



## Einführung

Geschichten der Päpste oder des Papsttums - von katholischer oder nicht-katholischer Seite, bunt illustrierte, personengeschichtlich oder institutionengeschichtlich ausgerichtete, wissenschaftlich solide oder reißerisch aufgemachte - haben wegen der Brisanz des Themas Hochkonjunktur. Das hängt damit zusammen, daß die Institution des Papsttums sich nun einmal, in ihrer aktuellen Darstellung und in ihrer Geschichte, für Katholiken und Nichtkatholiken als eine Herausforderung aufdrängt, zu der man sehr unterschiedlich Stellung beziehen, die einen aber schwerlich kalt lassen kann. Ob als befreiende Wirklichkeit, die aus nationalkirchlicher oder sonstiger Einengung herausführt; ob als bedrückend und im Glauben anfechtend empfunden; ob als "Fels der Kirche" oder "Stein des Anstoßes", es bleibt eine Gegebenheit, die im Herzen fast aller kirchlicher Probleme auf Schritt und Tritt gegenwärtig ist und ständig zur Auseinandersetzung herausfordert. Zu dieser Auseinandersetzung gehört aber auch wesentlich das Wissen um seine Geschichte, ohne die es nicht zu verstehen ist.

Dieses Buch will einerseits dem genannten aktuellen Interesse entgegenkommen. Und doch soll es nicht die vielen Papstgeschichten um eine weitere vermehren. Vielmehr werden für den historisch und theologisch Interessierten die Grundzüge einer Geschichte des päpstlichen Primats geboten. Tatsächlich fehlt bisher bei einer Fülle von Geschichten der Päpste oder des Papsttums eine eigentliche Primatsgeschichte. Nur die in zwei Bänden bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts reichende Geschichte des Papsttums von Erich Caspar (1930-33) ist primatsgeschichtlich angelegt; aber eine vergleichbare Darstellung von katholischen Kirchenhistorikern gibt es bislang nicht.

Was meinen wir mit Primatsgeschichte im Unterschied zu einer Geschichte des Papsttums? Das 1. Vatikanische Konzil (1869/70) hat den Primat des Bischofs von Rom über die gesamte Kirche in seinem genauen Inhalt (als Primat der Kirchenleitung und der Bewahrung der rechten Lehre) als wesentliche und unaufgebbare Einrichtung der Kirche definiert. Dieser Primat ist damit für das katholische Kirchenbewußtsein ein Strukturelement, das im ökumenischen Gespräch nicht zur Disposition steht und ohne das eine volle Kirchengemeinschaft nicht möglich ist. Denn er ist nach katholischer Überzeugung, wie diese in dem genannten Konzil ihre lehramtliche Sanktionierung erfahren hat, im Willen Christi und im Petrus des Neuen Testaments grundgelegt. Und doch war er keineswegs fix und fertig von Anfang an da, hat vielmehr eine sehr lebendige und nicht immer geradlinige Geschichte. Dieses Faktum als solches anzuerkennen, bietet heute, anders als zur

Zeit des 1. Vatikanums, innerkatholisch keine Probleme mehr.

Wie, in welchen Stufen und durch welche geschichtlichen Faktoren ist der päpstliche Primat aber geworden? Wir fragen also nach dem historischen Werden jener primatialen Struktur und jener päpstlichen Rechte, die später für wesentlich und dogmatisch unaufgebar gehalten wurden. Es geht nicht um jene Aspekte der Institutionsgeschichte des Papsttums, die nur am Rande sein inneres Selbstverständnis berühren, wie z.B. die Entwicklung der römischen Kurie, der päpstlichen Finanzen, des Kirchenstaates, seine soziologische Einbettung in die römische Gesellschaft. Selbstverständlich kann sich die Darstellung nicht in einer Geschichte der Idee erschöpfen, sondern muß auch fragen, ob, in welchem Maße und bedingt durch welche Faktoren den Ansprüchen auch die Durchsetzung in der kirchlichen Realität entspricht.

Die Darstellung ist also in erster Linie historisch orientiert. Die dann naheliegende Frage, wie dieser historisch gewordene Primat dogmatisch unaufgebar bzw. "von Jesus Christus eingesetzt" sein kann, wird freilich nicht ausgeklammert. Dabei fiele es außerhalb des Rahmens dieses Buches, eine fundamentaltheologische Begründung für den Primat zu geben. Wohl aber möchte der Autor sich nicht dem Problem entziehen, wie die reale Geschichte mit dem katholischen Glauben, der auf dem Boden des verbindlichen kirchlichen Dogmas und damit auch des 1. Vatikanums steht, in Einklang gebracht werden kann. Dieser katholisch-kirchliche Standpunkt, selbstverständlich im Lichte seiner Weiterentwicklung im 2. Vatikanum und der dadurch legitimierten theologischen Neuansätze, wird hier vorausgesetzt. Und wir fragen dann, wie in diesem Lichte die Geschichte theologisch-glaubensmäßig gedeutet werden kann.

Die Darstellung ist für theologisch und historisch Interessierte und nicht ganz Uninformierte bestimmt. Die Anmerkungen beschränken sich auf Belegstellen für Zitate sowie auf Literaturangaben für manche zusammenfassenden Behauptungen, die auch dem Kenner neu, umstritten und deshalb des Beleges bedürftig erscheinen. Eine Auswahl der wichtigsten weiterführenden Literatur wird am Ende der Hauptteile vorgestellt.

## **ERSTER HAUPTTEIL: DIE ENTWICKLUNG DES PRIMATS IN DEN ERSTEN FÜNF JAHRHUNDERTEN I . DIE PROBLEMSTELLUNG: WIE IST DIE FRAGE SINNVOLL GESTELLT ?**

Wenn wir nach dem Befund des Neuen Testaments in der Frage des Petrusamtes fragen, dann scheint sich heute mehr und mehr unter katholischen und auch nicht-katholischen Exegeten folgender Konsens anzubahnen:

- Nicht nur aus den drei klassischen Petrus-Stellen (Mt 16,13-19; Lk 22,31 ff.; Joh 21,15-17), sondern auch aus vielen anderen Texten, von denen u.a. der über das Erstzeugnis des Petrus für

die Auferstehung (1 Kor, 15,5) zu nennen ist, geht eine Führungsstellung Petri im Zwölferkreis und auch in der Jerusalemer Urgemeinde hervor, und zwar eine von Jesus verliehene, eine in seinem Auftrag ausgeübte Führungsstellung.

- Die Tatsache, daß gerade die Schriften, welche die stärksten Petruszeugnisse enthalten, nach dem Tode des Petrus verfaßt worden sind, bezeugt ein bleibendes Interesse der Urkirche an Person und Funktion des Petrus. Offensichtlich ist seine Figur nicht bloß von historischer Bedeutung. Petrus bedeutet der Kirche nach wie vor etwas, und zwar als besonders wichtiger und zuverlässiger Garant der Jesusüberlieferung.

- Die weitere Frage, ob über Simon-Petrus hinaus an ein bleibendes Amt gedacht ist, dürfte, rein historisch gestellt, negativ zu beantworten sein, also in der Fragestellung: Dachte der historische Jesus bei der Beauftragung des Petrus an Nachfolger? War sich der Verfasser des Matthäus-Evangeliums, also nach dem Tode des Petrus, bewußt, daß Petrus und sein Auftrag jetzt in den auf ihn folgenden römischen Gemeindeleitern fortlebt?

Aber dies ist bei einer sachgemäßen Hermeneutik noch keine negative Antwort auf die gemeinte Sache. Denn offensichtlich geht eine solche Fragestellung über die Perspektive Jesu selbst und auch des NT hinaus. Wenn sie von einem solchen Amt nichts "wußten", dann ist damit noch nicht ausgeschlossen, daß Gestalt und Auftrag des neutestamentlichen Petrus diese Konsequenz enthält, wenn man sie projiziert auf eine in Jahrhunderten fortdauernde Kirche, für die die Bindung an ihren apostolischen Ursprung und an Jesus selbst irgendwie "festzumachen" ist.

Wenn wir weiter fragen, ob sich die Urkirche nach dem Tod des Petrus bewußt war, daß seine Vollmacht auf den jetzigen Bischof von Rom übergegangen ist, daß also der Gemeindeleiter von Rom jetzt Nachfolger Petri, Fels der Kirche und damit Träger der Verheißung nach Mt 16, 18ff ist, dann muß diese Frage, so gestellt, sicher verneint werden. Daß Petrus in Rom gewirkt und dort in der (örtlichen) Neronischen Christenverfolgung um 64-67 ebenso wie Paulus das Martyrium erlitten hat, dürfte mit einem an Sicherheit grenzenden Grad von Wahrscheinlichkeit feststehen. Das Wirken und Sterben dieser beiden Apostel in Rom wird zuerst bezeugt in dem um 95 geschriebenen "Clemens-Brief" der römischen Gemeinde an die von Korinth<sup>(1)</sup>; es wird dann weiter vorausgesetzt in dem Brief des Ignatius v. Antiochien an die Römer (um 110), welcher hier wohl die Überzeugung auch der orientalischen Christengemeinden vom römischen Aufenthalt des Petrus wiedergibt. Hinzu kommen aus dieser Zeit Hinweise aus zwei apokryphen Schriften (der Ascensio Isaiae und der Petrusapokalypse) sowie die wohl auf Rom zu deutende Angabe "Babylon" im 1. Petrusbrief (1 Petr 5,13). Im 2. Jahrhundert handelt es sich jedenfalls um eine unangefochtene Überlieferung in Ost und West; und es gibt keinen ernstzunehmenden Gegengrund, an der Historizität dieser Nachricht zu zweifeln. Daß das Martyrium des Petrus durch Kreuzigung erfolgte, wird offensichtlich bereits im Schlußkapitel des Johannesevangeliums den Lesern als bekannt vorausgesetzt (Joh 21,18f) und dürfte darum als sehr wahrscheinlich gelten. Nicht ebenso sicher ist, daß die Ausgrabungen unter Sankt Peter den Ort des echten Petrusgrabes festgemacht haben, zumal es daneben noch die andere römische Überlieferung der Petrusverehrung in S. Sebastiano an der Via Appia gab<sup>(2)</sup>. Sicher belegbar ist durch diese

Ausgrabungen, daß bereits die Christen des 2. Jahrhunderts überzeugt waren, es dort am Vatikanischen Hügel mit dem Petrusgrab zu tun zu haben. Denn aus dieser Zeit stammt das Tropaion, das bei diesen Ausgrabungen gefunden wurde; dieses und das parallele von Paulus an der Straße nach Ostia wird von dem Presbyter Gaius um 200 als "Siegeszeichen der Apostel, welche diese Kirche gegründet haben" bezeichnet<sup>(3)</sup>.

Konkrete Ansprüche im Sinne eines Primats über die ganze Kirche werden jedoch aus dieser Überzeugung nicht abgeleitet. Hätte man einen Christen um 100, 200 oder auch 300 gefragt, ob der Bischof von Rom Oberhaupt aller Christen ist, ob es einen obersten Bischof gibt, der über den anderen Bischöfen steht und in Fragen, die die ganze Kirche berühren, das letzte Wort hat, dann hätte er sicher mit Nein geantwortet.

Aber ist diese Frage richtig gestellt? Muß nicht die Antwort negativ lauten, wenn man mit dem Raster unserer modernen entwickelten Primatslehre und gar des 1. Vatikanums an die ersten Jahrhunderte herangeht? Ist es nicht unhistorisch, so zu fragen? Und ist darum die selbstverständlich negative Antwort auf die so gestellte Frage schon eine negative Vorentscheidung für die theologisch gemeinte Sache? Tatsächlich stellt man diese Verfremdung durch einen späteren Primatsbegriff und all das, was sich an geschichtlichen, vor allem negativen, Assoziationen damit verbindet, heute oft noch auf Schritt und Tritt fest. Das gilt für die, die einen Primat in diesen Texten ablehnen, meist noch mehr als für die, die ihn zu finden glauben. Es heißt dann etwa: Dem Ignatius oder Irenäus und auch noch einem Augustinus war eine juristische Überordnung einer Kirche über die anderen oder gar ein päpstlicher Jurisdiktionsprimat völlig fremd; sie kannten keinen Bischof über den Bischöfen etc. Führt man dann Zeugnisse an, die eine bestimmte, meist in juristischen Kategorien nicht faßbare Wertschätzung der römischen Gemeinde belegen, so werden diese sofort an dem Primatsbegriff späterer Zeiten oder gar des 1. Vatikanums gemessen, und es folgt dann das Fazit, daß ein solcher Primat aus ihnen in keiner Weise herauszuholen ist. Ein solches Ergebnis ist freilich bei dem heutigen Forschungsstand keine Errungenschaft, sondern eine absolute Binsenwahrheit.

Hier mangelt es nicht an historischer Kritik, sondern an historischer Hermeneutik. Die Fragestellung ist zu grobschlächtig, um der geschichtlichen Realität der Kirche gerecht zu werden. Man muß also von der Frage "Gab es damals einen Primat in unserem Sinne?" von vornherein Abstand nehmen. Besonders alles Denken in Kategorien hierarchischer Über- oder Unterordnung führt in die Irre und ist außerstande, die Stellung der römischen Kirche in der ersten Zeit überhaupt richtig in den Blick zu bekommen. Man muß vielmehr zunächst ohne vorschnelles Hineintragen späterer Kategorien die vorhandenen Zeugnisse daraufhin befragen, was nach ihnen die römische Kirche bedeutet. Dies aber kann sinnvoll nur geschehen im Gesamtkontext des Ringens der alten Kirche um Fixpunkte ihrer Einheit. Wie bilden sich die Maßstäbe für die Einheit der Kirche und für die rechte Christusüberlieferung aus? Und was bedeutet in diesem Rahmen die römische Kirche? Dabei stellen wir im wesentlichen vier Stufen oder Schritte der Entwicklung fest, die natürlich ineinander übergehen.

## II . RELIGIÖS-GEISTLICHE BEDEUTSAMKEIT DER RÖMISCHEN KIRCHE

Die erste Stufe (seit um 100) ist eine allgemeine religiös-geistliche Bedeutsamkeit der römischen Kirche, die jedoch noch nicht juristisch faßbar ist. Diese Hochschätzung der römischen Kirche ist sicher nicht trennbar von der Petrus- und Paulustradition bzw. von dem Besitz des Grabes dieser beiden Apostel. Deren Wertschätzung und erstrangige Bedeutung für die neutestamentliche Überlieferung überträgt sich in schwer faßbarer Weise auf die römische Gemeinde. Diesem allgemeinen religiösen Rang entspricht schon sehr früh seitens der römischen Gemeinde eine besondere brüderliche Verantwortung und Mitsorge für andere Kirchen. Sie wird etwa bezeugt von Bischof Dionys von Korinth, welcher um 170 nach dem Zeugnis des Eusebius an die Römer schreibt:

"Von Anfang an hattet ihr den Brauch, allen Brüdern auf mannigfache Weise zu helfen und vielen Gemeinden in allen Städten Unterstützungen zu schicken"<sup>(4)</sup>

Wie aus dem Kontext dieser Stelle hervorgeht, handelt es sich vorzugsweise um materielle Hilfe für ärmere Kirchen und Liebesgaben für die zu Zwangsarbeit in den Bergwerken verurteilten Christen. Aber es geht auch um Trost und geistliches Wort, zumal dort gleich von Dionys der Clemensbrief erwähnt wird, welcher in der Gemeinde von Korinth jährlich verlesen wurde.

In der Tat ist dieser "Clemensbrief", der um 95 geschrieben wurde, ein erstes Dokument für eine Verantwortung der römischen Gemeinde für andere Kirchen. Sein Name ist freilich nachträgliche Konstruktion, da nach der späteren Bischofliste Hegesipps Clemens als dritter Nachfolger des hl. Petrus in dieser Zeit Bischof von Rom war. Sein Name steht jedoch nicht als Absender auf diesem Brief; Absender ist vielmehr unmittelbar die römische Gemeinde. Ob es damals schon einen römischen Bischof gab, läßt sich wohl nicht mit Sicherheit sagen. Wahrscheinlich wurde die römische Kirche durch eine Gruppe von Presbytern regiert, aus der sehr früh ein Vorsitzender oder Primus inter pares hervortrat, dessen Name bekannt blieb und der dann seit der Mitte des 2. Jahrhunderts nachträglich als "Bischof" bezeichnet wurde.

