

## Das Konzil von Konstantinopel (381) in seiner und in unserer Zeit\*

Von Adolf Martin Ritter

Obwohl es ganz natürlich und bis zu einem gewissen Grade auch berechtigt ist, daß sich bei den Feierlichkeiten dieses Jahres das Gedenken des Konzils von Konstantinopel (381) auf sein Bekenntnis oder, allgemeiner gesprochen, auf sein Dogma konzentriert – denn das ist es ja, was diesem Konzil seinen „ökumenischen“ Rang verschafft und bis heute gesichert hat –, scheint mir der allgemeingeschichtliche Rahmen und Hintergrund dieser Dogmen- oder Bekenntnisbildung nicht völlig außerhalb des Blickfeldes bleiben zu dürfen. So soll denn darauf in meinem Beitrag ein besonderer Akzent liegen.

### 1. Konstantinopel und die „Konstantinische Wende“

Von den geschichtlichen Rahmenbedingungen des Dogmas von Konstantinopel zu reden aber heißt zunächst, jenes Umbruchs zu gedenken, wie er sich zwischen dem 23. Februar 303 und dem 28. Februar 380 in der Kirchen- und Weltgeschichte zugetragen hat. Was ist damit gemeint?

In den frühen Morgenstunden des 23. Februar 303 begann, nach dem Bericht des Laktanz, eines Augenzeugen, die diokletianische Christenverfolgung, die sich dem Gedächtnis der Geschichte als der schauerlichste und systematischste Versuch der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung eingepreßt hat, das Christentum auszurotten.

Am 28. Februar 380 erließ der gerade eben ernannte Kaiser Theodosius von Thessalonike aus ein Edikt an die Bevölkerung Konstantinopels – ein „rechtgläubiger“ Bischof, mit dem er hätte verkehren können, war offenbar noch nicht zur Stelle –, das indessen seinem ganzen Tenor nach über den engeren Adressatenkreis hinaus Gültigkeit beanspruchte: „Alle Völker, über die wir ein mildes und maßvolles Regiment führen (*Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum*), sollen, so ist unser Wille, in der Religion verharren, die der göttliche Apostel Petrus . . . den Römern überliefert hat und zu dem sich der Pontifex Damasus wie auch Bischof Petrus von Alexandrien, ein Mann von apostolischer Heiligkeit, offensichtlich beken-

\* Nur wenig veränderte Fassung eines Vortrages im Rahmen des von der Österreichischen Subkommission der Internationalen Kommission für Vergleichende Kirchengeschichte sowie Kuratorium und Vorstand des Stiftungsfonds Pro Oriente gemeinsam veranstalteten wissenschaftlichen Symposions aus Anlaß der 1600-Jahr-Feier des ökumenischen Konzils von Konstantinopel am 3. April 1981 in Wien.



nen“. Dieser Glaube wird alsdann als der Glaube an die *eine* Gottheit Vaters, Sohnes und Hl. Geistes „bei gleichartiger Majestät und heiliger Dreifaltigkeit“ (sub parili maiestate et sub pia trinitate) beschrieben. Nur wer diesem Glaubensgesetz folge, dürfe sich katholischer Christ nennen. Alle anderen aber seien Häretiker und sollten dem göttlichen wie weltlichen Gericht anheimfallen; was das konkret heiÙe und worin speziell das Walten des weltlichen Gerichtes bestehen werde, wurde allerdings nicht präzisiert. Gleichwohl unterliegt es keinem Zweifel, daß mit diesem Edikt „Cunctos populos“ des Theodosius ein entscheidender Schritt nicht nur zur Beendigung der trinitätstheologischen Auseinandersetzungen – meist unter dem Namen „arianischer Streit“ bekannt –, sondern auch in Richtung auf die Einheit von Kirche und Staat getan wurde. In diesem Edikt hat die *Staatskirche* gewissermaßen ihre Grundlegung erfahren.

Eben dieser Umbruch ist für gewöhnlich gemeint, wenn man von der „Konstantinischen Wende“ spricht, einer Zäsur, deren Folgen bis zum heutigen Tage wirksam sind. Aus einer kleinen Schar galiläischer Juden war eine im gesamten Imperium verbreitete Kirche geworden. Dieser Kirche hatten Diokletian und seine Mitkaiser in aller Form den Kampf angesagt. Niemals zuvor war die Verfolgung der Christen von seiten des römischen Staates dermaßen als ein Entscheidungskampf auf Leben und Tod angepackt worden. Diokletian aber scheiterte; seine Erben warfen das Steuer herum. Die Kirche wurde gleichberechtigte und bald auch bevorrechtigte Religion des Reiches.

Es ist hier jedoch weder möglich noch notwendig, auf diese Entwicklung von der Christenverfolgung über deren Einstellung durch den Mitkaiser Diokletians, Galerius, bis zur offenen Begünstigung des Christentums (bei Tolerierung allerdings auch der „Ungläubigen“: Heiden und Juden) durch Konstantin näher einzugehen oder die Weiterentwicklung bis zur Etablierung der katholischen Reichskirche, des „Staatskirchentums“, noch im Laufe des Jahrhunderts Konstantins, unter Theodosius nämlich, umständlicher zu erörtern. Auch die Reaktion der Kirche auf die sog. „Konstantinische Wende“ kann und soll im Augenblick nicht behandelt werden, wobei u. a. zu sprechen wäre von einer so umstrittenen Gestalt wie derjenigen Eusebs von Caesarea, des widerlichsten Lobredners aller Zeiten bzw. des „erste(n) durch und durch unredliche(n) Geschichtsschreiber(s)“, wie ihn der Historiker J. Burckhardt, schwerlich ganz zu Recht, genannt hat, dessen, der, so ein anderes Verdikt Burckhardts, als herausragender Exponent ganz die „fatale Art“ der „im Siege so rasch ausgeartete(n) Kirche“ zeige. Schließlich kann und soll hier auch nicht die Rede sein von den Rückwirkungen des politischen Umschwungs auf fast alle Gebiete des kirchlichen Lebens.

