

# Die Päpste und das oströmische Kaisertum im sechsten Jahrhundert

MATTHIAS MASER

Seit dem Untergang des weströmischen Kaisertums im Jahr 476 hatten sich die Päpste in Italien in einem herrschaftlichen Umfeld zu behaupten, das vom heterogenen Nebeneinander verschiedener Mächte geprägt war. Zwar war die okzidentale Hälfte des Imperiums 476 der staatsrechtlichen Theorie zu Folge unter die Alleinherrschaft des östlichen Kaisertums zurückgefallen. In der Realität jedoch eröffnete der Untergang der weströmischen Kaiserherrschaft in Italien den Raum für zahlreiche neue Herrschaftsbildungen. Noch im 5. Jahrhundert waren dies zunächst der Prinzipat des Skiren Odoaker, der bald vom ostgotischen regnum abgelöst wurde; in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts folgten das langobardische Königreich von Pavia sowie die weitgehend eigenständigen Herzogtümer von Benevent und Spoleto. Seit dem Anbruch des Mittelalters mußte die römische Kirche damit in einem höchst „vielgestaltigen“ Italien agieren.

Unter den Mächten jedoch, die die heterogenen politischen Verhältnisse der Apenninhalbinsel im frühen Mittelalter gestalteten, kam – aus päpstlicher Perspektive betrachtet – dem Kaisertum eine besondere Bedeutung zu. Die Beziehungen, die die römische Kirche im 6. Jahrhundert zu Konstantinopel pflegte, unterschieden sich grundsätzlich von den Kontakten zu anderen italischen Mächten der Zeit. Das römische Verhältnis zu Ostgoten oder Langobarden war bei allem Bemühen um Ausgleich und Akkulturation<sup>1</sup> geprägt von Differenzenerfahrungen und dem Bewußtsein um eine „gefühlte“ religiös-ethnisch-kulturelle Alterität<sup>2</sup>. Ganz anders im Fall des byzantinischen Reichs: Trotz aller Konflikte, die das Verhältnis zwischen den Kaisern und den Päpsten im anbrechenden Frühmittelalter belasteten, begriffen sich die römische Kirche und ihre Bischöfe während dieser Zeit doch stets als dem Imperium zugehörig. Das

---

1 Christoph SCHÄFER: Probleme einer multikulturellen Gesellschaft. Zur Integrationspolitik im Ostgotenreich, in: *Klio* 83 (2001) S. 182–197, hier v. a. S. 187–192.

2 Jörg SPIELVOGEL: Die historischen Hintergründe der gescheiterten Akkulturation im italischen Ostgotenreich (493–553 n. Chr.), in: *HZ* 274 (2002) S. 1–24, hier S. 16–18; SCHÄFER: Probleme (wie Anm. 1) S. 192 f.; Stefano GASPARRI: Roma e i Longobardi, in: *Roma nell'Alto Medioevo*, Spoleto 2001 (Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo 48), S. 219–247, hier S. 219 f., 225 f. Allgemein: Ottorino BERTOLINI: *Roma e i Longobardi*, Rom 1972, S. 13–21.

aktive Bemühen um eine Lösung der westlichen Kirche aus den Bezügen des oströmischen Reichs, wie es schließlich im 8. Jahrhundert zum Bündnis der Päpste mit den Franken führen sollte, kann nicht ohne weiteres auf die vorausgehenden Jahrhunderte zurückprojiziert werden<sup>3</sup>. Auch wenn politisch-militärische Realitäten die Päpste in dieser Zeit in eine zunehmende Eigenständigkeit zwangen, blieb doch der römische Reichsverband der primäre Bezugsrahmen päpstlicher Politik.

Bei allem grundsätzlichen Bekenntnis zum Imperium wurden jedoch im 6. Jahrhundert wichtige Grundlagen für die spätere Emanzipation des Papsttums von Byzanz gelegt. Vor allem in der ersten Hälfte des Jahrhunderts waren es heftige Konflikte mit Konstantinopel, die den Päpsten den Rahmen für die Entwicklung weitreichender Ansprüche und Positionen boten, die auf lange Sicht das programmatische Fundament des päpstlichen Aufstiegs zu universaler Geltung legten. In der Auseinandersetzung mit dem Kaisertum formulierten römische Bischöfe zukunftsweisende Grundsätze ihrer Selbstwahrnehmung sowie des Verhältnisses zwischen päpstlicher und kaiserlicher Macht. Dabei war es über weite Strecken dieser Epoche eben die politische ‚Vielgestaltigkeit‘ Italiens, die Radikalität und Reichweite der päpstlichen Primatsansprüche überhaupt erst gestattete. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts verboten zwar gewandelte politische Rahmenbedingungen den Päpsten die lautstarke und programmatische Verfechtung ihrer Primatsansprüche. Wieder aber waren es auch in dieser Zeit gerade die heterogenen herrschaftlichen Realitäten der Apenninhalbinsel, die das Papsttum nun faktisch in Führungsfunktionen hineinwachsen ließen, aus denen heraus sich Rom, Italien und die päpstliche Kirche auf lange Sicht aus dem Imperium lösen sollten.

Den so skizzierten Phänomenen soll im Folgenden nachgegangen werden: Welche Problemstellungen verlangten im anbrechenden Frühmittelalter die programmatische Selbstpositionierung des Papsttums gegenüber Byzanz? Welche Themen und Streitfragen bestimmten in dieser Zeit die Auseinandersetzungen zwischen Papst- und Kaisertum? Welche politischen Rahmenbedingungen prägten im 6. Jahrhundert Formen und Inhalte der Kommunikation? Und welche Interessenlagen, Konzeptionen und Vorstellungen förderten oder verhinderten auf beiden Seiten jeweils eine Einigung?

---

3 Claudio AZZARA: *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale: secoli VI-VIII*, Spoleto 1997 (Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto. Testi, studi, strumenti 12), S. 1–3; Gert HAENDLER: Die Trennung der abendländischen Kirchen vom römischen Staat im Zeitalter der Völkerwanderung, in: *Die Rolle des Papsttums in der Kirchengeschichte bis 1200. Ein Überblick und achtzehn Untersuchungen*, hg. v. DEMS., Göttingen 1993, S. 149–161, hier S. 155–158.

## Das Imperium als Bezugsrahmen der päpstlichen Politik

Die herausragende Bedeutung des Imperiums für die Politik der Päpste im anbrechenden Frühmittelalter spiegelt sich bereits im Umfang der erhaltenen Quellen wieder. Ein bedeutender Teil sowohl der Papstbriefe<sup>4</sup> als auch der an römische Bischöfe dieser Zeit gerichteten Schreiben ist der päpstlichen Korrespondenz mit Kaisern, Patriarchen sowie hochgestellten Persönlichkeiten am Hof in Konstantinopel zuzuordnen. Für zahlreiche Pontifikate<sup>5</sup> des frühen 6. Jahrhunderts dominiert dieser Verfasser- bzw. Adressatenkreis die Überlieferung und läßt somit bereits rein quantitativ die Beziehungen zu Byzanz als primäres Thema der päpstlichen Politik jener Zeit erscheinen. Dieser Eindruck ist zwar

- 
- 4 Die systematische Erschließung der päpstlichen Korrespondenz mit den Kaisern in Konstantinopel in Regestenform bleibt ein drängendes Desiderat der „unvollendeten Italia Pontificia“ (vgl. Rudolf HIESTAND: Die unvollendete Italia Pontificia, in: Hundert Jahre Papsturkundenforschung. Bilanz – Methoden – Perspektiven. Akten eines Kolloquiums zum hundertjährigen Bestehen der Regesta Pontificum Romanorum vom 9.–11. Oktober 1996 in Göttingen, hg.v. DEMS., Göttingen 2003, S. 47–57, hier S. 55 f.), das bislang nur unzureichend durch die Briefsammlung Thiels (Andreas THIEL: Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt, 2 Bde., Braunsberg 1867) sowie die Kaiserregesten Dölgers (Franz DÖLGER: Die Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reichs von 565–1453, München 1924 [Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit/A.I.]) kompensiert wird. Auch ein künftiger Band IP 11 „Imperatores et Reges“ wird jedoch nicht die Gesamtheit der „Byzanzpolitik“ des Papsttums abbilden können, als deren Akteure und Ansprechpartner neben den Herrschern selbst komplementär unbedingt Patriarchen, endemische Synoden oder auch päpstliche Bevollmächtigte in der Reichshauptstadt zu berücksichtigen sind. Die Regestierung dieser Kontakte wird im Rahmen der Reihe „Oriens Pontificus“ des Papstregestenunternehmens zu erfolgen haben.
- 5 Von den insgesamt 135 in der «Collectio Avellana» überlieferten Briefen von und an Papst Hormisdas (514–523) sind z. B. 54 unmittelbar der päpstlichen Korrespondenz mit dem Kaiser und hochgestellten Persönlichkeiten des Hofes zuzurechnen. Nimmt man die Schreiben von und an Konstantinopolitanen Patriarchen sowie einschlägige römischen Legaten in der Hauptstadt hinzu, erhöht sich diese Zahl auf 101 Dokumente; zum Briefcorpus des Hormisdas vgl. allgemein Sara RANALLI: L'epistolario di Papa Ormisda, nel quadro della letteratura latina cristiana del VI secolo, in: Studi e materiali di storia delle religioni 61 (1995) S. 19–54, hier v. a. S. 20–41 sowie Celestino NOCE: Papa Ormisda: momenti significativi della sua vida, in: Atti del convegno su Papa Ormisda (514–523): magistero, cura pastorale ed impegno ecumenico, hg.v. DEMS., Frosinone 1993, S. 19–41, hier S. 38–41 mit Anm. 1. Ähnliches gilt z. B. für den kurzen Pontifikat Agapets I. (535–536): Von insgesamt neun erhaltenen Briefen von bzw. an diesen Papst (vgl. Epistolae Imperatorum, Pontificum, aliorum inde ab anno 367 usque ad annum 553 datae Avellana quae dicitur collectio, ed. Otto GÜNTHER, Wien/Prag/Leipzig 1895–1898 [Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25], S. 85–91 Nr. 82, sowie Epistolae Merovingici et Karolini aevi I, ed. Wilhelm GUNDLACH/Ernst DÜMLER, Berlin 1892 [MGH Epp. 3/1], Nr. 36, 37) behandeln fünf direkt Aspekte der römisch-konstantinopolitanischen Beziehungen.

sicherlich auch der spezifischen Form der Überlieferung vieler einschlägiger Dokumente in Briefsammlungen mit engem thematischem Fokus wie der «Collectio Avellana»<sup>6</sup>, in Synodalakten oder diplomatischen Dossiers wie im Fall der so genannten Vigiliusbriege<sup>7</sup> geschuldet; jedoch zeigt gerade diese inhaltliche Schwerpunktsetzung bereits der frühen Überlieferung die Bedeutung, die schon Zeitgenossen dem Themenfeld der päpstlich-kaiserlichen Beziehungen jener Epoche beimaßen. Auch die historiographische Überlieferung, nicht zuletzt gerade die um 530 einsetzende ‚offizielle‘ Geschichtsschreibung des Papsttums im «Liber Pontificalis»<sup>8</sup>, bestätigt diesen Eindruck: Die Papstvitien aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts fokussieren sehr stark das päpstliche Agieren gegenüber Byzanz und seiner Kirche<sup>9</sup>, während andere zeitgenössische Geschehnisse von vermeintlich einschneidender Konsequenz für die römische Kirche, wie z. B. die langobardische Invasion in Italien 568 und ihre Folgen<sup>10</sup>, kaum Erwähnung finden.

Das Imperium wurde in Rom im 6. Jahrhundert als der vornehmliche politische Bezugsrahmen wahrgenommen. Es präsentierte sich den Päpsten dabei in zwei Dimensionen von unterschiedlicher Wichtigkeit. Der militärisch-administrative Apparat der Kaiserherrschaft, also der byzantinische „Staat“, war für die Päpste lange von eher zweitrangiger Bedeutung. In der Praxis war Staatlichkeit nicht an das Imperium gebunden: Ein halbes Jahrhundert, von 476 bis 535, waren Rom und seine Kirche dem direkten Zugriff des Kaisertums

- 
- 6 Coll. Avell. (wie Anm. 5). Als weitere Beispiele sind die von Eduard Schwartz unter dem Titel „Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma“ gemeinsam edierten «Collectio Veronensis» und «Collectio Berolinensis» zu nennen, vgl. Eduard SCHWARTZ: Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma, in: AAM phil.-hist. Abt. N.F. 10 (1934) S. 10–304.
- 7 DERS.: Vigiliusbriege. Zur Kirchenpolitik Justinians, in: SBA phil.-hist. Kl. Heft 2 (1940).
- 8 Le Liber pontificalis, ed. Louis DUCHESNE, Paris 1886–1892 (Bibliothèque des Écoles françaises d’Athènes et de Rome, sér. 2/3). Weitere ergiebige historiographische Quellen zu den päpstlich-kaiserlichen Beziehungen des 6. Jahrhunderts sind: Liberatus von Karthago: Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum, in: Acta Conciliorum Oecumenicorum 2: Concilium Universale Chalcedonense, 5: Collectio Sangermanensis, hg.v. Eduard SCHWARTZ, Berlin 1962, S. 98–141; Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquiis ex Consularibus Caesaraugustanis et Iohannis Biclarenensis Chronicon, ed. Carmen Cardelle de HARTMANN, Turnhout 2001 (CCh SL 173A), sowie Evagrius Scholasticus, Historia ecclesiastica, ed. Adelheid HÜBNER, Turnhout 2007 (Fontes Christiani 57/1–2).
- 9 Sehr deutlich z. B. die Vita des Hormisdas im Lib. Pont. (wie Anm. 8) vol. 1, S. 269–274, vgl. zur «Vita Hormisdas» auch Sara RANALLI: L’opera del pontefice Ormisda nel panorama del monachesimo occidentale del VI secolo, in: Rivista Cistercense 12 (1995) S. 3–20, hier v. a. S. 3–13 sowie NOCE: Ormisda (wie Anm. 5) S. 22–25, 32–37.
- 10 BERTOLINI: Roma e i Longobardi (wie Anm. 2) S. 14–17; GASPARRI: Roma (wie Anm. 2) S. 232–234.

entzogen, die Herrschaft lag faktisch in den Händen Odoakers bzw. seit 482 der ostgotischen Könige. Zwar bemühten sich Teile des römischen Senatorenadels und damit auch einflußreiche Kreise innerhalb der römischen Kirche seit dem ausgehenden 5. Jahrhundert immer wieder darum, die Herrschaft der Germanenkönige durch die staatsrechtliche Anerkennung als delegierte kaiserliche Amtsgewalt zu legitimieren<sup>11</sup> und damit die Anbindung Italiens an das Imperium wieder zu intensivieren. Einer solchen stärker reichsverbundenen Partei standen in Rom aber stets auch Kräfte gegenüber, die eine allenfalls lockere herrschaftliche Bindung des Reichswestens an Konstantinopel und ein auskömmliches Arrangement mit den Ostgoten wünschten<sup>12</sup>. Die diesbezüglichen Interessenkonflikte unter den senatorial-kirchlichen Eliten, gepaart mit unterschiedlichen religionspolitischen Vorstellungen, steigerten sich bis zum Ausbruch eines Schismas 498, aus dem schließlich die eher reichskritische Partei unter Papst Symmachus als Sieger hervorging.<sup>13</sup> Analoge Frontstellungen zwischen pro-gotischen und pro-byzantinischen Kräften bestimmten die Papstwahlen bis zur Mitte der 530er Jahre, ohne damit jedoch jemals die prinzipielle Zugehörigkeit Roms und Italiens zum Imperium in Frage zu stellen.

