

Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt

Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Episkopat und Primat

Von Wilhelm de Vries S. J., Rom

Wohl kaum ein anderer Wunsch wird heute so dringlich und so allgemein an das bevorstehende Konzil herangetragen wie der nach einer wirklichen Aufwertung des Episkopats, der nach der Definition des päpstlichen Primats durch das Vaticanum vielleicht doch allzusehr in den Schatten gestellt wurde. Man ruft nach Wiederbelebung der alten Primatialsitze, nach regionaler Zusammenfassung der heute in ihrer faktischen Vereinzelung geschwächten Bistümer, um so gegenüber einer vielleicht zu strengen Vereinheitlichung und Uniformierung einem echten Pluralismus in der Kirche Gottes wieder zu seinem Recht zu verhelfen.

Uns will scheinen, daß in dieser Situation gerade der frühchristlichen Institution der Patriarchate, die auch heute noch im Osten in etwa erhalten ist, eine besondere Bedeutung und Aktualität zukomme. An diesem Modellfall läßt sich aufweisen, wie ein unter der Leitung eines Patriarchen regional vereinigter Episkopat dem organischen Aufbau der Kirche dienen kann. Wir können im Rahmen eines kurzen Aufsatzes nicht das ganze Problem der Entwicklung von der altkirchlichen Autonomie zum päpstlichen Zentralismus behandeln. Friedrich Heiler hat dies in seinem bekannten Buch¹ besonders für den Westen zu tun versucht. Es geht uns lediglich darum, den Ursprung und die Natur der Patriarchatsrechte im *Osten* und die Entwicklung in der Konzeption des Heiligen Stuhles von diesen Rechten aufzuweisen.

Die ältesten Patriarchate des Ostens sind die von *Alexandrien* und *Antiochien*, deren einzigartige Sonderstellung bereits durch das Konzil von Nicäa sanktioniert worden ist, während damals dem Bischof von *Alia* oder *Jerusalem* nur ein Ehrenvorrang unter Wahrung der Rechte des Metropolitens in Cäsarea zugebilligt wurde².

Das Konzil von Nicäa spricht noch nicht von „Patriarchaten“; aber der Sache nach hatte *Alexandrien* bereits damals echte Patriarchatsrechte, während die Privilegien *Antiochiens* noch sehr unbestimmt wa-

¹ Fr. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus* (München 1941). Vgl. auch: E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, 2 Bände (Tübingen 1930 bis 1933).

² *Canones* 6 und 7: Kirch, *Enchiridion Fontium* n. 406 und 407.

ren. Der Bischof von *Alexandrien* weihte schon im dritten Jahrhundert alle Bischöfe in Ägypten und hatte auch das Recht, sie abzusetzen. Er versammelte und leitete Synoden in Alexandrien und auch in der Pentapolis; er griff nach Belieben in disziplinären Angelegenheiten ein. *Antiochien* dagegen entwickelte sich erst im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts zu einem eigentlichen Patriarchat. Immerhin war der Canon 6 von Nicäa eine juridische Grundlage für diese Entwicklung und wurde von den Päpsten als solche angesehen³.

Erst später kam das in der Folgezeit beherrschende Patriarchat von *Konstantinopel*, der neuen Kaiserstadt des Ostens, hinzu, der vom Konzil des Jahres 381 und später durch den Canon 28 von Chalkedon (451) ein ganz einzigartiger Primat gleich nach dem des alten Rom zuerkannt wurde⁴. Das Konzil von Chalkedon unterstellte dem Bischof von *Jerusalem* die Provinzen von Palästina und löste seine bisherige Abhängigkeit von Antiochien. So entstand, recht spät, das Patriarchat von Jerusalem⁵.

I. Patriarchate und päpstliche Vollgewalt im ersten Jahrtausend. Entstehung und Natur der Patriarchalprivilegien

1. Die Bedeutung des apostolischen Ursprungs mancher Bischofssitze

Bei der Bildung der Patriarchate hat der apostolische Ursprung mancher Hauptsitze ohne Zweifel eine Rolle gespielt, wenn er auch durchaus nicht der einzige dabei bestimmende Faktor gewesen ist. Die geographische und politische Stellung einer Stadt war von vornherein *auch* maßgebend für ihre Entwicklung zum Patriarchatssitz hin. Das ist zunächst einmal für Alexandrien klar, das ohne Zweifel das älteste von allen Patriarchaten ist. In Ägypten bildete sich schon sehr früh eine zentrale kirchliche Verwaltung heraus, deren Mittelpunkt naturgemäß die Hauptstadt des Landes, eben Alexandrien, wurde. Die Nachricht vom apostolischen Ursprung des Bischofssitzes dieser Stadt taucht zum erstenmal bei Eusebius auf, der sie auch gerade nicht mit großer Zuversicht vorbringt. Er schreibt: „Markus *soll* als erster in

³ Vgl. G. Bardy, *Alexandrie, Antioche, Constantinople (325—451): L'Église et les Églises* (Chevetogne 1954) I 183 ff., bes. 185 f. — Vgl. zur Sache: Fr. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (Cambridge, Mass. 1958).

⁴ Canones 3 von Konstantinopel und 28 von Chalkedon: Kirch n. 648 und 943. — Vgl. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. Schwartz (Berlin 1914—1940) (= ACO) II, 1, 3 S. 88 f.

⁵ Chalkedon, Actio VIII: Mansi, *Collectio amplissima* VII, 179. Vgl. ACO II, 1, 3 S. 364 f. n. 4 und 5.

Ägypten das von ihm niedergeschriebene Evangelium gepredigt und in Alexandrien selbst als erster Kirchen gegründet haben.“⁶ Markus war der Schüler des hl. Petrus. Damit war also Alexandrien ein petrinischer Ursprung zugeschrieben, ein Umstand, dem in der Folgezeit entscheidende Bedeutung beigemessen wurde. Es scheint aber nicht, daß dieser petrinische Ursprung bei der tatsächlichen Bildung des Patriarchats Alexandrien eine effektive Rolle gespielt habe. Es ist uns nichts darüber bekannt, daß man sich etwa in den ersten drei Jahrhunderten jemals zur Begründung des kirchlichen Führungsanspruchs der Hauptstadt Ägyptens auf ihre Beziehung zum Apostelfürsten berufen habe. Auch das Konzil von Nicäa weiß nichts davon. In einem geographisch wie politisch so einheitlichen und an zentrale Regierungsmethoden von jeher gewohnten Land wie Ägypten war es einfach das Gegebene, daß der Hauptstadt auch im kirchlichen Bereich eine führende Rolle zufiel. Diese war schon vorhanden, als die Nachricht vom petrinischen Ursprung, bei Eusebius, erstmalig auftauchte.

Bei Konstantinopel, das sich keinerlei apostolischen Ursprungs rühmen konnte — die Legende von der Gründung durch den erstberufenen Apostel Andreas taucht erst viel später auf⁷ —, war von vornherein allein die politische Stellung der Stadt als Sitz des Kaisers und des Senats ausschlaggebend. Das zweifellos apostolische Jerusalem brachte es erst spät zur Patriarchenwürde und führte eigentlich immer gegenüber den alten großen Sitzen ein Schattendasein.

Die Bedeutung der Apostolizität der alten Bischofssitze und ihrer unmittelbaren apostolischen Sukzession liegt, wie J. Ratzinger noch jüngst in dem zusammen mit K. Rahner herausgegebenen Buch „Episkopat und Primat“ mit Recht hervorgehoben hat, vor allem darin, daß man in den ersten Jahrhunderten sich an diese Sitze wandte, um zu erfahren, was wirklich apostolische Überlieferung in Lehrensachen sei; und darin, daß sie als wichtige Zentren der echten *communio* galten. Wer mit ihnen in Gemeinschaft stand, der konnte dadurch sicher sein, zur katholischen Kirche zu gehören. Das galt in einzigartiger Weise für Rom, den Sitz des Nachfolgers des hl. Petrus. Wir müssen aber Ratzinger entschieden widersprechen, wenn er das Prinzip des apostolischen Ursprungs zum Patriarchatsprinzip in Gegensatz stellt und behauptet, die beiden hätten nichts miteinander zu tun: „Das Patriarchatsprinzip“ wäre — so Ratzinger — „nachkonstantinisch“ — so wird es schon abgewertet —, „sein Sinn administrativ, seine Ausübung daher eng mit politischen und geographischen Vorgegebenheiten verknüpft“⁸.

⁶ Eusebius H. E. II, 16, 1 ed. E. Schwartz 140.

⁷ Vgl. Dvornik a. a. O. 265 ff.

⁸ K. Rahner — Jos. Ratzinger, *Episkopat und Primat* (Freiburg 1961) 55.

In der Tat ist die administrative Zentralisierung mindestens in Alexandrien schon längst vor Konstantin vorhanden. Das Prinzip des apostolischen Ursprungs konnte seinerseits sehr wohl der administrativen Patriarchatsverfassung den Weg bahnen. Bei Alexandrien war dies allerdings nicht der Fall, weil tatsächlich der angeblich apostolische Ursprung für die Entwicklung dieser Stadt zu einem Verwaltungszentrum keine Rolle gespielt hat. Wenn man sich in Fragen der Lehre und dann doch wohl auch der kirchlichen Praxis, die mit der Lehre im Zusammenhang standen, an apostolische Kirchen zu wenden pflegte, dann konnte dies sehr leicht zu administrativer Abhängigkeit führen. — Noch schärfer müssen wir Ratzinger widersprechen, wenn er in der „Verwechslung des urtümlichen Anspruchs der *sedes apostolica* mit dem administrativen Anspruch der Patriarchatsstadt“ die „Tragik der beginnenden Auseinandersetzung zwischen Konstantinopel und Rom“ grundgelegt sieht⁹. Nach ihm wäre also die Entstehung der Patriarchate eine bedauerliche Fehlentwicklung, die schließlich mehr oder weniger zwangsläufig zum Schisma führte. Wir wollen nicht leugnen, daß eine allzu große Selbständigkeit der Patriarchate ihre Gefahren hatte und dem Schisma Vorschub leisten konnte. Das gilt vor allem von Konstantinopel, wo der überstarke Einfluß des Kaisers in kirchlichen Angelegenheiten ein weiteres Gefahrenmoment darstellte. Die Entwicklung zu den Patriarchaten hin war aber in sich eine gesunde Erscheinung.

2. Kollegialität des Episkopats, Gewohnheitsrecht und die Canones von Nicäa

Die Bildung der Patriarchate ist zwar nicht durch das apostolische Prinzip gefordert, die ist nicht göttlichen Rechts, lag aber doch wegen der durch göttliches Recht gegebenen Kollegialität des Episkopats sehr nahe. Das *Bischofskollegium* ist, wie K. Rahner in seinem schon zitierten Buch wieder mit Recht hervorgehoben hat, der Nachfolger des *Apostelkollegiums*. Es konnte auf die Dauer nicht bei den isolierten Einzelbistümern bleiben. Eine regionale Zusammenfassung war notwendig, um eine einheitliche Leitung der Kirche zu sichern, für die Rom, wie die Dinge damals lagen, nicht genügen konnte. Es war durchaus passend, daß diese Leitung auf regionaler Basis organisiert wurde, weil so die berechtigte Eigenart der einzelnen Regionen, der gesunde Pluralismus in der Kirche gewahrt wurde.

