

*Ferdinand R. Gahbauer: Die Pentarchietheorie.* Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart (= Frankfurter theologische Studien 42), Frankfurt am Main (Verlag Josef Knecht) 1993, 11, 467 S., kt., ISBN 3-7820-0657-7.

Vf., Angehöriger der Benediktinerabtei Ettal und mit Publikationen aus dem Bereich der Ostkirchenkunde und der Patristik hervorgetreten, legt hier seine Habilitationsschrift vor, die im Sommersemester 1991 von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen/Frankfurt am Main angenommen wurde. Er behandelt ein Thema, das mindestens seit dem 19. Jahrhundert wiederholt Gegenstand einer größeren Anzahl von Publikationen war, für deren Präsentation Vf. bald 30 Seiten benötigt (S. 4–32).

Das Thema ist freilich von bleibender Aktualität. Denn verhandelt wird Bedeutung und Verhältnis von Patriarchats- und Primatsstruktur als grundlegender Ausdruck orthodoxer und römisch-katholischer Kirchenverfassung. Es geht um die Frage, ob die gemeinsame Verantwortung für die Leitung der Kirche durch die fünf altkirchlichen Patriarchate Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, wie sie sich in der Alten Kirche herausbildete, eine bleibende Bedeutung hat und wie sich dazu die Stellung des Bischofs von Rom verhält. Es geht also um eine ekklesiologische Kernfrage von fundamentaler Bedeutung für den Dialog zwischen diesen beiden Kirchen, deren Klärung von gesamtökumenischer Relevanz ist. Die Frage hat freilich dogmatische Qualität, und in ihrer Beantwortung und Behandlung in der bisherigen Literatur schlägt sich konfessionelle Identität und geschichtliche Erfahrung vieler Jahrhunderte nieder. So beansprucht das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel bis in der Gegenwart für die Pentarchie den Rang altkirchlicher Tradition, während das II. Vatikanum in seinem Ostkirchendekret sich noch nicht einmal zur Nennung der vier orientalischen Patriarchate durchrang, weil man sich nicht darauf einigen konnte, auch Rom unter den 5 Patriarchaten aufzuzählen, und viele lateinische Theologen das Patriarchat für eine ausschließliche Einrichtung des Ostens halten (Vgl. S. 1 ff.).

Diese römische Haltung dokumentiert sich vor allem in der älteren Literatur, in der man geneigt war, die Pentarchie allein als Konkurrenz zum Primat zu verstehen (J. Hergenröther; M. Jugie). Selbst bei

grundsätzlich positiver Würdigung der Pentarchie wird dort noch eine römische Sicht derselben vertreten, wonach die sog. petrinische „Triarchie“ der drei petrinischen Sitze Rom, Alexandrien und Antiochien das ältere und eigentlich allein von Rom in der Alten Kirche anerkannte Verfassungsmodell sei (W. de Vries).

Für das Verständnis der Haltung des Ökumenischen Patriarchates grundlegend sind die – bei uns leider nur schwer zugänglichen – Studien zur Pentarchie des Athener Kirchengeschichtlers und Kanonisten B. Pheidas (ders., *Προϋποθέσεις διαμορφώσεως του θεσμού της πενταρχίας των πατριαρχών ...* Athen 1969; ders., *Ιστορικανονικά προβλήματα περί την λειτουργίαν του θεσμού της πενταρχίας τῶς πατριαρχῶν ...*, Athen 1970), eines der einflussreichsten theologischen Berater des Ökumenischen Patriarchats in der Gegenwart. Für Pheidas ist die Pentarchie keine historisch bedingte Größe, die sich aus der Angleichung der kirchlichen an die politische Verfassung erkläre, sondern hat ausschließliche und unveränderliche Bedeutung aufgrund der Gültigkeit der Kanones der ökumenischen Synoden. Pentarchie und Primat lassen sich nach ihm nicht miteinander vereinbaren.

