

KLAUS SCHATZ SJ · FRANKFURT

Primat und Kollegialität

Eine geschichtliche Skizze ihres Verhältnisses

Römisch-petrinischer Primat einerseits, kollegial-konziliare Struktur andererseits sind die beiden tragenden Elemente universalkirchlicher Struktur im katholischen Verständnis. Sie bringen beide in je verschiedener und sich ergänzender Weise Einheit und Universalität der Kirche zum Ausdruck. Letzten Endes spiegelt sich in ihrem Zueinander und auch ihrer gegenseitigen Spannung eine Polarität, die auf den verschiedensten kirchlichen Ebenen bis hin zur Ortskirche wiederkehrt: persönliche Letztverantwortung eines Einzelnen und konkretes Getragensein durch die *Communio* und auch die gemeinschaftliche Entscheidungsfindung aller. Im Grunde waren in der Geschichte der katholischen Kirche diese beiden Elemente immer wirksam. Aber die ständige Dynamik der Kirchengeschichte lebt gerade davon, daß dieses Verhältnis selten eines der ausgewogenen Balance war, oder wenn, dann ein höchst labiles Gleichgewicht. Die Geschichte dieses Verhältnisses ist eine Geschichte der Schwerpunktverschiebungen und Spannungen. Andererseits wäre es falsch und historisch verkürzt, dieses Verhältnis von vornherein oder auch primär als ein feindliches oder konkurrierendes zu sehen. Es ist immer wieder die Funktion des petrinischen *Centrum unitatis* gewesen, kollegiale *Communio*, zumal auf gesamtkirchlicher Ebene, zu ermöglichen, vor allem gegen die immer wieder durchbrechenden Tendenzen nationalkirchlicher oder regionaler Isolierung. Auch wird die Entwicklung speziell der abendländischen Kirche nicht zutreffend in der Weise umschrieben, daß das primatiale Element das kollegial-konziliare verdrängt oder absorbiert. Exakter kann sie vielmehr so charakterisiert werden, daß:

1. das primatiale Element einen Eigenstand und eine Selbständigkeit gegenüber dem kollegialen Element in der Weise gewinnt, daß die römische Kir-

che und ihr Bischof eine »spezielle« Vollmacht »oberhalb« der kollegialen Strukturen beansprucht und durchsetzt, die nicht darin aufgeht, für kollegiale Entscheidung zu sorgen und diese zu ermöglichen;
 2. daß außerdem die kollegialen Strukturen (vor allem Konzilien und Metropolitanstrukturen) an den Primat gebunden und von ihm autorisiert werden, auf seiner Grundlage existieren und so aufhören, ein selbständiges und damit kritisches und begrenzendes Element ihm gegenüber zu sein. Nicht darin also wird die Entwicklung bestehen, daß das kollegiale Moment verschwindet, sondern daß es im wesentlichen auf primatialer Grundlage fortbesteht.

Im Wesentlichen geschieht die erstgenannte Entwicklung (also die Ver selbständigung des Primates gegenüber der Kollegialität) im Westen, wenigstens im Selbstverständnis der römischen Kirche, in der zweiten Hälfte des 4. und im 5. Jahrhundert. Die zweite (also der Verlust der Eigenständigkeit der Kollegialität gegenüber dem Primat) wird bereits am Ende des ersten Jahrtausends vorbereitet, etwa in den Pseudo-Isidorischen Dekretalen, realisiert jedoch erst im Hochmittelalter.

1. Ausbildung des Primates oberhalb der Kollegialität

Seit dem 2. Jahrhundert kommt der römischen Gemeinde, vor allem kraft des Besitzes der Gräber der beiden Apostel Petrus und Paulus, ein besonderes religiöses Ansehen zu, schließlich auch ein qualifizierter Rang für die Wahrung der apostolischen Paradosis, zwar als eine apostolische Kirche unter anderem, aber immerhin doch mit einem besonderen Gewicht infolge ihrer Doppelapostolizität.¹ Daraus folgt sicher ein besonderes Verantwortungsbewußtsein der römischen Kirche für andere Gemeinden², keineswegs aber konkrete Rechte und auch noch keineswegs die Fähigkeit, in tiefgreifenden gesamt kirchlichen Kontroversen die eigene römische Position gegen die Widerstände starker Teilkirchen und insbesondere regionaler Konzilien durchzusetzen.³

Die Konzilsinstitution als »Institutionalisierung« der (zunächst mehr informell in Briefkontakten realisierten) bischöflichen Kollegialität ist zuerst am Ende des 2. Jahrhunderts greifbar, und zwar auf regionaler Ebene. Der erste belegte Fall ist die Versammlung von Konzilien um 195 in der Frage des Ostertermins. Dies geschieht wahrscheinlich sogar aufgrund einer Initiative des römischen Bischofs Viktor.⁴ Freilich behaupten die regionalen Konzilien des 3. und auch des 4. Jahrhunderts, ebenso das erste »ökumenische« Konzil in Nikaia 325 eine unabhängige und in Einzelfragen auch widerständige Stellung gegenüber den römischen Bischöfen.⁵ Rom gewinnt seinerseits seit dem 3. Jahrhundert eine wachsende Bedeutung als Zentrum

der kirchlichen *Communio*. Diese ist jedoch noch nicht abgehoben von der allgemeinen gesamtkirchlichen Solidarität aller Bischöfe füreinander. Ein interessantes Beispiel ist das des Bischofs Markian von Arles um 255. Er hatte Mitglieder seiner Gemeinde, die in der Verfolgung den Glauben verleugnet hatten, für immer ausgeschlossen und nicht mehr zur Kirchenbuße zugelassen. Wegen dieser Härte wandte sich Cyprian von Karthago an Bischof Stephan von Rom und bat ihn, nach Gallien zu schreiben, damit Markian abgesetzt und ein anderer Bischof an seiner Stelle gewählt werde; dann solle er ihm den Namen des neuen Bischofs mitteilen, damit der nordafrikanische Episkopat wisse, mit wem er Gemeinschaft zu halten habe.⁶

Das sieht auf den ersten Blick nach einem eindeutigen Zeugnis für den päpstlichen Primat aus.⁷ Achtet man jedoch auf die Begründung, mit welcher Cyprian für die Notwendigkeit des Eingreifens des römischen Bischofs plädiert, dann wird man mit der Deutung wesentlich zurückhaltender sein. Sie lautet nämlich:

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

Cyprian beruft sich hier also einfach auf die gegenseitige Solidarität *aller* Bischöfe und ihre Verantwortung für die *ganze* Kirche, also auf die bischöfliche Kollegialität und keineswegs auf spezielle primatiale Vollmachten. Dem entspricht auch, daß vorher in dieser Angelegenheit Bischof Faustinus von Lyon, also der bedeutendste Bischof in der Nähe von Arles, sowohl an Stephan wie auch an Cyprian geschrieben hatte, also an die *beiden* führenden Bischöfe im lateinischen Raum. Als dann Stephan offensichtlich nicht reagierte, schrieb Faustinus noch einmal an Cyprian, damit dieser Stephan wiederum beeinflusste.⁸ Immerhin ist bemerkenswert, daß dann gerade Stephan handeln soll; Cyprian schreibt nicht selbst nach Gallien. Das Wort Stephans hat offensichtlich mehr Gewicht. Ihm kommt keine rechtliche Überordnung zu, wohl aber, wie es scheint, eine größere Autorität.⁹ Man kann wohl die Schlußfolgerung ziehen: Es gibt bei Cyprian noch keinen Primat, der von der Kollegialität abgehoben wäre, wohl aber innerhalb der Kollegialität, d. h. der allgemeinen christlichen Solidarität und Verantwortung aller Kirchen und Bischöfe füreinander, eine exponierte Stellung Roms.

In diese Richtung weist selbst noch fast ein Jahrhundert später ein Zeugnis des römischen Bischofs Julius. Auch jetzt geht noch beides ineinander.

