

Zeitschrift:	Theologische Zeitschrift
Herausgeber:	Theologische Fakultät der Universität Basel
Band:	38 (1982)
Heft:	5
Artikel:	Die Konzile von Basel (1431-49) und Florenz (1438-39) als Paradigma für das Studium moderner ökumenischer Konzile aus orthodoxer Perspektive
Autor:	Geanakoplos, Deno J.
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-878435

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

gekommen ist.⁵⁴ Die Betrachtung des spätmittelalterlichen Konziliarismus könnte durchaus wertvolle Beiträge liefern. Der differente Ausgangspunkt muss bei dem evangelischen Theologen keineswegs zum Verzicht auf theologische Fragestellungen führen. Er kann sich in gewisser Hinsicht sogar unbefangener als der Katholik auf einen Dialog mit den Basler Konzilsvätern einlassen und nachhaltige Impulse und theologische Denkanstösse empfangen. Gerade wenn er mit den Mitteln der historischen Kritik das ekklesiologische Selbstverständnis der Basler Konzilsväter zu erheben sucht, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zu Jesus Christus als dem Grund der Kirche⁵⁵, von dem das Konzil seine Autorität herzuleiten beanspruchte.⁵⁶ Und die Frage, wie «das, was Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist der Kirche zu sagen hat, in der richtigen Weise weitergesagt wird»⁵⁷ – d. h. auf welche Art und durch welche ekklesialen Strukturen, ist auch heute das strittige ekklesiologische Kernproblem des ökumenischen Dialogs.

4. Die Konzile von Basel (1431–49) und Florenz (1438–39) als Paradigma für das Studium moderner ökumenischer Konzile aus orthodoxer Perspektive

Deno J. Geanakoplos

Das Basler Konzil ist eine der ausserordentlichsten Synoden der Kirchengeschichte. Denn auf der einen Seite bezeichnet Basel den Höhepunkt westlich-konziliarer Suprematsansprüche gegenüber päpstlicher Autorität, auf der anderen Seite ermöglichte es dem in die Enge getriebenen Papst, im Verlauf der 18 Jahre Konzilsdauer durch seine geschickte Diplomatie der Kirchenunion mit den Griechen, vor

⁵⁴ Vgl. den Bericht von H. Meyer über die «Zeit des Dialogs» in *Una Sancta* 1981/2, 132 ff., und die Beiträge im Oktoberheft der Zeitschrift *Concilium* 1981 unter dem Generalthema: «Wer hat das Sagen in der Kirche?»

⁵⁵ Vgl. G. Ebeling, *Die Geschichtlichkeit der Kirche als theologisches Problem, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte* 207/208, Tübingen 1954, 77f.

⁵⁶ Vgl. die in der Intitulatio aller Konzilsdokumente wiederholte Formulierung (aus dem Konstanzer Superioritätsdekret): «(synodus) in spiritu sancto legitime congregata potestatem a Christo immediate habens» (o. ä.).

⁵⁷ *Concilium* 1981, Vorwort.

allem auf dem Konzil von Florenz, seinen in Basel versammelten konziliaristischen Gegenspielern den entscheidenden Schlag zu versetzen und so den päpstlichen Absolutismus in der westlichen Kirche erneut festzusetzen. Zudem gewinnt das Konzil von Florenz aus griechischer Perspektive noch dadurch eine besondere Bedeutung, dass sich auf ihm die römische und die griechische Kirche zum ersten Mal seit dem sogenannten Schisma von 1054 zu einem offiziell sanktionierten allgemeinen Konzil trafen, um in ausführlichen Gesprächen die wichtigsten Probleme zu besprechen, die die zwei Institutionen voneinander trennten. Das Basler Konzil, und besonders das daran anschliessende von Florenz, stellt deshalb ein geradezu ideales Paradigma für das vergleichende Studium byzantinischer und römischer konziliarer Konzepte während des Spätmittelalters und der Renaissance-Periode dar. So geben uns die Berichte über die Vorgänge an diesen beiden Konzilen – und im besonderen am Konzil von Florenz – gleichsam einen Entwurf für die Art von Vorbereitung und Diskussion an die Hand, die der Einberufung eines grossen universalen Konzils der Christenheit vorangehen müssen. Ein solches Konzil wird hoffentlich in nicht allzu ferner Zukunft stattfinden, wenngleich es wahrscheinlich nicht mehr in dieser Generation zustande kommen wird.

Die römische Kirche heute ist natürlich nicht mehr dieselbe wie am Ende des Basler Konzils unter Papst Nikolaus V. In der Zwischenzeit haben einige Reformen in der Sprache und besonders in der Liturgie stattgefunden als Folge des II. Vatikanischen Konzils. Aber die allgemeine monolithische kirchliche Struktur der römischen Kirche blieb dieselbe und wurde in gewisser Hinsicht durch die 1870 erfolgten Erklärungen zur Unfehlbarkeit des Papstes sogar noch verstärkt. Die orthodoxe Kirche – oder genauer gesagt: die orthodoxen Kirchen – blieben im grossen und ganzen gleich, obwohl natürlich der Hauptprotector der Kirche, der byzantinische Kaiser, nicht mehr existiert und der ökumenische Patriarch von Konstantinopel heutzutage in einem fremden, ja sogar feindlichen Land residiert. So glauben viele Theologen aller orthodoxen Kirchen wie der Verfasser selbst, dass der beste Weg zur Wiederherstellung der Einheit in der Kirche, besonders mit Rom, darin besteht, zur Situation *vor* dem sogenannten Schisma von 1054 zurückzukehren, als die beiden Kirchen, ungeachtet gewisser vorwiegend politischer und psychologischer Unterschiede, noch in voller Gemeinschaft waren. In der Tat haben die Griechen, die immer darauf stolz waren, die Kirche *par excellence* der sieben ökumenischen Kon-

zile zu sein und zu bleiben, in Florenz 1438–39 wie schon früher auf dem Unionskonzil von Lyon 1274 mit Nachdruck daran festgehalten, dass der einfachste, unvoreingenommenste Weg zur Wiederherstellung der alten Einheit in einer Rückkehr zur Situation vor der Trennung der Kirchen um 1054 liege.¹ Dieser Vorschlag war für den Papst natürlich unannehmbar, hätte er doch den unter Gregor VII. einsetzenden und über das Jahr 1870 bis heute weitergehenden enormen Zuwachs an päpstlicher Autorität und Jurisdiktionsansprüchen über alle Kirchen, auch die griechische, mit einem Schlag annulliert.

Zur Vorgeschichte

Doch kehren wir zur westlich-konziliaren Bewegung zurück. Es überrascht, dass die Päpste nach beinahe zwei Jahrhunderten Ablehnung aller byzantinischen Vorschläge, ein allgemeines Konzil einzuberufen, das die lehrmässigen und liturgischen Differenzen im Blick auf das filioque, die Verwendung des azyma (ungesäuertes Brot), die Frage der epiclesis (des genauen Moments, in dem das Wunder der metabole oder der Transsubstantiation geschieht) und das Problem des Zölibats oder der Ehe von Priestern lösen sollte, endlich nachgaben und im Jahr 1431 den griechischen Vorschlag akzeptierten, ein allgemeines Konzil einzuberufen, d. h. eine Zusammenkunft der Bischöfe der Kirche, ungefähr nach der Art der frühen kirchlichen Konzile. Was für eine Umkehrung der Position im Vergleich zu den Päpsten Urban IV. und Clemens IV. im 13. Jahrhundert, die erklärten, «es wäre absolut unzulässig, ja das Zusammenkommen eines Konzils könne nicht erlaubt werden, da die Reinheit des Glaubens (durch Gespräche mit den Griechen) nicht in Zweifel gezogen werden dürfe»!² Wie immer seither insistierte Rom auch damals auf Kirchenvereinigung als erstem Schritt, dem dann ein allgemeines Konzil nur als zweiter Schritt folgen könne, vermutlich

¹ Zu Lyon vgl. D. Geanakoplos, Emperor Michael Palaeologus and the West, Cambridge 1959, 258–276. Zu Florenz vgl. J. Gill, The Council of Florence, Cambridge 1959, und D. Geanakoplos, The Council of Florence (1438–39) and the Problem of Union between the Greek and Latin Churches, ChH 24 (1955), 324–346. Zum griechischen Festhalten an einer Rückkehr zur Situation vor 1054 vgl. D. Geanakoplos, Emperor Michael, 261f. und ders., Bonaventura and the Two Mendicant Orders and the Greeks at the Council of Lyons, in: The Orthodox Church and the West, Oxford 1976, 192.

² D. Geanakoplos, Emperor Michael, 203.

einfach um die getroffenen Entscheidungen zu ratifizieren. Gewiss, auf dem 1274 stattfindenden Konzil von Lyon hatten sich östliche und westliche Vertreter bereits getroffen. Aber dort hatte Rom keinerlei öffentliche Debatte oder Diskussion zugelassen mit Ausnahme einiger privater Unterredungen, die der führende lateinische Legat Kardinal Bonaventura und der führende griechische Laienvertreter Georg Akropolites vermutlich miteinander hielten.³ Einige Jahrzehnte später, im 14. Jahrhundert, erklärte der aus Südalien stammende byzantinische Humanist Barlaam dem Papst denn auch unmissverständlich, das Konzil von Lyon habe deshalb keine Einigung herbeiführen können, weil «das byzantinische Volk Lyon nie als ein ökumenisches Konzil anerkennen werde, da nicht *alle fünf* Patriarchen anwesend gewesen seien und keine öffentliche Diskussion stattgefunden habe.»⁴ In der Tat war die Opposition von Volk und Klerus so stark, dass Kaiser Michael nicht einmal den zuständigen griechischen Patriarchen dazu bewegen konnte, nach Lyon zu gehen, und stattdessen einen Ex-Patriarchen senden musste. In Wirklichkeit hatte Michael allerdings nicht deswegen eine Vereinigung angestrebt, weil er von der Notwendigkeit einer kirchlichen Annäherung überzeugt gewesen wäre, sondern aus reiner Verzweiflung und Not: um sich päpstliche Hilfe gegen seinen Todfeind, den päpstlichen Vasallen Charles d'Anjou, König von Sizilien, zu sichern, der Konstantinopel bedrohte. In einem gewissen Sinn wiederholte sich dieselbe Situation in Basel und dann in Florenz, wobei es nun allerdings die Türken waren, die Konstantinopel bedrohten. Diesmal allerdings, nicht zuletzt dank dem in der Frührenaissance sich entwickelnden grösseren gegenseitigen Interesse an Kultur und Religion, waren eine Anzahl griechischer Kleriker und Intellektueller (z.B. Demetrios Cydones und Bessarion) bereit, einige ihrer Zweifel zugunsten des übergeordneten Ideals einer geeinten Christenheit fallen zu lassen. Und auch das Papsttum, das sich in einer höchst prekären Lage befand, hatte eine Trumpfkarte nötig, die gegen seine zunehmend an Macht gewinnenden Gegner, die westlich-konziliaristische Bewegung, ausgespielt werden konnte.