Wohl aber sei – im Vorübergehen – wenigstens die *Frage* gestellt,



ob es wirklich zureiche, die „Konstantinische Wende“, wie es seit der spiritualistischen Kirchenkritik bereits des hohen und späten Mittelalters üblich geworden ist, einseitig als Anfang oder gar als Ursache der „Verweltlichung“ der Kirche zu beschreiben; ob es die „Konstantinische Wende“ nicht auch zuwege gebracht oder doch wenigstens mitbewirkt hat, daß die Kirche aus dem Ghetto herausgeführt wurde, in welchem sie sich bis dahin – durch eigene Entscheidung *wie* durch äußeren Druck – aufgehalten hatte? Gewiß ist die Reichskirche des ausgehenden 4. Jahrhunderts heutzutage so gut wie nirgends mehr die Lebensform eines Teiles der Christenheit. Insofern hat es seinen guten Sinn, vom „Ende des Konstantinischen Zeitalters“ zu reden. „Aber wer wollte bestreiten, daß Christen“ Weltverantwortung tragen, daß sie „auch politische Verantwortung zu übernehmen haben“, und zwar nicht gespaltenen Gewissens und im faktischen Widerspruch zur Kirchenordnung, sondern gerade *als* Christen; „selbst dort, wo sie Minderheit sind, und bisweilen selbst dort, wo sie verfolgt werden?“ Und das heißt: Wer könnte oder wollte ernsthaft hinter die „Konstantinische Wende“ zurück<sup>1</sup>?

Die Scheidung von Kirche und Welt war noch am Ende des Jahrhunderts Konstantins längst nicht überwunden. Aber: Theologisch war diese Scheidung seit Konstantin nicht mehr zu halten. Und damit konnte die Kirche auf die Dauer auch nicht mehr nur Alternative zur „Welt“ bleiben. Was freilich unter diesen Umständen christliche Existenz „in der Welt – nicht von der Welt“ heißen solle, das war ein völlig ungelöstes Problem. Da wir jedoch an diesem Problem noch heute – oder heute wieder neu – zu buchstabieren haben, besteht, wie ich meine, nicht der geringste Anlaß, hochmütig auf all die Halbheiten und Unzulänglichkeiten herabzublicken, von denen die kirchlichen Entscheidungen zu Beginn des „Konstantinischen Zeitalters“ ohne Zweifel vielfach gekennzeichnet sind.

## 2. Konstantinopel als Exempel für die „kaiserliche Synodalgewalt“

Verglichen mit dem Konzil von Nizäa, dessen Abhaltung nicht nur der bis dahin symbolträchtigste und augenfälligste Ausdruck für den religionspolitischen Umschwung durch und unter Konstantin war, sondern das auch als Modellfall der „kaiserlichen Synodalgewalt“ in der alten Kirche und darüber hinaus eine überragende Bedeutung gewann, ist die epochale Bedeutung des Konstantinopler Konzils von

<sup>1</sup> G. Kretschmar, Der Weg zur Reichskirche, in: VF 13 (1968) 3–44, hier: 39f.; vgl. auch etwa G. Haendler, Das neue Bild des Kaisers Konstantin und der sogenannte Konstantinismus, in: Theol. Versuche 4, Berlin 1972, 71–87, und jetzt vor allem den großen Beitrag von K. Aland, Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II, 23, 1, 1979, 60–246, bes. 106–163.



381 zweifelsohne ungleich weniger in die Augen springend. Darum verwundert es auch nicht, wenn sie immer wieder mehr oder weniger unverhohlen in Zweifel gezogen wird. In welchem Sinne kann diese „Synode der 150 Väter“ im Ernst als Schlußpunkt der „arianischen Streitigkeiten“ gelten, wie es die Tradition ja behauptet? Das ist nicht nur deshalb die Frage, weil sie zunächst einmal, aller Merkmale eines „ökumenischen“ Konzils scheinbar ermangelnd, lediglich die Partei-synode der „Jungnizäner“ um Bischof Meletios von Antiochien war und ihre Verhandlungen sich zudem vorwiegend um organisatorisch-kirchenpolitische Fragen drehten. Vielmehr hat es den Anschein, als sei die wesentlich tiefer greifende und folgenreichere Zäsur mit dem Herrschaftsantritt Kaiser Theodosius' I. verbunden, unter dem, wie es in einer neuerlich erschienenen Studie über „Kaiserliches Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike“<sup>2</sup> wieder heißt, „eine auf die Durchsetzung des Christentums als Staatsreligion und gegen alle davon abweichenden Religionsgruppen gerichtete Gesetzgebung in voller Schärfe durchbrach“. Zudem hatte Theodosius, wie erwähnt, bald nach seiner Machtübernahme in dem Edikt „Cunctos populos“ jedermann kundgetan, was jetzt die Stunde schlug. Es war dies, so hat man gefunden, eine Entscheidung, die „als endgültig begriffen werden“ wollte. M. a. W. sei durch sie das kaiserliche Credo „als das einzige im Sinne eines Staatsgesetzes gültige Bekenntnis erklärt“ worden und habe sich „der energische Wille des kaiserlichen Gesetzgebers“ angeschiedt, „die Spaltung, die seit einem halben Jahrhundert die Kirche beunruhigte, ohne Mitwirkung einer Synode allein mit staatlichen Zwangsmitteln beheben zu wollen“<sup>3</sup>.

