

# Die sieben ökumenischen und die späteren abendländischen Konzilien

Der unterschiedliche Grad ihrer Verankerung in der altkirchlichen Überlieferung

von Hans-Joachim Schulz, Würzburg

Der einzigartige Stellenwert der 7 Ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends als verbindliche Artikulation des Glaubens der universalen Kirche gehört zu den Voraussetzungen des gegenwärtigen Internationalen Katholisch-Orthodoxen Dialogs. So wurde von der 3. Panorthodoxen Konferenz in Rhodos (November 1964) eindeutig klargestellt, daß ein solcher Dialog unter Beteiligung der autokephalen orthodoxen Kirchen nur stattfinden könne auf der Grundlage des Glaubens der alten ungeteilten Kirche der 7 Ökumenischen Konzilien<sup>1</sup>. Mit Recht wird orthodoxerseits vorausgesetzt, daß die katholische Kirche diese Konzilien als verbindliche für sich selbst anerkennt, wie sie dies tatsächlich stets getan hat. Darüber hinaus ist die Voraussetzung impliziert, daß die katholische Kirche diese Konzilien nicht nur als die *numerisch ersten* aus einer größeren (ohne Beteiligung der Orthodoxie gleichwertig vermehrbaren) Zahl betrachtet. Die Umschreibung der Grundlage des Dialogs läßt vielmehr deutlich werden, daß man auch auf katholischer Seite diese Konzilien als das tragende Fundament aller späteren verbindlichen Lehrentwicklung erkannt sehen möchte und daß es nicht ausreichen würde, wollte man die Lehre dieser Konzilien nur als *partikuläre* Konsense mit der Orthodoxie betrachten, jenseits welcher die Perspektive des kirchlichen Glaubens sich wesentlich verändern könnte, wodurch die ersten 7 Konzilien zu einer zwar bejahten, aber kaum zukunftswirksamen Vergangenheit gestempelt wären.

## 1. Wie ökumenisch sind die abendländischen Konzilien?

Die in Rhodos artikulierte Voraussetzung des Dialogs darf man zugleich wohl auch im Sinne der Zuversicht verstehen, daß der theologische Begriff des »Ökumenischen Konzils«, der sich in den 7 Konzilien des 1. Jahrtausends verwirklicht hat, weder durch die unterschiedliche Anwendung des gleichen Begriffs in der späteren katholischen Theologie auf die westlichen Konzilien des Mittelalters und der Neuzeit<sup>2</sup>, noch durch die

<sup>1</sup> Dokumentation: *OstSt* 14 (1965) 68–92; 77.

<sup>2</sup> Die Zählung der »concilia generalia« des Mittelalters und aller weiteren abendländischen Konzilien in fortlaufender Reihe mit den 7 Ökumenischen Konzilien und die nivellierende Bezeichnung aller ohne Unterschied als »concilia oecumenica« beruht auf *keiner kirchenamtlichen* Entscheidung, sondern verschlechtert noch ein-

abendländische Definition im katholischen Kirchenrecht<sup>3</sup> konterkariert wird; daß vielmehr eine *theologisch differenzierte* Verwirklichung der »Ökumenizität« im Rahmen einer solchen sekundären Begriffsverwendung von der katholischen Theologie gesehen und beachtet wird.

Große Bedeutung kommt diesbezüglich der Tatsache zu, daß Papst Paul VI. selbst einen wichtigen Schritt in Richtung auf eine *vorrangige* Qualifikation der 7 gemeinsamen Ökumenischen Konzilien des Ostens und Westens gegenüber den späteren Konzilien des Abendlandes getan hat, indem er das II. Konzil von Lyon (1274) aus Anlaß des 700-Jahr-Gedenkens als »6. Generalsynode« der abendländischen Kirche des Mittelalters bezeichnete<sup>4</sup> und auf das Defizit an Berücksichtigung der Tradition und der theologischen Anliegen des Ostens wie auch auf den Ausschluß byzantinisch kirchlicher Vertretung vom Prozeß der Lehrartikulation auf dieser Synode deutlich hinwies<sup>5</sup>. Die terminologische Qualifikation der Synode von 1274 durch Paul VI. betrifft logischerweise die ganze Gruppe der 4 Lateransynoden (1123; 1139; 1179; 1215), wie auch der 2 von Lyon (1245; 1274), die einen einheitlichen Phänotyp darstellen. Und zu diesen wird man auch die Konzilien von Vienne (1311–1312), das von Konstanz (1414–1418) wie auch das V. Laterankonzil (1511–1512) rechnen können und müssen. Darüber hinaus bringt der Papst inhaltliche Kriterien der Berücksichtigung östlichen Denkens und östlicher Überlieferung in den Blick, die in freilich differenzierter Weise auch auf das Konzil von Florenz (1438–1445) anzuwenden sind, das nach Zustandekommen und Zusammensetzung wie auch nach dem Gewicht der Thematik freilich die Bedingungen der Ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends erfüllte, sich auch östlichen Überlieferungen in einem für die damalige Zeit überraschenden Maße öffnete und dies dennoch nicht konsequent genug tat und es unter politischem Zeitdruck auch nicht tun konnte und jedenfalls hinsichtlich der Rezeption im Osten scheiterte.

---

mal die Terminologie des Kardinals Bellarmin (in seinen »Disputationes« von 1586), die unter dem Aspekt ihres verpflichtenden Charakters infolge päpstlicher Rechtsausübung »18 concilia generalia« (!) von Nikaia bis Trient rechnet. Die *nach* Bellarmin üblich werdende Zählung von »18 concilia oecumenica« (schließlich 21 bis Vaticanum II) widerspricht der offiziellen Selbsteinstufung des Florentinum als »generalis octava Synodus« (Konzilsakten Clemens VII. von 1526) und der Professio Fidei der Päpste bis zum Tridentinum, laut der anzuerkennen waren: »Sancta octo universalis concilia«. Vgl. V. Peri, Il numero dei concilii ecumenici nella tradizione cattolica moderna, *Aevum* 37 (1963) 430–501; 439; sowie: A. Ganoczy, Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien ..., in: Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft, Hrsg. v. K. Lehmann u. W. Pannenberg, Freiburg–Göttingen 1982, S. 49–79.

