



ZWEITER HAUPTTEIL UNTERSCHIEDLICHE EINHEITSFUNKTION IN OST UND WEST

Die Rolle Roms stellt sich im folgenden halben Jahrtausend (d.h. vom 5. bis zum 10. Jahrhundert) ganz unterschiedlich dar in der byzantinischen "Reichskirche" und in dem seit der "Völkerwanderung" des 5. Jahrhunderts aus selbständigen Germanenreichen bestehenden Westen. Rom selbst gehört, abgesehen von der Episode der Herrschaft Odoakars und der Ostgoten von 476 bis 536, noch bis ins 8. Jahrhundert zum von Konstantinopel regierten Reich. Politisch untersteht der Papst dem Kaiser, und vom 6. bis zum 8. Jahrhundert muß der von Klerus und Volk Roms gewählte römische Bischof vom Kaiser in Konstantinopel bestätigt werden, bevor er die Bischofsweihe empfangen darf. Der Westen aber gewinnt im 8. Jahrhundert ein betontes eigenes Selbstbewußtsein und setzt sich als neue und eigene Kultureinheit von der mediterranen Welt ab, die ihrerseits durch den Araber-Einbruch zwischen 640 und 711 zertrennt wird. Wie insbesondere in den "Libri Carolini" Karls des Großen (um 790) deutlich wird, findet dieses Selbstbewußtsein seine Identität in betonter Anlehnung an Rom: Der Westen will "römischer" sein als die griechische Welt. Aber er leugnet jene Grundlage, auf der auch damals noch für Rom ein ökumenisches Konzil beruht: die Pentarchie der fünf Patriarchate, die ihrerseits die Oikumene der Mittelmeerwelt repräsentieren.

I. PRIMAT UND REICHSKIRCHLICHE STRUKTUREN IM 5. - 9. JAHRHUNDERT

Die Rolle Roms innerhalb der Reichskirche ist für ein halbes Jahrtausend vor allem durch das Gegenüber zu drei Größen bestimmt: den ökumenischen Konzilien, den Patriarchaten, dem Kaisertum. Dieses Gegenüber entwickelt sich in der Mitte des 5. Jahrhunderts in seinen wesentlichen Konstellationen. Ein entscheidendes Krisenmoment bilden hier die Geschehnisse von 449 bis 451.

1. Der Testfall: die Konzilien von Ephesos II (449) und Chalkedon (451)

Für die ökumenischen Konzilien wie für sonstige auf höchster Ebene ausgetragene Fragen bildeten mehr und mehr die "Patriarchate" die wichtigsten Einheiten; die Bezeichnung

"Patriarchen" bzw. "Patriarchate" setzt im 5. Jahrhundert ein und wird im 6. Jahrhundert endgültig üblich. Ihr Ursprung ist die Trias der Hauptkirchen Rom, Alexandrien und Antiochien. Der 6. Kanon des Konzils von Nikaia (325) hatte ausdrücklich den "alten Brauch" bestätigt, daß diese drei Bischöfe jeweils über ihren Bereich eine nicht genauer umschriebene kirchliche Jurisdiktion haben sollten. Die Bedeutung Alexandriens als zweiter Sitz war gerade durch den Arianismustreit im 4. Jahrhundert verstärkt worden. Allmählich aber drängte ein weiterer kirchlicher Sitz nach vorne: nämlich Konstantinopel als neue Reichshauptstadt, welches die kirchliche Oberhoheit über die drei Eparchien Thrakien (unter Heraklea), Asia (unter Ephesos) und Pontos (unter Caesarea), also im wesentlichen über Anatolien und das heutige Ostbulgarien mit der europäischen Türkei beanspruchte und ausübte. Der Gegensatz zwischen Alexandrien und Konstantinopel um den Vorrang im Osten war dadurch vorgegeben und bildete eine Konstante der kirchlichen Auseinandersetzungen in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts.

Dieser Gegensatz verquickte sich aber nun mit theologischen Auseinandersetzungen, welche um das Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in Christus gingen. Die von Alexandrien vertretene Einigungschristologie (oder "Logos-Sarx-Christologie") suchte die Einheit des fleischgewordenen Wortes und damit den göttlichen Logos als im Fleische handelndes Subjekt konsequent zu Ende zu denken, während die antiochenische Trennungschristologie (oder "Logos-Anthropos-Christologie") ihren theologischen Ansatz von der Eigenständigkeit des Menschseins Jesu her nahm.

Diese Auseinandersetzungen wurden weiter von einem Traditionsprinzip überschattet, das in den Arianismus-Kämpfen des 4. Jahrhunderts gewonnen worden war. Im Gefolge dieser Kämpfe hatte das Glaubenssymbol von Nikaia (325) einen schlechthin überragenden Rang gewonnen und war zum Inbegriff der Identität des überlieferten Glaubens überhaupt geworden. Nikaia galt nicht als ein Konzil unter anderen, sondern als "Superkonzil": Andere Konzilien standen nicht gleichrangig neben Nikaia, sondern hatten sich an dieser schlechthin unüberbietbaren Norm zu messen. Ihre Aufgabe war die "Aktualisierung von Nikaia"; d.h. sie hatten nicht neue Glaubensformeln oder Definitionen aufzustellen, sondern umstrittene Texte und Aussagen an der Glaubensformel von Nikaia zu messen und ihre Übereinstimmung mit bzw. Diskrepanz zu ihr festzustellen.

Indem freilich dieses Prinzip "Nikaia allein" an eine neue Fragestellung herangetragen wurde, wurde es überstrapaziert, bzw. es wurde faktisch einseitig die alexandrinische Einigungschristologie unterstützt; denn in dem Glaubensbekenntnis von Nikaia wurde die Subjekteinheit im Sohne (als derselbe, der mit dem Vater wesensgleich ist, geboren wurde, gelitten hat...) expliziter ausgesagt als die Nicht-Identität von Gottsein und Menschsein in Christus. In diesem Zeichen der Absolutsetzung von Nikaia wurde zunächst auf dem Konzil von Ephesos I (431) der erste große Sieg der alexandrinischen Einigungschristologie gegen die antiochenische Trennungschristologie bzw. von Alexandrien (Kyrill) im Bunde mit Rom (Coelestin) gegen Konstantinopel (Nestorius) errungen.

Bis zum Extrem geführt aber wurde das Prinzip "Nikaia allein" durch Dioskur von Alexandrien auf dem später als "Räubersynode" bezeichneten 2. Konzil von Ephesos (449); der Ausdruck ist eine

falsche Übersetzung des Urteils von Papst Leo I. ("latrocinium, non concilium", besser "Gangstersynode"). Es ging hier um die Auseinandersetzung mit der Lehre des Abtes Eutyches in Konstantinopel, welcher leugnete, daß Christus "in zwei Naturen" sei und der nur die Formel "aus zwei Naturen" gelten lassen wollte. Schicksalhaft war, daß Dioskur auf diesem Konzil das traditionelle Bündnis Rom - Alexandrien zerbrach, damit aber überhaupt die Einheit der alten Trias Rom - Alexandrien - Antiochien. Er leistete es sich, Rom offen herauszufordern, indem er den Lehrbrief Papst Leos ("Tomus Leonis"), der die Zweiheit der Naturen betonte, nicht durch die römischen Legaten vor dem Konzil vorlesen ließ und schließlich den römischen Bischof exkommunizierte.

Als auf dem Konzil Widerstand laut wurde, der römische Diakon und spätere Papst Hilarus, des Griechischen nicht mächtig, sein "Kontradiktur" in die Versammlung schleuderte, ließ Dioskur die Türen der Konzilskirche öffnen: Soldaten, randalierende Mönche und ein lärmender Volkshaufe drangen ein. So wurde der Widerstand niedergeknüppelt und der Patriarch Flavian von Konstantinopel abgesetzt.

Damit war zum erstenmal in der Geschichte die Frage nach dem Verhältnis eines ökumenischen Konzils zum römischen Bischof scharf und unausweichlich gestellt. Denn dieses Konzil war nicht nur ohne, sondern eindeutig gegen Rom abgehalten worden. Dies verband sich aber mit dem traditionalistischen Prinzip "Nikaia allein". Der Gegensatz zwischen dem römischen Anspruch, durch Lehrschreiben wie dem Leos den überlieferten Glauben ständig neu zu aktualisieren, und dem Versuch, die Identität der Kirche und ihres Glaubens durch starres und unbedingtes Festhalten an einer absolut gesetzten Traditionslinie zu bewahren, war damit ebenfalls unausweichlich.

Diese Probleme mußten zum Austrag kommen, als ein Kaiserwechsel die Abhaltung eines neuen Konzils zusammen mit Rom ermöglichte, das dann 451 in Chalkedon tagte. Für den römischen Legaten Lucentius bestand das Verbrechen von Dioskur darin, daß er "es gewagt hat, ein Konzil ohne die Autorität des Apostolischen Stuhls zu halten, was weder jemals vorher geschehen ist noch geschehen durfte"⁽¹⁾. Das bezog sich nicht auf die Einberufung des Konzils als solche, die im Einvernehmen mit Rom und unter Entsendung römischer Legaten geschehen war, sondern auf seinen Verlauf, vor allem die Verhinderung der Verlesung des Lehrschreibens Leos. Dieser zentrale Gesichtspunkt, daß Dioskur die Autorität Roms frontal angegriffen hatte, wurde jedenfalls im Schreiben der Konzilsväter an Kaiser Markian übernommen: Dioskur habe "gegen den Apostolischen Stuhl selbst gebellt" und er "versuchte" gar, Leo zu exkommunizieren⁽²⁾.

Das Lehrschreiben Leos wurde von den Konzilsvätern angenommen mit den bekannten Rufen "Petrus hat durch Leo gesprochen" - "Dies ist unser Glaube" - "Leo und Kyrill lehren dasselbe"⁽³⁾. Bei dem letzteren Ausruf ging es darum, die Vereinnahmung Kyrills durch die Anhänger von Dioskur und Eutyches abzuwehren, die Kontinuität zwischen Ephesos I und den Anliegen der alexandrinischen Einigungschristologie einerseits, dem Tomus Leonis andererseits zu betonen. Ein Traditionsbruch sollte vermieden werden, obgleich oder gerade weil die bisherige Richtung nicht geradlinig in demselben Sinne weitergeführt wurde. Die Frage, ob durch das "Petrus hat durch

Leo gesprochen" von den meisten Konzilvätern dem Leo-Brief eine formale oder nur eine materiale Autorität zugeschrieben wurde, muß in diesem Entweder-oder wohl als inadäquat gelten. Sicher kann man daraus nicht eine unbedingte formale Autorität oder gar "Unfehlbarkeit" päpstlicher Lehrschreiben ablesen. Der Leo-Brief wurde keineswegs ohne inhaltliche Diskussion und nicht ohne erhebliche Schwierigkeiten einzelner Väter akzeptiert. Daß dies geschah, war übrigens nicht gegen die Instruktionen Leos, welcher Zustimmung aufgrund von Diskussion und Vätervergleich wollte. Freilich ließ er eine Verwerfung seines Briefes durch das Konzil nicht offen; dies gründet aber in seinem Bewußtsein, hier eindeutig den überlieferten Glauben zu verkünden. Andererseits ist diese Anerkennung auch nicht so zu verstehen, daß sie mit der römischen Cathedra als solcher nichts zu tun hätte. Wie auch aus der Allokution des Konzils an Kaiser Markian hervorgeht, wird Leo immer als Inhaber der Cathedra Petri gesehen und sein Lehrbrief als das Kerygma der Cathedra Petri⁽⁴⁾. Rom gilt als die Kirche, in der das Charisma des Apostels Petrus auch jetzt präsent ist und die durch den Leo-Brief wieder ihren Auftrag in vorbildlicher Weise bewährt hat. Sowohl für Leo wie für die meisten Konzilsväter ist hier der innere Zusammenhang von Christusbekenntnis des Petrus und den Felsenworten Christi (Mt 16,13-19) wichtig: Durch Leo hat Petrus neu sein Zeugnis für Jesus als Sohn Gottes und zugleich wahren Menschen abgelegt.

Trotz der Feststellung der Übereinstimmung des Leo-Briefes mit der Überlieferung standen die meisten Väter nach wie vor auf dem traditionalistischen Standpunkt "Nikaia allein genügt"; sie wollten daher keine neue Glaubensformel oder doch eine eher dehnbare Kompromißformel, die den entscheidenden Fragepunkt ("in zwei Naturen" oder "aus zwei Naturen") offen ließ. In dem komplizierten Spiel dieser Tage waren es dann vor allem die römischen Legaten, die zur Entscheidung zwangen und das Konzil aus dem Patt herausführten. Sie drohten abzureisen, das Konzil dadurch zu sprengen und in Italien fortzusetzen. Ihr Druck - freilich zusammen mit dem ständigen Drängen der leitenden kaiserlichen Kommissare nach einer neuen Glaubensformel - erwies sich als sehr entscheidend und führte zu einer geschichtlich folgenschweren Richtungsänderung des Konzils. Wollten allerdings die Legaten einfach nur die konziliare Sanktionierung des Leo-Briefes, so kam es nun doch zu einer eigenen konziliaren Definition, die wieder etwas stärker die Anliegen der alexandrinischen Einigungschristologie aufnahm. Aber ohne den Leo-Brief und die zielbewußte Politik der Legaten wäre das Konzil sicher in eine andere Richtung gelaufen. Tatsächlich hat Chalkedon eine Schlüsselfunktion für den römischen Primat im Osten. Nur durch das Petrusamt, jedenfalls nicht ohne es, war vor allem das traditionalistische Prinzip der Absolutsetzung von Nikaia, das die Kirche im Grunde immobilisierte, überwindbar.