Beim Clemensbrief handelt es sich also um ein Mahnschreiben der römischen Gemeinde an die Schwestergemeinde von Korinth, in welcher die Gemeindevorsteher in einer Art innerkirchlicher Revolution verjagt worden waren. Inhaltlich ist der Brief eine einzige Mahnung zur Ordnung, zur Demut und zur Unterordnung unter die Amtsträger, gegen den Ehrgeiz und die Überheblichkeit einzelner, in welcher geradezu die Hauptsünde gesehen wird. Der Brief spricht durchaus in autoritativem Ton, ja im Namen Gottes:

"Wer aber ungehorsam ist gegen das, was er (Gott) durch uns (also durch die römische Gemeinde!) gesagt hat, der soll wissen, daß er sich in Sünde und große Gefahr verstrickt...Ihr werdet uns große Freude bereiten, wenn ihr dem gehorcht, was wir unter der Leitung des Heiligen Geistes geschrieben haben" <sup>(5)</sup>.

Daraus jedoch eine formale Autorität der römischen Kirche und Überordnung über andere Kirchen zu folgern, wie man es früher von römisch-katholischer Seite vorschnell getan hat, wäre sicher übereilt. Zunächst steht diese Mahnung, auch wenn sie sich auf die Autorität Gottes und den Beistand des Heiligen Geistes beruft, im Rahmen der allgemeinen brüderlichen Solidarität der christlichen Kirchen füreinander, auch und gerade gegenüber einer gefährdeten, vom rechten Weg abirrenden Schwesterkirche. Es gibt das bereits erwähnte Parallelbeispiel des Dionys von Korinth, der um 170 sehr entschiedene Lehr- und Mahnschreiben an die Schwesterkirchen von Sparta, Athen, Nikomedien, Gortyna, Amastris und Knossos richtet<sup>(6)</sup>. Freilich ist gerade in diesem Falle die Differenz nicht uninteressant, wie sie in dem Bericht bei Eusebius hervortritt: Andere Kirchen werden gemahnt, die römische nur gerühmt. Und auch wenn der Clemensbrief formal im Rahmen der allgemeinen brüderlichen Zurechtweisung steht, kann man doch fragen, ob wohl jede Gemeinde so sprechen konnte, zumal gegenüber einer immerhin auch bedeutenden und eines apostolischen Ursprungs sich rühmenden Gemeinde wie der von Korinth.

Eine ähnliche Differenz wie bei Dionys tritt schon 60 Jahre vorher im Römerbrief des Ignatius von Antiochien (um 110) hervor. Während er die anderen Gemeinden zur Einheit mahnt, vor allem zur Einheit mit dem Bischof ("Tut nichts ohne den Bischof"), und sie vor Häresien warnt, ist sein Brief an die Römer in ganz anderem Ton verfaßt: Er enthält keine Mahnungen, keine Belehrungen, sondern nur Lobpreis; sie ist die Kirche, die nicht nötig hat, daß man sie belehrt, weil sie "andere belehrt hat". Die entscheidenden Sätze der Adresse lauten:

"Ignatios, der auch Theophoros heißt, an die Kirche, die Gottes Barmherzigkeit erfahren hat in der Herrlichkeit des höchsten Vaters und Jesu Christi, seines einzigen Sohnes, die geliebt und erleuchtet ist im Willen dessen, der alles Seiende gewollt hat, gemäß der Liebe Jesu Christi, unseres Gottes, die auch den Vorrang hat am Orte der Römer, die Gottes würdig, ehrwürdig, preiswürdig, lobwürdig, des Erfolges würdig, keusch ist und den Vorrang hat in der Liebe, die das Gesetz Christi hat, des Vaters Namen führt, die ich auch grüße im Namen Jesu Christi, des Sohnes des Vaters..."<sup>(7)</sup>

Speziell um die Deutung des Ausdrucks "Vorrang (oder Vorsitz) in der Liebe" (prokatheméne tês agápes) ist eine Unmenge von Tinte geflossen. Römisch-katholische Autoren haben dabei die "Liebe" als Synonym für kirchliche Gemeinschaft (Communio) gedeutet und eine verfassungsrechtliche Stellung Roms als "Vorsitz des Liebesbundes" bzw. als Zentrum der Communio aus dem Text herausgelesen. Eine solche juristisch-verfassungsrechtliche Interpretation entspricht jedoch kaum dem Bewußtseinsstand dieser Epoche. Von protestantischer Seite hat man dagegen bei dem "Vorrang in der Liebe" an die caritative Tätigkeit der römischen Gemeinde gedacht, die schon damals durch einflußreiche und wohlhabende Christen mehr als andere Ortskirchen im Stande war, ärmere Gemeinden zu unterstützen. Eine solche Deutung ist zweifellos naheliegend. Sie entspricht dem bereits erwähnten Text bei Dionys von Korinth und würde zu der allgemeinen brüderlich-schwesterlichen Verantwortung und Mitsorge der römischen Kirche für andere Kirchen passen, zu der sicher die materielle Hilfe ganz wesentlich gehörte. Aber diese Hilfe war zugleich geistlich und materiell. Dies geht vor allem aus dem Gesamttenor des Briefes hervor: Die römische Kirche als die Lehrerin anderer, die nicht wie andere Gemeinden Mahnung nötig hat. Im Kontext des Briefes meint wohl "Vorrang" eine allgemeine religiös-

geistliche Bedeutsamkeit, ohne daß man von einem rechtlich zu verstehenden "Vorsitz" sprechen könnte.

Ein besonders bezeichnendes Dokument für diese religiös-geistliche Bedeutsamkeit aus der Zeit etwa um 200 ist die Aberkios-Inschrift, eine Grabinschrift eines kleinasiatischen Christen. In bilderreicher dichterischer Sprache bzw. in urchristlicher Symbolsprache schreibt der Autor:

"Mein Name ist Aberkios, ich bin ein Schüler des heiligen Hirten, der Schafherden weidet auf Bergen und Ebenen, der große Augen hat, die überall hindurchschauen (= Christus)... Nach Rom hin sandte er (der Herr) mich, ein Reich zu erschauen und eine Königin zu sehen in goldenem Gewand und goldenen Schuhen; ein Volk sah ich dort mit glänzendem Siegel... Überall fand ich Sinnesgenossen; Paulus hatte ich ja zum Begleiter (wahrscheinlich die paulinischen Briefe, die er wohl zu seinen Reisen als geistliche Lesung mitnahm). Der Glaube leitete mich überall und setzte allerorts als Speise vor einen Fisch aus der Quelle, einen überaus großen, reinen, den gefangen hat eine reine Jungfrau; und diesen gab er den Freunden zum Mahle immerdar, spendend trefflichen Wein, Mischwein bietend mit Brot" (der Fisch also als Christus, von der Jungfrau geboren, in der Eucharistie uns geschenkt)<sup>(8)</sup>.

Die römische Kirche wird also gesehen als "Königin in goldenem Gewand" und als "Volk mit glänzendem Siegel". Sie genießt in einem eindeutig glaubensmäßigen Kontext einen religiösen Nimbus; bei der Nennung ihres Namens schlagen gleichsam die Herzen höher.

Ein spätes Zeugnis für dieses allgemein religiöse Ansehen Roms ist schließlich noch das der Synode von Antiochien (341), beachtlich deshalb, weil diese Synode sich gerade gegen eine Einmischung Roms wehrte. Sie schreibt, "daß die römische Kirche allen als ruhmvoll gelte, da sie doch Gedenkstätte der Apostel und von Anfang an Hauptstadt der Frömmigkeit gewesen sei, auch wenn die Überbringer des Glaubens aus dem Osten zu ihr gekommen seien"<sup>(9)</sup>.

### **III. ROM ALS ORT PRIVILEGIERTER TRADITION**

Eine weitere Entwicklung setzt gegen Ende des 2. Jahrhunderts ein. Ihr Hintergrund ist die Auseinandersetzung mit der Gnosis und in diesem Rahmen die Betonung der Paradosis (Überlieferung) als objektiver Glaubensregel. Die Gnosis, eine im einzelnen sehr vielschichtige Bewegung, ist u.a. dadurch gekennzeichnet, daß sie auf eine tiefere Einsicht des Glaubens rekurriert, die, nur einer Elite Wissender zugänglich, in "Geheimtraditionen" weitergegeben wird und sich insofern der geschichtlichen Vermittlung und Nachprüfbarkeit entzieht. Der Glaube des einfachen Christen ist hier nur die primitive erste Stufe des Anfängers; in das innere Heiligtum dringen nur die Wissenden ein. In der Auseinandersetzung mit diesen Strömungen betonen die rechtgläubigen Autoren die öffentlich zugängliche, auch dem einfachen Christen einsichtige und historisch faßbare Tradition. Und diese Faßbarkeit ist in doppelter Weise gegeben. Die eine Weise ist die der Heiligen Schrift: Die echten Schriften des NT werden jetzt erst langsam im Kanon zusammengefaßt und abgegrenzt von der "unechten" Tradition der Apokryphen. Die andere Weise

ist die apostolische Nachfolge des Bischofsamtes. Indem "Bischofslisten" von den Aposteln her vorgelegt werden, wird gesagt: Durch diese niemals unterbrochene Reihe ist gewährleistet, daß die öffentliche Tradition stimmt. Es gibt also keine "Geheimtraditionen"; alles spielt sich im hellen Lichte des Tages ab.

Im Rahmen der Paradosis ist wiederum nicht jede Kirche gleich wichtig. Besonders wichtig sind die Sedes apostolicae, die apostolischen Kirchen, die entweder von Aposteln gegründet sind oder in denen Apostel gewirkt haben oder in denen sich gar ihr Grab befindet. Denn hier ist die Bindung an den Ursprung stärker; hier ist die Tradition lebendiger; hier ist der Kontakt mit den Aposteln, den man gegen die Häretiker sucht, enger. Diese Kirchen gelten als weniger gefährdet, Neuerungen zu verfallen. Solche apostolischen Kirchen sind etwa Antiochien, dann Philippi, Ephesos, Korinth, Thessalonich - und natürlich Rom.

Ja, Rom gewann von diesem Prinzip aus leicht einen gewissen Vorsprung. Jedenfalls gab es keine Einzelkirche, die hier mit Rom konkurrieren konnte. Denn hier war gleich das Grab von zwei Aposteln, von denen jeder einzelne an Gewicht und Bedeutung für die neutestamentliche Tradition alle anderen überragte; allenfalls der Lieblingsjünger Johannes konnte noch neben Petrus und Paulus genannt werden (und wir werden sehen, daß unter Berufung auf ihn Ephesos einmal seinen Rang gegen Rom geltend macht). Und auch ohne ausdrückliche Petrus-Nachfolge war klar, daß die Autorität des Erstapostels, des Felsens, auf den die Kirche gebaut und dem die Schlüsselgewalt verliehen war, auf die römische Kirche abfärben mußte.

Hinzu kommt im urchristlichen Verständnis speziell die Bedeutung des Martyriums von Petrus und Paulus für das Charisma der römischen Gemeinde: Im definitiven Glaubenszeugnis des Martyriums haben die beiden "Koryphäen" Petrus und Paulus ihren Glauben gleichsam als dauerndes Vermächtnis der römischen Kirche überliefert (Paradosis) und bleibend eingestiftet. Ihr Glaubenszeugnis, endgültig, perfekt geworden im vergossenen Blut, wird in der Paradosis weitergegeben; ihr Martyrium bleibt im Zeugnis der römischen Kirche gegenwärtig<sup>(10)</sup>. So wird z.B. im Brief der Synode von Arles (314) an Bischof Silvester von Rom von den römischen Bischöfen gesagt: "in welchen auch die Apostel täglich sitzen und ihr vergossenes Blut (cruor) ohne Unterlaß die Ehre Gottes bezeugt"<sup>(11)</sup>. Wenn es irgendeine Kirche gab, die gegen Häretiker gefeit war, dann mußte es diese sein.

Und schließlich ist noch ein wichtiger Faktor zu beachten: Rom war im Westen, also im lateinischen Bereich, die einzige apostolische Kirche. Sein Bischofssitz war daher nicht nur in Italien, sondern auch in Gallien oder Nordafrika sehr früh der "Apostolische Stuhl" schlechthin.

Dies alles besagt freilich noch keineswegs, daß die Tradition der römischen Kirche schlechthin oder gar alleinentscheidend ist. Aber sie ist im Chor der apostolischen Kirchen eine besonders wichtige Kirche, der kaum eine einzelne andere an Gewicht gleichkommen konnte.

## 1. Einzelzeugnisse



Immer wieder zitiert wird der Text des Irenäus v. Lyon (griech. Eirenaios). Er findet sich im 3. Buch seiner Schrift "Adversus haereses" (um 180/190). Hintergrund ist der Kampf gegen die gnostische Häresie und das Bedürfnis einer Glaubensregel. Gegen die Geheimtraditionen der Gnostiker beruft sich Irenäus auf die öffentliche Tradition der Kirchen, die mit dem Bischofsamt verbunden ist. In der unverfälschten Bewahrung des von den Aposteln übernommenen Glaubens gegen die Neuerungen ist für ihn die apostolische Tradition (Paradosis) eng verknüpft mit der apostolischen Sukzession. Die Kontinuität des Bischofsamtes ist Bürgschaft für die Kontinuität der Lehre, für ihre unversehrte Weitergabe von den Aposteln her.

Die für uns entscheidende Stelle lautet dann: Nun wäre es zu weitläufig, für jede einzelne Kirche den Nachweis zu führen, daß hier von den Aposteln an ein Bischof jeweils auf den anderen folgte. Wir machen nur eine Stichprobe, und zwar bei der besonders großen, alten und wohlbekannten römischen Kirche, die von den "beiden ruhmreichen Aposteln Petrus und Paulus" gegründet worden ist. Und dann kommt der entscheidende Satz:

"Denn mit dieser Kirche muß wegen ihres besonderen Vorranges (potentior principalitas) jede andere Kirche übereinstimmen, d.h. die Gläubigen, die von überall her sind, in welcher immer von denen, die von überall her sind, die von den Aposteln stammende Tradition bewahrt worden ist."<sup>(12)</sup>

Des weiteren heißt es: Auch wenn über irgendeine geringfügige Frage ein Streit entstehe, müsse man sich "zu den ältesten Kirchen begeben, in denen die Apostel verkehrten, und von ihnen im Hinblick auf die fragliche Sache nehmen, was sicher und klar ist"<sup>(13)</sup>.

Schon der unmittelbare Sinn des oben zitierten Satzes gibt eine Fülle von Rätseln auf. Sie sind zum großen Teil dadurch bedingt, daß wir nur die lateinische Übersetzung und nicht das griechische Original dieses Textes kennen. Wir müssen auf jeden Fall damit rechnen, daß der vorliegende lateinische Text verderbt ist. Die Hauptprobleme sind folgende:

1. Wer ist mit "dieser Kirche" gemeint? Ist nicht vielleicht jede apostolische Kirche gemeint, welche Normativität für andere Kirchen besitzt, wobei die römische Kirche nur als Beispiel genannt ist? In diesem Falle müßte die ursprüngliche Formulierung wohl heißen "mit einer solchen Kirche".

2. Wenn aber, was vom unmittelbaren Text her näher liegt, damit die römische Kirche gemeint ist, was heißt dann für jede andere (oder vielleicht die anderen apostolischen Kirchen) "muß zusammenkommen bzw. übereinstimmen (in der Glaubenslehre)"? Ist gemeint, daß die römische Kirche die maßgebliche Glaubens-Norm für alle übrigen Kirchen darstellt? Oder will Irenäus sagen: "Ich habe nur als Beispiel die römische Bischofsliste verfolgt. Es ist aber a priori ausgemacht, daß jede apostolische Kirche dieselbe Lehre vorträgt"? "Muß übereinstimmen" wäre also nicht als Norm, sondern als A-priori-Notwendigkeit zu verstehen: es genügt, an einem Punkt eine Stichprobe zu machen...

3. Damit hängt die Frage zusammen: Worauf bezieht sich der letzte Satzteil "in welcher immer von denen, die von überall her sind, die von den Aposteln herkommende Tradition bewahrt worden ist"? Ist damit die römische Kirche oder jede apostolische Kirche gemeint?

