

<sup>1</sup> Ein „Motu proprio“ meint in der Rechtssprache der Kurie einen päpstlichen Erlass in Briefform, aber ohne Anrede, weil „aus eigenem Antrieb“ geschrieben. Es ist – je nach Inhalt und Absicht – entweder als Gesetz oder als Verwaltungsakt rechtswirksam. „Reskript“ ist – vergleichbar dem Motu proprio – ein rechtswirksamer schriftlicher Verwaltungsakt, der als „Antwort“ auf eine entsprechende Anfrage formuliert ist.

<sup>2</sup> Vgl. zu den betreffenden Forschungsergebnissen z.B. J.A.T. Robinson, *The Priority of John*, London 1985, 1987, 74–81 (dt. Ausgabe: J.A.T. Robinson, *Johannes – Das Evangelium der Ursprünge*, hg. v. H.-J. Schulz, Wuppertal 1999, 76–83).

<sup>3</sup> Zusammenfassend: K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen/Basel 1995, § 516 u.ö.

<sup>4</sup> Vgl. zum Selbstverständnis der altkirchlichen Ökumenischen Konzilien H.J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979; H.-J. Schulz, *Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre* (Quaestiones Disputatae 163), Freiburg 1996, 107–179.

<sup>5</sup> W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965, 36 u.ö.; Schulz, *Bekenntnis* (siehe Anm. 4) 164–168.

<sup>6</sup> Zur Anaphora des hl. Basilius als dem umfassenden und theologisch höchstwertigen liturgischen Glaubenszeugnis der altkirchlich konziliaren Epoche: ebd. 385–393.

<sup>7</sup> Dies wurde bereits durch J. Beumer, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle* (Hb. der Dogmengeschichte I,4), Freiburg 1962, 85 u.ö. klargestellt.

<sup>8</sup> Die Debatte um die päpstliche „Unfehlbarkeit“ darf seit den Werken von H. Küng (*Unfehlbar? Eine Anfrage*, 1970; *Fehlbar? Eine Bilanz*, 1973) als theologisch entschieden betrachtet werden.

## Wege der Koinonia in den ersten christlichen Jahrhunderten

Angelo Di Berardino

### I. „Großkirche“ – Gemeinschaft der Heiligen

Für Kelsos, einen dem Christentum feindlich gesinnten Beobachter, bot sich in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts das Bild eines Wimmels von konkurrierenden Sekten, die sich christlich nannten und alle angeblich auf Jesus Christus zurückgingen (vgl. Origenes, *Contra Celsum* 5,61–62): „Diese schleudern gegen einander die fürchterlichsten Beleidigungen – sägliche und unsägliche – und sind nicht bereit, selbst das kleinste Zugeständnis zu machen, um miteinander Frieden zu schließen“ (5,63). Den ersten Platz unter diesen streitbaren Konkurrenten schreibt Celsus jener Sekte zu, die ihm zahlenmäßig als die größte und in lehrmäßiger Hinsicht als die wichtigste erscheint. Diese nennt er die „Großkirche“ (5,59).

Dieser Ausdruck fand eine breite Akzeptanz und wird auch heute von Historikern verwendet, um die rechtgläubige Kirche von Ketzern und anderen Kreisen zu unterscheiden, die der Lehre und dem Lebenswandel nach zu den Randgruppen zählten. Zur Zeit des Kelsos war das Christentum - die Großkirche - kein Monolith, was ihre Struktur, Unterweisung und Liturgie betraf. Die Unterschiede waren teilweise beträchtlich, wurden aber mit der Zeit geringer, wie man am Beispiel des Ostertermins sowie des theologischen Inhaltes dieses Festes sieht. Es gab eine große Vielfalt im Bereich der Christologie sowie zahlreiche divergierende Normen bei der Kirchenordnung, der Liturgie und der Feier der Sakramente. Viele dieser Unterschiede verschwanden dank dem Einfluss der größeren Gemeinden, die geographische Zonen um sich erstehen ließen, in denen eine gewisse Homogenität in Lehre und Kirchenordnung gewährt wurde.

Kelsos kritisierte zwar den kämpferischen Geist der unterschiedlichen christlichen Gemeinden, erkannte aber auch, dass das bindende Element all dieser Gruppen ihr Christusglaube sei, der sie alle von den Juden, aber erst recht von den Heiden unterschied.

## 1. Der Maßstab des rechten Glaubens

Wenn wir versuchen, diese Gemeinden der „Großkirche“ von innen zu beobachten, registrieren wir, dass sie sich vereint wussten durch ihre Zugehörigkeit zu einer einzigen, wesentlichen und konstitutiven Wirklichkeit. Mit anderen Worten: Ihre enge Bindung an Gott konstituierte und begründete die Einheit unter allen Gläubigen sowie zwischen den einzelnen Gemeinden. Auf dieses „Wir“ der Ortskirche und der Universalkirche gründete die Idee der „Gemeinschaft der Heiligen“, verstanden als Teilnahme an „den heiligen Dingen“ (d.h. an der Eucharistie) sowie als Gemeinschaft „der heiligen Menschen“. Die erste Frucht des Heils, welches Gott schenkt, ist die Gemeinschaft mit ihm selber. Diese soteriologische Grundlage begründet die Gemeinschaft sowohl zwischen den einzelnen Gläubigen in einer bestimmten Gemeinde unter dem Vorsitz ihres Bischofs als auch zwischen den in der ganzen Welt zerstreuten Gemeinden. Da Ursprung und Fundament der Kirche in Gott liegen, kann man auch von der „präexistenten“ Kirche sprechen. „Da der Geist, oder Gott als Dreifaltigkeit, alle Kirchen begründet, bleibt er das Prinzip ihrer Einheit“ (H.-J. Sieben, DSp 1751). In seinem Traktat über die Einheit der Kirche nennt sie Cyprian von Karthago († 258) „Sakrament der Einheit“ (De unitate 4 und 7; Epp. 45,1; 69,6; 73,11 usw.). Augustinus bemerkt: „Der Vater und der Sohn wollten, dass wir - durch das, was ihnen beiden gemeinsam ist - untereinander und mit ihnen vereint würden. Durch diese Gabe wollten sie uns in der Einheit sammeln. Diese Gabe ist die einzige, die ihnen gemeinsam ist, nämlich der Heilige Geist, Gott und Gottes Gabe zugleich“ (Serm. 71,12,18).

