

wird. Trotz dieser Grenzen ist der vorliegende Band aber zur Zeit wohl das beste zusammenfassende Werk zu dieser Thematik. Man kann auf die beiden folgenden Bände gespannt sein.

G. SWITEK S. J.

IL PRIMATO DEL VESCOVO DI ROMA NEL PRIMO MILLENNIO. RICERCHE E TESTIMONIANZE. Atti del symposium storico-teologico Roma, 9–13 Ottobre 1989. Hsg. v. *Michele Maccarrone* (Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Atti e Documenti 4). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1991. XI/782 S.

Der Band enthält die erweiterten Vorträge des internationalen Symposions über den römischen Primat im ersten Jahrtausend, der im Oktober 1989 in Rom gehalten wurde. Im wesentlichen in zeitlicher Reihenfolge beleuchten sie die wichtigsten Aspekte von Anspruch, Ausübung und Resonanz des römischen Primats vor der „gregorianischen Wende“.

Zu Beginn stellt der Passauer Neutestamentler *Otto Knoch* („*Petrus im Neuen Testament*“, 1–52) die zentrale Bedeutung der Gestalt Petri für die Glaubensüberlieferung im Bewußtsein der ersten christlichen Generationen dar. Es folgt *Antonio M. Javierre Ortas*; in seinem Beitrag „*Successione apostolica e successione primaziale*“ (53–138) bemüht er sich um den Nachweis, daß persönliche „Sukzession“ im Dienste der Weitergabe eines Erbes in Antike und biblischer Umwelt politisch wie auch geistig (Philosophenschulen) eine selbstverständliche Kategorie war. – Die Stellung der römischen Kirche in den ersten drei Jahrhunderten ist das Thema von *Roland Minnerath* (139–71). M. stellt einerseits das wachsende Primatsbewußtsein der römischen Kirche dar, ebenso die in den übrigen Kirchen wachsende Sicht dieser Kirche als Symbol und Zentrum der Einheit, andererseits auch die Widerstände, wenn (wie in Osterfeststreit und Ketzertaufstreit) für die Kirchen Afrikas und Asiens die Treue zu ihren eigenen Traditionen ins Spiel kam (so auch die Zusammenfassung 170 f.). Kann man diesen Schlußfolgerungen wohl grundsätzlich zustimmen, so scheint es dem Rez. andererseits, daß M. nicht selten zu bestimmtem Rom als ausschließliches Zentrum der *Communio* sieht, wo die Texte zwar eine Dynamik in dieser Richtung enthalten, dies aber weder direkt sagen noch notwendig so interpretiert werden müssen. Es ist für den Historiker immer eine fragwürdige Methode, „Implikationen“ zu entfalten, die die Quellen selbst nicht enthalten. So, wenn es hier zu der bekannten Irenäus-Stelle heißt: „*L'unique bouche' par laquelle toute l'Église est habilitée à proclamer la tradition une et identique' (Adv. Haer. I 10, 2) c'est l'Église de Pierre et de Paul. Cette dernière est comme la concentration de toute l'Église catholique, comme Pierre était la concentration du collège apostolique et de l'Église entière présente à Jérusalem*“ (156) – eine Deutung, die angesichts der vieldiskutierten Auslegungsprobleme dieses Textes doch allzu gewagt erscheint. Daß beim Osterfeststreit die asiatischen Bischöfe „*n'acceptèrent pas la sentence (Viktors, der sie exkommunizierte), mais n'en discutèrent pas non plus la légitimité*“ (160 f.), sehe ich nicht in Eusebius, Kirchengeschichte V 24, 10 belegt. Wenn Cyprian (Ep. 68) im Falle des Bischofs Markian v. Arles Stephan von Rom zum Einschreiten auffordert und ihn bittet, allen gallischen Bischöfen zu schreiben, daß sie ihm keine Gemeinschaft gewähren und für die Wahl eines Nachfolgers sorgen sollen, dann erscheint die Folgerung, die M. zieht, etwas zu weitgehend und voreilig: „*L'épisode confirme que la communion avec le siège Romain est condition de communion avec l'Église universelle. Cyprien admet que l'intervention romaine équivalait à celle de tout le corps épiscopal, qu'il appelait théoriquement au secours des Églises tombées aux mains de pasteurs apostats*“ (168). Hier wäre doch zunächst zu berücksichtigen, daß Cyprian in diesem Brief nur mit der solidarischen Verantwortung bischöflicher Kollegialität im Falle des Versagens eines Einzelbischofs (und nicht mit speziellen „primatialen“ Rechten) argumentiert, auch wenn sicher der Bischof von Rom innerhalb dieser Kollegialität für ihn insofern einen exponierten Rang hatte, als er gerade von ihm effektives Handeln erwartet.

