

Ferdinand Reinhard Gabbauer OSB

Die ost-westliche Kirchenspaltung

Theologiegeschichtliche Aspekte ihres Entstehens und ihrer Überwindung

Das Verhältnis der christlichen Kirchen zueinander ist zwar weitgehend entkrampft worden, aber es bestehen immer noch Barrieren im theologischen und im zwischenmenschlichen Bereich. Dies gilt auch für das Verhältnis zwischen der römisch-katholischen Kirche und der (den) orthodoxen Kirche(n). So läßt sich 1025 Jahre nach dem Austausch der Bannbulen in der Hagia Sophia zu Konstantinopel immer noch die Frage stellen, welche unterschiedlichen theologischen Ansätze die Spaltung in eine Ost- und Westhälfte der Kirche begünstigt haben und in welchem Maß diese heute noch die Einheit oder auch nur ein gutes Einvernehmen zwischen beiden Kirchen blockieren.

Ursprünglich stellten die römisch-katholische und die orthodoxe Kirche eine Einheit dar. Von dieser Einheit zeugt heute noch das Nizänische Glaubensbekenntnis, das beide Kirchen fast im selben Wortlaut beten. Die Verschiedenheit bestand vor allem in der liturgischen Praxis; der Glaube war derselbe. Konzilien und Synoden regelten das kirchliche Leben. Der römische Bischof ließ sich auf den ersten Konzilien durch Legaten vertreten. Die Tatsache, daß Synoden anfangs keine päpstliche Bestätigung zu ihrer Gültigkeit brauchten, zeigt, daß es den Anspruch auf einen päpstlichen Jurisdiktionsprimat in den ersten drei Jahrhunderten, abgesehen von ganz wenigen Ausnahmen, gar nicht gab. Die Verfassung der frühen Kirche bis etwa zum ersten Konzil von Nizäa (325) kann man als eine kollegiale bezeichnen. Eine Spannung zwischen Ost- und Westkirche konnte es deshalb nicht geben.

Als jedoch Konstantin der Große die Stadt Byzanz zu seiner Reichshauptstadt erwählte und sie unter ihrem neuen Namen Konstantinopel zur Würde einer „Königin der Städte“ erhob (330), beanspruchte auch der Bischof der Kaiserstadt seinen kirchlichen Vorrang gleich nach Rom. Ausdruck fand diese Forderung im Kanon drei des Konzils von Konstantinopel (381). Die petrinische Triarchie, d. h. der Vorrang der ehemaligen Bischofssitze des Apostels Petrus – Rom, Alexandrien und Antiochien –, schien durch die dazwischengeschobene Würde der Kirche von Konstantinopel gefährdet zu sein. Rom reagierte zunächst nicht auf diesen Anspruch. Der Glaube, „caput ecclesiae“, „Haupt der Kirche“ zu sein, hatte sich damals in Rom noch nicht festgesetzt.

Ostkirchliches und römisches Prinzip der Kirchenleitung

Im Konzil von Chalkedon (451) wurde der Anspruch der Kaiserstadt nochmals formuliert. Diesmal ist es der berühmte Kanon 28, dessen Auswirkung auf das Verhältnis zwischen beiden Kirchen im Folgenden deutlich wird. Es ging jetzt nicht mehr nur um die Rangfolge der Kirche von Konstantinopel. Ebenso wichtig war, daß Kanon 17 dieses Konzils den Patriarchen der Kaiserstadt zur Appellationsinstanz für die gesamte östliche Christenheit machte, eben aus dem Grund, weil Konstantinopel Kaiserstadt war.

Damit wird ein Prinzip der Kirchenleitung deutlich, das die lateinische Kirche nicht kannte. In der byzantinischen Kirche galt das *politische* Prinzip der Kirchenleitung, d. h. der Kaiser bestimmte den Rang der Bischofsstädte nach der politischen Bedeutung einer Stadt. Der Kaiser war es auch, der Konzilien einberief und ihnen in den „Nomokanones“ Gesetzeskraft verlieh.