Vor der Einberufung der Versammlung nach Lyon im Jahre 1274 hatte Papst Gregor X. beim lateinischen Gelehrten Humbert von

³ Vgl. D. Geanakoplos, Bonaventura, 183–211, bes. 202. 206–208. 211.

⁴ Vgl. die Übersetzung von Barlaams Rede in D. Geanakoplos, *Byzantium and the Crusades (1261–1453)*, in: K. Setton (Hg.), *The Crusades*, Bd 3, Madison 1974, 55f.

Romans, der lange im Osten gelebt hatte, ein Positionspapier in Auftrag gegeben. Humbert, mit seltenem psychologischem Scharfsinn, hob hervor, dass die Schwierigkeit griechischer und lateinischer Theologen, die gegenseitigen Positionen zu verstehen, mindestens teilweise dadurch behoben werden könnte, dass Griechen und Lateiner sich einmal anschickten zu tun, was noch nie jemand unternommen hatte: die kanonischen Gesetzestexte der jeweils anderen Partei durchzulesen. In seinem Plädoyer für grösseres gegenseitiges Verständnis führte Humbert zudem aus, der wesentliche Grund für die Animosität zwischen den zwei Kirchen sei ursprünglich gar kein religiöser gewesen, sondern habe seine Wurzel in der im Jahre 800 im Westen vollzogenen Wiederherstellung des römischen Imperiums durch Karl den Grossen, ein Akt, der dazu diente, die Gültigkeit der byzantinischen Ansprüche, die wahren Nachfolger von Augustus und Konstantin dem Grossen zu sein, zu bestreiten.⁵ Das Wissen um diese Unterscheidung von griechischer und lateinischer Mentalität und die zur Überwindung dieser Differenz vorgeschlagenen Mittel sollten von heutigen Theologen, denen die kirchliche Einheit der Ökumene ein Anliegen ist, nicht übersehen werden.

Die konziliare Theorie

Das Basler Konzil wurde auf das Jahr 1431 vom widerstrebenden Papst Martin V. einberufen, und zwar unter dem unnachgiebigen Druck der immer noch mächtigen konziliaristischen Partei des Westens, die auf Reform der Kirche an Haupt und Gliedern – besonders am Haupt, dem Papsttum – drängte. Gewiss, als ein Resultat der zwei früheren westlichen konziliaristischen Synoden, derjenigen in Pisa 1409 und derjenigen in Konstanz von 1414 an, war es der konziliaristischen Partei endlich gelungen, der westlichen Kirche ihre Theorie aufzuprägen, dass ein allgemeines Konzil dem Papst überlegen sei, und dass bei der Einberufung eines solchen Konzils – entgegen mittelalterlichem westlichem Kirchenrecht – deshalb auf päpstliche Zustimmung verzichtet werden könne. Verschiedene Gründe stehen hinter dieser Überzeugung: einmal der Glaube, dass weniger der Papst als Nachfol-

⁵ Vgl. Humbert de Romans, *Opus Tripartitum*, in: Mansi, *Concilia* Bd 24, Kol. 106–136 und D. Geanakoplos, *Bonaventura*, 196.

ger Petri, sondern vielmehr Christus selbst das wahre Haupt der Kirche sei; dann der Gedanke, dass in Zeiten einer extremen Notsituation für das Wohlbefinden der ganzen Kirche und Gemeinde (Kirche und Gemeinde wurden hier gleichbedeutend verstanden) kanonisches Recht aufgehoben und Notmassnahmen zum Wohl aller beschlossen werden konnten. Diese konziliaristische Theorie wurde schliesslich in die Tat umgesetzt, nicht durch die beiden rivalisierenden Päpste, sondern durch die Kardinäle der beiden Kurien in Rom und Avignon. Auf dem Konstanzer Konzil wurde 1417 das revolutionäre konziliaristische Edikt *Frequens* angenommen, das bestimmte, dass regelmässig alle fünf (später zehn) Jahre ein Konzil einberufen werden sollte, um sich drängender kirchlicher Probleme, wie klerikale Missstände und die Regelung päpstlicher Angelegenheiten, anzunehmen.⁶ Es verdient hervorgehoben zu werden, dass in der Formulierung solcher Theorien zum erstenmal Laien eine wesentliche Rolle spielten, nun da ausdrücklich erklärt wurde, dass der Leib Christi sowohl Klerus als auch Laien einschliesse.⁷

Solche Ansichten sind in gewissem Sinne ähnlich wie traditionell byzantinische Vorstellungen. Jedenfalls scheinen sie mit der byzantinischen Betonung von Konzilen als der letzten Autorität in lehrmässigen und rechtlichen Fragen der Kirche übereinzustimmen. Das bedeutet, dass die Überlegenheit der kollektiven Weisheit der unter der Leitung des Heiligen Geistes im Konzil versammelten Väter gegenüber der eines einzelnen, des Papstes, anerkannt wird. Die Byzantiner hielten alle Apostel für gleich im Blick auf ihre Autorität, obwohl sie kaum je Petrus einen Ehrenprimat absprachen.⁸ Bedeutsamer jedoch ist die griechische Interpretation der Aussage Christi im Matthäus-Evange-

⁶ Zur konziliaren Theorie und ihrer Entwicklung und zu den Konzilen von Konstanz und Basel vgl. u.a. E. Jacob, Essays in the Conciliar Epoch, Manchester 1953, und A. Flick, The Decline and Fall of the Medieval Church, Bd. 2, New York 1920, Kap. 12–19, bes. 107, 135–137 (über die Ideen des Nikolaus von Kues) und J. Haller (Hg.), Concilium Basiliense, Bde. 1–5, Basel 1896–1905.

⁷ Vgl. z.B. Emilianos Bishop of Meloa, The Nature and Character of Ecumenical Councils according to the Orthodox Church, in: The Councils of the Church: History and Analysis, Philadelphia 1966, 338–369, bes. 348: «Die Kirche umfasst (für den Osten) die ganze Menschheit und Schöpfung, um ihnen teilzugeben an göttlichem Leben... Das menschliche Geschlecht ist gleichbedeutend mit dem Leib Christi.»

⁸ Vgl. J. Meyendorff, St. Peter in Byzantine Theology, in: The Primacy of Peter, London 1963, bes. 9–15, und George Acropolites, On Sts. Peter and Paul, in: ders., Opera, hg. v. Teubner, Bd. 2, 45–66. Dazu auch Emilianos Bishop of Meloa, The Nature, 354:

lium: «Du bist Petrus, und auf diesen Felsen (petra) will ich meine Kirche bauen.» Für die Griechen bezog sich dies tatsächlich auf Petrus, obwohl das einige Protestant – m. E. zu Unrecht – bestreiten. Aber nach orthodoxer Tradition war Petri Glaube derselbe wie der aller Apostel. Der Felsen Petrus, auf den Bezug genommen wird, meint den *gemeinsamen Glauben* aller Apostel, der unter alle Christen ausgestreut werden sollte.⁹ Das orthodoxe Verständnis dieses locus classicus scheint mir ein viel ökumenischeres Gepräge zu tragen als die entsprechende römische Sicht. Und die Bedeutung dieser matthäischen Perikope wurde in Florenz natürlich heftig diskutiert.

Wir wissen, dass in den Diskussionen am Basler Konzil und sicher in den Präliminarien von Florenz die grundlegende Frage auftauchte, wer die Autorität besitze, das universale Konzil einzuberufen. Sollte es nach alter byzantinischer Tradition der Kaiser sein oder eher der Papst, wie es das lateinische kanonische Recht im 12. Jahrhundert vorsah? Jedenfalls wissen wir, dass die Konziliaristen in Basel, die sich über die Implikationen dieser Frage zweifellos im klaren waren, grosse Anstrengungen unternahmen, den westlichen Kaiser Sigismund nach Basel zu holen (was dann auch gelang), damit er seine Unterstützung des Basler Konzils bekunde.¹⁰ Auf die Frage, wer heutzutage ein lateinisch-griechisches Unionskonzil einberufen müsste, wollen wir später eingehen.

Ein Punkt von besonderem Interesse, der eine Parallele darstellt zu den frühen ökumenischen Konzilien der Kirche, liegt darin, dass der Leib Christi von den westlichen Konziliaristen ebenso wie von den Griechen als alle Christen, also Laien und Kleriker umfassend verstanden wurde.¹¹ In der römischen Kirche war die Existenz von Laientheologen praktisch unbekannt, während sie in Byzanz eine lange Tradition hatte. Einige dieser Laientheologen wie z. B. Scholarios und Pletho kamen denn auch mit nach Florenz.

«Der Osten hat Rom immer einen Ehrenprämat zugestanden, wenngleich nicht in Angelegenheiten der Lehre oder der Jurisdiktion.»

⁹ Vgl. z. B. die (auf griechisch verfasste) Greek Ethical and Religious Encyclopedia, Bd. 10, Athen 1967, 347 ff. und Emilianos Bishop of Meloa, *The Nature*, 338–369, bes. 363: «Christus gab allen Aposteln gemeinsam Autorität, nicht bloss einem»; «Christus gab allen Bischöfen Macht zu binden und zu lösen, nicht nur dem Papst.»

¹⁰ Vgl. A. Flick, *The Decline* (o. A. 6), 136 ff.

¹¹ Vgl. z. B. die Anschauungen von Nikolaus von Kues in A. Flick, *The Decline*, 147.

Es stellt sich nun ganz von selbst die Frage: in welchem Ausmass, wenn überhaupt, waren westliche konziliare Theoretiker wie der Deutsche Dietrich von Niem¹², die Franzosen Pierre d'Ailly und Jean Gerson oder der Deutsche Nikolaus von Kues bewusst oder unbewusst beeinflusst vom byzantinischen konziliaren Beispiel? Schliesslich war westlichen Intellektuellen die frühe byzantinische konziliare Tradition nicht unbekannt. Und Nikolaus von Kues, um den grössten unter ihnen zu nennen, war ein überzeugter Konziliarist bis zu dem Zeitpunkt, als es dem Papst gelang, die Griechen nach Ferrara zu locken anstatt, wie es die Konziliaristen wünschten, nach Basel oder Avignon.¹³.