Diese Einheit muss auch sozial, d.h. zwischen den Ortskirchen, und lehrmäßig, d.h. in der Einheit des Glaubens, der Sakramente und der Kirchenordnung, verwirklicht werden. Eben deshalb wurden viele kirchenrechtlich-liturgische Traktate geschrieben, die sich dem Wechsel der Zeiten und der Orte anpassten.

Im Lauf der Zeit verwandelte sich auch der lehrmäßige Maßstab von einer breiten Elastizität zu einer größeren Strenge. Die wachsende Bedeutung des „rechten Glaubens“ als Maßstab für die kirchliche Gemeinschaft, vor allem in den trinitarischen und christologischen Auseinandersetzungen des 4. und 5. Jahrhunderts, führte zur Ausarbeitung eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses (*symbolon*) gleichsam als Personalausweis des einzig wahren Christentums inmitten der häretischen Wirrnisse. Das *symbolon* wurde ja als „Erkennungszeichen“ unter Christen verstanden (vgl. Rufinus von Aquileia, *Comm. al credo* 2): „Es heißt Symbol, weil in ihm die Christen einander erkennen“, schrieb Augustinus (*Serm.* 213,2). Manchmal schrieb man das Glaubensbekenntnis auf kleine Täfelchen als apotropäisches Zeichen.

Die frühkirchliche Darstellung der Häresie war einfach und geradlinig: Der Vater sandte den Sohn, der die frohe Botschaft verkündete und die Kirche gründete. Dann sandte Christus die Apostel, damit sie die Wahrheit überall verkündeten, und die apostolische Zeit war rein und unschuldig. Nachher aber führten schlechte Menschen, von den Teufeln dazu angestiftet, die Häresien ein. So schreibt Hegesipp im 2. Jahrhundert: „Die Kirche blieb rein und unverdorben, weil diejenigen, die die gesunde Regel der Verkündigung des Erlösers zu verderben suchten - wenn es überhaupt solche gab - im Dunkel der Finsternis handelten, wie Menschen, die sich in Höhlen verbergen. Als aber der heilige Chor der Apostel auf unterschiedliche Weise sein Leben beendete ... fing der gottlose Irrtum sein Wachstum an, aufgrund betrügerischer Lehrer, die etwas ‚anderes‘ lehrten“ (bei Eusebius, *Hist. Eccl.* 3,32,7-8).

## 2. Die ursprüngliche Reinheit

Die Darstellung der Häresie und der Einstellung der Ketzer, die man in diesem Text des Hegesipp und an anderen von Eusebius zitierten Stellen findet, wird zu einem Gemeinplatz der frühen Kirche, deren Schriftsteller die einzelnen Aspekte reichlich entfalten: die Einfachheit und Reinheit des ursprünglichen Glaubens, die verborgene Unterweisung der Ketzer, der Betrug, deren schlechtes Verhalten. Nun weiß man, dass der tatsächliche Lauf der Geschichte ganz anders (und viel komplizierter) war; wahr bleibt aber, dass Polemik, Verfolgung, Widerstand und gesellschaftliche Marginalisierung die Christen zwangen, ihre Reihen zu schließen, oder besser: Diese Faktoren förderten ein entschiedeneres Bewusstsein der eigenen Identität, die tiefer gründen musste als die zahlreichen Unterschiede in der Liturgie, der Lehre und der Kirchenordnung in den Ortskirchen und Regionen. Die christliche Identität musste an mehreren Fronten bekräftigt werden. In einer feindlich gesinnten und misstrauischen Umwelt mussten die Christen selbst ihre wahre Natur und Identität darstellen sowie ihre eigene Geschichte, ihre Lehren und ihre Lebensweise erklären.

Die Christen der ersten Jahrhunderte ersannen und gingen unterschiedliche Wege, sowohl unter dem römischen Kaiserreich als auch in der politischen Freiheit der folgenden Jahrhunderte, um die Gemeinschaft, d.h. die Einheit des Glaubens und der Kirchenordnung, unter den zahlreichen Gemeinschaften zu

bewahren und zu fördern. Diese Wege konnten zwar mehr oder weniger nützlich und wirksam sein; notwendig waren sie auf jeden Fall, weil die Unterschiede, die es gab, recht zahlreich und teilweise sehr betont waren. Darüber hinaus war die Mitteilung und Verbreitung von Ideen eine sehr problematische Sache. Immerhin führte in einigen Fällen die Evolution der die Einheit sichernden Organisationsformen zu definitiven Strukturen. Deshalb wollen wir im Folgenden einige dieser Instrumente der Einheit näher anschauen.

Zuvor aber eine Bemerkung: Obwohl in den ersten Zeiten die Laien keine zweit-rangige Rolle spielten, wurden sie im Prozess des Sicherns der kirchlichen *Pax* immer mehr marginalisiert. Im 3. Jahrhundert hielten die Konzilien ihre Sitzungen als öffentliche Versammlungen; Laien, die eine Reise unternahmen, trugen mit sich *litterae communionis*, damit man sie auch in den anderen Gemeinden aufnähme; die Laien bewachten die Rechtgläubigkeit ihres Bischofs. Wie aber konnte ein einfacher Laie seiner eigenen Rechtgläubigkeit sicher sein? Die Antwort lag auf der Hand: Maßstab war die Gemeinschaft mit ihrem eigenen Bischof, der wiederum in Gemeinschaft mit anderen Bischöfen, vor allem aber mit den großen apostolischen Bischofsstühlen stand.

