

Karl Pínggéra

Unter Kaisern und Kalifen

Zum Verhältnis von Staat und Kirche in der
Geschichte des östlichen Christentums

1. »Reichskirche im Osten – Papstkirche im Westen«

»Reichskirche im Osten – Papstkirche im Westen« – mit dieser griffigen Formel versuchte Wilhelm de Vries das unterschiedliche Kirchenverständnis in Ost und West auf den Punkt zu bringen¹. Unter die kirchentrennenden Unterschiede zwischen Ost und West rechnete de Vries auch die andersartige Ausprägung des Verhältnisses von Staat und Kirche. In historischer Rückschau sah er hier den Hauptgrund für die Kirchenspaltung.

Wenn nach der politischen Aufgabe von Religion gefragt wird, mag es sinnvoll erscheinen, die besondere Perspektive des östlichen Christentums mit einer Besinnung auf einige historische Aspekte ihres Staat-Kirche-Verhältnisses zu konturieren. Worin der Beitrag der Kirche zum politischen Leben bestehen kann, hängt ganz wesentlich davon ab, in welches Verhältnis sie sich zur jeweiligen staatlichen Gewalt gesetzt sieht. In einem ersten Schritt werden im Folgenden einige charakteristische Züge des Miteinanders und Ineinanders von Staat und Kirche im Reich der Byzantiner vorgestellt werden. Dann werden wir unseren Blick noch weiter ostwärts wenden in jene Gebiete, die noch nie oder – nach der islamischen Eroberung des Nahen Ostens im 7. Jahrhundert – nicht mehr zu Byzanz gehört haben. Schließlich wird uns ein dritter Abschnitt bis an die Schwelle zum 20. Jahrhundert führen. Dabei wird der moderne Nationalgedanke in den Blick kommen müssen. Es versteht sich von selbst, dass diese historische *tour d'horizon* sich darauf beschränken muss, verschiedene Konstellationen und Kontexte exemplarisch auszuwählen.

Zunächst einmal ist der systematisierenden Charakteristik von de Vries zuzustimmen: In der Tat hat sich die Beziehung von Staat und Kirche seit dem Ausgang der Spätantike in Ost und West erkennbar auseinander entwickelt – mit dem Resultat, dass im Hochmittelalter die »Papstkirche im Westen« einer »Reichskirche im Osten« gegenüberstand. Als eine der Hauptursachen für diese Entwicklung ist wohl das unterschiedliche Geschick des römischen

1 Vgl. Wilhelm DE VRIES, *Orthodoxie und Katholizismus. Gegensatz oder Ergänzung?*, Freiburg i.Br. 1967, S. 21–23.

Imperiums in Ost und West in Rechnung zu stellen: Im Westen unterlag das Reich im Jahr 476 dem Ansturm der Barbaren, während es sich im Osten behaupten konnte. Rom war damit zur Stadt des Papstes geworden, während Konstantinopel die Stadt des Kaisers blieb. Erst in zweiter Linie war Konstantinopel auch Stadt des Patriarchen, genauer gesagt: die Stadt *eines* der insgesamt fünf reichskirchlichen Patriarchen². Während die Päpste nach dem Untergang des Westreiches für ihre Stadt politische Funktionen übernehmen konnten oder mussten, blieben die Patriarchen des Ostens unmittelbare Untertanen eines christlichen Kaisers.

Zwar krönte Papst Leo III. am Weihnachtstag des Jahres 800 Karl den Großen zum Kaiser, doch hielten dadurch keineswegs »byzantinische« Verhältnisse Einzug am Tiber. Erst unter dem Schutz des Kaisers, dann freilich in einem auf Tod und Leben geführten Ringen mit ihm, formulierte der Papst seinen Anspruch, oberster Herr der Christenheit und Statthalter Gottes auf Erden zu sein.

Von einem solchen Anspruch waren die Patriarchen im Reich der Rhomäer weit entfernt. Für ihr Kirchenverständnis blieb die Tatsache bestimmend, dass es im Osten nicht nur *einen* Bischofssitz gab, der sich auf die ehrwürdige Gründung durch einen Apostelfürsten zurückführen konnte. In der Liturgie der Ostkirchen wird »für das Wohlergehen der *heiligen Kirchen* Gottes« gebetet³. Die universale Kirche wird hier als Gemeinschaft von Einzelkirchen verstanden, die jeweils in sich das Wesen des Kircheseins verwirklichen. Dem Gebet für die Kirchen (im Plural) steht in der Tradition das Gebet für den Kaiser mitsamt dem »christusliebenden Heer« zur Seite⁴. Die

2 Die Fünffzahl wurde durch die Erhebung Jerusalems zum Patriarchat auf dem Konzil von Chalcedon 451 erreicht. Im Osten bildete sich die Theorie heraus, dass die gemeinsame Leitungsverantwortung der Gesamtkirche in den Händen der fünf Patriarchate (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) liege. Im Zuge der Entfremdung von Ost und West, die im Schisma von 1054 ihren Ausdruck fand, richtete sich diese »Pentarchie« zunehmend gegen den römischen Primatsanspruch. Erst das Ausscheiden Roms aus der Gemeinschaft der Patriarchen sowie die Verselbstständigung von kirchlichen Gebieten im Osten und Südosten Europas veränderten die angestammte Fünffzahl. Vgl. dazu Ferdinand R. GAHBAUER, Die Pentarchie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart, Frankfurt a. M. 1993 (FTS 42).

3 So die erste Bitte in der Großen Ektenie am Beginn der Liturgie: Ὑπὲρ τῆς ... εὐσταθείας τῶν ἁγίων τοῦ θεοῦ ἐκκλησιῶν.

4 Die alte byzantinische Form der betreffenden Bitte in der Großen Ektenie lautet: Ὑπὲρ τῶν εὐσεβεστάτων καὶ θεοφυλάκτων βασιλέων ἡμῶν (δεῖνος καὶ δεῖνος), τοῦ διαδόχου αὐτῶν (δεῖνος), πάσης τῆς βασιλικῆς οικογενείας, τοῦ εὐσεβοῦς ἡμῶν ἔθνους καὶ τοῦ φιλοχριστοῦ στρατοῦ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Vgl. Die Göttliche Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang, Heft A: Griechisch – Deutsch, unter Mitarbeit von Ruth ALBRECHT, Karl Christian FELMY und Martin GEORGE hg. von Fairy von LILJENFELD, Erlangen ²1986 (Oikonomia 2/A), S. 24. – Die Bitte für Volk, Vaterland und Regierung tritt in den liturgischen Büchern der einzelnen orthodoxen Kirchen heute freilich in manchen Variationen auf, die davon erheblich abweichen.

Vielzahl der Einzelkirchen, aus denen sich die eine Christenheit zusammensetzt, wird so – idealerweise – in das *eine* christliche Reich eingebunden, an dessen Spitze der Kaiser steht. Nach klassischer byzantinischer Auffassung ist er der Stellvertreter Gottes auf Erden. Die Kirchen und das Reich sind gewissermaßen zwei Aspekte, in denen die eine Christenheit auf Erden Gestalt annimmt.

Dass hier dem Kaiser die Rolle eines Oberhauptes der Christenheit zugespielt wird, hat durchaus Anhaltspunkte in Aussagen der Kirchenväter; in der politischen Theologie des Euseb von Caesarea erscheint Konstantin »wie ein von Gott eingesetzter, allgemeiner Bischof«⁵. Doch war es in den ersten fünf christlichen Jahrhunderten zu keiner allgemein verbindlichen Lehre über das Verhältnis von Kaisermacht und Kirche gekommen⁶. Eine grundsätzliche, für die byzantinische Staatsauffassung wesentliche Verhältnisbestimmung von kaiserlicher Macht und kirchlichem Leben begegnet uns erst im 6. Jahrhundert. Es war Kaiser Justinian I. (527–565), der das Reich zu neuer Größe führen wollte und dafür die dogmatisch heillos zerstrittene Reichskirche zu einen versuchte⁷. In diesem Zusammenhang ist die berühmte Ein-