4. Was heißt schließlich "von denen, die von überallher sind"? Möglicherweise ist gemeint: In der römischen Gemeinde kommen Christen aus dem ganzen Reich zusammen; diese üben eine Korrektivfunktion im Sinne der Rechtgläubigkeit aus! - Hier käme jedoch ein fremdes Element herein, das nicht zu dem Duktus des Gedankenganges paßt; denn Irenäus sieht die Bürgerschaft für die Wahrheit hier rein vertikal in der Verbindung zu den Aposteln, nicht horizontal in der Übereinstimmung (bzw. gegenseitigen Korrektur) aller Kirchen.

Es gibt jedenfalls keine schlüssige Deutung, die alle Schwierigkeiten beseitigt. Wie man es jedoch auch immer deutet: Eine gewisse qualifizierte Maßgeblichkeit der römischen Paradosis scheint nicht zu leugnen sein. Denn:

1. Auch wenn wahrscheinlich von A-priori-Übereinstimmung die Rede ist: diese wird nicht an einem beliebigen, sondern an einem qualifizierten Exempel (potentior principalitas) aufgezeigt: Was die gemeinsame Überlieferung aller Kirchen ist, läßt sich bei Rom eindeutiger und sicherer aufweisen.

2. Bedenkenswert ist weiter die Häufung der rühmenden Epitheta ("sehr große und alte und allbekannte Kirche, von den beiden ruhmreichen Aposteln Petrus und Paulus gegründet..."), die die römische Kirche von einer bloß zufälligen Exemplarität abhebt.

3. Bedenkenswert ist weiter die Tatsache, daß Irenäus offensichtlich nur die römische Bischofsliste kennt bzw. als bekannt voraussetzt. Es scheint, daß diese nicht nur in Rom, sondern auch in den gallischen Kirchen bekannt war, die ja keineswegs von Rom, sondern aus dem Orient gegründet waren.

4. Daß jedenfalls für die apostolische Tradition offensichtlich das Beispiel Roms nicht beliebig genausogut durch Korinth oder Ephesos ersetzt werden könnte, bezeugt in dieser Zeit auch der Judenchrist Hegesipp. Er ist von dem gleichen Interesse geleitet wie Irenäus: Er bemüht sich, Bischofslisten gegen die Gnosis anzufertigen, um zu belegen: Wir haben die niemals unterbrochene öffentliche Kontinuität von den Aposteln her! Und obwohl er aus dem Osten kommt, interessiert er sich ganz besonders für die römische Bischofsliste, die er an Ort und Stelle im Archiv nachprüft<sup>(14)</sup>.

Ein anderer bezeichnender Text, wieder gegen gnostische Häretiker gerichtet, stammt von Tertullian (um 200):

"Nun, wenn du dich genauer informieren willst im Geschäft deines Heiles, gehe die apostolischen Kirchen durch, in welchen die Lehrstühle der Apostel noch stehen, in welchen ihre authentischen Briefe gelesen werden... Ist dir Achaia am nächsten, so ist es Korinth. Wenn du nicht weit von Macedonien bist, hast du Philippi; nach Asien hast du Ephesos; in der Umgebung Italiens hast du Rom, von wo auch uns (d.h. den Nordafrikanern) die Autorität zur Verfügung steht. Dies ist die glückliche Kirche, der die Apostel die ganze Lehre mit ihrem Blut

gegeben haben, wo Petrus der Passion des Herrn angeglichen wird, wo Paulus durch den Ausgang des Johannes gekrönt wird (er wird ebenso wie Johannes der Täufer enthauptet), wo der Apostel Johannes in siedendes Öl getaucht, unversehrt bleibt und dann auf die Insel verbannt wird"<sup>(15)</sup>

Auf den ersten Blick steht hier Rom einfach gleichrangig neben den anderen apostolischen Kirchen; es ist nur für den Westen, d.h. auch für Nordafrika, die nächstgelegene und daher "zuständige" Kirche. Und doch ist wiederum bezeichnend: Wo Tertullian auf Rom zu sprechen kommt, verläßt er plötzlich die nüchterne Sprache und wird geradezu hymnisch. Die römische Kirche scheint von einem besonderen Nimbus umgeben zu sein bzw. sich einer spezifischen Wertschätzung zu erfreuen. Es ist ihre allgemeine geistliche Bedeutsamkeit, die ihr auch eine besondere Maßgeblichkeit für den wahren Glauben verleiht.

## 2. Wahrnehmung gesamtkirchlicher Verantwortung

In diesem Rahmen sind seit dem Ende des 2. Jahrhunderts seitens der römischen Kirche die ersten Versuche der Wahrnehmung gesamtkirchlicher Verantwortung festzustellen. Dabei machen wir nun einerseits die Beobachtung: Diese ersten Versuche stoßen auf Widerstand und enden mit einem Fiasko. Es gelingt Rom nicht, gegen die andersartige Auffassung und Praxis eines erheblichen Teiles der Kirche seine Position durchzusetzen. Die beiden bedeutendsten Kontroversen dieser Art sind der Osterfeststreit und der Ketzertaufstreit. Sie markieren jedesmal Stufen im Autoritätsbewußtsein Roms - und gleichzeitig auch den zunächst gegebenen Widerstand anderer Kirchen gegen diesen Autoritätsanspruch.

Im Osterfeststreit ging es um die Frage, ob das Osterfest unbedingt an einem Sonntag zu feiern sei. Die "Quartodecimaner" (nach "quartodecimus" = "Vierzehnter") feierten Ostern nach jüdischem Brauch am 14. Nisan, d.h. am Vollmond nach Frühlingsanfang, gleich auf welchen Wochentag dieser fiel. Dies war der ältere, judenchristliche Brauch. Ihm stand der "dominicale" Brauch (nach "dominica" = Sonntag) entgegen, welcher im heidnischen Raum entstanden war und Ostern in jedem Fall am darauffolgenden Sonntag feierte. Bis zum Ende des 2. Jahrhunderts laufen beide Bräuche nebeneinander her bzw. tolerieren sich. So berichtet Irenäus von Lyon<sup>(16)</sup>, Polykarp von Smyrna sei um 160 zu Bischof Anicet von Rom gekommen und habe mit ihm über den Ostertermin gesprochen. Polykarp habe sich für den quartodezimanischen Brauch auf Johannes und andere Apostel berufen, Anicet dagegen auf die Sitte der "Presbyter vor ihm", an die er sich gebunden fühlte. Jedoch sei es weder Polykarp gelungen, Anicet zu überzeugen, noch umgekehrt. Trotz dieser Differenzen jedoch seien beide in Gemeinschaft miteinander geblieben.

Die Praxis der Quartodecimaner wurde vor allem von den kleinasiatischen Kirchen beobachtet. Am Ende des Jahrhunderts, um 195, kam es jedoch zum Konflikt, wahrscheinlich deshalb, weil Quartodecimaner nach Rom kamen und dort versuchten, gegen den römischen Brauch ihren Ostertermin einzuführen. Es fanden dann Synoden statt (in Palästina unter den Bischöfen von Caesarea und Jerusalem, in Italien unter Viktor von Rom, außerdem in Gallien, Pontus, Osrhoene,

in Asia unter Polykrates von Ephesos), und zwar wahrscheinlich auf Initiative von Viktor von Rom. Dies ist direkt bezeugt durch Bischof Polykrates von Ephesos, welcher nach Eusebius<sup>(17)</sup> an Viktor schreibt: "Ich könnte die Bischöfe erwähnen, die bei mir waren und die ich eurem Wunsche gemäß einberief". Auch werden die Briefe dieser Synoden (wenigstens auch) nach Rom gerichtet; Eusebius kennt sie jedenfalls aus dem römischen Archiv. Es ist dies der erste bekannte Fall einer gesamtkirchlichen Initiative eines Bischofs von Rom bzw. die erste Wahrnehmung gesamtkirchlicher Verantwortung durch Rom und möglicherweise auch der Beginn des Synoden-Instituts.

Alle diese Synoden außer der der Provinz Asia unter Polykrates entschieden für den dominikalen Brauch. Bischof Viktor von Rom hatte sich wahrscheinlich darauf berufen, daß die römische Überlieferung eine besondere Autorität habe, da sie von den beiden Aposteln Petrus und Paulus legitimiert sei. Jedenfalls antwortete Bischof Polykrates von Ephesos, auch die Provinz Asia könne auf zwei Apostel verweisen<sup>(18)</sup>: nämlich Philippus, der in Hierapolis begraben sei, und Johannes der Lieblingsjünger in Ephesos. Daraufhin exkommunizierte Viktor die ganze kleinasiatische Kirche.

Die unerhörte Härte dieser Maßnahme rief den scharfen Protest vieler Bischöfe hervor, welche an Viktor die Forderung stellten, "für Friede, Einigung und Liebe einzutreten", und zu vermitteln suchten, unter ihnen vor allem Irenäus von Lyon; er verwies auf das Beispiel von Polykarp und Anicet 30 Jahre vorher, die noch gezeigt hätten, daß beide Bräuche in der Kirche Platz hätten. Sie vertraten selber den dominikalen Brauch, sahen aber in dieser Frage keine kirchentrennende Differenz. Wir wissen durch Eusebius nur von den Friedensbemühungen dieser Bischöfe, kennen jedoch nicht den konkreten Weiterverlauf dieser Kontroverse. Jedenfalls kam es nicht zum dauernden Bruch der Kirchengemeinschaft zwischen Rom und den Kirchen Asiens.

Im Ketzertaufstreit etwa 60 Jahre später (255/56) wird eine weitere Stufe des römischen Primatsbewußtseins deutlich. Jetzt beruft sich der römische Bischof nicht mehr nur auf die Legitimierung der römischen Tradition durch Petrus und Paulus, sondern er betrachtet sich als Petrusnachfolger und Träger der Vollmacht nach Mt 16,18. Bei diesem Streit ging es um die Frage: Müssen diejenigen, die in einer häretischen Sekte aufgewachsen sind und dann zur katholischen Kirche übertreten, neu getauft werden? Ist also die Taufe der Ketzer gültig? Die römische Praxis lief seit Jahrzehnten darauf hinaus, die Taufe der Häretiker als gültig anzuerkennen. Wer zur Großkirche übertrat, brauchte nicht neu getauft zu werden, sondern bekam nur zusätzlich durch den Bischof das Siegel der Handauflegung (Firmung) als Zeichen der kirchlichen Gemeinschaft und der Mitteilung des Heiligen Geistes.

Anders jedoch war die Praxis der nordafrikanischen und damals auch der kleinasiatischen Kirchen, zu deren Sprecher sich Cyprian von Karthago machte, der seinerseits durch eine Synode von 85 nordafrikanischen Bischöfen massive Rückendeckung erhielt. Cyprian vertrat das Prinzip "Außerhalb der Kirche kein Heil" in schroffem Sinne: Wer selbst nicht Heiligen Geist hat, bzw. eine Kirche, die ihn nicht hat, kann ihn auch in der Taufe nicht weitergeben. Dabei war Cyprian, gemessen am damaligen Argumentationsstand, der überlegene Theologe, der die stärkeren und

überzeugenderen Sachargumente vorlegte. Stephan von Rom berief sich demgegenüber gewissermaßen traditionalistisch auf römische Tradition und römischen Brauch ("Nihil innovetur nisi quod traditum est"<sup>(19)</sup>). Cyprian aber argumentierte, bloße Traditionsargumente müßten der "ratio" weichen; Petrus habe sich in Antiochien Paulus gegenüber, der ihn zurechtwies, auch nicht auf seine Autorität berufen und gesagt, "er habe den Primat", sondern habe den besseren Argumenten nachgegeben<sup>(20)</sup>. Eine eigentlich theologische Begründung des römischen Standpunktes wird erst etwa anderthalb Jahrhunderte später durch Augustinus nachgeliefert.

Im Verlauf dieser Kontroverse muß sich nun Stephan auf die Petrusnachfolge im Sinne von Mt 16,18 berufen haben; es ist dies der erste bekannte Fall, daß Mt 16,18 auf den römischen Bischof angewandt wird. Wir erfahren davon in dem Brief Firmilians von Caesarea (Kleinasien) an Cyprian. Gewöhnlich wird die Sache so dargestellt, als ob dieser Anspruch als unberechtigt und anmaßend zurückgewiesen wird. Diese Behauptung bedarf allerdings ein wenig der Richtigstellung und der Beachtung des genauen Kontextes. Der Brief Firmilians<sup>(21)</sup> stellt eine einzige Polemik gegen Stephan und seine Argumente für die Gültigkeit der Ketzertaufe dar. Im 17. Kapitel fallen dabei gegen den römischen Bischof auch die Ausdrücke "der die Nachfolge des Petrus, über den die Fundamente der Kirche gelegt sind, zu haben beansprucht" und "der durch die Nachfolge den Lehrstuhl des Petrus zu haben sich rühmt". Dieser Anspruch wird zurückgewiesen, aber formell nicht deshalb, weil prinzipiell kein Einzelbischof, auch nicht der römische, diesen Anspruch erheben könnte. Vielmehr ist diese Berufung auf Mt 16,18 deshalb unberechtigt, weil Stephan durch die Anerkennung der Ketzertaufe "andere Felsen einführt", also die Einheit der Kirche verrate und damit dem Sinne von Mt 16,18 (und damit jeder Petrusnachfolge) entgegengesetzt handle. Firmilian selbst beruft sich vorher im 16. Kapitel auf Mt 16,18f ("Was du auf Erden gebunden hast, wird auch im Himmel gebunden sein"), um die Möglichkeit von Heil und gültiger Taufe außerhalb der sichtbaren kirchlichen Ordnung auszuschließen. Stephan kann sich also deshalb nicht mit Recht auf die Petrusnachfolge im Sinne von Mt 16,18f berufen, weil er auch ketzerischen Gruppen den Charakter einer Kirche zuerkennt und damit gegen die Einheit der Kirche und den inneren Sinn einer möglichen Petrusnachfolge handelt. Auf die Gefahr hin, anachronistisch zu werden, könnte man sagen: Es ist formal eine ähnliche Argumentation wie heute seitens Lefèbvre gegenüber den Päpsten nach dem 2. Vatikanum. Freilich heißt dies nicht, daß dieser Anspruch Stephans im Prinzip anerkannt worden wäre. Wir werden auf die diesbezügliche Position Cyprians noch zurückkommen.

Man darf freilich bei aller Schärfe der Polemik gegenüber Stephan nicht aus dem Auge verlieren, daß Cyprian sich gegenüber Rom rein defensiv verhält. Er exkommuniziert nicht den römischen Bischof. Vielmehr schreibt er an Stephan, er selber wolle seinen Standpunkt niemandem aufzwingen, da jeder Bischof in der Verwaltung seiner Kirche selbständig und allein Gott verantwortlich sei<sup>(22)</sup>. Das ist deshalb seltsam, weil es ja hier nicht, wie im Osterfeststreit, bloß um unterschiedliche kirchliche Bräuche ging, sondern die Gültigkeit der Taufe auf dem Spiel stand. Dennoch brach Cyprian nicht die Beziehungen zu Rom ab, auch dann nicht, als Stephan seine Gesandten nicht einmal empfing und sie weder zur Eucharistiefeier zuließ noch ihnen Unterkunft und Verpflegung in der Gemeinde gewähren ließ. Nachdem Bischof Dionys von Alexandrien zu

vermitteln suchte, wurde wohl erst unter dem nächsten römischen Bischof die Kirchengemeinschaft zwischen Rom und Karthago wiederaufgenommen.

### 3. ...aber die Langzeitwirkung

Wir haben zwar im Osterfeststreit und im Ketzertaufstreit gesehen, daß ein Machtwort Roms keineswegs genügt, um die Angelegenheit endgültig zu entscheiden. Und doch hat sich in diesen beiden Kontroversen langfristig die römische Position durchgesetzt. Und das ist kein Einzelfall. In fast allen großen Kontroversen der ersten Jahrhunderte bildet Rom schon verhältnismäßig früh jene Position aus, die dann, vielleicht in einem sehr langen Prozeß, von der Gesamtkirche übernommen und anerkannt wird, manchmal freilich auch mit gewissen Modifikationen. Ähnliches gilt dann vom 4. Jahrhundert an von den großen theologischen Auseinandersetzungen. Für die ersten Jahrhunderte sollen neben Osterfeststreit und Ketzertaufstreit nur noch zwei wichtige Klärungsprozesse erwähnt werden, an denen Rom entscheidend mitgewirkt hat.

