

Primat und Kollegialität im Licht der alten Kirche*

Nach Abschluß des I. Vatikanums, das mit dem Dogma von der Unfehlbarkeit die theologische und rechtliche Aufgipfelung des päpstlichen Primates brachte, gab es zwar starke Protestbewegungen gegen die römische Kirche, aber als selbst ein Wortführer der Opposition wie Bischof Karl Josef von Hefele aus Rottenburg/Württemberg nach einigem Zögern die Dekrete in seinem Bistum bekanntgab¹, hielt man nicht nur weitgehend dessen historische Gegenargumente theologisch für überwunden, es schien auch das Ringen um die Suprematie des Papsttums ausgestanden. Die Lehrbücher des kanonischen Rechts und der Dogmatik, die im Anschluß an dieses Konzil erschienen sind, spiegeln sehr deutlich jenes Kirchenverständnis, das im römischen Papst das Oberhaupt, eben die Spitze der Christenheit erblickt, der alle anderen Gläubigen, Kleriker und Laien, in hierarchischen Stufen untergeordnet sind; vergeblich sucht man in solchen Handbüchern Ausführungen über die Kollegialität².

Hundert Jahre nach dem I. Vatikanum stehen wir mitten in einer Diskussion über das Verhältnis von Primat und Kollegialität, die kaum mehr jemand innerhalb der katholischen Kirche erwartet hätte. Weder das II. Vatikanum noch die Bischofssynode von 1969 vermochten das Problem zu lösen; aber inzwischen sind allenthalben Bewegungen aufgebrochen, die nicht nur das kollegiale Verhältnis der Bischöfe mit dem römischen Papst betreffen, sondern die Anteilnahme aller Gläubigen an den Entscheidungsvorgängen in der Kirche fordern. Verschiedene Momente lösten diese Diskussion aus, angefangen bei den Rückfragen nach den biblischen Grundlagen des päpstlichen Primats bis zur Krise der Autorität in der heutigen Zeit, von der kirchliche Amtsträger nicht ausgespart bleiben. Die ökumenische Bewegung lieferte weitere Impulse, die theologische Eigenart des kirchlichen Amtes zu überdenken; und wem es um die Einheit der Christen ernst ist, der sollte bereit sein, um der Sache willen den eigenen theologischen Standort zu überprüfen³.

Der Versuch, Primat und Kollegialität von der alten Kirche her zu beleuchten, mag dem Vertreter einer absoluten päpstlichen Suprematie als ein historisch vielleicht interessantes Unternehmen erscheinen, das theologische Merkwürdigkeiten illustriert; er betrachtet jedenfalls diese Periode als eine Frühphase kirchlicher Entwicklung, die längst überholt ist und deshalb keine gravierende Bedeutung besitzt. Abgesehen von der Möglichkeit, die Vielfalt des frühchristlichen Kirchenwesens aufzuzeigen und so die verengende Tendenz römischen Primatialstrebens zu demonstrieren, läßt sich aber die tatsächliche Geschichte nicht einfach dadurch abwerten, daß man dem späteren Stadium in kurzschlüssigem Fortschrittsdenken eine bessere Qualität zuerkennt als der

* Vortrag am 4. Oktober 1972 im Rahmen der Theologischen Woche der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese Linz.

¹ Ein Wiederabdruck seines Schreibens „An den hochwürdigen Clerus“ findet sich in: ThQ 150 (1970) 164 f.; zur Persönlichkeit Hefeles siehe jetzt H. Tüchle, Karl Josef von Hefele, in: ThQ 152 (1972) 1–22.

² Noch in dem 1961 erschienenen 6. Band des LThK (2. Aufl.) fehlt ein Artikel über Kollegialität; während das Problem dann bereits auf der ersten Sitzungsperiode des II. Vatikanums (1962) diskutiert wurde.

³ Gerade die historische Analyse vermag das Zustandekommen einzelner Strukturen aufzuzeigen und deren Bedingtheit zu erweisen; dabei sollte der vorschnelle Rückzug auf eine dogmatische Position eine solche Arbeitsweise nicht diskreditieren. Siehe zum Problem J. Finkenzeller, Glaube ohne Dogma. Dogma, Dogmenentwicklung und kirchliches Lehramt (Düsseldorf 1972).

vorausgehenden Periode⁴. Kann man behaupten, daß die Epoche der großen altkirchlichen Konzilien, die zum gemeinsamen Glaubensgut der ganzen Christenheit gehören, minderer Qualität sei als die Phase des hochstilisierten mittelalterlichen Papsttums? Vor einem solchen Fragezeichen können die folgenden Beobachtungen eines Historikers nicht nur als unverbindliches Gedankenspiel gelten, es sind Anfragen an das Kirchenverständnis der Gegenwart und an das Verhältnis von Primat und Kollegialität, die durch einen „theologischen“ Rekurs auf das Wesen der Kirche nicht umgangen werden können⁵.

Wenn man sich als Kirchenhistoriker einer solchen Aufgabe unterzieht, gilt es jene Differenz zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens zur Kenntnis zu nehmen, den uns die Exegeten des NT so stark eingeschränkt haben. Da uns nämlich alle Aussagen über den Mann Jesus von Nazareth erst aus dem Glaubenszeugnis seiner Jünger zugänglich sind, das ganz von Tod und Auferstehung des Herrn her geprägt ist, kann auch das Werden der Kirche nur als Ausdruck des Glaubens auf den Anruf Gottes in Jesus gelten. Jede Redeweise, die ohne Rücksicht auf diesen Sachverhalt von einer Gründung der Kirche, womöglich im Sinne eines rechtlichen Stiftungsaktes durch den historischen Jesus, spricht, vereinfacht die differenzierten Zusammenhänge. Das Verständnis von Kirche, also auch die Ekklesiologie, muß sich vielmehr orientieren am Glauben der nachösterlichen Gemeinde, die sich in diesem Glauben an Jesus als Kyrios und Messias zur Gemeinschaft formte. Eine Berücksichtigung dieses eigentümlichen Gefalles unterstreicht nicht nur die Glaubensdimension der Kirche in der Geschichte, sie erklärt auch die Offenheit in der Entfaltung kirchlicher Ordnungsstrukturen⁶.

Die folgenden Ausführungen können nicht den Anspruch erheben, das komplexe Ordnungsgebilde der alten Kirche umfassend darzustellen. Um den allmählichen Vorrang des römischen Bischofs sichtbar zu machen, ist aber beispielhaft von jenen Zeugnissen auszugehen, die Leitungsaufgaben in der Orts- bzw. Universalkirche beschreiben. Vor diesem Hintergrund wird die geschichtliche Polarität zwischen Kollegialität und Primat deutlich.