-
- 5 Vita Const. 1, 44,1 im Zusammenhang mit der Einberufung allgemeiner Synoden durch den Kaiser: Eusebius von Caesarea, De Vita Constantini / Über das Leben Konstantins, eingeleitet von Bruno BLECKMANN, übersetzt und kommentiert von Horst SCHNEIDER, Turnhout 2007 (FC 83), S. 204. Umstritten ist die Deutung der Stelle in Vita Const. 4,24, wonach sich Konstantin selbst als τῶν ἐκτὸς ... ἐπίσκοπος bezeichnet habe. Die Übersetzung von SCHNEIDER, S. 435, folgt Averil CAMERON / Stuart G. HALL, Life of Constantine, Oxford 1999, S. 319, und bezieht ἐκτὸς auf die Heiden: »[...] ich aber bin wohl von Gott als Aufseher über diejenigen, die außerhalb sind, eingesetzt worden«. Eine andere Deutungsmöglichkeit rechnet damit, dass sich Konstantin als »Bischof über das Äußere« (sc. der Kirche!) verstanden habe.
- 6 Zu Athanasius vgl. Rudolf LORENZ, Das vierte Jahrhundert (Osten), Göttingen 1992 (KIG 1, C2), S. 172: Zwar lehnte Athanasius staatliche Eingriffe in die Kirche strikt ab, wie er den Kaisern auch jedwede kirchliche Funktion absprach. Doch habe er dabei keineswegs an eine Aufhebung der konstantinischen Verbindung von Kirche und Reich gedacht: »Die Begünstigung der Kirche wird ohne Weiteres angenommen. Die Freiheit von staatlicher Gewalt soll auch nur für die katholische Kirche gelten. Gegen Häretiker verlangt Athanasius kaiserlichen Zwang. Andererseits widersprechen die von Konstantius verfolgten Neuarierener ebenso entschieden wie Athanasius dem Hineinregieren des Kaisers in die Kirche. Die Äußerungen über Kaiser und Kirche geschehen nicht grundsätzlich, sondern vom jeweiligen Standpunkt aus«.
- 7 Auf dem Hintergrund einer von Katastrophen und eschatologischen Erwartungen geprägten Mentalität des 6. Jahrhunderts wird die Entstehung des Konzepts einer *renovatio imperii* bei Justinian I. dargestellt von Mischa MEIER, Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n.Chr., Göttingen 2003 (Hyp. 147). Die außen- und innenpolitischen Initiativen des Kaisers werden dabei auf dem Hintergrund der persönlichen Religiosität des Kaisers beschrieben (ebd., Kap. 3, S. 101–341). Die Anfänge der Sakralisierung in Repräsentation und Wahrnehmung der Kaiser liegen schon in der Spätzeit Justinians. Die Staatsideologie mit dem Herrscher als *imago Christi* und dem Reich als *sanctum imperium* ist dann im Panegyrikus des Coripp auf Justinian II. voll entwickelt (ebd., S. 608–641). Vgl. dazu auch Averil CAMERON, Flavius Cresconius Corippus. In laudem Iustini Augusti minoris libri IV, London 1976 (S. 178f. mit Belegen zum Imago-Gedanken im spätantik-christlichen Kaisertum). Möglicherweise wollte schon Justinian I. mit der Darstellung

leitung zur Gesetzesnovelle zu sehen, die Justinian am 16. März 535 erlassen hat⁸. Dieser Schlüsseltext wird nicht selten als typische Fassung des ostkirchlichen Staat-Kirche-Verhältnisses betrachtet. Justinian hebt damit an, dass den Menschen zwei große Gaben von Gottes Güte geschenkt worden seien: *sacerdotium* und *imperium*, die geistliche und weltliche Gewalt. Beide gehen für Justinian aus ein und derselben Quelle hervor, wobei ihre Aufgaben deutlich unterschieden sind. Das »Priestertum« kümmert sich um die geistlichen Belange, die Kaisermacht ordnet die weltlichen Dinge des ihm anvertrauten Gemeinwesens. Aufeinander bezogen werden die beiden Größen so: Die Kaiser ehren das Priestertum, dieses legt für die Kaiser Fürbitte bei Gott ein. Wird dieser Dienst getreu ausgeübt, herrsche ein »guter Zusammenklang« (*consonantia quaedam bona*), der dem Menschengeschlecht alle nützlichen Gaben zufließen lasse. Im Fortgang des Textes wird die Einheit im Glauben als Voraussetzung eines solchen guten Zusammenklanges beschworen. Und dabei steht es außer Frage, dass der Kaiser selbst für Wahrheit und Einmütigkeit der kirchlichen Lehre Sorge trägt⁹.

Die Novelle Justinians nennt als Beitrag der Kirche zum politischen Leben einzig das Gebet für die Regierenden. In der Tat hat die Kirche in Byzanz nie jene öffentlichen Aufgaben übernommen, die ihr im Westen zugewachsen waren. »Byzantinische Bischöfe als Reichsfürsten oder weltliche Machthaber waren schlicht unvorstellbar«¹⁰. Es ist aufschlussreich, dass die Angehörigen der Reichskirche im Orient von ihren theologischen und kirchlichen Gegnern als »Melkiten« (die »Königlichen«) bezeichnet wurden. Der Bezeichnung liegt das aramäische *malika* als Wiedergabe des griechischen Herrschertitels *basileus* (»König«) zugrunde.

Die Kaiser regierten über weite Strecken in die Gestaltung des kirchlichen Lebens hinein¹¹, ohne doch sakramentale Funktionen auszuüben. Das justinianische Staatskirchensystem sollte deswegen auch nicht mit dem Eti-

des Königs David auf dem Apsismosaik des Sinaiklosters sein Selbstverständnis als Mittler oder sogar als irdisches Abbild Christi zum Ausdruck bringen. Vgl. Andreas MÜLLER, ΕΙΣ ΣΥΝΕΡΓΙΑΝ ΤΩΝ ΣΥΜΦΕΡΟΝΤΩΝ. Zur Klosterpolitik Kaiser Iustinians, in: Johannes VAN OORT / Otmar HESSE (Hg.), Christentum und Politik in der Alten Kirche, Leuven 2009 (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 8), S. 35–59, hier S. 37f.

8 Der lateinische Text mit deutscher Übersetzung findet sich bei Hugo RAHNER, Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung, München 1961, S. 298f.

9 »Nos [!] igitur maximam habemus sollicitudinem circa vera dei dogmata et circa sacerdotum honestatem« (ebd., 298).

10 Vgl. Ralph-Johannes LILIE, Byzanz. Geschichte des oströmischen Reiches, München 2005, S. 17.

11 Vgl. zusammenfassend Anton MICHEL, Die Kaisermacht in der Ostkirche, in: Herbert HUNGER (Hg.), Das Byzantinische Herrscherbild, Darmstadt 1975 (WdF 341), S. 206–234.

kett »Caesaropapismus« versehen werden¹². Die Geschichte der byzantinischen Kirche wurde von manchen, teils heftig geführten Auseinandersetzungen begleitet, in denen sich die Kaiser zwar in die Fragen der kirchlichen Lehre einmischten bzw. im Streitfall für eine bestimmte Richtung Partei ergriffen. Doch konnten etwa in den Auseinandersetzungen um den Monothelismus (7. Jahrhundert) oder im Bilderstreit (8./9. Jahrhundert) Hierarchen und Mönche dem Kaiser sehr wohl entschlossenen Widerstand entgegenzusetzen¹³. Aber solch gelegentlicher Widerstand stellte das System selbst nur selten in Frage. Er war wohl eher von der Hoffnung auf die Bekehrung des Kaisers oder die Einsetzung eines neuen, rechtgläubigen Herrschers getragen. Grundlegend blieb das Ideal des Zusammenklangs, der »Symphonia« von geistlicher und weltlicher Gewalt. Der Versuch des Patriarchen Photios von Konstantinopel (858–867; 877–886), das Verhältnis von Kaiser und Patriarch in ein ausgeglichenes Miteinander zu bringen, war gewiss »nicht offizieller Ausdruck der politischen Anschauungen in Byzanz«¹⁴. Die Macht des Kaisers überwog durchgängig. So war er es, der die Konzilien einberief, sie leiten ließ und ihre Beschlüsse durch Reichsgesetz verkündete. Noch im ausgehenden 14. Jahrhundert, als das byzantinische Reich auf einige wenige Territorien außerhalb Konstantinopels zusammengeschrumpft war und faktisch längst nicht mehr »die« Christenheit repräsentierte, schreibt ein Patriarch von Konstantinopel den bemerkenswerten Satz: »Es ist völlig unmöglich, dass Christen eine Kirche haben, aber keinen Kaiser«¹⁵.

