

»Dann werden wir ihm gehorchen ... wie dem Heiland selbst«.¹ Zur Einstellung Symeons von Thessaloniki in der Frage nach dem Primat des römischen Papstes

von Assaad Elias Kattan, Münster

Forschungsstand

In den letzten Jahrzehnten haben sich unsere Kenntnisse über Symeon, Erzbischof von Thessaloniki (gest. 1429), wesentlich verbessert. Vor allem die Arbeiten von D. Balfour trugen entscheidend dazu bei, verschiedene Werke Symeons ans Tageslicht zu bringen, sie teilweise kritisch zu edieren,¹ und einige Elemente seines Lebenslaufs aufzudecken.² Und während sich I. M. Fountoulis für Symeon als Liturgietheologen und Liturgiereformator interessierte,³ ließ sich Michael Kunzler in seiner Habilitationsschrift auf Symeons Verhältnis zum nach wie vor umstrittenen Palamismus ein, um die Verankerung des Erzbischofs von Thessaloniki in der palamitischen Tradition nachzuweisen.⁴ Doch trotz der beträchtlichen Fortschritte in der Symeonforschung scheint das Interesse an ihm in den letzten Jahren nachgelassen zu haben. Der zweite Teil des umfangreichen Opus »La théologie byzantine et sa tradition«, erschienen 2002 unter der Leitung von Carmelo Giuseppe Conticello und Vassa Conticello,⁵ widmet Symeon kein eigenes Kapitel und verrät dadurch das unausgesprochen gebliebene Urteil der Herausgeber, der fragliche Erzbischof von Thessaloniki sei nicht den führenden Gestalten der byzantinischen theologischen Tradition zuzurechnen.⁶ Darüber hinaus

¹ Vgl. David Balfour, *Politico-Historical Works of Symeon Archbishop of Thessalonica (1416/17 to 1429). Critical Text with Introduction and Commentary*, (Wiener Byzantinische Studien XIII), Wien 1979; ders., *Ἁγίου Συμεών Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης (1416/17–1429), ἔργα θεολογικά. Κριτικὴ ἔκδοσις μετ' εἰσαγωγῆς*, (Analekta Vlatadon 34), Thessaloniki 1981.

² Vgl. David Balfour, *Saint Symeon of Thessalonike as a Historical Personality*, *The Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983) 55–72; ferner Marie-Hélène Congourdeau, *Syméon de Thessalonique*, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* 14 (1990), Sp. 1401–1407. Zu Symeon vgl. auch in sonstiger Hinsicht René Bornert, *Syméon de Thessalonique. Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XV^e siècle*, Paris 1966, S. 245–263; George Dion Dragas, *On The Priesthood and The Sacred Mysteries (Sacraments) According to St. Symeon of Thessalonica and Other Fathers*, *The Greek Orthodox Theological Review* 45 (2000) 525–552; Maria Pia Pagani, *Simeone di Tessalonica. Lo spettatore scettico*, *Ricerche di storia sociale e religiosa* 63 (2003) 39–62.

³ Vgl. I. M. Fountoulis, *Τὸ λειτουργικὸν ἔργον τοῦ Συμεών τοῦ Θεσσαλονίκης*, Thessaloniki 1966.

⁴ Vgl. Michael Kunzler, *Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel für die Einflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik*, (Trierer Theologische Studien 47), Trier 1989. Kunzler versucht zu zeigen, dass Symeon die Lehre des Gregorios Palamas auf die Sakramententheologie ausdehnt. Fraglich erscheint mir aber seine Tendenz, den Palamismus im Sinne eines Zurücktretens des personenhaften Charakters des göttlichen Wirkens zu deuten (vgl. z. B. S. 446–454), obwohl er selber bekräftigt, dass für Palamas die göttlichen Energien nur hypostatisch Bestand haben; vgl. S. 20–26.

⁵ Vgl. Carmelo Giuseppe Conticello – Vassa Conticello (Hgg.), *La théologie byzantine et sa tradition II (XIII^e–XIX^e s.)* (Corpus Christianorum), Turnhout 2002.

