagte, geworden waren. Von der „Lostrennung des Pontos, Thrakias und Asias von Antiocheia“ (durch Kanon 28 von Chalkedon) zu sprechen, wie Grotz es tut<sup>25</sup>, entbehrt u. a. jeder Grundlage. Leo der Große, der die Rechte von Alexandrien und Antiochien gegen Konstantinopel entschieden verteidigte, hat nicht gegen eine solche „Lostrennung“ protestiert. Er hat also die Zuweisung dieser Gebiete an Konstantinopel nicht als ein Unrecht gegenüber Antiochien empfunden. Als Gebiet von Antiochien bildete sich vielmehr die politische Diözese „Oriens“ heraus. Dabei hat die Tatsache, daß Antiochien die politische Hauptstadt dieses Verwaltungsbezirkes war, eine entscheidende Rolle gespielt.

Der erste, der klar von der Diözese Oriens als dem Territorium von Antiochien spricht, ist Hieronymus<sup>26</sup>. Aus dem Synodalschreiben der Synode von Konstantinopel des Jahres 382 ist eindeutig klar, daß die Bischöfe dieser Diözese den Bischof der „wahrhaft apostolischen Kirche Antiochien“ wählten<sup>27</sup>. Zu Oriens gehörte auch Cilicien.

<sup>21</sup> Grotz, a. a. O. (8), S. 173.

<sup>22</sup> a. a. O., S. 173, 174.

<sup>23</sup> a. a. O., S. 124.

<sup>24</sup> Ebenda.

<sup>25</sup> a. a. O., S. 183.

<sup>26</sup> Liber contra Joannem Hierosolymitanum 37, Migne, Patrologia Latina (= PL) 23, 389 C.

<sup>27</sup> ARP, S. 822, 823.

Was Antiochien betrifft, müssen wir dieselbe Feststellung machen wie für Alexandrien. Es läßt sich nicht nachweisen, daß die in diesem Fall unzweifelhafte Beziehung dieser Stadt zu Petrus für ihre Patriarchatswerdung eine entscheidende Bedeutung gehabt hat. Für die Annahme, daß Petrus je „Bischof“ von Antiochien gewesen sei, haben wir keinerlei Beweis. Der gelegentliche Aufenthalt des Petrus in der Stadt gibt ihr für sich allein kein Recht auf die Stellung des Vororts eines Patriarchats. Er gab ihr ein besonderes Ansehen, mehr nicht. Alexandrien und Antiochien sind Vororte von Patriarchaten geworden, weil sie die großen Metropolen des Ostens waren. Das politische Prinzip war hier entscheidend. Es hat die Gewohnheit geschaffen, daß den Bischöfen dieser Städte eine überragende Bedeutung zukam, und die Gewohnheit schuf ihr Recht darauf. Die Insel Cypern gehörte zwar zu „Oriens“, dürfte aber wohl nie ein Teil des Patriarchats Antiochien gewesen sein. Kaiser Zenon bestätigte 488 die Unabhängigkeit der Insel<sup>28</sup>. Der Fall „Cypern“ wird in einem anderen Referat eingehend behandelt<sup>29</sup>.

Die Theorie von drei petrinischen Sitzen, die — weil petrinisch — allein ein Recht auf eine patriarchale Stellung hätten, entbehrt einer soliden historischen und theologischen Grundlage. Sie war ein Kampfmittel gegen das *Neue Rom Konstantinopel*, das der *Rivale Roms im Osten* wurde. Das politische Prinzip, das die Väter von Chalkedon vertraten, war keine Neuerung. Das Konzil von Nicäa hatte es bereits anerkannt<sup>30</sup>. In der Praxis war dieses Prinzip auch im Westen längst wirksam. Carthago war schon um die Mitte des 3. Jahrhunderts, obwohl nicht apostolisch, einfach weil Hauptstadt des Landes, unbestrittener Vorort der afrikanischen Kirche. Mailand und Ravenna wurden Metropolen, als sie Residenz des Kaisers wurden<sup>31</sup>. In aller Klarheit spricht das Konzil von Chalkedon das politische Prinzip in seinem Kanon 17 aus, gegen den Rom nie protestiert hat. Wenn der politische Rang einer Stadt erhöht wird, soll der kirchliche Rang dem angeglichen werden<sup>32</sup>.

Trotzdem war auch das apostolische Prinzip zur Zeit von Chalkedon so stark, daß die Väter des Konzils die Vorrangstellung der neuen Kaiserstadt auch daraus zu begründen suchten. Sie wiesen in ihrem Brief an Leo darauf hin, daß das Neue Rom mit dem Alten dergestalt eine Einheit bilde, daß ein Strahl des apostolischen Glanzes vom Alten auf das Neue Rom fallen müsse<sup>33</sup>. Leo lehnte freilich diese Beweisführung rundweg ab<sup>34</sup>. Erst später suchte man den apostolischen Ursprung Konstantinopels durch die Legende von der Gründung des Bischofssitzes von Byzanz durch den Apostel Andreas, den „Erstberufenen“, zu stützen. Diese

<sup>28</sup> H. Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte, Freiburg 1962, II/1, S. 248.

<sup>29</sup> R. Potz, Autokephalie und Autonomie als Verfassungsstrukturen der orthodoxen Kirche, erscheint in Kanon V.

<sup>30</sup> Kirch, a. a. O. (3), S. 404.

<sup>31</sup> A. Ehrhard, Die altchristlichen Kirchen im Westen und im Osten, I. Die griechische und die lateinische Kirche, Bonn 1937, S. 101.

<sup>32</sup> Kirch, a. a. O. (3), S. 942.

<sup>33</sup> Acta Conciliorum Oecumenicorum (= ACO), ed. E. Schwartz, Berlin - Leipzig 1927 ff., tom II, vol. I, pars III., S. 118.

<sup>34</sup> ARP, S. 247.

Legende taucht zum erstenmal um 525 auf<sup>35</sup>. Vom 7. Jahrhundert an wird auch der Sitz von Konstantinopel „apostolisch“ genannt<sup>36</sup>.

Der Bischof von Jerusalem erreichte trotz des unzweifelhaft apostolischen, ja petrinischen Ursprungs seines Bischofssitzes erst in Chalkedon (451) durch friedliche Vereinbarung mit dem Bischof Maximos von Antiochien die Unabhängigkeit seiner Bischofsstadt mit dem Gebiet von Palästina von Antiochien<sup>37</sup>. Jerusalem konnte es bis dahin zu nichts bringen, weil es nach der zweimaligen Zerstörung (70 und 135) politisch bedeutungslos war. Nicäa hatte Jerusalem in seinem Kanon 7 lediglich einen Ehrenvorrang unter Wahrung der Metropolitanrechte von Cäsarea in Palästina zuerkannt<sup>38</sup>. Die Stellungnahme der Päpste zum Patriarchat Jerusalem blieb sehr reserviert. Noch Nikolaus I. (858—867) sagt in seiner bekannten Instruktion für die Bulgaren, der Bischof von Jerusalem werde „Patriarch“ nur genannt<sup>39</sup>.

Außerhalb des Reiches entstanden in den ersten Jahrhunderten *autonome Kirchen in Persien und in Armenien*, die beide nicht als Gründungen von Patriarchaten des Reiches angesehen werden können und nicht durch Abspaltung von solchen ihren Ursprung genommen haben.

Die Existenz von *Christen im Perserreich* ist erstmalig zweifelsfrei bezeugt in dem von einem Schüler des Gnostikers Bardesanes († 222) geschriebenen Buch, das „*Liber legum regionum*“ betitelt ist, wo beiläufig wie von einer selbstverständlichen Sache von solchen Christen die Rede ist<sup>40</sup>. Die Tendenz zu einer regionalen Zentralisierung der Kirche wurde in Persien eben dadurch gefördert, daß die dortigen Christen Untertanen eines einheitlichen Reiches waren, das ihnen zunächst — bis Ende des 4. Jahrhunderts — feindselig gegenüberstand. In dieser Situation brauchte es geschlossenes Zusammenstehen der Christen. Es war das Gegebene, daß dem Bischof der Hauptstadt, Seleucia-Ctesiphon, die führende Rolle zufiel, noch mehr, als der Kirche endlich der Friede geschenkt war und dieser Bischof zum Verbindungsmanн zum König wurde. Die Chronik von Arbela berichtet darüber; aber wir können sie nach den neuesten Untersuchungen über sie<sup>41</sup> nicht mehr als zuverlässige Geschichtsquellen heranziehen. Daß der Bischof der Hauptstadt bereits im 4. Jahrhundert nach dem Vorrang strebte, wird glaubhaft in den Akten des Martyriums des hl. Miles von Susa bezeugt<sup>42</sup>. Allgemein anerkannt wurde der Primat

<sup>35</sup> E. Herman, Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitischen Patriarchats, in: Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart, in: A. Grillmeier - H. Bacht II, S. 480.

<sup>36</sup> Fr. Dvornik, The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew, Cambridge (Mass) 1958, S. 161 ff.

<sup>37</sup> ACO II, III, 3, S. 3 ff. Actio VII (VIII).

<sup>38</sup> Kirch, a. a. O. (3), S. 407.

<sup>39</sup> ARP, S. 679.

<sup>40</sup> Patr. Syr. II, S. 607, 608.

<sup>41</sup> Vgl. W. F. Macomber, The Authority of the Patriarch of Seleucia-Ctesiphon, in: I Patriarcati Orientali nel primo millennio, OCA, 181, S. 180, Bibliographie zur Chronik von Arbela, dort Anm. 8.

<sup>42</sup> P. Bedjan, Acta Matyrum et Sanctorum, Paris 1891, S. 266—268. Vgl. auch: J. M. Fley, Jalons pour une histoire de l'Eglise en Iraq, in: Corpus scriptorum Christianorum Orientalium (=CSCO), vol. 310, Subsidia, tom. 36, Löwen 1970, S. 72 ff.

dieses Bischofs erst auf der Synode von Seleucia-Ctesiphon des Jahres 410<sup>43</sup>. Die Bischöfe versprachen, ihm als ihrem Haupt zu gehorchen<sup>44</sup>. Die Kirche von Persien erkannte aber damals noch ein Appellationsrecht an die „westlichen Väter“ an und betrachtete sich als einen untergeordneten Teil der Gesamtkirche. Auf den Synoden von 410 und 420 waren Legaten der Reichskirche anwesend<sup>45</sup>. Sie traten als Vertreter des Kaisers auf, nicht als Abgesandte etwa des Bischofs von Antiochien<sup>46</sup>. Auf der Synode von Markabta (424) schaffte die persische Kirche jedoch das Recht der Appellation an die „westlichen Väter“ ab und gab als Begründung dafür: „Der Katholikos des Ostens kann nicht abgeurteilt werden . . . durch einen Patriarchaten wie er“<sup>47</sup>. Das setzt die Theorie voraus, daß die Gesamtkirche aus untereinander gleichen Patriarchaten besteht. Die Termini „Katholikos“ und „Patriarch“ werden als synonym gebraucht, dürften aber kaum in den ursprünglichen Akten der Synode gestanden haben, sondern auf spätere Interpolation zurückgehen; denn sie waren damals im Reich noch nicht üblich. Die Akten der Synoden wurden — so W. Macomber — unter dem Patriarchen Timotheus I. (780—823) redigiert<sup>48</sup>. Die Unabhängigkeitserklärung bedeutete in keiner Weise eine Lostrennung vom Patriarchat Antiochien, zu dem die persische Kirche nie gehört hatte. R. Devreesse erklärt in seinem Werk über das Patriarchat Antiochien ausdrücklich: Das Territorium dieses Patriarchats war auf das Gebiet des Reiches beschränkt<sup>49</sup>. H. Grotz, der in seinem Buch über die Hauptkirchen die griechischen Quellen zur Sache genau untersucht hat, spricht niemals von einer Ausübung von Autorität des Bischofs von Antiochien außerhalb der Grenzen des Reiches<sup>50</sup>.

Die andere autonome Kirche, die schon früh außerhalb des Reiches entstand, ebenso wie die persische nicht durch Abspaltung von einem Patriarchat, ist die armenische. Einen von manchen nichtkatholischen Armeniern behaupteten apostolischen Ursprung dieser Kirche lehnt J. Mécérian in seinem Buch „Histoire et Institutions de l'Eglise Arménienne“ mit Recht ab<sup>51</sup>. Die offizielle Bekehrung ganz Armeniens zum Christentum — die durchaus nicht ausschließt, daß es dort schon vorher Christen gab — geschah durch den hl. Gregor „den Erleuchter“, der den König Tiridates selbst für die christliche Religion gewann und der — zu Beginn des 4. Jahrhunderts — in Cäsarea in Kappadozien die Bischofsweihe erhielt und von dort mit dem Auftrag, das Evangelium zu predigen und die Hierarchie zu organisieren, in sein Heimatland zurückgeschickt wurde<sup>52</sup>.

<sup>43</sup> J. B. Chabot, *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris 1902, Kanon 21, S. 272.

<sup>44</sup> a. a. O., Kanon 12, S. 266.

<sup>45</sup> a. a. O., S. 261, 283.

<sup>46</sup> a. a. O., S. 293, 277.

<sup>47</sup> a. a. O., S. 296.

<sup>48</sup> OCA 181, S. 183; vgl. auch: H. Putmann, *L'Eglise et l'Islam sous Timothée I (780—823)*, Beyrouth 1975, S. 64 ff.

<sup>49</sup> R. Devreesse, *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l. Eglise jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1945, S. 3, 47, 124.

<sup>50</sup> Grotz, a. a. O. (8), S. 170—188.

<sup>51</sup> J. Mécérian, *Histoire et Institutions de l'Eglise Arménienne*, Beyrouth 1965, S. 19.

<sup>52</sup> a. a. O., S. 32.

Aus der Tatsache, daß der erste Bischof in Cäsarea geweiht wurde, folgt nach nichtkatholischen Autoren wie z. B. Malachia Ormanian keinerlei Abhängigkeit der apostolischen armenischen Kirche von dem Vorort Kap-padoziens<sup>53</sup>. Was diese Kirche betrifft, stellt sich nicht die Frage, wie es zu einer Zentralisierung kam. Sie war von vornherein eine Nationalkirche eines einheitlichen Volkes und schon deswegen zentral organisiert. Der in Cäsarea geweihte Hauptbischof, der später den Titel „Katholikos“ (wohl nach persischem Vorbild) annahm, konsekrierte alle anderen Bischöfe. Gregor der Erleuchtter hatte keinen festen Bischofssitz. Seine Kathedrale stand in Aschtischat, im Süden des Landes, aber er durchzog als wandernder Missionar ganz Armenien, taufte das Volk, besonders die vornehmen und maßgebenden Leute<sup>54</sup>.

Die politische Entwicklung führte zur effektiven Unabhängigkeit der armenischen Kirche. Im Jahre 429 setzten die Perser den letzten armenischen Vasallen-König Artasches ab und machten Armenien einfach zu einem Teil des persischen Reiches. Eine Verbindung mit dem römischen Reich war deshalb nicht mehr möglich, folglich auch nicht mehr die Weihe des armenischen Hauptbischofs in Cäsarea. Die Synode von Šahapivan (444) sah sich gezwungen, die bisherige Bindung an Cäsarea zu verleugnen, um so dem Perserkönig zu gehorchen. So berichtet die „Narratio de rebus Armeniae“, geschrieben um 700 von einem Anhänger des Konzils von Chalkedon<sup>55</sup>. Die armenische Kirche machte aber nicht wie die persische aus der praktischen Unmöglichkeit einer Bindung an die Gesamtkirche eine Theorie, daß es so sein müsse, sondern sie fügte sich nur in das Unvermeidliche. Aber dabei blieb es, und so wurde die armenische Kirche von diesem Zeitpunkt an autokephal. Es ist zu betonen, daß dies vor dem Konzil von Chalkedon geschah. Es waren dafür also keine dogmatischen Gründe maßgebend. Der Titel „Katholikos“ wird von der historisch sehr zuverlässigen „Narratio de rebus Armeniae“ zum erstenmal für das Jahr 506 bezeugt<sup>56</sup>. Vermutlich kam er nach der Erlangung der effektiven Unabhängigkeit in Gebrauch.

Wir haben versucht, die bestimmenden Faktoren beim Ursprung der hauptsächlichsten autonomen Kirchen des Ostens aufzuweisen, und haben festgestellt, daß ihr Entstehen vor allem im Gewohnheitsrecht seine Ursache hat. Beim Werden dieses Gewohnheitsrechtes hat der apostolische Ursprung u. E. eine zwar beachtliche, aber doch nur untergeordnete Rolle gespielt. Eigentlich entscheidend waren der politische Rang einer Bischofsstadt oder überhaupt die politischen Verhältnisse einer Region oder eines Landes, in dem es zur Bildung einer autonomen, einheitlich organisierten Kirche kam. Auch die missionarische Tätigkeit einzelner Städte ist von Bedeutung gewesen.

Die Vollmacht der Oberhäupter autonomer Kirchen ist im ersten Jahrtausend nicht die Summe einer Reihe von oben her konziderter Einzel-

---

<sup>53</sup> M. Ormanian, *The Church of Armenia*, Second English Ed., London 1955, S. 11.

<sup>54</sup> Mécérian, a. a. O. (51), S. 41.

<sup>55</sup> G. Garitte, *La Narratio de Rebus Armeniae*, Edition critique et commentaire, in: CSCO, Subsidia, tom. 4, Löwen 1952, S. 101.

<sup>56</sup> I. c., S. 155.

privilegien, sondern das Gesamtrecht, ihre Kirchen weitgehend selbständig zu verwalten, was gelegentliche Interventionen einer höheren Autorität, wie sie später in der Gesamtkirche wirksam wurde, nicht ausschließt. Wir können hier nicht im einzelnen die Frage der Beziehungen der autonomen Kirchen zu Rom behandeln.

Wir wollen vielmehr untersuchen, wie sich in der weiteren Entwicklung die Rechte der Kirchenhäupter gestalteten, vor allem auch in ihrer Beziehung zu etwaigen synodalen Gremien, die an der Kirchenregierung teilnahmen.

### *Die weitere Entwicklung des Patriarchats von Konstantinopel*

Das zeitlich jüngste Patriarchat, das von Konstantinopel, wurde in der Folgezeit das alle anderen überragende Patriarchat. Wir behandeln es deshalb hier zuerst. Alexandrien, das als autonome zentralorganisierte Kirche zuerst entstanden war, schied wegen der Streitigkeiten um Chalcedon von der Mitte des 5. Jahrhunderts an zum größten Teil aus der universalen Kirche aus und verlor auf gesamtkirchlicher Ebene seine einstige überragende Stellung. Nach dem aus dem alten Byzanz Konstantinopel, das Neue Rom, Sitz des Kaisers und des Senats, geworden war, konnte der Bischof der Stadt nicht mehr ein Suffragan des Bischofs von Herakleia, der Hauptstadt Thrakiens bleiben. Das hätte man auch in Rom einsehen sollen. Aber dort ließ man nichts gelten als das unhaltbare, überspitzte petrinische Prinzip. Wenn das I. Konzil von Konstantinopel (381) in seinem Kanon 3 dem Bischof des Neuen Rom einen Ehrenprimat gleich nach dem des römischen Bischofs zuerkannte, brachte es im Grunde nur die bereits in Nicäa sanktionierten Grundsätze<sup>57</sup> auf höchster Ebene zur Anwendung. Der Bischof der Hauptstadt, der naturgemäß der Verbindungsmann zum Kaiserhof war und den die anderen Bischöfe deshalb brauchten, mußte eine entsprechende Stellung in der gesamten Ostkirche haben. Aus dem Ehrenprimat entwickelte sich sehr bald eine effektive Oberhoheit über ein bestimmtes Territorium, nämlich das der bürgerlichen Diözesen Thrakien, Pontus und Asien. So bestimmte es der umstrittene Kanon 28 von Chalkedon<sup>58</sup>. Aber auch die von Rom nicht angefochtenen Kanones 9 und 17 des gleichen Konzils, die den Bischof von Konstantinopel zur Berufungsinstanz für dieselben Diözesen machten<sup>59</sup>, wiesen in die gleiche Richtung. Die Entwicklung zum effektiven Primat wird bereits auf der Synode von 394 unter Nectarius (381—397) sichtbar, bei der die Bischöfe von Alexandrien und Antiochien anwesend waren und die sich mit einer Angelegenheit des Bistums Bostra beschäftigte, das zu Antiochien gehörte<sup>60</sup>. Der hl. Johannes Chrysostomus setzte

<sup>57</sup> Kanon 4 von Nicäa, *Kirch*, a. a. O. (3), S. 404; Kanon 3 von Konstantinopel I, *Kirch*, S. 648.

<sup>58</sup> *Kirch*, a. a. O. (3), S. 943.

<sup>59</sup> *Kirch*, a. a. O. (3), S. 941 f.

<sup>60</sup> Th. A. Kane, *The Jurisdiction of the Patriarchs of the Major Sees in Antiquity and in the Middle Ages*, Washington 1949, S. 26.

Bischöfe in Bithynien und Phrygien ab und ernannte neue Bischöfe in Asien<sup>61</sup>. Atticus von Konstantinopel (406—426) setzte den Silvanus als Bischof in Philippopolis in Thrakien ein und versetzte ihn nachher nach Troas<sup>62</sup>. Chalkedon hatte im Grunde nur eine bereits bestehende Gewohnheit zu sanktionieren. Es verlieh dem Bischof von Konstantinopel das Recht der Weihe der Metropoliten in den drei genannten Diözesen, dazu das der Weihe der Bischöfe „unter den Barbaren“<sup>63</sup>. Der Sinn dieser letzten Bestimmung ist strittig. Auch ist man sich nicht einig darüber, ob das in den Kanones 9 und 17 erwähnte Appellationsrecht an Konstantinopel sich nur auf die drei Diözesen oder auf das ganze Ostreich erstreckte<sup>64</sup>. Der Kanon 28 wurde zwar von Rom entschieden abgelehnt, aber man behandelte seine Bestimmungen in Konstantinopel trotzdem sofort als geltendes Recht. Anatolius schickte den Kanon an alle Bischöfe des Illyricum und verlangte von ihnen ihre Unterschrift, obwohl dieses Gebiet direkt Rom unterstand<sup>65</sup>. Justinian sanktionierte den Inhalt des Kanons in seiner Novelle 131, 2<sup>66</sup>. Das Trullanum (691) inkorporierte den Kanon in seine Gesetzgebung<sup>67</sup>. Bereits Anatolius und nachher Acacius, der Urheber des „Henotikon“ (482), begannen damit, Kandidaten für die Bischofssitze von Alexandrien und Antiochen die Weihe zu spenden<sup>68</sup>. Das „Epanagoge“ benannte Rechtsbuch (vermutlich von Photius verfaßt), das zwar wahrscheinlich nie promulgiert wurde, aber doch großen Einfluß ausgeübt hat, verlieh dem Patriarchen von Konstantinopel das Recht, „auch die vor den anderen Patriarchen verhandelten Streitsachen zu prüfen, das Urteil zu verbessern und die rechte Entscheidung zu geben“<sup>69</sup>. Vom 6. Jahrhundert an waren die orientalischen Patriarchen in Konstantinopel durch Apokrisiare vertreten. Sie zeigten ihre Wahl viel häufiger dem Patriarchen von Konstantinopel als dem Papst von Rom an<sup>70</sup>. Die sogenannte „Synodos Endimousa“, auf die wir noch zurückkommen werden, wurde vom 9. Jahrhundert an ein Instrument der kirchlichen Zentralregierung des ganzen Ostreichs<sup>71</sup>. Der Titel „Ökumenischer Patriarch“ kam spätestens zur Zeit des acacianischen Schismas (484—519) auf. Der vergebliche Kampf Gregors des Großen (590—604) dagegen ist bekannt. Paul VI. ist der erste Papst, der diesen Titel unbedenklich gebrauchte.

<sup>61</sup> R. Janin, Constantinople, in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Eccl.* (= DHGE), XIII, S. 639, der die Quellenverweise bringt.

<sup>62</sup> Kane, a. a. O. (60), S. 25.

<sup>63</sup> Kanon 28, Kirch, a. a. O. (3), S. 943.

<sup>64</sup> Herman, a. a. O. (35), S. 476.

<sup>65</sup> V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I. *Les Actes des Patriarches*, fasc. I, *Les Regestes de 381 à 715*, deuxième édition, Paris 1972, nr. 132, S. 96.

<sup>66</sup> *Justinianus*, *Corpus Iuris Civilis*, vol. III, *Novellae*, ed. II. R. Schoell, Berlin 1899, S. 655.

<sup>67</sup> Kanon 36; vgl. Mansi XI, S. 959; vgl. A. Michel, *Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip in der Kirchenführung*, in: *Grillmeier-Bacht*, a. a. O. (35), II, S. 495.

<sup>68</sup> Herman, a. a. O. (35), S. 482.

<sup>69</sup> Herman, a. a. O. (35), S. 483.

<sup>70</sup> W. de Vries, *Le „Collegium Patriarcharum“*, in: *Concilium* 1(1965), nr. 8, (franz. Ausgabe), S. 63—67.

<sup>71</sup> de Vries, a. a. O. (70), S. 76.

Die politischen und kirchenpolitischen Verhältnisse stärkten den Einfluß Konstantinopels im ganzen Osten mehr und mehr. Durch die Ablehnung des Konzils von Chalkedon durch fast das ganze Patriarchat Alexandrien und die Hälfte des Patriarchats Antiochien wurden die an Chalcedon festhaltenden Teile dieser Patriarchate stark geschwächt und waren auf das Patriarchat Konstantinopel angewiesen. Die arabische Invasion hatte zur Folge, daß die Christen, die dem Glauben des Kaisers anhingen — deshalb von ihren Gegnern „Melkiten“ genannt, d. h. Anhänger des „Malik“, des Kaisers —, erst recht Schutz in Konstantinopel suchen mußten. Ihre Patriarchensitze waren zeitweise überhaupt vakant, oder ihre Titulare residierten in Konstantinopel und wurden vom Kaiser ernannt. Die spätere zeitweise Besetzung Antiochiens und eines Teiles von Syrien (von der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts an) stärkte aufs neue den Einfluß Konstantinopels dort. Das dem Patriarchat Konstantinopel unterstehende Gebiet wurde 733 durch den Willkürakt des ikonoklastischen Kaisers Leos III., der dem Patriarchat Rom das östliche Illyricum und dazu Sizilien und Süditalien entriß und Konstantinopel übergab, erheblich ausgedehnt. Durch die Missionstätigkeit unter den Slaven und Bulgaren wuchs das Gebiet Konstantinopels enorm. Unter Basilius I. (867—886) nahmen die Serben das Evangelium an. Nach anfänglichem Schwanken entschieden sie sich für die byzantinische Form des Christentums. Um den kirchlichen Einfluß bei den Bulgaren stritten sich bekanntlich Rom und Konstantinopel lange untereinander. Aber schließlich wurde auch Bulgarien byzantinisiert. Gegen Ende des Jahrtausends erfuhr Konstantinopel durch die Bekehrung Rußlands unter Wladimir von Kiew (989) eine ungeheure Ausweitung.

Was die innere Struktur des Patriarchats angeht, ist für Konstantinopel und überhaupt für die byzantinischen Kirchen das synodale System charakteristisch. Die „Synodos Endimousa“ (die Synode der in Konstantinopel gerade anwesenden Bischöfe) hat in der Geschichte des Patriarchats eine sehr bedeutende Rolle gespielt. Sie geht sehr wahrscheinlich auf die Zeit des Nectarius zurück. In dem Konzil, das im Jahre 394 unter ihm gehalten wurde, sieht man heute gewöhnlich die erste Versammlung dieser „Synodos Endimousa“<sup>72</sup>. J. Hajjar stellt die Frage, ob der Patriarch über der Synode stand oder nicht. Er zitiert dazu die „Epanagoge“ aus der Zeit Basilius' I. und Leos des Weisen, und zwar deren Titel 9 und 11. Hier hat man ganz den Eindruck, daß die Synode nur eine beratende Körperschaft war. Hajjar stellt aber mit Recht die Frage, ob das hier entworfene Idealbild der historischen Wirklichkeit entspricht. Die synodale Konzeption ist charakteristisch für die byzantinische Kirche im Gegensatz zum monarchischen System der römisch-katholischen Ekklesiologie<sup>73</sup>. Wenn man die von V. Grumel herausgegebenen Regesten des Patriarchats von Konstantinopel studiert<sup>74</sup>, so stellt man fest, daß wichtige Entscheidungen manchmal durch den Patriarchen allein, manchmal durch den

<sup>72</sup> J. Hajjar, Patriarche et Synode dans l'Eglise Byzantine, in: PrOrChr 4 (1954), S. 128; derselbe, Synodos Endimousa, in: OCA 164, S. 180.

<sup>73</sup> Synodos Endimousa, S. 187—189.

<sup>74</sup> Grumel, a. a. O. (65).

Patriarchen mit der Synode zusammen gefällt werden. Es scheint nicht möglich, hier ein Prinzip herauszuschälen. Aber auch hier ist das synodale System, das mindestens später für die byzantinischen Kirchen so charakteristisch wurde, genugsam bezeugt. Natürlich darf auch nicht der starke Einfluß des Kaisers übersehen werden. Der Kaiser gehörte aber mit zur Kirche hinzu, und so wurde dieser Einfluß, falls er sich in den rechten Grenzen hielt, nicht als störend empfunden.

### *Die weitere Entwicklung in Alexandrien*

In Alexandrien blieb jedoch das Kirchenregiment, obwohl es auch dort natürlich Synoden gegeben hat, durch die Jahrhunderte hindurch sehr viel mehr autokratisch. Das gilt erst recht vom koptischen Patriarchat von Alexandrien, in dem hauptsächlich die ursprüngliche ägyptische Kirche fortlebte. Die autokratische Tradition des orthodoxen Patriarchats von Alexandrien führte noch zu unserer Zeit zu einem scharfen Konflikt zwischen dem Patriarchen Christophorus und seiner Synode, die er jahrelang überhaupt nicht einberief. Um Weihnachten 1953 kam es zu einer Regelung des Konflikts. Der Patriarch mußte nachgeben<sup>75</sup>.

Schon die alten großen Bischöfe von Alexandrien regierten ihre Kirche mit ziemlich unumschränkter Autorität, in solchem Ausmaß, daß für sie später der wenig schmeichelhafte Name „kirchliche Pharaonen“ aufkam. Das bischöfliche Gericht konnte in Alexandrien von allen statt des weltlichen angerufen werden. Der Bischof hatte ausschließliche Jurisdiktion über den Klerus und die Mönche. Wie stark sein Ansehen bei den anderen ägyptischen Bischöfen war, zeigt z. B. die Tatsache, daß sich dreizehn von ihnen in Chalkedon weigerten, das Glaubensdekret des Konzils anzunehmen, weil sie ohne ihren Erzbischof — Dioscorus war abgesetzt worden — nichts unternehmen könnten<sup>76</sup>. Trotzdem fand sich ein Teil der ägyptischen Bischöfe nach dem Konzil bereit, — freilich auf Befehl des Kaisers — für Dioscorus einen Nachfolger zu wählen: Proterius, der allerdings beim Volk wenig Anhang hatte. Nach dem Tode des Kaisers Marcian, 457, wurde er in seiner Kathedrale während des Karfreitags-Gottesdienstes ermordet. Er hatte seine Wahl dem Papst, Leo dem Großen, angezeigt, der ihm in einem Brief vom 10. 3. 454 antwortete, in dem er den Glauben der Kirche von Alexandrien, den diese vom Petrussschüler Marcus ererbt hätte, verherrlichte<sup>77</sup>. Der Glaube gerade der Kirche von Alexandrien war auch vorher schon von den Kaisern neben dem der Römischen Kirche als maßgebend anerkannt worden. Gratian, Valentinian und Theodosius schrieben 380 allen Völkern des Reiches vor, den Glauben festzuhalten, den Damasus von Rom und Petrus von Alexandrien lehrten<sup>78</sup>. Leo ermahnte den Proterius, den ererbten Glauben gegen die

<sup>75</sup> PrOrChr 4 (1954), Chronique, Egypte, S. 66 ff.

<sup>76</sup> ACO II, III, 2, S. 116 ff.

<sup>77</sup> ARP, S. 275.

<sup>78</sup> W. de Vries, Die Ostkirche und die Cathedra Petri, in: OrChrPer 40 (1974), S. 136.

damaligen Gegner zu verteidigen, aber auch, die Bischöfe in der traditionsgemäßen Abhängigkeit von Alexandrien zu halten<sup>79</sup>.

Nach dem Konzil von Chalkedon stritten sich die feindlichen Parteien fast ein Jahrhundert lang um den Patriarchensitz. Eine ständige doppelte Hierarchie existiert seit dem Jahre 536, in welchem Jahre Justinian in Alexandrien statt des antchalkedonischen Patriarchen Theodosius, den er nicht anerkannte, einen prochalkedonischen namens Paulus einsetzte. Theodosius wurde bei Konstantinopel interniert gehalten, regierte aber unter dem Schutz der Kaiserin Theodora sein Patriarchat weiter. Es wurde zur Gewohnheit, daß die prochalkedonischen Patriarchen im Ausland geweiht und dann nach Alexandrien geschickt wurden, so daß sie als Vertreter einer fremden Macht erscheinen mußten<sup>80</sup>.

Seit der arabischen Invasion (von 640 an) wurde das prochalkedonische oder „melkitische“ Patriarchat bedeutungslos. Wir wissen wenig über seine Geschichte. Der orthodoxe Metropolit Nikolaus von Aksum schreibt dazu: „Diese Periode der Kirche von Alexandrien unter der arabischen Herrschaft bleibt dunkel“<sup>81</sup>. Die Araber begünstigten die antizyprinisch eingestellten Kopten und gaben ihnen den Besitz aller Kirchengebäude. Das melkitische Patriarchat blieb 75 Jahre lang überhaupt vakant. Später residierten die Patriarchen häufig in Konstantinopel und wurden dort ernannt. Die melkitische Kirche von Alexandrien wurde so bedeutungslos. Die koptische führte ein vom Leben der Gesamtkirche getrenntes Dasein. Der koptische Patriarch tauschte nur mit dem antchalkedonischen Patriarchen von Antiochien die bei der Wahl übliche Syndica aus.

Von 652 an bis ins 8. Jahrhundert hinein war der melkitische Patriarchensitz von Alexandrien vakant. Der Patriarch Kosmas (727—767) verurteilte 764 die Bildertürmerei. Beim 3. Konzil von Konstantinopel (680/681) hatte ein Priester namens Petrus im Namen des Patriarchats von Alexandrien die Akten unterschrieben<sup>82</sup>.

Die koptische Kirche war im Gegensatz zur melkitischen froh, durch die arabische Invasion den ewigen Druck von Seiten der byzantinischen Regierung losgeworden zu sein. Der wachsende Steuerdruck dämpfte allerdings bald die Sympathie für die neuen Herren. Die Patriarchen mußten von ihnen beim Amtsantritt die Bestätigung ihrer Wahl teuer erkaffen. Das führte unter anderem zu einem der Krebsübel der Koptischen Kirche: der Simonie. Es kam auch zu Aufständen gegen die arabische Herrschaft. Allein zwischen 739 und 773 sind fünf Aufstände zu verzeichnen. Unter den nichtarabischen, von Bagdad praktisch unabhängigen Dynastien der Tuluniden (868—905) und der Ikhshididen (935—969) besserte sich die Lage der Christen. Unter den Fatimiden (969—1171) hatten sie nur unter der Herrschaft des wahrscheinlich geistesgestörten Kalifen al-Hakim (996—1021) schwere Verfolgung zu erleiden. Die Stellung des Patriarchen zu dieser ganzen Zeit war die eines ziemlich absoluten Herrn

<sup>79</sup> ARP, S. 276.

<sup>80</sup> Hardy, a. a. O. (10), S. 135 f.

<sup>81</sup> Nikolas, *Metropolite d'Aksoum, Le régime synodal dans l'Eglise d'Alexandrie*, Alexandrien 1955, S. 39.

<sup>82</sup> J. Faivre, *Alexandrie*, in: DHGE II, S. 354.

der Kirche. Für das ganze erste Jahrtausend sind keine koptischen Rechtsquellen erhalten. Aus der Patriarchengeschichte des Sawirus Ibn al Muqaffa (10. Jahrhundert) ergibt sich, daß Synoden nur bei zwei Gelegenheiten abgehalten wurden: bei der Wahl eines neuen Patriarchen und bei der Weihe des Chrismas, die aber nur ein paarmal während eines Jahrhunderts stattfand. Wir haben neuerdings über die rechtliche Stellung des Patriarchen gemäß den Quellen der ersten Jahrhunderte des 2. Jahrtausends eine sehr gute Doktorarbeit von Marco Brogi O. F. M.<sup>83</sup>. Diese Synoden schränkten die absolute Vollmacht des Patriarchen nicht ein. Die ersten uns erhaltenen Rechtsquellen der koptischen Kirche bestätigen diese Situation. Die ältesten Kanones eines Patriarchen sind die des Christodoulos (1046—1077). Er rechtfertigt die Steuern, die vom Patriarchen bei Gelegenheit der Weihe von Bischöfen erhoben wurden folgendermaßen: Die Bischofsstühle sind Eigentum des hl. Marcus. Deshalb muß der neu eingesetzte Bischof dem Nachfolger des hl. Marcus, dem Patriarchen, für den Bischofsstuhl Steuern zahlen<sup>84</sup>. Die Kanones sind aufgrund der Autorität des Patriarchen allein herausgegeben worden. Es ist nicht festzustellen, ob er dabei irgend jemanden um Rat gefragt hat<sup>85</sup>. Cyrill II. (1078—1092) veröffentlichte ebenfalls selbstherrlich Kanones, denen zu folge der Patriarch der höchste Richter seiner Kirche und nur Gott allein verantwortlich ist. Er kann von keiner menschlichen Instanz gerichtet werden<sup>86</sup>.

Die älteste Rechtskomilation ist die von Abu Sâlih Iu'annis, die um das Jahr 1000 verfaßt worden ist. Der Verfasser betont sehr stark die Rechte des Patriarchen über die Bischöfe. Das Volk hat zwar bei der Bischofseinsetzung ein Vorschlagsrecht. Die Entscheidung steht aber dem Patriarchen zu, der freilich dem Volk keinen Bischof aufzwingen soll<sup>87</sup>. In dieser Rechtssammlung finden sich — wie in so vielen — Widersprüche. Abu Sâlih hat seine Sammlung aus Kanones zusammengestellt, die unter irgendeiner anerkannten Autorität liegen, ohne sich darum zu kümmern, etwaige Widersprüche auszugleichen<sup>88</sup>. Brogi faßt sein Urteil über das Patriarchenamt, wie es sich nach den ältesten Rechtskomilationen darstellt, folgendermaßen zusammen: Der einmal gewählte Patriarch ist jeder Kontrolle entzogen. Die Patriarchen sind wahre „kirchliche Pharaonen“<sup>89</sup>.

<sup>83</sup> M. Brogi, *Il Patriarca nelle fonti giuridiche arabe della Chiesa Copta* (dal sec. X al sec. XIII) (Estratta da „Collectanea“ nr. 14, pp. 1—161), Cairo 1970—1971, S. 140, der sich bezieht auf: „Storia dei Patriarchi“ des Sawirus Ibn al-Muqaffa (10. Jh.); vgl. „History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria“ veröffentlicht und ins Englische übersetzt durch H. P. Everts in: *Patrologia Orientalis* (= PO) I, V, X, Paris 1904/1905, 1910, 1915. Auch das neuere Buch von Iris Habib el Masri, *The Story of the Copts*, Dar el Alam el Arabi 1978, scheint uns die These Brogis nicht zu erschüttern.

<sup>84</sup> Brogi, a. a. O. (83), S. 41.

<sup>85</sup> Sie sind veröffentlicht und ins Englische übersetzt von O. H. E. Burmester in: *Le Muséon* 45 (1932), S. 71—84; vgl. zur Sache Brogi, a. a. O. (83), S. 43.

<sup>86</sup> Brogi, a. a. O. (83), S. 60.

<sup>87</sup> Brogi, a. a. O. (83), S. 101 f.

<sup>88</sup> Beispiele dafür s. Brogi, a. a. O. (83), S. 102, 104.

<sup>89</sup> Brogi, a. a. O. (83), S. 159.