-
- 12 Vgl. Mischa MEIER, *Justinian. Herrschaft, Reich und Religion*, München 2004, S. 86f. Patrick GRAY, *Art. Justinian, Kaiser (ca. 483–565)*, in: TRE 17 (1988), S. 478–486, verwendet den Ausdruck »byzantinischer Absolutismus« für das von Justinian begründete System (ebd., S. 484).
- 13 Vgl. Gilbert DAGRON, *Das byzantinische Christentum vom 7. bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts. Drittes Kapitel: Kirche und Staat – Von der Mitte des 9. bis zum Ende des 10. Jahrhunderts. II.: Die »Zwei Gewalten« in Theorie und Praxis*, in: *Die Geschichte des Christentums IV: Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054)*, hg. von Gilbert DAGRON, Pierre RICHÉ und André VAUCHEZ, dt. Ausgabe bearb. und hg. von Egon BOSHOFF, Freiburg i.Br. 1994, S. 210–228.
- 14 Ebd., S. 215 zur »Eisagoge« des Photios: Ioannes und Panagiotes ZEPOS, *Jus graecoromanum II: Leges imperatorum Isaurorum et Macedonum*, Athen 1931 (Nachdr. Aalen 1962), S. 240–243. Die Einheit von Kirche und Staat wird in diesem Text mit der Zusammensetzung von Leib und Seele im Menschen verglichen. Der Kaiser sorgt für das leibliche Wohl der Untertanen, der Patriarch für deren Seelenheil – und zwar ohne jede Einmischung des Kaisers. Auffällig ist u.a. auch, dass hier der Patriarch (anstelle des Kaisers) als »Abbild Christi« eingeführt wird. Es steht nicht fest, ob der Text überhaupt publiziert wurde.
- 15 Die Aussage findet sich im Schreiben des Patriarchen Antonios IV. an den Moskauer Großfürsten Vasilij I., der die Oberhoheit des byzantinischen Kaisers nicht länger anerkennen wollte, die Hoheitsrechte der griechischen Kirche gleichwohl nicht antastete (»Wir haben eine Kirche, aber keinen Kaiser«): Franz MIKLOSICH/ Joseph MÜLLER, *Acta et diplomata Graeca mediae aevi sacra et profana II*, Wien 1862 (Nachdr. Aalen 1968), S. 191. Das Schriftstück dürfte wohl in die Jahre 1394–1397 zu datieren sein. Vgl. Georg OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München ³1963 (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des HAW I/2), S. 457.

Nur ein halbes Jahrhundert liegt zwischen der Niederschrift dieser Zeilen und dem Erlöschen des Kaisertums, als die Osmanen 1453 die Mauern Konstantinopels bezwangen. Zu den historischen Erfahrungen, die sich dem kollektiven Gedächtnis der Orthodoxen tief eingegraben haben, zählt deswegen nicht nur die Symphonia im Reiche Justinians, sondern auch die Existenz unter den Sultanen am Goldenen Horn.

2. Unter muslimischen Herrschern

An dieser Stelle gehen wir zeitlich noch einmal zurück. Denn nicht erst seit 1453 lebte der christliche Osten unter muslimischer Herrschaft. Schon die erste Phase der islamischen Eroberung nach dem Tode des Propheten hatte Gebiete erfasst, in denen eine christliche Bevölkerung lebte. Das gilt für die weiten Landstriche des persischen Reiches und natürlich erst recht für das byzantinische Gebiet im Nahen Osten und Nordafrika, wohin die muslimischen Heere bereits in den 640er Jahren vorgedrungen waren¹⁶.

An der Gestalt des Johannes von Damaskus († um 750), des »letzten griechischen Kirchenvaters«, kann man sich den Umschwung vor Augen führen, den der muslimische Herrschaftsantritt für die Christen bedeutete¹⁷. Anfangs waren sie noch im Staatsdienst – selbst in höchsten Ämtern – vertreten. Ihr *Know-How* in Verwaltungsdingen war zunächst unverzichtbar. Aber schon kurz nach 700, unter dem Kalifen al-Walid, setzte die Arabisierung und Muslimisierung des Staatsdienstes in Damaskus, dem Zentrum des Omayyadenreiches, ein. Johannes, aus vornehmer Damaszener Familie stammend, hatte den Staatsdienst zu quittieren. Er zog sich in das Sabas-Kloster bei Jerusalem zurück, wo er fortan als theologischer Schriftsteller wirkte. Auch wenn dieser Prozess innerhalb der islamischen Welt zeitliche und regionale Unterschiede aufweist¹⁸, lief er im Ergebnis auf eine weitgehende Verdrängung der

16 Vgl. dazu und (für das Folgende) zu verschiedenen Aspekten der Lebensbedingungen von Christen unter islamischer Herrschaft die Überblicksdarstellungen von Sidney GRIFFITH, *The church in the shadow of the mosque. Christians and Muslims in the world of Islam*, Princeton 2008; Martin TAMCKE, *Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 2008.

17 Eine kritische Quellenanalyse zur Vita des Damaszeners gibt Andrew LOUTH, *St John Damascene. Tradition and originality in Byzantine theology*, Oxford 2002, S. 3–14.

18 Im Bagdad der Abbasiden lassen sich beispielsweise Christen in verantwortungsvollen Verwaltungspositionen nachweisen. Entsprechend der Einstellung des jeweiligen Kalifen waren ihre Aufstiegsmöglichkeiten freilich erheblichen Schwankungen unterworfen. Vgl. Cécile CABROL, *Une étude sur les secrétaires nestoriens sous les Abbasides (750–1258) à Bagdad*, in: *Parole de l'Orient* (2000), S. 407–491. Kopten konnten in Ägypten unter Fatimiden und (eingeschränkt) unter Ayyubiden (969–1250) zwar hohe Staatsämter bekleiden, doch zeigen die Verfolgungen unter al-Hakim (996–1021), dass auch sie von der Gunst des jeweiligen Herrschers abhingen. Unter den Mamluken (1250–1517) wurden Christen dann endgültig aus der Staatsverwaltung

Christen aus dem öffentlichen Leben hinaus. Eine aktive Teilnahme der Kirchen am politischen Leben stand unter der Herrschaft der Kalifen im Prinzip nicht zur Debatte. Es waren einzelne Christen, die aufgrund besonderer Fähigkeiten von Zeit zu Zeit die Gunst der Herrschenden erlangten und sie in gewissem Umfange auch beeinflussen konnten. So waren christliche Leibärzte im Bagdad des 9. und 10. Jahrhunderts durchaus in der Lage, bei den abbasidischen Kalifen Gunsterweise für ihre Kirche zu erwirken¹⁹. Doch taten sie dies als Einzelpersonen, nicht als offizielle Repräsentanten der Kirche. Manche dieser Ärzte lebten sogar in einem ausgesprochen spannungsreichen Verhältnis zu ihren kirchlichen Hierarchen²⁰.

Nicht einfach zu beantworten ist die Frage, wie die Kirchen unter islamischer Herrschaft ihr Verhältnis zum Staat theoretisch gedeutet haben. In der Praxis ging es in aller Regel – man verzeihe die Tautologie – »pragmatisch« zu. Man akzeptierte die nichtchristlichen Regenten und versuchte sich zu arrangieren²¹. Von staatlicher Einflussnahme war man keineswegs geschützt. Patriarchen hatten ein Diplom aus der Hand des Kalifen entgegenzunehmen, um ihr Amt ausüben zu dürfen. Und nicht selten hören wir davon, wie sich die muslimischen Herren bei der Neuwahl eines Patriarchen massiv eingemischt haben²².

Der Islam bot Juden und Christen als ihm vorausgehenden Schriftreligionen eine gewisse Duldung. Juden und Christen galten als »Schutzbürger« (*dhimmis*)²³. Dabei gab es Bereiche des Rechtes, in denen man sie den islamischen Vorschriften nicht unterstellen konnte, besonders im Ehe- oder im Erbrecht. Für die verschiedenen nichtislamischen Religionsgemeinschaften galt (und gilt mancherorts bis heute) ihr partikulares Recht weiter. Hüter die-

gedrängt. Vgl. Alberto ELLI, *Storia della Chiesa Copta II: L'egitto arabo e musulmano*, Kairo 2003 (SOC Monographiae 13), S. 75–256.

19 Vgl. Silke ABELE, *Der politisch-gesellschaftliche Einfluss der nestorianischen Ärzte am Hofe der Abbasidenkalifen von al-Manşūr bis al-Mutawakkil*, Hamburg 2008 (Nūr al-ḥikma. Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Islamwissenschaft 3). Vgl. auch die detaillierte Darstellung von LE COZ, Raymond, *Les médecins nestoriens au Moyen Age. Les maîtres des Arabes*, Paris 2004.

