

Allgemeine Konzilien - Brennpunkte der Kirchengeschichte

Bearbeitet von
Klaus Schatz

2. veränd. Aufl. 2008. Taschenbuch. 368 S. Paperback
ISBN 978 3 8252 1976 5
Format (B x L): 12 x 18,5 cm

[Weitere Fachgebiete > Religion > Kirchengeschichte](#)

Zu [Inhaltsverzeichnis](#)

schnell und portofrei erhältlich bei


DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Klaus Schatz
Allgemeine
Konzilien –
Brennpunkte der
Kirchengeschichte

2. Auflage

Schöningh

UTB



UTB 1976

Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Beltz Verlag Weinheim · Basel
Böhlau Verlag Köln · Weimar · Wien
Verlag Barbara Budrich Opladen · Farmington Hills
facultas.wuv Wien
Wilhelm Fink München
A. Francke Verlag Tübingen und Basel
Haupt Verlag Bern · Stuttgart · Wien
Julius Klinkhardt Verlagsbuchhandlung Bad Heilbrunn
Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft Stuttgart
Mohr Siebeck Tübingen
C. F. Müller Verlag Heidelberg
Orell Füssli Verlag Zürich
Verlag Recht und Wirtschaft Frankfurt am Main
Ernst Reinhardt Verlag München · Basel
Ferdinand Schöningh Paderborn · München · Wien · Zürich
Eugen Ulmer Verlag Stuttgart
UVK Verlagsgesellschaft Konstanz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen
vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Klaus Schatz

Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte

2. Auflage

Ferdinand Schöningh

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier
(mit 50% Altpapieranteil)

2. Auflage 2008

© 1997 Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)
ISBN 978-3-506-99492-9

Das Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn
Einbandgestaltung: Atelier Reichert, Stuttgart

UTB-Bestellnummer: ISBN 978-3-8252-1976-5

Vorwort

Als 1959 die „Kleine Konziliengeschichte“ von Hubert Jedin erschien, geschah dies aus aktuellem Anlaß. Die Konzilseinberufung Johannes XXIII. hatte deutlich gemacht, daß das Zeitalter der Konzilien nicht der Vergangenheit angehörte. Von einer solchen Aktualität kann dieses Buch nicht profitieren. Aber zwischen damals und heute liegt das 2. Vatikanum, liegen aktuelle kirchliche Erfahrungen sowie theologische und historische Forschungen, die auch die Geschichte der früheren Konzilien in ganz neuem Lichte erscheinen lassen. Einerseits ist deutlich geworden, in welchem Maße das konziliare Element (nicht nur auf weltkirchlicher Ebene) zur wesentlichen Struktur der Kirche gehört. Andererseits ist seitdem eine Fülle historischer Forschungen über Konzilien, bereichert durch neue Fragestellungen, erschienen. Vieles, nicht zuletzt der Begriff eines „ökumenischen Konzils“ selber, stellt sich viel weniger klar und eindeutig dar. Jedin konnte sein Bändchen noch mit dem Untertitel versehen: „Die zwanzig ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte“. So selbstverständlich und problemlos von 20, bzw. – nach dem 2. Vatikanum – von 21 ökumenischen Synoden zu sprechen, ist heute nicht mehr möglich. Insgesamt stellt sich uns die Konziliengeschichte noch wesentlich komplizierter, verwirrender und auch konfliktreicher dar; aber gerade darin offenbaren Konzilien immer wieder besonders das Verflochtensein der Kirche in die Geschichte und die jeweilige „Welt“. Aber die einigermaßen gesicherten Ergebnisse der Forschung rufen doch nach Vermittlung in griffiger Form. Dieser Vermittlung soll der vorliegende Überblick dienen. Er ist aus Vorlesungen an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt/M. erwachsen und wendet sich vor allem an Studenten sowie sonstige theologisch und historisch interessierte Leser.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Welche Konzilien sind ökumenisch?	13
Der Beginn des Konzilsinstituts	21
Nikaia, seine Rezeption und das Ringen um das trinitarische Dogma.....	27
I. DAS KONZIL VON NIKAIJA	27
1. Die arianische Deutung der Mittlerschaft Christi	27
2. Der Streit bis Nikaia.....	29
3. Das Konzil von Nikaia und sein Glaubensbekenntnis	30
4. Die Kanones von Nikaia	34
II. DAS RINGEN UM NIKAIJA.....	36
1. Die erste Phase (328-350): Richtungskämpfe.....	37
2. Die zweite Phase (350-360): Dogmatische Zerklüftung	38
3. Konsolidierung und Lösung (360-382).....	40
III. KONSTANTINOPEL I (381)	44
1. Verlauf	44
2. Glaubensbekenntnis und Rezeption	47
„Nikaia alleine“? Von Ephesos zu Chalkedon.....	49
I. NESTORIOS, KYRILL UND DAS KONZIL VON EPHEOS (431).....	51
1. Ein „ökumenischer Skandal“	51
2. Zwei Konzilien in einer Stadt	52
3. Ein labiler Friede.....	55
II. EPHEOS II, DIE „RÄUBERSYNODE“ (449).....	56
III. DAS KONZIL VON CHALKEDON (451)	58
1. Einberufung und Verlauf.....	58
2. Glaubensformel und Kanones	61
3. Konzil und Papst – Der 28. Kanon	63
4. Nach Chalkedon: Widerspruch und Rezeption.....	65

Patriarchate, Landeskirchen und zerbrechliche Einheit: Die altkirchlichen Konzilien nach Chalkedon.....	71
I. IM ZEICHEN DES KAMPFES UM CHALKEDON (484-681)	72
1. Ein neuer Konzilstyp im Westen.....	72
2. „Henotikon“ und Geltung von Chalkedon.....	73
3. Dreikapitelstreit und Konstantinopel II (553).....	75
4. Der Monotheletismus und Konstantinopel III (680/81)	80
II. IM ZEICHEN DES AUSEINANDERFALLENS DER CHRISTLICHEN WELT (692-880).....	84
1. Konziliares Leben im Westen	84
2. Das „Trullanum“ (692).....	86
3. Bilderstreit, Nikaia II (787) und die Reaktion des Westens.....	88
4. Die Konstantinopolitaner Konzilien des photianischen Streits (861-880).....	94
Die päpstlichen Konzilien des Hochmittelalters.....	101
I. VON DER PÄPSTLICHEN SYNODE ZUM KONZIL DER CHRISTENHEIT	101
1. Die kaiserlich-päpstlichen Synoden.....	101
2. „Universal“ weil päpstlich: Die Synoden der gregorianischen Reformzeit	102
3. Die „Generalkonzilien“ des 12. Jahrhunderts.....	104
II. IM ZEICHEN PÄPSTLICHER FÜHRUNG DER CHRISTENHEIT	108
1. Reform und Kampf gegen Häresie: Das 4. Laterankonzil (1215).....	109
2. Papst gegen Kaiser: Das 1. Konzil von Lyon (1245) ..	113
3. Eine trügerische Kirchen-Union: Das 2. Konzil von Lyon (1274).....	114
III. KRISE DER PÄPSTLICHEN GEWALT: DAS KONZIL VON VIENNE.....	118
Um Einheit und Reform der Kirche: Die Konzilien des 15. Jahrhunderts.....	123
I. PAPST-SCHISMA UND KONZILIARISMUS.....	123
1. Zwei Päpste – und kein Ausweg.....	123
2. Konzil über dem Papst?	126
3. Der erste Versuch: Das Konzil von Pisa (1409)	130