In anderer Hinsicht jedoch markiert gerade Chalkedon wieder einen Sieg des kaiserlich-reichskirchlichen Prinzips über das petrinische. Und zwar durch den berühmten 28. Kanon. Er bestimmte, daß der Bischof des "Neuen Rom" (Konstantinopel) infolge des politischen Ranges seiner Stadt dieselben "Prärogativen" wie der des alten Rom haben sollte und daher (nach dem Bischof von Rom) den zweiten Rang, also noch vor Alexandrien. Es ist nicht klar, inwieweit sich der Kanon nur gegen Alexandrien oder auch direkt gegen den römischen Primat richtete. Zumindest indirekt und in der Konsequenz war dadurch auch letzterer gefährdet, vor allem weil er nicht auf dem apostolischen, sondern allein dem politischen Rang der Stadt gegründet wurde. Leo protestierte jedenfalls gegen diese Bestimmung und stellte dem politisch-reichskirchlichen Prinzip

in der Kirchenstruktur das apostolisch-petrinische gegenüber. Nicht der politische Rang einer Stadt dürfe ihren kirchlichen Rang bestimmen, sondern ihre apostolische Gründung. Rom habe seine kirchliche Würde von Petrus und Paulus her und nicht von seinem Rang als (damals noch ideelle) Reichshauptstadt. Aber auch der zweite und dritte Sitz standen für Leo für ewige Zeiten fest. Auf Rom folgt Alexandrien, dann Antiochien. Dafür beruft sich Leo zunächst auf die unwandelbare Geltung des Kanons von Nikaia, dann auf eine Theorie, die zuerst auf einer römischen Synode von 382 auftaucht und eigens zur Abwehr der konstantinopolitanischen Ansprüche entwickelt zu sein scheint. Es ist die Theorie von den drei petrinischen Sitzen, nach welcher außer Rom auch Alexandrien und Antiochien deshalb einen besonderen Rang in der Kirche haben, weil sie in besonderer Weise auf Petrus zurückgehen: Petrus hat ja (nach Gal 2,11) in Antiochien gewirkt; Alexandrien jedoch wird mit Hilfe des Petrus-Schülers Markus, der nach einer freilich erst am Anfang des 4. Jahrhunderts greifbaren Tradition in Alexandrien gewirkt haben soll, in die Petrus-Tradition eingebunden.

2. Die Konstellationen nach Chalkedon

Die Situation des römischen Primats im Osten in den Jahrhunderten nach Chalkedon war durch Vorentscheidung, Ergebnis und Folgeprobleme dieses Konzils in entscheidenden Punkten vorgegeben.

1. Unbestrittene organisatorische Klammer der Reichskirche ist das Kaisertum. Dies wird schon in den Konzilien deutlich, die vom Kaiser einberufen und meist auch von ihm oder von seinem Vertreter geleitet wurden, deren Richtung er wenigstens faktisch meist bestimmte. Diese organisatorische Leitung wurde ihm auch durch das Papsttum im allgemeinen nicht bestritten. Selten jedoch blieb die kaiserliche Kirchenleitung in dieser Sphäre. Eine spezielle Konfliktlinie war in der Konstellation nach Chalkedon vorprogrammiert. Eine wesentliche Konstante byzantinischer Religionspolitik war auf der einen Seite die Sorge für die religiöse Einheit des Reiches. Andererseits war diese Aufgabe nicht durch einfache Unterdrückung der Gegner von Chalkedon lösbar (welche man gewöhnlich als "Monophysiten" bezeichnet, obwohl diese Bezeichnung im eigentlichen Sinne nicht zutrifft - besser sieht man in ihnen "Traditionalisten" des Prinzips "Nikaia allein"). Sie beherrschten schließlich ganz Ägypten und auch Teile von Syrien. Der religiöse Gegensatz der Monophysiten zur übrigen Reichsbevölkerung bedrohte auch die Einheit des Reiches, um so mehr als sich damit nach und nach auch ein nationaler Gegensatz verband: Die Monophysiten vertraten gegen das herrschende Griechentum das nicht-hellenisierte orientalische Volkstum. Und bei militärischen Invasionen, etwa der Perser (614) und später der Araber (639), tendierten die Monophysiten dazu, sich mit den Eroberern zu verbinden und sie als Befreier zu begrüßen. Aus Staatsräson mußte daher Konstantinopel immer wieder an einem religiösen Kompromiß mit den Monophysiten interessiert sein; das bedeutete jedoch Abschwächung oder Aufgabe von Chalkedon, also des Bekenntnisses zur vollen Zwei-Naturen-Lehre. Die Päpste wurden dadurch in die Rolle der Retter von Chalkedon und der kompromißlosen Verfechter der Wahrheit gegen die Tendenz zu einem Kompromiß aus politischen Gründen gedrängt. Diese Erfahrung mußte die Autorität Roms als Hort der Orthodoxie und als Fels des wahren Glaubens

auch im Osten wieder stärken, vor allem bei jenen, die jahrzehntlang im Widerstand gegen die kaiserliche Religionspolitik standen und nun erfuhren, was es für sie hieß, wenn der erste Sitz der Kirche nicht nachgab. Da außerdem die Hoffnungen auf eine Einheit mit den Monophysiten regelmäßig scheiterten, weil diese sich nicht gewinnen ließen, war das Ergebnis eine doppelte Spaltung; im Endeffekt erwies sich die Wiederherstellung des Kirchenfriedens mit Rom auch reichspolitisch als eine Notwendigkeit. Schließlich führte dies auch allmählich im Osten zu einem stärkeren Bewußtsein der Eigenständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat, besonders später durch den Bilderstreit.

Rom aber wurde dadurch gezwungen, in prinzipiellerer Form gegenüber dem Kaisertum die Selbständigkeit der kirchlichen Gewalt vor allem im Bereich des Dogmas, aber auch der kirchlichen Disziplin und Gesetzgebung zu vertreten. In klassischer Weise geschah das 494 durch den Brief von Papst Gelasius an Kaiser Anastasios über die "zwei Gewalten, von denen diese Welt regiert wird: die geheiligte Autorität der Bischöfe und die königliche Gewalt". Auch der Osten kannte eine Lehre von zwei Gewalten. Aber während bei Gelasius Dogma und Recht eindeutig der kirchlichen Gewalt zustehen, scheint z.B. Kaiser Justinian das Bischofsamt stärker auf das Kultische und den "Gebetsdienst" zu beziehen. Sich selber aber schreibt er die "hingebendste Sorge um die wahren Dogmen" und um die "Treue zur Glaubensüberlieferung" zu. Dabei sagt er nicht, was bei Gelasius sehr stark betont wird, daß diese zweifellos dem Kaiser zukommende Pflicht dadurch erfüllt wird, daß er in diesem Bereich auf die Bischöfe hört.

Bei all den größeren kirchlichen Konflikten vom 5. bis zum 9. Jahrhundert geschieht die Wende ausnahmslos durch einen Machtwechsel in Konstantinopel. Dann erst findet etwa ein Konzil mit Beteiligung Roms statt, welches z.B. ein früheres Konzil annulliert, das eine gegenteilige Entscheidung gefällt hatte. Auf den ersten Blick sind es also reine Machtfaktoren, die die Entscheidung herbeiführen. Dies ist jedoch nur der vordergründige Aspekt. In Wirklichkeit ist vorher die Kirche des Ostens gespalten. Rom wird früher oder später angerufen und nimmt Stellung. Sofern Rom die Oppositionsfront im Osten unterstützt, unterliegt diese nicht. Es kann auch sein, daß Rom kaum etwas anderes übrig bleibt, als die Ergebnisse des Machtkampfes in Konstantinopel zu sanktionieren. Aber auch dann zeigt sich, daß Konstantinopel Rom noch zur vollen Bereinigung seiner eigenen Konflikte braucht, da so lange keine Ruhe ist, wie sich noch eine Opposition auf Rom beruft. Meist freilich ist Rom zu einer selbständigen Position imstande. Es setzt sich dann zwar keineswegs sofort durch, stärkt jedoch die Opposition im Osten und verhindert dadurch eine Entscheidung im entgegengesetzten Sinne. Jedenfalls zeigt sich immer wieder, daß der Osten nicht zur Ruhe kommt und, um wieder Frieden zu haben, auf Rom und die *Communio* des Westens angewiesen ist. Der politische Umschwung ist dann meist das Fazit aus dieser Erfahrung, daß die bisherige Religionspolitik zu keinem Frieden geführt hat. Die Lösung besteht dann etwa in einem Konzil, das unter Beteiligung Roms die Einheit wiederherstellt.

Daß diese Konstellationen sich meist nur im Augenblick und nicht auf Dauer in einem Autoritätszuwachs Roms auswirkten, lag einmal daran, daß in normalen Zeiten die selbstverständliche Einheit von Kirche und Reich nicht das Bedürfnis nach einem rein kirchlich-apostolischen Einheitszentrum wachhielt. Es lag aber auch daran, daß die Päpste sehr oft mit den

diffizilen Problemen des Ostens überfordert waren. Da sich Rom nicht selten starr-prinzipiell und mit wenig Geschick und Einfühlungsvermögen in diese Probleme einmischte, dabei auch manchmal die Grenzen des Möglichen überschätzte, leistete es auch einer gewissen Allergie der Byzantiner gegenüber dem "barbarischen Westen" und seinen Einmischungsversuchen Vorschub.

2. Das Verhältnis Roms zu den Patriarchaten stellte sich in spezieller Weise durch den Kanon 28 von Chalkedon. Der Widerstand Roms gegen ihn führte zu einem völligen Mißerfolg, ebenso wie drei Jahrhunderte später der Widerspruch Roms gegen die Abtrennung Griechenlands und des Illyricums. Hier zeigte sich eklatant, daß Rom in kirchenorganisatorischen Fragen sich im Osten zumindest dann nicht durchsetzen konnte, wenn gemeinsame Interessen der byzantinischen Kirche ihm entgegenstanden. Konstantinopel wurde trotz aller römischen Widerstände zweiter Sitz, schon deshalb, weil die Patriarchate Antiochien und vor allem Alexandrien durch die Vorherrschaft der Monophysiten in ihrem Bereich geschwächt waren. Zwar wiederholte Rom immer wieder in Zeiten der Spannung seinen Protest gegen den kirchlichen Rang Konstantinopels (zuletzt noch unter Leo IX. im 11. Jahrhundert) und erinnerte an die unumstößlich für ewige Zeiten geltende Reihenfolge Rom, Alexandrien, Antiochien. An der Realität konnte dies jedoch nichts ändern. Und wenn sonst gute Beziehungen zu Konstantinopel herrschten oder wiederhergestellt wurden, verzichtete Rom auch auf seinen Protest und fand sich wenigstens stillschweigend mit dem Rang Konstantinopels ab.

So bildete sich seit dem 6. Jahrhundert als feste Größe die Pentarchie heraus (die fünf Patriarchate in der Reihenfolge: Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem). Seit Konstantinopel III (680/81) galt ein Konzil dann als ökumenisch, wenn an ihm Vertreter aller fünf Patriarchen teilnehmen. In der späteren Zeit (8./9. Jahrhundert) wird die Pentarchie immer mehr ideologisiert: Die fünf Patriarchen sind die fünf Säulen, auf denen die Kirche gebaut ist; auf ihnen ruht die Unfehlbarkeit der Kirche: Sie können nicht alle zusammen irren; selbst wenn vier von ihnen vom wahren Glauben abfallen, wird der fünfte rechtgläubig bleiben und dann die übrigen zurückführen⁽⁵⁾. Sie werden als die wahren Nachfolger der Apostel gesehen. So schreibt Theodor Studites (um 800), kirchliche Autorität nach Mt 18,18 seien "die Apostel und ihre Nachfolger".

"Und wer sind ihre Nachfolger? - Derjenige, der auf dem römischen Stuhl sitzt und der erste ist; derjenige, der auf dem Stuhl von Konstantinopel sitzt und der Zweite ist; und nach ihnen die von Alexandrien; Antiochien und Jerusalem. Das ist die fünfgliedrige Autorität der Kirche. Ihnen kommt die Entscheidung über die göttliche Lehren zu. Der Kaiser und die weltliche Autorität haben die Pflicht, ihnen zu helfen und zu bestätigen, was sie entschieden haben"⁽⁶⁾

Ganz anders als im 28. Kanon wird die Pentarchie nun nicht politisch-reichskirchlich, sondern apostolisch begründet. Auch Konstantinopel bekam schließlich seinen apostolischen Rang. Zunächst wurde seine Stellung auf den Lieblingsjünger Johannes zurückgeführt: Konstantinopel sei als jetzige Hauptstadt von Asien Nachfolgerin von Ephesos, habe daher seinen Rang geerbt. Später, durchgesetzt seit dem 10. Jahrhundert, trat an die Stelle der johanneischen Begründung die Andreas-Legende (Andreas als Bruder des Simon-Petrus, Begründer von Konstantinopel).

Innerhalb dieser Pentarchie kommt Rom sicher unbestritten der erste Platz zu. Fragt man jedoch, ob die römische Kirche hier bloß Prima inter pares bzw. erstes Glied einer Reihe ist oder ob ihr eine qualitativ andersartige und herausgehobene Funktion zukommt, so sind die östlichen Zeugnisse nicht auf einen Nenner zu bringen. Hier gibt es Schwankungen, zeitlich und nach Interessenlage. Zwischen dem römischen Bischof und den anderen Patriarchen herrscht eher die Beziehung der Gleichheit als der Unterordnung. Bei der Wiederherstellung des Kirchenfriedens nach Spaltungen kommt es meist auf die Communio mit allen fünf Patriarchen und nicht mit Rom allein an. Die römische Deutung der Pentarchie bot in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts Anastasius der Bibliothekar: die Patriarchenthone seien die fünf Sinne der Kirche, von denen der römische Sitz den Gesichtssinn verkörpere, da er schärfer wahrnehme und mehr mit den anderen in Gemeinschaft stehe⁽⁷⁾. Aber auch im Osten finden sich, wie wir noch sehen werden, speziell im Kontext des Bilderstreites Aussagen, die ein deutliches Gefälle zwischen Rom und den "übrigen Patriarchen" aussagen.

3. Was die Stellung Roms auf den ökumenischen Konzilien nach Chalkedon betrifft, so unterliegt sie im einzelnen Schwankungen, die in ihrem historischen Kontext im folgenden Kapitel dargestellt werden. Eine gewisse, immer wiederkehrende Spannung zwischen der römischen Konzeption dieses Verhältnisses und der Auffassung eines großen Teiles der östlichen Konzilsväter kann nicht geleugnet werden. Die Päpste haben, so wie Leo in Chalkedon, so auch in Konstantinopel III (680/81) und Nikaia II (787), durch eigene dogmatische Lehrbriefe dem Konzil den Weg vorgezeichnet. Sie erwarteten zwar nicht diskussionslose Annahme dieser Vorentscheidung durch das Konzil und erkannten auch durchweg dem Konzil eine eigene Autorität zu. Es war für sie keineswegs nur Sprachrohr päpstlicher Autorität, sondern besaß ein eigenes Gewicht, vor allem als Manifestation des horizontalen Konsenses der Gesamtkirche. Eine Ablehnung der eigenen Lehrentscheidung durch das Konzil schlossen sie jedoch aus. Wie anlässlich des 3. Konzils von Konstantinopel aus dem Brief von Papst Agatho an Kaiser Konstantin IV.⁽⁸⁾ hervorgeht, war der Grund dieser Sicherheit nicht das Bewußtsein einer päpstlichen lehramtlichen Unfehlbarkeit im späteren Sinne. Es war eher die Unfehlbarkeit der von Petrus stammenden apostolischen Überlieferung der römischen Kirche, welche daher, anders als die Kirche von Konstantinopel, nie in Irrtum gefallen sei. Wegen dieser Sicherheit gehe es im Konzil nicht mehr darum, "über etwas Unsicheres zu diskutieren, sondern es als sicher und unveränderlich in einer ausführlicheren Definition zu verkünden"⁽⁹⁾.

