

III

Die Rezeption ökumenischer Konzilien im ersten Jahrtausend – Schwierigkeiten, Formen der Bewältigung und verweigerete Rezeption

Von Klaus Schatz SJ

1. Grundprobleme

„Rezeption“ ist seit Beginn der ökumenischen Synoden einerseits eine sehr zentrale Kategorie für Selbstverständnis und Autorität dieser Versammlungen. Andererseits ist es eine Kategorie, die weit davon entfernt ist, eindeutig und klar umschreibbar zu sein. Sie stellt viel mehr Fragen, als sie Antworten gibt. Man kann im ganzen folgende Feststellungen machen:

(1) Seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, also seit Chalcedon, wird die Autorität der bis dahin gehaltenen Konzilien in Ost und West entscheidend damit begründet, daß die *Kirche des ganzen Erdkreises* sie *anerkannt* hat – und das heißt wiederum, daß die Kirche *keine Kontrasterfahrung, sondern eine Konvenienzerfahrung* zwischen den Konzils-Beschlüssen und ihrem eigenen überlieferten Glauben gemacht hat. Eine besonders bezeichnende Stelle findet sich bei Ferrandus v. Karthago 546: es genüge zur vollen Rezeption (wörtlich zur „confirmatio“) von Konzilien, „si perducta in notitiam totius Ecclesiae nullum offendiculum moveant, vel scandalum fratribus, sed apostolicae fidei convenire firmentur“¹. Also: ein Konzil gelangt zur Kenntnis der ganzen Kirche, und diese empfindet es nicht als Skandal und Ärgernis, sondern als dem apostolischen Glauben entsprechend; und damit gewinnt es Festigkeit. In dem horizontalen Moment der universalen Rezeption kommt so das vertikale Moment der Apostolizität der Lehre zum Ausdruck. Eine formale Unfehlbarkeit ökumenischer Konzilien in dem Sinne, daß ein unter be-

¹ PL 67,927 C/D.

stimmten formalen Bedingungen zustande gekommener KonzilsbeschlüÙ gleichsam „ex sese“, unabhängig von seiner Rezeption durch die Kirche, die Wahrheitsgarantie hat, ist im ersten Jahrtausend noch kaum greifbar und wird in dieser Strenge erst im Konziliarismus des 14./15. Jahrhunderts ausgebildet²). Allenfalls gibt es Spuren und Ansätze dazu seit dem 5./6. Jahrhundert. Übrigens hat ja auch die römische Ekklesiologie der letzten Jahrhunderte die formalen Kriterien für ein ökumenisches Konzil und damit für seine Unfehlbarkeit außer dem einen der Mitwirkung des Papstes bzw. der Bestätigung durch ihn, nicht wirklich präzisiert bzw. in großer Schwebelage und Undeutlichkeit gelassen; und die gallikanische Ekklesiologie, die sich darüber schon stärker Gedanken gemacht hat, hat hier auch nie einen Konsens gefunden.

(2) Dieses theoretisch überragende Kriterium der Rezeption verliert jedoch vor der *Folie der historischen Wirklichkeit* seine Handhabbarkeit als überzeitliche und jederzeit anwendbare Regel. Ich nenne hier folgende Gesichtspunkte:

– Der Rezeptionsprozeß der einzelnen ökumenischen Synoden im ersten Jahrtausend ist identisch mit jenem Prozeß, in welchem sich überhaupt erst die Autorität allgemeiner Konzilien und die Unterscheidung „wahrer“ von „falschen“ Konzilien durch historische Erfahrung mit konkreten Konzilien im kirchlichen Bewußtsein des Westens und Ostens ausbildet. Man kann also aus ihm schon deshalb nicht eine überzeitliche Regel für die nachträgliche Rezeption der Kirche als Ratifikationsinstanz über ein ökumenisches Konzil ableiten, weil hier die Autorität des Konzils selber erst noch im Werden ist.

– Streng universale Rezeption, etwa auch nur durch die Totalität jener kirchlichen Gemeinschaft, die vor der betreffenden Streitfrage miteinander in *Communio* stand, ist nur in wenigen Fällen faktisch erfolgt und wird auch gar nicht unbedingt als

² Dazu besonders H. J. Sieben, *Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation 1378–1521* (Frankfurt 1983). Strenggenommen hat die Lehre der „Unfehlbarkeit des Konzils“ (die nicht zu verwechseln ist mit der unbedingten Verbindlichkeit der de facto von der Kirche anerkannten Konzilien) keinen Vorsprung vor der Lehre von der „päpstlichen Unfehlbarkeit“. Beide haben sich in den Auseinandersetzungen des Konziliarismus miteinander und gegeneinander entwickelt.

Gültigkeitsbedingung verlangt. Meist kommt es bei der Rezeption auf bestimmte qualifizierte kirchliche Fixpunkte an (etwa auf die wichtigsten apostolischen Kirchen oder die Patriarchate) oder darauf, daß die rezipierende Partei das wesentlich universälere Verbreitungsgebiet hat, oder auch, daß die Rezeption sich früher deutlich artikuliert als der Widerspruch (so bei Nikaia oder Chalkedon). Sehr oft auch ist das eigentliche Kriterium gar kein formales, sondern die sachliche Fundierung in Schrift und apostolischer Überlieferung.

– Wo ausdrücklich mit der Rezeption argumentiert wird, geschieht dies, wenigstens bei Glaubensentscheidungen, nie in eine offene Situation hinein, also so, daß Konzilien noch in der Schwebelage gelassen werden, ob die Kirche sie vielleicht annimmt oder nicht. Von ihr wird immer im Perfekt gesprochen, Konzilien haben entweder Autorität, oder sie haben sie nicht, wenn sie Schrift und Tradition widersprechen. Im ersteren Fall muß die Rezeption erfolgen, und sie ist dann das letzte Siegel für die Nicht-Revidierbarkeit der Entscheidungen; im andern Fall darf und kann sie nicht erfolgen.

– Schließlich darf ein Gesichtspunkt nicht vergessen werden, der bei der Frage der Rezeption oft nicht genügend bedacht wird. Weder bei den Konzilien des ersten Jahrtausends noch bei irgendeinem Konzil vor den beiden Vatikan-Konzilien war die Mehrheit der in der *Communio* mit den Konzilsvätern stehenden Bischöfe faktisch anwesend. Das Konzil selbst war also ein noch unverifizierter Vorgriff auf den Konsens des Bischofskollegiums. Es konnte sich auch herausstellen, daß in ihm nur eine Minderheit im Namen der Kirche zu reden beanspruchte. Rezeption war also vor allem Annahme durch die Mehrheit jener Bischöfe, die *nicht* anwesend war und meist erst nachträglich von dem Konzil erfuhr.

Aber gehen wir im einzelnen diesen Prozeß einmal durch. Welche Hemmnisse der Rezeption ergeben sich bei den ökumenischen Synoden des ersten Jahrtausends, wie werden sie bewältigt und wo wird Rezeption verweigert? Im wesentlichen sind hier zwei Perioden zu unterscheiden, in welchen jeweils ein anderer Problemkomplex im Vordergrund steht.

2. Rezeptionsprobleme im Zeichen von Revidierbarkeit oder ewiger Geltung von Konzilien (325–519)

In den ersten zwei Jahrhunderten von Nikaia an geht es im Grunde um die Frage der Kontinuität oder Revidierbarkeit von Konzilien und damit um ihren Zusammenhang mit der Parádosis. Sie stellte sich nicht zuletzt durch die Verquickung des Konzilsinstituts mit dem Kaisertum und damit mit einer Institution, die naturgemäß im Dienste politischer Konsensstiftung eher an einer Konzilseinrichtung interessiert war, die beweglich und variabel auf jeweils neue aktuelle Notwendigkeiten eingehen konnte, ohne durch frühere Konzilien unwiderruflich gebunden zu sein. Eine solche Konzilsvorstellung mußte freilich in Konflikt geraten mit dem Prinzip der Parádosis, welches Stabilität bedeutete. Dennoch konnte dieser Gegensatz zunächst noch verborgen bleiben, da die Konzilsidee noch nicht untrennbar mit der Stabilität und Unveränderlichkeit der Parádosis selbst verknüpft war. Konzilien waren noch eine jeweils aktuelle, „zeitbedingte“ Sache; an ihnen war die Parádosis noch nicht „festzumachen“. Nur dadurch konnte es zu dem „Konzilswirrwarr“ des 4. Jahrhunderts kommen.

a) Nikaia I

Denn auch bei dem ersten ökumenischen Konzil in *Nikaia* (325) ist zunächst noch nicht ein kirchliches Bewußtsein greifbar, daß dieses Konzil in seiner Bedeutung für den Glauben eine qualitativ neue Stufe gegenüber den anderen regionalen Konzilien vorher verkörpert. Denn Nikaia hatte nichts anderes getan als viele frühere Konzilien auch. Es hatte eine Irrlehre verurteilt (die des Arius) und ihr ein Glaubensbekenntnis entgegengesetzt. Sicher handelten die Konzilsväter in dem gleichen Bewußtsein wie die Konzilsväter von Partikularsynoden im Altertum: Sie waren sich sicher, in der rechten apostolischen Glaubensüberlieferung „unfehlbar zu sprechen“; ihr Spruch war die Entscheidung der „katholischen Kirche“³. Daß er das wirklich war, wurde norma-

³ So z. B. auf dem Konzil von Antiochien 268, auf welchem Paul von Samosata verurteilt wurde (Eusebius, Kirchengeschichte VII, 29).