Dies ist einmal, schon im 2. Jahrhundert, die Feststellung des Kanons der Schriften des Neuen Testaments. Es ist zwar übertrieben, wenn man behauptet, daß die anderen Kirchen sich an dem Kanon orientiert hätten, wie er in der römischen Kirche in Gebrauch war. Zumindest in einem Punkt hat sich auch der Osten und nicht die Westkirche durchgesetzt, nämlich in der Anerkennung des lange Zeit im Westen abgelehnten Hebräerbriefes. Aber immerhin hat die römische Kirche in diesem langsamen Prozeß der Kanonbildung einen gewissen Vorsprung; ihr Verzeichnis kommt näher und früher an den endgültigen Kanon heran. Das ist nicht verwunderlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß auch die Kanonbildung gegen die Gnosis gerichtet war. Apostolische Sukzession der Bischöfe und Kanonbildung der Schrift sind zwei Seiten derselben Sache: Festlegung der echten, authentischen Tradition der Kirche gegen das Überwuchern von Sonder- und Geheimtraditionen, auf die sich die Gnostiker berufen. Auch in der Festlegung der apostolischen Schriften wird auf die apostolische Überlieferung der Kirche rekuriert. Und hier hat die römische Überlieferung, wie bereits gesagt, einen gewissen Vorsprung.

Ein anderer Klärungsprozeß im 3. Jahrhundert ist der Bußstreit. Wenn wir von der altchristlichen Buße hören, werden wir von ihrer barbarischen Härte abgeschreckt: Es gab nicht nur jahrelange Kirchenbuße für schwere Sünder, bis dann endlich die Rekonziliation und die Wiedenzulassung zur Eucharistie erfolgte, sondern auch nachher meist noch lebenslange Bußauflagen, z.B. totale sexuelle Enthaltsamkeit, Verbot des Eingehens einer Ehe, Verbot der Übernahme öffentlicher Ämter, des Handeltreibens usw. Schließlich gab es nur einmalige Buße; bei erneutem Rückfall wurde keine Wiederversöhnung mehr gewährt. Und doch war die Frage, mit der die Kirche im 3. Jahrhundert rang, nicht: Sind diese Auflagen nicht zu hart? Sondern das Problem war: Wenn ich die Taufe in ihrer Radikalität ernst nehme, wenn ich hier ein für allemal der Sünde gestorben bin und dann dennoch wieder vom Glauben abfalle, darf ich dann überhaupt noch auf die Verzeihung Gottes hoffen? Tatsächlich ist es eine bedeutende Entscheidung der Kirche des 3. Jahrhunderts,

daß alle Sünden, selbst Mord, Ehebruch und Glaubensabfall, nach der Taufe noch einmal im kirchlichen Bußvorgang vergeben werden können. Und bei diesem Prozeß war wiederum Rom sehr entscheidend beteiligt, da diese Fragen am frühesten innerhalb der römischen Gemeinde ausgetragen wurden. Akut wurde die Frage vor allem nach 250 unter Bischof Cornelius anlässlich der Christenverfolgung des Decius, der ersten allgemeinen und systematischen Verfolgung im römischen Reich. Viele Christen, ja wohl die allermeisten, waren in der Verfolgung schwach geworden, hatten den Glauben verleugnet oder sich wenigstens durch Beamtenbestechung Opferscheine (libelli) besorgt. Bischof Cornelius ließ diese Christen zur Kirchenbuße zu, obwohl es darüber in der römischen Gemeinde zu einem Schisma kam (dem Schisma des Novatian). Gegen allen Rigorismus, gegen alle Vorstellung einer Kirche der Reinen, in der wenigstens die schweren Sünder keinen Platz haben dürften, wurde so in einem langwierigen und komplizierten innerkirchlichen Klärungsprozeß der Grundsatz durchgesetzt, daß die Kirche auch Kirche der Sünder und der Schwachen zu sein hat und daß sie als Kirche primär die Barmherzigkeit Gottes gegenüber den Sündern zu vertreten hat.

Bei all diesen Klärungsprozessen hat natürlich keineswegs Rom die einzige Rolle gespielt. Im Bußstreit hat z.B. Cyprian ganz erheblich mit Rom an einem Strang gezogen. Dennoch stellt sich die Frage: Wie kommt es, daß Rom sich faktisch immer von Anfang an auf die richtige Seite stellt - und dies, obwohl es keineswegs die besseren Theologen und die bessere Theologie hat? Die besseren Theologen sind im griechischen Osten oder - was den lateinischen Raum betrifft - seit dem 3. Jahrhundert in Nordafrika. Die römischen Presbyter gelten im allgemeinen zwar in Fragen der Praxis als mit gutem Menschenverstand begabt, jedoch sonst eher als eng und geistig nicht sehr lebendig; große Geister hatten es schwer in dieser Gemeinde, in welcher ein eher traditionalistischer Geist zu herrschen schien, der für Spekulationen nicht sehr viel übrig hat. Man könnte einmal denken, daß das Gewicht der Autorität Roms langfristig mit dazu beigetragen hat, daß die Entscheidung der Kirche gerade so fiel. Oder: Weil Rom es verstanden hat, sich immer auf die richtige Seite zu stellen, hat diese Erfahrung im nachhinein die Autorität Roms gestärkt und die Überzeugung gefestigt: Die römische Kirche ist gefeit gegen Häresien! Wahrscheinlich spielen beide Faktoren mit und bedingen sich gegenseitig.

In den um 1150 geschriebenen Dialogi Anselms von Havelberg führt der griechische Gesprächspartner Niketas die Tatsache, daß Rom im Unterschied zu den Kirchen des Ostens von Häresien freigeblieben ist, auf Mangel an geistiger Lebendigkeit und an Problembewußtsein ("nimia negligentia investigandae fidei") zurück, während umgekehrt die vielen Häresien des Ostens die Kehrseite einer Haltung des Fragens und Forschens und der geistigen Auseinandersetzung seien<sup>(23)</sup>. Positiv könnte man diese Haltung Roms, die eine Konstante fast durch die ganze Kirchengeschichte bildet, jedenfalls schon seit dem Osterfeststreit und Ketzertaufstreit klar hervortritt, als Traditionsverhaftetheit bezeichnen. Die römische Kirche steht nicht direkt in den Geisteskämpfen des Ostens. Sie nimmt von diesen Kämpfen Kenntnis und bemüht sich um Stellungnahme, nicht immer ganz glücklich; denn nicht immer versteht sie alle Feinheiten der Kontroversen. Aber sie hat vor allem ihr Standbein in der Tradition und nicht in der Spekulation - dazu trug wohl auch der nüchterne, mehr dem Positiven zugeneigte lateinische Geist bei. Nicht immer wird die eigentliche theologische Antwort in Rom gegeben; und doch stärkt

die römische Kirche durch ihre traditionelle Haltung den Widerstand gegen Häresien. Durch diese Erfahrung wuchs aber die Überzeugung, daß in Rom mehr als anderswo der wahre Glaube bewahrt werde. Dies ist freilich ein Prozeß, der sich über viele Jahrhunderte erstreckt.

## **IV . ROM ALS ZENTRUM DER COMMUNIO**

Die nächste Stufe der Entwicklung beginnt langsam im 3. Jahrhundert und gelangt im 4. Jahrhundert in ihr akutes Stadium.

### 1. Die alte Kirche als Communio ecclesiarum

Das Selbstverständnis der alten Kirche ist durch das Stichwort "Communio" gekennzeichnet. Diese umgreift sehr verschiedene Dimensionen. Es ist zunächst die Ortskirche als Kommuniongemeinschaft zusammen mit dem Bischof als ihrem Mittelpunkt. Es ist dann weiter die Kommuniongemeinschaft der Kirchen untereinander. Dazu gehört die eucharistische Gemeinschaft untereinander, aber auch die sehr wichtige Ebene der Kommunikation. Die Bischöfe informieren sich gegenseitig über wichtige Ereignisse, teilen sich gegenseitig ihre Wahl mit, ebenso Verurteilung und Ausschluß von Häretikern, damit nicht ein Häretiker, der in einer Kirche ausgeschlossen ist, in einer anderen Zugang findet. Zu dieser Communio sowohl der Ortskirche in sich wie mit den anderen Kirchen gehört auch, daß bei der "Bischofswahl" Mitbeteiligung der Ortskirche und Letztentscheidung der Nachbarbischöfe ineinandergreifen. Ausdruck dieser Communio sind auch die "Kommunionbriefe" oder "Friedensbriefe", welche die Bischöfe für Reisende oder für Christen, die den Wohnsitz wechseln, verfassen. Wer einen solchen Kommunionbrief vorweist, wird als Christ und Angehöriger der Catholica in der Gemeinde zugelassen; er darf an der Eucharistiefeyer teilnehmen und außerdem die christliche Gastfreundschaft beanspruchen; er wird als Fremder auf Gemeindegeldern beherbergt. Solche Kommunionbriefe, die für die ganze Kirche gelten, können nur Bischöfe ausstellen, Presbyter höchstens noch für die Nachbarkirchen. Dafür haben die Bischöfe meist ein Verzeichnis aller oder doch der bedeutendsten rechtgläubigen Bischöfe, mit denen sie in Communio stehen. Natürlich kann nicht jeder Bischof wichtige Meldungen jedem anderen Bischof mitteilen. Aus diesem Grund haben die Bischöfe an den Orten, die ohnehin Schaltstellen des Verkehrs sind, eine Schlüsselstellung; sie sind technische Knotenpunkte der Communio. Z.B. stehen die nordafrikanischen Bischöfe durch den Bischof von Karthago in Communio mit der ganzen Kirche, die ägyptischen Bischöfe durch den Bischof von Alexandrien. Rom kommuniziert und korrespondiert also z.B. unmittelbar mit Karthago und Alexandrien; Karthago und Alexandrien stehen mit ihren Provinzbischöfen in Verbindung.

Dieses System funktioniert zunächst einmal auf der Basis der Gleichberechtigung. Wie aber, wenn die Communio irgendwie gestört ist, wenn z.B. zwei Bischöfe in einer Gemeinde sich gegenseitig



den Bischofsstuhl streitig machen oder wenn Bischöfe verschiedener Gemeinden sich gegenseitig "exkommunizieren"? Bei wem ist dann die wahre Communio?

Hier lautet die erste Antwort: Die wahre ist die "katholische", d.h. die allgemeine Communio. Eine Winkelkirche, deren Communio nur auf eine Region oder ein Land beschränkt ist, zählt nicht. Es ist das Merkmal der wahren Communio, daß sie über den ganzen Erdkreis verbreitet ist.

Aber wie wird das festgestellt? Das erste Mittel sind hier seit dem Ende des 2. Jahrhunderts Bischofssynoden auf regionaler Ebene. Diese Synoden sind sich zweifelsfrei sicher, die Wahrheit und die richtige apostolische Tradition zu verkünden. Ein Bedürfnis nach einer höheren Instanz besteht noch nicht; erst der Arianismus-Streit des 4. Jahrhunderts wird in dieser Hinsicht das Ungenügen der Synoden-Institution an den Tag bringen. Wohl pflegen die Synodenbeschlüsse im Rahmen des Austausches der Communio an andere, vor allem an die wichtigsten Kirchen mitgeteilt zu werden. Mit dieser Mitteilung verbindet sich manchmal die Bitte um Beitritt, die freilich nicht als Ratifikation durch eine höhere Instanz verstanden werden darf, auch wenn der Beitritt anderer Kirchen und nicht zuletzt Roms solchen Synoden einen gewissen Autoritätszuwachs verleiht; denn dadurch wird noch deutlicher, daß der Synodenbeschluß ein Spruch der universalen Kirche ist.

In diesem Rahmen erringen nun spätestens im 3. Jahrhundert die drei "Hauptkirchen" Rom, Alexandrien und Antiochien eine besondere Maßgeblichkeit. Wichtige kirchliche Angelegenheiten werden nicht selten "auf höchster Ebene" zwischen diesen drei Kirchen behandelt. Sie sind die drei wichtigsten "Schaltstellen" der Communio. Welche Rolle hat hier nun speziell Rom?

## 2. Seit dem 3. Jahrhundert: Exponierter Rang innerhalb gesamtkirchlicher Solidarität

Wir können feststellen, daß im 3. Jahrhundert ganz allgemein die praktische Bedeutung Roms wächst, und zwar einmal im Zuge des Wachstums der römischen Gemeinde: Sie zählt um die Mitte des 3. Jahrhunderts schätzungsweise 30 000 Mitglieder, was mindestens 5% der Stadtbevölkerung bedeutet, darunter etwa 50 Presbyter und über 100 sonstige Kleriker. Ihre Armenpflege, ihre Fürsorge für ärmere Kirchen im ganzen römischen Reich galten als vorbildlich, ihr kirchliches Leben war wohlorganisiert. Ferner verlor die römische Gemeinde jetzt ihre geographische Außenseiterposition: sie war nicht mehr äußerster Brückenkopf einer rein griechischen Kirche, sondern Mittelpunkt eines neuen lateinischen Christentums. Denn es gab jetzt christliche Gemeinden auch in Nordafrika mit Karthago als Zentrum, ferner in Spanien und in Gallien. In Kirchenkonflikten wenden sich die Parteien in steigendem Maße nach Rom, vornehmlich solche, die in ihren Gemeinden Unrecht bekommen: vertriebene Bischöfe, verurteilte Häretiker. Das heißt freilich nicht unbedingt, daß sie auch dann den Spruch Roms akzeptieren, wenn sie dort Unrecht bekommen. Aber es ist immerhin besonders wichtig, in Rom anerkannt zu sein. Mit Rom Gemeinschaft zu haben gilt etwas, ist in Konflikten etwas wert.

Wieweit ist dies einfach durch die Stellung Roms als Reichshauptstadt bedingt, welche eine natürliche Zentralfunktion verleiht, oder wieweit durch den apostolischen Rang als Stadt des Petrus und Paulus und ihres Martyriums? Man muß wohl sagen: Beides geht ineinander über, wie wohl schon in dem Hinweis des Irenäus auf die, die "von überallher" sind, anklingt. Wo freilich ausdrückliche Begründungen erscheinen, taucht immer der apostolische Rang auf.

Noch ist diese Schlüsselstellung Roms nicht abgehoben von der allgemeinen gesamtkirchlichen Solidarität, innerhalb welcher natürlich Rom eine besondere Verantwortung hat. Ein interessantes Beispiel ist das des Bischofs Markian von Arles um 255. Er hatte Mitglieder seiner Gemeinde, die in der Verfolgung den Glauben verleugnet hatten, für immer ausgeschlossen und nicht mehr zur Kirchenbuße zugelassen. Wegen dieser unglaublichen Härte wendet sich nun Bischof Cyprian von Karthago, der Inhaber des ersten Bischofssitzes Nordafrikas, an Bischof Stephan von Rom: Er bittet ihn, nach Gallien zu schreiben, damit Markian abgesetzt und ein anderer Bischof an seiner Stelle gewählt werde; dann solle er ihm den Namen des neuen Bischofs mitteilen, damit der nordafrikanische Episkopat wisse, mit wem er Gemeinschaft zu halten habe.

Das sieht auf den ersten Blick nach einem eindeutigen Primatszeugnis aus. Wenn wir jedoch die Begründung hören, mit welcher Cyprian für die Notwendigkeit des Eingreifens des römischen Bischofs plädiert, dann müssen wir vorsichtiger sein. Sie lautet nämlich:

"Deshalb ist ja, teuerster Bruder, die mächtige Körperschaft der Bischöfe durch gegenseitige Eintracht zusammengekittet und durch das Band der Einheit umschlungen, damit die anderen zu Hilfe eilen und als gute und barmherzige Hirten die Schafe des Herrn zur Herde sammeln, wenn einer aus unserer Mitte versuchen sollte, eine Irrlehre aufzustellen und Christi Herde zu zerreißen und zu zerstören"<sup>(24)</sup> Dies wird dann noch in weiteren Bildern und Vergleichen ausgeführt, deren Fazit lautet: "Denn wenn wir auch viele Hirten sind, so haben wir doch nur eine Herde"<sup>(25)</sup>.