Erst im 13. Jahrhundert wurde ein ernsthafter Versuch unternommen, die Allgewalt des Patriarchen einzuschränken. Unter dem Patriarchen Cyril III. Ibn Laqlal (1235—1243) wurden Synoden abgehalten, die dem Patriarchen Kanones auferlegten, die seiner Autorität Schranken setzten<sup>90</sup>. Diese Kanones wurden aber bald wieder vernachlässigt<sup>91</sup>. Es blieb praktisch alles beim alten. Gerade dieser ernsthafte Reformversuch, der aber schließlich fehlschlug, ist eine Bestätigung für die Stärke des autokratischen Regimes des Patriarchen im I. Jahrtausend und darüber hinaus. Gerade diese Tradition der koptischen Kirche macht uns auch der These gegenüber skeptisch, die neuerdings vom Metropoliten Nikolaus von Aksum über die ursprünglich synodale Tradition der alexandrinischen Kirche aufgestellt wurde<sup>92</sup>. Erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts gelang es den Laien der koptischen Kirche — auch mit Hilfe der Regierung — die bislang bestehende Vorherrschaft des Patriarchen zu brechen.

### *Die weitere Entwicklung des Patriarchats Antiochien*

Bei der Entstehung des Patriarchats von Antiochien war vor allem das politische Prinzip entscheidend, wenn auch der vorübergehende Aufenthalt des hl. Petrus in der Stadt zu deren Ansehen beigetragen hat. Welche Rechte kamen nun dem Bischof von Antiochien in der ersten Zeit und dann später in seinem Territorium zu? Devreesse schreibt in seinem schon zitierten Buch<sup>93</sup>, das einzige nachweisbare Recht des Patriarchen sei es gewesen, in Konstantinopel einen Apokrisiar zu haben. Das ist nun wirklich zu wenig gesagt. Schon gemäß Papst Damasus (366—384) ist der Bischof von Antiochien das Bindeglied mit Rom für alle ihm unterstehenden Suffraganbischöfe<sup>94</sup>. Innocenz I. (402—417) schreibt im Jahre 415 an Alexander von Antiochien einen Brief, in dem er mit Berufung auf das Konzil von Nicäa, „das die Absicht aller Bischöfe des ganzen Erdkreises kundtat“, der Kirche von Antiochien Autorität über alle Gläubigen und Priester der Diözese (Oriens) zuerkennt. Nicäa habe dies angeordnet, nicht wegen der Größe der Stadt, sondern weil Petrus in Antiochien gewesen sei. Innocenz beschreibt konkret die Vollmachten des Bischofs der Stadt, die er aufgrund von Nicäa anerkennt, als das Recht, die Metropoliten zu weihen und sich auch um die Weihe der einfachen Bischöfe zu kümmern, die ohne seine Zustimmung nicht aufgestellt werden dürfen<sup>95</sup>. Der Bischof von Antiochien hatte das Recht, Synoden seines Gebietes zu berufen und auf ihnen den Vorsitz zu führen. Es sei die eine oder andere von ihnen erwähnt. Auf der Synode des Jahres 447 hob Domnus von Antiochien eine durch Ibas von Edessa über einige Kleriker verhängte Exkommunikation auf<sup>96</sup>. Flavian von Antiochien versammelte 508 eine Synode, auf

<sup>90</sup> Brogi, a. a. O. (83), S. 89—96.

<sup>91</sup> Brogi, a. a. O. (83), S. 160.

<sup>92</sup> Nikolas d'Aksoum, a. a. O. (81), S. 7.

<sup>93</sup> Devreesse, a. a. O. (49), S. 120.

<sup>94</sup> ARP, S. 71 f.

<sup>95</sup> ARP, S. 103 f.

<sup>96</sup> C. J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire des Conciles II*, 1, Paris 1908, S. 490—492.

der er seine Suffragane das Henotikon des Kaisers Zenon (von 482) unterschreiben ließ, das er selbst bereits angenommen hatte<sup>97</sup>. Theodoret von Cyrus bemerkt in einem Brief, er sei fünf- oder sechsmal nach Antiochien gereist, weil er zu einer Synode berufen worden sei. Er halte den für schuldig, der einem Ruf zur Synode nicht Folge leisten wolle<sup>98</sup>. Ob es in Antiochien ähnlich wie in Konstantinopel eine ständige Synode gab, steht nicht fest. Aus der Gesetzgebung Justinians, der allgemein von Patriarchsynoden spricht<sup>99</sup>, geht dies nicht klar hervor. — Das Konzil von Chalkedon hatte, auch was das Patriarchat von Antiochien betrifft, eine dauernde Spaltung zur Folge. Es bildeten sich zwei etwa gleich große Teile heraus. Die hellenisierte Bevölkerung der Städte nahe der Küste hielt am Glauben von Chalkedon fest, während man auf dem syrischen Lande, vor allem auch im nördlichen Mesopotamien mit den Gegnern des Konzils gemeinsame Sache machte. Der eigentliche Organisator einer antichalkedonisch eingestellten Gegenhierarchie gegen die offizielle Reichskirche war Jacobus Baradäus, der um die Mitte des 6. Jahrhunderts wirkte. Bis dahin war der Patriarchenthron zwischen den beiden Parteien umstritten gewesen. Von 512—518 z. B. hatte ihn Severus, der eigentliche Vater des reinen Verbalmonophysitismus innegehabt, ohne einen chalkedonischen Rivalen zu haben. Severus starb 538 in Ägypten. Es gibt keine zuverlässige Nachricht darüber, wann genau er einen Nachfolger erhielt. Nach Vööbus muß es zwischen 544 und 560 gewesen sein<sup>100</sup>. Sein Name war Sargis von Bēt Kartise.

Die arabische Invasion, von 634 an, veränderte die Situation der Christen beider Parteien von Grund aus. Sie wurden „beschützte“ Beisassen im islamischen Reich. Was den Besitz der Kirchengebäude angeht, hielten die Eroberer hier den status quo aufrecht. Die verschiedenen Kommunitäten behielten die Rechte, die sie vor der Invasion gehabt hatten. Die Patriarchen wurden vom Kalifen auch als die bürgerlichen Oberhäupter ihrer Gläubigen anerkannt. Von der weiteren Entwicklung der chalkedonischen oder „melkitischen“ Kirche unter dem Islam wissen wir recht wenig. Zu Beginn des 8. Jahrhunderts war der Patriarchensitz etwa 40 Jahre lang vakant. Es scheint, daß zu dieser Zeit eine Sondergruppe, nach dem Kloster des hl. Maron († vor 423)<sup>101</sup> „Maroniten“ genannt, sich einen eigenen Patriarchen gab. Wir haben darüber einen Bericht in der Chronik Michaels des Syrers (Patriarch 1166—1199)<sup>102</sup>, der sich vermutlich auf Dionysius von Tellmahre (Patriarch 818—845) stützt, der über einen Streit zwischen Melkiten und Maroniten berichtet, der zwischen 744 und 750 stattgefunden haben muß. Die Maroniten werden als Gegner Maximus' des Bekenners hingestellt. Dionysius fügt dem Bericht hinzu, die Maroniten seien damals schon so gewesen, wie sie zu seiner Zeit

<sup>97</sup> *Mansi*, a. a. O. (67), S. 347; vgl. *Hagemann*, a. a. O. (9), S. 190.

<sup>98</sup> Ep. 81, PG 83, 1261; vgl. *Hagemann*, a. a. O. (9), S. 190.

<sup>99</sup> *Novellae*, a. a. O. (66), 123, cap. 22, S. 611 ff.

<sup>100</sup> A. Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen*, I Westsyrische Originalurkunden, in: CSCO, Subsidia, tom. 35, Löwen 1970, S. 177.

<sup>101</sup> S. *Theodoret*, *Religiosa Historia* XVI, PG 82, 1418.

<sup>102</sup> J. B. *Chabot*, *Chronique de Michel, Patriarche jacobite d'Antioche*, Paris 1900—1910, tom. II, S. 511.

waren: „Sie weihen einen Patriarchen und Bischöfe ihres Klosters“<sup>103</sup>. Das ist der einzige uns bekannte beachtenswerte Bericht, den wir über die frühe Existenz eines maronitischen Patriarchats haben. Der Grund der Trennung der Maroniten von den Melkiten war offenbar ein dogmatischer. Das besagt nicht, daß sie „Häretiker“ gewesen seien, und es folgt auch nichts daraus über ihre Beziehungen mit Rom.

Über das antichalkedonische Patriarchat, im wissenschaftlichen Sprachgebrauch nach dem Begründer seiner Hierarchie das „jakobitische“ genannt, sind wir besser informiert als über das melkitische. Der jakobitische Patriarch konnte kaum je in Antiochien residieren. Für gewöhnlich nahm er seinen Wohnsitz in einem der syrischen Klöster Mesopotamiens. Nur der Patriarch Elias hat 721 für kurze Zeit sich in Antiochien aufhalten können<sup>104</sup>.

Unter islamischer Herrschaft waren die Jakobiten froh, das verhaftete Joch der Byzantiner loszusein. Die ersten Kontakte mit den Kalifen waren freundschaftlich. Es hat zwar bisweilen Verfolgungen gegeben, aber daran war wohl mehr die Ungeschicklichkeit der Kirchenführung schuld als der etwaige böse Wille der muslimischen Machthaber. Der bedeutende Patriarch Dionysius von Tellmahre (818—845) erreichte das Aufhören der Verfolgungsmaßnahmen. Unter den Abassiden in Bagdad (von 754 an) war es Brauch geworden, daß der Patriarch seine Stellung durch den Kalifen bestätigen lassen mußte. Dionysius wurde sogar vom Kalifen nach Ägypten geschickt, um in der koptischen Kirche Frieden zu stiften<sup>105</sup>. Dionysius strebte wohl danach, sein Patriarchat im Kalifenreich als herrschende Kirche anerkennen zu lassen. Wir haben einen Bericht über eine Diskussion, die er mit dem Kalifen al-Ma'mun führte, in der er diesem den Ursprung und die Vollmachten des Patriarchats auseinandersetzte. Es heißt da: „Darum erstreckt sich die Vollmacht des Patriarchen auf Bischöfe, Presbyter und Diakone, und niemand von denen, die dem Patriarchen unterstellt sind, darf wider ihn auftreten, noch einen von seinen Befehlen aufheben oder mit ihm über irgendeinen Vorgang rechten“<sup>106</sup>. Der Patriarch konnte Bischöfe absetzen und in seinem Amtsbereich, der die ganze frühere politische Diözese „Oriens“ mit Einschluß Palästinas umfaßte, konnte er allein Bischöfe weihen. Auch konnte er Neueinteilungen von Eparchien vornehmen<sup>107</sup>. Die Stellung des Patriarchen bei den Jakobiten war wohl stärker als die seines Amtsgenossen bei den Melkiten. Aber es hat auch nicht an Opposition gegen den jakobitischen Patriarchen gefehlt. Ein Beispiel dafür ist, was dem Patriarchen Qyriaos (793—817) widerfuhr. Auf einer Synode des Jahres 794 mußte er in einer dogmatischen Frage nachgeben. Er hatte die liturgische Formel „Das himm-

<sup>103</sup> Chabot, a. a. O. (102).

<sup>104</sup> Bar Hebraeus, Chronik I, S. 298.

<sup>105</sup> R. Abramowski, Dionysius von Tellmahre, Jakobitischer Patriarch von Antiochien, 818—845, Leipzig 140, S. 112.

<sup>106</sup> Abramowski, a. a. O. (105), S. 119, verweist auf Michel, Chronique, lib. XII, cap. 14; Chabot, a. a. O. (102), III, S. 68.

<sup>107</sup> W. Hage, Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit, Wiesbaden 1966, S. 17.

lische Brot brechen wir", die er als unorthodox ansah, streng verboten, mußte sie aber unter dem Druck der Synodalväter freigeben<sup>108</sup>.

Die Macht des Patriarchen war also praktisch nicht unbegrenzt. Große Schwierigkeiten bereitete nicht wenigen Patriarchen die Tatsache, daß für den Osten des Patriarchats ein anderer Hierarch, der „Maphrian“ zuständig war, der in Tagrit (am Tigris zwischen Mossul und Bagdad) residierte. Der Ursprung des Maphrianats hat seinen Grund in dem Umstand, daß die jakobitische Kirche bis zur arabischen Invasion für gewöhnlich in zwei einander feindlichen Reichen existierte: dem byzantinischen und dem persischen. Schon Jacobus Baradäus weihte 558/59 einen „Metropoliten des Ostens“, der das Recht hatte, auch Bischöfe zu weihen. Er hatte zunächst keine feste Residenz. Die Synode, die 629 im Kloster Mar Mattai bei Mossul abgehalten wurde, ernannte einen Metropoliten für Tagrit namens Marütä, der später den Titel „Maphrian“, d. h. „Fruchtbringer“ annahm, eben weil er Bischöfe weihen konnte. Er wurde der höchste Hierarch des persischen Gebietes der jakobitischen Kirche, der dem Patriarchen fast gleichgeordnet war. Auch als durch die arabische Invasion die politischen Grenzen zwischen dem ehemals byzantinischen bzw. persischen Reich gefallen waren, blieb die Würde des Maphrians erhalten. Das Kloster Mar Mattai hatte zudem seinen eigenen Metropoliten, dem Bischöfe unterstanden<sup>109</sup>. Der Maphrian wird später — nach persischem Vorbild — auch „Katholikos“ genannt<sup>110</sup>. Sein Verhältnis zum Patriarchen, das zu Unzuträglichkeiten geführt hatte, wurde schließlich auf einer gemeinsamen Synode der „westlichen und östlichen Väter“ (869) in Kephartuta in Mesopotamien geregelt<sup>111</sup>.

### *Die Weiterentwicklung der ostsyrischen oder „nestorianischen“ Kirche*

In Persien lebte das jakobitische Patriarchat in Konkurrenz mit der ostsyrischen Kirche, die von vornherein für die Zwei-Naturen-Lehre eingetreten war und schließlich auf einer Synode von Seleucia-Ctesiphon (486) nestorianische Formeln annahm<sup>112</sup>. Ob es sich dabei um eine eigentliche Häresie handelte, sei dahingestellt. Wenn wir der Einfachheit halber von „nestorianischer“ Kirche sprechen, soll damit über diese Frage kein Urteil gefällt werden. Der Name „Nestorianer“ kommt auch bei ostsyrischen Autoren selbst vor, z. B. bei Ebedjesu<sup>113</sup>. Die Vollmachten des nestorianischen Patriarchen gingen sehr weit. Er regierte seine Kirche sehr autoritativ, stieß dabei freilich nicht selten auf Widerstand. Der Patriarch reservierte sich das Recht, Metropoliten und Bischöfe zu weihen<sup>114</sup>. Eine Weihe

<sup>108</sup> Vööbus, a. a. O. (100), S. 21.

<sup>109</sup> a. a. O., S. 90—93.

<sup>110</sup> a. a. O., S. 223.

<sup>111</sup> a. a. O., S. 55—57.

<sup>112</sup> Chabot, Synodicon, a. a. O. (43), S. 302.

<sup>113</sup> Liber Margeritae, in: A. Maius, Scriptorum Veterum Nova Collectio, (= Mai), tom. X, 2, Rom 1938, S. 353.

<sup>114</sup> Synode de Mar Aba 544, Chabot, Synodicon, a. a. O. (43), S. 319.

ohne Autorisierung durch den Patriarchen galt als ungültig<sup>115</sup>, was natürlich bei inneren Streitigkeiten, die nicht selten vorkamen, zu großen Unzuträglichkeiten führen konnte<sup>116</sup>. Gemäß Išo'yahb III. (647—658), der sich mit Rebellen auseinandersetzen mußte, haben diese durch ihren Abfall von der wahren Kirche sich selbst der priesterlichen Kraft beraubt<sup>117</sup>.

Der nestorianische Patriarch übte zur Zeit der Herrschaft der Abassiden in seinem Gebiet die bürgerliche Gerichtsbarkeit auch über die Melkiten und Jakobiten aus<sup>118</sup>.

Die Vollmachten, die der Patriarch in Anspruch nahm, wurden nicht immer widerspruchlos angenommen. Wahrscheinlich sind die Akten der Synoden, wie sie Chabot veröffentlicht hat, zugunsten des Patriarchen gefärbt<sup>119</sup>. Es ist aber im Synodicon doch auch von Widerstand gegen tyrannisch regierende Patriarchen die Rede<sup>120</sup>. Macomber urteilt aber doch abschließend, für gewöhnlich sei die streng zentralisierte Patriarchen-Autorität anerkannt worden<sup>121</sup>. Freilich konnte sich der Patriarch nicht immer durchsetzen. Ein Beispiel dafür ist der schwere Konflikt Ende des 5. Jahrhunderts zwischen dem Bischof Barsauma und dem Patriarchen Babowai. Barsauma erreichte beim König sogar die Hinrichtung des Patriarchen. Dessen Nachfolger, Acacius zwang zunächst den Barsauma zur Unterwerfung. Später lehnte dieser sich aber wieder gegen den Patriarchen auf. Beide starben unversöhnt<sup>122</sup>.

### Weitere Entwicklung der armenischen Kirche

Schon vor der Unabhängigkeitserklärung durch die Synode von Šahapian (444) war der letzte Katholikos, Sahak, der noch zu der Dynastie Gregors des Erleuchters gehört hatte, 439 gestorben. Es ist für Armenien charakteristisch, daß mehr als ein Jahrhundert lang dort eine regelrechte Dynastie, in der normalerweise der Sohn auf den Vater folgte, die Kirche beherrschte. In dem einheitlichen nationalen Königreich gab es nur einen Hauptbischof, später „Katholikos“ genannt, der alle andern Bischöfe weihte. Eine Metropolitanverfassung war in Armenien unbekannt. Die wechselnden politischen Verhältnisse führten jedoch auch zu kirchlichen Wirren und zu Gegensätzen zwischen untereinander rivalisierenden Katholikoi und damit zur Schwächung der Autorität des Katholikos.

Die armenische Kirche hat sich durch die Ablehnung des Konzils von Chalkedon in Gegensatz zur Gesamtkirche gestellt. Wann genau diese

<sup>115</sup> Chabot, *Synodicon a. a. O.* (43), S. 263, 271, Synode des Jahres 410.

<sup>116</sup> Vgl. zur Sache W. de Vries, *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer*, OCA, 145, Rom 1955, S. 133.

<sup>117</sup> Išo'yahb III. (647—58): R. Duval, *Išo'yahb patriarchae III, Liber Epistolarum* (CSCO Scr. Syri Series II, tom. 64), Paris 1904, S. 186.

<sup>118</sup> Macomber, a. a. O. (41), in: OCA 181, S. 193.

<sup>119</sup> Ebenda.

<sup>120</sup> Vgl. z. B. die Synode des Jahres 554, Chabot, *Synodicon*, a. a. O. (43), S. 353, f.

<sup>121</sup> I. c., S. 200.

<sup>122</sup> Vgl. G. Bardy, Barsauma in: DHGE VI, S. 948—959.

Ablehnung geschah, ist strittig. Karekin Sarkissian, der die Vorgeschichte und die Gründe der Verwerfung des Konzils von Chalkedon sehr genau und sachlich dargelegt hat, ist der Auffassung, daß diese im Zusammenhang mit dem Konzil von Dwin (506) geschah<sup>123</sup>. Anderen zufolge hat die armenische Kirche erst auf der Kirchenversammlung zu Dwin im Jahre 551 oder 554 Chalkedon verurteilt. Mécérian verwirft die z. B. von Garitte und Toumanoff vertretene These, daß die armenische Kirche bereits 506 das Henotikon, das damals im byzantinischen Reich herrschend war und in einem antichalkedonischen Sinn verstanden wurde, angenommen habe<sup>124</sup>. Dwin war, nebenbei gesagt, seit 471 Sitz des Katholikos.

Chalkedonische und antichalkedonische Tendenzen rivalisierten in Armenien miteinander. Die große Masse des Volkes war freilich gegen Chalkedon eingestellt. Im Jahre 551 (oder 554) verurteilte eine zweite Synode von Dwin, berufen durch den Katholikos Nerses II., formell das Konzil, dazu auch die gemäßigte Lehre des Severus von Antiochien, und nahm die radikalere des Julian von Halikarnas an<sup>125</sup>. Der Kaiser Maurice (582—602) eroberte einen Teil Armeniens und suchte dort mit Gewalt das Konzil von Chalkedon wieder zur Annahme zu bringen. Der Katholikos Moses widerstand dem energisch. Aber die meisten Bischöfe nahmen, freilich unter Druck, das Konzil an<sup>126</sup>. Sie stellten gegen Moses einen chalkedonfreundlichen Katholikos, Johannes III. Bagarantsi (593—611), auf.

Der Sieg des Heraklius über die Perser hatte eine Union der Armenier mit den Byzantinern zur Folge, die 632 in Karin unter dem Katholikos Ezr (630—641) abgeschlossen wurde, freilich unter monotheletischem Vorzeichen<sup>127</sup>. Diese Union hatte keinen langen Bestand, weil bald darauf, ab 640 die Einfälle der Araber nach Armenien einsetzten. Armenien stand 640—862 unter arabischer Herrschaft, was freilich, vor allem zur ersten Zeit nicht eine feste Zugehörigkeit zum arabischen Reich bedeutete. Armenien war ein Streitobjekt zwischen den Byzantinern und den Arabern. Eine Synode von Dwin 649 scheint sich wieder gegen Chalkedon ausgesprochen zu haben<sup>128</sup>.

Die Armenier verstanden es, geschickt zwischen Arabern und Byzantinern zu manövrieren. Der Katholikos Anastasius I. erreichte, zusammen mit Laiennotablen, von Moawia, dem ersten Kalifen der Omajaden-Dynastie in Damaskus, die Ernennung eines Armeniers zum Gouverneur einer Kernzone von Armenien, die noch eine gewisse Autonomie behielt<sup>129</sup>. Gleichzeitig suchten die Armenier aber auch gute Beziehungen mit den Byzantinern. Der Katholikos Sahak III. ging sogar mit einigen Bischöfen nach Konstantinopel, wo er im Jahre 690 mit dem Kaiser Justi-

<sup>123</sup> K. Sarkissian, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, London 1965, S. 213.

<sup>124</sup> Mécérian, a. a. O. (51), S. 64—66.

<sup>125</sup> a. a. O., S. 66 f.

<sup>126</sup> a. a. O., S. 73.

<sup>127</sup> a. a. O., S. 77.

<sup>128</sup> a. a. O., S. 81.

<sup>129</sup> a. a. O., S. 83.

nian II. in Gemeinschaft trat. Freilich mußte er, in die Heimat zurückgekehrt, doch wieder die Byzantiner anathematisieren<sup>130</sup>.

Der Niedergang des Kalifenreiches gestattete die Wiederherstellung einer gewissen, zuletzt fast vollständigen Autonomie Armeniens von 862—1071. Aschot Bagratuni wurde vom Kalifen zuerst zum „Fürsten der Fürsten“ und schließlich zum König ernannt, freilich unter der Oberhoheit der Kalifen. In Byzanz war damals die starke mazedonische Dynastie mit Basilios I. an die Macht gekommen. Auch die Byzantiner erkannten die Wiederherstellung der Königswürde bei den Armeniern an.

Gegen Ende des Jahrtausends setzte die Auswanderung vieler Armenier aus ihrer kaukasischen Heimat ein, zuerst unter dem Druck der Byzantiner und später unter dem der seldschukischen Türken.

Bis zum Ende des ersten Jahrtausends blieb das Katholikat aber noch geeint. Die verschiedenen Spaltungen entstanden erst im 2. Jahrtausend.

Die armenische Kirche ist als autonome Nationalkirche bereits vor der Ablehnung des Konzils von Chalkedon entstanden. Die Haltung der Armenier dem Konzil gegenüber war nicht immer einheitlich und hing weitgehend von den politischen Wechselfällen ab, denen Armenien damals ausgesetzt war. Dies verursachte manchen Streit, der der Autorität des Katholikos abträglich war.

Wir haben versucht, die Entstehung und die Weiterentwicklung der wichtigsten autonomen Kirchen des Ostens kurz darzustellen. Die Existenz autonomer Kirchen ist für den Osten von fundamentaler Bedeutung; sie charakterisiert seine ganze Geschichte und seine gegenwärtige Eigenart. Man hat im Westen im 2. Jahrtausend zur Zeit des Entstehens der unierten Kirchen für diese Tatsache nicht das nötige Verständnis aufgebracht<sup>131</sup>. Dieser Mangel an Achtung war für den geringen Erfolg der Unionsbemühungen tatsächlich mitverantwortlich. Nur ein erneuertes Verständnis für die Existenzberechtigung autonomer Kirchen im Osten kann dazu helfen, die Spaltung zu überwinden.

<sup>130</sup> *Garitte*, a. a. O. (55), Text: S. 46 f.; Kommentar: S. 350—356; vgl. *Mécérian*, a. a. O. (51), S. 86.

<sup>131</sup> W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg 1963, S. 296 ff.

# DIE MODERNEN AUTOKEPHALIEN

HERMENEGILD M. BIEDERMANN

Würzburg

Immer, wenn das Wort „modern“ in einer Themenstellung begegnet, meldet sich bei mir gleich ein gewisses Unbehagen: Was soll mit dem Wort eigentlich angezeigt oder ausgesagt werden? Ist es eine Zeitangabe, meint es ganz einfach so viel wie „gegenwärtig“, „heutig“? Oder zielt es auf eine inhaltliche Bestimmtheit, in Richtung auf eben jetzt „gängige“ Anschauungen, auf so etwas wie zeitgenössische Strömungen, auf modische Denkweisen gar, gesteuert vom anonymen „man sagt heute“ und „man tut doch“?

Natürlich, in unserem Fall handelt es sich offenbar um sachliche Gegebenheiten — um Autokephalien, d. h. um Kirchen, die sich selbst mit diesem Prädikat näher bezeichnen als *selbständige* oder *unabhängige* Kirchen. So jedenfalls werden Wort und Begriff „autokephal“ in der Regel übersetzt und zugleich umschrieben, interpretiert; denn Übersetzung ist Interpretation. Wobei man sofort vor der Notwendigkeit steht, zurückzufragen, ob denn die Übersetzung den wirklichen bzw. den ganzen Inhalt trifft. Hinsichtlich unseres Terminus ist diese Frage unbedingt berechtigt, sogar gefordert: Kann es überhaupt „unabhängige Kirchen“ geben? Oder *selbständige*? Jesus, so sagen die Dogmatiker, wollte nur *eine* Kirche, er hat nur *eine* gegründet, und sie ist der *eine* Leib, dessen einziges Haupt Christus selber ist. Also, so müssen wir dann folgern, ist jede autokephale oder selbständige oder unabhängige Kirche dies alles nur in einem sehr *relativen* Sinn. Christen und ihre Kirchen dürfen einfach nicht an der apostolischen Mahnung vorbei ihr Kirchesein aufbauen: „Seid eifrig bedacht, die Einheit des Geistes zu wahren durch das Band des Friedens. Es ist nur *ein* Leib und *ein* Geist, wie ihr ja auch, als ihr berufen wurdet, zu *einer* Hoffnung berufen worden seid: Es ist nur *ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott und Vater aller, der da über allen und durch alle und in allen ist“ (Eph 4, 3—6). Eine „Rundum-Autokephalie“ kann es demnach niemals geben; Christen, ob im Osten oder Westen, die ihre Kirche als eine absolut und vollkommen selbständige proklamierten, verstießen gegen das Wesen der Kirche überhaupt, wenn sie sich mit ihrer Proklamation von der Verantwortung gegenüber den anderen Kirchen lossagen wollten. Dagegen steht für immer die Forderung des einen Glaubens an den einen Herrn und des einen und selben neuen Lebens aus der einen Taufe, daraus sich in dem einen Geist der eine Leib auferbaut.

Nun verbinden sich Wort und Begriff „Autokephalie“ in unserem Denken in der Regel sofort mit einem bestimmten Kirchentum, das wir hierzu lande gewohnt sind als *Orthodoxe Kirche* oder als die *Orthodoxie* einfach hin zu bezeichnen. Wir akzeptieren damit einen wesentlichen Ausdruck ihres Selbstverständnisses, ohne den darin u. U. enthaltenen exklusiven Anspruch in jedem Fall hinsichtlich dieser Ausschließlichkeit mit zu übernehmen. Richtiger oder unmißverständlich müßten wir sagen: die „*östliche Orthodoxie*“ — diese Bezeichnung hat sich jedenfalls als Unterscheidung gegenüber der „*orientalischen Orthodoxie*“ eingebürgert — oder noch genauer: die östliche Orthodoxie byzantinischer Tradition. Dabei verstehen wir „*byzantinisch*“ ausschließlich als Hinweis auf das geschichtliche Zentrum, an dem und durch das diese Kirche samt der Weise ihres Lebens ursprünglich geprägt wurde. Auch mein Thema: „Die modernen Autokephalien“ glaube ich von dieser östlichen Orthodoxie und ihrer Kirche bzw. ihren Kirchen verstehen zu sollen. Und gerade von ihr in ihrer Gesamtheit wird man sagen müssen, daß sie sich des apostolischen Auftrags, bemüht zu sein um den einen Glauben und um die eine Taufe, immer bewußt war, ihn auch heute ohne Abstriche wahrnehmen will, nicht zuletzt in der ökumenischen Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen. Aber ebenso entschieden hält sie in ihren einzelnen *Ortskirchen* fest an ihrer jeweiligen *Autokephalie*, so sehr, daß man durchaus mit Recht sagen kann: Die Orthodoxe Kirche des Ostens ist die Gemeinschaft und die Einheit der durch den einen Glauben und das eine sakramentale Leben verbundenen autokephalen Ortskirchen. Autokephalie wird dann gewissermaßen zum Verfassungsprinzip der heutigen Orthodoxie.

Von diesem Tatbestand her fragen wir von neuem nach *Sinn* und *Inhalt* des Wortes „autokephal“, „Autokephalie“. Seine griechische Herkunft ist ihm gleichsam auf die Stirn geschrieben. Doch merkwürdigerweise findet es sich in keinem der Kanones des ersten Jahrtausends, die doch bis heute die Verfassungslandschaft der orthodoxen Kirchen wenigstens mitbestimmen. Im Zusammenhang mit der Erhebung der russischen Metropolie in Amerika zur Autokephalie durch das Patriarchat von Moskau konnte man gelegentlich die Bemerkung lesen, man gebrauche den Begriff, speziell von griechischer Seite, eher sparsam. Im Register der großen Dogmatik von P. Trembelas aus der jüngsten Zeit (1959 ff.) wird man das Wort tatsächlich vergebens suchen. Und schlägt man die griechische *Enzyklopädie für Religion und Ethik* auf, dann findet sich unter dem Stichwort *Αὐτοκέφαλον* lediglich der Verweis auf das Lemma *Ἐκκλησία*. Aber nicht etwa in dem von J. Karmiris gezeichneten Korpus des Artikels über die Kirche, erst in einer Art von Anhang, unter der in Klammern gesetzten Überschrift: „Die Teile der Orthodoxen Kirche heute“ und nicht gezeichnet, wird darüber gehandelt. Ich darf diesen Text vollständig zitieren: „Die gesamte Orthodoxe Kirche ist heute aufgeteilt in Patriarchate und autokephale National- oder Ortskirchen. Die autokephalen Kirchen unterstanden früher einem Patriarchat; hauptsächlich versteht man aber unter diesem Begriff die verschiedenen Ortskirchen, die selbständig

geworden sind (genauer: „die sich emanzipiert haben“) und ein eigenes administratives und geistliches „Haupt“ haben (einen Vorsteher-Erzbischof und eine Hl. Synode), vor allem aufgrund des Zusammenfallens der Grenzen ihres Gebietes mit denen des entsprechenden Staates. Aus diesem zuletzt genannten Grund wurden auch die neueren Patriarchate außer den älteren (Konstantinopel, Alexandreia, Antiocheia, Jerusalem) gegründet: das russische, serbische, rumänische, bulgarische, georgische (iberische). Einige Kirchen sind nicht vollkommen autokephal, sondern autonom, wie z. B. die Kirche von Kreta, die zum Ökumenischen Patriarchat gehört, aber ein eigenes Leitungsorgan, die Lokalsynode, besitzt. In vollem Sinn ist es z. B. die Kirche von Cypern, seit 410, die Kirche von Griechenland (außer Kreta und Dodekanes), seit 1833, und die von Albanien, seit 1922, anerkannt 1935.“

Soweit der Text. Dazu wären viele Anmerkungen zu machen, etwa zu den verschiedenen Jahreszahlen, oder dann zum Umfang der griechischen autokephalen Kirche. Und man könnte auch fragen, warum einige Kirchen in der Aufzählung fehlen. Der Artikel kann sich damit rechtfertigen, daß er ja von Beispielen nur reden wollte, ohne eine Vollständigkeit in der Aufzählung anzustreben. Doch kann auch die Auswahl von Beispielen für die dargestellte Sache wie für den Darstellenden recht aufschlußreich sein oder Anlaß zu Vermutungen geben. Wichtiger ist vielleicht die *Wahl des Wortes* für die Gewinnung der Autokephalie: *χειραφετό* — „emanzipieren“; diese Kirchen wurden also „freigelassen“ oder haben sich auch wohl selbst „emanzipiert“, eine möglicherweise intendierte Anspielung auf den Weg, den sie jeweils gingen, um ihre Autokephalie zu erlangen. Konstantinopel, das fast immer Partner im Prozeß der Freilassung oder Emanzipation war, hat ihnen ja den Weg in die „Freiheit“ und zur „Selbstständigkeit“ in der Regel nicht leicht gemacht, und umgekehrt haben diese nicht sehr auf die oft bedrängte Situation des ersten Rücksicht genommen. Die Geschichte der Kirche von Hellas seit dem Befreiungskampf im 19. Jh. ist da ein besonders instruktives Beispiel.

Was uns aber vor allem angeht, ist die Aussage über die wesentlichen *Voraussetzungen* oder *Eigenschaften* einer Autokephalie wie über ihre hauptsächliche *Grundlage*. Danach ist sie gekennzeichnet durch den Besitz eines eigenen administrativen und geistlichen „Hauptes“ (*κεφαλή*), und dieses wieder wird umschrieben mit „Vorsteher-Erzbischof und Hl. Synode“. Es braucht also einen *Ersthierarchen*, allgemein als *προστάτως ἀρχιεπίσκοπος* bezeichnet; doch wird weder über dessen Wahl oder Bestellung Näheres gesagt noch über seine Aufgaben oder Rechte. Hierüber muß man wohl die „Verfassungen“ der einzelnen Kirchen befragen. Dagegen wird als hauptsächliche, d. h. doch: nicht als einzige, Basis für die Errichtung einer Autokephalie angegeben das „Zusammenfallen der Grenzen ihres (scil. der Kirche) Gebietes mit denen des entsprechenden Staates“. Damit wird das *Territorialprinzip* als normale Grundlage einer autokephalen Kirche benannt, und zwar in dem Sinn, daß sich das Territorium der Kirche und des Staates, auf dessen Boden sie existiert, decken sollen. Das Prinzip könnte also umschrieben werden: *Selbständiger Staat — autokephale Kirche*. Es habe — nach der Enzyklopädie — bei der Errichtung der „neueren Patriarchate“ zugrunde gelegen, die Ausnahme

seien dagegen die vier „älteren“, d. i. Konstantinopel, Alexandreia, Antiocheia und Jerusalem. Sicher, sie lagen einmal alle innerhalb des byzantinischen Reiches, doch gerade bei ihnen war von Anfang an das Territorialprinzip ausschlaggebend, wie schon vor ihnen bei den Metropolien als den „Urautokephalien“. Neu ist also nicht das Territorialprinzip als solches, sondern seine *Identifizierung* mit dem jeweiligen *Staatsgebiet*. Es war diese Identifizierung, die noch 1872 — gegen das Nationalprinzip — die Grundlage für die Verurteilung der bulgarischen Kirche abgab, und sie gibt umgekehrt wesentlich die Grundlage ab für die Forderung einer einzigen autokephalen orthodoxen Kirche auf dem Gebiet der Vereinigten Staaten von Amerika.

Demgegenüber spielt das Prinzip der *Nationalität* — wenigstens dem Anschein nach — erst eine zweitrangige Rolle, schaut man auf die Geschichte der Orthodoxie in den letzten 200 Jahren. Tatsächlich weiten oder verengen sich die Grenzen einer Kirche jeweils mit denen des betreffenden Staates; ja, eine Kirche verliert ihre Selbständigkeit, wenn ihr Staatsgebiet einem anderen eingegliedert wird. So geschehen an der georgischen Kirche, als sich das Zarenreich Georgien einverleibte, und ähnlich an den Kirchen der Baltischen Staaten, als diese durch den Sowjetstaat annexiert wurden. Die Kirchen auf dem Balkan wuchsen und schrumpften mit den Staaten, ohne Rücksicht darauf, welcher Nationalität die Bevölkerung der gewonnenen oder verlorenen Gebiete war. Auch das ist freilich keine neue Erscheinung, sondern bereits wohlbekannt aus der byzantinischen wie aus der osmanischen Zeit Konstantinopels. Die Tatsache, daß innerhalb der Sowjetunion die georgische Kirche — gewissermaßen als Pendant zur georgischen Sowjetrepublik — ihre Selbständigkeit zurückgewann, kann andererseits wie ein Vorbild für das Verhalten der makedonischen Kirche in den 50er und 60er Jahren innerhalb der jugoslawischen Bundesrepublik gelten. Das bedeutet, daß bei der Errichtung von Autokephalien das Territorialprinzip *und* das Nationalprinzip durchaus in Konkurrenz treten können. Die eine große Ausnahme ist die griechische Kirche in ihrem Verhältnis zum Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel. Weder sind die Autokephale Kirche von Hellas und die Kirche von Griechenland deckungsgleich, noch umfaßt die letztere das ganze Staatsgebiet des griechischen Staates; schließlich kann der Name „griechische Orthodoxie“ ein ungleich größeres Feld als die Bezeichnung „Griechisch-Orthodoxe Kirche“ decken, und beide begegnen uns in der Literatur zuweilen gleichbedeutend mit der gesamten Orthodoxie des Ostens.

Andererseits möchten wir unsere Zweifel gegen die Behauptung von Bas. Stavridis in der genannten Enzyklopädie unter dem Stichwort „Ορθοδοξία<sup>1</sup>“ anmelden, gegenwärtig seien nur noch die Kirchen von Griechenland und die von Finnland tatsächlich „Nationalkirchen“. Er verweist für diese Aussage einerseits auf die Entfremdung der russischen Jugend gegenüber der Kirche durch die atheistische Erziehung, andererseits auf die Trennung von Staat und Kirche in den Balkanstaaten unter kommu-

---

<sup>1</sup> Enzyklopädie für Religion und Ethik, Bd. IX, S. 951.

nistischer Herrschaft. Es ist natürlich richtig, daß sich in *Rußland* infolge der atheistischen Erziehung Kirche und Volk nicht mehr decken können; doch wird sich die Kirche trotzdem als „russisch-orthodoxe“ verstehen, wie sie es auch vordem getan hat, als sie die georgische sich eingegliedert hatte und nicht-russische Völker missionierte und sich unterstellt. Vollends verstehen sich die *Balkankirchen* jeweils als nationale, und das weithin mit Recht. Die Bedeutung des Nationalgedankens hat sich eben neu erwiesen bei der Gründung der erwähnten makedonischen Kirche, ob man ihre Existenz anerkennt oder verneint.

Wir müssen also sowohl das Territorialprinzip als auch das Nationalprinzip, wie in der Geschichte, so noch heute an der Wurzel der Autokephalie erkennen. Und die Gesamtorthodoxie wird immer wieder mit beiden konfrontiert werden, auch auf dem geplanten panorthodoxen Konzil, wenn die Vorzeichen in der laufenden Diskussion nicht trügen.