⁶ Vgl. ders., a.a.O., S. 1.

bleibt eine vollständige kritische Edition von Symeons Corpus, vor allem von dem, was in der *Patrologia Graeca* 155 zu finden ist, nach wie vor ein Desiderat der Forschung.

Leben und Werk

Symeon stammte aus einer konstantinopolitanischen Familie. Er scheint ziemlich früh dem Mönchtum beigetreten zu sein und geistlich unter dem Einfluss des Brüderpaares Kallistos und Ignatios Xanthopoulos, zweier hesychastisch orientierter Einsiedler, gestanden zu haben.⁷ Seine Einführung in das Bischofsamt von Thessaloniki datiert Balfour zwischen Juni 1416 und April 1417.⁸ Im Hin und Her der Konkurrenz zwischen Osmanen und Venetianern um die politische Macht über Thessaloniki schlug Symeon einen dritten Weg ein, den Weg der Treue zur Orthodoxie und zum byzantinischen Reich. 1422 versuchte er, sich in die Reichshauptstadt zu begeben. Doch die osmanische Belagerung von Konstantinopel und Thessaloniki zwang ihn dazu, in seine Bischofsstadt zurückzukehren.⁹ Nach der Übernahme von Thessaloniki durch die Venetianer 1423 fand sich Symeon mit der italienischen Hegemonie ab, weil die Unabhängigkeit seiner Kirche von den Lateinern respektiert und auch jedweder Anschein einer sakramentalen Gemeinschaft mit ihnen vermieden wurde.¹⁰ Seine dezidierte Ablehnung der osmanischen Herrschaft, die in Thessaloniki eine Vielzahl von Befürwortern hatte, scheint ihm trotz seiner anti-lateinischen theologischen Positionen Respekt bei den Venetianern verschafft zu haben.¹¹ In seinen letzten Jahren widmete sich Symeon der Aufgabe, sein durch Belagerung, Hungersnot und Epidemien geplagtes Kirchenvolk zu unterstützen. Er starb unerwartet im September 1429, etwa sechs Monate bevor die Osmanen endgültig Thessaloniki eroberten.¹² Die orthodoxe Kirche Griechenlands sprach ihn im Jahre 1981 heilig.¹³

Trotz seines schwankenden Gesundheitszustands betrieb Symeon rege Schriftstellerei. Neben seinen polemischen Schriften gegen das Judentum, den Islam und die lateinische Kirche produzierte er Kommentare zur Liturgie, den kirchlichen Kanones und dem nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis sowie eine Reihe von Gelegenheitsschriften und paränetischen Briefen.¹⁴ Ein Blick in die kurze Inhaltsbeschreibung seines Corpus, die M.-H. Congourdeau bietet, kann davon überzeugen, dass sich bei ihm Polemik, Apologetik und Paränese meistens überschneiden.¹⁵ In einer für das oströmische Reich umbruchsreichen,

⁷ Vgl. D. Balfour, Saint Symeon of Thessalonike as a Historical Personality, *The Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983) 58f.

⁸ Vgl. ders., a.a.O., S. 61.

⁹ Vgl. ders., a.a.O., S. 64f.

¹⁰ Vgl. ders., a.a.O., S. 66f.; ferner M. Kunzler, Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel für die Einflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik, (Trierer Theologische Studien 47), Trier 1989, S. 106.

¹¹ Vgl. D. Balfour, Saint Symeon of Thessalonike as a Historical Personality, *The Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983) 67; M. Kunzler, Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel für die Einflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik, (Trierer Theologische Studien 47), Trier 1989, S. 106; M.-H. Congourdeau, Syméon de Thessalonique, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* 14 (1990), Sp. 1402.

¹² Vgl. D. Balfour, a.a.O., S. 68.

¹³ Vgl. ders., a.a.O., S. 55.

¹⁴ Vgl. M.-H. Congourdeau, Syméon de Thessalonique, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* 14 (1990), Sp. 1403f.