Es gibt übrigens eine Rede Gersons vor dem französischen König und Hofstaat zu Ehren der 1409 in Pisa erfolgten Wahl des kretischen Papstes Alexander V. Darin betont Gerson, Alexander sei ein griechischer Franziskaner, einer ohne Familie (dieser Umstand war wohl insofern von Bedeutung, als er die Gefahr des Nepotismus verringerte), um dann fortzufahren: «Deshalb schauen wir nun endlich voll Freude einer Wiedervereinigung mit der Ostkirche entgegen.»¹⁴ Andererseits sollten wir natürlich auch den beträchtlichen direkten Einfluss solcher westlicher Laien und politischer Theoretiker wie Marsilius von Padua und John Wyclif von England nicht übersehen. Ich stelle diese Frage nach möglichen Einflüssen, weil es mir wahrscheinlich scheint, dass irgendein Einfluss, wenigstens aufgrund des Beispiels, von der Tradition des christlichen Ostens ausgegangen ist, haben doch Tausende von westlichen Kreuzfahrern und Händlern, später dann auch Franziskaner und Dominikaner, den christlichen Osten seit dem Ende des 11. Jahrhunderts durchzogen.

Kaiser und Konzil

Es ist zu beachten, dass nach byzantinischem kanonischem Recht dem Kaiser die Aufgabe zufiel, allgemeine Konzile einzuberufen. Oft

¹² Dietrichs Abhandlung verrät zweifellos Kenntnis der altkirchlichen Ekklesiologie, die in früher Zeit dem Westen und Osten gemeinsam war und weitgehend im Osten formuliert wurde.

¹³ Zu den westlichen konziliaren Theoretikern vgl. A. Flick, *The Decline*, bes. Kap. 12–15. Zum Basler Konzil vgl. bes. J. Haller (Hg.), *Concilium Basiliense*, 8 Bde., Basel 1896–1936.

¹⁴ Vgl. A. Galitzin, *Sermon inédit de Jean Gerson sur le retour des Grecs à l'unité*, Paris 1859, 29 ff.

war er dann bei Sitzungen anwesend. Er ratifizierte und publizierte abschliessend auch die lehrmässigen und kirchenrechtlichen Konzilsbeschlüsse. Aber Stimmrecht besass er nicht. Dieser Umstand ist für F. Dvornik überzeugender Beweis dafür, dass die Unabhängigkeit der Bischöfe von kaiserlicher Einmischung gewahrt gewesen sei.¹⁵ Gewiss, die Kaiser, die auch die Auslagen der Bischöfe, die sie zur Teilnahme am Konzil eingeladen hatten, bezahlten, konnten manchmal die finanziellen Mittel zurückhalten und dadurch gleichsam die Versammlung mit denjenigen Teilnehmern bestücken, die ihnen genehm waren. Nach den Aussagen von Syropoulos, der zwar über reiche Kenntnisse verfügt, aber zugegebenermassen voreingenommen ist, scheint Papst Eugen IV. in Florenz unmittelbar vor kritischen Abstimmungen Geldmittel zur Bestreitung des Lebensunterhaltes der Griechen zurückbehalten zu haben.¹⁶

Dvornik ist im Anschluss an Battifol auch der Meinung, dass das Prozedere der ersten sieben Konzile demjenigen des römischen Senats nachgebildet gewesen sei.¹⁷ Diese Sicht wird allerdings vom modernen orthodoxen Bischof Emilianos von Meloa nicht geteilt.¹⁸ Seit dem 1054 erfolgten Schisma zwischen den zwei Kirchen hat Rom jedoch in Übereinstimmung mit seinem kanonischen Recht daran festgehalten, dass dem Papst das Recht zusteht, ökumenische Konzile einzuberufen, die auch trotz der Abwesenheit der Griechen vom Westen als ökumenisch anerkannt werden. Für orthodoxe Gelehrte ruft dies alles natürlich eine schwierige Frage hervor: Wer kann und wird ein modernes ökumenisches Konzil einberufen, das beide Kirchen umfasst? Gewiss nicht der Papst allein, dessen kanonisches Recht mit seiner ganzen Entwicklung der östlichen Mentalität fremd ist; bestimmt auch nicht der griechische König, der nicht einmal mehr sein Amt ausübt. Mit grösster Wahrscheinlichkeit wird ein künftiges Konzil auf die Initiative des Papstes und des primus inter pares der orthodoxen Bischöfe, des Patriarchen von Konstantinopel, hin zustande kommen. Orthodoxe

¹⁵ F. Dvornik, Emperors, Popes and General Councils, in: Dumbarton Oaks Papers Nr. 6, Cambridge 1951, 1–23.

¹⁶ Zu Syropoulos vgl. V. Laurent (Hg.), *Les «mémoires» de S. Syropoulos*, Paris 1971, 290. 378. 384. 436 und passim. Vgl. auch D. Geanakoplos, *The Council of Florence*, 89 f., bes. A. 20. Diese Sicht wird allerdings von J. Gill, *The Council of Florence*, 170. 174. 252. 290 im grossen und ganzen nicht geteilt.

¹⁷ F. Dvornik, Emperors, 19–23.

¹⁸ Vgl. Emilianos Bishop of Meloa, *The Nature*, 363.

Gelehrte wie Bischof Emilianos, George Florovsky und der Verfasser selbst weisen auf einen Ausweg aus dieser scheinbar unüberwindbaren Sackgasse hin. In ihren Veröffentlichungen haben sie gezeigt, dass der Kaiser im wesentlichen nur der Beschützer der Kirche war, nicht ihr «caesaropapistischer» Herr,¹⁹ weswegen in diesem Zusammenhang auf seine Funktion verzichtet werden kann. Es sei erinnert an Dvorniks Ansicht, dass der Kaiser in einem allgemeinen Konzil kein wirkliches Stimmrecht besass, obwohl er seine Meinung gewiss auch auf andere Weise zur Geltung bringen konnte. Die kirchliche Versammlung war frei zu wählen, wie sie wollte, und jeder Bischof (ausgenommen Titularbischöfe) hatte eine Stimme. Die Bischöfe der ersten sieben Konzile, die als Synode zusammenkamen, strebten stets nach Einmütigkeit, nach einem Konsens, und waren überzeugt, dass der Heilige Geist ihnen bei der Erreichung dieses Ziels zu Hilfe komme.²⁰

Es ist wahr, dass die bilderstürmerischen Kaiser des 7. bis 9. Jahrhunderts in von ihnen einberufenen Konzilen Änderungen in der Lehre erzwungen haben. Aber diese caesaropapistischen Änderungen wurden nicht beibehalten. Das siebente ökumenische Konzil von 787 und später die Proklamation des Festes der Orthodoxie im Jahre 843, das die Ikonen ein für allemal wieder einsetzte, annullierten die Beschlüsse der bilderstürmerischen Herrscher vollständig und verdammt deren Übergriffe auf alle Zeiten. Eine Auswirkung des ikonoklastischen Streits war jedoch, dass der byzantinische Patriarch in höherem Masse vollwertiger Partner des Kaisers in der basileia (dem Reich auf Erden) wurde, wie aus dem Gesetzeskodex des Patriarchen Photius, der Epanagoge, ersichtlich ist. Der Patriarch hatte sich um die Seelen der Menschen zu kümmern, der Kaiser um den Körper, d. h. um die irdischen Angelegenheiten.²¹ Obolensky hat diese Zusammenarbeit treffend als eine *symphonia* bezeichnet. Diese Aufteilung bedeutet aber

¹⁹ Vgl. z. B. D. Geanakoplos, Church and State in the Byzantine Empire, in: *Byzantine East and Latin West*, Oxford 1966, 73, und Emilianos Bishop of Meloa, *The Nature*, 363: «Die Rolle des byzantinischen Kaisers bei der Einberufung von Konzilen und sein Autreten an ihnen wird weitgehend überschätzt. In äusserlichen Angelegenheiten gibt er Anweisungen, organisiert, zahlt und transportiert er. Aber er konnte nicht auf die Lehre Einfluss nehmen. Es ist falsch zu behaupten, kirchliche Konzile seien dem Prozedere des römischen Senats nachgebildet gewesen.»

²⁰ Vgl. Emilianos Bishop of Meloa, *The Nature*, 344.

²¹ Vgl. das zu Epanagoge Gesagte in E. Barker, *Social and Political Thought in Byzantium*, Oxford 1957, 92. Zu dieser Art von Symphonie zwischen Kirche und Staat vgl. D. Geanakoplos, *Church and State*, 56–67.

durchaus nicht, dass dem Kaiser die Möglichkeit genommen worden war, einen Patriarchen zu ernennen oder abzusetzen. Aber dieser Machtbefugnis waren Grenzen gesetzt, was auch aus dem Scheitern der kaiserlichen Unionsbestrebungen mit Rom seit dem 13. Jahrhundert ersichtlich wird. Die Päpste von Rom (vielleicht mit Ausnahme des verständigen Gregor X.) scheinen jedoch die Macht des byzantinischen Kaisers über seinen höheren Klerus immer überschätzt zu haben, und zwar nicht nur wegen seiner zugestandenermassen vollständigen Kontrolle über die Kirchenordnung (d.h. über die Kirchenverwaltung), sondern wohl auch deshalb, weil er gewisse priesterliche Privilegien besass. Neben dem Klerus hatte allein der Kaiser das Recht, das Heiligtum zu betreten, mit seinen eigenen Händen Kommunion zu nehmen (obwohl bezeichnenderweise ein Kleriker zuerst Brot und Wein konsekriert haben musste), das Volk zu beweihräuchern und in der Kirche zu predigen. Alle diese sogenannt priesterlichen Vollmachten führten einige Leute im Westen dazu zu glauben, der Kaiser habe caesaropapistische Macht besessen und sei ein wahrhafter Kaiser-Priester gewesen, was aber so nicht zutrifft. Wie ich in einem meiner Werke dargestellt habe, konnte der Kaiser, obwohl er vollständige Kontrolle über kirchliche Berufungen im Blick auf die von mir so bezeichnete «exoterische» Seite der Kirche ausüben konnte, nicht in das «esoterische» (oder innere) Leben der Kirche eindringen.²² Im besonderen konnte kein Kaiser, wie Maximus Confessor hervorhebt, das Wunder der Transsubstantiation vollbringen oder angenommene Lehre eigenmächtig abändern. Dennoch macht der griechische Kirchenhistoriker Sylvester Syropoulos, der uns einen wertvollen Bericht darüber hinterlassen hat, was hinter den Kulissen innerhalb der griechischen Delegation sich ereignete, auf einen interessanten Punkt aufmerksam. In Florenz soll nämlich der Patriarch – trotz seiner während der vorangegangenen zwei Jahrhunderte beträchtlich angewachsenen kirchlichen Macht über das ausgedehnte Territorium dessen, was Obolensky das «Byzantinische Commonwealth» nennt – einem griechischen Bischof im privaten Gespräch gesagt haben: «Ich wünschte, wir könnten vom Papst mindestens dies lernen, wie kaiserliche Einmischung in kirchliche Angelegenheiten zu verhindern ist.»²³

²² Vgl. D. Geanakoplos, *Church and State*, 65–80.