Cyprian beruft sich hier also einfach auf die gegenseitige Solidarität aller Bischöfe und ihre Verantwortung für die ganze Kirche: Kein Bischof kann bloß Kirchturmspolitik treiben und sich auf die eigene Kirche beschränken, wenn anderswo Kirchen von ihren eigenen Bischöfen zugrunde gerichtet werden. Er beruft sich nicht auf eine spezifische primatiale Verantwortung Stephans. Dem entspricht auch, daß vorher in dieser Angelegenheit Bischof Faustinus von Lyon, also der bedeutendste Bischof in der Nähe von Arles, sowohl an Stephan wie auch an Cyprian geschrieben hat, also an die beiden führenden Bischöfe im lateinischen Raum. Als dann Stephan sich nicht regte, schrieb er noch einmal an Cyprian, damit dieser Stephan von neuem beeinflusste. - Immerhin ist aber bemerkenswert, daß dann gerade Stephan handeln soll; Cyprian schreibt nicht selbst nach Gallien. Das Wort Stephans hat offensichtlich mehr Gewicht. Ihm kommt keine rechtliche Überordnung zu, wohl aber, wie es scheint, eine größere Autorität.

Gerade bei Cyprian befindet sich die Stellung der römischen Kirche in einer gewissen Schwebelage. Einige Jahre vorher, bei der Wahl des Bischofs Cornelius von Rom, bezeichnet Cyprian die römische Kirche als "Mutter und Wurzel der katholischen Kirche"; er redet den neugewählten Bischof von Rom so an: daß wir "dich und deine Gemeinschaft, d.h. die Einheit und Liebe der katholischen Kirche" anerkennen<sup>(26)</sup>. An anderer Stelle spricht er von der römischen Kirche als

"cathedra Petri" und "Hauptkirche, von welcher die Einheit des Bischofsamtes ausgeht" (ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est)<sup>(27)</sup>. Dies wird im Zusammenhang mit nordafrikanischen Schismatikern gesagt, die gegen Cyprian einen Gegenbischof gewählt hatten und es nun wagen, sich an die "cathedra Petri" zu wenden: Sie bedenken nicht, daß dies die Römer sind, deren Glauben durch die Predigt des Apostels (Paulus) gepriesen wurde und zu denen die perfidia keinen Zugang haben kann.

Es handelt sich hier um "Anerkennung einer hohen Autorität der Nachfolger Petri, die mit juristischen Begriffen indes nicht adäquat zu beschreiben ist. Prinzipiell hatte der römische Bischof keine größeren Vollmachten als andere. In der Rangfolge der Autoritäten nahm sein Urteil indes den ersten Platz ein"<sup>(28)</sup>. Denn andererseits ist nach Cyprian jeder Bischof Petrusnachfolger, Träger der Schlüssel des Himmelreiches und der Binde- und Lösegewalt. Petrus verkörpert für ihn die wurzelhafte Einheit der Kirche und des Bischofsamtes, die aber grundsätzlich in jedem Bischof präsent ist.

Und daß bei Cyprian die gesamtkirchliche Verantwortung und Solidarität aller Bischöfe notfalls auch gegen Rom in Aktion tritt, dafür gibt es ein anderes bezeichnendes Beispiel aus derselben Zeit. Es handelt sich um den Fall von zwei spanischen Bischöfen, Basilides und Martialis. Sie hatten in der Verfolgung zwar nicht den Göttern geopfert, wohl aber, wie übrigens viele Christen, sich durch Beamtenbestechung Opferscheine ("libelli") beschafft. Dadurch hatten sie den Kredit in ihrer Gemeinde verloren und waren vertrieben worden. Es gelang ihnen jedoch, bei Stephan von Rom Anerkennung zu finden, wie Cyprian meint, unter Vorspiegelung falscher Tatsachen. Daraufhin reagiert Cyprian sofort: Er beruft eine afrikanische Synode ein, welche gegen die Entscheidung Stephans die beiden Gemeinden warnt, diese Bischöfe nicht mehr zuzulassen<sup>(29)</sup>. Wir wissen leider nicht, wie diese Sache ausging.

Man wird also wohl als wesentlichen Befund des 3. Jahrhunderts zusammenfassen können, daß die römische Gemeinde ein besonderes Ansehen hat. Aber dies ist noch nicht von der gesamtkirchlichen Solidarität, in der alle Kirchen füreinander verantwortlich sind, abgehoben. Sie nimmt eine exponierte Rolle im Rahmen der allgemeinen christlichen Solidarität und bischöflichen Kollegialität wahr.

Die Frage mußte sich einmal stellen: Was geschieht, wenn diese gesamtkirchliche Einheit und Solidarität nicht mehr greifbar sein sollte? Wenn also tiefgreifende Spaltungen nicht mehr bloß einzelne Kirchen, sondern die ganze Kirche in Mitleidenschaft ziehen, Synoden gegen Synoden stehen und die eine Synode das annullieren sollte, was die andere festgesetzt hatte? Wenn also teilkirchlich keine Lösung mehr möglich war? Dies war die Situation, wie sie sich im 4. Jahrhundert stellte. Vorher vollzogen sich freilich tiefgreifende Einschnitte.

### 3. Der Einschnitt seit Konstantin

Welche Bedeutung kommt der "konstantinischen Wende" für den Primat Roms zu? In erster Linie bedeutete sie Hemmung seines Wachstums und Unterbindung seines Einflusses im Osten. Nur in dauernder Spannung zu der vom Kaiser geleiteten Reichskirche und ihren Strukturen konnte der Bischof von Rom eine Mitsprache in den Angelegenheiten der östlichen Reichshälfte behaupten. Und indem Konstantin 330 das "Neue Rom" gründete, schuf er eine Stadt, die auch kirchlich bald in Konkurrenz zum alten Rom treten sollte. Dies galt um so mehr, als Konstantinopel die erste "rein christliche" Großstadt war, in der es keine Tempel, sondern nur Kirchen gab, während dem alten Rom noch Jahrhunderte lang die antiken Tempelgebäude das Gepräge gaben.

Andererseits hat die Entscheidung zur Verlegung der Reichshauptstadt von Rom nach Konstantinopel doch wieder so etwas wie eine Freigabe des Bischofs von Rom bewirkt. Weil das Kaisertum in Konstantinopel war, konnte er leichter seine kirchliche Autorität im Westen entfalten. Er entging so der Gefahr, in ähnlicher Weise zum "Hofbischof" zu werden, wie es sehr oft (gewiß nicht immer!) der Patriarch von Konstantinopel wurde. Der Dualismus von geistlicher und weltlicher Gewalt, die spezifisch abendländische Kirchen-Freiheit, ist auch dadurch bedingt, daß der Sitz des Kaisertums nach Osten verlegt wurde.

Zunächst einmal nimmt die Kirchenstruktur im Zeitraum von etwa 300 bis 450 folgende Entwicklung: Die Communio der Kirchen, die bisher noch in sehr wenig fixierten Formen funktionierte (regionale Synoden, Hauptkirchen als Knotenpunkte der Communio, dann ein allgemein religiöser Vorsprung Roms), wird jetzt fester institutionalisiert. Oberhalb der Bischofsgemeinde bilden sich die Kirchenprovinzen mit einem Metropoliten an der Spitze als nächsthöhere Instanz heraus; sie sind meist identisch mit den staatlichen Provinzen. In ihnen vollzieht sich in erster Linie das, was wir heute "bischöfliche Kollegialität" nennen. Bei Bischofswahlen sind es die Bischöfe derselben Provinz oder auch der Metropolit, denen die Kontrolle (oder gar die Einsetzung der Bischöfe) zukommt. Geht es darum, einen Bischof wegen Häresie oder sonstigem Versagen abzusetzen, so ist die Provinzsynode zuständig, ebenfalls generell für Glaubensfragen und für die Verurteilung von Häretikern. Oberhalb der Metropolitanorganisation beginnen die Bischöfe der drei Hauptkirchen Rom, Alexandrien und Antiochien, schließlich seit dem Ende des 4. Jahrhunderts auch der von Konstantinopel, für die ihrem Einfluß unterstehenden Großräume eine gewisse Aufsichtsfunktion auszuüben; sie werden seit dem 5. Jahrhundert Patriarchen genannt. Am frühesten erringt Alexandrien eine solche Zentralfunktion, schon von seiner natürlichen Lage als einzige Großstadt in einem sonst rein agrarischen Raum, außerdem Antiochien und schließlich Rom, zunächst aber nur für Mittel- und Süditalien.

Durch diese staatlich geförderte Institutionalisierung der Communio in festen Formen und Zuständigkeitsbereichen drohte freilich auch die Gefahr der Abschottung und Regionalisierung, vor allem der Autonomie der Patriarchate. Jenseits und oberhalb von ihnen wurde dann so etwas wie universale Kirche nicht mehr so richtig konkret.

#### 4. Der Streit um den Arianismus.

##### Bischof Julius von Rom: Gesamtkirchliche Mitbeteiligung gegen regionale Autonomie

Diese Gefahr der Regionalisierung wurde akut bei der existenzbedrohenden Krise, die die Kirche im 4. Jahrhundert durchzustehen hatte. Sie ist verbunden mit dem "Arianismus", jener von dem Presbyter Arius in Alexandrien vertretenen und vom ersten ökumenischen Konzil von Nikaia (325) verurteilten Lehre. Arius sah, um Gott als den absolut Einen zu bekennen, den göttlichen Logos nicht als Wirklichkeit Gottes selbst an, sondern nur noch als die "Außenseite" Gottes bzw. als "Schöpfungsmittler". Der Streit um diese Lehre war freilich keineswegs durch das Konzil von Nikaia entschieden, sondern dauerte noch über ein halbes Jahrhundert fort.

In der ersten Phase des Konfliktes wurde noch nicht zum Sturm auf die Glaubensformel von Nikaia, das "Homoousios" (eines Wesens mit dem Vater), geblasen. Zunächst handelte es sich um ein personalpolitisches Kesseltreiben gegen Athanasios von Alexandrien und Eusthathios von Antiochien als die Bischöfe, die als wichtigste Säulen von Nikaia galten. Es tagten nun, von der Staatsgewalt unterstützt, Synoden, welche diese Bischöfe absetzten, so besonders eine Synode von Tyros (335). Nach altkirchlicher Vorstellung war ja die nächsthöhere Instanz, die einen Bischof absetzen konnte, die Synode der Nachbarbischöfe. Aber diesmal handelt es sich um einen Konflikt, mit dem diese Institution nicht fertig wurde. Denn andere Synoden und insbesondere schließlich eine Synode in Rom (341), wohin sich die abgesetzten Bischöfe, vor allem Athanasios, um Hilfe gewandt hatten, gaben den Athanasianern recht.

Damit stellte sich das Problem: Was galt, wenn eine Synode das annullierte, was die andere festgesetzt hatte? In diesem Hin und Her kristallisierten sich im wesentlichen folgende Positionen heraus: Die östlichen Bischöfe vertraten, vor allem auf der Synode von Antiochien (341), die prinzipielle Autonomie jeder Synode: das Urteil von Tyros sei endgültig und könne nicht annulliert werden; ein Bischof oder Presbyter, der von einer Synode verurteilt worden sei, dürfe nicht mehr an eine andere Synode appellieren. Diese Position bedeutete freilich in letzter Konsequenz die Autonomie oder Autokephalie jeder Einzelkirche, in der praktischen Auswirkung aber das Prinzip der kaiserlichen Reichskirche. - Dem stand die römische Position entgegen. Sie vertrat eine Hierarchie von Synoden: nicht alle Synoden seien gleichrangig; kleinere könnten durch größere kassiert werden. Hier wird also gegen den Versuch, den Konflikt zu regionalisieren, die Offenheit auf die Gesamtkirche hin und ihre Mitbeteiligung betont, und dies speziell in einem Augenblick, wo das Reich politisch in West und Ost geteilt war und die Anti-Athanasianer vom östlichen Kaiser unterstützt wurden.

Eine besondere Schlüsselfunktion als Stufe des Primatsbewußtseins hat hier das Begleitschreiben, das Bischof Julius I. von Rom zur römischen Synode von 341 an die östlichen Bischöfe richtete:

"Wenn überhaupt, wie ihr sagt, eine Verfehlung vorlag, so mußte nach dem kirchlichen Kanon und nicht so, wie geschehen, das Urteil gefällt werden. Es hätte an uns alle geschrieben werden müssen, damit so von Allen das Rechte bestimmt worden wäre. Es waren Bischöfe, um welche es ging, und nicht irgendwelche beliebigen Kirchen, sondern solche, welche die Apostel selbst regiert hatten. Warum wurde insbesondere über die alexandrinische Kirche nicht

an uns geschrieben? Wißt ihr nicht, daß das Gewohnheitsrecht war, zuerst uns zu schreiben und so von da aus das Rechte zu bestimmen? Wenn gegen den Bischof von Alexandrien etwas vorzubringen war, dann hätte diese Kirche hier benachrichtigt werden müssen. Jetzt aber wollen jene, ohne uns benachrichtigt zu haben, nachdem sie nach ihrem Gutdünken vorangegangen sind, daß wir, die wir über jene Vergehen keine Untersuchung angestellt haben, ihnen beistimmen. So lauten durchaus nicht die Anordnungen des Paulus, so nicht, was uns die Väter überlieferten. Es ist eine fremde Form, ein neuer Brauch. Was ich schreibe, ist zum allgemeinen Besten, nehmt es bereiten Sinnes auf. Denn was wir vom seligen Apostel Petrus empfangen haben, das tue ich euch kund"(30).

Die Frage, die immer wieder sehr unterschiedlich beantwortet worden ist, lautet: Geht es hier um "Kollegialität" oder Primat? Darauf kann die Antwort nur lauten: Um beides in untrennbarer Einheit! Zunächst besteht Julius auf der Mitsprache und Mitbeteiligung des Westens und damit auf dem Prinzip der gesamtkirchlichen Communio gegen regionale Isolierung und Abkapselung, die er als "neue Form" bekämpft. In diesem Rahmen wird weiter die spezielle Verbindung der Hauptkirchen miteinander betont, welche dann mitbeteiligt werden müssen, wenn es um einen Bischof ihrer Kirchen geht. Speziell wegen Alexandrien muß Rom eingeschaltet werden. "Damit so von Allen das Rechte bestimmt worden wäre" meint kollegiale Entscheidung auf der Ebene der Communio und speziell Absprache der Hauptkirchen miteinander. Aber Julius schreibt, wie gerade aus den letzten Sätzen deutlich hervorgeht, aus einem speziellen Verantwortungsbewußtsein nicht streng juridischer Art als Inhaber des Sitzes Petri und als Wahrer des Erbes Petri und Pauli. Aus dem petrinisch-paulinischen Auftrag entspringt ein besonderes Verantwortungsbewußtsein des römischen Bischofs für die Communio. Es geht also um Sorge für die Communio aus spezieller apostolischer (petrinisch-paulinischer) Verantwortung.

##### 5. Die Synode von Sardica: Rom als Kontrollinstanz

Die Konsequenz der von Bischof Julius vertretenen Linie der Mitbeteiligung der Gesamtkirche war ein allgemeines Konzil, wie es bisher nur in Nikaia stattgefunden hatte. Tatsächlich wurde ein solches Konzil von den beiden Kaisern einberufen, und zwar nach Sardica, dem heutigen Sofia (342). Dieses Konzil brach gleich zu Beginn auseinander. Die östlichen bzw. anti-athanasianischen Bischöfe verlangten zuerst, Athanasios und die anderen Bischöfe dürften nicht teilnehmen, was jedoch abgelehnt wurde. Vor allem vertraten sie den Standpunkt der Autonomie von Ost und West: der Westen habe sich nicht in Streitfragen des Ostens einzumischen und umgekehrt. Schließlich verabschiedeten sie sich unter dem Vorwand, sie hätten soeben die Nachricht von einem Sieg ihres Ostkaisers über die Perser empfangen und müßten diesen nun mit ihren Gemeinden feiern. Der Westen tagte nun unter sich. Ergebnis der Beratungen war u.a. - auf dem Hintergrund der Erfahrung, daß Synoden mit den kirchlichen Konflikten nicht mehr fertig wurden - der erste Versuch, die Verantwortung Roms für die Communio der Bischöfe rechtlich zu fixieren. Es wurde nämlich auf Antrag des spanischen Bischofs Ossius von Cordoba bestimmt, daß Bischöfe, die von einer Synode abgesetzt werden, sich an den römischen Bischof wenden konnten. Erkannte dieser, daß das Urteil nicht zurecht ergangen war, dann hatte er eine

Neuverhandlung vor Bischöfen der Nachbarprovinz anzuordnen, auf Wunsch des Verurteilten auch zusätzlich mit römischen Presbytern. Diese Synode hatte dann den Fall erneut zu prüfen<sup>(31)</sup>. Streng genommen ist hier Rom noch nicht einmal eigentliche Appellationsinstanz. Denn es ist nicht der römische Bischof selbst, der den Fall neu entscheidet. Es ist nur Revisionsinstanz, welche dafür sorgt, daß die Appellation (an eine andere Synode) in Gang kommt.