Es ist ein Bewußtsein greifbar, besonders für das Funktionieren gesamt-kirchlicher Kollegialität verantwortlich zu sein, aber ebenfalls noch kein von der Kollegialität abgelöstes Primatsbewußtsein. Konkret ging es um die Frage: Was sollte geschehen, wenn Synoden gegen Synoden standen, wenn Bischöfe von ihren Nachbarbischöfen abgesetzt, von anderen aber wieder in Schutz genommen wurden? Im Zusammenhang der Auseinandersetzungen um den Arianismus hatte damals die anti-nizänische Reaktion zunächst begonnen als personalpolitisches Kampagne gegen bestimmte Bischöfe, gegen die als Hauptvertreter Jener Richtung, die in Nikaia triumphiert hatte, sich ein vielleicht nicht ganz unberechtigter Widerstand gesammelt hatte: Athanasios von Alexandrien und Eusthathios von Antiochien. Diese beiden Bischöfe waren von östlichen Synoden abgesetzt worden; eine römische Synode aber hatte sich für sie eingesetzt. Die Synode von Antiochien 341 vertrat hier das Prinzip der Autonomie jeder Synode: keine Synode habe das Recht, das zu annullieren, was von einer anderen Synode beschlossen sei; und speziell der Westen habe sich nicht in Probleme des Ostens einzumischen.¹⁰ – Demgegenüber vertrat nun Bischof Julius von Rom das Prinzip der gesamt-kirchlichen Mitbeteiligung und speziell die Verantwortung der drei Hauptkirchen Rom, Alexandrien, Antiochien füreinander, gegen das Prinzip regionaler Abkapselung, die er als »neue Form« und »neuen Brauch« bekämpft: »Es hätte an uns alle geschrieben werden müssen, damit so von Allen das Rechte bestimmt worden wäre.« »Damit so von Allen das Rechte bestimmt worden wäre« meint kollegiale Entscheidung auf der Ebene der *Communio* und speziell Absprache der Hauptkirchen miteinander. Aber Julius schreibt auch aus einem speziellen Verantwortungsbewußtsein nicht streng juridischer Art als Inhaber des Sitzes Petri und als Wahrer des Erbes Petri und Pauli: »So lauten durchaus nicht die Anordnungen des Paulus, so nicht, was uns die Väter überlieferten. Es ist eine fremde Form, ein neuer Brauch. Was ich schreibe, ist zum allgemeinen Besten, nehmt es bereiten Sinnes auf. Denn was wir vom seligen Apostel Petrus empfangen haben, das tue ich euch kund.«¹¹ Aus dem petrinisch-paulinischen Auftrag entspringt ein besonderes Verantwortungsbewußtsein des römischen Bischofs für die *Communio*. Es geht also um Sorge für die *Communio* aus spezieller apostolischer (petrinisch-paulinischer) Verantwortung.

Ein etwas weiteres Stadium der Entwicklung kündigt sich dann bereits in dem berühmten Kanon der Synode von Sardica aus dem folgenden Jahre 342 an. Es ist der erste Ansatz, die bisher allgemein religiös-geistliche Autorität der römischen Kirche mit einem konkreten Recht auszustatten – freilich ein Beschluß, der sich im Osten gar nicht durchsetzte und auch im Westen erst im Verlauf einer jahrhundertelangen und sehr komplizierten Entwicklung, und dann schließlich in anderer, mehr monarchischer und

weniger kollegialer Form als er konzipiert war.¹² Es ging dort um die Frage der Absetzung eines Bischofs. Für eine solche war nach wie vor die kollegiale Instanz einer regionalen Bischofssynode zuständig, meist im Rahmen der jetzt sich langsam bildenden Kirchenprovinzen. Und doch hatte sich jetzt gezeigt, daß diese Kollegialität auf regionaler Ebene zu einem Instrument von Pressionen und Parteibildungen entarten konnte. Es bedurfte also einer übergeordneten Kontroll- und gegebenenfalls Revisionsinstanz. Eine solche sollte nun die römische Kirche sein, und zwar mit der Begründung »Petri apostoli memoriam honoremus«.¹³ Es ist einerseits nicht eine Anerkennung eines vorher schon selbstverständlich zustehenden Rechtes, sondern Setzung neuen Rechtes. Und doch wird gerade Rom nicht willkürlich oder aus rein pragmatischen Gründen mit diesem Recht betraut, sondern in Anerkennung seines speziellen apostolischen Ranges kraft der Präsenz des Grabes (der »memoria«) Petri. Freilich ist in unserem Kontext äußerst wichtig, daß der römische Bischof keineswegs einfach kraft seiner persönlichen Autorität entscheiden sollte. Er war noch nicht eigentlich »Appellationsinstanz«, sondern »Revisionsinstanz«. Er sollte nämlich einen neuen synodalen Prozeß in Gang setzen: d. h. andere Bischöfe, zunächst der Nachbarprovinz, damit betrauen, gegebenenfalls auch auf Wunsch des Verurteilten mit Hinzuziehung römischer Presbyter.¹⁴ Auch hier ist also noch eine eminente kollegiale Einbettung gegeben.

Die Abhebung des Primats als quasi-monarchische Autorität oberhalb der synodal-kollegialen kirchlichen Strukturen ist nun ein Prozeß, der – wenigstens im römischen Anspruch – mit Bischof Damasus von Rom (366–384) beginnt und von den Päpsten des 5. Jahrhunderts, allen voran Leo I. dem Großen (440–461), fortgesetzt wird. Hier kommen sehr verschiedene historische Faktoren zusammen. Einmal ist es ein historischer Vorgang, dessen eine Seite die jetzt erst in der Breite geschehende Christianisierung der Stadt Rom und insbesondere des römischen Adels darstellt.¹⁵ Das bedeutet aber auf der anderen Seite: In dem Maße wie Rom christlich wird, wird die Kirche römischer. Mit der christlichen Romtradition, für die Petrus und Paulus stehen, verbindet sich jetzt die imperial-römische Tradition: Rom als »Caput mundi« vollendet jetzt kirchlich-religiös jene Einheit der Menschheit, die politisch das römische Reich vorbereitet hat.¹⁶ Damit wird natürlich die kirchliche Petrustradition mit all ihren Implikationen umgebildet. Das Rom der Paradosis, das bezeugt, wird nun viel stärker zu Rom als Hauptstadt, als »Caput mundi«, die der Welt ihre Gesetze gibt. Im Bischof von Rom als »Haupt des Leibes« der Kirche sind die Autorität und die Verheißungen des Apostels Petrus in besonderer Weise quasi-mystisch und zugleich konkret juridisch gegenwärtig. »Wir tragen die Lasten aller, die beschwert sind; oder vielmehr sie trägt in uns der heilige Apostel Petrus, der, wie wir vertrauen, uns, die Erben sei-

ner Verwaltung, in allem beschützt und bewahrt« – so 385 Papst Siricius.¹⁷ Päpstliche Antwortschreiben auf Anfragen zumal westlicher Kirchen, die selber zunächst eher im Rahmen des Informations- und Konsultationsaustausches der *Communio* erfolgen – ein Zeichen dafür ist, daß nicht selten Anfragen gleichzeitig nach Rom und Mailand oder nach Rom und Karthago erfolgen –, geschehen in autoritativem Stil, ja im Stile römischer Antwortschreiben. Seit Papst Siricius (384–399) erheben diese Antwortschreiben den Anspruch, auf derselben Ebene wie Konzilsrecht zu stehen. Dabei liegt der Akzent freilich auch jetzt noch und für Jahrhunderte mehr auf der rechtsbezeugenden als auf der eigentlich rechtsschöpferischen Tätigkeit: Der römische Bischof antwortet als Zeuge einer privilegierten Tradition und teilt in schwierigen Fragen des christlichen Lebens und der kirchlichen Disziplin mit, wie es die römische Kirche hält bzw. welches die Tradition ist, die Petrus ihr überliefert hat.

Zugleich damit wird nun eine Stellung über den Konzilien beansprucht und betont, daß nur solche Konzilien gültig seien, die vom römischen Stuhl bestätigt sind; Konzilien selbst einer beliebig großen Zahl von Bischöfen hätten keine Geltung, wenn sie nicht von Rom anerkannt seien.¹⁸ Um diesen Anspruch zu verstehen, ist freilich im Blick zu behalten, daß Konzilien im 4. und 5. Jahrhundert inmitten der verwirrenden Glaubensstreitigkeiten zwar eine sehr lebendige Angelegenheit waren, aber eine sehr wenig verlässliche, vielmehr äußerst chaotische und widersprüchliche Instanz. Auch (aber keineswegs nur) durch die Dazwischenkunft der kaiserlichen Gewalt wurden sie zu einer leicht manipulierbaren Institution und annullierten sich gegenseitig. Selbst Konzilien mit ökumenischem Anspruch wie Seleukia und Rimini 359/360 oder das sogenannte »latrocinium« von Ephesos 449, die von Einberufung und Teilnehmerzahl nicht weniger ökumenisch waren als Nikaia, Ephesos oder Chalkedon, wurden später wieder verworfen. Konzilien als solche boten also nicht die Kontinuität, die vom Traditionsprinzip des kirchlichen Glaubens her gefordert war. Dies ist sicher ein wesentliches Moment, das dem römischen Anspruch, ein klares Legitimitätskriterium für Konzilien in der Rezeption durch Rom zu sehen, Plausibilität und Resonanz verschaffte, und zwar vom 5. Jahrhundert¹⁹ bis zum Bilderstreit des 8./9. Jahrhunderts²⁰ auch bei nicht wenigen Autoren im Osten.