Die Bildung der Patriarchate war also an sich keine Fehlentwicklung. Sie brauchte auch nicht notwendig zum Gegensatz gegen die

⁹ A. a. O.

mit der Zeit immer klarer erkannte Zentralgewalt des Bischofs von Rom zu führen. Einige Hauptkirchen im Osten — Hauptkirchen wegen ihres apostolischen Ursprungs oder wegen anderer Gründe — gewannen auf Grund des Gewohnheitsrechtes gegenüber minder bedeutenden Bischofssitzen ihrer Umgebung und schließlich einer ganzen Region eine privilegierte Vorrangstellung. Der Canon 6 des Konzils von Nicäa schafft diese Stellung nicht, sondern erkennt sie „wegen der alten Gewohnheit“, wie es ausdrücklich heißt, an, und zwar für Alexandrien, Antiochien und andere nicht genannte Eparchien. Dieser Canon 6 wurde für die ganze Folgezeit auch nach der Konzeption Roms, wie wir sehen werden, einfach von fundamentaler Bedeutung.

3. Die episkopale Natur der Patriarchalvollmachten

Wenn hier, was Antiochien und die andern Eparchien betrifft, von Privilegien (τὰ προεβεῖα) die Rede ist, so kann dies nicht so gedeutet werden, als ob Antiochien und den andern *in bezug auf die Zentralgewalt Roms* eine privilegierte Ausnahmestellung zukäme, ihnen also eine Reihe von Rechten zustände, die an sich eigentlich der römischen Zentralgewalt zu eigen wären. Zunächst ist zu bemerken, daß die Ausübung dieser damals wie heute rechtlich vorhandenen Zentralgewalt damals noch in den Anfängen stak. Im gleichen Canon 6 ist daher auch von Rom parallel zu Alexandrien und den andern die Rede. Wir sind heute versucht, die Dinge so zu sehen, weil bei der heutigen Abwertung des Episkopats patriarchale Rechte nicht mehr anders denn als privilegierte Teilnahme an der Zentralgewalt Roms aufgefaßt werden können. Es ist doch tatsächlich so, daß heute die Diözesen der ganzen Welt mehr oder weniger so gestellt sind, wie ehemals die zum unmittelbaren Metropolitanbereich des Bischofs von Rom gehörigen Bischofssitze. Wenn diese Situation als die Norm vorausgesetzt wird, dann ist allerdings die Stellung eines Patriarchen eine Anomalie, ein Privileg. Diese heutige Situation braucht aber doch nicht als die einzig mögliche zu gelten. Nach katholischer Lehre ist die Vollmacht des Papstes über die Gesamtkirche göttlichen Rechts, und ebenso göttlichen Rechts ist die Autorität des Episkopats über die Einzelkirchen. Dabei kann die Vollmacht des Papstes nicht gedacht werden ohne die Autorität der Bischöfe; denn der Papst ist Oberhaupt der Kirche, insofern er Haupt des Bischofskollegiums ist¹⁰. Die Autorität der Bischöfe ist nicht anders denkbar als in Unterordnung unter das Oberhaupt der Gesamtkirche. Wie aber nun die „faktische Verteilung der

¹⁰ A. a. O. 91.

Aufgaben und ordentlichen Vollmachten auf beide Gewalten“ konkret zu geschehen hat, dafür gibt es, wie K. Rahner sehr richtig bemerkt, keine von vornherein feststehende Norm¹¹. Der katholische Glaube lehrt darüber nichts. Nur darf die Vollgewalt des Papstes nicht derart überspitzt werden, daß dabei die Autorität des Episkopats zugrunde geht; und andererseits darf der Episkopat nicht so selbständig werden, daß die Unterordnung unter den Papst aufgehoben wird. Zwischen diesen beiden Extremen besteht aber ein sehr weiter Spielraum.

Im christlichen Altertum kam den Einzelbischöfen und später den Patriarchen *in der Ausübung ihres Bischofsamtes* eine größere Fülle von Aufgaben und Vollmachten zu als den Bischöfen von heute. Diese Situation war damals *die normale*, genau wie heute die stärkere Verteilung der Aufgaben und Vollmachten auf die Zentralgewalt in Rom als normal zu gelten hat. Es gibt in diesen Dingen eben eine Entwicklung. Es wäre also von vornherein unhistorisch gedacht, wollte man die Vollmachten der Patriarchen durch Gewährung von Privilegien durch Rom erklären, das heißt als ausnahmsweise Übertragung einer Reihe von Fakultäten, die an sich notwendig der römischen Zentralgewalt zukommen.

Privilegiert war die Stellung der Patriarchen im Hinblick auf die von ihnen abhängigen Bischöfe, nicht aber im Hinblick auf Rom. Es hat sich im Osten in den ersten Jahrhunderten langsam die Gewohnheit herausgebildet, daß die Einzelbischöfe, um der besseren Regierung der Kirche willen, einen Teil ihrer Rechte den Patriarchen überließen. Damit eine Gewohnheit in einer Gemeinschaft geltendes Recht werde, ist die mindestens stillschweigende Zustimmung des Oberhauptes der Gemeinschaft notwendig. So ist auch hier das stillschweigende Einverständnis des Oberhauptes der Kirche, des Bischofs von Rom, anzunehmen. Die Patriarchenvollmacht ist aber nicht durch ausdrückliche Konzession Roms entstanden, noch ist sie Teilnahme an der obersten Regierungsgewalt des Papstes, sondern sie gehört zum Bereich der bischöflichen Jurisdiktion.

4. Die Anerkennung der durch die Tradition und die Canones begründeten Vormachtstellung von Alexandrien und Antiochien durch Rom

In der Tat hat Rom im ganzen ersten Jahrtausend nie den Anspruch erhoben, den Patriarchen des Ostens ihre Vormachtstellung ausdrücklich als Privileg verliehen zu haben. Die Päpste anerkennen die Vollmachten der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien, leiten

¹¹ A. a. O. 34.

sie aber regelmäßig aus der alten Gewohnheit und den Canones, besonders aus Canon 6 des Konzils von Nicäa, ab, das seinerseits sich auf das Gewohnheitsrecht beruft. Leo der Große z. B. kommt in einem Brief an den Bischof Julian vom 9. 1. 454 auf die Privilegien der alexandrinischen Kirche zu sprechen. Der Papst will sie durchaus erhalten wissen: Proterius, der Bischof von Alexandrien, „soll die Privilegien seines Stuhles nach dem Beispiel der alten Väter gemäß den unverletzlichen Dekreten der Canones besitzen“¹². Bald darauf ermahnt der Papst den Proterius selbst, er solle gemäß der Gewohnheit seiner Vorgänger die Bischöfe, die „dem alexandrinischen Stuhl nach alter Gewohnheit unterworfen sind“, auch weiter in der gebührenden Abhängigkeit halten¹³. — Leo IX. beruft sich in seinem bekannten Brief an den Patriarchen Petrus von Antiochien (1052/1053) zum Schutz der Rechte dieses Sitzes auf die geheiligte Tradition der Väter, die *niemand* verletzen dürfe. „Alle Konzilien der heiligen Väter“ haben die Ehre Antiochiens verteidigt. Diese Stadt ist die „geliebte Tochter“ Roms, ja seine „Genossin“ („consocia“). „Einem jeden von uns — so der Papst — sollen seine Ehre und seine Rechte gewahrt bleiben. Die Grenzen, die unsere Väter festgesetzt haben, darf *niemand* in Anmaßung überschreiten.“¹⁴

Wenn die Päpste näher determinieren, welche Canones die Rechte der Patriarchensitze von Alexandrien und Antiochien grundgelegt haben, so führen sie die Canones von Nicäa an. Auf die Autorität dieses Konzils beruft sich Innozenz I. in einem Brief an den Bischof Alexander von Antiochien (415), um darzutun, daß diesem das Recht zukomme, die Metropolen seines Gebiets zu weihen und sich auch um die Wahl der Bischöfe zu kümmern. Es kommt uns hier nicht darauf an, ob sich ein solches Recht tatsächlich aus den Canones von Nicäa ableiten läßt; wir wollen nur hervorheben, daß Innozenz I. nicht etwa dem Bischof von Antiochien Rechte *verleiht*, sondern sie aus den Bestimmungen des Konzils ableitet, das, wie er sagt, „die Absicht aller Bischöfe auf dem ganzen Erdkreis erklärt“¹⁵. Das Konzil von Nicäa seinerseits beruft sich, wie gesagt, auf „die alte Gewohnheit“, also auf das Gewohnheitsrecht.

¹² Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente I (c. 90) ad Coelestinum III († 1198), I: Pontificia Commissio ad redigendum codicem Iuris Canonici Orientalis, Fontes, Series III, Vol. I (Vatikan 1943) 270, n. 129: „Sedis suae privilegia paternae antiquitatis exemplo iuxta canonum inlibata decreta possideat.“ (Diesen Band zitieren wir im folgenden unter der Abkürzung: ARP). Vgl. Leo, ep. 127, 1 PL 54, 1071.

¹³ ARP 276 n. 132. Vgl. Leo, ep. 129, 3 PL 1077.

¹⁴ ARP 770 n. 369: „Terminos, quos Patres nostri fixerunt, nulli arroganter transgredi conceditur.“

¹⁵ ARP 103 n. 36: „Revolventes itaque auctoritatem Nicaenae Synodi, quae una omnium per orbem terrarum mentem explicat sacerdotum.“

Leo I. schreibt in einem Brief an den Kaiser Marcian (22. 5. 452) ausdrücklich: „Die Privilegien der Kirchen, die durch die Canones der hl. Väter eingeführt (instituta) und durch die Dekrete der verehrungswürdigen Synode von Nicäa festgelegt (fixa) worden sind, können nicht auf unpassende Weise abgeschafft oder durch Neuerungssucht geändert werden.“¹⁶ Es geht hier gegen die Neuordnung der Patriarchatsverfassung, wie sie der Canon 28 von Chalkedon einführen wollte. — Derselbe Papst tadelt den Patriarchen Anatolius von Konstantinopel heftig, weil er die Rechte Alexandriens und Antiochiens schmälern wolle. Das sei ein Attentat gegen die geheiligten Canones von Nicäa, die vom Hl. Geist aufgestellt wurden und deshalb unantastbar sind: „Sacratissimas Nichaenorum canonum constitutiones conareris infringere . . . tamquam . . . illa Nichaenorum canonum per Sanctum vere Spiritum ordinata condicio, in aliqua cuiquam sit parte solubilis.“¹⁷

Schließlich leitet noch Nikolaus I. in seiner Instruktion für die Bulgaren (13. 11. 866) die Rangordnung Alexandriens gleich nach Rom aus den Canones von Nicäa ab¹⁸.

5. Bestätigung, nicht Einsetzung der Patriarchen durch Rom

Die Päpste sind also der Auffassung, daß die Rechte der Patriarchen ihre Grundlage im Gewohnheitsrecht haben, das durch die Canones der Konzilien sanktioniert wurde. Sie erheben nirgends den Anspruch, den

¹⁶ ARP 247 n. 117: „... nulla possunt improbitate convelli, nulla novitate mutari.“ Vgl. Leo, ep. 104, 3 PL 995.