Beachtlich ist die Begründung dafür, daß gerade der römische Bischof mit einer solchen Kontrolle befaßt werden soll: "Petri memoriam honoremus" (ehren wir das Gedenken des hl. Petrus). Sie ist typisch für den damaligen historischen Bewußtseinsstand. Es ist eine sehr allgemeine religiöse Autorität, die der römischen Kirche als der des Petrus zukommt. Diese vorgegebene religiöse Autorität legitimiert die römische Kirche, das jetzt angesichts der kirchlichen Konflikte notwendige neue Recht in Empfang zu nehmen.

Was freilich die geschichtliche Wirkung von Sardica angeht, so ist hier wieder die unmittelbare von der Fernwirkung zu unterscheiden. Unmittelbar setzte sich der Beschluß von Sardica selbst im Westen noch nicht durch, geschweige denn im Osten. Die Sardicensischen Kanones, in Rom seit Beginn des 5. Jahrhunderts fälschlich als "nizänische" ausgegeben, sind aber die erste Keimzelle einer Entwicklung, die fast ein Jahrtausend andauert, bis sie um 1200 unter Innocenz III. vollendet ist: nämlich der ausschließlichen Zuständigkeit Roms für die "Causae maiores", also für alles, was Bistümer oder Bischöfe (Absetzung, Translation zu einer anderen Diözese oder Amtsverzicht) betrifft.

Später freilich, als die Entwicklung des Primats längst über Sardica hinausgegangen war und speziell die "Pseudo-Isidorischen Dekretalen" des 9. Jahrhunderts viel unmittelbare Eingriffsrechte des Apostolischen Stuhles eingeführt hatten, wurde Sardica zum Beleg einer eher subsidiären und in die Synodalverfassung eingebauten Primatsauffassung. Seit dem 11. Jahrhundert war es praktisch vergessen. Die im Lichte der späteren Primatstheorie undeutliche Begründung, der Charakter als Schaffung neuen Rechts (und nicht Anerkennung eines auf Einsetzung durch Christus beruhenden Rechtes), schließlich die Tatsache, daß nicht einmal von einer eigentlichen Appellation die Rede ist, ließen Sardica als sehr ungeeignetes Traditionszeugnis erscheinen. Wiederentdeckt wurde es im 17. Jahrhundert und gewann nun an Wert, da Pseudo-Isidor nunmehr als unecht erkannt war. Die Aufwertung des Ranges zeigt sich bei Bellarmin, für den Sardica gar ein ökumenisches Konzil darstellt. Aber gerade gallikanische Autoren stützten sich jetzt auf Sardica für ihre mehr subsidiäre Sicht des Primates<sup>(32)</sup>.

## 6. Rom als Hort der Hilfe in Notsituationen

Der Arianismus-Streit bietet in seinem weiteren Verlauf den Anblick einer Auseinandersetzung, in der Rom sich keineswegs durchsetzt, ja nicht einmal energisch und zielbewußt versucht, der Entwicklung der Abkehr von Nikaia entgegenzusteuern. Die römischen Bischöfe, d.h. Julius und

zunächst auch sein Nachfolger Liberius (352-366), gehören zwar zunächst zu den wenigen, die Athanasios treu bleiben. Das hat sicher auf die Dauer dazu beigetragen, die Autorität Roms, gerade auch im Osten, zu stärken; aber von einer Durchsetzung kann zunächst keine Rede sein. Und auch die römische Kirche hatte ihren Augenblick der Schwäche: Bischof Liberius stimmte auf kaiserlichen Druck hin (er wurde ins Exil geführt, von seiner Gemeinde getrennt, in Rom wurde ein Gegenbischof erhoben) einer Glaubensformel zu, die zwar die Formel von Nikaia nicht ausdrücklich leugnete, aber doch von ihr absah und sie damit praktisch aufgab. Dazu brach er die kirchliche Gemeinschaft mit Athanasios ab.

Und doch trug gerade der Arianismus-Streit auf die Dauer zur Stärkung der kirchlichen Position Roms bei. Entscheidender Faktor war hier, daß Rom unter allen Hauptkirchen einen eindeutigen Vorsprung an Festigkeit, Stabilität und Klarheit aufwies, als seit etwa 370 im Osten der Arianismus überwunden wurde und in einer theologisch zerklüfteten Kirche die Notwendigkeit sich stellte, die *Communio* wieder aufzunehmen, die Verhältnisse zu konsolidieren und in Glaubensformeln den Konsens festzustellen. Dazu repräsentierte Rom gegenüber dem in sich zerrissenen Osten die *Communio* des ganzen lateinischen Westens. Es ist verständlich, daß es in dieser Situation für die verschiedensten Parteien wichtig war, *Communio* und Anerkennung durch Rom zu finden. Rom wurde so faktisch zu dem Zentrum, das Einheit vermittelte.

Die Erwartung, in Rom Hilfe zu finden, war dabei, wie auch oft in den folgenden Jahrhunderten, größer als die Möglichkeit Roms, dieser Erwartung zu entsprechen, da dort oft weder die Kompetenz und genügende Kenntnis der diffizilen Probleme des Ostens noch erst recht die reale Durchsetzungsfähigkeit vorhanden war. Der Kirchenvater Basilius weiß ein Lied davon zu singen: Rom gebe zu leicht Kommunionbriefe an Bischöfe, auch an solche, die unter sich getrennt seien<sup>(33)</sup>. Er klagt besonders über den römischen Bischof Damasus, den er als hochmütig und arrogant bezeichnet, da er vom hohen Roß herab urteile, ohne die komplizierten Verhältnisse des Ostens richtig zu kennen: "Welche Hilfe bietet uns das Stirnrunzeln des Westens?"<sup>(34)</sup>

In der Tat kommt gerade bei Damasus (366-384) ein neuer herrischer Stil hinein, den man als "Diktat, nicht Verhandlung" bezeichnet hat<sup>(35)</sup>. Am deutlichsten setzte er sich bei einer Synode von Antiochien aus 153 Bischöfen durch, die 379 die von ihm diktierten Bedingungen der *Communio* akzeptierte und die von ihm entworfenen Glaubensformeln annahm. So eindeutig bestimmte freilich Rom nicht immer die Bedingungen der *Communio*. Aber im ganzen war das Fazit dieser Auseinandersetzungen, daß die *Communio* mit Rom einen ungeheuren Stellenwert gewinnt und in kritischen Situationen und bei Spaltungen die Parteien sich immer wieder dorthin wenden und Wert darauf legen, mit Rom Gemeinschaft zu haben. Das Bewußtsein von Rom als Zentrum der *Communio* setzt sich in der Westkirche bis zum 5. Jahrhundert fast allgemein durch. Für einen Hieronymus oder für Bischof Ambrosius von Mailand ist Kommunion mit Rom gleichbedeutend mit Kommunion mit der *Catholica*.

So deutlich ist das Bewußtsein im Osten meist nicht. Aber das Fazit, das doch auch für den Osten die Erfahrung des Arianismus-Streits besiegelt, wird deutlich in dem abschließenden Reichsgesetz, durch das Kaiser Theodosius 380 das Christentum zur Staatsreligion macht und



gleichzeitig den Glaubenskontroversen durch sein Machtwort ein Ende setzt. Er bestimmte, im ganzen Reiche solle der Glaube gelten, den der hl. Petrus den Römern verkündet hat und den jetzt Damasus von Rom und Petros von Alexandrien verkündeten. Auf der einen Seite ist hier nicht allein Rom maßgeblich, sondern Rom und Alexandrien, also die beiden ersten Sitze des Westens und des Ostens. Andererseits muß man beachten, daß Quell dieses Glaubens der hl. Petrus und seine Predigt in Rom ist. Es besteht also ein gewisses Gefälle: Rom ist der Ursprung.

Dabei galt nach wie vor, daß nicht nur in normalen Zeiten die römische Kirche im Osten keine Leitungsfunktion ausübte, sondern auch schwere kirchliche Spaltungen und Konflikte keineswegs kurzfristig durch Rom behoben werden konnten. Wohl aber bildete sich in Krisenzeiten eine Tradition heraus, die schon bei Athanasios begann und im 5. Jahrhundert zunehmend stärker wurde, vor allem nach der "Räubersynode" von Ephesos (449): die Gewohnheit, in Notsituationen sich nach Rom zu wenden und von dort Hilfe und Beistand zu erhoffen. Dies wurde immer wieder akut, wenn Bischöfe vertrieben oder "häretische" Lehren mit kaiserlichem Druck durchgesetzt wurden. Dabei wurde in Rom nicht im strengen Sinne die rechtlich höhere Instanz gesehen. Man könnte diese Hilferufe zunächst eher als Appelle überrechtlicher Art an eine Instanz mit hoher religiöser Autorität ansehen, welche aufgerufen wird, im Sinne christlicher Solidarität zu handeln, wo kirchliche Ordnung zerstört wird. Weniger als autoritative Maßnahmen, die der römische Bischof im Osten, zumal gegen die kaiserliche Gewalt, nicht zu treffen imstande war, wurde von ihm Hilfe erwartet durch moralische Solidaritätsbekundungen, ferner durch Mahnungen, Schreiben an andere Bischöfe und durch Veranlassung neuer Konzilien. Es kam auch vor, daß zugleich mit Rom die anderen bedeutendsten Sitze des Westens angeschrieben wurden, so bei dem vertriebenen Konstantinopolitanen Patriarchen Johannes Chrysostomos, der sich 404 an die Bischöfe von Rom, Mailand und Aquileja wandte<sup>(36)</sup>. Hier geht es primär um die "Communio des Westens". Andererseits sind die Grenzen zu einer eigentlichen Appellation an die höhere Instanz fließend, zumindest nach der "Räubersynode" von Ephesos (449) bei Patriarch Flavian von Konstantinopel und den Bischöfen Eusebius von Doryläum und Theodoret von Kyros. Außerdem wird in diesen Hilferufen Rom als Stadt des hl. Petrus (und Paulus) gesehen; sein religiöser Nimbus verbindet sich mit der Erwartung konkreter Hilfe. Am deutlichsten wird dies bei Theodoret. Er schreibt, daß Roms Ruhm außer in seinem politischen Rang vor allem in seinem Glauben nach Röm 1,8 bestehe ("Euer Glaube ist in der ganzen Welt berühmt"), ferner im Besitz der Gräber Petri und Pauli. In einem im Osten beliebten Vergleich führt er aus, daß Petrus und Paulus wie die Sonne im Osten auf und im Westen untergingen, von wo sie heute durch den Stuhl des römischen Bischofs die ganze Erde erleuchten<sup>(37)</sup>. Kurz: In Rom wird eine religiöse Autorität überrechtlicher Art gesehen, von der man in Notfällen erwartet, daß sie eine besondere Verantwortung für die Bedrängten und Unterdrückten wahrnimmt.

## **V. VOM ZENTRUM DER COMMUNIO ZUR LEITUNG DER GESAMTKIRCHE**

Die nun folgende Entwicklung geschieht seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts und

beschränkt sich auf den Westen; sie wird, von einzelnen Autoren abgesehen, im Osten nicht mitvollzogen.

### 1. Weiterentwicklung der römischen Primatsidee

Besonders unter den Päpsten Damasus (366-384), Siricius (384-399), Innocenz I. (402-417) und vor allem Leo I. dem Großen (440-461), dem vorläufigen Höhepunkt des Papsttums in der christlichen Antike, vollzieht sich eine bemerkenswerte Weiterentwicklung der Primatsidee (der Titel "Papst" kommt seit dem 4. Jahrhundert auf, zunächst auch für einige andere Bischöfe, wie z.B. den von Alexandrien; seit dem 5. Jahrhundert ist er dem Bischof von Rom reserviert). Diese Entwicklung ist einmal dadurch gekennzeichnet, daß aus dem allgemeinen Ideenkomplex der römischen Kirche als auf das besondere Ansehen von Petrus und Paulus gegründet nun eine ganz bestimmte Linie, nämlich die Petrus-Nachfolge des römischen Bischofs weiter ausgebaut wird. Bereits um die Mitte des 3. Jahrhunderts bei Stephan auftauchend, wird sie jetzt erst zum Zentrum und zur leitenden Idee des Primatsbewußtseins. Im Papst ist Petrus selbst gegenwärtig, ja lebt in ihm fort. Bei Leo I. ist der Papst einerseits "Erbe Petri" im römisch-rechtlichen Sinne und damit Inhaber seiner Vollmachten der Schlüsselgewalt. Der andere Zentralbegriff Leos ist der des Papstes als "Stellvertreter Petri", so wie Petrus Stellvertreter Christi ist. Der Titel "Stellvertreter Petri" wird jetzt bis über die Jahrtausendwende hinaus zum Kern des päpstlichen Selbstverständnisses. Freilich hält sich auch immer noch bis ins 2. Jahrtausend hinein in der römischen Tradition die Berufung auf die beiden "Koryphäen" Petrus und Paulus, die zusammen, gleichsam als das christliche Gegenstück von Romulus und Remus, die Geltung Roms begründen.

Weiter begründet die Petrus-Nachfolge nun inhaltlich ausdrücklicher den Leistungsanspruch für die ganze Kirche. Kernbegriffe werden jetzt Sollicitudo omnium ecclesiarum (Sorge für alle Kirchen) nach 2 Kor 11,28, ferner die Vorstellung von der römischen Kirche als Caput (Haupt), welcher die anderen Kirchen als Glieder zugeordnet sind. Rom ist jetzt in viel stärkerem Maße eine aktive Institution, die überall eingreift, nicht mehr nur ruhender Pol der Communio. Unter Berufung vor allem auf Mt 16,18ff wird deutlicher die Vollmacht beansprucht, für die einzelnen Kirchen verbindliche Entscheidungen treffen zu können. Im Petrusbild tritt jetzt vor allem das Motiv Petri als Gesetzgeber (Petrus Legislator) auf. In der Kunst wird Petrus als zweiter Moses dargestellt: So wie Moses Gesetzgeber des Alten Bundes ist, so gibt Petrus allen Völkern die Gesetzestafeln des Neuen Bundes. So wird auf dem Apsismosaik der alten Peterskirche der Apostel dargestellt, wie er von Christus die Gesetzestafeln des Neuen Bundes empfängt.

Ein wichtiger Markstein in der Entwicklung der faktisch gesetzesschöpferischen Autorität Roms ist die "erste päpstliche Dekretale", eine Antwort von Papst Siricius auf Fragen des spanischen Bischofs Himerius von Tarragona aus dem Jahre 385, welche dieser jedoch im päpstlichen Auftrag allen spanischen Bischöfen bekanntmachen muß<sup>(38)</sup>. Bemerkenswert ist einmal der Stil. Es ist

nicht mehr der der brüderlichen, wenn auch eindringlichen und manchmal autoritativen Mahnung, wie in früheren Schreiben römischer Bischöfe. Es ist jetzt der Befehlsstil der kaiserlichen Amtsschreiben. Ferner fällt der Anspruch auf. Himerius hat an die römische Kirche als "Haupt (seines) Leibes" geschrieben<sup>(39)</sup>, und Verordnungen des Apostolischen Stuhles dürfen von keinem Bischof ignoriert werden; im Papst ist in mystischer und zugleich juridischer Weise Petrus gegenwärtig:

"Wir tragen die Lasten aller, die beschwert sind; oder vielmehr sie trägt in uns der heilige Apostel Petrus, der, wie wir vertrauen, uns, die Erben seiner Verwaltung, in allem beschützt und bewahrt"<sup>(40)</sup>.