¹⁵ Vgl. dies., a.a.O.

ja sogar fatalen Zeit erweist sich Symeon als ein hartnäckiger Verteidiger der Orthodoxie, der keine Bereitschaft zeigt – oder nicht in der Lage ist, subtile Differenzierungen zu machen oder den Weg theologischer Kompromisse zu beschreiten. Dem Urteil Balfours nach vermittelt z. B. sein *Dialogus contra haereses* den Eindruck, es handele sich um einen Autor, in dessen Seele sich aufrichtige Demut, eine gewisse Naivität und eine unhinterfragbare Treue zur Orthodoxie vermischen.¹⁶

Symeon und die Primatsfrage

Symeons Position zur Primatsproblematik darf nur im Kontext seines schroffen Antilatinismus analysiert werden. Doch gerade in diesem Kontext fällt auf, dass der Primat im Vergleich zu anderen lateinischen *Fehlern* eine marginale Rolle zu spielen scheint. Mit anderen Worten: während man bei einem eingefleischten Anti-Lateiner wie Symeon eine intensive Kritik der Primatsideologie des römischen Stuhles erwarten würde, scheint der Erzbischof von Thessaloniki den Primat als solchen nicht als Problem wahrzunehmen und den Akzent auf eine Reihe anderer lateinischer *Irrtümer* zu setzen. In seiner *δογματική ἐπιστολή*, die von D. Balfour 1981 ediert wurde,¹⁷ setzt sich Symeon vor allem mit dem Filioque auseinander und versucht, die westliche Herangehensweise an die Frage nach dem Ausgang des Heiligen Geistes zu widerlegen. Hochinteressant ist ein Inventar lateinischer »Neuerungen« (*kainotomia*) und Abweichungen von der Vätertradition, das Symeon am Ende seiner Epistula erstellt.¹⁸ Laut diesem Inventar reichen die lateinischen *Irrtümer* von Hochmut und ethischem Libertinismus über illegale Heiratsverhältnisse bis hin zum Feiern der Eucharistie mit ungesäuertem Brot und dem Kelchentzug. Doch jeglicher Hinweis auf die Primatsansprüche des Bischofs von Rom bleibt hier aus. In diesem Text scheint es das Problem in den Augen Symeons einfach nicht zu geben.¹⁹

In seinem *Dialogus contra haereses*, einem langen Text in Form von Frage und Antwort zwischen einem Kleriker und seinem Bischof, dessen Datierung nach wie vor ungeklärt ist, geht Symeon allerdings ausführlich auf die Primatsfrage ein. Beachtenswert ist zunächst einmal der Rahmen, in dem die Frage nach dem Primat formuliert wird. Denn das Problem bei den Lateinern besteht für den fragenden Kleriker darin, dass jene auf überhebliche Art und Weise behaupten, ihr Papst sei der erste unter den anderen und dass sie für sich die Katholizität in Anspruch nehmen und sie den anderen absprechen. In seiner Antwort bemüht sich der Bischof, der zweifelsohne die Meinung Symeons zum Ausdruck bringt, diesen Eindruck insofern zu korrigieren, als er bekräftigt, dass man es nicht nötig hat, die Meinung der Lateiner an dem Punkt zu widerlegen, denn sie sei der Kirche nicht schädlich (*parablastos*).²⁰ Wiederum entsteht also der Eindruck, dass Symeon kein Problem mit der Idee eines Primats in der Kirche

¹⁶ Vgl. D. Balfour, Saint Symeon of Thessalonike as a Historical Personality, *The Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983) 58.

¹⁷ Vgl. ders., a.a.O., S. 199–219.

¹⁸ Vgl. ders., a.a.O., § 15f. (S. 216–218).

¹⁹ J. Meyendorff beteuert, dass die byzantinische Polemik gegen die Primatsansprüche Roms dadurch ausgelöst wurde, dass Papst Innozenz III (1198–1216) nach der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer Thomas Morosini zum lateinischen Patriarchen von Konstantinopel ernannte; vgl. John Meyendorff, St. Peter in Byzantine Theology, in: J. Meyendorff et alii (Hgg.), *The Primacy of Peter*, Aylesbury 1963, ²1973, S. 7–29, S. 16.