²³ Vgl. D. Geanakoplos, *The Council of Florence*, 94 A. 44 und B. Stephanides, *The Last Stage of the Development of Relations between Byzantine Church and State*, in:

Das sogenannte Schisma und die Unterschiede zwischen dem griechischen Osten und dem lateinischen Westen

Ein gutes Beispiel persönlicher Zusammenarbeit zwischen einem modernen Papst und einem Patriarchen gibt es bereits. 1965 trafen sich Patriarch Athenagoras von Konstantinopel und Papst Paul VI. in Jerusalem und annullierten gemeinsam die gegenseitig ausgesprochenen Anathemas aus dem Jahre 1054, die – wie wir heute wissen – nur eine Exkommunikation des Patriarchen Cerularius *und seiner Anhänger* darstellten. Ich bin nicht der Meinung, dass mit dem Ausdruck «seine Anhänger» alle Byzantiner gemeint sind, die später folgten; denn im selben Exkommunikations-Dokument lobten Humbert und die beiden andern römischen Legaten in Konstantinopel die «Orthodoxie» des Kaisers und seines Volkes. Patriarch Cerularius und sein synodos endemousa (permanente, stehende Synode) ihrerseits hatten *nur* die drei päpstlichen Legaten, nicht aber den Papst unter das Anathema gestellt.²⁴ Demnach scheint es, dass entgegen dem jahrhundertealten Glauben in Wirklichkeit im Jahr 1054 rechtlich gar kein Schisma bestand. Im Osten war es einfach so, dass der Name des Papstes seit 1009 in den Diptychen nicht mehr gelesen wurde, wie Martin Jugie gezeigt hat,²⁵ aber dieser Brauch kann ebensosehr Ausdruck eines Mangels an Kommunikation wie Zeichen eines Abbruchs der kirchlichen Gemeinschaft sein.

Das abschliessende, definitive Schisma wurde vielmehr hervorgerufen durch die Angriffe der plündernden lateinischen Kreuzfahrer gegen den Osten, die vom kanonischen Gesichtspunkt aus zur Folge hatten, dass in den eroberten griechischen Städten Konstantinopel, Jerusalem und Antiochien lateinische Patriarchen eingesetzt wurden.

Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon, 1953, 38 ff. Zu Obolensky vgl. sein Werk The Byzantine Commonwealth, New York 1971, 75 f. Der Begriff «commonwealth» bezieht sich hier vornehmlich auf die orthodoxen slawischen Gebiete, die im strengen Sinn des Wortes nicht zum byzantinischen Imperium gehörten, aber einen integralen Bestandteil der byzantinischen Kirche ausmachten und unter der Jurisdiktion des Patriarchen standen.

²⁴ Bezüglich der lateinischen Exkommunikationsdokumente vgl. C. Will, *Acta et Scripta*, Leipzig/Marburg, 153 f. Der griechische Exkommunikationstext findet sich ebd. 155 f.

²⁵ M. Jugie, *Le schisme byzantin*, Paris 1941, 166 f., basierend auf Dokumenten aus W. Holzmann, *Die Unionsverhandlungen zwischen Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1089*, *ByZ* 28 (1928), 38–67.

Ein entscheidender Punkt, den ich in meinen Studien über die kulturellen und kirchlichen Beziehungen zwischen Ost und West wiederholt betont habe, liegt in der Entwicklung verschiedener lateinischer und griechischer Ekklesiologien. Diese Differenz fand lebhaften, ja dramatischen Ausdruck in verschiedenen Vorkommnissen während des Konzils von Florenz. In seinem Buch über das Konzil von Florenz unterschätzt Gill diese Vorkommnisse, als wären sie nur von untergeordneter Bedeutung und als beträfen sie nur Fragen des Protokolls.²⁶ Für mich symbolisieren diese Vorfälle jedoch lebhafter und prägnanter als alles andere die unterschiedlichen Geisteshaltungen und Prinzipien, die der Entwicklung dieser beiden ähnlichen und doch in mancherlei Hinsicht sehr unterschiedlichen kirchlichen Traditionen zugrunde liegen.

Als der Patriarch von Konstantinopel zum Beispiel in Ferrara ankam, wurde von ihm verlangt, dass er den Fuss des Papstes küsse. Nach den Angaben von Syropoulos lehnte der Patriarch diese Forderung entschieden ab und sagte: «Warum sollte ich den Fuss des Papstes küssen? Welche Synode sprach ihm dieses Recht zu?» Worauf die Lateiner geantwortet haben sollen: «Alle Bischöfe, Könige und sogar der westliche Kaiser unterziehen sich diesem Akt gegenüber dem Papst als dem Nachfolger Petri.» Darauf anwortete Patriarch Joseph: «Zeigt mir, wo es geschrieben steht, dass die anderen Apostel dies Petrus gegenüber taten, so werden wir, die wir die anderen Apostel repräsentieren, dasselbe dem Papst gegenüber tun. Andernfalls werde ich abreisen und nach Konstantinopel zurückkehren.»

Ein weiterer Konflikt entstand später im Zusammenhang mit der Zuteilung der Sitze an die zwei Gruppen von Delegierten in der Kathedrale von Ferrara. Der Papst wollte sich in die Mitte der Kirche setzen mit den Griechen zu seiner Linken und den Lateinern zu seiner Rechten. Die Griechen hingegen bestanden darauf, dass nach ihrer uralten Tradition der Kaiser als der Statthalter Gottes allein dieses Vorrecht besass. Schlussendlich gewann der Papst die Oberhand. Er liess sich auf die Seite der Lateiner setzen, aber auf einen Thron, der höher war als der des griechischen Kaisers. Der Patriarch bekam einen Platz zugewiesen, der dem der höchsten westlichen Kardinäle entsprach. Auf der gleichen Stufe wie der byzantinische Kaiser wurde zudem noch ein Platz für den heiligen römischen Kaiser reserviert.

²⁶ J. Gill, *The Council of Florence*, bes. 105 A. 3.

Angesichts der Tatsache, dass dem Papst ein Platz in der Mitte der Kirche verwehrt wurde, ist der Umstand beachtenswert, dass altem konziliarem Protokoll folgend wie in den ersten sieben ökumenischen Konzilen eine Bibel auf diesen zentralen Platz gelegt wurde.

Schliesslich entstand ganz am Ende des Konzils ein Streit darüber, wer die Unions-Urkunde zuerst unterschreiben dürfe, der Papst oder, wie es alter konziliarer Praxis entsprach, der Kaiser.²⁷ Wie zuvor gewann auch hier der Papst die Oberhand, wenngleich im Unionstext stand, er habe «unter Beteiligung des Kaisers» zuerst unterschrieben. All diese Differenzen scheinen eine Sichtweise zu bestätigen, die hier mehr als nur protokollarische Unterschiede sieht.²⁸ Diese Vorkommnisse spiegeln vielmehr grundlegende Tendenzen oder Prinzipien der beiden Kirchen wider, und zwar nicht nur hinsichtlich disziplinär-scher Angelegenheiten, sondern ebenso sehr im Blick auf konziliares Prozedere und die Festlegung des Dogmas.

Wichtiger als alle anderen Fragen ist natürlich diejenige der Entwicklung der päpstlichen Autorität, angefangen beim ursprünglichen Ehrenprimat, den die Konzile von Ephesus und Chalcedon dem Nachfolger Petri zuerkannten, bis hin zur universalen und vollständigen Jurisdiktion, der plenitudo potestatis über die ganze christliche Kirche (den griechischen Osten mit eingeschlossen). Diese ausserordentliche Entwicklung der päpstlichen Autorität seit spätestens dem 11. Jahrhundert hat einige protestantische und orthodoxe Kirchenrechtler und Theologen – unseres Erachtens mit guten Gründen – dazu geführt, die Frage zu stellen: Was soll ein ökumenisches Konzil, wenn der Papst auf seinem Anspruch beharrt, er allein habe das Recht, dieses Konzil einzuberufen, zu ratifizieren, zu interpretieren und es nach Belieben wirksam werden zu lassen oder nicht? In dieser Hinsicht war das Aufkommen der sogenannten Kollegialität der Kardinäle im II. Vatikanischen Konzil nach Ansicht vieler Christen ein Schritt in die gute Richtung. Leider zeigt es sich aber unter dem gegenwärtigen Papst, dass diese Entwicklung keine tiefen Wurzeln geschlagen hat. Die byzantinische (und wahrscheinlich auch die neuere orthodoxe) Sicht der Funktion der Bischöfe und sogar der Laien in den frühen ökumenischen Konzilen

²⁷ Zu diesen drei Episoden, die ausführlich bei Syropoulos berichtet werden und auf die auch andere Quellen hinweisen, vgl. die Diskussion und Verweise bei D. Geanakoplos, *The Council of Florence, 94–98*. 107 und die entsprechende Bibliographie.

²⁸ Vgl. auch Emilianos Bishop of Meloa, *The Nature*, *passim*.

scheint mindestens einen gewissen Sinn für Kollegialität widerzuspiegeln. Noch stärkeren Ausdruck fand dieser Sinn für Kollegialität natürlich in der von den Päpsten oft kritisierten alten byzantinischen Theorie der sogenannten Pentarchie der Patriarchen.²⁹ Es bleibt zu hoffen, dass das scheinbar wieder unterdrückte Aufkommen von Kollegialität in der römischen Kirche auf dem II. Vaticanum in einem künftigen universalen Konzil, das sich viele herbeiwünschen, von neuem auftauchen wird.

Probleme des Abstimmungsmodus in Basel

Wären die 700 Griechen, die zum päpstlichen Konklave nach Ferrara-Florenz gingen, stattdessen nach Basel gegangen, wären sie wahrscheinlich durch einen anderen Umstand in ihrem Empfinden verletzt worden, nämlich dadurch, dass man sie möglicherweise wie in Konstanz nur als Vertreter einer weiteren Nation neben den bereits bestimmten vier lateinischen Nationen Frankreich, England, Deutschland und Italien angesehen hätte. In Konstanz wurde nämlich nach Nationen und nicht nach Einzelpersonen abgestimmt.³⁰ Eine Gesandtschaft des griechischen Kaisers war bereits 1431 im Westen gewesen und hatte mit westlichen Behörden verhandelt; zweifellos hatte sie dem Kaiser über diesen Punkt Bericht erstattet. Zudem hatte Kaiser Johannes VIII. viele Gelegenheiten gehabt, die Situation mit Mitgliedern der Delegationen des Gegenpapstes und der Konziliaristen zu diskutieren, die unmittelbar vor 1438 nach Konstantinopel gekommen waren. Letztere hatten ihren Leiter im griechisch sprechenden «römisch-katholischen» Johannes von Ragusa, einer äusserst sympathischen aber heute wenig bekannten Gestalt; erstere wurden vom berühmteren Nikolaus von Kues, dem Philosophen, angeführt, der in Byzanz eifrig nach Manuskripten Platos suchte.³¹ Die Byzantiner mögen sich in diesem

²⁹ Zur Theorie der Pentarchie, die zuerst im Osten zur Zeit Justinians betont wurde, vgl. F. Dvornik, *Byzantium and the Roman Primacy*, New York 1966, 75f. und ders., *The Photian Schism*, Cambridge 1948, 150, sowie D. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West*, 86. Die Theorie der Pentarchie, d. h. der Gleichheit aller fünf Patriarchen, ist nicht genau dasselbe wie Kollegialität.