20 Vgl. beispielsweise den Fall des Arztes Gabriel ibn Bakhtischu († 828), der von seinem Katholikos-Patriarchen Timotheos I. exkommuniziert worden sein soll; vgl. LE COZ, *Les médecins nestoriens*, S. 110.

21 Ob und wie solches Sich-Fügen in die Rolle von Bürgern zweiter Klasse eine »Minderheitenpsyche« ausbildete, wird umsichtig diskutiert bei TAMCKE, *Christen in der islamischen Welt*, S. 41–48.

22 Für die Apostolische Kirche des Ostens vgl. Walter SELB, *Orientalisches Kirchenrecht I: Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)*, Wien 1981, S. 161–165, 220–223. Für die Syrische Orthodoxe Kirche vgl. ders., *Orientalisches Kirchenrecht II: Die Geschichte des Kirchenrechtes der Westsyrier (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)*, Wien 1989, S. 298–302.

23 Grundlegend dazu: Antoine FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Beirut ²1995 (RILOB 3/10).

ses Sonderrechts konnten nach Wegfall einer christlichen weltlichen Autorität nur die kirchlichen Würdenträger sein. Aber auch nach außen hin, im Gegenüber zu Kalifen, Emiren und Sultanen, wurden sie zu den unmittelbaren Repräsentanten ihrer Gemeinschaften. Aus den Patriarchen wurden Ethnarchen, aus Kirchen wurden »Völker«. Als solche haben sich die orientalischen Christen im Laufe der Zeit auch selbst wahrgenommen: Michael der Große (1166–1199), der Patriarch der Syrischen Orthodoxen Kirche, spricht in seiner Chronik ganz selbstverständlich vom »Volk« der Syrer, wenn er seine Kirche meint. Auch »Griechen« und »Franken« werden von ihm als »Völker« eingeführt, wo wir in unserem Sprachgebrauch eher von byzantinischer und lateinischer »Kirche« reden würden²⁴.

Die Muslime hatten im Nahen Osten ein konfessionell zersplittertes Christentum vorgefunden²⁵. Mit den »Melkiten«, den Angehörigen der byzantinischen Kirchenfamilie, konkurrierten Kirchen, die sich in den Jahrhunderten vor der muslimischen Eroberung aus dogmatischen Gründen von der römischen Reichskirche getrennt hatten und von ihr verfolgt worden waren²⁶. Es ist nun keineswegs so, dass diese, manchmal »altorientalisch« genannten Kirchen die Ankunft der Muslime als Befreiung vom byzantinischen Joch begrüßt hätten²⁷. Anfangs hatten sie mitunter noch lebhaft auf die Rückeroberung des Orients durch einen byzantinischen Kaiser gehofft – freilich in der Idealgestalt eines Kaisers, der nun *ihre* dogmatische Position annehmen würde²⁸. Erst in einem längeren, Jahrhunderte währenden Prozess haben

24 Vgl. mit Stellenangaben Wolfgang HAGE, Die Syrisch-Orthodoxe Kirche im Gegenüber zu »Griechen« und »Franken« – in der Sicht Michaels des Syrer, in: Walter BELTZ / Jürgen TUBACH (Hg.), Regionale Systeme koexistierender Religionsgemeinschaften. Leucorea Kolloquium 2001, Halle a. d. S. 2002 (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 34), S. 177–185.

25 Vgl. Wolfgang HAGE, Das Christentum im vorislamischen Orient in seiner kirchlichen Vielfalt, in: Detlev KREIKENBOM / Franz Christoph MUTH / Jörn THIELMANN (Hg.), Arabische Christen – Christen in Arabien, Frankfurt a. M. 2007 (Nordafrikanisch/Westasiatische Studien 6), S. 1–10. Zum Gesamtbereich der Kirchengeschichte des Orients vgl. Wolfgang HAGE, Das orientalische Christentum, Stuttgart 2007 (RM 29,2).

26 Die Kirchen des miaphysitischen Bekenntnisses werden im heutigen ökumenischen Sprachgebrauch »orientalisch-orthodox« genannt (während die byzantinische Kirchenfamilie mit der Bezeichnung »östlich-orthodox« versehen wird). Zu ihr gehören heute: die Äthiopische Orthodoxe Kirche, die Armenische Apostolische Kirche, die Eritreische Orthodoxe Kirche, die Koptische Orthodoxe Kirche, die Syrische Orthodoxe Kirche sowie die Malankara Syrisch-Orthodoxe Kirche. – Zu keiner der beiden anderen östlichen Kirchenfamilien zählt die (fälschlich »nestorianisch« genannte) Apostolische Kirche des Ostens der Assyrer (s.u. Anm. 32).

27 Für Ägypten zeigt das Harald SUERMANN, Die islamische Eroberung Ägyptens und ihre Auswirkungen für die Christen, in: Karl PINGGÉRA (Hg.), Christentum im Schatten von Pyramiden und Minaretten. Beiträge zu Geschichte und Gegenwart der Koptischen Kirche, Hofgeismar 2009 (Hofgeismarer Protokolle 348), S. 23–35.

28 Ausdruck einer solchen Hoffnung ist die im ausgehenden 7. Jahrhundert entstandene Apokalypse des Pseudo-Methodius; der Verfasser war mit hoher Wahrscheinlichkeit Miaphysit. Vgl. Gerrit REININK, Ps.-Methodius. A concept of history in response to the rise of Islam, in: Averil CAMERON / Lawrence I. CONRAD (Hg.), The Byzantine and early Islamic Near East I,

diese Kirchen solche vagen Hoffnungen fahren lassen und sich auch innerlich in die Verhältnisse unter muslimischer Herrschaft gefügt. Das beeinflusste auch ihre Schau der Kirchengeschichte. Theologen wie der schon genannte Michael der Syrer haben die Einmischung weltlicher Macht – auch christlicher Herrscher – in den kirchlichen Bereich im Großen und Ganzen missbilligt²⁹. In seiner Weltchronik zitiert Michael zustimmend den Satz des Kirchenvaters Johannes Chrysostomus († 407): »Der fromme Kaiser hat keine Gewalt über kirchliche Angelegenheiten«³⁰. Bei Michael zeichnet sich ein Geschichtsbild ab, in dem es letztlich gleichgültig wird, unter wessen Herrschaft das »Volk der Syrer«, seine Kirche also, lebt. Wichtig ist nur, dass die Herrschenden, seien es Christen oder Muslime, sich in die Belange seiner Kirche nicht einmischen³¹.

Einfacher gelang es einer anderen Kirche, sich – auch in ihrem historischen und ekklesiologischen Selbstverständnis – in den Rahmen muslimischer Herrschaft zu fügen: der Apostolischen Kirche des Ostens der Assyrer³². Diese Kirche war durch ihr christologisches Bekenntnis von allen übrigen getrennt. Sie unterschied sich aber auch noch in einer anderen Hinsicht von den anderen christlichen Konfessionen: Sie war – bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten – auf dem Boden des persischen Reiches entstanden und hatte damit stets unter nichtchristlichen – erst persischen, dann muslimischen – Herrschern gelebt³³. Der Übergang zur islamischen Herr-

Princeton 1992, S. 149–187. Zu weiteren vergleichbaren Schriften aus jener Zeit siehe GRIFFITH, *The church*, S. 23–44.

29 Vgl. zu syrisch-orthodoxen Autoren: Wilhelm DE VRIES, *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer*, Rom 1955 (OCA 145), S. 149–151.

30 Jean Baptiste CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199)* II, Paris 1901, S. 6.

31 Michaels Verhältnis zur islamischen Obrigkeit illustriert folgender Zwischenfall: Der von Michaels Vorgänger amtsenthobene Metropolit Denha-Iwannis von Qalliniqos hatte auf den Emir von Mossul eingewirkt, ihn trotz seiner kirchlichen Absetzung anzuerkennen. Michael akzeptierte dieses Vorgehen nicht und wurde dafür von dem Emir Saif ad-Din vorübergehend gefangen genommen. In seiner Verteidigungsrede, die Michael in seiner Chronik selbst überliefert hat, berief er sich auf die drei heiligen Schriften: »die Thora für die Hebräer, das Evangelium für die Christen und der Koran für die Muslime«. Damit habe er Saif ad-Din nicht nur von seiner Loyalität überzeugt, sondern auch von der Unabhängigkeit des Glaubens von der weltlichen Obrigkeit; vgl. CHABOT, *Chronique* III, Paris 1905, S. 359. Vgl. dazu Peter NAGEL, Michael I., † 1199, in: Wassilios KLEIN (Hg.), *Syrische Kirchenväter*, Stuttgart 2004, S. 228–239, hier S. 231f.