²⁰ Vgl. PG 155, 118D–120AB. Aufs Ganze gesehen, ist Symeon der Ansicht, dass alle Irrtümer der Lateiner auf Hochmut zurückgehen: vgl. z. B. PG 155, 89A–D, 97D, 100B.

hat. Seine weitere Argumentation zeigt aber, dass die *conditio sine qua non* für ein adäquates Bestehen und Funktionieren dieses Primats die Rechtgläubigkeit des römischen Bischofs ist. Der römische Papst wird dazu aufgefordert, seine Vorgänger, Sylvester, Agatho, Leo, Liberius, Martin und Gregor nachzuahmen und sich als Nachfolger ihrer Orthodoxie zu erweisen: »Dann werden wir ihn (sc. den römischen Papst) apostolisch und ersten unter den anderen Erzpriestern/Bischöfen nennen. Dann werden wir ihm gehorchen nicht nur wie Petrus, sondern wie dem Heiland selbst«²¹. Im Nachhinein entfaltet Symeon dieses Argument, indem er vor allem auf seine liturgischen Implikationen hinweist. Obwohl seine Kirche keine Gemeinschaft mit dem jetzigen Papst hat, befindet sie sich in voller Gemeinschaft mit den älteren rechtgläubigen Päpsten und bringt dies dadurch zum Ausdruck, dass sie diese Päpste in der Liturgie erwähnt, ihre Feste feiert und sie als Lehrer und Väter erachtet.²² Seitdem aber eine »Neuerung« in das Glaubensbekenntnis eingeführt wurde, wird der Bischof von Rom weder als Papst noch als apostolisch noch als Vater betrachtet.²³ Denn er ähnelt dem Petrus, der, als er den Herrn verleugnete, kein Petrus, kein Apostel und kein Erster mehr war.²⁴ Das theologische Prinzip, mit dem in Symeons Augen der Primat des römischen Oberhauptes *steht und fällt*, ist also nicht die formale petrinische Sukzession, sondern das Verharren im Glauben des Petrus und seiner Nachfolger.²⁵ Sobald das rechtgläubige Bekenntnis des Primus gewährleistet ist, besteht kein Hindernis, ihn als Ikone Christi wahrzunehmen.²⁶

Im Lichte des eben Gesagten wäre natürlich interessant zu fragen, ob Symeon diesen Primat als einen integralen Bestandteil kirchlicher Existenz oder eher als einen gegebenenfalls verzichtbaren Zug kirchlicher Ordnung auffasst. Diese Frage ist schwer zu beantworten. Ich bin mir auch nicht sicher, ob dem Erzbischof von Thessaloniki die Relevanz dieser Fragestellung bewusst war. Ausschlaggebend für ihn sind auf alle Fälle die Beschlüsse des zweiten und vierten ökumenischen Konzils im Blick auf Rom und Konstantinopel, die am besonderen Ansehen des römischen Stuhles keinen Zweifel erlauben.²⁷ Es gibt indes in Symeons Text eine innere Linie, die dahingehend interpretiert werden kann, dass seiner Ansicht nach der Primat des römischen Oberhauptes mehr als eine kirchenorganisatorische Sache darstellt. Symeon versucht nämlich, zwischen dem »Papst« (ὁ πάπας) im absoluten Sinne²⁸ und den »nun sogenannten Päpsten« (ὁ λεγόμενος πάπας) zu unterscheiden.²⁹ Während das Bild des *absoluten* Papstes von Petrus, Linus, Klemens, Stephanus, Hyppolitus etc. konkretisiert wird,³⁰ steht der »sogenannte Papst« für die Oberhäupter des römischen Stuhles nach der Einführung des Filioque in das Glaubenssymbol³¹. Beachtenswert ist die Tatsache, dass die Liste der Päpste, die Symeons Vorstellung vom wahren Papst entsprechen, mit Petrus anfängt und Namen von römischen Amtsträgern beinhaltet, die vor Konstantinopel I (380–381) und Chalzedon (451)

²¹ PG 155, 120CD.