Ein anderes Prinzip der byzantinischen Kirche ist die sogenannte *Pentarchie*. Im Lauf der Kirchengeschichte hatten fünf Bischofssitze den Patriarchatsrang erlangt und damit die Oberhoheit über einen weiten Kirchensprengel. Die fünf Patriarchatssitze werden in der Novelle 123, Kapitel 3 Justinians in ihrer Rangfolge aufgezählt: Altrom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem. Aufgabe und Funktion der fünf Patriarchen bestand darin, daß sie ein Bindeglied für die Gesamtheit der Bischöfe bildeten¹. Da die neugeweihten Bischöfe mit dem Patriarchen in derselben „hierarchischen Gemeinschaft“ standen wie die fünf Patriarchate miteinander, waren die fünf Patriarchen die Garanten der kirchlichen Einheit. Den fünf Patriarchaten eignete auch die Unfehlbarkeit in Glaubenssachen. Jeder Gläubige hatte sich ihren Synodalbeschlüssen und Definitionen zu unterwerfen. Damit wird ein weiteres Prinzip sichtbar: die *synodale* oder *kollegiale* Verfassung. Synoden und Konzilien regelten das Glaubensleben und hatten die Leitungsgewalt über die ganze Ostkirche inne.

In Rom dagegen wird ein anderes Prinzip der Kirchenleitung wirksam. Etwa seit Beginn des vierten Jahrhunderts beginnt sich der *Primat* der römischen Bischöfe zu entwickeln. So sprach die Synode von Sardica 342/43 Papst Julius I. (337–352) schiedsrichterliche Entscheidungsbefugnisse zu. Julius war überzeugt, daß die Synoden zu ihrer Gültigkeit des päpstlichen Plazets bedürften. So wundert es nicht mehr, wenn um 380 Papst Damasus (366–384) in der weiteren Konsequenz dieser Entwicklung bindende Gesetze erläßt, deren Einhaltung er nicht mehr empfiehlt, sondern unter Androhung von Sanktionen befiehlt. Innozenz I. (402–417) betrachtet seine Mitbrüder im Bischofsamt schlechthin als seine Untergebenen. Ja, die Kirche von Rom ist für ihn die Quelle der Binde- und Lösegewalt.

Ein tragfähiges Element für den Aufbau des römischen Primats liefert auch die Auslegung von Mt 16,18 f. mit der Verheißung Jesu an Petrus: „Auf diesen

Felsen will ich meine Kirche bauen.“ Hieraus ergab sich das sogenannte *petrinische* Prinzip der Kirchenführung: nicht der Kaiser, sondern Petrus bzw. sein Nachfolger, der Papst, hat die Leitung der Kirche inne. Nicht die politische Bedeutung einer Bischofsstadt gibt den Ausschlag für den Rang eines Bischofssitzes, sondern die Tatsache der Gründung durch einen Apostel.

Aus der Petrusidee entwickelt sich als Konsequenz die *Zweigewaltenlehre* Gelasius' I. (492–496). Danach sind Papsttum und Kaisertum, geistliche und weltliche Gewalt, von Gott gesetzt und auf ihrem Gebiet selbständig und unabhängig. Gelasius ballt die gesamte kirchliche Jurisdiktion in der Hand des Petrus und seiner Nachfolger zusammen. Die Vereinigung der kirchlichen und der staatlichen Gewalt in einer Person wehrt er ab. Als Folge dieser Theorie verkündet er, daß der römischen Kirche die Binde- und Lösegewalt über die ganze Kirche zukomme. Von großer Bedeutung für den römischen Primat wird dann die konstantinische Schenkung, eine geschickte Fälschung des 8./9. Jahrhunderts, wonach Kaiser Konstantin dem Papst das Abendland vermacht habe.