<sup>3</sup> CIC 1983, can. 338, 1: »Allein dem Papst steht es zu, ein Ökumenisches Konzil einzuberufen, ihm persönlich oder durch andere vorzusitzen, ebenso das Konzil zu verlegen, zu unterbrechen oder aufzulösen und dessen Dekrete zu genehmigen«. — Diese Definition ist freilich nur unter dem Aspekt von Rechtsverbindlichkeiten formuliert, in einer nur für die *lateinische* Kirche (can. 1) erlassenen Rechtsordnung. — Der can. will also keine theologische Wesensbestimmung sein und kann nicht an deren Stelle treten, wie auch der *reichsrechtliche* Begriff der »synodus oecumenica« im Altertum, der terminologisch für die Bezeichnung der Konzilien mitbestimmend war, *nicht* den *theologischen* Begriff des »Ökumenischen Konzils« darstellt und diesen nicht verfremden darf.

<sup>4</sup> AAS 1974, 620–625; 620.

<sup>5</sup> Der Papst spricht sogar von einer »Unkenntnis der Angelegenheiten des Ostens« bei einigen Verfechtern der kirchlichen Einheit, die deshalb »Denkart und Traditionen der griechischen Kirche unbeachtet ließen« (622).

Die Frage nach dem »ökumenischen Charakter« dieses Konzils von Florenz<sup>6</sup> ist eine eigene, die sich nicht unter die Bedingungen der Generalsynoden und Konzilien des Abendlandes subsumieren läßt; sie muß hier ausgeklammert werden.

Die Notwendigkeit einer neuen Verhältnisbestimmung zwischen den 7 gemeinsam gefeierten Konzilien des 1. Jahrtausends und denen des Abendlandes kann vor dem Tridentinum (1543–1563) und dem Vaticanum I. (1869–1870) nicht haltmachen, obwohl die konziliare Repräsentanz des Episkopates in einer ganz anderen Weise verwirklicht war als auf den mittelalterlichen Generalsynoden, und die Entscheidungen, insbesondere beim Konzil von Trient, für die abendländische Kirche von höchster Dringlichkeit waren, überdies auch in sachlichem Bezug zu den Traditionen des Ostens stehen und für deren eigene Interpretation nicht ohne positive Anhaltspunkte sind. Bevor wir analoge Kriterien zu denen, die von Papst Paul VI. für das II. Konzil von Lyon genannt wurden, auf die abendländischen Konzilien von *Trient* und *Vaticanum I.* anwenden, muß jedoch kurz bedacht werden, in welcher Weise ein Konzil Ausdruck der kirchlichen Überlieferung ist und darüber hinaus eine die Überlieferung der *Gesamtkirche* aussagende und *normierende* Glaubensartikulation darstellen kann.

## 2. Die 7 Ökumenischen Konzilien und die kirchliche Überlieferung

Die Kriterien der Ökumenizität eines Konzils wurden bekanntlich erst auf dem II. Nicaenum (787) ausdrücklich umschrieben<sup>7</sup>, aber auch hier nicht im Sinne einer umfassenden Kriteriologie, sondern unter dem damals vordringlichen Aspekt der Überwindung der fälschlich als Ökumenisches Konzil ausgegebenen Synode von Hiereia (754). Was ein Ökumenisches Konzil der Sache nach ist und zu sein hat, läßt sich wohl am besten vom *ersten* und *grundlegendsten* aller Ökumenischen Konzilien, dem von Nikaia, ablesen, das sich selbst jedoch nicht den Titel »Ökumenisches Konzil« gab, der zunächst die *reichsrechtliche* Geltung zum Ausdruck brachte, sondern sich als »Heiliges und Großes Konzil« bezeichnete<sup>8</sup>. Das 1. Konzil von Konstantinopel (381) erhält dagegen auch von den Konzilsvätern selbst im Synodalbrief des folgenden Jahres an Damasus, Ambrosius und die übrigen »Brüder und Mitdiener im Bischofsamt« den Namen »Ökumenisches Konzil«<sup>9</sup>, wobei kirchlich-theologische und reichsrechtliche Aspekte sich miteinander verbinden. Der reichsrechtliche Begriff »Ökumenisches Konzil« kommt de facto allen vom Kaiser zur Repräsentation der Kirchen des Ostens und Westens einberufenen Konzilien vom 4. bis 8. Jahrhundert zu, während nur 7 von ihnen (von Nikaia I bis Nikaia II) diese Bezeichnung auch im theologischen Sinne wegen ihrer authentischen Darstellung der

<sup>6</sup> Vgl. die Erwägungen des Verf.: »Florenz- ein Ökumenisches Konzil?« im Rahmen des Beitrags »Die Ausformung der Orthodoxie im byzantinischen Reich«, in: Handbuch der Ostkirchenkunde, hrsg. v. W. Nyssen, H.-J. Schulz, P. Wiertz, I. Bd., Düsseldorf 1984, S. 49–131 (= Schulz), 129–131.

<sup>7</sup> Vgl. H. J. Sieben, Die Konzilsidee der alten Kirche, Paderborn 1979 (= Sieben), S. 306–324; 319 f.

<sup>8</sup> Vgl. (in Ermangelung eigentlicher Konzilsakten) den Synodalbrief der Konzilsväter »an die Kirche von Alexandrien und die Kirchen Ägyptens« (COD 16 ff.). Dagegen verwendet Eusebios (der Konzilsvater war) in seiner Vita Constantini (3,6: GCS 7,79) für Nikaia im entsprechenden reichsrechtlichen und biographischen Zusammenhang den Begriff »Ökumenisches Konzil«.

<sup>9</sup> COD 25–30; 29.

kirchlichen Koinonia<sup>10</sup> und ihrer Artikulation der genuinen Glaubensüberlieferung tragen, weshalb sie schon vom Konzil des Jahres 879/80 als eine zusammengehörige unteilbare Größe, in der die weitere verbindliche Glaubensartikulation ihre Grundlage und Norm hat, betrachtet werden.

### a) Das erste und grundlegendste Konzil: Nikaia I

Das Konzil von Nikaia zeigt vorgängig zu dieser Begrifflichkeit, was im theologischen Sinne ein ökumenisches Konzil bedeutet, und zwar über jede formale Definitionsabsicht hinaus dadurch, daß es den Glauben der Kirche, der von Anfang an in Geltung stand, gemäß der *Heiligen Schrift* und der *Liturgie* der Kirche in einer für die universale Kirche entscheidend wichtigen Angelegenheit »feststellte«. Die Konzilslehre der Ökumenischen Konzilien wird jeweils in einem dem Wortlaut nach beschlossenen »Horos« artikuliert, dessen Übersetzung mit »Definition« (oder gar »Dekret«) nicht zutreffend ist, weil die Väter in ihrer Glaubenslehre *nicht* »über etwas entscheiden«, sondern den Glauben der Kirche *bezeugen* und »feststellen« wollten. Kein geringerer als Athanasios sagt dies mit aller Deutlichkeit<sup>11</sup> und hebt Art und Formulierung eines »Horos« in Glaubensfragen scharf ab vom »Dekret« eines Konzils in Disziplinarfragen, wie etwa dem der Entscheidung von Nikaia über den in der Kirche einzuhaltenden Termin der Osterfeier.