Herrscht schon keine Einigkeit über das historische Aufkommen der Pentarchie und ihre Bewertung, so noch weniger über den zeitlichen Ansatz einer „Pentarchietheorie“, also einer begründeten Vorstellung der Pentarchie. Orthodoxerseits verfehlt man hier einen möglichst frühen Ansatz noch vor Justinian I. Vf. verweist zu recht auf eine verbreitete begriffliche Unschärfe hin, indem nicht zwischen einer „Pentarchieidee“ und einer begründeten „Pentarchietheorie“ unterschieden wird (S. 31ff.), ein Begriff, der erstmal bei Hergenröther auftaucht (S. 34). Vf. hat sich nun zur Aufgabe gesetzt, die „Pentarchietheorien“ aller kirchengeschichtlichen Epochen quellenorientiert zu analysieren und zu interpretieren. Die Arbeit umspannt also nicht nur die gesamte Kirchengeschichte, sondern sucht die kritische Auseinandersetzung mit der zu den jeweiligen Geschichtsphasen bereits bestehenden Literatur.

Materialien behandelt Vf. in Kap. 1 „Bausteine für die Bildung der Pentarchietheorie“ (S. 38–93). Dazu gehören: „Die Entwicklung der Patriarchalverfassung“, „Der Patriarchentitel“, „Die rechtliche Stellung der Patriarchen“, „Die Beziehungen der Patriarchate untereinander“, „Die Anfänge der Pentarchieidee“ u.a.m. Kap. 2 ist dem Thema „Das Zeitalter des

Ikonoklasmus und die Pentarchietheorie“ gewidmet (S. 94–137). Diese Abgrenzung ist gerechtfertigt, insofern sich in der Auseinandersetzung mit dem Ikonoklasmus und im Kampf gegen die Synoden von Hiereia (754) und Konstantinopel (815) eigentlich erst eine pentarchische Konzilsidee durchsetzt und erstmals so etwas wie eine „Pentarchietheorie“ auftaucht. Ein eigenes 3. Kap. ist den „Chronisten zwischen den Konzilen von Nikaia (787) und Konstantinopel (869/70)“ vorbehalten (S. 138–147). Man hätte die beiden ikonophilen Historiker Theophanes und Georgios Monachos freilich auch noch in Kap. 2 mitbehandeln können (Zu Kap. I und 2. i.e. vgl. unten). Kap. 4 behandelt „Die Wirren um Photios und die Pentarchietheorie“ (S. 148–176). In dieser Epoche schält sich im Osten die Vorstellung der Pentarchie als Stiftung göttlichen Rechtes heraus mit der starken Tendenz, die 5 Patriarchate als gleichrangig zu betrachten. „Die Pentarchietheorie im Zeitalter des sog. Großen Schismas von 1054“ lautet die Überschrift von Kap. 5 (S. 177–214). Neben die Verankerung im *ius divinum* tritt nun auch die Vorstellung der Pentarchie als Schöpfungsordnung, die aus dem Vergleich mit den 5 Sinnen gewonnen wird. Gleichzeitig tauchen erstmals Pentarchielisten auf, in denen Konstantinopel den ersten Rang einnimmt. Ein eigenständiges Kap. 6 ist völlig zu recht den byzantinischen Kanonisten des 12. und 14. Jahrhunderts vorbehalten (S. 215–241). Sie haben mit ihren Kommentaren zum byzantinischen Kirchenrecht bis heute in der griechisch-sprachigen Orthodoxie größten Einfluß auf die dortige Sicht der Entwicklung der altkirchlichen Kirchenverfassung und sind in der Sammlung von G. Rhalles und M. Potles (dies., *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, Bd. I–VI, Athen 1852–1859) allenthalben präsent. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Pentarchietheorie von Theodoros Balsamon, für den die Pentarchie nicht nur *ius divinum* und als Schöpfungsordnung besteht, sondern der nun auch den Vorrang der Kaiserstadt über alle anderen Patriarchate vertritt und im Sinne einer kollegialen Leitung in allen 5 Patriarchaten zusammen das *eine* Haupt der Kirche erblickt. „Zeugen der Pentarchietheorie vor dem Unionskonzil von Ferrara-Florenz (1439)“ und „Das Konzil von Ferrara-Florenz (1438–1445)“ bilden die Kap. 7 und 8 (S. 242–272, 273–316). Kap. 9 über „Pentarchietheorien in der Neuzeit“ (S. 316–341) behandelt u.a. die Erhebung des Patriarchates Moskau 1593