Daß dieser so verstandene Primat zur Auseinandersetzung mit der byzantinischen Kirche führen mußte, liegt auf der Hand. Zum ersten Mal prallten das politische und das päpstlich-primatiale Führungsprinzip auf dem Konzil von Chalkedon (451) aufeinander. Papst Leo I. (440–461) verlangte, daß sein Lehrschreiben über die zwei Naturen Christi ohne Diskussion angenommen werde. Kaiser Markian aber und die Konzilsväter setzten eine Debatte an. Den päpstlichen Widerspruch erregte auch Kanon 28, der der Kaiserstadt die zweite Stelle hinter Rom zuschrieb. Wenn Konstantinopel schon in der Rangliste stehen wollte, dann hätte in römischer Sicht der Stadt am Bosphorus nur der vierte Platz nach den drei Sitzen des hl. Petrus Rom, Alexandrien und Antiochien zukommen dürfen.

Die ersten Schismen

Dieser Konflikt barg noch nicht genügend Zündstoff für ein Schisma. Anders wurde es 30 Jahre später. Kaiser Zeno (474–491) versuchte, die wiedereroberten, vorwiegend monophysitischen Ostprovinzen seines byzantinischen Reichs auch religiös zu befrieden. Um es sich mit den Orthodoxen nicht zu verderben, ließ er von den Theologen eine Kompromißformel ausarbeiten, das *Henotikon*. Patriarch Akakian von Konstantinopel segnete diese Formel ab, woraufhin ihn Papst Felix 484 exkommunizierte. Damit war das erste Schisma zwischen beiden Kirchen vollzogen, das gut 30 Jahre dauerte.

Ein weiterer wichtiger Markierungspunkt in der Auseinandersetzung zwischen beiden Kirchen ist die *Trullanische Synode* des Jahres 690. Die Entfremdung beider Kirchen voneinander war schon so weit gediehen, daß römische Ge-

bräuche wie der Priesterzölibat und das Samstagsfasten scharfe Kritik erfuhren. Hätte die byzantinische Kirche die Kirche von Rom als „fons et caput“ anerkannt, dann hätte die Synode eine solche Kritik nicht gewagt; aber da sie sich mit der römischen Kirche im Sinn der Kollegialität auf eine Ebene stellte, ist die Kritik nicht verwunderlich.

Knapp 200 Jahre später wurden die Beziehungen zwischen beiden Kirchen einer neuen Belastungsprobe unterzogen. Die Epanagoge, eine Rechtsquelle der makedonischen Dynastie (9. Jahrhundert), hatte den Patriarchen von Konstantinopel als oberste Entscheidungsinstanz bestätigt. So konnte Patriarch *Photius* dem immer mächtiger werdenden Papst die Stirn bieten. Nikolaus I. (858–867) wollte die Weihe des Patriarchen nicht anerkennen, weil die von der Synode von Sardica 342/43 geforderten Zeitabstände zwischen den Weihen nicht eingehalten worden seien. Dagegen wehrte sich Photius mit dem Argument, daß nur solche Kanones befolgt werden müßten, die in Konstantinopel, also in einer Teilkirche, überliefert worden seien. Damit lehnte Photius die Universalität des Kirchenrechts und den päpstlichen Primat ganz entschieden ab. Das nun entstehende Schisma, in dem erstmals auch die Lehre vom Ursprung des Heiligen Geistes („Filioque“) eine Rolle spielte, konnte 869/70 wieder beigelegt werden.

Das Schisma des Jahres 1054

Das dritte Schisma des Kardinals *Humbert von Silva-Candida* und des Patriarchen *Michael Kerullarios* vom Jahr 1054 hingegen sollte Bestand haben. Es ist allerdings unter den Kanonisten und Kirchenhistorikern umstritten, ob und wie weit die gegenseitige Exkommunikation der beiden hitzköpfigen Kirchenfürsten überhaupt gültig war². Hier kommt es jedoch nur auf die Frage an, inwiefern der päpstliche Primat an der Auseinandersetzung schuld war.