1. Das Ordnungsgefüge der apostolischen Gemeinden

Vom Standort des dogmatischen Primatdenkens her legt sich der Versuch nahe, den Vorrang des Petrus in der Urkirche herauszuheben und eine kontinuierliche Linie bis zu einem monarchisch-papal verfaßten Kirchenwesen herauszuarbeiten. Dem Historiker, und ihm kann der Theologe nicht ausweichen, bietet sich indes in den ntl Schriften ein breit gefächertes Kirchenwesen dar, das eine solche Konzentration nicht erlaubt.

⁴ Zur Fragwürdigkeit des Fortschrittsgedankens grundsätzlich sowie seiner Anwendung auf die Dogmen- und Kirchengeschichte siehe M. Seckler, Der Fortschrittsgedanke in der Theologie, in: Theologie im Wandel (München-Freiburg 1967) 41–67; J. Finkenzeller, Das Verständnis von Dogma und Dogmenentwicklung in der Theologie nach dem I. Vatikanischen Konzil, in: Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum, hg. v. G. Schwaiger (Regensburg 1970) 151–180; P. Stockmeier, Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche, in: ZKG 81 (1970) 145–162.

⁵ Ein dualistisch angelegtes Kirchenverständnis unterscheidet – vielfach unter Zuhilfenahme des Leib-Modells – zwischen dem Wesen und der Erscheinungsform der Kirche; zur letzteren zählt man gern die geschichtlichen Konkretionen, deren Bedeutung dann unterschiedlich, bald positiv, bald negativ qualifiziert wird.

⁶ Zur Entstehung der Kirche unter diesem Aspekt siehe O. Kuß, Jesus und die Kirche im Neuen Testament, in: ders., Auslegung und Verkündigung I (Regensburg 1963) 25–77; J. Giblet, Aux origines de l'Église: Rech. Bibl. 16 (Bruges 1965); F. Hahn, Die Anfänge der Kirche im Neuen Testament (Göttingen 1967).

So begegnen wir im palästinensischen Raum⁷, vor allem nach dem Weggang des Petrus, einer kirchlichen Ordnung, die offensichtlich nach dem Vorbild der Synagoge gestaltet war, in der sieben Älteste gemeinsam die jüdische Gemeinde leiteten. Analog dazu finden wir auch in der Urkirche von Jerusalem leitende Gremien. Paulus traf beispielsweise bei seinem Besuch in Jerusalem „Jakobus, Kephas und Johannes, die als Säulen in Ansehen standen“ (Gal 2,9)⁸. Die Spitze der Urkirche bildete also offenbar ein Dreierkollegium, das die Gemeinde auch nach außen repräsentierte. Leitende Funktionen übten ferner die Presbyter aus (Apg 11,30; 15,2 u.ö.; 16,4; 21,18; 1 Tim 4, 14), ein kollegiales Organ, das sich wohl schon zwischen 40 und 50 entfaltet hat. Ohne den Vorrang des Petrus zu ignorieren, kann man sagen, daß die Gemeindeleitung in Jerusalem kollegial gehandhabt wurde; als Vorbild scheint die Verfassungspraxis der jüdischen Synagoge gedient zu haben.

Ein anderes Bild bieten die hellenistischen Gemeinden, in denen der Apostel Paulus tätig war⁹. Dort begegnen uns vor allem die charismatischen Funktionen, jene Gaben zur Auferbauung der Gemeinde, von denen Paulus im 1 Kor 12 spricht. Die Zuordnung der Charismen sucht der Apostel durch sein Leitbild vom Leibe Christi zu gewährleisten; andererseits ist die Autorität des Apostels in seinen Gemeinden überdeutlich. Immerhin zeigt die Betonung der Charismen, daß der vom Geist Begabte für die Mitgläubigen tätig werden kann, und zwar auch im Bereich der Amtsführung (1 Kor 12, 28). Gerade die Existenz des Charismas stellt den Gegentyp einer hierarchisch verfaßten Kirchenordnung dar, da es statt des institutionalisierten Amtes die gottbegabte Autorität des einzelnen Gläubigen verbindlich anerkennt. Man kann eine solche charismatische Ordnung nicht kurzschlüssig als kollegial im späteren Sinn bezeichnen; sie gibt aber in einem hohen Maße der verantwortlichen Anteilnahme des Christen am Gemeindeleben Raum.

Wie hier im hellenistischen Gebiet, so begegnet man auch in Palästina einer Kirchenordnung, die gewiß den apostolischen Gründern einen bevorzugten Platz einräumt, ansonsten aber stark horizontal orientiert ist und dadurch die Verantwortung aller aktiviert. Die Tatsache, daß es in den ältesten Gemeinden der Christenheit verschiedene Formen kirchlicher Leitung gab, die zum Teil noch von der Umwelt (Synagoge) übernommen wurden, läßt darauf schließen, daß der irdische Jesus keine verbindlichen Weisungen hinsichtlich des Gemeindeaufbaues gab; die Gläubigen haben unter der Autorität des Zwölferkollegiums ihre Verfassungsformen in eigener Initiative entfaltet und dabei einer breiten Verantwortung Raum gegeben.

2. Der Vorrang des Petrus

Eine entfaltete Primatslehre betrachtet die Rolle des Apostels Petrus innerhalb der Urkirche gern isoliert, indem sie die positiven Zeugnisse aus den ntl Schriften zusammenträgt und auf Kosten des Gesamtbefundes (über-)belichtet. Tatsächlich begegnet uns in der Urkirche aber ein recht variables Ordnungswesen, und in diesem bewegt sich auch der Erstapostel. Sein Vorrang gründet (nach Auskunft von 1 Kor 15,5; vgl. Mk 16,7) in der Tatsache, daß er der erste Zeuge des Auferstandenen war. Bei Paulus wird also das Ansehen des Erstapostels nicht zurückgeführt auf das Logion Mt 16, 17-19, das gerne als Stiftungsurkunde des päpstlichen Primats angesehen wird¹⁰. In

⁷ Vgl. L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit: Die Kirche in ihrer Geschichte* 1/A, hg. v. K. D. Schmidt / E. Wolf (Göttingen 1962) 17 ff; B. Bornkamm, Art. *πρόεδρος κτλ.*, in: ThWNT VI 651–683.

⁸ Dazu siehe G. Klein, Gal 2, 6–9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde, in: ZThK 57 (1960) 275–295.

⁹ Vgl. zuletzt J. Hainz, *Ekklesia, Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung: Bibl. Untersuchungen* 9 (Regensburg 1972).