Eine zweite, für das Papsttum ungleich wichtigere Dimension des Imperiums stellte die byzantinische Reichskirche<sup>14</sup> dar. Seit Mitte des 5. Jahrhunderts ist diese als Gemeinschaft der fünf Metropolitkirchen von Rom, Alexandria, Antiochia, Jerusalem und schließlich Konstantinopel sowie ihrer Suffragane zu fassen. Die Gemeinschaft dieser Kirchen fand ihren Ausdruck in der *communio*, derer sich die Metropoliten regelmäßig gegenseitig versicherten und die durch die Nennung der Bischofsnamen im Rahmen der Meßliturgie ritualisiert wurde, im Austausch von Wahl- und Weiheanzeigen sowie vor allem in der gemein-

---

11 Filippo BURGARELLA: Il Senato, in: Roma nell'Alto Medioevo (wie Anm. 2) S. 121–175, hier S. 121–124; Christoph SCHÄFER: Der weströmische Senat als Träger antiker Kontinuität unter den Ostgotenkönigen (490–540 n. Ch.), Sankt Katharinen 1992, S. 212–239; John MOORHEAD: The Laurentian Schism: East and West in the Roman Church, in: Church History 47 (1978) S. 125–136, hier v.a. S. 126–129; Johannes HALLER: Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit, Bd. 1: Die Grundlagen, Esslingen 1950, S. 215 f.

12 Dies schlägt sich u. a. in der bereitwilligen Übernahme von Ämtern in der Hierarchie des ostgotischen regnums nieder: SCHÄFER: Senat (wie Anm. 11) S. 143–145, 149–211; DERS.: Probleme (wie Anm. 1) v.a. S. 188 f.

13 Eckhard WIRBELAUER: Zwei Päpste in Rom. Der Konflikt zwischen Laurentius und Symmachus (498–514). Studien und Texte, München 1993 (Quellen und Forschungen zur antiken Welt 16), v.a. S. 9–44; Jeffrey RICHARDS: The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages 476–752, London/Boston 1979, S. 69–99; MOORHEAD: Laurentian Schism (wie Anm. 11) v.a. S. 129–136; SCHWARTZ: Publizistische Sammlungen (wie Anm. 6) S. 226 f., 230–237.

14 Basil STUDER: Theology in the Imperial Church (300–450), in: History of Theology, Bd. 1: The Patristic Period, hg. v. Angelo DI BERARDINO, Collegeville 1997, S. 251–408, hier S. 256 f.

samen Bemühung um Orthodoxie und die Einheit des Dogmas im Rahmen ökumenischer Konzilien. Seit Mitte des 5. Jahrhunderts trat als Leiter dieser Konzilien der Kaiser in Erscheinung; nach dem vorherrschenden byzantinischen Kirchenmodell war er der von Gott bestellte Garant kirchlicher Einheit und Rechtgläubigkeit. Bereits Eusebius hatte im 4. Jahrhundert mit seinem Panegyrikus auf Kaiser Konstantin die ideologische Basis dieser späterhin unter dem Schlagwort des „Caesaropapismus“ diskutierten Herrschaftskonzeption gelegt<sup>15</sup>, die in der Person des christlichen Kaisers die weltliche wie die kirchliche Lenkung der Christenheit zusammenführte. Zwar hatte diese auf das disziplinarorganisatorische bezogene kirchliche Leitungsfunktion des Imperators nie dogmatische Kompetenzen umfaßt. In der kirchenpolitischen Praxis jedoch verschwammen diese Zuständigkeitsgrenzen leicht, wenn der Kaiser Konzilsbeschlüssen bezüglich des rechten Glaubens durch die Promulgation als Reichsgesetz allgemeine Gültigkeit verschaffte und für deren Durchsetzung mit staatlichen Mitteln sorgte.

### Leitlinien der Auseinandersetzungen: Das Erbe von Chalkedon

Gerade diese unscharfen Kompetenzen des Kaisertums als herrschaftliches Haupt der Reichskirche mußten zwangsläufig zu Konflikten mit den Päpsten führen. Das Verhältnis zwischen ihnen und dem byzantinischen Kaiserhof war vor allem in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts daher alles andere als unbelastet<sup>16</sup>. Zu einem großen Teil resultierten die immer wieder ausbrechenden Konflikte aus widerstreitenden Ansichten beider Seiten über die Führungsrolle innerhalb der Reichskirche. Rom beanspruchte für sich eine auf petrinische Apostolizität gegründete<sup>17</sup> Primatstellung in Lehr- und daraus abgeleitet auch in

15 Der Begriff und das mit ihm bezeichnete Herrschaftssystem ist seit langem Gegenstand kritischer Diskussion: Deno John GEANAKOPOLOS: *Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism*, in: *Church History* 34 (1965) S. 381–403; Jean-Marie SANSTERRE: *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie „cesaropapiste“*, in: *Byzantion* 42 (1973) S. 131–195, 532–594, hier zur Berechtigung des Begriffs v. a. S. 589–593; Gilbert DAGRON: *Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge 2003 (Past and Present Publications), S. 131–135.

16 Als Überblick vgl. Claire SOTINEL: *Emperors and Popes in the Sixth Century: The Western View*, in: *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, hg. v. Michael MAAS, Cambridge 2004, S. 267–290 sowie HALLER: *Papsttum* (wie Anm. 11) S. 203–308.

17 Zur von Leo dem Großen entworfenen „Petrinologie“ des Papsttums vgl. Walter ULLMANN: *Gelasius I. (492–496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter*, Stuttgart 1981 (Päpste und Papsttum 18), S. 61–87; Michele MACCARRONE: *„Sedes apostolica – vicarius Petri“*, in: DERS.: *Romana Ecclesia Cathedra Petri*, hg. v.

Disziplinfragen. Die Kaiser wiederum sahen sich mit der aus ihrem Amt erwachsenden Aufgabe konfrontiert, durch religions- und kirchenpolitische Maßnahmen die Einheit der Christenheit in einer Kirche und unter einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis zu wahren. Akut wurde diese kaiserliche Aufgabe angesichts der drohenden Spaltung der Reichskirche über christologische Streitfragen, deren Ursprünge weit ins 5. Jahrhundert zurückreichten: Im Jahr 451 hatte das Konzil von Chalkedon die Lehrformel von den zwei „unvermischten und ungetrennten“ Naturen Christi kanonisiert. Der Konzilsbeschluss sollte der Christenheit nach jahrzehntelangen Kontroversen<sup>18</sup> wieder ein gemeinsames christologisches Bekenntnis geben und so die Einheit der Kirche retten. Schon bald aber wurde klar, daß das Chalcedonense an dieser Aufgabe gescheitert war: Die unterlegene Partei der sogenannten Monophysiten lehnte die Zwei-Naturen-Lehre als häretisch ab. Vor allem in Ägypten eskalierten die religiösen Konflikte und bedrohten die Einheit von Reich und Kirche. Da selbst staatliche Zwangsmaßnahmen den inneren Frieden nicht gewährleisten konnten, wurden schließlich inhaltliche Lösungsversuche unumgänglich: Das chalcedonensische Bekenntnis sollte soweit konkretisiert bzw. modifiziert werden, daß es für alle Glaubensparteien des Reichs akzeptabel wurde und als dogmatische Grundlage einer einigen Reichskirche taugte. Einen ersten Anlauf in diese Richtung unternahm Kaiser Zenon: 482 dekretierte er mit dem „Henotikon“<sup>19</sup> ein vom Konstantinopolitanen Patriarchen Akakios erarbeitetes Kompromiß-Glaubensbekenntnis und machte damit den Auftakt einer über fast zwei Jahrhunderte von seinen Nachfolgern verfolgten Politik, über die Promulgation dogmatischer Kompromißformeln<sup>20</sup> den Kirchenfrieden herbeizuführen.

Die römische Kirche reagierte auf das Henotikon mit Ablehnung. Das Glaubensedikt versuchte die Streitfragen zwischen den Religionsparteien im Reich dadurch zu umgehen, daß man das Konzil von Chalkedon zwar nicht ausdrücklich widerrief, als Definitionsgrundlage der Orthodoxie neben den ökumenischen Versammlungen von Nikäa, Konstantinopel und Ephesus aber stillschweigend überging. Den Monophysiten sollte ein demütigendes Bekenntnis zu der verhassten Synode erspart und so die Rückkehr in die orthodoxe

Pietro ZERBI/Raffaello VOLTINI/Alessandro GALUZZI, Rom 1991 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica 47–48), S. 1–101, hier S. 49–61.

18 Patrick T. R. GRAY: The Legacy of Chalcedon: Christological Problems and their Significance, in: The Cambridge Companion to the Age of Justinian (wie Anm. 16) S. 215–238, hier S. 215–221 et passim.

19 Das auch als «Ἡνωτικὸν Ζήνωνος» bekannte Dokument ist nur als Insert in der Kirchengeschichte des Evagrius überliefert: Evagrius Scholasticus: Hist. eccl. (wie Anm. 8) Bd. 2 S. 358–364, lib. III, cap. 14.

20 Weitere entsprechende Versuche erfolgten unter Justinian I. in Form der sog. ‚Theopaschitischen Formel‘, des ‚Drei-Kapitel-Edikts‘ von 553 und des wenig erfolgreichen ‚Aphartodoketismus‘; im 7. Jahrhundert scheiterten entsprechende Kompromissversuche auf Basis des ‚Monenergetismus‘ sowie des ‚Monotheletismus‘.

Kirchengemeinschaft erleichtert werden. Gerade dies war für Rom jedoch nicht akzeptabel: Das in Chalkedon kanonisierte Credo wurde als das Werk Papst Leos I. gesehen. Die Konzilsväter hatten sich 451 mit ihrer christologischen Lehrentscheidung in Inhalt und Wortlaut beinahe vollständig<sup>21</sup> einem Lehrbrief Leos<sup>22</sup> angeschlossen. Das Konzil von Chalkedon war damit für die Päpste zum Symbol der apostolischen Lehrautorität des Römischen Stuhls geworden. Jede Veränderung der chalkedonensischen Kanones mußte diese Lehrautorität und damit auch die hegemonialen Ansprüche Roms in Frage stellen.

Obwohl also mit dem Henotikon die Lehrgewalt Roms auf dem Spiel stand, behandelten Papst Felix III. und seine Nachfolger den Fall ab 483 nicht als Glaubensfrage, sondern als disziplinäre Angelegenheit. Nicht die theologischen Implikationen des Henotikons, sondern flankierende Aspekte der kirchlichen Rechtsordnung boten die Ansatzpunkte für den päpstlichen Widerstand: Als Versöhnungsgeste gegenüber den Monophysiten hatte Akakios 482 den noch in Chalkedon wegen Häresie verurteilten Petrus Mongos in die Kirchengemeinschaft mit Konstantinopel aufgenommen und ihn nach seiner Verpflichtung auf das Henotikon zum Patriarchen von Alexandria geweiht. 483 lud Felix deshalb Akakios vor ein römisches Synodalgericht, um sich hier für die von ihm zu vertretenden *scandala* – namentlich die *communio* mit einem verurteilten Ketzer – zu rechtfertigen<sup>23</sup>. Als Akakios die Vorladung zurückwies und gar eine päpstliche Gesandtschaft durch Übertölpelung dazu brachte, ihrerseits die eucharistische Gemeinschaft mit Vertretern der alexandrinischen Kirche zu zelebrieren<sup>24</sup>, kündigte eine römische Synode 584 mit der Exkommunikation und

21 Die Konzilsväter übernahmen die päpstlichen Vorgaben zwar nicht unbesehen, schlossen sich aber einer Auslegung seiner Schriften im Sinne Kyrills von Alexandrien an, vgl. Karl-Heinz UTHEMANN: Zur Rezeption des Tomus Leonis in und nach Chalkedon. Wider den dogmenhistorischen Begriff „strenger Chalkedonismus“, in: *Studia Patristica* 34 (2001) S. 572–604, hier S. 577–593, 602 f.; Stephan Otto HORN: Die Stellung des Bischofs von Rom auf dem Konzil von Chalcedon, in: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium Storico-Teologico, Roma, 9–13 ottobre 1989*, hg. v. Michele MACCARRONE, Vatikanstadt 1991 (Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Atti e documenti 4), S. 261–274, hier v. a. S. 270–272.