¹⁷ ARP 251 n. 119. Vgl. Leo, ep. 106, 2 PL 1003. Walter Ullmann will in seinem Aufsatz „Eugenius IV., Cardinal Kemp and Archbishop Chichele“ die Auffassung, die sich bei mittelalterlichen Päpsten, so bei Eugen IV., findet, daß alle Jurisdiktion in der Kirche nur ein Ausfluß der päpstlichen Vollmacht und eine Teilnahme an ihr sei, schon bei Leo dem Großen feststellen: *Medieval Studies presented to Aubrey Gwynn S. J.* (Dublin 1961) 374 f., Anm. 56. Der Text, den er dazu anführt, beweist dies jedoch nicht. Es handelt sich um einen Brief Leos an Bischof Anastasius von Thessalonich, Vikar des Papstes für das östliche Illyricum, das zum römischen Patriarchat gehörte. Leo hatte diesem Bischof, wie auch schon seine Vorgänger, das Amt eines päpstlichen Vikars übertragen (*vices mei moderaminis delegavi*: (PL 54, 668). So gilt von diesem Bischof wegen seiner Stellung als Vikar des Papstes: „*Vices enim nostras ita tuae credidimus charitati, ut in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis.*“ (A. a. O. 671 B, Epistola 14, 1.) Es wäre abwegig und unhistorisch, diese für den Vikar des Papstes im Illyricum geltende spezielle Situation zu verallgemeinern und auf alle Bischöfe, Metropolen und Patriarchen auszudehnen. Leo der Große erkennt vielmehr die Autorität der Bischöfe als göttlichen Ursprungs an. Sie ist auch für ihn nicht einfach ein Ausfluß der päpstlichen Gewalt. In einem Brief an Bischöfe Galliens schreibt er: „*Quoniam sollicitudo nostra non sua quaerens, sed quae sunt Christi, dignitatem divinitus datam nec Ecclesiis nec Ecclesiarum sacerdotibus abrogabat.*“ (Epistola 10, 2 PL 54, 650 A, vgl. *Dict. Th. Cath.* IX, 1, 297.)

¹⁸ ARP 679 n. 328, cap. 93.

Patriarchen ihre Vormachtstellung als Privileg und als Teilnahme an der päpstlichen Vollgewalt verliehen zu haben.

Wenn dem so ist, kann die Bestätigung der Patriarchen durch den Papst, die wir auch im ersten Jahrtausend haben, nicht einer Einsetzung in das Amt gleichkommen. In der Tat, wenn wir die diesbezüglichen Papstbriefe des ersten Jahrtausends untersuchen, so müssen wir feststellen, daß sie — im Gegensatz zu ähnlichen Dokumenten des zweiten Jahrtausends — keine Amtsübertragung enthalten, sondern lediglich eine Anerkennung der Tatsache, daß der zu Bestätigende auf Grund der Wahl Patriarch geworden ist.

Die Bestätigungsschreiben der Päpste sind regelmäßig die Antwort auf eine Mitteilung der Wahl durch den Gewählten oder durch die Wahlsynode oder durch beide.

Die Wahl eines Patriarchen, nicht aber die eines Metropoliten oder einfachen Bischofs wurde Rom und gleichfalls den Amtsbrüdern auf den Patriarchenthronen des Ostens mitgeteilt. Der Sinn dieser Anzeige und der darauf folgenden Anerkennung bedarf einer genaueren Untersuchung. Der Gewohnheit der Mitteilung der Wahl an andere Kirchenhäupter und besonders an das Oberhaupt der Gesamtkirche lag die Idee der Notwendigkeit der Rezeption wichtiger Maßnahmen der Einzelkirchen durch die ganze Kirche und ihr Haupt zugrunde. Die Einzelkirche ist eben Glied eines Ganzen. Ihre Handlungen wollen Handlungen *der* Kirche sein. Dann muß diese aber auch dahinterstehen. Was die Einzelkirche tut, hat nur durch die Anerkennung der Gesamtkirche letzten Bestand¹⁹. Bei der Wahl eines Bischofs genügte die Anerkennung durch den Metropoliten, der seinerseits durch den Patriarchen bestätigt sein mußte. Wenn ein neuer Patriarch gewählt war, so mußten die andern Patriarchen um ihre Zustimmung gefragt werden, insbesondere der Bischof von Rom als der oberste von allen. Der Neugewählte mußte als Patriarch mit seinen Brüdern und dem Haupt der Kirche in Gemeinschaft treten, es mußte ihm die *communio* gewährt werden. Schon das 1. Konzil von Konstantinopel (381) teilte dem Bischof von Rom, daneben aber auch den Inhabern der andern wichtigen Bischofssitze im Westen, so Mailand, Trier und Aquileja in einem besonderen Schreiben mit, daß für Antiochien Flavian und für Jerusalem Cyrill legal und kanonisch gewählt worden seien. Die Väter des Konzils bitten, daß die Empfänger des Briefes sich darüber freuen möchten. Das ist jedenfalls keine ausdrückliche Bitte um Bestätigung²⁰.

Wir haben in den von Grumel herausgegebenen Regesten des Patriarchats Konstantinopel eine Reihe von Beispielen für solche Mit-

¹⁹ Vgl. zur Sache: R. Sohm, Kirchenrecht I (Leipzig 1892) 355—363.

²⁰ ARP 823.

teilungsschreiben, „litterae synodales“ genannt. Sie enthalten formell keine Bitte um Bestätigung und auch nicht immer ausdrücklich die Bitte um Gewährung der *communio*. Aber das war doch ihre eigentliche Bedeutung. Für gewöhnlich enthalten diese Briefe als Zeichen der Gemeinschaft im Glauben ein Glaubensbekenntnis²¹.

Die Päpste verlangten wiederholt von den Patriarchen des Ostens eine Mitteilung ihrer Wahl, oder sie beschwerten sich darüber, daß die Mitteilung unterblieb oder zu lange auf sich warten ließ²². Tatsächlich geschah die Benachrichtigung durchaus nicht immer. In ihren Antwortschreiben drücken die Päpste ihre Freude über die Wahl aus, gratulieren dem Neugewählten und gewähren ihm die *communio*²³. Diese Schreiben hatten zwar den Sinn einer an sich notwendigen Bestätigung oder *confirmatio*, jedenfalls aber nicht den einer Amtseinsetzung und einer Vollmachtsübertragung durch den Papst. Im 2. Jahrtausend wird dagegen die Bestätigung zur Einsetzung, und das war — das muß hervorgehoben werden — eine ganz wesentliche Sinnverschiebung, die sich aus dem stärkeren Bewußtsein von der Machtfülle des Papstes erklärt. Wir werden noch festzustellen versuchen, wie es zu dieser Sinnverschiebung gekommen ist.

Cölestin I. z. B. stellt in einem Antwortschreiben auf die Ankündigung der Wahl des Maximian von Konstantinopel (432) lediglich fest, daß die Kirche den Maximian „durch göttliches Urteil“ als ihr Oberhaupt erhalten hat²⁴. Leo I. drückt (460) seine Freude über die Wahl des Timotheus Salofaciolus zum Erzbischof von Alexandrien aus. Diese Wahl sei „*instinctu fidei*“, durch die Eingebung des Glaubens, durch Klerus und Volk geschehen. Der Papst wünscht, daß die *göttliche Gnade* die Wahl bestätigen möge²⁵. Die Gewährung der *communio* oder des „*consortium*“ wird zwar nicht immer, aber doch häufig ausdrücklich ausgesprochen²⁶. Sie ist, da andernfalls der Gewählte sich in seiner Stellung normalerweise nicht halten konnte, gleichbedeutend mit einer Bestätigung. Zu Zeiten des Schismas, die leider nicht gerade selten waren, legte man freilich tatsächlich in Konstantinopel auf die *communio* Roms keinen Wert. Bisweilen, durchaus nicht immer, ist in den päpstlichen Schreiben auch formell von Bestätigung, *confirmatio*, die Rede. Leo der Große z. B. schreibt

²¹ V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Konstantinopel 1932 ff.) n. 14 37 66 111 173 175 217 244 273 299 307 351 420 464 (Photius) 499 515 usw.

²² Z. B. ARP 284 n. 139.

²³ Beispiele: ARP n. 57 71 103 149 151 163 223 369. — Vgl. zur Sache: A. Coussa, *Epitome praelectionum de Iure Eccl. Orientale* (Grottaferrata 1948) 248.

²⁴ ARP 162 n. 59. ²⁵ ARP 300 n. 149.

²⁶ Beispiele: ARP 99 n. 32; 318 n. 163; 339 n. 176.

in seinem Brief an den neugewählten Erzbischof von Alexandrien, den späteren Häretiker Dioscorus am 21. 6. 445, er wünsche dessen Beginn „fester zu fundieren“ (quod tua firmitus fundare desideramus initia)²⁷. Also: der Beginn ist zwar schon fest durch die Wahl, aber durch die Bestätigung des Oberhauptes der Kirche erlangt er eine neue und größere Festigkeit. — Papst Simplicius erklärt in einem Schreiben an Acacius von Konstantinopel vom 15. 7. 482 seine Bereitschaft, der Wahl des Johannes Talaia von Alexandrien durch seine Zustimmung Festigkeit zu geben (votiva firmitas). Da aber aus Konstantinopel die Nachricht kam, Johannes sei unwürdig, so habe er die Bestätigung wieder zurückgezogen (revocavi super eius confirmatione sententiam)²⁸. Hier haben wir also auch das Wort „confirmatio“. Papst Felix III. spricht sogar in einem Brief an Fravita von Konstantinopel aus dem Jahre 490 den Grundsatz aus, daß die Würde aller Bischöfe durch den Apostolischen Stuhl befestigt werde: „per quam (Apostolicam Sedem) largiente Christo omnium solidatur dignitas sacerdotum“²⁹. Pius IX. führt in der Bulle „Reversurus“ vom Jahre 1867 diesen Text an und zieht daraus den Schluß, daß also die Patriarchenvollmacht selbst vom Hl. Stuhl verliehen werde: „ab eadem ipsam patriarchalem auctoritatem promanare“³⁰. Hier haben wir die im zweiten Jahrtausend herrschende Auffassung. Sie dürfte aber im Text Felix' III. *ausdrücklich* kaum enthalten sein. Leo IX. bestätigt noch 1052 dem Patriarchen Petrus von Antiochien seine Wahl (approbat, collaudat et confirmat)³¹. Petrus hatte, nebenbei gesagt, um diese Bestätigung gar nicht gebeten, sondern nur dem Papst *seine* communicio angeboten, wobei er von ihm sogar ein Glaubensbekenntnis verlangte, um sich von der Rechtgläubigkeit Leos zu überzeugen. Auch Leo spricht in keiner Weise von Einsetzung in das Amt, sondern nur von Anerkennung und Bestätigung.

6. Die Theorie von den drei petrinischen Sitzen

Die Analyse der Bestätigung der Patriarchen durch den Papst, wie sie im ersten Jahrtausend üblich war, bekräftigt also unsere These, daß die Päpste selbst die Patriarchatsrechte nicht als vom Hl. Stuhl verliehene Teilhabe an der päpstlichen Autorität auffaßten, sondern sie als durch die Überlieferung und die Canones gegeben ansahen. Neben dieser Begründung findet sich jedoch noch eine andere, nämlich die aus

²⁷ ARP 183 n. 71. Leo, ep. 9, 1 PL 624.

²⁸ ARP 319 n. 164. ²⁹ ARP 338 n. 176.

³⁰ R. de Martinis, Juris Pontificii de Propaganda Fide Pars I, Vol. VI, 1 (Rom 1894) 454 § 2.