²² Vgl. PG 155, 121B.

²³ Vgl. PG 155, 121C.

²⁴ Vgl. PG 155, 121C; ferner *ebd.* 100BC.

²⁵ Vgl. PG 155, 120B.

²⁶ Zum Bischof als Abbild Christi vgl. J. Meyendorff, St. Peter in Byzantine Theology, in: J. Meyendorff et alii (Hgg.), *The Primacy of Peter*, Aylesbury 1973, S. 25f.

²⁷ Vgl. PG 155, 120BC.

²⁸ Vgl. PG 155, 121A u. C.

²⁹ Vgl. PG 155, 121C.

³⁰ Vgl. PG 155, 121A.

³¹ Vgl. PG 155, 121C.

gelebt haben. Daraus könnte man folgern, dass die Bezeichnung »Papst« für Symeon keinen reinen Titel, sondern ein Primatsprinzip in der Kirche widerspiegelt, das dem römischen Oberhaupt gilt, solange es dem rechtgläubigen Bekenntnis treu bleibt und für die Wahrheit Zeugnis ablegt.³² Mit diesem »Papst« im absoluten Sinne, der sich dem von den Aposteln und Vätern überlieferten Glauben anschließt, weiß sich die Kirche, deren Sprachrohr Symeon ist, in unauflöslicher Gemeinschaft und Verbundenheit: »vielmehr sind wir einer mit ihm (sc. dem Papst) wie mit Christus, und wir erachten ihn als Vater und Hirten«³³.

Fazit

Olivier Clément hat darauf hingewiesen, dass die mittelalterliche byzantinische Theologie trotz des Spannungsverhältnisses mit Rom von einem Gespür dafür beseelt ist, dass es in Ost und West *eine* Kirche gibt.³⁴ Diese Beobachtung scheint mir auch für Symeon von Thessaloniki zu gelten, der trotz seiner strengen negativen Haltung zu alledem, worin sich die weströmische Kirche von der oströmischen Kirche unterscheidet, den Primat des römischen Papstes als selbstverständlich und den Kanones entsprechend erachtet. Dies hängt sicherlich damit zusammen, dass die byzantinischen Theologen des Mittelalters aufs Ganze gesehen trotz der zunehmenden Auseinandersetzungen mit dem Westen den Vorrang des römischen Stuhles anzuerkennen vermochten. Diese Anerkennung wurzelt ihrer Ansicht nach nicht im petrinischen Amt selbst, das nicht nur dem römischen Papst, sondern auch allen Bischöfen der Kirche Christi zukommt – und dies obwohl der byzantinischen Theologie die Analogie zwischen dem Primat des Petrus unter den Aposteln und dem Primat des Papstes unter den Bischöfen nicht fremd ist –, sondern in den Privilegien, die Rom als Hauptstadt des römischen Reiches zuerkannt wurden.³⁵ Symeons weitere Nuancierung, dass der Primat nur dann ekklesiologisch angemessen und akzeptabel sein kann, wenn ihm die Rechtgläubigkeit des römischen Oberhauptes zugrunde liegt, fügt sich ebenfalls gut in die gesamte Positionierung der mittelalterlichen byzantinischen Theologie im Blick auf die Primatsfrage ein. Dazu schreibt nämlich J. Meyendorff: »For the whole patristic tradition, accepted also by the Byzantines, the succession of Peter depends on the confession of the true faith«³⁶. Doch im Unterschied zu den meisten byzantinischen Theologen, die Meyendorffs Auffassung nach im Primat eine Sache der Kirchenordnung (ἐκκλησιαστική εὐταξία) gesehen haben,³⁷ scheint Symeon von Thessaloniki davon auszugehen, dass der Primat – abgesehen davon, wie man ihn definiert –, ekklesiologisch notwendig ist, obwohl sich diese Annahme anhand der konsultierten Quellen nicht mit absoluter Sicherheit festmachen lässt. Symeons Aussagen zur Primatsfrage im *Dialogus contra haereses* vermitteln aber den Eindruck, dass sein Gespür für den Primat des Bischofs von Rom nicht weniger stark ist als die Tatsache,

³² Vgl. dazu J. Meyendorff, St. Peter in Byzantine Theology, in: J. Meyendorff et alii (Hgg.), The Primacy of Peter, Aylesbury ²1973, S. 26f.