lerweise durch Beitritt anderer Kirchen auf dem Wege der Rezeption noch nachträglich verifiziert. So war es auch in Nikaia. Daran, daß über den aktuellen Anlaß und die konkrete Situation hinaus dieses Glaubensbekenntnis zum Prüfstein der Orthodoxie für die ganze Kirche würde, dachte zunächst wohl keiner. Wie wenig dies der Fall war, beleuchtet z. B. das Faktum, daß Hilarius v. Poitiers, der große Vorkämpfer gegen den Arianismus in Gallien, das nizänische Glaubensbekenntnis erst 30 Jahre nach dem Konzil kennenlernt⁴, während es den meisten Bischöfen Galliens noch um 360 kaum bekannt war⁵. Gerade für Hilarius, ähnlich aber auch für Zeno von Verona, Ephrem den Syrer und Eusebius von Emesa, widerspricht die „Festschreibung“ des orthodoxen Glaubens in einer bestimmten, für immer gültigen konziliaren Definitio:n der Unendlichkeit des Wortes Gottes, das in keiner menschlichen Formel ganz eingefangen werden kann. Es ist daher in Ordnung, daß Konzilien sich ständig in einem nie abgeschlossenen Prozeß korrigieren und ergänzen. Auch Nikaia entkommt nicht dieser Relativität⁶. Konzilien sind also in ihren Aussagen eminent „zeitbedingt“. Daß das nizänische Credo zum Schibboleth der Rechtgläubigkeit wurde, kam erst durch das Feuer des Kampfes gegen Nikaia hindurch zutage. Im wesentlichen kann man dazu folgende Feststellungen machen:

(1) Die Infragestellung von Nikaia, die ihren Höhepunkt mit den von Kaiser Constantius dirigierten Synoden von Seleukia und Rimini um 360 erfuhr, hatte ihren Hauptgrund darin, daß die nizänische Formel, vor allem das *homoousios* (der Sohn ist *eines Wesens* mit dem Vater), um die Mitte des 4. Jahrhunderts keine faktische Konsensfähigkeit in der Reichskirche hatte. Gerade die kaiserliche Religionspolitik aber mußte um des innenpolitischen Friedens willen faktische Konsensfähigkeit über alles setzen. Daraus folgte eine Konzilspolitik, die auf Revidierbarkeit und dehnbare Kompromißformeln aus war, nicht auf unverbrüchliche Geltung des einmal Festgelegten. Was dabei nicht vergessen werden darf, ist die Tatsache, daß das *homoousios* wesentliche theologische Probleme ungelöst ließ. Denn es konnte

⁴ I. Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel (Geschichte der ökumenischen Konzilien 1, Mainz 1964), 21.

⁵ H. J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche (Paderborn 1979), 203.

⁶ Zeugnisse ebd., 202–204.

leicht in modalistischem Sinne verstanden werden: wenn Vater und Sohn „eines Wesens“ sind, dann sind sie überhaupt derselbe; dann gibt es in Gott, wie er in sich ist, keine Verschiedenheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist; dann sind Vater, Sohn und Geist nur verschiedene Erscheinungsweisen oder Mitteilungsweisen Gottes für uns. Die trinitarische Begrifflichkeit der Unterscheidung von *ousia* (Wesen) und *hypóstasis* (Person) war ja noch nicht ausgebildet. Dies ist vor allem das Anliegen der im Osten damals die Mehrheit bildenden „Homoiousianer“. Sie bekannten die volle Gottheit des Logos, zogen jedoch, um nicht in den Straßengraben des Modalismus zu fallen, das *homoiousios* (ähnlichen Wesens mit dem Vater) dem *homoousios* vor. Die Unübersichtlichkeit aufeinander folgender und sich gegenseitig annullierender Synoden wirkte jedoch in erheblichem Maße verwirrend, auch dort, wo im Grunde kein wirklicher Gegensatz im Glauben vorlag, sondern nur ein Ringen um die bessere und unmißverständlichere Formulierung. Sie begann bereits seit 335 mit dem personalpolitischen Kesseltreiben gegen die Hauptsäulen von Nikaia, Athanasios von Alexandrien und Eusthathios von Antiochien, die von östlichen Synoden abgesetzt, vom Westen aber gestützt wurden. Seit den 50er Jahren berührte dieser „Konzilswirrwarr“ auch die Glaubensfrage, bzw. die nizänische Glaubensformel.

(2) Hier gab es nun drei Versuche, in diesem widersprüchlichen Hin und Her festen Stand und Kontinuität zu gewinnen:

– Der erste Weg ist der des *Minimalkonsenses*. Er wird in der Religionspolitik des Constantius beschritten und erfährt seinen Höhepunkt auf der Doppelsynode von Seleukia und Rimini 359/60. Er besteht im Rückzug auf den faktisch möglichen Konsens der gegenwärtigen Kirche unter Berufung auf eine Glaubensformel, in der sich fast alle Parteien wiedererkennen konnten, da sie sehr unterschiedlich interpretierbar war. Es war die Formel, der Sohn sei „dem Vater ähnlich gemäß der Schrift“. Im Grunde war sie der Verzicht auf die Lösung der Frage, die nun einmal im Streit des 4. Jahrhunderts aufgeworfen war, nämlich die Frage nach der wesenhaften Gottheit des Sohnes. Durch ein schwammiges „dem Vater ähnlich“ (noch nicht einmal „wesensähnlich“: die Wesensfrage blieb ausgeklammert) und durch einen rein formalen Rückzug auf die „Schrift“ (wo doch gerade

in Frage stand, wie die Botschaft der Schrift zu interpretieren war!) ließ sich das Problem nicht lösen, sondern nur elegant umgehen. Dieser Lösungsversuch blieb deshalb geschichtlich unfruchtbar, bzw. vermehrte noch die Verwirrung.

– Der zweite Weg war der *Rekurs auf ein beginnendes institutionelles Einheitsprinzip der Kirche*. Er wird im Westen und vor allem in Rom begangen. Gegenüber den sich gegenseitig annullierenden Konzilien wird hier einmal die universalkirchliche Mitbeteiligung, verkörpert in den drei Sitzen Rom, Alexandrien und Antiochien, betont, dann speziell Rom als Revisionsinstanz falsch laufender Konzilien⁷. Dies geschah zuerst 341 bei dem römischen Bischof Julius gegenüber dem Osten⁸, dann 342 auf dem Konzil von Sardica⁹. Wo Konzilien sich gegenseitig aufhoben, schien es einer übergeordneten Instanz zu bedürfen, und zwar erstens einer genuin kirchlichen (also nicht des Kaisertums), und zweitens einer solchen mit qualifizierter apostolischer Autorität, denn es ging hier um Wahrheit und um die genuine apostolische Tradition, nicht um den rein pragmatischen Nutzen einer irgendwie zu erreichenden Einheit. Eine solche qualifizierte apostolische Autorität stellte zweifellos die römische Kirche als Hüterin der „*memoria Petri*“ (und Pauli) dar. Langfristig sehr geschichtswirksam, vermochte sich dieser Versuch einer Legitimitätslinie jedoch damals in der Lösung des Arianismus-Konflikts noch nicht durchzusetzen.

– Die schließliche Durchsetzung von Nikaia in der Reichskirche bis um 380 orientierte sich dagegen mehr an dem *Kriterium der Parádoxis* als an einem Legitimitätskriterium der gegenwärtigen Kirche. Sie war einmal das Fazit der Tatsache, daß schließlich allein die Glaubensformel von Nikaia jene Beruhigung und Sicherheit für den Glauben geben konnte, den die vielen Kompromißformeln schon wegen ihres mehr künstlichen und politischen Charakters nicht bieten konnten. Dies war aber auch

⁷ M. Wojtowjtsch, Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile (Stuttgart 1981), 89–116.

⁸ Athanasios, *Apologia contra arianos* 35 (PG 25,308 A/B).

⁹ Dazu zuletzt H. J. Sieben, *Sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus*. Die Sardicensischen Appellationskanones im Wandel der Geschichte: ThPh 58 (1983), 501–534.

deshalb möglich, weil neue theologische Ansätze (insbesondere die trinitarische Theologie der kappadokischen Väter) die nizänische Formel in einen theologischen Kontext stellte, der die Gefahr des Modalismus beseitigte. Gleichzeitig gewinnt erst durch diesen Kampf hindurch das Symbolum von Nikaia einen Stellenwert als *der* Ausdruck des überlieferten Glaubens schlechthin. Jetzt erst wird Nikaia und speziell das „Homoousios“ von Nikaia zu *der* Norm der Rechtgläubigkeit und *dem* Grundstein des wahren Glaubens¹⁰. Dies wird besonders und am frühesten seit etwa 360 bei *Athanasios* deutlich. Die Formel von Nikaia ist für ihn nach Jes 40, 8 „das Wort Gottes, das in Ewigkeit bleibt“¹¹. Sie verkörpert die Parádosis, die Stabilität der kirchlichen Überlieferung, die Vorgegebenheit des Glaubens; sie steht damit in Kontrast mit der Unstetheit der anderen Richtungen, für die das Suchen und Noch-nicht-gefunden-Haben (als wenn der Glaube erst heute gefunden werden müsse) und daher die immer neue Produktion von Glaubensformeln charakteristisch ist:

„Was drängte eigentlich dazu, daß der Erdkreis in Unruhe versetzt wird und die sogenannten Kleriker in unserer Zeit hin und her laufen und suchen, wie sie lernen könnten, an unseren Herrn Jesus Christus zu glauben? Wenn sie nämlich den Glauben hätten, dann würden sie ihn nicht suchen wie Leute, die ihn nicht haben. Solches ist für Katechumenen kein geringer Anstoß, den Heiden aber ist es Anlaß nicht zu einem gewöhnlichen, sondern zu einem gewaltigen Gelächter, wenn die Christen jetzt auf einmal wie vom Schlaf aufstehen und suchen, wie über Christus zu glauben ist“¹².