und die Geschichte der Patriarchate auf dem Balkan hinsichtlich der Frage nach der Bedeutung der Fünffzahl für die Pentarchietheorie. Besonders wichtig ist hier natürlich das mit der Zuweisung des 5. Platzes an Moskau verbundene definitive Ausscheiden Roms und die Einnahme des 1. Platzes durch Konstantinopel. Ein eigenes 10. Kap. ist den Zeugnissen für „Die Pentarchietheorien der lateinischen Kirche“ vor 1054, nach 1054 und nach 1204 gewidmet (S. 342–400). Das die Sachuntersuchung abschließende Kap. 11 behandelt die „Tetrarchietheorie“ (S. 401–416) und ist von einigem Interesse, insofern deutlich wird, daß die Vorstellung einer vierköpfigen Kirchenverfassung nicht von Anfang an antirömischen Ursprungs ist oder eine Folge des Schismas von 1054 darstellt, sondern genauso alt ist wie die Pentarchieidee. In ähnlichem Sinne muß hier hingewiesen werden auf die Abschnitte (1.5.4.4.; 2.9; 7.3), die Pentarchietheorien in der ostsyrischen Kirche untersuchen. So läßt sich ein erstmaliges Auftauchen einer Pentarchietheorie überhaupt ca. 585 bei Isoʿjabb und der Synode v. Seleukia/Babylonien feststellen (S. 81). Konstantinopel fehlt dort in der Pentarchie. Auch hier sind also sehr „irdische“ Einflüsse (Perserherrschaft!) auf dogmatische Theoriebildungen nicht zu übersehen. Noch Ebedjesu, Metropolit von Nisibis im 13. Jahrhundert, vertritt eine Pentarchietheorie völlig eigenständiger Art, die mit der Einbeziehung von Ephesos aber deutlich einen vorchalkedonischen Vorstellungshorizont markiert. Eine – ausgewählte – Bibliographie und Register (Personen, Orte, Begriffe) beschließen das Werk.

Wir haben in dieser Untersuchung somit die umfassendste und erstmalige Darstellung aller in der Geschichte der Kirche vertretenen Pentarchietheorien (Vf. zählt 10 Varianten!) und Tetrarchietheorien vorliegen. Etliche der dargestellten Geschichtsphasen waren noch völlig unerforscht, so daß Vf. historisches Neuland betritt. Dies betrifft bes. die Pentarchietheorien der Zeit der Konstantinopeler Synode von 869/70 (Kap. 4), nach dem 12. Jahrhundert (Kap. 6 und 7), die Chronisten des 9. Jahrhunderts (Kap. 3), die Zeugnisse aus der syrischen Kirche (Kap. 1.5; 2.9; 7.3) sowie Pentarchietheorien des 17. Jahrhundert. Insgesamt bietet Vf. so die erste Gesamtdarstellung zu diesem Problem. Darin liegt ohne Zweifel die Bedeutung der Studie und ihr Wert. Abschließend behandelt Vf. den s.E. gegebenen Modellcharakter der Pentarchie für

die Einheit von Römisch-katholischer Kirche und Orthodoxie. Nachdem es sich hier um Überlegungen dogmatischer Natur handelt, sind sie an dieser Stelle nicht zu kommentieren (vgl. dazu aber die Rez. v. H. M. Biedermann in: OstSt 42 (1993) 199–202).

Zu kommentieren ist nun aber die Darstellungsweise und Quellenbehandlung des Vf.s in den Kap. 1 und 2. Diese sind natürlich in historischer Perspektive von besonderer Bedeutung, weil sie die geschichtliche Grundlage aller sich später bildenden „Pentarchietheorien“ darstellen, und alle geschichtliche Herleitung ekklesiologischer Theoriebildungen historisch überprüfbar bleiben muß.

Hier sind nun die Abschnitte über die Entwicklung der Patriarchalverfassung insofern enttäuschend, als die Darstellung der historischen Grundlagen für die Entstehung der Patriarchate nicht aus eigenständigem Quellenstudium gewonnen wird, sondern als zusammenfassende Präsentation von Thesen recht disparater Publikationen konzipiert ist. Darunter befindet sich z.B. auch das ständig herangezogene Werk von *Maximos von Sardes* (ders., Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche, Freiburg i.Br. 1980 [griechisches Original: Thessaloniki 1972]), das man als Beleg für eine historische Bestandsaufnahme der Gegebenheiten des 2.–6. Jahrhunderts nun wirklich nicht zitieren kann, sondern das eigentlich nur als „Pentarchietheorie“ benutzbar ist. Vf. tut dies dennoch, obwohl er bei erster Gelegenheit, wo er selbst die Quellen analysiert, feststellt, was von den „Belegen“ bei *Maximos* zu halten ist (S.52, Anm. 211); zur „Zuverlässigkeit“ des Werkes des Metropoliten *Maximos* für das 16. Jahrhundert vgl.: H. Ohme, Die „Heilige und Große Synode“ der Orthodoxen Kirche von Jahre 1593 und die Erhebung des Moskauer Patriarchates, in: KO 33 (1990) 70–90, Anm. 8.9.34.84 (vom Vf. zitiert in Anm. 1140); zu seiner kirchenpolitischen Bedeutung vgl. die Rez. v. Th. Nikolaou in: ZKG 88 (1977) 111 ff.