Was die Konzilsväter betraf, so war ihre jeweilige Einstellung zu diesen römischen Lehrschreiben nicht einheitlich. Abgesehen von dem Sonderfall von Konstantinopel II (553) sind die allgemeinen Synoden inhaltlich den römischen Lehrvorgaben gefolgt und haben manchmal, so besonders wiederum Konstantinopel III, an Lobsprüchen nicht gespart. Die dortigen Konzilsväter nahmen den Brief von Papst Agatho als "von dem höchsten göttlichen Gipfel der Apostel geschrieben"⁽¹⁰⁾ an. Dann heißt es in der Schlußakklamation:

"Der höchste Apostelfürst stritt mit uns; sein Nachahmer und Nachfolger im Sitz ist auf unserer Seite und hat uns durch einen Brief das Mysterium der göttlichen Inkarnation erklärt. Ein von

Gott geschriebenes Bekenntnis hat die alte Stadt Rom dargebracht und aus dem Abendland den Tag für das Dogma hervorgehen lassen. Papier und Tinte schien es, und durch Agatho sprach Petrus"⁽¹¹⁾.

Um solche Lobeshymnen freilich nicht überzuinterpretieren, muß man beachten, was dann unmittelbar folgt:

"und mit dem Allmächtigen, der mit dir regiert, entschiedest du, frommer Kaiser, der du von Gott bestimmt bist".

Es folgen dann noch blumigere Lobpreisungen des Kaisers, in deren Verlauf sogar Mt 16,18 auf das Reich angewandt wird:

"Freu dich, du Stadt Sion, Gipfel des Erdkreises und Reich! Konstantin hat dich mit Purpur geschmückt und durch den Glauben gekrönt...und die Pforten der Hölle werden dein orthodoxes Reich nicht überwältigen"⁽¹²⁾

Hier darf man offensichtlich nicht jedes Wort auf die Goldwaage legen. Daß freilich in solchen Lobsprüchen ein besonderes religiöses Ansehen der römischen Kirche, das diese über alle anderen Kirchen heraushebt, zum Ausdruck kommt, kann auch nicht geleugnet werden. Dabei hat das Bekenntnis des wahren Glaubens durchaus mit dem speziellen apostolisch-petrinischen Ursprung des römischen Sitzes zu tun. Dies geht gerade aus dem zitierten Text des Konzils deutlich hervor. Es ist freilich wohl für die meisten Konzilsväter eher eine Art geistlich-charismatischer Führungsrolle, die im Charisma Petri gründet, sich jedoch von Fall zu Fall zu bewähren hat. Jedenfalls besteht das Hauptverdienst Roms für die Konzilien des ersten Jahrtausends in der Sorge für eine klare Kontinuität: Die Autorität der anerkannten Konzilien wird gegen jeden Abschwächungsversuch festgehalten und verteidigt, während die übrigen nicht rezipiert werden. Diese Festigkeit und Stabilität findet man bei keiner anderen Institution, bei keinem Patriarchat, erst recht nicht bei dem Kaisertum. Ohne diese klare Kontinuitätslinie Roms wären die ökumenischen Konzilien mit großer Wahrscheinlichkeit das geworden, was sie im 4. Jahrhundert in den arianischen Wirren zu werden begannen: eine endlos im politischen Wechsel manipulierbare Institution, bei der alles, was heute festgesetzt wird, morgen wieder umgeworfen werden kann. Die Tatsache, daß auch im Osten, wenn auch durch viele Kämpfe und Perioden der Unsicherheit hindurch, schließlich die Reihe der sieben Konzilien (von Nikaia I 325 bis Nikaia II 787) zu einer festen und unbestrittenen Autorität wird, ist nicht ohne diese römische Kontinuitätspolitik zu erklären.

Ist in Rom seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts das klare Bewußtsein da, daß ein Konzil nur in Einheit mit dem römischen Bischof gültig ist, so ist dieses Bewußtsein auch bei den meisten östlichen Konzilsvätern da. Aber es ist nicht immer klar, worin dieses besondere Gewicht Roms gründet. Die Teilnahme der Legaten Roms wird als äußerst wichtig und meist auch notwendig angesehen, auch deshalb, weil diese den ganzen Westen vertreten. Ein klares Kriterium, wodurch und unter welchen Bedingungen ein Konzil überhaupt ökumenisch ist, zumal dann, wenn ernsthafte Zweifel bestehen, findet sich im Osten vor dem Bilderstreit des 8. Jahrhunderts gar nicht und dann nur spurenweise. Dies hängt damit zusammen, daß die Konzilien Reichskonzilien sind, von der Einheit von Kirche und Reich getragen. Gültige Konzilien sind schlußendlich die,

welche das Reich anerkennt. Nur in Momenten, wo diese Einheit problematisch wird oder das Kaisertum versagt, wie dann im Bilderstreit, gewinnen andere Kriterien an Bedeutung, darunter auch die Einheit mit Rom.

3. Brüche und Wiederherstellungen der kirchlichen Einheit

Konkret gibt es zwischen 451 und 900 fünf größere Konflikte, in welchen die kirchliche Einheit zerbricht und wiederhergestellt wird. Sie haben jeweils Verschiebungen im Verhältnis der kirchlichen und politischen Größen zur Folge.

1. Die erste Auseinandersetzung ist die des sogenannten Akakianischen Schismas (484-519). Da nach Chalkedon die monophysitische Bewegung wuchs und sich nicht unterdrücken ließ, schloß auf kaiserliches Betreiben Patriarch Akakios von Konstantinopel 482 eine Einigungsformel mit den Monophysiten (das Henotikon), welche sachlich sicher nicht häretisch war, aber auf Chalkedon und seine Glaubensdefinition verzichtete. Dies geschah mithilfe des altbekannten Prinzips "Nikaia allein", "neben dem es keine Glaubensdefinition gibt". Das Henotikon führte zur Exkommunikation des Patriarchen durch den Papst und damit zu einem 35 Jahre währenden Schisma zwischen Ost und West. Die Situation der Päpste wurde dadurch erleichtert, daß sie gerade in dieser Periode nicht kaiserliche Untertanen waren, da Rom unter der Herrschaft Odoakars (476-493) und dann unter der Ostgotenherrschaft (493-536) stand, also unter arianischen, jedoch toleranten Herrschern. Die große "Magna Charta der abendländischen Kirchenfreiheit", der bereits erwähnte Brief von Papst Gelasius an Kaiser Anastasios 494, war nur unter dieser Konstellation möglich.

Aus politischen Gründen und weil die Union mit den Monophysiten nicht gelang, kam es unter Kaiser Justin I. wieder zum Verzicht auf das Henotikon und zur Kirchenunion mit Rom. Papst Hormisdas nutzte nun die Gelegenheit, nicht nur die Wiederanerkennung von Chalkedon zu erreichen, sondern den Osten auch zur Anerkennung des Formalprinzips zu zwingen, daß nur in der Gemeinschaft mit der römischen Kirche die Garantie des wahren Glaubens sei. In dieser Hormisdas-Formel, die 519 von Kaiser, Patriarch und etwa 200 Bischöfen unterzeichnet wurde, heißt es, das, was in Mt 16,18 verheißen sei, sei durch die geschichtliche Erfahrung bestätigt worden: im Apostolischen Stuhl sei "die katholische Religion immer unversehrt bewahrt geblieben"; in der Gemeinschaft mit ihm sei "die volle und wahre Festigkeit der christlichen Religion" (*integra et vera christianae religionis soliditas*)(13). In dieser Formel drückt sich die klare römische Position aus: Rom als einzige letzte Norm für die kirchliche Communio und für den wahren Glauben.

Eine andere Frage ist es, inwieweit solche Formeln, in Zeiten der Schwäche den Kirchenführern des Ostens aufoktroiert, wirklich in das Kirchenbewußtsein des Ostens eingingen. Nun läßt sich nicht leugnen, daß die römischen Ansprüche im Osten nicht nur bekannt waren, sondern auch sehr oft akzeptiert wurden. Gerade für Kaiser Justinian (527-565) war der Bischof von Rom Haupt aller Kirchen und Bischöfe, letztverantwortlich für den ganzen Bereich kirchlicher Ordnung und Lehre, so sehr auch sein Verhalten damit in eklatantem Kontrast stand. Hier spielt sicher auch mit

hinein, daß der Kaiser die Wiederherstellung des ganzen Römischen Reiches im Westen versuchte und Rom als kirchliche Hauptstadt zu diesem Gesamtkonzept paßte; aber dies ging doch nur, wenn auch im Osten ein solches Bewußtsein nicht als fremd empfunden wurde. Andererseits hat sich eine solche Rombindung im Osten fast nie als krisenfeste Sicherung gegen kirchliche Spaltungen erwiesen.

2. Die nächste Auseinandersetzung jedenfalls, der Dreikapitelstreit, führte zu einem beispiellosen Tiefpunkt päpstlicher Autorität, nicht nur im Osten, sondern noch mehr im Abendland. Historische Voraussetzung war, daß Rom seit 536 unter byzantinischer Herrschaft stand. Für über zwei Jahrhunderte waren nun die Päpste Untertanen des Kaisers in Konstantinopel. Während dieser Epoche mußte der von Klerus und Volk von Rom gewählte Papst zudem durch den Kaiser bestätigt werden; erst nach Eintreffen dieser Bestätigung durfte die Bischofsweihe erfolgen.

In dem "Dreikapitelstreit" ging es um den Versuch von Kaiser Justinian, die Einheit mit den Monophysiten dadurch herzustellen, daß er nachträglich drei Theologen (Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Kyros, Ibas von Edessa) bzw. ihre Schriften verurteilen ließ, die der antiochenischen Richtung angehört hatten. Er glaubte, das Konzil von Chalkedon so lange nicht von dem monophysitischen Vorwurf einer "nestorianischen" Synode reinwaschen zu können, wie diese drei Theologen, die den Monophysiten ein Dorn im Auge waren, als rechtgläubig anerkannt waren. Dazu war freilich der Papst zu gewinnen. Der sehr wenig konfliktfeste Papst Vigilius (537-555) gab zunächst in dem "Iudicatum" von 548 nach und verurteilte die drei Kapitel. Vor dem Sturm der Entrüstung im Westen, welcher den Papst des Verrats an Chalkedon bezichtigte, kippte er wieder um und nahm seine Verurteilung zurück ("Constitutum" von 553). Der Kaiser seinerseits berief ein Konzil in Konstantinopel ein (Konstantinopel II 553), welches, nur mit Gegnern der drei Kapitel besetzt, nicht nur die drei Kapitel verurteilte, sondern sogar den Papst exkommunizierte. Es ist der einzigartige Fall eines ökumenischen Konzils, das sich klar gegen den Papst stellte und dennoch nicht das Schicksal von Ephesos II erfuhr, sondern auf Dauer rezipiert und auch von päpstlicher Seite als gültig anerkannt wurde. Das Konzil ging über den Widerspruch des Papstes unter Berufung auf Mt 18,20 ("Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind...") hinweg; kein Einzelner könne daher der Entscheidung der universalen Kirche vorgreifen⁽¹⁴⁾. Diese Argumentation war freilich schon deshalb nicht tragfähig, weil der Papst nicht allein, sondern der ganze Westen hinter ihm stand, der jedoch im Konzil nicht vertreten war. Innerlich gebrochen kapitulierte Vigilius schließlich nach Abschluß des Konzils und stimmte der Verurteilung der drei Kapitel zu.

Das Ergebnis war das Schisma im Westen, wo dem Papst vorgeworfen wurde, Chalkedon preisgegeben zu haben. Eine nordafrikanische Bischofssynode exkommunizierte den Papst; ebenso kündigten die Kirchenprovinzen Mailand und Aquileja die Kirchengemeinschaft mit Rom auf (Mailand kehrte erst nach 50 Jahren zur Einheit mit Rom zurück, Aquileja erst nach 150 Jahren, also um 700). Auch die gallischen Bischöfe erhoben Widerspruch. Die spanische Kirche trennte sich zwar nicht von Rom, erkannte aber im ganzen Frühmittelalter dieses Konzil nicht an. Die Autorität des Papsttums im Westen hatte gerade auch in dogmatischer Beziehung einen

schweren Schlag erlitten. Die Erschütterung klingt noch über ein halbes Jahrhundert später in dem Brief an, den der irische Glaubensbote Kolumban bei seiner Ankunft in Italien an Papst Bonifaz IV. schreibt.

Es ist ein etwas merkwürdiger Brief, der unverblümete Kritik hinter schon bewußt humorvoll gespielter Demut verbirgt. Kolumban selbst stellt sich dort vor als "seltener Vogel" (*rara avis*); er schreibt dem Papst als "*Pulcherrimo omnium totius Europae*", und so geht es weiter in hochtrabenden, von ihm selbst erfundenen Titeln; er schreibt als "ein Bauer dem kultivierten Menschen" (*agrestis urbano*) etc. - Aber die Autoritätskrise Roms durch den Fall des Vigilius wird unverblümt beim Namen genannt: "Betrüblich ist es, wenn im Apostolischen Stuhl der katholische Glaube nicht bewahrt wird". Die zentrale Stelle ist die Aufforderung, der Papst solle wachen: "*Vigila*", so heißt es beschwörend und in einem treffenden Wortspiel, damit es dir nicht ergehe wie Vigilius, "*qui non vigilavit*". Wenn er nicht wache, "leisten mit Recht die Untergeordneten Widerstand und kündigen die kirchliche Gemeinschaft mit Euch auf, bis die Erinnerung daran verlorengelht. Wenn diese Dinge nur allzu wahr und nicht erfunden sind, dann wird die normale Lage der Kirche umgekehrt. Eure Söhne werden zum Haupt, Ihr aber - schmerzlich, es zu sagen - zum Schwanz der Kirche; daher werden eure Richter die sein, die immer den katholischen Glauben bewahrt haben, wer sie auch sein mögen, auch wenn es die Jüngsten sind; denn sie sind dann die orthodoxen und wahren Katholiken, da sie weder Häretiker noch der Häresie Verdächtige jemals aufgenommen oder verteidigt haben, sondern im Eifer des wahren Glaubens verblieben sind"⁽¹⁵⁾.

Die Nachfolger des Vigilius befanden sich in einer sehr wenig beneidenswerten Position zwischen den Stühlen. Gegenüber dem Westen ging es nicht so sehr darum, Konstantinopel II durchzusetzen, sondern sich selbst und das Konzil mühsam gegen den Vorwurf der Häresie zu verteidigen und zu betonen, Chalkedon sei damit nicht aufgegeben, was nicht ohne entschärfende Interpretation und Herunterspielen der Bedeutung von Konstantinopel II ging. Das Problem, welches dieses Konzil für das Papsttum stellt, ist aber im Grunde bis heute nicht richtig aufgearbeitet.