Nikaia will also zur Person und Würde Christi die der Schrift gemäß Lehre der Kirche von Anfang an bezeugen und orientiert sich hierfür zunächst am *Neuen Testament* und hinsichtlich der Formulierung weitgehend an den verbindlichen *Glaubensbekenntnissen* der Ortskirchen im Zusammenhang der Tauf liturgie.

Der Brief des Bischofs Alexander von Alexandrien »An die Amtsbrüder der katholischen Kirche« argumentiert gegenüber Areios, der seine Lehre vorwiegend im Gewand zeitgenössischer Philosophie (freilich unter gelegentlichem Mißbrauch auch von Stellen der Hl. Schrift) vorträgt, zunächst ganz vom Neuen Testament her: »Wer, der den Evangelisten Johannes sagen hört: »Im Anfang war das Wort« (Joh 1,1) wird nicht diejenigen verwerfen, die sagen: »Es hat eine Zeit gegeben, da er nicht war?«« Bischof Alexander führt weiterhin Joh 1,18 und 1,3; 2 Kor 4,4; Joh 14,9; 10,38; 10,30; Hebr 13,8; 2,10; Joh 10,15 an<sup>12</sup>.

Angesichts des arianischen Schriftmißbrauchs erwies es sich auf dem Konzil selbst jedoch als schlagkräftiger, auf die im *Zusammenhang der Taufe* in den einzelnen Ortskirchen benutzten *Glaubensbekenntnisse*, in denen das Zeugnis der Schrift begrifflich schär-

<sup>10</sup> Die de facto reichsrechtliche Struktur auch der 7 Ökumenischen Konzilien und die geographische Begrenzung der auf ihnen repräsentierten Kirchen wirft Probleme hinsichtlich der formellen Anerkennung der Konzilsautorität bzw. der Konzilszuständigkeit für solche Kirchen auf, die ihr Leben *außerhalb der Reichsgrenzen* gestalten mußten und meist auch an jenen Entwicklungen (z.B. neuen christologischen Fragestellungen aufgrund neuer Terminologien und philosophischer Problemstellungen) nicht teilhatten, über die besonders durch Chalkedon, wie auch durch Konstantinopel II und III und Nikaia II, entschieden wurde. Dies ist besonders für die Kirchen des Perserreiches, einschließlich der armenischen Kirche, zu berücksichtigen, wie auch für die äthiopische Kirche.

<sup>11</sup> Athanasios, De syn. 5; vgl. Sieben 46.

<sup>12</sup> Deutsche Übersetzung der im folgenden genannten Quellen (Brief des Alexander von Alexandrien, Glaubensbekenntnis von Kaisareia, Glaubensbekenntnis des Areios): I. Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel, Mainz 1964, S. 277 ff.; 285; 281 f.

fer artikuliert war, zurückzugreifen. So legte Eusebios das Taufbekenntnis seiner Kirche von Kaisareia vor, aus dem bereits folgende Formulierungen Areios widerlegen konnten: »Gott von Gott, Licht vom Licht, Leben vom Leben, Einziger Sohn, Erstgeborener vor aller Schöpfung, gezeugt aus dem Vater vor aller Zeit«.

Doch hatte Areios seine Irrlehre nicht nur offengelegt in Worten wie dem vom Sohne als dem »vollendeten Geschöpf Gottes« und seiner »Erschaffung vor der Zeit und vor den Äonen«, sondern auch den Sohn als »gezeugt vom Vater außerhalb der Zeit« bezeichnet und ihm die Kraft des Demiurgen sowie eine gewisse Göttlichkeit zugeschrieben. So werden denn einzelne Wendungen des Taufbekenntnisses von Kaisareia übernommen, aber durch begriffliche Hinzufügungen ergänzt. Und das Konzil formuliert schließlich als eigene Lehraussagen: »Vom Vater gezeugt, d. h. aus der Ousia des Vaters, ... wahrer Gott vom wahren Gott ..., gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich (ὁμοούσιος) mit dem Vater ...«<sup>13</sup>. — Für letztere Formulierung war offenbar Ossius von Cordoba die treibende Kraft gewesen<sup>14</sup>. Dieser Begriff war der Irrlehre des Areios am direktesten entgegengesetzt, wehrte aber nicht genügend deutlich auch eine dem Areios entgegengesetzte andere Irrlehre, den Sabellianismus, die den östlichen Vätern nicht fremd war und der sie erneut ausgesetzt werden sollten, ab<sup>15</sup>.

#### b) Abschluß und Bilanz der Ökumenischen Konzilien: Nikaia II

Alle Ökumenischen Konzilien der späteren Zeit bauen auf Nikaia auf, ja, werden als Auslegung von Nikaia und als mit Nikaia identisch hinsichtlich ihres Glaubensbekenntnisses betrachtet. So führt das Konzil von Chalkedon das Symbolum von Konstantinopel mit dem von Nikaia zusammen an und bezeichnet es als »dasselbe«<sup>16</sup>. — Auch ist in Konstantinopel und Ephesos, aber auch auf den übrigen Konzilien, die Orientierung an der Hl. Schrift wie auch am übereinstimmenden Zeugnis der kirchlichen Liturgie wiederum offenkundig.

Am stärksten greift das VII. Ökumenische Konzil auf die liturgische Überlieferung selbst zurück<sup>17</sup>. Die Bedeutsamkeit liturgiegemäßen bildhaften Ausdrucks der inkarnato-

<sup>13</sup> Ebd. 79; COD 5.

<sup>14</sup> Vgl. K. Baus, Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon (Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, Bd. 2, 1), Freiburg 1983, S. 27, der zudem das »ὁμοούσιος« in Verbindung mit dem »unius substantiae« des Tertullian sieht.

<sup>15</sup> So beklagt später der hl. Basileios in einem Brief an Athanasios, daß Rom immerfort die Verurteilung des Areios wiederholt habe, gegenüber der entgegengesetzten Irrlehre des Modalismus bei Marcell von Ankyra aber blind gewesen sei (vgl. Schulz 59 f.).