Nicht Kerullarios, sondern der vom clunaziensischen Reformgeist geschulte Humbert brachte den päpstlichen Primat ins Spiel. Cluny wollte die Kirche dem Zugriff des Staats entziehen; kein Wunder, wenn dies auf dem Weg einer weiteren Aufwertung des Papsttums erfolgte. In Byzanz wurde dieser Versuch nicht gemacht; dort galten Patriarch und Kaiser als zwei Erscheinungsweisen der einen sakralen Gewalt.

Humbert war von Papst Leo IX. (1049–1054) beauftragt, seinen Amtskollegen in Konstantinopel für den gemeinsamen Kampf der Byzantiner, der Deutschen und des Papstes für die Befreiung Süditaliens aus der Bedrohung durch die Normannen zu gewinnen. Er zeigte wenig diplomatisches Geschick, wenn er behauptete, die „Tochter“ Konstantinopel beanspruche für sich den Primat, und wenn er deshalb die rebellischen und ungläubigen Griechen, die das Filioque ablehnten, aufforderte, sich der Mutter aller Kirchen, der römischen

Kirche, zu unterwerfen. So bedingten sich der Primatsanspruch und das Filioque als Konfliktstoffe gegenseitig und trugen zum Austausch der Bannbulen im Juli 1054 in der Hagia Sophia bei.

Da Auseinandersetzungen zwischen der Ost- und der Westkirche im 10. und 11. Jahrhundert schon an der Tagesordnung waren, drang dieses sogenannte Schisma von 1054 zunächst gar nicht ins Bewußtsein ein. So erklärt es sich, daß die Väter der ständigen Synode in Konstantinopel im Jahr 1089 von der Spaltung des Jahres 1054 gar nichts wußten.

Polemik und Unionsversuche nach 1054

Erst 1112 griff *Niketas Seides*³ als der erste byzantinische Theologe nach 1054 den römischen Primat an und stellte ihm die Vorrangstellung der byzantinischen Kirche entgegen. Der Hauptvorwurf war auch hier wieder die mangelnde Rechtgläubigkeit der römischen Kirche, da sie das Filioque lehre. Ein weiterer wichtiger Grund für den kirchlichen Vorrang Konstantinopels liegt nach Niketas in ihrer Eigenschaft als Reichshauptstadt.

Als sich im 12. Jahrhundert die Fronten zwischen Ost- und Westkirche im Zug des selbstherrlichen Auftretens der Kreuzritter und nach der ersten Eroberung Konstantinopels im Jahr 1204 zunehmend verhärtet hatten, versuchten byzantinische Theologen, den päpstlichen Primat und das Filioque mit ihren Argumenten zu entkräften. *Neilos Kabasilas*, ein byzantinischer Theologe des 15. Jahrhunderts, meint, der Papst unterstehe der Autorität der Konzilien und überraue auch nicht die Bischöfe, da er von diesen geweiht sei. Weiterhin sei er nicht unfehlbar, da auch er der Habsucht, der Lüge und anderen Sünden verfallen könne. *Symeon von Thessaloniki*, Zeitgenosse des Neilos, gibt zwar zu, daß der Papst Nachfolger Petri sei; da er aber durch das Filioque vom rechten Glauben abgefallen sei, habe er seine Vorrangstellung verloren.

Beide Kirchen versuchten, durch Unionskonzilien einander näherzukommen. So stand auf dem *Unionskonzil von Ferrara-Florenz* 1438/39 unter anderem auch der päpstliche Primat zur Debatte. Papst Eugen IV. (1431–1447) verlangte von den Griechen die Anerkennung des Primats und damit das Recht, den Glaubensbekenntnissen Zusätze hinzuzufügen. Die Griechen bezeichneten diese Forderung als ungerecht, da die römische Kirche von der Tradition her nicht das Recht habe, ohne ihre Brüder, die Patriarchen, etwas am Glaubensgut zu ändern. Daraus wird deutlich, daß auch im Konzil von Ferrara-Florenz das primatiale Prinzip der Kirchenleitung mit dem kollegialen Prinzip zusammenstieß. Als Kompromiß kam schließlich heraus, daß die Griechen den päpstlichen Primat unbeschadet der Rechte der östlichen Patriarchate anerkannten. Indes scheiterte das Unionskonzil am Widerstand des byzantinischen Klerus und des Volkes.

