

Hermann Josef Sieben

Zum Verhältnis zwischen Konzil und Papst bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts

Daß es auf den Konzilien von Konstanz bis zum II. Vatikanum einschließlich (Nota praevia!) zu Zerwürfnissen oder zumindest zu Spannungen zwischen dem Papst und der nichtkurialen Partei gekommen ist, kann man in jeder Papst- oder Konziliengeschichte nachlesen. In Basel führten sie bekanntlich zur wechselseitigen Auflösung (1437) bzw. Absetzung (1439). Offensichtlich ist das tatsächliche Verhältnis zwischen beiden Größen immer schon viel spannungs- und konfliktreicher gewesen als es die jeweiligen rechtlichen Bestimmungen (Decr. Gratiani, dist. 17; CIC, can. 222) vermuten lassen. Wir fragen im folgenden nach dem Verhältnis beider Institutionen zueinander in der Alten Kirche; da sie beide hervorgebracht hat, spiegelt sich in ihrem Zeugnis beider originäres Zueinander. Wir vermeiden absichtlich eine Eingrenzung auf die sog. ökumenischen Konzilien, weil sie sich methodisch kaum rechtfertigen läßt, zudem für die zwei ersten von ihnen die Quellenlage äußerst schlecht ist. Im Blick auf die Gesamtentwicklung bis Chalcedon einschließlich lassen sich vier Phasen unterscheiden¹.

Rechtlich nicht geordnetes Nebeneinander

Dem allgemein niedrigen Organisationsstand der frühen Kirche entsprach das Verhältnis Papst/Konzil bis etwa zur Mitte des 4. Jahrhunderts. Ihr lockeres Nebeneinander war weniger vom Recht als vom Geist der *Communio* bestimmt, in dem sich die einzelnen großen Kirchen einwußten. Bald war es der Papst, bald waren es die Konzilien, die die Initiative zur Lösung der ganzen Kirche betreffender Fragen ergriffen. Sehr früh, noch im 2. Jahrhundert, kam es auch zu direkten Kontakten und Formen der Zusammenarbeit. Um einen gemeinsamen Ostertermin festzulegen, wurden auf «Verlangen» (*αἰτιόω*), Eusebius,

Kirchengeschichte 5,24,8) Papst Viktors I. (ca. 189– ca. 199) weltweit Synoden abgehalten.

Voller Bedeutsamkeit für die Zukunft war an dieser Synodalaktion nicht nur der Anspruch des Papstes auf eine Führungsrolle in der Gesamtkirche, sondern auch die Weigerung der unter Polycrates von Ephesus tagenden Synode, die durch die römische Initiative zustandegekommene Regelung anzunehmen. Wir haben es hier mit dem frühesten eindeutigen Autonomieanspruch einer Synode gegenüber dem Papst zu tun. Etwa 50 Jahre später kam es zu einer ähnlichen Konfrontation. Weder ihre grundsätzliche Anerkennung einer Sonderrolle des römischen Bischofs noch die Exkommunikationsandrohung durch Papst Stephan I. († 257) hielten die unter Cyprian im Jahr 256 tagende karthagische Synode davon ab, sich in der Frage der Ketzertaufe in aller Ausdrücklichkeit gegen die römische Doktrin zu entscheiden².

Die genannten Konfliktfälle stellten dabei ohne Zweifel die Ausnahmen dar. Im Regelfall teilte das Konzil dem Papst wie auch den übrigen Hauptsitzen seine Beschlüsse mit, und der Papst rezipierte sie entweder ausdrücklich oder stillschweigend. Daß in den Adressen der genannten Synodalbriefe meist Rom an erster Stelle genannt wurde, entspricht dem besonderen Rang, der diesem Sitz zuerkannt wurde. Schlüsse auf eine rechtliche Vorrangstellung dürfen hieraus nicht gezogen werden.