<sup>16</sup> Zuvor hatte das Konzil von Ephesos das Verbot »eines anderen Glaubens« ausgesprochen: »Niemand darf einen anderen Glauben vortragen oder niederschreiben oder verfassen, als den, den die in Nikaia versammelten heiligen Väter unter der Wirkung des Heiligen Geistes definiert haben« (COD 65). — Damit waren freilich die ortskirchlichen Taufsymbole nicht abgeschafft (der Horos von Nikaia kam wegen seiner begrifflichen Einschaltungen und wegen des Fehlens einer ausgeführten pneumatologischen Aussage nicht in dieser Funktion und überhaupt nicht für den liturgischen Vollzug in Frage) und das Constantinopolitanum, das die christologischen Aussagen von Nikaia übernahm, aber für den liturgischen Gebrauch redigierte, galt zunächst nur als ein ortskirchlich liturgisches Symbol, bis es in Chalkedon dem Horos von Nikaia als das inhaltlich »Gleiche« (τὸ αὐτό: COD 84) an die Seite gestellt wurde.

<sup>17</sup> Vgl. H.-J. Schulz, Ökumenisch verpflichtendes Überlieferungszeugnis? — Die Liturgie als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis von Bild und ikonographischer Tradition auf dem VII. Konzil, in: H.-J. Schulz – J.

rischen Heilsstruktur für Glaube und Frömmigkeit in der Kirche war zugunsten der Ikonen und ihrer förmlichen Verehrung aus den *Väterschriften* nur bruchstückhaft (bei direkter Gegnerschaft gar des Eusebios und des Epiphianos) zu erheben. Kontinuierliche Bezeugung boten dagegen der *liturgische Gebrauch* von Kreuzen und bildgeschmückten Geräten sowie das Vorkommen von Mosaiken und Fresken im Kirchenraum in der Funktion liturgiegemäßer Glaubensverkündigung<sup>18</sup>.

Am tiefsten verankert aber ist der bildhafte und verehrungswürdige Ausdruck der Mysterien des Heils in den liturgischen Vollzügen selbst und erweist sich die Verwirklichung der realen Gegenwart des Leibes Christi in der eucharistischen Liturgie als eingebunden in symbolische Vollzüge wie etwa die Bereitung, Darbringung und Übertragung der Gaben oder die Brechung des Heiligen Brotes und die Mischung der Heiligen Gestalten vor der Kommunion<sup>19</sup>. Das II. Konzil von Nikaia erweist sich als Ökumenisches besonders deutlich hinsichtlich der Repräsentanz der Kirchen wie auch seiner Glaubensartikulation. Denn es stellt die Repräsentanz und Zustimmung des Römischen Stuhles wie auch der vier östlichen Patriarchate als Qualifikationsmerkmal des ökumenischen Charakters eines Konzils klar heraus, das in diesem Konzil hervorragend verwirklicht ist. Vor allem aber ist es auf den deutlichen Nachweis der *Kontinuität seiner Lehre* mit den früheren Ökumenischen Konzilien bedacht<sup>20</sup>, ja, auf die Verankerung in einer breiten Überlieferung des sakramentalen Lebens der Kirche und der Frömmigkeit.

Wie das Engagement der Päpste Gregor III. und Hadrian I. an der Bereinigung des Ikonoklasmus und am Zustandekommen und an der Durchführung des Konzils zeigt, wurde die traditionelle Bedeutung der Bilder, besonders der im Kirchenraum, auch als Anliegen der abendländischen Kirche empfunden<sup>21</sup>. Die verständnislose Reaktion im Frankenreich auf den mißverstandenen Horos hin repräsentiert nicht die eigentliche Überlieferung der abendländischen Kirche. Und das Tridentinum schärft die Lehre des VII. Konzils neuerlich ein (wenngleich die spezifische *philosophische* Komponente des östlichen Ikonenverständnisses nicht in den Blick kommen konnte) und formuliert seine Aussagen im terminologischen Einklang mit dem Nicaenum, was nicht nur die Überwindung der einstigen karolingischen Tendenzen, sondern auch die Zurückstellung der thomistischen Sicht der heiligen Bilder<sup>22</sup> bedeutet.

Speigl (Hrsg.), Bild und Symbol — glaubenstiftende Impulse, Würzburg 1988, S. 119–147. – Zur »Harmonie« zwischen bildlicher Darstellung und Evangelienverkündigung vgl. Th. Nikolaou, Die Entscheidungen des VII. Ökumenischen Konzils in ihrer Bedeutung für den didaktischen Wert der Bilder: ebd. 64–73.

<sup>18</sup> Hierauf bezieht sich ausdrücklich der Horos des Konzils: COD 133–138; 136.

<sup>19</sup> So stellen die Väter gegenüber: einerseits »die ἀντίτυπα des Leibes und Blutes Christi«, als Gabenbezeichnung von Basileios in der Anamnese gebraucht (von den Ikonoklasten aber als Bildwirklichkeit der Eucharistie selbst mißverstanden), die z. B. beim Großen Einzug und bei der Niederstellung auf dem Altar Verehrung (προσκύνησις) genießen; andererseits die anbetungswürdige Wirklichkeit des Leibes und Blutes Christi, die in der Epiklese bekundet wird. Vgl. Mansi 13, 265 BC.

<sup>20</sup> Zu den Merkmalen der Repräsentanz aller Patriarchate und der Kontinuität der konziliaren Überlieferung vgl. Mansi 13, 208.

<sup>21</sup> Vgl. den Brief des Papstes Hadrian an das Konzil: Mansi 12, 1055–1071; deutsch: G. Dumeige, Nizäa II, Mainz 1985, S. 109–118.

<sup>22</sup> Vgl. die ausdrückliche Bezugnahme des Konzils von Trient auf Nikaia II: COD 775, Z. 24f. — Anders war die Konzeption der Bilder bei Thomas von Aquin. Laut Thomas (S. theol. 3, qu 25, a 3: Utrum imago Christi sit adoranda adoratione latraie) kommt dem Bild Christi Verehrung nicht zu »in quantum est res quaedam puta

### 3. Die Rolle des Konzils von 879/80

Das I. und das VII. Ökumenische Konzil repräsentieren also besonders deutlich einen in sich geschlossenen Strang verbindlicher Glaubensartikulation unter Beteiligung der Kirchen des Ostens und des Westens und zwar in Glaubensfragen, die für beide Teile der Kirche von entscheidender Bedeutung waren und angesichts aufgetretener Bestreitungen der kirchlichen Überlieferung eine gemeinsame Antwort erforderten. Die Ökumenischen Konzilien sahen sich selbst freilich stets im Kontext zahlreicher und vielschichtiger weiterer synodaler Vorgänge in den Ortskirchen und vor allem im Kontext einer Überlieferungskontinuität, die außer dem »Kerygma«, um mit Basileios zu sprechen, auch die »Dogmata« (die Ausprägungen des Glaubens im festgefügt liturgischen Brauchtum und in den kirchlichen Lebensformen) umfaßte<sup>23</sup>. In diesem Sinne kommt auch dem Konzil des Jahres 879/80 besondere Bedeutung an der Seite der Ökumenischen Konzilien zu<sup>24</sup>, insofern als es die althergebrachten Überlieferungen der Ortskirchen vor gegenseitigen Eingriffen schützt und den Patriarchen Photios in Respektierung der gewachsenen Rechtsordnungen des Ostens gegenüber rechtlichen Anfechtungen, die von neugeschaffenen abendländischen Rechtsformen (Reduktion der Metropolitanrechte) her durch Nikolaos I. und Hadrian II. sachwidrig auf den Osten angewandt waren, definitiv salviert.