## II. Briefe als Ausdruck der *sollicitudo*

Seit den allerersten Zeiten war das üblichste Instrument der Einheit der Kontakt mit anderen christlichen Gemeinden, besonders den ältesten und wichtigsten, um den eigenen Glauben und die eigene kirchliche Praxis prüfen zu lassen. Schon Paulus fährt nach Jerusalem zusammen mit Barnabas und Titus, vierzehn Jahre nach seiner Bekehrung, um die anderen Apostel zu treffen: „Ich legte ihnen ... das Evangelium vor, das ich unter den Heiden verkündigte; ich wollte sicher sein, dass ich nicht vergeblich laufe oder gelaufen bin“ (Gal. 2,2). Die Jerusalemer Gemeinde war sich ihrer Verantwortung für die richtige Verbreitung des Evangeliums und ihres eigenen Rechts, bei der Missionsarbeit einzugreifen, bewusst. Die Briefe des Ignatius von Antiochia aus seiner Gefangenschaft bezeugen sein Bewusstsein der Gemeinschaft mit den Gemeinden, mit denen er auf seiner Reise nach Rom Kontakt aufnimmt. Dieser Austausch der Briefe zwischen den Gemeinden geschah häufig, weil „die Kirche,

### Der Autor

Angelo Di Berardino studierte in Valladolid/Spanien, Wien, Paris und Neapel, wo er in Theologie promovierte; anschließend studierte er in Bari und Rom, wo er in Geschichte und Philosophie promovierte. Seit 1972 ist er Professor für Patristik am Augustinianum in Rom. Er ist Mitglied des Centers of Theological Inquiry in Princeton. Von 1984 bis 2000 war er Generalsekretär der International Association of Patristic Studies, seit 2000 ist er deren Präsident. Er hat mehrere Aufsätze und Bücher veröffentlicht, u.a. das dreibändige *Dizionario Patristico e di antichità cristiana* (Übersetzungen ins Französische, Spanische und Englische); *Patrologia* (Fortsetzung von Quasten) Bde. I–III, 1978–2000; *Storia della teologia. Epoca patristica*, 1993 (Übersetzung ins Englische). Sein Hauptinteresse gilt den Institutionen der frühen Kirche. Anschrift: Augustinianum, Via Paolo VI 25, I-00193 Roma, Italien. E-Mail: [preside\\_ipa@aug.org](mailto:preside_ipa@aug.org)

die in Rom ist“ sich ganz und gar eins wusste mit „der Kirche, die in Korinth ist“.

Während des 2. Jahrhunderts kamen sehr viele Christen nach Rom; einige, um die eigenen Lehren zu verbreiten, andere, um den Kontakt mit der römischen Kirche zu pflegen und ihre eigene Unterweisung dort prüfen zu lassen: Justin, Abercius, Tatian, Polykarp, Montanus, Hegesipp, Irenäus, Origenes, Valentinus, Markion, Theodotus von Byzanz, Noet usw. Irenäus gibt folgende Beschreibung des Vergleichs der eigenen Unterweisung mit jener anderer Kirchen: „Weil es aber zu viel Zeit in Anspruch nähme, die Sukzession in allen Kirchen aufzuzählen, wollen wir die größte und älteste von allen nehmen, die Kirche, die alle kennen, die von den zwei glorreichen Aposteln Petrus und Paulus zu Rom gegründet wurde ... Wegen ihres hervorragenderen Ursprungs ist es notwendig, dass jede andere Kirche, d.h. die Gläubigen, die von überallher kommen, mit dieser Kirche einig seien“ (Adv. Haer. 3,3,2).<sup>1</sup> Vom Osten reiste Hegesipp zuerst nach Korinth, dann nach Rom, wo er einige Jahre verbrachte. Später schrieb er seine „Erinnerungen“ und erzählte von seinen „Kontakten mit sehr vielen Bischöfen. Bei allen fand er immer die gleiche Lehre vor“ (Eusebius, Hist. Eccl. 4,22,1).

Diese häufigen Kontakte zwischen den Kirchen waren notwendig, nicht nur um die überkommene Lehre zu prüfen, sondern auch um ketzerische Ideen zurückzudrängen und um einander im gleichen Glauben zu stärken. Diese Beziehungen wurden durch Reisen und Briefe aufrechterhalten. Die kirchliche Gemeinschaft wurde nicht als allgemeine Uniformität verstanden, sondern eher als Einheit der einzelnen Gemeinden mit den wichtigsten Kirchen. Tertullian schreibt: „Weil die Wurzel der Kirchen, so viele und so groß sie auch sein mögen, apostolisch ist, sind sie immer die eine ursprüngliche, apostolische Kirche, von welcher alle ihren Ursprung haben. Und weil sie alle eine Kirche sind, sind sie alle die erste und apostolische. Diese Einheit bezeugen sie durch ihre friedliche Kommunikation, durch das gegenseitige Erkennen als Geschwister und durch den Austausch des Erweises der Gastfreundschaft“ (De praescript. 20,8). Auch in den folgenden Jahrhunderten tauschten die Bischöfe, besonders an den großen Sitzen, amtliche Briefe aus. Weil es keine zentrale Autorität gab, dienten solche Briefe auch zur Ermahnung und Unterweisung.

### III. Die Ausarbeitung eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses<sup>2</sup>

Die zahlreichen Kurzformeln des Glaubens, die in den zwei ersten Jahrhunderten zirkulierten, waren anfangs sehr unterschiedlich. In dieser Periode aber wurde die trinitarische (Tauf-)Formel Mt 28,19 inhaltlich ausgebaut, damit sie dem Taufkandidaten in der Form von Fragen vorgelegt werden konnte, wie wir es von der Erneuerung der Taufgelübde in der Osternacht noch immer kennen. Gleichzeitig wurde in der Katechese und der Gemeindepredigt ein christologisches Glaubensbekenntnis ausgearbeitet, worin die menschliche Geschichte Jesu the-

matisiert wurde; auch dieses mag anlässlich der Taufe und bei anderen Gelegenheiten Verwendung gefunden haben. Man weiß nicht, wann und wo diese zwei Formeln zusammengelegt wurden, um jene Synthese hervorzubringen, die den Kern des Apostolischen Glaubensbekenntnisses bildet. Diesen Kern finden wir bei vielen christlichen Verfassern des 2. und 3. Jahrhunderts (z.B. Irenäus, Adv. Haer. 1,10 und 13; 3,4). Auf jeden Fall aber weisen die einzelnen Gemeinden Unterschiede auf, sowohl in den kurzen als auch in den längeren Formeln. Während des 2. Jahrhunderts kam noch eine andere Zusammenfassung der Lehre hinzu, die nicht mit der Taufe in Verbindung stand. Diese gibt ein Resümee des Glaubens und der Unterweisung der Gemeinschaft, die sie bezeugt; wir finden Beispiele bei vielen Autoren. Das ausführliche Schema bei Tertullian (De praescript. 13) gibt die Struktur der Unterweisung von Katechumenen wieder und weist eine Ordnung und einen Inhalt auf, die dem römischen Glaubensbekenntnis des 4. Jahrhunderts entsprechen.