So läßt die Darstellung der altkirchlichen „Konzilskanones“ für die „Entwicklung der Patriarchalverfassung“ nun Mängel deutlich werden und Fragen auftauchen. Zuerst einmal: Man kann die Kanones von Nizäa (325) und Konstantinopel (381) einfach nicht mehr nach Mansi zitieren (vgl. z.B. Anm. 145.146.148 u. dann passim. Einschlägig ist trotz mancher Mängel: P.-P. Joannou, *Discipline Generale antique* [II<sup>e</sup>–IX<sup>e</sup> s.], t. I–III, Grottaferrata [Roma] 1962 ff.). Mansi reicht

genauso nicht, wenn man sich zur Subskriptionsliste des I. Nicaenums äußert (S. 39) (zur einschlägigen Lit. vgl.: CPG 8516 und die Studien von E. Honigmann in: Byz 11; 12; 14; 16; 20). Unausrottbar scheint auch die falsche Zuweisung der antiochenischen Kanones zur „Kirchweihsynode“ von 341 zu sein (S. 38 u. ö.).

Eine m.E. unzutreffende Beweisführung legt Vf. hinsichtlich can. 2 von Konstantinopel (381) vor, in dem er die Obermetropolitanordnung begründet sehen will. Can.2 verbietet bekanntlich den Bischöfen einer Reichsdiozese, sich in die Angelegenheiten einer anderen Reichsdiozese einzumischen, deren Grenzen ohne Einladung zu überschreiten oder dort Ordinationen vorzunehmen. Genannt werden die 5 Diözesen der östlichen Reichshälfte: Aegyptus, Oriens (man sollte dies nicht mit „Anatolien“ übersetzen, so: Anm. 150), Asia, Pontus, Thracia. Unberührt davon sollen die in Nizäa geregelten Kompetenzen der Provinzsynoden bleiben sowie die Zuständigkeiten für die außerhalb der Reichsgrenzen liegenden Missionskirchen. Umstritten ist, wie der Anfang des Kanons zu interpretieren ist: „Τοὺς ὑπὲρ διοικήσιν ἐπισκόπους ταῖς ὑπεροχοῖς ἐκκλησίαις μὴ ἐπιβαίνειν μηδὲ συγγέειν τὰς ἐκκλησίας“ (Joannou, aaO., t. I, 1 S. 46, 14ff.). Vf. behauptet undiskutiert, daß es sich bei den „Bischöfen ὑπὲρ διοικήσιν“ um einen „neuen Terminus“ handle, der im Gegensatz stehe zu den „Bischöfen ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ“, von denen in can. 4 und 6 von Nizäa die Rede ist. Ausschlaggebend ist für ihn „ein Blick in den kirchenhistorischen Atlas“ (verwiesen wird auf: Großer historischer Weltatlas, hg. v. bayerischen Schulbuchverlag, München 1953, 41; H. Jedin u.a., Atlas zur Kirchengeschichte, Freiburg i.Br. 1970, 13. Wenn es denn Atlanten sein sollen, vgl. dagegen: F. van der Meer / Chr. Mohrmann, Bildatlas der frühchristlichen Welt, Gütersloh 1959, Nr. 16a u. 19), weil man da sehen könne, daß sich „in ihrem (sc. der „Bischöfe ὑπὲρ διοικήσιν“) Territorium Erzbischofssitze befanden, in denen nicht wenige Synoden vor dem Konzil von Konstantinopel (381) abgehalten wurden.“ (S. 39). Verwiesen wird dann auf die „Erzbistümer“ Laodikeia und Synada für Ephesus (= Asia), Philippopolis für die Diözese Thrakien, der fälschlicherweise Nikomedien als „kirchliches Zentrum“ zugeordnet wird (S. 39) (Nikomedien ist Metropolis von Bithynien und gehört zur Diözese Pontos; einschlägig wäre hier: R. Janin, *La hiérarchie ecclésiastique dans le diocèse de Thrace*, in: REByz 17 [1959]