In meiner 1965 im Druck erschienenen Heidelberger Dissertation über „Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol“ habe ich den Versuch gemacht, diese in neuerer Zeit namentlich von W. Enßlin nachdrücklich und gewichtig vertretene Auffassung der theodosianischen Religionspolitik und besonders des Ediktes „Cunctos populos“ zwar nicht rundweg zu bestreiten, wohl aber an entscheidenden Punkten zu problematisieren. Doch ist dieser Versuch, wenn ich nicht irre, unter allem, was ich in meinem Konzilsbuch aufgegriffen habe, am ehesten auf ungläubiges Kopfschütteln, vernehmliche Reserve oder gar entrüsteten Widerspruch gestoßen. Gleichwohl meine ich nach reiflichem Überlegen, an meinen Anfragen an die Enßlinsche Sicht, und zwar nicht nur „im Prinzip“, festhalten zu sollen, will das hier jedoch nicht im einzelnen begründen, sondern verweise statt des-

<sup>2</sup> H. H. Anton, Kaiserliches Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike und päpstliche Herrschaftsinterpretation im 5. Jahrhundert, in: ZKG 88 (1977) 38–84, hier: 54.

<sup>3</sup> W. Enßlin, Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr., SBAW. PPH 1953, 27f.



sen auf meinen Beitrag zur Andresen-Festschrift „Kerygma und Logos“<sup>4</sup>. M. a. W. bin und bleibe ich einstweilen der Auffassung, daß sich Theodosius bei der Berufung und Durchführung des Konzils von 381 an das von Konstantin begründete Führungsprinzip in der Wahrnehmung der „kaiserlichen Synodalgewalt“ gehalten und von seinem „Herrscherrecht in Glaubensfragen“<sup>5</sup> – vorausgesetzt, er hat ein solches Recht in Anspruch genommen – i. a. keinen die Entscheidungsfreiheit des Konzils ernsthaft gefährdenden Gebrauch gemacht hat.

Die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt, des Rechtes also, Synoden einzuberufen, an ihren Beratungen, in welcher Form auch immer, teilzunehmen und ihre Beschlüsse zu „bestätigen“, d. h. ihnen die Rechtskraft von Reichsgesetzen zu verleihen, ist bis heute umstritten. Es ist aber überaus wahrscheinlich, daß staatliche Maßnahmen im Zusammenhang der Rückgabe von in der Verfolgung beschlagnahmtem Kirchengut, die Konstantin eher wider Willen in eine Schiedsrichterrolle zwischen den verschiedenen kirchlichen Parteien und ihren konkurrierenden Besitzansprüchen hineindrängten, den entscheidenden Schritt bedeuteten. Des weiteren muß Konstantins Selbstverständnis als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός, d. h. entweder: als „Bischof (,Oberaufseher‘) über die äußeren Belange (τὰ ἐκτός) der Kirche“, oder: als „Bischof für die Außenstehenden (οἱ ἐκτός)“, mitsamt dem Anspruch des Kaisers, seinen Untertanen im Glauben an den wahren Gott voranzuschreiten und über ihre Glaubenseinheit – als Grundlage und Garantie auch für die Einheit und Wohlfahrt des Staates – zu wachen, eine wesentliche Rolle gespielt haben<sup>6</sup>.

Wir fragen: Wie hat sich die Kirche zu dieser kaiserlichen Synodalgewalt gestellt? Man muß diese Frage, darin stimme ich W. Schneemelcher zu, als Kernpunkt in einer Erörterung des Verhältnisses von Staat und Kirche in der Spätantike ansehen: „Denn in diesem Synodalwesen . . . kommen die schwierigen und höchst vielfältigen Reaktionen der Kirche besonders gut zum Ausdruck.“<sup>7</sup> Es genügt sicherlich nicht, festzustellen, die Kirche habe „in der Reichssynode ein Or-

<sup>4</sup> A. M. Ritter, Zum Homousios von Nizäa und Konstantinopel. Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen, in: ders., Hg., Kerygma und Logos (Fs. f. Carl Andresen), 1979, 404–423, hier: 407ff.

<sup>5</sup> W. Enßlin, a. a. O. 49.

<sup>6</sup> Auf weitere Erklärungsgründe, nämlich die neue rechtliche Stellung der Kirche auf der einen und die Rechte und Pflichten des Kaisers als pontifex maximus auf der anderen Seite, hat vor Jahren W. Ullmann, The Constitutional Significance of Constantine the Great's Settlement, in: JEH 27 (1976) 1–16, hingewiesen; vgl. das Referat bei H. J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche, 1979, 457.

<sup>7</sup> W. Schneemelcher, Kirche und Staat im 4. Jahrhundert (BAR 37), 1970, 13; wieder abgedr. in: G. Ruhbach, Hg., Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende (WdF 306), 1976, 122–148, wonach fortan zitiert wird; hier: 133.



gan ihrer rechtlichen Einheit erhalten“<sup>8</sup>, das sie aus eigener Kraft so (noch) nicht zu entwickeln und zu nutzen wußte, oder zu behaupten, diese Synoden hätten in mehr oder minder totaler Abhängigkeit vom kaiserlichen Willen gestanden<sup>9</sup>, wie es unter dem Einfluß des um die Erforschung der alten Kirchengeschichte im übrigen hochverdienten Altertumswissenschaftlers E. Schwartz und seiner doch wohl zu einseitigen Darstellung der Geschichte des 4. Jahrhunderts vielfach geschah und geschieht. Denn es läßt sich gerade an der Wirkungsgeschichte des Konzils von 381, wie ich finde, schlagend beweisen, daß die kaiserliche „Bestätigung“ die Durchsetzung von Synodalbeschlüssen zwar erheblich erleichterte, daß aber Annahme oder Verwerfung des Beschlossenen letzten Endes von der gesamtkirchlichen Rezeption abhängig waren. M.a.W. ist es – unerachtet der kaiserlichen „Synodalgewalt“ und des Einsatzes staatlicher Zwangsmittel (wie der Verhängung empfindlicher Geldbußen, der Enteignung von Kirchengut oder der Verbannung renitenter Kleriker) – auf die Dauer zumindest niemals möglich gewesen, einer Mehrheit den Willen einer Minderheit aufzuzwingen!