22 Der sog. «Tomus Leonis» in: *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. Eduard SCHWARTZ, Bd. 2/2/1, Berlin 1932, S. 24–33.

23 Vgl. *Collectio Berolinensis* Nr. 23, ed. Eduard SCHWARTZ, in: DERS.: *Publizistische Sammlungen* (wie Anm. 6) S. 59–117, hier S. 75.

24 Zur gescheiterten Gesandtschaft der Bischöfe Vitalis und Misenus von Cumae von 483 sowie zu ihrem Nachspiel vgl. Evagrius Scholasticus: *Hist. eccl.* (wie Anm. 8) Bd. 2 S. 372–378, lib. III, cap. 18–21. Dazu Philippe BLAUDEAU: *Condamnation et absolution synodales d'un légat: le cas de Misène de Cumes (483–495)*, in: *I Concili della cristianità occidentale. Secoli III-V. XXX incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma 3–5 maggio 2001, Rom 2002 (*Studia ephemeridis Augustinianum* 78), S. 503–528, hier v. a. S. 505–513 und SCHWARTZ: *Publizistische Sammlungen* (wie Anm. 6) S. 203–207.

Absetzung des Kontrahenten der Konstantinopolitanen Kirche die Gemeinschaft auf und löste so das bis 519 dauernde Akakianische Schisma aus<sup>25</sup>.

Über 35 Jahre und fünf Pontifikate hinweg folgten Felix' Nachfolger im Großen und Ganzen der von ihm eingeschlagenen Marschrichtung, die mit keinem Wort auf inhaltliche Aussagen des Henotikon einging, sondern dieses über Verfahrensfragen zu Fall zu bringen suchte. Diese Verweigerung theologischer Auseinandersetzung ist in der Literatur oft mit Befremden bemerkt worden<sup>26</sup>, tatsächlich machte aber das Henotikon eine dogmatische Diskussion gar nicht erforderlich, da es trotz zahlreicher provokanter Formulierungen keinerlei wirklich häretische Aussagen traf.<sup>27</sup> Nicht so sehr der Inhalt des Henotikons als mehr seine Form bot daher den Päpsten Angriffsfläche: Der Kaiser versuchte mit herrscherlicher Amtsgewalt der Reichskirche den rechten Glauben per Gesetz zu verordnen. Scharf wies Felix Kaiser Zenon daher in einem Brief zurecht: In den *sacrosancta* habe er die Kirche nicht zu belehren, sondern sein Haupt den Priestern Christi zu unterwerfen und von ihnen Belehrung entgegenzunehmen<sup>28</sup>! Für Felix und seine Nachfolger stellte sich der Fall des Henotikon weniger als dogmatisches denn als ekklesiologisches Problem dar<sup>29</sup>: Nicht die Frage nach Glaubensinhalten war durch das Henotikon aufgeworfen worden, sondern vielmehr die Frage, wem in der Reichskirche die

25 Zum Akakianischen Schisma siehe ebd. S. 161–262 sowie die Darstellung in einschlägigen Überblickswerken: Hans-Georg BECK: Die frühbyzantinische Kirche, in: Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 2: Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. 2. Halbbd.: Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter (451–700), hg. v. Hubert JEDIN, Freiburg/Basel/Wien 1975, S. 3–92, hier S. 3–17; HALLER: Papsttum (wie Anm. 11) S. 219–252.

26 BECK: Kirche (wie Anm. 25) S. 8–10; HALLER: Papsttum (wie Anm. 11) S. 225; SCHWARTZ: Publizistische Sammlungen (wie Anm. 6) S. 203. Möglicherweise ist das Beharren der Päpste auf juristischen Kategorien – wohlwollend betrachtet – bereits Ausdruck eines zukunftsweisenden Verrechtlichungsprozesses, der die römische Kirche als kulturgeschichtliche Leistung im Mittelalter insgesamt auszeichnete. Gleichzeitig jedoch stellt sich die Frage, ob diese Verweigerung inhaltlicher Auseinandersetzung nicht letztlich Ausdruck eines Unvermögens des Westens war, mit der elaborierten Theologie des Ostens mitzuhalten. Eine solche Interpretation neigt allerdings wohl zu sehr dazu, den offenkundigen Niedergang theologischer Kompetenz in der Westkirche des 7. Jahrhunderts vorschnell auf frühere Epochen zurückzuprojizieren.

27 Ausdrücklich konstatiert das Edikt, keinen neuen Glauben zu definieren, sondern nur die nikäanische Orthodoxie samt ihrer Bestätigung durch nachfolgende Konzilien zu bekräftigen, vgl. Evagrius Scholasticus: Hist. eccl. (wie Anm. 8) Bd. 2, S. 364, lib. III, cap. 14: Ταῦτα δὲ γεγράφαμεν οὐ καινίζοντες πίστιν, ἀλλ' ὑμᾶς πληροφροῦντες.

28 Brief Felix' an Zenon: *Certum est enim hoc rebus vestris esse salutare, ut cum de causis agitur dei, iuxta ipsius constitutum regiam voluntatem sacerdotibus Christi stuedatis subdere, non praeferre, et sacrosancta per eorum praesules discere potius quam docere...* (Coll. Berol. n. 33, ed. Schwartz in: SCHWARTZ: Publizistische Sammlungen [wie Anm. 6] S. 81 f.).

29 Ebd. S. 214 f.

Autorität zukommen sollte, solche Glaubensinhalte zu definieren. Angesichts der Mitwirkung des Konstantinopolitanen Patriarchen Akakios an der henotischen Religionspolitik verwies auch diese Frage auf Chalkedon: In einem später als Kanon 28 überlieferten, für das Papsttum höchst ärgerlichen Beschluß hatte das Konzil Konstantinopel als Patriarchensitz bestätigt und diesen der Kirche des „Alten Rom“ gleichgestellt<sup>30</sup>. Zwar war dem petrinischen Stuhl ein Ehrenvorrang gegenüber dem „Neuen Rom“ zuerkannt worden, für Leo I. und seine Nachfolger war es aber nicht akzeptabel, daß dem neuen Patriarchensitz aufgrund seiner Sonderrolle als Kirche der kaiserlichen Reichshauptstadt Weihe- und Jurisdiktionskompetenzen gegenüber den orientalischen Kirchen zukommen sollten<sup>31</sup>. So war es nicht allein die scheinbare Mißachtung der chalkedonensischen Orthodoxie und ihres Vaters, Papst Leos, die das päpstliche Rom gegen die henotische Politik Zenons und Akakios' aufbrachte. Als mindestens ebenso skandalös empfand es die römische Kirche, daß der Konstantinopolitaner Patriarch mit dem Henotikon die religionspolitische Initiative an sich gezogen hatte und eigenmächtig in Zusammenarbeit mit dem Kaiser eine Einnung der Reichskirche versuchte, ohne deren römisches Haupt zu konsultieren<sup>32</sup>.

War die Haltung der römischen Kirche seit Felix III. gegenüber der henotischen Religionspolitik somit aus reinem Statusdenken zu erklären? Riskierten die Päpste bewußt um der Wahrung eigener Suprematie-Ansprüche willen eine Spaltung der Kirche? Auch wenn einem modernen Beobachter Roms kompromißlose Ablehnung des Henotikons und aller begleitenden Maßnahmen sowie die sture Verweigerung inhaltlich-theologischer Auseinandersetzung angesichts der drängenden Notwendigkeit eines Ausgleichs mit den anderen religiösen Parteien des Reichs wie eine obstruktive Blockadepolitik<sup>33</sup> erscheinen mag, lassen sich doch weniger negative Erklärungen für das päpstliche Agieren finden: So sehr eine Wahrung des chalkedonensischen Glaubens auch den politischen Interessen der römischen Kirche dienlich gewesen sein mag, so ist

30 ULLMANN: Gelasius (wie Anm. 17) S. 88–95; siehe auch Evangelos K. CHRYSOS: Der sogenannte 28. Kanon von Chalkedon in der *Collectio Prisca*, in: AHC 7 (1975) S. 109–117.

31 Stefan Otto HORN: Die Auseinandersetzungen um die Autorität der Kirche von Konstantinopel am Vorabend des acacianischen Schismas, in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Ratzinger zum 60. Geburtstag*, Bd. 1, hg. v. Walter BAIER, St. Ottilien 1987, S. 697–711, hier v. a. S. 698–701 und passim; ULLMANN: Gelasius (wie Anm. 17) S. 98–103. Zu einem Beispiel der manipulativen westlichen Rezeption des „Kanon“ vgl. CHRYSOS: Kanon (wie Anm. 30).

32 SCHWARTZ: *Publizistische Sammlungen* (wie Anm. 6) S. 203. Siehe auch: HORN: *Auseinandersetzungen* (wie Anm. 31) S. 709–711.

33 HALLER: *Papsttum* (wie Anm. 11) S. 222 f., sieht in der Ladung des Akakios' vor ein römisches Synodalgericht im Jahre 482 eine bewusste Provokation des Bruchs zwischen den Kirchen.

dem Papsttum doch grundsätzlich auch eine ernsthafte Sorge um die Wahrung der Orthodoxie zu unterstellen<sup>34</sup>. Chalkedon hatte mit der Autorität eines ökumenischen Konzils gültige Inhalte des rechten Glaubens formuliert, die nicht ohne weiteres aus kirchenpolitischer Opportunität einfach aufgegeben werden konnten. Nicht nur in Rom war man dieser Ansicht: Zahlreiche chalkedonensisch gesinnte Gemeinschaften aus dem Orient appellierten an den Papst, den wahren Glauben gegen die monophysitenfreundliche Religionspolitik des Kaisers zu verteidigen, und erzeugten so in Rom beträchtlichen Handlungsdruck<sup>35</sup>. Auch zeigt der Briefverkehr verschiedener Päpste der Schismenzeit deutlich, wie sehr das Papsttum von den Anhängern der chalkedonensischen Orthodoxie im Reichsosten als Schutzinstanz gegen Repressalien und Verfolgung im Zuge der kaiserlichen Religionspolitik betrachtet wurde<sup>36</sup>. Die päpstliche Haltung im Akakianischen Schisma entsprach somit durchaus auch Erwartungen Dritter, deren Motive für ihr Beharren auf Chalkedon sicher nicht im Verdacht des rein egoistischen Strebens nach Statuserhalt stehen. Zudem verweigerten die Päpste mittelfristig keineswegs jede theologische Auseinandersetzung im Interesse einer Integration der Reichskirche. Mehrfach fanden sich die Päpste im 6. Jahrhundert bereit, im Zuge eines ‚neochalkedonensischen‘ Kurses notwendige Konkretisierungen des Glaubensfundaments von 451 auf ihre Rechtgläubigkeit hin zu prüfen und im positiven Fall zu

34 Darauf weist z. B. hin: Luciano ORABONA: *Ormisda e la risoluzione dello scisma di Acacio*, in: *Atti del convegno su Papa Ormisda (514–523): magistero, cura pastorale ed impegno ecumenico*, hg. v. Celestino NOCE, Frosinone 1993, S. 43–56, hier S. 54 f.

35 Besonderen Druck übten die Mönche des Akoimetenklosters bei Konstantinopel auf Felix aus, vgl. Evagrius Scholasticus: *Hist. eccl.* (wie Anm. 8) Bd. 2, S. 374–378, lib. III, cap. 19–21. Zweimal traten Vertreter der Akoimeten auf einem römischen Synodalgericht als Ankläger gegen päpstliche Legaten auf, die sich in Konstantinopel der Kollaboration mit der henotischen Partei schuldig gemacht haben sollen, vgl. BLAUDEAU: *Condamnation* (wie Anm. 24) S. 513–515, sowie SCHWARTZ: *Publizistische Sammlungen* (wie Anm. 6) S. 204–207. Zu den Akoimeten vgl. auch Heinrich BACHT: *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon 431–519*, in: *Das Konzil von Chalkedon, Bd. 2: Entscheidung um Chalkedon*, hg. v. Alois GRILLMEIER/DEMS., Würzburg 1973, S. 193–314, hier v. a. S. 269–291.

36 Besonders deutlich zeigen dies die Briefwechsel des Hormisdas mit verschiedenen Empfängern im Osten, wie z. B. den Mönchen der Syria Secunda (Coll. Avell. [wie Anm. 5] Nr. 139 f., vgl. dazu Cornelia B. HORN: *The Correspondence Between the Monks of Syria Secunda and Pope Hormisdas in 517/518 A.D.*, in: *Journal of Maronite Studies* [www.mari.org/JMS/october97] 1/4 [1997]) oder dem orthodoxen Bischof Johannes von Nikopolis (Coll. Avell. [wie Anm. 5] Nr. 123 und 124 sowie ferner Nr. 127, 133–135, 137, 173 und 175)

approbieren<sup>37</sup>. Nicht akzeptabel aber war für sie die im Henotikon versuchte gänzliche Aufgabe dieses Fundaments.