136–149. Der Vorort der Diözese Thracia heißt Heraclea/Herakleia und nicht „Herakleion“ [41]), und Ankyra, Gangra und Neokaisareia für Pontos. Einmal abgesehen davon, daß man für den Osten nicht einfach den Begriff des „Erzbistums“ synonym für „Metropolis“ verwenden kann, sehe ich nicht, wie sich aus der Tatsache von frühen Provinzialsynoden oder Reichssynoden vor 381, die natürlich stets in den Provinzhauptstädten tagten, irgendeine Schlußfolgerung in der Frage von Obermetropolitanrechten der Bischöfe in den Diözesanmetropolen ergibt. Was hat die traditionell in Philippopolis lokalisierte orientalische Teilsynode des Serdicense (342), die aber wahrscheinlich dort gar nicht stattgefunden hat (vgl. K. M. Girardet, *Kaisergebiet und Bischofsgericht* [Antiquitas I,21], Bonn 1975, 113 Anm.45), mit einer postulierten kirchlichen Vorrangstellung Herakleias in der Diözese Thracia zu tun? Was haben die unmittelbar nach dem Ende der Verfolgung im Osten abgehaltenen Synoden von Ankyra (313/4) und Neokaisareia (315), also den Metropoleis der Galatia und des Pontos Polemoniakos, mit dem kirchlichen Rang von Kaisareia zu tun? Was gar hat die uns nur durch eine Notiz von Dionysios von Alexandrien († 264/5) bekannte (Euseb, h.e. VII 7,5) antimontanistische Synode in Synada/Phrygien (zu diesem Zeitpunkt noch nicht einmal Metropolis, da die Phrygia erst Anfang des 4. Jahrhunderts geteilt wird) mit postulierten ephesinischen Obermetropolitanrechten zu tun?

So scheint es mir völlig spekulativ zu sein, wenn man fragt, ob mit dem infragestehenden Terminus („Bischöfe ὑπὲρ διοικήσων“) „ein Synodalgremium der Diözese gemeint (sei), das über der Eparchialsynode steht, oder ... eine Kette von Nachfolgern im ersten kirchlichen Rang einer politischen Diözese“ (S. 40). Der Blick in den Atlas reicht da eben nicht aus. Was allein weiterhilft, ist die rein philologische Frage, ob es sich denn bei den „Bischöfen ὑπὲρ διοικήσων“ wirklich um einen „neuen Terminus“ verfassungsmäßiger Natur handelt. Die Frage ist, was ὑπὲρ hier bedeutet; m.E.: „außerhalb“ (vgl.: H. G. Liddel / R. Scott, *A Greek – English Lexicon*, Oxford<sup>9</sup> 1966, 1858 s.v. „B“). Dann wäre schlicht zu übersetzen, daß außerhalb einer bestimmten Diözese die Bischöfe sich nicht in die außerhalb der Grenzen ihrer Diözese gelegenen Kirchen einzumischen haben (so m.E. richtig bereits: A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* [FKDG 15],

Göttingen 1965, 87 Anm. 1. Es handelt sich um die zentrale Monographie zum Constantinopolitanum I, die der Vf. nicht zur Kenntnis nimmt).

Eine eigenständige Quellenanalyse unternimmt Vf. in Kap 1 nur hinsichtlich des Aufkommens des Patriarchentitels (S. 51–58). Danach kommt dieser erst ab Mitte des 5. Jahrhunderts nach dem Chalcedonense zur Verwendung, als Selbstbezeichnung zuerst bei Gennadios von Konstantinopel. Im 6. Jahrhundert setzt er sich im Osten weiterhin für die Bischöfe von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem als Synonym für den Titel „Erzbischof“ durch. Dieser wurde in Chalcedon erstmals für die Obermetropolen benutzt und manifestiert sich in den dortigen Subskriptionslisten synodalprotokollarisch in der Platzierung der „Erzbischöfe“ vor den Metropolitane. Mit der Erhebung Jerusalems in actio V bieten diese erstmals ein „pentarchisches“ Erscheinungsbild im späteren Sinne. Auch hier ist zu bemängeln, daß es nicht angeht, gerade in textkritisch relevanten Detailfragen wie der Verwendung bestimmter Titel sich auf Mansi zu berufen anstatt mit ACO zu belegen (so: Anm. 229.230). Die pentarchische Rangfolge der 5 Kathedren mit Benutzung des Patriarchentitels ist zuerst in Justinians Novelle 123,3 belegt. Freilich wird der Titel auch für die Oberhäupter der nach 451 abgespaltenen Kirchen benutzt.