II. DAS KONZIL VON KONSTANZ (1414-1418).....	133
1. Bestätigung von Pisa – oder neuer Versuch?.....	134
2. Krise und dramatischer Höhepunkt: Das Konzil über dem Papst.....	137
3. Die „causa fidei“: Verurteilung von Hus	141
4. Priorität von Papstwahl oder Reform?.....	143
5. Die Probleme des Dekrets „Haec sancta“.....	145
III. HÖHEPUNKT UND KRISE DES KONZILIARISMUS.....	147
1. Das Intermezzo: Pavia / Siena (1423/24)	147
2. Das Konzil von Basel (1431-1449): Struktur, Zusammensetzung, Ideenwelt, Tendenzen.....	149
3. Die erste Phase des Basler Konzils (1431-1437): Dauerkonflikt mit dem Papst	151
4. Das Konzil von Florenz und die Kirchenunion	153
5. Das letzte Schisma im Westen (1439-1449).....	158
6. Fazit und Bilanz	160
7. Ein Konzil als Alibi: Lateran V (1512-1517).....	162

**Konzil und Konfessionalisierung: Das Tridentinum
(1545-1563)**.....

165

I. RUF NACH KONZIL UND REFORM	165
1. „Seitdem die Päpste die Konzilien zu fürchten begannen...“	165
2. „Fast alle Hirten haben ihre Herden verlassen...“.....	167
3. Der lange Weg zum Konzil.....	172
4. Divergierende Konzilsvorstellungen.....	174
II. DIE ERSTE KONZILSPHASE (1545-1547).....	177
1. Verfahrensfragen: Geschäftsordnung, Thematik.....	177
2. Schrift und Tradition	180
3. Erbsünde, Rechtfertigung und Sakramente.....	183
4. Die Reformfrage: Streit um das „ius divinum“ der Residenz	188
III. KRISEN UND UNTERBRECHUNGEN (1547-1561)	189
1. Verlegung nach Bologna	189
2. Mittlere Konzilsphase – Die Protestanten in Trient.....	190
IV. DIE LETZTE KONZILSPHASE (1562/63)	194
1. Veränderung der Gesamtkonstellation	194
2. Letzter Anlauf zu einem Unionskonzil.....	196

3. Die Krisen des Konzils	197
4. Morone rettet das Konzil.....	200
5. Die Lehrdekrete der letzten Session	204
V. WIRKUNG UND HISTORISCHE BEDEUTUNG	211

Konzil und Autoritätsprinzip: das 1. Vatikanum (1869/70)

I. VOR DEM KONZIL	215
1. Der Siegeszug des Ultramontanismus.....	215
2. Das Konzil: Idee, Ankündigung, Geschäftsordnung, Vorbereitung	224
3. Konzil und öffentliche Polarisierung	227
II. UM DAS KONZIL	231
1. Konzil und Politik	231
2. Konzil und Öffentlichkeit	234
III. AUF DEM KONZIL	236
1. Zusammensetzung und Tendenzen	236
2. Die Spaltung beginnt.....	241
3. Die Diskussion der ersten Schemata.....	242
4. Zuspitzung der Gegensätze	245
5. Konsens beim Glaubensschema.....	248
6. Diskussion um die Unfehlbarkeit.....	251
IV. NACH DEM KONZIL.....	260

Konzil und Aggiornamento: Das 2. Vatikanum (1962-1965)

I. DER WEG AUS DER DEFENSIVE	263
II. VORBEREITUNG DES KONZILS	270
1. Konzilspläne vor Johannes XXIII.....	270
2. Die große Überraschung: Ein „ökumenisches Konzil“	272
3. Konzilserwartungen: Die Vota der Bischöfe.....	274
4. Konzilserwartungen: Die kirchliche Öffentlichkeit	276
5. Konzilsvorbereitung hinter verschlossenen Türen.....	277
6. Die Geschäftsordnung	281
7. Am Vorabend des Konzils: Befürchtungen, Fühlungen	284
III. ZUSAMMENSETZUNG UND TENDENZEN	288

IV. ÜBERRASCHUNG UND AUFBRUCH:	
DIE ERSTE SITZUNGSPERIODE (HERBST 1962)	293
1. Weichenstellungen zu Beginn	293
2. Behandlung der ersten Schemata	295
3. Ergebnis und Fazit.....	301
V. WICHTIGE WEICHENSTELLUNGEN UND ERSTE ERGEBNISSE:	
DIE ZWEITE SITZUNGSPERIODE (HERBST 1963)	302
1. Pontifikatswechsel und Folgen	302
2. Die Weichenstellungen für das Kirchenschema.....	304
3. Beratung des Bischofs-Schemas	308
4. Beratung des Ökumenismus-Schemas	310
5. Die Liturgie-Konstitution	311
VI. ERREICHTE ZIELE UND ENTTÄUSCHUNGEN: DIE DRITTE	
SITZUNGSPERIODE (HERBST 1964)	312
1. Die Gegensätze spitzen sich zu.....	313
2. Ruhigere Diskussionen – ein Wald von Texten	316
3. Die „Novemberkrise“	319
4. Der positive Ertrag	323
VII. KLEINARBEIT AN DEN TEXTEN: DIE VIERTE	
SITZUNGSPERIODE (HERBST 1965).....	324
1. Die Erklärung „Dignitatis humanae“ über die Religionsfreiheit	326
2. Pastoral-innerkirchliche Texte.....	327
3. Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen.....	328
4. Das Offenbarungs-Schema „Dei Verbum“	329
5. „Gaudium et Spes“	331
Quellen und Literatur	337
Abkürzungen	347
Register	349

Einleitung: Welche Konzilien sind ökumenisch?

Die Frage, welche Konzilien überhaupt „ökumenisch“ sind, gehört zu den verwickeltesten; sie ist für den Historiker keineswegs ohne ekklesiologische Vorentscheidungen zu beantworten. Abgesehen davon, daß eine klare Unterscheidung von „ökumenischen“ (d.h. „allgemeinen“) und regionalen (teilkirchlichen) Synoden sich erst allmählich herausbildet, sind eine Reihe von Synoden mit „ökumenischem“ Anspruch lange und z.T. bis heute umstritten gewesen oder wurden zurückgewiesen, während andere, die von Anspruch und Realität her eindeutig nicht-ökumenisch waren, nachträglich gesamtkirchlich rezipiert wurden. Das klassische Beispiel für letzteres ist ausgerechnet jenes Konzil, dessen Glaubensbekenntnis heute zu den verbindlichen Lehrdokumenten aller großen christlichen Bekenntnisse gehört: Konstantinopel I 381. Beispiele für Konzilien mit ökumenischem Anspruch und auch einer Teilnehmerzahl, die sich mit den anerkannten Synoden messen konnte, die jedoch von der katholischen und orthodoxen Kirche verworfen wurden, sind im ersten Jahrtausend: Seleukia/Rimini 359/60, Ephesos II (die „Räubersynode“) 449, das „ikonoklastische“ Konzil von Hierieia 754. Noch verwickelter stellen sich die Probleme der drei „ökumenischen“ Konstantinopolitanen Synoden des 9. Jahrhunderts (861, 869/70, 879/80) und schließlich der abendländischen Konzilien im Spannungsfeld von Konzil und Papst von Pisa (1409) bis zu Pisa II und Lateran V (1512-1517) dar.

Gewöhnlich geht man in der römisch-katholischen Kirche von 21 ökumenischen Synoden von Nikaia I (325) bis zum Vaticanum II (1962-1965) aus. Dies ist die Zählung, wie sie sich (für die bis dahin geschehenen Konzilien) seit dem 19. Jahrhundert unter Theologen und Kirchenhistorikern durchgesetzt hat. Systematische Aufzählungen dieser Art gibt es seit dem 16. Jahrhundert; für die Herausbildung eines festen Kanons sollte die Liste Robert Bellarmins von 1586 eine nicht unwesentliche, freilich nicht ausschließliche Bedeutung erringen¹. Aber auch seine Liste entspricht noch nicht vollständig der genannten. Denn bis 1586 kennt er nur 18, nicht 19

¹ Dazu zuletzt H.J. Sieben, Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung (Paderborn 1988), 181-222.