Die Internationale Katholisch-Orthodoxe Dialogkommission tat gut daran, das Konzil des Jahres 779/80 als Stimme der gemeinsamen Überlieferung im Dialogdokument von Bari anzuführen<sup>25</sup> und das zitierte Votum dieses Konzils nicht restriktiv von der Frage der rechtlich unbedenklichen Nichtbeachtung der in Rom üblichen Interstitien bei den Weihen des Patriarchen her zu sehen, mit welcher Reklamation Rom dessen Einsetzung angefochten hatte. Die von der Dialogkommission vorgenommene Interpretation auf eine umfassende Respektierung des auf gemeinsamen Grundlagen gewachsenen jeweiligen kirchlichen Brauchtums hin entspricht der Dynamik der damaligen Versöhnung und wird mit Recht auch auf die im Dialogdokument behandelten Unterschiede in der Spendung der Initiationssakramente (z. B. die von der Tauffeier abgetrennte gesonderte Firmspendung in der katholischen Kirche an Kandidaten im »Unterscheidungsalter«<sup>26</sup>) angewandt.

---

lignum sculptum vel pictum«. — »In quantum est imago« aber gilt, daß dem Bilde Christi dieselbe Verehrung zukommt wie Christus selbst, d. h. die Anbetung.

<sup>23</sup> Vgl. G. Galitis, Schrift und Tradition beim hl. Basilius, in: Basilius. Heiliger der Einen Kirche, hrsg. v. A. Rauch und P. Imhof. Regensburger Ökumenisches Symposium 1979, München 1981, S. 143–156.

<sup>24</sup> Die Herausstellung des ökumenischen Charakters des Konzils von 879/80 (gegenüber der zunächst nur sporadischen, dann aber seit Bellarmin allgemein üblichen Zählung der Anti-Photios-Synode von 869/70 als VIII. Ökumenisches Konzil) wurde von orthodoxen Theologen, wie V. Pheidas, J. Meyendorff, verschiedentlich gefordert, so auch von G. Larentzakis, Konziliarität und Kirchengemeinschaft: *Ökumenisches Forum*. Grazer Hefte für konkrete Ökumene 10 (1987) 173–192, 173 u. ö. — M. E. (vgl. Schulz 91–93) ist dies gerechtfertigt.

<sup>25</sup> Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche (Bari 1987), n. 53: *Ofo* 3 (1989) 229–239; 239.

<sup>26</sup> Der von orthodoxer Seite mit Recht als befremdlich erachtete, katholischerseits vielerorts übliche Empfang der Erstkommunion vor der Firmung (Myronsalbung) wird vom geltenden Kirchenrecht ebenfalls als unstimmt betrachtet. Dieses fordert (*CIC* 1983, can 892), die Firmung »den Gläubigen um das Unterscheidungsalter zu spenden« (sofern von der Bischofskonferenz nicht aufgrund anderen Brauches ein unterschiedliches Alter festgesetzt ist). Dagegen soll laut can. 914 der Pfarrer hinsichtlich der Erstkommunion dafür sorgen, »daß Kinder, die zum Vernunftgebrauch gelangt sind, gehörig vorbereitet werden und möglichst bald, nach vorheriger sakra-

#### 4. Der überlieferungsgeschichtliche Ort des Tridentinums und des I. Vaticanums

Von den 7 Ökumenischen Konzilien, deren inhaltliche und formale Ökumenizität wir am Beispiel des I. und des VII. kurz erläuterten, läßt sich eine Kriteriologie gewinnen, nach deren Maß nicht nur die überlieferungsgeschichtliche Einbindung der abendländischen Generalsynoden, sondern auch die des Florentinums, des Tridentinums und des I. Vaticanums zu umschreiben und zu werten ist.

Die weitere Verbindlichkeit vor allem dieser beiden letzteren Konzilien ist oft als eine Frage der Identität der katholischen Kirche des 2. Jahrtausends bezeichnet worden. Und tatsächlich kann es nicht darum gehen, die Verbindlichkeit der Lehraussagen dieser Konzilien in dem Kontinuum der Kirche, in welchem sie gewachsen sind, formuliert wurden und weiterhin Bedeutung haben, zu suspendieren<sup>27</sup>. Die Auffassung, daß die Lehre z. B. des Konzils von Trient für die katholische Kirche bleibend verbindlich ist, besagt damit aber nicht eo ipso, daß sie als verpflichtend auch für die östlichen Kirchen und also der Verbindlichkeit Ökumenischer Konzilien gleich erachtet würde und so zu rezipieren wäre. Die Notwendigkeit ökumenischer Rezeption richtet sich nach dem Maß der bereits vorgegebenen Ökumenizität der Überlieferung selbst, aus der die Konzilslehre geschöpft ist (wobei das I. Vaticanum bei seinem Votum für die Möglichkeit von ökumenisch verbindlichen Ex-Cathedra-Entscheidungen des Papstes mit der Präsumptio arbeitet, daß eben diese ökumenische Verbindlichkeit aus einer Rückkoppelung an eine solchermaßen verbindliche Überlieferung resultiert).

Nur wenige katholische Theologen werden heute die Auffassung vertreten, daß eine künftige Koinonia auf dem Wege der formellen *nachträglichen Anerkennung* abendländischer Konzilien durch die Kirchen des Ostens zu erstreben sei. Ein katholischerseits weiterhin betontes Festhalten an der Lehre eines abendländischen Konzils, wie etwa der des Tridentinums, bedeutet mithin keine direkte Gleichrangigkeit mit einem Ökumenischen Konzil der ungeteilten Kirche<sup>28</sup>.