Einheit aber wird darüber bestehen, daß zum Wesen einer autokephalen Kirche die selbständige und unabhängige *Leitung* in geistlicher wie jurisdiktioneller Hinsicht gegenüber jeder anderen Kirche gehört, d. h., es geht hier voll und ganz um die *innerkirchliche* Ordnung. Die Beziehungen zum Staat und zu seiner Regierung stehen nicht im Blickfeld der kanonistischen und juristischen Überlegungen. *Freiheit* der Kirchen meint darum stets die Unabhängigkeit von jeder *gesamtkirchlichen* und *zentralen* Leitungsinstanz in der Form eines *Primats*. Wenn von einer Leitung der Gesamtkirche überhaupt gesprochen werden kann, dann geht es dabei nur um das *Ökumenische Konzil*. Anders ist die Situation in der einzelnen autokephalen *Ortskirche*. Ihre Leitung wird umschrieben als bestehend aus einem Vorsteher-Erzbischof, d. h. Ersthierarchen, und einer Hl. Synode. Das ist im Grunde noch immer die „*Verfassung*“ einer frühchristlichen Metropolie, ausgeweitet jetzt auf die je größere Kircheneinheit. Traut man der Geschichte, dann wäre auf die Synode niemals zu verzichten; weniger gesieht erscheint die Position des Ersthierarchen. Denn die russische Kirche mußte seiner fast 200 Jahre entbehren. Sie wurde trotzdem als autokephale Kirche anerkannt, nur scheint diese Anerkennung keine vollherzige gewesen zu sein. Sie entsprach aber auf jeden Fall dem Grundsatz, den Bas. Stavridis an dem angegebenen Ort als maßgeblich für die kirchliche Organisation so formuliert: „In Übereinstimmung mit dem kanonischen Recht besitzt jedes Patriarchat oder eine autokephale Kirche kirchliche *Jurisdiktion innerhalb ihrer geographischen Grenzen*, und keine Orthodoxe Kirche kann auf die inneren Fragen einer anderen Kirche Einfluß nehmen“<sup>2</sup>. Wir haben hier nicht zu untersuchen, ob und wieweit in jedem Fall dieser Grundsatz oder dieses Grundgesetz in der Geschichte eingehalten wurde. Ein weites Feld voller Probleme hat sich freilich inzwischen durch die orthodoxe *Diaspora* aufgetan. „Geographische Grenzen“ scheinen zu versagen, von neuem *begegnen*, *kreuzen* und — *widerstreiten* sich das territoriale und das nationale Prinzip, geschichtliche Traditionen und Gegebenheiten wie Bedürfnisse der Gegenwart.

---

<sup>2</sup> A. a. O., (1), Bd. IX, S. 951.

Wenn wir dieser heutigen Darstellung der Autokephalie von griechischer Sicht noch eine aus *rumänischer Feder* zur Seite stellen dürfen, dann möchte ich gern auf den sehr gründlichen Artikel von Liviu Stan in der Zeitschrift „*Ortodoxia*“<sup>3</sup> verweisen. Das Ergebnis seiner Untersuchung faßt er dahin zusammen, „daß die Autokephalie eine traditionelle Form der Organisation einer kirchlichen Verwaltungseinheit bildet im Rahmen der Orthodoxie und daß sie hinreichende Grundlagen hat im Naturrecht und im Kirchenrecht und daß sie gleicherweise gerechtfertigt werden kann vom dogmatischen Standpunkt aus“<sup>4</sup>. Wir können hier den Weg seiner Analyse nicht nachgehen, die ihn zu diesem Ergebnis hinführt. Doch interessiert uns auf jeden Fall seine Aussage über *Begriff* und *Inhalt* der Autokephalie. Sie bedeutet für ihn „die administrativ-jurisdiktionelle Unabhängigkeit einer orthodoxen kirchlichen Einheit, konstituiert auf synodaler Basis, hervorgegangen aus einer anderen, auf die gleiche Weise konstituierten Einheit, im Rahmen der Gesamtorthodoxie.“ Dabei betont er besonders: „Es handelt sich demnach um keine andere Unabhängigkeit als um eine administrativ-jurisdiktionelle oder hinsichtlich der Leitung, in dem Sinn, daß sie (die Autokephalie) entsprechend dem griechischen Grundwort — *autokephal* — bezeichnet die Leitung durch das eigene Haupt, d. h. durch den eigenen Leiter einer Kirche.“ Eine solche kirchliche Einheit mit eigener Leitung, so führt er weiter aus, kann darum keiner anderen Kirche unterworfen sein, vielmehr führt jede ihre Angelegenheiten in selbständiger Regie. In etwa erinnere dies an die *Souveränität* in den zwischenstaatlichen Beziehungen, doch sei da ein bedeutsamer Unterschied: *Souveränität* meine die *uneingeschränkte* Unabhängigkeit eines Staates gegenüber den anderen, *Autokephalie* dagegen stelle eine *begrenzte* Unabhängigkeit dar, begrenzt nämlich durch Normen, die für alle Kirchen verpflichtend seien — Normen vor allem mit dogmatischem, liturgischem und kanonisch-disziplinärem Charakter<sup>5</sup>. — Ubrigens berührt sich die Darstellung bei Stan im Kern mit der sehr knappen Aussage Al. Schmemanns, wonach Autokephalie „eine besondere Weise oder ein besonderer Ausdruck für das Verhältnis der Kirchen untereinander“<sup>6</sup> ist.

Für beide Theologen bedeutet die Autokephalie also einen Ausdruck der innerkirchlichen Ordnung. Sie regelt das Verhältnis der Ortskirchen zueinander und untereinander. Zugleich betont aber Liviu Stan die unlösbare Bindung an die Gesamtkirche und ihre unverletzlichen Normen des einen Glaubens und des gemeinsamen geistlichen und praktischen Lebens. Autokephalie kann es für ihn nur innerhalb der einen orthodoxen Kirche geben. Umgekehrt gehört die Verfassung in Autokephalien, so wie sie nun einmal existieren, nicht zum Wesen der Kirche, stellt keine Wesensform ihrer Organisation dar. Gewiß hat sie sich wie eine Konsequenz der Geschichte ihr auferlegt, und Stan findet diese Entwicklung als vollkommen natürlich; insofern muß sie auch mit all ihren Ordnungen als

<sup>3</sup> 8 (1956), S. 369—396.

<sup>4</sup> S. 395.

<sup>5</sup> Vgl. zum Ganzen a. a. O., (3), S. 375.

<sup>6</sup> SVTQ 15 (1971), S. 7.

kanonisch-juristische Grundlegung respektiert werden. Trotzdem bleibt die Autokephalie eine Erscheinung der Geschichte. Die Kirche aber hat unbegrenzte Möglichkeiten, fortwährend auch neue Formen der Organisation und des Handelns zu schaffen; sie bewahrt dabei den ihr natürlichen Rahmen, in dem sie berufen ist, ihre Tätigkeit zu entfalten, auch die Gleichförmigkeit ihrer zeitlosen Sendung, mögen die Formen in der Zeit erscheinen und wieder verschwinden, und sie kann jede Form übernehmen, die ihrer Sendung entspricht. Darum hält er selbst die Möglichkeit nicht für ausgeschlossen, daß jede autokephale Einheit im Bereich der allgemeinen Orthodoxie aufhört, weil sich die Kirche, organisatorisch gesehen, als vollkommen einheitliche konstituiert. Keinesfalls bildet die Nationalität für ihn eine zwingende Voraussetzung als einzige Basis oder als einzigen natürlichen Rahmen, um die Organisation einer Autokephalie zu fordern oder zu rechtfertigen. Das ist sie in einer bestimmten historischen Epoche. Mit dieser kann sie auch wieder zu Ende gehen. Jedenfalls besteht nach seiner Auffassung immer die Möglichkeit, auch in Zukunft als Grundlage für die Organisation einer Autokephalie das Territorialprinzip zu nehmen, oder den politischen oder den multinationalen Rahmen des Staates, oder jede andere Form, in der sich das menschliche Leben in seiner historischen Entwicklung organisiert<sup>7</sup>.

An diesen Ausführungen scheint mir besonders wichtig zu sein, daß sie offen sind für jede historische Entwicklung in der kirchlichen Organisation auf der einen Seite, auf der anderen sich zugleich zur Achtung vor dem historisch Gewachsenen bekennen. Achtung vor der Geschichte und Offenheit für die tatsächlichen Bedürfnisse der Kirche hier und jetzt sind in der Tat die einzige sinnvollen Voraussetzungen, die organisatorischen Probleme einer Gemeinschaft, also auch der Kirche als einer Gemeinschaft aus Menschen, anzugehen. Daß es solche im Bereich der modernen Orthodoxie gibt, wird niemand bestreiten. Freilich kann auch nicht leicht übersehen werden, wie sehr das Gewicht der Geschichte den Fuß der Kirche hemmen kann, entschiedenen Schrittes in die Zukunft hineinzuschreiten.

Es ist nicht unsere Aufgabe, Liviu Stan bei der Darstellung der Voraussetzungen für die Errichtung oder Erklärung einer Autokephalie, der Rechte und Pflichten einer autokephalen Kirche zu folgen. Doch müssen wir im Interesse unserer weiteren Ausführungen über die gegenwärtigen Autokephalien wenigstens darauf hinweisen, daß für ihn offenbar die jeweilige *Mutterkirche* zur Errichtung einer neuen autokephalen Kirche *zuständig* ist, daß aber ebenso die Anerkennung aller Kirchen ihm als selbstverständlich erscheint; denn keine Kirche handelt nach seiner Überzeugung für sich, sondern sie vollzieht die Errichtung der neuen Kirche im Namen der gesamten Orthodoxie. Das ist bei seiner Grundeinstellung selbstverständlich. Er kennt natürlich alle die Kanones, die man bei solcher Gelegenheit anführen kann, um sich auf sie zu berufen. Entscheidend für ihn ist aber offenbar die tatsächliche Situation, das Bedürfnis und das Wohl der Ortskirche und der Gesamtorthodoxie, beider gleicherweise.

---

<sup>7</sup> Vgl. a. a. O., (3), S. 396.

Vielleicht sollten wir diese Grundeinstellung uns gegenwärtig halten, wenn wir nun versuchen, die „modernen Autokephalien“ — ich verstehe darunter vor allem Begründung und Verfassung der autokephalen Kirche heute — in etwa darzustellen. Daß es dabei wesentlich um die rechtlichen Grundlagen gehen muß, ergibt sich wohl aus dem Rahmen unseres Kongresses für das Recht der Ostkirchen.

### *Der gegenwärtige Stand*

Ich setze voraus, daß uns die Reihe der gegenwärtigen autokephalen Kirchen innerhalb der östlichen Orthodoxie bekannt ist. Nur zur leichteren Orientierung darf ich sie kurz nennen. Dabei folge ich, um jedem Mißverständnis und aller Eigenmächtigkeit in Geschichte und Wertung zu entgehen, dem Himerologion der Kirche von Hellas, soweit dessen Angaben reichen. Es versteht sich leicht, daß auch diese Ordnung nicht unwidersprochen ist. An gegebenem Ort werden wir darauf aufmerksam machen müssen.

Bei aller Betonung der vollkommenen *Gleichheit aller Kirchen* nach Rang und Gewicht nehmen noch immer die vier „alten Patriarchate“ eine besondere Stellung ein, und unter ihnen noch einmal das Patriarchat von Konstantinopel oder das Ökumenische Patriarchat. Demnach sind zuerst zu nennen das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, dann die Patriarchate von Alexandreia, Antiocheia und Jerusalem. Ihnen folgen die „neueren Patriarchate“ und ihre Kirchen: Rußland, Serbien, Rumänien und Bulgarien. Die Reihenfolge entspricht sowohl der zeitlichen Ordnung ihrer Erhebung zur Autokephalie wie zum Patriarchat, sieht man von der sog. bulgarischen Frage zwischen 1870 und 1945 ab. Offenbar ist es aber die „Würde“ des Patriarchats, die noch einmal einer Kirche ihren besonderen Platz in der Gesamtorthodoxie zuweist. Denn erst nach ihnen werden die übrigen Autokephalien aufgeführt, trotz eines teilweise ungleich höheren Alters. Es sind die Kirchen von Cypern, von Griechenland und von Polen; genannt wird auch noch die Kirche von Albanien, über deren Schicksal wir freilich nichts aussagen können, als daß ihre Hierarchie mit Sicherheit beseitigt, ihren Gläubigen jede religiöse Betätigung verwehrt ist.

Das sind zwölf autokephale Kirchen, gesehen und gezählt wie aufgezählt aus der Sicht der Kirche von Griechenland, und d. h. auch aus der Sicht des Ökumenischen Patriarchats, oder, wenn Sie wollen, einfach aus „griechischer“ Sicht. Wir vermissen die Kirche von Georgien, die auf ein hohes Alter zurückblicken kann und sich bis 1811, d. h. bis zur Eroberung Georgiens durch Rußland und bis zur Eingliederung seiner Kirche in die russische, als selbständiges Katholikat verstand und leitete. Wenn auch die Katholikoi bis ins 8. Jahrhundert von Antiocheia ihre Weihe erhielten, so müßte man die Georgische Kirche mindestens von da an als autokephal betrachten; praktisch war sie es seit dem 5. Jh. Mit dem Ende des Zarenreiches erklärte ihr Episkopat bereits im März 1917 die Autokephalie der Kirche. Konstantinopel und der griechische Teil der Orthodoxie wollen nur von einer *Autonomie* sprechen. Das Himerologion

führt Georgien dementsprechend unter den autonomen Kirchen im Verband des Ökumenischen Patriarchats auf, was kaum den wirklichen Verhältnissen gerecht werden wird. — Wir vermissen weiter die Kirche der *Tschecho-Slowakei*, obwohl hier die Situation eine ganz andere ist. Wir finden sie ebenso unter den autonomen Kirchen, die mit Konstantinopel verbunden sind, wenn das Himerologion der Kirche von Griechenland auch vermerkt, daß die russische Synode 1951 der tschechoslowakischen Kirche die Autokephalie verliehen habe; diese warte aber noch auf die vom Ökumenischen Patriarchat zu gegebener Zeit zu gewährende Anerkennung ihrer Autokephalie. Man mag fragen, ob sie diese wirklich noch erwartet. Zwischen den beiden Weltkriegen war die Lage der Kirche eher unsicher, ihre Bischöfe und Gemeinden schwankten zwischen Konstantinopel, das 1923, und der serbischen Kirche, die 1927 die Autonomie gewährte. Die völlig gewandelte Situation nach dem Zweiten Weltkrieg führte notwendigerweise zur Anlehnung an das Patriarchat von Moskau, das dann auch 1951 die Autokephalie gewährte.

Zusammen mit den bereits genannten 12 autokephalen Kirchen sind es mit diesen beiden 14 Kirchen, die wir als autokephal bezeichnen können, trotz der Vorbehalte von seiten des Ökumenischen Patriarchats und einiger „griechischer“ Kirchen gegenüber den beiden zuletzt genannten. Sie berühren jedenfalls nicht das innere Leben der betreffenden Kirchen und scheinen auch die interorthodoxen Beziehungen nicht zu belasten. Doch ist es immerhin auffallend, daß selbst ein „Katholikos-Patriarch“, wie der offizielle Titel des Oberhaupts der Georgischen Kirche lautet, als Vorsteher einer „nur“ autonomen Kirche innerhalb der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats hier geführt wird. Mindestens für die Georgische Kirche gilt, daß sie sich selbst einen anderen Status zuschreibt.

Anders wieder ist die Lage zweier weiterer Kirchen, die sich als jüngste autokephale Kirchen vorstellen. Wir meinen die autokephale Kirche von *Makedonien* und die Orthodoxe Autokephale Kirche in *Amerika*. In unserer Aufzählung folgen wir lediglich dem geschichtlichen Ablauf der Ereignisse, die jeweils mit einer Autokephalie-Erklärung zum Abschluß kamen, wenn auch auf verschiedene Weise.

Die Kirche von *Makedonien*, d. h. im Bundesstaat Makedonien innerhalb der jugoslawischen Bundesrepublik, erklärte sich auf ihrer dritten nationalen Kirchenversammlung am 17. Juli 1967 selbst als autokephal. Sie stützte sich dabei geschichtlich auf die Autokephalie der alten Erzdiözese *Ochrid*, die sie als eine makedonische von ihrem Ursprung her ansehen will, zugleich aber auf die Tatsache, daß nach Jahrhunderten das makedonische Volk wieder einen *eigenen Staat* bildete. Man verband also historische Erinnerungen — wieweit sie rechtens hier angeführt werden konnten, müssen wir nicht untersuchen — mit dem nationalen wie territorialen Prinzip. Es verwundert kaum, daß die serbische Kirche ihren Einspruch anmeldete. Allerdings verhängte sie keine kanonischen Sanktionen. Bis zur Stunde wurde die makedonische Autokephalie, soweit uns bekannt ist, freilich auch von keiner anderen orthodoxen Ortskirche anerkannt. Stellt man sich andererseits auf den makedonischen Standpunkt, dann mag man aus der ganzen Geschichte der Orthodoxie heraus den Schritt wohl verstehen. Man kann fragen, ob sich ihr Vorgehen wirk-

lich so sehr vom Vorgehen anderer Kirchen auf ihrem Weg zur Autokephalie unterscheide. Wir jedenfalls können kaum einen Unterschied sehen. Schwieriger scheint es, die Frage zu beantworten, welche Kirche in diesem Fall als Mutterkirche die Autokephalie hätte gewähren sollen. „Mutterkirche“ im historischen Sinn ist sicher die Kirche von Konstantinopel. Tatsächlich aber schied Makedonien aus der Kirche von Serbien aus, unter deren Jurisdiktion die betreffenden Gebiete bei der Neuordnung des Balkans in unserem Jahrhundert gekommen waren. Die Problematik des Verfassungsrechtes der Orthodoxie wird hier wenigstens nach einer Seite offenkundig. Wir haben schon auf eine gewisse Parallelität zur jüngsten Geschichte der Kirche von Georgien hingewiesen. Auch in ihrem Fall ergab sich nach der Auflösung des russischen Reiches unter den Zaren und einer beginnenden, wenn auch damals noch keineswegs überschaubaren Neuordnung der politischen Verhältnisse auf ihrem Territorium so etwas wie eine Möglichkeit, vielleicht in ihren Augen eine Notwendigkeit, sich auf ihre frühere Selbständigkeit zu besinnen.

Einfacher scheinen die Verhältnisse bei der neuesten Autokephalie zu liegen, bei der *Autokephalen Orthodoxen Kirche in Amerika*. Dann jedenfalls, wenn man sich auf den von ihr selber wie von anderen vertretenen Standpunkt stellt, daß nämlich die Mutterkirche zunächst, vielleicht sogar ausschließlich für die Errichtung einer neuen Autokephalie zuständig sei. Den Grundstock dieser Kirche bildet die aus der russischen Mission in Alaska und der russisch-orthodoxen Immigration in Amerika hervorgegangene Metropolie. Begründet als eine Diözese der russischen Kirche, hatte sie sich 1924 für eine gewisse Autonomie entschieden. Sie wollte damit nicht eigentlich aus der Kirche der Heimat ausscheiden, aber eine Basis für ihre Organisation und ihr kirchliches Leben schaffen, solange eine volle Verbindung zu dieser nicht möglich war. Allerdings erschien manchen der Weg in die Selbständigkeit bereits vorgezeichnet. Die Hierarchie wollte ihn aber nicht zu Ende gehen ohne den Segen der Mutterkirche, den sie schließlich 1970 erhielt. Durch einen feierlichen Tomos des Patriarchen und der Synode der Russisch-Orthodoxen Kirche wurde die Metropolie in die Autokephalie entlassen. Es war genau das gleiche Vorgehen, nach dem im Laufe des 19. Jahrhunderts Konstantinopel den Kirchen von Griechenland, Serbien und Rumänien die Autokephalie „verliehen“ hatte, ohne Zweifel in dem Bewußtsein, als „Mutterkirche“ zu solchem Handeln berechtigt zu sein. Tatsächlich hat niemand dem Ökumenischen Patriarchen das Recht bestritten. Die neuen Kirchen wurden von allen anderen jeweils als „Schwesterkirche“ angenommen. Im Falle der amerikanischen Autokephalie aber protestierte der Ökumenische Patriarch, und die „griechischen“ Kirchen verweigerten ihr zusammen mit letzterem die Anerkennung. Als einzige Instanz zur Errichtung autokephaler Kirchen wurde von Konstantinopel — u. E. entgegen dem geschichtlichen Befund von Anfang an und noch durch die letzten anderthalb Jahrhunderte — die Ökumenische Synode eingeführt. Einer solchen Synode müßten danach alle nach dem 5. Jh. errichteten Autokephalien zur Entscheidung und Ratifizierung vorgelegt werden. Das ergibt ein nicht leicht aufzulösendes Dilemma. Nach heute allgemein angenommenem orthodoxem Verständnis einer panorthodoxen, und dann gegebenenfalls

ökumenischen, Synode kann diese nur einberufen und durchgeführt werden, wenn alle Ortskirchen ihre Zustimmung gegeben haben und geben. Das jedenfalls ist das Ergebnis der bisherigen Vorverhandlungen. Die jüngste, vom Ökumenischen Patriarchat vorgetragene Auffassung über die Errichtung neuer Ortskirchen stellt praktisch alle Autokephalen außer den vier alten Patriarchaten und Cypern als „Provisorien“ dar, deren endgültige Anerkennung noch aussteht; andererseits hängen Einberufung und Durchführung der dafür zuständigen Synode bereits von der Zustimmung derselben Kirchen ab. Sie würden also völlig, nimmt man die Dinge so, wie sie hier gesagt wurden, in eigener Sache handeln, als Antragsteller und entscheidende Instanz zugleich.

Die Verfassungswirklichkeit der einzelnen Kirchen, ihre interne Verwaltung und Leitung und die interorthodoxen Beziehungen wissen nichts von einem *Provisorium*. Schon ihre jeweilige Entstehung weist in eine andere Richtung. Jede hat sich selbst aus eigener Initiative, um nicht zu sagen: aus der Initiative der jeweiligen Landesregierung heraus, als autokephal erklärt. Am deutlichsten läßt sich dieser Prozeß an der russischen und an der griechischen Kirche absehen. Erstere datiert ihre Autokephalie auf das Jahr 1448, d. i. mehr als 140 Jahre vor der Zustimmung des Ökumenischen Patriarchen und der anderen drei alten Patriarchate im Jahr 1589. Die Kirche von Griechenland entschied sich für die Selbständigkeit 1833, und erst 1850 wurde sie durch den Tomos des Patriarchen und der Synode von Konstantinopel anerkannt. Ubrigens ist nicht zu übersehen, daß die Regierungen und Parlamente der neuen Staaten im 19. Jh., wie schon im 16. Jh. im Fall des Moskauer Patriarchats, entscheidend an der Errichtung der neuen autokephalen Kirchen beteiligt waren und aus ihrem Verständnis von Staat und Nation auch daran interessiert waren. So betrachtet, offenbarte das Verhalten der russischen Metropolie in Amerika gegenüber ihrer Mutterkirche und deren Patriarchat ein hohes Maß von kirchlicher Gesinnung und Achtung.

Richtig ist auf der anderen Seite allerdings, wie dies die Untersuchung von Liviu Stan, aber ebenso die Geschichte selbst zeigen, daß Autokephalien kommen und wieder gehen können, insofern sie ein *Provisorium* sind und bleiben, und das vor allem dort, wo sie sich zu sehr an den nationalstaatlichen Gedanken gebunden haben. So haben wir heute die dritte Autokephalie auf serbischem Boden, ebenso die dritte bulgarische autokephale Kirche. Nicht anders wandeln sich die Grenzen und jurisdiktionellen Zuständigkeiten der einzelnen Kirchen, je nach den Veränderungen auf staatlich-politischer Ebene. Davon in der neueren Zeit am stärksten betroffen ist das Ökumenische Patriarchat. Zu Beginn des 19. Jh. reichte sein Gebiet vom Dnestr und den Karpaten im Norden bis nach Kreta im Süden, wenn der unmittelbare Einfluß des Phanar auch nicht überall im gleichen Maße wirksam war. Als Ethnarch des orthodoxen Millet war der Ökumenische Patriarch zudem oberste Instanz für alle Gläubigen im Osmanischen Reich. Das Reich zerfiel, die Türkei verschwand zuletzt fast vollkommen vom europäischen Boden, und mit ihm schrumpfte auch die Kirche von Konstantinopel. Der byzantinische Doppeladler ist kaum mehr noch als das Symbol einer großen Geschichte, stellt man sich auf den Boden der Fakten.

Das große Erbe des alten Byzanz und seiner Kirche freilich blieb in allen neu erstandenen Kirchen — und nicht nur in ihnen — lebendig. Nicht zuletzt wurde dieses Erbe nach seiner kirchenpolitischen Seite gerade bei der Entstehung dieser Kirchen offenkundig und wirksam, wenn auch nicht zur Freude und zum Gewinn für das Ökumenische Patriarchat. Sie alle berufen sich auf den Kanon 17 des 4. Ökumenischen Konzils von Chalkedon 451 und auf den wenig älteren 34. Apostolischen Kanon, wenn sie die Forderung nach Autokephalie erheben. Sicher hatte Kanon 17 von Chalkedon konkret die Verhältnisse im Reich des byzantinischen Basileus im Auge, wollte hier kirchliche und staatliche Ordnungen in Einklang bringen. Nicht zu übersehen ist dabei, daß wie selbstverständlich die Initiative bei der βασιλευὴ ἔξουσίᾳ liegt und diese die τάξις der ἐκκλησιαστικαὶ παροικίαι bestimmt. Genau diesen Weg verfolgen Staaten und Regierungen im 19. Jh., und die Hierarchien und Kirchen vollziehen, unter tatkräftiger Mitwirkung der letzteren, die entsprechende „Anpassung“ der eigenen Organisation; man wird sagen dürfen, sie haben es nicht ungern getan. Das überlieferte kanonische System und die nationale Mentalität, beide von Byzanz geformt, wirkten zusammen. Dabei hatte Konstantinopel durch Jahrhunderte selbst den negativen Anschauungsunterricht erteilt; hatte es doch jedesmal bei der Auflösung eines andersnationalen Staatswesens und seiner Eingliederung, sei es in das byzantinische, sei es in das osmanische Reich, sich beeilt, die „kirchliche Ordnung“ der neugeschaffenen staatlichen so schnell als möglich „anzupassen“, und das jeweils zu seinen eigenen Gunsten.

Eine andere Bedeutung bei der Errichtung der neuen Autokephalien kommt dem ebenfalls immer angeführten 34. Apostolischen Kanon zu: Er begründet die synodale Ordnung der Kirchenleitung, auf die die orthodoxe Überlieferung mit Recht immer großes Gewicht gelegt hat und auch heute noch legt. Daß auch sie „Anpassungen“ erfahren mußte und bis in unsere Tage erfährt, ist die notwendige Folge der absoluten Koinzidenz von Kirchen- und Staatsterritorium; die einzige Ausnahme unter den neueren autokephalen Kirchen ist, wie schon bemerkt, die Kirche von Griechenland, was diese Koinzidenz beider Territorien angeht; keine Ausnahme ist sie, was die Anpassung der synodalen Verfassung jeweils an die staatlichen Verhältnisse betrifft.

### *Die einzelnen Kirchen*

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die einzelnen autokephalen Kirchen, die heute innerhalb der Gesamtorthodoxie bestehen, in ihrem Bestand darzustellen. Uns muß vor allem ihre *rechtliche Grundlegung* interessieren. Darüber orientiert uns umfassend, soweit es sich um Patriarchatskirchen handelt, Metropolit Barnabas Tzortzatos in seinem Buch: „Die Grundgesetze für die Leitung der Orthodoxen Patriarchate“, 1972 griechisch erschienen. Das gleiche gilt von der Griechischen Kirche, deren Weg hinsichtlich ihrer Verfassungsgeschichte er nachgezeichnet hat von ihren Anfängen bis in die neueste Zeit, zunächst in einer historischen Untersuchung über „Die konstitutionelle Gesetzgebung der Kirche von

Griechenland seit der Gründung des griechischen Königreichs", Athen 1967, ergänzt durch zwei umfangreiche Spezialstudien, einer historischen und einer zur gegenwärtigen Situation, in der Zeitschrift *Θεολογία*<sup>8</sup>. Die zuletzt genannte Arbeit bietet auch den neuesten Verfassungstext der Kirche von Griechenland. Die wichtigsten Gesetzestexte zur Frage "Kirche und Staat in der Sowjetunion" bzw. ". . . in Bulgarien und Jugoslawien" hat Robert Stupperich veröffentlicht<sup>9</sup>. Während die zuletzt genannte Studie nur die jeweiligen staatlichen Gesetze und Verordnungen enthält, bietet jene über die Sowjetunion auch das kirchliche Statut über die Verwaltung der Russisch-Orthodoxen Kirche von 1945 und dessen einschneidenden Abänderungen durch die Bischofssynode 1961, bestätigt durch das Landeskonzil 1971. Es versteht sich leicht, daß über die Errichtung der Autokephalen Orthodoxen Kirche in Amerika eine ganze Literatur über Für und Wider entstand. Die Dokumente selber, einschließlich des Briefwechsels zwischen Moskau und Konstantinopel, bringt, freilich in englischer Übersetzung, vollständig und objektiv die von den Jesuiten an der Fordham University herausgegebene Zeitschrift *"diakonia"*<sup>10</sup>. Diese wenigen Quellenhinweise müssen an dieser Stelle wohl genügen.

Die Reihe der Autokephalien wird, wie schon erwähnt, auch heute noch durch die vier östlichen *Patriarchate* des ersten Jahrtausends angeführt. Ihre Existenz gründen sie wie im Anfang so auch heute auf die Kanones der ökumenischen Konzilien, genauer: der vier ersten unter ihnen. Nicht weniger entscheidend für sie ist die gesamte *Tradition* der Katholischen Orthodoxen Kirche des Ostens. Darüber besteht jedenfalls Einvernehmen. Schwieriger wird die Lage, fragt man nach Grundgesetz oder Verfassung dieser Patriarchate und der ihnen zugehörigen Kirchen in unserer Zeit. Die zuerst genannte Untersuchung des Metropoliten Barnabas muß sich etwa hinsichtlich des Ökumenischen Patriarchats damit bescheiden, das aufzuführen, "was jetzt in Kraft ist" (τὰ νῦν ταχέωντα). Das sind keine Gesetzestexte, sondern es ist eine beschreibende Darstellung der tatsächlichen Praxis in Konstantinopel bei der Leitung des Patriarchats im engeren Sinn, erweitert um eine Aufzählung der Bischofssitze in der (griechischen) Diaspora; genannt werden auch die Metropolien in den sog. "Neuen Gebieten" in Nordgriechenland, mit dem Vermerk, daß ihre "Verwaltung" 1928 der Kirche von Hellas überlassen wurde, ferner die "halbautonome Kirche von Kreta" und die vier Metropolien der Dodekanes. Nur zwischen den Zeilen erfährt man etwas über die Einschränkungen und Behinderungen durch die türkische Gesetzgebung. Und nur in einer Fußnote wird vermerkt, die autonomen Kirchen von Estland und Lettland seien bei der Annexion der entsprechenden Gebiete durch die UdSSR mit dem Patriarchat von Rußland "mitvereinigt" worden; die gleiche Fußnote vermeldet die Ablehnung der russischen Autokephalieerklärung für die Kirche in Amerika. Nur erwähnt wird schließlich die autonome Kirche von Finnland. Natürlich wüßten wir gern mehr über die rechtlichen Beziehungen zu den Sitzen außerhalb des Patriarchatsgebietes, d. h.

<sup>8</sup> Vol. 48 (1977), Heft 3 und 4.

<sup>9</sup> Witten 1962, 1971.

<sup>10</sup> Vol. 5 (1970), Heft 2.

gegen klingt der Einschub: „bekannt als Griechisch-orthodoxes Patriarchat über die Leitung der Diaspora. Der hier gewöhnlich angezogene Kanon 28 des Konzils von Chalkedon wird erstaunlicherweise nicht zitiert. Uns scheint, mit vollem Recht. Er gibt in Wirklichkeit keine kanonische Begründung aufgrund seines Wortlautes. Allein die Interpretation der Überlieferung könnte als Quelle eines Gewohnheitsrechtes gelten, das freilich zu keiner Zeit allgemein anerkannt wurde. Für die Tatsache der Nicht-anerkenntung durch die Mehrzahl der orthodoxen Kirchen zeugt am besten die Not der Diaspora mit ihrer Konkurrenz der verschiedenen Hierarchien und Jurisdiktionen in Westeuropa, Amerika, Australien, entgegen dem kanonischen Grundprinzip des Anfangs: Eine Stadt — ein Bischof. Ohne Zweifel stellt darum die Frage der orthodoxen *Diaspora* ein *Verfassungsproblem* für die Orthodoxie dar, das dringend nach einer Lösung verlangt. Sie kann nicht vom Okumenischen Patriarchat aus allein gefunden werden, sondern braucht die Zusammenarbeit aller Kirchen. Wir können aber auch die Scheu verstehen, mit der sie dieser Aufgabe gegenüberstehen. Quelle der Not ist nicht zuletzt die nationale Bindung der Kirchen und ihres Kirchenvolkes, auf die besonders Alex. Schmemann mit Recht immer wieder verweist<sup>11</sup>.

Anders ist die Situation im Patriarchat *Alexandreia*. Es gibt eine Fülle von Kanonismoi aus den letzten 50 Jahren, doch keiner hat die Anerkennung der ägyptischen Regierung gefunden. Das bedeutet faktisch eine Art Schwebezustand für die Kirche in ihrem Zentrum, das um so mehr, als sie, im modernen wie im alten Ägypten nach Chalkedon, eher für ein fremdnationales Element angesehen wird, aufgrund der Betonung ihres griechischen Charakters in ihrer ganzen Geschichte bis in die Gegenwart herein. Andererseits ist es dem Patriarchat gelungen, wenigstens im wesentlichen, seine alleinige Zuständigkeit für die Orthodoxie in ganz *Afrika* durchzusetzen, wie es umgekehrt darauf verzichtet hat, seine eigene Hierarchie in Amerika aufzurichten. Erste Schritte in Richtung auf eine einheimische *schwarzafrikanische Hierarchie* in Ostafrika im Verband des Patriarchats wurden unternommen. Die Integration des neuen Elements ist keine leichte Aufgabe. Gerade *Alexandreia* hatte sich ja lange bewußt „hellenisch“ verstanden. — Ein Charakteristikum der alexandrinischen Kirche ist die starke Beteiligung des Laienelements in ihrer Leitung und Verwaltung.

Eine Verfassung konnte sich die Kirche von *Antiocheia* geben. Ihre neueste Fassung stammt aus dem Jahr 1955. Sie beginnt mit der Feststellung: „Die Kirche von Antiocheia, bekannt als Griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia, ist eine Apostolische Kirche, verbunden mit den übrigen Orthodoxen Kirchen durch die Einheit des Glaubens, der Mysterien und der kirchlichen Überlieferung.“ Die Verfassung legt also Wert auf die *Apostolizität* der Kirche von Antiocheia. Die Aussage über ihre Verbindung mit den anderen orthodoxen Kirchen könnte so am Eingang jeder Kirchen-Verfassung auf dem Boden der Orthodoxie stehen. Es ist die sehr knappe, aber umfassende Begründung der kirchlichen Einheit nach orthodoxem Verständnis. Wie eine historische Reminiszenz da-

<sup>11</sup> Vgl. sein Buch: *The Historical Road of Eastern Christianity*, New York 1963.

von Antiocheia". Antiocheia hat nämlich auf seinen national-hellenischen Charakter zugunsten des arabischen oder arabisierten Elements verzichtet. In allen Fragen der Verwaltung, des Gemeindelebens, der Rechtsprechung und der Bildung sind auch hier die Vertreter des Kirchenvolkes unmittelbar beteiligt.

Von anderer Art ist die „Verfassung“ des Patriarchats und der Kirche von *Jerusalem* aus dem Jahr 1958, die laut Tzortzatos noch in Kraft ist. „Wir, Husein I. König des Haschimitischen Königreichs Jordanien . . .“: Das ist noch der Tenor der „alten Zeit“, des Staatskirchentums. Sicher, vorausgegangen waren Schritte des Patriarchen Benediktos, aber Beschuß faßten Senat und Parlament des — mohammedanischen — Staates, und der König publizierte ein Staatsgesetz. Das Gesetz betont die *Identität* des Patriarchats als des *Griechisch-Orthodoxen Patriarchats* mit dem Kloster oder der Bruderschaft vom Hl. Grab! Das griechische und das monastische Element sind damit gleicherweise hervorgehoben und im dritten Teil über die Hl. Synode noch einmal unterstrichen. Allerdings enthielt die Verfassung in Art. 26 die Auflage, daß der Patriarch innerhalb dreier Jahre zwei Araber mit jordanischer Staatsangehörigkeit zu Metropoliten oder Bischöfen weihe müsse. Ebenso bestimmt Art. 28/3, daß der Patriarch in die Bruderschaft vom Hl. Grab eine angemessene Anzahl von Mitgliedern aus den arabisch-orthodoxen Gemeinschaften aufnehmen müsse. Deutlich ist also das Bestreben, das Anliegen der arabischen Christen innerhalb der Kirche von *Jerusalem* zu fördern. Wieweit dieses Ziel erreicht wurde, wieweit die Verfassung in dieser Form heute wirklich noch in Kraft ist oder sein kann, entzieht sich unserer Kenntnis.

*Gemeinsam* ist den vier *alten* Patriarchaten, daß sie ihren Sitz in Ländern haben, deren Bevölkerung mehrheitlich und deren Regierung jedenfalls sich *nicht zur christlichen Religion* bekennen. Die *Türkei* ist nach ihrer Verfassung ein laizistischer Staat, doch dem Islam verpflichtet. In *Syrien* ist der Islam Staatsreligion und der Koran Staatsgesetz. In *Ägypten* bestimmt der Islam die Haltung der Regierenden, auch wenn traditionsgemäß ein Kopte Mitglied der Regierung ist. Für *Jerusalem* vollzog sich inzwischen ein Wandel vom mohammedanischen Königreich zum israelischen Staat, und in beiden Fällen hatte und hat der Staat seine Staatsreligion; doch war und ist den Christen die Freiheit ihrer Religion garantiert. Ganz sicher sind die Kirchen heute in allen Staaten freier als in den vergangenen Jahrhunderten. Dennoch sind ihrer Betätigung ziemlich enge Grenzen gesetzt, die notwendigerweise auf ihre Verfassungswirklichkeit zurückwirken müssen, nicht in jedem Fall auf die innerkirchliche Ordnung unmittelbar, wohl aber auf deren Ausfaltung und auf notwendige oder erwünschte Reformen. Die härteste Erprobung muß das Ökumenische Patriarchat durchstehen. Verlor es schon seit 1922 seine Gläubigen außerhalb der Stadt, so wandern jetzt auch die Griechen aus Konstantinopel immer schneller aus. Die Theologische Hochschule von Chalki und nun auch die übrigen Schulen müssen schließen. Alle Publikationsmöglichkeiten sind eingestellt. Die Gesamtsituation wird vor allem dadurch immer schwieriger, daß die Regierung die Forderung der türkischen Staatsangehörigkeit für die Mitglieder des Klerus im Patriarchat immer mehr ausdehnt. So ist im Augenblick zwar der jurisdiktionelle

Bereich weltweit, doch am Sitz des Patriarchats wird der Ring immer enger.

Von anderer Art und dazu, sieht man vom Okumenischen Patriarchat ab, teilweise größer und drückender sind die Schwierigkeiten und Einschränkungen, denen sich die vier *neueren Patriarchatskirchen* und die beiden anderen autokephalen Kirchen im *slavischen* Bereich gegenübersehen. Allerdings bestehen zugleich bedeutende Unterschiede von Kirche zu Kirche, d. h. natürlich auch von Land zu Land und von Staat zu Staat. Betroffen sind grundsätzlich das religiöse Leben der Gläubigen und oft auch ihre gesellschaftliche Stellung, betroffen die seelsorgliche und die pastorale und erzieherische Tätigkeit der Kirche und ihres Klerus, betroffen auch noch die kanonische Ordnung und Verfassung der Kirchen. Seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs leben sie alle unter bolschewistischem bzw. kommunistischem Regime, das in einem weiteren Fall, bei der *Albanischen Kirche*, zum Erliegen jeden kirchlichen Lebens, ja jeden religiösen, wenigstens in der Öffentlichkeit, geführt hat. Dabei dürfen wir allerdings nicht übersehen, daß besonders die vier Patriarchatskirchen auch vor der kommunistischen Machtübernahme als jeweils ausgesprochene Nationalkirchen für unsere Begriffe sehr eng mit den betreffenden Staaten und deren Regierungen verbunden waren. Wir möchten versucht sein zu sagen, sie hätten schon damals in besonderem Maße unter staatlicher Aufsicht gestanden. Aber diese Aussage würde ihnen nicht eigentlich gerecht; denn im Grunde war es nur eine andere Art, die byzantinische Tradition fortzusetzen. Viele ihrer Theologen wollten die Situation ihrer Kirchen darum auch in unserer Zeit von der großen *Symphonia* zwischen Kirche und Reich, zwischen Basileus und Patriarchen verstehen, wie sie in der wohl von Photios konzipierten *Epanagoge* vorgezeichnet war. Wie im alten Byzanz, so waren ja auch in Rußland und Rumänien, in Serbien und Bulgarien Regierung und Kirchenleitung, Staatsvolk und Kirchenvolk geeint im gleichen orthodoxen Glauben, und kein Kirchenfest fand statt ohne die Teilnahme von Zar und König, kein Staatsakt ohne den Segen des Patriarchen. Von daher, von dieser Tradition, die nicht von einem Tag auf den anderen wegzuwischen war, gewinnt mancher Zug im Verhalten kirchlicher Persönlichkeiten unter der neuen Herrschaft, so sehr er westliche Beobachter aufs erste verwundern mag, ein anderes Aussehen und verlangt nach einer vorsichtigeren Wertung und Deutung.