³¹ ARP 771 n. 369.

der Theorie von den *drei petrinischen Sitzen*: Rom, Alexandrien, Antiochien. Alle drei haben, wenn auch in ungleichem Maße, Anteil an der Vollmacht des hl. Petrus, die universale Kirche zu leiten. Alle drei bilden eigentlich nur einen einzigen Sitz. Das sagt Gregor der Große ausdrücklich: „Es ist also ein einziger Sitz und der eines einzigen (des hl. Petrus), dem auf Grund göttlicher Autorität jetzt drei Bischöfe vorstehen.“³² Die Bischöfe von Alexandrien und Antiochien üben also auch das Petrusamt aus, natürlich im Namen des eigentlichen Petrusnachfolgers, des Bischofs von Rom. Das wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, scheint aber doch mit verstanden zu sein.

Diese Theorie will offenbar eine *theologische* Begründung für die tatsächliche Lage bieten, daß nämlich die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien recht selbständig einen Teil der Kirche Gottes regierten. Es scheint gemeint zu sein, daß den beiden östlichen Patriarchen als untergeordneten Nachfolgern des hl. Petrus so ähnlich wie dem eigentlichen Petrus auf dem Stuhl in Rom „auf Grund göttlicher Autorität“, also kraft göttlichen Rechts, eine Teilnahme am Petrusamt zukomme. Man hat den Eindruck, als ob so die Päpste sich selbst die Autorität der Patriarchen annehmbarer machen wollten, die ihnen, je mehr sie sich ihrer eigenen Primatsrechte bewußt wurden, immer problematischer erscheinen mußte. Wenn die Patriarchen als Inhaber *petrinischer Sitze* solche Vollmachten besaßen, dann fiel eben doch schließlich all ihre Ehre auf den eigentlichen Petrus in Rom zurück. Sie waren Teilhaber an der einen Petrusautorität. Leo der Große zieht denn auch aus der Tatsache, daß Rom *und* Alexandrien beide Gründungen des hl. Petrus seien, die Folgerung, daß Alexandrien sich nicht bloß im Glauben, sondern auch in den Gebräuchen Rom angleichen müsse³³. Zwingend ist diese Folgerung freilich nicht.

Es ist klar, daß die Theorie von den drei petrinischen Sitzen nicht als eine historische Erklärung der Sonderstellung der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien gelten kann, schon deshalb nicht, weil der petrinische Charakter von Alexandrien historisch sehr problematisch ist; und dann: es wird doch niemand im Ernst behaupten wollen, der hl. Petrus habe in Person die Patriarchatsbezirke von Alexandrien und Antiochien abgegrenzt und den Bischöfen dieser Städte bestimmte Rechte und Privilegien verliehen. Das Konzil von Nicäa weiß von der petrinischen Begründung der Patriarchatsrechte nichts.

Aber auch als theologische Erklärung ist die Theorie äußerst angreifbar. Wir sagten schon, daß die Rechte der Patriarchen gar nicht als Teilnahme an den Vollmachten des Papstes aufgefaßt zu werden brau-

³² ARP 498 n. 268.

³³ ARP 183 n. 71, Brief vom 21. 6. 445. Leo ep. 9, 1 PL 625.

chen. Sie sind einfach das Ergebnis der im christlichen Altertum normalen konkreten Aufteilung der Aufgaben und ordentlichen Vollmachten zwischen der gottgewollten universalen päpstlichen Autorität und der Gewalt der Bischöfe, die ebenfalls göttlichen Rechts ist. Es ist ferner nicht einzusehen, warum allen Bischöfen der Städte, in denen Petrus einmal gewirkt hat, kraft göttlichen Rechts ein Anteil am Petrusamt zukommen müßte. Dann würde das gleiche ja auch von Jerusalem gelten, wo Petrus als Haupt des Apostelkollegiums zuallererst die Kirche leitete. Das Patriarchat Jerusalem wird aber von den Päpsten nicht unter den petrinischen Sitzen aufgeführt. Es war ihnen nicht genehm, weil es seine Entstehung dem Konzil von Chalkedon verdankte, dessen Gesetzgebung bezüglich der Patriarchate Rom nicht gelten lassen wollte. (Über Jerusalem vgl. weiter unten.)

Wenn wir dem Ursprung der Theorie von den drei petrinischen Sitzen nachspüren wollen, so müssen wir feststellen, daß sie von vornherein eine Spitze gegen *den* Rivalen des Bischofs von Rom im Osten, nämlich gegen den Patriarchen von Konstantinopel hatte. Die Theorie taucht zuerst zur Zeit des Papstes Damasus auf, und zwar auf einer Römischen Synode des Jahres 382, zu einer Zeit also, als das 1. Konzil von Konstantinopel der neuen Kaiserstadt bereits einen Ehrenprimat gleich nach dem des Bischofs von Rom zuerkannt hatte. Der Text steht zwar im *Decretum Gelasianum*, gehört aber schon der Synode des Jahres 382 an, wie dies heute allgemein anerkannt wird³⁴. Es heißt hier: „Es ist aber der erste Sitz der des Apostels Petrus, die Römische Kirche . . . Der zweite Sitz ist in Alexandrien, der im Namen des Petrus von seinem Jünger Markus eingeweiht wurde . . . Der dritte Sitz aber steht in Antiochien als ebenfalls einer des seligen Petrus in hohem Ansehen, weil Petrus dort wohnte, bevor er nach Rom kam. Dort ist auch der Christusname für das neue Geschlecht zuerst aufgekommen.“³⁵

Leo der Große betont, daß Konstantinopel kein Apostelsitz sei, während Alexandrien und Antiochien als petrinische Sitze zu gelten hätten³⁶. Die Ansprüche Konstantinopels, das sich durch den Canon 28 von Chalkedon als neue Kaiserstadt einen Primat ähnlich dem Roms zubilligen ließ, weist Leo mit aller Entschiedenheit zurück. Er erklärt den Canon für ungültig, weil er den unverletzlichen Bestimmungen des Konzils von Nicäa zuwiderlaufe und weil er in göttlichen Dingen nach weltlichen Gesichtspunkten entscheide, eben nach dem politischen Rang der Städte statt nach dem apostolischen, petrinischen Ursprung

³⁴ Vgl. Th. A. Kane, *The Jurisdiction of the Patriarchs of the Major Sees in Antiquity and in the Middle Ages: The Catholic University of America Canon Law Studies* n. 276 (Washington 1949) 8 Anm. 15.

³⁵ ARP 75 n. 18.

³⁶ ARP 247 n. 117 und 253 n. 119, Briefe an Kaiser Marcian und an Anatolius von Konstantinopel. Leo ep. 104, 3 PL 995.

der Bischofssitze³⁷. Hier ist die gegen Konstantinopel und seine Ansprüche gerichtete Tendenz der Theorie von den drei petrinischen Sitzen offenkundig.

Wir finden die gleiche Theorie später wieder bei Gregor dem Großen, der gegen den Titel „Ökumenischer Patriarch“, den sich der Bischof von Konstantinopel beilegte, zu kämpfen hatte, und dann bei Nikolaus I., der sich mit Photius auseinandersetzen mußte³⁸. Leo IX. hält seinem Rivalen in Konstantinopel, Michael Cärularius, den petrinischen Ursprung der Sitze von Alexandrien und Antiochien entgegen, während die Ehrenvorrechte Konstantinopels nur aus großmütiger Konzession der römischen Päpste entstanden seien³⁹.

7. Das Patriarchat von Konstantinopel nach der Konzeption Roms

Rom erkannte also zunächst die Ansprüche Konstantinopels auf die Patriarchatsrechte, wenigstens theoretisch, überhaupt nicht an, ebenso wenig wie die Jerusalems, weil sich beide auf die Gesetzgebung des Konzils von Chalkedon stützten, die den nach Leo dem Großen — weil vom Heiligen Geist eingegeben — unveränderlichen Bestimmungen von Nicäa zuwiderliefen⁴⁰. Noch Nikolaus I. erklärt in seiner Instruktion für die Bulgaren (vom Jahre 866), der Bischof von Konstantinopel sei nur durch die Gunst der Kaiser und nicht echter Gründe wegen Patriarch *genannt* worden (*favore principum potius quam ratione patriarcha . . . appellatus est*); denn er habe weder apostolischen Ursprung aufzuweisen, noch könne er sich auf das Konzil von Nicäa berufen. Auch der Bischof von Jerusalem wird — nach Nikolaus — nur Patriarch *genannt*. Zwar gestand ihm das Konzil von Nicäa einen Ehrevorrang zu, aber unter Wahrung der Rechte des Metropolitens von Cäsarea. Auch werde er vom Konzil von Nicäa nur „Bischof von Helia“ und nicht „Bischof von Jerusalem“ genannt⁴¹.

³⁷ ARP 250 n. 118; 247 n. 117, Briefe an die Kaiserin Pulcheria und an den Kaiser Marcian. — Zum Canon 28 von Chalkedon, vgl. E. Herman S. J., Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats: A. Grillmeier — H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon, II, 459—490; A. Michel, Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung: ebd. 491—562; Th. Owen Martin, The Twenty-Eight Canon of Chalcedon; ebd. 433—458; A. Wuyts, Le 28ième canon de Chalcedoine et le fondement du Primat: OrChrPer 17 (1951) 265—282.

³⁸ ARP 498 n. 268; 627 n. 322; 697 n. 328.

³⁹ ARP 776 n. 370, XXVIII.

⁴⁰ ARP 247 n. 117. Leo, ep. 104, 3 PL 995. Vgl. zur Frage der Unveränderlichkeit der Konzilsbeschlüsse: H. Bacht, Sind die Lehrentscheidungen der ökumenischen Konzilien göttlich inspiriert? (Catholica 13 [1959] 128—139).

⁴¹ ARP 679 n. 328, XCII.

Faktisch mußten sich freilich die Päpste, wenn auch widerwillig, zu einer Anerkennung der Vorrangstellung Konstantinopels bequemen, ja sie erkannten schließlich sogar seinen Rang gleich nach dem alten Rom an, betonten aber, daß dies eine Konzession aus reinem Wohlwollen sei. Hier erscheint zum erstenmal die Auffassung, daß Privilegien eines Patriarchen vom Heiligen Stuhl verliehen worden seien, eine Anschauung, die, wie wir sehen werden, im zweiten Jahrtausend verallgemeinert und zum Prinzip erhoben wurde.

Schon Gregor der Große gab tatsächlich in seinem Schreiben an die orientalischen Patriarchen, auch an den von Jerusalem, in dem er ihnen seine Wahl anzeigte, dem Bischof von Konstantinopel unter ihnen den ersten Platz⁴². Papst Theodor I. spricht in einem Brief an den Kaiser Konstantin II., vom Jahre 642, schon ganz selbstverständlich von der Patriarchenwürde Konstantinopels⁴³. Das 4. Konzil von Konstantinopel, das den Photius verurteilte, stellte in seinem Canon XXI die Rangordnung: Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem auf⁴⁴. Papst Hadrian II. erkannte dieses Konzil und seine Bestimmungen an⁴⁵. Leo IX. denkt wohl an dieses Konzil, wenn er zugibt, daß seine Vorgänger auf einigen Synoden die Ehrenvorrechte Konstantinopels aus reiner Güte anerkannt hätten⁴⁶. Innozenz III. erklärt in seinem Brief an den lateinischen Patriarchen von Konstantinopel Thomas Morosini (30. 3. 1205) geradezu, der Heilige Stuhl habe die Kirche von Konstantinopel zur Würde des Patriarchats *erhoben*; denn dieser Stadt komme an sich kein Platz unter den apostolischen Patriarchenstühlen zu⁴⁷.