³⁰ Vgl. z. B. A. Flick, *The Decline.*, 134f.

³¹ Johannes von Ragusa wurde 1431 vom damals gerade anderweitig beschäftigten Kardinal Cesarini ans Basler Konzil entsandt, um dort die Eröffnungssitzung zu präsi-

Zusammenhang auch an ihre Zurücksetzung auf dem Konzil von Lyon im Jahre 1274 erinnert haben, als sie hinter allen römischen Kardinälen, wenn auch vor dem Rest des westlichen Klerus und der westlichen Mönche Sitze zugewiesen bekamen.³² Die Griechen hätten also in Basel gewiss protestiert, wenn sie bloss als eine unter den fünf «Nationen» angesehen worden wären. Allerdings vollzog sich das Abstimmungsprozedere in Basel dann in Wirklichkeit auf der Basis von ineinander greifenden Kommissionen, obwohl auch dem Prinzip der Nationalität eine gewisse Beachtung geschenkt wurde. Dieser Umstand war der Grund, warum die Sache so komplex wurde und es so schwierig war, irgend einen Vorschlag auch wirklich durchzubringen. Die Rivalitäten zwischen den verschiedenen nationalen Delegationen machten die Verhandlung irgendeines Geschäftes praktisch unmöglich, und das Resultat war denn schliesslich auch ein völliger Misserfolg.

Obwohl sich ihr Reich mit Ausnahme von Konstantinopel, dem Peloponnes und ein oder zwei Inseln praktisch aufgelöst hatte, betrachteten sich die Byzantiner immer noch als «Römer». Im Gegensatz zur territorialen Einschränkung hatte sich die Jurisdiktion des Patriarchen von Konstantinopel inzwischen stärker ausgeweitet als jemals zuvor. Sie reichte über manche orthodoxen slawischen Länder des Nordens, über die Slawen auf dem Balkan und über orthodoxe Länder weiter im Osten.³³ In Wirklichkeit repräsentierten die Byzantiner also die ganze östliche Hälfte der Christenheit, wenn nicht noch mehr. Trotz dieser Tatsache war aber nicht von vornherein sichergestellt worden, dass sie in Basel für wesentlich mehr als nur eine neben vier andern, lateinischen Nationen gezählt hätten. In der Tat hatte nach Syropoulos, der hauptsächlichen Informationsquelle über die byzantinische Mentalität, der grosse byzantinische Philosoph Gemistos Pletho – der, wenn

dieren; vgl. A. Flick, *The Decline*, 136 ff., und F. Dölger, Ein byzantinisches Staatsdokument in der Universitätsbibliothek Basel, in: *Historisches Jahrbuch* 1953, 218–220, sowie E. Cecconi, *Studi storici sul Concilio di Firenze*. Florenz 1869, 478–486. Die Berichte von Johannes von Ragusa und Johannes von Segovia über das Basler Konzil sind die wichtigsten Quellen für dieses Konzil. Viele dieser Berichte sind immer noch nicht veröffentlicht. Zu Nikolaus von Kues vgl. D. Geanakoplos, *The Council of Florence*, 98 f. mit Bibliographie.

³² Vgl. A. Franchi, *Il Concilio di Lione*, Rom 1965, 84f. und die Diskussion in D. Geanakoplos, *Emperor Michael*, 261.

³³ Vgl. D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, 264 ff. und J. Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia*, Cambridge 1981, bes. Kap. 2. 7. 8. und *passim*.

auch nicht besonders christlich, so doch bestimmt ein griechischer Patriot war – sowohl den Kaiser als auch den Patriarchen gewarnt, sich auf dem kommenden allgemeinen Konzil vor der Mehrheitsmethode bei Abstimmungen (d. h. Griechen gegen Lateiner) in Acht zu nehmen, da die Lateiner auf ihrem eigenen Boden die Griechen an Zahl weit übertreffen würden.³⁴ Es ist sehr wohl möglich, ja sogar wahrscheinlich, dass Pletho mit seiner Warnung dieses Abstimmungprozedere in Basel im Auge hatte.

Der Entscheid gegen Basel und für Florenz

Auf dem früheren Konzil in Konstanz, und in geringerem Ausmass auch in Basel, war den westlichen Konziliaristen ein schwerwiegender diplomatischer Fehler unterlaufen. In einem Brief an den griechischen Kaiser und Patriarchen hatten sie ihre selbstverständliche Verbundenheit im Kampf gegen das mit monarchischem Gehabe auftretende Papsttum hervorgehoben. So weit so gut. Aber gleichzeitig beleidigten sie die Griechen – allem Anschein nach völlig unabsichtlich –, indem sie von den Griechen im selben Zusammenhang sprachen, in dem sie von den konziliaristischen Bemühungen sprachen, die «häretischen» Hussiten für ihre Sache zu gewinnen.³⁵ Diese Art, die Griechen mit den als heterodox geltenden Hussiten in einen Topf zu werfen, verletzte das griechische Empfinden tief, betrachteten die Griechen doch ihre Kirche als die orthodoxeste aller Kirchen im ursprünglichen Sinn des Wortes: «die Kirche der sieben ökumenischen Konzile».

Aber warum zogen es die Byzantiner denn angesichts ihres eigenen, unbestreitbar konziliaren Anliegens vor, der päpstlichen Einladung nach Ferrara-Florenz zu folgen, anstatt nach Avignon oder Basel zu gehen, wie es die Basler Konziliaristen wünschten? Zu jener Zeit war der damalige Papst Eugen IV. bekanntlich schlecht zu sprechen auf Basel. Verschiedene Male kam es sogar zu gegenseitigen Exkommunikationen. Aber Papst Eugen war listiger als die Konziliaristen, mit denen die Griechen auch in Kontakt standen. Denn er zögerte nicht,

³⁴ Vgl. V. Laurent (Hg.), *Les «mémoires» de S. Syropoulos*, 312, 11, 9–13.

³⁵ Zu den Hussiten, den Griechen und Basel vgl. D. Geanakoplos, *The Council of Florence*, 91 und Bibliographie, sowie M. Paulová, *L'empire byzantin et les Tchèques avant la chute de Constantinople*, in: *Byzantinoslavica* 14 (1953).

den griechischen Wunsch nach einem ökumenischen Konzil als Mittel dazu zu verwenden, die Griechen zur römischen Kirche zurückzubringen (der von den Päpsten in diesem Zusammenhang immer gebrauchte Begriff ist «*reductio*») und dabei zugleich die westliche konziliaristische Bewegung zu schwächen und zu besiegen. Meiner Meinung nach waren die folgenden Gründe ausschlaggebend dafür, dass die Griechen sich entschlossen, nach Ferrara-Florenz und nicht nach Basel zu gehen: Erstens waren Basel und Avignon zu weit von Konstantinopel entfernt, und eine neue, gefährliche Belagerung Konstantinopels durch die Türken schien unmittelbar bevorzustehen. Zweitens – und dieser Grund ist wohl noch schwerwiegender – glaubten die Byzantiner, von denen einige gut lateinisch sprachen, offensichtlich, dass die konziliaristische Bewegung im Westen von kurzer Dauer sei und dass auf lange Sicht hinaus das Papsttum mit seiner langen Tradition den Sieg davontragen werde; die Geschichte sollte ihnen denn auch recht geben. Zudem waren die Basler Konziliaristen unter sich selbst uneinig, wie Aeneas Silvius, der spätere Papst Pius II., berichtet; ja, über der Frage nach einer Vereinigung und dem richtigen Umgang mit den Griechen kam es sogar zu Handgreiflichkeiten. Und gewiss bestand auch die ernsthafte Gefahr, dass der Papst in Basel gar nicht persönlich erscheinen würde, während er versprochen hatte, in Ferrara-Florenz zu erscheinen. Barlaam hatte deutlich gezeigt, dass es für die Griechen absolut notwendig war, dass *alle fünf Patriarchen*, der Papst eingeschlossen, persönlich oder durch Vertreter anwesend seien. Weiter hatten viele weltliche Fürsten, vor allem aus Italien, und der Herzog von Burgund, auf dessen militärische Unterstützung der Kaiser aus politischen Gründen hoffte, versprochen, nach Italien – nicht aber nach Basel – zu kommen.³⁶ Dass der Abstimmungsmodus in Basel auch eine Rolle gespielt haben mag, wurde bereits erwähnt. Und schliesslich war der Papst mit Hilfe der Medici-Banken in der Lage, den Griechen für ihre lange, beschwerliche Reise in den Westen und für ihren Konzilsaufenthalt grosszügigere finanzielle Unterstützung zuzusagen. Eine interessante kleine Beobachtung: Als die Byzantiner Venedig erreichten, fragte sie der Doge, wohin sie nun gingen, und gab ihnen, da sie immer noch unentschlos-

³⁶ Zu diesen Überlegungen im Blick auf die griechische Entscheidung vgl. D. Geanakoplos, *The Council of Florence*, 93 f. Zu den Erwartungen, die auf den Herzog von Burgund gerichtet waren, vgl. ebd. 111, A. 113.

sen waren, den Rat, dorthin zu gehen, wo es für sie am vorteilhaftesten sei.³⁷

Die Byzantiner wollten natürlich nichts zu tun haben mit Leuten wie den Hussiten, die die Bedeutung heiliger Tradition zu bestreiten schienen. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an die ähnliche Reaktion des griechischen Patriarchen Jeremias II. im Zeitalter der Reformation, als der deutsche Humanist Melanchthon dem Patriarchen in bester Absicht und Vertrauen eine Kopie der Confessio Augustana sandte, vielleicht in der Annahme (die heute noch unter gewissen Protestanten zu finden ist), dass die griechische Kirche eine Art tertium genus zwischen Katholiken und Protestanten sei, oder aber zumindest als Verbündeter gegen die katholische Kirche anzusehen sei. Aber Jeremias sandte einen scharfen Brief zurück, in dem er einzelne dogmatische Punkte der Confessio Augustana als heterodox erklärte.³⁸

Chancen und Schwierigkeiten des west-östlichen Gesprächs

Wie dem auch sei, ich habe persönlich den Eindruck, dass die den Orthodoxen am nächsten stehende Kirche trotz der gewichtigen Differenz im Blick auf den jurisdiktionellen Primat des Papstes die römisch-katholische ist. Sie ist die einzige Kirche mit einem den Orthodoxen ebenbürtigen Anspruch auf Apostolizität, Katholizität und Ökumenizität, obschon die römische Kirche nach dem siebenten ökumenischen Konzil von 787 eine grosse Zahl zusätzlicher Konzile einberufen hat, die sie dann einseitig für ökumenisch erklärt hat; diese Konzile werden von den Griechen natürlich nicht als ökumenische anerkannt. Ich bin der Überzeugung, dass beide Kirchen im wesentlichen immer noch dieselben grundlegenden Lehrmeinungen und Sakramente haben. Das filioque, während langer Zeit die hauptsächliche dogmatische Differenz, ist in meinen Augen kein wesentliches Hindernis mehr (darauf werden wir unten noch zu sprechen kommen). Zudem war die Festlegung der Siebenzahl der Sakramente in der griechischen

³⁷ Vgl. V. Laurent (Hg.), *Les «mémoires» de S. Syropoulos*, 220, 11, 5–13. Vgl. auch L. von Pastor, *History of the Popes*, Bd. 1, 312, der bemerkt, die Griechen hätten Ferrara als Sitz des (päpstlichen) Konzils gewählt und nicht Savona (das die finanziellen Garantien nicht aufzubringen vermochte) oder Basel selbst.