ökumenische Konzilien. Das „konziliaristische“ Konzil von Konstanz (1414-1418) streicht er aus der Liste, während er von Basel (1431-1449) nur die päpstlich verordnete Fortsetzung in Florenz (1439-1445) anerkennt. Abweichend waren die Listen der französischen Gallikaner: sie erkannten Konstanz und ebenso Basel, letzteres manchmal auch nach der Trennung von Papst Eugen IV., an, ebenso z.T. Pisa (1409) und in Einzelfällen auch das anti-päpstliche „zweite“ Pisanum von 1511/12. Das „Florentinum“ konnte noch auf dem Konzil von Trient (1545-1563) gegen den Widerstand der Gallikaner nicht allgemein zur Anerkennung gebracht werden, wurde jedoch mehr und mehr von den späteren Gallikanern rezipiert. Im Zuge der Durchsetzung der römisch-päpstlichen Ideen im 19. Jahrhundert setzte sich im großen und ganzen die Liste Bellarmins durch, mit der Modifikation jedoch, daß seine konsequente Streichung von Konstanz nicht übernommen wurde, wenn auch der Verlauf gerade dieses Konzils einer papalistischen Ekklesiologie immer Probleme bereitete.

Heutige kirchenrechtliche Kriterien wie Einberufung, Leitung und Bestätigung durch den Papst einerseits, Teilnahmeberechtigung und Einladung aller Bischöfe (oder Diözesanbischöfe) andererseits, versagen in ihrer Anwendung auf die Geschichte. Weder von „Einberufung“ durch den Papst noch von päpstlicher Konzilsleitung kann im großen und ganzen auf den Konzilien des ersten Jahrtausends die Rede sein. Der Anspruch auf „Bestätigung“ wird zwar durch Rom seit dem 5. Jahrhundert klar erhoben, jedoch nicht ohne weiteres in dieser Form im Osten anerkannt. Sofern dort ein für das Konzil wesentliches Mitwirkungsrecht der päpstlichen Legaten anerkannt wird, hat es meist einen etwas anderen Stellenwert (Rom vertritt die *Communio* des Westens). Schließlich gibt es sogar ein Konzil, das, gegen den Widerstand des Papstes einberufen, ihn durch Druck zum Nachgeben zwang (Konstantinopel II 553).

Aber auch die Vorstellung des Konzils als Versammlung des ganzen Bischofskollegiums, zu der alle Bischöfe eingeladen sind, die untereinander und mit Rom in *Communio* stehen, ist nicht ohne weiteres auf die ganze Geschichte übertragbar. Denn zunächst einmal war rein faktisch auf keinem Konzil vor dem 1. Vatikanum (ca. 700 Konzilsväter von 1050 Teilnahmeberechtigten) die Mehrzahl des mit Rom in Einheit stehenden Episkopats real anwesend. Erst die modernen Verkehrsmittel haben „real ökumenische“ Konzilien in diesem Sinne ermöglicht. Vorher bedeutete Teilnahme am Konzil monatelange, ja oft jahrelange Abwesenheit von der Heimatkirche.

Von daher versteht man auch die meist kurze Dauer der Konzilien, eigentlich viel zu kurz, um schwierige theologische Probleme, auf die die meisten Bischöfe nicht vorbereitet waren, gründlich und in Ruhe diskutieren zu können; dadurch standen die meisten Konzilien unter Zeitdruck und war die Gefahr immer akut, daß eine Menge schlecht unterrichteter Bischöfe, die froh waren, möglichst schnell wieder nach Hause fahren zu können, eine leicht manipulierbare Masse bildete. Im großen und ganzen ohne rasche Entscheidungszwänge, ohne politischen und Zeitdruck diskutieren zu können, war ein Privileg des 2. Vatikanums, das in dieser Weise kein früheres Konzil gekannt hatte. Schließlich waren die „ökumenischen“ Konzilien des ersten Jahrtausends samt und sonders Konzilien faktisch nur des Ostens, auf denen nur sehr wenige Vertreter des Westens, meist nur die Legaten des Bischofs von Rom, vertreten waren. Aber auch von den orientalischen Bischöfen war meist nur ein Bruchteil wirklich anwesend (wohl nur in Nikaia 325 mehr als die Hälfte der damaligen Bischofssitze; in der Gesamtzahl zwischen 150 bis zu einer Maximalzahl von wohl 350 in Chalcedon). Aber auch wenn wir nur die Frage nach der *Teilnahmeberechtigung* stellen, müssen wir feststellen, daß sich hier Vorstellungen und Praxis sehr wesentlich gewandelt haben. Über den „Kernbestand“ der Diözesanbischöfe hinaus hat es immer wieder andere Klassen von Teilnehmern gegeben, von Äbten und Ordensobern über Vertreter der Fürsten bis zu den Universitäten, denen gegenüber bei manchen Konzilien die Bischöfe hoffnungslos in der Minderheit waren. Es waren aber auch keineswegs immer alle Diözesanbischöfe eingeladen und teilnahmeberechtigt. In Ephesos (431) wurden z.B. vom Kaiser nur die Metropolen des Ostens eingeladen, die dazu einige Suffraganbischöfe ihrer Provinz auswählen durften, aus dem Westen nur Rom und Karthago. Vom 7. bis 9. Jahrhundert herrschte im Osten, aber auch in Rom die Vorstellung vor, daß ein Konzil dann ökumenisch sei, wenn Vertreter aller 5 Patriarchen anwesend sind.

In diesen wechselnden Kriterien drückt sich selber der Wandel sowohl der Ekklesiologie wie der kirchlichen Realität und Struktur und die wechselnde Beziehung der Kirche zur „Welt“ aus. Dem Historiker bleibt daher nur folgende Definition möglich: „Ökumenisch“ sind jene Konzilien, die im nachhinein im Rezeptionsprozeß wenigstens der römisch-katholischen Kirche bestanden haben. Insofern er davon ausgeht und sich bemüht, vor allem diesen Rezeptionsprozeß selbst darzustellen, wendet er kein sachfrem-

des Kriterium auf die Geschichte an. Es geht also nicht darum, ein Ergebnis vorwegzunehmen, sondern den Prozeß, der zu diesem Ergebnis führt, darzustellen. Dazu gehört selbstverständlich, daß auch Konzilien, die in diesem Rezeptionsprozeß unterlegen sind, jedoch zu ihrer Zeit u.U. erhebliche Bedeutung hatten, in der gleichen Ausführlichkeit dargestellt werden. Weiter ist sicher zu bedenken, daß die „offizielle“, d.h. seit dem 19. Jahrhundert dominierende Konzilsliste definitive und irreversible Geltung wohl nur für solche Konzilien besitzt, die wichtige Lehrentscheidungen erlassen haben, die nicht ihrerseits in den Lehrerkklärungen späterer Konzilien aufgenommen und enthalten sind. Dies dürfte außer für die ersten sieben altkirchlichen Konzilien wohl nur gelten für Lateran IV (1215), Trient, Vaticanum I und II. Bei anderen, zumal für die dornigen Fragen der Legitimität der Einheits- und Reformkonzilien von Pisa und Konstanz an, sind Veränderungen in der Wertung noch durchaus möglich; und hier kann das historische Urteil auch noch ekklesiologische Relevanz haben.