Dieser bedeutende Autoritätsvorsprung des römischen Sitzes mag auch Kaiser Konstantin im Jahr 313 bewogen haben, gerade Miltiades mit einem eigens dazu zusammengestellten überregionalen Konzil das Urteil in der Donatistenfrage zu übertragen. Aufschlußreich für die besondere Stellung des Römischen Stuhls im Hinblick auf die Konzilien ist auch der Brief der Synode von Arles (314) an Papst Silvester. Die vom Konzil beschlossenen Kanones, heißt es hier, sollen «vornehmlich» vom Papst selber den Kirchen mitgeteilt werden³. Davon daß die Legaten des Papstes auf dem Konzil von Nicaea (325), dem mit Abstand bedeutendsten Konzil der Alten Kirche, eine besondere Rolle gespielt haben, ist in den spärlich überlieferten Quellen nichts zu lesen. Das Gegenteil ist eher wahrscheinlich. Der Papst hat dieses erste Reichskonzil ebensowenig berufen oder geleitet oder bestätigt wie die unmittelbar folgenden. Die große Hochschätzung, die der römische Sitz genoß, kommt allerdings dadurch eindeutig zum Ausdruck, daß die Lega-

ten die Glaubensformel an erster Stelle hinter Hossius von Corduba, dem Vertrauten des Kaisers, dem vermutlichen Vorsitzenden des Konzils, unterschrieben.

Erste rechtliche Bestimmungen

Eine neue Phase der Beziehungen zwischen dem Papst und den Konzilien wurde durch die römische Synode (341) unter Julius I. eingeleitet⁴. Indem der Papst hier den nach Reichs- und östlichem Kirchenrecht definitiv auf der Synode von Tyrus (335) verurteilten Athanasius von Alexandrien rehabilitierte, schuf er einen Präzedenzfall von äußerster Bedeutsamkeit. Der Papst rechtfertigte seinen Schritt bezeichnenderweise nicht mit der Berufung auf ein höchstes Leitungsamt über die ganze Kirche, das eine Intervention in fremde Kirchenbereiche erlaubte, sondern vielmehr mit dem Hinweis auf eine Art geistigen Primats der Fürsorge für die Gesamtkirche. Gegenüber dem neuen Reichskirchenrecht bestand Julius auf der Einhaltung der alten apostolischen Ordnung der Kirche⁵.

An der subjektiven Absicht des Papstes, nach der punktuellen Wahrnehmung einer gesamt-kirchlichen Führungsaufgabe in einer Art Gesetzesnotstand wieder zur alten Ordnung zurückzukehren, ist kaum zu zweifeln. Tatsächlich trieb sein Schritt aber die Entwicklung auf einen permanenten Jurisdiktionsprimat des römischen Bischofs mächtig voran. Das zeigt schon das ein Jahr später – freilich nur von Westbischöfen beschickte – Konzil von Sardica, das dem Papst die Oberaufsicht über die Konzilien übertrug. Zum ersten Mal in der Geschichte wurde das Verhältnis beider Institutionen zueinander in Rechtsregeln gefaßt. Modell dafür war die kurz vorher erfolgte römische Rehabilitierung des Athanasius. Der Papst wurde als «Quasiappellationsinstanz» anerkannt. Er entscheidet darüber, ob Synodalurteile endgültig sind oder ob neu verhandelt werden muß⁶. Da er selbst nicht als höhere Instanz in Erscheinung tritt, ist er kein Appellationsforum im eigentlichen Sinne des Wortes. Begründet wurde diese Oberaufsicht über das kirchliche Synodalwesen mit dem Hinweis auf die *memoria Petri*: Rom ist die Stadt der Apostelgräber und der Ort, an dem in besonderer Weise über die apostolische Ordnung der Kirchen in «ökumenischer» Verantwortung nachgedacht und gewacht wird⁷. Die in Sardica getroffene erste rechtliche Fixierung des Verhältnisses Papst/Konzil stellte eine komplizierte

Kompromißlösung dar, die keine Seite befriedigte. Den Päpsten bedeutete Sardica zu wenig an Einflußmöglichkeit, den Konzilien, vor allem den griechischen und den afrikanischen, schon zuviel.