Es ist deshalb nach Athanasios auch kein neues Konzil vonnöten: die Wahrheit liegt in Nikaia bereit und muß nicht ständig neu gesucht werden.

Von da aus ergibt sich natürlich auch eine wesentliche Hypothek, von der erst Chalkedon befreien wird, und dies auch erst langsam und gleichsam in der Rückschau: Konzilien stehen zunächst im Banne von Nikaia, in seinem alles überragenden Schatten. Gerade weil Nikaia eine so überragende Autorität darstellt und in keinem Fall revidiert werden darf, reihen sie sich

¹⁰ Zur wachsenden Autorität von Nikaia Sieben (Anm. 5), 207–214.

¹¹ Ebd., 57–62.

¹² Über die Synoden von Rimini und Seleukia, 3 (PG 26, 684f.).

nicht gleichwertig neben Nikaia, sondern sind „Aktualisierung von Nikaia“. Sie haben festzustellen, ob bestimmte Aussagen dem nizänischen Symbolum entsprechen oder ihm widersprechen. Sie haben kohärente Aussagen zu approbieren und widersprechende zu verurteilen. Der Maßstab, an dem alles gemessen wird, ist das nizänische Symbolum¹³. In diesem Sinne versteht vor allem das Konzil von Ephesos I (431) seine Autorität: Der Brief Kyrills an Nestorios wird mit dem nizänischen Glauben in Einklang gefunden, der des Nestorios an Kyrill als ihm widersprechend¹⁴. Deshalb wird auch durch das Konzil von Ephesos die Aufstellung einer neuen Glaubensformel über das nizänische Symbolum hinaus verboten¹⁵. Nikaia ist hier nicht bloß erstes Konzil einer Reihe, sondern „Superkonzil“, norma normans aller späteren Synoden.

b) Ephesos

Das Konzil von Ephesos war freilich einseitiger Sieg einer bestimmten theologischen Richtung, nämlich der alexandrinischen des Kyrill. Und es war praktisch unter Ausschluß der Antiochener abgehalten worden, deren Ankunft Kyrill nicht abgewartet hatte und die daher nach ihrer Ankunft mit Johannes von Antiochien in Ephesos ein „Gegenkonzil“ abhielten. Ein und dieselbe Stadt bot so das Trauerspiel zweier sich gegenseitig exkommunizierender Konzilien. Ephesos führte daher zum Abbruch der *Communio* zwischen den beiden großen Patriarchaten Alexandrien und Antiochien. Nun gehört wesentlich zur Rezeptiongeschichte von Ephesos, daß zwei Jahre später, 433, auf kaiserliches Drängen die Kirchengemeinschaft zwischen Kyrill und Johannes von Antiochien durch eine Union wiederaufgenommen wurde, in der beide ihre Einseitigkeiten aufgaben. Dadurch wurde Ephesos wieder in einen ausgewogeneren Kontext hineingestellt: Kyrill verzichtete auf die anstößige Formel von der „einen Natur des fleischgewordenen Wortes“; Johannes akzeptierte die in Ephesos sanktionierte Theotokos-Formel für Maria;

¹³ Dazu Sieben (Anm. 5), 232–250.

¹⁴ ACO I, 3; 61–65.

¹⁵ Ebd.; 133, 11–16.

die Unionsformel nahm in wesentlichen Formulierungen die von Chalkedon vorweg, sprach von Christus als „vollkommenem Gott und vollkommenen Menschen“, „gleichen Wesens mit uns“ und „gleichen Wesens mit dem Vater“, von der „Einigung zweier Naturen“, bzw. der „unvermischten Einigung“¹⁶. Erst die Union von 433 hat Ephesos I konsensfähig für *beide* Patriarchate gemacht; und sie ist im Grunde dogmengeschichtlich wichtiger als das Konzil von Ephesos.

Nicht gelöst war freilich damit das Problem, das mit der Exklusivität von Nikaia fortdauernd gegeben war und einer ausgewogenen Lösung der christologischen Frage im Grunde im Wege stand. Dieses Prinzip „Nikaia allein genügt für alle Zeiten“ wurde dann in Ephesos II (449), der sog. „Räubersynode“, auf die Spitze getrieben. Es wurde im Grunde schon in Ephesos I an eine neue Fragestellung herangetragen, nämlich die christologische, nicht mehr die trinitarische des 4. Jahrhunderts. Und hier begünstigte dieser nizänische Traditionalismus einseitig die alexandrinische Einigungs-Christologie gegenüber der antiochenischen Christologie der säuberlichen Unterscheidung von Gott-Sein und Mensch-Sein: Denn das nizänische Symbolum bekannte in aller Deutlichkeit „von ein und demselben“, d. h. von *einem* grammatischen Subjekt, daß er Gottes Sohn ist, herabgestiegen ist, gelitten hat etc., während die Unterscheidung von Gott-Sein und Mensch-Sein nicht in derselben grammatischen Ausdrücklichkeit ausgesagt wurde. In Ephesos II wurde also dieses Prinzip der Treue gegenüber Nikaia noch radikalisiert in dem Sinne: Keine Dogmen über Nikaia hinaus¹⁷, und zwar unter Berufung auf den 7. Kanon von Ephesos I, der verboten hatte, dem nizänischen Symbolum irgendetwas wegzunehmen oder hinzuzufügen. Hinzu kam in Ephesos II ein schicksalhafter Mißgriff. Der Herr und Leiter des Konzils, Dioskur von Alexandria, zerbrach die bisherige Achse Rom – Alexandria, die seit dem 4. Jahrhundert die entscheidenden dogmatischen Siege errungen hatte, und leistete es sich, Rom offen herauszufordern, indem er den Lehrbrief Papst Leos gar nicht im Konzil vorlesen ließ. Dem römischen Legaten, Diakon Hilarus, blieb schließlich nichts üb-

¹⁶ Die Unionsformel in ACO I, 1, 4; 8, 27 – 9, 8; 17, 9–20.

¹⁷ ACO II, 3, 1; 235–238.

rig als das berühmte „Kontradiktour“, in griechischen Buchstaben in den Konzilsakten überliefert¹⁸, bekanntlich ein wichtiges sprachgeschichtliches Zeugnis für die Aussprache des Lateins noch um die Mitte des 5. Jahrhunderts.

c) Chalkedon und Konstantinopel I

Ephesos II wurde bekanntlich im Westen nie anerkannt. Auch im Osten blieb es nur zwei Jahre in Geltung. Die Wende der Dogmengeschichte kam durch einen Sturz vom Pferd, von dem sich Kaiser Theodosius II. nicht mehr erholte, und durch den neuen Kaiser Markian, welcher ein neues Konzil nach Chalkedon (451) einberief. Nun ist einerseits wichtig, daß die Mehrheit der Väter in Chalkedon noch voll im Banne des nizänischen Traditionalismus stand. Sie wollten keine Glaubensformel über Nikaia hinaus und vertraten den Standpunkt „Nikaia allein genügt“¹⁹. Es zeigte sich aber gerade hier, daß dieser nizänische Traditionalismus in der jetzt konkreten Frage, ob Christus eine Person „in zwei Naturen“ oder „aus zwei Naturen“ sei, die Kirche immobilisierte: Alle bekannten sich zu Nikaia, aber wo es darauf ankam, war man sich nicht einig²⁰. Es war dann der doppelte Druck einerseits des Kaisers, andererseits der römischen Legaten, der die Konzilsväter zwang, inhaltlich über Nikaia hinauszugehen und eine eigene Glaubensformel zu erlassen²¹.

Über Chalkedon kam es auch erst zur gesamtkirchlichen Rezeption eines Konzils, das selbst weder ökumenisch war noch auch einen ökumenischen Anspruch erhoben hatte. Es war die Synode von Konstantinopel von 381, damals nur ein Reichskonzil des Ostens, von Kaiser Theodosius einberufen, von 150 Vätern besucht. Im Westen war es vor Chalkedon noch unbekannt, aber auch im Osten hatte es noch keine Anerkennung als ökume-

¹⁸ ACO II, 1, 1; 191, 30f. – Die Konzilsakten von Ephesos II, als solche vernichtet, sind dadurch erhalten, daß sie in Chalkedon, wo der Fall von Ephesos II neu aufgerollt wurde, verlesen und so in den Akten von Chalkedon aufbewahrt wurden.

¹⁹ ACO II, 3, 2; 4f.

²⁰ Ebd., 125.

²¹ Zu diesem neuen Schritt Sieben (Anm. 5), 250–269.

nisches Konzil gefunden. Sein Glaubensbekenntnis schlummerte im Archiv von Konstantinopel, bis es in Chalkedon seitens der kaiserlichen Kommissare den sich zunächst sträubenden Bischöfen förmlich aufgenötigt wurde. Durch sein in Chalkedon rezipiertes Glaubensbekenntnis fand auch das Konzil als solches langsam „ökumenische“ Anerkennung. Zuerst war dies im Osten der Fall. Noch kurz nach 500 kennt man in Rom nur drei ökumenische Synoden: Nikaia, Ephesos und Chalkedon. Erst Papst Hormisdas (514–523) fügt nach dem noch zu erwähnenden Kirchenfrieden mit Konstantinopel 519, hier sich an die östliche Zählung angleichend, das Konzil von Konstantinopel ein²².