Und eben, weil es sich so verhielt, darum haben die Bischöfe, soweit wir wissen, die reichskirchliche Situation und das kaiserliche Kirchenregiment weithin akzeptiert. Wohl wurde gelegentlich gefragt: „Was hat der Kaiser mit der Kirche zu schaffen?“, doch das meist in Konfliktfällen und meist von solchen, die die ersten gewesen waren, den Kaiser als Schiedsrichter anzurufen, aber als die Unterlegenen das Nachsehen hatten ... Gewiß hat die durch Konstantin erstmals in Anspruch genommene kaiserliche Synodalgewalt schon bald zu einem erheblichen Druck auf die Kirche geführt, die auf diese Weise über die „Segnungen“ eines „christlichen Kaisertums“ nüchterner zu denken lernte als ein Mann der ersten Stunde wie Euseb von Caesarea. Gegen die einem Konstantinsohn zugeschriebene Maxime wenigstens: „Was ich will, das hat als Kanon (also als Kirchengesetz) zu gelten“<sup>10</sup>, hat es eine vielstimmige und vielgestaltige Opposition gegeben, die auch bereits das Motiv der Gewaltenteilung anklingen ließ, welches in einer allerdings sehr fernen Zukunft so bedeutsam werden sollte. Zweifellos hat man in dieser Zeit die Problematik nicht zu Ende gedacht und noch keine Theorie vom Verhältnis der Kirche zum Staat entfaltet. Aber die nun empfundene und auch formulierte Spannung hat doch vielen Theologen und Kirchenmännern den Weg gewiesen, gegen eine allzu nahtlose Einpassung der Kirche in den Staatsapparat als ideologische Basis der Reichseinheit zu opponieren

<sup>8</sup> H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, 4. Aufl. 1964, 106; zit. bei W. Schneemelcher, a.a.O.

<sup>9</sup> Vgl. ebd.

<sup>10</sup> Zit. bei Athanasius, *hist. Arian.* 33, 7 (Opitz II,1, 202).



und, ohne das geordnete Zusammenwirken beider Gewalten in Frage zu stellen, die Gefahr einer Herrschaft des Kaisers über die Kirche zu erkennen oder doch wenigstens zu erahnen<sup>11</sup>.

Trotzdem bleibt ein sehr ernstes Problem bestehen: die Inanspruchnahme der Zwangsgewalt des Staates bei der Durchsetzung von Synodalbeschlüssen, namentlich bei der Bekämpfung der „Irrlehre“. Viele Bischöfe haben im Verlauf der durch das nizänische Konzil weniger beendeten als vielmehr erst eigentlich eingeleiteten Lehrstreitigkeiten am eigenen Leibe erfahren, was es heißt, mit der offiziellen Kirchenpolitik in Widerstreit zu geraten, und sind doch nicht klüger geworden! Cogite intrare („nötigt sie, hereinzukommen“) ist – in sehr freier Anlehnung an Lukas 14,23 – von und seit Augustin als biblische Begründung für die Zwangsgewalt gegenüber Irrgläubigen, Häretikern, in Anspruch genommen worden. Und diese „barmherzige Strenge“, die den Irrenden auch wider dessen eigenen Willen dem Verderben zu entziehen sucht, ist der christliche Rechtstitel des intoleranten Staates für mehr als ein Jahrtausend geblieben<sup>12</sup>.

Eben darin aber, so sehr Augustin unter dem Eindruck stand, daß Nötigung zum Kircheneintritt, die – und sei es auch zwangsweise – Bekehrung des Irrgläubigen zur katholischen Wahrheit, eine *Wohltat* sei, eben darin wird man eines der unzweideutigsten Anzeichen für die „Verweltlichung“ der Kirche im „Konstantinischen Zeitalter“ zu erblicken haben, von der in der Tat zu reden ist. – Ich werde auf dies Problem gleich noch einmal zurückkommen, wende mich aber zunächst einem anderen Aspekt unseres Themas zu.

### 3. Kirchenrechtliche Entscheidungen des Konzils

Unter den verschiedenen disziplinären Regelungen – zumeist Personalentscheidungen –, welche im Verlauf der ziemlich genau zwei Monate dauernden Verhandlungen des Konzils von Konstantinopel beschlossen wurden, dürfte die größte geschichtliche Bedeutung denjenigen beizumessen sein, die die in Nizäa – wohl unter dem bestimmenden Einfluß Konstantins – grundgelegte Neuordnung der Kirchenstruktur in enger Anlehnung an die von Konstantins Vorgänger Diokletian geschaffene Reichsgliederung fortführten. War in Nizäa als Einheit über den einzelnen bischöflichen Paroikien der Provinzialverband geschaffen worden, womit der bis dahin vorherrschenden

<sup>11</sup> Vgl. *W. Schneemelcher*, a.a.O. 138f.