Die Verteidigung des Chalkedonense als definitivische Basis der Orthodoxie und gleichzeitiges Symbol päpstlicher Suprematie sowie die Behauptung der römischen Führungsrolle in der Reichskirche gegen Herausforderungen von Seiten des Kaisertums, vor allem aber des Konstantinopolitanen Patriarchats, wurden somit die Leitlinien der päpstlichen Politik einer ganzen Epoche. Die Auseinandersetzungen zwischen Rom und Byzanz, die aus dieser Politik zwangsläufig erwachsen, belasteten die Kräfte der römischen Kirche im 6. Jahrhundert mehrfach bis aufs Äußerste. Zugleich jedoch bildeten die Konflikte um das Erbe von Chalkedon den Hintergrund, vor dem die Päpste zukunftsweisende Positionen hinsichtlich der Stellung Roms im Gefüge der Kirchen sowie hinsichtlich der päpstlich-kaiserlichen Beziehungen entwickeln und behaupten konnten. Die Epoche nach Chalkedon war damit eine formative Phase für die theoretische Konzeption eines institutionellen Papsttums und seines Anspruchs auf universale Suprematie in Glaubens- und Disziplinfragen<sup>38</sup>. Dabei waren es jedoch gerade die politischen Umstände der Zeit, die den römischen Bischöfen an der Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert die Entwicklung und Erprobung solcher Positionen überhaupt erst ermöglichten: Seit 476 waren Rom und seine Kirche dem Zugriff des Kaisertums entzogen. Zwangsmaßnahmen, wie sie von staatlicher Seite gegen chalkedonensische Gegner der kaiserlichen Religionspolitik im Osten des Reiches ergriffen wurden, waren im Westen somit nicht durchführbar; und auch die Kontrolle der römischen Kirche durch die italischen Könige hielt sich in Grenzen, beließ doch beispielsweise der Arianer Theoderich der katholischen Kirche Italiens weitgehende Autonomie<sup>39</sup>. Die Päpste profitierten somit direkt von der „Vielgestaltigkeit“ Italiens: Bis zum Ende des Akakianischen Schismas, ja faktisch bis zur Wiedererrichtung byzantinischer Herrschaft in Italien Mitte der 530er Jahre, konnten sie zwischen

37 So im Falle der von Justinian favorisierten ‚theopaschitischen Formel‘, die bereits 519 von Papst Hormisdas geprüft, letztlich aber erst von Johannes II. und Agapet I. approbiert wurde, siehe unten S 54–57.

38 Als das wohl bekannteste und wirkmächtigste Beispiel ist hier sicher die sog. „Zwei-Gewalten-Lehre“ zu nennen, die Gelasius I. 494 in einem Brief (JK 632, ed. SCHWARTZ: *Publizistische Sammlungen* [wie Anm. 6] S. 19–24) gegenüber Kaiser Anastasios vertrat, vgl. dazu: ULLMANN: *Gelasius* (wie Anm. 17) S. 198–212; DERS.: *Der Grundsatz der Arbeitsteilung bei Gelasius I*, in: HJb 97/98 (1978) S. 41–70; Wilhelm ENSSLIN: *Auctoritas und potestas. Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I*, in: HJb 74 (1955) S. 661–668. Gegen eine ‚programmatische‘ Interpretation: Alan COTTRELL: *Auctoritas and Potestas. A Reevaluation of the Correspondence of Gelasius I on papal-imperial relations*, in: MSt 55 (1993) S. 95–109.

39 Frank AUSBÜTTEL: *Theoderich der Große. Der Germane auf dem Kaiserthron*, Darmstadt 2003 (*Gestalten der Antike*), S. 92–107, hier v. a. S. 92–99; SCHÄFER: *Probleme* (wie Anm. 1) S. 192–194.

den Mächten in einem relativ geschützten Raum agieren und hier zukunftsweisende Positionen und Leitsätze in der Auseinandersetzung mit dem Imperium in einer Radikalität formulieren, die unter anderen Umständen wohl kaum denkbar gewesen wären<sup>40</sup>.

### Das Justinian'sche Zeitalter

So sehr die Unmöglichkeit kaiserlicher Einflußnahme in Rom dem Papsttum an der Wende zum 6. Jahrhundert erweiterte Handlungsmöglichkeiten eröffnete, so sehr fällt auf, daß die Päpste der Zeit dennoch keine dauerhafte und endgültige Lösung aus eben diesem Einflußbereich des Kaisertums suchten. Imperium und Reichskirche bildeten weiterhin den selbstverständlichen Rahmen, innerhalb dessen Rom seine Suprematieansprüche verfocht. Ziel der päpstlichen Bemühungen war nicht die Lösung Roms aus der kaiserlichen Herrschaft, sondern die Umsetzung der genuin römischen Vorstellung von der hierarchischen Gestaltung von Reichskirche und Christenheit unter päpstlicher Führung<sup>41</sup>. Die Möglichkeiten, diese Vorstellungen zur Geltung zu bringen, änderten sich grundlegend – zunächst zum Guten –, als es 518 in Konstantinopel zu einem Dynastiewechsel kam und der nachmalige Kaiser Justinian an der Seite seines Onkels Justin I. die Zügel einer neuen Religionspolitik in die Hand nahm. Das henotische Programm hatte nach über drei Jahrzehnten der Kirchenspaltung abgewirtschaftet; insbesondere in Konstantinopel drängte die Mehrheit der Bevölkerung auf eine Rückkehr zum chalkedonensischen Glauben<sup>42</sup>. In der Karwoche des Jahres 519 unterzeichneten daher der Kaiser und sein Neffe, Patriarch Johannes sowie alle Teilnehmer einer endemischen Synode in der Hauptstadt ein von päpstlicher Seite diktiertes Glaubensbekenntnis<sup>43</sup>, das

40 SOTINEL: *Emperors and Popes* (wie Anm. 16) S. 269 f.; HALLER: *Papsttum* (wie Anm. 11) S. 226 f.; SCHWARTZ: *Publizistische Sammlungen* (wie Anm. 6) S. 204.

41 Deutlich zeigt dies z. B. die gelasianische Zwei-Gewalten-Lehre: Gelasius' Scheidung einer weltlichen und einer geistlichen Führungskompetenz bezogen sich auf dasselbe Gemeinwesen; kaiserliche *potestas* und päpstliche *auctoritas* werden als Ordnungsmächte innerhalb derselben (universalen) Gemeinschaft begriffen, woraus überhaupt erst der Bedarf zur theoretischen Klärung ihres (Konkurrenz)-Verhältnisses erwuchs.

42 Milton V. ANASTOS: *The Emperor Justin I's Role in the Restoration of the Chalcedonian Doctrine, 518–519*, in: DERS.: *Aspects of the Mind of Byzantium. Political Theory, Theology, and Ecclesiastical Relations with the See of Rome*, hg. v. Speros VRYONIS JR./ Nicholas GOODHUE, Aldershot 2001 (Variorum Collected Studies Series 717), Nr. IV, S. 125–139, hier v. a. S. 129–133; Jakob SPEIGL: *Synoden im Gefolge der Wende der Religions-Politik unter Kaiser Justinos (518)*, in: OKS 45 (1996) S. 3–20, hier S. 3–8; BECK: *Kirche* (wie Anm. 25) S. 16 f.

43 Den sog. «Libellus Hormisdæ»: Coll. Avell. (wie Anm. 5) S. 520–522 Nr. 116b. Vgl. dazu: Jesús SAN MARTÍN: *La „Prima salus“ del papa Hormisdas (514–523)*, in: *Revista*

das Chalcedonense als Basis der Orthodoxie anerkannte, ausdrücklich Roms überragende Autorität in Glaubensfragen feststellte und den Forderungen der Päpste nach Streichung des Patriarchen Akakios und aller seiner henotischen Nachfolger während der Schismenzeit aus den Bischofslisten Konstantinopels in vollem Umfang entsprach. Die Bereitschaft, mit der man sich in Byzanz von Rom die Modalitäten der Kircheneinheit diktieren ließ, muten auf den ersten Blick wie eine bedingungslose Kapitulation an. Justin und Justinian waren zwar persönlich Anhänger des Chalkedonismus, angesichts der unvermeidlichen Verschärfung der Konflikte mit den Monophysiten, die eine Rückkehr zum chalkedonensischen Bekenntnis bedeuten mußte, traten allerdings neben diese persönlichen Orientierungen wohl handfestere Motive für die religionspolitische Wende von 518: Eventuell begannen bereits zu diesem Zeitpunkt in Konstantinopel die ersten Planungen für die Restauration der italischen Reichsprovinz<sup>44</sup>, die ab 535 im Rahmen der Gotenkriege in Angriff genommen wurde. Bei allem ernsthaften Bestreben zur Orthodoxie sollte die Wiederherstellung der Kircheneinheit zwischen Rom und Byzanz möglicherweise auch die romanische Bevölkerung Italiens dem arianischen ‚Regime‘ der Ostgoten entfremden und sie wieder enger an das Imperium binden<sup>45</sup>.

Nach über dreieinhalb Jahrzehnten war das Schisma 519 endlich überwunden. Zunächst allerdings änderte sich durch den Zusammenschluß der Kirchen wenig an den politischen Realitäten. Weiterhin hatte das Kaisertum faktisch keine Möglichkeiten, seine Herrschaft auf der Apenninhalbinsel direkt auszuüben. Im Gegenteil: Auch wenn die Wiederannäherung von Rom und Konstantinopel mittelfristig nicht ohne Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen Papsttum und König Theoderich blieb<sup>46</sup>, konnte sich doch über mehrere Pontifikate hinweg gerade eine pro-gotische Partei den Papstthron si-

Española de Teología 1 (1940/1941) S. 767–812; Walter HAACKE: Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im Acacianischen Schisma, Rom 1939 (Analecta Gregoriana 20); sowie allgemein ORABONA: Risoluzione (wie Anm. 34).

44 ANASTOS: Justin I's Role (wie Anm. 42) S. 136 f. Zu einer gegenläufigen Einschätzung gelangt hingegen SOTINEL: Emperors and Popes (wie Anm. 16) S. 273.

45 AUSBÜTTEL: Theoderich (wie Anm. 39) S. 107, sieht in den Ereignissen des Jahres 519 eine deutliche Zäsur im Verhältnis zwischen Theoderich und dem Papsttum. Anders hingegen SOTINEL: Emperors and Popes (wie Anm. 16) S. 273, die darauf hinweist, daß Hormisdas 518 die formale Zustimmung Theoderichs zur Wiedervereinigung der römischen und der konstantinopolitanischen Kirche erbat und erhielt.

46 Vgl. z. B. die Behandlung Papst Johannes' I. durch Theoderich bzw. die diesbezüglich von päpstlicher Seite gestreute Propaganda: Wilhelm ENSSLIN: Papst Johannes I. als Gesandter Theoderichs des Großen bei Kaiser Justinus I, in: BZ 44 (1951) S. 127–134; Heinz LÖWE: Theoderich der Große und Papst Johannes I., in: HJb 72 (1953) S. 83–100. Theoderich sah seine Herrschaft offensichtlich zudem durch „hochverräterische“ Machenschaften bedroht, wie Prozeß und Hinrichtung des Boethius zeigen. Vgl. dazu SCHÄFER: Senat (wie Anm. 11) S. 240–262, der das Geschehen freilich stark unter der Perspektive sozialer Gegensätze innerhalb des Senats beleuchtet.

chern. Weiterhin erlaubte die fortbestehende ‚Vielgestaltigkeit‘ Italiens den Päpsten, ihre Führungsansprüche gegenüber Byzanz mit Nachdruck zur Geltung zu bringen, ohne irgendwelche Zwangsmaßnahmen befürchten zu müssen. Trotz der Beilegung des Akakianischen Schismas war das Konfliktpotential zwischen Rom und Konstantinopel keineswegs beseitigt: Auch wenn sich beide Seiten 519 in einem reichen Briefwechsel<sup>47</sup> gegenseitig ihre Freude über den endlich erreichten Kirchenfrieden zusicherten, zeigte sich rasch in aller Deutlichkeit, wie unterschiedlich die jeweiligen Positionen und Vorstellungen eigentlich waren: Der Kaiserhof begriff die Union als Rückführung der italischen Kirche in das Gefüge der vom Kaiser gelenkten Reichskirche<sup>48</sup>. In Konstantinopel ging man offensichtlich von einer weitgehend gleichberechtigten Partnerschaft der beiden Metropolkirchen aus. In mehreren Briefen Justins I. sowie hochgestellter Persönlichkeiten des Kaiserhofes wird die erreichte Einheit der Kirchen so als *concordia ecclesiarum catholicae fidei*<sup>49</sup> charakterisiert, als das einmütige Miteinander mehrerer orthodoxer Kirchen. Patriarch Johannes II. wiederum beschrieb die wiederhergestellte Einheit als Vereinigung der beiden „allerheiligsten Kirchen Gottes, jener des alten und jener des neuen Rom“, „jener des apostolischen Stuhls Petri und jener der Kaiserstadt“<sup>50</sup> und betonte damit ausdrücklich die Gleichrangigkeit beider Kirchen. Zwar erkannte Johannes an, daß diese Wiedervereinigung auf Basis der in Rom gehüteten Orthodoxie erfolgt war, daraus leitete sich für ihn jedoch keine rechtliche Suprematie der römischen Kirche ab<sup>51</sup>. Nach Johannes’ Vorstellung war es die gegenseitige *spiritalis caritas* unter Gleichberechtigten, die ein *vinculum insolubile* zwischen beiden Kirchen knüpfte<sup>52</sup>. Das im Osten gepflegte Reichskirchenbild glich damit also einem föderalen Bund autonomer Kirchen unter kaiserlicher

47 Erhalten v. a. in der Collectio Avellana, vgl. dazu RANALLI: Epistolario (wie Anm. 5) v. a. S. 20–33.

48 SOTINEL: Emperors and Popes (wie Anm. 16) S. 270 f.; Luigi MAGI: La Sede Romana nella corrispondenza degli imperatore e patriarchi bizantini (VI-VII sec.), Löwen/Rom 1972 (Bibliothèque de la Revue d’Histoire Ecclésiastique 57), S. 300–303.

49 Coll. Avell. (wie Anm. 5) S. 612 Nr. 160 Z. 1; ebd. S. 636 Nr. 181 Z. 6 f. dasselbe Bild im Schreiben des Anastasius, ebd. S. 616 Nr. 165 Z. 12.