Bekanntlich wurde Chalkedon nicht universal rezipiert. Es führte vor allem in Ägypten, dann in Syrien und Armenien, zur Abspaltung der sog. „Monophysiten“, die man freilich besser als „nizänische Traditionalisten“ bezeichnet. Die Gründe liegen sicher einmal in dem verletzten Selbstbewußtsein der ägyptischen Kirche, deren Patriarch Dioskur, nach dem römischen der zweite Bischof der Kirche, abgesetzt wurde, während Alexandrien durch den 28. Kanon seine Stellung als zweiter Sitz der Gesamtkirche und erster Sitz des Ostens an Konstantinopel verlor. Sie liegen aber auch darin, daß der nizänische Traditionalismus nicht wirklich überwunden war. Mehr noch: Es kommt im Ostreich von 484 bis 519 zur Suspendierung der Autorität von Chalkedon; im „Henotikon“, einem Unionsversuch mit den Chalcedon-Gegnern, ist „einzig wahrer Glaube“ der der 318 Väter (von Nikaia)²³, „neben dem es kein anderes Symbolum oder Lehrsatz oder Glaubensdefiniton“ gebe²⁴. Da jedoch dieser Unionsversuch scheiterte, kam es in der Reichskirche im Gefolge eines Kaiserwechsels im Jahre 519 wieder zur Rückkehr zu Chalkedon und zum Kirchenfrieden mit Rom. Im Zuge dieser Verteidigung von Chalkedon gegen Versuche, seine Autorität aufzugeben oder abzuschwächen, wurde eine neue Rezeptionsstufe erreicht. Sie bestand einmal in der Relativierung von Nikaia. Es ist jetzt nicht mehr das „Super-Konzil“, sondern erstes einer Reihe von ökumenischen Konzilien, die im Prinzip alle gleichrangige Autorität

²² PL 59, 169f.

²³ PG 86, 2620 C – 2621 A.

²⁴ Ebd., 2621 C/D.

besitzen, natürlich nicht, um den Glaubensentscheidungen früherer Konzilien widersprechen können, wohl aber um gegen neue Häresien Neues definieren können.

Weiter werden jetzt erst die bisherigen ökumenischen Konzilien festgeschrieben und klar von Konzilien minderen Ranges abgegrenzt. Die „vier Konzilien“ werden jetzt zum festen Topos; in ihnen gelten die Grundlagen des wahren Glaubens als definiert²⁵. Eine wichtige Stufe der Rezeption schlägt sich in einer Entscheidung des Papstes Hormisdas nach dem Kirchenfrieden von 519 nieder. In der römischen Kirche war kurz nach 500 eine förmliche Festschreibung der verbindlichen schriftlichen Tradition versucht worden: sowohl der Bücher des Alten und Neuen Testaments wie der ökumenischen Konzilien und der anerkannten Väter. All dies wurde in einer Liste zusammengestellt. Hormisdas schiebt nun zusätzlich das bisher nicht anerkannte Konzil von Konstantinopel zwischen Nikaia und Ephesos hinein, verfügt aber gleichzeitig, daß die Liste der (bisherigen) ökumenischen Konzilien nunmehr abgeschlossen sei; andere bisher abgehaltene Konzilien könnten nur noch eine nachgeordnete Autorität beanspruchen: „Sed et si qua sunt concilia a sanctis patribus hactenus instituta, post istorum quattuor auctoritatem et custodienda et recipienda decrevimus“²⁶. Damit ist auch endgültig die Abgrenzung von Partikularsynoden vollzogen, welche nicht denselben Rang beanspruchen und nun auch nicht mehr nachträglich in den Rang ökumenischer Konzilien aufrücken können.

Seit dem 6. Jahrhundert taucht ferner der Vergleich der „vier heiligen Synoden“ mit den vier Evangelien auf, mit denen sie ebenso anzunehmen und zu verehren seien. Zuerst geschieht dies 516 in Jerusalem bei Abt Theodorus, Oberhaupt der chaledontreuen Mönche²⁷. Im Osten setzt sich dieser Vergleich durch seinen Gebrauch 545 bei Kaiser Justinian in der Novelle 132 durch.

²⁵ Y. Congar, La primauté des quatre conciles oecuméniques. Origine, destin, sens et portée d'un thème traditionnel, in: *Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église* (Paris 1960), 75–109; dt.: *Der Primat der vier ersten ökumenischen Konzile*, in: *Das Konzil und die Konzile. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens der Kirche* (Stuttgart 1962), 89–130.

²⁶ PL 59, 170.

²⁷ S. E. Schwartz, *Kyrillos von Scythopolis* (Leipzig 1939), 152.

Im Westen wurde sein Verbreiter Papst Gregor der Große, der ihn zuerst 591 in seinem Synodalbrief an die östlichen Patriarchen verwandte²⁸. Dieser Vergleich mit den vier Evangelien hat nun wieder eine vielschichtige Funktion. Auf der einen Seite bedeutete er, daß zukünftige Konzilien offensichtlich nicht denselben Rang beanspruchen konnten wie die „ersten vier“. Es gibt eine „Hierarchie der Konzilien“. Und die ersten vier sind hier schon von ihrem Gegenstand her zentraler; sie sind die maßgebliche Norm, an der auch spätere Konzilien gemessen und interpretiert werden müssen. Gerade auf dem Hintergrund des in der Folge umstrittenen „fünften Konzils“ von 553 setzt sich besonders im Westen die emphatische Betonung durch: Spätere Konzilien sind legitim und verbindlich, insofern und weil sie den ersten vier nicht widersprechen, bzw. mit ihnen übereinstimmen.

Andererseits begründete die nun feste Viererzahl auch eine Reihe, die sich an sie anschließen konnte. Denn sie zwang in der Folge dazu, jedem folgenden ökumenischen Konzil eine feste Ordnungszahl zuzuweisen: als „fünftes“, „sechstes“, „siebtes“ allgemeines Konzil etc. Diese Reihe war nun prinzipiell abgeschlossen, offen für immer weitere Hinzufügungen, nicht jedoch mehr für „Zwischenschiebungen“. Diese Benennung war nicht nur eine äußerliche Sache der Zählung. Sie wurde vielmehr wesentlich für das Selbstverständnis eines Konzils, verband es mit den früheren Konzilien und reihte es in ihre Kontinuität ein²⁹. Indem ein Konzil sich als *soundsovielte* allgemeine Synode bezeichnete, proklamierte es seine Autorität und stellte sich gleichzeitig in eine Reihe und Abfolge mit den anderen. So etwas war bis Chalkedon einschließlich nicht geschehen. Eine Zählung als Konstitutivum für den eigenen Anspruch war nicht üblich. Nur dadurch war es ja möglich gewesen, daß ein Konzil wie Konstantinopel I 381 gleichsam „zweischendurch“ in die Reihe hineinkam.

Weiter besteht nun bei den chalkedon-treuen Autoren angesichts der geschichtlichen Erfahrung mit verunglückten und abortiven Konzilien (insbesondere den Konzilien mit ökumeni-

²⁸ Ep. I 24 (PL 77,478 A/B), dann in Ep. III 10 (ebd., 613 B).

²⁹ Dazu V. Peri, C'è un concilio ecumenico ottavo?: AHC 8 (1976), 53–79, hier 56–61.

schem Anspruch Seleukia/Rimini, 359/60 und Ephesos II, 449) das Bedürfnis zwischen „wahren“ und „falschen“ Konzilien zu unterscheiden und dafür bestimmte Kriterien zu gewinnen. Dies geschieht vor allem in Rom³⁰ sowie bei nordafrikanischen Theologen wie Facundus von Herniane³¹ und Ferrandus von Karthago³². Der Osten dagegen ist in dieser Beziehung im Rückstand, offensichtlich deshalb, weil hier das selbstverständliche Dach der Reichskirche und des Kaisertums die Legitimität der Konzilien trägt. Diese Kriterien sind nun einerseits nach wie vor die inhaltlichen der Übereinstimmung mit Schrift und Tradition, dann die Rezeption durch die Kirche des ganzen Erdkreises. Wahre Konzilien sind solche, die erstens einmal den vorhandenen universalkirchlichen Konsens repräsentieren, und die daher dann auch durch die ganze Kirche angenommen werden. Bei dieser universalkirchlichen Rezeption spielt nun wieder – nicht nur in Rom selbst, sondern zumindest im ganzen Westen, weitgehend aber auch seit der Erfahrung von Ephesos II bei Autoren des Ostens – die Annahme durch die römische Kirche eine herausragende Rolle, ohne daß freilich diese Rolle innerhalb des allgemeinen Rezeptionsprozesses genauer bestimmt würde. So heißt es 495 in einem Brief von Papst Gelasius an die dardanischen Bischöfe: Eine gute Synode ist eine solche, „quam cuncta recepit Ecclesia, quam maxime sedes apostolica comprobavit“³³. Beachtlich ist, daß die Annahme durch Rom damals fast durchweg in die Kategorie der „Rezeption“ gehört, noch nicht der Autoritätsverleihung durch eine höhere Instanz. Die wichtigste Leistung Roms für die Konziliengeschichte besteht aber darin, für eine klare Kontinuitätslinie gesorgt zu haben: „Wahre“ Konzilien, die von Rom einmal anerkannt sind, werden in jedem Fall durchgehalten und, zumindest in Glaubensfragen, gegen alle Abschwächungen verteidigt; Konzilien, die diesen widersprechen, werden verworfen. Diese Konsistenz ist bei keiner anderen Institution feststellbar, bei keinem anderen Patriarchat und erst recht nicht beim Kaisertum. Ohne diese klare Linie Roms wäre eine solche Kontinuität wahrscheinlich nicht zustande gekommen.

³⁰ Sieben (Anm. 5), 271–282.

³¹ Ebd., 291–300.

³² Ebd., 283–291.

³³ Brief 26: CSEL 35, 380.