¹⁰ Eine knappe Zusammenfassung der exegetischen Fragen zum Text liefert W. Trilling, *Ist die katholische Primatslehre schriftgemäß? Exegetische Gedanken zu einer wichtigen Frage*, in: *Petrusamt und Papsttum* (Stuttgart 1970) 51–60.

diesem „Herren“-Wort ist von Petrus als dem Felsen die Rede, auf dem die Kirche gebaut werden soll; ihm kommt nach V 19 auch die Binde- und Lösegewalt zu.

Hinsichtlich dieses vieldiskutierten Schriftwortes wollen wir in diesem Zusammenhang nur bemerken, daß man heute allgemein annimmt, der Text Mt 16,17-19 stelle ein einheitliches Traditionsstück dar, das nachträglich in die Cäsarea-Perikope eingefügt worden sei, wobei jedoch ein palästinensischer Ursprung der Formulierung, wahrscheinlich sogar eine aramäische Sprachgestalt, vorauszusetzen ist. Im übrigen konnte die Aussage nur dort entstanden sein, wo das Wirken des Apostels Petrus eine solche Deutung erlaubte. In seiner heutigen Fassung betrachtet man das Logion denn auch als Schöpfung der palästinensischen Gemeinde, die sich vom Auferstandenen her als unüberwindliche Wirklichkeit auf Felsen gebaut weiß. Tatsächlich wird 1 Kor 3,11 auch Christus als Fundament bezeichnet. Der Anteil des historischen Jesus am Felsenwort Mt 16,17-19 erhellt vor allem aus der Namengebung: Kepha = Felsen, wenn es auch traditions- und literargeschichtliche Probleme erschweren, den Text und seine Wortgestalt unmittelbar auf Jesus zurückzuführen.

Das Wissen um den Vorrang Petri scheint in der Urgemeinde jedenfalls unterschiedlich ausgeprägt, so wenn sein Name Gal 2,9 und 1 Kor 3,22 ff nicht an der Spitze der Reihe erscheint. Andererseits tritt Petrus als Wortführer der Gläubigen hervor, etwa am Pfingsttag (Apg 2,14-41), und auch Paulus sucht ihn in Jerusalem auf (Gal 1,18). Mit dem Weggang des Petrus von Jerusalem tritt dort der kollegiale Stil noch stärker in Erscheinung; aber der Erstapostel selbst war offensichtlich schon diesen Gremien eingeordnet (Gal 2,1 ff).

Ohne das Ansehen des Petrus in der Urgemeinde zu schmälern, kann man schwerlich von einer isolierten Spitzenposition des Erstapostels sprechen. Wie in Jerusalem im Kreise eines leitenden Kollegiums, so muß er in Rom nach Auskunft der frühesten Texte sein Ansehen gewissermaßen mit Paulus teilen; denn beide werden immer zusammen erwähnt.

3. Kollegiale Strukturen der Frühkirche

Das Ordnungsbild der apostolischen Kirchen wies bereits eine erstaunliche Anteilnahme aller Gläubigen am Leben der Gemeinde und der Ortskirchen untereinander auf. Wenn das I. Vatikanum den römischen Primat als Prinzip und sichtbares Fundament der Einheit beschrieb (D 1821), dann ist festzustellen, daß sich dieses Prinzip in der Frühzeit nicht beobachten läßt. Dennoch betrachtete man die Einheit der Gläubigen als entscheidendes Kriterium, freilich unter Voraussetzung anderer Maßstäbe¹¹.

Das Einheitsverständnis der frühen Kirche, das zwar nicht in der hierarchischen Spitze eines römischen Primats kulminierte, schlug sich in einer intensiven Mitverantwortung aller kirchlichen Leitungsdienste sowie der Gläubigen nieder. In den Ortskirchen hatte sich offensichtlich rasch der sogenannte monarchische Episkopat durchgesetzt, d. h. ein Amtsträger, bei Ignatios schon der *ἐπίσκοπος*, stand an der Spitze, und ihm waren Presbyterium und Diakone zugeordnet. Diesem Ordnungssystem legte Ignatios eine Typologie zugrunde, wenn er sagt: „Alle sollen die Diakone achten wie Jesus Christus, ebenso den Bischof als Abbild des Vaters, die Presbyter aber wie eine Ratsversammlung Gottes (*συνέδριον θεοῦ*) und wie eine Vereinigung von Aposteln“¹². Vor dem Hintergrund einer fast mystischen Theologie des Antiocheners Ignatios wirken diese Aussagen weniger als verfassungsmäßige Norm, sondern als Appell der Zusammengehörigkeit; der Vergleich des Presbyteriums mit einer „Ratsversammlung“ läßt aber deutlich die kollegiale Funktion dieses Gremiums in Erscheinung treten.

¹¹ Vgl. L. Hertling, *Communio und Primat: Misc. Hist. Pont.* 7 (Rom 1943) 3–48; P. Stockmeier, *Bischofsamt und Kircheneinheit bei den Apostolischen Vätern*, in: *TThZ* 73 (1964) 321–335.

¹² Ignatios, *Trall.* 3, 1 (Bihlmeyer-Schneemelcher 93). Vgl. L. Goppelt, *Art. τύπος κτλ.*, in: *ThWNT* VIII 246–260.

Im übrigen war aber die gesamte Gemeinde eingeschaltet bei der kirchlichen Willensbildung, nicht zuletzt bei der Bestellung von Amtsträgern. So heißt es 1 Klem 44,3, daß die Amtsnachfolge von angesehenen Männern unter Zustimmung der ganzen Gemeinde erfolgen soll; und der eigenartige Rat an die Störenfriede in Korinth, sie sollten auswandern, ergeht ebenfalls unter Hinweis auf das, was von der Mehrzahl vorgeschrieben wird (54, 2)¹³. Hier äußert sich eine Grundhaltung, die heute gern unter dem Schlagwort „Demokratisierung“ beschworen wird. Ohne Zweifel verbirgt sich dahinter manche unangemessene, modische Neuerungeuphorie. Tatsächlich läßt sich auch das Demokratieverständnis der griechischen Polis nicht einfach auf die christliche Gemeinde übertragen, vor allem im Hinblick auf die Maxime, alle Gewalt gehe vom Volke aus¹⁴. Die Gleichheit aller Gläubigen vor Gott und das Verständnis des Amtes als *διακονία* setzen jedoch eine Gemeinsamkeit voraus, die weniger vom weltlich-politischen Rangdenken geprägt ist, und darum stärker den „Amtsinhaber“ in das Volk Gottes integriert.