32 Vgl. HAGE, *Orientalisches Christentum*, S. 269–313. Die früher übliche Bezeichnung »nestorianisch« sollte nicht weiter verwendet werden, weil sie dem Selbstverständnis der ostsyrischen Kirche erklärmaßen widerspricht: Sie betrachtet sich als eine Kirche apostolischer Gründung, die nicht erst im 5. Jahrhundert von Nestorius, dem Patriarchen von Konstantinopel, gestiftet worden ist. Ihre Christologie steht in der Tradition der antiochenischen Theologie und folgt im Wesentlichen dem (in der Reichskirche endgültig 553 verurteilten) Theologen Theodor von Mopsuestia († 428).

33 Zur Verhältnisbestimmung von kirchlicher und staatlicher Autorität in der ostsyrischen Tradition vgl. DE VRIES, *Kirchenbegriff*, S. 151–153. Neben der Anerkennung der faktischen Autori-

schaft bedeutete für diese Kirche also nichts prinzipiell Neues. Ihr Oberhaupt an der Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert, der Katholikos-Patriarch Timotheos I. (780–823), verstand es, aus dieser Tatsache den theologischen Vorzug seiner Konfession gegenüber allen anderen herzuleiten. In einem seiner Briefe entwickelte er folgenden Gedankengang:

Bei uns blieb das Wort der Orthodoxie richtig und unverändert, und niemals gab es einen Opponenten gegen unser Bekenntnis, der etwas hinzugefügt oder an der Perle der Wahrheit gemindert hätte, die die heiligen Apostel in diesem Gebiet des Ostens überliefert haben. Bei euch aber regierten christliche Herrscher; und welcher Position die Meinungen der Herrscher zuneigten, derjenigen der Häretiker oder der Orthodoxen, dahin brachten sie die Priester wie die Gläubigen. Deswegen gab es also Hinzufügungen und auch Abstriche im Bekenntnis bei euch. Das nämlich, was Konstantin der Große bekräftigt hatte, löste und entfernte Konstantius; und das, was dieser bekräftigt hatte, löste und verwarf der, der nach ihm kam.

Bei uns selbst aber gab es niemals einen christlichen Herrscher, sondern zunächst die Magier [die persischen Sassaniden] für etwas mehr als vierhundert Jahre, danach aber die Muslime. Und weder die ersteren noch die anderen waren darum bemüht, etwas hinzuzufügen oder zu mindern am Bekenntnis des Christentums. Sie zeigten vielmehr großen Eifer, unser Bekenntnis gänzlich auszurotten, außer jenen gesegneten Herrschern der Muslime, die in Sachen des Glaubens niemals irgendeinen Zwang ausübten. Das also, was uns die heiligen Apostel überliefert haben, blieb bei uns unverändert bewahrt, unerschüttert von Anfang an, und ohne dass es geändert wurde³⁴.

Gerade das Getrennt-Sein vom Staat, die Tatsache, nie den Status einer Staatskirche besessen zu haben, wird hier zum Ausweis der Rechtgläubigkeit. Das Argument wendet sich gegen die übrigen christlichen Konfessionen, zugleich aber auch an die Adresse der Muslime. Die Distanz vom römisch/byzantinischen Reich soll der eigenen Konfession den Vorrang im Kreise der christlichen »Schutzbürger« sichern.

Solche Äußerungen mussten jene christlichen Theologen im islamischen Herrschaftsbereich herausfordern, die zur »melkitischen«, also zur »kaiserlichen« bzw. »byzantinischen« Kirche gehörten. Gegenüber den Muslimen

tät erst der persischen Großkönige, dann der muslimischen Herrscher stehen hier und da auch grundsätzliche Bedenken gegen eine staatliche Einmischung in kirchliche Belange.

34 Aus Brief 41 (von 792/93): Raphaël BIDAWID, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I. Étude critique avec un appendice: La lettre de Timothée aux moines du Couvent de Mar Maron* (traduction latine et texte chaldéen), Città del Vaticano 1956 (StT 187), S. 41f. (syrisch). Die deutsche Übersetzung bei Wolfgang HAGE, *Kalifenthron und Patriarchenstuhl. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im Mittelalter*, in: Wolfgang BREUL-KUNKEL/Lothar VOGEL (Hg.), *Rezeption und Reform. Festschrift für Hans Schneider zu seinem 60. Geburtstag*, Darmstadt 2001 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte 5), S. 3–17, hier S. 3, 17.

hatten sich die Angehörigen dieser Kirche in besonderer Weise des Verdachtes zu erwehren, die »Fünfte Kolonne« einer christlichen Feindesmacht darzustellen. Zudem hatten muslimische Autoren das Argumentationsmuster, das wir bei Timotheos I. kennen gelernt haben, für ihre eigenen apologetischen Zwecke übernommen: Der ursprüngliche Glaube der Christen sei durch die (Reichs-)Konzilien verfälscht worden³⁵. In diesem Zusammenhang ist Theodor Abu Qurra († 820) zu nennen, der erste bedeutende byzantinische Kirchenschriftsteller, der seine Werke in arabischer Sprache verfasst hat³⁶. In seinem Traktat *Über das Gesetz, das Evangelium und den rechten Glauben* verteidigt er die Lehre der reichskirchlichen Konzilien, die von den anderen christlichen Konfessionen abgelehnt wurden. Er bekräftigt die Bedeutung dieser Konzilien mit dem Hinweis darauf, dass sie alle der Autorität des römischen Bischofs – und nicht etwa des Kaisers – folgten. Die Dogmen, die auf diesen Konzilien verkündet wurden, stützten sich nicht auf kaiserlichen Zwang, sondern allein auf den Heiligen Geist. Den Kaisern sei auf den Konzilien lediglich die Aufgabe zugefallen, für den äußeren Rahmen zu sorgen, damit die Bischöfe in aller Freiheit ihre Beschlüsse fassen konnten. Man könne einem Konzil »aus seiner Berufung durch einen Kaiser« keinen Vorwurf machen:

Dies ist ein Weg, der keinem jener Konzilien zu einem Fehler gereicht, vielmehr muß die Kirche Christus dankbar sein, wenn er ihr die Kaiser unterworfen hat, so daß sie ihren Vätern und Lehrern zu Diensten sind. Denn ein jeglicher Kaiser, der eines dieser Konzilien zu seiner Zeit versammelte, war ein Wohltäter der Versammlung, da er sie mit seiner Gastfreundschaft ehrte und die Bevölkerung fernehielt, um den Vätern eine in Ruhe und Stille verlaufende Diskussion über die Religion zu ermöglichen, und ihre Entscheidung vollstreckte. Der Kaiser aber hatte bei dem Konzil keinen Anteil weder an der Diskussion in Sachen der Religion noch an der Beschlußfassung über irgend etwas. Er war lediglich Diener der Väter, hörte auf sie, gehorchte und nahm alles an, was sie in Sachen der Religion beschlossen, ohne sich unter sie zu mischen in einer Sache, die zur Diskussion stand³⁷.

35 Vgl. Sidney GRIFFITH, *Muslims and church councils. The apology of Theodore Abu Qurrah*, in: *Studia Patristica* 25 (1993), S. 270–299: Etwa bei Abd al-Gabbar (gest. 1025) liest man, die christlichen Konzilien hätten den Glauben Jesu verfälscht. Wann immer es einem Sohn Konstantins gefiel, habe er ein Konzil einberufen, etwas geändert oder etwas Neues eingeführt (mit Stellennachweis ebd., S. 283f.). Die Nähe zu Timotheos I. ist mit Händen zu greifen.

36 Vgl. Cornelia HORN, *Theodoros Abu Qurrah, † 820*, in: KLEIN (Hg.), *Syrische Kirchenväter*, S. 83–101. Siehe zum Folgenden auch Sidney GRIFFITH, »Melkites«, »Jacobites« and the Christological controversies in Arabic in third/ninth-century Syria, in: David THOMAS (Hg.), *Syrian Christians under Islam. The first thousand years*, Leiden 2001, S. 9–55, bes. S. 44f.

37 Constantin BACHA, *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra, évêque de Haran, Tripoli 1905*, S. 28. Deutsche Übersetzung: Georg GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Bischofs von Harrân (ca. 740–820). Literarhistorische Untersuchungen und Übersetzung*, Paderborn 1910 (FChLDG 10,3/4), S. 120f. Vgl. dazu GRIFFITH, *Muslims*, S. 289.