3. Die nächste Auseinandersetzung erfüllte das 7. Jahrhundert und stand unter dem Vorzeichen des Monothelismus. Die Formel von "einem Willen" in Christus (d.h. nur dem göttlichen) oder "einer Wirkweise" sollte unter Kaiser Herakleios I. (610-641) wieder eine Einigungsformel mit den Monophysiten bieten. Papst Honorius I. (625-638) stimmte 634 in seinen Briefen an Patriarch Sergios von Konstantinopel sogar einer solchen Formel zu bzw. sah in ihr einen vernünftigen Sinn. Deshalb hat ihn ein halbes Jahrhundert später das 3. Konzil von Konstantinopel (680/681) als Häretiker verurteilt. Dieser "Honoriusfall" wurde im Mittelalter vergessen (welches durchaus an die Möglichkeit eines "häretischen Papstes" glaubte, aber dafür andere angebliche Beispiele anführte). In der Neuzeit wiederentdeckt, wurde er auf dem 1. Vatikanum (1869/1870) eines der historischen Hauptargumente gegen die päpstliche Unfehlbarkeit. In Wirklichkeit kann man bei einem Minimum historischer Interpretation nicht im Ernste behaupten, daß Honorius einen häretischen Monothelismus lehramtlich vorgetragen hätte. Er durchschaute vielmehr den

theologischen Fragepunkt nicht, stand nicht auf dem Reflexionsniveau der Griechen und meinte in einem gewissen naiven Biblizismus durch Rückzug auf den einfachen Sprachgebrauch der Heiligen Schrift die Gegensätze herunterzuspielen und pastoral beschwichtigen zu können. Doktrinär vermied er es gerade, sich festzulegen und eine endgültige Entscheidung zu fällen. Das wirkliche Problem ist nicht Honorius (für den die Infallibilisten auf dem 1. Vatikanum im allgemeinen die stärkeren Argumente hatten), sondern Konstantinopel III: Denn dies ist unbestritten und gegen alle Abschwächungsversuche festzuhalten, daß das Konzil und ebenso die folgenden Päpste ihn eindeutig als Häretiker verurteilten, also durchaus davon ausgingen, daß ein Papst in Häresie fallen könne⁽¹⁶⁾.

Die eigentliche dogmatische Festlegung Roms gegen den Monotheletismus geschah durch Papst Martin I. (649-653) und die Lateransynode von 649. Sie führte zweifellos zu einer Stärkung des Ansehens Roms bei den Kämpfern gegen den Monotheletismus im Osten, so bei Maximus Confessor, der in hymnischen Worten die römische Kirche als Maßstab des wahren Glaubens und der wahren Communio preist⁽¹⁷⁾.

Das 3. Konzil von Konstantinopel (680/681) besiegelte diese Entwicklung: Es verkündete den Glauben an einen göttlichen und einen menschlichen Willen in Christus als Konsequenz der Zwei-Naturen-Lehre von Chalkedon. Es tat dies freilich auf dem Hintergrund einer durch die arabischen Eroberungen (seit um 640) fundamental veränderten Situation. Ägypten und Syrien waren jetzt an die Araber verloren. Damit bildete die Einigung mit den Monophysiten nicht mehr das innenpolitische Problem Nummer eins für das Byzantinische Reich. Das Konzil selbst stellte wieder einen gewissen Höhepunkt römischer Autorität für den Osten dar. Damit kontrastiert freilich die Verurteilung des Honorius, welche von römischer Seite damals wohl so gedeutet wurde, daß der auf die Petrus-Tradition gegründete Glaube der römischen Kirche intakt blieb, unbeschadet des Versagens eines einzelnen Papstes. Da jedenfalls auch für die meisten östlichen Konzilsväter bei aller inneren Zuordnung von Verkündigung des rechten Glaubens und petrinischem Ursprung der römischen Kirche dies nicht automatisch das Versagen eines einzelnen römischen Bischofs ausschloß, konnte man dies wohl auch im Osten ähnlich zusammenbringen. Die Häresie war ein individuelles, persönliches Faktum. Das Ansehen und besondere Charisma des Sitzes konnte damit durchaus zusammengehen⁽¹⁸⁾.

Daß außerdem die päpstliche Autorität ihre sehr engen Grenzen hatte, zeigte sich schließlich ein Jahrzehnt später auf dem sog. "Trullanum" (692), einem Konzil in Konstantinopel, welches ohne Beisein päpstlicher Vertreter wichtige kirchenrechtliche Bestimmungen für die Ostkirche fällte. Vor allem durch kaiserliche Versuche, vom Papst die Beachtung seiner Bestimmungen auch im Westen zu erzwingen, führte es zu schweren, freilich dann wieder beigelegten, Konflikten mit Rom.

4. Die nächste Phase ist der Bilderstreit (730-843). Der Kampf gegen die religiösen Bilder, von den Kaisern Leon III. und Konstantin V. geführt, stieß gleich zu Beginn auf den Widerstand Roms, welches die Bilderverehrung in Schutz nahm. Da Rom zwar auch jetzt noch formell zum

Byzantinischen Reich gehörte, faktisch aber die örtlichen Machthaber mit dem Papsttum verbunden waren, konnte der Kaiser nicht gegen den Papst selbst vorgehen. Er löste jedoch Illyricum und Griechenland, ebenso das damals byzantinische Unteritalien und Sizilien, aus dem römischen Patriarchat und unterstellte sie dem Patriarchen von Konstantinopel (733). Es war dies eine Maßnahme, die trotz aller päpstlichen Bemühungen, die sich bis zum 4. Konzil von Konstantinopel (869/870) hinzogen, nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte, sogar dann nicht, als sonst der Kirchenfriede wiederhergestellt wurde. Auch östliche Kirchenführer, die sonst Parteigänger Roms waren, dachten nicht daran, hier den römischen Ansprüchen nachzugeben.

Der Ikonoklasmus wurde durch ein Konzil in Hiereia bei Konstantinopel (754) sanktioniert. Wichtig ist aber nun, daß dies in einem veränderten Kontext geschah, da Byzanz und die byzantinische Reichskirche, durch die arabischen Eroberungen auf Griechenland und Anatolien beschränkt, nicht mehr allein die Ostkirche vertrat. Das besagte Konzil war ein Konzil alleine des Patriarchats Konstantinopel. Der Widerstand kam nicht nur aus Rom und dem Westen, sondern auch aus den unter arabischer Herrschaft stehenden orientalischen Patriarchaten (z.B. Johannes von Damaskus). In diesem Kontext gewann nun bei den Bilderverehrern die Berufung auf die Pentarchie einen veränderten Stellenwert. Ihr kommt jetzt eine ähnliche Funktion zu, wie vorher dem Insistieren Roms auf der Dreiheit der Patriarchate und dem Protest gegen die Pentarchie: nämlich eine staatskritische, die Selbständigkeit und gleichzeitig Universalität der Kirche wahrende Funktion. Sie ist jetzt gleichbedeutend mit der Aussage: Die Kirche ist nicht identisch mit dem Byzantinischen Reich und mit Konstantinopel; nur in den fünf Patriarchaten kommt die Universalität der Kirche aus allen Weltgegenden zum Ausdruck. Gleichzeitig läßt sich feststellen, daß gerade bei den Hauptkämpfern für die Bilderverehrung Rom innerhalb dieser Pentarchie an Gewicht gewinnt. Dies geschah noch nicht in der ersten Phase des Streites. Johannes von Damaskus konnte noch inmitten des Bilderstreites von Petrus sprechen, ohne daß dieser für ihn mehr als himmlischer Fürsprecher im gegenwärtigen Seesturm war⁽¹⁹⁾. Es tritt aber schon mehr oder weniger deutlich im Umfeld des 2. Konzils von Nikaia (787), welches die Bilderverehrung in Einheit mit dem Papst dogmatisch sanktionierte, und dann weiter in den späteren Kämpfen hervor, erst recht bei dem Mönch Theodor Studites⁽²⁰⁾.

Wichtig ist vor allem in Nikaia II die Begründung dafür, daß Hiereia (754) kein gültiges Konzil war. Von dem römischen Legaten Johannes Diaconus formuliert, wird sie vom Konzil rezipiert. Hiereia ist ungültig,

"weil weder der römische Papst mitwirkte und auch nicht die Bischöfe um ihn, weder durch Legaten noch durch einen Brief, wie es Gesetz für die Konzilien ist. Aber auch die Patriarchen des Ostens, von Alexandrien, Antiochien und der Heiligen Stadt (Jerusalem) stimmten nicht zu"⁽²¹⁾.

Man beachte hier die Stufung: Einerseits kommt es im Konzil auf die ganze Pentarchie an, nicht nur auf Rom, sondern auch auf "die übrigen Patriarchen". Aber Rom ist noch einmal abgehoben. Es muß "mitwirken", die übrigen Patriarchen "zustimmen". Seine Rolle ist eine aktive, die der Synergieia, die der übrigen eine eher rezeptive. Bei dem "Gesetz" (Nómos) für die Konzilien ist wohl gedacht an die in Chalkedon von den Konzilsvätern approbierte Begründung für die

Ungültigkeit der "Räubersynode", vielleicht auch an die faktische Stellung Roms und der päpstlichen Lehrschreiben in Ephesos I, Chalkedon und Konstantinopel III. Weiter spielt hier möglicherweise die Tradition des Julius-Briefes von 341 eine Rolle, wo der römische Bischof geschrieben hatte, es sei "Gewohnheitsrecht", (auch) nach Rom zu schreiben und davon abzugehen sei ein "neuer Brauch". Diese Formulierung wird in den um 440 bis 450 geschriebenen griechischen Kirchengeschichten des Sokrates und Sozomenos so wiedergegeben, daß Julius "gegen das Gesetz" nicht zum Konzil berufen worden sei, während es doch gegen die Kanones sei, ohne den römischen Bischof etwas von den Kirchen zu entscheiden⁽²²⁾, bzw. es sei "heiliges Gesetz", daß ungültig sei, was gegen den Papst entschieden werde⁽²³⁾. Diese Traditionslinie verband sich hier offensichtlich mit der faktischen Erfahrung der Bedeutung Roms auf früheren Konzilien (außer Konstantinopel II) und nicht zuletzt mit der Bedeutsamkeit dieser Regel im Bilderstreit.

Diese innere Stufung begegnet auch in anderen Zeugnissen in und um Nikaia II. Jedesmal heißt es: Besonders Rom muß dabei sein - dann folgen aber auch die übrigen Patriarchen. Ähnlich begründet später Patriarch Nikephoros von Konstantinopel die Gültigkeit von Nikaia II und die Ungültigkeit von Hiereia:

"Ohne sie (die Römer) kann kein Dogma definitive Approbation empfangen...denn sie haben den Vorsitz des Bischofsamtes und sie haben diese Würde von den beiden Hauptaposteln empfangen". Dann folgt der Hinweis, daß auch die übrigen Patriarchenthronen teilgenommen haben⁽²⁴⁾.

Die "übrigen Patriarchen" vertreten offenkundig die Universalität der Kirche und ihres vielfältigen und doch übereinstimmenden Glaubenszeugnisses. Rom scheint hier jedoch eine singuläre Stellung zu haben: Seine Mitwirkung ist schlechthin unverzichtbar, während die übrigen mehr als Kollektiv und Reihe genannt werden, wobei es nicht ebenso unabdingbar auf jeden einzelnen Patriarchen ankommt⁽²⁵⁾.

Nikaia II ist das letzte von katholischer und orthodoxer Kirche gemeinsam anerkannte ökumenische Konzil. Dabei darf jedoch nicht verschwiegen werden, daß dieses in Einheit mit Rom abgehaltene Konzil den östlichen Bilderstreit faktisch noch nicht beendete, ganz davon zu schweigen, daß es auch im Reich Karls des Großen nicht anerkannt wurde. Der Ikonoklasmus errang erneut die Herrschaft. Der endgültige "Sieg der Orthodoxie" und die Wiederherstellung der Bilder wurde erst 843 nach dem Regierungsantritt des neuen Kaisers Michael III. errungen. Hier war Rom nicht mehr beteiligt.

5. Die letzte Auseinandersetzung war der primär inner-byzantinische Streit zwischen den beiden Rivalen Photios und Ignatios um den konstantinopolitanischen Patriarchenthron. Dieser Streit spaltete in den Jahren 860 bis 880 die Reichskirche in zwei Lager. Sein Hintergrund war außer persönlichen Machtkämpfen der Gegensatz verschiedener Mentalitäten und geistiger Strömungen nach dem Bilderstreit. Rom wurde von beiden Seiten angegangen. Papst Nikolaus I. entschied - ohne Kenntnis der Hintergrundauseinandersetzungen - gegen Photios und für Ignatios. Photios

wurde jedoch von Kaiser Michael III. gestützt und sprach seinerseits 867 den Bann gegen den römischen Bischof aus. Die Wende kam dann unter dem neuen Kaiser Basileios I., welcher Photios seine Unterstützung entzog. Ein Konzil in Konstantinopel 869/870 (seit dem 11./12-Jahrhundert im Abendland als ökumenisch und "4. Konzil von Konstantinopel" gezählt) fand unter Teilnahme der römischen Legaten statt; es setzte Photios ab und Ignatios wieder ein.

Rom suchte jedoch, nachdem Photios gegen den Papst die Exkommunikation ausgesprochen hatte, wiederum die Gelegenheit zu einer ekklesiologischen Generalvereinbarung zu nutzen. Die Photios-Anhänger unter den Bischöfen mußten, wenn sie rehabilitiert werden wollten, einen Libellus satisfactionis unterzeichnen: Es war die geringfügig abgewandelte Hormisdas-Formel von 519. Die dann folgenden merkwürdigen Ereignisse machen jedoch deutlich, wie wenig diese Aussagen innerlich von der byzantinischen Kirche akzeptiert wurden. Bischöfe beschwerten sich beim Kaiser, er dulde es, daß die Kirche von Konstantinopel zur römischen Kirche stehe wie eine Magd zu ihrer Herrin. Die unterzeichneten Exemplare des Libellus satisfactionis verschwanden eines Tages aus der Wohnung der päpstlichen Legaten; das ihnen zugeteilte Bedienungspersonal hatte sie entwendet, natürlich in höherem Auftrag. Die Legaten drohten nun sofort, durch ihre Abreise das Konzil zu sprengen - und die Dokumente wurden "zufällig" wieder gefunden! Der Führer der römischen Delegation, Anastasius der Bibliothekar, war jedoch nun gewarnt und fertigte von allen Konzilsakten zusätzlich Abschriften an. Wie gut er daran tat, zeigte sich nach Konzilsende. Bei der Heimreise wurde das Schiff der römischen Legaten in der Adria von Seeräubern überfallen. Diese Piraten schienen es besonders auf die Dokumente abgesehen zu haben - denn am Schluß bekamen die Legaten ihre ganze persönliche Habe wieder zurück, nur nicht die wichtigsten Konzilsdokumente, nämlich jene, die die Anerkennung des römischen Anspruchs enthielten. Womit jedoch die Piraten bzw. ihr Auftraggeber, der Kaiser, nicht gerechnet hatten, war, daß Anastasius der Bibliothekar, der mit einem anderen Schiff nach Italien zurückreiste, Abschriften von allem angefertigt hatte. Und nur dadurch sind diese Akten überhaupt der Nachwelt überliefert.