Wachsende Einflußnahme der Päpste auf die Konzilien

Wir können hier nicht auf die Gründe eingehen, die die Päpste ab Damasus (366–384) veranlaßten, immer entschiedener den Anspruch auf die Leitung der Gesamtkirche zu erheben⁸, wir haben auf seine Folgen für das Verhältnis Papst/Konzil hinzuweisen. Das neue Selbstverständnis der Päpste äußerte sich sehr bald auch zur Frage des Verhältnisses Papst/Konzil. In einer Stellungnahme zum Konzil von Rimini (359) machte Damasus im Jahr 372 zunächst deutlich, daß zur Gültigkeit einer Reichssynode fortan «vor allem» auch das entsprechende Votum des römischen Bischofs gehörte⁹. Sodann präzierte die römische Synode von 382 unter dem gleichen Papst den Ursprung der päpstlichen Gewalt: Sie stammt nicht von Konzilien, sondern unmittelbar vom Herrn selber (Mt 16, 18)¹⁰. Diese Erklärung scheint durch Kanon III des sog. 2. ökumenischen Konzils (381) veranlaßt, der Rom den ersten und Konstantinopel den zweiten Sitz zuschreibt. Es galt dem Mißverständnis vorzubeugen, daß überhaupt ein Konzil über den Rang des römischen Sitzes befinden könne. Zum Testfall dafür, ob Rom seinen Führungsanspruch auch dem ökumenischen Konzil gegenüber zur Geltung bringen und – noch wichtiger – wie der Osten auf diese römischen Vorstellungen reagieren wird, hätte das Konzil von Konstantinopel (381) werden können, wenn es tatsächlich als ökumenische Synode abgehalten worden wäre. Das war aber nicht der Fall, es handelte sich um eine ausschließlich östliche Versammlung, deren Glaubensbekenntnis erst nachträglich, nämlich auf dem Konzil von Chalcedon, als ökumenisch anerkannt wurde. In der Art, wie die genannte Synode sich über bekannte römische Wünsche hinwegsetzte, zeigte sich allerdings, daß das traditionelle Selbstverständnis konziliarer Autonomie im Osten noch ungebrochen war¹¹.

Das gleiche Bild bietet die 20 Jahre später stattfindende Synode von Karthago. Auch sie setzte sich in der Frage der Zulassung ehemals donatistischer Priester zu kirchlichen Ämtern über das klar ausgesprochene römische Votum,

das auf Nichtzulassung lautete, hinweg¹². Rückschläge der genannten Art hielten Rom jedoch nicht davon ab, auf dem eingeschlagenen Weg voranzuschreiten. So schrieb Innocenz I. 404 den gallischen Synoden vor, alle *causae maiores*, freilich erst nach ergangenem Urteil, dem römischen Stuhl mitzuteilen (*referre*, Epistula 2,3).

Während es den Päpsten nach und nach gelang, die Synoden unter ihre Kontrolle zu bekommen, scheiterten sie mit diesem Versuch vorerst noch in Afrika. Die afrikanischen Synoden entschieden in der Glaubensfrage des Pelagius selbständig. Wenn man sich nach Rom wandte, dann nicht, um durch eine übergeordnete Instanz eine Bestätigung zu erhalten, sondern um den mit so außerordentlicher Autorität ausgestatteten Römischen Stuhl zum Bundesgenossen des Kampfes zu gewinnen. Ein eindeutiges Zeugnis für das Autonomiebewußtsein der afrikanischen Synoden stellte auch der 416–424/5 mit Rom ausgefochtene Streit um die Appellationsrechte dar (sog. Appiariusaffäre). Wie man zur gleichen Zeit in Rom das Verhältnis ökumenisches Konzil/Papst konzipierte, zeigt die dort um 420 entstandene sog. *Praefatio Nicaeni concilii*. Vom nicaenischen Glaubensbekenntnis heißt es hier im Rückblick, es sei dem Konzil durch die beiden römischen Legaten «übermittelt» (*mediate*) worden¹³.

Ringens um die Kirchenführung auf den ökumenischen Synoden

Das Ringen der beiden Institutionen um die Führung der Kirche kam schließlich zu seinem für die Alte Kirche klarsten Ausdruck in der Serie der Reichssynoden Ephesus 431, 449 und Chalcedon 451. Zunächst zum I. Konzil von Ephesus: Obwohl Papst Caelestin das bevorstehende Konzil durchaus auch als gemeinsame Aufgabe bezeichnen konnte¹⁴, erwartet er von ihm im Grunde nichts anderes als die Ratifizierung des bereits in Rom gefällten Urteils gegen Nestorius. Entsprechend traten seine Legaten auf (ACO I, 1,3; 60). Aber das Konzil selbst, allen voran der vom Papst mit der Leitung beauftragte Cyrill von Alexandrien, machte sich diese Sicht keineswegs zu eigen, sondern bestand auf der Autonomie seiner Entscheidung (ACO I, 1, 3; 63f). Immerhin hatte die Formel, mit der Nestorius noch vor der Ankunft der römischen Legaten verurteilt worden war, das Gewicht der römischen Vorentscheidung gebührend herausgestellt. Die Synode

sah sich, heißt es hier, zur Verurteilung «gedrängt einerseits durch (*apo*) die Kanones, andererseits durch (*ek*) den Brief» des Papstes (ACO I,1,2;54)¹⁵. Gerade durch die Parallelisierung mit den Kanones wurde Rom zwar nicht die eigentliche Entscheidung, aber doch die maßgebende Orientierung für dieselbe zugeschrieben.