In diesem Zusammenhang ist auch die primäre Bedeutung Roms für die ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends zu sehen. Daß diese Konzilien primär unter kaiserlicher Leitung standen und vom römischen Bischof weder einberufen, noch von ihm oder seinen Legaten geleitet wurden, vielmehr eine selbständige Autorität gegenüber der päpstlichen darstellten, bedarf keiner weiteren Ausführung.²¹ Jedoch besteht die Hauptleistung Roms für die ökumenischen Konzilien darin, für eine klare

Kontinuitäts- und Legitimitätslinie gesorgt zu haben, von der nicht mehr abgewichen wird; d. h.: Konzilien, die einmal anerkannt sind, werden gegen alle Schwierigkeiten aufrechterhalten und gegen alle Abschwächungen und Relativierungen verteidigt; einmal verworfene aber bleiben verworfen. Dies war vor allem wichtig nach Chalkedon (451), wo oft genug im Byzantinischen Reich aus Gründen des inneren Friedens versucht wurde, an Chalkedon Abstriche zu machen, und Rom dann in jahrzehntelangen Kämpfen immer am vollen Gehalt von Chalkedon festhielt. Dies geschah sicher auch mit typisch römischer Sturheit, nicht immer sehr flexibel, vielleicht nicht immer differenziert genug, sehr selten (eigentlich nur bei Leo dem Großen) in theologisch schöpferischer und weiterführender Weise. Aber daß es geschah, war ein wichtiger Beitrag dafür, daß Konzilien nicht in die Beliebigkeit absanken. Jedenfalls hat keine andere Institution eine solche klare und konsistente Kontinuitätslinie vertreten.

Im übrigen ist bekannt, daß von einer Durchsetzung eines monarchisch verstandenen Primats, der über der Kollegialitätsebene der Kirche stand, in den Patriarchaten des Ostens keine Rede sein konnte. Die Stellung Roms stand hier immer innerhalb der »Pentarchie«, wie sie sich seit dem 5./6. Jahrhundert herausbildete, d. h. der fünf Patriarchate in der Reihenfolge Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem²², welche die ältere Ordnung der Triarchie, der drei Hauptkirchen Rom, Alexandrien, Antiochien²³ ablöste. Universalkirchliche Kollegialität, etwa auf den ökumenischen Synoden, verwirklichte sich vor allem auf der Ebene der Pentarchie, in der Rom den ersten Rang einnahm, auch wohl eine gewisse einmalige, spezifische und unersetzbare Funktion innehatte, es aber dann nicht auf Rom allein, sondern auf die Koinonia aller fünf Patriarchate ankam. Gerade im Umkreis von Nikaia II (787), des letzten von katholischer und orthodoxer Kirche gemeinsam anerkannten Konzils, gibt es eine Reihe von Zeugnissen, die alle auf den Grundtenor hinauslaufen: Die Mitwirkung Roms ist indispensabel, und ohne sie kommt es zu keiner konziliaren Glaubensaussage; aber auch auf die Rezeption durch die übrigen Patriarchate (von denen dann freilich nicht jedes einzelne die gleiche unverzichtbare Bedeutung wie Rom hat) kommt es an.²⁴ Gerade in der Pentarchie verwirklicht sich hier die Universalität der Kirche. Freilich stehen diesen Zeugnissen wieder andere im Osten gegenüber, die Rom zwar den ersten Rang innerhalb der Pentarchie zuerkennen, jedoch keinen qualitativ abgehobenen Platz. Nach dem Bilderstreit und speziell in den Konzilien des 9. Jahrhunderts setzten sich letztere stärker durch.²⁵ Jedenfalls hat sich für den Osten die Stellung des Bischofs von Rom nie klar von der Ebene der Pentarchie abgehoben. Es blieb immer eine »innerkollegiale« Stellung.

2. Bindung der Kollegialität an den Primat

Richten wir nun aber unseren Blick auf die Entwicklung im Westen! Hier muß man zunächst im Blick behalten, daß dem seit dem 4./5. Jahrhundert ausgebildeten römischen Primatsanspruch die Realität noch in keinem Lande des Westens außer allenfalls in der römischen Kirchenprovinz, d. h. im suburbikarischen Italien entsprach. Zweitens konnte selbst in Anspruch und Theorie noch keine Rede davon sein, daß das primatiale Element die Selbständigkeit der kollegial-synodalen Strukturelemente in sich aufgesaugt hätte, bzw. daß die letzteren vom Primat her ihre Kraft und Legitimität bezogen hätten.²⁶ Die normale Autorität über den Bischof hinaus war sowohl im Osten wie auch im Westen vom 4. bis zum 6. oder 7. Jahrhundert die Kirchenprovinz. Primär in ihr verwirklichte sich damals bischöfliche Kollegialität. Ihr wichtigstes Organ war die Provinzialsynode, meist eher als der Metropolit, der mehr *Primus inter pares* war, etwa dem heutigen Vorsitzenden einer Bischofskonferenz vergleichbar. Sie war das Organ, welches die Bischofswahlen kontrollierte oder bestätigte, welches im Extremfall Bischöfe absetzte, Häretiker verurteilte, ja sogar Glaubensentscheidungen mitsamt der Anathema-Formel fällte. Diese Konzilien pflegten zwar ihre Glaubensentscheidungen Rom mitzuteilen, aber dies im Sinne der zwischenkirchlichen Kommunikation der »Communio« oder »Koinonia«, keineswegs im Sinne der Bitte um »Bestätigung«. Rom pflegte zwar solche Mitteilungen als Bitte um Bestätigung zu verstehen und manchmal Korrekturen anzubringen, jedoch meist ohne Erfolg. Speziell für die nordafrikanische Kirche war zwar Rom eine Schwesterkirche mit besonderer apostolisch begründeter »Auctoritas«; das Glaubenszeugnis der römischen Kirche hatte besonderen Rang, etwa auf der Ebene wie auch sonstige »Auctoritates«, wie anerkannte Väter und Theologen; aber nicht auf der Ebene einer übergeordneten Instanz. Erst recht wurde Rom keine »potestas« im jurisdiktionellen Sinne zuerkannt.²⁷

Nun geschieht hier der erste einschneidende Bruch durch die Völkerwanderung des 5./6. Jahrhunderts, also die Barbareneinbrüche und das Ende des Römischen Reiches im Westen. Dies bedeutete zunächst einmal Regionalisierung von Communio und Kollegialität. Der Westen zerfiel im Reiche, die schon um 600 auch kirchlich nur noch sehr wenig voneinander wußten und sich sehr wenig für das interessierten, was außerhalb von ihnen vorging. Die frühere Leichtigkeit des Reisens hörte auf; der Horizont verengte und regionalisierte sich mehr und mehr. Eine funktionierende bischöfliche Communio und Kollegialität war an Infrastrukturen gebunden gewesen, die jetzt im Westen immer weniger existierten: an die Möglichkeit, zu Synoden zusammenzukommen, damit an Sicherheit des Reisens, an häufigen Austausch. Dies bedeutete aber weiter: wo eine starke Zentral-

gewalt fehlte, wie im Frankenreich des 7. Jahrhunderts, erstarb auch das synodale Leben innerhalb des Königreichs: es gab keine Synoden mehr; es verfiel auch die Metropolitanorganisation, also der eigentliche Ort bischöflicher Kollegialität. Wo aber eine starke königliche Gewalt existierte und die Kirche ordnete, bildete sich nun in Reichssynoden ein neuer Typ bischöflicher Kollegialität, die ihren Bezugspunkt im König hatte: so im Westgotenreich seit dem Ende des 6. Jahrhunderts, im Merowingerreich von 511 bis zur Mitte des 7. Jahrhunderts und im Karolingerreich seit der Mitte des 8. Jahrhunderts. Nicht »Primat oder Kollegialität«, sondern »Kollegial-konziliare Strukturen auf königlich-reichskirchlicher Grundlage oder kollegial-konziliare Strukturen auf päpstlich-römischer Grundlage« – dies wird dann im Abendland die konkrete Alternative sein.