In diesem Zusammenhang bedarf eine bestimmte Tendenz gesonderter Beurteilung, die in den letzten Jahrzehnten auch bei einigen römisch-katholischen Autoren an Boden gewonnen hat. Es ist die Auffassung, im vollen Sinne „ökumenisch“ seien nur die sieben auch von der orthodoxen Kirche anerkannten Synoden des ersten Jahrtausends bis einschließlich Nikaia II (787). Denn nur diese seien Konzilien der ungeteilten Kirche; die späteren vom hohen Mittelalter an, einschließlich Trient und den beiden Vatikanischen Konzilien, seien nur „Generalsynoden“ der Westkirche, besäßen jedoch, wenn überhaupt, dann höchstens eine gebrochene und eingeschränkte Ökumenizität². Eine solche These mutet auf den ersten Blick vielversprechend an. Sie scheint ökumenische Perspektiven sowohl im Verhältnis zu den orthodoxen Kirchen wie zu hochkirchlichen Anglikanern und Lutheranern zu eröffnen. Hier wollen wir von der Frage absehen, wieweit eine solche Sicht prinzipiell vom katholisch-kirchlichen Selbstverständnis aus möglich ist. Aus historischer Sicht ist sie jedenfalls äußerst fragwürdig, weil sie von einer Idealisierung der Konzilien des ersten Jahrtausends lebt. Diese waren nicht nur keineswegs Konzilien der „ungeteilten Christen-

² So L.M. Bermejo, *Towards Christian Reunion* (Anand 1984); Ders., *Infallibility on Trial. Church, Conciliarity and Communion* (Westminster/Maryland 1992); dazu meine kritischen Rezensionen: *ThPh* 60 (1985), 257-261; 69 (1994), 616-619.

heit“ und fanden keine allgemeine Rezeption. Auch ihre innere Ökumenizität ist gewissermaßen gebrochen. Die Methoden des Umgangs mit Minderheiten waren oft derart, daß bei nüchternem Vergleich das 1. Vatikanum vornehm und rücksichtsvoll anmutet. Die Redeweise von dem „einträchtigen“ Zusammenwirken der fünf Patriarchen als Merkmal der Konzilien des ersten Jahrtausends ist häufig mehr an der Theorie als an der Realität orientiert. Meist war einer der Hauptsitze der Besiegte, dessen Inhaber dann abgesetzt oder exkommuniziert wurde. Dies waren in Ephesos Konstantinopel und Antiochien, in Chalkedon Alexandrien, in Konstantinopel II Rom, in Konstantinopel III Antiochien. Und sind die Konzilien des zweiten Jahrtausends „päpstliche“ Synoden, so sind die des ersten „kaiserliche Reichskonzilien“, mit allen Einschränkungen wahrer Ökumenizität, die dies bedeutet. Auch ihre Ökumenizität ist gewissermaßen gebrochen.

Jedenfalls deckt der Begriff „ökumenisches Konzil“ keine univoke, sondern eine in den verschiedenen Epochen sehr disparate Realität ab. Etwas vereinfacht folgen drei strukturverschiedene Konzilstypen aufeinander; und in ihnen drückt sich vor allem das jeweils unterschiedliche Verhältnis der Kirche zur „Welt“ aus:

1. Die *kaiserlichen Reichskonzilien* des Altertums. Es sind die ersten sieben oder acht ökumenischen Konzilien bis ins 8. oder 9. Jahrhundert. Sie werden noch von Ost und West gemeinsam gefeiert und sind (bis Nikaia II 787) von katholischer und orthodoxer Kirche gemeinsam anerkannt. Ihr Merkmal ist, daß sie in den Rahmen einer *Οικουμένη* (Welt) gehören, die um Konstantinopel als Mittelpunkt kreist und unter dem Vorzeichen des östlichen Kaisertums steht. Sie finden sämtlich im Osten statt, und zwar in Konstantinopel oder seiner Umgebung (Chalkedon, Nikaia, Ephesos). Faktisch sind auf ihnen fast nur Bischöfe des Ostens vertreten, aus dem Westen meist nur die Legaten des Papstes, nie die Päpste selbst. Sie sind Konzilien der „Reichskirche“. Die Kaiser üben auf ihnen eine im einzelnen wechselnde, im allgemeinen jedoch dominierende Funktion aus; zumindest werden sie von der kaiserlichen Autorität einberufen und technisch-finanziell ermöglicht; ihre Beschlüsse erlangen als Reichsgesetz Geltung und allgemeine Anerkennung in der Kirche. Wechselnd ist auch das Gewicht Roms und seiner Legaten. Insgesamt können seit dem 5. Jahrhundert langfristig Konzilien nicht gegen den dauernden Widerstand Roms „ökumenische“ Anerkennung finden; Rom verbürgt so eine Kontinuitäts- und Legitimitätslinie, die dazu beiträgt, der Konzils-

institution, die zumal im 4. Jahrhundert durch chaotischen Wechsel gekennzeichnet ist, Ordnung und dauernde Autorität zu verleihen. Dennoch bewahren alle ökumenischen Synoden des ersten Jahrtausends eine sehr selbständige Stellung gegenüber Rom und seinen Weisungen. Seit dem 5. Jahrhundert stehen sie vor allem im Kreuzungspunkt der „Pentarchie“, der fünf führenden Bischofssitze Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, die dann „Patriarchate“ genannt werden. Diese Bischofssitze bilden (zusammen mit dem Kaisertum) praktisch die kirchlichen „Großmächte“, die im Miteinander- oder auch Gegeneinanderspiel die Konzilien gestalten. Eine gewisse Krise dieser Konzilsinstitution deutet sich bereits nach Chalkedon an, weil seit den Barbareneinbrüchen des 5. Jahrhunderts der Westen nicht mehr zur „Reichskirche“ gehört. Weil andererseits Rom noch zu ihr gehört und Roms geistliche Autorität im Westen erhöhten Stellenwert besitzt, wird auch der Westen, wenn auch z.T. mit jahrhundertelangen Verspätungen, in diesen „ökumenischen“ Prozeß einbezogen.

2. Die zweite Form sind die *mittelalterlichen Konzilien der abendländischen Christenheit*. Es ist ein neuer Konzilstyp, jetzt nur noch der Westkirche. Er begegnet nacheinander in zwei verschiedenen, jedoch z.T. strukturverwandten Formen. Der erste sind die *päpstlichen* Konzilien des hohen Mittelalters. Dieser Typ bildet sich in den „Generalsynoden“ des 12. Jahrhunderts aus und tritt auf dem 4. Laterankonzil (1215) deutlich hervor, um in Lyon II (1274) seinen Höhepunkt und in Vienne (1311/12) seine erste Krise zu erfahren. Charakteristisch ist außer der päpstlichen Leitung die Zusammensetzung aus allen „Ständen“ der Christenheit (nicht nur den Bischöfen) und die Befassung auch mit politischen Fragen. Beides bedingt sich im Grunde gegenseitig: Weil die Autorität fast ganz in den Papst verlagert ist, folgt die Zusammensetzung stärker allgemeinen Kriterien der Repräsentativität und faktischen Bedeutung von Entscheidungsträgern und nicht mehr allein dem Grundsatz der Amtsvollmacht. Auf sie folgen dann nach der Krise des Avignoneser Papsttums und des Großen Papst-Schismas die – auch „Einheits- und Reformkonzilien“ genannten – *konziliaristischen* Konzilien von Pisa über Konstanz bis zu Basel. Sie sind ebenfalls, oder noch mehr als die hochmittelalterlichen „päpstlichen“ Synoden „Generalversammlungen der Christenheit“. Ihre strukturelle Eigenart besteht darin, daß sie in Zusammensetzung und Selbstverständnis den Charakter als „Repräsentation“ der Gesamtkirche von den ersteren übernehmen und noch verschärfen, nur mit dem Unter-

schied, daß sie sich nicht mehr als päpstliche Beratungsgremien, auch nicht als Versammlung der Ortskirchen (wie die alten Konzilien), sondern als oberste Instanz der korporativ aufgefaßten Universalkirche verstehen. Einen Sonderfall stellt wiederum, auch in struktureller Beziehung, das „päpstliche“ Unionskonzil von Florenz dar, das in keine dieser Kategorien paßt. Das als „Gegenkonzil“ gegen das „konziliaristische“ Pisaner Konzil von 1511/12 einberufene 5. Laterankonzil stellt wieder einen Rückgriff auf den Typ der „päpstlichen“ hochmittelalterlichen Konzilien dar.