3. Rezeptionsprobleme im Zeichen der Auflösung der mediterranen Ökumene (519–880)

Die Rahmensituation für die Rezeptionsprobleme der nach-chalcedonischen ökumenischen Synoden des ersten Jahrtausends ist dadurch verändert, daß seit den politischen Umwälzungen des 5. und 6. Jahrhunderts der Westen (außer Nordafrika und Teilen Italiens) nicht mehr zum Kaiserreich gehört. Die „Oikouméne“ des Mittelmeerraumes, bisher geeint im römischen Imperium und durch die römisch-hellenistische Kultur, löst sich langsam auf. Schließlich bildet sich seit dem 8. Jahrhundert eine neue „Oikouméne“ im Westen mit dem politischen Machtzentrum eines neuen Kaiserreiches. Diese geschichtlichen „ökumenischen“ Räume affizieren notwendig auch die Ökumenizität der Konzilien, die sich bisher im Rahmen der Oikouméne des Kaiserreiches mit dem Zentrum Konstantinopel abspielten. Da die ökumenischen Synoden kaiserliche Reichskonzilien sind, werden sie vor allem im Frankenreich und Westgotenreich, die seit dem 6. Jahrhundert eine selbstbewußte eigene katholische Identität gewinnen und in denen Landeskirchen unter königlicher Führung entstehen, nicht mehr selbstverständlich und problemlos angenommen. Das Papsttum seinerseits ist im Westen stark genug, um die Rezeption *langfristig*, jedoch noch nicht so stark, um sie gegen Widerstände *kurzfristig* durchsetzen zu können.

Zudem werden im Gefolge der Barbareneinbrüche der „Völkerwanderung“ die Reisen, die Nachrichtenverbindungen und die allgemeine Kommunikation langsam und spärlich. Die „eine Welt“, die das Römische Reich gebildet hatte, zerfällt im Westen in Königreiche, die nur noch sehr wenig voneinander wissen und sich wenig um das kümmern, was außerhalb ihrer geschieht. Wichtige Ereignisse werden anderswo, selbst in Rom, nicht oder erst nach Jahren oder gar Jahrzehnten bekannt. Kommunikationsprozesse, die im 4. Jahrhundert nur wenige Monate dauerten, brauchen jetzt Jahre. Dies erschwert und verzögert allgemein den Vorgang der Rezeption und schafft außerdem ein erhebliches Informationsdefizit selbst hinsichtlich elementarer Fakten, die für die Beurteilung von Konzilien erforderlich sind. Wir können daher nicht davon ausgehen, daß ein Autor, der noch nach

einem halben Jahrhundert ein Konzil nicht kennt oder ablehnt, überhaupt weiß, daß es als ökumenisch von Rom rezipiert ist.

a) Konstantinopel II

Gravierende Rezeptionsprobleme stellten sich angesichts des 2. Konzils von Konstantinopel (553) und seiner Verurteilung der „drei Kapitel“, d. h. der posthumen Verurteilung von drei Theologen der antiochenischen Richtung, Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Kyros und Ibas von Edessa, die von den Vätern von Chalkedon als rechthgläubig angesehen worden waren. Da diese Theologen gerade den Chalkedon-Gegnern ein Dorn im Auge waren, glaubte Kaiser Justinian, nur durch ihre nachträgliche Verurteilung Chalkedon von dem Makel reinwaschen zu können, eine „nestorianische“ Synode gewesen zu sein. Das Konzil stand völlig unter dem dirigierenden Einfluß des Kaisers, welcher seine Beschickung so auswählte, daß sich keine oppositionellen Stimmen erhoben. Papst Vigilius, nach Konstantinopel gebracht, selber wetterwendisch und widersprüchlich, wurde schließlich vom Konzil exkommuniziert und nahm dann nachträglich die Verurteilung der drei Kapitel an.

Die Folge war, daß dieses Konzil im größten Teil der lateinischen Kirche zunächst nicht rezipiert wurde. Denn dort bestand der Eindruck, daß der Papst damit Chalkedon preisgegeben habe. Weil Chalkedon immerwährende Gültigkeit hatte, war dieses Konzil ein Pseudo-Konzil. Das theologische Zentrum des Widerstandes war in Nordafrika; aber auch Spanien, Gallien, Norditalien, Tuszien und Dalmatien, kurz der ganze Westen außerhalb der römischen Kirchenprovinz widersetzte sich³⁴. Eine Synode nordafrikanischer Bischöfe exkommunizierte den Papst und brach die Kirchengemeinschaft mit ihm ab. Hier, im Machtbereich des Kaisers Justinian, wurde der Widerstand durch staatliche Zwangsmaßnahmen gebrochen. Die Kirchenprovinzen Mailand und Aquileja trennten sich ebenfalls von Rom. Mailand kehrte erst nach 50 Jahren zurück, Aquileja nach 150 Jahren. Der

³⁴ Überblick über diesen Widerstand bei F. X. Murphy – P. Sherwood, Konstantinopel II und III (Geschichte der ökumenischen Konzilien 3, Mainz 1990), 142–149.

Langobarden-Einbruch seit 568, der die kaiserliche Herrschaft in Italien wieder zurückdrängte, ermöglichte weiterhin die Opposition gegen das Konzil von 553. Die gallischen Bischöfe protestierten ebenfalls, wenn sie auch die Kirchengemeinschaft mit Rom nicht abbrachen. Die spanische Kirche erkannte vor ihrem Kontinuitätsbruch durch die arabische Eroberung Konstantinopel II nie an³⁵.

Wie kam es nun doch nach und nach zur Rezeption von Konstantinopel II auch in den Kirchen des Westens? Praktisch geschah dies nur durch die Autorität Roms. Diese war freilich gerade durch diese Vorgänge, vor allem durch die Schwäche und das Umfallen des Vigilius, erheblich demoliert. Dessen Nachfolger befanden sich in einer sehr unangenehmen Situation zwischen den Stühlen³⁶. Es ging gegenüber den Kirchen des Westens weniger darum, die Rezeption des Konzils positiv durchzusetzen als vielmehr, sich selbst und das Konzil mühsam gegen den Vorwurf der Häresie und der Preisgabe Chalkedons zu verteidigen. Die formelle Anerkennung von Konstantinopel II war nur dadurch möglich, daß die Päpste seine Bedeutung weitgehend herunterspielten, ja sogar zuließen, daß Konstantinopel II im Westen praktisch ignoriert wurde, vorausgesetzt, daß man nicht direkt dagegen polemisierte. So wird immer wieder betont, Konstantinopel II widerspreche nicht Chalkedon, Chalcedon sei dadurch nicht abgeschwächt. Die Verteidigung von Konstantinopel II ist also eine mit sehr wenig Begeisterung unternommene Pflichtübung. Die Position Roms, gerade auch unter Papst Gregor dem Großen (590–604), ist praktisch: Den Westen braucht Konstantinopel II nicht zu interessieren; es ist kein für den Glauben relevantes Konzil, wie die ersten vier Konzilien, die die Fundamente des Glaubens definiert haben; es geht in ihm nur um eine Personenfrage³⁷. Daß praktisch auf diesem

³⁵ Dazu J. Madoz, *El Concilio de Calcedonia en San Isidoro de Sevilla*: RET 12 (1952), 189–204.

³⁶ Zu der Politik von Papst Pelagius I. (556–561) gegenüber dem Widerstand gegen das Konzil besonders die Briefe in PL 69,402f., 408–410; Darstellung bei E. Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Welt-herrschaft*, Bd II (Tübingen 1933), 286–305. – Briefe von Papst Pelagius II. (579–590): ACO IV, 2; 105–132 – MGH Ep. 1, 2, 442–467.

³⁷ Stellungnahmen von Gregor dem Großen: Ep. III 10 (PL 77, 613 B), IV 3 (671), 4 (671 f.), 38 (712 f.), 39 (714), IX 51 (985 B).

Konzil im Zeichen der „neu-chalkedonischen“ Christologie das Steuer doch wieder nach der anderen Seite herumgerissen wurde, wird in Rom kaum realisiert oder bewußt ignoriert. Man hat fast den Eindruck: Konstantinopel II wird in Rom so ähnlich rezipiert wie heute Vatikanum II durch die Petrus-Bruderschaft, also äußerst restriktiv und weitgehend nur in dem Sinne: Es bringt ja nicht so viel Neues, und es widerspricht nicht direkt der Tradition. Hier geschieht bereits, was sich in Nikaia II 787 wiederholen wird: daß ein Konzil im Westen nicht in dem selben und vollen Sinn rezipiert wird wie im Osten.

b) Konstantinopel III

Im Unterschied zu diesem Konzil begegnete Konstantinopel III 680/81 kaum nachträglichen Rezeptionsproblemen im Westen. Es beendete im Osten ein halbes Jahrhundert Kontroverse über einen oder zwei Willen in Christus. Die Formel des „Monotheletismus“ (nur ein Wille in Christus, nämlich der göttliche) war eine Kompromißformel gewesen, um mit den „Monophysiten“ doch noch zu einer Einigung zu gelangen. Das Konzil definierte dogmatisch den Dyophysitismus: so wie eine volle menschliche Natur mit Leib und Seele, so ist in Christus auch ein menschlicher Wille.

Freilich ist bemerkenswert, daß dieses Konzil in der spanisch-westgotischen Kirche vom 14. Konzil von Toledo (684) wegen seiner inhaltlichen Übereinstimmung mit den ersten vier Konzilien, unter Umgehung von Konstantinopel II und damit als nächstes Konzil nach Chalkedon rezipiert wird. Im Kanon 6 werden seine Entscheidungen angenommen, „inquantum a prae-missis conciliis (*den ersten vier*) ... non discedunt; imo inquantum cum illis concordare videntur“. Es wird dann in Kanon 7 bestimmt, die Akten dieses Konzils nach denen von Chalkedon einzufügen³⁸. Konstantinopel III ist also für die spanische Kirche das *fünfte*, nicht, wie für die übrige Kirche, das sechste allgemeine Konzil. Die Berechtigung einer solchen Verwerfung durch eine Partikularkirche leitete die spanische Kirche aus dem Prinzip her, daß solche Konzilien nicht ökumenisch sein können, die

³⁸ Mansi 11, 1089 A/B.

früheren ökumenischen Konzilien widersprechen. Und dies sind wiederum vor allem die ersten vier Konzilien; an ihnen werden alle späteren gemessen.