8. Die tatsächliche Autonomie der Patriarchate im ersten Jahrtausend

Damit greifen wir aber schon dem zweiten Teil unseres Aufsatzes in etwa vor. Bevor wir den Wandel in der Konzeption der Patriarchenrechte darstellen, wie wir ihn im zweiten Jahrtausend antreffen, sei zur Ergänzung der bisherigen Ausführungen wenigstens noch ein kurzes Wort gesagt über den Umfang dieser Rechte im ersten Jahrtausend. Die östlichen Patriarchate erfreuten sich damals tatsächlich einer weitgehenden Autonomie⁴⁸.

⁴² Jaffé — Wattenbach I n. 1092. ⁴³ ARP 522 n. 289. ⁴⁴ Mansi XVI, 174.

⁴⁵ Durch Schreiben vom 10. Nov. 871, vgl. Jaffé — Wattenbach n. 2943 und Fliche — Martin VI, 489.

⁴⁶ ARP 776 n. 370, XXVIII. ⁴⁷ Migne PL 215, 574 n. XIX.

⁴⁸ Wir haben hierüber bereits an anderer Stelle ausführlicher gehandelt: vgl. G. de Vries S. J., *La S. Sede ed i patriarcati cattolici d'Oriente*: OrChrPer 27 (1961) 313 ff.

Welcher Art war diese „Autonomie“? Es muß zunächst einmal klar gesagt werden, daß es sich nicht um eine *volle* Selbständigkeit handeln kann. Eine solche wäre dem Dogma des Jurisdiktionsprimats des Papstes zuwider. Wenn wir also hier von „Autonomie“ reden, so ist immer nur eine relative Selbständigkeit gemeint, die gelegentliche Interventionen einer höheren Autorität, eben Roms, nicht ausschließt. Es handelt sich ferner lediglich um eine *kanonische* Autonomie, die Roms oberste Autorität in Glaubenssachen und seine überragende Stellung als entscheidendes Zentrum der kirchlichen *communio* in keiner Weise antastet. Wir können diese Autonomie folgendermaßen umschreiben: 1. Der Osten wählte frei seine Patriarchen und Bischöfe. 2. Der Osten ordnete selbständig seine Liturgie und seine kanonische Gesetzgebung. 3. Der Osten handhabte selbständig die Disziplin des Klerus und der Laien.

Wenn es sich historisch nachweisen läßt, daß eine solche Autonomie der Patriarchate 1000 Jahre lang in der Kirche bestanden hat, so ist damit auch gezeigt, daß sie mit dem Dogma nicht im Widerspruch stehen kann. Damit soll nicht gesagt sein, daß es heute praktisch möglich und tunlich sei, die Situation des ersten Jahrtausend einfach zu reprimieren.

Zunächst also: der Osten *wählte frei seine Patriarchen und Bischöfe*. Im ganzen ersten Jahrtausend kennen wir keinen einzigen Fall der Ernennung eines Patriarchen oder eines Bischofs im Osten direkt durch Rom. Wenn Pius IX. in einem Brief an den armenischen Patriarchen Petrus IX. vom 6. 1. 1873 auf den Fall der Ernennung des Patriarchen Menas von Konstantinopel durch den Papst Agapitus zur Zeit des Kaisers Justinian hinweist, so beruht dies auf einem Mißverständnis⁴⁹. Papst Agapitus berichtet in einem Schreiben an den Patriarchen von Jerusalem über die reguläre Wahl des Menas durch Klerus und Volk mit Zustimmung des Kaisers. Der so gewählte Patriarch wurde lediglich durch den gerade in Konstantinopel weilenden Papst *geweiht*⁵⁰. Ein Kontrollrecht Roms über die Wahl der Patriarchen und Bischöfe war freilich anerkannt. Im Fall einer unkanonischen Wahl eines Patriarchen konnte Rom seine Anerkennung verweigern und im Fall begründeter Zweifel an der Gültigkeit einer Wahl sie aufschieben, wie dies z. B. Nikolaus I. nach der Wahl des Photius getan hat. Wenn ein Häretiker oder der Häresie Verdächtiger gewählt wurde, oder ein Patriarch oder Bischof Häretiker wurde, griff Rom als oberste Hüterin des wahren Glaubens ebenfalls ein.

Wir kommen zu den beiden anderen Punkten: die Autonomie in der Gestaltung der Liturgie und der Gesetzgebung und in der Hand-

⁴⁹ De Martinis a. a. O. 178. ⁵⁰ ARP 431 n. 227.

habung der Disziplin. Daß der Osten im ersten Jahrtausend seine *Liturgie* und seine Gesetzgebung weitgehend selbständig regelte, ohne daß Rom dabei viel eingriff, ergibt sich schon aus einem Blick in die Regestensammlung des Patriarchats Konstantinopel, die Grumel herausgegeben hat. Die Eingriffe Roms auf diesem Gebiet waren äußerst selten. Die Sammlung „Acta Romanorum Pontificum“, in der zur Vorbereitung des neuen orientalischen Kirchenrechts alle nur erreichbaren Dokumente zusammengefaßt sind, die die Ausübung des Primats auch im Osten aufzeigen können, ist gerade der beste Beweis dafür. Wie der Herausgeber, L. A. Tautu, selbst in der Einleitung bemerkt, betreffen die Interventionen Roms im Osten für gewöhnlich Fragen, die die universale Kirche angehen, insbesondere Fragen des Glaubens und der Sitten; in viel geringerem Ausmaß dagegen Angelegenheiten der inneren Regierung der Einzelkirchen⁵¹. Der Fall Leos des Großen, der versuchte, in Alexandrien in einigen Punkten römische Gebräuche einzuführen, und zwar unter Hinweis auf den petrinischen Ursprung beider Sitze, steht völlig isoliert da⁵². In der Frage des Osterdatums suchten die Päpste, angefangen von Viktor I. (189—199) den römischen Brauch in der ganzen Kirche durchzusetzen⁵³.

Rom wies die kanonische Gesetzgebung des Ostens nur dann zurück, wenn sie für den Primat des Papstes gefährlich schien. So lehnten die Päpste den Canon 3 des ersten Konzils von Konstantinopel und den Canon 28 von Chalkedon ab, weil die Begründung der Vorrangstellung Konstantinopels aus der politischen Bedeutung der Stadt das göttliche Recht des Bischofs von Rom auf den Primat in Frage stellte⁵⁴. Aus dem gleichen Grunde wurde auch die Gesetzgebung des Trullanums von Rom beanstandet, dazu noch, weil sie römische Gebräuche angriff⁵⁵. Es ist zu bemerken, daß Leo I. den Canon 28 von Chalkedon mit Berufung auf die ihm eigene Autorität des Petrus für ungültig erklärte, aber mit der Begründung, er sei den unverletzlichen Bestimmungen von Nicäa zuwider⁵⁶.

Der Heilige Stuhl kassierte die Synode, die dem Patriarchen Johannes Nesteutes den Titel „Ökumenischer Patriarch“ bestätigte, in dem die Päpste Anmaßung und eine Bedrohung ihres eigenen Primats sahen⁵⁷. Rom beanspruchte also auch schon im ersten Jahrtausend das Recht, Beschlüsse einer Synode des Ostens aus schwerwiegenden Gründen aufzuheben. Daraus folgt allerdings nicht, daß damals schon eine

⁵¹ ARP X. ⁵² ARP 183—185 n. 71. Leo ep. 9, 1 PL 625.

⁵³ ARP n. 3 88 126 129 134 137. ⁵⁴ ARP 496 n. 267; 250 n. 118.

⁵⁵ ARP 580 n. 306. ⁵⁶ ARP 250 n. 118. Leo ep. 105, 3 PL 1000.

⁵⁷ ARP 470 n. 249: „Acta illius Synodi Sede Apostolica contradicente soluta“, so Gregor der Große.

lokale Synode der vorhergehenden Erlaubnis und der nachträglichen Bestätigung durch den Heiligen Stuhl bedurft hätte. Diese Bestimmung findet sich im Decretum Gratiani des 12. Jahrhunderts⁵⁸. Das Decretum gibt hier die Pseudo-Isidorischen Dekretalen wieder, die berichten, Papst Pelagius II. habe die Synode, die dem Patriarchen Johannes den Titel eines Ökumenischen Patriarchen verlieh, deshalb für ungültig erklärt, weil sie ohne vorhergehende Erlaubnis des Heiligen Stuhles gehalten worden sei. Wir besitzen die authentischen Briefe dieses Papstes nicht. Gregor der Große, der die Annullierung der Synode erwähnt, weiß nichts von dieser Begründung, die ein grober Anachronismus ist. Die Bestimmung des Decretum Gratiani drang nicht durch. Das 4. Laterankonzil spricht von den Provinzialsynoden, ohne die Notwendigkeit einer Bestätigung zu erwähnen⁵⁹. Noch das Konzil von Trient sah von der Vorschrift, die Provinzialkonzilien der Approbation des Heiligen Stuhles zu unterbreiten, ab⁶⁰.

Die Autonomie des Ostens in der Handhabung der *Disziplin* schließlich ging im ersten Jahrtausend sehr weit. Der Heilige Stuhl hatte ohne Zweifel auch damals schon das Recht, in disziplinären Angelegenheiten auch im Osten einzugreifen, aber er machte von diesem Recht nur sehr selten Gebrauch. Man kann etwa 15 Fälle der Appellation aus dem Osten an Rom zitieren, und auch diese Fälle sind zum Teil umstritten, oder es handelt sich vornehmlich um Glaubenssachen. Außerdem bringen die Acta Romanorum Pontificum rund ebensoviele Fälle von Interventionen Roms, ohne daß eine formelle Appellation vorgelegen hätte. Wir sprechen hier nur von rein disziplinären Angelegenheiten⁶¹.

II. Der Wandel im Verhältnis zwischen den Patriarchaten und der päpstlichen Vollgewalt im zweiten Jahrtausend

Diese kanonische Autonomie der Patriarchate war im ganzen ersten Jahrtausend eine Tatsache, die auch Rom zum mindesten durch sein praktisches Verhalten anerkannte. Es handelte sich nicht um eine Anzahl von genau determinierten Einzelprivilegien, sondern um eine auf dem Gewohnheitsrecht basierende Selbstverwaltung der örtlichen Kirchen, die auch von Rom respektiert wurde, ohne daß die Päpste den Anspruch erhoben, die Patriarchenrechte etwa als eine Teilnahme an der obersten Regierungsgewalt des Nachfolgers Petri als eine privilegierte Sonderstellung durch einen freien Akt der Großmut begründet zu haben.

⁵⁸ Vgl. Fliche — Martin IX, 1, 84; Decretum Gratiani Dist. XVII, cap. 1—5.

⁵⁹ Mansi XXII, 999, caput VI.

⁶⁰ Fr. X. Wernz, Ius Canonicum, II (Rom 1928) 569.

⁶¹ Vgl. G. de Vries S. J. La S. Sede et i patriarchati cattolici d'Oriente: OrChrPer 27 (1961) 325.

Im zweiten Jahrtausend finden wir jedoch eine grundlegend andere Konzeption von der Vormachtstellung der Patriarchen. Diese wird nunmehr aufgefaßt eben als Teilnahme an der päpstlichen Vollgewalt und wird folglich vom Papst als Privileg dem jeweiligen Inhaber des Patriarchenthrones verliehen. Aus der Bestätigung der Patriarchen wird demnach logischerweise die Amtseinsetzung. Die Vormachtstellung der Patriarchen ist nicht mehr das allgemeine Recht auf Selbstverwaltung auf den Gebieten der Liturgie, des kanonischen Rechts und der Disziplin, sondern die Summe von genau festgelegten und begrenzten, von Rom frei gewährten Einzelprivilegien, die auch alle zusammengenommen sehr viel weniger bedeuten als die alte Autonomie des ersten Jahrtausends.