Das Erste Vatikanische Konzil

Einen tiefen Graben zwischen den beiden Kirchen riß das im Ersten Vatikanischen Konzil (1870) verkündete Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes. Schon 1722 war auf einer Synode von Konstantinopel der päpstliche Primat verurteilt worden, ohne daß vorher ein bestimmtes Ereignis das Verhältnis zwischen beiden Kirchen belastet hätte. Und jetzt dieses Dogma! Es erzeugte vielfache Mißverständnisse und rief bei den Orientalen geradezu einen Sturm der Entrüstung hervor. Da Pius IX. (1846–1878) an der päpstlichen Zentralgewalt festhielt, gab es Auseinandersetzungen mit armenischen und chaldäischen Patriarchen⁴.

Erst *Leo XIII.* (1878–1903) zeigte mehr Verständnis für das Anliegen der Union und für die Tradition der östlichen Kirchen, die nach Autonomie strebten. Gleichwohl beharrte er auf der Anerkennung des päpstlichen Primats. So wies Patriarch Anthimos von Konstantinopel 1894 die Einladung Leos XIII. zur Union zurück.

Auch an der Schwelle zum 20. Jahrhundert war die Welle heftiger Polemik gegen das Unfehlbarkeitsdogma noch nicht abgeebbt. So fuhr *Chrysostomus Papadopolu*, Erzbischof von Athen († 1938), schwere Geschütze gegen dieses Dogma auf⁵. Es widerspreche, so schreibt er, der Geschichte und der Tradition. Jahrhunderte hindurch verbreitete lügnerische Theorien, Auswüchse von Unwissenheit und mittelalterlichem Dunkel hätten schließlich den Status eines Dogmas erhalten. Zudem habe sich der Papst mit diesem Dogma über die Bischöfe erhoben und sich eine Stellung zwischen ihnen und Gott erobert. Das Dogma verbreitere den Graben zwischen den Kirchen und erschwere die Einheit. Der Standpunkt des Erzbischofs deckt sich mit dem vieler Orthodoxen zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Sie befürchteten vor allem, daß durch die Unfehlbarkeit des Papstes die Konzilien überflüssig würden.

Die Auseinandersetzungen im 20. Jahrhundert

Erst um die Mitte des 20. Jahrhunderts wurden die Auseinandersetzungen um den päpstlichen Primat sachlicher. In Kürze sollen hier die wichtigsten orthodoxen Positionen wiedergegeben werden.

N. Afanasieff unterscheidet zwischen der universellen und der eucharistischen Ekklesiologie⁶. Die universelle Ekklesiologie sehe die Kirche als Einheit aller Teilkirchen, zusammengefaßt unter dem Träger des Primats. Organ der Einheit dieser Kirchen seien die Konzilien, die ihrerseits die Macht des Primatsinhabers begrenzen. Allmählich aber habe der Primatsgedanke die Konzilsidee verdrängt. Daraus habe sich die pontifikale Ekklesiologie entwickelt, das heißt der Vor-

rang des Papstes über das Konzil. Dadurch seien die Konzilien zu Konsultativversammlungen und die Bischöfe zu Verwaltungsorganen degradiert worden.

Nach der eucharistischen Ekklesiologie ist jede einzelne Gemeinde, die mit ihrem Bischof Eucharistie feiert, ebenso Kirche wie die Summe aller dieser Gemeinden. Der Vorrang einer Kirche bestehe nur in der Autorität des Zeugnisses. Dieses „ist um so höher, je größer das Maß der Verwirklichung der Gegenwart der Kirche Gottes in ihr ist“.