Es zeigte sich jedenfalls hier, daß diese Art, die griechische Kirche zur Anerkennung römischer Ansprüche zu zwingen, eine Überrumpelung war, die nicht innerlich akzeptiert wurde, auf die vielmehr der Kaiser seinerseits mit hinterhältigen Mitteln reagierte. Die inneren Differenzen im Konzil selbst kommen vielmehr im 21. Kanon zum Ausdruck, der die Spuren des Kompromisses sehr gegensätzlicher Positionen an der Stirne trägt: Wenn ein Konzil versammelt ist und eine Klage gegen die römische Kirche erhoben wird, muß man "ehrfürchtig und mit angemessener Achtung" die Frage untersuchen, "nicht aber leichtfertig (audacter)" ein Urteil gegen einen Papst sprechen⁽²⁶⁾.

Freilich war damit die Auseinandersetzung keineswegs beendet. Photios setzte sich nach dem Tode des Ignatios wieder durch; seine volle Rehabilitation und Anerkennung erfolgte unter Mitwirkung Roms auf einem neuen, viermal stärker besuchten Konzil in Konstantinopel 879/880. Bezeichnend ist einerseits, daß Papst Johannes VIII. zwar bereit war, den neuen Realitäten in Konstantinopel Rechnung zu tragen, jedoch darauf bestand, daß das Konzil von 869/870 nicht für ungültig erklärt, Photios daher neu eingesetzt wurde und als reuiger Büsser Verzeihung erlangte.

Ihm ging es darum, die Rechtskontinuität zu wahren. Damit setzte er sich jedoch nicht durch. Das Konzil von vor 10 Jahren wurde annulliert, Photios nicht neu eingesetzt, sondern als von Anfang an gültiger Patriarch anerkannt. Die Aufgabe der Legaten bestand darin, die letzten Reste der Opposition zum Schweigen zu bringen, indem sie klarmachten, daß auch Rom hinter Photios stand. Der römische Stuhl war noch wichtig zur Bewältigung der inneren Konflikte der Kirche von Konstantinopel. Aber zu mehr als zur Sanktionierung der Ergebnisse des dortigen Machtkampfes reichte seine Autorität nicht mehr.

4. Hat der Osten jemals einen Primat Roms anerkannt?

Seit Paul VI. wird immer wieder, u.a. von Kardinal Ratzinger, die Formel gebraucht, es gehe im Verhältnis zu den orthodoxen Kirchen darum, jene Einheit herzustellen, die im ersten Jahrtausend bestanden habe. Das Problem ist nur, daß diese Einheit des ersten Jahrtausends kein eindeutiger Begriff ist. Je nach Zeiten stellt sie sich sehr verschieden dar und wird auch sehr verschieden interpretiert, nicht allein auf westlicher und östlicher Seite, sondern vor allem auch innerhalb der östlichen Kirche. Eine nicht leicht zu beantwortende Frage ist bereits: Hat die Ostkirche als ganze je mehr als einen "Ehrenprimat" anerkannt, in welchem dem römischen Bischof unter den übrigen Patriarchen die Stellung eines "Primus inter pares", aber nicht mehr zukommt?

Hier kommt es zunächst wohl methodisch sehr darauf an, dieses "Mehr" richtig zu bestimmen. Versteht man darunter einen "Jurisdiktionsprimat" in dem Sinne einer irgendwie in normalen Zeiten wirksamen und durchsetzbaren Kirchenleitung, so muß die Antwort auf jeden Fall negativ lauten. Insbesondere in den Auseinandersetzungen um Kanon 28 von Chalkedon und um die Zugehörigkeit des Illyricum wird deutlich, wie wenig sich Rom selbst in schwerwiegenden und die Gesamtkirche tangierenden Jurisdiktionsfragen durchzusetzen vermag, zumal wenn das Kaisertum dagegen steht.

Anders wird die Antwort aussehen, wenn man fragt, ob Rom als letzte Norm der kirchlichen Communio anerkannt war. Hier dürfte es nicht schwer fallen, in den Kirchen des Ostens durch die Jahrhunderte hindurch eine Reihe von Zeugnissen zu finden, die ein solches klares Bekenntnis enthalten und die etwa von der römischen Kirche oder auch dem römischen Bischof als Haupt oder Vorsitzenden aller Kirchen sprechen. Dies gilt natürlich in erster Linie, wenn kirchliche Führer des Ostens in Rom Hilfe suchen; aber keineswegs alle Zeugnisse lassen sich durch dieses Interesse erklären. Andererseits stehen diesen auch wieder Zeugnisse gegenüber, die ganz anders lauten. Oft ist Rom nur der erste Sitz der Reihe der Patriarchen, aber sein Vorrang scheint nicht qualitativ anderer Art zu sein als der der übrigen Patriarchate. In der späteren Theorie der Pentarchie kommt es meist auf die Harmonie aller fünf Patriarchen an, nicht allein auf die Einheit mit Rom. Rom ist hier besonders wichtig für die Communio, aber nicht alleinentscheidend. Freilich haben wir auch gesehen, daß es in Nikaia II und generell bei den Bilderverehrern anders ist: Dort wird von Rom nicht auf derselben Ebene wie von den übrigen Patriarchen gesprochen; vielmehr hat Rom eine Sonderrolle. Aber das ist eine bestimmte Linie, die sich nachher keineswegs konsequent durchhält. Im allgemeinen stellt sich die Frage nach dem letzten kirchlichen Einheitszentrum deshalb nicht in dieser Schärfe, weil der Osten, anders als der Westen, aus der

Einheit von Kirche und Reich lebt.

Allerdings gibt es Momente, wo diese Einheit problematisch wird, wie z.B. im Bilderstreit. Speziell in diesen Perioden kommt auch im Osten bei den Autoren jener Richtung, die sich später als "rechtgläubig" durchsetzt, das Bewußtsein zum klaren Ausdruck, daß gesamtkirchliche Kontroversen, speziell glaubensmäßiger Art, nur in Einheit mit dem römischen Sitz und nicht ohne ihn definitiv gelöst werden können.

Zumal dann, wenn das Kaisertum nicht mehr tragende Wirklichkeit ist, kann auch bei östlichen Autoren Kurswert und theologischer Rang des römischen Sitzes erheblich steigen. Ein Beispiel dafür bietet der um 800 im syrischen Raum in arabischer Sprache schreibende Theodor Abu Qurra. Für ihn ist der römische Bischof Nachfolger Petri, Fels der Kirche; er muß deshalb auch ein Konzil einberufen, welches ohne ihn nicht stattfinden kann; er ist der eigentliche Leiter des Konzils. Aber Abu Qurra lebt eben nicht mehr in der Welt der Reichskirche; das Kaisertum bedeutet ihm nichts mehr; und deshalb muß das Papsttum an seine Stelle treten. Vor allem steht er im Abwehrkampf gegen die Monophysiten, was die Notwendigkeit mit sich bringt, eine klare Glaubensregel und ein eindeutiges Kriterium für die formale Legitimität der Konzilien zu entwickeln. Die kaiserliche Leitung ist hier eher ein Hemmnis und ein Gegenargument. Nur im Papsttum findet er dieses letzte Kriterium für die Rechtmäßigkeit der Konzilien⁽²⁷⁾.

Sicher ist Abu Qurra in dieser Form nicht repräsentativ. Er deutet aber eine bestimmte Möglichkeit und Konsequenz an. Daß Differenzen, welche die Identität der Kirche und ihres Glaubens in Frage stellen, nur in Einheit mit Rom (was keineswegs bedeutet: durch Rom allein) definitiv zu klären sind, ist jedenfalls eine Überzeugung, die eine sehr breite Tradition im Osten hat. Da jedoch diese Überzeugung sich vorzugsweise bei solchen Autoren findet, die seitdem sowohl auf römisch-katholischer wie orthodoxer Seite als Säulen der "Rechtgläubigkeit" gelten, da sie also selber für die Durchsetzung der Orthodoxie eine Rolle gespielt hat, da sie ferner gerade dann zum Ausdruck kommt, wenn das Kaisertum versagt und als Halt der Kirche ausfällt, ist diesen "Primatszeugnissen" durchaus eine Bedeutung als Zeugnis des gemeinsamen Glaubens von Ost und West zuzuerkennen.

II . DER PRIMAT IM WERDENDEN ABENDLAND

1. Primat und autonome Landeskirchen im politisch-kirchlichen Kontext des Frühmittelalters

Die Völkerwanderung des 5. Jahrhunderts mit ihren Folgen bedeutete zunächst einmal eine Schwächung der kirchlichen Stellung Roms im Westen. Für den Zeitraum von 500 bis 700 gilt im großen und ganzen: Die Tendenz zur stärkeren Bindung der Kirchen des Westens an Rom, wie sie ihren Höhepunkt unter Papst Leo dem Großen (440-461) erfahren hat, setzt sich nicht fort. Die Entwicklung geht zunächst in genau umgekehrte Richtung, nämlich zu mehr oder weniger selbständigen Landeskirchen hin, die zwar alle Rom als Zentrum der Communio und des wahren Glaubens anerkennen, jedoch ihre inneren Angelegenheiten selbständig regeln und sehr wenig

Anfragen nach Rom richten. Wie aus den Papstbriefen und ihren Adressaten sichtbar wird, engt sich auch schon unter den unmittelbaren Nachfolgern Leos der geographische Horizont Roms ein.

Der Grund dafür liegt zunächst in der allgemeinen kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Entwicklung im Westen: durch den Zusammenbruch römischer Staatlichkeit hört die Leichtigkeit des Reisens auf guten Verkehrswegen auf, die früher regen Wirtschafts- und Handelsbeziehungen sind sehr reduziert. Die eine Welt, die das römische Reich gebildet hat, löst sich nun wieder auf in Reiche, die nur noch wenig voneinander wissen. Politisch, kulturell, kirchlich haben alle diese Länder ihre eigenen Probleme; Kontakte sind seltener geworden; man reist nicht mehr so wie früher. Hinzu kommt um die Mitte des 6. Jahrhunderts der bereits genannte Autoritätsverfall Roms durch den Vigilius-Fall, welcher in Norditalien, Spanien und Nordafrika erheblich zur Lockerung der Bande mit Rom beitrug.

Im einzelnen kann man im 6. und 7. Jahrhundert von sechs relativ selbständigen kirchlichen Einheiten im Westen sprechen. Jenseits des Meeres bildete die nordafrikanische Kirche unter Führung Karthagos, wenngleich durch das Jahrhundert der Vandalenherrschaft geschwächt, immer noch eine relativ selbständige und geschlossene Größe. - Die innerlich geschlossenste und organisatorisch selbständigste "Landeskirche" war die westgotische Kirche in Spanien, seit Ende des 6. Jahrhunderts ähnlich unter königlicher Leitung wie die Reichskirche im Osten unter kaiserlicher. Ihr oberstes Organ waren die Reichskonzilien von Toledo, ebenso vom westgotischen König einberufen und geleitet, wie die östlichen Reichskonzilien vom Kaiser. Diese Nationalkonzilien verkündeten sogar dogmatische Definitionen, ohne den Papst zu fragen oder auch nur nachher um Bestätigung zu bitten; die Akten wurden bloß im Sinne des altkirchlichen Nachrichtenaustausches der *Communio* an Rom mitgeteilt, von einer Bitte um Bestätigung ist keine Rede. Die "ökumenischen" Reichskonzilien des Ostens werden entweder selbständig rezipiert (wie Konstantinopel III 684 im 14. Konzil von Toledo) oder auch nicht rezipiert (wie Konstantinopel II). Gegen römische Korrekturversuche ihrer Konzilsbeschlüsse wehrte sich die westgotische Kirche mit Erfolg. Der Kontakt mit Rom war denkbar locker; seinen Tiefpunkt erreichte er im 7. Jahrhundert, der eigentlichen Talsohle zwischen Antike und Mittelalter: einem Jahrhundert, in dem einerseits im Westen überhaupt und auch in Rom der Tiefstand an Bildung, auch in theologischer Hinsicht, erreicht wird, andererseits Spanien noch eine letzte Oase antiker und auch theologischer Bildung darstellt. Die wenigen Beziehungen zwischen der westgotischen Kirche und Rom verraten einen eher frostigen und gespannten Ton: von römischer Seite Beckmesserei und Kleinigkeitskrämerei, von spanischer Seite Ironie und Ausspielen der eigenen theologischen Überlegenheit. - Verhältnismäßig autonom und zeitweise infolge des Dreikapitelstreits im Schisma mit Rom stehend sind die Kirchenprovinzen von Mailand und Aquileja. Besonders letztere missionierte auch in den Donau- und Alpenraum bis nach Bayern hinein. - Unter königlicher Leitung stand seit der Bekehrung des Frankenkönigs Chlodwig um 500 auch die fränkische Landeskirche. Ebenso wie im Westgotenreich ernannte der König dort die Bischöfe und leitete Reichskonzilien. Durch den Ausfall einer starken Zentralgewalt seit dem Tode Dagoberts I. (639) verlor sie freilich stark an Zusammenhalt und geriet immer mehr in den Sog der zentrifugalen Adelsgewalten. - Die exzentrischste von allen war die irische Kirche, welche ihre Eigenart in einem Jahrhundert weitgehender Isolation (etwa 450-550) ausgebildet hatte. Sie

bildete das einzigartige Beispiel einer Kirche, die nicht von den Bischöfen geleitet wurde, sondern von den Äbten der Klöster. Aber es war eine Kirche mit starker Ausstrahlungskraft in spiritueller und missionarischer Hinsicht; vor allem war es jene Kirche, welche außer der römischen im abendländischen Frühmittelalter am meisten dazu beigetragen hat, die Isolation der "Landeskirchen" zu überwinden und "gentile" Grenzen zu sprengen⁽²⁸⁾.