Wesentlich zurückhaltender werden die Petrus- und Primatsaussagen Cyprians im folgenden Beitrag von *Victor Saxer* gedeutet („*Autonomie africaine et primauté romaine de Tertullien à Augustin*“, 173–217). Zwischen Rom und Karthago sind im 3. Jh.

die Beziehungen die der Parallelität: im allgemeinen neutral oder gut, gespannt und schlecht dort, wo Rom, wie im Ketzertaufstreit, die Ausschließlichkeit seiner Überlieferung vertritt. Ein entscheidender Einschnitt ist dann, wie S. hervorhebt, der Donatismus, der die cyprianische Ketzertaufposition radikalisiert und dadurch die afrikanische Kirche allmählich zu einer stärkeren Anlehnung an Rom bringt. Andererseits wird, wie besonders aus der bekannten Apiarius-Affäre hervorgeht, die afrikanische Autonomie im disziplinar-jurisdiktionellen Bereich voll bewahrt, und dies auch nach der Vandalenherrschaft (210). – Im folgenden behandelt *Charles Pietri* („La conversion de Rome et la primauté du pape [IV–VIe S.]“, 219–43) einen bereits in seinem Werk „Roma christiana“ ausführlich behandelten und belegten Aspekt, nämlich die anhand der baulichen, liturgischen und pastoralen Entwicklung im 4. bis 6. Jh. sichtbare Christianisierung Roms, seiner Lebensbereiche, Orte und Zeiten. *Spyros N. Troianos* („Der Apostolische Stuhl im früh- und mittelbyzantinischen Recht“, 245–59) enthält einiges über die Aufnahme der Kanones 3–5 von Sardica in der byzantinischen Kirche, *Stephan O. Horn* („Die Stellung des Bischofs von Rom auf dem Konzil von Chalkedon“, 261–74) eine komprimierte Zusammenfassung der Thesen seines Werkes „Petrou Kathedra“.