Diese Beschränkung der Qualifikation abendländischer Konzilien besagt natürlich hinsichtlich deren Wahrheitsbezeugung keine geographische Umgrenzung für theologische Wahrheiten als solche, was absurd wäre. Aber Wahrheit kann ohnehin nicht durch ein

---

mentaler Beichte« die Eucharistie empfangen (also nachdem das Unterscheidungs- und damit das Firmalter eindeutig überschritten ist).

<sup>27</sup> G. Larentzakis (siehe Anm. 24) geht behutsam der Frage nach, inwieweit die katholische Kirche von der Gleichrangigkeit der abendländischen Konzilien insgesamt mit den 7 Ökumenischen Konzilien abrücken kann, die durchaus positiv zu beantworten ist. Er bindet aber die Frage m. E. zu sehr an die weitere, ob deren Lehren dann revidierbar sind. So wurde die Formulierung von L. Bouyer [*Pro Oriente* (Hg.), Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, Innsbruck 1976, S. 128], »daß nur die sieben großen Konzile der ungeteilten Kirche Glaubensdefinitionen ausgesprochen haben, die in keiner Weise in Frage gestellt werden können«, im Sinne einer Revidierbarkeit der Glaubensaussagen abendländischer Konzilien aufgefaßt (so z. B. von Galitis, ebd. 136, zitiert von Larentzakis a. a. O., S. 185), doch betont Bouyer im zweiten Teil seiner These »die formale Gültigkeit (lokaler Konzile) für die abendländische oder die morgenländische Kirche« (sowie die Notwendigkeit einer ausgleichenden wohlwollenden Interpretation derselben).

<sup>28</sup> So konzidiert J. Ratzinger auf dem gleichen Symposium (im Anschluß an Bouyer, diesem gegenüber jedoch Klarstellungen vornehmend) auch hinsichtlich der Glaubensbedeutsamkeit: »Die westlichen Konzile des 2. Jahrtausends sind also nicht im selben Sinn ökumenisch« (S. 136).

Konzil *konstituiert*, sondern stets nur *bezeugt* werden. Jede Wahrheit stellt einerseits für den, der sie erkennt, einen absoluten Anspruch dar, aber das Geltendmachen rechtlicher Konsequenzen daraus ist an sehr differenzierte Zuständigkeiten gebunden.

Insgesamt muß für alle Konzilien bedacht werden, daß diese nicht gleichgesetzt werden können mit göttlicher Offenbarung und auch nicht mit deren voller Erkenntnis (schon gar nicht natürlich einer solchen im Sinne menschlichen Begreifens). Auch hat es niemals in der Intention Ökumenischer Konzilien gelegen, durch eine Summe solcher Konzilien den Kosmos der Glaubenswahrheiten mehr oder weniger vollständig zur Darstellung zu bringen, wie dies sehr wohl durch die Hl. Schrift geschieht, sofern man sie unter besonderer Wertschätzung der *Evangelien* nach der *Analogie des Glaubens* interpretiert<sup>29</sup>. Die Überlieferung, die sich in der Hl. Schrift, der Liturgie und den Schriften der Väter niederschlägt, ist durch die *Konzilien* nur *bruchstückhaft* abgedeckt. Denn diese traten nur zusammen, wenn bestimmte angefochtene Glaubenslehren gegen häretische Entstellungen zu sichern waren. Und die Horoi auch der 7 Ökumenischen Konzilien sind verbindlicher Ausdruck des rechten Glaubens stets nur unter der Voraussetzung, daß die Antwort des Konzils im *Kontext* der gegen die Irrlehre akuten *Fragestellung* verstanden wird. So sicherte das »*ὁμοούσιος*« den rechten Glauben zwar gegen Areios, nicht aber, wenn man es als Antwort an Sabellius verstand. Der stramme Verfechter des »*ὁμοούσιος*« Marcell von Ankyra war leider kein Rechtgläubiger, was Athanasios sehr viel deutlicher erkannte als die damaligen Päpste. Chalkedon wäre sachlich als Irrlehre zu verstehen, würde man seine Terminologie an der »*μία-φύσις*« = »eine Natur-Lehre« des Kyrrill von Alexandrien messen; Kyrrill seinerseits könnte nicht rechtgläubig verstanden werden, wollte man ihm bereits die Terminologie von Chalkedon abverlangen und seine Auseinandersetzungen mit Nestorios danach beurteilen. Auch die Ökumenischen Konzilien konnten theologische Wahrheiten also nie als absolute sichern und deren Erkenntnis garantieren, sondern stets nur unter der Voraussetzung und nach dem Maße der Überlieferung, in der sie standen, einschließlich der vorausgesetzten Terminologie. Ihre ökumenische Bedeutung ist dennoch eine *einzigartige*, weil sie genau ein solches Kontinuum der Überlieferung in Ost und West teils voraussetzen, teils selbst mitgestalten konnten.

Viel leichter mißdeutbar sind die späteren Konzilien des Abendlandes, sofern sie aus einer nicht mehr einheitlichen Tradition schöpfen, besonders, wenn man ihre Aussagen aus dem Kontinuum der eigenen Tradition in die Sichtweisen und Fragestellungen des Ostens hineinstellt. So wird das »non-ex-consensu-Ecclesiae« des I. Vaticanums als Merkmal päpstlicher »Ex-Cathedra-Entscheidungen«, das gegen eine Wahrheitssicherung durch Verabsolutierung statistischer Abstimmungsverhältnisse im gallikanischen Konziliarismus gerichtet war, zur ekklesiologischen Häresie, falls man es als Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis päpstlicher Lehrentscheidungen zur Glaubensüberliefe-

<sup>29</sup> Die »historisch-kritische Methode« kann mit ihrer historisch unrichtigen Wertung nur weniger paulinischer Briefe als authentisch apostolisch und ihrer *selektiven Auswahl* »kerygmatisch« belangvoller Elemente (und historisch auf Jesus und die Apostel zutreffend zurückgeführter Aussagen) aus den übrigen neutestamentlichen Schriften freilich *nur Bruchstücke apostolischer Lehre* (und apostolischen Kirchentums) zutage fördern. — Vgl. zum ideologischen Charakter der fälschlich so genannten »historisch-kritischen Methode«: H.-J. Schulz, »Historisch-kritische« Evangelieninterpretation und »formgeschichtliche« Überlieferungskritik. Ökumenische Chance oder Rückfall in die Zeit der Aufklärung?: *MThZ* 42 (1991) 15–43, 323–349.

rung der Kirche versteht. Die Fragestellungen der abendländischen Konzilien waren meist keine der Gesamtkirche mehr; sie wurden beantwortet im Kontext eines Traditionsstranges, der ebenfalls nicht mehr die gesamte Überlieferung in ihrer Vielschichtigkeit repräsentierte.