<sup>12</sup> Vgl. dazu vor allem den in der Sensibilität der Quelleninterpretation und der Nuanciertheit des Urteils m. E. nach wie vor mustergültigen großen Aufsatz von *H. Doerries*, Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit, in: ders., *Wort und Stunde*, I. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, 1966, 1–117, bes. 46ff.



den – eher patriarchalischen, auf der Autonomie des Stadtbischofs aufbauenden, aber auch dessen Isolierung begünstigenden! – Ordnung ein neues, „politisch-geographisches“ Ordnungssystem zur Seite trat und sie wesentlich einschränkte, ohne sie vollkommen aufzuheben, und hatte dieser neugeschaffene Kirchenverband in der Provinzialsynode als – vorläufig – oberster kirchlicher Berufungsinstanz (Nizäa, can. 5) und als dem Gremium, dem die Bischofswahlen in den einzelnen, den staatlichen kongruenten kirchlichen Provinzen oblagen (Nizäa, can. 4), wie in dem mit besonderen Vollmachten ausgestatteten Amt des „Metropolitan“, des Bischofs der Provinzhauptstadt, seine festen Stützen erhalten, so wurde nun (Konstantinopel, can. 2) der Instanzenweg weiter ausgebaut, indem man die „Diözese“ als neue Einheit über den Provinzen einführte, die in sich autonom war und in die die großen Bischofsthronen des Ostens, Alexandrien vor allem, aber auch Rom und die Kirchen des Westens, nicht mehr ohne weiteres hineinregieren konnten. Im Verhältnis zu den Bischöfen ihres Obermetropolitansprengels waren die leitenden Bischöfe einer „Diözese“, für die sich später der Titel „Patriarch“ durchsetzte, – so wie die Metropoliten für ihren Bereich – *primi inter pares*; im Verhältnis zueinander waren sie gleichberechtigt, obschon der Bischof von Rom wie derjenige der nach ihrem Gründer benannten neuen Hauptstadt des Reiches, Konstantinopel, einen Ehrenvorrang zuerkannt erhielten. Das geschah erstmals, zumindest was Konstantinopel betrifft, in can. 3 von 381, der bei weitem folgenswerteren Disziplinaentscheidung dieses Konzils, so lapidar sie auch formuliert ist: „Der Bischof von Konstantinopel soll nach dem Bischof von Rom den Ehrenvorrang (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς) besitzen, weil diese Stadt das neue Rom ist“. Und eben dies, daß das in kirchlicher Hinsicht so gut wie völlig traditionslose Konstantinopel nach und neben Rom einen Ehrenprimat innerhalb der Gesamtkirche zuerkannt erhielt, ist das deutlichste, für die Mal für Mal weitergreifenden Ansprüche Roms freilich auch ärgerlichste Signal dafür, daß sich die Reichskirche immer mehr der Organisation des Reiches und der Reichsverwaltung einfügte.

Es waren und sind denn auch vor allem römisch-katholische Theologen, die diesen Vorgang als „Politisierung“ der Kirche beklagen. Der evangelische Theologe indes, der Fragen der kirchlichen Ordnung nüchterner zu betrachten gewohnt ist und der überdies den Anteil politischer Faktoren an der allmählichen Ausbildung des römischen Primats unmöglich als gering einzuschätzen vermag, wird hier zurückhaltender urteilen. Es will jedenfalls beachtet und gewürdigt werden, daß im Altertum selbst, auch von seiten der römischen Bischöfe, niemals gegen diesen Prozeß als solchen Widerspruch laut geworden ist. Der Protest Roms – erstmals anscheinend auf dem Konzil



von Chalkedon<sup>13</sup> – richtete sich vielmehr ausschließlich gegen die rangmäßige Gleichstellung mit Konstantinopel und vor allem deren Begründung, dagegen, daß auch der Vorrang Roms analog demjenigen Konstantinopels, also ebenfalls rein politisch, nämlich mit Roms hervorragender Stellung als „Kaiserstadt“ und Herrin der Welt begründet wurde.

Lassen wir jedoch die strittige Primatsfrage einmal außer acht, so müßte man sich m. E. darauf verständigen können, daß es an sich nur sachgemäß war, wenn sich die Kirche innerhalb des Imperium Romanum seit Nizäa auch organisatorisch ganz auf den Bereich einstellte, an den sie mit ihrem Auftrag gewiesen war. Zur Illustration dessen sei nur auf einen Vorgang aus der neuesten deutschen Kirchengeschichte verwiesen: die – gewiß unter Schmerzen – vollzogene organisatorische Verselbständigung der Kirchen in der DDR!

Wohl aber wird man es als Negativum werten müssen, daß die Einpassung der Kirche in den Organismus des spätantiken römischen Reiches in ihr das Bewußtsein ihres „ökumenischen“ Charakters und ihrer „ökumenischen“ Verantwortung, die an den Grenzen des Imperiums und der griechisch-römischen Zivilisation nicht haltmacht sondern auch die „Barbaren“-Christen jenseits dieser Grenzen (vor allem im Osten) umschloß, weiter verkümmern ließ. Stattdessen erhielt der Geschmack an der Macht gewaltigen Auftrieb! Es ist schon erwähnt worden, daß der große Althilologe und -historiker E. Schwartz die Lehrstreitigkeiten des vierten und fünften Jahrhunderts, deren Ergebnis uns im altkirchlichen Dogma vorliegt, rein als Machtkampf zwischen den großen Bischofsstühlen Rom, Alexandrien, Antiochien und Konstantinopel um die Vorherrschaft in der Reichskirche hat beschreiben können. Das ergibt zwar schwerlich ein *vollgültiges* Bild des Zeitalters. Es ist aber überhaupt kein Zweifel daran möglich, daß bei diesen Streitigkeiten oft genug herzlich wenig Theologie und dafür um so mehr Kirchen- und Machtpolitik im Spiele war.