Auch in den folgenden Jahrhunderten ist das kirchliche Leben von diesem kollegialen Grundzug bestimmt. Bischof Cyprian von Karthago († 258), dem es nicht an Selbstbewußtsein mangelte, betonte die Tatsache gemeinsamer Beratung angesichts der Frage, wie man sich gegenüber den in der Verfolgung Abgefallenen verhalten soll; und Rom billigte dieses Verfahren, wenn es heißt: „Uns sagt in der so gewaltigen Aufgabe die Auffassung zu, die auch du (= Cyprian) selbst vertreten hast, daß man nämlich zuerst den Frieden der Kirche abwarten soll und dann erst in gemeinschaftlicher Beratung mit den Bischöfen, Presbytern, Diakonen und Bekennern sowie mit den standhaft verbliebenen Laien die Behandlung der Gefallenen besprechen solle“¹⁵. Ein zentrales Problem, das heute praktisch dem sakramentalen Bereich vorbehalten ist, fällt danach in die Zuständigkeit der ganzen Gemeinde, ein Sachverhalt, der auch zum Teil beim altchristlichen Bußverfahren zu beobachten ist. Und was die Erhebung des römischen Bischofs Cornelius betrifft, schreibt der Afrikaner – Novatian diskreditierend – : „erhoben wurde Cornelius zum Bischof aufgrund des Zeugnisses fast aller Kleriker, der Abstimmung (suffragio) des damals anwesenden Volkes und unter Zustimmung altbewährter Bischöfe...“¹⁶. Die Berufung auf eine bischöfliche Kathedra erfolgte unter konstitutiver Anteilnahme der ganzen Gemeinde, des Klerus und des Volkes; sie gilt sogar als Zeichen der Legitimität. Im Grunde blieb dieses Bewußtsein in der Kirche immer lebendig, aber man bildete es im Weiheritus zurück bis zur lateinisch vorgetragenen Frage, ob jemand aus dem Volk gegen die Ordinanden etwas vorzubringen habe.

Am stärksten kam das kollegiale Element innerhalb der Kirche auf den Synoden zum Tragen. Ihre Anfänge – sieht man vom sogenannten Apostelkonzil ab – liegen im 2. Jh., als in Sachen des Montanismus in der Provinz Asien Gläubige an verschiedenen Orten zusammenkamen, dessen Lehre prüften und schließlich verurteilten¹⁷. Um

¹³ Diese Praxis spricht auch deutlich Did. 15, 1 f aus, wenn es dort heißt: „Wählt euch des Herrn würdige Bischöfe und Diakone ...“, denn auch sie leisten euch den Dienst der Propheten und Lehrer“ (Bihlmeyer-Schneemelcher 8).

¹⁴ Gegen eine unkritische Rezeption des Demokratiebegriffs durch die Kirche wenden sich mit Recht J. Ratzinger - H. Maier, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren: *Werdende Welt* 16 (Limburg 1970). Allerdings sollte weder der berechnete noch der unzutreffende Aufweis kurzschlüssiger Begründungen dazu führen, die klare Sprache der altchristlichen Quellen hinsichtlich der Mitverantwortung des Volkes zu übergehen. Wie leicht die aktive Teilnahme der Basis zu theologisieren ist, illustriert der popularisierende Wahlspruch des Kardinals Michael von Faulhaber († 1952): *Vox populi – vox Dei*. Vgl. zur Gegenwartsdiskussion im übrigen J. Neumann, Thesen zur „Demokratisierung der Kirche“, in: *ThPQ* 120 (1972) 34–38.

¹⁵ Cyprian, ep. 55, 5 (CSEL 3, 2, 627).

¹⁶ Cyprian, ep. 55, 8 (CSEL 3, 2, 629).

¹⁷ Eusebios, *hist. eccl.* 5, 16 (GCS 9, 1, 464). Zum Problem allgemein siehe W. de Vries, Die Kollegialität auf Synoden des 1. Jahrtausends, in: *Petrusamt und Papsttum* (Stuttgart 1970) 80–91 (mit weiterführender Literatur).

anstehende Probleme zu lösen, kamen die Gläubigen – offensichtlich auch Laien – zusammen und sie entschieden im Bereich des Glaubens. Dabei handelte es sich nicht um eine Bischofsversammlung, sondern um eine alle kirchlichen Gruppen umfassende Synode, in der zentrale Glaubensfragen entschieden wurden. Diese Einrichtungen verstanden sich fraglos auch als richterliche Instanzen. So setzte beispielsweise eine Synode von Smyrna (um 190) Bischof Noët wegen seines modalistischen Monarchianismus ab¹⁸; gleiches widerfuhr im Jahre 268 dem Bischof Paul von Samosata¹⁹. Die Autorität über Bischöfe, die wegen Irrlehre oder disziplinärer Vergehen angeklagt wurden, lag also bei der Synode, in einem kollegialen Gremium, und nicht eigentlich beim höchsten Bischof der Provinz, obwohl es immer Tendenzen gab, solche Fälle an einen übergeordneten Bischofssitz zu ziehen.

Das synodale Prinzip erweist sich in der vorkonstantinischen Epoche schon als ein Strukturelement der Kirche²⁰, und Kaiser Konstantin († 337) hielt sich daran, als er die an ihn herangetragene Angelegenheit der Donatisten einer Synode zu Rom (312/13) übertrug und 325 das ökumenische Konzil nach Nikaia berief, um die theologischen Thesen des Areios klären zu lassen. Der Beschluß dieser Konzilien war verbindlich für die Gesamtkirche; von einer leitenden Funktion des römischen Bischofs verlautet – abgesehen von Chalkedon, wo Leo I. (440–461) eine überlegene Theologie vortrug – zumeist nichts. Berufung und Bestätigung lagen oftmals sogar in Händen des Kaisers, auch wenn nicht zu übersehen ist, daß Rom mehrmals Versuche unternahm, die Synoden unter seine Kontrolle zu bringen. Für die frühkirchliche Periode gelang dies nicht; im Hochmittelalter begegnen wir freilich dem Typ der päpstlichen Konzilien, die schließlich zu einer Art beratenden Körperschaft absinken, so daß der Papst letztlich die Beschlüsse dieser Versammlungen dekretiert. Es waren verschiedene Umstände, die zu einer solchen Entleerung des Konzilsgedankens führten, wobei das sich wandelnde Verständnis vom Kirchenvolk, vom Klerus, und das Durchdringen der Primatsidee den Ausschlag gaben. Im Licht der alten Kirche erscheint jedoch ein singulärer Entschluß eines Bischofs und vor allem des Papstes ungewöhnlicher als eine Willensbildung auf kollegialer Basis.