50 Coll. Avell. (wie Anm. 5) S. 608 Nr. 159 Z. 5–7: *...sanctissimas enim dei ecclesias, id est superioris et novellae istius Romae, unam esse accipio; illam sedem apostoli Petri et istius augustae civitatis unam esse definio*. Siehe auch ebd. S. 613 Nr. 161 Z. 8–10: *...utrasque ecclesias tam senioris quam novae Romae unam esse evidenter intelligens [...] cognosco....*

51 Daß dies in Rom anders gesehen wurde, war Johannes indessen wohl bewusst: So versuchte er durch ein erklärendes Proömion dem «Libellus Hormisdæ» den Charakter eines freiwillig verfassten Briefes und nicht einer pflichtschuldigen Unterwerfung unter die dogmatische Autorität Roms zu geben, vgl. den Bericht der Gesandten an Hormisdas in Coll. Avell. (wie Anm. 5) S. 620 Nr. 167 Z. 10–15; dazu auch MAGI: Sede Romana (wie Anm. 48) S. 45–48.

52 Coll. Avell. (wie Anm. 5) S. 637 Nr. 182 Z. 14 f.

Leitung, geeint durch gegenseitige *caritas* und dasselbe rechtgläubige Bekenntnis.

Diese Vorstellungen deckten sich keineswegs mit der römischen Perspektive: Papst Hormisdas begriff die Wiederherstellung der Kircheneinheit vielmehr als Anerkennung des dogmatischen wie disziplinären Primats Roms<sup>53</sup>. Dies stellte er in einem Brief an Patriarch Johannes klar: Endlich seien nun dank göttlicher Barmherzigkeit die zerstreuten *membra Christi* wieder in einem „corpus“ vereint, endlich das gefledderte Vermächtnis des Herrn wieder zusammengefügt<sup>54</sup>. Gegen die Vielzahl der Kirchen der orientalischen Ekklesiologie stellte Hormisdas die Einheit des einen *corpus Christi*. Nicht die Föderation verschiedener Kirchen, sondern die eine kirchliche Gemeinschaft aller Christen war das projizierte Ziel des römischen Reichskirchenmodells. Vor diesem Hintergrund konnte auch nicht von einem glücklichen Zusammenschluß der beiden ‚römischen‘ Kirchen die Rede sein, wie dies in Konstantinopel beschworen wurde. Aus päpstlicher Sicht hatte sich vielmehr das lange der Häresie verfallene Konstantinopel demütig der Lehrautorität Roms unterworfen und so waren nun in Anspielung auf Matt. 16,18 die *fundamenta* auch der östlichen Kirche auf den Fels der *firmitas* des Apostelfürsten gegründet<sup>55</sup>. Für einen wahren Kirchenfrieden aber, so Hormisdas in einem Instruktionsschreiben an seinen Legaten, müsse der Kaiser jetzt die Kirchen in aller Welt, namentlich jene von Alexandria und Antiochia, zur *communio sedis apostolicae* zurückrufen<sup>56</sup>. Die dogmatische Grundlage dieser *communio* sah der Papst dabei offensichtlich in seinem *libellus Hormisdas*.

Am Kaiserhof in Byzanz war man seit dem Dynastiewechsel von 518 durchaus bereit, den solcherart beanspruchten apostolischen Primat Roms in gewissen Formen anzuerkennen. Justinian, der schon lange vor seiner eigenen Kaisererhebung für die Religionspolitik seines Onkels verantwortlich zeichnete, suchte für die nun anstehenden Aufgaben den Schulterschuß mit dem Papsttum: Der Wiedervereinigung von Rom und Konstantinopel mußte die Reintegration auch der heterodoxen Kirchen des Orients folgen. Als Basis einer solchen Reintegration empfahl sich in Justinians Augen die Aufnahme eines konkretisierenden Zusatzes zum chalkedonensischen Bekenntnis, der die Zweifel der Monophysiten an dessen Orthodoxie zerstreuen sollte. Bereits 519

53 SOTINEL: *Autorité* (wie Anm. 48) S. 270 f.; MAGI: *Sede Romana* (wie Anm. 48) S. 302 f.

54 Coll. Avell. (wie Anm. 5) S. 624 Nr. 169 Z. 22–26: *Nunc enim misericordia procurante divina in unius corporis vultum dissipata olim Christi membra convenient et ab iniquissimis direpta latronibus annuntiata prophetis vocibus domini nostri redintegratur hereditas ...*; siehe auch MAGI: *Sede Romana* (wie Anm. 48) S. 53.

55 Coll. Avell. (wie Anm. 5) S. 624 f. Nr. 169 Z. 26–28: *... et vere in huius petrae fide, id est apostolorum principis firmitate, Orientalis ecclesiae fundamenta solidantur.*

56 Coll. Avell. (wie Anm. 5) S. 627 Nr. 170 Z. 13.

ersuchte Justinian Papst Hormisdas daher um eine Stellungnahme zur sogenannten „Theopaschitischen Formel“<sup>57</sup>. Ausdrücklich huldigte Justinian in dem betreffenden Schreiben der Lehrautorität Roms und erklärte, er wolle für katholisch erachten, was der Papst ihm antworte<sup>58</sup>. Verfolgt man aber die weitere Korrespondenz in dieser Sache, so wird rasch deutlich, was Justinian eigentlich meinte: Der künftige Kaiser erwartete offensichtlich kein Urteil des Papstes über die Rechtgläubigkeit der vorgeschlagenen Formel, sondern eine Bestätigung derselben. Justinian hatte den Theopaschismus zum Weg aus der Kirchenspaltung erkoren und drängte nun den Papst, diesen Weg durch die Approbation kraft apostolischer Autorität zu unterstützen<sup>59</sup>. Als Hormisdas diesem Ansinnen jedoch nicht entsprach, sondern die Theopaschitische Formel nach der Einholung theologischer Gutachten aus der nordafrikanischen Kirche<sup>60</sup> 521 ablehnte, beendete dies für lange Zeit alle engeren Kontakte zwischen Rom und Byzanz. Unterbrochen nur von einem triumphalen Besuch Johannes' I. in Konstantinopel<sup>61</sup>, für den jedoch die Initiative nicht vom Papst, sondern von König Theoderich ausging, der den Pontifex 526 zur Übernahme einer Gesandtschaft an den Kaiserhof in religionspolitischen Angelegenheiten zwang, brach 521 eine über ein Jahrzehnt währende Funkstille zwischen Rom und Konstantinopel an<sup>62</sup>.

- 
- 57 Zu Justinians Bemühen um die Formel *Unus ex trinitate passus est* vgl. allgemein: Jakob SPEIGL: Formula Iustiniani, in: Ostkirchliche Studien 44 (1995) S. 105–134, hier S. 107–111, 114–118; GRAY: Legacy (wie Anm. 18) S. 228 f.
- 58 Coll. Avell. (wie Anm. 5) S. 646 Nr. 188 Z. 11 f.: *Hoc enim credimus esse catholicum, quod vestro religioso responso nobis fuerit intimatum.*
- 59 Coll. Avell. (wie Anm. 5) Nr. 189. Vgl. SOTINEL: Emperors and Popes (wie Anm. 16) S. 272 f.
- 60 Theresia HAINTHALER: Entwicklungsstufen in der Haltung der nordafrikanischen Kirche zur theopaschitischen Frage, in: Cristianesimo e specificità regionali nel mediterraneo latino. XII incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 6–8 maggio 1993, Rom 1994 (Studia Ephemeridis „Augustinianum“ 46), S. 215–228, hier S. 222–225; siehe auch Filippo CARCIONE: La controversia tra Ormisda e i monaci sciti sulla formula „Unus de Trinitate passus est carne“: Calcedonismo integralista e calcedonismo integrato a confronto, in: Atti del convegno su Papa Ormisda (wie Anm. 34) S. 57–73.
- 61 Zur Reise Johannes' nach Byzanz vgl. Massimiliano VITIELLO: „Cui Iustinus imperator veniente ita occurrit ac si Beato Petro“, in: Byzantinische Zeitschrift 98 (2005) S. 81–96; Achim Thomas HACK: Das Empfangszeremoniell bei mittelalterlichen Papst-Kaiser-Treffen, Köln 1999 (Beih. RI 18), S. 385–406; Paul GOUBERT: Autour du voyage à Byzance du Pape saint Jean I<sup>er</sup> (523–526), in: Orientalia Christiana Periodica 24 (1958) S. 339–352; LÖWE: Theoderich (wie Anm. 46); ENSSLIN: Papst Johannes I. (wie Anm. 46).
- 62 SOTINEL: Emperors and Popes (wie Anm. 16) S. 273 konstatiert pointiert: „The only way to avoid admitting the antagonism between Rome and Constantinople was by avoiding any actual dealings between them“.

Als Justinian – 527 selbst Kaiser geworden – schließlich das gegenseitige Schweigen brach und 533 erneut in Rom um eine dogmatische Stellungnahme ersuchte, geschah dies wohl vor dem Hintergrund strategischer Überlegungen. Die Planungen für die Restauration der Reichsprovintz Italien dürften zu diesem Zeitpunkt in vollem Gange gewesen sein und ließen in Konstantinopel ein gutes Einvernehmen mit dem Papst angeraten erscheinen<sup>63</sup>: Trotz Hormisdas' Ablehnung hatte Justinian am Theopaschismus festgehalten und 533 den Zusatz zum Symbolum *unus ex trinitate passus est* eigenmächtig kraft kaiserlicher Autorität als gültiges Reichsrecht promulgiert<sup>64</sup>, ohne Rom überhaupt zu kontaktieren. Erst mit gehöriger Verspätung, dafür umso ehrerbietiger wandte sich der Kaiser nun an Papst Johannes II. mit der Bitte um Bestätigung seiner religionspolitischen Maßnahme<sup>65</sup>: Erstmals sprach er in seinem Schreiben die römische Kirche direkt als *caput omnium sanctarum ecclesiarum* an; eine noch ausdrücklichere Anerkennung hatte der päpstliche Primatsanspruch bislang in den kaiserlichen Verlautbarungen nicht gefunden<sup>66</sup>. Abermals hegten Kaiser und Papst jedoch unterschiedliche Vorstellungen von den Kompetenzen, die aus einer solchen herausgehobenen Position erwachsen sollten: In der Adresse des genannten Schreibens sprach Justinian seinen Korrespondenzpartner als *santissimus archiepiscopus almae urbis Romae ac patriarcha* an. Eben dieser Patriarchentitel aber verortete den römischen Bischof im Rahmen eines Kirchenmodells<sup>67</sup>, das Justinian wenig später als geltendes Reichsrecht festschreiben sollte: Justinian ging von einer hierarchisch gegliederten Kirche aus, die unterhalb der kaiserlichen Spitze in fünf gleichberechtigte Patriarchate verfaßt war. Diese galten ihm dabei als Verfassungsorgane, die die Umsetzung der kaiserlichen Reichskirchenpolitik in den unteren Hierarchieebenen zu gewährleisten hatten. Seine eigene Stellung an der Spitze dieses hierarchischen Kirchenmodells, sah Justinian durch göttliche Einsetzung legitimiert: Von Gott war er, der Kaiser, an die Spitze der Christenheit gestellt und diesem für die Einheit von Reich und

---

63 Ebd. S. 276.

64 Corpus Iuris Civilis, Codex Iustinianus, ed. Theodor MOMMSEN/Paul KRUEGER, Hildesheim 1997, I,6; vgl. SPEIGL: Formula Iustiniani (wie Anm. 57) S. 114–118.

65 Coll. Avell. (wie Anm. 5) S. 84. Ders. Brief in CICiv Cod. Iust. (wie Anm. 64) I,1,8; vgl. SPEIGL: Formula Iustiniani (wie Anm. 57) S. 122–126.

66 MAGI: Sede Romana (wie Anm. 48) S. 111 f.

67 Enrico MORINI: Roma nella pentarchia, in: Roma fra oriente e occidente, Spoleto 2002 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 49), S. 833–939, hier v. a. S. 845–853 und passim; Rudolf SCHIEFFER: Der Papst als Patriarch von Rom, in: Il primato del vescovo di Roma (wie Anm. 21) S. 433–451, hier S. 439 f.; Vittorio PERI: La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV–VII sec.) e teoria canonico-teologica, in: Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo, Spoleto 1988 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 34), S. 209–311, hier v. a. S. 228–230.

Kirche verantwortlich<sup>68</sup>. Ein römischer Primat konnte in diesem Modell allenfalls den Anspruch auf eine Ehrenstellung<sup>69</sup> als Hort apostolischer Orthodoxie, nicht jedoch auf jurisdiktionelle Vorrechte gegenüber anderen Kirchen des Reichs oder gar die alleinige dogmatische Definitionsgewalt begründen<sup>70</sup>. Justinian war bereit, in seinen religionspolitischen Zielen die Autorität Roms in Lehrfragen zu konsultieren, erwartete aber selbstverständlich die Kooperation der Päpste. In Rom sah man dies natürlich anders: Zwar entsprach Papst Johannes II. dieses Mal dem Ersuchen um eine Approbation der Theopaschitischen Formel<sup>71</sup>. Anstatt jedoch einfach – wie von Justinian gefordert – die kaiserliche Rechtssetzung mit päpstlicher Autorität zu bekräftigen, ließ Johannes das vorgelegte Glaubensbekenntnis zunächst einer intensiven theologischen Prüfung unterziehen bevor er es 534 für orthodox erklärte<sup>72</sup>. Und als Justinian 536 erneut um die formale Bestätigung dieser Approbation durch Johannes' Nachfolger Agapet I. ersuchte, gewährte dieser die Bitte nur unter dem ausdrücklichen Hinweis, er bestätige die kaiserliche *epistola fidei* „nicht etwa, weil wir Laien die Vollmacht zur Verkündung [der Lehre] zugestehen, sondern weil wir bestätigen [können], daß der Eifer Eures Glaubens mit den Vorschriften unserer Kirchenväter übereinstimmt [...]“<sup>73</sup>. Agapet bescheinigte damit dem Kaiser, das von ihm vorgelegte Credo sei orthodox, sprach dem Kaiser aber im selben Satz kategorisch das Recht zur Lehrverkündung im Reich ab.