Jedenfalls, und damit möchte ich diesen Gedankengang abschließen, vermag einem die Beschäftigung mit der Geschichte der spätantiken Reichskirche seit Nizäa und Konstantinopel die Augen dafür zu öffnen, daß der „Pluralismus“, mit dem wohl alle Kirchen seit dem „Ende des Konstantinischen Zeitalters“ zu leben haben, nicht nur eine – gelegentlich schwer erträgliche – Last, sondern auch ein Segen ist, daß er nicht nur als Schicksal hingenommen, sondern durchaus

<sup>13</sup> E. Schwartz, ACO II, 3,3, 114. Sowohl Leo I. (ep. 106,5) als auch Gregor I. (ep. 34) behaupteten, die Kanones von 381 seien Rom gar nicht mitgeteilt worden (s. K. Baus, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen, 1 HKG(J) II, 1 1973, 78, Anm. 84); vgl. dazu aber A. M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol (FKDG 15) 1965, 95, Anm. 2.



bejaht werden will, allerdings wohl nur dann, wenn darüber die Wahrheitsfrage nicht völlig in Vergessenheit gerät.

#### 4. Das Dogma des Konzils

Die wichtigsten Entscheidungen des Konzils von Konstantinopel betrafen jedoch nicht Fragen der Kirchenordnung, sondern des Dogmas, der kirchlichen Lehre. Es ist deshalb nur billig, daß sie im Mittelpunkt unseres Konstantinopelgedenkens stehen. Dabei handelt es sich zum einen um das Bekenntnis, das bis in die Gegenwart hinein die ganze Christenheit eint wie kein zweites, das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum; zum zweiten um den die von nun an geltenden Grenzen markierenden can. 1 mit seiner Verurteilung „jeglicher Häresie“, „namentlich derjenigen der Eunomianer oder Anhomöer (= radikale Arianer), der Arianer oder Eudoxianer (so benannt nach dem 369 verstorbenen „Arianer“-führer und Hofbischof Eudoxios von Konstantinopel), der der Semiarianer oder Pneumatomachen (= ‚Geistbekämpfer‘, die sich in den Lehrstreitigkeiten unmittelbar vor 381 der Anerkennung der Gottheit und Homousie auch des Hl. Geistes widersetzen) und der verschiedenen ketzerischen Richtungen auf dem rechten Flügel, von den (monarchianischen) „Sabellianern“ angefangen bis zu den „Apollinaristen“ als den Anhängern der allerneuesten, „christologischen“ Häresie (im engeren Sinne); zum dritten um das (verloren gegangene) ausführliche Lehrdekret (Tomos), dessen wesentlichen Inhalt der Synodalbrief von Konstantinopel 382 (bei Theodoret, KG V 9, 1–18, bes. 11) folgendermaßen wiedergibt: „... (Der zu Nizäa festgestellte, evangeliumsgemäße Glaube) muß ... allen genügen, welche nicht das Wort des wahren Glaubens verdrehen wollen (vgl. Acta 13, 10); ist er doch sehr alt, entspricht dem Taufbefehl (wörtlich: der Taufe) und lehrt uns, zu glauben an den Namen des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes, so nämlich, daß *eine* Gottheit, Macht und Wesenheit (οὐσία) Vaters, Sohnes und Hl. Geistes geglaubt wird, ebenso gleiche Ehre, Würde und gleichewige Herrschaft, in drei ganz vollkommenen Hypostasen oder drei vollkommenen Personen (δηλαδὴ θεότητος καὶ δυνάμεως καὶ οὐσίας μίας τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πιστευομένης, ὁμοτίμου τε τῆς ἀξίας καὶ συναϊδίου τῆς βασιλείας, ἐν τρισὶ τελειοτάταις ὑποστάσεσιν, ἧγουν τρισὶ τελείοις προσώποις).

Mit der Frage nach Entstehung, Herkunft, Struktur und Inhalt des Konstantinopler Bekenntnisses habe ich mich nicht nur in meiner Dissertation ausführlich beschäftigt, sondern bin auch in meinem schon erwähnten Beitrag zur Andresen-Festschrift auf die seither geführte



Forschungsdiskussion eingegangen und werde dies in einem in diesem Jahrgang der neubegründeten Zeitschrift „Cristianesimo nella storia“ vorgesehenen Forschungsbericht noch ausführlicher tun. So sei mir gestattet, mich hier auf den (verlorenen) Tomos des Konstantinopler Konzils zu konzentrieren. Er hat nach meiner Auffassung am ehesten der Theologie des Konzils authentischen Ausdruck verliehen, indem es sich darin, wie es scheint, nachdrücklich zum „nizänischen Glauben“ als dem Palladium der Orthodoxie bekannte, aber das homousios („wesenseins“) von Nizäa nun auch ausdrücklich auf den Hl. Geist übertrug; indem es sich ferner gerade auch der „Blasphemie“ der (mit den Arianern schlimmster Sorte auf eine Stufe gestellten) Pneumatomachen gegenüber schärfstens abgrenzte und endlich die eigene trinitätstheologische Position in einer Weise entfaltete, die zu irgendwelchen Mißverständnissen, besonders auch im Abendland und unter den sog. „Altnizänern“ des Ostens, kaum mehr Anlaß bot.