4. Das Ansehen des römischen Bischofs

Der Primatsanspruch des Bischofs von Rom wurzelt in der geschichtlichen Tatsache, daß der Apostel Petrus in die Hauptstadt des römischen Imperiums kam, dort wirkte und starb. Es kommt also diesem historischen Faktum eine dogmatische Bedeutsamkeit zu, deren Tragweite noch zu prüfen ist. Die Problematik erhellt schon aus dem Umstand, daß etwa für Eusebios die Bischöfe Antiochiens ebenfalls als Nachfolger des Apostels Petrus auf dem Bischofsthron gelten²¹. Auf dieser Petrusnachfolge basiert auch der Anspruch des römischen Bischofs, wobei die Frage keineswegs befriedigend geklärt ist, wie der Vorrang des Erstapostels auf seine Nachfolger übergegangen ist.

¹⁸ Hippolytus, *Contra Noetum* (PG 10, 804 ff).

¹⁹ Eusebios, *hist. eccl.* VII 29 f. Über die Häufigkeit der Synoden ist ein Hinweis Firmilians von Kaisareia († um 268) aufschlußreich: „Aus Notwendigkeit geschieht es bei uns, daß wir Ältesten und Vorgesetzten in den einzelnen Jahren uns versammeln, um die Dinge, die unserer Sorge anvertraut sind, in Ordnung zu bringen, damit Angelegenheiten von größerer Wichtigkeit durch gemeinsamen Ratschlag geregelt werden“ (Cyprian, *ep.* 75,4; CSEL 3, 2, 812).

²⁰ Vgl. H. Jedin, *Strukturprobleme der Ökumenischen Konzilien: Arbeitsgem. f. Forsch. d. Landes Nordrhein-Westfalen. Geist. Wiss.* 115 (Köln-Opladen 1963); H. J. Sieben, *Zur Entwicklung der Konzilsidee*, in: *Vierteljahresschr. f. Theol. u. Philos.* 45 (1970) 353–389; 46 (1971) 40–70; 364–386; 496–528; 47 (1972) 358–401.

²¹ Eusebios, *hist. eccl.* 3, 36, 2. Zur Frage allgemein siehe P. Stockmeier, *Das Petrusamt in der frühen Kirche*, in: *Petrusamt und Papsttum* 61–79.

An der Tatsache, daß Petrus in Rom war, zweifelt heute mit wenigen Ausnahmen kaum mehr ein Forscher²². Die literarischen Zeugnisse werden zwar gelegentlich überinterpretiert, so wenn 1 Klem 5,3 f von Petrus die Rede ist, der Mühsal ertrug und so zum Zeugen wurde. Das griechische Wort μαρτυρεῖν ist hier kaum im Sinne der Blutzugehörigkeit zu werten, sondern eher als Zeugnis des Wortes und der Tat zu verstehen. Der Römer-Brief (4,3) des Ignatios von Antiochien erwähnt ebenfalls Petrus und Paulus, und will offensichtlich deren Autorität gegenüber der eigenen hervorheben. Neben der sogenannten Ascensio Isaiae ist es eigentlich erst Bischof Dionysios von Korinth, der um 170 die Gründung der Gemeinden von Korinth und Rom den beiden Apostelfürsten direkt zuspricht; seither fließen die Nachrichten darüber reichlicher. Was uns in den schriftlichen Quellen begegnet, kann man als Petrus-Rom-Bewußtsein umschreiben, wobei man freilich ergänzen muß, daß zumeist auch von Paulus die Rede ist. Die Zeugnisse können also nicht vorschnell im Sinne einer Primats- und Nachfolge-Linie betrachtet werden, sie drücken eher das Bewußtsein einer apostolischen Gründung aus. Aus den archäologischen Ergebnissen, die durch Grabungen während des zweiten Weltkriegs und in den fünfziger Jahren unter der vatikanischen Basilika vorgenommen wurden, ergibt sich, daß hier schon frühzeitig eine Stätte der Petrusverehrung war; denn die Architekten Kaiser Konstantins haben beträchtliche Schwierigkeiten in Kauf genommen, um an dieser Stelle die gewaltige Basilika zu errichten²³. Die Aussage Pius XII. in der Weihnachtsansprache von 1950, daß unter der Confessio das Grab des Apostelfürsten – und inzwischen gab es eine kleine Odyssee von Gebeinen – gefunden worden sei²⁴, ist vom archäologischen Standpunkt mit gebotener Zurückhaltung aufzunehmen. Immerhin bestätigen die Funde eine alte Petrustradition, auf die sich der Vorrang des römischen Bischofs zu stützen versuchte.

Der in diesem Zusammenhang oft erwähnte Brief der römischen Gemeinde an die Ortskirche von Korinth, nämlich der sogenannte erste Klemensbrief vom Ende des ersten nachchristlichen Jhs, scheint für unser Thema wenig herzugeben; denn abgesehen vom Zurücktreten einer verantwortlichen Persönlichkeit gehört die aktive Mitverantwortung der Ortskirchen untereinander zum Wesen der frühen Christenheit. Auch das Wort des Ignatios von Antiochien – er repräsentiert mehr als der Klemensbrief die Autorität einer kirchlichen Einzelpersonlichkeit – im Präskript des Römerbriefes, wo er der Kirche der Hauptstadt den „Vorsitz in der Liebe“ zuspricht, kann schwerlich im verfassungsrechtlichen Sinn aufgefaßt werden.

Eine interessante Variante bekommt der Beweis für den Vorrang Roms durch Eirenaeos von Lyon, der in seinem Werk *adv. haer.* 3,3,3 eine Bischofsliste bietet, die den Zusammenhang mit dem Ursprung dokumentiert, um so „die apostolische Tradition und Glaubensverkündigung der größten, ältesten und allbekannten Kirche, die von den ruhmreichen Aposteln Petrus und Paulus zu Rom begründet und gebaut worden ist, darzulegen, wie sie durch die Nachfolge ihrer Bischöfe bis auf unsere Tage gekommen ist“²⁵. Der Rückgriff auf die römische Kirche erfolgte nach dem Kontext jedoch nicht,

²² Zu ihnen gehört z. B. K. Heussi, *Die römische Petrustradition in kritischer Sicht* (Tübingen 1955). Vgl. dazu K. Aland, *Der Tod des Petrus in Rom. Bemerkungen zu seiner Beschreibung* durch Karl Heussi, in: *Kirchengeschichtliche Entwürfe* (Gütersloh 1960) 35–104.