1. Übergang zu einer neuen Auffassung der Patriarchenrechte infolge der Einrichtung der lateinischen Patriarchate im Osten

a. Die Privilegien der Patriarchen als vom Heiligen Stuhl verliehene Teilnahme an der päpstlichen Vollgewalt

Es erhebt sich hier naturgemäß die Frage, wie es zu diesem Wandel in der Auffassung der Patriarchenrechte kam. Es will uns scheinen, daß die Lösung dieses Problems in der Geschichte der lateinischen Patriarchate des Ostens zu suchen ist. Im Westen hatte sich damals bereits eine solche Zusammenballung der kirchlichen Vollmachten im Zentrum vollzogen, daß die Stellung eines Metropoliten kaum mehr anders denn als eine Ausnahme von der Regel und als Teilhabe an der päpstlichen zentralen Autorität aufgefaßt werden konnte. Diese damals ohne Zweifel vorhandene Konzeption übertrug man ohne weiteres auf die lateinischen Patriarchate des Ostens, in denen nach der Auffassung Roms die bisherigen orientalischen Patriarchate fortdauernten. Damit war die spätere Anwendung auf die orientalischen Patriarchate grundgelegt.

Sehen wir nun im einzelnen, wie die Entwicklung verlief. Die neue Konzeption, die der veränderten Rechtslage im Westen entsprungen war, drang im Osten nicht mit einem Schlage durch. Innozenz III. sah die Rechte der apostolischen Sitze noch als in ihrem apostolischen Ursprung begründet an, während er, wie schon erwähnt, die Patriarchenwürde des Sitzes von Konstantinopel, der nicht von einem Apostel gegründet war, aus einer ausdrücklichen Konzession Roms erklärte (siehe oben). Das 4. Laterankonzil (1215) anerkannte und erneuerte die alten Privilegien der Patriarchen und schuf sie nicht, legte von neuem, wie schon das 4. Konzil von Konstantinopel (869), ihre Rangordnung fest

und konzedierte ihnen auch neue Privilegien, oder — wie man will — präziserte die alten⁶². Es ist klar, daß sowohl der Papst wie das Konzil die damaligen lateinischen Patriarchate nicht als eine Neuschöpfung, sondern als die Fortsetzung der bislang schismatischen östlichen Patriarchate ansahen. Für den Papst war die Kirche von Konstantinopel durch die Einsetzung eines lateinischen Patriarchen aus dem Schisma zum Gehorsam gegenüber dem Heiligen Stuhl zurückgekehrt. Innozenz schreibt an den lateinischen Patriarchen Thomas Morosini: „Licet autem eadem Ecclesia (Constantinopolitana) interdum ab oboedientia Sedis Apostolicae declinavit, quia tamen ad eam per Dei gratiam humiliter est reversa . . . eandem Ecclesiam sub beati Petri et nostra protectione suscipimus . . .“⁶³ Das Konzil gibt Gesetze für die Patriarchate *in sich betrachtet*, gleichgültig, ob sie von lateinischen oder orientalischen Patriarchen besetzt sind. Das ergibt sich auch daraus, daß es auch für das Patriarchat Alexandrien Anordnungen trifft, das damals noch keinen lateinischen Titular hatte.

Gerade diese Identifizierung der lateinischen Patriarchate mit den orientalischen dürfte zur Übertragung der westlichen Konzeption der Patriarchalprivilegien auf die später wieder von Orientalen besetzten Patriarchate geführt haben. Diese Übertragung ist in der Tat wenige Jahrzehnte nach dem 4. Laterankonzil, zur Zeit des 2. Konzils von Lyon (1274), bereits eine vollendete Tatsache. Das Konzil trägt im Glaubensbekenntnis des Kaisers Michael Paläologos die Lehre vor, die Römische Kirche habe den Patriarchensitzen des Ostens ihre Privilegien *verliehen* und habe diesen einen Teil ihrer eigenen Vollmachten übertragen: „Ad hanc autem sic potestatis plenitudo (Ecclesiae Romanae) consistit, quod ecclesias ceteras ad sollicitudinis partem admittit, quarum multas, patriarchales praecipue, diversis privilegiis eadem Romana Ecclesia honoravit, sua tamen observata praerogativa.“⁶⁴ Diese Formel wird später ständig wiederholt.

Es dürfte wohl kein Zufall sein, daß diese scharfe Betonung der kirchlichen Zentralgewalt gegenüber den Patriarchen des Ostens einer stärkeren Zentralisierung im Westen parallel geht. Der Kampf Innozenz' IV. gegen Kaiser Friedrich II. spielte, nebenbei gesagt, dabei eine wichtige Rolle⁶⁵. Innozenz III. hatte, wie gezeigt, noch anerkannt, daß die Privilegien der Patriarchensitze apostolischen Ursprungs eben in diesem apostolischen Ursprung ihren Grund hatten. Das Laterankonzil hatte noch die Privilegien *bestätigt*, und zwar wegen der uralten Tradition. Für das Konzil von Lyon ist dagegen die Vollgewalt

⁶² Mansi XXII, caput 5, Sp. 991 f. ⁶³ PL 215, 575. ⁶⁴ A. a. O.

⁶⁵ A. Fliche — V. Martin, Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, Band X (Paris 1950) 266.

des Heiligen Stuhles die einzige Quelle aller Rechte und Vollmachten der Patriarchen. Es hatte sich zur Zeit des Konzils von Lyon die weder aus dem Glauben noch aus der Natur der Sache in ihrer konkreten Gestaltung ableitbare faktische Verteilung der Aufgaben und Vollmachten zwischen der päpstlichen Zentralgewalt und der Autorität der Bischöfe tatsächlich bereits derart zugunsten der päpstlichen Vollgewalt verschoben, daß die Rechte der Patriarchen nicht mehr anders denn als Teilhabe an der Gewalt des Papstes gefaßt werden konnten. Somit ist das, was das Konzil von Lyon lehrt, für seine Zeit richtig, es entspricht der positiv rechtlichen Situation von damals, ist aber nicht durch göttliches Recht gefordert. Es wäre ein historischer Irrtum, wollte man die Situation des ausgehenden 13. Jahrhunderts in die Zeit des christlichen Altertums zurückprojizieren. Die faktische Aufteilung der Aufgaben und Gewalten in der Kirche ist eben eine positiv rechtliche Angelegenheit und unterliegt deshalb dem Gesetz der Entwicklung. Dabei bleibt das göttliche Recht des Primats unangetastet.

Bonifatius VIII., der ja, wie bekannt, von der Fülle der päpstlichen Macht eine sehr hohe Auffassung hatte⁶⁶, führte schließlich die in Lyon aufgestellte Lehre bis zu ihrem Höhepunkt weiter: Der Heilige Stuhl hat die Patriarchate, die Metropolitenewürde und die Bischofssitze eingerichtet: Romana Sedes . . . „hinc sive patriarchatus cuiuslibet apicem sive metropoleon primatus aut episcopatum cathedras vel ecclesiarum cuiuscumque ordinis dignitatem *instituit*.“⁶⁷

Der Papst will hier doch wohl nicht sagen, daß die bischöfliche Autorität selbst, die doch göttlichen Rechts ist, vom Heiligen Stuhl geschaffen sei. Aber er leitet aus der Fülle der päpstlichen Gewalt a priori den Satz ab, daß alle unter dem Papst stehenden Amtsträger in der Kirche ihre Vollmachten vom Papst erhalten haben. Historisch läßt sich jedenfalls, wie wir sahen, eine solche ausdrückliche Übertragung für das erste Jahrtausend nicht nachweisen. Ein stillschweigendes Einverständnis ist zu postulieren.

Die Konzeption des Konzils von Lyon wurde in der Folgezeit herrschend. Die Fülle der päpstlichen Vollgewalt, wie sie im zweiten Jahrtausend mehr und mehr klar erkannt wurde, schien unvereinbar mit der Idee einer in der Tradition der ersten Jahrhunderte und den Canones der alten Konzilien verwurzelten Autonomie der Patriarchate, die selbst Rom anzuerkennen verpflichtet wäre. Auch wenn der Papst Eugen IV. auf dem Konzil von Florenz (1439) den Griechen die volle Wahrung aller Rechte und Privilegien ihrer Patriarchen zusicherte, so

⁶⁶ Vgl. die Bulle „Unam Sanctam“, Denzinger n. 468.

⁶⁷ Raynaldi Annales eccl. ad annum 1298, n. 20, Brief an Armenier vom 11. 10. 1298, vgl. Acta Rom. Pont. ab Innocentio V ad Benedictum XI (1276—1304), Fontes, Series III. Vol. V, Tom. II (Vatican 1954) 204, n. 456, vgl. auch 228 n. 533.

hatte er und mit ihm die lateinische Kirche von diesen Privilegien eine Vorstellung, die von der der Griechen radikal verschieden war. Die Interpretation, die Kardinal Torquemada von den Privilegien und Rechten der Patriarchen in seinem Kommentar zum Unionsdekret gab, zeigt dies bereits klar. Die Privilegien sind für ihn die gleichen, wie die durch das 4. Laterankonzil verliehenen. Mit den „Rechten“ weiß er gar nichts anzufangen. Er bemerkt dazu nur: der Heilige Stuhl habe nicht die Absicht, die Rechte zu vermindern, die er verliehen habe⁶⁸. Die Griechen waren dagegen überzeugt, daß ihnen mit der Garantie ihrer Privilegien und Rechte dieselbe Autonomie zugesichert worden sei, die sie vor der Spaltung tatsächlich besessen hatten.

b. Von der Verleihung des Palliums zur Einsetzung der Patriarchen

Die Auffassung der Rechte der Patriarchen als vom Heiligen Stuhl verliehener Privilegien, durch die der Amtsträger an der päpstlichen Vollgewalt teilnahm, mußte, wie schon angedeutet, logisch durchgedacht, schließlich zur Praxis der Einsetzung der Patriarchen durch Rom führen. Die Bestätigung des ersten Jahrtausends mußte zur Amtsübertragung werden. Auch hier ging die Entwicklung nicht sprunghaft, sondern allmählich voran. Der Endpunkt war jedenfalls erreicht, als im Jahre 1553 Julius III. den vom Nestorianismus zur katholischen Kirche übergetretenen chaldäischen Patriarchen Johannes Sulaqa bestätigte. Er „setzt ihn als Patriarchen und Hirten an die Spitze“ jenes Patriarchats („in patriarcham praefecit et pastorem“) und überträgt ihm seine Verwaltung⁶⁹. Die späteren Bestätigungen von katholischen Patriarchen sind alle nach dieser Konzeption geschehen. Der Patriarch wird also nicht Patriarch durch die Wahl, sondern auf Grund der Bestätigung oder Amtseinsetzung durch Rom.

Wir müssen feststellen, daß diese Konzeption in dieser Form neu ist und daß hier eine Entwicklung vorliegt, deren Legitimität wir natürlich nicht bestreiten wollen. Wir müssen die Frage zu klären suchen, wie es dazu kam.