3. Der letzte Typ sind die *Konzilien der neuzeitlichen katholischen Konfessionskirche* (Trient, Vatikan I, Vatikan II): Sie sind nach der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts Versammlungen nicht mehr des Abendlandes oder einer christlichen Welt, sondern nur noch der (katholischen) Kirche. Sie sind Standortbestimmung der katholischen Kirche in einer Welt, die sich zur Hälfte bereits von der Autorität dieser Kirche getrennt hat (Trient), bzw. die sich fortschreitend säkularisiert (Vatikan I und II), nicht mehr innerhalb der Einheit des christlichen Reiches (wie Typ 1) oder der mittelalterlichen Christenheit (wie Typ 2). In ihrer Zusammensetzung dominieren wieder die Bischöfe, außer denen, der realen Bedeutung innerhalb der katholischen Kirche entsprechend, nur die Vertreter der bedeutenderen Priesterorden Sitz und Stimme haben. Auch das 2. Vatikanum bildet hier keinen grundverschiedenen neuen Typ, was es, gebunden durch kirchenrechtliche und dogmatische Vorentscheidungen, gar nicht konnte; es bildete nur innerhalb dieses neuzeitlichen Typus beachtliche neue Akzente aus. Die weltliche Gewalt, in Trient noch, wenngleich mehr faktisch als offiziell, von erheblichem Gewicht, wird im 1. Vatikanum ausgeschaltet, ebenso wie jede Form der (jetzt vor allem durch die Presse repräsentierten) „Öffentlichkeit“, was einen bisher nie gekannten Rückzug der Kirche aus der (als Bedrohung der konziliaren Freiheit verstandenen) „Welt“ signalisiert. Jetzt sind im Prinzip nur noch die Konzilsväter „unter sich“. Das 2. Vatikanum entwickelt demgegenüber vorsichtig und schüchtern sowohl durch die Konzilsberichterstattung wie durch die Beobachter der anderen christlichen Kirchen neue Ansätze der Präsenz der „Welt“ im Konzil. Bei alledem ist die päpstliche Konzilsleitung von Trient an ständig im Wachsen, allerdings nicht ohne erhebliche Konflikte und Spannungen, und ohne das Eigengewicht konziliarer Entscheidung in der Weise aufzuheben, wie dies auf den hochmittelalterlichen Konzilien geschehen war. Das Verhältnis von Konzil und Papst, seit Konstanz und Basel thematisiert,

bildet auch von Trient an bis zum 2. Vatikanum den Hintergrund so mancher Konflikte und zieht sich durch die ganze Konzilsgeschichte als – trotz Vatikanum I – ungelöstes Problem hindurch.

Der Beginn des Konzilsinstituts

Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts versammeln sich zuerst im Osten benachbarte Bischöfe, bzw. Bischöfe bestimmter Regionen zu Synoden. Dies waren die *Regionalsynoden* des 3. Jahrhunderts. Mit ihnen beginnt das Konzilsinstitut. Sie entstanden, als Fragen komplexerer Art auftauchten, die nicht mehr eindeutig durch Rekurs auf die von den Aposteln stammende Überlieferung geklärt werden konnten, bzw. zu deren Lösung der einzelne Bischof überfordert war. Vor diesen Bischofsversammlungen ist freilich davon auszugehen, daß bei strittigen Fragen mehr informelle Kontakte der Bischöfe durch Besuche oder Briefwechsel stattfanden und so die gemeinsame Tradition geklärt oder angeglichen wurde. Der erste sicher bezeugte Fall von Konzilien ist der Osterfeststreit um 195, der – möglicherweise auf Initiative des römischen Bischofs Viktor – zu Konzilien in Rom, Gallien (Lyon), Asia, Pontus, Osrhoene (Edessa) und Palästina führte. Solche Fragen komplexerer Art waren außer dem Termin des Osterfestes (d.h. ob am jüdischen Passah-Fest oder dem darauffolgenden Sonntag) etwa die Frage, ob die Taufe von Angehörigen häretischer Gruppen, wenn sie zur Großkirche konvertierten, als gültig zu betrachten war („Ketzertaufstreit“ um 255/256); schließlich nach der Decischen Verfolgung 250/51 die Behandlung der „lapsi“, die unter Druck den Glauben verleugnet hatten, oder allgemein die Frage der Buße nach schweren Vergehen. Manchmal waren auch Presbyter oder Diakone anwesend als Berater, Antragsteller, Beschwerdeführer. Zumindest für die nordafrikanischen Konzilien in Karthago ist bekannt, daß auch Laien anwesend waren, mindestens als Zuschauer, wenn sie sich nicht auch zu Wort melden konnten – das entsprach dem Bewußtsein der alten Kirche, daß das, was alle anging, auch in Gegenwart der kirchlichen Öffentlichkeit verhandelt werden mußte. Freilich waren nur die Bischöfe stimmberechtigt. Solche Synoden sind im 3. Jahrhundert nachweisbar in Italien, Nordafrika (in der Hauptstadt Karthago), Ägypten, Syrien-Palästina, Asia (Ephesos) und Pontus. In Nordafrika wurden die in Karthago tagenden Synoden von der Mitte des 3. Jahrhunderts an zur jährlichen Einrichtung: sie zählten bis zu 87 Bischöfe. Die Beschlüsse solcher Synoden wurden im Sinne der *Communio* an andere wichtige Kirchen mitgeteilt. Im allgemeinen erwartete man, daß andere Kirchen ihre Zustimmung brieflich ausdrückten, vor allem

wenn Häretiker verurteilt waren, die auch anderswo Anhang hatten, oder Fragen beantwortet wurden, die auch anderswo diskutiert worden waren. Gerade in Glaubensfragen haben diese Synoden durchaus schon das Bewußtsein, für die ganze Kirche zu sprechen. Ihr Spruch steht nicht unter Vorbehalt; sie sind sich selbstverständlich sicher, in der richtigen apostolischen Überlieferung zu stehen und in der Kraft des Heiligen Geistes zu sprechen. Wenn sie an die übrigen Kirchen schreiben, dann also nicht im Sinne einer Bitte um „Bestätigung“, die ihr Urteil erst letztgültig und unfehlbar machen würde, sondern in der selbstverständlichen Gewißheit, daß die übrige Kirche ihnen ja zustimmen muß und daß durch den „Beitritt“ der übrigen Kirchen nur noch deutlicher wird, daß hier wirklich die ganze, d.h. die „katholische“ Kirche gesprochen hat.

Ein Beispiel ist die Synode von Antiochien (268). Paul von Samosata, Bischof von Antiochien, wird auf ihr als Häretiker verurteilt, abgesetzt und ein anderer Bischof von Antiochien bestellt. Den Gläubigen wird nun befohlen, jegliche Gemeinschaft mit ihm zu meiden und ihn als einen Menschen zu betrachten, der „aus der katholischen Kirche, soweit der Himmel reicht“ ausgestoßen ist. Dieser Urteilsspruch hat zugleich eine universalkirchliche Dynamik: zu diesem Zweck werden Briefe an die Bischöfe von Rom und Alexandrien geschickt, mit der Bitte sich diesem Urteil anzuschließen³.