Unterschiedliche Bezeichnungen wurden verwendet: Regel der Wahrheit, Regel des Glaubens, Regel der Frömmigkeit usw. Es gab zwei Arten von Glaubensbekenntnis, das eine in der Form von Fragen und Antworten, die man bei der Taufe verwendete, das andere in der Form einer Erklärung. Die zweite Formel wurde dem Taufbewerber während der Fastenzeit „überreicht“, damit er sie auswendig lernen und sie dann vor seiner Taufe öffentlich „zurückreichen“ könne. Laut Basilius von Cäsarea gab es auch ein geschriebenes Glaubensbekenntnis vor der Taufe: „Was nun das Glaubensbekenntnis betrifft, welches wir bei unserem ersten Eintreten in die Gemeinde abgelegt haben, als wir uns von den Götzen entfernten und dem lebendigen Gott näherten - würde einer von uns dieses Glaubensbekenntnis nicht zu jeder Zeit bei sich aufbewahren, würde er es nicht sein Leben lang als Quelle der Sicherheit befolgen, dann würde er sich den Verheißungen Gottes entfremden. Er würde dem widersprechen, was er beim Bekenntnis seines Glaubens mit eigener Hand unterschrieben und abgelegt hatte“ (De Spiritu sancto 10,26). Die Lateiner nannten diese Formel *symbolum*. Schon im 4. Jahrhundert kannte man die Legende, die erzählt, dass jeder der Apostel einen Vers komponiert habe, bevor sie auseinander gingen; gerade diese Legende deutet auf eine noch tiefere Wahrheit, deren die Väter sich bewusst waren, d.h. dass die Formel des Glaubensbekenntnisses die am leichtesten nachprüfbar sei, die vollkommene Gemeinschaft in der Liebe zu Christus und in der gleichen Lehre auszudrücken.

Auch wenn die Details in den einzelnen Kirchen divergierten, wurde die dogmatische Formel zum Prüfstein des vollkommenen und rechten Glaubens, der den Christen erlaubte, sich als Geschwister untereinander und in Gott zu erleben; gleichzeitig aber wurde diese Formel zum Instrument des Ausschlusses. Dazu diente in Fällen, wo die Rechtgläubigkeit eines Christen bezweifelt wurde, eine öffentliche Auseinandersetzung in der Kirche; dies bezeugt der Dialog des Origenes mit Heraklides. Dem Angeklagten wurde eine Glaubensformel vorgelegt; akzeptierte und unterschrieb er diese, war die Gemeinschaft, der „Friede“, sofort wieder hergestellt. Lehnte er aber diese Formel ab, wurde der Kampf gnadenlos.

Nach dem Konzil von Nicaea (325) schickte Eusebius von Caesarea ein Glaubensbekenntnis an seine Kirche, um jeden Zweifel bezüglich seiner Rechtgläubigkeit zu zerstreuen. Er behauptete, dass er diese Formel bei der Unterweisung in seinem Katechumenat studiert habe und dass sie mit dem Glaubensbekenntnis von Nicaea identisch sei. Die hauptsächliche Tätigkeit der zahlreichen Konzilien des 4. Jahrhunderts war die Ausarbeitung von Formeln, die die eigene lehrmäßige Identität ausdrücken sollten, in der Hoffnung, eine allgemein akzeptierte Formel zu erreichen. Das Glaubensbekenntnis des Konzils von Konstantinopel (381) setzte sich beim Konzil von Chalkedon (451) durch und wurde damit einerseits zum Instrument der Gemeinschaft, andererseits aber - wegen der Hinzufügung des „Filioque“ in der Westkirche - zum Zündstoff für neuen Streit.

## IV. Weihen und Versammlungen von Bischöfen

Versammlungen von Bischöfen waren von Anfang an die natürliche Antwort auf die Bedürfnisse der christlichen Gemeinden. Die Apostelgeschichte erzählt im 15. Kapitel, wie Christen aus verschiedenen Städten mit den Aposteln zusammenkamen, um ein als sehr akut empfundenenes Problem zu lösen: Welche Vorbedingungen galten bei der Zulassung von Heiden zum Christentum? Die einstimmige Entscheidung wurde den anderen christlichen Gemeinden mitgeteilt: „Der Heilige Geist und wir haben entschieden ...“ (15,28). Die Praxis der Konzilien, immer auf der lokalen Ebene, entwickelte sich langsam; die ersten Zeugnisse wichtiger Versammlungen stammen aus dem Osten in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Versammlungen von Bischöfen wurden in der römischen Provinz Asien (dem westlichen Teil der heutigen Türkei) abgehalten, um den Montanismus zu bekämpfen. Auf Bitten Papst Viktors I. (193-202) wurden Konzilien abgehalten, um einen gemeinsamen Termin für die Osterfeier zu vereinbaren; von diesen schreibt Tertullian, in den östlichen Regionen hätten sich „Konzilien von allen Kirchen [versammelt], wo man die wichtigsten Fragen gemeinsam behandelte“ (De ieiunio 13,6). Die konziliare Tätigkeit entfaltete sich im Laufe des 3. Jahrhunderts und wurde besser organisiert. Diese Praxis griff Kaiser Konstantin auf, zunächst um die Frage der Donatisten einer Lösung zuzuführen (Rom 313; Arles 314), später wegen der Osterfrage (Nicaea 325).