Dieser Vorrang ist also keine rechtlich gesicherte Stellung, sondern ein Dienst aufgrund einer Gnadengabe, durch die eine Gemeinde im Namen der Kirche Zeugnis ablegt. Daher kennt die orthodoxe Kirche keinen Jurisdiktionsprimat über die Gesamtheit der Ortskirchen. Afanasieff gibt jedoch zu, daß deswegen die Einheit der orthodoxen Kirchen zu einer abstrakten Idee geworden sei. Nach Meinung Afanasieffs lassen sich beide Ekklesiologien nicht miteinander vereinbaren. Es bleibe „nichts anderes übrig, als die Tragödie anzunehmen mit offenen Augen“.

Schmemmann, der diesem theologischen Ansatz folgt, ist aber zuversichtlicher und sieht im Primat „die Aufgabe, die Einheit der Kirchen im Glauben und im Leben zu erhalten . . ., den Ortsgemeinden nicht zu erlauben, daß sie sich im Provinzialismus ihrer lokalen Tradition isolieren . . . Das bedeutet Sorge tragen und darum besorgt sein, daß jede Kirche Fülle ist, denn diese Fülle ist immer diejenige der gesamten katholischen Überlieferung, der einzigen und unteilbaren Gabe Gottes an seine Kirchen.“⁷ Der Primat ist danach keine höchste Gewalt, da das Wesen der Kirche als Leib Christi diesen Gedanken ausschließe; er ist aber nach Schmemmann mehr als ein reines Präsidentenamt, das demokratisch oder parlamentarisch zu verstehen wäre. Der Inhaber des Primats übe eine Machtbefugnis aus, die der des Bischofs in seiner Kirche gleicht.

Da das *Zweite Vatikanische Konzil* in mehreren Dokumenten nicht nur vom Primat, sondern auch von der Kollegialität der Bischöfe spricht – wenn auch ohne das Verhältnis beider Größen zueinander theologisch auszudeuten –, ist für die orthodoxe Kirche der offizielle Dialog mit der römischen Kirche möglich geworden. So zeichnet 1970 der junge orthodoxe Theologe *Farantos* ein Verhaltensmuster für einen solchen Dialog⁸. Demnach müßte die Integrität und die Autonomie der orthodoxen Kirche respektiert werden. Das heißt, der Papst, dem der Primat des Dienstes zusteht, müßte darauf verzichten, in die inneren Angelegenheiten der orthodoxen Kirchen einzugreifen. Wenn der Papst zusammen mit dem ökumenischen Patriarchen für die Koordinierung des kirchlichen Wirkens zum besseren Dienst an den Gläubigen und der Menschheit Sorge und wenn er nicht den Glauben an seine Person, sondern an Christus als Haupt der Kirche fordere, stehe der päpstliche Primat dem Dialog und der Einheit der Kirchen nicht mehr im Weg.

Auf katholischer Seite hat seit dem Zweiten Vatikanum ein Prozeß des Nach-

denkens und Umdenkens in der Frage eines neuen Verständnisses des Papsttums eingesetzt. Diese Korrektur hängt zusammen mit dem Verständnis der Kirche als pilgerndes Gottesvolk und des kirchlichen Lebens als Gemeinschaft, als „communio“. So spricht *Giuseppe Alberigo* von einem Papst, der sich „in erster Linie als Bischof, als Hirte der pilgernden Kirche Gottes zu Rom“ versteht, und von einem Papsttum, das nicht als Konkurrenz zu den großen Machtzentren der Welt auftritt, sondern zeitlich-weltliches Denken aufgibt und zum kollegialen Dienst an der Einheit und Gemeinschaft der Kirche bereit ist⁹.

Ähnliche Gedanken äußert auch *Walter Kasper*¹⁰. Er betont vor allem den charismatischen, missionarisch-apostolischen Charakter des Petrusamts, der Recht und Institution übergreift und die geistige Hellsichtigkeit besitzt, drängende Fragen zu artikulieren und Initiativen zu ihrer Lösung zu ergreifen.

Diese wenigen Beispiele machen deutlich, daß sich die Standpunkte der Orthodoxen und der Katholiken in der Frage des päpstlichen Primats allmählich annähern.