Die russische Kirche, die erste unter ihnen, setzt ihre Autokephalie mit dem Jahr 1448 an; anderswo möchte man lieber das Jahr 1589 dafür nehmen — das Jahr, als der Metropolit von Moskau zum Patriarchen von ganz Rußland erhoben wurde, und das mit dem Segen des Patriarchen von Konstantinopel, dem die Zustimmung der übrigen Patriarchate folgte. Als 1948 Moskau zur 500-Jahrfeier der russischen Autokephalie einlud, entsandten dennoch alle ihre Vertreter oder kamen selbst — ein Beispiel der auch im interorthodoxen Leben geltenden „Oikonomia“, will mir scheinen; denn an der grundsätzlich verschiedenen Sicht und Einstellung änderte sich ganz und gar nichts.

Ohne auf die reiche Geschichte der russischen Kirche eingehen zu können, müssen wird wenigstens einige Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand ihrer Verfassung vortragen. Schon das Landeskonzil 1917/18 hatte

eine solche erarbeitet. Sie konnte nicht zum Tragen kommen, da die Räterepublik es von sich aus unternahm, das religiöse wie kirchliche Leben nach ihren eigenen Vorstellungen zu ordnen, genauer: es zum Absterben zu bringen. Grundsätzlich wurde der Kirche als solcher die Anerkennung verweigert. Die unter Opfern 1927 erreichte Registrierung des Patriarchats stellte gewissermaßen ein Unikum dar: Es war die Registrierung eines Hauptes ohne Leib, einer Kirchenleitung ohne Kirche, wie der „Beschluß über religiöse Vereinigungen“ vom Jahr 1929 deutlich zeigen sollte. Erst 1945 konnte eine zweite Landessynode, zugleich mit der Wahl des dritten Patriarchen seit der Wiedererrichtung des Patriarchats, eine „Verordnung über die Verwaltung der Russisch-Orthodoxen Kirche“ herausbringen. Sie darf als „Verfassung“ gelten und konnte für einige Jahre relativ gute Wirkungen erbringen. Die Wende ließ jedoch nicht lange auf sich warten. Sie trat ein unter Chruščev, der seit 1958 auf dem Verwaltungswege die Lebensgrundlage der Kirche einzuengen begann. Das bitterste Ereignis: Eine Bischofssynode vom Jahr 1961 mußte die Verfassung von 1945 den staatlichen Bestimmungen von 1929 „anpassen“ und das Vorgehen der Regierung und der Behörden gegen Kirche und Religion gewissermaßen kirchlich sanktionieren und absegnen, der Landessobor des Jahres 1971 noch einmal diese Beschlüsse der Bischofssynode von 1961 bestätigen. Die synodale Verfassung ist offiziell beibehalten, doch nur in der Form der „Ständigen Synode“, in der wiederum nur drei Bischöfe periodisch wechseln. Als höchste Autorität wird zwar der Landessobor gleich im Proömion erklärt, es ist auch von seiner periodischen Einberufung die Rede. Doch über die Periodizität selber werden keine Angaben gemacht. Eine Bischofssynode als regelmäßige Einrichtung wird nicht erwähnt. Die Erfahrung der Jahre 1943 und 1961 zeigen klar, daß es eine solche dennoch geben kann bzw. geben muß, wenn die Regierung dies wünscht. Die nachträglichen Abänderungen der Verfassung aber treffen das gesamte Pfarrleben schwer und bedeuten den Ausschluß des Pfarrklerus aus der Leitung und Verwaltung der Pfarrei. Er ist wieder voll und ganz zum „Kultdiener“ degradiert, angestellt von den Laien im Pfarreirat, der ihm selbst den Zutritt zur Kirche verwehren kann. Es ist nicht möglich, an dieser Stelle die Konsequenzen einer solchen „Verfassung“ aufzuzeigen, sie können nur auf die Zerstörung der Gemeinde und der Kirche zielen.

Gegenüber der russischen Kirche sind die drei übrigen Patriarchalkirchen *relativ freier* in ihrer pastoralen wie kanonischen Betätigung. Kraft staatlichen Gesetzes gilt zwar auch in *Serbien* und *Bulgarien* die Trennung von Kirche und Staat, doch konnten sich die Kirchen ihre eigene Verfassung erarbeiten, wenn auch natürlich unter Berücksichtigung der neuen Verhältnisse und Gesetze in den nach dem Zweiten Weltkrieg errichteten Volksrepubliken. Dabei hatten beide Kirchen in der Vergangenheit manches Gemeinsame, etwa die wiederholt erlangte und wieder verlorene Autokephalie. Die serbische Kirche hatte dabei die geringeren Schwierigkeiten oder die glücklicheren Umstände. Vielleicht war darin der Umstand einfach wirksam, daß es, von Konstantinopel aus gesehen, weiter ablag. Auch in seiner neuesten Geschichte seit dem 19. Jahrhundert blieb es dabei.

Kaum hatte nämlich Serbien seine politische Halbautonomie unter türkischer Oberhoheit erhalten, zog das Ökumenische Patriarchat mit der Verleihung der kirchlichen *Autonomie* 1831 nach. Als es durch den Berliner Vertrag 1878 die volle staatliche Unabhängigkeit erlangte, folgte ein Jahr später die volle *Autokephalie* durch den Tomos des Ökumenischen Patriarchats. Als nach dem Ersten Weltkrieg das „vereinigte Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen“ geschaffen wurde, vereinigten sich auch die bis dahin getrennten serbischen Jurisdiktionen zur einen serbischen Kirche, die sich 1920 ihren ersten Patriarchen wählte. Die Regierung verlangte die Wiederholung der Wahl nach einem von ihr genehmigten Wahlmodus. Das Ergebnis war das gleiche und 1922 erfolgte die Anerkennung des *Patriarchats* durch Konstantinopel. Die Kirche gab sich eine Verfassung, die durch die Regierung anerkannt und von ihr auch veröffentlicht wurde (1931). Darin versteht sich die Kirche als National- und Staatskirche. Nach dem Zweiten Weltkrieg, unter dem Gesetz der Trennung von Staat und Kirche, mußte diese Verfassung natürlich von Grund auf geändert werden. Die *Bischofssynode* konnte die erforderlichen Änderungen 1947 von sich aus vornehmen und 1953 die Verfassung von neuem dem Gesetz des Staates über die Stellung der religiösen Gemeinschaften anpassen. Heute gilt die Fassung vom Jahr 1967. Darin wird die Autokephalie gleich im ersten Artikel proklamiert, zugleich mit der unaufgebbaren Einheit mit der ganzen Orthodoxie. Alle Jurisdiktion in der Kirche auf geistlichem, administrativem und richterlichem Gebiet wird der *Hierarchie* allein zugesprochen, wie überhaupt der Klerus innerhalb der Kirche die überwiegende Rolle spielt. Das Laienelement tritt fast ganz zurück; doch hat es besonders im Leben der Pfarrgemeinde, d. h. an der Basis, einen wichtigen Platz. Das Patriarchat und die Kirche wissen sich heute noch aufs engste dem serbischen Volkstum verbunden und verpflichtet. Möglicherweise hat gerade diese Haltung dem makedonischen Volk und seiner Kirche den Schritt in die eigene Autokephalie erst recht nahegelegt.

Die mehr als 70 Jahre dauernde Trennung zwischen der *bulgarischen Kirche* und dem Ökumenischen Patriarchat (1870/72—1945) ist bekannt und muß hier nicht nachgezeichnet werden. Doch muß wohl die Tatsache vermerkt werden, daß die Exkommunikation, die eine Synode von Konstantinopel 1872 über die Bulgaren verhängte, im wesentlichen nur von den „griechischen“ Kirchen beachtet wurde. Man kann hier genau so nachdenklich werden hinsichtlich des Sinns kirchlicher „Strafen“ wie angesichts ähnlicher Vorfälle in der abendländischen Kirche. Kirchenführer werden sie immer für notwendig erachten, Kanonisten sie mit allem Scharfsinn begründen und rechtfertigen. Auch die Hl. Schrift wird dazu ihren Beitrag liefern müssen. Ihre Bedeutung ist am ehesten einsichtig, wenn es sich um Fragen des Glaubens handelt, um Klarheit für das christliche Leben aufzuzeigen. Im Kampf um Rechte und Vorrechte, um Macht und Besitzstand eingesetzt, hatten und haben sie stets ein makabres Gesicht. Doch das ist nicht unser Thema. Jedenfalls fand die bulgarische Kirche, die sich seit 1870 als *autokephal* verstand und verwaltete, 1945 auch die Anerkennung durch den Ökumenischen Patriarchen und damit durch alle anderen Kirchen, die noch abseits standen. Von den slavischen und

von der rumänischen Kirche war sie den Bulgaren nie verweigert worden. 1953 erklärte sie sich selber zum Patriarchat, was wiederum erst 1961 von Konstantinopel anerkannt wurde. Natürlich kann niemand bestreiten, daß die byzantinische Kirche „Mutterkirche“ für das bulgarische Christentum war. Auch das bulgarische Exarchat im 19. Jahrhundert wollte das nicht tun. Die Anklage auf *Phyletismus* d. i. Nationalismus, eine „Häresie“, die man dabei erst entdeckte, entbehrt nicht einer gewissen Tragik, schaut man auf die orthodoxe Diaspora von heute. Und merkwürdig ist noch einmal der Vorwurf eines antikanonischen Vorgehens der Bulgaren. Im Grunde gingen alle „neueren“ Autokephalien den gleichen Weg: Sie haben sich — wir sahen es — fast alle die Autokephalie erkämpfen, um nicht zu sagen: ertrotzen müssen. Wir sind nicht Richter der anderen, und können diesen Weg doch nur bedauern, gerade aus Achtung vor der Orthodoxie als Kirche.

Die neue *bulgarische Verfassung*, auf dem Hintergrund der Trennung von Staat und Kirche, beginnt mit dem Bekenntnis zur Einheit in der einen Kirche gemäß dem gemeinsamen Glaubensbekenntnis. Sie betont den Patriarchalstatus, kennt eine Synode der Hierarchie und eine Ständige Synode, ebenso eine Versammlung und einen Rat aus Vertretern des Klerus und des Kirchenvolkes. Großes Gewicht wird auf die Regelung der Zuständigkeiten innerhalb der Kirche gelegt. In bestimmten Fällen wird die Unterrichtung der Regierung angeordnet und ihre Zustimmung wohl auch gemäß den staatlichen Gesetzen über die Kulte vorausgesetzt.

Durch Jahrhunderte waren die beiden Metropolien der Donafürstentümer *Moldau* und *Walachei* dem Ökumenischen Patriarchat besonders eng verbunden. Die Fürsten, und hier besonders die einheimischen, leisteten den oft bedrängten Patriarchen immer großzügige Hilfe. Der Gedanke an eine Autokephalie schien den politischen wie kirchlichen Führern gleicherweise ferngelegen zu haben. Aber wie die Fürsten es verstanden, auch innerhalb des osmanischen Reiches sich eine weitgehende Autonomie zu bewahren, so waren auch die Metropoliten von Jasi und Bukarest faktisch Vorsteher *autonomer Kirchen*. Erst das 19. Jh. brachte die einschneidende Wende, besonders seit der Vereinigung der beiden Fürstentümer zu einem einzigen Staat unter Alexander Cuza im Jahr 1859. Von sich aus erklärte dieser die rumänische Kirche für *selbständig*, doch nur, um sie vollkommen dem Staat zu unterwerfen. Es ist richtig, daß infolge der kirchlichen Bindung an Konstantinopel, teilweise auch an die Bruderschaft vom Hl. Grab in Jerusalem, hohe finanzielle Abgaben aus dem Land hinausgingen. Man wird zugeben müssen, daß damit dem Aufbau des neuen Staates notwendige Mittel entzogen wurden. Doch Cuza konfiszierte das Kirchenvermögen radikal und schränkte die Tätigkeit der Kirche auch auf dem pastoralen Sektor gewaltsam ein. Erst nach seiner Beseitigung konnte sich das kirchliche Leben normalisieren. Zwar war die Autokephalie noch von keiner Seite offiziell anerkannt, doch zugleich mit dem neuen Königreich Rumänien konsolidierte sich auch die rumänische Kirche, natürlich in enger Verbindung mit dem Staat. Und 1885 erfolgte dann auch die *Autokephalieerklärung* durch das Ökumenische Patriarchat. Nach dem Ersten Weltkrieg erlangte Rumänien seine größte Ausdehnung, für die Kirche bedeutete es die Einigung der ganzen

rumänischen Orthodoxie. Dem trug die Erhebung zum *Patriarchat* Rechnung im Jahre 1925, ebenso die Zusammenfassung der vorausgegangenen gesetzgeberischen Tätigkeit in einer Verfassung, deren besonderes Ziel es war, die einzelnen Teile der Kirche zur vollen Einheit zu verbinden. Der Ausgang des Zweiten Weltkrieges brachte für Staat und Kirche Verluste an Rußland, zugleich die politische und gesellschaftliche Wandlung. Unter dem Patriarchen Justinian gelang es, die Umstellung der kirchlichen Ordnung so an die neuen Verhältnisse anzupassen, daß es in Rumänien allein unter allen kommunistisch regierten Ländern nicht zu einer offiziellen Trennung von Staat und Kirche kam. Die 1948 von der Kirche erarbeitete *Verfassung* wurde zu Anfang 1949 vom Präsidium der Nationalversammlung bestätigt. Gemäß ihrem ersten Artikel gehören ihr alle Orthodoxen in der Volksrepublik an, gemäß Art. 2 ist sie autokephal, einheitlich in ihrer Organisation und zugleich in dogmatischer, kanonischer und liturgischer Einheit mit der Allgemeinen Östlichen Kirche verbunden. Dementsprechend ist sie synodal und hierarchisch verfaßt; sie führt ihre Angelegenheiten selbständig durch Organe, die von Klerus und Volk gewählt werden. Die Aufsicht des Staates, vorgesehen durch die Verfassung der Volksrepublik und das Gesetz über den allgemeinen Status der Religionen, wird vom Kultusministerium ausgeübt. Die rumänische Diaspora wird in Art. 6 ausdrücklich einbezogen, ihre Betreuung vorgesehen, „mit Zustimmung der Regierung“ allerdings. Organisatorische Änderungen bedürfen stets auch der Bestätigung von seiten des Präsidiums der Nationalversammlung. Neben die Bischofssynode und die Ständige Synode treten eine nationale Kirchenversammlung und ein nationaler Kirchenrat, in denen auch das Laienelement voll vertreten ist.

Nur erwähnen möchten wir die beiden anderen slavischen Autokephalien in *Polen* und in der *ČSSR*. Zur Geschichte der letzteren mußten wir schon die wichtigsten Daten erwähnen. In Polen, wie es 1918 als Staat wiedererstand, waren die Orthodoxen als Metropolie organisiert, der der Ökumenische Patriarch bereits 1924 die Autokephalie verlieh. Der Ausgang des Zweiten Weltkrieges brachte den Verlust der Ostgebiete an die Sowjetunion, wovon natürlich vor allem die Orthodoxie betroffen wurde. Auf dem Hintergrund der Einbeziehung des polnischen Staates in den Block der kommunistisch regierten Länder in Osteuropa ist es allein zu verstehen, daß nunmehr das Patriarchat von Moskau sich für berechtigt hielt, der Polnischen Kirche 1948 von seiner Seite noch einmal die Autokephalie zu gewähren. Wir haben über die Vorgänge keine genauen Unterlagen, doch liegt die Vermutung nahe, die Russische Kirche habe damit ihre Zuständigkeit als „Mutterkirche“ geltend machen wollen. Wir hätten es dann mit einem Vorgriff auf das spätere Vorgehen Moskaus in Amerika (und in Japan) zu tun. Nicht zu bestreiten ist die Tatsache, daß es sich bei den Orthodoxen in Polen zumeist um Gläubige handelt, deren Vorfahren oder die noch selbst einmal zur russisch-orthodoxen Kirche gehörten.

Besondere Beachtung verdient die Kirche von *Griechenland* innerhalb der Orthodoxie heute. Sie scheint noch die ursprüngliche Situation aller orthodoxen Kirchen in der Vergangenheit darzustellen: die ursprüngliche und vollkommene Einheit von Staat, Volk und Kirche. Wir können sicher

nicht beurteilen, wieweit die Kreise reichen, die sogar an ein Fortleben der großen byzantinischen Tradition glauben wollen; es gibt sie auf jeden Fall, und in manchen Reden griechischer Metropoliten und in Artikeln der kirchenoffiziellen Zeitschrift „Ekklisia“ ist diese Haltung deutlich zu spüren. Es ist nicht möglich, die Geschichte der Kirche im einzelnen hier nachzuzeichnen. Aufschlußreich aber ist der Satz bei Tzortzatos<sup>12</sup>: „Mit der selbständigen Verwaltung beginnt die Kirche in Griechenland von ihrer Unabhängigkeit an, die aus der politischen Unabhängigkeit folgte“, wofür sich der Verfasser ausdrücklich auf Kanon 38 des Trullanum II beruft und zitiert: „Den politischen und nationalen Ordnungen soll auch die Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten folgen“; ebenso bemüht er dafür Photios. Die offizielle Verkündigung der Selbständigkeit geschah dann 1833 von seiten der königlichen Regierung; sie erließ auch eine Kirchenverfassung, die freilich der Orthodoxie fremd sein mußte. Erst recht verweigerte das Ökumenische Patriarchat die Anerkennung dieses eigenmächtigen Vorgehens der griechischen Regierung. Es dauerte bis 1850, ehe sich Konstantinopel bereit fand, auch von seiner Seite die Autokephalie durch einen Tomos zu gewähren. Noch zweimal im 19. Jh. wurden die Grenzen der autokephalen Kirche von Griechenland neu umschrieben, d. h. jeweils auf Kosten des Ökumenischen Patriarchats erweitert: 1866 werden die Eparchien der Jonischen Inseln eingegliedert, 1882 ebenso Eparchien im Epirus und in Thessalien, deren Gebiete inzwischen dem griechischen Staat angeschlossen worden waren. Die Eingliederung wird jedesmal mit den politischen Veränderungen begründet, was an sich durchaus verständlich ist. Charakteristisch ist aber, daß dabei wieder Photios zitiert wird, d. h. man will auf jeden Fall den Anschluß zur Tradition und zu den Kanones des ersten Jahrtausends herstellen.

Zu Beginn unseres Jahrhunderts kommt auch die Frage der *Diaspora* schon ins Blickfeld der griechischen Orthodoxie. Ein Tomos von 1908 unterstellt deren pastorale Betreuung der Kirche von Griechenland, worin man in Konstantinopel aber bezeichnenderweise eine Abtretung der eigenen kanonischen wie jurisdiktionalen Rechte sah. 1922 wurde dieser Tomos außer Kraft gesetzt, als das Ökumenische Patriarchat damit begann, selbst in Europa und in Amerika griechische Metropolien und Eparchien unter seiner Jurisdiktion zu errichten. Die Griechische Kirche fügte sich dem Vorgehen, wenn auch nicht ohne einen gewissen Vorbehalt, „aus unendlicher Ehrfurcht gegenüber dem Ökumenischen Patriarchat und aus dem Verlangen, es moralisch zu unterstützen, im übrigen auch in Übereinstimmung mit alten kanonischen Anordnungen“; mit letzteren könnte vor allem der Kanon 28 von Chalkedon gemeint sein<sup>13</sup>. Ohne Zweifel bedeutete die Umstrukturierung der Diaspora für die Kirche von Griechenland eine bittere Pille. Das kirchliche und nationale Empfinden waren getroffen. Noch einmal ein anderes Gewicht erhielt das Vorgehen des Ökumenischen Patriarchats vor allem in Amerika, wo schon eine russische Hierarchie bestand: Neben einer orthodoxe Hierarchie, die bereits über Jahrzehnte im Lande wirkte und sich bisher nach guter orthodoxer Tra-

<sup>12</sup> Θεολογία 48 (1977), S. 452.

<sup>13</sup> Vgl. Tzortzatos, a. a. O. (S. 79), S. 469.

dition für alle Gläubigen zuständig wußte, trat eine zweite, sehr bald sogar in ein und derselben Stadt, was der gleichen orthodoxen Tradition widersprach. Es war nur natürlich, daß bald die Heimatkirchen anderer orthodoxer Emigrantengruppen folgten und ebenfalls eigene kirchliche Organisationen für ihre Gläubigen aufbauten. Der Nationalismus feierte seine Triumphe, feiert sie noch. Der 1872 verurteilte „Phyletismus“ ist heute in der orthodoxen Diaspora geradezu die Regel, und den wesentlichen Anstoß, in den Augen vieler die Rechtfertigung, hat das Ökumenische Patriarchat geboten, das ihn einmal so scharf verdammt hatte. Wir sagen das als einfache historische Feststellung, nicht als moralisches Urteil, das uns nicht zusteht.

Heute umfaßt die *Autokephale Kirche von Griechenland* noch immer nur die gleichen Gebiete wie 1882. Zur Kirche von *Griechenland*, wie wir sie gewöhnlich verstehen, gehören dagegen auch die Metropolien der „neuen Gebiete“, d. h. jener Teile Nordgriechenlands, die erst zu Beginn unseres Jahrhunderts dem griechischen Staat eingegliedert wurden. Nach der Verfassung von 1977 zählt die Autokephale Kirche 42 Metropolien, die Hierarchie des Ökumenischen Thrones 35 Metropoliten. Durch einen Tomos von 1928 wurden die Diözesen der „neuen Gebiete“ der Kirche von Griechenland zur Verwaltung übergeben, unbeschadet ihrer Zugehörigkeit zur Kirche von Konstantinopel. Umgekehrt haben ihre Metropoliten Sitz und Stimme in der Synode der Hierarchie wie in der Ständigen Synode. Gelegentliche Versuche, diesen gewiß ungewöhnlichen Zustand zu beenden, sind bisher stets gescheitert, sicher vor allem aus Rücksicht auf die bedrängte Lage des Ökumenischen Patriarchats. Daß sie dem sonst beschworenen Territorialprinzip widersprechen, ist offenkundig. Daß sich das griechische Nationalempfinden, sonst stets wach und selbstbewußt, dennoch damit abfindet, bisher jedenfalls abgefunden hat, ist nur von daher zu verstehen, daß man das Ökumenische Patriarchat und seine Kirche in das Hellenentum integriert sieht, einfacher gesagt, als „griechische Angelegenheit“ betrachtet. Dahinter steht der unbewußt niemals aufgegebene Anspruch auf „die Stadt“ als Mittelpunkt des Griechentums wie der griechischen Kirche. Das erklärt ebenso den sicher nicht weniger schmerzlichen Verzicht auf die Eingliederung der Dodekanes wie der kretischen Metropolien. Die Erhebung der letzteren zum (halb)autonomen Erzbistum mit eigener Lokalsynode im Jahr 1967 sollte auch da und dort schon angemeldete Ansprüche Athens abwehren.

Die *Verfassungsgeschichte* der Kirche von Griechenland ist überaus wechselvoll. Die jüngste Verfassung stammt aus dem Jahr 1977. Sie löste die Verfassung und die kirchliche bzw. staatskirchliche Gesetzgebung unter der Militärregierung ab. Ihr Ziel war nicht zuletzt, der Kirche ein größeres Maß an Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber der Regierung und den staatlichen Behörden zu gewährleisten. Ansätze dafür sind gewiß gegeben. Doch ist auch diese Verfassung Staatsgesetz und als solches publiziert nach ihrer Billigung durch Parlament und Regierung. Die enge Verbindung von Staat und Kirche ist keineswegs aufgegeben, sieht man auf den Tenor der Verfassung im Ganzen. So werden etwa alle Beschlüsse der Heiligen wie der Ständigen Synode im Regierungsblatt veröffentlicht und erhalten dadurch Gesetzeskraft. Das entspricht der gleich in Art. 2

festgelegten Zusammenarbeit der Kirche mit dem Staat, dessen Schutz sie umgekehrt bei Gefahr für die Religion in Anspruch nimmt. Dieser Schutz erstreckt sich noch auf die Tracht der Mönche und Kleriker der orthodoxen Kirche: Sie zu tragen wird allen nichtorthodoxen Klerikern und Mönchen bei Strafe untersagt (Art. 54).

Wir müssen vieles beiseite lassen, um noch kurz auf die neuesten, noch umstrittenen Autokephalien eingehen zu können. Der „Autokephalen Kirche von Makedonien“ sind wird bereits wiederholt begegnet. 1967, genau 200 Jahre nach der Unterdrückung der autokephalen Erzdiözese von Ochrid im Jahr 1767, erklärte sie durch ihre Synode von neuem ihre Autokephalie als Wiedergutmachung jener „unkanonischen Auflösung“. Sie hatte sich zuvor schon eine eigene Verfassung gegeben. Territorialprinzip und Nationalprinzip werden gleicherweise angerufen, letzteres auch durch die gleichzeitige Errichtung einer eigenen Diözese für die makedonische Diaspora in Canada und den Vereinigten Staaten. Man wird der Kirchenleitung bestätigen müssen, daß sie für ihr Vorgehen ihre Lektion aus der neueren Geschichte der Orthodoxie gut gelernt und in die Praxis übersetzt hat. Vielleicht liegt es daran, daß zwar keine andere autokephale Kirche, soweit wir wissen, bisher offiziell die Gemeinschaft mit dieser Kirche aufgenommen, keine aber auch gegen sie eine Verurteilung in kanonischem Sinn ausgesprochen hat.

Große Probleme mußte dagegen die Errichtung einer Autokephalen Orthodoxen Kirche in Amerika bringen, von welcher Seite sie auch geschehen möchte. Es sei denn, die dort vertretenen Hierarchien und ihre Gläubigen hätten sich gemeinsam dazu entschlossen. Tatsächlich bildete sich 1960 „The Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops of the Americans“, angeregt durch den Vertreter Konstantinopels, Erzbischof Jakobos Koukouzis. Es war ein guter Versuch, die Einheit auf längere Sicht vorzubereiten; er mußte zuletzt scheitern allein schon an der Tatsache, daß der Begriff „kanonisch“ im Titel des Unternehmens nicht von allen in gleichem Sinn verstanden wurde, nicht auf alle Mitglieder der Konferenz gleicherweise anwendbar war. Die Initiative des Ökumenischen Patriarchats mußte zudem über kurz oder lang Moskau auf den Plan rufen. Ohne Zweifel hatte die Russische Kirche die älteren Rechte, jedenfalls, wenn man die Dinge mit deren Augen sah. Der erste orthodoxe Bischof war von ihr entsandt, dazu hatten russische Missionare als erste auf amerikanischem Boden gewirkt, möchte das Gebiet zunächst auch noch Teil des russischen Reiches gewesen sein. Und seit 1872 existierte bereits San Francisco als russisch-orthodoxer Bischofssitz unter der Jurisdiktion des Hl. Dirigierenden Synods. Auf der anderen Seite war die Zahl der orthodoxen Griechen inzwischen bedeutend größer als die der Russen. Und zudem hatten sich innerhalb der russischen Einwanderung nach der Oktoberrevolution in der Heimat Spannungen und bald auch Spaltungen ergeben; letztere sind bis heute nicht überwunden. Es war darum vorzusehen, daß auch eine autokephale russische Metropolie in Amerika nicht einmal alle Gläubigen russischer Abstammung würde vereinigen können. Möglicherweise glaubte man in Konstantinopel, sich mehr Chancen ausrechnen zu können, bei geduldigem Vorgehen die gesamte Orthodoxie jenseits des Ozeans sammeln zu können unter einer einzigen Juris-

diktion. Sicher dachte man dort auch an den Kanon 28 von Chalkedon. Von ihm leitete der Ökumenische Thron seine Verantwortung und Zuständigkeit für die ganze orthodoxe Diaspora, d. h. für alle Orthodoxen außerhalb ihrer Heimatkirchen und Heimatländer ab. Diese Interpretation ist sachlich nicht zu halten, sooft der Kanon auch in diesem Sinn angezogen wurde und noch immer angezogen wird. In der Tat hat sich Patriarch Athenagoras in seinem Protest gegen den Schritt Moskaus nicht darauf berufen. Er stellte vielmehr die Forderung auf, nur ein Ökumenisches Konzil könne die Autokephalie verleihen. Auch sie ist historisch unhaltbar und würde außerdem die gesamte Struktur der Orthodoxie, so wie sie heute besteht, in Frage stellen. Wir haben bereits darauf hingewiesen.

Die Situation der orthodoxen Diaspora in Amerika betrifft nun freilich viele Kirchen des Ostens. Darum hätte eine wirklich umfassende Lösung auch die Mitwirkung und schließlich die Zustimmung aller beteiligten Kirchen gebraucht. Und nicht nur dies, sondern auch die Mitwirkung der Gläubigen in Amerika selber, schaut man auf die Tradition der Orthodoxie. Zunächst sind nun einmal die Spannungen gewachsen, dazu die Unsicherheit innerhalb der verschiedenen Jurisdiktionen. Die Fluktuation von Gemeinden und selbst Bischöfen scheint eher zugenommen zu haben. Um der Einheit willen, auf die die Orthodoxe Kirche so großen Wert legt und um die zu beten sie nie aufhört, können wir die Entwicklung nur bedauern. Darin wissen wir uns einig mit vielen Theologen der betroffenen Kirchen selbst, dafür zeugt das umfangreiche Schrifttum über die Fragen zur Autokephalie und zur Diaspora. U. E. hat die Panorthodoxe Synode hier eine Aufgabe, die mehr als die Lösung nur eines innerorthodoxen Strukturproblems umfaßt. Das Leben jeder Kirche, ihre Verfassung und ihr Dogma, ihre Einheit und ihre Uneinheit, das Auf und Ab ihrer geschichtlichen Entfaltung, das alles trifft zuletzt die ganze Christenheit, trifft sie über Jahrhunderte hinweg, mögen die Zeitgenossen es sehen oder übersehen.

# ECCLESIOLOGICAL REVIEW OF THE THIRTY-FOURTH APOSTOLIC CANON

† PANTELEIMON RODOPOULOS

Thessaloniki

The thirty-fourth Apostolic Canon reads as follows:

"The bishops of each nation ("ethnous") are obliged to look up to the first among them (the "protos"), to consider him as head, and to do nothing without his consent. Each one is to do only what is pertinent to his diocese and to the villages within it. Nor, on the other hand, is the "protos" to take any action without the consent of all. For thus there will be concord, and God will be glorified, through the Lord, in the Holy Spirit, the Father, the Son, and the Holy Spirit."

This canon as well as the similar ninth canon of the Synod of Antioch (341) refer to the canonical and synodical relations which prevail between the bishops of a metropolitan eparchy and the first-ranking bishop in the metropolis<sup>1</sup>. It has to do, we may say, with an autocephalous metropolitan eparchy. In antiquity, however, all the local churches were autocephalous<sup>2</sup>.

The purpose for which the thirty-fourth Apostolic Canon was decreed, as it emerges from its content as well as from the similar ninth canon of the Synod of Antioch, was to assure unity and canonical order in the Church.

"Just as bodies, if the head does not maintain its activity in good health, function faultily or are completely useless, so also the body of

<sup>1</sup> The term, "nation" ("ethnous") used in this canon, certainly, does not have the modern sense of the term, but the sense found in the canon itself, that is, ecclesiastical metropolitan eparchy, which presupposes also the administrative and geographical division of the Roman Empire at the time of composition of the Apostolic Canons. The ninth canon of the Synod of Antioch, however, which is similar to the one under consideration, does not use the term "nation" ("ethnous") at all, but rather the term "eparchy" to express the same thing:

"The bishops of each eparchy are obliged to look up to the first-ranking bishop in the metropolis and to take care of the whole eparchy . . .". Elsewhere, likewise, the leading canonologists Zonaras, Balsamon and Aristinos have explained the term: ". . . the present canon bids the first-ranking ("protous") bishops of each eparchy, that is to say the high priests of the metropolitan cities, to be considered as head by the other bishops of the same eparchy . . ." (Zonaras)

Regarding the sense of the term "nation" ("ethnous") in the canons, see further *Maximos, Metropolitan of Sardis, The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church (in Greek)*, pp. 232 ff.

<sup>2</sup> Historically, "autocephalous" implies that jurisdiction given to an ecclesiastical district, that is, to a group of local churches, to elect the first among themselves to be metropolitan or patriarch, whereas "autonomous" implies that jurisdiction given to elect the bishops, the election, however, of the Metropolitan (protos) being subject to ratification by the Patriarch or being conducted directly by the Patriarch with the synod assembled around him.

the Church, if its preeminent member, who occupies the position of head, is not maintained in his proper honor, functions in a disorderly and faulty manner. Therefore, the present canon bids the first-ranking ("protous") bishops of each eparchy, that is to say, the high priests of the Metropolitan cities, to be considered as heads by the other bishops of the same eparchy, and without them to do nothing which concerns the common condition of the Church, such as dogmatical questions, arrangements concerning errors common to the Church, installation of high priests, and the like. But concerning these matters it is best to confer with him (that is the protos) and to vote for that which seems best to all." (Zonaras)

The ninth canon of the Synod of Antioch gives a practical reason why the bishops ought to accept the position of leadership of the first-ranking bishop of the metropolis, who undertakes the care of the entire eparchy. From everywhere all those who have business or other matters to attend to, converge upon the metropolis to dispose or expedite them, whether they require ecclesiastical consultation or presentation before political officials situated in the metropolis, presentation being often through mediation by the protos. Consequently, the primacy of honor has, in this instance, the meaning of "diakonia".

Such dependence of the bishops of an eparchy upon the first-ranking bishop in the metropolis is not one-sided and unbalanced, reversing and changing the Church's teaching concerning the equality of bishops in the priesthood. The protos "is not to take any action without the consent of all . . ."<sup>3</sup> on matters of general concern to the metropolitan eparchy. With respect to special pastoral or other matters of their own dioceses, the bishops and the protos are independent, as ". . . each bishop has authority over his own district both to administer in accordance with the reverence incumbent upon him and to take care of the entire region subordinate to his city, as well as authority to ordain elders and deacons and to handle each matter according to his judgment . . .".<sup>4</sup>

This freedom in the conduct of the pastoral work of each diocese by its bishop comprises an inalienable episcopal right, independent of the value or size of the diocese, inherent in the priesthood, and acquired in the episcopal consecration.

Through the enactments of the thirty-fourth Apostolic Canon a balance is derived in the relations of bishops with the metropolitan; mutual respect between them is preserved and at the same time the co-responsibility of all the bishops for the administration and pastoral care of the entire Church is emphasized. The thirty-fourth canon, as Zonaras aptly observes, ". . . bids the first-ranking bishops of each eparchy, that is to say, the high priests of the metropolitan cities, to be considered as head by the other bishops of the same eparchy and without them to do nothing which concerns the common condition of the Church . . . nor does it allow the first-ranking ("protos") bishop to abuse his honor to the point that it becomes tyranny, to act high-handedly, or without having the common consent of his co-celebrants to do any of the aforementioned, or anything similar to them . . .".

<sup>3</sup> Cf. canon 9 of the Synod of Antioch: ". . . nor without the consent of the rest."

<sup>4</sup> Canon 9 of the Synod of Antioch.

Thus is achieved the great good of the unity of the Church. This canon, as Zonaras goes on to observe, ". . . intends . . . the High priests to be in concord and bound together by the bond of love, and to be an example of love and concord both to the clergy under them and to the multitudes, so that God may thus be glorified in accordance with the evangelical teaching which says, let your light shine before men so that they may see your good works and glorify your Father who is in heaven . . .".

This unity through the interdependence of bishops and Metropolitan is manifested especially in the regular functioning of the synodical system in a local Church. Factionalisms, clandestine meetings, and chance schismatic tendencies of bishops, on the one hand, and on the other high-handedness and tyrannical dispositions which might be expected of the protos, are eliminated. All the general issues of the eparchy come to the synod and are examined in common by all the bishops of the eparchy together with the protos, who make decisions in common about these issues, and even more importantly, elect and consecrate bishops.

Such an interdependence, or, in other words, co-responsibility of the bishops with their protos, reinforces the synodical system without diminution or change of the rule which prevails in it concerning making decisions according to majority vote. The assembling of the synod and decision-making with the consent and presence of the protos, — "the bishops of each nation (eparchy) are to do nothing without his consent" — does not mean that the decisions of a local synod, made by majority vote, are subject to the approval or rejection of the protos, but that the subjects of general concern in a metropolitan eparchy and especially the election of bishops are discussed in the synod in common and decisions are made there, always with the first-ranking bishop of the metropolis presiding. It is not possible either for bishops without the protos to convene a synod, hold a discussion or make a decision, or for the protos without the synod of bishops around him to decide or to act upon subjects concerning the entire eparchy. Majority vote is the rule in synodical decision-making. The sixth canon of the First Oecumenical Council establishes canonically what was the practice in this matter according to "ancient custom": "It is entirely clear that if anyone without the consent of the metropolitan would become a bishop, the great synod has determined that such a one is not to be a bishop. Nevertheless, if in the general vote of all, which has been conducted fairly and in accordance with ecclesiastical rule, two or three are opposed in a dispute, the vote of the majority shall be valid."

The same points are formulated even more clearly in the nineteenth canon of the Synod of Antioch<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> ". . . that a bishop is not to be consecrated without (being elected by) a synod and without the presence of the Metropolitan bishop of the eparchy; and since he must always be present, it is better for all co-celebrants in the eparchy to be with him; it is also fitting for the one in the metropolis to summon them by a letter. It is better if all answer, but if this be difficult, the majority without fail (must answer). They must be present, or through letters becoming co-voters and thus the election will take place with the majority, i. e. present, or through a vote. If the election be otherwise than that defined, the consecration shall not be valid. But if the election be in accord with the canon specified, even though some be in disagreement, the vote of the majority shall be valid."

As we see in the entire process of the life of a local church, the democratic principle of the synodical system prevails, that is, decision-making according to majority vote, and in this principle the co-responsibility of all the bishops together with the Metropolitan is emphasized.

This dependency of the bishops of a local church, of a metropolis or a patriarchate, upon their protos, as well as his upon his co-celebrant bishops in the eparchy, which is expressed and promulgated through the thirty-fourth Apostolic Canon, as well as through other canons of the ancient, undivided Church, does not come into conflict with the ecclesiological teaching concerning the equality of bishops, from the point of view of priesthood and concerning their communion as equal co-celebrants in the Mysteries. In fact, since the Mysteries and their celebration under the individual bishop, who is in sacramental communion with the rest of the canonical bishops and with the first-ranking bishop of the metropolis are always combined with the Holy Eucharist, they are inseparably and organically connected with the structure and administration of the Church. The administration or structure or "canonical jurisdiction" springs directly and inevitably from the sacramental life of the Church and it is its expression, manifested even in the functioning of the synodical system. The Church is built and realized in place and time through the Holy Eucharist as a local fellowship assembled around the individual bishop. Thus we have at the same time the local, but also the catholic Church; we have an internal sacramental communion of the whole Church. The bishops, then, being co-celebrants of the one Mystery, the "mystery of Christ", expressed and fulfilled in the Holy Spirit as the Mystery of the Church, are in an internal sacramental communion between themselves and the protos, who himself, also, celebrates the Holy Eucharist in the local church of the metropolis. This eucharistic unity is expressed also in the ecclesiastical structure and the "canonical jurisdiction" of the bishops and the protos, in the gathering and work of the synod, which, as the canon under consideration determines, must comprise an expression of the unity of the bishops and the Church. In fact, wherever the Holy Eucharist is celebrated under the individual bishop, Christ is present and there the "catholic Church" exists. Every local church in which the Holy Eucharist is celebrated, under the individual bishop or under the individual bishop-Metropolitan, or under the individual bishop-Patriarch, and in which Christ is present, is of equal value. Christ is everywhere and always the same. This presence of Christ in every local church is an absolute, not something that grows in value and efficacy from church to church. Every local church, then, under the individual bishop, is simultaneously the local and the catholic Church, therefore in the Holy Eucharist the catholic Church is realized in place and in time and the visible and invisible Church is perfectly united. Around the slaughtered lamb on the Holy Table the whole Church is concentrated and united, the living and the dead, the All-Holy Mother of God, Saint John the Forerunner and Baptist, the Apostles, all the Forefathers, Fathers, Patriarchs, Prophets, Evangelists, and Martyrs who have fallen asleep, and all who rest in the hope of the resurrection of eternal life. Moreover, the living, that is the bishops of every Orthodox diocese who are in

sacramental communion and expound correctly the word of truth, all presbyters, the diaconate in Christ, every priestly and monastic order, those in authority, the entire body of the faithful, the whole oecumene. This union in the Holy Eucharist, which is not surpassed by any other, more perfect union, finds its expression, among other expressions of ecclesiastical life, also, in the structure and administration of the Church.