Diese Kirchen haben zum Teil päpstliche Bescheide in ihre eigenen Rechtssammlungen übernommen und mit anderen Rechtstraditionen vermischt. Sie haben ihre eigene Liturgie, freilich alle in lateinischer Sprache, aber doch in eigener liturgischer Form. Von einer nennenswerten päpstlichen Kirchenregierung konnte nur in der römischen Kirchenprovinz, also der alten Italia suburbicaria mit den Inseln, die Rede sein.

2. Die germanische Inkulturation: Römische Tradition als Garant der "richtigen" kirchlichen Vollzüge

In der im Auftrag Karls des Großen um 790 verfaßten theologischen Denkschrift "Libri Carolini" klingt der Stolz der Franken an, seit einem halben Jahrhundert durch Übernahme der römischen Liturgie mit Rom besonders verbunden zu sein, "damit die im Glauben Geeinten auch in derselben Weise die Psalmen singen"⁽²⁹⁾. Hier kommt ein ganz neues religiöses Denken und damit eine neue Weise der Rombindung hinein. Es ist - auf dem Hintergrund germanisch-archaischen Denkens - die Vorstellung, daß die römische Kirche und Tradition die "richtigen" kultisch-rituellen Vollzüge garantiert, die mit der göttlichen Kraft wirklich in Verbindung bringt. Und diese besondere Mächtigkeit gerade der römischen Tradition, Heil und göttliche Kraft zu vermitteln, gründet nicht zuletzt in dem Bild des Petrus als Himmelspförtner.

Wie mächtig dieses Bild wirken konnte, wird in einer seltsamen Begebenheit deutlich. Sie spielte auf der Landessynode des Königreichs Northumbria 664 im Kloster Streaneshelch, heute Whitby genannt (daher auch Synode von Whitby). Es ging dabei um die Entscheidung zwischen dem römischen und dem irischen Ostertermin.

Zunächst einmal beruft sich Wilfried, der Sprecher der römischen Seite, auf Petrus als den Garanten der römischen Tradition, während auf der anderen Seite Abt Colman vom Kloster Lindisfarne sich auf den Apostel Johannes beruft. Dieses Argument kann freilich entkräftet werden: denn es geht nicht mehr um den altchristlichen Osterfeststreit; auch die Iren sind keine Quartodezimaner, sondern feiern Ostern nur am Sonntag, freilich manchmal um eine Woche verschoben. Effektiv können sich die Iren nur noch auf die Autorität des hl. Kolumban berufen, der mit großer Entschiedenheit den irischen Brauch verteidigt hatte. Nun wendet die römische Partei zunächst ein: Auf unserer Seite steht die Weltkirche, steht Italien, Gallien, Spanien, Nordafrika, während die Gegenseite nur die zwei äußersten Inseln am Rande der Welt für sich verbuchen kann, und die noch nicht einmal ganz! Den Ausschlag gibt jedoch König Oswiu, und zwar in typisch germanischer Weise. Er hört von den Vorrechten Petri nach Mt 16,18 und fragt darauf die Vertreter der irischen Seite, ob sie belegen können, daß eine ähnliche Macht dem heiligen Kolumban verliehen sei. Das müssen sie natürlich verneinen. Damit steht die Entscheidung für

den König fest:

"Wenn Petrus der Hüter der Schlüssel des Himmelreiches ist, dann will ich ihm nicht widersprechen; dann will ich ihm in allem gehorchen, damit nicht, wenn ich an die Pforten des Himmels komme, am Ende niemand ist, der mir aufmacht, da der, welcher die Schlüssel hat, mir feindlich ist"⁽³⁰⁾.

Was verbirgt sich hinter dieser Entscheidung? Man könnte sie so deuten: Ähnlich wie Germanenfürsten sich für den mächtigeren und stärkeren Gott entscheiden, so geschieht hier die Entscheidung für Petrus, der als Himmelspförtner "mächtiger" ist als der heilige Kolumban. Mehr noch und fataler: Das Ganze sieht aus wie ein Duell zwischen Heiligen, von ihren irdischen Stellvertretern ausgetragen. In der Tat war es das Bild des Petrus als des mächtigen "Himmelspförtners", welches germanisch-archaisches Empfinden faszinierte; das Bild wie überhaupt die Petrus-Verehrung stammt keineswegs von den Germanen, sprach sie aber offenbar besonders an. Wir erleben hier eine ähnliche Umbildung der Petrus-Tradition beim Übergang zu den Germanen wie schon im 4. und 5. Jahrhundert bei der Bekehrung des römischen Adels: War es dort der juristische Aspekt (Petrus als Bringer der Gesetze), so ist es hier Petrus als der mächtige Hüter des Himmels, dem nahe zu sein Heil bringt.

Obgleich ein magisch-archaisch verstandenes Machtmotiv zweifellos mitschwingt, steht jedoch hinter einer solchen und vielen ähnlichen Entscheidungen noch etwas anderes: nämlich der in frühmittelalterlichen Kategorien mächtiger Schutzheiliger artikulierte Wunsch, der kirchlichen Einheit näher zu sein, primär der einen universalen Kirche und nicht einer Sonderkirche anzugehören. Petrus und Petrus-Verehrung stehen hier für die Einheit der Kirche. Denn gerade die angelsächsische Kirche war eine noch junge Kirche ohne eigene Tradition und Geschichte, ganz anders als die traditionsreichen Kirchen Galliens, Spaniens oder gar Nordafrikas. Sie fand daher ihre Identität besonders im Anschluß an Rom und Petrus.

Dies hängt aber wieder eng mit ihrem Ursprung zusammen. Es war eine schicksalhafte historische Entscheidung von Papst Gregor I. dem Großen (590-604), 596 vierzig Mönche des römischen Andreas-Klosters zur Missionierung der Angelsachsen auszusenden. Rom, bisher ruhendes Zentrum der christlichen Einheit, wurde so zum erstenmal missionarisch aktiv, obgleich freilich Gregor I. in Rom noch lange gar keine spezielle Verehrung genoß und die folgenden Päpste seine spezifischen Akzente nicht weiterführten. Dadurch begründete er jedoch die besondere Rombindung gerade der neuen angelsächsischen Kirche. Sie zeigt sich einmal bei dem Aufschwung der Petrus-Verehrung und nicht zuletzt der Rom-Wallfahrten. Rom wird in einer Weise zur Heiligen Stadt und zum Ziel von Pilgerfahrten, wie es bis dahin nur das Heilige Land und Jerusalem waren. In Rom, am Grab des hl. Petrus, verehrt man den Mittelpunkt kirchlicher Einheit, ihr will man besonders nahe sein, ja vielleicht dort sterben. Vier angelsächsische Könige im 7. und 8. Jahrhundert entsagen demütig ihrer Herrschaft, pilgern nach Rom, um dort ihr Leben zu beschließen. Es ist dabei noch keineswegs die Person des Papstes, die im Vordergrund steht (daß man nach Rom fährt, "um den Papst zu sehen", ist eine relativ junge Erscheinung erst des 19. Jahrhunderts!); es ist vielmehr Petrus, es sind die Gräber der beiden Apostel.

Weiter zeigt sich diese Romverbundenheit darin, daß schon seit 601 die beiden angelsächsischen Metropolen (von Canterbury und York) vom Papst das Pallium als Zeichen ihrer Metropoliten-Würde erhalten. Es ist ein Band aus weißer Wolle, das auf dem Petrus-Grab geruht hat, also eine Art "Berührungsreliquie". Diesen Brauch sucht dann Bonifatius auch im Frankenreich einzuführen. Freilich dauerte seine Durchsetzung lange Zeit. Wohl seit dem Anfang des 9. Jahrhunderts wurde jeder neue Metropolit verpflichtet, in Rom um das Pallium zu bitten, dabei das Glaubensbekenntnis vorzulegen und vor Empfang des Palliums keine Bischofsweihen von Suffraganen vorzunehmen. Dies wurde jedoch vor allem im Westfrankenreich kaum beachtet und erst seit der Mitte des 11. Jahrhunderts tatsächlich durchgesetzt. Am Beginn war das Pallium ein einfaches Zeichen der Gemeinschaft mit Petrus und dem Zentrum der Kirche und noch nicht ein Zeichen der Vollmachtsübertragung. Mehr und mehr wurde dann das Pallium als Zeichen der eigentlichen Amtsverleihung verstanden. Dies wiederum trug neben anderen Faktoren zu der Vorstellung bei, daß die Würde eines Metropoliten und dann schließlich jede überdiözesane Vollmacht in der Kirche Teilhabe an der Vollmacht des hl. Petrus sei, an dessen Grab ja das Zeichen der erzbischöflichen Würde geweiht war.

Diese angelsächsische Rombindung wurde nun seit dem Ende des 7. Jahrhunderts von den angelsächsischen Missionaren (dem Friesenmissionar Willibrord seit 690, vor allem jedoch Winfried-Bonifatius seit 719 als "Gesandter des hl. Petrus") auf den Kontinent und ins Frankenreich übertragen. Zunächst einmal ließen sich diese Missionare vom Papst den Missionsauftrag geben. Es geht ihnen dabei vor allem darum, mehr aus dem Herzen der Einheit der Kirche zu wirken und von dieser Einheit ihre Sendung zu nehmen; es ist letzten Endes Petrus selbst, von dem sich Bonifatius gesendet weiß. Enge Verbindung mit Rom hat hier über allen praktischen Nutzen hinaus vor allem eine geistlich-religiöse Dimension: wirken und arbeiten aus dem Herzen der Einheit; und Petrus steht für diese Einheit.

Besonders Bonifatius erbittet dauernd in schwierigen Fragen Wegweisung durch den Papst. Es ist hier jedoch wichtig, die Natur dieser Rombindung richtig zu verstehen. Es geht um die römische Tradition als Norm nicht nur des Glaubens, sondern auch des ganzen kirchlichen Lebens; es geht um die römische Praxis in Glauben, Recht und Liturgie. Bonifatius erbittet nicht so sehr neue Entscheidungen des Papstes, sondern fragt an, wie es die römische Kirche hält ("qualiter teneat vel doceat haec sancta Romana ecclesia"⁽³¹⁾). Der Papst ist hier primär authentischer Zeuge der römischen Tradition. Indem Bonifatius sich an Rom hält, ist er den Aposteln, ist er dem hl. Petrus nahe. Und Bonifatius als Mensch des Frühmittelalters unterscheidet nicht zwischen der notwendigen kirchlichen Einheit und den Dingen, wo Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit herrschen soll. Für ihn, wie für die meisten Menschen des frühen Mittelalters, bildet alles eine Einheit. Es geht immer um die richtige Überlieferung, um die Einheit des christlichen Lebens, ob in Dogma, Recht, Liturgie oder Moral: ob es sich um die Gültigkeit der Taufe handelt, ob darum, daß die Zahl der Kreuzzeichen und Segnungen dieselbe sein soll wie in Rom und bei der Wandlung nur ein Kelch auf dem Altar stehen soll und nicht mehrere, wie in der gallischen Liturgie üblich, bis hin zu jener Frage, die schließlich auch dem Papst Zacharias offensichtlich zuviel des Guten war; denn er erwiderte dem Bonifatius:

"Du hast gefragt, nach wieviel Zeit man Speck essen soll. Uns ist dafür von den Vätern keine Weisung gegeben. Wir geben dir aber auf deine Bitte den Rat, ihn erst zu essen, wenn er über dem Rauch getrocknet oder auf dem Feuer gekocht worden ist; hat man aber Lust, ihn ungekocht zu essen, soll man das erst nach dem Osterfeste tun"⁽³²⁾ (also nicht in der Fastenzeit)

Diese Ausrichtung daran, "wie es die römische Kirche hält" wird am Ende des 8. Jahrhunderts unter Karl dem Großen (768-814) verstärkt. Unter ihm beginnt vor allem die Übernahme der stadtrömischen Liturgie durch das ganze Frankenreich und damit indirekt allmählich (vor allem im 11. Jahrhundert) durch die ganze Kirche des Westens. Diese Uniformierung sollte wohl vor allem im Dienste der Förderung der Reichseinheit stehen. Einen eigentlichen römischen Zentralismus in der Kirchenregierung hätte gerade Karl der Große nie geduldet; den Papst betrachtete er als eine Art betenden Oberpriester, der wie Moses die Hände zum Himmel erhebt, während die eigentliche Kirchenleitung dem König zukommt⁽³³⁾. Rom bzw. die römische Tradition ist nach ihm der Maßstab, an dem gemessen wird; wer aber mißt und dann zurechtschneidet, ist der König. Der Papst informiert als authentischer Zeuge über die römische Tradition; er hat insofern eine überragende und einmalige Autorität; aber er "regiert" nicht die Kirche. Also z.B.: Karl läßt sich 785/86 von Papst Hadrian I. ein römisches Meßbuch als Musterexemplar schicken (das sogenannte "Sacramentarium Gregorianum"); aber er selbst ist es, der die Liturgie dann uniformiert. Und ähnlich geschieht es mit dem kirchlichen Recht, das nun ebenfalls an den in Rom geltenden Rechtsnormen orientiert wird.

Diese spezifische Rombindung wird man von heutigen theologischen Maßstäben aus nicht mehr vorbehaltlos begrüßen. Besteht hier nicht die Gefahr einer folgenschweren Verwechslung: nämlich der notwendigen Einheit mit Rom in Glauben und Communion mit der Angleichung an römischen Brauch? Freilich ist zu sagen, daß eine solche Unterscheidung auch schon von den Päpsten seit Innocenz I. selten oder gar nicht gemacht wurde. Und was diese "notwendige Einheit" fordert, wo umgekehrt legitimer Pluralismus zu gewähren ist, ist geschichtlich sehr relativ und zu allen Zeiten umstritten. Dies zeigt nicht zuletzt schon der altchristliche Osterfeststreit: was Viktor von Rom damals als Gefährdung christlicher Einheit ansah, verteidigte Irenäus als legitimen Pluralismus. Für einen Beda Venerabilis war der irische Ostertermin Häresie; und wenn infolge des unterschiedlichen Ostertermins in Northumbria der König schon Ostern feierte, während die aus dem römisch missionierten Kent stammende Königin mit ihrem Gefolge noch im Fasten verharrte⁽³⁴⁾, dann war dies für ihn etwas schlechthin Unerträgliches, da hier die fundamentale Gemeinsamkeit christlichen Feierns und Kultes verlorengegangen war.