Wie der Patriarchentitel so manifestiert sich auch die Pentarchieidee erstmals in Chalcedon und wird dann ibs. in Justinians Novellen 109 und 131 (S. 71–79) als byzantinisches Kirchenverfassungssystem staatskirchenrechtlich verankert. Von einer „Pentarchietheorie“ kann man freilich noch nicht reden, nachdem keinerlei Begründungen auftauchen. Die „Fünffzahl“ kommt erstmals vom III. Constantinopolitanum 680/1 ins Spiel. Von einer „Pentarchietheorie“ kann vor 700 nicht gesprochen werden (S. 92).

Im Kapitel 1.5 über „Die Anfänge der Pentarchieidee“ (S. 65–81) zeigt sich nun, daß die Beschränkung auf Mansi an dieser Stelle dann auch inhaltlich auf Abwege führen muß. So spekuliert Vf. über „Bausteine der Pentarchieidee“, die in Nizäa „erstmal“ „erkennbar werden“, anhand des bei Mansi abgedruckten Textes „ex libello synodico“ (Mansi 2, 748A). Er findet dort eine Erwähnung der Patriarchate in einer „unklassischen Form“ und will den Text vor 381 datieren (S. 65, Anm. 285; als Ergebnis präsentiert auf S. 417). Allein, dem Vf. ist nicht bekannt, daß es sich hier

um einen Abschnitt des nach 887 entstandenen sog. „*Synodicon vetus*“ handelt, von dem eine kritische Edition vorliegt (J. Duffy / J. Parker, *The Synodicon vetus. Text Translation and Notes* [CFHB XV. Ser. Washingtonensis = DOT 5], Washington 1979). Im Jahre 1601 war es von dem Straßburger Lutheraner *Johannes Pappus* (1549–1610) erstmals ediert worden und dann auch in diverse Editionen von Konzilsakten, so auch bei Mansi, mitaufgenommen worden (vgl. Duffy/Parker, aaO., XXII f.). Das *Synodicon vetus* ist deshalb für die Frage nach den Anfängen der Pentarchieidee im 4. Jahrhundert schlicht unbrauchbar. Es hätte allerdings auf seine Konzeption der „Pentarchie-theorie“ hin für das 9. Jahrhundert untersucht werden müssen. Ähnlich spekulativ sind die Ausführungen über das I. Constantinopolitanum (S. 67), in denen Erwägungen über die Teilnehmer angestellt werden ohne Berücksichtigung der einschlägigen Literatur (vgl. *ib.*: CPG 8601). Auch über die Synode von Karthago von 419 kann man anhand von Mansi keine Aussagen mehr treffen (S. 68) (einschlägig wäre: Ch. Munier [Hg.], *Concilia Africae* A.345–A.525 [CChr.SL 149], Turnhout 1974), ebenso nicht – sofern jedenfalls Subskriptionslisten betroffen sind – über das III. Constantinopolitanum, (S. 87 ff.) trotz der 1991 noch nicht abgeschlossenen Edition in den ACO von R. Riedinger (denn einschlägig war bereits: ders., *Die Präsenz- und Subskriptionslisten des VI. ökumenischen Konzils* [680/81] und der Papyrus Vind. G.3 [ABAW.PH 85] 1979).

Zu recht betont Vf. S. 89 f. die zentrale Bedeutung von can. 36 des Quinisextums (692) für die Ausprägung der Pentarchieidee, insofern dort erstmals kanonisch die Reihenfolge der byzantinischen Pentarchie formuliert wird. Nach den politischen Katastrophen des 6./7. Jahrhunderts mußte nun für die Kirchen außerhalb der politischen „Ökumene“ kirchenrechtlich formuliert werden, was staatskirchenrechtlich nicht mehr griff. Für das Quinisextum selbst konstatiert Vf. allerdings „eine Abweichung von dieser in Kanon 36 festgesetzten Norm... Entgegen den bisherigen Gewohnheiten nämlich stehen die östlichen Patriarchen mit Konstantinopel an erster Stelle an der Spitze der Unterschriftenliste, wohingegen die Unterschrift des Papstes ihren Platz unter den gewöhnlichen Bischöfen einnimmt.“ (S. 90). Als Beleg wird angegeben (Anm. 373): „Mansi 11,928C“. Dort steht freilich nichts dergleichen, sondern die von Mansi