The Lord called the Apostles and committed to them and their successors the work of the evangelization of men and the responsibility for the sacramental life of the Church. Thus, He was the founder of the Christian priesthood. He was not, however, only historically, the founder of the Christian priesthood, but also eternally, He is the high priest of the Church "having become a high priest for ever in the succession of Melchizedek"<sup>6</sup>; "the priesthood which Jesus holds is inviolate, because he remains for ever"<sup>7</sup>. It is He Who receives unceasingly and forever the gifts of the Holy Eucharist "at His holy, heavenly and spiritual altar" and sends down to us in return "the divine grace and the gift of the Holy Spirit . . .". It is He Who unifies Heaven and Earth in the Mysteries, "who on high is seated with the Father, and here abides invisibly with us", the bond between this world and other realities beyond it, "who has dominion over the heavenly and the earthly . . .", "the Only-Holy who receives the sacrifice of praise from those who invoke" Him "and brings it forward to His holy altar" and makes us worthy "to find grace before Him" and our sacrifice "to be acceptable"<sup>8</sup>. Christ, then, is the "High priest", the Offerer and the Offered, the one who celebrates and is present in the Holy Eucharist and the other Mysteries.

The bishop of every local church who celebrates the Holy Eucharist does not represent Christ and does not sit in his place as a substitute for Christ the high priest. The bishop in his diocese is the image and type of Christ; ". . . the . . . bishop being the type (in the greek sense) of Christ is to fulfill his work . . ."<sup>9</sup>. But the image, as is well known, does not take the place of one who is absent, but communicates the invisible one, whom he portrays, to those who behold his image, and makes him visible and truly present: ". . . it is clear that it is necessary to behold the bishop as the Lord himself, since he is in the presence of the Lord . . ."<sup>10</sup>. Thus, each bishop occupies the throne of Christ, disposing reverently the matters of His Church<sup>11</sup>.

The bishops, then, in their priesthood, can not be classified in any categories or ranks worthy of mention. The bishop of one diocese does not have a greater or lesser priesthood or episcopal value than the bishop of any other diocese. His office is determined from the fact of his election and consecration to a particular diocese, whatever one it might be, the fact of the celebration by him of the Holy Eucharist and the My-

---

<sup>6</sup> Hebrews 6, 20.

<sup>7</sup> Hebrews 7, 24.

<sup>8</sup> The Liturgies of Basil the Great and Saint Chrysostom.

<sup>9</sup> Isidore of Pelusium, Fife Books of Epistles, I, 136, PG 78, 272 C; cf. Maximus the Confessor, Epistle 30, PG 91, 624 B.

<sup>10</sup> Ignatius of Antioch, Epistle to the Ephesians XI, BEP 2, p. 287.

<sup>11</sup> Clementia, Homilies 3, 60 and 3, 70, Apost. Const. B 26, 4.

steries in a local church, and from the fact that he comprises the image of Christ in a local church. But the image of Christ is everywhere the image of Christ; it never has greater worth or authenticity in episcopal diocese A and less in B, etc<sup>12</sup>.

All the bishops, finally, as images of Christ the eternal high priest, successors of the Apostles, share alike in the same precious high priesthood and have the same rights, each in his own diocese, to celebrate the Mysteries, to preserve and teach the true Christian tradition, to shepherd the people of God and to make decisions related to matters in their own dioceses. All, in the communion of faith and Mysteries between themselves and the protos, as co-celebrants and heads of local churches, have responsibility also for the whole Church, taking part together, without distinction, in the local and oecumenical councils of the Church and making decisions by majority vote.

As we see in the thirty-fourth Apostolic Canon, however, and in other ancient synodical canons, and as we know from history, the bishops of certain cities, the metropolitans and later the patriarchs, held a more prominent position than the other bishops. Do we have, then, a differentiation in episcopal rank with respect to the content and nature of the priesthood? Is the metropolitan-bishop or the patriarch-bishop of a preeminent local church, president also of a local synod, a more perfect bishop, with greater priestly value, than a bishop of a small diocese? The answer to this question has already been given, and is clearly negative. All the bishops, from the point of view of their priesthood, are equal. In the meantime, however, we have the development of the primacy of honor. The mother churches, as it happens, are held in great veneration in the sense of preference for the witness of the mother church. This veneration is expressed in the gatherings of bishops, in the synods, to the bishop of the mother church, to whose person was rendered the honor due to the mother church. Consequently, the worldly position of the city and especially of the first ranking city (the metropolis) of the (Roman) eparchy gave to its bishop in addition, even in the title (metropolitan), a preeminent stature above the other bishops of the eparchy. This stature did not influence in any more profound respect the essence of the clerical station, the priesthood; rather, its sense was limited to the recognition of the honor which was naturally rendered to the first among equals. The bishop of the preeminent city (the metropolis) of the eparchy, the Metropolitan, and later the bishop of the preeminent city of the theme, which was a greater administrative district, and further the bishop of Rome, the capital city of the Empire, that is, the Patriarch and Pope, and the bishop of New Rome, the new capital, the Oecumenical Patriarch, were recognized as first ("protoi") among equals, *primi inter pares*. In their relations with the other bishops of the eparchy, of the theme, or of the Empire, these bishops possessed the preeminent position of the first brother, without this position's bringing about any change in the essence of the episcopal station or imparting to them any superior priestly rights or any essential prerogatives, as derived from their priest-

<sup>12</sup> Cf. Ph. Sherrard, *The Greek East and the Latin West*, London 1956, pp. 73 ff.

hood, above their brother bishops. Determining factors also in the formation and assertion of primacy were the apostolicity of the thrones, the scope of the missionary activity, or more generally the ecclesiastical prestige of a diocese.

The primacy of honor is manifested mainly, as we see also from the thirty-fourth Apostolic Canon, in the local synods, at which usually the bishops of the mother churches preside. The gathering of neighbouring bishops at the same place for the election and consecration of a new bishop of the region was especially favorable to the development of primacy. These synods of bishops had as their purpose the preservation of the unity of the Church through confirmation of the communion of the body of bishops, in which even the newly ordained was included. Presiding at the ordination was always the bishop of the church honored by primacy, the metropolitan church. It is characteristic that the consecration of a bishop is celebrated before the Holy Eucharist, but immediately after the consecration the consecrated presides over the Synaxis and the Holy Eucharist. This practice shows that the local church perceives itself as the full church and also that the newly consecrated already is in communion with the other bishops, and the local church with the other churches<sup>13</sup>. Primacy in the synods, then, has a rather presidential character, but for the consecration of bishops it extends more deeply into the action and consciousness of the synod. This merging of presidential honor in the synods and of preeminence and active participation comprised the axis of the whole development and of the customary order of the primacy of honor, as well as the main content of the canonical administrative seniority, which was later ratified through the well known decisions of local and oecumenical councils. As we see from the thirty-fourth Apostolic Canon and from the other canons of this nature, this primacy of honor, without changing the teaching and ecclesiological basis concerning the equality of all bishops with respect to the priesthood, does not constitute, in the course of its development, merely an expression of simple honor or "presidency" of the parliamentary type, but moreover, an expression of real presidential regulatory authority. The first-ranking bishops in the metropolis, as presidents of local synods, in a reciprocity of rights and obligations in their relations with the bishops around them, comprise the canonical organ of ecclesiastical administration in the ancient oecumenical Church, in which are combined harmoniously the collectivity of the bishops and the presidential authority in the person of the protos. Special emphasis is given to the authority to elect and consecrate the bishops of the eparchy: "a bishop is not to be consecrated without (being elected by) a synod and without the presence of the Metropolitan bishop of the eparchy; and since he must always be present, it is better for all co-celebrants in the eparchy to be with him . . ."<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> *Maximos, Metr. of Sardis*, op. cit. (1); cf. Al. Schmemann, *La notion de primauté dans l'Eglise orthodoxe*, Neuchâtel-Paris 1960, p. 133.

<sup>14</sup> The 19th canon of the Synod of Antioch (341), cf. canon 4 of the First Oecumenical Council, canon 8 of the Third Oecumenical Council et alii.

Likewise, the metropolitan dioceses were later unified around the more ancient among them or around the bishops of the preeminent seats of political administration, who were called patriarchs and possessed the same rights and prerogatives over the metropolitans as the latter possessed over the bishops<sup>15</sup>.

As has been stated, this differentiation as to the position and the regulatory influence of the protoi in their relation to the other bishops of a local church, but always in a reciprocity of rights and obligations between themselves and the bishops manifested always in the function of the synod, does not have any bearing on the nature and essence of the clerical station of the bishops and does not introduce a change in the ecclesiological teaching concerning equality of the bishops, who are the successors of the Apostles. This ecclesiological teaching stems from their office as presidents over the local eucharistic and sacramental gatherings and their role as images of Christ, the Great high priest. This differentiation has basically the sense of administrative diakonia in the disposition of ecclesiastical matters, in imitation of the example of our Lord Jesus Christ, who as Lord and God and Great high priest after the order of Melchizedek and in order to accomplish in accordance with His high priestly station the salvation of the human race, "did not come to be served, but to serve . . ." (Mt. 20, 28).

Such a disposition of matters as this, without any change in ecclesiology or in teaching concerning episcopal rank, indeed resolving that each eucharistic assembly under the individual bishop comprises a manifestation and realization of the Church in place and time, was made for the unity of the Church and concord within it, and found its juridical confirmation in the thirty-fourth Apostolic Canon, the ninth canon of the Synod of Antioch, and elsewhere.

"The present canon intends the high priests to be in agreement and bound together by the bond of love, and to be an example of love and harmony both to the clergy under them and to the multitudes, so that God may thus be glorified, in accordance with the evangelical teaching which says, let your light shine before men that they may see your good works and glorify your Father who is in Heaven". (Zonaras)

---

<sup>15</sup> *Maximos, Metr. of Sardeis*, op. cit. (1), pp. 346—47.

COMMON COMPREHENSION OF CHRISTIANS  
CONCERNING AUTONOMY AND CENTRAL POWER IN THE CHURCH  
IN VIEW OF ORTHODOX THEOLOGY

JOHN H. ERICKSON

New York

In the Creed we confess our belief in "one holy, catholic and apostolic Church", just as we confess "one God, the Father almighty", "one Lord Jesus Christ" and "the Holy Spirit, the Lord, the Giver of life". The Church is an object of belief, a part of our faith. Yet there exists — for the Orthodox at least — no dogma of the Church analogous to the trinitarian dogma of Nicaea and I Constantinople or the christological dogma of Ephesus, Chalcedon and the subsequent ecumenical councils. Even a fully developed doctrine — like that concerning the procession of the Holy Spirit — is lacking. The Church is described, or rather she is magnified: new Paradise, the spiritual Eden, the sanctuary of God, an earthly heaven<sup>1</sup>. But she is not defined. Even in the Roman Catholic Church — precocious in the writing of treatises *de ecclesia* — the elaboration of dogmatic definitions is comparatively recent, and the initial stage of this elaboration, Vatican I's *Pastor Aeternus*, could prompt Newman's complaint: "When has definition of doctrine *de fide* been a luxury of devotion and not a stern painful necessity?"<sup>2</sup>

This situation certainly has changed over the last century, for Orthodox and non-Orthodox alike. Ecclesiology has become a major element in the theological enterprise. And central to virtually every discussion of ecclesiology is the theme of this Congress: the relationship between local autonomy and central power in the Church. In part this is due to internal needs of the churches. For example, post-Vatican II Roman Catholic theologians have had the delicate task of harmonizing *Lumen Gentium*'s statements on collegiality with *Pastor Aeternus*' declaration that the Roman Pontiff is endowed with a "power of jurisdiction over the universal Church" that is "full and supreme . . . ordinary and immediate" (c. 3), and that his *ex cathedra* statements are "infallible and irreformable *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*" (c. 4)<sup>3</sup>. So also, inter-

<sup>1</sup> Cf. the texts presented by Y. Congar, Ecclesiological Awareness in the East and in the West from the Sixth to the Eleventh Century, in: The Unity of the Churches of God, ed. P. Sherwood, Baltimore 1963, pp. 127—184.

<sup>2</sup> Letter of January 28, 1870, quoted in W. Ward, The Life of John Henry Cardinal Newman, vol. II, London 1912, pp. 287—89.

<sup>3</sup> Some would even speak of the need for "revision" of Vatican I: G. Thils, La primauté pontificale: La doctrine de Vatican I, les voies d'une revision, Gembloux 1972, and The Theology of the Primacy: Towards a Revision, in: One in Christ 10 (1974), pp. 13—30.

nal needs have compelled the Orthodox to examine the meaning of primacy in the Church, and more concretely, the role of the Patriarchate of Constantinople. In the nineteenth century, Orthodox responses to Vatican I could argue that the system of autocephalous churches — utterly independent yet united in faith — was an alternative to papalism<sup>4</sup>. The weaknesses of this argument have become increasingly apparent. Like the pre-World War I system of sovereign states, on which in many respects it was modeled, the system of autocephalous churches has failed to meet the demands made on it in our tragic century. Yet there is no consensus on alternatives. While the Patriarch of Constantinople is acknowledged by all as "first among equals", what this priority involves in the actual life of the Orthodox churches in our day is by no means clear. The line between legitimate primacy and "neo-papalism" has not been drawn. The result has been a series of confrontations: What is the status of the Church of Poland, the Church of Czechoslovakia, the "Paris exarchate", the Orthodox Church in America? What is the status of the so-called diaspora in general? And who is to determine these matters? With good reason the latest commission charged with preparing a "Great and Holy Council" of the Orthodox churches has placed the problems of autocephaly, the diaspora and the diptychs (i. e. the ranking of the churches) high on the agenda.

Yet these various internal needs cannot alone account for the present preoccupation with ecclesiology. Ecclesiology has become an ecumenical enterprise. Certainly Orthodox theology — and indeed the very existence of the ancient, but distinctly non-Roman churches of the East — has influenced modern Roman Catholic thinking on ecclesiological questions. And at the same time, Vatican II has stimulated not only Roman Catholic, but also Protestant and Orthodox thought. Certainly for the Orthodox, discussion of the place in the Church of Constantinople, New Rome, inevitably raises the subject of Old Rome and of its role not only in the Church's first millennium but also in the future.

The main lines of the modern Orthodox contribution to ecclesiology are well known and need only to be sketched here:

(1) The point of departure is the Ignatian vision of the local church: the faithful coming together as Church, *epi to auto* (I Cor. 11:17, 20; 14:23, 26), becoming the body of Christ in the eucharist, becoming one out of many ("As this piece of bread was scattered over the hills and then was brought together and made one . . ." *Didache* 9); with the bishop personifying this unity, summing up the local church in himself ("I received your large congregation in the person of Onesimus, your bishop in this world . . ." Ignatius, *Eph.* 1), standing — like Christ — before God in the place of all the faithful, standing — again like Christ — before the faithful in the place of God ("Let the bishop preside in the place of God . . ." Ignatius, *Magn.* 6).

<sup>4</sup> P. Evdokimov, Les principaux courants de l'écclesiologie orthodoxe au XIXe siècle, in: *Revue des sciences religieuses* 34 (1960), pp. 70—72.

(2) This eucharistic assembly under the presidency of the bishop is the Church in all its fulness, not just a part of the Church. The body of Christ, the temple of the Holy Spirit, possessing all the *notae ecclesiae*, it is the basic unit on which all subsequent speculation must be based, the primary experience underlying all effort at definition. But the Church that dwells in Corinth has the same unity, the same fulness as the Church that dwells in Jerusalem, Antioch, Rome . . .

(3) This essential unity of the local churches means the essential unity and equality of their bishops. Hence episcopal consecration, with its plurality of consecrators: "It is not the transfer of a gift by those who possess it, but the manifestation of the fact that the *same* gift, which they have received in the Church from God, has now been given to this bishop in this Church"<sup>5</sup>. Hence the council of bishops, with its emphasis on unanimity, with each bishop subscribing, giving his own testimony to the truth held by all: Here we have an expression of the common mind of the episcopate, an expression of the authority of all, not a supreme power over all<sup>6</sup>.

(4) But this equality of local churches and of bishops does not mean uniformity, just as unity of essence does not exclude plurality of utterly unique hypostases. Each local church is unique; and of these, some may "preside in love" (Ignatius, *Rom.* prol.), some may more completely and perfectly express the common faith because they do not try to possess it for themselves alone but share all that they are with the others. Many factors may contribute to the potential for presidency: antiquity and apostolicity of foundation, the glory of martyrdom and suffering for Christ, geopolitical advantages, size, wealth. But the presidency itself consists not in *having* any or all of these elements but in *sharing* them, in making the patrimony of one church — of the first church — the patrimony of all. A favorite comparison at this point: God the Father, who shares all that He is with the Son, the precise image of the person of the Father, coequal and consubstantial with Him<sup>7</sup>. A favorite proof-text: Apostolic Canon 34, with its careful balance of conciliarity and primacy and its striking trinitarian doxology<sup>8</sup>:

The bishops of every nation must acknowledge him who is first among them and account him as their head, and do nothing of consequence without his consent; but each may do those things which concern his own parish, and the country places which belong to it. But neither let him who is the first do anything without the

<sup>5</sup> A. Schmemann, The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology, in: The Primacy of Peter, London 1963, p. 41. Cf. Bp. Pierre (L'Huillier), La pluralité des consécrateurs dans les chirotonies épiscopales, Messager de l'Exarchat du Patriarchat Russe en Europe Occidentale, 1963, no. 42—43, pp. 102 ff.

<sup>6</sup> On this point see J. Zizioulas, The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council, in: Councils and the Ecumenical Movement, World Council of Churches Studies 5, Geneva 1968, pp. 34—51.

<sup>7</sup> Thus O. Clement, Orthodox Ecclesiology as an Ecclesiology of Communion, in: One in Christ 6 (1970), pp. 114—15.

<sup>8</sup> Cf. P. Duprey, The Synodical Structure of the Church in Eastern Theology, in: One in Christ 7 (1971), pp. 153—55.

consent of all. For so there will be oneness of mind, and God will be glorified through the Lord in the Holy Spirit.

This ecclesiology, at least in its broad outlines, today is generally accepted among the Orthodox. Once identified chiefly with the late Fr. Afanasieff and émigré Russian theologians, "eucharistic ecclesiology" has been given both balance and scholarly precision quite independently by Prof. John Zizioulas, a Greek<sup>9</sup>. It is also worth noting that its fundamental presuppositions underlie Metropolitan Maximos of Sardes' remarkable recent study of *The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church*<sup>10</sup>. Yet this approach to ecclesiology is not limited to the Orthodox. A very similar approach may be found among Protestants (witness Werner Elert's remarkable study of *Eucharist and Church Fellowship in the First Four Centuries*<sup>11</sup>) and also Roman Catholics: Hertling, Congar, Lecuyer, Le Guillou, Hamer, Ratzinger . . .<sup>12</sup>. Contrasted with the heavily juridical "universal ecclesiology" that has developed from the Middle Ages is the "communio ecclesiology" of the Early Church, with its emphasis on the local eucharistic community: the Church of God, the effective presence of the whole Christ in a given place, and not just the branch office of a universal organization; with its emphasis as well on the communion existing between these local churches, as expressed both by episcopal collegiality and by reference to the central church of this *communio*, the Church of Rome.

After centuries of divergence it seems that Christians are now moving towards convergence, towards an ecumenical ecclesiology. The Lutheran/Roman Catholic dialogue in the United States has produced an important common statement on the papal primacy<sup>13</sup>; Anglicans and Roman Catholics meeting in Venice in 1976 elaborated a major declaration on authority in the church<sup>14</sup>; a recent American book can raise the question of *A Pope for All Christians?*<sup>15</sup> Today ecclesiology is not only the focus of ecumenical activity. It is also an area which conjures up the prospect of ecumenical agreement, of common definition of doctrine arising neither

<sup>9</sup> Of Afanasieff's major works only one has been translated from the Russian: *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975; the main lines of his thought can be discerned in his essay: "The Church Which Presides in Love", in: *The Primacy of Peter*, London 1963, pp. 57–110. The title of Zizioulas's major book, *The Unity of the Church in the Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries* (in Greek), Athens 1965, suggests the main lines followed in recent versions of this approach to ecclesiology.

<sup>10</sup> Thessaloniki 1976.

<sup>11</sup> Saint Louis, Missouri 1966.

<sup>12</sup> L. Hertling, *Communio. Church and Papacy in Early Christianity*, Chicago 1972; the German original appeared in *Miscellanea historiae pontificiae* 7 (1943). Y. Congar, in: *Le concile et les conciles*, Paris 1960, pp. 300–34; *L'épiscopat et l'église universelle*, Paris 1962, esp. pp. 227–60 — to mention but two of Congar's works in this area. J. Lecuyer, *Études sur la collégialité épiscopale*, Paris 1964. M.-J. Le Guillou, *Mission et unité. Les exigences de la communion*, Paris 1960. J. Hamer, *L'église est une communion*, Paris 1962; J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, esp. pp. 121–224.

<sup>13</sup> Printed with supporting documents in: *Papal Primacy and the Universal Church*, ed. P. Empie and T. A. Murphy, Minneapolis, Minnesota 1974.

<sup>14</sup> Cf. "L'autorité dans l'Église", *Irénikon* 50 (1977), pp. 59–68.

<sup>15</sup> Ed. J. McCord, New York 1976.

from "luxury of devotion" nor from the "stern painful necessity" of excluding heretics.

Yet here a note of caution must be sounded. Certainly great strides have been made toward a "common comprehension of Christians" on ecclesiological matters. We use the same words; we refer to the same sources. Yet do we understand these words, do we approach these sources, in the same way? Or do differences of emphasis, often hidden but inevitably present after centuries of estrangement, still make our ecclesiologies not only different, but fundamentally incompatible, despite their considerable concordance on a verbal level? It is to the task of locating and exploring some of these differences that I should like to turn today.

A first area that must be explored is our very understanding of "communion" — certainly one of the key words in current ecumenical discussion. Both Roman Catholics and Orthodox speak of the deleterious effects of "universal ecclesiology" and of the need for an "ecclesiology of communion". Yet a difference in emphasis can be noted. Typical of the Roman Catholic approach, I would say, is Hertling's classic study of *communio*: "*Communio* is the bond that united the bishops and the faithful, the bishops among themselves, and the faithful among themselves . . .". It is "the union of believers, the community of the faithful, and therefore the Church itself"<sup>16</sup>. Stress is on the horizontal fellowship that exists between Christians and between their churches, and also on the ways of maintaining this fellowship: the diptychs, exchange of letters, reference to preeminent churches in the communion . . . Though Hertling tries not to enter into controversy over the original meaning of the phrase *communio sanctorum* in the "Apostles' Creed", he clearly is inclined to see *sanctorum* as the genitive of *sancti* (masc.) rather than of *sancta* (neut.), making the phrase refer to fellowship with the saints rather than to partaking of the Holy Things, *i. e.* the Eucharist<sup>17</sup>.

Quite different is the Orthodox approach. When theologians like Olivier Clement write on "Orthodox Ecclesiology as an Ecclesiology of Communion"<sup>18</sup>, it is to stress that communion — *koinōnia* — is first of all communion with the Father through participation — *metaleōpsis* — in Him who alone is holy, Jesus Christ, whom the Spirit makes present for us in the sacrament of the eucharist<sup>19</sup>. While by no means denying the horizontal aspect of communion, Orthodox theology would emphasize the priority of the vertical: the Church as community and fellowship must have as its basis communion with God, as achieved above all in the eucharist.

But to speak of the vertical is at once to speak of the eschatological. The eucharist is the banquet of the Kingdom. Through it we commune here and now in realities yet to come. It is not simply a remembrance of Him who walked on earth with us and was crucified and rose again

---

<sup>16</sup> Pp. 16—17.

<sup>17</sup> P. 16.

<sup>18</sup> In: *One in Christ* 6 (1970), pp. 101—122.

<sup>19</sup> On the close relationship between the words *koinōnia* and *metaleōpsis* see *Elert*, pp. 27—28.

for our sakes. In the *anamnesis* of the Liturgy of St. John Chrysostom we remember the future as well: "Remembering the cross, the tomb, the resurrection on the third day, the ascension into heaven, the sitting at the right hand, *and the second and glorious coming . . .*" Christ — of whom we partake sacramentally in the eucharist, whose body we become — is not just a figure from the past. He is also the "last Adam" — *eschatos Adam* (I Cor. 15:45) — the eschatological man.

The eschatological thrust of the Orthodox understanding of communion has important corollaries for ecclesiology, and above all for the understanding of apostolicity, as Prof. Zizioulas has shown<sup>20</sup>. Zizioulas has distinguished two principle images used in Biblical and early Christian literature to describe the nature and role of the apostles. In the first, spatial and historical, they are seen as individuals sent out by Christ's command into all the world to preach the Gospel and to found churches. But in the other, the eschatological, they are gathered in one place as an indivisible college around the one Lord: "when the Son of Man shall sit on His glorious throne, you who have followed Me will also sit on twelve thrones, judging the twelve tribes of Israel" (Matt. 19:28). Historically one church may be established by Peter, another by Paul, another by a missionary hundreds of years later. Yet all are equally and fully apostolic, just as they are one, holy and catholic. For the structure of each local church — the bishop surrounded by the college of presbyters, the deacons and all the faithful — has a direct iconic relationship to the Kingdom where Christ stands surrounded by the apostles.

This eschatological image, so striking especially in Ignatius, shifts with Cyprian to that of the apostolic college surrounding St. Peter. For Ignatius, the bishop had held "the place of God" or was the image of Christ<sup>21</sup>. For Cyprian, the bishop occupies the *cathedra Petri*. Yet even in this altered image, the eschatological is not completely subsumed in the historical and spatial. For each bishop occupies the *cathedra Petri*<sup>22</sup>: the *protos* is not separated from the rest of the apostolic college; the keys which he wields are the keys of the Kingdom.

In Byzantium such images continue to shift, often with bewildering abruptness. A wide variety of sources must be considered: works of exegesis, hagiography and the like as well as controversial literature, whether appealing to Rome or polemicizing against her. Consequently any attempt to pick out a single and altogether consistent line of thought must be held suspect. However a few general observations may be made. First, there is little interest in what we have termed the "historical" argument for apostolicity, apart from some clumsy efforts to oppose the apostolicity of Constantinople — supposedly founded by St. Andrew, the "first-called" and elder brother of Peter — to that of Rome<sup>23</sup>. For the most part Byzantine writers reject

<sup>20</sup> Apostolic Continuity and Orthodox Theology: Towards a Synthesis of Two Perspectives, in: St. Vladimir's Theological Quarterly 19 (1975), pp. 75—108.

<sup>21</sup> Magn. 6:1, 3:1—2, Tral. 3:1.

<sup>22</sup> Ep. 69 (66) : 5, 43 (40) : 5; De unitate 4.

<sup>23</sup> Exposed by F. Dvornik, The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew, Cambridge, Mass. 1958.

emphatically any suggestion that apostolic authority — or Petrine or "Andrean" authority — is limited or uniquely linked to a particular see. "The Italians have made the universal teacher (*i. e.* Peter) the bishop of one city", complains Mesarites<sup>24</sup>. Or as another popular argument goes: the Church is not of Paul or of Apollo or of Cephas but of Christ, its one foundation, and is established on one rock, the confession of Peter<sup>25</sup>. Constantinople could — and did — call herself apostolic without any reference to the Andrew legend<sup>26</sup>; a late Byzantine writer could speak of the Pope as "the successor of Peter and of all the apostles"<sup>27</sup>; Byzantine ecclesiastical literature could see the image of Peter in every faithful bishop<sup>28</sup>: all this was possible because in the East apostolicity — and for that matter "Petrinity" — was not just a product of history. A later Byzantine polemicist expresses the Eastern position with almost painful precision: "Every orthodox bishop is the vicar of Christ and the successor of the apostles, so that, if all the bishops of the world detach themselves from the true faith and there remains but one guardian of the true dogmas . . . it is in him that the faith of the divine Peter will be preserved"<sup>29</sup>. And: "Bishops established by Peter are successors not only of Peter, but also of the other apostles; just as the bishops established by other apostles are successors of Peter"<sup>30</sup>. The eschatological perspective still prevails: in each local church the bishop "stands in the place of God"; in each local church the apostolic college gathered around Peter is reflected.

Given this radical equality of bishops — and of the local churches to which they are so intimately linked — whence arises primacy? Byzantine writers are quite explicit on this point: "It is not according to a plan or arrangement of a spiritual nature that the thrones of our churches have acquired superiority or inferiority, but according to the order of preeminence and subordination of the principalities of the world . . . Preeminence is not accorded to the churches on account of the burial places of the apostles, but on account of the disposition of the holy and ecumenical councils"<sup>31</sup>. Primacy arises not from "apostolicity" understood in the strictly historical sense, as Rome would claim, but from that "principle of accommodation" of church organization to the structures of civil government, which the late Fr. Dvornik has so ably described<sup>32</sup>.

<sup>24</sup> Dialogue with Morosini, ed. A. Heisenberg, Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion, II (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos., philol. und hist. Klasse, 2. Abh., München 1923), p. 22.

<sup>25</sup> G. Tornikes, Letter to the Pope in the name of the Emperor, ed. J. Darrouzès, Georges et Démétrios Tornikès. Lettres et discours, Paris 1970, pp. 326, 332.

<sup>26</sup> Cf. Dvornik, op. cit. (23), pp. 163—171. Though the author wishes to demonstrate growing Byzantine awareness of "the importance of apostolic origins" (p. 171), the passages which he cites by no means reduce apostolicity to the question of "origins".

<sup>27</sup> N. Cabasilas, On the Primacy of the Pope, PG 149, 728D—729A.

<sup>28</sup> Cf. the examples given by J. Meyendorff, St. Peter in Byzantine Theology, in: The Primacy of Peter, London 1963, pp. 10—11.

<sup>29</sup> Barlaam of Calabria, quoted by Meyendorff, p. 23.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> D. Tornikes, Letter to the Pope in the name of the Patriarch, ed. Darrouzès, p. 351.

<sup>32</sup> Byzantium and the Roman Primacy, New York 1966.

The strengths and weaknesses of this "principle" are manifest. At its best, accommodation can be the Church's "dynamic and living ability to preserve her own norms, her own principles of polity, her own divinely established eucharistic structures in the midst of contemporary realities"<sup>33</sup>. But what is to prevent accommodation from becoming subordination? What is to prevent a complete identification of the interests of the Church with those of the civil authority? If this fate was averted in Byzantium it was precisely because the Byzantines, however avidly they might have sought privileges and honors, prerogatives and primacies, never identified these with the *esse* of the Church, which is revealed in the eschatological perspective of her sacramental life. The thrones of this world are not the thrones of the Kingdom.

But if primacy and other forms of church organization above the level of the local church do not belong to the *esse* of the Church, they certainly do belong to her *bene esse*, to use the favorite expression of many these days. Primacy exists "for the good order — *eutaxia* — of the Church"<sup>34</sup>. The need for *eutaxia*, or simply for *taxis* (for the Byzantines always viewed order as a great good): this, and not an abstract principle of conformity to civil structure, is the reason for the preeminence or subordination of sees. Interesting in this regard are Byzantine discussions of the "pentarchy". The subject, so far removed from reality, gave perfect opportunity for speculation on the ideal: an ideal of harmony, coordination, mutual support, in which "he that holds the first place does not boast or lord it over the second, or the second over the third"<sup>35</sup>.

And while order is the principle theme of the Byzantine canonists, that of service is not altogether absent. Our canonical texts speak far more often of *presbeia* and *timē* than they do of *diakonia* or *leitourgia*. Yet it was not completely forgotten that precedence and honor in the Church exist only in view of ministry and service. Certainly the service especially of St. John Chrysostom gave substance to talk of Constantinople's *presbeia timēs*, and paved the way for the specific *rights* which Chalcedon later gave to that see. While most Byzantine polemicists dated Rome's primacy in the Church only to the time of Constantine, at least one conceded that it was of pre-Constantinian origin and had been established in order to give the Bishop of Rome greater authority in defending the interests of the Church before the pagan authorities<sup>36</sup>. Primacy may follow "the order of preeminence and subordination of the principalities of the world", but it exists for the benefit and service of the Church.

At this point it is important to note not only how and why primacy arises, but also how it is expressed — and how it is *not* expressed. The West since the thirteenth century has distinguished between the "power

<sup>33</sup> J. Meyendorff, in an unpubl. lecture on "The Ecumenical Patriarch, Seen in the Light of Orthodox Ecclesiology and History", delivered at the Third International Congress of Orthodox Theologians, Brookline, Mass., August 27—30, 1978.

<sup>34</sup> Barlaam of Calabria, quoted by Meyendorff, op. cit. (28), p. 21.

<sup>35</sup> Balsamon, in: *Rhalles and Potles*, Syntagma tōn Theiōn kai Hierōn Kanonōn, IV, Athens 1858, p. 548.

<sup>36</sup> Mesarites, ed. Heisenberg, pp. 22—23.

of orders" and the "power of jurisdiction", sometimes to the point of separation, and has understood primacy above all in terms of jurisdiction<sup>37</sup>. The East, however, never developed a notion of jurisdiction apart from orders. The very term *dikaiodōsia* is a modern one, an effort to translate the Latin *jurisdictio*, and has no resonance in the eastern canonical tradition. On the one hand, ordination for the East is never "absolute", but rather is always tied to pastoral ministry in a specific local church<sup>38</sup>. On the other hand, any form of pastoral ministry is viewed as inconceivable without a sacramental expression of this in the context of the church community, for it is a charism — a gift — bestowed in and for the community. A primacy of supra-episcopal jurisdictional power would necessarily presuppose the existence of a distinct and new sacramental order. So at least argues Nilus Cabasilas: "When the Pope is ordained by bishops he does not receive a higher power than bishop: no one can give what he does not have. Therefore he is not superior to bishops; he is as one of them, and subject to all the laws to which the episcopal order is subject . . . Whence he cannot regulate ecclesiastical matters without their counsel, as canon 34 of the apostles indicates"<sup>39</sup>. For the eastern canonical tradition — at least in its earliest expressions — a primate, whether regional or universal, does not possess superior "jurisdiction" which could be superimposed upon that of his brother bishops. As a bishop, he enjoys full authority of pastoral ministry in his own church; there he "stands in the place of God". But his supra-diocesan function is not of the same nature as this diocesan authority. He does not "stand in the place of God" in another's diocese unless by invitation. He is by no means a universal bishop with "power of jurisdiction over the universal Church" that is "full and supreme . . . ordinary and immediate".

As Cabasilas' reference to Apostolic Canon 34 suggests, the primate's supra-diocesan role is placed a collegial context: The bishops of the province may "do nothing of consequence without his consent . . . but neither let him who is the first do anything without the consent of all". He does not, properly speaking, have power over his suffragans since he cannot choose or consecrate them by himself nor judge or transfer them from one see to another without synodal action. But his primacy is not simply one of honor: a high title, chairmanship of meetings and the first seat at banquets. Something more is involved in primacy. And that something, I suggest, may be found in the concept of *phrontis, sollicitudo*.

According to canon 9 of the Council of Antioch, for the most part a reiteration of the provisions of Apostolic Canon 34: "It behooves the bishops in every province to acknowledge the bishop who presides in the metropolis, and who is charged with concern for the whole province

<sup>37</sup> See especially G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale*, Rome 1964, and also the comments of P. Duprey, *Brief Reflections on the Title 'Primus inter pares'*, in: *One in Christ* 10 (1974), pp. 7—12.

<sup>38</sup> On the subject see Bp. Pierre (L'Huillier), *Rapport entre pouvoirs d'ordre et de juridiction dans la tradition orientale*, *Revue de droit canonique* 23 (1973), pp. 281—289.

<sup>39</sup> On the Primacy of the Pope, PG 149, 716 AB, 728 A.

— *tēn phrontida anadechesthai pasēs tēs eparchias* — because all men of business come together from every quarter to the metropolis.” Concern, care, supervision, sollicitude: this is exercised on the provincial level in a number of concrete ways, but chiefly in the supervision of episcopal elections (Antioch canon 19) and in the reception of appeals (Sardica canon 14). The metropolitan’s *phrontis* is to see that the canons are observed, that due process is maintained. But this *phrontis* is not limited to the provincial level. “All men of business come together to the metropolis — *en tē metropolei syntrechein . . .*”. One’s thought turns to St. Irenaeus’ words about Rome: “*Ad hanc enim ecclesiam propter potentiores principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam . . .*”. Is it not likely that the lost Greek original for *convenire ad* was *syntrechein en*, as in the canon of Antioch? In any case, just as everyone has recourse to the metropolis on a provincial level, so on the universal level, all roads lead to Rome, whose “presidency in love” in the early Church consisted precisely in her solicitude. It is interesting to note that Batiffol, after examining virtually all early Christian evidence on the role of Rome in the Church, concludes: “The papacy of the first centuries is the authority exercised by the Church of Rome among other churches which consists in *caring after* their conformity with the authentic tradition of faith . . .”<sup>40</sup>.

The solicitude — the “all-embracing pastoral concern”<sup>41</sup> — of the first see knows no limits of time and place, but it does have juridical limits. It possesses moral authority, but it is not a “central power” in the Church. Its only power — but that a great one — is the power of love, which does not demand, but rather elicits acceptance. “Acceptance”, or “reception”: the importance of this concept for the Orthodox is well-known<sup>42</sup>. If the ways in which solicitude is exercised are to have the force of law, they must be “received” or “accepted” as having that force. An example can be seen in the Sardican appeal canons. They were not “received” in Africa at the time of the affair of Apiarius, and hence their provisions for transmarine appeal were rejected. However they were “received” in the East via the *Synagoge in Fifty Titles* and the *Syntagma in Fourteen Titles* in the mid-sixth century. Therefore at the time of the Council of Constantinople in 861, appeal to Rome was accepted as a distinct possibility, but only within the terms of the canons. These provided that, if appeal is made, the Pope may review the evidence and order a new trial, and if need be yet another trial, this time with the participation of presbyters sent by Rome *a latere*. *If appeal is made*: that was the

<sup>40</sup> *Cathedra Petri*, Paris 1938, p. 28; noted by A. Schmemann, *The Idea of Primacy in Orthodox Theology*, in: *The Primacy of Peter*, London 1963, p. 49n.

<sup>41</sup> The expression is Fr. Kallistos Ware’s, in: *Primacy, Collegiality, and the People of God*, Eastern Churches Review 3.1, Spring 1970, pp. 18—29.

<sup>42</sup> See, for example, J. Meyendorff, *Living Tradition*, Crestwood, N. Y., 1978, p. 37: “A conciliar decree needed the ‘reception’ of the whole Church to be considered a true expression of Tradition. This ‘reception’, however, was not a popular referendum or an expression of lay ‘democracy’ as opposed to clerical ‘aristocracy’. It simply implied that no authority suppresses man’s freedom to believe or not to believe. Any conciliar decree itself implied the risk of faith, and it was not supposed to suppress this risk in others . . .”.

difficulty in 861, for Ignatius — supposedly on whose behalf the Roman legates had come — categorically declared: "Ego non appellavi Romam, nec appello"<sup>43</sup>. When expressions of solicitude go beyond the canons accepted by all, they may be accepted, but they also may be rejected, as was the case e. g. with Rome's decision in favor of Emperor Leo VI's fourth marriage.