Eine eingehende Besprechung verdient dann wieder der längere Beitrag von *Maccarone* „Sedes Apostolica – Vicarius Petri“. La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III–VIII)“ (275–362). Es ist eine Untersuchung all jener Manifestationen römischen Selbstverständnisses, die sich auf Petrus-Nachfolge (bzw. Petrus-Erbschaft und Petrus-Stellvertretung) beziehen. Von Damasus und Siricius an wird dieser Vorstellungskomplex weiter entwickelt, um bei Leo seine erste volle Entfaltung zu finden. M. legt dabei Wert darauf, daß die Präsenz Petri in seinen Stellvertretern, bzw. die zahlreichen Stellen, die davon sprechen, daß Petrus selbst in den römischen Bischöfen fortlebt, richtet und wirkt, nicht – so gegen Caspar und Corti 1966 – mystisch-personalistisch, sondern ekklesiologisch-juridisch (im Sinne von „Nachfolge“, „Erbe“) zu verstehen seien (291, 300, 306, 309, 316 mit Anm. 171, 318, 319). Eine eigentlich „mystische Präsenz“ Petri könne aus diesen Stellen nicht abgeleitet werden. Andererseits gibt M. zu, daß in ihnen nicht bloß ein Vergangenheitsbezug zum historischen Petrus ausgesagt wird, sondern auch ein Bezug zum gegenwärtigen, im Himmel in besonderer Gemeinschaft mit Christus lebenden und für die Kirche eintretenden Petrus, „per cui la sede romana acquista una trascendenza ed una singolarità, che la distingue da ogni altra sede episcopale“ (319, vgl. 321). Hier fragt sich jedoch, wo nun die Grenzen zu einer eigentlich „mystischen Präsenz“ liegen. Monachino, auf dessen kritische Rezension zu Corti (in AHP 5, 1967, 325–39) sich M. (291 Anm. 58) u. a. beruft, hält denn auch diese mystische Präsenz Petri für „sufficientemente fondata nella tradizione della Chiesa antica“ (337; speziell zu Leo 333, 335), wenn sie auch nur eine Linie verkörpere neben der juridisch-institutionellen, die um Erbe und Nachfolge kreise. Was spezifisch und von jedem sonstigen Patrozinium von Heiligen verschieden zu sein scheint, ist doch gerade die Verbindung von himmlischem Patrozinium einerseits, juridisch bevollmächtigtem Handeln andererseits: Petrus selbst ist präsent im autoritativen Handeln des römischen Bischofs! Diese nicht bloß metaphorisch zu verstehende Redeweise besagt doch m. E. eine eigene Weise der Gegenwart, die weder im Juridisch-Institutionellen noch in der „himmlischen Interzession“ aufgeht und die man als „mystisch-personalistisch“ bezeichnen könnte. – Es seien aber einige andere wichtige Gesichtspunkte des Beitrages M.s genannt. Mit Recht hervorgehoben wird die bisher nicht immer gesehene neue Stufe des Primatsbewußtseins bei Gelasius, nämlich die weitere institutionelle Fixierung als höchste Instanz, ohne die kein Konzil Geltung hat, von deren Urteil an kein anderes Forum zu appellieren ist und die im Glauben indefektibel ist (328–31). Bezeichnend ist dann aber, daß ein Menschenalter später nach dem Dreikapitelstreit Pelagius I. es vorzieht, anstelle der kompromittierten römischen Sedes auf die Pluralität des Sedes apostolicae als Norm des wahren Glaubens zu verweisen (339). An die Stelle dieses unbestimmten Begriffs tritt dann bei Gregor I. der der Tres Sedes Petrinae, in denen die Cathedra Petri präsent ist (339 f.). Nach ihm wird häufiger der (von Gregor nur einmal gebrauchte) Terminus „Vicarius Petri“ verwandt. Im Agatho-Brief und dem des römischen Konzils von 680 (Mansi 11, 286) wird

schließlich der Sitz Petri zur Zentralachse eines neuen (abendländischen) christlichen Imperiums von Gentes (351–53). Die Territorialisierung und Lokalisierung der Petrus-Präsenz im beginnenden Kirchenstaat („Patrimonium Petri“) entfließt dem Verständnis des römischen Petrusgrabes (der *Confessio Petri*) als Lokalisierung seiner Präsenz (356 f.).

Die folgenden Aufsätze beziehen sich auf das Frühmittelalter. *Pietro Conte* („Il Consortium Fidei Apostolicae tra vescovo di Roma e vescovi nel secolo VII“, 363–431) behandelt das Verhältnis zwischen römischem und bischöflichem Lehramt speziell im Kontext des Monotheletenstreits. *Rudolf Schieffer* leistet in seinem kurzen, aber beachtlichen Aufsatz „Der Papst als Patriarch von Rom“ (433–51) eine ernüchternde Entmythologisierung des heute meist positiv aufgewerteten Pentarchie-Modells. Sein Fazit: Die Patriarchen-Rolle wurde an den Papst seit Justinian mehr von außen durch die Erwartungen kaiserlicher Kirchenpolitik herangetragen, die in Rom den Westen vereinnahmen wollte (445 f.). Das Patriarchatsmodell „beschrieb nie ein eigenständiges und von sich aus handlungsfähiges Forum der universalen Hirten Sorge, sondern war in seiner entwickelten Gestalt ganz offensichtlich Ausdruck, ja Instrument kaiserlichen Kirchenregiments und blieb in seinem Bestand an eine intakte Reichskirche gebunden. Erst durch ihr Ausscheiden aus diesem Verband, d. h. indem sie nicht Patriarchen des Westens wurden oder blieben, konnten die römischen Bischöfe den geschichtlichen Weg beschreiten, der sie seit dem Hochmittelalter zu den obersten Hütern kirchlicher Autonomie gegenüber jeder irdischen Gewalt werden ließ. Ein Preis dieses Erfolges war der Bruch mit der griechischen Kirche, deren Entwicklung unter anderen politischen und historischen Vorzeichen stand“ (451). Freilich könnte man hier ergänzend fragen: Hatte nicht auch das Pentarchie-Modell im Bilderstreit des 8./9. Jh.s, da nach dem Araber-Einbruch die Pentarchie nicht mehr mit der Reichskirche zusammenfiel, eine reichskritische Funktion, etwa bei Theodor Studites, Nikephoros v. Konstantinopel und in Nikaia II?