### 1. Die großen Konzilien

Aus Gründen der Lehre und der Kirchenordnung konnte die überaus rege Tätigkeit der Konzilien im 4. Jahrhundert die Probleme, die zur Debatte standen, nicht lösen; dies wurde die Aufgabe der theologischen Diskussion, unter Voraussetzung der Einigkeit der Bischöfe der wichtigen Sitze. Immerhin schien die Einberufung von Bischofsversammlungen die besten Chancen für einen fruchtbaren Dialog zu verheißen. Alle großen Konzilien wurden vom Kaiser einberufen und anerkannt; er war es, der den konziliaren Entscheidungen Geltung im staatlichen Rechtsbereich verschaffte. Justinian sah die Canones der ersten vier

Ökumenischen Konzilien als kaiserliche Gesetze an (Novella 131 aus dem Jahr 545). Das Konzil von Nicaea hatte angeordnet, dass „Synoden zweimal im Jahr abzuhalten seien, damit alle Bischöfe ein und derselben Provinz sich versammelten“ zur Diskussion der gemeinsamen Probleme; das Konzil von Chalkedon im Jahr 451 wiederholte dieses Gesetz, „damit sie jene kirchlichen Angelegenheiten diskutieren können, die einer Reform bedürfen“ (can. 19; Konzil von Trullo, can. 8). Das Konzil von Konstantinopel (381) fügt hinzu: „Gemäß der Normen der Verwaltung von Diözesen ist es klar, dass Fragen, die eine ganze Provinz angehen, von der Synode derselben Provinz nach den Regelungen von Nicaea entschieden werden sollen“ (can. 2). Dies bedeutet, dass die örtlichen Konzilien ein begrenztes Ziel hatten, nämlich die Lösung der lokalen Streitfragen. Das Prinzip der Territorialität der bischöflichen Autorität erlaubte es einem Bischof nicht, sich in andere Gemeinden einzumischen; betrachtet man aber die Zahl der einschlägigen Verordnungen, die auf Konzilien verabschiedet wurden, muss man eher annehmen, dass ein solches Eingreifen öfters stattgefunden hat.

Der Metropolit sicherte die kirchliche Gemeinschaft seiner Suffragansitze mit den anderen Kirchen durch die Teilnahme an Konzilien, wo mehrere Bischöfe zusammenkamen, sowie durch den Austausch von Briefen. Manchmal formulierten die Konzilien so genannte „Synodalbriefe“, die an weitere Bischöfe geschickt wurden, um diese über die Lehre des Konzils und dessen disziplinarische und liturgische Anordnungen zu informieren. Während eine begrenzte Gemeinschaft durch die einzelnen Provinzkonzilien und die Plenarkonzilien mehrerer Provinzen gewährleistet wurde, sicherten die ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends, die alle im Osten abgehalten wurden, die Gemeinschaft des *orbis christianus*. Nach dem Konzil von Chalkedon hörte die Teilnahme einiger orientalischer Gruppen (Monophysiten, Nestorianer, Armenier) an der kirchlichen *Pax* auf; die späteren Ökumenischen Konzilien wurden von den Anhängern der Chalkedonensischen Definition abgehalten. Die Teilnahme der Lateiner an diesen Ökumenischen Konzilien blieb sehr begrenzt; manchmal war nur eine Delegation von Rom anwesend. Kein Bischof von Rom nahm persönlich an einem Konzil teil.

## 2. Die Teilnahme der Lateiner

Immerhin sicherte diese römische Anwesenheit die Gemeinschaft des lateinischen Westens mit den östlichen Kirchen. Die Definitionen und die kirchenrechtlichen Vorgaben der Konzilien wurden im Westen durch die Vermittlung Roms rezipiert. Während im Westen der Osten als immer ferner empfunden wurde, bewahrte der Bischof von Rom das Bewusstsein dieser Verbindung und wurde somit zum westlichen Gesprächspartner mit dem christlichen Osten. So wichtig die Beziehungen zwischen dem Alten und dem Neuen Rom auch waren, darf man in diesem Zusammenhang die ganze christliche Welt, die außerhalb des protobyzantinischen Kaiserreiches lag, nicht vergessen. Damals zwar ziemlich unbekannt, war sie vor allem auf Grund ihrer Christologie autonom geworden; gerade für sie aber war es zu einem späteren Zeitpunkt einfacher, mit dem Alten Rom Kontakt aufzunehmen.



Bischofsweihen gaben den Oberhirten einer kirchlichen Provinz eine wichtige Gelegenheit zur Behandlung der gemeinsamen Probleme und zur Konsolidierung der Gemeinschaft zwischen ihren Gemeinden. Die dem Hippolyt zugeschriebene *Traditio Apostolica* (Anfang des 3. Jahrhunderts) schreibt vor, dass das Volk der Ortsgemeinde an der Wahl eines neuen Bischofs beteiligt werden müsse: „Das Volk, das Kolleg der Presbyter und die anwesenden Bischöfe sollen am Sonntag zusammenkommen. Mit der Zustimmung aller sollen dann die Bischöfe dem Gewählten ihre Hände auflegen“ (Kap. 2). Das Konzil von Nicaea ordnet an (can. 4), dass alle Bischöfe der Provinz an der Weihe teilnehmen sollen; ist dies unmöglich, dann müssen wenigstens drei Bischöfe die Weihe vornehmen, nachdem die anderen ihre Zustimmung gegeben haben. Das ganze Prozedere musste dann vom Metropoliten der kirchlichen Provinz, die meistens mit der politischen Provinz deckungsgleich war, gutgeheißen werden.

Hier gab es aber bedeutende Ausnahmen. Der Bischof von Alexandria hatte Autorität über ganz Ägypten, Libyen und Zyrenaika. In Numidien, wo es keinen Metropoliten gab, hatte der am längsten amtierende Bischof die Stelle eines Primas. In Syrien war der Bischof von Antiochia Oberhaupt für die Bischöfe mehrerer Provinzen. Das Konzil von Chalkedon regelte die Sache auf folgende Weise: Der Bischof von Konstantinopel weiht alle Metropoliten innerhalb seines Verantwortungsbereichs, und diese weihen die Bischöfe der jeweils eigenen Provinz (can. 28). Die Bischofsweihe schafft und besiegelt ein Abhängigkeitsverhältnis und damit eine Hierarchie zwischen den Kirchen. Darüber hinaus war es verboten, ohne die Zustimmung des Heimatbischofs Kandidaten aus anderen Gemeinden zu weihen bzw. diese in den Dienst anderer Diözesen aufzunehmen. Die Geschichte der Bischofsweihen ist ein wichtiger Teil der Geschichte der frühen Kirche.