²³ Der offizielle Grabungsbericht erschien aus der Feder der beteiligten Fachleute B. M. Apollonij-Ghetti - A. Ferrua - E. Josi - E. Kirschbaum, *Esplorazioni sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940–1949* (Città del Vaticano 1951); zur weiteren Literatur siehe A. A. De Marco, *The Tomb of Saint Peter. A representative and annotated bibliography of the excavations* (Leiden 1964).

²⁴ Siehe HerKorr 5 (1951) 184: „Aber auf die wesentliche Frage, die Frage, ob man wirklich das Grab des heiligen Petrus wiedergefunden hat, antwortet das Schlussergebnis der Arbeiten und Studien mit einem klaren Ja. Das Grab der Apostelfürsten ist wiedergefunden worden.“

²⁵ *Eirenaeos, adv. haer.* 3, 1 (Harvey II 9).

um den Primat Roms hervorzuheben – Eirenaios kritisiert in anderem Zusammenhang sogar den römischen Bischof –, sondern in der Absicht, die biblische Botschaft gegenüber der Gnosis durch den Rekurs auf die von den Aposteln gegründete Kirche und deren Tradition sicherzustellen. Die Aufnahme des Textes in die Dokumente des I. Vatikanums (DS 3057) als Beweis für den römischen Primat entspricht also nicht der Aussageabsicht des Verfassers.

Das Ansehen des römischen Bischofs steigerte sich in der Folgezeit nicht kontinuierlich. Einzelpersonlichkeiten, wie Papst Viktor I. (189–198), griffen in strittige Fragen autoritär ein, und wurden darob – hier von Eirenaios – getadelt²⁶. Die Verweigerung der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber den kleinasiatischen Gemeinden wegen deren abweichender Praxis in der Frage des Ostertermins kann jedoch nicht im Sinne einer autoritär und ausschließlich von Rom ausgesprochenen Exkommunikation verstanden werden, sondern nur als Aufsagen der *Communio*, wie sie sonst auch von anderen Kirchen geübt wurde. Ob man solche Verhaltensweisen, die wohl auch auf den persönlichen Charakter der einzelnen Päpste zurückzuführen sind, jeweils als primatialen Anspruch werten soll, bleibt dahingestellt. Immerhin verrät die Anlage einer Papstgruft unter Kalixt (217–222) ein dezidiertes Selbstbewußtsein, das über eine besondere Würde hinaus auch vom Gedanken der Sukzession getragen ist.

Während des 3. Jhs beteiligten sich die römischen Bischöfe auch immer mehr an der theologischen Diskussion (Ketzerauftreit), die bis dahin kaum von ihnen geprägt oder ausgelöst worden war. Aber es ist bezeichnend, daß Cyprians Werk über die „Einheit der Kirche“ ebenfalls aus dieser Zeit stammt und ein episkopalistisches Kirchenverständnis vertritt²⁷. Mitten in der Zeit der Verfolgung hatte aber das Papsttum schon ein solches Ansehen erlangt, daß Kaiser Decius (249–251) „viel gelassener und ruhiger die Kunde von der Erhebung eines kaiserlichen Rivalen aufnahm als die Nachricht von der Aufstellung eines Bischofs Gottes in Rom“²⁸. Dennoch läßt sich bis in die Mitte des 3. Jhs weder ein theoretischer noch ein faktischer Anspruch des Bischofs von Rom auf einen Universal-Primat beobachten; dies hindert nicht, ihm Anerkennung als Nachfolger eines (Erst-)Apostels und Inhaber der hauptstädtischen Kathedra zu zollen.

Im Laufe des 4. Jhs machte sich der Anspruch des römischen Bischofs dann immer stärker geltend, nicht zuletzt in der aufkommenden juristischen Argumentation. Der Dekretal-Stil päpstlicher Erlasse, wie er seit Papst Siricius (384–399) in Übung kam, spiegelt das neue Selbstbewußtsein²⁹. Und wenn auch die Rechtsbestimmungen des Konzils von Sardika (343) vom Osten abgelehnt wurden, so prägte sich die Vorstellung von Rom als höchster Appellationsinstanz doch sehr stark ins allgemeine Bewußtsein ein³⁰.

5. Theologische Begründung des römischen Primats

Für die Stellung und Funktion des päpstlichen Primats innerhalb der Gesamtkirche ist die theologische Begründung von ausschlaggebendem Gewicht. Während die Gegenwartstheologie wesentlich dabei um das Felsenwort Mt 16, 17–19 kreist, überrascht die Abstinenz der frühen Kirche hinsichtlich dieser Stelle³¹. Zwar taucht der Text schon

²⁶ *Eirenaios* bei Eusebios, *hist. eccl.* 5, 24, 11–17.

²⁷ Vgl. W. Marshall, *Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom: Päpste und Papsttum 1* (Stuttgart 1971).

²⁸ *Cyprian*, *ep.* 55, 9 (CSEL 3, 2, 630).

²⁹ Darauf machte zuletzt besonders C. Andresen aufmerksam in: *Die Kirchen der alten Christenheit* 585 ff.

³⁰ Siehe H. Hess, *The Canons of the Council of Sardica A. D. 343. A landmark in the early development of Canon Law* (Oxford 1958).

³¹ Zur Auslegungsgeschichte dieses Wortes siehe J. Ludwig, *Die Primatworte Mt 16, 18, 19 in der altkirchlichen Exegese: NTA XIX 4* (Münster 1952); ferner K. Guggisberg, *Mt XVI 18, 19 in der Kirchengeschichte. Ein geschichtlicher Überblick über die Entwicklung der Primatslehre*, in: ZKG (1935) 276–300.

bei Tertullian (nach 220 †) auf, aber nicht um einen römischen Vorrang zu begründen; auch Cyprian († 258) zitiert das Wort, interpretiert es aber episkopalistisch³². In dieser Zeit, in der heftige Auseinandersetzungen über die Gültigkeit einer von Häretikern gespendeten Taufe ausgetragen wurden, hat sich Papst Stephan I. (254-257) offenbar auf die Mt-Stelle berufen, um in dieser Frage autoritativ entscheiden zu können. Wir verdanken die Nachricht darüber Firmilian von Kaisareia (Kappadokien), der von Cyprian informiert worden war. Empört stellt er fest, daß Stephan sich seiner bischöflichen Stellung rühme und behaupte, die Nachfolge Petri innezuhaben, auf dem die Grundlagen der Kirche errichtet seien³³.