Agapets kurzer Pontifikat von Mai 535 bis April 536 stellte einen letzten Moment des Triumphes für die römische Kirche gegenüber dem Kaisertum dar. Justinian war angesichts der absehbaren Schwierigkeiten des gerade ausgebrochenen Gotenkrieges in Italien auf ein gutes Verhältnis zum Papsttum ange-

68 CICiv Cod. Iust. (wie Anm. 64) I,17,1: *Deo auctore nostrum gubernantes imperium, quod nobis a caelesti maiestate traditum est...*, oder ebd. I,29,5: *Quum propitia divinitate Romanum nobis sit delatum imperium sollicita cura, cauta diligentia pertractantes perspeximus*. Zum herrscherlichen Selbstbild Justinians vgl. zusammenfassend Mischa MEIER: Justinian. Herrschaft, Reich, Religion, München 2004 (Beck'sche Reihe Wissen 2332), S. 7–13; Otto MAZAL: Justinian I. und seine Zeit. Geschichte und Kultur des Byzantinischen Reiches im 6. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2001, S. 86–92.

69 Corpus Iuris Civilis, Novellae, ed. Rudolf SCHÖLL/Wilhelm KROLL, Hildesheim 2005, Nov. 131, cap. 2.

70 MAGI: Sede Romana (wie Anm. 48) S. 110 f.

71 RICHARDS: Popes (wie Anm. 13) S. 142 f. vermutet, die römische Kirche sei zu diesem Zeitpunkt zu sehr mit internen Parteikämpfen beschäftigt gewesen, um gegen die kaiserliche Anmaßung dogmatischer Gewalt zu protestieren.

72 SOTINEL: Emperors and Popes (wie Anm. 16) S. 275 f.; HAINTHALER: Entwicklungsstufen (wie Anm. 60) S. 223 f.

73 Coll. Avell. (wie Anm. 5) S. 343 Nr. 91 Z. 13–15: ... *non quia laicis auctoritatem praedicationis admittimus sed quia stadium fidei vestrae partum nostrorum regulis congruens confirmamus ....*

wiesen<sup>74</sup>. Als Agapet daher nach Byzanz reiste<sup>75</sup>, konnte er hier die Abdankung des offen der monophysitischen Partei zuneigenden Patriarchen Anthimus erzwingen und selbst den Kandidaten seiner Wahl, Menas, als Nachfolger auf dem Konstantinopolitanen Patriarchenstuhl weihen<sup>76</sup>. Seine Reise war ein großer Erfolg für die päpstlichen Führungsansprüche innerhalb der Reichskirche: „Der allerfrömmste Kaiser Justinian erniedrigte sich voller Freude vor dem apostolischen Stuhl“, resümiert der «Liber pontificalis» triumphierend<sup>77</sup>. Nach Agapet jedoch, der noch 536 in Konstantinopel verstarb, veränderten sich die politischen Bedingungen, unter denen die Päpste ihre Byzanzpolitik gestalten konnten, drastisch: Noch im Dezember desselben Jahres hielten byzantinische Truppen unter Belisar Einzug in Rom. Nach einem halben Jahrhundert waren die Bischöfe der Stadt damit für den langen Arm der byzantinischen Staatsmacht wieder erreichbar. Als erster mußte dies Papst Silverius erfahren, der nach dem Ableben seines Vorgängers wohl im Juni 536 als letzter Papst mit ostgotischer Protektion<sup>78</sup> erhoben worden war. Bereits im Frühjahr 537 wurde Silverius der hochverräterischen Kollaboration mit König Witigis angeklagt und auf kaiserlichen Befehl hin abgesetzt. Verschiedene Quellen<sup>79</sup> deuten einen Zusammenhang dieser Papstabsetzung mit religionspolitischen Plänen Justinians bzw. seiner monophysitenfreundlichen Gattin Theodora an und feiern Silverius für seine Standhaftigkeit angesichts der kaiserlichen Forderung nach päpstlicher Rehabilitation des häretischen Ex-Patriarchen Anthimus von Konstantinopel. Tatsächlich dürfte dieser Brückenschlag zu religionspolitischen Themen jedoch lediglich ein Echo der aggressiven Polemik<sup>80</sup> sein, die die spätere

74 SOTINEL: *Emperors and Popes* (wie Anm. 16) S. 277; zu einer anders lautenden Einschätzung kommt SCHWARTZ: *Vigiliusbriefe* (wie Anm. 7) S. 46.

75 Zu Agapets Reise vgl. HACK: *Empfangszeremoniell* (wie Anm. 61) S. 385–406; Wilhelm ENSSLIN: *Papst Agapet I. und Kaiser Justinian I.*, in: *HJb* 77 (1957) S. 459–466; Venance GRUMEL: *La papauté à Byzance: saint Agapet (535–536)*, in: *Estudis Franciscans* 41 (1927) S. 11–27.

76 Jakob SPEIGL: *Die Synode von 536 in Konstantinopel*, in: *Ostkirchliche Studien* 43 (1994) S. 105–153, hier S. 121–130.

77 *Lib. Pont.* (wie Anm. 8) S. 288: ... *se humilavit sedi apostolicae* .... SCHWARTZ: *Vigiliusbriefe* (wie Anm. 7) S. 44 f. bezeichnet den Bericht des *Lib. Pont.* allerdings als eine „zur Fratze verzerrte Legende“ und weist daraufhin, daß Agapet mit seinen Maßnahmen bei Justinian offene Türen einrannte.

78 Vgl. den Bericht über die gekaufte Unterstützung König Theodahats: *Lib. Pont.* (wie Anm. 8) S. 290. Siehe auch SOTINEL: *Emperors and Popes* (wie Anm. 16) S. 279; DIES.: *Autorité* (wie Anm. 48) S. 447 Anm. 34; Paul HILDEBRAND: *Die Absetzung des Papstes Silverius (537)*, in: *HJb* 42 (1922) S. 213–249, hier S. 244 f.

79 Zur Auswertung der entsprechenden Textstellen im *Lib. Pont.*, bei Liberatus von Karthago, Victor von Tunnuna sowie Prokop vgl. HILDEBRAND: *Absetzung* (wie Anm. 78) v. a. S. 214–235.

80 Zur Polemik gegen Vigilius vgl. Jakob SPEIGL: *Leo quem Vigilius condemnavit*, in: *Papsttum und Kirchenreform: Historische Beiträge*. Festschrift für Georg Schwaiger zum

Überlieferung über Silverius' Nachfolger Vigilius ergoß. Auch dieser mußte das Scheitern seiner päpstlichen Führungsansprüche an Justinians selbstherrlicher Kirchenherrschaft erleben: Nachdem die Festschreibung der theopaschitischen Formel keine Aussöhnung mit den Monophysiten gebracht hatte, unternahm Justinian einen erneuten Versuch, die Einheit der Reichskirche wiederherzustellen. 543 oder 544 promulgierte er ein Edikt, das die Schriften – die sogenannten „Drei Kapitel“<sup>81</sup> – der noch in Chalkedon für rechtgläubig befundenen Theologen Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Kyrrhos und Ibas von Edessa verurteilte. Eben diese drei Autoren galten in monophysitischen Kreisen als Vordenker des Nestorianismus; ihre ausdrückliche Verurteilung sollte daher das chalkedonensische Bekenntnis vom Vorwurf nestorianischer Tendenzen befreien<sup>82</sup>. Gegen Justinians Edikt formierte sich vor allem im Reichswesten breiter Widerstand<sup>83</sup>. Von zahlreichen Gesandtschaften bestürmt, sah sich Papst Vigilius bald an die Spitze der Opposition gedrängt und verweigerte der kaiserlichen Rechtssetzung in Glaubensdingen die Zustimmung: Die Verurteilung der Drei Kapitel widerspreche den Kanones von Chalkedon und sei damit inakzeptabel. Als daraufhin im November 545 kaiserliche Polizeitruppen Vigilius aus Rom nach Sizilien und nach einem längeren Zwischenaufenthalt weiter nach Konstantinopel eskortierten, sprechen die stark tendenziösen Quellen<sup>84</sup> von einer gewaltsamen Entführung des Papstes. Zwar könnte es sich bei der Abreise des Vigilius angesichts der drohenden ostgotischen Belagerung Roms auch um eine Evakuierung aus Sicherheitsgründen gehandelt haben<sup>85</sup>, immerhin wäre diese aber so plötzlich erfolgt, daß der mitten aus einer Meßfeier

65. Geburtstag, hg. v. Manfred WEITLAUFF/Karl HAUSBERGER, St. Ottilien 1990, S. 1–15; Rudolf SCHIEFFER: Eine übersehene Fiktion aus dem Dreikapitelstreit, in: ZKG 101 (1990) S. 80–87; siehe auch DERS.: Zur Beurteilung des norditalienischen Dreikapitel-Schismas, in: ZKG 87 (1976) S. 167–201.

- 81 Zum sog. ‚Dreikapitelstreit‘ vgl. Antonio PLACANICA: *Teologia polemica e storiografia ecclesiastica nella controversia dei Tre Capitoli*, in: *Res Christiana. Temi interdisciplinari di patrologia*, hg. v. Antonio QUACQUARELLI, Rom 1999, S. 129–254, hier v. a. S. 129–169; Geevarghese CHEDIATH: *La controversie des Trois Chapitres*, in: *Istina* 43 (1998) S. 75–90 sowie künftig den Sammelband Celia CHAZELLE/Katy CUBITT: *The Crisis of the Oikumene*, Turnhout 2007 (*Studies in the Early Middle Ages* 14).
- 82 PLACANICA: *Teologia polemica* (wie Anm. 81) S. 131 f.; Vincenzo POGGI: *La controversie des Trois Chapitres*, in: *Istina* 43 (1998) S. 99–110, hier S. 100 f.; CHEDIATH: *Controverse* (wie Anm. 81) S. 83 f.
- 83 Peter BRUNS: *Zwischen Rom und Byzanz. Die Haltung des Facundus von Hermiane und der nordafrikanischen Kirche während des Drei-Kapitel-Streits (553)*, in: ZKG 106 (1995) S. 151–178, hier v. a. S. 155–158; SCHIEFFER: *Beurteilung* (wie Anm. 80) S. 168–170, sowie die entsprechenden Beiträge in CHAZELLE/CUBITT: *Crisis* (wie Anm. 81).
- 84 So v. a. Victor Tunnunensis *Chron.* (wie Anm. 8) S. 44 cap. 132.; aber auch *Lib. Pont.* (wie Anm. 8) S. 297.
- 85 So SOTINEL: *Emperors and Popes* (wie Anm. 16) S. 281; anders dagegen RICHARDS: *Popes* (wie Anm. 13) S. 143 f.

gerissene Papst keinerlei organisatorische Vorbereitungen mehr für die Zeit seiner Abwesenheit treffen konnte<sup>86</sup>. Ob nun freiwillig oder gezwungenermaßen nach Konstantinopel gelangt, wurde Vigilius hier im Frühjahr 547 zunächst mit allen Ehren empfangen. Bei aller Ehrbezeugung ließ Justinian aber von Anfang an keinen Zweifel daran, daß er von Vigilius nichts anderes als eine Approbation der Drei-Kapitel-Verurteilung akzeptieren würde. Der Papst saß zwischen allen Stühlen: Die Westkirche sah in ihm ihren Repräsentanten gegen Justinians ketzerische Religionspolitik, während der Kaiser mit allen Mitteln die päpstliche Zustimmung zu seinem Drei-Kapitel-Edikt erreichen wollte. Zunächst versuchte Vigilius offensichtlich den Triumph seines Amtsvorgängers Agapet zu wiederholen<sup>87</sup> und in Konstantinopel als Bewahrer einer apostolischen Orthodoxie aufzutreten. Hatte aber Justinian gegenüber Agapet 536 aus strategischen Erwägungen bezüglich seiner italischen Restaurationspläne noch einlenken müssen, so war es dieses Mal der Papst, der den schlechteren Stand hatte: Vigilius war der Rückweg ins umkämpfte Rom abgeschnitten und so befand er sich ganz in der Hand eines kaiserlichen ‚Gastgebers‘, der im Zweifelsfall auch vor dem Einsatz von Gewalt gegenüber dem widerspenstigen Papst nicht zurückschreckte. Fast acht Jahre blieb Vigilius in Byzanz und agierte hier unter dem Druck von beiden Seiten äußerst unglücklich<sup>88</sup>. Mit seinem ständigen Hin und Her zwischen Zustimmung und Ablehnung des Drei-Kapitel-Edikts, mit geheimen Verpflichtungserklärungen gegenüber dem Kaiser und spektakulären Widerruf seiner eigenen Verlautbarungen verspielte er seine theologisch-dogmatische Autorität in der Westkirche. Und als sich nach Jahren des Konflikts 553 endlich eine Konzilsentscheidung für Justinians religionspolitische Maßnahme abzeichnete, erklärte auch der Kaiser dem protestierenden Papst zynisch, er lege keinen Wert mehr auf seine Mitwirkung: Päpstliche Schriftstücke, die die Drei Kapitel verurteilten, habe er bereits zur Genüge, ein weiteres brauche er nicht; falls sich Vigilius aber gegen die Verurteilung auszusprechen gedenke, so ver falle er ohnehin seinem eigenen Anathem<sup>89</sup>. Noch am selben Tag suspendierte das V. ökumenische Konzil in Konstantinopel Vigilius auf kaiserliches Ersuchen hin von seinem Amt und kanonisierte eine Woche später die Verur-

86 So die Vita Vigili in Lib. Pont. (wie Anm. 8) S. 297; RICHARDS: Popes (wie Anm. 13) S. 144.

87 SOTINEL: Autorité (wie Anm. 48) S. 457; DIES.: Emperors and Popes (wie Anm. 13) S. 281.

88 Die wechselvolle Geschichte von Vigilius' Aufenthalt in Konstantinopel soll hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden. Vgl. dazu SOTINEL: Autorité (wie Anm. 48) S. 457–463; RICHARDS: Popes (wie Anm. 13) S. 145–153; HALLER: Papsttum (wie Anm. 11) S. 268–279; SCHWARTZ: Vigiliusbrieve (wie Anm. 7) S. 60–72.