Ephesus II nimmt sich angesichts dieses ersten, geglückten Versuchs, den römischen Führungsanspruch auf einem ökumenischen Konzil zu Geltung zu bringen¹⁶, aus wie eine konzertierte Aktion, Ephesus I nicht zum Präzedenzfall werden zu lassen. Die «Gefahr», daß es dies wurde, war nicht aus der Luft gegriffen. Schon hatte Leo (440–461), noch gewisser der Privilegien seines Stuhles als sein Vorgänger und vor allem entschlossener, sie in die Tat umzusetzen, den Brief verfaßt (*Tomus Leonis*), auf den das vom Kaiser im Streit um Eutyches einberufene Konzil verpflichtet werden sollte. Der vom Kaiser eingesetzte Konzilspräsident Dioskur von Alexandrien wußte sich offensichtlich nicht anders zu helfen, als systematisch die Verlesung dieses Briefes zu verhindern. *Roma locuta*, aber seine Stimme wurde bis auf das laute *Contradictur* der Legaten unterdrückt!

So kam es zu dem für die weitere Entwicklung des Verhältnisses Papst/Konzil außerordentlich folgenreichen Schritt: Der Papst nahm, noch bevor der für ihn günstige Machtwechsel in Konstantinopel stattfand, die Appellation der in Ephesus verurteilten Bischöfe an und erklärte die ökumenische Synode für null und nichtig. Der neue Kaiser Marcian ließ zwar das von Leo verworfene zweite Ephesinum fallen, bestand aber auf der *via concilii* zur Lösung der anstehenden Fragen. Leo dagegen hielt ein neues Konzil, nachdem er zunächst selber ein solches, aber im Westen, verlangt hatte, nicht nur für überflüssig, sondern für gefährlich. Aber er paßte sich geschmeidig dem Konzilsplan des Kaisers an und gab seinen Legaten entsprechende Instruktionen mit auf ihren Weg nach Chalcedon.

Der zum ersten Mal in der Geschichte erhobene Anspruch des Papstes auf den Konzilsvorsitz in der Person seines Legaten war dabei kaum prinzipiell gemeint, sondern dadurch bedingt, daß die Inhaber der übrigen Sitze zur Zeit kompromittiert waren. Entsprochen wurde dem Anspruch übrigens lediglich auf der 3. Sitzung. Gleich zu Beginn der 1. Sitzung machten die Legaten durch ihre ultimative Forderung, Dioskur als Angeklagten zu behandeln, nicht nur

deutlich, daß in den Augen Roms das Urteil schon gesprochen war, sondern auch, worin der eigentliche Defekt der «Räubersynode» bestanden hatte, darin nämlich, daß die Stimme des Papstes in einem ökumenischen Konzil unterdrückt worden war¹⁷. Ein solcher Skandal sollte sich in Chalcedon nicht wiederholen. In der Tat kam es an entscheidender Stelle des Konzils zur Verlesung des *Tomus Leonis*. Aber wiederum, wie schon in Ephesus I, klafften die Meinungen über die Bedeutung dieses Vorgangs auseinander. Der Papst sah darin die offizielle Mitteilung der römischen Glaubensentscheidung an das Konzil, die letztlich nicht in Frage gestellt, sondern nur rezipiert werden konnte. Das Konzil bestand demgegenüber auf seinem originären Recht, selber die Glaubensfrage zu entscheiden und den *Tomus* erst nach entsprechender Prüfung als Glauben der Kirche zu rezipieren (ACO II,1,2;81). Die große Differenz zwischen dem Selbstverständnis des Konzils und seiner Einschätzung durch die römischen Legaten zeigt sich u. a. auch in der Formel, mit der sie Dioskur verurteilten. Eigentlicher Urheber der Sentenz war der Papst, nicht das Konzil¹⁸. Das Konzil sah dagegen in der Absetzung des Alexandrinischen Patriarchen sein eigenes Werk.