Entscheidend, nicht allein für die Primatgeschichte, sondern weltgeschichtlich für die Bildung des Abendlandes als Kulturkreis ist, daß dieser Trend zur Regionalisierung seit dem 7./8. Jahrhundert wieder überwunden wird. Dies geschieht sowohl von Rom aus (hier ist besonders Papst Gregor der Große mit seiner missionarischen Initiative der Angelsachsenmission zu nennen), wie durch kirchliche Kreise in den Ländern des Abendlandes, die besonders die Verbindung mit Rom suchen, von denen die Angelsachsenmissionare an erster Stelle zu nennen sind. Es entsteht ein neues universales Bewußtsein, ein neuer universaler Horizont auf der Grundlage der Bindung an den hl. Petrus und seine Tradition. Diese kirchliche Reformbewegung will nun zunächst gerade zurück zur alten kirchlichen Ordnung, d. h. sie versucht gerade die synodal-kollegialen Strukturen wiederherzustellen; sie will einen Episkopat, der primär gentil integriert ist, wieder zum Bewußtsein seiner Zusammengehörigkeit führen. Das wird z. B. bei Bonifatius deutlich: es ist für ihn äußerst wichtig und geradezu Inbegriff der Reform, daß wieder Synoden stattfinden, daß wieder die Kirchenprovinzen funktionieren. Freilich ist diese neue Kollegialstruktur zunächst einmal stärker an Rom gebunden, noch nicht juristisch, eher symbolisch-spirituell. Ein wichtiges Symbol dafür ist, daß sich der Brauch durchsetzt – zuerst im 7. Jahrhundert bei den Angelsachsen –, daß die Metropoliten zu Beginn ihres Amtes das »Pallium« von Rom erhalten müssen. Damit wird zunächst einmal symbolisch die Einheit mit dem Sitz Petri als geistliche Quelle auch des Metropolitan-Amtes unterstrichen. Es konnte dieses Symbol aber in einer weiteren Entwicklung auch zu der Vorstellung ausgebaut werden, daß die Stellung des Metropoliten keine Vollmacht eigenen Rechtes sei, sondern bloße Teilhabe an der päpstlichen Vollgewalt. Und diese Konsequenz mußte sich gerade in dem Maße aufdrängen, als die bischöfliche Kollegialität aufhörte, tragende Wirklichkeit zu sein.

Gerade dieser altkirchliche Geist der *Communio* und Kollegialität aber ließ sich nur schwer wieder einhauchen. Die in karolingischer Zeit neu ge-

schaffenen Strukturen der Synoden und Kirchenprovinzen wurden faktisch, schon aus dem Zwang der soziologisch-politischen Gegebenheiten, etwas anderes als sie in altkirchlicher Zeit gewesen waren. Sie wurden zunächst einmal wesentlich zu einem *Instrumentum regni*; ihre Kollegialstrukturen waren auf den König bezogen und funktionierten in der Form des um den König gescharten Reichsepiskopats.²⁸ Wo aber diese Bindung zurückzutreten begann, wurde daraus leicht die persönliche Überordnung übermächtiger Metropoliten über ihre Suffraganbischöfe. Dies aber wiederum weckte Widerstände seitens der Letzteren, die natürlich dahin tendierten, eher die Bindung an Rom zu verstärken, um der viel gefährlicheren und hautnäheren Autorität des Metropoliten zu entgehen, denen also der ferne Papst lieber war als der nahe Erzbischof.

Genau dies ist es nun, was in den sog. »Pseudo-Isidorischen Fälschungen« geschehen ist.²⁹ Sie sind bekanntlich nicht in Rom entstanden, sondern um 850 in der Kirchenprovinz Reims, in Kreisen von Suffraganbischöfen, die in Opposition gegen den Erzbischof Hinkmar von Reims standen. Die Grundtendenz dieser Pseudo-Isidorischen Dekretalen kann man so zusammenfassen: alle Zwischenstrukturen zwischen den Einzelbischöfen und Rom werden möglichst an Rom gebunden und verlieren ihre Eigenständigkeit gegenüber der Autorität des römischen Bischofs. So erhalten z. B. nach Pseudo-Isidor alle Konzilien ihre Autorität erst durch die römische Bestätigung. Das kollegiale Element wird zwar nicht eliminiert, jedoch tendenziell zum Instrument des Primats gemacht.

Nun darf man sich freilich nicht vorstellen, Pseudo-Isidor habe schlagartig das Gesicht der Kirche verändert oder es sei überhaupt in der Primatsgeschichte jene »Revolution« gewesen, als die es immer wieder gesehen worden ist, von Febronius an bis zu Döllinger, der meinte, von da an sei das Papsttum in der Kirche zum Krebsgeschwür geworden, das durch krankhafte Wucherung und immer neue Metastasen den gesunden Organismus der Kirche zerstört habe.³⁰ Denn erstens einmal konnten die Pseudo-Isidorischen Dekretalen als Fälschung ja nur unter der Voraussetzung Erfolg haben, daß ihre Idee der päpstlichen Autorität den Zeitgenossen nicht neu und ungewohnt erschien, sondern eher selbstverständlich, plausibel und konsistent. Dann ist auch die Wirkungsgeschichte von Pseudo-Isidor nicht kurzfristig und schnell gewesen; seine große Stunde hatte Pseudo-Isidor erst in der gregorianischen Reform des 11. Jahrhunderts.³¹

Diese sog. »gregorianische Reform«, die ihren Namen von Papst Gregor VII. (1073–1085) hat, tendiert einerseits in schroffster Weise zur Betonung des Primats; jetzt erst wird der Primat voll zum »Caput ecclesiae«, von dem alles Wohlergehen des Leibes abhängt; und »Petrusgehorsam«, identisch mit Gehorsam gegenüber dem Papst, in welchem der hl. Petrus mystisch auf Erden gegenwärtig ist, wird zum Inbegriff des Gottesgehorsams.³² An-

derseits darf man nicht vergessen, daß diese Reform ihrerseits versucht hat, das synodal-konziliare Leben der Kirche wiederzuerwecken und auch darin erfolgreich gewesen ist. Aber dies geschieht von der Spitze her; und es führt daher zu einer exklusiv an den Primat gebundenen Kollegialität. Es geschieht von den päpstlichen Synoden aus, die sich allmählich zu Konzilien der ganzen abendländischen Kirche erweitern. Die römische Synode, in welcher der Papst zusammen mit seinen Klerikern und mit Bischöfen der römischen Kirchenprovinz zu tagen pflegte – und zur römischen Kirchenprovinz gehörte bis ins 10. Jahrhundert ganz Mittel- und Süditalien – war schon im ersten Jahrtausend bevorzugtes Organ für wichtige päpstliche Entscheidungen gewesen, vor allem für Glaubensentscheidungen. Solche wichtigen Entscheidungen pflegten die Päpste meist nicht allein zu fällen, sondern zusammen mit ihrem Klerus und dem umgebenden Episkopat. Andererseits kann kein Zweifel bestehen, daß der Papst schon seit dem 4. Jahrhundert auf diesen Synoden in einer Weise dominierte wie kein anderer Metropolit auf partikularen Konzilien. Mehr noch: weil sie praktisch zum »Beratungsgremium« des Papstes geworden waren, war der Teilnehmerkreis offen und fluktuierend. Denn hier kam es letztlich nicht auf Amtsautorität an, wie auf den bischöflichen Konzilien (denn die war im Grunde in den Papst verlagert), sondern auf Kompetenz. Deshalb nahmen nicht nur Bischöfe teil, sondern auch vielfach Presbyter und Diakone der römischen Kirche. Bevor die römischen Synoden sich jedoch zu den »Generalkonzilien der westlichen Christenheit« wandelten, erfuhren sie eine weitere Steigerung an Bedeutung und Universalität, indem sie mit der kaiserlichen Reichssynode ein Amalgam eingingen. Dies geschah in den (insgesamt 23) »kaiserlich-päpstlichen« Konzilien in der Zeit von der Kaiserkrönung Ottos des Großen (962) bis zum Tode Heinrichs III. (1056), die von Kaiser und Papst als den beiden Häuptern der Christenheit gemeinsam präsiert wurden, wobei der Papst zweifellos die höchste religiöse Autorität darstellte, die wirkliche Dominanz jedoch meist eher dem Kaiser zukam.³³ Es war also eine Kollegialität unter gemeinsamer päpstlich-kaiserlicher Spitze. Dieses prekäre Gleichgewicht konnte freilich nicht lange dauern. Die Päpste der Reformzeit nahmen diese Synoden in eigene Regie und machten sie – besonders die alljährlichen »Fastensynoden« – zu einem der wichtigsten Instrumente der von ihnen vorangetriebenen Kirchenreform. Auf ihnen wurden einschneidende Beschlüsse verkündet, die die gesamte westliche Kirche betrafen. Mehr und mehr weiteten sie sich zu einer internationalen Teilnehmerschaft aus; und im 12. Jahrhundert bildete sich aus ihnen schrittweise ein neuer abendländischer Typ eines »ökumenischen Konzils« aus, der voll ausgebildet schließlich mit dem 4. Laterankonzil 1215 dasteht: nämlich der Typ des vom Papst einberufenen Konzils, das von ihm geleitet wird, bei dem der Papst die Verhandlungsgegenstände be-