## V. Die *sollicitudo omnium ecclesiarum*

Als im Zuge der Verbreitung des Christentums neue Gemeinden gegründet wurden, entstand ein tief empfundenes und lebendiges Verhältnis zwischen Mütter- und Tochterkirchen. Indem sie die Tochterkirche im Glauben gebar, gab ihr die Mutterkirche ihre eigene Apostolizität weiter. So wurden alle Kirchen apostolisch und katholisch. Diejenigen aber, die das besondere Gedächtnis ihrer Gründung durch einen Apostel bewahrten, erfreuten sich einer größeren Autorität, die auch durch ihre strategische Position innerhalb des römischen politischen Systems bekräftigt wurde. Auf diese Weise entfalteten sich die großen *sedes apostolicae* unter gegenseitiger respektvoller Wertschätzung. Ohne allerdings eine bestimmte Reihenfolge dekretieren zu wollen, erkannte das Konzil von Nicaea Rom, Alexandrien und Antiochia (can. 6) an, deren Rang auch in der staatlichen Ordnung anerkannt war; „gemäß der alten Tradition und dem Gebrauch“ schrieb das Konzil der Kirche von Jerusalem einen besonderen Ehrenplatz zu (can. 7). Diese kirchenrechtliche Bestimmung war die Frucht der bisherigen Praxis, da

diese Kirchen eine Regierungsgewalt und eine Hilfsfunktion im Verhältnis zu anderen (manchmal weit entfernten) Gemeinden schon übten. Die Entscheidung des sechsten Canons von Nicaea stand Pate bei der Theorie der drei petrinischen Stühle: Petrus sei der Gründer von Antiochia und von Rom, und Markus - als „Jünger“ oder „Sohn“ des Petrus - habe die Kirche von Alexandria gegründet (vgl. PL 13,374D-376A; PL 54,1007). Die Bedeutung dieser drei Bischofssitze wäre demnach von der herausragenden Stellung des Petrus, nicht etwa von politischen Gründen herzuleiten.

## 1. Der Ursprung der Pentarchie

Das Konzil von Konstantinopel (381) passte diese Organisation der neuen politischen und kirchlichen Situation an, indem es der petrinischen Triade auch den kaiserlichen Sitz hinzufügte, „weil jene Stadt das Neue Rom ist“ (can. 3). Jetzt bildet sich die „Pentarchie“, die am Konzil von Chalkedon ausdrücklich bestätigt wird. Die hierarchische Ordnung der Sitze nennt den Bischof von Rom immer an erster Stelle. So gesehen ist er einer der fünf Patriarchen, wenn auch der erste unter ihnen (vgl. Gregor der Große, Registr. II, 154); er ist Patriarch des Westens, *praesidens occidentalis Ecclesiae* (Augustinus, C.Iul. VI 1,4,13; PL 44,648). Die Pentarchie wurde ins Leben gerufen, um die wesentliche Einheit im Glauben und in der Kirchenordnung inmitten aller vordergründigen Unterschiede zu bewahren; deshalb bemühte sich Papst Pelagius, die Gemeinschaft der fünf Patriarchen als höhere kollegiale Instanz gegen das Schisma der Drei Kapitel zu mobilisieren.<sup>3</sup> Die frühe Kirche war davon überzeugt, dass der Maßstab der historischen Apostolizität äußerst wichtig sei als Garant der Einheit und der ekklesialen Gemeinschaft der einen Kirche Christi. Wohl müssten alle Kirchen apostolisch sein, aber eine größere Verantwortung hätten doch die Mütterkirchen, auch in Organisationsfragen, damit sie „noch offensichtlicher als die anderen Kirchen apostolische Throne seien und als solche erschienen“<sup>4</sup>. Weil sie zum geschichtlichen Bereich gehört, lässt sich die Apostolizität durch die Aufstellung der Bischofslisten in den einzelnen Kirchen beweisen. Diese zeigen die Kette der treuen Weitergabe des ursprünglichen *depositum* und erlauben es, die Echtheit dieses *depositum* nachzuprüfen.

Damit kommen wir zur geschichtlichen Rolle, die dem Bischof von Rom schon seit den ersten Jahrhunderten bei dieser Vermittlung und in Fragen der Einheit der Kirche zukam. In den ersten Jahrzehnten der Verbreitung des Christentums fiel die Rolle der Mutterkirche Jerusalem zu.<sup>5</sup> Mit dem Tod der „Säulen“ und der anderen großen Missionare beginnt die Periode der Zersplitterung der christlichen Gemeinden, auch weil es in den größeren Städten wahrscheinlich mehrere Gruppen mit unterschiedlichen Tendenzen und Organisationsformen gab. Nach dem Verschwinden der Mutterkirche wurden die Apostel und die Orte ihrer Missionen zu Bezugspunkten für die Kirche. Dies gilt insbesondere von Rom, wo das Erbe von Petrus und Paulus, aber auch von Jerusalem aufbewahrt wurde.<sup>6</sup> Die privilegierte Stellung der römischen Kirche bezog sich auf apostolische, politische, kommerzielle, wirtschaftliche und soziale Gründe; am Mittelpunkt der

zivilisierten Welt diente diese Kirche als Ort der Begegnung und des Kontakts zwischen den Gemeinden (vgl. die Grußworte, Röm 16; 1 Petr 5,13; Kol 4,16). Die einheitsstiftende und vermittelnde Rolle Roms wurde allgemein anerkannt und akzeptiert; schon ab dem 2. Jahrhundert pflegten die Kirchen ihre gegenseitigen Kontakte mittels der Tätigkeit Roms (vgl. Eusebius, Hist. Eccl. 5,25; 6,43,3).