Unter diesen Bedingungen ist also die abgestufte »Ökumenizität« des Konzils von Trient und des Vaticanum I. zu bewerten.

#### a) Das Konzil von Trient

Aus der Sicht der damaligen abendländischen Überlieferung mußte Trient auf die Herausforderungen der Reformation seine Antworten in etwa so geben, wie dies (nach einer übrigens sehr gründlichen theologischen Arbeitsleistung) tatsächlich geschah, um der Stabilisierung der abendländischen Kirche zu dienen. Diese Antworten hatten sich z.B. gegen überspitzt formulierte protestantische Alternativen (Rechtfertigung aus dem Glauben *oder* den Werken) bzw. Verabsolutierungen (*sola fides!*; *sola scriptura!*) zu wenden, auf welche hin das vielberufene »katholische sowohl-als auch« zunächst nötig war, aber auch als nivellierendes bzw. konkurrierendes Nebeneinander-Setzen disparater Momente allzu leicht mißverstanden werden konnte. In der Frage z.B. des Verhältnisses von Schrift und Überlieferung zueinander sah der Osten die Verbindung sehr viel organischer, nämlich die Schrift als Gestalt der durch die apostolische Verkündigung ergangenen Offenbarung, die nicht inhaltlich defizient ist, aber auch nicht isoliert steht, weil sie schon vorgängig zur apostolischen Verkündigung von der *göttlichen TRADITIO* getragen wird, und weil sie in einem umfassenden Zusammenhang *kirchlicher Traditio*, vor allem im *liturgischen* Vollzug der Tradition, den Gläubigen zukommt<sup>30</sup>.

Es würde wenig Sinn machen, den Osten auf die verkürzte tridentinisch katholischeprotestantische Alternative festzulegen, die im Osten nie die Fragestellung bestimmte und auch in Zukunft nicht bestimmen sollte. Ja, auch die katholische Theologie ist glücklicherweise aus ihr bereits herausgekommen, wie die Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung zeigt. Dennoch kann man das Konzil von Trient katholischerseits weder in dieser noch einer der anderen theologischen Fragestellungen der Vergessenheit anheimgeben. Denn auch die heutige theologische Situation in Deutschland und in anderen konfessionell gemischten Ländern des Westens steht durchaus noch in einem geistesgeschichtlichen und kirchlichen Kontinuum mit den Kontroversen der Reformationszeit. Hinsichtlich der Dringlichkeit des weiteren Festhaltens an den Konzilslehren von Trient ist z.B. die Übernahme einst nur im Kontext protestantischer Theologie vorkommender Thesen zu vielen Fragen der Überlieferung auch bei katholischen Theologen der Gegenwart bezeichnend, einschließlich solcher zur Verbindlichkeit von Aussagen der Hl. Schrift für den Glauben der Kirche<sup>31</sup>. Und gleiches gilt für die Hinnegung zu einem Glaubensverständnis, dessen Angefochtenheit über die Luthers zwar

<sup>30</sup> Vgl. den überaus erhellenden Beitrag von N. Nissiotis, Die Einheit von Schrift und Tradition von einem östlich-orthodoxen Standpunkt aus: *Ökum. Rundschau* 14 (1965) 271–292.

<sup>31</sup> Diese resultieren aus der in Anm. 29 gekennzeichneten Schriftinterpretation einer Exegese, die sich gegenüber den systematisch-theologischen Disziplinen immer mehr verabsolutiert. Vgl. zur grundsätzlichen Kritik: J. Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit, Freiburg 1989, S. 21 u. ö.

weit hinausgeht, das bei Luther aber schon vorgezeichnet war und später in Konfrontation mit dem Weltbild der modernen Physik diesem die Deutung der Welt und der Geschichte überließ, um sich rein dialektisch jenseits einer göttlich durchwirkten Welt und Geschichte anzusiedeln<sup>32</sup>. Andererseits werden seit etwa 40 Jahren viele kurzatmige katholisch-protestantische Kontraverspositionen aufgearbeitet bzw. es stellt sich bei ihrer näheren Betrachtung heraus, daß die Kontrastbilder, die man einst aufbaute, in vielen Punkten schon seit langem nicht mehr der konkreten Wirklichkeit entsprechen, so daß es fraglich ist, ob ein einstiges »Si quis dixerit ...« auf reale Vertreter der im betreffenden Anathem umschriebenen Positionen zutrifft<sup>33</sup>.

Weil also der Wechsel der theologischen Positionen im Abendland meist rasanter vonstatten zu gehen pflegte, als innerhalb der Alten Kirche und der Kirchen des Ostens, wäre es unangemessen, von der Orthodoxie z.B. eine Fixierung auf die Lehren des Konzils von Trient zu erwarten und mehr als 400 Jahre nach Trient der heutigen orthodoxen Kirche eine vorgestanzte Konfrontation mit den Phänomenen der Reformation anzudienen, die durch eine rein abendländische Geschichte von 500 Jahren seit dem Aufhören der *communio* zwischen Ost und West und in besonderer Weise durch Entwicklungen im germanischen Volkstum bedingt sind.

Dies bedeutet freilich nicht, daß die Orthodoxie das Phänomen des historischen Protestantismus und die Antwort von Trient darauf ignorieren kann. Aber sie wird im Rahmen der heutigen multilateralen ökumenischen Beziehungen ihre ureigene Antwort auf je besondere Herausforderungen zu finden haben, für die Trient nicht bedeutungslos, aber auch nicht normierend, sondern orientierend in dem Maße ist, als katholisches und orthodoxes Überlieferungs- und Traditionsverständnis ihre gemeinsamen Wurzeln haben und auch heute notwendigerweise konvergieren.

#### *b) Das I. Vaticanum*

Wiederum ist das I. Vaticanum in der konkreten Form seiner Primats- und Unfehlbarkeitsaussagen für die Orthodoxie nicht rezipierbar. Der Fragezusammenhang seiner Aussagen mit dem gallikanischen Konziliarismus wurde bereits angedeutet, ebenso auch die Mißdeutbarkeit des »non-ex-consensu-Ecclesiae« außerhalb der auf parlamentarische Abstimmung bezogenen Fragestellung. Die zeitgebundene Veranlassung verschiedener Formulierungen des I. Vaticanums bedingt, wie schon beim Tridentinum, auch die Notwendigkeit der ständig aktualisierenden Interpretation, soll die gegebene Antwort nicht aufgrund eines Wandels der Fragestellung zu einer unsachgemäßen werden.