stimmt oder wenigstens approbiert und auch den Teilnehmerkreis auswählt. Der Papst entscheidet auf ihnen »de consilio fratrum nostrorum«. ³⁴ Die Plenarversammlungen des Konzils sind kein Diskussionsforum (was sie wieder auf den neuzeitlichen Konzilien von Trient an werden sollten); sie dienen nur der Abstimmung und feierlichen Verkündigung der Beschlüsse. Sofern Beratung und Diskussion stattfand, geschah sie wohl auf inoffizieller Ebene, in kleinen Gruppen und Beratungsgremien. Und gleichzeitig waren es »Generalversammlungen der Christenheit«: nicht nur wegen der auch ins Weltlich-Politische eingreifenden Beratungsgegenstände, sondern auch deshalb, weil formale Amtsautorität in die päpstliche Autorität verlagert war, kam es in ihnen mehr auf faktische Kompetenz, Einfluß und Repräsentativität an. Auf jeden Fall wird deutlich, daß diese Form von »Kollegialität« nun in einer Weise im Papst ihren Bezugspunkt hat, wie dies vorher nie der Fall war. Dies ist aber auch logische Konsequenz der Befreiung der Kirche von laikalen Herrschaftsstrukturen, die der Kampf um die »*Libertas ecclesiae*« seit dem 11. Jahrhundert versucht und mit gewissen Einschränkungen erreicht hatte. Der Episkopat war damit aus seiner primären Bindung an den Herrscher und die Königskirche herausgelöst worden. Jetzt zeigte sich, daß dann als rein kirchliche Bindung nur die an Rom übrigblieb. Hinzu kommt, daß die Kraft einer eigenständigen kirchlich-bischöflichen Kollegialität, die vor allem in einer spirituell-kirchlichen Reform hätte gründen müssen, deshalb auch in der Folge immer schwach blieb, weil der Episkopat bis zum Umbruch im Gefolge der Französischen Revolution eminent in feudale politisch-dynastische und Familieninteressen eingebunden blieb. Dies zeigte sich z. B. darin, daß die Provinzialsynoden, die vom 4. Laterankonzil bis zu Trient immer wieder von oben urgirt wurden, nur sehr selten stattfanden. Die von unten entstehenden kirchlichen Reformkräfte aber waren von den Bettelorden des 13. Jahrhunderts an stärker römisch ausgerichtet und fanden tendenziell von Rom mehr Stütze als meist bei lokalkirchlichen Instanzen.

Diese strukturellen Veränderungen schlugen sich wiederum in einer extrem papalistischen Doktrin nieder, in welcher für das kollegiale Element im Prinzip kein Raum mehr blieb. Sie lautete in ihrer ausgebildeten Form bei Innocenz III. (1198–1215): im Papst allein ist die »*Plenitudo potestatis*«; von ihm geht im Prinzip alle Gewalt in der Kirche aus; er hat andere kirchliche Gewaltenträger »in partem sollicitudinis« berufen, zur Teilhabe an der Verantwortung – und dies gilt sowohl für Zwischeninstanzen wie Patriarchen und Metropolitane wie auch für die Bischöfe. Jede andere Gewalt in der Kirche als die päpstliche ist einmal begrenzt, sie bezieht sich nur auf eine Teilkirche; dann ist sie »Teilhabe« an der päpstlichen Gesamtverantwortung. ³⁵ Bezeichnend ist, daß hier nur noch in den Kategorien »Papst« und »Einzelbischof« bzw. Metropolit oder Patriarch gedacht wird.

Die ursprüngliche Kategorie der kollegialen *Communio*, von der in der alten Kirche die Partikularkonzilien und die Bischofsverbände wie die Kirchenprovinzen eigenständige Gestalten und Strukturen eigenen Rechtes gewesen waren, ist hier verlorengegangen.

3. Kollegiale oder primatale Struktur unter dem Zeichen des Gegensatzes

Der klassische Versuch, in der abendländischen Kirche die kollegiale Grundstruktur der Kirche wiederzuerneuern, ist der »Konziliarismus« des 14./15. Jahrhunderts.³⁶ Hintergrund ist das Große Papst-Schisma von 1378 an, in welchem sich fast vier Jahrzehnte lang zwei, am Ende sogar drei Päpste gegenüberstanden. Eine Heilung des Schismas schien mit der papalistischen Theorie, die seit dem 11. Jahrhundert in der Kirche dominierte, nicht mehr möglich. Seit dem 11./12. Jahrhundert hatte sich das Papsttum mit Erfolg dagegen gewehrt, daß, selbst in der Situation eines Schismas, eine fremde Instanz, also ein Kaiser oder auch ein Konzil, als übergeordnete Instanz richten und die Einheit wiederherstellen konnte. Das Prinzip »*Prima sedes a nemine iudicatur*« war in diesen Kämpfen zum Fanal für die »*Libertas ecclesiae*« geworden. Jetzt erwies es sich als tödliche Falle, die die Kirche in der Sackgasse des Schismas festhielt. Denn jeder der beiden Päpste identifizierte seinen Anspruch mit dem Anspruch des Amtes, nicht gerichtet zu werden und betrachtete die Entscheidung etwa durch ein Konzil als »vermessentlichen Eingriff in Gottes Ordnung«.

Der »Konziliarismus«, der auf diese zeitgeschichtliche Situation zu antworten sucht, war durchaus in seinen Ideen nicht so »neu« und »revolutionär«, wie man in der früheren Kirchengeschichtsschreibung gemeint hat.³⁷ Er fußt auf traditionellen Ideen, die auch in der hochmittelalterlichen Tradition noch lebendig waren, greift freilich dann auch stärker auf das erste Jahrtausend zurück. Im einzelnen sehr vielschichtig, ist er zunächst als ein Versuch zu sehen, Kirche wieder primär als *Communio* zu sehen, so daß das konziliar-kollegiale zum umfassenden Strukturelement wird und der Primat primär als Organ und Repräsentant der *Communio* erscheint. Wesentliches zeitgeschichtliches Modell sind dabei die seit dem Hochmittelalter sowohl im kirchlichen wie im weltlichen Bereich entwickelten Formen genossenschaftlich-korporativer Mitbestimmung und Selbstverwaltung, insbesondere in der Verfassung der Städte, der Universitäten und der neuen Bettelorden: hier regierte die »*universitas*« sich selbst, und zwar vor allem durch eine Form gewählter »Repräsentation« (Rat, Senat oder Generalkapitel); der »*Rector*« war oberster Leiter des Ganzen, aber gebunden an die primäre Repräsentation der »*universitas*«. Dieses Modell wird zwar im

Konziliarismus nicht immer unverändert auf die Kirchenverfassung übertragen, spielt jedoch als zeitgeschichtlicher Hintergrund wesentlich mit hinein.³⁸ Für die Konziliaristen folgt daraus zumindest die Konsequenz, daß das Konzil wenigstens dann über dem Papst steht und ihn gegebenenfalls absetzen kann, wenn dieser dem Sinn seines Amtes radikal entgegenhandelt: im Falle eines sonst nicht lösbaren Papst-Schismas, bei einem häretischen Papst oder wenn der Papst – etwa durch notorische Reformunwilligkeit – in schwerster Weise Ärgernis gibt und die Kirche zugrunde richtet. Es folgt daraus aber auch eine weitere Relativierung von Amtsauctorität. Wie der an sich sehr gemäßigte Konziliarist Kardinal d'Ailly auf dem Konstanz̄er Konzil darlegte, treten an ihre Stelle faktische Repräsentativität, Kompetenz und politische Bedeutung.³⁹ Andererseits war dies aber auch keine radikale »Revolution« der Kirchenverfassung, weil die hochmittelalterlichen Konzilien im Grunde schon ähnlich strukturiert waren: ihre Rolle als Beratungsorgan des Papstes hatte bereits bischöfliche Amtsauctorität relativiert. Und wenn das Konzil von Basel (1431–1449) nach dem Prinzip der »Kooptation« selber neue Mitglieder wählte, dann tat es als Konzil das, was die Päpste auf ihren Konzilien getan hatten: selber zu bestimmen, wer – über die im Prinzip geladenen Diözesanbischöfe hinaus – ein Recht hatte, am Konzil teilzunehmen.