Man mag die Frage aufwerfen, ob Theodor Abu Qurra nicht wusste, dass sein Bild von Kaisern als »Dienern« der Bischöfe so gar nicht den Tatsachen entsprach. Vielleicht aber mussten sich die Dinge einem Bischof so darstellen, der nicht auf byzantinischem Boden lebte und, wie es scheint, vom Informationsfluss aus Byzanz weithin abgeschnitten war. Auf alle Fälle wollte Theodor Abu Qurra in einem vom Islam bestimmten Gesprächsrahmen den Nachweis erbringen, dass die Rolle der Kaiser in der Kirche im Grunde genommen nebensächlich sei. Der arabische Byzantiner Theodor hat hier ganz »unbyzantinisch« gedacht.

3. Kirche – Staat – Nation

Die christlichen Kirchen des Orients waren im Laufe der Zeit zu »Völkern« geworden. Im Osmanischen Reich, das sich in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts die Gebiete des Nahen Ostens unterwerfen konnte, waren die nichtmuslimischen Untertanen in so genannten »Milletts« zusammengefasst. Es weckt falsche Assoziationen, den Begriff mit »Nation« wiederzugeben; eher könnte man von »Religions-« oder »Glaubensnationen« sprechen. Denn die Zugehörigkeit zu einer Millet richtete sich nicht nach ethnischen, sondern nach dogmatischen Gesichtspunkten. So waren im Osmanischen Reich zunächst alle Untertanen, die sich zum Bekenntnis der ehemaligen byzantinischen Reichskirche hielten, dem Patriarchen von Konstantinopel unterstellt. Er war der einzige Repräsentant dieser Christen³⁸. Die kirchlichen Strukturen wurden dadurch nicht unerheblich verändert. Die anderen alten Patriarchate von Alexandrien, von Antiochien und von Jerusalem waren im religionsrechtlichen Sinne unbedeutend geworden. Sie konnten geradezu als Untergebene des Ersthierarchen in Konstantinopel erscheinen. Für die Völker auf dem Balkan aber galt, dass ihre Versuche, eigene Teilkirchen unter einem patriarchalen Oberhaupt zu errichten, auf lange Zeit zum Scheitern verurteilt waren. Auch über sie herrschte der Patriarch von Konstantinopel – und eben nicht nur in kirchlicher Hinsicht, sondern auch in Teilbereichen des Rechtes. In gewissem Ausmaß besaß der Patriarch bis ins 19. Jahrhundert hinein sogar strafrechtliche Kompetenzen für seine Millet. Er war also Oberhaupt von griechisch-, arabisch-, slavisch- wie auch rumänischsprachigen Christen. Auch die nicht-byzantinischen Christen waren übrigens bis in das 19. Jahrhundert hinein in einer einzigen Millet zusammengefasst: Für sie gründeten die Osmanen noch im 15. Jahrhundert ein eigenes – und zwar

38 Vgl. Erich BRYNER, *Die orthodoxen Kirchen von 1274 bis 1700*, Leipzig 2004 (KGE II/9), S. 53–57. Dazu und zum Folgenden siehe auch Friedrich-Wilhelm FERNAU, *Patriarchen am Goldenen Horn. Gegenwart und Tradition des orthodoxen Orients*, Opladen 1967.

armenisches – Patriarchat in Istanbul. Dieser Patriarch stand damit nicht nur seinen eigenen armenischen Glaubensgefährten vor, sondern auch Syrern und Kopten³⁹.

Das Aufkommen des modernen, aus dem Westen stammenden Nationalgedankens hat dazu beigetragen, dieses religionsrechtliche System zu unterminieren⁴⁰. Das erwachende Nationalbewusstsein der verschiedenen slavischen Völker mochte es nicht länger hinnehmen, von einem »Griechen« im fernen Konstantinopel beherrscht zu werden, der ihnen ihre Bischöfe vortsetzte und die Gräzisierung ihres Gottesdienstes betrieb. Die Geschichte der byzantinischen Kirche im Osmanischen Reich wurde das ganze 19. Jahrhundert hindurch von Kämpfen um die Unabhängigkeit einzelner Kirchenprovinzen von Konstantinopel geprägt. Dabei wandten sich diese im Entstehen begriffenen Nationen nicht gegen die Kirche an sich. Das Christsein war im Osmanenreich zum entscheidenden Unterscheidungsmerkmal von einer islamischen Umwelt geworden. Der Kampf wurde nicht *gegen*, sondern *um* die Kirche geführt, die nun aber die *eigene* nationale Kirche sein sollte. In den nationalen Narrativen der slavischen Völker Südosteuropas wird die Erlangung der kirchlichen Eigenständigkeit als erster und wesentlicher Schritt auf dem Weg zum eigenen Nationalstaat gewürdigt. Für die Hohe Pforte handelte es sich zunächst freilich um innerchristliche Querelen, denen sie mit der Devise *divide et impera* begegnete. So ließen es die Osmanen zu, dass die Bulgaren 1870 ein eigenes Exarchat errichteten und damit vom Patriarchen von Konstantinopel faktisch geschieden waren⁴¹.

In den mit besonderer Heftigkeit geführten Auseinandersetzungen um die kirchliche Selbstständigkeit der Bulgaren hat das Patriarchat von Konstantinopel ein bemerkenswertes Dokument verfasst: Auf einer Synode im Jahr 1872 wurde jedweder Nationalismus und Rassismus – griechisch: »Phyletismus« – als unchristlich verurteilt, »weil er der Lehre des Evangeliums und den heiligen Kanones unserer heiligen Väter zuwiderläuft«⁴². Die Einführung des nationalen Prinzips in die Verfassung der Kirche wurde verworfen als ein Prinzip, das dem Wesen der Orthodoxie entgegengesetzt sei. Diese Entscheidung beansprucht bis heute Geltung in der Gesamtorthodoxie⁴³. Dennoch

39 Vgl. Markus RAHN, Die Entstehung des armenischen Patriarchats von Konstantinopel, Münster 2002 (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 20).

40 Vgl. dazu und zum Folgenden: Erich BRYNER, Die Ostkirchen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, Leipzig 1996 (KGE III/10), bes. S. 20–25 (zum Patriarchat Konstantinopel) und S. 71–108 (zu den orthodoxen Kirchen in Südosteuropa).

41 Vgl. Hans-Dieter DÖPMANN, Kirche in Bulgarien von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 2006 (Bulgarische Bibliothek N.F. 11), S. 48–54 (»Die Wiedergeburtsepoche«).

42 Ioannis KARMIRIS, *Tà Dogmatiká kai Symboliká Mnhmeia tēs Katholikēs Ekklesiās II*, Athen 1953, S. 1015.

43 Vgl. etwa die gegenwartsbezogene Auslegung bei Grigorios LARENTZAKIS, Die Häresie des Nationalismus. Menschenwürde und Menschenrechte für alle in der östlich-orthodoxen Per-

musste das Patriarchat im 19. und 20. Jahrhundert die völlige Unabhängigkeit (die »Autokephalie«) nationaler Kirchen anerkennen. Im Falle Bulgariens hat Konstantinopel mit dieser Anerkennung übrigens noch bis 1945 gezögert.

Es versteht sich fast von selbst, welche Rolle die so um ihre Unabhängigkeit ringenden Kirchen in den neu entstehenden Nationalstaaten Serbiens, Rumäniens und Bulgariens spielen mussten. Sie waren Staatskirchen, die sich als Hüterinnen der nationalen Identität verstanden und bis heute verstehen. Ihr Verhältnis zur Staatsmacht begriffen sie – als Erben von Byzanz – ganz im Sinne der alten *Symphonia*, jetzt allerdings mit der nationalen Wendung, die Kirche *eines bestimmten* orthodoxen Volkes zu sein⁴⁴.

Im Rahmen der Weltorthodoxie hatte zum Zeitpunkt dieser Auseinandersetzungen das Patriarchat von Konstantinopel schon längst nicht mehr die unangefochtene Führung inne. Diesen Anspruch machte (und macht) ihm das Moskauer Patriarchat der Russischen Orthodoxen Kirche streitig. Ende des 10. Jahrhunderts von Byzanz aus zum christlichen Glauben orthodoxer Prägung gekommen, hatte die Kirche in der Kiever Rus' und dann im Moskauer Staat auch das byzantinische Herrscherverständnis übernommen⁴⁵. Die Großfürsten und späteren Zaren galten unbestritten als die von Gott eingesetzten Herren, denen sich die Kirche bereitwillig unterordnete. Andererseits erwartete die Kirche, dass sich die Obrigkeit in ihrem Sinne einsetzte⁴⁶.