José Orlandis zeigt in dem Aufsatz „El primado Romano en la España Visigoda“ (453–72) u. a. auf, daß der entscheidende Einschnitt in den römisch-spanischen Beziehungen an der Schwelle zum zweiten Drittel des 6. Jh.s liegt, da (durch Aufhören der ostgotisch-westgotischen Personalunion mit dem Tode Theoderichs 526 und Beginn des Gotenkrieges 536) Italien und Spanien aufhörten, zu einem gemeinsamen geopolitischen Raum zu gehören. So war das Verhältnis im 7. Jh. durch „Beziehungslosigkeit und Argwohn“ geprägt (465 f.), trotz momentaner guter Beziehungen zwischen Gregor und Leander v. Sevilla. – Es folgen die Ausführungen von *Aidan Nichols* über den römischen Primat in der alt-irischen und anglo-keltischen Kirche (473–91) und von *Michel de Esbroeck* mit dem Titel „Primauté, Patriarcats, Catholicossats, Autocéphalies en Orient“ (493–521); der Inhalt des letzteren ist der Nachweis eines armenischen Pendants der syrisch-koptisch-äthiopischen Tradition der patriarchalen Tetrarchie. – *Hubert Mordek* („Der römische Primat in den Kirchenrechtssammlungen des Westens vom 4. bis 8. Jahrhundert“, 523–66) kommt in seiner sorgfältigen Analyse der westlichen Kirchenrechtsquellen zum Ergebnis einer auffallenden Diskrepanz zwischen dem betonten Primatsanspruch in den römischen Dekretalsammlungen und dem Schweigen über ihn in den anderen westlichen Rechtssammlungen. – *Vittorio Peri* behandelt unter dem Titel „La Chiesa di Roma e le missioni ‚ad gentes‘ (sec. VIII–IX)“ ein ekklesiologisches Problem der germanisch-slawischen Mission, das m. E. bisher noch nicht in dieser Weise in den Blick genommen wurde. Merkmal der bisherigen kirchlichen Ordnung war – gerade im Verständnis der Päpste – ihre unverrückbare sakrosancte Stabilität, gründend auf der politischen Ordnung des Römischen Reiches, aber dann doch eine eigene Stabilität gewinnend, die Barbaren-Einbrüche, zeitweise Re-Paganisierung und staatlichen Wechsel überdauerte, wie gerade im römischen Beharren auf dem Illyricum im 8./9. Jh. deutlich wurde. In diese unverjährende sakrosancte Ordnung kommt in der Karolingerzeit ein *Novum* hinein, das eine Anpassung an die neue ethnisch-politische Situation darstellte. Es sind Bischöfe, wie Willibrord, Bonifatius und Method, die vom Papst nicht zu Städten und festen Sitzen, sondern zu „gentes“ gesandt werden (NB.: Hier könnte man auch noch Ansgar nennen, der zwar Hamburg als festen Metropolitansitz erhielt, aber darüber hinaus den Missionsauftrag „ad gen-

tes⁶). In Einzelproblemen wie dem (hier realitätsfernen) Verbot von Bischofssitzen in Dörfern (so bei Bonifatius) und dem Problem der Designation eines Nachfolgers wird dabei der Konflikt mit der alten Vorstellung sichtbar. – Es folgt *Harald Zimmermann*, bekannt als Autor der „Papstabsetzungen des Mittelalters“, mit seinem kurzen Beitrag „Der Bischof von Rom im Saeculum obscurum“ (643–60). In einem bunten Kaleidoskop von Aperçus und Durchblicken gewährt er Einblick in die Komplexität des 10. Jh.s, das bei allem, auch von Zeitgenossen beklagten, römischen Tiefstand doch eine Fülle von Zeugnissen der Hochschätzung Roms, ja einen Zuwachs römischer Rechte enthält, so daß ein an Baronius orientiertes einseitig negatives Urteil der Gesamtwirklichkeit nicht gerecht wird.