³⁸ Zu Patriarch Jeremias vgl. S. Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge 1968, 248–256.

Kirche ein Resultat der Verhandlungen zwischen Rom und Konstantinopel, die vor und während der Konzile von Lyon und Florenz stattgefunden haben. Früher wurde in der griechischen Kirche nicht unterschieden oder genau hervorgehoben, welches nun Sakamente (mysteria) und welches sacramentalia (mysteriakai teletai) seien.³⁹ Beide Kirchen zeigen denselben Respekt vor heiliger Tradition wie vor der Heiligen Schrift. Ferner nahmen der Osten und der Westen an den Entscheidungen der ersten sieben ökumenischen Konzile teil, die alle im Osten stattfanden und mit der traditionellen Formel begannen: «In Übereinstimmung mit dem Beispiel der heiligen Kirchenväter.» Angeichts all dieser Ähnlichkeiten wäre eine Kirchenunion zwischen Griechen und Lateinern eine wesentlich leichter zu lösende Aufgabe als eine Union zwischen Griechen und den meisten Protestanten oder zwischen Katholiken und den meisten Protestanten. Andererseits muss betont werden, dass die Orthodoxie sicherlich ihre eigenen, besonderen Merkmale hat, vor allem das Konzept der theosis (Vergöttlichung, bis zu einem gewissen Grad bereits in diesem Leben erreichbar), das für keine andere christliche Konfession kennzeichnend ist.

Eine der Hauptschwierigkeiten, die Orthodoxe in der Begegnung mit Rom haben, liegt darin, dass in der griechischen Psyche – wie abgeschwächt auch immer – nach wie vor Erinnerungen vorhanden sind an die verhasste Besetzung durch die Lateiner und die in Konstantinopel nach 1204 vollzogene Zerstörung. Damals wurden die Byzantiner gezwungen, sich römischer kirchlicher Jurisdiktion zu unterwerfen und hinzunehmen, dass ein lateinischer Patriarch auf dem Patriarchenthron von Konstantinopel und auf demjenigen der anderen östlichen Patriarchate sass. Aus einem Brief des Papstes Innozenz III. wissen wir, dass in Konstantinopel, wenn ein lateinischer Priester ein Kind getauft hatte, ein byzantinischer Priester es noch einmal taufte, und dass alte Frauen nach dem Vollzug des lateinischen Ritus in der Hagia Sophia nach vorne eilten und den Altar abwischten, als wäre er verunreinigt worden.⁴⁰ Ich habe einen Brief entdeckt, den die griechischen Bürger von Konstantinopel an Papst Innozenz III. schrieben und in dem sie um die Ernennung eines griechischen Patriarchen in Konstantinopel (neben dem lateinischen) batzen, da, wie die griechischen Bürger sagten, «es

³⁹ Vgl. den in D. Geanakoplos, *Church and State*, 50 ff. zitierten Text.

⁴⁰ Vgl. Ch. Hefele, *Histoire des Conciles*, Bd. 8, Paris 1872, 124.

für uns unmöglich ist, in der Beichte unser Geheimstes einem fremden, d. h. lateinischen Bischof anzuvertrauen.»⁴¹

Aber solche Emotionen haben glücklicherweise stark an Intensität verloren und viele Orthodoxe kümmern sich nicht mehr um solche Erinnerungen. Sogar das *filioque*, das in Florenz ein so grosses Hindernis war, sollte sich heute als weit weniger problematisch erweisen. Denn in Florenz wurde diese schwierige Frage bereits durchgearbeitet, und diese Vorarbeit kann als umfassende Grundlage für eine heutige Diskussion herangezogen werden. In einer sich über beinahe anderthalb Jahre hinziehenden erschöpfenden Untersuchung patristischer Texte – lateinischer wie auch griechischer –, in deren Verlauf beide Seiten Unmengen von Belegen anhäuften, um ihre entsprechende Position zu unterstützen, kam man zur ausserordentlich glücklichen Lösung: beide Seiten stimmten dem Satz zu, der Heilige Geist gehe aus vom Vater *durch* den Sohn. Das bedeutete für die Griechen, dass sie weiterhin das ursprüngliche Bekenntnis rezitieren konnten, das für sie wichtig war zur Bewahrung des Glaubens an die Monarchie des Vaters, während die Lateiner gemäss ihrer Ansicht ungestraft bekräftigen konnten, der Heilige Geist gehe auch vom Sohne aus (*filioque*).⁴² So war jede Seite frei, den betreffenden Punkt des Dogmas so auszulegen, wie sie es wünschte, weil beide darin übereinstimmten, dass es letztlich nur eine Quelle der Gottheit gibt. Im Grunde genommen war die Differenz begrifflicher Art, indem die Lateiner die Einheit in der Trinität betonten, während die Griechen dazu neigten, die Dreiheit zu betonen.

Aber schon vor der in Ferrara-Florenz angestellten Untersuchung über die Theologie des *filioque* waren von seiten der Griechen Stimmen laut geworden, die den Einwand machten, es sei nutzlos, Theologie ins Gespräch einzubringen, da in Übereinstimmung mit den ausdrücklichen Verboten der ökumenischen Konzile von Ephesus und Chalcedon keinerlei Hinzufügungen zum Glaubensbekenntnis zulässig seien. Mit dieser Haltung glaubten die Griechen, den Lateinern schon vor Beginn der theologischen Debatte den Boden unter den Füssen wegziehen zu können.⁴³ Darin zeigt sich noch einmal die Heiligkeit und die absolute

⁴¹ Vgl. mein demnächst bei Chicago University Press erscheinendes Buch *Byzantium: Church, Society and Civilization*, Dokument Nr. 155.

⁴² Vgl. J. Gill, *The Council of Florence*, 259–261.

⁴³ Vgl. D. Geanakoplos, *The Council of Florence*, 99 f. und G. Every, *Misunder-*

Unverletzbarkeit, die die Griechen den ökumenischen Konzilen und ihren Entscheidungen beimassen. Sie bestanden darauf, dass kein Buchstabe der konziliaren Dekrete geändert werden dürfe.⁴⁴

Bevor es zur abschliessenden Lösung der filioque-Frage kam, waren einige Griechen (zu denen aber Leute wie Bessarion, Andreas von Rhodos, Dorotheos von Mytelene u.a. nicht zählten) immer noch strikte gegen eine Anerkennung des filioque, allerdings mit einer anderen Begründung. Besonders ein griechischer Bischof wiederholte immer wieder: «Ich werde nicht das filioque anerkennen und latinisiert werden!»⁴⁵ Dieses Argument berührt einmal mehr einen tieferen psychologischen Grund; denn dieser Bischof befürchtete wie viele Griechen seiner Zeit, besonders Mönche und der niedere Klerus, die Annahme des filioque bedeute einen ersten Schritt auf dem Weg zur Latinisierung. Mit andern Worten: sie befürchteten einen gewissen Verlust ihrer Identität als eigenständiges Volk. Und diese Befürchtung mag nicht ganz ohne Grund gewesen sein. Denn das erste, was Eugen IV. nach der Unterzeichnung der Kirchenunion tat, war dies, dass er sich in Florenz um die Wahl eines neuen griechischen Patriarchen anstelle des kürzlich verstorbenen Joseph kümmerte. Es ist interessant, dass er als Kandidaten seinen eigenen Neffen, den lateinischen Patriarchen von Konstantinopel vorschlug.⁴⁶ In dieselbe Richtung griechischer Furcht vor kultureller oder sogar ethnischer Absorption geht die Äusserung von Joseph Bryennios, einem byzantinischen Mönch, der kurz zuvor gesagt hatte: «Wenn die Lateiner kommen, um uns zu retten, werden sie nur aus einem Grund kommen: um unsere Städte, unsere Rasse und unseren Namen zu zerstören.»⁴⁷ Solche Manifestationen von ethnischem Bewusstsein oder «Nationalismus», die für die

standings between East and West, London 1965, 43–47, sowie J. Gill, *The Council of Florence*, 147f.

⁴⁴ So in Übereinstimmung mit Vorschriften der Konzile von Ephesus und Chalcedon.

⁴⁵ Vgl. J. Gill (Hg.), *Acta Graeca*, Rom 1953, 400 und V. Laurent (Hg.), *Les (mémoires) de S. Syropoulos*, 546. 556.

⁴⁶ Darauf weisen die hauptsächlichen Quellen hin, besonders die beiden in A. 45 genannten.

⁴⁷ Vgl. D. Geanakoplos, *Interaction of the Sibling Byzantine and Western Cultures in Middle Ages and Italian Renaissance*, New Haven 1976, 16 and A. 30. Vgl. ferner N. Kalogeras, *Mark of Ephesus and Cardinal Bessarion*, Athen 1893, 70.

Griechen am Konzil von Florenz wichtig waren, sollten in einem künftigen Konzil berücksichtigt werden. In diesem Zusammenhang sollte auch in Erinnerung gerufen werden, dass ungleich der römisch-katholischen Kirche all die verschiedenen orthodoxen Kirchen herkömmlicherweise mit dem Staat verbunden gewesen sind. Und darin liegt ein weiteres Hindernis, das in der Frage nach einer Kirchenunion überwunden werden muss; denn die römische Kirche ist im Gegensatz dazu eher übernational.