Nach dem Untergang des byzantinischen Reiches sah sich der Moskauer Staat schon bald als der eigentliche Nachfolger der christlichen Reichsidee. Die Theorie von Moskau als dem »Dritten Rom« machte diesen Anspruch

spektive, in: Ingeborg GABRIEL (Hg.), Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008, S. 257–284.

44 Vgl. Endre VON IVÁNKA, Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats- und Volksbewußtsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung, München 1968, S. 130: Es zeige sich die Tendenz einer »Transponierung des byzantinischen Reichskirchenbewußtseins [...] ins Nationalstaatskirchliche«.

45 Für die Kiever Rus' vgl. Gerhard PODSKALSKY, Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237), München 1982, S. 36–42. Siehe ferner den Überblick bei Thomas BREMER, Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland, Freiburg i.Br. 2007, S. 112–119 (»Byzantinische *symphonia* in der Rus' und im Moskauer Reich«).

46 Die Unabhängigkeit der Kirche stand im Zentrum der Diskussionen, die im russischen Mönchtum des 15./16. Jahrhunderts um den Kirchenbesitz geführt wurden. Während Nil Sorskij (1433–1509) und seine Anhänger sich für den Rückzug in die Askese entschieden, traten Iosif von Volokolamsk (1439/40–1515) und die Seinen für die Unterstützung der Kirche durch den Staat ein. Die Diskussionen um die Nähe oder Ferne der Kirche vom Staat entzündeten sich auch an der Frage der Häretikerverfolgung. Etwa im Zusammenhang mit den so genannten »Judaisierenden« hat Iosif den Großfürsten Vasilij III. zu entschiedenem Handeln aufgefordert. Vgl. das zweite Sendschreiben an den Großfürsten (um 1505) in: Ingeborg FLEISCHHAUER (Hg.), Russisches Christentum. Ein Lesebuch, München 1988, S. 143f. Gegen vorschnell aktualisierende Interpretationen der innermonastischen Diskussionen jener Epoche gilt, dass Iosif von Volokolamsk wohl nie »den üblichen Rahmen orthodoxen Staatsdenkens« verlassen hat. Vgl. Edgar HÖSCH, Orthodoxie und Häresie im alten Rußland, Wiesbaden 1975 (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa 7), S. 87–92, hier S. 91.

deutlich: Nach dem Fall von Alt-Rom und Neu-Rom (also Konstantinopel) führte nun Moskau das rechtgläubige Imperium fort. Dies geschah übrigens in eschatologischer Perspektive: »denn ein viertes Rom wird es nicht geben«⁴⁷.

Das Patriarchat von Konstantinopel hatte es den mächtigen Moskovi-tern nicht verwehren können, dass der Metropolit von Moskau 1589/93 zum Patriarchen erhoben wurde. Erstaunlich genug ist, dass dieses Patriarchat zunächst nur etwas mehr als ein Jahrhundert Bestand haben sollte. Denn im Zuge der Reformen unter Peter dem Großen wurde es abgeschafft und durch einen immerwährenden Heiligen Synod ersetzt⁴⁸. Der aufgeklärte Absolutismus, der im Russland des 18. Jahrhunderts herrschte, duldet wohl eine orthodoxe Kirche, band sie aber noch stärker in das Staatswesen ein, als dies byzantinischen Vorbildern entsprochen hätte. In diesem Rahmen war kein Platz mehr für einen Patriarchen, der ja neben dem Herrscher doch als eigenes Kirchenoberhaupt fungierte. Der Heilige Synod wurde immer stärker der staatlichen Kontrolle unterworfen. Spätestens im 19. Jahrhundert waren die vom Kaiser eingesetzten Kommissäre die eigentlichen – reaktionär-konservativen – Herren der Kirche⁴⁹. Hinzu kam, dass Ende des 18. Jahrhunderts fast das gesamte kirchliche Gut, vor allem die Besitzungen der Klöster, verstaatlicht wurden. Die Kirche war auch in materieller Hinsicht in eine vollständige Abhängigkeit vom Staat gebracht – von einem Staat, dessen Führungsschicht sich der Kirche weithin entfremdet hatte.

Gerade für die Frommen im Lande und die religiös Suchenden bot die zur Anstaltskirche gewordene Orthodoxie ein Bild des Jammers. Nach den Worten Aksakovs stünden »an Stelle der Engel und der Heiligen Gottes in den russischen Kirchen Gendarmen und Polizeikommissäre Wache«⁵⁰.

47 Vgl. Hildegard SCHAEFER, *Moskau – das dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt*, Darmstadt 1957. Das Zitat aus dem Brief des Mönches Filofej von Pskov an Michail Mišjur-Munechin (um 1520) ebd., S. 76: »Denn zwei Rome sind gefallen, aber das dritte steht, und ein viertes wird es nicht geben.«

48 Grundlage dafür war das »Geistliche Reglement« des Feofan Prokopovič von 1721, das nicht zuletzt von Prinzipien des protestantischen Staatskirchentums gekennzeichnet ist. Vgl. dazu und zum Folgenden BREMER, *Kreuz und Kreml*, S. 40–47, 119–125.

49 Der Oberprokurator Konstantin Pobedonoscev (1827–1907), der sein Amt von 1880–1905 ausübte, ist geradezu zum Symbol der Reaktion nach den Reformen unter Zar Alexander II. geworden. Sein Kampf gegen die Gewissensfreiheit, die Ineinssetzung von Nation, Autokratie und Orthodoxie sowie schwere Versäumnisse in der Reform der kirchlichen Verhältnisse hatten entscheidend dazu beigetragen, dass sich um 1900 fast die ganze russische Intelligenz von der Kirche abgewandt hatte. Vgl. Gerhard SIMON, *Konstantin Petrovič Pobedonoscev und die Kirchenpolitik des Heiligen Sinod 1880–1905*, Göttingen 1969 (KO.M 7), bes. S. 262–264.

50 Vgl. VON IVÁNKA, *Rhomäerreich*, S. 151.

Der Nationalgedanke erhielt unter diesen Bedingungen im Russland des 19. Jahrhunderts eine eigentümliche Wendung: Nicht die offiziell verfasste *Kirche* konnte als Katalysator slavischer Wiedergeburt gegen alle westliche Freigeisterei dienen. Die in der Romantik wurzelnden »Slavophilen« entdeckten dagegen das *Volk*, und zwar nicht nur als Träger der Nation, sondern auch als den eigentlichen Träger der rechtläubigen Kirche⁵¹. Gegen den Individualismus des Westens setzten sie die Idee des völkischen Kollektivs, und zwar so, dass das Volk in seiner Idealgestalt des mittelalterlich-bäuerlichen Dorfes dieses Kollektiv auch in religiöser Hinsicht repräsentieren sollte. Dies ist der Hintergrund für die Ekklesiologie Alexej Chomjakovs (1804–1860), die um den Begriff der *sobornost'* kreist. Das Wort kann man mit »Konziliarität« übersetzen, aber es schwingt bei Chomjakov auch ein völkisches Element mit. Als »höchste moralische Autorität« kann das »rechtläubige Volk« geradezu an die Stelle der Hierarchie treten⁵².

Das slavophile Programm ist in den intellektuellen Diskursen des zaristischen Russlands nicht ohne Widerspruch geblieben. Dass der Glaube an das eigene Volk den Glauben an Gott ersetzen könnte, diese Gefahr taucht bei Dostojewskij, obgleich selbst slavophil gesinnt, immerhin als erschreckende Möglichkeit auf. In dem Roman *Dämonen* vertritt die Figur des Schatov den Glauben an das russische Volk als das einzig wahre »Gottträgerevolk«. Dagegen wendet Stavrogin in einem nächtlichen Zwiegespräch ein, Schatov, sein einstiger Schüler, habe »Gott bis zu einem Attribut der Nationalität herabgezogen«. Die bohrende Frage »Glauben Sie selbst an Gott oder nicht?« kann Schatov nur beunruhigend verschwommen beantworten: »Ich glaube an Russland, ich glaube an seine Rechtläubigkeit ... Ich glaube an den Leib Christi ... Ich glaube, dass die neue Leibwerdung in Russland geschehen wird ... Ich glaube ...« – »Aber an Gott? An Gott?« – »Ich ... ich werde glauben ... an Gott«⁵³.