Daniel Stiernon konzentriert sich in dem Aufsatz „Interprétations, résistances et oppositions en Orient“ (661–705) praktisch auf den photianischen Streit von 860–80. Er zeigt an den Dokumenten, daß in der Einstellung zu Rom zwischen den Rivalen Photios und Ignatios kaum ein Unterschied besteht: beide eifersüchtig bedacht auf die Rechte Konstantinopels (z. B. in der Frage des Illyricums), aber auch einen Primat Roms anerkennend, der keineswegs ein bloßer Ehrentvortrag ist. Speziell im Konstantinopolitaner Konzil von 861 wird der römischen Kirche eine τμηή zuerkannt, die im Sinne des „honor“ von Sardica („Petri memoriam honoremus“) juridisch als Tribunal in letzter Instanz zu verstehen ist (682 f., 688). – Den Band schließt *Horst Fuhrmann* mit dem Beitrag „Widerstände gegen den päpstlichen Primat im Abendland“ (707–36), der den Bogen von Cyprian bis zu Arnulf v. Orléans spannt, jedoch bei allem cursorischen Durchgang interessante Perspektiven enthält. Seine wichtigste Feststellung ist, daß diese Widerstände eher punktuell, sporadisch, situationsbedingt sind, weil die Verrechtlichung des Primats noch nicht weit genug fortgeschritten ist. Auch erkennt er – worin er sich mit Zimmermann berührt – das 9./10. Jh. als wichtige positive Vorbereitungszeit für den neuen Schritt des gregorianischen Papsttums (733). – Der am meisten weiterführende Beitrag dürfte wohl der von Maccarrone sein, dann auch die von Schieffer, Mordek, Peri, Stiernon und Fuhrmann. Aber auch viele andere enthalten neue Detailkenntnisse oder gute Zusammenfassungen des Forschungsstandes, so daß der Band für die Papst- und Primatgeschichte nicht übergangen werden kann.

KL. SCHATZ S. J.

HELLER, DAGMAR, *Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 2). Würzburg: Echter 1990. X + 228 S.

Die zu rezensierende Monographie greift ein sich schon seit längerem bemerkbar machendes Desiderat in der Bernhard-Forschung auf. Seitdem insbesondere die Schriftauslegung in der Pariser Abtei St. Viktor untersucht wird, ist es an der Zeit, auch die exegetischen Methoden und theologischen Perspektiven der Zisterzienser zu erforschen. Inzwischen kann man zwar schon die Auskunft über die zisterziensische Initiative (mit Stephan Harding und Nicolaus Maniacoria) bei den textkritischen Bemühungen des 12. Jahrhunderts als exegesegeschichtlichen Gemeinplatz bezeichnen. Dennoch fehlen Einzeluntersuchungen zu den Exegeten dieser Reformbewegung des Mönchtums. Hinsichtlich Bernhards weiß eine weitere theologiegeschichtliche Binsenwahrheit um die grundlegende Schriftbezogenheit seiner Theologie und um seine tiefe Gotteserfahrung. Der Titel vorliegender Arbeit trägt diesem Ausgangspunkt Rechnung. Er will deshalb nicht als Ergebnis der Untersuchung gelesen werden, sondern formuliert eigentlich die Frage nach dem Verhältnis von Exegese und Mystik bei Bernhard. – Nach einem einleitenden, biographischen Kapitel (9–31) verläuft die Untersuchung in drei Schritten: „Bernhard und die Heilige Schrift“ (32–118), „Bernhard in der Schriftauslegung“ (119–190), „Ertrag der Untersuchung“ (191–199). Als Anhang ist die Übersetzung dreier Predigten beigefügt (200–212). – Im wesentlichen handelt es sich um eine immanente Interpretation, auch wenn der zeitgeschichtliche Kontext Bernhards immer wieder angesprochen wird. Man vermißt die Frage nach der antiken Bildung Bernhards und den entsprechenden methodischen Einflüssen in seinem exegetischen Werk. Insgesamt wird zu wenig das für die Exegesegeschichte bahnbrechende