wieder abgedruckte „*Admonitio ad lectorem*“ der „*Editio Romana*“ von 1612, die die Akten des Quinisextums erstmals griechisch edierte. Aber auch aus ihr geht an dieser Stelle hervor, daß für den Papst der erste Platz freigehalten worden war. Ebenfalls ergibt sich aus ihr, daß in derselben Subskriptionsliste der Bischof von Jerusalem angeblich vor dem von Antiochien unterschrieben habe. Die von Mansi tatsächliche gebotene Liste (XI, 988 ff.) entspricht dem, was dem Vf. aber nicht aufgefallen ist und nicht interpretiert wird. Man muß dazu nicht die Untersuchung des Rezensenten (H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste* [AKG 56], Berlin – New York 1990, S. 119 f., 122, 144) gelesen haben, die Vf. kennen könnte, nachdem er sein Vorwort auf den 11. 7. 1991 datiert. Auch die Kenntnismahme anderer einschlägiger, älterer und ältester Lit. würde hier schon ausreichen, was aber nicht der Fall ist (in der genannten Reihenfolge z.B.: V. Laurent, *L'œuvre canonique du Concile in Trullo* [691–692]. *Source primaire du droit de l'église orientale*, in: REByz 23 [1965] 7–41.27; E. Caspar *Geschichte des Papsttums*, Bd. 2, Tübingen 1933, 634 [Vf. benutzt nur Bd. I!]; C. J. v. Hefele, *Conciliengeschichte* I–III, Freiburg i.Br. 21873–1877, III 343).

Im gemeinsamen Kampf von Ost- und Westkirche gegen den Ikonoklasmus setzt sich erstmals eine pentarchische Konzils-idee durch, wonach der aktive Einsatz aller 5 Patriarchen für den Glauben ein Kriterium für die Ökumenizität einer Synode sei. Als ersten Vertreter einer solchen Pentarchie-theorie benennt Vf. *Johannes von Jerusalem* (S. 96 ff., 98) mit der diesem zugeschriebenen Schrift *Adv. Constantinum Caballinum*. Nun scheint mir historisch fragwürdig zu sein, ob man diese Entwicklungslinie so personalisieren darf, nachdem die Zuschreibung dieser Schrift an den Jerusalemer Mönch ein reines Postulat der Ikonoklasmusforschung ist, was Vf. bekannt ist (S. 96). Dabei hätte nun auch die Untersuchung von P. Speck (ders., *Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen* [Poikila Byzantina 10], Bonn 1990, Anhang 5: „Die Schrift Adversus Constantinum Caballinum“, S. 321–440) beachtet werden müssen, wonach es sich um eine durch verschiedene Erweiterungen ange-reicherte Schrift handelt, deren Kern vor 754 datiert, deren vom Vf. herangezogener Passus zur Pentarchie (*Adv. Const. Caball.* 16: PG 95, 332CD) aber das II. Nicaenum voraussetzt und einen antiikonoklastischen Diskussionsstand gegen Ende des

8. Jahrhunderts repräsentiert, wie ihn Theodor Studites dann endgültig auf den Begriff bringt (Speck, aaO., 430 ff.). Kap. 2.3 „Das zweite Konzil von Nikaia (787) müßte also vor dem Kapitel über Johannes von Jerusalem zu stehen kommen.