By this period, however, Rome had quite a different understanding of "acceptance". Fr. Congar describes this very well:

For Rome, the papal decisions . . . had the force of law in the universal church *ex sese*, it may be said. Of course, Rome spoke of "acceptance", but she did not understand it in the sense that this acceptance gave the decisions their force. Acceptance is but obedience to decisions having their force in themselves, by reason of the authority which promulgated them<sup>44</sup>.

The language of *sollicitudo* has given way to that of *plenitudo potestatis*. The "ocular" imagery which characterized the former: oversight, supervision, review . . . has given way to imagery drawn from law and government, to words like "rule", "power" and "dominion".

In the East, too, there are changes in the course of the Middle Ages. Ties of bishop to his local church, of metropolitan to his province, erode as transfers become common and election and ordination are removed from the context of the local church. From an *ad hoc* gathering, the *synodos endēmousa* becomes a permanent organ of government, making the bishops separated from their churches a collective "central power" over those actually involved in the pastoral ministry. In short, we find the necessary preconditions for a "universal ecclesiology". Yet the expression that this new ecclesiology takes in the East is quite different from that in the West. In the West, the Church comes to be seen above all as a body politic, as a society; its hierarchy has the obligation to sanctify, to teach, but above all to rule<sup>45</sup>. In the East the characteristic note is caught by Nicetas Stethatos in his treatise *On the Hierarchy*<sup>46</sup>. Distressed that Pseudo-Dionysius had not fully worked out parallels between the celestial and the ecclesiastical hierarchies, Stethatos adds — in an extremely wooden fashion — patriarchs, metropolitans and archbishops to the orders of those who are divinely chosen as illuminators and sanctifiers. The Church spread over all the earth is united in a liturgy which reflects that of the heavenly choirs.

This difference in emphasis can be seen in many aspects of church life. The political image of the Church favored in the West readily lends itself to expression in concrete forms. For example, in the *Dictatus Papae* of Gregory VII we read that "The Pope alone may use the imperial insig-

<sup>43</sup> Acts of the Council of 861, ed. W. v. Glanvell, *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit*, Paderborn 1905, p. 607.

<sup>44</sup> "Ecclesiological Awareness . . .", op. cit (1), p. 157.

<sup>45</sup> See the comments by A. Dulles, *Models of the Church*, New York 1974, p. 36.

<sup>46</sup> Ed. J. Darrouzès, Nicétas Stéthatos: *Opuscules et lettres*, *Sources Chrétiniennes* 81, Paris 1961, pp. 292—365.

nia" (c. 8). "That he may depose emperors" (c. 12). "That for him alone it is lawful to enact new laws according to the needs of the time . . ." (c. 7). The Pope is seen as supreme monarch, and as such he also is supreme legislator. In the East, on the other hand, the Patriarch of Constantinople has never — to the best of my knowledge — been called *nomothetēs*, though the Emperor may be. His task is not "to enact laws", but, in the words of the *Epanagogē*, to "interpret the canons passed by the men of old and the decrees enacted by the holy councils" (c. 5) and to "handle and decide matters on the basis of what has been done and arranged . . . by the early fathers in the ecumenical and provincial councils" (c. 6).

Examples of this sort could be multiplied showing that juridically the role of the Patriarch — or of any other "central power" — is a very limited one. Even within the "universal ecclesiology" which developed in Byzantium in the course of the Middle Ages, the Patriarch's primacy is expressed above all in terms of . . . solicitude. Particularly interesting in this regard are the patriarchal *acta* of the later Middle Ages, a period in which many have detected a Byzantine "neo-papalism"<sup>47</sup>. Here is what Patriarch Philotheos Kokkinos writes in 1370 to the Russian princes who had seceded from their Metropolitan Alexis, who at the time was regent of the Muscovite state:

Since God has appointed Our Humility as leader of all Christians found anywhere in the *oikoumene*, as protector and guardian — *kedemonia kai phrontisten* — of their souls, all of them depend on me, the father and teacher of them all. If that were possible, therefore, it would have been my duty to walk through the cities and countries everywhere on earth and teach in them the Word of God, doing so unfailingly, since such is our duty. But since it is beyond the capacity of one weak and helpless man to walk around the entire *oikoumene*, Our Humility chooses the best among men, the most eminent in virtue, establishes and ordains them as pastors, teachers and high-priests, and sends them to the ends of the universe. One of them goes to your great country, to the multitudes which inhabit it, another reaches other areas of the earth, and still another goes elsewhere, so that each, in the country and place appointed him, enjoys territorial rights, and episcopal see, and all the rights of Our Humility<sup>48</sup>.

If read in the context of Western church history, this text would indeed suggest papalism. Read in the context of Byzantine history, it can in part be dismissed as an example of Byzantine rhetoric. But note also the choice of words: "protector and guardian", "father and teacher". This is quite different from the language of Innocent III and Boniface VIII, or even of Leo I and Gelasius I. Phrases like *kēdemonia pantōn* might sug-

<sup>47</sup> See A. Pavlov, *Teoriia vostochnogo papisma v novieshei Russkoi literaturie kanonicheskogo prava, Pravoslavnie Obozrenie* 1879.

<sup>48</sup> Miklosich and Müller, *Acta et diplomata . . . I*, Vienna 1860, p. 521.

gest a less-than-felicitous ecclesiology, but they should not be identified with *plenitudo potestatis*.

Our brief historical survey suggests a paradox: In the course of late antiquity and the Middle Ages, the Roman Catholic Church insisted that its primacy was due not to contingencies of politics and history but to Christ's promise to Peter. Yet the vocabulary used to describe this primacy comes more and more to be that of the principalities of this world. The Byzantine Church, on the other hand, freely acknowledged that principalities depend on the order of the principalities of this world. Yet the vocabulary used for the most part sounds eminently evangelical. Once stated, this paradox may be discarded as a caricature, an oversimplification. Yet our histories have been different. Our vocabularies have been different. Certainly we need not be prisoners of history or of its words, as developments particularly within the Roman Catholic Church over the last two decades have shown. How we all rejoiced at greeting the late Pope John Paul I as Supreme Pastor rather than as Supreme Pontiff! Yet as we come to use the same words, will we mean the same thing? Will there in fact be "oneness of mind", so that "God will be glorified through the Lord in the Holy Spirit"? Much depends on how well we learn to listen both to each other and to what our histories have to say to us today.

GEMEINSAMES VERSTÄNDNIS DER CHRISTEN HINSICHTLICH AUTONOMIE UND ZENTRALGEWALT IN DER KIRCHE VOM STANDPUNKT DER EVANGELISCHEN THEOLOGIE

HANS DOMBOIS

Heidelberg

I.

Die Fülle der Untersuchungen über Geschichte und Struktur von Autocephalie und Autonomie der Kirchen machen am Ende eine Zusammenfassung, einen Blick auf Grund und Ziel der Einheit erforderlich. Aber eben dies verbindet sich für mich mit einer Frage nach der Basis unserer gemeinsamen Arbeit. Ich bringe damit zugleich eine Beschwernis zum Ausdruck, die ich seit langem empfinde.

Als sich unsere Gesellschaft zum ersten Kongreß in Wien versammelte, ging gerade ein Nachruf für einen bedeutenden Kenner des Orients durch die Presse, Helmut Ritter, lange Zeit Professor der orientalischen Sprachen in Ankara. Aber in diesem Nachruf wurde auf eine Aussage Goethes in den Kommentaren zum West-östlichen Diwan verwiesen, wo es heißt: „Wenn ihr an diesen erhabensten Geistern teilhaben wollt, so müßt ihr euch selbst orientalisieren; sie werden nicht zu euch kommen.“

Drei Dinge haben mir nach dem Kriege die Ostkirche nahegebracht: die großen Liturgien der Heiligen Basilus und Chrysostomos, die Einsicht in die sakramentale Struktur des kanonischen Rechts ursprünglicher Tradition und schließlich die bedeutenden Beiträge orthodoxer Theologen zur christlichen Staatslehre auf den ökumenischen Konferenzen von Oxford und Edinburgh in den dreißiger Jahren. Seither habe ich mich oft bemüht, evangelischen Christen in Deutschland das Wesen und Selbstverständnis der Ostkirche nahezubringen. Die anwesenden Vertreter der Ostkirche haben mir regelmäßig bestätigt, daß meine Darstellung zutreffend sei. Und doch konnte der hochgeschätzte, inzwischen verstorbene Professor Zander aus Paris dann sagen: „Was Sie sagten, war ganz richtig, und doch war es nicht orthodox.“ Wenn aber eine solche Schranke des Verständnisses besteht, so sind auch unsere hiesigen Bemühungen in Frage gestellt. Es bestehen also offenbar nicht nur sachliche Unterschiede, sondern eine hindernde Schwelle der Methode und des Verstehens. Die Sprache unserer unterschiedlichen Traditionen in West und Ost wäre dann ein Hindernis, welches das Ereignis von Pfingsten demontierte. Ich kann auch nicht absehen von Äußerungen, die auf der Konferenz europäischer Kirchen in Chantilly in diesem Jahre ein repräsentativer Sprecher der Ostkirche, Zabolotsky, getan hat. Dort hatte der Erzbischof von Westminster, Kardinal Hume, ein Benediktiner, das Verhäl-

nis zwischen Primat und Konziliarität in einer wesentlich offeneren Form dargestellt, als es bisher der katholischen Doktrin entsprach. Demgegenüber plädierte Zabolotsky für ein Abrücken vom Rationalismus in Richtung eines „mystischen Ansatzes“; statt strikt analytisch solle man die Unterschiede eher „mit Hilfe einer konstruktiven Synthese („spiritueller materieller Realismus“) dialektisch angehen.“ Ausschlaggebend sei, daß der Übergang von der Spaltung zur Einheit nicht ohne eine Vervollkommnung in der Liebe verwirklicht werden könne. Deshalb sei praktizierte Nächstenliebe als Einheit im Dienst an der Welt das deutlichste Zeichen von *koinonia*.

Zuvor hatte Zabolotsky den Verdacht artikuliert, die verwendeten Begriffe beschrieben nur „eine Struktur und bezögen zu wenig die vertikale Dimension, die vom Heiligen Geist getragene Gemeinschaft mit ein“, obwohl auch Hume von der Dreifaltigkeit als Urtyp der Kirche gesprochen hatte.

Mißtrauen und Ablehnung gegenüber „Strukturen“ ist mir seit langem von Seiten eines spiritualistischen oder/und liberalen Protestantismus vertraut. Nach allem, was hier vorgetragen worden ist, kann die orientalische Kanonistik sich diese Haltung unmöglich zu eigen machen. Sie ist überall auf ekklesiale und liturgische Strukturen zurückgegangen, welche sie als legitim und unverzichtbar betrachten muß. Ohne diese ist sie gar nicht denkbar. R. Potz hat übrigens mit hervorragender Klarheit über die Auslegung von Strukturen gesprochen (siehe Kanon V).

Daher muß geklärt werden, was hier Rationalismus als mißbräuchliche Ausuferung theologischer Rationalität eigentlich meint.

Zabolotsky benutzt selbst den Begriff der Dialektik. Die Herkunft seiner Gesamtanschauung und Methode ist uns allen einigermaßen zulänglich bekannt. Aber der Gebrauch auch dieses philosophischen Begriffs muß legitimiert werden. Diese Form, die Verbundenheit zweier verschiedener Elemente auszudrücken, ist keineswegs die einzige. Es gibt gleichwertige Begriffe, etwa den der Antinomie, der Paradoxie, auch der Komplementarität. Der Entdecker der Komplementarität, der dänische Physiker und Nobelpreisträger Niels Bohr, hat seine Formel ausdrücklich zu dem Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in der Gotteslehre in Analogie gestellt. Aufgrund der Folgerungen aus dem Phänomen der Komplementarität sind wesentliche Entscheidungen der theologischen Ethik im Raum der Evangelischen Kirche in Deutschland hervorgegangen. Eine dialektische Methode ist eine rationale, auch wenn sie hier offenbar als frei von dem Verdacht des Rationalismus eingeführt wird. Aber wo beginnt dann der Rationalismus? Waren die Väter der Kirche Rationalisten, welche in der großartigen Doxologie des nicaenischen Glaubensbekenntnisses die heilige Trinität verherrlichten, gleichzeitig aber fast mit jedem Wort in äußerster Begriffsschärfung eine gefährliche Häresie abwehrten?

Wir würden uns indessen über eine angemessene Begrifflichkeit ohne Mühe verständigen, wenn die — auch im Begriff der Dialektik notwendig enthaltene Spannung der Gegensätze in jenem Denken durchgehalten, nicht schon im gleichen Augenblick aufgehoben würde, wenn nicht das in der Dialektik enthaltene Moment des (geschichtlichen) Prozesses völlig

fehlte. So wird die Versöhnung anstelle der geistlichen Wirklichkeit zum idealistischen Postulat.

Beides aber, Dialektik und Struktur, ist uns in zwei Tatsachen vorgegeben, einer geistlich-theologischen und einer ekklesiologisch-geschichtlichen. Es ist die Komplexität der Kirche, welche nach der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ des II. Vaticanums aus einem göttlichen und einem menschlichen Element zusammengewachsen ist; es ist sodann die Dualität von bischöflichem Amt und konziliärer Gemeinschaft als den miteinander verschränkten Grundformen kirchlicher Institutionalität, in welcher die Apostolizität und die Katholizität der Kirche verbunden sind. Der Verfassungshistoriker muß sagen, daß kein Weltreich und kein Staat der uns bekannten Geschichte einen vergleichbaren monumentalen Grundriß, und zwar für einen weltumspannenden Verband!, gefunden hat — in der Verbundenheit und Gleichheit eines Amtstypus für eine unendliche Zahl von Partikularitäten.

Drittens ist hier aber der personale Charakter der episkopé mit der Identität des gemeinsam zu bekennenden Glaubens, persona und doctrina, fides qua und fides quae miteinander ins Gleichgewicht gebracht.

Ich frage hier mit solcher Dringlichkeit nach der inhaltlichen und methodischen Grundlage unserer gemeinsamen Bemühungen, weil in unserer Zeit sowohl die evangelische wie die katholische Kirchenrechtslehre einen tiefgreifenden Wandel durchgemacht hat. Karl Barth hat in der bewußten Abwehr einer von Emil Brunner vertretenen humanistischen Spiritualität mit der Wucht eines Anathema das Kirchenrecht als „liturgisches und bekennendes“ Recht begründet und beschrieben, also auf den der Kirche selbst zentral eigenen Weisen des geistlichen Handelns aufgebaut. Barth, der wie Heiler als Theologe seine These kirchenrechtlich nicht selbst durchführen konnte, ist der Anstoß gewesen, aus welchem aufgrund der Erfahrungen des Kirchenkampfs eine neue methodische Lage entstand. Die Durchführung haben der kürzlich verstorbene Erik Wolf — auf der anderen Seite ich selbst — unternommen. Auf der katholischen Seite hat Klaus Mörsdorf seit zwei Jahrzehnten die Begründung des Kirchenrechts in Wort und Sakrament verfochten. Seine zahlreichen Schüler haben diese Position weitergeführt und vertreten. Schließlich und endlich hat Papst Paul VI. in seiner Ansprache an die Teilnehmer des Mailänder Kongresses der lateinischen Kanonisten 1973 einen dogmatisch wichtigen Schritt getan, indem er unter Preisgabe einer — dem Einwand des Rationalismus mindestens raumgebenden — scholastischen Tradition die Kanonistik ausdrücklich auf diese Grundlage gestellt hat. Er hat die Kirchenrechtslehre als eine theologische Disziplin anerkannt und den Begriff der communio als ihr Zentrum bezeichnet.

Diese Grundaussage hat dann neuerdings in den Entwurf des Prooeiums einer *Lex Ecclesiae fundamentalis* Eingang gefunden, ist dort indessen noch keineswegs sinngemäß durchgeführt worden. Hierfür fehlen offenbar noch die Voraussetzungen. Mit alledem hat jedoch die westliche Kirchenrechtslehre im Rückgriff auf Liturgie, Bekenntnis, Sakramentalität der Kirche sich methodisch und in der Sache den Grundlagen und Motiven der Ostkirche in bedeutendem Maße angenähert. Wie es scheint, ist aber in der orientalischen Ekklesiologie, an deren Fragen wir mit aller brüder-

lichen Bescheidenheit helfend teilnehmen wollen, von dieser theologiegeschichtlichen Tatsache keine Vormerkung genommen und ihre Tragweite nicht bedacht werden.

Vertreter orthodoxer Traditionen betonen, ihr Kirchenbegriff sei nicht „juridisch“. Aber welchen Rechtsbegriff verwendet die östliche Kirchenrechtslehre? Daß dieser nicht primär dezisiv und imperativ, sondern integrativ und kommunikativ orientiert sein wird, liegt auf der Hand. Sich darüber aber allseits zu verständigen, sind heute die Voraussetzungen besser denn je.

Unter diesen Umständen sollten die Voraussetzungen für unsere Begegnung geklärt, aber auch ein gemeinsamer Weg eröffnet werden. An erläuterndem Material zu dieser lehrgeschichtlichen Entwicklung fehlt es auf alle Fälle nicht. Und wir befinden uns hier nicht allein auf dem Boden der altkirchlichen Bekenntnisse, sondern vor allem auch der Heiligen Schrift selbst. Denn wenn der Apostel Paulus in der Vorrede zum Römerbrief sein Damaskus schildert (aphorisménos elábomen chárin kai apostolén), so beschreibt er eben das, was in jeder Taufe und jeder Ordination liturgisch und zugleich kirchenrechtlich geschieht. Es genügt, daß er es bezeugt — wir können und sollen auch erkennen, was wir in der apostolischen Nachfolge, auf den Sinngehalt und Zusammenhang — und das ist „Struktur“ — betrachtet, tun.

## II.

Wenn ich unser Thema der Einheit im Horizont der reformatorischen Theologie betrachte, so muß ich eine gewisse Bestandsaufnahme an den Anfang stellen. Unter Protestantismus versteht man eine geschichtliche Bewegung, welche nach Vorläufern in Böhmen und England seit dem Thesenanschlag Luthers von 1517 einen großen Teil der Christenheit — aber diese nicht im Ganzen — von der Tiefe her erschüttert und umgeformt hat. Die Reformation ist eine Art tektonisches Beben in den Grundfesten der Kirche, welche von säkularen Motiven und Bewegungen begleitet war, aus ihnen aber nicht abgeleitet und verstanden werden kann.

Protestantismus ist freilich keine ekklesiologische Bezeichnung, sondern eine allgemein-historische. Eine protestierende Negation kann niemals die Basis einer kirchlichen Gemeinschaft sein. Ich selbst würde es mir verbitten, mich als „Protestanten“ zu bezeichnen. Unsere wechselseitigen Bezeichnungen sind ohnehin ganz untauglich. Denn eine evangelische Kirche kann nicht evangelisch sein, wenn sie nicht katholisch ist, und eine katholische nicht katholisch, wenn sie nicht evangelisch ist und beide nicht, wenn sie nicht orthodox sind — und das heißt: auf jener allgemein anerkannten Grundlage der drei altkirchlichen Bekenntnisse fortfahren zu stehen.

Das Endergebnis der reformatorischen Gesamtbewegung hat vier Teile. Drei davon sind die großen verfaßten Kirchen, die lutherische, die reformierte und die anglikanische. Der vierte Teil umfaßt eine große Anzahl von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, welche teils im bewußten Gegensatz zu, teils in Fortschreibung von reformatorischen Motiven ent-

standen ist. Es ist wichtig, dies zu erwähnen. Denn Sie begegnen im Bereich der Ostkirchen häufig den Missionen solcher Kirchen, vor allem aus dem angelsächsischen Bereich, die sich von den reformatorischen Kirchen wesentlich unterscheiden, aber von Ihnen leicht mit diesen identifiziert werden. Christen des Ostens sind dann oft erstaunt, im Bereich der reformatorischen Konfessionskirchen wesentlich andere Lebens- und Gottesdienstformen und ein ebenso anderes Kirchenverständnis zu finden. Für jene vierte Gruppe kann ich mich weder kompetent noch verantwortlich erklären. Die anglikanische Kirche scheide ich aus meinen Erwägungen aus, weil sie sich bekanntlich selbst als ein Mittelglied zwischen Reformation und vorreformatorischen Kirchen, als eine romfreie „westliche Orthodoxie“ versteht.

Die lutherische und die reformierte Kirche verhalten sich zueinander wie ein älterer und ein jüngerer Bruder, welche zwar dieselben Eltern, aber verschiedene Charaktere haben. In beiden spielt der Gemeindebegriff eine überragende Rolle. Beide vertreten die altkirchliche Auffassung, daß die durch Wort und Sakrament versammelte Gemeinde als solche „ekklesia“ im Vollsinne ist. Daraus ergibt sich bekanntlich in der alten Kirche der Grundsatz der Äquivalenz der Ekklesien, auf welchem schon die frühe Synodalbildung und heute noch die Gleichberechtigung der Bischöfe auf den Konzilien beruht. Jene Kirchen haben aber auch den — wirklich rationalistischen — Fehlschluß vermieden, als ob die Kirche aus einer Summe von möglichst autonomen Einzelgemeinden bestehe, wie dies der sogenannte „Independentismus“ vertritt. Es gibt deshalb trotz eines weit verbreiteten Mißverständnisses kein „Gemeindeprinzip“, wie der verstorbene Kirchenhistoriker Ernst Wolf/Göttingen herausgearbeitet hat. Beide Kirchen haben daher von Anfang an ihre Gemeinden in regionalen Verbänden, also Partikularkirchen, zusammengeschlossen. Diese haben sich in volkskirchlichen Verhältnissen nach den vorfindlichen politischen Einheiten abgegrenzt, weil in fast allen Gebieten die staatskirchenrechtliche Legitimität dieser Kirchen von der Deckung durch die ihnen zugewandten weltlichen Autoritäten abhing. Wo sie aber neue Minderheitsgemeinden bildeten, wie insbesondere in Frankreich, oder bei den sogenannten „Gemeinden unter dem Kreuz“ in Westdeutschland, haben sie diese zu autonomen Synodalverbänden vereinigt.

Beide Kirchen haben also, was für unsere Betrachtung des Einheitsproblems wichtig ist, von vornherein eine Entwicklung vollzogen, die derjenigen der vorkonstantinischen Epoche einigermaßen vergleichbar ist. In der Bildung von partikularen Regionalkirchen haben sie sowohl einen geistlichen Antrieb verwirklicht, der jede Gemeinde mit den übrigen notwendig verbindet, wie auch der praktischen Notwendigkeit Rechnung getragen, die es der Einzelgemeinde auf die Länge unmöglich macht, sich ohne Zuspruch, Hilfe und gemeinsame Ordnung zu erhalten.

Diese Gemeinsamkeiten vorausgesetzt, unterscheidet sich das innere Gefüge ganz wesentlich. Die lutherische Kirche hat in Artikel XXVIII des Augsburgischen Bekenntnisses das Bischofsamt ex iure divino rezipiert und überall — auch ohne den Titel — verwirklicht, wenn man darunter ein personales Amt versteht, welches die geistlichen Verrichtungen und die regiminale Verantwortung für die Leitung miteinander verbindet. So

beruht die lutherische Kirche erklärtermaßen auf der Dualität von Amt und Gemeinde, deren sachgemäße Verbindung sich ihr als ständige Aufgabe stellt. Die reformierte Kirche dagegen hat zwar die Unabhängigkeit des apostolischen Amtes der Verkündigung und Sakramentsverwaltung von jeglicher Einschränkung oder Mitsprache freigehalten, aber einen gewissen der Frühaufklärung verwandten Verdacht tradiert, daß die Verbindung von geistlichem Handeln und Gemeindeleitung zu einer Überziehung des Einflusses und der Macht führen könne. Sie hat daher die Gemeindeleitung unter Einschluß des geistlichen Amtes in Presbyterkollegien verwirklicht. Sie hat im Presbyterat wohl als einzige Kirche den deutlich geistlich geprägten Typus eines Laienamtes geschaffen, welches mit großer Wirksamkeit die überaus strenge und eingreifende Gemeindezucht wahrgenommen hat. Die reformierte Kirchenverfassung versteht sich als „*synodal-presbyteral*“, weil das Amt auf dem Presbyteraltypus aufruht, die ganze Kirche sich aber mit entschiedenem Antrieb immer wieder in synodalen Formen zusammenfindet.

Auf der lutherischen Seite spielt die Synodalbildung eine geringe Rolle. Von den beiden in der Theorie ausgebildeten Formen ist die engere bevorzugt worden, welche wesentlich solche Mitglieder umfaßte, die einen förderlichen Beitrag für die Verkündigung leisten können. Der Gedanke, daß in der Synode sich die pneumatische Präsenz der Kirche als solche darstelle, ist im lutherischen Bereich vermöge des Vorranges des Wortgedankens nur gering entwickelt. Die in der Gegenwart geschaffenen — übrigens nicht überall vorhandenen (so z. B. in Dänemark) — lutherischen Synoden sind sozusagen auf dem Wege der Ergänzung und Anwachung entstanden, zunächst eher als fremd beargwöhnt worden.

Von den beiden großen Elementen der alten Kirche hat also die eine der beiden Kirchen das personale Bischofsamt, die andere dagegen den synodalen Gedanken betont, ohne daß beide in einen fundamentalen Ausgleich gebracht wurden. Denn die lutherischen Bischöfe bilden im Gegensatz zur alten Kirche keine übergreifende Bischofsgemeinschaft und die reformierte Synodaltradition steht im deutlichen und bewußten Gegensatz zum episkopalen Gedanken.

Beide Kirchen beruhen auf ausführlichen, als Lehrschriften gestalteten Bekenntnissen, welche zugleich auch die verbindlichen Rechtsformen der Kirche vorzeichnen. Die lutherische Kirche beruht primär auf dem Augsburgischen Bekenntnis von 1530, welchem in einem Korpus der Bekenntnisschriften weitere maßgebliche Texte angefügt sind, bis hin zu der „*Formula Concordiae*“ von 1580, in welcher zwischenzeitlich entstandene Lehrstreitigkeiten aufgefangen sind. Die reformierte Kirche hat kein allgemeinverbindliches Bekenntnis, sondern eine Reihe konvergenter Bekenntnisse, von welchen die *Confessio Helvetica posterior* von 1566 die bedeutendste ist. Alle Bekenntnisse setzen die Gültigkeit der altkirchlichen Bekenntnisse ebenso voraus wie auch die vergleichbare *Professio fidei Tridentina* der katholischen Kirche, die durch das nicaenische Glaubensbekenntnis eingeleitet wird.

Im Marburger Religionsgespräch von 1529 über die Sakramentenlehre haben sich die Lutheraner von den Zwinglianern, der ihnen durch Sprachgemeinschaft nächstgelegenen reformierten Kirchenform, für die Dauer

getrennt. Für unsere Frage der Kircheneinheit ist wichtig, daß die lutherischen Theologen in der Wittenberger Konkordie von 1536 ausdrücklich die Möglichkeit anerkannt haben, daß der gleiche Glaube in anderer theologischer Begrifflichkeit ausgedrückt werde.

Ich kann über beide reformatorischen Kirchen sprechen, weil meine französischen Vorfahren hugenottische Calvinisten waren, während meine deutschen Vorfahren schon im Jahrhundert der Reformation das ministerium ecclesiasticum der lutherischen Kirche innegehabt haben.

Beide Kirchen beruhten auf zwei geschichtlichen Erfahrungen. Sie wendeten sich gegen die zentralistische päpstliche Gewalt, nachdem diese seit dem Schisma Urbans VI. (1378—89) anderthalb Jahrhunderte hindurch durch den Mißbrauch gerade der Vollgewalt und trotz aller Reformversuche zunehmend außerstande geworden war, die unbestrittenen Verfallserscheinungen zu überwinden, sich selbst zu reformieren und die Gemeinden wirksam mit Verkündigung und Sakrament zu versorgen. Mitbestimmend war hier auch die weitgehende Zerstörung der bischöflichen Verfassung und die Verweltlichung der Bischöfe als Fürsten.

Auf der anderen Seite aber war die konziliare und episkopale Reformbewegung der gleichen Epoche nicht imstande gewesen, Einheit und Leitung der Kirche wirksam darzustellen. Denn sie entbehrte eines legitimierenden Mittelpunktes wie der dazu erforderlichen durchhaltenden Einmütigkeit. Aus der theoretischen Überordnung des Konzils über die päpstliche Gewalt konnte keine vollmächtige Kirchenverfassung, keine geistliche Einheit der Kirche hervorgehen. Die konziliare Bewegung war also keine für die Reformation als Möglichkeit gegebene Zielrichtung, obwohl diese immer wieder auf die Notwendigkeit und Möglichkeit einer konziliaren Klärung der aufgebrochenen Gegensätze drängte.

Für die Haltung der reformatorischen Kirchen ist sodann die evidente Tatsache unbewußt wirksam geworden, daß die Reformation trotz ihres universalen Sinns und Anspruchs nur eine regional begrenzte Wirkung auszuüben vermocht hatte. Ihre umwälzende, in die Tiefen des Glaubens wirkende Kraft wirkte sich nur in einem Bereich des mittleren Europa aus, der etwa von Polen bis Schottland reicht. Die Bewegung kam erst nach blutigen Kriegen zweier Jahrhunderte zur Ruhe, in denen sie diese großen Nationen in der Tiefe gespalten hatte. Dagegen sind die Mittelmeervölker und der gesamte Osten trotz mancher Berührung gerade in der Tiefe unbewegt geblieben. Die Anliegen der Reformation waren hier fremd. Kein Volk des slawischen Ostens, kein Volk des christlichen Orients hat die Reformation angenommen. Die lutherischen Reformatoren etwa, die mit aufrichtiger Freundlichkeit das Tübinger Gespräch mit Vertretern der Ostkirche geführt und eine griechische Übersetzung des Augsburgischen Bekenntnisses dem Patriarchat von Konstantinopel übersandt haben, haben sich — ich bin versucht zu sagen, in aller Unschuld — darüber getäuscht, daß ihre Aussagen und Motive dem Osten in der Tiefe unverständlich waren und blieben. Hier ging es nicht oder nur zum Teil um eine Überschätzung der Tragkraft und Relevanz theologischer Aussagen, sondern auch um den Ausfall bestimmter Traditionen und Dimensionen im inneren Gefüge der Kirche.

Aus dieser doppelten Tatsache, dem Versagen von Primat und Konzil, und der begrenzten Wirksamkeit eines auf die gesamte Kirche zielenden Anliegens ergab sich aber auch, daß die reformatorischen Kirchen je für sich keine eigenen Gesamtkirchen angestrebt und gebildet haben. Es haben zwar die Reformierten in der Synode von Dordrecht 1620 in einer überregionalen Versammlung richtungsweisende dogmatische Beschlüsse gefaßt. Bei dieser einmaligen Bezeugung gesamtkirchlich-konziliärer Einheit ist es aber geblieben. Denn einerseits konnte keine noch so große, aber letztlich partikular begrenzte Konfessionskirche lediglich aufgrund ihres Wahrheitsanspruches unternehmen, die Universalität der Kirche zur Darstellung zu bringen. Auf der anderen Seite fürchtete man nicht ohne Grund, daß die Bildung einer Superkirche mit einer eingreifenden zentralen Autorität ein neues konfessionelles Papsttum hervorbringen werde. So ist also den reformatorischen Kirchen für ihre eigenen Kirchen wie für den modernen ökumenischen Verbund der Gedanke einer eingreifenden gesamtkirchlichen Autorität ein Gegenstand der Besorgnis und der Ablehnung. Andererseits haben sich bei beiden Kirchen die Voraussetzungen dafür abgelebt, daß durch eine bischöfliche Repräsentation konziliärer Form ein Ausgleich zwischen Universalität und Partikularität verwirklicht werden könne. Denn die Bedingung der Möglichkeit dafür wäre eine Ausbildung des Bischofsamtes gewesen, welches sich von vornherein in einer konstitutiven Gemeinsamkeit verstanden hätte, und dies wiederum hätte an dem Glauben gehangen, daß in einem pneumatischen Sinne die Ekklesia im Bischof repräsentiert sei. Durch den Auseinanderfall des für sich bewahrten apostolischen Amtes auf der einen und des konziliären Gedankens auf der anderen war der Zugang zu dieser Lösung nach beiden Seiten verbaut.

Zur Frage der Einheit sagt das Augsburgische Bekenntnis in Art. VII nur sehr wenig und zu wenig. Wenn es zur Einheit der Kirche genüge, daß man über die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung der Sakramente im Konsens stehe, so war nicht gesagt, auf welchem legitimen Wege dieser Konsens gewonnen werden könne und solle. So hätte auch möglicherweise ein professoraler Konsens im Ausgleich von Lehrstreitigkeiten genügen können. Der begründende Nachsatz, daß zur Einheit nicht die Einheit der Riten erforderlich sei, trifft nur den, der Ostkirche sehr wohl als ärgerlich und hinderlich bekannten Trieb der römischen Kirche zur Unifizierung des gottesdienstlichen Lebens, verkennt aber, daß grundsätzlich eine diversitas rituum unbestritten war, wenn man etwa an das Unionskonzil von Florenz-Ferrara von 1438/39 denkt. Der Gedanke der Einheit ist hier, so wirksam diese Aussage geworden ist, schon deswegen nicht voll zu Ende gedacht, weil das Augsburgische Bekenntnis noch weitgehend im Horizont der Erwartung geschrieben ist, es werde und müsse über die zentralen Streitfragen eine Verständigung zu erreichen sein, so daß man dann unter dem Dach einer gereinigten Kirche weiterhin zusammen leben könne. Die reformierte Kirche hat sich sehr viel strikter die Reform der Kirchengestalt nach dem Worte Gottes nach ihrem Verstande als Ziel gesetzt.

Ein bedeutender lutherischer Theologe der Gegenwart, Dietrich Bonhoeffer, ein Märtyrer des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus,

hat die Frage erwogen, ob die lutherische Kirche nicht von vornherein sich besser als Minderheitskirche oder als Sekte konstituiert hätte. Dies hätte den Verzicht auf eine sichtbare geschichtliche Einheit der Kirche und ihre verantwortliche Darstellung zur Voraussetzung gehabt. Luther selbst aber hat sehr grundsätzlich die Bildung einer Minderheitskirche, einer Heiligkeitskirche der wahren Gläubigen von sich gewiesen und eben darum die von ihm verantwortete Neubildung unvermeidlich in die Kanäle der volkskirchlichen Partikularität leiten müssen. Denn nur hier kam die der Subjektivität des einzelnen vorausliegende objektive Gesamtheit der Kirche in ihrer Fülle, wenn auch notwendig in oft sehr engen Regionen begrenzt, zum Ausdruck. So hat gerade die Abwehr einer bloßen Subjektivität des Glaubens, die Bewahrung der pneumatischen Realität auch im Sakramentsverständnis, der Einheit tragisch entgegengestanden. Das Zusammenwirken von mehreren, keineswegs nur äußerlichen Entwicklungslinien zur Zerspaltung der Kirche in Partikularkirchen ist bisher nicht voll ins Bewußtsein gekommen. Es kam hinzu, daß die lutherische Kirche nicht nur zwischen Primat und konziliärer Kirche zu stehen kam, sondern auch zwischen katholischer Einheit und einer unabsehbaren Verderbnis schwärmerischer Auflösung jeder konkreten und verantwortlichen Kirchenbildung. Dies alles betraf zentral die Pneumatologie. Denn wenn die im römischen Verständnis objektive sakramentale Ordination nicht den pneumatischen Charakter der Kirche verbürgte, so löste die Subjektivität eines schwärmerischen Geistesverständnisses die christliche Existenz in die vollendete Willkür und Zuchtlosigkeit auf. In dieser Frontstellung nach zwei Seiten wurde die Reformation auf die Unmittelbarkeit, auf die Evidenz, auf die Selbstausrichtung des Wortes Gottes zurückgewiesen. Zwischen dem Teufel und der tiefen See, zwischen einem weltlich gewordenen und mit Macht regierenden Primat und dem Chaos vermeintlicher Geistwirkungen lag nur der schmale Weg dieser Unmittelbarkeit des Wortes Gottes. Denn die ecclesia perpetuo mansura ist ein fundamentaler Satz gerade des Augsburgischen Bekenntnisses.

### III.

Für unsere Frage der Einheit scheint mir die Einsicht von hervorragender Bedeutung zu sein, daß sich in der Differenz der beiden reformatorischen Konfessionen der Gegensatz zwischen lateinischer und orientalischer Kirche wiederholt und abspiegelt. Diese Sicht wird Ihnen verwunderlich sein, da sich ja die Reformation ganz auf dem Traditionsboden der lateinischen Kirche vollzogen hat.

Die reformierte Kirche ist jedoch deutlich eine Rechtskirche. Bekenntnis und Ordnung sind in ihr konstitutiv und strikt verbunden. Der schon erwähnte Erik Wolf hat in seinem Kirchenrechtslehrbuch formuliert, daß „Geistkirche und Rechtskirche eins“ seien. Man muß diesen Satz freilich cum grano salis verstehen und nicht überlasten. Es besteht hier auch eine merkliche Differenz zwischen Theorie und Praxis. Dieser Satz besteht aber auch deswegen zu Recht, weil die reformierte Kirche ein sehr

scharf ausgebildetes Trennungsbewußtsein besitzt, welches die Eigenständigkeit der Kirche auch im Rechtssinne betont und durchhält. Sie hat es deswegen auch wesentlich leichter gehabt als die Lutheraner, während des deutschen Kirchenkampfes sich gegen eine Theologie des Volkstums abzugrenzen. Aus dieser Differenz erklären sich auch die sehr harten Auseinandersetzungen, die sich in und nach dem Kirchenkampf im deutschen Protestantismus vollzogen haben. Daß es sich hier keineswegs um eine speziell deutsche Situation handelt, zeigt das Beispiel der lutherischen Kirche in Dänemark. Der Kirchenvater des dänischen Luthertums im 19. Jahrhundert, Grundtvig, dem diese Kirche ihre Spiritualität — übrigens in Verbindung mit einer großartigen Entwicklung des Volksbildungswesens — verdankt, mußte von einem namhaften dänischen Theologen unserer Zeit, Harald Koch, in einer ausführlichen Arbeit gegen den Vorwurf des Ethnizismus verteidigt werden. Sie sehen daraus, wie sehr diese Fragen mit den Ihrigen parallel liegen. Wenn die orthodoxen Patriarchen schon vor einem Jahrhundert veranlaßt waren, den Ethnizismus ausdrücklich zu verwerfen, so muß Veranlassung dazu bestanden haben, in Gestalt einer Versuchung, die den aufstrebenden Völkern des orthodoxen Bereichs nahegelegen hat und naheliegt. Die Begegnungen, die uns Prof. Heyer in Heidelberg ermöglicht hat, haben auch deutlich gemacht, daß es namhaften Vertretern aus diesem Bereich heute noch begrifflich und praktisch nicht leicht fällt, die Grenze zu einer problematischen Identifikation mit ihren Völkern zu ziehen, den Völkern, die sehr wohl wissen, was sie bei ihrer Volkwerdung ihrer orthodoxen Kirche zu verdanken haben.

Eine ausdrückliche Legitimation der Autokephalie aufgrund des Merkmals, daß eine Kirche die originale Kirche eines bestimmten Volkes sei und mindestens den größeren Teil dieses Volkes umfasse, kommt als Begründung für die Eigenständigkeit von Partikularkirchen im reformatorischen Bereich nicht vor. Man beschränkt sich auf die reine Tatsächlichkeit einer engen Verbindung mit geschichtlich-nationalen Traditionen und räumt dem keine theologische Dignität bei. Der Kampf mit dem Nationalsozialismus hat diese Haltung befestigt und vertieft. Ubrigens hat auch die zentralistische katholische Kirche die Abgrenzung ihrer Diözesen mit Selbstverständlichkeit den politischen Lebensbedingungen und Entwicklungen der Kirchengebiete angepaßt.

Was diesem Geschehen zugrunde liegt, ist aber weit mehr als die Probleme der Verselbständigung einzelner Nationen in der Moderne. In der Antithese zwischen Eigenständigkeit und eigenem Recht der Kirche und der tragenden, oft auch nur duldenden Verbindung mit der Kondition der Völker, zwischen Vollmacht und Hingabe, liegt jener Gegensatz beschlossen, der schon in der Formel von Chalcedon ausgedrückt worden ist.