So viele Unklarheiten die Argumentation im einzelnen aufweist, es zeigt sich, daß jetzt eine theologische Begründung des römischen Anspruchs einsetzt. Der Rekurs auf das Felsenwort erfolgt freilich nicht in kontinuierlicher Weise; erst bei Papst Damasus (366-384) begegnen wir wieder der biblischen Begründung, klar ausgesprochen von einer römischen Synode (382), wonach die römische Kirche ihren Primat vor anderen Kirchen nicht aufgrund von Synodalbeschlüssen besitze, sondern kraft des Herrenwortes: Du bist Petrus, auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen . . .³⁴. Den Hintergrund für dieses gezielt formulierte Selbstverständnis der römischen Kirche bildete das ökumenische Konzil von Konstantinopel (381), das im Canon 3 dem Bischof von Byzanz einen Ehrevorrang und den zweiten Platz nach dem römischen Bischof zusprach, „weil jene Stadt ein neues Rom ist“³⁵. Das petrinische Prinzip wurde gegenüber dem politischen zur Geltung gebracht, und es hat in der Folgezeit auch eine wirk-same Argumentation ermöglicht³⁶. Vor allem Papst Leo der Große (440-461) berief sich in seinen Auseinandersetzungen mit dem Osten immer wieder auf die Beauftragung des Petrus durch Christus und formulierte den Gedanken vom Vikar Petri³⁷. Die Anstöße zur Entfaltung der Primats-theologie kamen also weitgehend aus innerkirchlichen Krisen und reichskirchlichen Ambitionen; ein kontinuierliches Interesse an der biblischen Begründung des römischen Vorrangs läßt sich hingegen kaum beobachten, ein Tatbestand, der die entsprechenden Einflüsse von außen ins Blickfeld rückt.

6. Der Einfluß der Umweltfaktoren

Es ist üblich, bei der Ausbildung kirchlicher Strukturen vorwiegend auf die theologischen Impulse zu achten und die Dispositionen der Umwelt weniger zu berücksichtigen. Die Anstöße und Vorbilder des Milieus sind allerdings gerade für die kirchliche Verfassung von erheblicher Bedeutung, angefangen bei der territorialen Gliederung, die beispielsweise auf die Provinzeinteilung des römischen Imperiums Rücksicht nahm³⁸. Unter diesem Aspekt ergibt sich die Frage, ob römischer Primat und Kollegialität ebenfalls unter dem Einfluß gesellschaftlicher oder politischer Faktoren standen. Die städtisch orientierte Mission des frühen Christentums konnte natürlich Rom nicht aussparen, und aufgrund der soziologischen Bedeutung seiner Bevölkerung bzw. der Christen unter ihnen entfaltete sich verständlicherweise ein besonderes Ansehen der

³² Nach wie vor ist hier zu beachten die Analyse von H. Koch, *Cathedra Petri. Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre*: BhZNV 2 (Gießen 1930); ferner K. Adam, *Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre*, in: ThQ 109 (1928) 161-256.

³³ Im Briefcorpus Cyprians, ep. 75, 17 (CSEL 3, 3, 821).

³⁴ Decr. Gelasianum 1 (TU 38, 4).

³⁵ J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio* III (Neudruck: Graz 1960); dazu C. J. v. Hefele, *Conciliengeschichte* II (Freiburg 1875) 17 ff.

³⁶ Vgl. A. Michl, *Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung*, in: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* II (Würzburg 1962) 491-562.

³⁷ Vgl. Leo, *sermo* 3, 4: „Ipsium (Petrum) . . . cuius vice fungimur, loqui credite“ (PL 54, 147 A); dazu G. Corti, *Il papa vicario di Pietro* (Brescia 1966).

³⁸ Siehe A. Scheuermann, *Art. Diözese (Dioikesis)*, in: RAC III 1053-1062.

römischen Gemeinde³⁹. Diese Konzentration beobachten wir aber auch bei anderen wichtigen Stadtgemeinden, etwa in Antiochien oder Alexandrien. Unweigerlich wirkte eine derartige Gemeindebildung auch auf die Autorität der jeweiligen Bischöfe zurück. Von daher gesehen ist es selbstverständlich, daß der Bischof Roms ein Ansehen genoß, das mit der Größe der Hauptstadt zusammenhing. Wenn 381 auf dem zweiten ökumenischen Konzil mit diesem politisch-gesellschaftlichen Prinzip der kirchliche Rang Konstantinopels aufgewertet wurde, eben qua Kaiserstadt, dann mußte eine solche Argumentation bei den Christen mit Verständnis rechnen können, auch wenn Rom den betreffenden Kanon und die dahinter stehende Denkweise ablehnte.

Für das wachsende Ansehen des römischen Bischofssitzes ist fraglos der Umstand von Bedeutung gewesen, daß Rom als Kaiserresidenz abgelöst wurde durch Mailand und Konstantinopel⁴⁰. In diesem politischen Vakuum konnte und mußte sich das kirchliche Oberhaupt ungehindert entfalten und sogar Aufgaben übernehmen, die den weltlichen Behörden zukamen, wie etwa Getreideversorgung in der Zeit der Völkerwanderung. Daß dieses Ansehen sich niederschlug in kaiserlichen Insignien und Ehrenrechten, unterstreicht nur die Tendenz einer Angleichung an weltliche Ämterrepräsentation⁴¹. Für den Vollzug der Kollegialität sind in gleicher Weise Faktoren der Umwelt wirksam geworden. Es stellt zwar bis heute eine strittige Frage dar, ob die römischen Provinziallandtage als Vorbild der kirchlichen Synoden dienten⁴², aber schon Origenes zögerte nicht, Vorsteher und Ratsversammlung einer christlichen Gemeinde mit dem Oberhaupt und den Ratsherren einer Stadt zu vergleichen⁴³. Der Alexandriner wollte mit seiner Analogie zwar die höhere sittliche Qualität der christlichen Gemeindeleiter hervorheben und nicht eine Parallele hinsichtlich der Verwaltung ziehen, aber die Argumentation setzt eben schon vergleichbare Größen voraus.

Vor allem unter Kaiser Konstantin dem Großen (306-337) verstärkte sich der Einfluß der Umwelt auf die Kirche, und zwar nicht nur im Hinblick auf die Nobilitierung des Klerus, sondern auch in der Angleichung der Organisation. Schon den Teilnehmern am Konzil von Nikaia (325) wurde der *cursus publicus*, also die Benutzung der staatlichen Post gewährt, und für viele Bischöfe mag diese staatliche Gunst auch eine Art Ferienreise nach Bithynien dargestellt haben. Das Zustandekommen des Konzils und damit der Austausch untereinander wurden so von der politisch-wirtschaftlichen Situation gefördert. Wenn freilich Konzilsbeschlüsse durch kaiserliche Macht sanktioniert wurden, dann offenbart sich hier die Problematik der Verflechtung von Kirche und Staat.