Die Zeugnisse, die die Rivalität zwischen Papst und Konzil um die letztinstanzliche Leitung der Kirche belegen, ließen sich leicht vermehren. Aber sie stellen nur die eine Seite und nicht einmal die eigentlich charakteristische dieses Konzils dar. Typischer für Chalcedon ist vielmehr das spannungsvolle Gleichgewicht zwischen beiden Institutionen, das die kaiserlichen Kommissare durch immer neue Kompromisse herzustellen wußten, nicht nur in den zur Debatte stehenden christologischen Sachfragen, sondern vor allem auch im mehr verborgenen Ringen um die Stellung des Papstes innerhalb eines ökumenischen Konzils. Zwar wurde die Maximalerwartung Leos keineswegs erfüllt, aber das Konzil kam den römischen Vorstellungen doch weiter entgegen als das je zuvor der Fall war. Beweis dafür sind nicht nur die bekannte Akklamation «*Petrus hat dies durch Leo kundgetan*» (ACO II,1,2;81), mit der das Konzil den *Tomus Leonis* als de facto mit dem Glauben der Kirche übereinstimmend rezipierte, und die wohl schon vor der 2. Sitzung entstandene sog. *Allocutio*, die eben diesen, das Konzil in gemeinsamem Glauben einenden *Tomus* mit dem Petrusamt des Papstes als solchem in Verbindung brachte

(ACO II,1,3;113), sondern auch die Begründung des Urteils gegen Dioskur, das eigentliche Vergehen des Patriarchen sei es gewesen, diese für das Ökumenische Konzil unverzichtbare Stimme unterdrückt zu haben (ACO II,3,2;87). Damit machte sich das Konzil von Chalcedon im Grunde das römische Urteil über Ephesus II zu eigen: Ein ökumenisches Konzil kann nicht gegen oder ohne das Glaubenszeugnis des römischen Stuhls stattfinden.

Aufschlußreich für das Verhältnis Konzil/Papst ist schließlich noch der Streit um Kanon 28 (Rang Konstantinopels) in der Schlußphase des Konzils. In dieser Frage nicht des Glaubens, sondern der Kirchenordnung entschied das Konzil zwar eindeutig gegen die von den Legaten vertretene römische Auffassung, bemühte sich aber bezeichnenderweise dann doch um die Zustimmung Leos. Der zu diesem Zweck vom Konzil geschriebene Synodalbrief hebt sehr deutlich auf die führende Rolle des Papstes ab (ACO II,3,2;93). Es ist schwer zu entscheiden, wie grundsätzlich diese Ausführungen gemeint sind. Bedeutungsvoller als diese ausdrückliche Würdigung des Papstes ist jedenfalls das in diesem Brief verfolgte Anliegen selber: Selbst in Fragen der Kirchenordnung will das Konzil an sich nicht gegen oder ohne den Papst entscheiden.

Das auf dem Konzil von Chalcedon sich offenbarende labile Gleichgewicht zwischen päpstlicher und konziliarer Führung der Kirche blieb im Grunde erhalten, solange die dritte Kraft im Parallelogramm der Kräfte, das Kaisertum, seinen Einfluß auf beide Institutionen ausüben konnte. Eine grundlegende neue Konstellation mußte in dem Augenblick entstehen, in dem das Papsttum sich sowohl vom Einfluß des östlichen als des westlichen Kaisertums befreite.

¹ Zum folgenden vgl. E. Caspa, Geschichte des Papsttums I (Tübingen 1930); W. de Vries, Orient et Occident (Paris 1974); H.J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche (Paderborn 1979); M. Wojtowysch, Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (Stuttgart 1981).

² *Sententiae episcoporum* (Corpus Script. eccl. lat. 3) 435–461.

³ *Concilium Arelatense* (Concilia Galliae, Corpus Christ. Ser. Lat. 148) 4–5.

⁴ Zum folgenden vgl. K.M. Girardet, Kaisergericht und Bischofsgericht (Bonn 1975) 80–132.

⁵ Schreiben des Julius in: Athanasius, *Apologia secunda* 35 (Athanasius-Werke, hg. v. H.-G. Opitz, II,1) 112–113.

⁶ *Sardica*, Kanon III, deutsche Übersetzung bei Girardet 120–122.