Stellen wir dies so bündig wie möglich in seinen geschichtlichen Zusammenhang, so läßt sich sagen, daß die Endphase des „arianischen Streits“ längst begonnen hatte, schon bevor mit dem einstigen spanischen Militär Theodosius ein enragierter Nizäner die politischen Geschicke des Ostreichs in die Hand genommen hatte. Denn seit sich mit den Ergebnissen der Synodalverhandlungen von Alexandrien (362), festgehalten in dem berühmten „Tomus ad Antiochenos“ des Athanasius, ein Ausgleich zwischen (abendländisch-„altnizänischer“) Ein- und (morgenländisch-origenistischer) Drei-Hypostasen-Lehre angebahnt hatte und es vor allem der theologischen Arbeit der drei „großen Kappadokier“ gelungen war, für diesen Kompromiß eine theoretisch-terminologische Basis zu schaffen, die im Osten zunehmend an Plausibilität gewann, war das Ende der Streitigkeiten im Grunde nur noch eine Frage der Zeit, selbst wenn die von Basilius initiierten Ausgleichsbemühungen zwischen dem Westen und der Mehrheitspartei unter den Nizänern des Ostens (den sog. „Jungnizänern“) vor allem des antiochenischen Schismas wegen immer wieder ins Stocken gerieten und die schließlich mehr und mehr ins Zentrum rückende neue Lehrfrage nach Wesen und gottheitlicher Würde des Hl. Geistes noch einmal beträchtliche Verwirrung stiftete; zumal die ehemals bedeutende „homousianische“ Partei geriet über sie in eine Krise, von der sie sich nie wieder erholen sollte.

Weshalb es gegen Ende der „arianischen Streitigkeiten“ immer mehr um das Problem der Pneumatologie ging, ist noch immer nicht recht klar und bedürfte dringend einer eingehenden, auch die Sozialgeschichte einbeziehenden Untersuchung. Doch so viel hier im einzelnen noch nicht zu deuten ist, so wenig wir uns oftmals einen Vers darauf zu machen vermögen, warum in diesem, dem sog. „pneumatologischen“ Streit die Fronten so und nicht anders verliefen, so viel



scheint doch deutlich zu sein, daß hinter der Geistlehre zumal des Basilius von Caesarea und seiner Freunde nicht die Lust an der Spekulation oder dogmatische Konsequenzmacherei, sondern religiöse Erfahrung steckt<sup>14</sup>. Man wird sein Engagement und seine Argumentationsweise ferner „im Zusammenhang der Identitätskrise des Christentums im Imperium Romanum in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts zu sehen haben. Seit die Kaiser Christen geworden waren, ungetaufte zwar noch, aber doch unbestreitbar Christen, und der christliche Glaube zur Mehrheitsreligion im Reich zu werden begann, war Kirche nicht mehr in der alten Weise des ausgehenden zweiten und dritten Jahrhunderts als Sozialverband beschreibbar. Die scharfe Grenze zwischen Kirche und nichtchristlicher Gesellschaft im Sinne eines Hippolyt oder Cyprian war nicht mehr deutlich zu erkennen. Was heißt es, Christ zu sein in einer christlichen Gesellschaft? Hier werden die Kategorien der Entscheidung, des Bekenntnisses, letztlich eben des einzelnen neues Gewicht bekommen. Für Basilius handelt es sich dabei nicht primär um Forderungen, sondern um Beschreibung einer geistlichen Wirklichkeit, der umgestaltenden Kraft des im Christen anwesenden Heiligen Geistes.“<sup>15</sup> Ein weiterer erkennbarer Faktor ist das allmähliche Auseinandertreten, die gegenseitige Abgrenzung von Logostheologie und Pneumatologie im Laufe der ersten christlichen Jahrhunderte, die auch aus einer Vielfalt anderer Möglichkeiten die eine immer klarer hervortreten läßt, die Trias Vater – Sohn – Geist. Schon bei Origenes war das Logosprädikat zurückgetreten; in den Lehrentscheidungen des 4. Jahrhunderts wird es nun „geradezu ausgeschmolzen. In analoger Weise ist nun das Pneuma als drittes Glied der Trias festgemacht und damit ja auch inhaltlich präzisiert. Der Grund dieser Entwicklung liegt auf der Hand, es ist die Sprache der Heiligen Schrift, die sich durchsetzt.“ Unbestrittene Norm für die Trinitätstheologie ist nun Mt 28,19, „das Sendewort des Auferstandenen, das nicht eigentlich als Einsetzung der Taufe verstanden wurde, wohl aber als Anweisung für die rechte Lehre und rechte Taufe“<sup>16</sup>.

Doch wie dem auch sein mag: mit den Beschlüssen von Konstantinopel 381 war nicht nur ein offizieller Schlußpunkt der „arianischen Streitigkeiten“ auch für den Ostteil des Imperium Romanum markiert

<sup>14</sup> Auch hier ist nach wie vor in erster Linie auf eine Arbeit von H. Dörries zu verweisen, der in seiner Monographie über den „Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas“ u. d. T. „De Spiritu Sancto“ (AAWG. PH 3, 39, 1956) den „dritten Artikel“ des Glaubensbekenntnisses von Nizäa – Konstantinopel, insbesondere das Bekenntnis zur Gottheit des Hl. Geistes, als „Mönchsdogma“ zu verstehen gelehrt hat; vgl. auch *ders.*, Basilius und das Dogma vom Hl. Geist, a. a. O. (Anm. 12), 118–144.

<sup>15</sup> G. Kretschmar, Der Heilige Geist in der Geschichte. Grundzüge frühchristlicher Pneumatologie, in: W. Kasper, Hg., Gegenwart des Geistes, 1979, 92–130, hier: 94.

<sup>16</sup> Ebd. 127.



(can. 1), sondern auch sachlich insofern ein Abschluß erreicht, als die nunmehr erzielten Resultate die bis in die Neuzeit hinein nicht mehr ernsthaft in Frage gestellte Grundlage aller trinitätstheologischen Reflexion blieben.