Aber eben dieser Gegensatz, diese Spannung, die hier zutage treten, können, wie die Geschichte zeigt, nie vollständig bewältigt werden. Kata pneuma kann und muß die Kirche die Grenzen der Häresie vermeiden; kata sarka aber muß sie einen bestimmten Standort einnehmen, der der einen oder anderen Alternative unvermeidlich näher liegt. Zwischen der Behauptung ihrer Eigenständigkeit und ihrer dienstwilligen Eingliederung

in die Situation der ihr anvertrauten und ihr vertrauenden Völker besteht eine harte Spannung. Die Gnade macht uns frei — die Schwerkraft nötigt uns, einen Platz zu wählen und einzunehmen. So kann die streitende Kirche, wenn man so sagen darf, nur hinkend in das Reich Gottes eingehen. Die Idealität ist ihr grundsätzlich versagt. Sie kann den Kelch nicht trinken, den allein der Herr zu trinken vermöchte, und der selbst den Aposteln vorenthalten bleiben mußte. Wer also an den jeweiligen Tendenzen des anderen Teils Anstoß nimmt, muß damit rechnen, daß ihm selbst gerade das abgeht, dessen Überziehung er dem anderen vorhält. Dies ist noch etwas anderes als das Verhältnis zwischen Balken und Splitter nach dem biblischen Gleichnis. Diese Spannungen sind durch die der Kirche vorgegebenen Strukturen selbst bedingt und liegen allen Möglichkeiten der Entscheidung und Gestaltung voraus. Nur unter dieser Voraussetzung, nur unter dieser Begrenzung haben wir die Wahl.

Von hier aus erst kann ich die mir gestellte Frage zu beantworten versuchen, welche spezifischen Antworten die reformatorische Theologie auf die Einheitsfrage besitzt.

Auch hier unterscheiden sich die beiden Konfessionen. Die lutherischen Reformatoren haben die Einheit der Kirche nicht mutwillig aufgegeben. Sie waren bereit, es sich etwas kosten zu lassen, um sie aufrechtzuerhalten, ebensosehr aus geistlichen Gründen wie aus zwingenden Gründen der Selbsterhaltung. Luther und Melanchthon waren bereit, den Papst anzuerkennen, sofern er dem Evangelium Raum gebe und das Papsttum de iure humano begründet werde. Die Vorstellung eines Papsttums menschlichen Rechts ist jedoch ein hölzernes Eisen. Wenn überhaupt die universale Kirche ein personales Haupt in der Geschichte besitzen kann — eine Vorstellung, die der alten Kirche fremd gewesen ist —, so muß dieses Amt auf alle Fälle einen geistlichen Charakter haben. Es kann nicht funktional begründet und verstanden werden. Es muß vielmehr — in der Formulierung seines Selbstverständnisses und in der Umschreibung seiner Befugnisse — eine Gestalt gefunden werden, in welcher die ganze Kirche den vicarius Christi wiederzufinden imstande ist. Darum gehen ja auch heute über die Konfessionsgrenzen hinweg die vielfältigsten Erwägungen.

Die zweite Linie des Einheitsproblems stellte sich den Lutheranern in der Frage nach dem Konzil. Sie erhofften Abstellung ihrer Beschwerden von einem sogenannten „freien Konzil“ ohne Abhängigkeit vom Papst nach dem Vorbild der altkirchlichen Konzilien. Damals aber war die Verfassungsgeschichte der Kirche allen Beteiligten nur unvollständig bekannt. Unbekannt war die entscheidende Tatsache, daß das Konzilsrecht der alten Kirche sich in der lateinischen Kirche wesentlich verändert hatte. Denn wenn in der alten Kirche die Beschlüsse auch der Universalkonzilien nur durch die Rezeption der Partikularkirchen, also durch das Rechtsinstitut der pneumatischen Rezeption, verbindlich wurden, so beanspruchten die lateinischen Konzilien ihre unmittelbare Gültigkeit: die Frage der Rezeption hatte sich genau umgekehrt in die Bestätigung der Konzilsbeschlüsse durch den Papst. Hätte die ältere Rechtslage noch bestanden, so hätten auch die Lutheraner sich unbedenklich der Autorität des Konzils unterwerfen können. Infolge der Abschaffung der Rezeption aber ge-

rieten sie in eine schiefe Lage, in den falschen Schein, als ob es sich gegenüber dem Konzil um den Vorbehalt des subjektiven Urteils der jeweilig Dissentierenden handele.

Das Rechtsinstitut der Rezeption haben in unserer Zeit Sohm, Congar und ich zum Gegenstand ihrer Darstellung gemacht. Der letzte Rest des Rezeptionsrechts ist im Ersten Vaticanum, nunmehr im Verhältnis von Papst und Konzil beseitigt worden. Wenn es schon dieses Rechtsinstitut nicht mehr gab, so kann doch seine geistliche Bedeutung und Wahrheit niemals beseitigt werden. Wenn die gegenwärtige katholische Kirche nach dem Zweiten Vaticanum sich dieses Tatbestandes bewußt gewesen wäre und vermieden hätte, die Konzilsdekrete ohne weitere Vermittlung imperativ in Kraft zu setzen, so hätte sie sich viele ärgerliche Schwierigkeiten ersparen können. Am allerwenigsten kann sie diese Schwierigkeiten durch einen verstärkten Appell an den Glaubensgehorsam wettmachen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die lutherische Kirche von ihrer episkopalen Tradition her keinen grundsätzlichen Anstoß an der Vorstellung einer personalen Leitung der Gesamtkirche genommen, aber nicht vermocht hat, dem noch eine sinnvolle Gestalt zu verleihen, während die beschriebene Lage einer wirksamen konziliaren Gemeinschaft entgegengestanden hat. Trotz des grundsätzlichen Festhaltens an der Einheit der Kirche ist die sichtbare Einheit nicht mehr als geistlich schlechthin notwendig verstanden worden. In dem am meisten umstrittenen und der ökumenischen Problematik gegenüber zweifellos unzulänglichen Artikel VII des Augsburgischen Bekenntnisses wird der Konsensgedanke einer materialen Einheit der Lehre festgehalten. Aber in Verbindung mit einem deutlichen kirchenrechtlichen Minimalismus und der Beschränkung auf die Doktrin findet sich kein konkreter Anhalt für eine Verwirklichung dieser Einheit.

In der Tendenz zur Reduktion kirchenrechtlicher Formen, in einem konstitutiven Mißtrauen gegenüber rechtlicher Ordnung und einem bedeutenden Element mystischen Verständnisses der Kirche werden Sie Antriebe und Haltungen wiederfinden, die sich auch in der Ostkirche immer wieder erneuern und in der Sie das eigentliche Kirchesein empfinden und verstehen.

Ganz anders haben sich die Reformierten verhalten. Sie haben kompromißlos jede personale Repräsentation der Einheit der Kirche abgelehnt und Christus als das alleinige Haupt der Kirche proklamiert. Hier ist also die Frage nach dem personalen Haupt wenigstens konsequent beantwortet. Wichtig ist dabei zugleich, daß für die Reformierten die Einheit der formulierten Lehre als solche gegenüber der Gemeinsamkeit einer strikt biblisch abgeleiteten Verfassung auf der einen und der Bewährung des Glaubens auf der anderen nicht die gleiche Rolle spielt, wie bei den Lutheranern und überhaupt in der Tradition der lateinischen Kirche. Sie rechnen viel unbefangener mit dogmatischen Differenzen, Streitigkeiten, ja sogar Spaltungen. Während es auf der lutherischen Seite, mit Ausnahme geringer Separationen, die sich regelmäßig an der Frage nach dem Verhältnis zur staatlichen Autorität entzündeten, überhaupt keine Spaltungen gab, insbesondere auch keine Streitigkeiten um die Jurisdiktion, zeigt der Calvinismus vielfältige, oft langdauernde Spaltungen, die aber

auch ebenso oft durch Zusammenschlüsse wieder behoben werden. Nur so ist auch das große Feld derjenigen Kirchenbildungen zu verstehen, welche ich eingangs als den vierten Teil der Wirkungen des Protestantismus geschildert und aus meiner Darstellung dann ausgeschlossen habe.

Von diesen Voraussetzungen aus würde der reformierten Seite der Gedanke der konziliaren Gemeinschaft am nächsten liegen. Sie selbst haben aus den beschriebenen Gründen — mit Ausnahme der schon erwähnten Synode von Dordrecht 1620 — keinen Versuch überregionaler Synodalbildung unternommen. Um so kräftiger war die nationale Synodalbildung. So hat die französische Kirche bis zu ihrer Unterdrückung zwanzig Nationalsynoden gehalten, etwa ebensoviel wie die durch ihre Synodaltradition berühmt gewordene Kirche von Toledo. Fiel also bei den Reformierten das episkopale Moment einer personalen Leitung ganz aus, so blieb bei ihnen für die Einheitsfrage wesentlich der Synodalgedanke übrig.

Beide reformatorischen Konfessionen haben sich in der Moderne zu Weltbünden zusammengeschlossen, welche sich ausdrücklich nicht als Kirchen verstehen. Stillschweigend haben sich die Kirchen trotz des Wahrheitsanspruches ihres Bekenntnisses insofern ihrer tatsächlichen Partikularität gebeugt, so wie umgekehrt im gewissen Umfang die Professio fidei Tridentinae auch die katholische Kirche im Gewande einer Konfessionskirche darstellt. Über die Rechtsqualität des Lutherischen Weltbundes zeigen kirchenrechtliche Gutachten, daß die Bünde im gewissen Umfange, in einem Mindestmaß Kirchen sind, weil sie der Entscheidung nicht ausweichen können, ob die beitretenden Partikularkirchen konfessionskonform sind oder die dem Bund Angehörigen sich etwa von dieser Basis durch verbindliche Entscheidungen getrennt haben. In diesem Mindestmaß unausweichlicher Jurisdiktion liegt also ein sowohl ekklesiiales wie auch kirchenrechtlich relevantes Element.

Ich muß hier das mir gestellte Thema abwandeln. Ich verzichte bewußt darauf, aus der Flut der Äußerungen, Pläne, Projekte und Spekulationen, einen notwendig willkürlichen Querschnitt oder Extrakt vorzutragen. Das würde sowohl der inneren Notwendigkeit des Glaubens wie der Verbindlichkeit des Kirchenrechts selbst widersprechen. Man kann in keinem Sinne eine Kirchenverfassung durch die kluge Benutzung verfassungsrechtlicher Gestaltungsmöglichkeiten entwerfen. Wir sind eine kirchenrechtliche Vereinigung. Unseres Amtes ist, die der Kirche eingestifteten, konstitutiven Lebensformen herauszuarbeiten und ins Bewußtsein zu heben. Die möglichen Elemente der Einheit sind durch jene Dualität vorgezeichnet, die in ihrem tiefsten Grunde auf Chalcedon aufruht und nur in der Verbindung von zwei Momenten, dem der personalen Verantwortung, der *episcopé*, und der konziliaren Gemeinschaft bestehen kann. Entschlägt man sich also aller Spekulation, so sind die beiden in der Gegenwart hervorgetretenen Gedankenrichtungen repräsentativ. Nach vielen Phasen der ökumenischen Bewegung hat diese in den letzten Jahren den Gedanken der Konziliarität zum Programm erhoben. Sie schließt die wechselseitige Anerkennung der geschichtlichen Legitimität der Beteiligten und die verpflichtende Verwiesenheit aller aufeinander ein. Das miteinander Leben, Sprechen und Arbeiten als solches, in tieferem Sinne die com-

munio sanctorum, wird als konstitutiver Wesenszug der Kirche überhaupt erkannt und soll verwirklicht werden. Es scheint mir nicht zufällig, daß diesem Gedanken von seiten des Lutherischen Weltbundes der Gedanke der „versöhnnten Verschiedenheit“ gegenübergestellt worden ist. Denn hier steht gegenüber der wechselseitigen Verbundenheit die geschichtliche Identität der einzelnen Kirchen als solche im Vordergrund. Hier erneuert sich noch einmal der episkopale Gedanke, der der geschichtlichen Eigenständigkeit, aber abgelöst von der Personalität. Nicht der Bischof oder Patriarch ist das Haupt, der pneumatische Repräsentant, sondern die geschichtliche Identität eines Konfessionstypus, einer Kirchenfamilie beansprucht ihr Recht neben anderen. Dies widerspricht bis zu einem gewissen Grade jenen wechselseitigen Ansprüchen, welche man sich im Gedanken der Konziliarität gegenseitig einräumt. Erneut zeigt sich also, daß die beiden Momente auseinandertreten und nicht ohne weiteres zueinander finden.

Dem entspricht aber auch die Tatsache, daß die vorreformatorischen Kirchen Schwierigkeiten haben, eine allgemeine Konziliarität anzuerkennen, wenn sie nicht zugleich die *historische Legitimität* der jeweiligen Kirchen in der apostolischen Tradition und Sukzession zu erkennen imstande sind.

Bei alledem ist zu beachten, daß auch wir hier zur gleichen Stunde am gleichen Ort nicht einfach Gleichzeitige sind. Die orientalischen Kirchen sind geschichtlich gesehen *vorpäpstliche* Kirchen. Auch wenn die Unierten die ecclesiastica communio mit dem römischen Primat für wesentlich halten und angenommen haben, so wird doch ihre legitime Existenz vorausgesetzt und dadurch nicht begründet, sondern höchstens in einem bestimmten Sinne perfiziert.

Umgekehrt jedoch sind die reformatorischen Kirchen *nachpäpstlich*. Sie haben sich, wie die Ostkirchen, gegen den päpstlichen Primat auf die altkirchliche Tradition der Kirchenverfassung berufen. Sie haben aber deutlich nach ihrem Verstande der Schrift und der guten Tradition der Kirche neue Formen der Kirche geschaffen.

Von dieser Unterschiedlichkeit der geschichtlichen Basis können wir nicht absehen. Aber diese Situation hat noch eine bisher unbeachtet gebliebene Folge.

Sohm hat seinerzeit der katholischen Kirche den Vorwurf gemacht, daß sie sich aus einer Kirche in eine klug geleitete, dem weltlichen Vorbild folgende Körperschaft verwandelt habe. Dieses Urteil ist nur eine halbe Wahrheit. Trotz der geistlich inadäquaten Analogien zum Staat, die heute vom Katholizismus selbst abgestoßen werden, handelte es sich um eine wesentlich tiefere Entscheidung. Die lateinische Kirche vollzog einen in der Geschichte unausweichlich gewordenen Schritt, den Übergang zur Subjektivität. Hier ist nicht die willkürliche Subjektivität des je Einzelnen gemeint, sondern die durch den christlichen Glauben selbst bewirkte Herausarbeitung eines Subjektbegriffs. Die Kirche wagte es — im Vertrauen und unter Berufung auf den Beistand des Heiligen Geistes —, selbst ein handelndes und entscheidendes Rechtssubjekt zu sein und sich konsequent so zu organisieren. An dieser Entwicklung aber haben auch diejenigen teilgenommen, die sich gerade gegen jene gewagte und mit

unermeßlichen Gefahren verknüpfte Entscheidung gestellt haben, sei es die Ostkirche, die ihn nicht mitging, seien es die Reformatoren, die sich lossagten. Die gleiche Rechtssubjektivität in der Gestalt einer großen Zahl autonomer Partikularkirchen hat sich auch in den vom Papsttum dissentierenden Kirchen herausgebildet und durchgesetzt. Das Verfassungsrecht der Ostkirchen selbst ist, wie wir hier vernommen haben, nicht allein auf dem Missionsrecht der apostolischen Kirchen in der Pentarchie der Patriarchate aufgebaut worden, sondern auch auf zahlreichen örtlichen Missionen, die wir nicht eindeutig auf eine konkrete apostolische Tradition zurückführen können. Inzwischen ist sie je länger je mehr aber durch das Nachwachsen autonomer Kirchen zu einem Bund von Partikularkirchen geworden.

Sie hat also in ihrer Art eine geistesgeschichtliche Entwicklung unabsichtlich mitvollzogen, deren Merkmale und Formen sie bei den getrennten Kirchen abgelehnt, ja verdammt hat. Eine Tradition höchsten Ranges, die diesen Rang in Nicaea und Chalcedon erwiesen hat, kann nicht darauf verzichten, sich einer solchen Lage zu stellen. Dieser Tatbestand zeigt sich an den Folgen. Sie hält an dem Gedanken der *koinonia* fest. Aber die Autokephalie steht quer zu dieser Lebensform und macht sie unwirklich.

Sie hat nicht nur darauf verzichtet, ökumenisches Konzil zu halten, weil sie als unabsichtlich partikular gewordene Kirche keine allgemeingültigen Entscheidungen treffen könne. Sie hat sich auch dessen längst entwöhnt, daß jeder einzelne ihrer Bischöfe *ad personam* Mitglied des Konzils ist, so daß die anstehenden Entscheidungen auch quer durch die regionalen Bindungen hindurchgehen. Obwohl ihr traditionelles Ziel ist, wiederum als konziliare Kirche wirksam zu werden, hat sie bisher nicht die Kraft besessen, sich zu geschichtlicher Gemeinsamkeit und Entscheidung zu erheben. Sie versucht etwas, was die *nachpäpstlichen* Kirchen als Ziel entweder von vornherein aufgegeben oder nur theoretisch verfolgt haben. Beide sind aber seit der Trennung nicht mehr imstande gewesen, ihre Lehre, Liturgie und Verfassung verantwortlich weiterzubilden. Auch die Lutheraner haben auf dem Kongreß von Helsinki 1961 nicht vermocht, die als notwendig erkannte Klärung ihrer zentralen Lehre von der Rechtfertigung herbeizuführen.

Was sich hier zeigt, ist eine Spaltung zwischen *geschichtlicher* und *ungeschichtlicher* Kirche. Eine geschichtliche Fortbildung ihres Selbstverständnisses und ihres Kirchenrechts hat in der Moderne allein die römisch-katholische Kirche vermocht. Es hat sich zudem gezeigt, daß eine verbindliche konziliare Entscheidung immer einen Vereinigungspunkt mit legitimierender Kraft braucht, um die Gesamtheit zusammenzuführen und den Beschlüssen Bedeutung zu verschaffen. Die Differenz zwischen personaler Repräsentation und konziliärer Gemeinschaft als Grundbestimmung kehrt also in veränderter Form noch einmal in der Differenz zwischen *geschichtlicher* und *ungeschichtlicher* Kirche in deutlichen Auswirkungen wieder. Damit stimmt überein, daß in den entscheidungsfähigen Kirchengemeinschaften die Tradition, sei es die patristische, sei es die reformatorische, eine unproportionale und zugleich auch wieder ungeklärte, nicht zu bewältigende Bedeutung gewonnen hat — auch unter der

Voraussetzung geurteilt, daß die Tradition der Kirche eines ihrer Lebens-  
elemente ist.

Zabolotsky hat auch die Frage der sozialethischen Verantwortlichkeit der Kirche in Zusammenhang mit dieser Einheit gebracht. Diese Dimension ist nicht neu. Alle diversen Kirchen haben je nach ihrer Eigenart unternommen, ihrer Weltverantwortung gerecht zu werden und der *lex Christi* zu folgen. Aber nach dem Gang unserer Verhandlungen kann diese sehr weitreichende Perspektive hier nicht eingebracht werden, und ich habe meine Ausführungen dazu deshalb für diesmal zurückgestellt.

Die Frage des Verhältnisses zwischen geschichtlicher und nichtgeschichtlicher Kirche, zwischen Behauptung und Duldung stellt sich auf diese Weise für uns neu. Ist es also zweifelhaft, ob es uns gelingen kann, das episkopale und das konziliare Moment, welche der Kirche von ihrer Existenz her selbst eingestiftet sind, zur konkreten Einheit zu versöhnen und zu verbinden, so stellt sich erst recht die Frage, ob wir das sehr unterschiedliche Verhältnis von Kirche und Welt gemeinschaftlich auf eine Ebene zu bringen vermögen. Wir sollten aber einander nicht bestreiten, daß wir in den verschiedenen Wegen der großen Konfessionen, gerade in ihrer Unterschiedlichkeit legitime Wege beschritten haben. Sie können nicht nach der zweiwertigen Wahrheit von richtig und falsch beurteilt werden. Weit eher würden diese Wege und Gestaltungen in einem komplementären Verhältnis zu begreifen sein. Auf der Hand liegt vor allem, daß es hier keine Idealität gibt, die als ein Ziel der Bemühungen vorzustellen wäre. Eine Bedingung ist freilich hier unnachlässig zu stellen: In diesem Sinne wäre Kirche nur dort, wo die Verantwortung für so weitreichende Entscheidungen gesehen und wahrgenommen wird. „Selig bist du, wenn du weißt, was du tust.“ Sie wäre auch nur dort, wo das Ganze der universalen Kirche als einer geistlichen Wirklichkeit unverrückbar im Blick bleibt, niemals preisgegeben wird. Die nüchterne Einsicht in die konstitutiven Widersprüche könnte als solche uns weiterführen.

Ich schließe mit dem Wort eines lateinischen Kirchenvaters, den man als den Vater aller lateinischen Konfessionen bezeichnet hat, des Heiligen Augustin. Ich hoffe, daß sein Wort auch von unseren ostkirchlichen Freunden angenommen wird. Er sagt: Ein jedes Ding wird nur in dem Maße erkannt, als es geliebt wird. Welch ein Wort! Denn wenn die Liebe die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis ist, so brauchten wir Erkenntnis nicht zu scheuen — wenn sie sich nicht gegen uns kehrt. Es würde heißen, daß mangelnde Erkenntnis auch auf einen Mangel an Liebe zurückverwiese. Wenn wir dem folgen, müßten wir auch unsere Unterschiede und Kontroversen nicht aufheben oder als Irrtümer aburteilen, sondern in ihnen das Moment der Wahrheit auch gegen uns zu finden vermögen. Ein allzufrüh verstorbener kritischer Beobachter der Okumene, der Berliner Oberkirchenrat Ernst Lange, hat die Frage ernsthaft gestellt, warum die ökumenische Bewegung trotz so großer Bemühungen nicht wirklich vorankomme. Als Theologe war er gewiß kein Episkopalist. Aber gerade er hat in einem berühmten „Brief an die Bischöfe“ die Auffassung vertreten, daß nicht die Repräsentanz von Kirchen und die Arbeit von Kommissionen, sondern die personale Autorität und das Engagement der Bischöfe die Dinge voranbringen könne und müsse. Sehr merkwür-

dig! Der Kern der Wahrheit in dieser Kritik läßt sich dahin formulieren: die universale Kirche kann weder eine Organisation der Vermittlung noch ein Völkerbund von Regionalkirchen sein. Die Kirche hat mit dem bischöflichen Amt regionale Partikularkirchen geschaffen, welche rückgebunden blieben auf die Basis. Eine weitere organisatorische Stufe würde sie von ihrer eigenen Basis so weit entfernen, daß sie damit der Vollmacht entbehren müßte.

Ad intra sind der Kirche Autorität der episkopé und Brüderlichkeit der communio sanctorum vorgegeben, ad extra die Spannung zwischen bewußt wahrgenommener Verantwortlichkeit und leidender, mittragender Identifikation.

Unter gewissen, zu ihrem eigenen Wesen nicht notwendig gehörenden geschichtlichen Bedingungen hat sie vermocht, beides in einer großen Synthese zu verschränken. Als Postulat oder Idealziel kann man das nicht aufstellen, ist es eine Quadratur des Zirkels. Aber ich habe die hoffnungsvolle Zuversicht, daß gerade die liebevolle Erkenntnis des gemeinsamen Grundes unserer Gegensätze uns „ungetrennt und unvermischt“ zusammenführen wird. Und waren die einen die Kirchen eines sehr bestimmten Weges, die anderen einer von den Läufen der Zeit unbeirrbarer Wahrheit, so wird doch der Geist beide gemeinsam in die Zukunft des Lebens führen.

Am Anfang dieses Referates habe ich Zabolotsky zitiert, der auf den Heiligen Geist und die Liebe verwies. Am Ende hat Yvès Congar auf die Perichorese der Trinität zurückgegriffen. Zur Vermeidung von Mißverständnissen füge ich dem nachträglich einiges Wenige hinzu.

Die Liturgie rühmt den Vater und den Sohn, die in der Einheit des Heiligen Geistes leben und herrschen. Diese Einheit ist die sie verbindende Liebe. Sie setzt also die Unterschiedenheit von Vater und Sohn voraus.

Die Kirche des Geistes weist sich dadurch aus, daß sie nach der *lex charitatis* Autorität und Brüderlichkeit zu verbinden vermag.

# AUTONOMIE ET POUVOIR CENTRAL DANS L'EGLISE VUS PAR LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

YVES CONGAR

Paris

Ce sujet, comme tant d'autres, gagne à être introduit de façon historique. De cette histoire, à laquelle Fr. Heiler a consacré naguère une étude documentée, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus* (München 1941), nous évoquerons seulement deux chapitres, et cela de façon thématique, sous l'angle des idées.

1<sup>o</sup>) Il existe une tradition ferme et continue selon laquelle, étant assurée l'unité de la Foi, substance de l'unité de l'Eglise elle-même, des pratiques différentes peuvent être légitimes et admises sans nuire à la communion<sup>1</sup>. C'était un principe professé déjà dans l'Eglise des Martyrs: par un S. Justin en faveur de frères chrétiens pratiquant encore quelques observances mosaïques<sup>2</sup>; par un S. Irénée intervenant auprès du pape Victor en faveur de l'observances asiatique du jeûne et de la date de Pâques, „la différence du jeûne confirme l'unanimité de la foi". Avant Victor, le pape Anicet n'ayant ni été convaincu par Polycarpe, ni pu convaincre le même Polycarpe, l'avait cependant reçu à sa communion, en signe de quoi il lui avait cédé sa place dans la célébration de l'Eucharistie<sup>3</sup>. Et voici la formule dans laquelle S. Augustin a traduit, en la reproduisant presque à la lettre, la position de Cyprien, l'évêque martyr: „Licet, salvo iure communionis, diversum sentire"<sup>4</sup>. Interrogé en 400 par Januarius, S. Augustin lui-même répondait qu' „il y a des choses qui varient selon les lieux et les régions", que le mieux est de se conformer aux usages de l'église où l'on se trouve: ainsi avait fait Ambroise pour la pratique du jeûne<sup>5</sup>. Il y a ce qui s'impose à tous — le contenu des Ecritures, les canons d'un concile comme Nicée — mais il existe une

<sup>1</sup> La question est traitée dans E. Lanne, Les différences compatibles avec l'unité dans la tradition de l'Eglise ancienne (jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle), in: Istina 8 (1961—62), p. 227—253.

<sup>2</sup> Dialogue, XLVII, 2. Cf. G. Bardy, La théologie de l'Eglise de S. Clément de Rome à S. Irénée (Unam Sanctam 13), Paris 1945, p. 35.

<sup>3</sup> Dans Eusèbe, Hist. Eccl. V, XXIV, 13—16.

<sup>4</sup> S. Augustin, De baptismo III, 3, 5 (PL 43, 141—142). La sententia de Cyprien, au concile de 256, année même de son martyre, était: „superest ut de hac ipsa re singuli quid sentiamus proferamus, neminem iudicantes aut a iure communicationis aliquem si diversum senserit amoventes" (Hartel I, p. 435). Ecrivant à Cyprien, Firmilien de Césarée s'indignait que le pape Etienne ait menacé de rompre la communion avec ceux qui (re)baptiseraient les hérétiques, alors que ses prédécesseurs avaient admis des observances différentes en matière de célébration pascale: inter Cypriani Epist. 75, 6 (Hartel III, p. 813).

<sup>5</sup> Epist. 54, 3 (PL 33, 200—201). Et cf. Epist. 55, 18 (col. 220—221); Epist. 36 à Casulanus 9 sv (33, 140 sv); Lanne, art. cité (1), p. 233 sv.

large zone de liberté, où la variété des usages contribue à la plénitude et à la beauté de l'Eglise: l'idée deviendra classique. A la même époque, en 399, Jérôme écrivait à Lucien: „Que chaque province abonde en son sens“ selon la tradition qui lui a été léguée<sup>6</sup>.

Grégoire le Grand mérite ici une mention particulière. Dès le début de son pontificat, répondant à Léandre de Séville, faut-il trois immersions pour le baptême, ou une seule suffit-elle?, il a la formule classique: „In una fide, nil officit sanctae Ecclesiae consuetudo diversa“<sup>7</sup>. Plus tard, le moine Augustin, envoyé en Angleterre, s'étonne qu'on célèbre la Messe en Gaule autrement qu'à Rome: „cum una sit fides, cur sunt Ecclesiarum consuetudines tam diversae?“<sup>8</sup> Le pape met son envoyé à l'aise; il l'invite à créer la liturgie qui convient, en choisissant ce qui lui paraît le meilleur dans celle des Gaules ou de toute autre Eglise<sup>9</sup>.

Si d'Occident nous passons en Orient, nous pouvons recueillir des témoignages semblables. Il y a l'exemple des champions de l'orthodoxie nicéenne, Athanase, Hilaire et Basile: ils admettaient des différences dans le langage théologique pourvu que l'on s'accordât sur le sens de la Foi de Nicée<sup>10</sup>. Il y a l'exemple de S. Cyrille d'Alexandrie qui sut dépasser sa propre théologie pour accepter la profession de foi de Jean d'Antioche, exprimée dans une autre perspective théologique mais qui confessait la „Theotokos“ du concile d'Ephèse. Cet exemple a été évoqué par le pape Paul VI lors de sa visite à Istanbul le 25 juillet 1967, comme une modèle dont il faut s'inspirer<sup>11</sup>. Les historiens byzantins du milieu du V<sup>e</sup> siècle, Socrat et Sozomène qui le suit, ont insisté, à partir de l'épisode historique touchant la date de Pâques au II<sup>e</sup> siècle, sur la légitimité et même la valeur positive d'une variété d'usages, étant assurée l' unanimité sur le fond de la religion<sup>12</sup>. C'est ce que professait encore le patriarche Photius (878—886):

Quand les différences ne touchent pas la Foi ni ne vont contre un décret général et catholique, divers rites et usages étant tenus par des peuples différents, tout homme de jugement droit estimera que ni ceux qui font ainsi agissent à tort, ni que ceux qui ne tiennent pas ces observances contreviennent à la loi<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> Epist. 71 (PL 22, 672).

<sup>7</sup> Epist. I, 43 (PL 77, 497); Mon. Germ. Epp.: Reg. I, 41 en avril 591 (t. I, p. 57).

<sup>8</sup> Dans PL 77, 1186—87.

<sup>9</sup> Grégoire, Reg. XI, 562, juillet 601; MG, Epp. II, p. 332 sv (PL: Ep. XI, 64; t. 77 col. 1187); Bède le Vénérable, Hist. Eccl. I, 27, 2 (PL 95, 53—59). Et voir P. Meyvaert, *Diversity within Unity. A Gregorian Theme*, in: Heythrop Journal 4 (1963), p. 141—162.

<sup>10</sup> Cf. Lanne, op. cit. (1), p. 242—247.

<sup>11</sup> Cf. Tomos Agapis, Rome et Istanbul, 1971, n° 172, p. 374 (texte français) et 375 (texte grec). Sur Cyrille et Jean d'Antioche, cf. Lanne, op. cit. (1), p. 247—250.

<sup>12</sup> Socrate, Hist. Eccl. V, XXII (PG 67, 625 sv); Lanne, op. cit. (1), p. 230—233.

<sup>13</sup> Lettre II au pape Nicolas I<sup>er</sup> (PG 102, 604—605). Et voici une déclaration du concile de 879—880, qui a rétabli la communion entre le patriarche Photius et le Siège romain: „Chaque Eglise a certaines anciennes coutumes qu'elle a reçues par héritage. On ne doit pas se quereller et discuter à leur sujet. Que l'Eglise de Rome observe ses façons de faire: c'est légitime. Mais que l'Eglise de Constantinople garde certaines coutumes qui lui viennent d'un antique passé. Qu'il en soit de même dans les (autres) sièges d'Orient . . . Bien des choses auraient été épargnées si les Eglises avaient suivi cette règle dans le passé“, Mansi XVII, 489.

On trouve un sentiment semblable à l'époque et dans les démêlés du patriarche Michel Cérulaire, non, hélas, chez ce dernier — il a au contraire exaspéré les différences et absolutisé les usages byzantins — mais, du côté latin, chez le pape Léon IX et même son fougueux légat le cardinal Humbert, du côté oriental chez Pierre, patriarche d'Antioche, et Théophylacte, archevêque de Bulgarie<sup>14</sup>. Ce sont de beaux textes, qu'on aimerait avoir la place de citer.

Nous pourrions en citer de nombreux autres reprenant, parfois dans les termes mêmes de S. Grégoire, l'idée classique selon laquelle, au sein d'une unité de foi, les coutumes diverses représentent une richesse<sup>15</sup>. Après la rupture de 1054, on pense en Occident que célébrer avec du pain azyme ou du pain fermenté n'atteint ni la charité ni l'unité<sup>16</sup>. S. Anselme admet comme également valables deux vocabulaires différents pour parler de la Tri-unité de Dieu<sup>17</sup>. Arrêtons là une enquête qu'on pourrait prolonger jusqu'à nos jours.

Il faut, c'est très important pour notre sujet, compléter et, en quelque sorte, contrebalancer ce mouvement par la reconnaissance d'un mouvement contraire. S'agit-il des relations entre Orient et Occident? Ceux-là mêmes qui parlaient légitime diversité jugeaient les autres en référence à leurs propres usages érigés en absolu<sup>18</sup>. A Rome l'affirmation de la primauté papale s'est accompagnée d'une prétention à aligner les usages liturgiques et les observances sur la pratique de l'Eglise romaine, et cela au nom d'un principe qui était le contraire même du principe traditionnel, à savoir: si vous avez la foi de Pierre, vous devez observer la tradition de Pierre en matière de discipline et de liturgie! On trouve cela chez Damase (366—384) et son successeur Sirice (384—399)<sup>19</sup>, Innocent I<sup>er</sup>

<sup>14</sup> Léon IX à Michel Cérulaire, rédigée par Humbert, n. 29 (septembre 1053: *Jaffé-Loewenfeld* 4302): PL 143, 64 ou C. Will, *Acta et Scripta de controversiis*, saec. XI, Leipzig - Marburg 1861, p. 181; pour Humbert, cf. A. Michel, Humbert und Kerullarios, t. I (1924, p. 120 sv; t. II (1930), p. 105, n. 4 et p. 425; *Pierre d'Antioche*, PG 120, 796, sv (M. Jugie, *Le schisme byzantin*, Paris 1941, p. 225 sv); *Théophylacte*, PG 126, 221 sv (Jugie, p. 243). Et voir A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. II, Firenze 1913, p. 4—13.

<sup>15</sup> Citons *Ratramme de Corbie*, contemporain de Photius, *Contra Graecorum opposita* IV, 1 sv (PL 121, 303 sv); *Fulbert de Chartres*, Epist. 3, en 1006 (PL 141, 192); *Jean de Fécamp*, *Confessio fidei* 3, 26 (inter *Opera Alcuini*, PL 101, 1072); S. Anselme, *Quaest. de sacramentis Ecclesiae*, 1 (PL 158, 552 D; Schmitt II, 240).

<sup>16</sup> Ainsi Grégoire VII, *Reg. VIII*, 1 (éd. Caspar, p. 513); S. Anselme, *Epist. de sacrificio azimi et fermentati*, 1 (Schmitt II, p. 223); *Pierre le Vénérable*, inter *Epist. Bernardi* (PL 182, 403).

<sup>17</sup> *Epist. I*, 83 et II, 204 (Schmitt III, p. 208 et IV, p. 96—97). *Monolog.*, prol. (Schmitt I, p. 81 14—18); *Epist. de Incarn. Verbi*, c. 16 (Schmitt II, p. 35).

<sup>18</sup> Ainsi au temps de Photius, *Jugie*, op. cit. (14), p. 141 sv; au temps de Cérulaire, le cardinal Humbert attaque violemment et mesquinement le mariage des prêtres byzantins (*Dial. c. 66*, in: C. Will, op. cit. (14), p. 126) et Cérulaire lui-même condamne chez les Latins tout ce qui diffère des usages byzantins . . . !

<sup>19</sup> *Damase*, *Decretum ad Gallos*: "Si ergo una fides est, manere debet et una traditio. Si una traditio est, una debet disciplina per omnes ecclesias custodiri" (éd. Babut, p. 78). *Sirice*, *Epist. I à Minerius de Tarragone*, 2 fév. 385: "Nunc paeafatam regulam omnes teneant sacerdotes, qui nolunt ab apostolicae petrae, super quam Christus universalem construxit ecclesiam, soliditate divelli" (PL 13, 1135—36).

(401—417)<sup>20</sup>, Léon le Grand (440—461)<sup>21</sup>, Vitalien en 667 au sujet de l'Irlande<sup>22</sup>, Zacharie (741—762), Grégoire VII (1073—1085), qui liquide ainsi la liturgie hispano-wisigothique improprement dénommée parfois „mazarabe”<sup>23</sup>. Nous avons eu depuis les latinisations en Orient sous Benoît XIV, la „praestantia ritus latini”<sup>24</sup>, les majorations romaines dans le sens de l'uniformité sous Pie IX et même Léon XIII<sup>25</sup>.

Comment Rome intervenait-elle de fait? L'unité-uniformité se réalisait-elle dans les faits? On a généralement agréé l'idée proposée en 1922 par Mgr P. Batiffol des trois zones de la *potestas papale*<sup>26</sup>, éventuellement en signalant une quatrième, celle des Eglises situées au-delà des frontières de l'empire romain ou byzantin<sup>27</sup>. La zone africaine, assez farouchement autonome, a été mise hors de cause au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle par l'invasion musulmane. Si, jusque là et à la même époque, la reconnaissance d'une primauté pétrino-romaine a été fervente en Occident, elle n'a pas empêché une autonomie des Eglises locales ou nationales pour la conduite de leur vie ordinaire<sup>28</sup>. L'Orient, lui, a toujours résisté à des interventions romaines dans sa vie canonique. Il y en a eu cependant, et telles que le concept de „primauté d'honneur” est historiquement insuffisant, à moins d'y mettre ce que l'histoire contient de réelles interventions impliquant une autorité qui reste à préciser. Finalement, cependant, l'autorité et l'action du Siège romain ont été effectives en Occident sans l'Afrique, c'est-à-dire dans un patriarcat latin, certes vaste et plein de vitalité, mais limité. Dans la suite, l'expansion du catholicisme a porté

<sup>20</sup> „Si instituta ecclesiastica, ut sunt a beatis apostolis tradita, integra vellent servare Domini sacerdotes, nulla diversitas, nulla varietas in ipsis ordinibus et consecrationibus haberetur. Sed dum unusquisque non quod traditum est, sed quod sibi visum fuerit, hoc aestimat esse tenendum, inde diversa in diversis locis vel ecclesiis aut teneri aut celebrari videntur; ac fit scandalum populis, qui dum nesciunt traditiones antiquas humana praeumptione corruptas, putent sibi aut ecclesiis non convenire aut ab apostolis vel apostolicis viris contrarietatem inducant.

Quis autem nesciat aut non adverat id quod a principe apostolorum Petro Romanae ecclesiae traditum est ac nunc usque custoditur, ab omnibus debere servari, nec superduci aut introduci aliquid, quod auctoritatem non habeat aut aliunde accipere videatur exemplum? praesertim cum sit manifestum in omnem Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam et insulas interiacentes nullum instituisse ecclesiis nisi eos quos venerabilis apostolus Petrus aut eius successores constituerint sacerdotes": Epist. 25 (PL 20, 551 sv; Jaffé 311) à Decentius de Gubbio.

<sup>21</sup> Cf. Fr. Heiler, Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus, München 1941, p. 216.

<sup>22</sup> Heiler, op. cit. (21), p. 157 sv.

<sup>23</sup> Reg. I, 64 (Caspar, p. 93). Cf. P. Gy, L'unification liturgique de l'Occident et la liturgie de la Curie romaine, in: Rev. Sciences philos. et théol. 59 (1975), p. 601—612 (p. 602).

<sup>24</sup> Cf. H. L. Hoffmann, De Benedicto XIV<sup>1</sup> latinisationibus, Rome 1958. La constitution conciliaire sur la Liturgie a aboli ces dispositions (n<sup>o</sup> 4: cf. La Maison-Dieu n<sup>o</sup> 76, 1963, p. 39, qui donne des références).

<sup>25</sup> Cf. par exemple A. Battandier, Vie du cardinal Pitra, Paris 1893, p. 249.

<sup>26</sup> P. Batiffol, Cathedra Petri, Etudes d'Histoire ancienne de l'Eglise (Unam sanctam 4), Paris 1938, p. 21—79.