Freilich hat es im Osten 30 Jahre nach dem Konzil noch einmal eine kurze „monotheletische“ Episode unter Kaiser Philippikos Bardanes (711–713) gegeben, welcher Konstantinopel III wieder zu annullieren versuchte. Diese Episode endete mit seinem Sturz. Der eigentliche Grund jedoch, weshalb das „monotheletische“ Problem sich erledigt hatte und Konstantinopel III in der Reichskirche anerkannt wurde, ist ein außenpolitischer. Es war ja hier um einen neuen Einigungsversuch mit den „Monophysiten“ gegangen. Die monophysitischen Gebiete Syrien und Ägypten waren jedoch seit 640 an die Araber verloren. Damit war die Einigung mit den „Monophysiten“ kein zentrales innenpolitisches Thema für das byzantinische Reich mehr, welches, nunmehr auf Griechenland und Anatolien beschränkt, selber erheblich an „ökumenischer“ Dimension verloren hatte. Ein theologisches Problem erübrigte sich, weil die Oikouménē, die es stellte, zerbrochen war.

Weiter gewann nun von Konstantinopel III an sowohl die Rezeption wie auch die Gültigkeit des Konzils selbst einen festeren institutionellen Halt. Ihn bildete die „Pentarchie“, d. h. die fünf Patriarchate in der Reihenfolge Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem. Vom 7. bis zum 9. Jahrhundert war ein Konzil sowohl im Osten wie auch im Bewußtsein Roms – das gerade in dieser Zeit durch starke Bande mit der griechischen Welt verbunden ist – dann ökumenisch, wenn alle fünf Patriarchen direkt oder durch Vertreter beteiligt waren oder wenigstens nachträglich zustimmen. Die Pentarchie verkörperte die universale Kirche aus allen Weltgegenden³⁹. Rezeption hieß jetzt Annahme durch alle fünf Patriarchate, die ihrerseits jeweils durch ihre Patriarchen repräsentiert wurden.

Eine besondere Aktualität und Wichtigkeit gewann dieses Kri-

³⁹ Besonders bezeichnende Stellen für die pentarchische Konzilsvorstellung: In Konstantinopel III (680/681): Mansi 11, 209 C/D, 681 – In Nikaia II (787): Mansi 12, 990 A, 1007, 1086 D; 13, 4 A, 208 f. – In Konstantinopel IV (869/870): Mansi 16, 7 C/D, 80 D, 82 C – 83 A, 86 E, 140 E – 141 A. – Zur Bedeutung der Pentarchie auch F. Dvornik, *Byzanz und der römische Primat* (Stuttgart 1966), 115–121.

terium im Bilderstreit des 8./9. Jahrhunderts. Auf dem Höhepunkt des Kampfes gegen die Bilder hatte ein ikonoklastisches Konzil in Hiereia bei Konstantinopel 754 die Bilder verurteilt und den Ikonoklasmus sanktioniert. Dieses Konzil, mit 338 Vätern zahlenmäßig sonst nur von Chalkedon übertroffen, betrachtete sich als 7. allgemeines Konzil und belegte jeden Widerstrebenden mit dem Bann⁴⁰. Es war jedoch ein Konzil praktisch nur des Patriarchats Konstantinopel, bzw. es repräsentierte die kaiserliche Reichskirche, die jedoch nach den arabischen Eroberungen des 7. Jahrhunderts nicht mehr den ägyptischen und syrischen Raum umfaßte. Dieses Konzil wurde daher außerhalb des jetzt auf Anatolien und Griechenland beschränkten Byzantinischen Reiches nicht rezipiert, auch in dem byzantinischen Italien nicht, wo der Papst die nähere Autorität im Vergleich zum fernen Kaiser in Konstantinopel darstellte. Diese Nicht-Rezeption geschieht nicht zuletzt unter Berufung auf die Pentarchie. Die Pentarchie gewann so in der zweiten Hälfte des 8. und zu Beginn des 9. Jahrhunderts bei den Vorkämpfern der Bilderverehrung im Osten, etwa einem Theodor Studites oder einem Nikephoros von Konstantinopel, einen ausgesprochen reichskritischen Akzent, nämlich gegen die Identifikation des Byzantinischen Reiches und des Patriarchats Konstantinopel mit der Gesamtkirche. Die Pentarchie verkörpert außerdem die Apostolizität der Kirche: Die fünf Patriarchen sind in besonderer Weise die Nachfolger der Apostel⁴¹. Pentarchie heißt: Die universale Kirche ist größer als die Reichskirche und das Patriarchat Konstantinopel; zu ihr gehören auch die drei orientalischen Patriarchate, jetzt unter arabischer Herrschaft, aber auch Rom, dessen unverzichtbare Mitwirkung gerade von den Bilderverehrern sehr stark betont, ja noch einmal qualitativ von der Rolle der übrigen

⁴⁰ Mansi 13, 349 D/E.

⁴¹ Bezeichnender Text bei Theodor Studites: Kirchliche Autorität seien nach Mt 18, 18 „die Apostel und ihre Nachfolger“. „Und wer sind ihre Nachfolger? – Derjenige, der auf dem römischen Stuhl sitzt und der erste ist; derjenige, der auf dem Stuhl von Konstantinopel sitzt und der Zweite ist; und nach ihnen die von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Das ist die fünfgliedrige Autorität der Kirche. Ihnen kommt die Entscheidung über die göttlichen Lehren zu. Der Kaiser und die weltliche Autorität haben die Pflicht, ihnen zu helfen und zu bestätigen, was sie entschieden haben“ (PG 99, 1417). – Zu Nikephoros der Text in PG 100, 597 A/B.

Patriarchate im Rezeptionsprozeß abgehoben wird. Bezeichnend ist hier die Begründung, die auf dem 2. Konzil von Nikaia 787 für die Ungültigkeit von Hiereia geliefert wird. Hiereia ist ungültig,

„weil weder der römische Papst mitwirkte und auch nicht die Bischöfe um ihn, weder durch Legaten noch durch einen Brief, wie es Gesetz für die Konzilien ist. Aber auch die Patriarchen des Ostens, von Alexandrien, Antiochien und der Heiligen Stadt (Jerusalem) stimmten nicht zu“⁴².

Man beachte hier die Stufung: Einerseits kommt es im Konzil auf die ganze Pentarchie an, nicht nur auf Rom, sondern auch auf „die übrigen Patriarchen“. Aber Rom ist noch einmal abgehoben. Es muß „mitwirken“, die übrigen Patriarchen „zustimmen“. Seine Rolle ist eine aktive, die der Synergie, die der übrigen eine eher rezeptive⁴³.

c) Nikaia II

Nikaia II (787), welches die Bilderverehrung sanktionierte, war wiederum ein klassisches Konzil der Pentarchie, wenigstens dem Anspruch nach, obgleich die orientalischen Patriarchate nicht eindeutig repräsentiert waren. Nun ist aber gerade dieses Konzil, heute das letzte gemeinsam von der katholischen und der orthodoxen Kirche anerkannte ökumenische Konzil, nicht ohne weiteres und für immer rezipiert worden. Etwa 30 Jahre hindurch mußte Rom gegen die beiden Kaiserreiche des Ostens und Westens an diesem Konzil festhalten: Im Ostreich kam 814 wieder ein ikonoklastischer Kurs zum Sieg, der erst 843 überwunden wurde. In dieser Zeit wurde von den Bilderverehrern dort gerade mit der Verbindlichkeit und der immerwährenden Geltung von Nikaia II argumentiert, weil es den Konsens aller fünf Patriar-

⁴² Mansi 13, 208 f. – Dazu V. Peri, *La synergie entre le Pape et le concile oecuménique. Note d'histoire sur l'ecclésiologie traditionnelle de l'Église indivise: Irenikon* 56 (1983), 163–193 (168ff. über diesen Text).

⁴³ Andere bezeichnende Stellen in Nikaia II: Mansi 12, 1134 und 13, 459. Vgl. K. Schatz, *Oecuménicité du Concile et structure de l'Église à Nicée II et dans les Livres Carolins*, in: F. Boespflug - N. Lossky (Hsg.), *Nicée II 787–1987. Douze siècles d'images religieuses* (Paris 1987), 263–270. Ders., *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart* (Würzburg 1990), 77 f.

chen zum Ausdruck brachte und weil insbesondere die römische Kirche, ohne die keine definitive Glaubensdefinition geschehen könne, mitgewirkt habe⁴⁴.

Noch interessanter ist der Widerstand im Frankenreich Karls des Großen und seiner Nachfolger. Dort wurde das Konzil von 787 ebenfalls abgelehnt, und zwar aus zwei Gründen. Beide Argumente werden in den im Auftrag Karls des Großen ab 790 verfertigten „*Libri Carolini*“⁴⁵ ausgeführt. Der eine wesentliche Grund war der, daß den Franken die spezifisch griechische Beziehung zum religiösen Bild als einer quasi-sakramentalen Präsenz der göttlichen Wirklichkeit fremd war. Das Bild war dort Kunstgegenstand, also so viel wert wie seine künstlerische Qualität, aber nicht Medium religiöser Erfahrung. Es war somit nicht bloß, wie manchmal behauptet, eine fehlerhafte lateinische Übersetzung der Konzilsbeschlüsse, die nicht zwischen „Anbetung“ und „Verehrung“ unterschied, welche die Ablehnung des Konzils von 787 hervorrief. Der andere Grund ist der, daß die Pentarchie, welche die mediterrane Oikoumene widerspiegelte, für die Franken nicht mehr Ausdruck der universalen Kirche sein konnte. Ihrer Meinung nach konnte ein Konzil, auf welchem zwar die fünf Patriarchate vertreten, aber die jungen Kirchen der Franken, Angelsachsen und Spaniens gar nicht beteiligt waren, keinen Anspruch auf Ökumenizität erheben. Eine konziliare Entscheidung setze die Mitbeteiligung aller Kirchen voraus, von denen außer der Roms keine einen qualitativen Vorrang vor den anderen besitzt. Bei allen anderen Kirchen komme es auf das quantitative Gewicht an: Ein Konzil sei dann ökumenisch, wenn sich auf ihm der Consensus der großen Mehrheit aller Kirchen ausdrücke und wenn alle Kirchen befragt und gehört worden sind. In Nikaia II habe jedoch die griechische Kirche die anderen von der Mitentscheidung ausgeschlossen. Diese Synode

⁴⁴ So besonders von Patriarch Nikephoros (PG 100, 597 A/B).