*Theodoros Studites* (759–826) ist in römisch-katholischen Darstellungen oft besondere Bedeutung zugewiesen worden, weil man aus dessen Äußerungen gern eine Dogmatik des päpstlichen Primats konstruiert hat (S. Salaville; M. Jugie). Diese Sicht weiß Vf. zutreffend zu korrigieren (S. 104–112). Tatsächlich ist Theodor der erste, der von der „pentarchischen Autorität“ oder „fünfhäuptigen Macht“ (πενταρχοῦρον κράτος) der Kirche redet. Dabei stehen die Patriarchen trotz ihrer traditionellen byzantinischen Rangordnung auf gleicher Stufe hinsichtlich ihrer Aufgabe der Wahrung der „göttlichen Lehren“. Ihnen kommt nach Theodor also in gemeinsamer Verantwortung die Leitungsgewalt und das kirchliche Lehramt zu. Wichtigster Beleg ist ep. 129 an Leon Sakellarios (PG 99, 1417C; S. 105 ff.). Vf. ist hier nun allerdings weiterhin der herkömmlichen römischen Deutung verpflichtet, wenn er Theodor unterstellt, „den Singular des Herrenwortes an Petrus in Mt 16,19 in einen Plural umzuwandeln und die Patriarchen als Nachfolger der Apostel zu rühmen“ (S. 105; genauso S. 107, 131: „Rückgriff auf Mt 16,19“). Die biblische Begründung für die apostolische Herleitung seiner Pentarchie-theorie ist für Theodor nämlich die den Aposteln verliehene Vollmacht „zu binden und zu lösen“. Der griechische Wortlaut des Beleges (Vgl. Anm. 417) macht nun freilich deutlich, daß der Studite gar nicht Mt 16,19 zitiert – wie römische Primatstheologen wohl immer gleich meinen –, sondern Mt 18,18, wo dieselbe Vollmacht eben allen „Jüngern“ verliehen wird. *Dort* knüpft Theodor an für seine apostolische Herleitung der Pentarchie, womit sich zumindest für diese zentrale Stelle die Frage nach der Vereinbarkeit von „Primat“ und Pentarchie gar nicht stellt. Vf. befindet sich freilich mit seinem Irrtum in philologisch „bester Gesellschaft“. Denn auch in der neuen kritischen Edition der Briefe Theodoros von G. Fatouros (dort = ep. 478) wird falsch auf Mt 16,19 verwiesen (ders., [Hg.], *Theodor Studitae epistulae* [CFHB XXXI/2 Ser. Berolinensis], Berlin – New York 1991, S. 697, 59 ff.).

Ich breche hier ab. Wer praktisch alle Epochen der Kirchengeschichte behandelt, wird sich wohl zwangsläufig auch Blößen geben müssen. Insofern ist Nach-

sicht geboten. Allerdings hat die historische Frage der Entstehung der Patriarchatsverfassung und das erste Aufkommen ihrer dogmatischen Theoretisierung so grundlegende Bedeutung, daß es hier nun auf jedes Detail ankommt. Vf. hat eine zu begrüßende Untersuchung über alle „Pentarchietheorien“ vorgelegt. Insofern ist der Titel zutreffend und verspricht auch nicht mehr. Wer sich allerdings historisch über die Entstehung der altkirchlichen Patriarchate und damit verbundene „Pentarchieideen“ kundig machen will, muß noch zu anderer Literatur greifen. Hier geht es vorrangig um „Theorien“ und nicht um eine Klärung der historischen Grundlagen aller Theoriebildungen.

Erlangen

Heinz Ohme

*Michael Borgolte: Petrusnachfolge und Kaiserimitation.* Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 95), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1989, 430 S., 28 Abbildungen, Ln. geb., ISBN 3-525-3563-5.

Wie beispielsweise die Arbeiten von Klaus Schatz SJ über die Geschichte des päpstlichen Primats (Würzburg 1990) oder von Albert Rauch und Paul Imhof SJ (Hg.) über das Dienstamt der Einheit in der Kirche (St. Ottilien 1991) bezeugen, bemüht man sich gerade heute wieder verstärkt in überblicksartigen Studien um die Erfassung grundlegender theologischer und historischer Aspekte des römischen Papsttums. Dieses anspruchsvolle Ziel verfolgt ohne Zweifel auch der V. des vorliegenden Bandes, indem er erstmals sämtliche Grablegen der Bischöfe von Rom zu erfassen, zu charakterisieren und vor allem in ihrer umfassenden Bedeutung zu würdigen versucht.

Gemäß dem Erscheinungsbild der jeweiligen Papstseputuren unterscheidet der V. näherhin acht Epochen, die er – in chronologischer Reihenfolge – in ebensovielen Kapiteln ausführlich charakterisiert. Seine Aufmerksamkeit gilt dabei vor allem dem Motiv der Grabplatzwahl sowie den sozialen Gruppen, denen die Erhaltung der Papstgräber und damit auch das Papstgedenken anvertraut war. Nach den Ergebnissen des V.s machen sich in der Geschichte des Papsttums näherhin drei traditionsbildende Grablegen bemerkbar: die „Papstgruft“ der Calixtus-Katakombe