Für Bonifatius ist weiterhin zu bedenken, in welchem Kontext dieses penetrante Insistieren auf den Gebräuchen, "wie es die römische Kirche hält", steht. Für ihn stellt sich die fränkische Kirche als eine Kirche dar, die in erschreckendem Maße verwildert und bis zur Unkenntlichkeit "germanisiert" war, in der also Inkulturation auf Kosten der christlichen Substanz gegangen war. Ordnung und Reform sah er hier nur in möglichst engem Anschluß an das Einheitszentrum und seine Tradition als möglich an, nicht in zentrifugaler, sondern in zentripetaler Weise, nicht in weiterer Anpassung an das Germanische, sondern im Rückgriff auf das Römische. Schließlich ist zu bedenken, daß es ohne Bonifatius wohl keine abendländische Kultureinheit gäbe. Das

Abendland als Einheit gemeinsamer Geschichte entsteht erst im 8. Jahrhundert auf der gemeinsamen Grundlage römischer Liturgie, römischen Kirchenrechtes und benediktinischen Mönchtums. Für das frühmittelalterliche Abendland war Rom jener Bezugspunkt, welcher zur Überwindung gentilizischer Partikularismen und zur Schaffung eines Bewußtseins größerer Einheit ganz wesentlich beitrug, auch wenn die Päpste als solche keineswegs immer die aktiven Kräfte jenes Prozesses waren.

3. Primat und Verfall der episkopal-synodalen Strukturen

Gleichzeitig wird durch eine Vielzahl von Faktoren noch in anderer Hinsicht im Abendland eine Kirchenstruktur gefördert, die darauf hinausläuft, daß die alten Bischofsverbände und episkopal-synodalen Strukturen, die bisher auf eigenem Recht und keineswegs auf römischer Delegation beruhen, verfallen und oberhalb der Einzel Bischöfe allein das Papsttum als eigenständige kirchliche Größe übrigbleibt.

Der Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger, der zur Zeit des 1. Vatikanums die päpstliche Unfehlbarkeit bekämpfte, kennt in seiner Schrift "Janus" vor allem einen großen Sündenfall des Papsttums: nämlich die Pseudo-Isidorischen Dekretalen des 9. Jahrhunderts. Bis dahin habe sich der Primat natürlich fortentwickelt; jetzt aber sei ein Einschnitt geschehen, und es habe die "mehr künstliche und krankhafte als gesunde und natürliche Fortbildung des Primats zum Papat" eingesetzt⁽³⁵⁾; jetzt habe das Papsttum wie ein Krebsgeschwür begonnen, durch krankhafte Wucherung die natürliche organische Ordnung der Kirche zu zerstören⁽³⁶⁾. Döllingers Sich ist keineswegs neu. Seit im 16. Jahrhundert zuerst von protestantischer Seite (endgültig 1628) die Unechtheit der Pseudo-Isidorischen Dekretalen erwiesen wurde, haben auch in der innerkatholischen Diskussion immer wieder gallikanische und episkopalistische Autoren dieses Argument vorgebracht. So ist für den "Febronius" von 1763 Pseudo-Isidor der Sündenfall des Primats schlechthin und der eigentliche innere Bruch in seiner Geschichte.

Mit den "Pseudo-Isidorischen Dekretalen" bezeichnet man eine Kirchenrechtssammlung, welche ein Isidorus Mercator zusammengestellt haben will. Sie enthält eine Reihe gefälschter Papstbriefe zusammen mit echten. Sie ist weder in Rom entstanden, noch hatte sie ursprünglich den Zweck, die Autorität Roms zu stärken. Entstanden ist sie vielmehr um 850 im Frankenreich, und zwar in der Kirchenprovinz Reims. Um ihren Hintergrund zu verstehen, ist auf die Entwicklung der altkirchlichen Metropolitanverfassung einzugehen.

Die altkirchliche Ordnung der Kirchenprovinzen unter einem Metropolitan war die primäre Form bischöflicher Kollegialität und die nächste Instanz über den Einzelbischöfen gewesen. Sie war jedoch im Frühmittelalter weithin verfallen, speziell im Frankenreich. Die frühmittelalterlichen Landeskirchen, wie die westgotische und die fränkische, hatten ihre Spitze im König und kannten Landessynoden unter königlicher Leitung. Im Frankenreich verfielen auch die, und jede synodale Tätigkeit erlosch. Dann bemühte sich die Reform des Bonifatius um Erneuerung der alten kirchlichen Ordnung, auch der Metropolitanverfassung und der Synoden. Karl der Große hatte dann effektiv die Metropolitanengewalt in seinem Reich wiederhergestellt. Mit den Kirchenprovinzen

und den Synoden wollte man die "bischöfliche Kollegialität" wiederherstellen. Tatsächlich jedoch schuf man dadurch eine an den König gebundene "Reichs-Kollegialität", welche sich von der früheren eigenständig kirchlichen Kollegialität unterschied. So waren die Synoden Reichsversammlungen; ihre Beschlüsse wurden als königliche oder kaiserliche Kapitulare veröffentlicht. Dasselbe gilt für die Metropolitanverbände, deren Funktion nicht mehr dieselbe war wie in der alten Kirche. Aber in Wirklichkeit glich das, was er schuf, doch nicht ganz den Metropolitanverbänden der alten Kirche. Denn in letzteren lag das Hauptgewicht auf der Kollegialität, ähnlich wie in den heutigen Bischofskonferenzen. Das Hauptorgan war nicht der Metropolit, sondern die Provinzialsynode. Der Metropolit war mehr Primus inter pares, ähnlich wie heute der Vorsitzende einer Bischofskonferenz. Bei der Wiederherstellung der Metropolitanverfassung in karolingischer Zeit gelang es jedoch nicht, mit den alten Strukturen auch den alten Geist zum Leben zu erwecken. Was jetzt geschaffen wurde, war daher mehr die persönliche Überordnung des Metropoliten über die Bischöfe. Dies ist auch erklärlich. Karl der Große wollte eine gefügige und straff organisierte Reichskirche. Die von ihm neu errichteten Kirchenprovinzen sollten in erster Linie eine effizientere Kontrolle des Episkopats mittels der Metropoliten als Aufsichtsorganen ermöglichen. Das ging so weit, daß die Gestellungsbefehle für die kirchliche Miliz an die Bischöfe über die Metropoliten erteilt wurden. Synodale Tätigkeit sollte dagegen mehr auf Reichsebene stattfinden. Auf Provinzebene wurde eine eher zentralistische Struktur geschaffen. Damit war jedoch ein Oppositionspotential bei den Suffraganen vorhanden, das sich - zumal wenn die weltliche Gewalt als Stütze ausfiel oder schwach war - gegen allzu mächtige Metropoliten kraft einer immer wieder in der Geschichte anzutreffenden Gesetzmäßigkeit mit der römischen Zentrale verbinden und ihre Macht stärken konnte.

Eben diese Opposition stand hinter den Pseudo-Isidorischen Fälschungen. Sie sind um 850 in der Kirchenprovinz Reims im Kreis der Suffragane von Erzbischof Hinkmar von Reims entstanden. Hinkmar vertrat auch gegen Papst Nikolaus I. (858-867) eine starke Metropolitangewalt und bei Prozessen gegen Bischöfe ein nur subsidiäres und an synodale Verfahren gebundenes Eingriffsrecht Roms im ursprünglichen Sinne der Kanones von Sardica: Rom sollte nicht Appellationsinstanz, sondern nur Revisionsinstanz sein, welche einen neuen Prozeß in der Provinz veranlaßte. Papst Nikolaus jedoch glaubte sich aufgrund der längst in Rom eingespielten weiteren Deutung von Sardica im Besitze einer eigenständigen Absetzungsgewalt und Wiedereinsetzungsvollmacht gegenüber den Bischöfen. Gerade in dieser Hinsicht errang er bemerkenswerte Siege. Er setzte eigenmächtig den abgesetzten Bischof Rothard von Soissons wieder ein und vermochte sogar die Erzbischöfe Gunther von Köln und Teutgaud von Trier abzusetzen, welche in der Eheaffäre König Lothars dem König willfährig gewesen waren.

Die Pseudo-Isidorischen Dekretalen verfolgten also nicht direkt das Ziel, die römische Autorität zu stärken. Sie bedienten sich vielmehr der anerkannten Autorität Roms, um die viel nähere und gefährlichere Autorität des Metropoliten zu durchbrechen. Insofern sind sie sicher zunächst ein Zeugnis dafür, in welchem Maße die Stellung Roms bereits selbstverständlich anerkannt war: Denn auch und gerade in einem gefälschten Dokument beruft man sich ja auf Rechtsvorstellungen, die zumindest bereits als plausibel erscheinen, um die eigenen zweifelhaften Ansprüche abzustützen. Im einzelnen werden hier vor allem folgende wichtige Forderungen

erhoben:

1. Bei einem Prozeß gegen einen Bischof muß dieser das Recht haben, in jedem Stadium des Prozesses, also nicht bloß nach ergangenen Urteil, nach Rom zu appellieren. Ebenso ist Rom nun eigentliche Appellationsinstanz; es hat nicht mehr bloß dafür zu sorgen, daß ein neues synodales Verfahren in Gang kommt. Damit wird im Grunde das Prinzip vorbereitet, daß die Absetzung von Bischöfen prinzipiell nur Rom zusteht. Die erst im Hochmittelalter voll durchgesetzte Alleinzuständigkeit Roms für alle "Causae maiores" ist so einen Schritt weitergekommen.

2. Alle Konzilien und Synoden empfangen Rechtskraft durch ihre Bestätigung vom Apostolischen Stuhl. Dieses Prinzip war sicher von ekklesiologisch erheblicher Tragweite. Es bedeutete, daß Synoden nicht mehr eigenständige Manifestation bischöflicher Kollegialität waren und von da aus ihre Autorität erhielten - wie sie dies seit ihrem Beginn gewesen waren - sondern nur noch der Apostolische Stuhl eine Vollmacht eigenen Rechtes besaß.

Insgesamt bedeutet Pseudo-Isidor einen wichtigen Schritt dahin, daß überdiözesane Strukturen, die bisher eine selbständige Autorität eigenen Rechtes besaßen, nun stärker an die päpstliche Autorität gebunden werden. Dies betraf die Synoden ebenso wie die Autorität der Metropoliten. Dieser neue Schritt wirkte sich freilich noch nicht sofort in der historischen Realität aus.

Sicher ist, daß ein bis zwei Jahrzehnte später Papst Nikolaus I. Pseudo-Isidor bereits kannte und (so in der Auseinandersetzung mit Patriarch Photios) benutzte. Er selber war gutgläubig von der Echtheit überzeugt, wenngleich anzunehmen ist, daß sich in ihm wohl mehr kritischer Sinn geregt hätte, wenn diese Fälschungen zufällig seinen eigenen Ansprüchen abträglich gewesen wären. Andererseits hat Pseudo-Isidor seine große Stunde damals noch nicht gehabt, sondern erst im 11. Jahrhundert mit der gregorianischen Reform. Seine Grundsätze setzten sich vorher keineswegs allgemein durch. Die "Reimser Wirren" um die Jahrtausendwende, bei denen z.B. auf der Synode von Verzy (991) noch Bischof Arnulf von Orléans, unterstützt von der Mehrheit der Bischöfe, mit äußerst scharfen Angriffen auf das derzeitige Rom den Vorschlag von vornherein zurückwies, in der Frage der Absetzung des Reimser Erzbischofs Rom überhaupt einzuschalten⁽³⁷⁾, sowie ähnliche Vorfälle zeigen, daß die Mehrzahl der Bischöfe noch vor-isidorisch dachte.

Freilich hat Pseudo-Isidor schon vorher mit dazu beigetragen, daß die Idee eigenständiger bischöflicher Kollegialität noch mehr schwand. Zunächst einmal hat es der Auffassung Vorschub geleistet, daß die besondere Stellung der Metropoliten Ausfluß der päpstlichen Vollgewalt sei und auf Delegation durch den Papst beruhe; in dieser Richtung wirkte ja auch die Verleihung des Palliums an die Metropoliten. Zum erstenmal klar ist diese Vorstellung ausgedrückt in einer Salzburger Fälschung um 970/980: Die Päpste "setzten Erzbischöfe ein, die ihre Stellvertretung in den Kirchen einnehmen sollten"⁽³⁸⁾. Hier, wo es um Absicherung Salzburger Metropolitanrechte geht, wird freilich diese Vorstellung bereits als plausibel vorausgesetzt. Anstelle der altkirchlichen Auffassung, in der die Metropolitanverbände und vor allem die Provinzialsynoden ursprünglicher Ausdruck bischöflicher Kollegialität, daher eigenen Rechtes sind, tritt jetzt die rein vertikale

Vorstellung: Von sich aus sind alle Bischöfe außer dem Papst gleich; und wenn einer eine herausgehobene Funktion hat, wenn es überhaupt eine Autorität über dem Einzelbischof gibt, auch die einer Synode, dann kann die nur vom Papst verliehen sein. Wenn man fragte, woher eigentlich der Metropolit diese besondere Autorität habe, dann blieb nur der Rekurs an die päpstliche Autorität; die Antwort, daß er sie aus dem Kreise der Mitbischöfe habe, lag deshalb ferne, weil die bischöfliche Kollegialität keine lebendige Wirklichkeit mehr war.

Allerdings ist zu sagen, daß nicht Rom in erster Linie diese Kollegialität zerstört hat. Vielmehr verhält es sich umgekehrt: Weil die alten bischöflichen Kollegialitätsstrukturen nicht mehr bestanden oder funktionierten, weil an ihre Stelle meist die königliche Kirchenherrschaft getreten und es bischöfliche Zusammenarbeit meist nur noch in der Form des um den König gescharten Reichsepiskopats gab, deshalb mußte die Entwicklung mit innerer Notwendigkeit in die Richtung des päpstlichen Zentralismus laufen. Die Diagnose Döllingers stimmt also insofern nicht, als nicht der Primat das Krebsgeschwür ist, das den synodalen Organismus der Kirche zerstört hat. Das war vielmehr das Eigenkirchenwesen und Königskirchenwesen, kurz die Einbettung der Kirche in die Herrschaftsordnung. Die Übersteigerung des Primats ist zu erheblichen Teilen Ergebnis des Nichtfunktionierens anderer kirchlicher Strukturen, nicht bloß römischen Machtwillens, der natürlich wie alles Menschliche in der Kirche immer auch mit dabei ist, aber als historische Erklärung ziemlich wenig sagt.