³³ PG 155, 121A.

³⁴ Vgl. Olivier Clément, Rome autrement. Un orthodoxe face à la papauté, Paris 1997, S. 78.

³⁵ Es ist nach Meyendorff den meisten byzantinischen Theologen gemeinsam, zwischen dem universalen Apostelamt des Petrus und dem lokalen Bischofsamt des römischen Papstes sowie aller anderen Bischöfe zu unterscheiden; vgl. dazu J. Meyendorff, a.a.O., S. 27–29.

³⁶ J. Meyendorff, St. Peter in Byzantine Theology, in: J. Meyendorff et alii (Hgg.), The Primacy of Peter, Aylesbury ²1973, S. 28.

³⁷ Vgl. ders., a.a.O., S. 29.

dass er sich mit dem Bekenntnis der Päpste nach der Einführung des Filioque nicht mehr identifizieren kann.

Ich fasse zusammen: Symeon von Thessaloniki scheint einen Primat des römischen Stuhles und des römischen Papstes anzuerkennen, der älter als das vierte Jahrhundert ist, trotz der dogmatischen Differenzen zwischen Ost- und Westrom im Bewusstsein der Ostkirche immer noch eine spürbare Präsenz hat und *möglicherweise* einen ekklesiologisch notwendigen Zug aufweist. Doch gerade die Bindung dieses Primats an das rechte Bekenntnis zeigt, dass es sich hierbei nicht um ein juridisches, sondern um ein theologisches Prinzip im Sinne der *Orthodoxia* handelt. Inwiefern kann man sich in der gegenwärtigen Diskussion über die Primatsfrage von Symeons Erwägungen inspirieren lassen? Sicherlich gewinnt die bei Symeon begegnende Bindung des Primats an die Rechtgläubigkeit an Brisanz, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die Beschlüsse des ersten Vatikanum, die in der Römisch-katholischen Kirche als Dogmen gelten, im Blick auf den Primat des römischen Oberhauptes immer noch einen Stein des Anstoßes für die Orthodoxen darstellen. Andererseits aber machte die moderne orthodoxe Theologie – vor allem dank der Wiederentdeckung der sogenannten »eucharistischen Ekklesiologie« – einen entscheidenden Schritt nach vorne im Vergleich zum Mittelalter, indem es einigen orthodoxen Theologen gelang, den Primat der Kirche von Rom als eine aus der Eucharistie herausfließende theologische Notwendigkeit wahrzunehmen.³⁸ Nimmt man also an, einige Erwägungen Symeons könnten in die Richtung weisen, den Primat als eine ekklesiologische Notwendigkeit wahrzunehmen, die sich nicht aus enger juridischer Logik, sondern aus ganzheitlicher theologischer Vision speist, scheint sich die Einstellung des Bischofs von Thessaloniki zum römischen Primat partiell mit heutigen Anliegen zu überschneiden – obwohl das eucharistische Argument bei ihm nur als Ergänzungsglied fungiert. Insofern erweist sich Symeon als weniger entfernt von unserem heutigen Tag, als man es auf den ersten Blick anzunehmen tendiert.

³⁸ Vgl. dazu vor allem *Nicolas Afanassieff*, *The Church Which Presides in Love*, in: *J. Meyendorff et alii* (Hgg.), *The Primacy of Peter*, Aylsbury 1963, 21973, S. 57–110, S. 108: »But this is not saying that eucharistic ecclesiology rejects the idea that the whole church should follow a single directive; this idea springs from the basic doctrine of eucharistic ecclesiology. According to this doctrine, one of the local churches possesses the priority, which is manifested in its greater authority of witness, about events in other churches, that is, events in the Church of God in Christ, since every local church is the Church of God in Christ with all fullness«.