Nun hat der Konziliarismus einerseits die Leistung vollbracht, auf dem Konzil zu Konstanz (1414–1418) tatsächlich das Papst-Schisma zu bereinigen und die Einheit wiederherzustellen. Außerdem hat es versucht, nicht nur die Vergangenheit zu bewältigen, sondern auch für die Zukunft vorzusorgen. Durch das Dekret »Frequens« von 1417 wurde das ökumenische Konzil zur festen Dauereinrichtung für alle 10 Jahre gemacht.

Es war ein Versuch, der Kirche eine institutionalisierte konziliare Verfassung zu geben. Dieser Versuch ist in einem sehr langen und komplizierten Kampf gescheitert; das monarchische Papsttum setzte sich wieder durch, vor allem in seinem Kampf mit dem Konzil von Basel. Der Konziliarismus wurde zwar noch nicht endgültig überwunden, wohl jedoch schrittweise zurückgedrängt. Wenn man freilich nach den Gründen fragt, dann ist gezielte und machtbewußte päpstliche Politik nur ein Grund unter anderen. Vielleicht noch wichtiger ist die Tatsache, daß dem Kollegialitäts-Anspruch des Konziliarismus zumal in den Länderepiskopaten nur eine sehr schwache Resonanz und vor allem sehr wenig gesamtkirchliche Verantwortung entsprach. Der Episkopat war und blieb vor allem seinen politischen Partikularinteressen verhaftet. Was übrigblieb, war eine Schicht berufsmäßiger »Konzilsexperten«, vor allem Ordensleute und Universitätsprofessoren, deren selbstbewußter Anspruch, die »universale Kirche zu repräsentieren«, bei allem guten Willen und Reformeifer doch sehr fragwürdig war, vor allem aber die episkopale Struktur der Kirche praktisch verdunkelte.

Der Konziliarismus war der letzte konsequente Versuch, gegenüber einem absolutistisch-monarchischen ein kollegial-synodales Kirchenmodell zu verwirklichen. Bzw. es war die letzte papst-kritische Richtung, die gleichzeitig zentri-petal, auf kirchliche Einheit ausgerichtet, und nicht zentri-fugal war. Zwar waren die Kräfte, die in der konziliaren Idee lebendig waren, keineswegs tot. Aber sie überlebten in den folgenden Jahrhunderten im wesentlichen nur in der Form partikularistischer, mehr oder weniger nationalkirchlicher oder staatskirchlicher Strömungen. Zwar darf man diesen Formen des frühneuzeitlichen Episkopalismus nicht einfach den Pauschalvorwurf der Servilität gegenüber der Staatsgewalt machen. Dieser Vorwurf ist schon gegenüber dem französischen Gallikanismus nicht ohne weiteres zutreffend⁴⁰, erst recht nicht für den deutschen reichskirchlichen Episkopalismus, zu dessen Tradition es von den »Concordata Nationis Germanicae« des 15. Jahrhunderts bis hin zu Dalberg und Wessenberg zu Anfang des 19. Jahrhunderts gehörte, einen »dritten Weg« zwischen Staatskirchentum und römischem Zentralismus zu gehen. Faktisch jedoch gerieten diese Ideen, die meist irgendwie gegen ein rein monarchisches Kirchenbild den Eigenwert des Bischofsamtes, des Konsenses, der synodalen Strukturen betonten wollten, sehr häufig kraft einer gewissen inneren Logik in den Sog des Staatskirchentums.

Dies hatte nun weiter eine bestimmte Konsequenz: Von dem Moment an, wo die Französische Revolution die alte enge Verbindung zwischen Kirche und politischer Ordnung löste, war im Grunde in wenigen Jahrzehnten das Schicksal dieser mehr zentrifugal-episkopalen Richtungen besiegelt. Denn die Französische Revolution und ebenso ihre Auswirkung in der Säkularisation in Deutschland hat gerade die Bollwerke bischöflich-nationalkirchlicher Selbständigkeit gegenüber Rom beseitigt. Und sie hat dadurch den Weg freigegeben für den definitiven Sieg der monarchisch-papalen Kirchenidee. Der Gallikanismus wurde besiegt, nicht weil er theologisch falsch, sondern weil er historisch nicht mehr möglich war.

Dieser Sieg wurde durch das 1. Vatikanische Konzil 1869/70 besiegt. In unserem Zusammenhang ist wichtig, daß die Definitionen des päpstlichen Jurisdiktionsprimats und der päpstlichen Lehrunfehlbarkeit auf einem bestimmten Hintergrund von Theorie und geschichtlicher Realität geschehen. In der Theorie ist es die Perspektive, in der sich im Grunde nur der Papst auf der einen Seite, der Einzelbischof auf der anderen Seite gegenüberstehen. Es fehlt die primäre Kategorie der *Communio* und der Kollegialität. Auch die Minoritätsbischofe, die in der Diskussion um den Jurisdiktionsprimat die Eigenständigkeit der Vollmacht des Einzelbischofs hervorheben, bringen nur in Einzelfällen im Anschluß an das Zitat Cyprians »*Episcopatus unus est, cuius in solidum a singulis pars tenetur*«⁴¹ die kollegial-gesamtkirchliche Dimension des Bischofsamtes zur Sprache.⁴²

Wie wenig ihr Anliegen verstanden wurde, zeigt die Antwort: Entweder sei diese gesamtkirchliche Verbundenheit und Solidarität rein spirituell zu verstehen, dann trage sie in Fragen der kirchlichen Rechtsordnung nichts zur Sache bei; oder sie sei juristisch zu verstehen, dann verwirre sie die ganze kirchliche Ordnung.⁴³ In der Praxis stand hinter dieser Theorie die neuzeitliche Erfahrung, die sich aus der Gegenreformation und den Kämpfen mit Jansenismus, Gallikanismus, Josefinismus, Febronianismus und schließlich der Französischen Revolution nährte, daß nur der Primat eine Dynamik zur Einheit hin enthalte, alle anderen Faktoren aber in der letzten Konsequenz partikularisierend wirkten. Mit anderen Worten: nur das definitive Festmachen kirchlicher Einheit und Wahrheit im Papst kann unter die vielen Kämpfe einen Schlußstrich setzen, die soviel Energien gekostet hatten und – wie man meinte – solche lebensbedrohenden Konflikte für die Zukunft vermeiden. Zwar gab es gegen diese Definitionen, vor allem gegen die der Unfehlbarkeit, den Widerstand der Minorität. Diese ging, nicht zuletzt gestützt durch die Erfahrungen der Geschichte, davon aus, daß speziell die Glaubenswahrheit in der Kirche eine Sache der *Communio*, also des Zusammenwirkens des ganzen Leibes sei und daß der Papst hier niemals »allein« und »aus sich« handeln könne, sondern immer in Einheit mit allen Gliedern des Leibes, als Mund, Repräsentant und Sprecher der ganzen Kirche und vor allem des Bischofskollegiums, dessen Glauben er ausspreche.⁴⁴ Im Grunde stießen ihre Argumente deshalb auf taube Ohren, weil die Konzilsmehrheit ganz von den neuzeitlich-kontroverstheologischen Fragestellungen beherrscht war, welche lauteten: Woran ist die wahre Kirche erkennbar? Wo ist sie sichtbar-institutionell festzumachen? Wer ist in Fragen des Glaubens und der kirchlichen Ordnung die letzte Instanz? Wem kommt die Entscheidung in Glaubenskontroversen zu?⁴⁵ Glauben wird, was typisch neuzeitlich ist, viel mehr mit »Entscheidung« zusammengebracht als mit Überlieferung und Tradition, von der der Einzelne einfach getragen ist.⁴⁶ Nur von da aus kann auch die »Unfehlbarkeit des Papstes« ein solches Gewicht bekommen und kann der Eindruck entstehen – was sicher nicht in der Konstitution *Pastor aeternus* ausgesagt, vielmehr sogar ausdrücklich in ihr zurückgewiesen ist⁴⁷ –, daß damit im Grunde die Subjektivität des Papstes zum Maßstab des Glaubens der Kirche geworden ist oder ein Einzelner über den Glauben Aller entscheidet.