Etwas ähnliches zeigte sich bei einer anderen Entwicklung: daß nämlich neue Bistümer nur noch durch Rom gegründet wurden. Ursprünglich waren für die Gründung neuer Bistümer vor allem die benachbarten Bischöfe, schließlich Metropoliten oder Provinzsynoden zuständig. Gründung neuer Bistümer war also eine Lebensäußerung eigenständiger bischöflicher Kollegialität. Im Frühmittelalter waren es die Könige, denen in ihrem Bereich solche Neugründungen zustanden. Noch Karl der Große errichtete nach 800 die neuen Bistümer im Sachsenlande (Osnabrück, Münster, Paderborn, Bremen, Minden, Verden) selbständig und ohne Beteiligung des Papstes. Freilich ist der Papst seit der Angelsachsenmission des 7. Jahrhunderts im Abendland für die Errichtung neuer Kirchenprovinzen zuständig. Daß aber auch die kanonische Errichtung neuer Bistümer der römischen Autorität bedarf, hat wohl u.a. seinen Ursprung in den neuen Missionsbistümern des Nordens und Ostens, die über die christlichen Königreiche hinaus in noch heidnisches Land hineinreichten. Das erste Beispiel sind um 950 die dänischen Bistümer Schleswig, Rippon und Aarhus, dann 968 das Erzbistum Magdeburg und seine Suffraganbistümer für den slavischen Raum. Seit dem 10. Jahrhundert kann so die Errichtung neuer Bistümer nicht ohne päpstliche Autorität geschehen. Natürlich geht hier nicht ein Recht, das vorher dem König zustand, auf einmal ganz auf den Papst über. Es handelt sich um ein Zusammenwirken von Papst und König, wobei freilich die Gewichte sich zugunsten des Papstes verschieben.

Ein nicht zu unterschätzender Faktor bei dieser Entwicklung ist schließlich die Tatsache, daß die beiden Kirchen des Westens mit der stärksten inneren Autonomie, dem ausgeprägtesten Selbstbewußtsein und den funktionsfähigsten episkopal-synodalen Strukturen, die nordafrikanische und die spanisch-westgotische, durch die arabischen Eroberungen (697 Einnahme Karthagos, 711 Zusammenbruch des Westgotenreiches) ausfielen. Auch dies war eine

Voraussetzung dafür, daß sich eine ausschließlicher "römische" Prägung des Abendlandes durchsetzen konnte.

4. "Prima sedes a nemine iudicatur" - Entwicklung und Grenzen eines Prinzips

Der Satz "Prima sedes a nemine iudicatur" - "Der erste Sitz (Rom) wird von niemandem gerichtet" (bzw. sinngemäß: kann nicht gerichtet werden) ist im Laufe der Jahrhunderte zur prägnanten Kurzformel dafür geworden, daß es über dem Papst keine Instanz gibt, die ihn verurteilen, absetzen, ja seine Entscheidungen kassieren kann. In diesem Sinne hat der Satz speziell seit dem 11. Jahrhundert eine ungeheure Wirkung entfaltet. Er war aber schon längst vorher bekannt und wirksam. Der Satz bekommt zuerst im Jahre 800 bei der Untersuchung, die Karl der Große aus Anlaß der von den römischen Gegnern Leos III. gegen den Papst vorgebrachten Anklagen veranlaßte, auch einen weltlich-politischen Sinn: Der Papst kann auch von keinem weltlichen Gericht, etwa des Kaisers, gerichtet und verurteilt werden.

In dieser prägnanten Formulierung geht der Satz auf die Symmachianischen Fälschungen um 500 zurück. Sie haben ihren Sitz im Leben in der Zeit der Ostgotenherrschaft. Papst Symmachus, politisch ein Anhänger des arianischen Ostgotenkönigs Theoderich, hatte eine starke kirchliche Opposition in dem nach Byzanz hin orientierten römischen Klerus gegen sich, und er stand kurz davor, von einer Synode abgesetzt zu werden. Mit der Berufung auf dieses Prinzip wollten die Fälscher seine Absetzung verhindern; sie beriefen sich auf angebliche Fälle um 300, wo eine Absetzung eines Papstes unter Berufung auf dieses Prinzip verhindert worden sei. Freilich ist nur diese plakative Formulierung, keineswegs der Inhalt, neu. Er befindet sich in besonderer Deutlichkeit bereits in zwei Schreiben von Papst Gelasius I. im Zusammenhang des Akakianischen Schismas aus den Jahren 493⁽³⁹⁾ und 495⁽⁴⁰⁾: nach den Kanones appellieren alle an den Papst, von ihm jedoch kann nirgendwohin appelliert werden, "und dadurch richtet er über die ganze Kirche und geht selbst zu keines Gericht, und über sein Urteil kann nicht geurteilt werden, seine Entscheidung nicht aufgehoben werden"⁽⁴¹⁾. Ins Recht gelangte dieser Satz jedoch durch die Symmachianischen Fälschungen; ihre Formulierung, nicht die des Gelasius, machte Geschichte. Dies geschah freilich erst langsam und auf Umwegen. Erst im 9. Jahrhundert scheint der Satz in Rom zum festen Bestand der eigenen Rechtstradition geworden zu sein, möglicherweise unter fränkischem Einfluß.

Im Grunde war dieses Prinzip eine notwendige Konsequenz, wenn der römische Bischof Mittelpunkt der kirchlichen Communio war und die Einheit mit ihm letztes Kriterium bei kirchlichen Spaltungen.

Damit aber dieses Prinzip einigermaßen durchsetzbar war und nicht doch in kritischen Momenten durchbrochen wurde, bedurfte es bestimmter struktureller Voraussetzungen, die vor dem Hochmittelalter nicht gegeben waren. Dazu gehörte einmal bei Doppelwahlen, wenn sich zwei römische Bischöfe gegenüberstanden, ein rechtliches Kriterium, welcher der legitime war. Ein solches Kriterium, abgesehen von der faktischen Annahme durch die Kirche, gab es aber bis zum 3. Laterankonzil 1179 nicht. Denn für die Wahl des Bischofs von Rom war weder der Wählerkreis

klar umgrenzt (nach dem Papstwahldekret von 1059 sollte die Führungsstellung den Kardinalbischöfen zukommen) noch eine bestimmte Mehrheit festgelegt, so daß noch im 12. Jahrhundert von 1130 bis 1138 und wieder von 1159 bis 1177 jahrelange Schismen möglich waren, die das Abendland spalteten und sich damals nach keinem juristisch einwandfreien Kriterium entscheiden ließen. Erst 1179 wurde die Zweidrittelmehrheit aller Kardinäle als wahlentscheidend bestimmt.

Außerdem war das Prinzip "Prima sedes a nemine iudicatur" in der Praxis dadurch durchlöchert, daß auch aus anderen Gründen als einer rechtlich zweifelhaften Wahl unter Umständen die Rechtmäßigkeit eines Papstes angefochten werden konnte. Dazu gehörte besonders der Häresie-Fall: Ein Papst, der Häretiker wurde, war nicht mehr gültiger Papst - er brauchte dann auch nicht mehr von Menschen gerichtet zu werden, "denn wer nicht glaubt, ist schon gerichtet" (Joh 3,18). Die Häresie eines Papstes als Ausnahme von dem Prinzip "Prima sedes a nemine iudicatur" war in Rom mindestens seit dem 9. Jahrhundert bekannt. Ebenso gehörte dazu Erlangung des Amtes durch Simonie, also Geldzuwendungen oder auch sonstige Gunsterweise, ein Vorwurf, der zumal in turbulenten Zeiten leicht erhoben werden konnte und meist nicht ganz unbegründet war. Simonie aber galt praktisch als Häresie. Es konnte dazu aber auch z.B. die Tatsache gehören, daß ein Papst vorher Bischof einer anderen Diözese gewesen war, was im Sinne der "geistlichen Ehe" zwischen Bischof und Kirche Ehebruch bedeutete. Dies gereichte dem Papst Formosus (891-896), vorher Bischof von Porto, nach seinem Tode zum Verhängnis: In einem schauerlichen "Leichengericht" ließ sein Nachfolger Stephan VI. seinen Leichnam ausgraben, in päpstliche Gewänder kleiden, ihm den Prozeß machen, den Leichnam wieder entkleiden und schließlich in den Tiber werfen. Jahrzehntlang kam die Diskussion über die Gültigkeit der Weihen des Formosus nicht zur Ruhe; mehrere seiner Nachfolger hatten seine Weihen für samt und sonders ungültig erklärt. Offenkundig unkanonisches oder verbrecherisches Verhalten, ob tatsächlich oder nur angeblich, konnte auch sehr leicht einen Grund zur Anfechtung eines Pontifikats bieten. All dies bot vor allem dann ständig die Möglichkeit, die Gültigkeit des jeweiligen Papstes in Zweifel zu stellen, wenn die Päpste Spielball römischer Adelsfaktionen waren, in die Machtkämpfe des römischen Stadtadels verwickelt, und fast durchweg durch zwielichtige Machenschaften ihr Amt erlangt hatten. Dies war aber der Fall in dem sogenannten "Saeculum obscurum", der Zeit von 896 bis 996 und noch darüber hinaus.

Der Grundsatz "Prima sedes a nemine iudicatur" wurde in solchen Zeiten leicht zur reinen Fiktion. Aus den genannten Gründen fanden daher vom 8. bis zum 11. Jahrhundert immer wieder Papstabsetzungen statt. Von ihnen war die Absetzung von Johannes XII. durch eine Synode unter dem Schutz Ottos des Großen (963) nur die eklatanteste, aber nicht die einzige; denn sie traf immerhin einen Papst, der acht Jahre hindurch unbestritten von der Kirche anerkannt war. Formell hatte eine solche Absetzung bzw. Entscheidung, daß der Betreffende von Anfang an ein Usurpator war, durch die römische Kirche zu geschehen, d.h. durch eine Synode des römischen Klerus oder von Nachbarbischöfen in mehr oder weniger großer Zahl. Faktisch war es eine Machtfrage: Denn wer konnte die Synode zusammenrufen, wer hatte sie in der Hand, wer konnte ihre Beschlüsse bekanntmachen und verhindern, daß die Gegenpartei Propaganda für sich machte? Tatsächlich war dies von Otto dem Großen an meist der Kaiser; und besonders Herrscher wie Otto III. (983-

1002) und noch mehr Heinrich III. (1039-1056) haben wirren Zuständen in Rom ein Ende gemacht und damit in ihrer Zeit einen Dienst für die Einheit der Kirche geleistet, wie ihn das damalige Papsttum aus eigener Kraft nicht leisten konnte.

Auswahl weiterführender Literatur

A. Angenendt und R. Schieffer, Roma - Caput et Fons. Zwei Vorträge über das päpstliche Rom zwischen Altertum und Mittelalter (Opladen 1989)

P. Conte, Il significato del primato papale nei padri del VI concilio ecumenico: AHP 15 (1977), 7-111

F. Dvornik, Byzanz und der römische Primat (Stuttgart 1966)

H. Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung der pseudo-isidorischen Fälschungen, 3 Bde (Stuttgart 1972-1974)

St.O. Horn, Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon (Paderborn 1982)

Ders., Die Stellung des Bischofs von Rom auf dem Konzil von Chalkedon, in: Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio, Ricerche e testimonianze, hg. v. M. Maccarrone (Vatikan 1991), 261-274

F. Kempf, Primatiale und episkopal-synodale Struktur der Kirche vor der gregorianischen Reform: AHP 16 (1978), 27-66

K. Schatz, Königliche Kirchenregierung und römische Petrusüberlieferung im Kreise Karls des Großen, in: Das Frankfurter Konzil von 794, Kristallisationspunkt karolingischer Kultur, hg. v. R. Berndt (Mainz 1997), 357-371

H.J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche (Paderborn 1979)

S. Vacca, Prima sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano (Rom 1993)

W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens (Freiburg 1963)

Ders., Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques (Paris 1974)

H. Zimmermann, Papstabsetzungen des Mittelalters (Graz-Wien-Köln 1968)

-
1. ACO II 3 I 40
 2. ACO II 3 II (98) 83f
 3. ACO II 1 II 81
 4. ACO II 2 III (20) 113,31-38
 5. So der kaiserliche Vertreter Baanes auf dem Konzil in Konstantinopel 869/870 (Mansi 16,140f)
 6. PG 99,1417
 7. Mansi 16,7; MGH Ep. 7,409,4-10
 8. Mansi 11,234-258
 9. Ebd. 294 D/E
 10. Ebd. 684
 11. Ebd., 666
 12. Ebd., 668
 13. DS 363-365
 14. ACO IV 1,209
 15. Ep. 5: PL 80,274-284; MGH Ep. III, 170-177
 16. Dazu G. Kreuzer, Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit (Stuttgart 1975)
 17. PG 91,137f; Mansi 10,691f
 18. Im einzelnen dazu Conte (s. Lit.liste), 106-111
 19. J. Gouillard, L'Église d'Orient et la primauté Romaine au temps de l'iconoclasme: Istinia 21 (1976), 25-54, hier 30.
 20. Ebd., 46-53
 21. Mansi 13,208f; vgl. dazu V. Peri, La synergie entre le pape et le concile oecuménique. Note d'histoire sur l'ecclésiologie traditionnelle de l'Église indivise: Irenikon 56 (1983), 163-193 (168 ff. über diesen Text).
 22. Sokrates, Kirchengeschichte II 17 (PG 67,220 A)

23. Sozomenos, Kirchengeschichte III 10,1 (PG 67,1057 A/B)
 24. PG 100,597 A/B
 25. Vgl. besonders Mansi 12,1134
 26. PL 129,160 A; DS 664
 27. Zu ihm Sieben (s. Lit.liste), 169-191, insbes. 177.
 28. Dazu vor allem W.H. Fritze, *Universalis gentium confessio. Formeln, Träger und Wege universalmissionarischen Denkens im 7. Jahrhundert: Frühmittelalterliche Studien* 3 (1969), 78-130.
 29. "ut non esset dispar ordo psallendi, quibus erat conpar ordo credendi" (Libri Carolini I,6: MGH Concilia II suppl., 21)
 30. Beda Venerabilis, Kirchengeschichte der Angelsachsen III 25
 31. So nach der Antwort von Papst Gregor II. vom 22.11.726: Briefe des Bonifatius (Darmstädter Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1968), Nr. 26, S. 91. Vgl. Th. Schieffer, *Winfried-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas* (Freiburg 1954), 135: "hier wurde auch der Papst in seiner eigentlichen Kompetenz angesprochen: nicht zu "regieren", aber verbindlich über die geltenden Normen, den antiquus mos ecclesiae auszusagen".
 32. Brief 87 vom 4.11.751: Ebd., 299
 33. MGH Ep. IV,137f
 34. Kirchengeschichte der Angelsachsen III 25
 35. Janus (Pseudonym), *Der Papst und das Concil* (Leipzig 1869), XII
 36. Ebd., VIII f
 37. Text in MGH Scriptorum III,671-676
 38. MGH Scriptorum VII, 404
 39. An seinen Apokrisiar Faustus in Konstantinopel (PL 59,28 B)
 40. An die Bischöfe Dardaniens (PL 59,66 C)
 41. PL 59,28 B
-

[Weiter zu Teil III]

© PTH Sankt Georgen 2016 - Letzte Aktualisierung dieser Seite: 27. August 2003