Am gewichtigsten war natürlich die Frage nach der griechischen Annahme des Unionsdokumentes, das die päpstliche Jurisdiktion festhielt oder bestätigte und in dem es hiess, der Papst «besitze den Primat über die ganze Welt» als «Nachfolger Petri», als «erster unter den Aposteln, wahrer Statthalter Christi und Haupt der ganzen Kirche». Aber als ob das Konzil die Absicht gehabt hätte, diese Behauptungen abzuschwächen und die Griechen zufriedenzustellen, wurde nach dieser Formel der Satz angefügt: «Alle traditionellen Recht und Privilegien der östlichen Patriarchen sollen davon ausgenommen sein.»⁴⁸ So fremd das klingen mag: warum könnte nicht auch heute diesem Präzedenzfall gefolgt werden? Jede Kirche soll in ihrem eigenen jurisdiktionellen Bereich die Kontrolle ausüben, und es werden nach meiner Vermutung kaum ernsthafte Kollisionen entstehen. Der ökumenische Patriarch wurde in der orthodoxen Kirche vor und besonders nach 1453 als *primus inter pares* betrachtet.⁴⁹ Möge der Patriarch seine Autorität, einen Ehrenprimat, im Osten ausüben und der Papst seine gewohnte Jurisdiktion im Westen. Schliesslich war Papst Gregor der Grosse, als er sich im sechsten Jahrhundert darüber beschwerte, dass sich der Patriarch Johannes der Faster den Titel eines «ökumenischen», d. h. «universalen» Patriarchen anmasste, offenbar mit der Erklärung zufrieden, der Titel beziehe sich nur auf die Kirchen der östlichen oikumene⁵⁰ (obwohl einiges dafür spricht, dass der Titel für den östlichen Patriarchen in Wirklichkeit mehr als das bedeutete). Der Wortlaut des Uni-

⁴⁸ Vgl. D. Geanakoplos, *The Council of Florence*, 107 f. und J. Gill, *The Council of Florence*, 286 ff.

⁴⁹ Durch Dekret des zweiten ökumenischen Konzils von Konstantinopel im Jahre 381 wurde der Patriarch von Konstantinopel in einen Ehrenrang (nach Rom) über die anderen östlichen Patriarchen erhoben.

⁵⁰ Vgl. V. Laurent, *Le titre de Patriarche Œcuménique et Michel Cerulaire à propos de deux de ses sceaux inédits*, in: *Miscellanea G. Mercati*, Bd. 3, Vatikan 1946, 358 ff.

onsdokumentes in Florenz war dergestalt, dass er jeder Kirche gestattete, ihren eigenen Ritus, ihre Sprache und ihre liturgische Praxis (z. B. Priesterehe oder Zölibat) beizubehalten. Es ist wahr, dass die Griechen den lateinischen Glauben an ein Purgatorium akzeptieren mussten.⁵¹ Aber dies fiel wahrscheinlich nicht allzu schwer, weil in einigen Gebieten der Orthodoxie eine Art rudimentäre Purgatoriumsvorstellung schon zu existieren schien.

In jeder heutigen Begegnung zwischen Ost und West können die Griechen, wenn sie sich in einer administrativ unlösbar scheinenden Situation vorfinden, zu ihrem Konzept der *oikonomia* Zuflucht nehmen. *Oikonomia* war (und ist immer noch) die Anwendung einer gewissen Elastizität in administrativen und disziplinarischen Angelegenheiten der Kirche (allerdings nie in dogmatischen Fragen) in Zeiten, da für die Basileia, das byzantinische Reich, eine tödliche Gefahr droht.⁵² So erlaubte die Kirche Kaiser Heraklius im siebenten Jahrhundert, angesichts der ernsthaften Bedrohung des Reiches durch die Perser die normalerweise bindenden, strengen kanonischen Verwerfungen im Blick auf die Veräusserung von kirchlichem Besitz zu übersehen. Und Kaiser Alexius Comnenus schmolz mit kirchlicher Erlaubnis Kirchenschätze ein, um Gold- und Silbermünzen zu gewinnen und mit ihnen schlagkräftige Armeen aufzustellen.⁵³ Auch die römische Kirche hat seit langem ihr kanonisches Recht übertreten, indem sie zwecks Scheidung oder Annulierung einer Ehe Dispense erteilte. In einer Zeit der Krise oder Not kann sich die orthodoxe Kirche auf das ihr eigene Prinzip der *oikonomia* berufen. Hier haben wir es gewiss mit zwei wichtigen Instrumenten zur Lösung scheinbar nicht zu bewältigender Probleme im Bereich der Disziplin und kirchlichen Administration zu tun, besonders bei weniger schwerwiegenden Fragen.

In jüngster Zeit wurde die römische Kirche von Katholiken als in gewisser Hinsicht flexibler als die orthodoxe Kirche bezeichnet. Während die römisch-katholische Kirche im Prinzip zweifellos eine gesetzlichere Haltung einnimmt, schien sie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und vor Johannes Paul II. eher geneigt, sich der Zeit anzupas-

⁵¹ Das ganze Dokument ist abgedruckt in J. Gill, (Hg.), *Acta Graeca*, 461.

⁵² Zum Begriff «*oikonomia*» vgl. D. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West*, 74 und ders., *Byzantium*, Dokument Nr. 97, sowie H. Alivisatos, *Oikonomia and Canon Law of the Orthodox Church* (auf griechisch), Athen 1949.

⁵³ Zu den Texten mit Bezug auf Heraklius und Alexius vgl. D. Geanakoplos, *Byzantium*, Dokumente Nr. 87A+B.

sen. Das bezeugt z. B. die Einführung einheimischer Sprachen in der Messe. Nach weit verbreitetem Empfinden ist die orthodoxe Kirche in solchen Fragen unnachgiebiger. Dieses Empfinden bezieht sich nicht so sehr auf das grundlegende Dogma der orthodoxen Kirche, das unverändert geblieben ist und auch bleiben sollte, sondern auf die Notwendigkeit, neue Wege zu finden im Blick auf die Ausdrucksformen des Gottesdienstes, den Zugang zu den Sakramenten und ähnliches mehr. Zu Recht mahnte der Erzbischof von Smyrna vor ungefähr 50 Jahren: «Seid nicht ängstlich, ausgetragene kirchliche Gewänder wegzuwerfen und neue anzuziehen!»⁵⁴ Diese Ermahnung hat eine wegbereitende Wirkung für die ökumenische Bewegung gehabt. Dasselbe könnte heute gelten. Das hat Florovsky in einem Artikel über den «Geist der Väter», diese in der Orthodoxie so wichtige Redewendung, schön zum Ausdruck gebracht: «Den Geist der Väter der frühen Kirche zu bewahren heisst nicht, alle Veränderung abzulehnen. Die Väter haben selbst in einer Zeit gewaltigen sozialen Aufbruchs gelebt und waren deshalb im Hinblick auf äussere Dinge auf Veränderung angewiesen, wengleich sie das Kerygma Christi und der Apostel bewahrt haben.»⁵⁵

J. Meyendorff machte kürzlich den Vorschlag, die römische Kirche und die orthodoxe Kirche sollten zu ihren jeweiligen Positionen aus der Zeit des Unions-Konzils von 879–80 zurückkehren, als Patriarch Photius nach einem schweren Schisma zwischen ihm und Papst Nikolaus I wieder als Patriarch von Konstantinopel eingesetzt wurde. In Übereinstimmung mit Anweisungen des Papstes, willigten die päpstlichen Legaten in diesen Akt ein. Wie Meyendorff betont, schien es den Papst auch nicht zu stören, dass er damit die durch seinen Vorgänger ausgesprochene Exkommunikation von Photius rückgängig machte.⁵⁶ Je denfalls kam es zum Frieden – die Byzantiner benützten of das Wort «eirene» zur Bezeichnung von Versöhnung und Vereinigung – und beide Seiten empfanden Respekt füreinander. Ich denke, dass sich in gleicher Weise Patriarch Athenagoras und Papst Paul VI bei ihrem

⁵⁴ Vgl. D. Geanakoplos, The Greek Orthodox Church: Alive and Relevant, in: Orthodox Theology and Diakonia: Essays Honoring Archbishop Iakovos, Brookline 1981, 175.

⁵⁵ So G. Florovsky in The Spirit of the Fathers; vgl. auch seine Arbeit über The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers.

⁵⁶ J. Meyendorff, Living Tradition. Orthodox Witness in the Contemporary World, in: What is an Ecumenical Council? 1978, 71: «Können wir heute gemeinsam das photianische Konzil von 879–880 als ökumenisch anerkennen?»

Treffen in Jerusalem im Jahre 1965, also nach beinahe einem Jahrtausend des Schismas, als Brüder behandelten, als gleichrangige Prälaten, trotz ihrer verschiedenen Ansprüche auf Jurisdiktion und Administration.

Zur Anerkennung der Ökumenizität eines Konzils

Nun wollen wir uns den wichtigen Fragen zuwenden, die sich im Zusammenhang mit der Anerkennung der Ökumenizität eines Konzils stellen. Wir alle wissen, dass früher einige als ökumenisch erklärte Konzile wie z. B. die Räubersynode von 449, das Konzil von Konstantinopel von 1215 und selbst das Konzil von Florenz von den Griechen *nicht* als ökumenisch anerkannt wurden. Gewiss, keines wurde, wie die orthodoxe Kirche es für notwendig erachtet, von einem späteren Konzil für ökumenisch erklärt. Aber fast alle anderen Voraussetzungen der Ökumenizität waren vorhanden, schon gar im Blick auf Florenz. Ungleich der Situation von Lyon waren in Florenz alle fünf Patriarchen oder ihre Vertreter anwesend, gab es eine ausführliche Diskussion und wurde am Schluss die Union vom Kaiser, dem ganzen griechischen Klerus (mit Ausnahme von Markus von Ephesus) und dem Papst akzeptiert. Es war die byzantinische Bevölkerung oder, wie Chomjakov Alivisatos und andere es genannt haben, «das Gewissen der Kirche», das die Union nach der Heimkehr der griechischen Gesandten nicht «annehmen» wollten.⁵⁷ So kommt es, dass die Griechen das Konzil von Florenz, obwohl es Rom noch heute als ein ökumenisches Konzil anerkennt, wie Lyon als ein verworfenes Konzil aufführen.⁵⁸

Aber, so stellt sich die Frage, hätte das eine Kirchenunion so vehement ablehnende griechische Volk überhaupt je dazu gebracht werden können, die Ökumenizität von Florenz anzuerkennen? Ich denke, das

⁵⁷ Vgl. D. Geanakoplos, Church and State, 80 A. 76; A. Khomiakov, *L'église latine et le Protestantisme au point de vue de l'église d'Orient*, Lausanne 1872; H. Alivizatos, *The Conscience of the Church* (auf griechisch), Athen 1954 und Emilianos Bishop of Meloa, *The Nature*, 358 (über die Legitimität der Abhängigkeit eines Konzils von der Reaktion der Laien).