Wir sehen hier bereits Rom, Alexandrien und Antiochien als die drei wichtigsten kirchlichen „Schaltstellen“ der *Communio*, wie sie sich dann im 4. Jahrhundert noch stärker ausbilden. Weiter ist erkennbar: die Synode spricht für die *ganze* Kirche. Ihr Spruch steht nicht unter Vorbehalt. Aber dennoch ist es wichtig, daß die beiden anderen bedeutenden Sitze ihrem Spruch „beitreten“ (nicht: ihn „bestätigen“ im juristischen Sinne, also ihm erst Rechtskraft verleihen); denn dadurch wird noch deutlicher, daß die ganze, die „katholische“ Kirche hinter diesem Urteil steht. Hier ist auch die Wurzel dessen, was „Rezeption“ der Konzilien bedeutet. Jedenfalls ist Antiochien 268 eine wichtige Vorstufe auf dem Wege zum ökumenischen Konzil. Freilich konnte es auch vorkommen, daß dieser Rezeptionsprozeß scheiterte und in wichtigen Fragen Synoden anderer Regionen anders entschieden. Dies war der Fall im Osterfeststreit (vor 200) und im Ketzertaufstreit (255/56). Dann mußte die Frage im 3. Jahrhundert gesamtkirchlich unentschieden bleiben.

³ Eusebius, Kirchengeschichte VII 29

Das Synodeninstitut war äußerst wichtig als Gegengewicht gegen eine zu autokratische Gewalt des einzelnen Bischofs. Ein solches Korrektiv war notwendig, nachdem sich die Autorität des Einzelbischofs (der „monarchische Episkopat“) im 2. Jahrhundert durchgesetzt hatte; denn eine höhere Instanz, an die man sich beschwerdeführend wenden konnte, gab es noch nicht. Auch Presbyter, Diakone, ja Laien konnten an die Synode appellieren, wenn sie Klagen gegen ihren Bischof hatten. Bischöfe konnten in der Synode zur Verantwortung gezogen, ja im äußersten Fall sogar abgesetzt werden.

Worin wurzelte die Autorität solcher „Konzilien“? Dazu müssen wir vor Augen halten, wie im 2. Jahrhundert, also in einer Zeit, in der die Zeit der Apostel immer weiter in die Ferne rückt, die christlichen Gemeinden sich des rechten Weges des Glaubens und der kirchlichen Praxis vergewissern. Dies geschieht einmal *vertikal* durch die in der Öffentlichkeit der Gemeinde zugängliche *Paradosis*, d.h. die apostolische Überlieferung, wozu sowohl die jetzt erst allmählich abgegrenzten heiligen Schriften wie die Kontinuität des Bischofsamtes gehörten. In diesem Rahmen sind wieder von besonderem Rang für die Feststellung der wahren Überlieferung die „apostolischen“ Kirchen, in denen Apostel gelebt haben oder sich ihr Grab befindet (Antiochien, Ephesos, Thessalonich, Korinth, vor allem Rom). Denn hier gilt die Bindung an den Ursprung als besonders stark; in diesen Kirchen, so ist man überzeugt, herrscht der gute Geist des Anfangs; sie sind weniger als andere in Gefahr, Neuerungen zu verfallen. Außer diesem Aspekt der vertikalen Kontinuität mit der Vergangenheit gibt es aber auch den *horizontalen* der *Communio* oder *Koinonia*, der Gemeinschaft der einzelnen Kirchen miteinander. Die einzelne Kirche ist dann in Glauben und Leben auf dem rechten Weg, wenn sie nicht alleinsteht, sondern mit allen Kirchen auf dem ganzen Erdkreis übereinstimmt und in Gemeinschaft steht. Gerade diese „Übereinstimmung aller Kirchen“ wird seit dem Ende des 2. Jahrhunderts durch die Bischofssynoden festgestellt. In ihnen verbindet sich das vertikale Element der apostolischen Tradition mit dem horizontalen der *Communio*. Wichtig ist schließlich, daß sich hier ein Bewußtsein einer Autorität ausbildet, die einerseits für die *ganze* Kirche spricht, andererseits darum auch den Kontakt mit den übrigen Kirchen sucht. So entsteht eine innere Dynamik in Richtung auf ein „ökumenisches“ Konzil hin.

Das mit Konstantin christlich gewordene Kaisertum hat diese Konzilsinstitution vorgefunden, jedoch dann im Interesse der

Reichseinheit aufgegriffen und als faktisch ökumenische technisch-organisatorisch erst ermöglicht. Die erste Vorstufe war das Konzil von Arles (314), ein Konzil der Westkirche, zu einem Zeitpunkt, als Konstantin erst Herrscher des Westens war. Die Initiative zu seinem Eingreifen ging nicht vom Kaiser aus, sondern von den streitenden Parteien, die ihn anriefen; hier und auch meist später hat das Kaisertum sich nicht in eine innerkirchliche Frage „eingemischt“, sondern wurde zwangsläufig hineingezogen. Konkret ging es um eine schwere Auseinandersetzung innerhalb der Kirche von Karthago und um Anklagen gegen den neuen Bischof Caecilian. Bei seinen Gegnern, den „Donatisten“ verwickelte sich ein pastoraler Rigorismus gegenüber den in der Diokletianischen Verfolgung schwach Gewordenen mit einer Ekklesiologie, die in konsequenter Weiterführung von Ideen Cyprians von Karthago die Gültigkeit der Sakramente an die Würdigkeit des Spenders band. Das Konzil von Arles und die Rolle des Kaisers bei seinem Zustandekommen bildet nun ein wichtiges Vorspiel für die folgenden ökumenischen „Reichssynoden“. Für Konstantin ist die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit wichtig nicht aus einem sekundären „politischen Interesse“ im modernen Verständnis, sondern weil die Einheit im Kult berührt ist, die sakral-numinos auch die Einheit des Reiches trägt. Deshalb liegt ihm daran, daß die Bischöfe die Einheit wiederherstellen. Die Entscheidung überläßt er ihnen. Aber er beruft sie ein; und gleichzeitig ist Arles das erste Konzil, zu dem die Bischöfe mit der Reichspost anreisen, was für alle künftigen Synoden des Altertums ebenso gelten wird. Das Konzil, welches etwa 40 Bischöfe aus Gallien, Britannien, Italien, Spanien und Nordafrika zählte, verurteilte die Donatisten und erließ eine Reihe von Kanones über das kirchliche Leben.

Solche überregionalen, jedoch noch nicht ökumenischen Synoden sollten jedoch eine seltene Ausnahme bleiben. Die Normalform konziliaren Lebens spielte sich nach wie vor auf unterer Ebene ab, vor allem in den *Kirchenprovinzen*. Sie wurden das normale kirchliche Gliederungsprinzip; ihre Ausbildung beginnt im 3. Jahrhundert und ist bis zum 5. Jahrhundert abgeschlossen. Im allgemeinen entsprachen sie den staatlichen Provinzen. Ihr Hauptorgan war die *Provinzsynode*, die Versammlung der Bischöfe der Kirchenprovinz. Die Provinzkonzilien setzen im 4. und 5. Jahrhundert die Regionalkonzilien des 3. Jahrhunderts fort. Nach dem 5. Kanon des Konzils von Nikaia (325) sollte die Provinzsynode zweimal im Jahr stattfinden. Dies war wohl ein selten erreichtes Ideal; jährliche Ver-

sammlungen waren aber nicht so selten. Diese Provinzkonzilien tagten unter dem Vorsitz des Metropoliten, des Bischofs der Hauptstadt der Provinz (der damals noch nicht „Erzbischof“ hieß). Sie waren die normale Form von dem, was man heute bischöfliche „Kollegialität“ nennt, ökumenische Synoden waren der seltene Grenzfall. In etwa sind sie mit den heutigen nationalen Bischofskonferenzen vergleichbar, vor allem darin, daß spezielle Probleme der Kirche eines Landes oder einer Region dort besprochen wurden; freilich hatten sie ungleich größere Kompetenzen und waren viel selbständiger. Diesen Provinzsynoden kamen im 4. und 5. Jahrhundert vor allem folgende Funktionen zu:

– *Glaubensentscheidungen gegen Häresien.* Für solche Entscheidungen (durchaus auch mit unfehlbarem Anspruch) sind damals Provinzkonzilien noch das normale Gremium. Nur selten, praktisch nur dann, wenn Hauptsitze (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien) mit unterschiedlichen Positionen involviert sind und gegeneinanderstehen, kommt es im 4. und 5. Jahrhundert zu ökumenischen Konzilien. Die meisten Glaubensentscheidungen werden in der christlichen Antike durch Provinzsynoden gefällt. Diese werden dann häufig von anderen Provinzen auf dem Wege der Rezeption formlos übernommen: denn Entscheidungen kirchlicher Synoden, wo auch immer getroffen, gelten auch anderswo zunächst einmal als Autoritäten; man setzt voraus, daß sie im Heiligen Geist getroffen sind, und gibt ihnen einen Vorschub des Vertrauens.