## 2. Die römische Kirche

Das Prestige der römischen Kirche war immer groß. Schon Paulus schrieb einen Brief voll Wertschätzung an diese Gemeinde, obwohl sie nicht von ihm persönlich gegründet worden war. Darin lobte er ihren Glauben, der „in der ganzen Welt verkündet wird“ (1,8). Der erste Petrusbrief, an Christen in einigen Provinzen Anatoliens adressiert, hatte seinen Ursprung in der römischen Kirche. Diese Linie setzte am Ende des 1. Jahrhunderts der 1. Klemensbrief fort<sup>7</sup>, ein autoritatives Eingreifen der römischen Gemeinde in die Konflikte, die in Korinth ausgebrochen waren; dieser Brief ist Ausdruck der Solidarität und bietet einer schwer geprüften Schwesterkirche Hilfe an. Um das Jahr 170 schrieb Rom einen weiteren Brief an die Korinther (Eusebius, Hist. Eccl. 4,23,11). Die Hinweise (1 Klem 5) auf das Martyrium von Petrus und Paulus und auf die apostolische Sukzession als Garant der Ordnung in der Gemeinde sind gleichsam Vorboten der späteren Lehre von der *sollicitudo* Roms für alle Kirchen. Im Prolog zu seinem Brief an die Römer und in seiner Erwähnung von Petrus und Paulus (Kap. 4) betont Ignatius den Primat Roms im Glauben und in der Liebe; offensichtlich kennt auch er Briefe aus Rom: „Ihr habt gelehrt“ (3,1). In einem schon zitierten Text spricht Irenäus von Lyon von der Notwendigkeit, dass man der Lehre der römischen Kirche zustimmt; das gleiche sagen auf indirekte Weise auch Tertullian (De praescript. 32 und 36: „Wenn du nach Italien fährst, wirst du dort Rom finden, dessen Autorität auch bis zu uns reicht“) und Origenes (Eusebius, Hist. Eccl. 6,14,10). Die römische *sollicitudo* konkretisierte sich auch als Hilfe. In seinem Brief lobte Dionysios von Korinth die Römer wegen ihrer Solidarität: „Es war von Anfang an Brauch bei euch, allen Brüdern die unterschiedlichsten Wohltaten zu erweisen und Hilfe an viele Gemeinden in den Städten des Kaiserreichs zu senden. Manchmal seid ihr dem Elend der Armen entgegengekommen, manchmal habt ihr den notwendigen Unterhalt für die Gefangenen besorgt, die in den Bergwerken stöhnen. Durch diese immer währende Großzügigkeit seid ihr Römer einem Brauch treu geblieben, den ihr von euren Vätern geerbt habt. Euer Bischof Soter hat diesen Brauch nicht nur bewahrt, sondern vielmehr erweitert: Nicht nur teilt er freigebig Gaben an die Heiligen aus, sondern - wie ein liebender Vater mit seinen Kindern - tröstet er mit frommen Worten die Brüder, die von ferne kommen“ (Eusebius, Hist. Eccl. 4,23,10).

In den folgenden Jahrhunderten sah die römische Kirche die *custodia fidei et disciplinae* als ihr besonderes Vorrecht an (vgl. Leo der Große, Ep. 115,1). Unter Papst Damasus I. (366-384) verwendete erstmals der römische Stuhl die Schriftstelle Mt 16,18ff zur Vertiefung seines Begriffs der eigenen Zentralität. Für Papst Siricius (384-399) war die *sollicitudo omnium ecclesiarum* (2 Kor 11,28) das

Vorrecht des römischen Stuhls.<sup>8</sup> Obwohl er die primatiale Rolle der *sedes apostolica* im Dienst des Glaubens aller Kirchen stark betonte, respektierte Leo der Große die Entscheidungen der lokalen Synoden und die Gebräuche und Rechte der anderen Bischöfe, die zusammen mit ihm das *collegium caritatis* bildeten (Epp. 5,2; 6,1; 12,2). Der Primat und der Einfluß der römischen Kirche variierten sowohl geographisch (von Ortskirche zu Ortskirche, von Region zu Region) als auch zeitlich, weil sich jeder Bischof der frühen Kirche als Träger der *sollicitudo omnium ecclesiarum* fühlte. Dies förderte zwar die gegenseitige Hilfe, konnte aber auch zu Grenzüberschreitungen und Eingreifen in die Angelegenheiten anderer Diözesen führen. Deshalb wollten die Canones der ökumenischen Konzilien über die kirchlichen Bezirke die Autorität einer jeden Kirche sichern; nach einem Wort des Historikers Sokrates zielten die Entscheidungen des Konzils von Konstantinopel darauf, dass jedes Eingreifen in andere Diözesen und Diözesanverbände (Eparchien) verboten würde (Hist. Eccl. 5,8). Dies hat mit späteren theologischen Überlegungen nichts zu tun; hinter dieser Praxis steht vielmehr das Bewusstsein, dass die Einheit der einen Kirche auch bei einer kollegialen Regierungsform einer Ordnung bedarf.

Diese vermittelnde Rolle zwischen Ost und West kam fast ausschließlich Rom zu, weil die politische Trennung und sprachliche Schwierigkeiten in der späten Antike die direkten Kontakte zwischen den östlichen und den westlichen Kirchen stark reduzierten. Im hohen Mittelalter war nur Rom im Stande, diese Vermittlung zu unternehmen. Sie geschah durch eine ständige Delegation Roms in Konstantinopel (den *Apokrisiarius*) sowie durch die Anwesenheit griechischsprachiger Mönche in Rom. Einige Apokrisiarien, die selber Papst wurden, brachten gute Kenntnisse der Kirche von Konstantinopel mit. Die östlichen Regionen außerhalb des Kaiserreiches hatten eine größere Autonomie als die Patriarchen. Nach dem Konzil von Chalkedon führte diese Autonomie langsam zum Schisma.

## VI. Gemeinschaft in der Liturgie

Die konkrete kirchliche Gemeinschaft wurde im eucharistischen Hochgebet durch die Erwähnung der Bischöfe in den Diptychen angenommen und verkündet. Diese waren Kataloge lebender oder verstorbener Personen, deren Gedächtnis während der liturgischen Feier, besonders aber bei der Eucharistie, begangen wurde. Man erwähnte u.a. die Namen der Bischöfe, vor allem von Rom und den anderen großen Bischofssitzen, mit denen man Gemeinschaft pflegte, während dagegen die Namen jener Bischöfe, die von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen waren, von den Diptychen gestrichen werden mussten. Bei Auseinandersetzungen und theologischem Streit wurden die Diptychen immer wieder neu geschrieben.