Bisher konnten nur Synoden in der Kirche neues Recht schaffen. Jetzt werden de facto päpstliche Schreiben auf eine Ebene mit Synodalrecht gestellt. Dabei liegt der Akzent freilich auch jetzt noch und für Jahrhunderte mehr auf der rechtsbezeugenden als auf der eigentlich rechtsschöpferischen Tätigkeit: Der römische Bischof antwortet als Zeuge einer privilegierten Tradition und teilt in schwierigen Fragen des christlichen Lebens und der kirchlichen Disziplin mit, wie es die römische Kirche hält bzw. welches die Tradition ist, die Petrus ihr überliefert hat. Für die Kirchen des Westens wird dies - zuerst 416 durch Innocenz I. - mit der (historisch falschen) Behauptung begründet, daß alle Kirchen des Westens direkt oder indirekt durch Petrus oder seine Nachfolger gegründet seien, da kein anderer Apostel dort gewirkt habe. Es gehöre sich daher, "daß sie den Brauch der römischen Kirche befolgen, von der sie ohne Zweifel den Ursprung haben"<sup>(41)</sup>. Gegenüber dem Orient ist Rom freilich zurückhaltender. Hier erhebt auch ein Leo der Große keinen rechtsschöpferischen Anspruch; hier ist der Papst nur Custos canonum, Wächter der Konzils-Kanones. Hier hat das Petrusamt vor allem eine konservative Funktion: gegen ständig neue Glaubensformeln, die immer wieder das Alte umwerfen - für Einhaltung der einmal getroffenen Konzilsbeschlüsse, seien sie dogmatisch oder disziplinär.

Auch entsteht seit dem letzten Drittel des 4. Jahrhunderts langsam das Bewußtsein einer Stellung des römischen Bischofs unabhängig von Konzilien und über den Konzilien. Seit dem römischen Konzil von 382 gehört es zu den festen Wendungen, daß die römische Kirche nicht aufgrund von Konzilsbeschlüssen, sondern durch Einsetzung des Herrn anderen Kirchen vorgeordnet sei. Seit einer römischen Synode von 371 oder 372 wird betont, Konzilien auch einer noch so großen Zahl seien ungültig, wenn nicht der Bischof von Rom zustimme. Konkreter Hintergrund war die Doppelsynode von Seleukia und Rimini (359/360), welche auf kaiserlichen Druck hin eine doppeldeutige Formel akzeptiert hatte, mit der auch die Arianer zufrieden sein konnten. Es war der Konzilswirrwarr des 4. Jahrhunderts, welcher diesen Anspruch glaubwürdig erscheinen ließ und eine Unterscheidung von "echten" und "falschen" Konzilien notwendig machte. Die Konzilien als solche hatten sich als eine sehr wenig verlässliche Einrichtung erwiesen; und in dieser Situation stellte sich Rom, wie wir es vom 5. Jahrhundert an noch stärker sehen werden, als Garant einer "Kontinuitätslinie" dar: unbedingte Aufrechterhaltung und Verteidigung der einmal anerkannten, Verwerfung der übrigen Konzilien.

## 2. Hintergrund: Roma christiana

Den Hintergrund dieser Entwicklung verstehen wir am besten von der frühesten erhaltenen figürlichen Darstellung in einer römischen Kirche (nicht Katakombe) her. Es ist das vom Ende des 4. Jahrhunderts stammende Apsismosaik von S. Pudenziana. Der thronende Christus ist dort umgeben von den Aposteln Petrus und Paulus, die in römischer Senatorentoga erscheinen. Ein Symbol der nun geschehenden "Taufe" des antiken Rom!

Jetzt erst, im 4. und 5. Jahrhundert, erfolgt in großem Stile die Christianisierung der Stadt Rom. Speziell der römische Senatorenadel war bis dahin eine der letzten Bastionen des Heidentums geblieben. Er wird nun seit dem Ende des 4. Jahrhunderts christlich. Damit geschieht eine geschichtlich ungeheuer folgenschwere Verbindung und Verschmelzung. Bisher war die Stadt Rom für die Christen das "Babylon", und noch im 4. Jahrhundert war Rom als Stadt weit weniger christlich als Konstantinopel oder Alexandrien. Zwischen der Kirche Roms, also dem Rom des Petrus und Paulus, und dem politischen Rom klaffte ein Abgrund. Jetzt verbindet sich der Geist des "Roma aeterna" - Rom als "Caput mundi", als die Stadt, die der Welt ihre Gesetze gibt - mit dem Rom der Apostel. Jetzt fließen beide in einem Strom zusammen; und die Eigenart des antiken Rom teilt sich damit dem kirchlichen, dem päpstlichen Rom mit und bildet auch den Primat um. Denn dieser römische Adel bringt auch seine Denkweise mit: vor allem sein Rechts- und Ordnungsdenken, sein Charisma der Leitung, der Ausgleichung der Gegensätze, sein nüchternes Gespür für die Praxis, auch seinen Sinn für Macht, kurz all das, was Rom zur Weltherrschaft befähigt hat. Und so kommt es, daß von dem traditionellen Ideenkomplex, der mit dem kirchlichen Romgedanken verbunden ist, besonders das rezipiert wird, was in Recht und Gesetz übersetzbar ist: Petrus als Gesetzgeber; der Papst als fortlebender Petrus und Inhaber sowie Erbe seiner Gewalt, als Inhaber der "Plenitudo potestatis", der obersten Leitung über alle Kirchen; und diese Elemente werden selbstverständlich noch viel weiter ausgebaut. Damit erfolgt eine wichtige Akzentverschiebung für den Primat: Aus der Kirche der Tradition, in welcher die Bindung an den Ursprung besonders stark ist (Irenäus), wird die Kirche der Hauptstadt, die der Welt ihre Gesetze mitteilt; aus dem Rom der Paradosis, das bezeugt, wird das Rom der Gesetzgebung, das befiehlt. Die Verschmelzung zwischen dem politischen Rom als "caput orbis" und dem christlichen Rom als Stätte des Martyriums Petri und Pauli wird besonders deutlich in einer Predigt Leos des Großen zum Fest Peter und Paul 441<sup>(42)</sup>. Der christliche Rang Roms baut auf seinem Rang als Reichshauptstadt auf und überbietet ihn gleichzeitig, so wie der christliche Universalismus den Universalismus des Römischen Reiches voraussetzt und gleichzeitig überbietet. Denn durch Petrus und Paulus "wurdest du (Rom), die du Lehrerin des Irrtums warst, zur Schülerin der Wahrheit". Denn diese beiden Koryphäen treten als neue Gründer Roms an die Stelle von Romulus und Remus, von denen der erste durch den Brudermord die Anfänge der Stadt besudelt hat. Durch den Sitz Petri "bist du das Haupt der Welt (Caput orbis) und führst durch die göttliche Religion weiter den Vorsitz als (einst) durch irdische Herrschaft". Denn die göttliche Vorsehung hat durch die Einheit des Menschengeschlechtes im Römischen Reich die religiöse Einheit im Christentum vorbereitet; Petrus wurde nach Rom gesandt, "damit das Licht der Wahrheit, das zum

Heil aller Völker geoffenbart ist, vom Haupt aus wirksamer durch den ganzen Leib der Welt ausgebreitet wird".

### 3. Wieweit wurde der römische Anspruch anerkannt?

Auch im Westen war die päpstliche Kirchenleitung damals weit mehr Anspruch und Programm als Realität. Das "Patriarchat des Abendlandes", welches den ganzen Westen, dazu noch Illyricum und Griechenland umfaßte, war keineswegs eine von Rom regierte Kirche, sondern ein sehr lockeres und heterogenes Gebilde. Das Maximum an römischer Bindung sah etwa so aus, daß bei kirchlichen Fragen (meist praktischen der Sakramentspendung, der christlichen Moral, der Bußpraxis und der kirchlichen Ordnung) der Bischof von Rom befragt und seine Weisungen befolgt wurden (und dann in die späteren Rechtssammlungen eingingen); außerdem konnte der Papst kirchenorganisatorische Entscheidungen über die Ordnung der Kirchenprovinzen treffen. Meist jedoch entsprach die Wirklichkeit weit weniger dem römischen Anspruch. In Spanien, Südgallien und Nordafrika wurden noch Glaubensfragen dogmatisch entschieden und Häretiker verurteilt, ohne daß dabei Rom eingeschaltet wurde.

Im einzelnen kann man drei Zonen römischen Einflusses feststellen:

1. Eine eigentliche päpstliche Kirchenregierung wurde am ehesten in der Italia suburbicaria ausgeübt, d.h. in Mittel- und Süditalien, außerdem auf den italienischen Inseln. Hier nahm der Bischof von Rom eine Stellung ein, welche vergleichbar war mit der des Patriarchen von Alexandrien oder Antiochien in seinem Bereich. Diese Gebiete bildeten auch eine einzige Kirchenprovinz; der Papst war hier Metropolit.

2. An zweiter Stelle kommen Kirchen mit vergleichbar starker Bindung an Rom. Dies ist einmal die Italia annonaria, d.h. das für Getreidelieferungen in die Hauptstadt wichtige Norditalien, bestehend aus den Kirchenprovinzen Mailand und Aquileja. Mailand besaß freilich zeitweise, bedingt sowohl durch seinen Rang als Kaiserresidenz des Westens wie noch mehr durch die Ausstrahlung der überragenden Persönlichkeit seines Bischofs Ambrosius (374-397), ein Rom fast gleichrangiges Ansehen, so daß Anfragen oder Hilferufe aus dem Osten, Gallien oder Nordafrika nach Rom und Mailand gleichzeitig gesandt wurden. Hier wird deutlich, wie die Anerkennung bestimmter kirchlicher Zentren noch im Fluß und auch weithin personenabhängig war. Zu dieser zweiten Sphäre sind außerdem Gallien und schließlich Illyricum und Griechenland, die bis 733 zum römischen Patriarchat gehörten, zu rechnen. Die genannte Zone ist dadurch gekennzeichnet, daß relativ häufig Anfragen über Probleme kirchlicher Ordnung und Moral nach Rom erfolgten, die dann nicht selten durch Kollektivbriefe an Bischöfe ganzer oder gar mehrerer Kirchenprovinzen beantwortet wurden. Die Metropolitane von Thessaloniki und Arles waren seit Siricius (384-399) bzw. Zosimus (417-418) "Apostolische Vikare" des Papstes für Griechenland-Illyricum bzw. Gallien, um in seinem Auftrag dort nach dem Rechten zu sehen. Dieses Amt ist nicht zu verwechseln mit den seit dem 17. Jahrhundert bestehenden "Apostolischen Vikaren" in Diaspora-

und Missionsgebieten.

3. Wesentlich lockerer in Verbindung mit Rom stehen Spanien und Nordafrika. Spanien unterhielt nur sehr sporadische Kontakte mit dem römischen Zentrum. Dagegen befand sich die nordafrikanische Kirche schon wegen ihres theologischen Gewichtes stärker im Austausch mit Rom, aber unter betonter Wahrung ihrer Eigenständigkeit. Sie verband ein ausgeprägtes Selbstbewußtsein mit einem starken organisatorischen Zusammenhalt, wie sie sonst keine Kirche im lateinischen Bereich aufwies. Grundlegende Entscheidungen in Glaubens- und Disziplinarfragen fällt das nordafrikanische Plenarkonzil in Karthago, während der Bischof von Karthago den obersten Rang innehatte. Rom war für die nordafrikanische Kirche als die einzige apostolische Kirche im lateinischen Bereich die Sedes apostolica schlechthin. Speziell in Glaubensfragen war die römische Tradition besonders wichtig. Aber die römische Kirche war doch viel mehr die ältere Schwester als eine übergeordnete Instanz.

Der Rahmen und geographische Horizont der päpstlichen "Sorge für alle Kirchen" wie auch die unterschiedliche Gewichtung dieser Regionen werden im päpstlichen Briefcorpus deutlich. Von 179 überlieferten päpstlichen Briefen von Siricius bis auf Leo I. (384-461) an Bischöfe oder andere kirchliche Persönlichkeiten sind über die Hälfte, nämlich 92, an den Osten gerichtet, freilich fast durchweg im Zusammenhang der Auseinandersetzung um Johannes Chrysostomos sowie der Konzilien von Ephesos I (431), Ephesos II (449) und Chalkedon (451). 14 gehen in die Italia suburbicaria, 9 in die Italia annonaria, 23 nach Illyricum und Griechenland, 25 nach Gallien, dagegen nicht mehr als 3 nach Spanien und 13 nach Nordafrika, von letzteren die allermeisten in der im folgenden zu erwähnenden Pelagianersache.

Im Falle Nordafrikas ist es interessant, wie eine selbstbewußte und organisatorisch intakte Kirche zu Rom steht. Immer wieder wird der Ausspruch von Bischof Augustinus von Hippo (396-430) "Roma locuta, causa finita" (Rom hat gesprochen, die Streitfrage ist erledigt) zitiert. Das Zitat ist in Wirklichkeit eine plakative Umformung der Worte des Kirchenvaters, die kaum dem Kontext gerecht wird. Konkret ging es um die Lehre des Pelagius, eines in Rom lebenden und aus Britannien stammenden Asketen. Pelagius wandte sich gegen ein permissives, minimalistisches Christentum, das vor dem sittlichen Ernst der Nachfolge Christi kapitulierte und die eigene Bequemlichkeit mit menschlichem Unvermögen oder Vertrauen auf die Gnade allein entschuldigte. Er betonte daher ein Tatchristentum der Ethik und der moralischen Forderung, für das die Gnade vor allem Ansporn zum Handeln ist; der Mensch bleibt aus eigener Kraft imstande, zwischen Gut und Böse zu wählen. Diese Lehre wurde 416 durch zwei nordafrikanische Konzilien in Karthago und Mileve verurteilt. Da jedoch Pelagius in Rom lebte und dort das Zentrum der pelagianischen Bewegung war, lag es nahe, auch Papst Innocenz I. zu beteiligen. Der Kampf gegen den Pelagianismus konnte also schon von da aus nur in Verbindung mit Rom geführt werden. Schließlich erfolgte 417 die Antwort des Papstes, welche die Entscheidungen der genannten Konzilien anerkannte. Nun schrieb Augustinus:

"Schon haben wegen dieser Angelegenheit zwei Konzilien Briefe an den Apostolischen Stuhl gesandt. Von dort kamen dann auch Reskripte zurück. Die Angelegenheit ist erledigt (causa finita est); wenn doch auch die Irrlehre aufhören würde!"<sup>(43)</sup>

Sowohl der Kontext dieser Aussage wie der Zusammenhang des sonstigen Denkens von Augustinus läßt allein folgende Deutung zu: Der römische Spruch ist nicht alleinentscheidend, vielmehr beseitigt er jeden Zweifel, nachdem schon so viel vorangegangen war. Denn jetzt gibt es keine kirchliche Autorität von Gewicht mehr, auf die sich die Pelagianer noch berufen können, zumal jene Autorität, von der die Pelagianer sich am ehesten noch ein günstigeres Urteil erwartet hätten, die Roms, nun auch klar gegen sie entschieden hat!

Insgesamt schreibt Augustinus der römischen Kirche in Glaubensfragen ein relativ größeres Gewicht der Autorität zu, betrachtet sie jedoch nicht als übergeordnete Lehrautorität. Sie hat Auctoritas, nicht jedoch Potestas über die nordafrikanische Kirche. Und gerade bei den genannten Konzilien wird deutlich, wie die Afrikaner und auch Augustinus die Lehrautorität Roms sehen. Sie schickten ihre Akten nach Rom, aber nicht um einer formellen Bestätigung willen, sondern weil sie der römischen Kirche mit ihrer Tradition eine größere "Auctoritas" in Glaubenssachen zuerkennen und deshalb wünschen, daß der römische Spruch sich mit dem ihrigen vereint<sup>(44)</sup>. Dies wird besonders deutlich in dem von Augustinus verfaßten Schreiben von fünf Bischöfen:

Wir gießen "unseren kleinen Bach nicht in Deine weite Quelle, um sie zu vermehren, sondern wir wollen..., daß von Dir erprobt werde, ob auch unser, wenngleich kleiner Bach von demselben Stromquell ausgeht wie Dein überreicher, und daß wir durch Dein Antwortschreiben hinsichtlich der gemeinsamen Teilnahme an der einen Gnade getröstet werden"<sup>(45)</sup>

Hier ist jedes Wort zu beachten: Es ist nicht etwa die römische Kirche Quelle der afrikanischen Kirche; vielmehr strömen beide parallel aus dem Fluß derselben Tradition; nur strömt dieser Fluß in der römischen Kirche reicher. Es gibt also eine relativ größere, gewichtigere Autorität Roms; und darum wird auch das römische Urteil erbeten.