⁷ Sozomenus, Kirchengeschichte 3,8,5: «Gedächtnisstätte der Apostel und Hauptstadt der Frömmigkeit».

⁸ Vgl. Ch. Pietri, *Roma Christiana* (Paris 1976) 729–1651.

⁹ Brief «Confidimus quidem» (hg. v. E. Schwartz: *Zeitschr. f. ntl. Wissensch.* 35, 1936) 19.

¹⁰ *Decretum Gelasianum* (hg. von E. v. Dobschütz, *Texte und Unters.* 38.4) 7.

¹¹ *Ep. Constantinopol. concilii* (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 3. Aufl.) 25–30.

¹² Konzil vom 13. Sept. 401 (*Concilia Africae, Corpus Christ. Ser. Lat.* 149) 200.

¹³ *Ecclesiae occident. monumenta iuris* (hg. v. C.H. Turner, I) 155.

¹⁴ *Ep. ad Conc. Ephesinum* (*Acta Conciliorum Oecumenicorum*, im folgenden abgekürzt ACO, hg. v. E. Schwartz, I,2) 22–23.

¹⁵ Lateinisch: *tam ex canonibus quam ex epistula*, ACO I,3;3.

¹⁶ Zum folgenden vgl. St. O. Horn, *Petrou Cathedra*. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon (Paderborn 1982).

¹⁷ ACO II,3,1;40:... *synodum ausus est facere sine auctoritate sedis apostolicae, quod numquam factum est nec fieri licuit.*

¹⁸ ACO II,3,2;46: *Leo per nos et per praesentem sanctam synodum.*

HERMANN JOSEF SIEBEN

Geb. 1934 in Boppard am Rhein; 1953 Jesuit. Studien in München, Lyon, Paris. Seit 1970 an der Theologisch-Philosophischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt. Vorstand des Institutes für Dogmen- und Konziliengeschichte. Hauptschriftleiter der Zeitschrift «Theologie und Philosophie». Veröffentlichungen: *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (1979); Joseph Hubert Reinkens, *Briefe an seinen Bruder Wilhelm* (1840–1873). Eine Quellenpublikation zum rheinischen und schlesischen Katholizismus und zu den Anfängen der Altkatholischen Bewegung (1979); *Voces*. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1980); *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (845–1378)* (1983); *Traktate und Theorien zum Konzil*. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521) (1983). Aufsätze in Fachzeitschriften. Anschrift: Offenbacher Landstraße 224, D–6000 Frankfurt 70.

Brian Tierney

Die Idee der Repräsentation auf den mittelalterlichen Konzilien des Westens

Kurz bevor die große Masse der neuen Literatur über die Konzilien der Kirche erschien, die durch das Zweite Vatikanum ausgelöst und angeregt war, hatten einige Wissenschaftler auf die Bedeutung der mittelalterlichen Konzilien für die allgemeine Geschichte der repräsentativen Regierungen des Westens aufmerksam gemacht. So schrieb zum Beispiel Maude Clarke: «Das Vierte Laterankonzil praktizierte das Repräsentationsprinzip in einem Maße und mit einem Prestige, die es im gesamten westlichen Europa bekannt werden ließen.» Ganz ähnlich stellt Georges de

Lagarde fest, daß «...es schwierig ist, die Entwicklung der Lehren der politischen Repräsentation in der weltlichen Gesellschaft zu verfolgen, ohne von der Entwicklung derselben Lehren innerhalb der Kirche Notiz zu nehmen»¹.

Solche Beobachtungen weisen auf eine Tatsache hin, zeigen aber auch ein Problem auf. Die Praxis der parlamentarischen Repräsentation ist in unserer politischen Kultur zu einem derart als selbstverständlich angenommenen Element geworden, daß wir bisweilen vergessen, welches komplexe Bündel von Begriffen das Wort «Repräsentation» umfaßt. Jeder sprachliche Ausdruck ist Repräsentation: Das verbale Zeichen repräsentiert eine wahrgenommene Wirklichkeit. Kunst ist Repräsentation, entweder einer äußeren Wirklichkeit oder einer inneren Schau- und symbolische Kunst repräsentiert in einem ganz besonderen Sinne. Ein Anwalt repräsentiert seinen Klienten. Der Schauspieler repräsentiert den Charakter, den er verkörpert. Für die Theorie der repräsentativen Regierungsform dürften