Eine eigenartige Verschmelzung der Ideen kommt in den christlichen Lobeshymnen auf Rom zum Ausdruck. Anknüpfend an heidnische Motive rühmten christliche Rhetoriker

³⁹ A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* II (Leipzig 1924) 247 ff.

⁴⁰ Siehe die Darstellung von J. Vogt, *Der Niedergang Roms. Metamorphose der antiken Kultur von 200 bis 500* (Zürich 1965).

⁴¹ Siehe dazu Th. Klauser, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte* (Krefeld 1948).

⁴² Kritisch setzt sich mit diesen Thesen, die vor allem von C. Lübeck, *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts: Kirchengeschichtliche Studien V/4* (Münster 1904), vorgetragen wurden, auseinander H. Grotz, *Die Hauptkirchen des Ostens. Von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia (325)*: *OrChrA* 169 (Rom 1964) 126 ff.

⁴³ C. Cels. 3, 30: „Wenn du den Rat der Gemeinde Gottes mit dem Rat in jeder Stadt vergleichst, so wirst du unter den Ratgebern der Kirche manche finden, die eine Stadt Gottes zu leiten verdienen... So muß man auch den Vorsteher der Christengemeinde in jeder Stadt mit dem bürgerlichen Oberhaupte dieser Stadt vergleichen, um zu erkennen, daß selbst diejenigen Ratgeber und Vorsteher der Kirche Gottes, die weit von der Vollkommenheit entfernt sind und im Vergleich mit ihren sittenstrengen Amtsgenossen ein zu lässiges Leben führen, nichtsdestoweniger im allgemeinen auf dem Weg der Tugend weiter fortgeschritten sind als die bürgerlichen Ratsherren und Vorsteher in den Städten“ (GCS 2, 227 f.).

die neue Situation, die eben dadurch gekennzeichnet sei, daß die Apostelfürsten Petrus und Paulus Rom mehr unterworfen hätten als die Legionen der Cäsaren. Goldgläser mit dem Bild der Apostelfürsten propagierten diese Weltherrschaftsidee Roms unter christlichem Vorzeichen⁴⁴. Unverkennbar klingen hier alte Weltherrschaftsideen an und man reklamiert für den christlich-geistlichen Bereich eine universale Suprematie. Wenn solche Vorstellungen auch von einem Papst wie Leo dem Großen (440–461) vertreten werden, der einen dezidierten Primatsanspruch erhob, dann erhellt daraus, wie kirchliche Ideen in die Romanitas eingebettet wurden und so ihre eigentümliche Wirkungsgeschichte entfalteten.

Abschließend stellt sich uns die Frage, wie die verschiedenen Faktoren und Motive im Verhältnis von Kollegialität und Primat zu beurteilen sind. Zunächst ist die Feststellung zu treffen, daß es eine universale Überordnung des römischen Bischofs über seine Mitbischöfe im Sinne einer hierarchischen Suprematie zur Zeit des frühen Christentums nicht gab. Das wachsende Ansehen der römischen Kathedra haben die Kirchen des Ostens weitgehend anerkannt, aber von der Warte ihres mehr kollegial orientierten Kirchenverständnisses aus. Dies illustrieren die anhaltenden Auseinandersetzungen zwischen Rom und Byzanz, hin bis zur Trennung vom Jahre 1054, die ja nicht nur aus zänkischer Zwietracht und bloßer Rivalität erwachsen sind, sondern aus einer andersartigen Ekklesiologie, die eine Pluralität von Hauptkirchen voraussetzt⁴⁵.

Vom Standort des I. Vatikanums aus könnte man die Verhältnisse der frühen Kirche im Bereich Primat-Kollegialität als einen unterentwickelten, embryonalen Zustand betrachten, der sich im Laufe der Jhe erst zu seiner Reife entfaltet habe⁴⁶. Nun zeigt allerdings schon das Bemühen der Gegenwart, kollegiale Kirchenstrukturen wieder zu verlebendigen, daß ein vermeintlicher Reifezustand, wie etwa die Primatslehre des I. Vatikanums, unter diesem Aspekt einen neuen Stellenwert bekommt⁴⁷. Insofern kann man auch die Verhältnisse im frühen Christentum nicht als ein unterentwickeltes Stadium des Kirchenwesens betrachten; es sind vielmehr die Versuche jener Zeit, in Rückfrage auf die ntl Botschaft ihren Generationen die angemessene Form kirchlicher Selbstdarstellung zu vermitteln. Dabei steht fraglos nach Auskunft der Zeugnisse das kollegial verfaßte Kirchenwesen im Vordergrund. Man kann auch nicht ignorieren, daß die Entfaltung des römischen Primats weitgehend unter Verzicht auf die Gemeinschaft mit den Ostkirchen erfolgte.

In einer Welt, die für die ökumenisch orientierte Christenheit einen neuen Blick bekommen hat, stellen diese Sachverhalte Impulse zur Besinnung auf die Quellen des christlichen Glaubens dar, wobei die Geschichte nicht als einengende Fessel, sondern als die Möglichkeit der Entscheidung und gegebenenfalls der Überholbarkeit aus dem Glauben zu verstehen ist. Insofern ist das Thema dieses Vortrags — jedenfalls im Lichte der alten Kirche — umzustellen: Kollegialität und Primat!

⁴⁴ Zu dieser Tradition siehe W. Gernentz, *Laudes Romae*, Diss. masch. (Rostock 1918); P. Stockmeier, Leo I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik 177 ff; Ch. Pietri, *Concordia Apostolorum et Renovatio Urbis*, in: *Mél. d'arch. et d'hist.* 73 (1961) 275–322.

⁴⁵ Zu dieser Ekklesiologie, die vielfach auch mystisch interpretiert wird, vgl. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia dissidentium*, 5 Bde (Paris 1926–1935), bes. IV 203–639.

⁴⁶ Das Problem des Fortschritts in Theologie und Geschichte wird nicht zuletzt aus den Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit heute stark diskutiert; erwähnt sei außer den Anm. 4 genannten Beiträgen noch Schöndorfer, *Fortschrittsglaube und Geschichtsphilosophie*, in: *Der Fortschrittsglaube. Sinn und Gefahren: Studien der Wiener kath. Akademie* 5 Graz — Wien — Köln 1966) 137–145.

⁴⁷ Wie sehr das geltende Kirchenrecht das synodale Element enthält, zeigte J. Neumann, *Kollegialität und Synodalismus*, in: *Wort und Wahrheit* 26 (1971) 3–18.