⁴⁵ Hier zitiert LC. Text in MGH Concilia II, supplem. (Leipzig 1924). – Zu den LC vor allem: W. von den Steinen, Karl der Große und die Libri Carolini: NA 49 (1931), 207–280; G. Haendler, Epochen karolingischer Theologie. Eine Untersuchung über die karolingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit (Berlin 1958); A. Freeman, Carolingian Orthodoxy and the Fate of the Libri Carolini: Viator 16 (1985), 65–108.

nenne sich universal, obwohl sie „sine conhibentia plurimarum catholicarum et Deo fidelium ecclesiarum adgregata“ sei⁴⁶.

Das Frankfurter Reichskonzil von 794, praktisch ein Generalkonzil des Abendlandes unter Gegenwart auch päpstlicher Legaten, verurteilt ausdrücklich die „Pseudosynode der Griechen“⁴⁷ – die irrtümlich in Konstantinopel lokalisiert wird, vielleicht auch deshalb, weil Nikaia als Ort des Konzils von 325 viel zu positiv besetzt war⁴⁸ –, weil sie jeden mit dem Bann belegt habe, der „den Bildern der Heiligen nicht wie der göttlichen Dreifaltigkeit Dienst und Anbetung erweise“⁴⁹. Weshalb hier die Lehre des Konzils von 787 in so grotesker Weise entstellt und verurteilt wurde, ist nicht klar. Möglicherweise herrschten unter den Frankfurter Konzilsvätern sehr wohl unterschiedliche Auffassungen in der Bilderfrage, so daß die Position der *Libri Carolini* nicht ohne weiteres konsensfähig war und nur die Ablehnung einer so absurden Gegenposition, also die Verurteilung eines reinen Popanz, einhellige Zustimmung fand⁵⁰.

Wie kommt es nun doch im Westen zur Rezeption von Nikaia II? Faktisch ist auf der einen Seite bedeutsam, daß die Päpste Nikaia II vor allem im Sinne der pädagogisch-katechetischen Bilderidee, wie sie von Papst Gregor dem Großen im Brief an Serenus von Marseille⁵¹ verteidigt wurde, und nicht im Sinne der quasi-sakramentalen Bildvorstellung des Ostens, rezipierten⁵². Bilder gelten hier vor allem als „Armenbibel“ für die Analphabeten, als anschauliches Mittel der religiösen Unterweisung, dem Lehrhaften und nicht dem Kultischen zugeordnet. Freilich ging

⁴⁶ LC III 11.

⁴⁷ Dazu W. Hartmann, Das Konzil von Frankfurt 794 und Nizäa 787: AHC 20 (1988), 307–324; Ders., Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien (Paderborn 1989), 109f.

⁴⁸ So Hartmann, Das Konzil von Frankfurt (Anm. 47), 308.

⁴⁹ Can. 2: MGH, Legum sectio III (Concilia 2), 165.

⁵⁰ So Hartmann, Das Konzil von Frankfurt (Anm. 47), 322–324. – Schwerer einsichtig erscheint mir seine andere Vermutung, dieser Kanon sei mit Rücksicht auf die päpstlichen Legaten so gefaßt, die der Verurteilung einer solchen Gegenposition guten Gewissens zustimmen konnten (ebd., 322). Dies stimmt auf einer rein abstrakten Ebene – aber die Legaten mußten doch wissen, daß mit diesem Kanon bewußt ein Konzil anvisiert war, zu dem Rom stand, das aber hier in Frankfurt verleumdet und verunglimpft wurde.

⁵¹ PL 77, 1128f.

⁵² Berufung auf den Gregor-Brief an Serenus bei Papst Hadrian I. in seiner Antwort an Karl den Großen: MGH Ep. V, 42f., 46, 48, 54–56.

man auch in Rom teilweise über dieses rein lehrhaft-pädagogische Verständnis hinaus, wobei man sich vor allem auf den apokryphen Zusatz eines Gregor-Briefes an den Eremiten Secundinus⁵³ stützte, der zuerst 769 benutzt wurde. So kam man auch in Rom dazu, im „Schauen“ des Bildes nicht bloß Belehrung, sondern religiöse Ergriffenheit und Verbindung mit Gott zu suchen⁵⁴. Dennoch blieb der Schwerpunkt der Argumentation auf dem Gregor-Brief an Serenus. Das war aber eine Interpretation, die auch den Franken vollziehbar war, die sich ihrerseits für ihr Bildverständnis ebenfalls auf diesen Gregor-Brief beriefen⁵⁵. Dennoch kam es zunächst nicht zur Anerkennung des Konzils von 787. Das Konzil von Paris 825 unter Ludwig dem Frommen hielt den Protest gegen die östliche Bilderauffassung und die Position der Libri Carolini im wesentlichen voll aufrecht.

Vittorio Peri⁵⁶ hat auf die interessante und bisher nicht beachtete Tatsache hingewiesen, daß Rom zwar das Konzil von 787 gleich anerkannte, inhaltlich „rezipierte“⁵⁷ und immer zu seinen Beschlüssen stand, es jedoch vor 880 noch nicht formell als „7. Ökumenisches Konzil“ anerkannte⁵⁸. Es hat damit für Rom noch nicht seinen vollen Rang als ökumenisches Konzil. Diese Tatsache erscheint seltsam. Ihr kommt aber vielleicht eine ähnli-

⁵³ PL 71, 728f.

⁵⁴ Dazu J. Cl. Schmitt, *L'Occident, Nicée II et les images du VIII^e au XIII^e siècle*, in: F. Boespflug – N. Lossky (Hsg.), *Nicée II 787–1987. Douze siècles d'images religieuses* (Paris 1987), 271–301, hier 276–281.

⁵⁵ So in LC II 23.

⁵⁶ Zuerst in AHC 8 (1976), 57–59; dann: *L'ecumenicità di un concilio come processo storico nella vita della Chiesa*: AHC 20 (1988), 216–244.

⁵⁷ So Hadrian I. an Karl den Großen: „Et ideo ipsam suscepimus synodum“ (MGH Ep. V 56). Die Begründung ist hier seelsorglich – sonst gingen viele verloren: „Nam si eam minime recepissemus, et ad suum pristinum vomitum erroris fuissent reversi, quis pro tot milia animae Christianorum interitum habuit reddere rationem ante terribilem tremendum divinum iudicium examinem, nisi nos solummodo“.

⁵⁸ Noch 880 kennt Papst Johannes VIII. im Brief an den Mährenfürsten Sventopulk nur 6 ökumenische Synoden als Inbegriff des katholischen Glaubens: MGH Ep. VII 223. In dieselbe Richtung weist auch das Zeugnis des Patriarchen Photios, welcher Rom und ebenso die orientalischen Patriarchate kritisiert, weil sie zwar in der Lehre auf der Basis des Konzils stehen, es jedoch nicht klar als 7. ökumenisches Konzil annehmen (Mansi 17, 493 C/D). Anastasius der Bibliothekar setzte sich bei Johannes VIII. für formelle Anerkennung von Nikaia II als „7. Ökumenisches Konzil“ ein, zumal nachdem Konstantinopel IV (869/70) als „8. Ökumenisches Konzil“ anerkannt war (MGH Ep. VII 416).

che Bedeutung zu, wie wenn Rom nach dem 1. Vatikanum eine bestimmte Lehre zwar immer wieder mit autoritativem Gewicht einschärft, jedoch (noch) nicht „ex cathedra“ definiert. Sie erleichterte es vielleicht, mit der Opposition gegen das Konzil auszukommen, ohne es gleich zum Schisma kommen zu lassen, zumal in der prekären Situation zwischen den beiden Kaiserreichen, mit denen die Päpste es nicht verderben wollten – am allerwenigsten mit dem Karolingischen Reich. Erst auf dem noch zu erwähnenden „photianischen“ Konzil in Konstantinopel 880 erkannte der römische Kardinallegat Petrus auf das Drängen der Photianer hin formell Nikaia II als „siebte ökumenische Synode“ an⁵⁹.