Man pflegt darauf hinzuweisen, daß das 1. Vatikanum ein Torso geblieben sei, weil es wegen der Einnahme Roms durch die Italiener am 20. September 1870 vorzeitig abgebrochen werden mußte. Sofern damit insinuiert wird, daß 1. »leider« durch eine ungewollte Panne wider den Willen der Verantwortlichen nicht die ergänzenden Aussagen über das Bischofsamt geschehen sind, und daß diese 2. damals hätten Wesentliches enthalten können, um eine einseitige Isolierung des Primats zu vermeiden, muß der Hi-

storiker Widerspruch anmelden. Denn zum ersten rechneten der Papst und die Kerngruppe, welche die Definition vorantrieben, sehr wohl mit einem unvorhergesehenen Abbruch des Konzils aus politischen Gründen, und gerade deshalb setzten sie durch, daß das für sie Wichtigste, nämlich die Primatsaussagen, vorgezogen würden.⁴⁸ Zweitens berechtigt die Kenntnis der bereits ausgearbeiteten Texte und Vorarbeiten nicht zu der Vermutung, daß damals über das Bischofsamt wesentlich mehr als Selbstverständlichkeiten hätten gesagt werden können. Was darüber zu sagen möglich war, ist im wesentlichen entweder auch in der Primatskonstitution *Pastor aeternus* gesagt⁴⁹ oder wurde nächher in autorisierten kirchlichen Erklärungen betont, etwa in der Erklärung der deutschen Bischöfe von 1875 gegen Bismarck⁵⁰, die von Pius IX. ausdrücklich approbiert wurde.⁵¹ Es läuft auf die Aussage hinaus: Auch die Vollmacht der Einzelbischöfe ist eine von Christus gestiftete Gewalt göttlichen Rechtes in der Kirche; auch die Bischöfe sind wahre Hirten und nicht bloß Delegierte des Papstes. Was im Grunde fehlte, ist die primäre Dimension der Kollegialität, gerade auch um das Verhältnis von Papst und Bischöfen recht zu begreifen.

4. Ausblick

Das 2. Vatikanum hat sicher durch seine Aussagen über die bischöfliche Kollegialität, vor allem in *Lumen gentium*, neue Akzente gesetzt, die auch den päpstlichen Primat in einen neuen Zusammenhang hineinstellen. Es stehen sich jetzt nicht mehr notwendig auf der einen Seite die universale Autorität des Papstes und auf der andern die partikular eingegrenzte des Einzelbischofs gegenüber. Die vom Wesen des Bischofsamtes gegebene »kollegiale« Einbettung impliziert notwendig eine Beziehung zum Centrum unitatis des Kollegiums, die aber dann primär im Rahmen einer Communio-Theologie und nicht bloß im Sinne einer reinen Ekklesiologie der »Jurisdictio« zu verstehen ist.

Ist hier eine brauchbare und entwicklungsfähige Kategorie geschaffen, so kann man andererseits nicht behaupten, daß im 2. Vatikanum schon eine tragfähige Vermittlung beider Ekklesiologien gelungen ist. Schon auf dem Konzil war es nicht gelungen, den Primat konsequent und ausschließlich als Mitte des Kollegiums zu verstehen. Dies wurde nicht erst durch die von Paul VI. dem Kirchenschema beigefügte »Nota explicativa praevia« deutlich, sondern schon vorher im Text von Nr. 22 von *Lumen gentium*, zumal in der Fassung von 1964 im Vergleich zu der von 1963.⁵² Vom Standpunkt des Historikers problematisch erscheint das »Harmoniemo­dell« des 2. Vatikanums, das der Kollegialität nur immer »in Einheit mit dem Haupt« Gewicht und Autorität zuerkennt, zumindest dann, wenn diese nicht nur als

letzte ekklesiale Einheit, sondern immer auch als aktuelle Übereinstimmung verstanden wird. Hier muß die Frage gestellt werden: Ist Kollegialität nicht auch ein kritisches, begrenzendes Element gegenüber dem Primat? und wie kann sie das wieder werden? Nur wenn sie dies auch ist, existiert sie nicht letzten Endes doch »von des Papstes Gnaden«, und nur dann hat das kollegiale Element in der Kirche eine Eigenständigkeit gegenüber dem primatialen.

ANMERKUNGEN

1 Dazu K. Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*. Würzburg 1990, S. 16–30.

2 So wohl bereits im »Clemensbrief« der römischen Gemeinde an die Gemeinde von Korinth (um 95), dann, darauf Bezug nehmend, nach dem Brief von Dionys v. Korinth an die Römer um 170 (Eus. h. e. IV 23).

3 Dies gelingt insbesondere nicht im Osterfeststreit um 195 (Eus. h. e. V 24) und 60 Jahre später im Ketzertaufstreit (Cypr. ep. 70–75); zu letzterem auch: W. Marschall, *Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom*. Stuttgart 1971, S. 85–93; M. Wojtowysch, *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I.* (440–461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile. Stuttgart 1981, S. 46–57.

4 So nach Bischof Polykrates v. Ephesos, der nach Eus. h. e. V, 24, an Viktor schreibt: »Ich könnte die Bischöfe erwähnen, die bei mir waren und die ich eurem Wunsche gemäß einberief.«

5 Dazu bes. M. Wojtowysch, a. a. O., *passim*.

6 Cypr. ep. 68.

7 So K. Baus in: HKG (J) I, S. 402, und zuletzt noch R. Minnerath in: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*. Vatikan 1991, S. 168.

8 So nach dem Bericht Cyprians selbst (ebd.).

9 M. Wojtowysch, a. a. O., S. 388–393; K. Schatz, *Primat*, a. a. O., S. 33–35.

10 Canon IV, XIV, XV (Mansi 2, 1309 D, 1313–1314); Schreiben der Synode an Julius v. Rom bei Sozomenos, *Hist. eccl.* III 8, 4–8.

11 Das Schreiben bei Athanasios, *Apologie gegen die Arianer* 35 (PG 25,308 AB).

12 Dazu zuletzt H. J. Sieben, *Sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus. Die Sardicenisches Appellationskanones im Wandel der Geschichte*, in: *ThPh* 58 (1983), S. 501–534.

13 Canon III (Mansi 3, 7 D).

14 So in den von Ossius v. Cordoba und Gaudentius formulierten *Canones III–V*: Mansi 3, 7(8)–9(10). Zur Deutung M. Wojtowysch, a. a. O., S. 105–116, und H. J. Sieben, a. a. O.

15 Diesen Aspekt unterstreicht vor allem Ch. Pietri, *Roma christiana. Recherches sur L'égglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III* (311–440). 2 Bde. Rom 1976.

16 So Leo der Große in einer Predigt am Feste Peter und Paul 441 (PL 54,422–424).

17 PL 13,1133 A.

18 So zuerst in noch sehr vorsichtiger Form auf einem römischen Konzil von 371 oder 372: die große Zahl der Teilnehmer der homoiischen Synoden von Seleukia und Rimini (359/360) tue nichts zur Sache, zumal die Autorität des römischen Stuhles fehlte, »cuius ante omnia de-

cebat eos expectare decretum« (bzw. »cuius sententia prae ceteris omnibus expectanda erat«). Freilich wird nicht allein damit argumentiert, sondern u. a. auch damit, daß die meisten Teilnehmer der Doppelsynode arglistig getäuscht worden seien und nachher widerrufen hätten (Mansi 3,444 B, 458 D). Hier wird freilich noch nicht alles ausschließlich auf die Zustimmung des Apostolischen Stuhles abgehoben; vgl. auch M. Wojtowycsch, a. a. O., S. 145–147. – Deutlicher geschieht dies von der Jahrhundertwende an seit Innocenz I. (401–417); dazu ausführlicher N. Wojtowycsch, a. a. O., S. 205–303.

19 So in den Kirchengeschichten des Sokrates (II 17: PG 67,220 A) und Sozomenos (III 10, 1: PG 67,1057 AB).

20 Vgl. unten Anm. 24.

21 Ausführlicher dazu: W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclesiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques*. Paris 1974. – Zur dominierenden Rolle Roms speziell in Chalkedon freilich St. O. Horn, *Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon*. Paderborn 1982.

22 F. Gahbauer, *Die Pentarchie-theorie. Untersuchung zu einem Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Frankfurt 1993.

23 H. Grotz, *Die Hauptkirchen des Ostens. Von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia*. Rom 1964.

24 So besonders der vom Konzil angenommene Text des römischen Legaten Johannes, nach welchem das ikonoklastische Konzil von Hieria (754) der Kriterien eines gültigen Konzils ermangelte, »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 stimmten nicht zu« (Mansi 13, 208 f.). – Parallele Texte: Mansi 12, 1134; 13, 459; ferner das spätere Zeugnis von Patriarch Nikephoros v. Konstantinopel: PG 100,597 AB.