⁵⁸ Es scheint so zu sein, dass die römische Kirche die ersten 25 Sitzungen des Basler Konzils als ökumenisch anerkennt, nicht aber die späteren Sitzungen, d. h. diejenigen, die nach der Eröffnung des Konzils von Ferrara-Florenz stattfanden. Über diesen Punkt gingen die Meinungen im 15. und 16. Jh. auseinander.

wäre nur unter der Bedingung möglich gewesen, dass das Konzil, wie die Griechen ständig gefordert hatten, in Konstantinopel selbst abgehalten worden wäre, wo das argwöhnische Volk (argwöhnisch besonders gegenüber seinen eigenen «Latinophrones») die Vorgänge hätte verfolgen und seinen Argwohn beschwichtigen lassen können. Aber weil es eben nicht dazu kam, verlangte das Volk nach der Rückkehr der Gesandten von ihnen Auskunft, warum sie das Unionsdokument unterzeichnet und damit die «Reinheit» des orthodoxen Glaubens verraten hatten. Das Volk stand unter der Befürchtung, dieser Verrat werde Gottes Zorn auf sie herabufen, ähnlich wie es ihnen angeblich als Strafe für ihre Sünden im Jahre 1204 ergangen war. Auch hier zeigt sich uns die fast vollständige Identifikation der religiösen Gefühle der Griechen mit ihrem ethnischen Selbstbewusstsein; und diese Gefühle, so glaubten sie, begründeten ihre Verschiedenheit von den Lateinern.⁵⁹ Diese Überlegung machte die Bewerkstelligung einer Vereinigung in Florenz doppelt schwierig. Heutzutage sind wir aber der Kultur nach alle mehr oder weniger westlich, und solch tiefsitzende kulturelle Unterschiede sind kaum mehr von wirklicher Bedeutung. Zudem gibt es seit 1821 eine fest begründete griechische Nation, weshalb die Gefahr gering ist, dass die griechische Kultur sich auflösen wird. Trotzdem ist Nationalstolz ein Faktor, der in einem künftigen Konzil mindestens in Rechnung gestellt werden muss.

*Florenz als Ausgangspunkt für ein künftiges
ökumenisches Konzil*

Doch kehren wir zum Basler Konzil zurück, das während dem Konzil von Florenz weiter tagte. Eine in der Minderheit stehende Gruppe war nach Ferrara gezogen und dann dem Papst nach Florenz gefolgt, dem es inzwischen gelungen war, die griechische Delegation auf seine Seite zu ziehen. Gill und Flick haben richtig gesehen, wenn sie sagen, dass das Zustandekommen der Vereinigung – wie kurzlebig sie auch immer war – der entscheidende Faktor war, der dem vorher fast machtlosen Papst Eugen neuen Auftrieb gab und die Fähigkeit, gegen die die Mehrheit bildende Gruppe der Konziliaristen in Basel aufzu-

⁵⁹ Zur griechischen Furcht vor einer Latinisierung vgl. D. Geanakoplos, The Council of Florence, 103–106 und ders., Interaction, 46–48. 289–292.

stehen und die westliche konziliaristische Bewegung schliesslich auszulöschen (obwohl er selber in Basel exkommuniziert worden war).⁶⁰ Natürlich verdankte das Papsttum seinen Triumph auch der Tatsache, dass Kardinal Cesarini und andere führende Konziliaristen, einschliesslich Aeneas Silvius und Nikolaus von Kues, zu seiner Partei übergetreten waren. Dazu wäre es aber wahrscheinlich gar nicht gekommen, wenn nicht die Griechen paradoxerweise beschlossen hätten, dorthin zu gehen, wo der Papst war, und nicht zu den Konziliaristen, deren Tradition ihnen viel weniger vertraut war.

Wir wollen hier noch einen weiteren Punkt erwähnen, den die Quellen über die Vorgänge in Florenz erkennen lassen, nämlich den, dass der griechische Kaiser Johannes seine Bischöfe angewiesen hatte, über die Lehren des Hesychasmus absolutes Schweigen zu bewahren.⁶¹ Da die Lateiner die hesychastische Vision des «göttlichen Lichtes» als eine theologische Neuerung betrachteten, hätten sie diese Lehren leicht gegen die Griechen ins Spiel bringen können, die ihrerseits den lateinischen filioque-Zusatz zum Glaubensbekenntnis mit demselben Argument der Neuerung ablehnten.

Wir haben bereits gesehen, dass nach der Einberufung des ersten westlich-konziliaristischen Konzils von Pisa im Jahre 1409 der griechische Alexander V. den päpstlichen Thron bestieg. Obwohl lateinischen Glaubens, wurde er als Petros Philarges in einer griechischen Familie auf Venezianisch-Kreta geboren. Wie bereits erwähnt hieß Jean Gerson, einer der grossen konziliaristischen Denker und Rektor der Universität Paris, nach Bekanntwerden von Peters Wahl vor dem französischen König und Pariser Universitätsprofessoren eine begeisterte Rede, in der er die Wahl Peters lobte. Grund solchen Lobes war nicht nur, dass Peter einmal ein Student und später ein beachteter Scholastik-Professor war «an unserer Pariser Universität, nicht nur dass ihn die meisten Teile Europas unterstützten» – so z. B. England, wo Peter früher in Oxford studiert hatte, sowie Teile von Deutschland und Italien, besonders Venedig – sondern vor allem die Tatsache, dass «es Gutes ahnen lässt für die Einheit der römischen Kirche und, was am bedeutendsten ist, für die Wiedervereinigung der beiden alten Teile der Christenheit.» Peter war Erzbischof von Milano gewesen, wahrscheinlich

⁶⁰ Vgl. A. Flick, *The Decline*, 202 und J. Gill, *The Council of Florence*, VIII. 411.

⁶¹ Vgl. dazu die Ausführungen von J. Gill, *Konstanz und Basel-Florenz*.

der führende konziliaristische Aktivist unmittelbar vor Pisa, und er hatte vornehmlich wegen dem Misstand zweier rivalisierender Päpste auf ein Konzil gedrängt.⁶² Peter mag, mindestens bis zu einem bestimmten Mass, bewusst oder unbewusst von gewissen byzantinischen oder patristischen griechischen Gedanken beeinflusst gewesen sein. Ich schlage übrigens durchaus nicht die Wahl eines griechischen Papstes vor, um eine Kirchenunion voranzutreiben, obwohl daran zu erinnern ist, dass in der frühen Kirche viele Griechen und Syrer Päpste wurden. (In der Tat stellten neben den Italienern die Griechen mehr Päpste als irgendein anderes Volk.)⁶³

Es ist bekannt, dass die in Basel tagenden Konziliaristen angesichts des päpstlichen Triumphes in Florenz den neuen Papst Nikolaus V. schliesslich anerkannten und ihr Konzil für aufgelöst erklärten. Auch die konziliaristischen Verlautbarungen von Konstanz und Pisa schienen von kurzer Lebensdauer; aber es steht ausser Zweifel, dass sie theoretisch die Ansichten gewisser deutscher Reformatoren des 16. Jahrhunderts beeinflusst haben. Was das Konzil von Florenz betrifft, so wurde es von der römischen Kirche zu Recht als Fortsetzung des Basler Konzils betrachtet.⁶⁴ Der römischen Kirche gilt Florenz als ökumenisches Konzil; die Beurteilung des Basler Konzils ist zwiespältig.

Das wichtigste Erbe von Florenz besteht darin, dass praktisch alle möglichen Fragen, die sich zwischen Rom und Konstantinopel stellen, diskutiert worden sind und dass in einigen Fragen Lösungen oder zum mindesten Kompromisse erreicht worden sind. Im Blick auf ein künftiges Konzil zwischen orthodoxen und römischen Kirchen – und vergessen wir nicht, dass auch die Armenier, gewisse Monophysiten und Nestorianer sowie andere östliche Kirchen damals die Union mit Rom mitunterzeichnet haben – kann man meines Erachtens nichts besseres tun, als das Konzil von Florenz mit seinen Beratungen als *den* Ausgangspunkt eines neuen Konzils zu betrachten. Ein Studium der in Florenz durchgeföhrten Beratungen wird Ökumenikern helfen, nicht nur damals begangene Fehler zu vermeiden, sondern auch Lehren zu

⁶² Dies wird näher ausgeführt werden in meiner in nicht allzuferner Zukunft erscheinenden Biographie von Papst Alexander V.

⁶³ Schätzungen zufolge sind die Völker, die am meisten Päpste gestellt haben, der Reihe nach die folgenden: Italiener, Griechen (und Syrer), Franzosen, Spanier und Engländer.

⁶⁴ Vgl. A. Flick, *The Decline* und J. Haller (Hg.), *Concilium Basiliense*.

ziehen aus dem damals Erreichten und dadurch frei zu werden für heutige brennende Fragen in den Bereichen der Ekklesiologie und der Sozialethik sowie natürlich auch im Blick auf die schwierige Frage, welche Kirchen zu einem ökumenischen Konzil eingeladen werden sollten.

Darf ich abschliessend festhalten, dass ich, obwohl ich eine institutionelle Verschmelzung der griechischen und lateinischen Kirchen nicht ins Auge fasse und sogar nicht einmal wirklich wünsche, in Übereinstimmung mit uraltem orthodoxem Glauben den Papst als Ehrenpräsidenten einer vereinigten christlichen Kirche anerkennen würde. Vor allem aber hoffe ich auf eine gegenseitige Anerkennung der Sakramente, und das bedeutet: auf eine *geistliche* Vereinigung. Denn obwohl die Lateiner die Wirksamkeit der in der griechischen Kirche gespendeten Sakramente anerkennen, ist das Umgekehrte nicht der Fall. Aber ich glaube, dass diese Schwierigkeit ohne allzu grosse Probleme überwunden werden kann, zumal im Lichte der gemeinsamen Erfahrung von Florenz. 1965 sagte mir Patriarch Athenagoras von Konstantinopel: «Mein ganzer Ehrgeiz geht nun dahin, nach Rom zu gehen und vom selben Becher wie der Papst Kommunion zu empfangen.» Dazu kann ich nur – ungefähr nach der Art, in der die Dekrete der ersten sieben ökumenischen Konzile begannen – beifügen: «Mögen die vielen – mindestens geistlich – eins werden unter der Leitung des Heiligen Geistes.»

5. Das Konzil von Basel in altkatholischer Sicht

Herwig Aldenhoven

Das Konzil von Basel wird in altkatholischer Sicht als bedeutende Manifestation einer kirchlichen Strömung betrachtet, deren Unterdrückung für die weitere Geschichte der abendländischen Kirche verhängnisvolle Folgen hatte. Es ist klar, dass diese Sicht eng mit dem Selbstverständnis der altkatholischen Kirchen zusammenhängt.

Die altkatholischen Kirchen verstehen sich ja als Erben jener Strömungen in der abendländisch-katholischen Kirche, die von der alt-kirchlichen Überlieferung und vom Gemeinschaftscharakter der Kirche her eine Erneuerung anstrebten, die mit dem päpstlich-kurialen