89 Vgl. den Bericht der Konstantinopolitaner Synode in der Sitzung vom 26. Mai 553, in: Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum, ed. Johannes STRAUB, Berlin 1971 (ACO 4/1), S. 185 Z. 34–40.

teilung der Drei Kapitel<sup>90</sup>. Vom Kaiser in Arrest genommen, konnte Vigilius seinen Protest nicht lange aufrechterhalten: Im Februar 554 publizierte er seine offizielle Anerkennung der Drei-Kapitel-Verurteilung<sup>91</sup> und zog sich damit in der Westkirche endgültig den Vorwurf zu, ein Verräter an der Leonischen Orthodoxie von Chalkedon zu sein<sup>92</sup>.

## Das spätere 6. Jahrhundert

Zwischenzeitlich hatte sich die Lage in Italien grundlegend gewandelt. Justinians General Narses hatte seit 552 sukzessive das Ostgotenreich zerschlagen und die Apenninhalbinsel endgültig wieder dem Kaisertum unterstellt. 554 restaurierte Justinian mit seiner Pragmatica Sanctio<sup>93</sup> formell die Herrschaft des Imperiums über Italien – angeblich auf Bitten des Vigilius, wie das Dokument bezeugt. Mit diesem Verfassungsdokument trug Justinian in Ansätzen der Tatsache Rechnung, daß der römische Bischof in Italien über religiös-kirchliche Belange hinaus zu einer Instanz der öffentlichen Ordnung geworden war und betraute den Papst offiziell mit der Kontrolle einzelner Bereiche der Zivilverwaltung. Vigilius selbst konnte diese Funktionen jedoch nicht mehr wahrnehmen; er starb bereits 555 auf der Rückreise in Syrakus und sollte Rom nicht wiedersehen. Angesichts der Bedeutung, die dem Papsttum bei der Durchsetzung der kaiserlichen Religionspolitik in Italien zukommen mußte, griff Justinian nun direkt in die Nachfolgeregelung ein und befahl die Wahl und Weihe Pelagius' I.<sup>94</sup> In vielen Überblicksdarstellungen zur Papstgeschichte markiert der Sturz des Vigilius und die Erhebung seines Nachfolgers von Kaisers Gnaden den Auftakt und zugleich den ersten Höhepunkt einer Phase, die verschiedentlich als Epoche der „byzantinischen Gefangenschaft“<sup>95</sup> der römischen Kirche apostrophiert wird. In der Tat geriet das Papsttum in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts in formale

90 ACO 4/1 (wie Anm. 89) S. 200 f. bzw. ebd. can. 12–14, S. 218 f.

91 Engelbert ZETTL: Die Bestätigung des V. Ökumenischen Konzils durch Papst Vigilius, Bonn 1974 (Antiquitas 1/20), gegen ältere Zweifel an der Echtheit der entsprechenden Papstbriefe.

92 Vgl. SPEIGL: Leo (wie Anm. 80).

93 CICiv Nov. (wie Anm. 69) Nov. vom 13. August 554. Vgl. dazu G. G. ARCHI: Pragmatica sanctio pro petitione Vigili, in: Festschrift für Franz Wieacker zum 70. Geburtstag, hg. v. Okko BEHREND, Göttingen 1979, S. 11–36; Gottfried HÄRTEL: Zur Problematik der pragmatischen Sanktion, speziell zur Sanctio pragmatica pro petitione Vigili, in: Iura 27 (1976) S. 33–49.

94 RICHARDS: Popes (wie Anm. 13) S. 157 f.; Rudolf M. MAINKA: Papst Pelagius I. (556–561) und die Einheit der Kirche, in: Claretianum 4 (1964) S. 81–145, hier S. 84 f.

95 HALLER: Papsttum (wie Anm. 11) S. 285 f. Harald ZIMMERMANN: Das Papsttum im Mittelalter, Stuttgart 1981 (UTB 1151), S. 42, spricht gar von einer Epoche „Unter byzantinischer Tyrannei“.

Abhängigkeit vom Kaiserhof: Seit 555 mußte vor der Weihe eines gewählten Papstes die kaiserliche Bestätigung des Elekten eingeholt werden. Im Einzelfall konnte sich diese Prozedur über viele Monate hinziehen<sup>96</sup>. Kaum in das durch den Kampfbegriff einer ‚Gefangenschaft‘ suggerierte Bild paßt jedoch der Befund, daß nach der Abreise des Pelagius aus Byzanz die direkten römisch-konstantinopolitanischen Beziehungen für Jahrzehnte praktisch zum Erliegen kamen<sup>97</sup>. Zwar konsultierten die Päpste weiterhin die byzantinische Staatsmacht in den unterschiedlichsten Angelegenheiten. Derartige Kontakte spielten sich nun aber weitgehend auf der provinziellen Ebene ab: Bis 567 vertrat der Feldherr Narses in Ravenna die Kaiserherrschaft in Italien; nach seiner Abberufung übernahm der praefectus praetorio Longinus die Funktionen eines kaiserlichen Statthalters, die bis Mitte der 580er Jahre in die institutionalisierten Formen des Exarchats überführt werden sollten<sup>98</sup>. Das Kaisertum verfügte damit nun in Italien über einen dauerhaften Repräsentanten mit weitreichenden Kompetenzen, der – zusammen mit untergeordneten und teilweise in Rom selbst ansässigen Funktionsträgern der byzantinischen Zivil- und Militärverwaltung<sup>99</sup> – den römischen Bischöfen als Ansprechpartner in allen administrativ-politischen Angelegenheiten diente. Selbst in Fragen der kirchlichen Disziplin erkannten die Päpste die Zuständigkeiten und Befugnisse dieser Statthalter an, ja ersuchten gar um deren Eingreifen: So verlangte Pelagius I. 559 von Narses sowie vom magister militum Johannes die gerichtliche Verfolgung Bischof Paulinus’ von Fossombrone bzw. sogar dessen Inhaftierung, nachdem dieser angesichts der römischen Approbation des Drei-Kapitel-Edikts öffentlich die Orthodoxie des apostolischen Stuhls bestritten und die Exkommunikation gegen den Papst ausgesprochen hatte<sup>100</sup>; und auch Pelagius II. sowie Gregor I.

96 RICHARDS: Popes (wie Anm. 13) S. 168.

97 SOTINEL: Emperors and Popes (wie Anm. 16) S. 285–287; MAGI: Sede Romana (wie Anm. 48) S. 156, 158 f.

98 Vera von FALKENHAUSEN: L’Esarcato d’Italia (VI-VIII secolo), in: I Bizantini in Italia, hg. v. Guglielmo CAVALLO, Mailand 1982 (Antica madre 5), S. 3–45, hier 12–14, sowie noch immer grundlegend Charles DIEHL: Études sur l’administration Byzantine dans l’exarchat de Ravenne (568–751), Paris 1888 (Bibliothèque des Écoles françaises d’Athènes et de Rome 53), S. 6–23.

99 Bernard BAVANT: Le duché byzantin de Rome. Origine, durée et extension géographique, in: Mélanges d’archéologie et d’histoire 91 (1979) S. 41–88, für das sechste Jahrhundert v. a. S. 41–66, sowie DIEHL: Administration (wie Anm. 98) S. 124–133.

100 Pelagii I pape epistulae quae supersunt (556–561), ed. Pius M. GASSÒ/Columba M. BATTLE, Montserrat 1956, S. 159–161, Nr. 60. (an Narses) bzw. S. 178 f. Nr. 69 (an Johannes). Weitere Schreiben Pelagius’ I. an byzantinische Funktionsträger in Italien in Angelegenheiten der kirchlichen Disziplin: Nr. 52, 53, 65, 70 und 70, vgl. dazu: MAINKA: Pelagius I. (wie Anm. 94) S. 106–111, 140–144.

traten mehrfach mit den Exarchen von Ravenna bezüglich des schismatischen norditalienischen Klerus in Briefkontakt<sup>101</sup>.

In hierarchisch-disziplinären Angelegenheiten war die kaiserliche Kirchenherrschaft für die Päpste in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts somit offensichtlich eine unstrittige Selbstverständlichkeit. Auseinandersetzungen über theologisch-dogmatische Definitionskompetenzen des weltlichen Reichsoberhauptes, wie sie die Jahrzehnte seit Ausbruch des Akakianischen Schismas geprägt hatten, blieben der römischen Kirche hingegen nach dem Drei-Kapitel-Streit über lange Zeit erspart. Zwar unternahm Justinian gegen Ende seines Lebens nochmals einen Versuch, die Reichskirche auf Basis eines autokratisch diktierten Glaubensbekenntnisses zu einen. Allerdings starb der Kaiser 565, bevor der Streit über den von ihm favorisierten Aphantodoketismus<sup>102</sup> abermals die Religionsparteien im Reich entzweien konnte. Sein Nachfolger Justin II. ließ die neue Glaubensformel seines Onkels wieder fallen und dekretierte zur Beschwichtigung ein eher traditionelles, die Provokation weiterer Auseinandersetzungen vermeidendes Bekenntnis<sup>103</sup>. In der religionspolitischen Praxis wandte sich Justin zudem von Justinians Kurs einer Versöhnung mit den Anti-Chalcedonensiern auf Basis christologischer Kompromißformeln ab und begann eine Repressionspolitik gegen die Monophysiten. Als schließlich im Zuge des 572 wieder ausgebrochenen Perserkrieges vorübergehend beinahe die gesamte monophysitische Bevölkerung im Osten des Reichs unter sassanidische Herrschaft geriet, entfiel für das Kaisertum zudem auf Jahrzehnte die Notwendigkeit zum religionspolitischen Spagat zwischen der chalcedonensischen Westkirche und den Monophysiten.

Die christologischen Streitfragen, die in der Vergangenheit so oft zum Konflikt zwischen Päpsten und dem Kaisertum über die Führung der Reichskirche geführt hatten, ruhten somit seit dem V. Ökumenischen Konzil von 553 und sollten erst in den 630er Jahren nach der erfolgreichen Rückgewinnung der persischen Eroberungen wieder aufkommen. Rom und seine Kirche hatten diese Ruhephase dringend nötig: Papst Pelagius I., der sich 555 angesichts der ihm in Aussicht gestellten Papstwürde opportunistisch vom vehementen Kritiker zum treuen Verfechter der umstrittenen Religionspolitik Justinians gewandelt hatte, stieß in weiten Teilen Italiens und darüber hinaus auf offene Ablehnung. In Rom selbst mußte der Statthalter Narses Pelagius' Weihe gegen Widerstände im Klerus absichern<sup>104</sup>. Große Teile des norditalienischen Klerus – so die Kirchen

---

101 IP 5 S. 2 Nr. 1 bzw. S. 3 Nr. 3, 5, 6 und 9.

102 BECK: Kirche (wie Anm. 25) S. 36 f.

103 Überliefert bei Evagrius Scholasticus: Hist. eccl. (wie Anm. 8) Bd. 2 S. 556–564 lib. V cap. 4.

104 RICHARDS: Popes (wie Anm. 13) S. 158 f.; MAINKA: Pelagius I. (wie Anm. 94) S. 90–92.

von Mailand und Aquileia – kündigten Rom die Gemeinschaft auf; das „Drei-Kapitel-Schisma“ sollte, seit 568 politisch verfestigt durch den Langobarden-einfall, die italienische Kirche bis Ende des 7. Jahrhunderts spalten<sup>105</sup>. Und auch außerhalb Italiens, in Spanien, Afrika und Gallien, hatten die Vigilius-Katastrophe und die zweifelhaft gewordene Reputation des Pelagius die Autorität des Papsttums schwer erschüttert. Wichtigste Aufgabe Pelagius' I. war es daher, das verlorene Ansehen des apostolischen Stuhls im Westen Stück um Stück zurück zu gewinnen<sup>106</sup>. Nur langsam konnte er dabei gewisse Erfolge verzeichnen, die ein erneutes Aufbrechen religionspolitischer Konflikte<sup>107</sup> wohl kaum überdauert hätten.