4. Ausblick

In solcher durchaus unübersichtlicher Gemengelage sehen wir das orthodoxe Christentum an der Schwelle zum 20. Jahrhundert: Unter den besonderen Bedingungen eines Millet-Systems im Osmanischen Reich; in nationalkirchlicher Gestalt in den jungen Staaten Südosteuropas; in überaus komple-

51 Ebd., S. 144–154.

52 Diesen Aspekt betont VON IVÁNKA, ebd., S. 153f. Zu anderen, theologisch weiterführenden Aspekten (mit Lit.) vgl. Martin GEORGE, Art. Chomjakov, Aleksej Stepanovič, in: RGG⁴ 2 (1999), Sp. 165f.

53 Zweiter Teil, Kap. I/7. Zitiert nach der Piper-Ausgabe, München ²²1999 (übersetzt von E. K. RAHSIN), S. 348.

nen, unter dem allgemeinen Reformstau geführten Diskussionsprozessen im zaristischen Russland. Durch die bolschewistische Machtergreifung sind dort erste Reformansätze im Keim erstickt worden⁵⁴. Wie in Russland, so hat die kommunistische Zwangsherrschaft auch im übrigen Osteuropa dazu geführt, dass manche ererbten Mentalitäten und Problemkonstellationen »überwintert« haben und es den orthodoxen Kirchen heute mitunter schwer fällt, sich in die Transformationsprozesse der Moderne hineinzufinden. – Vielleicht lässt sich der Ertrag unseres historischen Rundganges bündeln, indem ich mir den Begriff der »Versuchung« zu Eigen mache⁵⁵. Ich sehe im Wesentlichen drei Versuchungen, die sich für die Orthodoxie aufgrund ihrer geschichtlichen Erfahrungen heute ergeben:

Da ist erstens die Versuchung, das alte byzantinische Ideal der Symphonia in einer modernitätskritischen Weise repristinieren zu wollen. Hier gilt dann der orthodoxe Staat unter einem orthodoxen Herrscher als erstrebenswerter Zustand. Nicht ganz unzutreffend wurde vor wenigen Jahren die Frage aufgeworfen, ob sich das gegenwärtige Verhältnis von Staat und orthodoxer Kirche in Russland mit dem Motto »Segen für die neuen Zaren« charakterisieren ließe⁵⁶.

Zweitens lässt sich die Versuchung zu einem reinen Pragmatismus im Verhältnis zu Staat und Politik ausmachen, wo das Ideal der Symphonia nicht durchsetzbar erscheint, also in Ländern, in denen die Orthodoxen nur eine Minderheit der Bevölkerung stellen. Dort ist das politische Handeln der orthodoxen Kirchen manchmal von einer Mentalität geprägt, die man als »taktische Bedürfnishaltung«⁵⁷ beschreiben könnte. Es besteht die Gefahr, dass orthodoxe Kirchen im »westlichen« Ausland kein inneres Verhältnis zu der neuen Heimat ihrer Kirchenmitglieder aufbauen und sich als Hort jeweiliger Heimatpflege begreifen. Dass Religion die Integration von Menschen mit Migrationshintergrund eher behindert als fördert, ist m.E. nicht nur ein Problem islamischer Gemeinden.

54 Hier ist v.a. das Russische Landeskonzil von 1917/18 zu nennen. Zwar konnte das Amt des Patriarchen wieder eingeführt werden, zu weitergehenden Reformen konnte es nach 1918 aber nicht mehr kommen. Vgl. Günther SCHULZ, Das Landeskonzil der Orthodoxen Kirche in Rußland 1917/18 – ein unbekanntes Reformpotential, Göttingen 1995 (KO.M 23).

55 Ich entleihe den Begriff dem Beitrag von Lutz Richter-Bernburg: »Staat und Religion im Islam: die Versuchung des Integrismus« in diesem Band S. 79–89, bes. S. 81.

56 Vgl. Kathrin BEHRENS, Die Russische Orthodoxe Kirche. Segen für die »neuen Zaren«? Religion und Politik im postsowjetischen Russland (1991–2000), Paderborn 2002.

57 Ich übernehme den Begriff (der dort allerdings in etwas anderem Zusammenhang gebraucht wird) von Martin TAMCKE, Wie Kascha Ablachat zu einem Pferd kam. Eine Episode aus dem Jahr 1911 zur Mentalität ostsyrisch-deutschen Kulturkontaktes, in: Bärbel KÖHLER (Hg.), Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien. Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 1998, S. 401–410, hier S. 410.

Drittens schließlich lässt sich wohl kaum bestreiten, dass auch Gleichsetzung von Kirche und Volk eine Versuchung der Orthodoxie darstellt, besonders wenn sie von den unerfreulichen Aspekten eines nationalen Chauvinismus begleitet wird. So tun sich orthodoxe Würdenträger in manchen Ländern noch immer schwer mit der bürgerlichen Gleichberechtigung ethnischer und/oder religiöser Minderheiten. Aus theologischer Sicht wird dadurch aber auch das Kirchesein selbst überfremdet, wenn nicht mehr der persönliche Glaube, sondern die Volkszugehörigkeit zum ausschlaggebenden Kriterium für die Kirchenmitgliedschaft wird.

Damit sind drei Versuchungen genannt, die von bestimmten historischen Konstellationen herrühren und das Staat-Kirche-Verhältnis der Orthodoxie bestimmen *können*. Verglichen mit anderen Konfessionen lässt sich – verallgemeinernd – sagen, dass der Beitrag der orthodoxen Kirchen zum Politischen eher schwach ausgeprägt ist. Und das deswegen, weil sie – paradox formuliert – in Staaten lebten, die sich als dezidiert *christlich* verstanden, oder weil sie in Staaten lebten, die sich als dezidiert *nichtchristlich* verstanden. In *beiden* Fällen waren die Möglichkeiten zur politischen Mitgestaltung nur in sehr beschränktem Maße gegeben. Hier wird die allgemeinere Einsicht wichtig, dass sich Religionsgemeinschaften immer in einem gesellschaftlichen Rahmen bewegen, der ihnen schon *vorgegeben* ist und den sie selbst nicht (oder doch nicht zur Gänze) geschaffen haben. Ein gerechtes Urteil über den Beitrag der orthodoxen Kirchen auf politischem Gebiet müsste also in Rechnung stellen, welcher Spielraum ihnen dazu von Seiten des jeweiligen Staates überhaupt eingeräumt wurde und wird.

Ich habe den Begriff der Versuchung in diesem Zusammenhang nicht zuletzt deswegen übernommen, weil es die Versuchung an sich hat, dass man ihr nicht nachgeben muss. Der Marburger Theologe Ernst Benz (1907–1978) sah im Staatskirchentum und im Nationalismus zwei der großen Schwächen der Orthodoxie. Er hielt diese Schwachpunkte gleichwohl nicht für unüberwindbar⁵⁸. In der Tat liegen gewichtige offizielle Aussagen orthodoxer Kirchen vor, von denen die politische Instrumentalisierung des Nationalkirchentums scharf verurteilt wird⁵⁹. Auch haben einige orthodoxe Theologen neue Wege beschritten, um das alte Ideal der Symphonia unter den Bedingungen der Gegenwart sinnvoll zu reformulieren⁶⁰. Diese Beispiele belegen, dass

58 Ferner werden die »Verselbständigung der Liturgie« und die »Preisgabe der Welt« genannt. Vgl. Ernst BENZ, Geist und Leben der Ostkirche, München 1971 (Forum Slavicum 30), S. 180–188 (Kap. XIV. »Größe und Schwäche der Orthodoxie«).

59 Vgl. die Beispiele (mit Lit.) in dem Lexikonartikel »Kirche und Nation« in: Anastasios KALLIS, Von Adam bis Zölibat. Taschenlexikon Orthodoxe Theologie, Münster 2008 (OrthPer 5), S. 159–163.

60 Vgl. dazu den (ebenfalls mit Gewinn zu lesenden) Lexikoneintrag »Kirche und Staat« in: ebd., S. 163–166. Aristotele PAPANIKOLAOU insistiert darauf, dass es keinen theologisch begründeten Gegensatz zwischen Orthodoxie und westlicher Demokratie gebe, und plädiert dafür, die pro-

orthodoxes Denken keineswegs dazu verurteilt ist, Verhältnisse der Vergangenheit zu verklären oder eine prinzipielle politische Abstinenz der Kirche für typisch orthodox zu halten.

blematischen Aspekte des Erbes von Byzanz zu überwinden: Byzantium, orthodoxy and democracy, in: *Journal of the American Academy of Religion* 71 (2003), S. 75–98.