Was ist ihr Sinn? Was besagt speziell das nizänische ὁμοούσιος in der Auslegung durch das Konzil von Konstantinopel, im Sinne also der Formel von der einen οὐσία „in“ den drei ὑποστάσεις oder πρόσωπα? Kurz gesagt dies, daß – unter den Bedingungen eines Denkens, für das der „geschichtliche“ Bereich von geringerer Wirklichkeit und Wichtigkeit ist als der des „absoluten“ Seins – die dreifache Nennung Gottes (vgl. Mt 28,19 u. ö.) in seinem Zeit und Ewigkeit unterscheidenden und zugleich umgreifenden Heilshandeln nicht auf eine nur heils- oder offenbarungsgeschichtliche Bedeutung eingeschränkt werden darf, ebensowenig, wie untergeordnete, zwischen dem Sein Gottes und dem der kreatürlichen Welt vermittelnde gottähnliche Nebengestalten mit dem Namen des das Heil der Welt in letzter Gültigkeit (ἐφάπαξ) ereignenden Sohnes und des ihn „vergegenwärtigenden“ Geistes zu belegen sind. Vielmehr ist – unter diesen, den „griechischen“ Denkbedingungen, wohlbemerkt – das Bekenntnis unausweichlich, daß Gott in sich selbst und nicht erst oder nur in seinem Wirken auf Welt und Menschen hin der Dreifaltige ist: „eine Wesenheit in drei Hypostasen oder Personen“. In dieser, von den Kappadokiern wenn schon nicht erarbeiteten, so doch wenigstens durchgesetzten Formel: μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις ist der Hypostasenbegriff auf den Bedeutungsinhalt „Realisierung“ zurückgenommen, was freilich auch dem philosophischen Wortgehalt, zumal in seiner neuplatonischen Prägung, entgegenkam: Ein Göttliches realisiert sich in drei Ausprägungen. Das hatte aber auch die origenistische Tradition der griechischen Theologie immer schon ausdrücken wollen. Doch nun erst gelang, um H. Dörrie zu zitieren, „die dogmatische Fixierung der transzendenten Ausschließlichkeit“<sup>17</sup>. Nun trug man der Grundauffassung Rechnung, daß Gott Hypostasen habe. Ja man machte diesen Satz gar zu einem Fundament des Dogmas. Im völligen Widerspruch aber zur neuplatonischen Grundanschauung steht, daß die Hypostasen des Göttlichen keine *Stufung* mehr bedeuten sollen; daß die drei Hypostasen der Gottheit einander koordiniert, nicht *subordiniert* gedacht sind.

Trotz wichtiger Verstehenshilfen, wie sie unter den Alten besonders bei Athanasius und bei Basilius zu erhalten sind – man denke nur an die für die athanasianische Konzeption kennzeichnende Wechselbeziehung zwischen „Christologie“ und Soteriologie, wonach sich

<sup>17</sup> H. Dörries ‚Hypostasis‘. Wort- und Bedeutungsgeschichte, NGWG. PH (1955) H. 3; wieder abgedr. in: ders., *Platonica Minora*, 1976, 13–69, hier: 59.



sein Verständnis von Christi Person und Werk erleuchtet von seinem Verständnis der Sünd- und Todverfallenheit des Menschen und deren Überwindung her, so, wie sein Verständnis des Heils nur möglich ist im Zusammenhang seines Christusverständnisses –, trotz solcher Verstehenshilfen besitzt die heutige Theologie, wie ich meine, über den Zusammenbruch der über ein Jahrtausend gültig und wirksam gewesenen „Synthese“ von Platonismus und Christentum hinweg, unter den Bedingungen neuzeitlichen, nachaufklärerischen Denkens, keinen *unmittelbaren* Zugang zum Dogma von Konstantinopel mehr. Darüber kann es m. E. gar keinen Zweifel geben, sondern das haben wir als feste Gegebenheit hinzunehmen.

Die heutige Theologie sollte sich indes angesichts der nachgerade so überaus strittigen „Sache mit Gott“ durch die dogmatische Tradition daran erinnern lassen, daß maßstäbliche christliche Lehre – wie die von Konstantinopel – Gott nie nur schlichtweg metaphysisch, als ein transzendentes Subjekt, gedacht hat. Sie sollte ferner das Dogma von Konstantinopel nicht einfach zum alten Eisen werfen, sondern es vielmehr als eine Herausforderung annehmen, mit ihrem Reden von Gott nichts Geringeres zu beabsichtigen als die Väter dieses Dogmas, um nicht schließlich vom biblischen Zeugnis, dessen sachgerechte, zeitgerechte Auslegung das Dogma einst sein wollte, nur noch einen Trümmerhaufen zurückzubehalten! Sie *könnte* sich dabei u. a. von der Einsicht der Reformatoren, speziell Luthers, leiten lassen, für den die Aufnahme der biblischen Rechtfertigungsbotschaft, so wie er sie verstand, zugleich die konsequente *Rückübersetzung* der Trinitätslehre war. Leite sie doch dazu an, das Werk Jesu Christi in Menschwerdung und erlösendem Tod und das Werk des Hl. Geistes im Zuspruch der Gnade nicht als bloß gottgewirkte Veränderungen auf der Basis des Geschaffenen und seiner Möglichkeiten, sondern als neue Weisen zu verstehen, in denen *Gott selbst* sein eigentliches Wesen betätigt und erschließt<sup>18</sup>. Endlich sollte sie sich der Verborgenheit Gottes in der heute begehrenden Wirklichkeit, auch den viel zu lange beharrlich überhörten Anfragen des jüdischen und des islamischen Monotheismus an das trinitarische Reden der Christen von Gott aussetzen und das Wagnis eigener Beantwortung der Frage: „Wer sagt denn *ibr*, daß ich sei?“ nicht scheuen!

<sup>18</sup> Vgl. besonders *M. Luther, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* (1528), WA 26, 499ff., und dazu *W. Maurer, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, 2, 1978, 11–29; *R. Jansen, Studien zu Luthers Trinitätslehre*, 1976.