Das Filioque

Neben dem Primat des Papstes spielte die unterschiedliche Interpretation des Hervorgangs des Heiligen Geistes im Verhältnis zwischen Ost- und Westkirche eine wesentliche Rolle. In der Auseinandersetzung mit den dualistischen Priszilianisten des 4. und 5. Jahrhunderts wurde in Spanien die Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn („Filioque“) entgegen der bisher von Ost und West festgehaltenen Lehre – „der vom Vater ausgeht“ – formuliert und 589 vom dritten Konzil von Toledo für verbindlich erklärt. Erst im 11. Jahrhundert erscheint das Credo mit dem Zusatz „Filioque“, das bisher nur in der spanischen Liturgie in dieser Form gebetet wurde, auch in der römischen Liturgie.

Daß das Filioque in der Auseinandersetzung mit der Kirche von Konstantinopel zur Zeit des Photius und im Jahr 1054 eine Rolle spielte, wurde bereits angedeutet. Daher sollen nur streiflichtartig einige wichtige Argumente genannt werden, die die Byzantiner zur Verteidigung ihrer Position anführten.

1. Eine gemäßigte Haltung zu den Lateinern als Kerullarios nimmt sein Zeitgenosse *Petrus von Antiochien* ein. Er lehnt jedoch das Filioque ab, und zwar mit Berufung auf biblische Argumente. Er zitiert Joh 14, 15–17; 15, 26 und 16, 12–15, wo vom Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, die Rede ist.

2. *Theophylakt von Bulgarien* (um 1100) fürchtet, daß die Lateiner zwei Prinzipien für den Ausgang des Heiligen Geistes einführen. Er schreibt: „Was zu seiner Existenz zweier Prinzipien bedarf, ist im Vergleich zu dem, was nur von einem Prinzip kommt, entweder größer oder kleiner oder gleich; gleich kann es nicht sein, sonst wäre es ebenfalls von einem Prinzip . . . Demnach ist der Geist

entweder größer als der Sohn, was eine neue Gottlosigkeit wäre, oder kleiner, was die Häresie des Makedonios ausmacht. Ist der Vater größer als der Sohn im Hinblick auf das Prinzip, so wäre der Sohn in eben dieser Hinsicht größer als der Geist. Wo aber hast du gelesen, daß der Sohn größer als der Geist genannt wird? Und wie kann ein persönliches Merkmal mehreren zukommen?“¹¹ Um 1100 fanden Dispute zwischen Lateinern und Griechen statt, bei denen die Byzantiner im wesentlichen diese Argumente anführten.

3. Die Griechen befürchteten als Folge des Filioque eine Auflösung der *Trinität*, da der Heilige Geist ähnlich wie der Sohn eine weitere Person hervorgehen lassen müsse, damit seine Göttlichkeit gewahrt bleibe. Daraus ergäbe sich folgerichtig die Vielgötterei.

4. Auf dem Konzil von *Ferrara-Florenz* 1438/39 verteidigten die Griechen ihre Lehre mit dem Argument, daß es verboten sei, „auch nur eine Silbe der Formulierung des Nicänischen Glaubensbekenntnisses zu ändern, auch dann, wenn die Änderung eine Wahrheit zum Ausdruck bringt“¹². Schließlich kam eine, wenn auch kurzlebige, Einigung zustande: Man erkannte die Formeln „aus dem Vater allein“ und „aus dem Vater durch den Sohn“ als gleichwertig an. Damit wurde ein Weg eingeschlagen, den schon die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte vorbereitet hatten und der im 20. Jahrhundert wieder eine Rolle spielte, so beim Petersburger Gespräch des Jahres 1912 zwischen den Anglikanern und den Russisch-Orthodoxen.

Die Lehre der Griechen vom Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater allein ist kein bindendes Dogma, sondern eine wichtige, ernst zu nehmende theologische Lehre. Eine ähnliche Bewertung könnte auch das „Filioque“ erfahren. Das würde den Orthodoxen den Weg zur Einheit erleichtern, vor allem wenn man bedenkt, daß sogar Kirchenväter wie Cyrill von Alexandrien, Athanasius und Chrysostomus das Filioque gelehrt haben.