– *Beginnende kirchliche Gesetzgebung.* Kirchengesetze sind zunächst Synodalrecht auf Provinzebene. Kirchengesetze können aber, ähnlich wie Glaubensentscheidungen, in anderen Regionen rezipiert werden.

– *Hierarchische Kontrolle über die Bischofswahlen.* Entweder die Provinzsynode oder zumindest der Metropolit mit einigen anderen Bischöfen bestätigt die Bischofswahlen, trifft u.U. selber die Entscheidung. Zuständig sind die Provinzsynoden aber auch für Absetzung von Bischöfen wegen Häresie oder schwerer Vergehen. Schließlich gehört zu den Kompetenzen auch die Gründung von neuen Bistümern in Städten innerhalb derselben Kirchenprovinz.

Oberhalb der Kirchenprovinzen gab es nur noch eine Synode, die regelmäßig tagte. Dies war das *afrikanische Plenarkonzil in Karthago*. Es trat in jährlichem Turnus zusammen; und es genoß, auch über Nordafrika hinaus, im allgemeinen im lateinischen Westen eine größere Autorität als etwa irgendeine Provinzsynode in Gallien oder Spanien. Die nordafrikanische Kirche war eine Kirche mit

starkem inneren Zusammenhalt, synodal verfaßt, betont selbständig und selbstbewußt auch Rom gegenüber, andererseits ohne starke Metropolitanstrukturen.

Einen eigenen Typ bilden schließlich seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts die *römischen Synoden*. Eines ihrer Merkmale ist, daß auf ihnen der Papst wesentlich mehr dominierte als üblicherweise die Metropolen. Waren letztere meist nur *Primi inter pares*, so bildete die römische Synode praktisch das Beratungsorgan des Papstes. Die Teilnehmerschaft war eher unbestimmt. Sie konnte bei großen Synoden Bischöfe aus der ganzen römischen Kirchenprovinz, d.h. aus ganz Mittel- und Süditalien mit den Inseln, umfassen, bis zu 100 an der Zahl. Meist aber waren es die zufällig in Rom anwesenden Bischöfe, auch aus anderen Kirchenprovinzen (die sog. „endemische Synode“). In späterer Zeit nahmen häufig nicht allein Bischöfe teil, sondern auch Presbyter und Diakone der römischen Kirchen. Auf diesen römischen Synoden wurden schließlich nicht bloß die regionalen Probleme der römischen Kirchenprovinz behandelt, sondern auch gesamtkirchliche Fragen, die auch die ökumenischen Konzilien beschäftigten, oder auch konkrete Rechtsfälle anderer Kirchenprovinzen. Außer Glaubensfragen waren dies häufig Probleme der Absetzung von Bischöfen. Die römischen Synoden waren so das ganze erste Jahrtausend hindurch bevorzugtes Instrument römischer päpstlicher Kirchenregierung. Probleme allgemeiner Konzilien pflegten die Päpste auf diesen Synoden vorzubereiten. Diese römischen Konzilien hatten zwar vor der gregorianischen Zeit noch keine automatische Rechtswirkung in anderen Kirchenprovinzen, besaßen jedoch bereits eine „potentielle Universalität“⁴, da sie die Linie vorzeichneten, nach der die Päpste dann handelten. Sie fanden sehr häufig statt: aus dem 5. Jahrhundert haben wir Nachrichten von fast 30 dieser Versammlungen.

⁴ H.J. Schmale, *Synodus – synodale concilium – concilium*: AHC 8 (1976), 80-102, hier 84.

Nikaia, seine Rezeption und das Ringen um das trinitarische Dogma

Christlicher Glaube bekannte, daß der sich offenbarende Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist war und dabei doch ein Gott. Er bekannte weiter, daß Christus der menschgewordene Sohn Gottes ist, in der Zeit als Mensch geboren und doch vor aller Zeit beim Vater. Dieser von der Schrift überlieferte Glaube, ausgedrückt vor allem in den verschiedenen Taufbekenntnissen mit ihrer trinitarischen Struktur, mußte sich nun der Herausforderung stellen, die durch die Berührung mit den verschiedenen Schulen philosophischen griechischen Denkens kam, und damit speziell den Fragen: Muß Gott als der Absolute nicht der schlechthin Eine sein? Wie kann der sich offenbarende Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist und dabei doch der ungeteilt eine Gott sein? Und wie kann er sich als der Absolute in der Menschwerdung mit dem Geschöpflichen verbinden?

I. Das Konzil von Nikaia

1. Die arianische Deutung der Mittlerschaft Christi

Bereits etliche Jahre vor dem Konzil von Nikaia war im Orient ein „mächtiges Feuer“ (Eusebius) ausgebrochen, welches Kirchenführer und Theologen in Atem hielt. Es ging aus von dem Presbyter *Arius* (lat. Arius), Seelsorger in dem Viertel Baukalis der Großstadt Alexandrien. Zentrales Anliegen und Ausgangspunkt seiner Theologie war der Gedanke, daß die Einheit Gottes radikal ernst genommen werden muß. Gott selbst ist schlechthin die Monas, der Eine. Dabei ist im Blick zu behalten, daß der Monotheismus am Ende der Antike geistesgeschichtlich auch abgesehen von dem Christentum im Zug der Zeit lag. Er war philosophisch einfach plausibel geworden. Der absolut eine, transzendente und in sich ruhende Gott läßt nun bei Arius weder eine Vielheit in sich selbst noch eine Beziehung und Verbindung mit Welt zu. Wenn es also in dem sich offenbarenden Gott eine Vielheit und Differenz, also ein Unterschieden-sein von Vater und Sohn gibt, dann kann diese nicht im Absoluten selbst sein, sondern muß dem Kreatürlichen angehören.

Von da aus versteht er die Mittlerstellung Christi, bzw. des Logos, als Schöpfungsmittler nach dem Denkmodell des Demiurgen (Weltschöpfer) im mittleren Platonismus. Dort kann der eine, absolute und in sich ruhende Gott nicht unmittelbar in Beziehung zur Welt treten, sondern nur mittelbar durch eine Art Weltseele als Zwischeninstanz. Entsprechend wird bei Arius die Funktion des Logos verstanden. Der Logos ist Urbild der Schöpfung, das vollendete Geschöpf, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes – aber er gehört nicht Gott selbst an, weil dies der absoluten Einheit Gottes widersprechen würde. Er ist vor allem Mittler zwischen Gott und der Welt, jenseits und über der raum-zeitlichen Welt, in diesem Sinne „vor aller Zeit“ geschaffen (obgleich Arius auch Formeln gebraucht wie: „Es gab eine Zeit, da er nicht war“), aber nicht dem Absoluten selbst zugehörig. Alles ist durch ihn geschaffen, aber er ist selbst auch geschaffen; d.h. er entspringt dem freien, nicht-notwendigen Willensentschluß des Vaters, nicht seinem notwendigen Wesen. Er ist „Kundgebung“ Gottes, „Wort Gottes“, er ist vor allem das „Erste der Geschöpfe“ (eine Lieblingsstelle für Arius ist Spr 8, 22 „Der Herr schuf mich als Erstling seines Waltens“). Arius sucht dabei durchaus den Schriftworten und der traditionellen Sprechweise der Kirche von Christus als „Gottes Sohn“ und „Gott“ gerecht zu werden. Er behält die traditionellen Termini bei, aber er sucht sie umzuinterpretieren. Er versteht sie in analogem, uneigentlichem Sinne: Christus kann „Gott“ genannt werden, weil er Gott durch „Teilhabe“ ist, weil er das „Wort Gottes“ ist; er ist „gewissermaßen“ Gott, aber er ist nicht Gott im ureigentlichen vollen Sinne. Für Arius ist „wahrer Gott“ (θεὸς ἀληθινός) alleine der Vater.