Trotz der über lange Phasen nur noch sporadischen direkten Kontaktaufnahmen Roms mit dem Kaiserhof in Byzanz ist die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts keineswegs als eine Phase der bewußten Abkehr des Papsttums vom Imperium und der Reichskirche zu bezeichnen. Das Bewußtsein einer Zugehörigkeit zum Römischen Reich, einer Identität von Romanitas und Christianitas, bestimmte die päpstliche Politik dieser Jahrzehnte<sup>108</sup>. Deutlich spricht dies z. B. aus Briefen Pelagius' I. und Pelagius' II. an fränkische Empfänger: Beide Päpste entwarfen in ihren Schreiben<sup>109</sup> herrschaftstheoretische Modelle zur Integration des merowingischen Königtums in den universalen Rahmen des christlichen Imperiums<sup>110</sup>. Und auch Gregor der Große definierte sich und sein päpstliches Amt letztlich unbeirrbar über sein Römertum, das ihn fest mit dem christlichen Imperium und seiner Reichskirche verband<sup>111</sup>. Der Bezugsrahmen

- 
- 105 Claire SOTINEL: *The Three Chapters and the Transformation of Italy*, in: *The Crisis of the Oikoumene* (wie Anm. 81) S. 85–120; Claudio AZZARA: *Il regno longobardo in Italia e i Tre Capitoli*, in: ebd. S. 209–222; siehe auch SCHIEFFER: *Beurteilung* (wie Anm. 80).
- 106 Michele MACCARRONE: „*Fundamentum Apostolicarum Sedium*“, in: DERS.: *Romana Ecclesia Cathedra Petri* (wie Anm. 17) S. 357–431, hier v. a. S. 362–371; MAINKA: *Pelagius I.* (wie Anm. 94) S. 90–112.
- 107 SOTINEL: *Emperors and Popes* (wie Anm. 16) S. 285, erklärt so das Fehlen jeglicher direkter Kontaktaufnahme Pelagius' mit den Kaiserhof in Konstantinopel: Eine zu enge Anbindung an den Kaiser, dessen Religionspolitik Stein des Anstoßes war, verbot sich aus taktischen Gründen. Zu dieser Argumentation paßt jedoch schlecht die enge Kooperation, die Pelagius auf inneritalienischer Ebene mit Justinians Bevollmächtigtem Narses sowie dem dezidiert der Drei-Kapitel-Politik des Kaisers anhängenden Prälaten von Ravenna pflegte, vgl. RICHARDS: *Popes* (wie Anm. 13) S. 154–161.
- 108 Ebd. S. 165 f.
- 109 Pelagii I epist. (wie Anm. 100) Nr. 3, und 6–8 (an König Childebert I.) sowie MGH Epp. 3/1 (wie Anm. 5) Nr. 9 (an Bischof Aunacharius von Auxerre).
- 110 Vgl. dazu ausführlich Claudio AZZARA: „*Pater vester, clementissimus imperator*“, in: *Studi Medievali*, Ser. 3 36 (1995) S. 303–320, hier v. a. S. 311–313, 316–319.
- 111 Claude DAGENS: *San Gregorio Magno tra Oriente e Occidente*, in: *Communio* (Milano) 144 (1995) S. 42–49, hier v. a. S. 45–47; Charles PIETRI/Luce PIETRI: *Église universelle et „Respublica christiana“ selon Grégoire le Grand*, in: *Memoriam sanctorum*

von Reich und Reichskirche bestimmte so auch in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts das politische Handeln der Päpste. Vor diesem Hintergrund sind die vereinzelt Fälle direkter Kontaktaufnahmen mit byzantinischen Korrespondenzpartnern zu sehen: Unverrückbare Leitlinie der päpstlichen Politik blieb weiterhin die Bekämpfung aller Herausforderungen der apostolischen Suprematie innerhalb der einen Reichskirche. Auch wenn die römischen Primatsansprüche unter den krisenhaften Zeitumständen nicht mehr in programmatisch-theoretischer Form propagiert wurden, ergab sich doch aus päpstlicher Sicht mehrfach die Notwendigkeit statussichernder Intervention in Konstantinopel: Bereits 588 protestierte so Pelagius II. gegen den dem Konstantinopolitaner Metropoliten beigelegten Titel eines „Ökumenischen Patriarchen“; vor allem aber sein Nachfolger Gregor I. kämpfte vehement gegen diese scheinbare Statuserhöhung des byzantinischen Amtsbruders, aus der leicht – so die römischen Befürchtungen – jurisdiktionelle Vorrechte gegenüber anderen Kirchen abgeleitet werden konnten<sup>112</sup>. Seinen Apokrisiar in Konstantinopel wies Gregor an, dem Patriarchen die eucharistische Gemeinschaft zu verweigern, bis dieser auf den provokanten Titel verzichte<sup>113</sup>. Und als seit 594 die römische Jurisdiktionsgewalt über das dalmatinische Bistum Salona nicht zuletzt angesichts kaiserlicher Einmischung auf dem Spiele stand, erklärte Gregor pathetisch, er sei eher bereit zu sterben, als eine Minderung der Rechte des Heiligen Petrus hinzunehmen<sup>114</sup>.

Die kirchliche Politik verwies die Päpste also weiterhin auf den Rahmen des Imperiums. Die politische und militärische Wirklichkeit freilich sah anders aus: Angesichts der Bedrohungen an den Nord- und Ostgrenzen des Reichs, die seit 572 beinahe alle Ressourcen des Imperiums banden, rückten Italien und damit auch das Papsttum zwischenzeitlich faktisch aus dem Blickfeld der Kaiser – sehr zum Nachteil der römischen Kirche, die sich ihrerseits seit 568 mit der langobardischen Bedrohung konfrontiert sah. 577/78 und 580 suchten päpstlich-

---

venerantes. Miscellanea in onore di Monsignore Victor Saxer, Vatikanstadt 1992 (Studi di Antichità 48), S. 647–665, hier S. 653 f.; Eugen Heinrich FISCHER: Gregor der Große und Byzanz, in: ZRGKanAbt 36 (1950) S. 15–144, hier v. a. S. 129–131, 134–137. Selbst in theologisch-liturgischen Streitfragen nahm Gregor keine grundsätzlich anti-byzantinische Haltung ein, wohl aber eine anti-konstantinopolitanische, vgl. Lellia CRACCO RUGGINI: Grégoire le Grande et le monde byzantin, in: Grégoire Le Grand. Colloques internationaux du C.R.N.S. 612, Chantilly 15–19 septembre 1982, hg. v. Jacques FONTAINE/Robert GILLET/Stan PELLISTRANDI, Paris 1986, S. 83–94, hier v. a. S. 86–88.

112 André TUILIER: Grégoire le Grande et le titre de Patriarche Œcuménique, in: Grégoire Le Grand (wie Anm. 111) S. 69–82; MAGI: Sede Romana (wie Anm. 48) S. 164, 173–179.

113 Gregorii I papae Registrum epistularum, ed. Paul EWALD/Ludwig HARTMANN, Berlin 1891 (MGH Epp. 1), epp. V, 44 und V, 45

114 Ebd. S. 286, ep. V/6: ... ego ..., qui ante paratior sum mori, quam beati Petri ecclesiam meis diebus degenerari.

stadtrömische Gesandtschaften in Konstantinopel um Militärhilfe gegen die Invasoren, die 579 erstmals Rom belagerten, nach – vergeblich: Obwohl die Delegation beträchtliche Summen zur Finanzierung eines Truppenkontingents mitführte, konnte Kaiser Tiberius mangels eigener Soldaten den Römern nur raten, das Geld entweder zur Bestechung der langobardischen Feinde oder zur Anwerbung z. B. fränkischer Hilfstruppen zu benützen<sup>115</sup>. Angesichts solcher Unfähigkeit des Imperiums, in Italien seine Aufgabe als militärische Schutzmacht aber auch verschiedene Funktionen in der Zivilverwaltung effektiv zu erfüllen, wuchsen nun die Päpste zunehmend in öffentliche Funktionen hinein, die ursprünglich zum Aufgaben- und Kompetenzbereich der Kaiserherrschaft zählten. Bereits unter Pelagius II. waren dies sozialkaritative Funktionen z. B. in der Lebensmittelversorgung der römischen Bevölkerung gewesen, vor allem unter Gregor dem Großen übernahm das Papsttum aber zunehmend auch administrative, außenpolitisch-diplomatische, ja sogar militärische Aufgaben. Gregors Pontifikat von 590 bis 604, der durch das erhaltene Briefregister so reich dokumentiert ist wie kaum ein zweiter im Frühmittelalter, markiert damit einen wichtigen Meilenstein in der langsamen Lösung Roms aus seinem byzantinischen Bezugsrahmen: Von Gregor wohl so nicht angestrebt, wurde der römische Bischof angesichts pragmatischer Notwendigkeiten immer deutlicher zum eigentlichen Repräsentanten Roms und weiter Teile der Provinz Italien.

Die Beziehungen der Päpste zum byzantinischen Kaiserhof im 6. Jahrhundert weisen zwei Phasen auf: Während die erste Hälfte des Jahrhunderts vor allem geprägt war von einer programmatischen Artikulation päpstlicher Primatsansprüche und daraus resultierender Auseinandersetzungen, erlebte die zweite Hälfte den Auftakt einer eher notgedrungen denn aktiv verfolgten Verselbständigung der päpstlichen Kirche Roms als italische Führungsinstanz.

Vor allem die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts stand dabei im Zeichen des Erbes von Chalkedon: Die Notwendigkeit zur Konkretisierung und Erläuterung der noch undeutlich gebliebenen chalkedonensischen Christologie zwang die byzantinischen Kaiser zu immer neuen religionspolitischen Initiativen, die mit tragischer Regelmäßigkeit auf den Widerstand der römischen Kirche stoßen mußten. Rom konnte Modifikationen des chalkedonensischen Symbolon schwerlich tolerieren, da mit Chalkedon die auf unverbrüchliche Orthodoxie gegründeten Primatsansprüche der Papstkirche standen und fielen. Zudem war Rom nicht bereit, sich dem Konstantinischen Kirchenbild einer von einem priesterlichen Kaiser geführten hierarchischen Kirche zu fügen. Einem solchen Anspruch hielten die römischen Bischöfe – nicht zuletzt auch in Abgrenzung zu Ansprüchen des konstantinopolitanischen Patriarchats – den Petrinischen Pri-

---

115 FALKENHAUSEN: *Esarcato* (wie Anm. 98) S. 12; BAVANT: *Duché byzantin* (wie Anm. 99) S. 47 f.

mat entgegen. Die Möglichkeiten beider Seiten, ihre Positionen zur Geltung zu bringen, variierten stark mit den sich wandelnden politischen Rahmenbedingungen. Die langen Jahrzehnte des Akakianischen Schismas bis 519 erlaubten Rom in einer formativen Phase, das Selbstbewußtsein als Hort der Orthodoxie sogar – und gerade! – gegen einen häretischen Kaiser auszubilden. Die Kompromißlosigkeit, mit der Rom das Chalkedonensische Symbolon und seine damit verknüpften Primatsansprüche verteidigte, wäre aber im direkten Zugriffsbereich des Kaisertums nicht durchzuhalten gewesen. Erst der politische Freiraum zwischen Ostgotenreich und Imperium eröffnete dem Papsttum für ein gutes halbes Jahrhundert diese Möglichkeiten. Die Inkompatibilität päpstlicher und kaiserlicher Vorstellungen von Ekklesiologie und Kirchenunion zeigten sich bereits nach der Überwindung des Akakianischen Schismas deutlich und als Rom schließlich im Zuge der justinian'schen Restaurationen 535 wieder ins Reichsgefüge integriert wurde, mußte es zwangsläufig zur Konfrontation beider Reichskirchenmodelle und ihrer Repräsentanten kommen. Blickt man auf das Schicksal des Vigilius scheint auf den ersten Blick in dieser Auseinandersetzung der ‚Caesaropapismus‘ eines Justinian den Sieg davon getragen zu haben. In der Tat sehen wir die Päpste seit der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts in fester formeller Abhängigkeit vom byzantinischen Kaisertum. Freilich, die notgedrungene Übernahme immer weiter gefaßter Aufgabenbereiche des von Kriegen und Krisen überforderten byzantinischen Staatsapparates durch die Päpste leitete bald einen langsamen Wandlungsprozeß der römischen Kirche ein, der das Papsttum immer mehr aus dieser Abhängigkeit von orientalisches-byzantinischen Bezügen lösen und langfristig in neue, europäische Konstellationen hineinführen sollte.

### Riassunto

I rapporti tra i papi e la corte imperiale bizantina durante il VI secolo si suddividono in due fasi: mentre la prima metà del secolo era caratterizzata soprattutto dall'articolazione programmatica delle rivendicazioni circa il primato pontificio, e dai conflitti che ne risultavano, iniziava nella seconda metà un processo, più subitò che alimentato attivamente, nel cui corso la Chiesa romana si sarebbe configurata come istanza di guida sulla Penisola.

Soprattutto la prima fase era segnata dall'eredità di Calcedonia: la necessità di concretizzare e spiegare la cristologia, rimasta ancora sfumata durante quel concilio, costringeva gli imperatori bizantini a sviluppare sempre nuove iniziative di politica religiosa che con tragica regolarità incontravano la resistenza della Chiesa romana. Difficilmente Roma avrebbe potuto tollerare delle modificazioni al simbolo di Calcedonia, dal quale derivavano le rivendicazioni del primato della chiesa papale, basate sull'ortodossia assoluta. Roma inoltre non era

disposto ad accettare la concezione costantiniana di una chiesa gerarchica guidata da un imperatore sacerdotale. A una tale concezione i vescovi romani contrapponevano – non ultimo per respingere le richieste del patriarcato di Costantinopoli – il primato petrino. Le possibilità di tutt'e due le parti per far valere la loro rispettiva posizione variavano fortemente secondo le condizioni politiche di fondo in continuo cambiamento. I lunghi decenni dello scisma acaciano, durato fino al 519, permisero a Roma nel corso di una fase formativa di sviluppare la consapevolezza di essere la fortezza dell'ortodossia anche – e addirittura! – contro un imperatore eretico. La risolutezza, con la quale Roma difendeva il simbolo di Calcedonia e la rivendicazione del primato ad esso collegata, non sarebbe però stata sostenibile all'interno dell'area direttamente controllata dall'Impero. Solo lo spazio politico creatosi tra il Regno degli Ostrogoti e l'Impero aprì al Papato per un buon mezzo secolo questa strada. L'incompatibilità tra le concezioni imperiali e quelle papali circa l'ecclesiologia e l'unione della chiesa si manifestò chiaramente già dopo la fine dello scisma acaciano; quando poi Roma con le restaurazioni giustiniane del 535 venne reintegrata nell'assetto dell'Impero, si arrivò inevitabilmente allo scontro tra i due modelli di chiesa imperiale e dei loro rappresentanti. Considerando il destino di Vigilio, sembra a prima vista che sia stato il 'cesaropapismo' di un Giustiniano ad avere la meglio in questo conflitto. Effettivamente vediamo i papi in uno stretto rapporto di dipendenza formale dall'Impero bizantino a partire dalla seconda metà del VI secolo. Certo, con l'inevitabile assunzione, da parte dei papi, di funzioni sempre più vaste dell'apparato statale bizantino, oberato da guerre e crisi, iniziò ben presto un lento processo di cambiamento della chiesa romana che avrebbe liberato il papato sempre di più da questi legami orientali-bizantini e inserito, a lungo termine, in nuove costellazioni, cioè quelle europee.