Dieser Brauch war laut Dionysios dem Areopagiten ein Ausdruck der Gemeinschaft, die auch zwischen voneinander weit entfernt lebenden Mitgliedern der christlichen Gemeinde existierte: „Nach dem Austausch des hochheiligen Kusses

kommt die geheimnisvolle, überirdische Erwähnung der Namen, die auf den Tafelchen geschrieben sind. Personen, die untereinander gespalten sind, könnten ja niemals gemeinsam dem Einem entgegengehen und an der friedentiftenden Einheit dieses Einen teilnehmen“ (Eccl. Hier. 2,3,8: PG 3,437A). Deshalb wurde das *nomen in sacris diptycis scriptum* (Facundus von Hermiane, Defens. 41,1; PL 67,608) ein Zeichen der sakramentalen Gemeinschaft mit den erwähnten Personen und gleichzeitig ein Urteil über deren Rechtgläubigkeit; aus diesem Grund nannte man die Diptychen auch *liber vitae*. Da es natürlich unmöglich war, die Namen aller lebenden Bischöfe aufzuschreiben, begnügte man sich mit den Oberhirten der wichtigsten Diözesen, die wiederum in Gemeinschaft mit den Bischöfen ihrer eigenen Provinzen oder anderer großer Regionen (z.B. der Pentarchie) standen.

## Fazit

Ich habe das Schreiben von Briefen mehrmals erwähnt; dies war ja der normale Weg, um die Gemeinschaft mit anderen Kirchen und den Kontakt mit den großen Bischofssitzen zu wahren.<sup>9</sup> Die Ursprünge dieser Praxis liegen in der Erfahrung der Juden in der Diaspora. Bei den Christen dienten die Briefe dazu, das Bewusstsein ihrer Zugehörigkeit zu einer Einheit aus vielen Gemeinden, zu einer Art „Föderation von Kirchen“, aufrechtzuerhalten und zu entfalten. In dieser Einheit gab es eine Hierarchie; einige Kirchen hatten eine größere Bedeutung, waren wichtige Bezugspunkte und dienten der Koordination. Solche Bezugspunkte im Osten waren die Bischofssitze von Alexandria, Antiochien in Syrien und (seit dem Ende des 4. Jahrhunderts) Konstantinopel. Dieser letzte Sitz konzentrierte immer mehr Aufmerksamkeit auf sich, bis er schließlich - trotz der Proteste der anderen großen Bischofssitze im Osten - eine quasi-primatiale Rolle übernahm. Die Anwesenheit des Kaisers in der Hauptstadt zog viele Bischöfe dorthin, die während ihrer Anwesenheit in Konstantinopel eine Art ständiges Konzil bilden konnten.

Weil nur wenige Personen den genauen Termin der Osterfeier berechnen konnten, pflegten die Zentren anlässlich dieses Festes Briefe an die Peripherie zu schicken. Am großen westlichen Konzil von Arles im Jahr 314 schrieben die Bischöfe an Papst Silvester I.: „Was die Feier des Pascha des Herrn betrifft, bitten wir, sie in der ganzen Welt am gleichen Tag und zum gleichen Zeitpunkt zu feiern, und dass du, wie es Brauch ist, Briefe [in dieser Sache] an alle schreibst“ (can. 1). Im Westen war dies also schon üblich; im Osten wird es ähnlich gewesen sein. Auf jeden Fall entschied das Konzil von Nicaea, dass der Ostertermin von der alexandrinischen Kirche ausgerechnet werden sollte; sie sollte die anderen großen Kirchen davon in Kenntnis setzen, deren Bischöfe dann die anderen Gemeinden in Rundbriefen informieren würden. Im Fall des Westens schrieb man nur an die Kirche von Rom, die die lateinischen Kirchen informierte. Die jährlichen „Festbriefe“, die der Patriarch von Alexandria an Hunderte von Bischöfen in seinem Einflussbereich sandte, wurden berühmt.

Bei der Wahl eines neuen Erzbischofs an patriarchalen Sitzen tauschte man Briefe (oder „Synodalbriefe“) aus, in denen man sich die volle Gemeinschaft im Glauben gegenseitig zusicherte; danach wurde der Name des Neugewählten in die Diptychen eingefügt. Der Briefwechsel zwischen den patriarchalen Sitzen in der Spätantike zeigt, dass man eine harmonische und kollegiale Regierungsform für die Universalkirche suchte, wobei eine besondere Rolle des Bischofs von Rom anerkannt wurde.

Ein dichtes Kommunikationsnetz war umso mehr notwendig, als es damals noch kein Kirchenrecht gab. Man kannte nur örtliche bzw. regionale Normen und Traditionen; selbst die Canones der Konzilien (auch der ökumenischen) waren nur in begrenztem Maße bekannt. Es gab aber einen deutlich definierten und überall anerkannten biblischen Kanon. Die Bibel, als wesentlich begründende Dimension des Christentums, war der ständige Bezugspunkt im Leben der christlichen Gemeinden, besonders in der Antike. Die biblische Exegese bildete die Grundlage der Verkündigung, der Katechese, der Entfaltung der Lehre, der Ethik, der Bräuche und der Liturgie – aber auch die Grundlage der Streitfragen. Sie war sowohl Quelle der Einheit wie auch der Trennung, weil es den unterschiedlichen Theologien möglich war, die Bibel unterschiedlich zu deuten. Aus diesen Gründen war die echte Gemeinschaft der Kirchen eine Frucht der Kommunikation, nicht etwas von oben her Aufoktroiertes.

<sup>1</sup> Zu diesem Text vgl. bes. M. Maccarone, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro*, Rom 1976, 42–63.

<sup>2</sup> J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1972.

<sup>3</sup> V. Peri, *La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV–VII sec.) e teoria canonico-teologica*, in: *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, Settimane di Studio di Spoleto 34, Spoleto 1988, 209–311.

<sup>4</sup> V. Peri, *La pentarchia*, aaO., 225.

<sup>5</sup> H. Hauser, *L'Eglise à l'âge apostolique*, Paris 1996, 66.

<sup>6</sup> L. Goppelt, *L'età apostolica e subapostolica*, Brescia 1986, 173–174.

<sup>7</sup> Noch um das Jahr 170 wurde der 1. Klemensbrief in Korinth in der Liturgie vorgelesen (Eusebius, *Hist. Eccl.* 4,23,11).

<sup>8</sup> L. Padovese, *Roma e la sollecitudine delle Chiese. Espressione di comunione ecclesiale nei primi tre secoli*, in: L. Pani Ermini/P. Siniscalco (Hg.), *La comunità cristiana di Roma*, Vatikanstadt 2000, 65–82.

<sup>9</sup> Vgl. die zahlreichen Briefe des Dionysios von Korinth (Eusebius, *Hist. Eccl.* 4,23).

Aus dem Italienischen übersetzt von Brian McNeil