Die Einrichtung der lateinischen Patriarchate des Ostens dürfte auch hier wie für den Bedeutungswandel der Privilegien der Patriarchen den Schlüssel zur Lösung des Problems bieten. Die im Westen seit langem übliche Verleihung des Palliums an die Metropolen und Primaten wurde zur Kreuzfahrerzeit auch auf den Osten übertragen. Das

⁶⁸ E. Candal, Joannes de Torquemada O. P. Apparatus super Decretum Florentinum Unionis Graecorum: Concilium Flor. Documenta et Scriptorum Series B. Vol. II, Fasc. I (Rom 1942) 114.

⁶⁹ W. van Gulik, Die Konsistorialakten über die Begründung des uniert-chaldäischen Patriarchats von Mossul unter Papst Julius III.: Oriens Christianus 4 (1904) 266.

Pallium galt als Zeichen der Fülle der päpstlichen und der Metropolitantengewalt. Innozenz III. nannte es „insigne plenitudinis pontificalis officii“⁷⁰. Schon Nikolaus I. und Johannes VIII. hatten bestimmt, daß die Metropoliten erst nach Überreichung des Palliums ihre Metropolitanfunktionen ausüben dürften⁷¹. Von da bis zur Idee, daß durch das Pallium die Metropolitanvollmachten verliehen würden, war beim Symboldenken des Mittelalters nur ein Schritt, zumal die Vollmacht des Metropoliten als Teilnahme an der des Papstes galt. Innozenz III. schrieb (1205) für das lateinische Patriarchat von Konstantinopel vor, daß nach der kanonischen Wahl eine Gesandtschaft nach Rom zu schicken sei, um das Pallium zu erbitten. Bei dessen Überreichung ist dem Papst ein Treueid zu leisten⁷². Er erklärte den Besitz des Palliums für die reguläre Ausübung des Patriarchenamtes für notwendig, und zwar auch für orientalische Patriarchen. In einem Brief an die Führer des Kreuzheeres in Konstantinopel vom 7. Februar 1204 ermahnt er sie, den griechischen Patriarchen zur Anerkennung des Primats zu bringen. Er solle um das Pallium bitten, „ohne das er das Patriarchenamt nicht regulär (rite) ausüben“ könne⁷³. Das 4. Laterankonzil (1215) machte das Pallium für die Patriarchen überhaupt verpflichtend⁷⁴. Damals waren die Patriarchenstühle von Konstantinopel, Antiochien und Jerusalem von Lateinern besetzt. Die Bestimmungen des Konzils sind aber für die Patriarchate als solche gemeint.

Das Pallium wurde tatsächlich schon vorher für die lateinischen Patriarchate des Ostens als notwendig angesehen. Der lateinische Patriarch von Antiochien, Raoul, benutzte 1136 den Streit zwischen Innozenz II. und seinem Rivalen Anaklet dazu, sich das Pallium selbst zu verleihen. Er nahm es einfach vom Altar seiner Kathedrale, mußte aber später auf das Pallium verzichten und es doch vom Papst erbitten⁷⁵.

Zur Kreuzfahrerzeit haben wir auch die ersten Fälle von Verleihung des Palliums an orientalische Patriarchen. Innozenz III. schickte dem armenischen Katholikos Gregor VII., der 1198 mit seiner Kirche den Primat des Papstes anerkannt hatte, das Pallium⁷⁶. Der Papst hatte den Katholikos aber schon vorher als legitimen Hirten seiner Herde an-

⁷⁰ PL 215, 575. Über das Pallium vgl. J. Braun, Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit (Freiburg 1924) 144.

⁷¹ Dict. Arch. Lit. XIII, 1, Sp. 937. — Hier auch Sp. 939/40 weitere Literatur zum Pallium.

⁷² PL 215, 577.

⁷³ Th. Haluščynskyj, Acta Innocentii III (1198—1216): Codificazione Canonica Orientale, Fontes, Series III, Vol. II (Vatikan 1944) 244, n. 43.

⁷⁴ Mansi XXII, 991.

⁷⁵ Fliche — Martin IX, 1, 76.

⁷⁶ Fr. Tournebize, Arménie: Dict. Hist. Géogr. IV, 316.

erkannt⁷⁷. Für Innozenz wird also ein bisher getrennter Patriarch durch die Wiederherstellung der Einheit mit Rom ohne weitere Formalität wieder legitim. Es braucht in seinen Augen also keine Amtsübertragung durch die Verleihung des Palliums. Auch Papst Gregor IX. (1227—1241) schickte einem armenischen Katholikos (Konstantin I.) das Pallium⁷⁸. Der maronitische Patriarch Jeremias wurde von Innozenz III. nach der Annahme des katholischen Glaubens anerkannt. Der Papst beauftragte den lateinischen Patriarchen von Antiochien, ihm das Pallium zu verleihen⁷⁹.

Innozenz III. hat als erster einen Patriarchen, nämlich den lateinischen von Konstantinopel, Thomas Morosini, aus seiner päpstlichen Machtfülle heraus einfach ernannt. Da die Wahl angefochten wurde, erklärte der Papst sie für ungültig und ernannte den Gewählten selbst zum Patriarchen. Er betonte aber dabei, daß dies eine Ausnahme sein solle und daß er der Kirche von Konstantinopel die Freiheit der kanonischen Wahl ihres Patriarchen nicht nehmen wolle⁸⁰. Damit war — das ist hervorzuheben — grundsätzlich die Möglichkeit der Ernennung auch orientalischer Patriarchen behauptet; denn das lateinische Patriarchat galt als Fortsetzung des orientalischen.

Die historische Entwicklung zur Kreuzfahrerzeit hat also die spätere Auffassung von der Bestätigung der Patriarchen als Amtsübertragung angebahnt. Die Einführung des Palliums auch für die Patriarchen des Ostens dürfte dabei entscheidend mitgeholfen haben. Wenn das Pallium Symbol der päpstlichen Gewalt und der Teilnahme an ihr ist, dann bedeutet seine Verleihung eben Übertragung dieser Teilhabe und damit Amtsübertragung. So ist es nicht zu verwundern, daß schon im Jahre 1353 Papst Innozenz VI. einen armenischen Erzbischof für die „Ecclesia S. Thadaei“ in Großarmenien — ohne Wahl — einfach einsetzte, nicht bestätigte, und ihm das Pallium verlieh. Wir haben hier dafür schon die gleichen Formeln, wie sie später (1553) für Johannes Sulaqa gebraucht wurden, wo es sich aber doch auch um Bestätigung *einer Wahl*, und zwar der eines *Patriarchen* handelte⁸¹.

Im 14. Jahrhundert begann der Heilige Stuhl die direkte Besetzung armenischer katholischer Bischofsstühle sich zu reservieren, wie dies

⁷⁷ PL 214, 778. ⁷⁸ Tournebize a. a. O.

⁷⁹ T. Anaissi, Bullarium Maronitarum (Rom 1911) 3 f.

⁸⁰ PL 215, 579.

⁸¹ A. L. Tautu, Acta Innocentii PP. VI (1352—1362) (Rom 1961): Codificazione Can. Or. Fontes, Series III, Vol. X, 25: „Ecclesiae S. Thadaei . . . auctoritate apostolica providemus, teque illi praeficimus in archiepiscopum et pastorem, curam et administrationem ipsius ecclesiae tibi in spiritualibus et temporalibus plenarie committendo . . .“ „S. Thadaeus“ war der Name des Klosters, wo die Erzbischöfe von Maku gewöhnlich residierten. Um 1321 wurde der Erzbischof Zacharias katholisch. Es wirkten damals in Armenien Dominikaner und Franziskaner, vgl. R. Loenertz O. P., La Société des Frères Pérégrinants (Rom 1937) 190.

z. B. aus einem Brief des Papstes Innozenz VI. vom 2. 5. 1353 hervorgeht⁸². Für solche Fälle der direkten Ernennung wurde die Formel „*praeficimus te in archiepiscopum*“ üblich, aber noch nicht für den Fall der Bestätigung eines *Patriarchen* nach erfolgter Wahl. Für die Bestätigung eines griechischen Erzbischofs *in Sizilien* wird schon von Bonifatius VIII. (25. 10. 1300) *auch nach erfolgter Wahl* die Formel „*praeficimus te etc.*“ gebraucht⁸³.

Allerdings, noch um die Mitte des 15. Jahrhunderts finden wir in der Bulle der Bestätigung des koptischen Patriarchen Johannes durch Nikolaus V. die alte Konzeption. Der Patriarch galt nach der Annahme der Florentiner Union als katholisch. Die Bulle erwähnt eine Bitte um Bestätigung, die der Patriarch an den Papst gerichtet hatte. Nikolaus stellt fest, daß Johannes auf Grund der Wahl die Regierung der alexandrinischen Kirche übernommen hat (*ecclesiam ipsam consecutus illam tenuisti, sicut tenes de presenti*). Der Papst bestätigt die die Wahl und verleiht ihr durch seine Autorität Kraft und Festigkeit (*confirmamus . . . robur et firmitudinem adhibet*)⁸⁴. Hundert Jahre später war die Bestätigung eines Patriarchen für den Heiligen Stuhl gleichbedeutend mit seiner Einsetzung in das Amt. Die Wahl ist also im Grunde eine nebensächliche Angelegenheit geworden, auf die deshalb auch verzichtet werden kann. Kein Wunder also, wenn Rom tatsächlich nicht gerade selten Patriarchen und auch Bischöfe einfach ernannte, wobei freilich immer betont wurde, daß es sich um eine Ausnahme handle und daß man grundsätzlich das Recht der Orientalen, ihre Patriarchen und Bischöfe frei zu wählen, nicht antasten wolle.

2. Einschränkung der Patriarchenvollmachten auf dem Gebiet der Liturgie, der kanonischen Gesetzgebung und der Handhabung der Disziplin

Die neue Auffassung vom Ursprung und von der Natur der Patriarchatsprivilegien, wie sie sich im zweiten Jahrtausend durchsetzte, führte naturgemäß zu einer Herabsetzung der Vormachtstellung der Patriarchen⁸⁵. Die vom Heiligen Stuhl eingesetzten Patriarchen hatten nur genau begrenzte Privilegien und Rechte, die ihnen Rom nach Gut-

⁸² Tautu a. a. O. 27. Dasselbe haben wir vorher schon bei Clemens VI. (1343): *Fontes*, Series III, Vol. IX, 32 ff.

⁸³ *Fontes*, Series III, Vol. V, Tom. II, 216 n. 499.

⁸⁴ G. Hofmann, *Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, Vol. I, Pars III (Rom 1946) n. 300, S. 126 f.

⁸⁵ Über die tatsächliche strikte Abhängigkeit der unierten Patriarchate vom Heiligen Stuhl haben wir anderswo schon ausführlich behandelt. Vgl. G. de Vries S. J., *La S. Sede etc.*: *OrChrPer* 27 (1961) 352 ff.

dünken verlieh und folglich auch jederzeit nach Belieben modifizieren konnte. Das war sehr viel weniger als die alte generelle Selbständigkeit in der Verwaltung der Patriarchate. Nur ein Beispiel zur Illustration: Der Heilige Stuhl erkannte im Jahre 1717 den melkitischen Patriarchen von Antiochien, Cyrill V., nach Ablegung des katholischen Glaubensbekenntnisses ohne weitere Formalitäten als legitimen Hirten seiner Herde an. Wenn aber dieser Patriarch deswegen etwa meinte, er könne auf Grund der Zusicherungen von Florenz sein Patriarchat autonom leiten, so wurde er durch eine Instruktion des Heiligen Offiziums vom Jahre 1718 eines Besseren belehrt. Das Heilige Offizium setzte ihm nämlich auseinander, daß z. B. die Vollmacht, von Ehehindernissen zu dispensieren, an sich keinem Bischof und keinem Patriarchen zustehe, sondern ausschließlich dem Heiligen Stuhle, der sie nach Gutdünken delegieren könne. Dem Patriarchen wird eine solche außerordentliche Vollmacht in Aussicht gestellt für den Fall, daß er sich Verdienste um den Heiligen Stuhl erwerben werde⁸⁶. Diese Instruktion muß auf den Patriarchen sehr ernüchternd gewirkt haben.