Von den 22 Gravamina, die Patriarch Kerullarios im Jahr 1054 der römischen Kirche vorgeworfen hatte, spielte außer dem Primat und dem Filioque lediglich noch die Verwendung von ungesäuertem Brot (*Azymen*) in der Liturgiefeier der Westkirche eine gewisse Rolle. Aber es gab schon zur Zeit des Kerullarios tolerante Geister, die der lateinischen Kirche diesen Brauch nicht übelnahmen. Im Konzil von Ferrara-Florenz einigten sich die Konzilsväter dahingehend, daß der Priester bei der Verwendung des gesäuerten oder ungesäuerten Brotes den Gebräuchen seiner jeweiligen Kirche folgen sollte. Seitdem kann diese Kontroverse als beendet gelten.

Wieweit die beiden Kirchen einander näher gekommen sind, mögen folgende zusammenfassende Thesen zeigen:

1. Die Zahl der strittigen Fragen, die das Verhältnis zwischen den beiden Kirchen belastet haben, ist im Lauf der Kirchengeschichte erheblich zurückgegangen.

2. Die Auseinandersetzung zwischen beiden Kirchen wurde sachlicher, und die Kontakte vertieften sich. Die Einladung orthodoxer Theologen als Beobachter zum Zweiten Vatikanum ist ein Zeichen dafür.

3. Am 7. Dezember 1965 traf eine Gesandtschaft des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras mit Papst Paul VI. zusammen. Dabei wurde das formelle Schisma zwischen beiden Kirchen aufgehoben.

4. Beide Seiten bemühen sich um ein gemeinsames Verständnis des obersten Amtes der Kirchenleitung, wobei sich die Standpunkte allmählich annähern. Dabei ließen sich Vertreter beider Kirchen vom Begriff der Komplementarität in der Vielfalt theologischer Aussagen leiten und betrachteten das Verhältnis beider Kirchen als ein Verhältnis von Schwesterkirchen¹³.

5. Die Auseinandersetzung um das Filioque zeigt, daß eine Einigung durch eine Kompromißformel häufiger möglich war und vielleicht wieder möglich sein wird.

ANMERKUNGEN

¹ W. de Vries, *Collegium Patriarcharum*, in: *Concilium* I (1965) 657.

² Vgl. *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. v. H. Jedin, Bd. 3, 1, 475, Anm. 24. Gegen die Gültigkeit argumentieren M. Jugie, *Le Schisme byzantin*; teilweise E. Herman, in: *Orientalia Christiana Periodica* 8 (1942) 209–218; für die Gültigkeit A. Michel, in: *Byzantinische Zschr.* 42 (1943/49) 193–205.

³ Edition und Kommentar des Textes: R. F. Gahbauer, *Gegen den Primat des Papstes*. Studien zu Niketas Seides (München 1975).

⁴ W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens* (Freiburg 1963) 292 f.

⁵ C. Papadopolu, *Die Vorrangstellung des römischen Bischofs* (griech., Athen 1930, ²1964).

⁶ Meyendorff, Afanasieff, Koulomzine, Schmeman, *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche* (Zürich 1961). Zitate: 31, 65.

⁷ Ebd. 141.

⁸ M. Farantos, *Der päpstliche Primat im Glauben und im Dialog aus orthodoxer Sicht*, in: *Internationale kirchliche Zeitschrift* 60 (1970) 101–123.

⁹ G. Alberigo, *Für ein zum Dienst an der Kirche erneuertes Papsttum*, in: *Concilium* 11 (1975) 513.

¹⁰ W. Kasper, *Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt*, in: *Concilium* 11 (1975) 525–530.

¹¹ C. Will, *Acta et Scripta* (Leipzig 1861) 236 f.; J. Hergenröther, *Photius*, Bd. 3 (Regensburg 1869) 784 f.

¹² *Handbuch der Ostkirchenkunde* (Düsseldorf 1971) 68 f.

¹³ Vgl. *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens*, hrsg. im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente (Innsbruck 1976) 15.