<sup>27</sup> Sur ce sujet cf. Fr. Dvornik, National Churches and the Church Universal, Londres 1944; H. Marot, Unité de l'Eglise et diversité géographique aux premiers siècles, et C. Vogel, Unité de l'Eglise et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle, in: L'Episcopat et l'Eglise universelle, Paris 1962, respectivement p. 565—590 et 591—636 (surtout 628 sv).

<sup>28</sup> Voir notre Ecclésiologie du Haut Moyen Age, Paris 1968.

cette influence aux dimensions du monde, mais, malgré l'existence d'Eglises uniates sans triompher d'un certain blocage entre catholicisme et latinisme, primauté universelle patriarcat d'Occident.

2<sup>0</sup>) On a pu dire qu'au fond le catholicisme a manqué d'une vision et d'une théologie des Eglises locales: il était l'Eglise locale de Rome étendue à des dimensions progressivement dilatées jusqu'à celle du monde<sup>29</sup>. De fait, nous pouvons reconnaître, dans le passé, une conception insuffisante des Eglises particulières ou locales. C'est là certainement un manque dans l'ecclésiologie latine telle qu'elle s'est orientée et fixée pour longtemps à la suite de la réforme dite grégorienne, qui en fut le tournant décisif. L'Eglise est d'abord conçue comme un corps d'extension universelle dont les congrégations particulières sont comme des membres, et l'Eglise romaine la tête<sup>30</sup>. Cela a été parfois jusqu'à présenter l'Eglise universelle comme un unique diocèse dont le pape serait l'évêque . . .<sup>31</sup>.

Cette vision des choses avait un contexte non seulement ecclésiologique, mais théologique. Le contexte ecclésiologique était déterminé par une dominante des aspects et de concepts juridiques, sinon dans la vie concrète, du moins dans l'explicitation théorique de la réalité „Eglise“. Ces concepts resteront dominants jusqu'à la fin du pontificat de Pie XII, malgré l'intérêt donné par celui-ci à une conception du „Corps mystique“ et, en ce corps, au Saint-Esprit et aux charismes. C'étaient les concepts de *societas inaequalis, hierarchica*, et de *Societas perfecta*, société complète, ayant en soi tous les moyens nécessaires ou utiles pour réaliser sa fin propre. Parmi ces moyens on insistait, par réaction contre les séquelles de Marsile de Padoue, contre les régimes régaliens et les thèses des juristes protestants du XVIII<sup>e</sup> siècle, sur la *potestas legislativa, judicaria et coactiva*<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Idée plusieurs fois exprimée par J. J. von Allmen; en dernier lieu dans La Primauté de l'Eglise de Pierre et de Paul. Remarques d'un protestant, Fribourg et Paris 1977.

<sup>30</sup> Texte caractéristique: *Jean d'André*, in: c. 4. X, 1, 6 n<sup>o</sup> 13: „ecclesia universalis est unum Christi corpus . . . cuius caput est Romana ecclesia; . . . inferiorae ecclesiae sunt huius capitinis membra, quae sunt vel membra ex capite vel membra ex membris, sicut in corpore humano a brachio manus, a manu digiti, a digitis ungulæ proveniunt“. (de O. v. Gierke, Genossenschaften, III, p. 251). Et cf. *Congar*, art. Schisme, Dict. Théol. Cath. XIV, col. 1286—1312; De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle, in: L'Episcopat et l'Eglise universelle (Unam Sanctam 39), Paris 1962, p. 227—260; E. Corecco, L'origine del potere di giurisdizione episcopale: Aspetti storico-giuridico e metodologico-sistematico nella questione, in: La Scuola cattolica 94 (1968), p. 3—42, 107—141.

<sup>31</sup> Quelques références dans notre étude citée note précédente (p. 238—239). Citons ici seulement S. Pierre Damien: *Cum unus omni mundo papa praesideat ( . . . ) papa vero quia solus est omnium Ecclesiarum universalis episcopus . . .* (Opus c. 33 c. 1: PL 145, 474 A et C).

<sup>32</sup> Nous ne pouvons ici, ni refaire cette histoire, ni même donner une bibliographie complète. Contentons-nous de trois indications: K. Schlaich, Kollegialtheorie: Kirche, Recht und Staat in der Aufklärung, München 1969. — A. Vatican I, critique d'une définition de l'Eglise comme „Corps mystique“ et volonté d'une définition „ab externis“, comme „société“: J. Beümer, Das für das erste Vatikanische Konzil entworfene Schema De Ecclesia im Urteil der Konzilsväter, in: Scholastik 38 (1963), p. 392—401. — Notion de „societas perfecta“: K. Wall, Die katholische Kirche — eine „societas perfecta?“, in: Theolog. Quartalschrift 157 (1977), p. 107—118.

Cela entraînait pour autant une insistence sur le pouvoir papal, correspondant à la considération privilégiée de l'Eglise universelle. Inutile de donner des références, c'est l'ecclésiologie romaine classique depuis Cajetan et Bellarmin qu'il faudrait évoquer. Dans ces conditions, les Eglises locales — les diocèses — n'étaient pas *societas perfecta*, n'ayant pas la plénitude du pouvoir juridictionnel, bien qu'elles jouissent de toute la vie sacramentelle et mystique<sup>33</sup>.

Cette situation est profondément changée dans la théologie et même la pratique catholiques, surtout depuis le concile Vatican II. Non qu'on ait écarté ou même humilié la primauté de l'évêque de Rome, mais parce qu'on a retrouvé la vérité des Eglises locales. K. Rahner voit en cela ce que Vatican II a apporté de plus neuf<sup>34</sup>; le Père Lanne parle d'une révolution copernicienne: ce n'est plus l'Eglise locale qui gravite autour de l'Eglise universelle, c'est l'Eglise de Dieu qui existe dans chaque célébration de l'Eglise locale<sup>35</sup>. Bref, nous assumons le positif incontestable de ce que, du côté orthodoxe, on appelle l'ecclésiologie eucharistique. Il est normal que Rahner ait, contre la position évoquée supra (note 33), tenu que, du fait que le mystère total de l'Eglise se trouve actualisé au maximum dans l'Eucharistie de l'Eglise locale, on ne peut considérer le concept de „*societas perfecta*“ comme suffisant à caractériser l'Eglise, même en sa vie extérieure<sup>36</sup>.

Ce n'est le lieu ici, ni de faire l'histoire du destin de la notion d'Eglise locale et de sa redécouverte avant Vatican II, au concile et depuis le concile<sup>37</sup>, ni de donner une bibliographie de ce chapitre d'ecclésiologie<sup>38</sup>, ni enfin de l'exposer pour lui-même. Nous le supposons connu. Pour ce chapitre comme pour tant d'autres, Vatican II n'a pas innové: il a bien plutôt conclu et consacré un processus de récupération de valeurs traditionnelles, d'une tradition plus profonde que celle des siècles de Scolastique, de Contre-Réforme et de Restauration catholique post-révolutionnaire. Rappelons seulement la belle et profonde définition donnée par la constitution dogmatique *Lumen Gentium* et par le décret *Christus Dominus*:

<sup>33</sup> Position tenue par L. Billot, *De Ecclesia*, 5<sup>e</sup> éd. Rome 1927, p. 451; P. Larcher-Schlagenhaufen, *Institutiones theol. dogmat. I*, Barcelone 1945, p. 241; Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, II. Sa structure interne et son unité catholique, Paris 1951, p. 485.

<sup>34</sup> K. Rahner, *Das neue Bild der Kirche*, in: *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln 1967, p. 329—354 (p. 333 sv).

<sup>35</sup> E. Lanne, *L'Eglise locale et l'Eglise universelle*, in: *Irénikon* 43 (1970), p. 481—511 (p. 490).

<sup>36</sup> K. Rahner, *De praesentia Domini in communitate cultus: synthesis theologica*, in: *Acta Congressus internat. de Theologia Concilii Vaticanii II*, Vatican 1968, p. 330—338 (p. 333).

<sup>37</sup> Antécédents, par exemple chez Dom Gréa: rôle du mouvement liturgique, des recherches en vue d'une théologie revalorisant l'évêque; études bibliques (K. L. Schmidt, L. Cerfiaux, J. Y. Campbell, S. Stepien . . .), oecuménisme, apport des Orthodoxes (N. Afanasieff, A. Schmemann, J. Meyendorff; et cf. E. Lanne, in: *Irénikon* 1962, p. 171—212) . . . Bilan des textes et surtout du vocabulaire du concile: W. Aymans, *Die Communio Ecclesiastiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*, in: *Archiv für Kathol. Kirchenrecht* 139 (1970), p. 69—90. Pour les enjeux théologiques, H. Legrand, *Nature de l'Eglise particulière et rôle de l'évêque dans l'Eglise*, in *Vatican II. La charge pastorale des Evêques (Unam Sanctam 74)*, Paris 1969, p. 103 sv.

<sup>38</sup> Voir, entre autres, M. Mariotti, *Orientamenti bibliografici sulla Chiesa particolare*, extrait de *Vita e Pensiero*, N. S., avril-mai 1971, p. 155—183.

... Les Eglises particulières (sont) formées à l'image de l'Eglise universelle, elles en qui et à partir de qui existe l'Eglise catholique une et unique (in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit: *LG* n° 23 § 1).

Cette Eglise du Christ est vraiment présente en tous les légitimes groupements locaux de fidèles qui, unis à leurs pasteurs, reçoivent dans le Nouveau Testament eux aussi le nom d'Eglises (en note: cf. *Act.* 8, 1; 14, 22—23; 20, 17 et *passim*). Elles sont, en effet, chacune sur son territoire, le peuple nouveau appelé par Dieu dans l'Esprit Saint et dans une grande assurance (cf. *1 Th* 1, 5). En elles, les fidèles sont rassemblés par la prédication de l'Evangile du Christ, le mystère de la Cène du Seigneur est célébré „pour que, par le moyen de la Chair et du Sang du Seigneur, se resserre, en un seul corps, toute fraternité“ (Liturgie mozarabe). Chaque fois que la communauté de l'autel se réalise en dépendance du ministère sacré de l'évêque (S. Ignace, *Smyrn.* 8, 1) se manifeste le symbole de cette charité et „de cette unité du Corps mystique sans laquelle le salut n'est pas possible“ (S. Thomas). Dans ces communautés, si petites et pauvres qu'elles puissent être souvent ou dispersées, le Christ est présent, par la vertu de qui se constitue l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique (S. Augustin). (*LG* n° 26 et comp. 13 § 3; 28 § 2).

Un diocèse est une portion du peuple de Dieu confiée à un évêque pour qu'avec l'aide de son presbyterium, il en soit le pasteur: ainsi le diocèse, lié à son pasteur et par lui rassemblé dans le Saint-Esprit grâce à l'Evangile et à l'Eucharistie, constitue une Eglise particulière en laquelle est vraiment présente et agissante l'Eglise du Christ, une, sainte, catholique et apostolique. (*Chr. D.* n° 11).

Ainsi les Eglises locales sont des Eglises complètes. Elles le sont par l'action des principes de ce qu'on peut appeler la communion „verticale“, par la participation auxquels un grand nombre sont constitués en communion entre eux, selon une communion que l'on peut dire „horizontale“ (1 *Jn* 1, 3 et 7; cf. *Ga* 2, 9). Ces principes avec lesquels nous avons „koinonia“ par la foi (*Plm* 6) sont: Dieu (1 *Jn* 1, 6), le Christ (1 *Co* 1, 9; *Ph* 3, 10), son Evangile (*Ph* 1, 5), l'Eucharistie (1 *Co* 10, 16), le Saint-Esprit (2 *Co* 13, 13; *Ph* 2, 1). Ce sont ceux-là mêmes qui sont évoqués par le concile. Et c'est parce qu'il a mis l'Eglise en dépendance de ces principes transcendants que le concile a pu reconnaître une qualité ecclésiale à d'autres communautés chrétiennes que la catholique-romaine. S'agissant des Eglises Orthodoxes, la qualité de véritables Eglises locales.

Dans cette vision des Eglises locales on peut aussi donner pleinement une valeur positive aux diversités et originalités. Si elles sont authentiques en christianisme, elles devront trouver un statut dans l'ordonnancement juridique. Car — c'est ici que nous nous séparons de R. Sohm<sup>39</sup> —

<sup>39</sup> Dans son *Kirchenrecht*, t. I, Leipzig 1892, p. 161, 248, 391, Sohm a une vision de l'Eglise locale très proche de la nôtre: c'est l'Eglise, il n'y en a pas d'autre. Mais cela n'a rien à faire avec une organisation ou un droit. Pour l'ensemble de la position de Sohm, cf. notre article Rudolf Sohm nous interroge encore, in: *Rev. Sciences philos. théol.* 57 (1973), p. 263—294.

l'Eglise est une communion en forme de société, dont la vie comporte une organisation de droit.

Si chaque Eglise locale ou particulière est l'Eglise de Dieu, une, sainte, catholique et apostolique, elle ne l'est pas seule. D'autres le sont comme elle. Elle ne l'est vraiment que dans la reconnaissance et la communion des autres. L'Eglise universelle précède-t-elle logiquement les Eglises locales ou particulières, ou inversement? C'est une question à laquelle on peut répondre Oui ou Non<sup>40</sup>. Au point de vue de l'ontologie surnaturelle, tant l'évêque que le chrétien baptisé sont agrégés à l'Eglise, purement et simplement: au point de vue de la démarche concrète, ils le sont à l'Eglise en tant qu'elle existe ici ou là, en un lieu . . . Quoi qu'il en soit, il n'existe pas seulement des Eglises locales ou particulières, mais une communion de ces Eglises qu'on peut appeler aussi Eglise universelle. La communion a ses exigences, ses moyens, ses règles. Le pouvoir central, celui du Siège Romain, sans être la source qu'il a prétendu être, a la mission, et donc le charisme et le pouvoir, de modérer la communion des Eglises, en veillant au maintien de la Tradition et à la Confession de Foi, en organisant la vie oecuménique des Eglises, en jugeant les cas conflictuels, en favorisant l'exercice de la mission, etc.

#### *Fondements théologiques des rapports entre Eglise locale et Eglise universelle, entre une communauté et son chef*

J'annonce tout de suite le concept théologique qui rend compte, premièrement de l'ecclésiologie des Eglises locales et de leur relation avec l'Eglise universelle, secondement des rapports entre l'*ecclesia* — locale ou universelle — et son pasteur ou son chef. C'est le concept de „circumincection“ ou „circuminsession“<sup>41</sup>. C'est ce que nous allons exposer. Après quoi il nous restera la tâche d'esquisser les applications pratiques, éventuellement les déterminations canoniques que cette théologie appelle.

„Périchorèse“, „circumincection“ signifie étymologiquement: aller autour. Le terme signifie, en théologie trinitaire, la présence des Personnes divines l'une dans l'autre, leur intériorité réciproque. L'Evangile de Jean abonde en énoncés à ce sujet<sup>42</sup>. C'est l'expression la plus forte, non seulement de la communion mais de l'unité des Personnes qui ont en commun toute la divinité et ses attributs. Le Père n'est pas le Fils, le Fils n'est pas le Père, mais la divinité (essence, nature) n'existe que dans les Personnes: ainsi, en ayant cette divinité, le Fils possède toute la divinité

<sup>40</sup> Comparer notre contribution aux *Miscellanea Cardinal Parente* (Rome 1967, p. 29—40): La consécration épiscopale et la succession apostolique constituent-elles chef d'une Eglise locale ou membre du Collège? repr. in *Ministères et Communion ecclésiale*, Paris 1971, p. 123—140.

<sup>41</sup> Les deux graphies existent, la première (plus dynamique, exprimant le mouvement) étant plus ancienne. Cf. A. Denette, *Perichoresis, circumin sessio, circumince ssio*. Eine terminologische Untersuchung, in: *Zeitschrift f. kath. Theol.* 47 (1923), p. 497—532; L. Prestige, *Perichoreō und perichorēsis in the Fathers*, in: *The Journal of Theol. Studies* 29 (1928), p. 242—252.

<sup>42</sup> Jn 10, 38; 14, 11 et 20; 17, 21; comp. 1 Cor 2, 10 sv.

qui existe en la Personne du Père et en celle de l'Esprit. Aussi Jésus peut-il dire à son Père „tout ce qui est à moi est à toi, et ce qui est à toi est à moi“ (Jn 17. 10) et, au sujet du Paraclet, „c'est de mon bien qu'il prendra“ (16. 15).

Si, dans sa prière apostolique, Jésus demande pour l'Eglise une unité semblable à celle qui existe entre le Père et lui (Jn 17. 11 et 21—23), il semble légitime d'appliquer aux Eglises et à l'Eglise un schème de circumsession. La Tri-unité de Dieu sera le modèle suprême de l'Eglise. Celle-là n'existe que dans les Personnes: de même l'Eglise une et catholique n'existe que dans les Eglises locales et à partir d'elles (in quibus et ex quibus). Il n'existe pas de super-Eglise séparée des Eglises locales. Nous empruntons, pour ce qui suit, une voie tracée par le professeur Robert Kress, d'Evansville (USA, Indiana)<sup>43</sup>.

Chez S. Paul, le terme *ekklesia* désigne la communauté des fidèles d'une localité donnée<sup>44</sup>, éventuellement même celle qui se réunit dans une maison<sup>45</sup>. Dans Ephésiens et Colossiens „l'Eglise“ est, en dépendance du mystère du Christ dans et par lequel se réalise le Dessein de Dieu, la traduction visible ici-bas de ce mystère, le Corps dont le Christ est la Tête. Elle est unique et supra-locale, mais cela ne l'empêche pas d'être locale aussi (cf. Col 4. 15). Les *ekklesiae* locales — K.-L. Schmidt et L. Cerfaux avec ses nuances propres l'ont depuis longtemps montré — sont l'Eglise de Dieu, l'Eglise une et unique, pour autant qu'elle se trouve exister à Corinthe, etc. On trouve la même formule, avec le même sens, chez Clément de Rome (Cor 1), Polycarpe (aux Philippiens), de la part de l'Eglise de Smyrne narrant le martyre de Polycarpe à celle de Philomélio. Ainsi l'Eglise au sens absolu existe dans les Eglises, et les Eglises locales sont l'Eglise.

Dans les Actes, S. Luc appelle „l'Eglise“ la communauté de Jérusalem, origine première des autres<sup>46</sup>. Mais ce terme est aussi appliqué à la communauté d'Antioche<sup>47</sup>. Et il y a encore „les Eglises“ (15. 41; 16. 5). A la suite du trouble causé à Antioche par des gens venus de Judée, Paul, Barnabé et quelques autres frères sont envoyés à Jérusalem: „après avoir été escortés par l'Eglise (d'Antioche) . . . arrivés à Jérusalem, ils furent accueillis par l'Eglise“ (15. 3 et 4). Il y a deux Eglises (locales) et elles sont toutes deux l'Eglise. C'est „l'Eglise de Dieu“, comme il est dit pour les évêques d'Ephèse (20. 28). Bref, chez S. Luc comme chez S. Paul, les Eglises sont dans l'Eglise et l'Eglise est dans les Eglises.

Nous pouvons tirer la même conclusion des lettres aux sept Eglises des chapitres 2 et 3 de l'Apocalypse. Le message de chacune est adressé „aux Eglises“: à toutes, qui forment une seule Eglise dont le destin se reflète dans la situation des diverses Eglises locales, qui est cependant propre à chacune, avec ses défauts et ses grâces.

<sup>43</sup> Cf. R. Kress, *The Church as communio. Trinity and Incarnation as the Foundation of Ecclesiology*, in: *The Jurist* (1976), p. 127—158; surtout p. 140 sv. Mais Kress se trompe sur l'étymologie du terme grec: il a confondu *perichôreô* avec *perichoreuô*.

<sup>44</sup> De Thessalonique (1 Th 1.2; 2 Th 1.1), de Corinthe (1 Cor 1.2; 2 Cor 1.1), de Cendrées (Rm 16.1), les Eglises de Galatie et d'Asie (1 Cor 16.1 et 19).

<sup>45</sup> Cf. Rm 16.5; 1 Cor 16.19.

<sup>46</sup> Act 5.11; 8. 1 et 3; 15. 4 et 22; 12. 1 et 5.

<sup>47</sup> Act 11.26; 13.11; 14.27; 15.3; 20.17.

Si les Eglises locales et l'Eglise universelle sont ainsi l'une dans l'autre, une relation analogue de présence et d'intériorité mutuelle existe entre la communauté et son chef ou son pasteur, entre l'Eglise locale et son évêque. Le bien de l'Eglise est en quelque sorte personnalisé, comme en son sujet, en celui qui en a la surintendance: Act 20. 28. Cela n'élimine évidemment pas faiblesses et défaillances. Cette intériorité mutuelle de la communauté et de son pasteur existe originellement dans les Douze, qui furent „en même temps les germes du Nouvel Israël et l'origine de la hiérarchie sacrée“<sup>48</sup>. Aussi Jésus englobe les deux réalités dans la même prière, cf. Jn 17. 20. Dans l'antiquité chrétienne, les lettres par lesquelles s'actualisaient les liens d'Eglise à Eglise étaient indistinctement de la communauté ou de son pasteur<sup>49</sup>. Après Ignace d'Antioche, en l'an 110<sup>50</sup>, S. Cyprien, en 254, donnera, de cette circuminsession ecclésiale, une formule d'une densité insurpassable: „illi sunt ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grec adhaerens. Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo: sont l'Eglise le peuple uni à son évêque et le troupeau adhérant à son pasteur. Ainsi tu dois savoir que l'évêque est dans l'Eglise et l'Eglise dans l'évêque“<sup>51</sup>. Plus tard, cette présence et intériorité mutuelles de l'évêque et de son Eglise seront comme matérialisées dans la symbolique des épousailles<sup>52</sup>, dans la règle sacrée d'après laquelle il ne doit y avoir qu'un évêque par cité<sup>53</sup>, et jusque dans la loi canonique de résidence<sup>54</sup>.

Transposerons-nous ces idées profondément traditionnelles au plan de l'Eglise universelle? Oui, si son chef est le Christ: c'est biblique, c'est traditionnel, il est inutile d'aligner des références (Ignace cité n. 50). Le Christ — Chef et Pasteur, le Christ — Epoux de l'Eglise universelle aura-t-il une représentation au plan des ministères? On sait que la réponse catholique-romaine est: oui, le Pape est cela, au titre d'évêque de Rome, Eglise de Pierre et de Paul. Que Pierre ait cette valeur de représentation du Christ et, en conséquence, d'une représentation-personnification de l'Eglise, on peut le lire dans Matthieu 16. 18, Jean 21. 15—17, dans le rôle de représentation des Douze et même de l'Eglise que manifestent les Evangiles et les Actes. Du reste, cela même établit qu'on ne peut l'isoler du collège des Douze ni de l'Eglise.

D'autre part, l'Eglise de Jérusalem avait valeur, non seulement d'Eglise-souche, d'origine (cf. Lc 24. 47), mais d'Eglise-modèle et référence. C'est

<sup>48</sup> Décret conciliaire *Ad Gentes divinitus*, n° 5.

<sup>49</sup> Ainsi celle de Clément de Rome à l'Eglise de Corinthe, ou celle de Denys de Corinthe à Xiste et à l'Eglise de Rome (cf. *Eusèbe*, H. E. VII, 9, 6), celle de Polycrate d'Ephèse et à Victor et à l'Eglise de Rome (ib., V, 24, 1) et, en même temps, celle d'Irénée (V, 24, 11).

<sup>50</sup> „Ne faites jamais rien sans l'évêque de ce qui concerne l'Eglise ( . . . ) Partout où paraît l'évêque, que là aussi soit la communauté, de même que, partout où est le Christ Jésus, là est l'Eglise catholique“: *Smyrn. VIII*, 1 et 2.

<sup>51</sup> *Epist. 66, 8, 3; Hartel*, p. 732.

<sup>52</sup> Thème qui apparaît au IV<sup>e</sup> s. (S. Ephrem, S. Ambroise) et dont un Innocent III en particulier tirera nombre d'applications canoniques: cf. *J. Trummer*, *Mystisches im alten Kirchenrecht. Die geistige Ehe zwischen Bischof und Diözese*, in: *Österr. Archiv f. Kirchenrecht* 2 (1951), p. 62—75.

<sup>53</sup> Cf. Nicée, can. 15.

<sup>54</sup> Cf. Nicée, can. 16; Sardique, c. 11 et 12; Elvire, c. 19, etc.

par elle que tout avait commencé. S. Luc montre l'accroissement de l'Eglise comme une „adjonction au“ premier groupe de la Pentecôte<sup>55</sup>; S. Paul loue les chrétiens de la région d'Ephèse d'être devenus „concitoyens des saints“ ayant pour fondations „les apôtres et les prophètes“ (Eph 2. 19 et 20): c'est la communauté de Jérusalem qui, la première, s'est appelée „Eglise“ en référence à l'assemblée du désert. S. Paul y envoie comme à un modèle<sup>56</sup>. Il y a cherché l'approbation de sa prédication de l'Evangile „de peur de courir ou d'avoir couru en vain“ (Gal. 2. 2). On lui a tendu la main de communion en lui demandant seulement de „songer aux pauvres“. La collecte pour „les saints“, à laquelle il a donné tant de soin, a eu ce sens d'être le moyen et l'expression de la communion avec l'Eglise-mère de Jérusalem, en lui reconnaissant une autorité.

Nous ne pouvons évidemment entrer ici ni dans un exposé touchant la logique d'un transfert de rôle et d'autorité de Jérusalem à Rome, ni dans une discussion sur la primauté de l'Eglise de Rome et du Siège romain. Si l'on accepte cette primauté à titre d'hypothèse — pour les catholiques romains, c'est une thèse — on peut en interpréter la position dans la ligne de circumcession que nous avons esquissée. C'est appelé par le sujet qu'on nous a demandé de traiter, „Autonomie et pouvoir central dans l'Eglise“. On a ajouté „vus par la théologie catholique“. L'idée de modèle trinitaire pour l'Eglise a été, au moins depuis quelques siècles, plus présente à la pensée orientale Orthodoxe qui, pour n'être pas romaine, n'en est pas moins catholique. Le renouveau, chez nous, de la théologie de l'Eglise locale, nous en rapproche beaucoup, et l'on sait que *Lumen Gentium* a mis l'Eglise dans une lumière trinitaire<sup>57</sup>. Aussi allons-nous proposer trois grands et beaux textes de la tradition orientale. Le premier est le 34<sup>e</sup> Canon des Apôtres, vers l'an 400. Il parle de la primauté au niveau régional.

Les évêques de chaque peuple doivent savoir qui est parmi eux le premier et le regarder comme leur tête (*kephalèn*); ils ne doivent rien faire de quelque importance sans son avis (*gnōmè*). Chacun ne doit entreprendre que ce qui concerne son territoire (*paroikia* : diocèse) et les fermes qui en dépendent. Mais que celui-là [le premier] ne fasse rien sans l'avis (*gnōmè*) de tous. Ainsi, en effet, il y aura concorde (*homonoia*) et Dieu sera glorifié par le Christ dans le Saint-Esprit<sup>58</sup>.

Cet admirable texte énonce, dans un climat de doxologie trinitaire, deux règles complémentaires, une de distribution des rôles ou compétences, l'autre de communication mutuelle telle qu'entre l'ensemble des

<sup>55</sup> Cf. Act 2.41 et 47; 5.14; 11.24.

<sup>56</sup> 1 Thes 2.14; 1 Cor 11.16; 14.33 sv. Cf. L. Cerfau, La théologie de l'Eglise suivant saint Paul (Unam Sanctam 10), Paris 1942, p. 91 sv; pour „les saints“, p. 105 sv.

<sup>57</sup> Cf. M. Philippon, La très sainte Trinité et l'Eglise, in: L'Eglise de Vatican II, sous dir. Y. Baraúna (Unam Sanctam 51b), Paris 1966, p. 275—298; notre article, La Tri-unité de Dieu et l'Eglise, in: La Vie spirituelle, n° 604, sept.-oct. 1974, p. 687—703.

<sup>58</sup> Const. Apost. VIII, 47: *Funk* I, p. 572—74 grec, 573—75 latin; PL 137, 103.

évêques et leur tête se réalise une présence de tous à chacun et de chacun à tous. N'est-ce pas le fond de ce que dira, en 1357, le Grec Athanase en répondant au légat romain Pierre Thomas? Celui-ci objectait qu'il faut, dans l'Eglise, une tête unique: or il y a douze apôtres, devrait-on admettre douze têtes? Athanase répondit: Les douze apôtres (l'épiscopat) ne forment qu'une tête comme les Personnes divines ne font qu'un et que, de même, tous les fidèles ne forment qu'un corps. Et Athanase cite Jean 17. 11 et 20—22, „Qu'ils soient un comme nous sommes un"<sup>59</sup>. C'est bien un modèle trinitaire de circuminsession. Nous trouvons la même inspiration dans la théologie orthodoxe contemporaine, et cela expressément au sujet de la primauté de l'évêque de Rome. Voici en quels termes en parle le Père Alexandre Schmemann:

On peut appliquer à l'Eglise, par analogie, la théologie *triadologique*. De même que les trois Hypostases de la Sainte Trinité ne divisent pas la nature divine, chacune d'elles la possédant entièrement et en vivant, ainsi la nature de l'Eglise — Corps du Christ n'est pas divisée par la multiplicité des Eglises. Mais de même que les Personnes divines se „dénombrent“, première, deuxième, troisième — selon l'expression de saint Basile le Grand — ainsi se „dénombrent“ les Eglises et il y a parmi elles une *hiérarchie*. Dans cette hiérarchie il y a une première Eglise et un premier évêque. Cette hiérarchie ne diminue pas les Eglises, ne les subordonnant pas l'une à l'autre, elle est seulement destinée à faire vivre chaque Eglise de toutes, et toutes de chacune, car c'est cette vie de toutes en chacune et de chacune en toutes qui est le mystère du Corps du Christ, „de la plénitude qui emplit tout en tous“<sup>60</sup>.

La primauté papale telle que conçue par Grégoire VII, Innocent III, Innocent IV, Boniface VIII, telle même que définie par le premier concile du Vatican, ne se réduit pas à une simple situation de première Eglise et de premier Siège, mais, d'autre part, on ne peut faire comme si n'existaient pas une histoire séculaire et la réception par l'immense corps de l'Eglise catholique-romaine, faite de tant d'Eglises locales, d'une doctrine de la papauté qui dépasse les catégories de première Eglise, premier Siège. De cette doctrine, notre conviction, fondée sur la connaissance de l'histoire, est que plusieurs paragraphes, plusieurs énoncés peuvent, et peut-être même doivent être révisés, mais aussi que sa vérité essentielle peut être située et vue dans une conception trinitaire de circuminsession. C'est la ligne du travail commencé par des théologiens, des historiens, par le concile Vatican II, dans les catégories d'Eglise — communion d'Eglises et de collégialité. La première Eglise, le premier Siège ont-ils une mission, donc un charisme et un pouvoir qualitativement originaux? Si oui — et la réponse catholique-romaine est oui —

<sup>59</sup> J. Darrouzès, Conférence sur la primauté du Pape à Constantinople en 1357, in: Revue des Etudes Byzantines 19 (1961), p. 76—109 (il s'agit du n° 26, p. 104—107).

<sup>60</sup> A. Schmemann, La notion de primauté dans l'Eglise orthodoxe, in: N. Afanasieff et alii, La Primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe, Neuchâtel et Paris 1960, p. 117—150 (p. 143).

l'être des Eglises locales dans cette première Eglise est aussi original. C'est celui d'une représentation-personnification qui est assez bien ce qu'on voit dans le personnage de Pierre dans les Evangiles et les Actes. La doctrine de l'infraillibilité (étroitement limitée et conditionnée) du magistère du Pontife romain, dont Vatican II nous dit qu'elle n'est pas autre que celle de l'Eglise<sup>61</sup>, suppose une telle représentation-personnification et n'est compréhensible que par elle. Pour S. Augustin, Pierre était la personnification de toute l'ecclesia. Ajoutons que ce privilège, qui intéresse la structure de l'Eglise, vient d'une volonté et d'un don du Seigneur, dont les textes pétriniens bien connus des Evangiles portent témoignage. Serait-ce forcer le sens et la portée du texte célèbre de S. Irénée que de l'interpréter dans la perspective que nous avons esquissé? Le voici:

Car c'est avec cette Eglise (de Rome), en raison de sa plus puissante autorité de fondation, que doit nécessairement s'accorder toute église, c'est-à-dire les fidèles qui proviennent de partout, elle en qui toujours, par ceux qui proviennent de partout, a été conservée la tradition qui vient des Apôtres<sup>62</sup>.

Rome serait une certaine matérialisation de l'idéal de présence de toutes les Eglises à chacune; ici, dans des conditions singulières, à une, d'une façon particulière.

Nous tenons donc ces conclusions:

Toutes les Eglises (épiscopales) locales sont l'Eglise du Christ en un lieu.

Leur unité est faite par l'identité substantielle de Foi et de Sacrements. Il est légitime qu'elles aient des observances et coutumes différentes, étant sauvés les exigences de la communion.

Une Eglise, celle de Pierre et de Paul, a une responsabilité (*sollicitudo*) originale, à l'égard de la communion de toutes, et donc un charisme et un pouvoir (*exousia, potestas*) correspondants. En elle, la présence des Eglises à chacune prend une valeur de représentation-personnification.

Dans l'histoire, cette Eglise a parfois, de fait, confondu unité et uniformité. Mais ses principes ne sont pas tels et l'époque présente est favorable à un sain pluralisme, à une vitalité des Eglises locales, à une ecclésiologie de l'Eglise comme communion d'Eglises.

Il nous reste à tâcher de formuler quelques applications pratiques de ces conclusions.

### *Quelques suggestions pratiques*

Il en est de morales, de l'ordre du comportement plus que de règles juridiques proprement dites. Ce sont des comportements de communication, appelés par la communion.

<sup>61</sup> Cf. *Lumen Gentium* n° 25 § 3, „in quo charisma infallibilitatis ipsius Ecclesiae singulariter inest“.

<sup>62</sup> *Adv. Haer.* III, 3, 2: PG 7, 848; *Harvey* II, p. 3, Traduction F. Sagnard (Sources chrét. n° 34), Paris 1952, p. 103.

Tenir compte de l'autre, de façon à faire Eglise avec lui en la diversité même. On y a manqué quand on a posé, sans lui, des déterminations intéressant ce qui doit être commun, la foi. S. Ambroise qui, à tant d'égards, a introduit des apports orientaux en Occident, se plaint de ce qu'aucun évêque latin n'ait été appelé au concile de Constantinople de 381 qui a complété le Symbole de Nicée surtout sur l'article du Saint-Esprit:

Non praerogativam vindicamus examinis, sed consortium tamen debuit esse arbitrii ( . . . ) Cohaerere communionem nostram cum orientalibus non videmus ( . . . ) Nec quaedam nos angit de domestico studio et ambitione contentio, sed communio soluta et dissociata perturbat ( . . . ) Postulams ut ubi una communio est, commune velit esse iudicium concordantemque consensum<sup>63</sup>.

La partie latine de l'Eglise a „reçu“ Constantinople, son Symbole, l'article du Saint-Esprit. La communion n'a pas été rompue, mais elle avait été blessée. Elle a, par contre, finalement été rompue sur ce même article du Saint-Esprit à la suite de l'insertion unilatérale du „Filioque“ dans le Symbole. Non que l'affirmation elle-même fût contraire à la communion dans la Foi: S. Ambroise, S. Augustin, S. Léon la tenaient et elle est nécessaire, dans notre approche du mystère de la Triadologie, pour sauver la consubstantialité de la troisième Personne. Mais l'addition unilatérale de ce terme a été ressentie en Orient, dans un climat d'opposition, comme „un fraticide moral“ (A. S. Khomiakov). Hélas! Nous avons depuis lors dogmatisé comme si les Eglises Orthodoxes n'étaient pas des Eglises-soeurs: 1854, 1870, 1950 . . . Dans le climat et sous la grâce d'aujourd'hui, on ne peut pas ne pas poser la question courageusement abordée par le Père Louis Bouyer, le cardinal Joseph Ratzinger, le Père Avery Dulles<sup>64</sup>: peut-on imposer à une autre Eglise des déterminations, même dogmatiques, auxquelles cette Eglise n'a eu aucune part et qui, au moins dans leur formulation matérielle, n'ont pas de consonance avec sa tradition? A quelles conditions cela serait-il possible et sain, des deux côtés? Le Père Bouyer a traité la question et nous renvoyons à son texte sans pouvoir le citer ici, bien qu'il soit d'une brièveté dense et forte. Cela revient à se reconnaître et s'admettre différents, chacun avec son histoire propre, dans la communauté profonde de foi et de sacrements. Dans un tel climat, il est possible de reconnaître

<sup>63</sup> Epist. 13, 4 à 8 (PL 16, 952 sv): cf. P. Batiffol, *Cathedra Petri*, p. 78; *Le Concile et les conciles*, Chevetogne - Paris 1959, p. 73-76.

<sup>64</sup> L. Bouyer, Réflexions sur le rétablissement possible de la communion entre les Eglises orthodoxe et catholique, Perspectives actuelles, in: *Istina* 20 (1975), p. 112-115, (Colloque „Koinônia“ de la Fondation „Pro Oriente“, Vienne, avril 1974); J. Ratzinger, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: *Ökumene — Konzil — Unfehlbarkeit*, Innsbruck - Wien - München 1979, p. 208-217. A. Dulles, Dogma as an Ecumenical Problem, in: *Theological Studies* 29 (1968), p. 397-416 (p.398). — Cette position est encore tenue par L. Voronov, Unité et diversité dans la tradition orthodoxe, in: *Istina* 17 (1972), p. 21-26 par E. L. Dorqua, Jerarquía, infalibilidad y comunión intereclesial, Barcelone 1973 (cf. p. 329 sv).

l'équivalence réelle et l'homogénéité de visée, donc de sens et d'affirmation, bref *l'homonoia*, sous des démarches et expressions différentes<sup>65</sup>.

Cela suppose en particulier que, derrière la matérialité des expressions, on cherche l'intention, le sens. L'histoire abonde en exemples de faiblesses à cet égard. On sait ce que fut, par exemple, le schisme d'Antioche (362—413!). Rome, s'attachant à l'équivalence des termes *hypostasis* = *substantia*, ne voit pas l'orthodoxie *réelle* de Mélèce, et elle l'excommunie, tandis que S. Basile, conscient de cette orthodoxie, car il comprend le vocabulaire de Mélèce, garde la communion avec celui-ci. Chacun a raison selon sa référence à soi, mais on ne s'entend pas, alors qu'on était d'accord au niveau de l'intention doctrinale.

Il faut donc que les Eglises aient un intérêt les unes pour les autres, et des moyens effectifs d'information. Si l'Eglise de Rome a le rôle de surintendance universelle et de modératrice de la communion de toutes les Eglises, il faut évidemment qu'elle ait les moyens de cette tâche, non seulement dans l'ordre juridique mais au plan de l'organisation, de l'information, de la communication. Les savants ont leur place ici, en particulier les historiens: c'est leur travail honnête qui permet la révision de tant de mauvaises querelles dont nous avons tristement hérité comme on hérite de blocages contractés dans l'enfance ou transmis dans l'ambiance familiale. Ce n'est pas qu'il faudrait reproduire telles quelles aujourd'hui les structures et formes qui ont réglé la communion des Eglises aux III<sup>e</sup> ou IV<sup>e</sup> siècles: ce serait irréalisme. Le monde est différent, l'expansion de l'Eglise catholique toute autre, la papauté assume des rôles qui ne peuvent se réduire à ceux d'un lointain passé. Mais l'histoire vient en aide à l'ecclésiologie pour reconnaître au Siège romain un rôle de centre, de gardien et d'harmonisateur de la communion des Eglises — avec l'autorité que cela comporte — sans être pour autant la source (*caput, fons*) de l'ecclésialité des autres Eglises. Cette autorité est celle de l'évêque de Rome, du Siège de Pierre et de Paul: titre préférable à celui de „vicaire du Christ”, titre ambigu et qui a l'inconvénient de laisser de côté celui d'évêque de Rome, comme n'hésitait pas à le faire un Agostino Trionfo au début du XIV<sup>e</sup> siècle.

<sup>65</sup> Nous avons montré que telle était l'attitude de S. Thomas d'Aquin: Valeur et portée oecuméniques de quelques principes herméneutiques de saint Thomas d'Aquin, in: Rev. Sciences philos. théol. 57 (1973), p. 611—626.