Die alte Autonomie in der *kanonischen Gesetzgebung* blieb im zweiten Jahrtausend nicht erhalten. Sixtus V. machte im Jahre 1588 durch seine Konstitution „Immensa“ die Gültigkeit der Provinzialsynoden von der Approbation des Heiligen Stuhles abhängig. Das Tridentinum hatte von einer solchen Vorschrift noch abgesehen⁸⁷. Die Bestimmung scheint freilich nicht sofort auf den Osten angewandt worden zu sein. Ob die Synode der Maroniten, die 1596 unter dem Vorsitz des päpstlichen Abgesandten Dandini S. J. stattfand, von Rom bestätigt wurde, steht nicht fest⁸⁸. Jedenfalls bestätigte Urban VIII. die „Synodus Cobrinensis“ der Ruthenen, die 1626 abgehalten worden war⁸⁹. In der Folgezeit wurde dies die Regel. Ohne Guttheißung des Heiligen Stuhles, die bisweilen auch verweigert wurde, hatte kein Beschluß einer Provinzialsynode im Osten mehr Gesetzeskraft.

In *liturgischen Dingen* griffen bereits im Mittelalter Päpste wie Innozenz III. und Innozenz IV. auch im Osten ein. Das Mißtrauen gegenüber den „häretischen Griechen“ führte zu latinisierenden Bestimmungen in Ritenangelegenheiten da, wo die Griechen unter der Herrschaft der Lateiner standen. Die Bulle Innozenz' IV. „Sub Catholicae Professione Fidei“ vom Jahre 1254 für die Griechen in Cypern hat man nicht mit Unrecht „die Geburtsurkunde des Uniatentums“

⁸⁶ Mansi 46, 126.

⁸⁷ Fr. X. Wernz, *Ius Canonicum* II, 569. Den Text der Bulle siehe: *Bullarium Romanum* VIII, 991 § 1.

⁸⁸ *Codificazione Can. Or. Fonti*, Fascicolo VIII, *Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale* (Vatikan 1932) 103.

⁸⁹ De Martinis, *Juris Pontif.* Vol I, 118.

genannt⁹⁰. Benedikt XIV. reservierte schließlich in der Konstitution „Demandatum“ vom 24. 12. 1743 das Verfügungsrecht über die orientalischen Riten grundsätzlich dem Heiligen Stuhl⁹¹. Der Sinn dieser Bestimmung war allerdings, die Riten vor dem Neuerungsstreben der Orientalen selbst zu schützen.

In der Handhabung der *Disziplin* schließlich ließ Rom den Patriarchaten im zweiten Jahrtausend auch wesentlich weniger Freiheit als im ersten. Das erklärt sich zum Teil aus der überaus schwierigen Lage, in der sich die im Entstehen begriffenen katholischen Kommunen im Ottomanischen Reiche befanden. Rom konnte sie wirklich nicht sich selbst überlassen. Es handelte sich nicht mehr um große Patriarchate wie ehemals, sondern um kleine, hart um ihre Existenz ringende Gruppen. Dazu kommt, daß das Bewußtsein von der Fülle der Vollmachten der Päpste im 2. Jahrtausend doch sehr viel tiefer und lebendiger war als im ersten. Im Westen hatte sich inzwischen ein zentrales Regierungssystem herausgebildet, das in der Römischen Kurie ein bis ins einzelne ausgebildetes Instrument besaß. In dieses System — oder in das Räderwerk dieser Maschine — geriet nun eben auch der Osten hinein. Das ist menschlich begreiflich, hat im einzelnen gute Resultate gezeitigt, war aber, aufs Ganze gesehen, im Hinblick auf die mögliche Wiedervereinigung der Getrennten nicht unbedenklich.

3. Spannungen zwischen Rom und den katholischen Patriarchaten

Das Vorgehen Roms hat nicht selten zu ernstlichen Konflikten mit den orientalischen katholischen Hierarchen geführt. Diese hatten von den Privilegien der Patriarchen die alte Konzeption des ersten Jahrtausends bewahrt. Sie verstanden die Klausel von Florenz „Salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum“ als die Zusicherung einer wirklichen Autonomie. Als Beleg dafür sei ein Teil aus der Rede des melkitischen Patriarchen Gregor Jussef auf dem 1. Vatikanischen Konzil angeführt: „Quam clausulam ecclesia orientalis ut propugnaculum suae autonomiae, ut pignus suarum immunitatum, ut securitatem tandem omnium suarum institutionum esse, arbitrata est semper.“⁹² Daß die Römische Kirche die Klausel erheblich anders verstand, wurde oben schon ausgeführt.

⁹⁰ So C. Korolevskij: *Irénikon* II (1927) 51. Den Text der Bulle siehe: *Magnum Bullarium Romanum* III, 580 ff.

⁹¹ Mansi 46, 189, n. 4.

⁹² Mansi 52, 134; vgl. C. Butler — H. Lang, *Das Vatikanische Konzil* (München 1933) 272.

Das bereits in Florenz grundlegete Mißverständnis hat sich in der ganzen Folgezeit verhängnisvoll ausgewirkt. Es war der tiefste Grund der leider zahlreichen Spannungen und Konflikte zwischen dem Heiligen Stuhl und den unierten Kommunitäten, die — abgesehen von den Maroniten — von der Mitte des 16. Jahrhunderts an entstanden. In Rom fand man es schwierig, die Autonomie, wie die Orientalen sie wollten, mit der Idee des Primats in seiner ganzen Fülle in Einklang zu bringen. Wenn Rom von Privilegien sprach, so meinte es jene, die der Heilige Stuhl den orientalischen Patriarchen aus reinem Wohlwollen frei zugestanden hatte, nicht aber eine weitgehende Autonomie auf Grund der alten Überlieferung.

So entstanden Konflikte wie z. B. der zwischen Pius IX. und dem chaldäischen Patriarchen Josef Audo. Der Papst erklärt dem Patriarchen deutlich, seine Konzeption von den Rechten der Patriarchen, die selbst der Papst nicht abschaffen könne, sei unkatholisch und eines katholischen Bischofs unwürdig⁹³. Ohne Zweifel würde der Papst, auch wenn er die durch die Tradition begründete hierarchische Struktur der Patriarchate einfach aufheben wollte, seine rechtliche Kompetenz, die ihm auf Grund seines obersten Jurisdiktionsprimats zukommt, nicht überschreiten. Ein solches Dekret würde aber jede etwaige spätere Union der noch getrennten Ostchristen, menschlich gesprochen, unmöglich machen.

Alles in allem ist also tatsächlich von der alten Autonomie der Patriarchate, wie sie im ersten Jahrtausend bestanden hatte, nicht viel erhalten geblieben. Immerhin will das neue orientalische Kirchenrecht die privilegierte Sonderstellung der östlichen Patriarchate bewahrt wissen, und es bringt auch tatsächlich gegenüber der bisherigen Praxis, besonders was die Wahl der Patriarchen und Bischöfe angeht, nicht unwesentliche Fortschritte.

Schlußfolgerungen

Wir müssen uns jedenfalls über eines klar sein: Menschlich gesprochen, ist nur dann auf eine Wiedervereinigung zwischen Ost und West zu hoffen, wenn die katholische Kirche den getrennten Ostkirchen in der Frage der Autonomie der Patriarchate bis an die Grenze des Möglichen entgegenkommt. Wenn man im Osten das zentrale Regierungssystem, wie es sich bei uns im Westen im wesentlichen erst im 2. Jahrtausend herausgebildet hat, einführen wollte, dann wäre das ein unübersteigliches Hindernis für die ersehnte Wiedervereinigung. Ein ver-

⁹³ Brief vom 16. 9. 1875; siehe R. De Martinis (vgl. Anm. 28), Vol VI 2, 280 § 8; vgl. C. Butler — H. Lang a. a. O. 180 f.

tieftes Studium der tatsächlichen und rechtlichen Situation der östlichen Patriarchate im Rahmen der Gesamtkirche und in der gottgewollten Unterordnung unter ihr Haupt, den Bischof von Rom, aber bei Wahrung einer weitgehenden Autonomie für das innere Kirchenregiment, ein solches Studium kann aufweisen, daß das zentrale Regierungssystem von heute nicht durch göttliches Recht gefordert sein kann. Die Kirche hat sich in diesem Bereich entwickelt und sie ist auch heute noch entwicklungsfähig, ohne daß das Dogma vom Primat dadurch berührt wird.

Es müßte am Beispiel der katholischen Orientalen den getrennten Brüdern die Tatsache vordemonstriert werden, daß die Anerkennung des Primats mit der Wahrung einer wohlverstandenen Autonomie durchaus vereinbar ist. Die getrennten Ostchristen werden den Primat nur dann gelten lassen, wenn das „servus servorum Dei“ Gregors des Großen ihnen in der Autorität Roms lebendig und konkret vor Augen tritt. Schließlich ist ja der Sinn jeder Autorität der Dienst am Ganzen. Gregor der Große hatte eine solche Ehrfurcht vor seinen Amtsbrüdern im Osten, daß er es geradezu ablehnte, ihnen Befehle zu geben; schrieb er doch an Eulogius von Alexandrien: „Quod verbum iussionis, peto, a meo auditu removete, quia scio, qui sum, qui estis: loco enim mihi fratres estis, moribus patres. Non ergo iussi, sed quae utilia visa sunt indicare curavi.“ Dieser Papst war also jedenfalls gewillt, dem Osten nur soviel als unbedingt nötig zu befehlen. Er lehnt ferner für sich den Titel „Universalis Papa“ (Allgemeiner Vater) ab, und zwar mit der Begründung: „Si enim universalem me Papam Vestra Sanctitas dicit, negat se hoc esse, quod me fatetur universum.“⁹⁴ Der Papst will sagen: „Wenn ich der ‚Allgemeine Vater‘ bin, dann könnte Euch keine Vaterschaft mehr zukommen.“ Gregor der Große besaß, genau wie die Päpste heute, bischöfliche Jurisdiktionsvollmacht über die Gesamtkirche, und er war sich bewußt, daß er das Recht hatte, selbst dem Patriarchen von Alexandrien Befehle zu geben. Aber er wußte ebenso, daß er nicht Bischof von Alexandrien oder Antiochien oder Jerusalem war und daß seine oberhirtliche Vollmacht die Autorität der Bischöfe nicht ausschalten durfte; und er wollte sie nicht beeinträchtigen.

Diese ganze Frage des Verhältnisses zwischen päpstlicher Zentralgewalt und der Autorität der Bischöfe darf nicht als eine *Machtfrage* aufgefaßt werden. Es geht nicht um die Macht, sondern um das wahre Wohl der Kirche Gottes. Eine stärkere Mitwirkung des Episkopats mit dem höchsten Amt in der Kirche wäre kein Schaden und kein „Machtverlust“ für den Primat, sondern „würde zum Nutzen dessen reichen, für das auch er existiert, der Kirche nämlich“⁹⁵.

⁹⁴ ARP 501 n. 271. ⁹⁵ K. Rahner a. a. O. 111.