Dennoch sollte es noch Jahrhunderte dauern, bis auch im transalpinen Raum dieses Konzil angenommen wurde. Hier ist zu bedenken, daß die altkirchlichen Konzilien nach Chalkedon für den Westen bis zum Beginn der Neuzeit sehr wenig relevant, ja kaum bekannt waren. Man bezog sich meist nur noch auf die „heiligen vier Synoden“, die seit Gregor mit den vier Evangelien verglichen wurden. Wenn also ein Konzil wie Nikaia II schließlich bei einer Reihe von Autoren Anerkennung findet, dann ist dies ein Vorgang, der sich eher nebenbei abspielt und das kirchliche Selbstverständnis des Westens nicht tangiert. Eine wesentliche Voraussetzung dafür war, daß sich im Westen das Verhältnis zum Bild wesentlich wandelte. Dies geschah etwa um 1000, und zwar vor allem auf dem Umweg über die Reliquienverehrung. Letztere war schon für die *Libri Carolini* das abendländische Pendant zur östlichen Bilderverehrung gewesen: Reliquien seien ja die „wirklichen“ Überreste der Heiligen, während die Bilder eben „nur“ Bilder seien. Der Gebrauch von Statuen als Reliquiare übertrug jedoch die Verehrung der in ihnen enthaltenen Reliquien sehr schnell auf die Statuen selbst⁶⁰. Eine formelle Rezeption von Nikaia II im transalpinen Raum findet sich zuerst für dessen kanonistische Bestimmungen kurz vor 1100 bei Ivo von Chartres⁶¹. Von eigentlicher Bedeutsamkeit für die Rezeption im Abendland wurde jedoch, wie wir auch noch für das

⁵⁹ Mansi 17, 494 D/E.

⁶⁰ Dazu Schmitt (Anm. 54), 295.

⁶¹ J. Gaudemet, *Le deuxième concile de Nicée (787) dans les Collections canoniques occidentales*: AHC 20 (1988), 278–288.

Konzil von 869/70 feststellen werden, die Anerkennung im *Decretum Gratiani* um 1140⁶². Bezeichnend ist jedoch, daß dort der Gregor-Brief an Serenus nach wie vor den bedeutsameren Rang einnimmt als das Konzil von 787.

d) Die Synoden des 9. Jahrhunderts und die mittelalterlichen Konzilien

Wir kommen zu den „ökumenischen“ Synoden des 9. Jahrhunderts. Bei ihnen zeigte sich, daß der Rezeptionsprozeß nicht nur schwierig und langwierig geworden war, sondern daß ein konziliarer Konsens zwischen West und Ost in der gemeinsamen Anerkennung von Konzilien gar nicht mehr zustandekam. Wir sind gewöhnt, das sog. „4. Konzil von Konstantinopel“ von 869/70, welches im Streit zwischen den beiden Rivalen um den konstantinopolitanischen Patriarchenthron, Photios und Ignatios, den ersten verurteilte und Ignatios anerkannte, als „ökumenisch“ zu zählen. Seit den einschlägigen Forschungen von Dvornik⁶³ wissen wir, daß die historischen Vorgänge des 9. Jahrhunderts wie auch die nachträgliche Rezeptionsgeschichte verwickelter sind als man vorher gemeint hatte. Das Konzil von 869/70 war nur eines von drei Konzilien mit ökumenischem Anspruch innerhalb von 20 Jahren⁶⁴. Das erste war das „photianische“ Konzil von 861, welches wahrscheinlich einen ökumenischen Anspruch erhob⁶⁵, freilich ohne Beteiligung Roms stattfand und von ihm nie anerkannt wurde. Nachdem ein Kaiserwechsel die Machtverhältnisse umgestürzt hatte, fand dann 869/70 ein Konzil in Konstantinopel unter maßgeblicher Beteiligung Roms und der übrigen Pentarchie statt, welches Photios verurteilte. Es wurde in den nächsten Jahren in Rom und auch im Osten als „8. allgemeine Synode“ anerkannt. Anastasios der Bibliothekar setzte sich in Rom dafür ein, daß es als solche und als „4. Konzil von Konstantinopel“ seinen festen Rang erhielt, auf daß es nicht in die Namenlosigkeit versinke „wie manche Lebewesen auf dem

⁶² Schmitt (Anm. 54), 295.

⁶³ F. Dvornik, *Le schisme de Photius. Histoire et légende* (Paris 1950).

⁶⁴ D. Stiernon, *Konstantinopel IV* (Geschichte der ökumenischen Konzilien 5, Mainz 1975).

⁶⁵ Peri (Anm. 29), 62.

Grund des Meeres“⁶⁶. Dennoch konnte er nicht verhindern, daß es ein Jahrzehnt später 879/80 von einem anderen, fast viermal zahlreicher besuchten Konzil⁶⁷, ebenfalls in Konstantinopel unter der Leitung des Photios gehalten, förmlich annulliert wurde, und zwar ebenfalls mit Beteiligung römischer Legaten. Papst Johannes VIII. hatte gerade dies zu verhindern gesucht. Getreu der generellen römischen Linie wollte er wenigstens die Rechtskontinuität wahren und eine Ungültigkeitserklärung des früheren, von Rom anerkannten Konzils vermeiden. Photios sollte deshalb formell rehabilitiert, als reuiger Büsser wieder aufgenommen und als Patriarch neu eingesetzt, aber nicht als einziger von Anfang an gültiger Patriarch anerkannt werden⁶⁸. Aber selbst hierin setzten sich die Legaten nicht durch. Sie mußten hinnehmen, daß das Konzil von 869/70 förmlich annulliert wurde⁶⁹.

Jedoch wurden beide Konzilien in den nächsten beiden Jahrhunderten weder im Osten noch im Westen als „8. ökumenisches Konzil“ anerkannt. Sowohl in Rom wie in der griechischen Kirche kannte man noch um die Mitte des 11. Jahrhunderts nur die sieben allgemeinen Synoden bis Nikaia II. Eine Aufwertung des Konzils von 869/70 im Westen und seine Anerkennung als ökumenische Synode geschah erst im Zusammenhang des Investiturstreits. Seine Bestimmungen gegen die Einmischung der weltlichen Gewalt machten es damals plötzlich aktuell und relevant⁷⁰. Dies geschah zuerst 1077 bei Gregor VII., dann aber vor allem seit um 1140 durch das *Decretum Gratiani*, welches diesem Konzil in der Westkirche Anerkennung als „8. ökumenisches Konzil“ verschaffte. Aber auch hier kam es wieder zu einem Rückschlag. Bei dem Unionskonzil von Ferrara und Florenz (1438–1445) verzichtete der Westen gegenüber den Griechen – was später den hellen Zorn des Kardinals Baronius hervorrufen sollte – auf die Ökumenizität aller Konzilien nach Nikaia II, also auch auf die von Konstantinopel IV: Das gegenwärtige Konzil wird nun als „8. ökumenisches Konzil“ bezeichnet. Dies war nicht nur ein

⁶⁶ Mansi 16, 8.

⁶⁷ Das Konzil von 869/870 zählte maximal 103 Teilnehmer, das von 879/880 gleich bei der Eröffnungssitzung 383: Stiernon (Anm. 64), 219 mit Anm. 62.

⁶⁸ Stiernon (Anm. 64), 215–218.

⁶⁹ Ebd., 226–228.

⁷⁰ Ebd., 254–256.

Entgegenkommen gegen die Griechen, sondern auch eine Abwertung des abendländischen Konkurrenzkonzils, gegen welches Papst Eugen IV. in Kampf stand, nämlich der in Basel gebliebenen Versammlung jener Bischöfe, die nicht dem Ruf des Papstes nach Ferrara gefolgt waren. Zugleich wurden die vorangegangenen „konziliaristischen“ Konzile von Konstanz (1414–1418) und Basel in der vom Papst anerkannten Periode (1431–1437) herabgestuft. Sie und freilich ebenso alle „päpstlichen“ hochmittelalterlichen Konzilien einschließlich Lateran IV (1215) und Lyon II (1274) galten jetzt nur noch als (abendländische) „Generalkonzilien“, nicht mehr als „universale“, allgemeine Synoden. Wenn dem Unionskonzil von Florenz der Glanz des wahren „ökumenischen“ Konzils verliehen wird, des ersten nach Nikaia II, wurde zwar dem Basler Rumpfkonzil der Stempel eines Winkelkonzils aufgedrückt, aber es wurden auch alle vorausgegangenen päpstlichen Konzilien entwertet. Das war ein hoher Preis; aber er konnte im Interesse der päpstlichen Autorität gezahlt werden, insofern die Griechen in Florenz die päpstliche Jurisdiktionsgewalt und Lehrautorität für die Zukunft anerkannten. Es war aber evident, daß diese Rechnung nur aufgehen konnte unter der Voraussetzung, daß in Florenz tatsächlich eine dauerhafte Union mit der Ostkirche zustandekam. Da jedoch das Unionswerk von Florenz keinen Bestand hatte, blieb die Benennung von Florenz als „achtem“ ökumenischem Konzil nicht auf Dauer bestehen. Durch die Konzilsliste Bellarmins und durch Kardinal Baronius setzte sich in der römischen Zählung seit Anfang des 17. Jahrhunderts wieder die Bezeichnung des Konzils von 869/70 als „8. ökumenisches Konzil“ und als „Konstantinopel IV“ durch. Und zugleich wurden die ganzen päpstlichen Generalkonzilien des hohen Mittelalters seit Lateran I (1123) in der Liste der ökumenischen Konzilien mitgezählt.

Der Osten aber blieb bis heute bei den „sieben allgemeinen Synoden“ (bis Nikaia II einschließlich), wenn auch vom 14. Jahrhundert an im Gegenzug gegen die westliche Anerkennung des Konzils von 869/70 von einigen Griechen das von 879/80 als „8. ökumenisches“ bezeichnet wurde⁷¹. Heute, da erkannt wird, wie schwankend der historische Boden für die Aner-

⁷¹ Dvornik (Anm. 63), 566–575; Stiennon (Anm. 64), 260–262.

kennung gerade des Konzils von 869/70 ist, mehren sich auch auf römisch-katholischer Seite die Stimmen, die den Verzicht auf seine Ökumenizität fordern⁷². Dies scheint allerdings heute ökumenisch kaum mehr relevant, da im Verhältnis zur Orthodoxie Vaticanum I das wesentlich größere Problem darstellt.

⁷² Peri (Anm. 29), 78 f.; Stiernon (Anm. 64), 283 f.