25 Bezeichnend dafür ist der Text des kaiserlichen Kommissars Baanes auf dem Konzil von 869/70: Mt 16,18 gilt von allen 5 Patriarchensitzen zusammen, die wohl einzeln, aber nie alle zusammen den wahren Glauben verlieren können (Mansi 16, 140f.). Die »römische« Position eines qualitativen Vorrangs vertritt demgegenüber der römische Gesandte Anastasius Bibliothecarius (ebd. 16, 7).

26 Dafür und für das Folgende ist die wichtigste Darstellung F. Kempf, *Primatiale und episkopal-synodale Struktur der Kirche vor der gregorianischen Reform*, in: AHP 16 (1978), S. 27–66.

27 W. Marschall, a. a. O., S. 42–71, S. 103–203; V. Saxer, *Autonomie africaine et primauté romaine de Tertullien à Augustin*, in: *Il primato*, a. a. O., S. 173–217.

28 Dazu A. Angenendt, *Principes imperii – Princeps apostolorum. Rom zwischen Universalismus und Gentilismus*, in: A. Angenendt/R. Schieffer, *Roma – Caput et Fons. Zwei Vorträge über das päpstliche Rom zwischen Altertum und Mittelalter*. Opladen 1989, S. 7–44.

29 Text: P. Hinschius (Hrsg.), *Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni*. Leipzig 1863. – Zu ihrer Bedeutung und Wirkung: H. Fuhrmann, *Einfluß und Verbreitung der pseudo-isidorischen Fälschungen*, 3 Bde. Stuttgart 1972–74.

30 Janus (Pseudonym), *Der Papst und das Concil*. Leipzig 1869, S. VIII f., XII.

31 Etwas pointiert und überspitzt H. Fuhrmann, *Überall ist Mittelalter. Von der Gegenwart einer vergangenen Zeit*. München 1997, S. 57: »Es ist ein naiver Positivismus, wenn man meint, Fälschungen der hier vorgeführten Art hätten die Welt verändert. Ein solcher Satz vertauscht Ursache und Wirkung. Vielmehr hat eine entsprechend veränderte Welt die Fälschungen aufgenommen. Oder, anders ausgedrückt: Der sich herausbildende Zentralismus des Papsttums hatte die Fälschungen nicht nötig; wohl aber hatten die Fälschungen für ihren Erfolg den Zentralismus des Papsttums nötig.«

32 Zu ihrer Ekklesiologie vor allem: Y. Congar, *Der Platz des Papsttums in der Kirchenfrömmigkeit der Reformer des 11. Jahrhunderts*, in: J. Daniélou/H. Vorgrimler (Hrsg.), *Sentire*

Ecclesiam, FS H. Rahner. Freiburg 1961, S. 196–217; Ders., Die Lehre von der Kirche von Augustinus bis zum abendländischen Schisma. Freiburg 1971, S. 53–68; L. F. J. Meulenberg, Der Primat der römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII. Den Haag 1965; K. Ganzer, Das Kirchenverständnis Gregors VII., in: TrThZ 78 (1969), S. 95–109; H. Fuhrmann, Ecclesia Romana – Ecclesia Universalis, in: B. Schimmelpfennig/L. Schmutge (Hrsg.), Rom im hohen Mittelalter. Studien zu den Romvorstellungen und zur Rompolitik vom 10. bis zum 12. Jahrhundert. FS R. Eltze. Sigmaringen 1992, S. 41–45; K. Schatz, Die gregorianische Reform und der Beginn einer universalistischen Ekklesiologie, in: H. Legrand/J. Manzanaras/A. García y García (Hrsg.), La recepción y la comunión entre las iglesias. Actas del coloquio internacional de Salamanca 8–14 abril 1996. Salamanca 1997, S. 165–180.

33 Zusammenfassende Darstellung bei H. Wolter, Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien von 919 bis 1056. Paderborn 1988, S. 434–436.

34 So die Ankündigung von Innocenz III. im Schreiben vom 12. und 13. November 1199 an Kaiser und Patriarch in Konstantinopel (PL 214,764 D, 771 C).

35 K. Schatz, Papsttum und partikularkirchliche Gewalt bei Innocenz III. (1198–1216), in: AHP 8 (1970), S. 61–111; F. Kempf, Die Eingliederung der überdiözesanen Hierarchie in das Papalsystem des kanonischen Rechts von der gregorianischen Reform bis zu Innocenz III., in: ebd. 18 (1980), S. 57–96; W. Imkamp, Das Kirchenbild Innocenz III. Stuttgart 1983; K. Pennington, Pope and Bishops: The Papal Monarchy in the 12th and 13th Centuries. Philadelphia 1984.

36 Unter der sehr umfangreichen Literatur der letzten Jahrzehnte das Wichtigste: B. Tierney, Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism. Oxford 1955; A. Black, Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy. Cambridge 1970; R. Bäumer (Hrsg.), Die Entwicklung des Konziliarismus. Darmstadt 1976; W. Krämer, Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus. Münster 1980; W. Brandmüller, Papst und Konzil im Großen Schisma (1378–1431). Studien und Quellen. Paderborn 1990; H. J. Sieben, Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation 1378–1521. Frankfurt 1983.

37 Dies herausgestellt zu haben ist vor allem das Verdienst von B. Tierney, ebd.

38 Dazu A. Black, a. a. O., ferner seine Zusammenfassung: Politische Grundgedanken des Konziliarismus und Papalismus zwischen 1430 und 1450, in: R. Bäumer, Konziliarismus, a. a. O., S. 295–328.

39 Mansi 27, 560f.

40 Vgl. P. Blet, Le clergé de France et la monarchie, études sur les assemblées générales du clergé de 1615 à 1666. Rom 1959.

41 De unitate ecclesiae 5. – An dieses Cyprian-Zitat wird auch in der Einleitung der Konstitution *Pastor aeternus* angeknüpft, indem es heißt: »Ut vero episcopatus ipse unus et indivisus esset ...« (DH 3051), um dann jedoch sofort zur Notwendigkeit des Petrusamtes als »perpetuum ... unitatis principium ac visibile fundamentum« zu kommen.

42 So Kardinal Schwarzenberg v. Prag in seinen Bemerkungen zum 11. Kapitel des ursprünglichen Kirchenschemas (Mansi 51, 931 C) und seiner Rede vom 18. Mai 1870 (ebd. 52, 95 AB), dann ihm folgend Clifford (Clifton) am 25. Mai (ebd. 282 BC), Stroßmayer (Djakovo) am 2. Juni (ebd. 393 f.), Kenrick (St. Louis) in einer nicht mehr gehaltenen Rede (ebd. 457 A–C). – In der Unfehlbarkeitsdiskussion begegnet ein konsequent »kollegiales« Primatsverständnis in der im Auftrag des Mainzer Bischofs Ketteler vom Jesuitenpater Francisco Quarella verfaßten »Quaestio«; vgl. K. Schatz, Petrus als Sprecher, Mund und Repräsentant der Jünger. Ein kollegiales Primatsverständnis auf dem 1. Vatikanum, in: A. Brandenburg/H. J. Urban (Hrsg.), Petrus und Papst. Evangelium – Einheit der Kirche – Papstdienst. Beiträge und Notizen. Münster 1977, S. 63–83.

43 So Kardinal Cullen (Dublin) am 19. Mai (ebd. 118f.) und Salas (Concepción, Chile) am 10. Juni (ebd. 582 AB).

44 K. Schatz, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischofen auf dem 1. Vatikanum. Rom 1975; Ders., Vaticanum I (1869/1870), Bd. III. Paderborn 1994.

45 Dazu U. Horst, Papst – Konzil – Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart. Mainz 1978; Ders., Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil. Mainz 1982.

46 Dazu bes. H.J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts. Mainz 1975.

47 DH 3070: »Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent.«

48 K. Schatz, Vaticanum I 1869–1870, Bd. II, S. 197–205.

49 So im 3. Kapitel in der Aussage, daß auch die Bischöfe eine »ordentliche« und »unmittelbare« Gewalt besitzen und »vom Heiligen Geist eingesetzt« als »wahre Hirten« ihre Herden weiden (DH 3061).

50 DH 3112–3116.

51 DH 3117.

52 Vgl. Schatz, Primat, a. a. O., S. 204f., S. 222f. (Veränderung des Textes von 1964 im Vergleich zu dem von 1963).