Dabei wird – was man freilich damals noch kaum bemerkt hat – auch die Menschheit Jesu bei Arius nicht im vollen Sinne anerkannt. Denn der Logos, der ja bei ihm nicht weltjenseitiger Gott ist, sondern als „Weltseele“ und Schöpfungsmittler innerlich auf Welt bezogen, verbindet sich bei ihm mit einem Leibe zu einem Menschen („Fleischwerdung“ des Logos, nicht Menschwerdung), tritt also an die Stelle der menschlichen Seele Jesu. Christus ist nicht Gott und Mensch, sondern ein Zwischenwesen.

Die Resonanz dieser Thesen ist nur zu verstehen, wenn man bedenkt, daß Arius den „Subordinationismus“ fortsetzte und noch radikalisierte, der im 3. Jahrhundert speziell im Osten ganz überwiegend vorherrschte und der das Gott-sein des Sohnes nach den einschlägigen Schriftaussagen dem Vater „untergeordnet“ sein ließ. So stellte sich sein System keineswegs einfach als „Neuerung“ dar,

sondern als Fortsetzung traditioneller Theologie. Umgekehrt schien eine allzu undifferenzierte Identifizierung des „Sohnes“ mit „Gott“ in den entgegengesetzten Straßengraben des trinitarischen „Modalismus“ zu führen, nach welchem Vater, Sohn und Heiliger Geist nur verschiedene „Erscheinungsweisen“ des schlechthin einen Gottes für uns sind. Dies sollte das unbewältigte Problem der Anti-Arianer und der Verteidiger des nizänischen Glaubens noch Jahrzehnte nach Nikaia bilden.

2. *Der Streit bis Nikaia*

Arius war offensichtlich eine faszinierende Persönlichkeit: brillant, geistreich und sympathisch, verstand er es, Faszination auszuüben und Menschen in seinen Bann zu schlagen. Seine Thesen fanden in Alexandrien ebenso bei einem beträchtlichen Teil des Klerus und der Laien begeisterte Resonanz, wie sie bei anderen Widerspruch und leidenschaftlichen Protest herausforderten. Seit 318 schwelte der Streit. Der alexandrinische Bischof Alexander ließ erst beide Seiten miteinander diskutieren. Dann kam er zur Auffassung, daß es sich bei Arius um eine gefährliche Irrlehre handle, und exkommunizierte ihn mitsamt seinem Anhang, als er nicht widerrufen wollte.

Aber Arius hatte auch einen beträchtlichen Anhang über Alexandrien hinaus. Seine potentiellen Anhänger waren die „Syllukianisten“, die Mitschüler seines Lehrers Lukian von Antiochien, die eine starke Gruppensolidarität entwickelten und eine verschworene Gemeinschaft bildeten. Zu ihnen gehörte Bischof Eusebios von Nikomedien, an den sich nun Arius wandte und der ihn unterstützte. Der Gegenschlag Alexanders bestand in einer ägyptischen Synode von 100 Bischöfen, die Arius verurteilte und ein Rundschreiben an alle Bischöfe des Erdkreises erließ. Eusebios antwortete mit einer bithynischen Synode, die Arius in Schutz nahm. Darauf mobilisierte Alexander durch ein Rundschreiben den ganzen Osten (Griechenland, Syrien, Kleinasien): der Effekt war, daß er Zustimmungsbriefe von rund 200 Bischöfen erhielt.

Zwangsläufig wurde Konstantin, seit 324 Herrscher auch des Ostens, mit der Frage konfrontiert. Seine erste Reaktion, ausgedrückt in dem berühmten Brief an die beiden Kontrahenten Alexander und Arius¹, verrät eine Glaubensvorstellung, die antiker Religiosität ganz entspricht und gleichzeitig auch mancher „modernen“ Aversion ge-

¹ Eusebius, *Vita Constantini* II 64-72.

gen ein „dogmatisches“ Christentum sehr plausibel und vernünftig erscheinen dürfte. Konstantin meint, es gehe hier doch um eine „Angelegenheit von recht geringer Bedeutung ...die keineswegs so heftiger Auseinandersetzungen wert“ sei; es handele sich ja nicht um „wichtige Vorschriften des göttlichen Gesetzes“. Für ihn war es eine Spitzfindigkeit, eine theoretische Frage ohne praktische Lebensbedeutung, dem Volk ohnehin unverständlich. In das Volk trage man Streitigkeiten hinein, die es in Wirklichkeit doch nicht verstehe. Und daher sollten beide (Arius und Alexander) einander um Verzeihung bitten und die *Communio* wiederaufnehmen. – Er betrachtete dabei die Kontroverse nach dem Modell der Schulstreitigkeiten in Philosophenschulen. Das Zentrum der Religion sah er in Ritus und Ethos, nicht im Dogma; Deutung und Interpretation waren sekundär. Es war für ihn unvorstellbar, daß alle Einwohner, bzw. alle Christen des weltweiten Römischen Reiches, in ihren inhaltlichen religiösen Vorstellungen übereinkommen könnten. Das Ideal seiner Religionspolitik war ein Monotheismus und Vorsehungsglaube, der weit und elastisch-offen genug sein sollte, um dem ganzen Römischen Reich eine religiöse Grundlage zu geben, dabei offen für Interpretationen aller Art².

Wir wissen nicht, wie und wodurch Konstantin seine Meinung änderte. Möglicherweise war es sein theologischer Berater, Bischof *Ossius von Cordoba*, der führende theologische Kopf des Westens, der ihm die theologische Tragweite der Frage klar machte. Vielleicht merkte er erst auf dem Konzil, daß eine Klärung der Frage unumgänglich war.

3. *Das Konzil von Nikaia und sein Glaubensbekenntnis.*

Konstantin berief nun zum erstenmal ein allgemeines Konzil aller Bischöfe ein, und zwar nach Nikaia, etwa 80 km östlich von Konstantinopel, auf der asiatischen Seite. Es begann am 20. Mai 325; seine Dauer (ein oder auch zwei Monate) ist nicht sicher. Nach der späteren Überlieferung war es das Konzil der „318 Väter“. In Wirklichkeit lag seine Mitgliederzahl bei etwas über 200. Die teilnehmenden Väter kamen fast nur aus dem Osten; den Westen vertraten nur Ossius von Cordoba, zwei Presbyter als Vertreter des Bischofs von Rom, Bischof Caecilian von Karthago, dazu noch drei weniger wichtige Bischöfe³.

² H.A. Drake, *Constantine and consensus: Church History* 64 (1995), 1-15.

³ Siehe die Karte auf der folgenden Seite.

**Bischofssitze auf dem Konzil
v. Nikaia (325)**

(gezeichnet nach den Angaben in:
Atlas zur Kirchengeschichte,
Freiburg 1970, 4 f.)