In der Antwort von Papst Innocenz I.<sup>(46)</sup> wird jedoch der Unterschied zwischen römischer und afrikanischer Auffassung deutlich. Er faßt die Anfrage der afrikanischen Bischöfe nämlich als Bitte um Bestätigung auf; er spricht davon, daß alle Wasser aus dieser Quelle der römischen Kirche strömen (hier also nicht mehr im Sinne des Parallelismus, sondern der einseitigen Abhängigkeit von Rom), und er betont, daß Glaubensfragen nur durch Rom endgültig entschieden werden können. Hier ist also Rom allein letztmaßgebliche Instanz in Glaubensfragen.

In Wirklichkeit war die "causa" aber noch keineswegs erledigt. Denn unter dem nächsten Papst Zosimus gelang es den Pelagianern, in Rom Gehör zu finden und ihre Rechtgläubigkeit zu verteidigen. Augustinus wartete nun keineswegs die Entscheidung Roms ab, sondern berief 418 ein neues Konzil nach Karthago, das bestimmte pelagianische Lehren feierlich verurteilte. Rom wurde dieses Urteil nur mitgeteilt, woraufhin der Papst die Entscheidungen von Karthago bestätigte.

Noch wesentlich entschiedener wahrte die afrikanische Kirche ihre Autonomie in der Jurisdiktion. Auf Konzilien in Karthago von 419 und 424 kam es zum Verbot der Appellation nach Rom. Hintergrund war der Fall eines Priesters Apiarius, der von seinem eigenen Bischof exkommuniziert

wurde und dann in Rom (wohl in Unkenntnis der Situation) Recht bekam. Die Nordafrikaner reagierten darauf, indem sie einerseits auch einfachen Presbytern die Möglichkeit einer Appellationsinstanz gaben (vom Urteil ihres Bischofs an das nordafrikanische Konzil in Karthago); damit schien dem Anliegen der Rechtssicherheit Genüge getan. Andererseits wehrten sie sich energisch gegen eine Intervention Roms, wo man aus der Entfernung zwangsläufig Fehlurteile fälle, schon deshalb, weil es unmöglich sei, die für ein solches Gerichtsverfahren nötigen Zeugen von Nordafrika herkommen zu lassen; außerdem sei es undenkbar, daß Gott einem Einzelnen, also dem römischen Bischof, den Geist des rechten Urteils eingeben würde, einem ganzen Konzil von Bischöfen dagegen nicht<sup>(47)</sup>. Darum verboten die Nordafrikaner für die Zukunft jede "ultra-marine" Appellation, und zwar im Widerstreit zu Sardica auch für Bischöfe. Vorangegangen war der ähnliche Fall eines Bischofs, der sich mit seiner Gemeinde zerstritten hatte, den Rom jedoch deckte, woraufhin selbst Augustinus von Hippo mit seinem Rücktritt drohte. Appellationsinstanz war jetzt nur noch das nordafrikanische Konzil von Karthago. Der Fall sollte wiederholt in der Geschichte als Exempel für nationalkirchlich-episkopalistische Widerstände gegen römischen Zentralismus dienen.

Später kam es freilich zu einer stärkeren Bindung der afrikanischen Kirche an Rom. Dazu trug vor allem die Vandalenherrschaft (429-533) bei, die ein Jahrhundert Katholikenverfolgung einleitete, während welcher die afrikanische Kirche auf Hilfe durch Rom angewiesen war. Aber auch noch im 6. Jahrhundert manifestierte die afrikanische Kirche angesichts des Vigilius-Falles ihre Tradition der Selbständigkeit gegenüber Rom.

#### 4. Theologische Beurteilung der Entwicklung

Deutlich geworden ist jedenfalls, daß der Primat Roms keineswegs von Anfang an fertig da war, sondern sich in einem längeren Prozeß entwickelt hat, dessen Anfangsphase sich bis ins 5. Jahrhundert hinzieht. Die Frage stellt sich damit: Kann von diesem geschichtlich gewordenen Papsttum noch sinnvoll gesagt werden, daß es von Christus gestiftet und daher unaufgebbar ist? Die Frage scheint sich insofern hier radikaler als bei dem sonstigen kirchlichen Amt (etwa dem Bischofsamt) oder den Sakramenten zu stellen, als dieser Anfangsprozeß beim Papstamt viel länger dauert und eindeutig über die "apostolische" Anfangszeit der Kirche (wie immer man sie auch zeitlich dehnen mag) hinausgeht. Beim Bischofsamt bzw. der Trias von Bischöfen, Presbytern und Diakonen ist der Prozeß der grundlegenden Ausformung spätestens am Ende des 2. Jahrhunderts abgeschlossen. Beim päpstlichen Primat dauert dieser Prozeß noch zwei bis drei Jahrhunderte länger.

Die Antwort kann zunächst nur lauten: Die Erkenntnis der Notwendigkeit eines fortdauernden Petrusamtes der Einheitswahrung setzt mit geschichtlicher Notwendigkeit eine Vielzahl von Erfahrungen voraus, die aufeinander aufbauten und nicht in einem oder zwei Jahrhunderten abgeschlossen sein konnten. Denn diese Notwendigkeit gründet nicht in der größeren Effizienz



einer Gemeinschaft mit einer einheitlichen Spitze, welche Initiativen koordiniert. Ein solches Koordinationszentrum war die römische Kirche im Grunde vor der Neuzeit nur in sehr geringem Maße und vor dem 11. Jahrhundert überhaupt nicht, schon deshalb nicht, weil die wenigsten Päpste eine konsequent zupackende Kirchenpolitik betrieben und stattdessen meist nur reagierten. Die Notwendigkeit eines Einheitsamtes stellte sich auf einer anderen als der technisch-rationaler Ebene. Dies aber setzte eine lange Zeit der Entwicklung voraus. Versteht man die Stiftung der Kirche durch Jesus Christus nicht in ungeschichtlichem Sinne, sondern so, daß erst geschichtliche Herausforderungen und Erfahrungen zur Erkenntnis auch des Wesentlichen und Bleibenden der Kirche führen, dann kann man sinnvollerweise gar nicht erwarten, daß "der Primat von Anfang an da war", etwa in dem Sinne des Lehr- und Jurisdiktionsprimats, wie ihn das 1. Vatikanum definiert hat.

Dann aber könnte man diesen Prozeß, ohne der historischen Realität Gewalt anzutun, theologisch-heilsgeschichtlich etwa so interpretieren: Die Kirche lernt erst im Laufe ihrer Geschichte, wie sie die Verbindung mit ihrem geschichtlichen Ursprung wahr (Apostolizität) und gleichzeitig, untrennbar damit verbunden, ihre gegenwärtige Einheit als sichtbare Gemeinschaft in Glauben und Communion (Gemeinschaft des Leibes Christi) wahr. In der Bedrohung durch Häresien lernt die Kirche, daß sie von der Rückbesinnung auf ihren apostolischen Ursprung lebt. Sie vollzieht diese Rückbindung auf doppelte Weise: durch den jetzt erst von den "unechten" Schriften abgegrenzten Kanon der Heiligen Schrift; und durch die Kontinuität und "apostolische Sukzession" des Amtes, in erster Linie des Bischofsamtes. In beiden wird der apostolische Ursprung präsent. Hierbei sind dann auch nicht alle Kirchen gleich wichtig. Besonders wichtig sind vielmehr die "apostolischen" Kirchen, in denen die Bindung an den Ursprung gewissermaßen greifbarer ist.

In einem weiteren Prozeß lernt die Kirche durch die Erfahrung von Spaltungen, daß sie ein gegenwärtiges Einheitszentrum braucht. Da die Kirche jedoch ihre wesentlichen Elemente nicht "machen" kann, sondern als von Jesus gestiftete Kirche vom Vorgegebenen und Geschenkten lebt, kann sie ein solches Einheitszentrum nicht aus dem Nichts heraus schaffen, sondern ist darauf angewiesen, in ihrer apostolischen Tradition nach einem solchen Einheitspunkt Ausschau zu halten. Eine aus praktischen Rücksichten künstlich geschaffene Institution könnte zwar als Koordinationszentrum und Schlichtungsstelle einen gewissen Wert haben; in wirklichen Krisenzeiten und Gefährdungen des Glaubens aber verbürgt nichts, daß die Kirche, wenn sie sich auf ein solches künstlich geschaffenes Einheitszentrum verläßt, dadurch in der Wahrheit bleibt. Ein solches aus menschlichem Willen "künstlich geschaffenes" Zentrum war im Grunde das christliche Kaisertum seit Konstantin - und hier wird auch die Problematik deutlich. Die Kirche muß also in ihrer eigenen Überlieferung suchen, ob sie, wenigstens ansatzweise, nicht so etwas im Grunde schon hat.

Bei dieser Suche stößt sie nun auf die römische Kirche, die von allen "apostolischen" Kirchen durch ihre Verbindung mit Petrus und Paulus einen Vorsprung an Beziehung zum Anfang hat, eine "potentior principalitas".

Weiter tritt dann, auf dem Hintergrund der Erfahrung der Notwendigkeit eines einheitsstiftenden und einheitswahrenden Amtes, der biblische Petrus als Urbild und Modell dieser Einheit in den Blick. Jetzt versteht die Kirche, daß die Worte Jesu an Petrus auch für sie bedeutsam werden.

Das Petrusamt ist dann die Verbindung beider Linien: des Apostolischen (der Rückbindung der Kirche an ihren Ursprung - da es sich von Petrus herleitet) und des Katholischen (der Universalität der Kirche im Raum - da es Dienst der gegenwärtigen Einheit ist)<sup>(48)</sup>

Beide Elemente müssen zusammenkommen: die konkrete historische Herausforderung durch das aktuelle Bedürfnis und das Ausschau-halten nach der Überlieferung. Wie beides zusammenspielt, wird besonders deutlich bei der Synode von Sardica: Da ist einmal das aktuelle Bedürfnis einer Schlichtungs- und Appellationsstelle angesichts der aufeinanderfolgenden und sich gegenseitig annullierenden Synoden. Das hier noch sehr tastende und unbeholfene Suchen nach vorgegebener Tradition kommt in der Begründung "Petri memoriam honoremus" zum Ausdruck: Da ist die Kirche des Petrus, die kraft ihres apostolischen Ranges besonders verdient, diese nun aktuell notwendige Funktion zu übernehmen.

Wie ist nun jene sehr stark am Römisch-Imperialen orientierte Entwicklung theologisch zu bewerten, die das Papsttum seit dem 4. Jahrhundert prägt? Sicher ist es nicht falsch, wenn man darin eine "Verweltlichung" des Primates als Teilaspekt einer Kirche sieht, die sich in dem Maße an weltlich-politischen Vorbildern ausrichtet, wie die Christianisierung der Massen voranschreitet. Wird nicht besonders die Andersartigkeit kirchlicher Autorität verschleiert, wenn das Papsttum etwa den Amtsstil römischer staatlicher Stellen übernimmt? So sehr es zutrifft, hier einen eher bedenklichen Aspekt von "Inkulturation" zu sehen (die immer auch ihre Kehrseite der Verdunkelung des spezifisch Christlichen hat), so wenig kann dies jedoch vom Historischen her die einzige Antwort sein. Man könnte zugespitzt fragen, ob das spezifische Charisma der römischen Kirche nicht auch darin besteht, daß sie das Problem der Institution und der Macht nicht als etwas dem Evangelium Fremdes verdrängt hat, zumal das Problem der Macht doch innerhalb der Kirche wiederkehrt, ob in der Form der Kirchenherrschaft des christlichen Kaisertums oder des Landeskirchentums der Reformationskirchen. Die konkrete rechtlich-institutionelle und mit Machtansprüchen geladene Ausformung des Primats war dann vielleicht in der konkreten Kirche der Sünder und auch der "sündigen Strukturen" die Voraussetzung und der Preis dafür, daß die universale Kirche eine nicht nur abstrakte, sondern konkrete Realität blieb, die nicht in staatliche oder nationale Ordnungen eingefügt werden konnte, sondern ihre Unabhängigkeit wahrte.

---

### **Auswahl weiterführender Literatur**

H. Grotz, Die Stellung der Römischen Kirche anhand frühchristlicher Quellen: AHP 13 (1975), 7-64

P.P. Joannou, Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert (Stuttgart 1972); dazu jedoch kritisch W. de Vries, Die Ostkirche und die Cathedra Petri: Orientalia Christiana Periodica 40 (1974), 114-144

M. Maccarrone, "Sedes Apostolica - Vicarius Petri". La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma, in: Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio, Ricerche e testimonianze, hg. v. M. Maccarrone (Vatikan 1991), 275-362

W. Marschall, Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom (Stuttgart 1971)

R. Pesch, Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi (Stuttgart 1980)

Ch. Pietri, Roma christiana. Recherches sur l'église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440), 2 Bde (Rom 1976)

V. Saxer, Autonomie africaine et primauté romaine de Tertullien à Augustin, in: Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio, Ricerche e testimonianze, hg. v. M. Maccarrone (Vatikan 1991), 173-217

St. Schima, Caput occidentis? Die römische Kirche und der Westen von den Anfängen bis Konstantin (Kirche und Recht 23, Wien 2000)

P. Stockmeier, Römische Kirche und Petrusamt anhand frühchristlicher Zeugnisse: AHP 14 (1976), 357-372 (kritisch zu Grotz)

V. Twomey, Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic Writings of Saint Athanasius the Great (Münster 1982); dazu jedoch die krit. Rez. von H.J. Sieben: ThPh 58 (1983), 257-260

M. Wojtowysch, Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440-461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile (Stuttgart 1981); dazu die krit. Rez. von St.O. Horn: AHC 17 (1985), 9-17

---

1. 1 Clem 5-6

2. Dazu ausführlicher u.a. K. Baus in: Handbuch der Kirchengeschichte (hsg. v. H. Jedin) I (Freiburg 1965), 137-40.

3. Eusebius, Kirchengeschichte II 25

4. Eusebius, Kirchengeschichte IV 23

5. 1 Clem 59 und 63

6. Eusebius, Kirchengeschichte IV 23

7. Ignatios, Ad Rom. 3,1
8. Deutscher Text: LThK 1. Aufl. I (1930) 25; Grotz (s. Lit.liste) 47.
9. Sozomenos, Kirchengeschichte III 8,5 (PG 67,1054 A/B)
10. Diese sonst leicht vergessenen Dimensionen hat herausgestellt J. Tillard, L'évêque de Rome (Paris 1982); engl. : The Bishop of Rome (Bristol 1983)
11. Mansi 2, 469 C
12. Adv. haer. III 3,1-2; siehe im Anhang Text Nr. 1
13. Ebd. III 4,1
14. Eusebius, Kirchengeschichte IV 22
15. De praescriptione haereticorum 36,1-4
16. nach Eusebius, Kirchengeschichte V, 24
17. Kirchengeschichte V, 24
18. "Denn auch in Asien haben große Sterne ihre Ruhestätte gefunden, welche am Tage der Wiederkunft des Herrn auferstehen werden" (Eusebius, Kirchengeschichte V, 24)
19. Cyprian, Briefe 73
20. Cyprian, Briefe 71,3
21. Cyprian, Briefe 75
22. Cyprian, Briefe 72,3
23. Dialogi III 11; PL 188,1223f
24. Cyprian, Briefe 68, 3
25. Ebd., 4
26. Briefe 48, 3
27. Briefe 59,14
28. Wojtowytsch (s. Lit.liste), 392
29. Cyprian, Briefe 67
30. Athanasios, Apologia contra Arianos 35 (Migne PG 25, 308 A/B)

31. Siehe im Anhang Text Nr. 2.
32. Zu dieser Rezeptionsgeschichte H.J. Sieben, Sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus. Die Sardicensischen Appellationskanones im Wandel der Geschichte: ThPh 58 (1983), 501-534
33. Brief 129,3 (PG 32, 561)
34. Brief 239,2 (PG 32, 893 B)
35. E. Caspar, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, Bd I (Tübingen 1930), 227
36. PG 47,11f
37. Brief 113: SC 111,56-58
38. PL 13,1131-47
39. Ebd. 1146 A
40. Ebd. 1133 A
41. PL 20,552 B
42. PL 54,422-24
43. PL 38, 734
44. CSEL 44,655 und 667f
45. Ebd., 688
46. Ebd., 701-03
47. CCL 149,170f
48. Vgl. dazu die sehr beachtlichen Ausführungen bei Pesch (s. Lit.liste), 163-170.

---

[ [Weiter zu Teil II](#) ]