Aktualisierende Interpretation kann freilich auch besagen, daß geschärftes historisches Wissen die Formulierungssituation konziliarer Aussagen genauer erfaßt und gegen generalisierende Deutungen umgrenzt, ja, daß Konsequenzen restriktiver Deutung primatialen

<sup>32</sup> Typisch hierfür ist das existentielle Glaubensverständnis Bultmanns, dessen religionsgeschichtliche Einordnung der neutestamentlichen Schriften ganz vom rationalistischen Welt- und Geschichtsverständnis des (überholten) Weltbildes der mechanischen Physik bestimmt ist. Vgl. zur Kritik die in Anm. 29–31 genannten Beiträge. — Vater der dialektischen Theologie war in der Interpretation der Glaubenswirklichkeit tatsächlich Luther selbst (z.B. mit seinem »simul iustus et peccator«).

<sup>33</sup> Unter diesem Gesichtspunkt wurde ein Teil der Kontroversen aufgearbeitet in dem Projekt: Lehrverurteilungen — kirchentrennend?, hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg, Freiburg–Göttingen, 1. Bd. 1986.

Rechtsverständnisses schon aus zwischenzeitlich erkannten logischen Grenzüberschreitungen in der mittelalterlichen Rechtstradition zu ziehen sind, so z. B. aus der Tatsache, daß der ursprüngliche Begriff der päpstlichen »iurisdictio« im Sinne der Zuweisung geographischer oder persönlicher Zuständigkeiten an einen zu weihenden Bischof zu einem Begriff der im Papstamt angesiedelten Quelle für das bischöfliche Leitungsamt als solches wurde, unter Verkennung des Wesens der Bischofsweihe: ein Traditionsstrang, der in dieser Form zwar nicht in die Formulierungen des I. Vaticanums eingegangen ist, aber durch Einfluß auf die *Interpretation* des I. Vaticanums dieses von der genuinen Tradition zu entfernen drohte, wogegen das II. Vaticanum Abhilfe schuf<sup>34</sup>.

Andererseits darf die Notwendigkeit restriktiver Interpretation der auf dem I. Vaticanum gewissermaßen auf Grenzsituationen drohender Schismata hin erfolgten Umschreibung päpstlicher Primatsausübung heute im Zuge wechselseitiger Annäherung der Kirchen und der Aufarbeitung der theologischen Differenzen aber auch nicht von der Einsicht dispensieren, daß der solchermaßen einseitigen Umschreibung primatialer Rechte umgekehrt auf orthodoxer Seite oft eine *Unterbelichtung* derjenigen Momente entspricht, die in der eigenen Tradition dem Dienst des Bischofs von Rom an der Koinonia der Kirchen Ausdruck gaben. So war ja schon in frühchristlicher Zeit Rom das Zentrum der kirchlichen Koinonia: eine Rolle, die sich im Rahmen der Pentarchie in der Stellung des Bischofs von Rom als des ersten unter den Patriarchen manifestierte.

Auch hat die besondere Transparenz einer Koinonia der Kirche mit Rom als dem orientierenden »Ort des Petrus« schon in frühpatristischer Zeit, z. B. bei Cyprian von Carthago, Ausdrucksformen gefunden, die transparent sind für die Rolle des Petrus und der Zwölf<sup>35</sup>. Zwar ist der Gedanke eines petrinischen Leitungsprimats unter den Aposteln und einer Rechtsnachfolge des Petrus von Mt 16, 18f. und Joh 21, 15ff. fernzuhalten, wie auch Apg und 1 Petr nichts von einer universalen Kirchenleitung durch Petrus wissen. Doch erscheint Petrus im Neuen Testament gewissermaßen als Symbolfigur der Einheit unter den Aposteln<sup>36</sup>, insofern Jesus z. B. laut Mt 16, 19 in Petrus *alle* Apostel anspricht und er in Mt 18, 18 wiederum der Gesamtheit der Apostel kundtut, was er ihnen *in Petrus* bereits zugesprochen hat. Und der Kephas-Dienst der »Stärkung« der Zwölf (Lk 22, 32) ist seinerseits transparent für den letzten Grund der Einheit, der in Christus, dem eigentlichen »Fundament« (1 Kor 3, 11) und »Eckstein« (Eph 2, 20), selbst gelegt ist. Es gibt also eine Abbildhaftigkeit für Christus, den »Eckstein«, in Petrus wie es eine Abbildhaftigkeit für Christus, den Guten Hirten, wiederum in Petrus (Joh 21, 15ff.), aber auch in allen Aposteln wie auch in den von den Aposteln eingesetzten »πρεσβύτεροι« und

<sup>34</sup> Dies geschah durch die Lehre von der Sakramentalität des Bischofsamtes und die Klarstellung, daß die Bischofsweihe den Bischof auch im Lehr- und Leitungsamt konstituiert (Lumen Gentium 21), sowie durch die Aussage der »Nota praevia«, daß »zur völlig freien Ausübung des bischöflichen Amtes« es außer der Weihe einer »determinatio canonica« (wie z. B. der rechtlich einwandfrei vollzogenen Auswahl, Ernennung und Zuständigkeitsumschreibung für das auszuübende Amt) bedarf, *nicht aber* eines außersakramentalen Konstitutivs des Amtes selbst. — Zum historischen Mißverständnis des Prinzips der »iurisdictio« vgl. J. Ratzinger, in: G. Barauna, *De Ecclesia*, Bd. II, Freiburg 1966, S. 48.

<sup>35</sup> Während Cyprian die einheitstiftende Funktion der »Cathedra Petri« einem jeden Ortsbischof zuschreibt (Ep. 33, 1; 43, 5), sieht er am »Ort des Petrus« die »ecclesia principalis« (die Kirche des Ursprungs und Vorrangs), in der die »unitas sacerdotalis« in besonderer Weise gewahrt ist (Ep. 59, 14; De unit. 5).

<sup>36</sup> Vgl. O. Cullmann, *Petrus. Jünger — Apostel — Martyrer*, München-Hamburg 1967, 22 ff.; 229.

»ἐπίσκοποι« (Apg 20, 28) gibt. Diese besondere Rolle des Petrus unter den Zwölf, die in den Evangelien und in 1 Kor 15, 5<sup>37</sup> bezeugt ist, kann für die spätere Kirche nicht bedeutungslos sein, sondern muß sich in ihr widerspiegeln, welche Rolle am ehesten am »Ort des Petrus«, d. h. in der durch Petrus und Paulus geheiligten Ortskirche, zum Ausdruck kommen kann. Auf dieses abbildhafte Fortleben der Rolle Petri unter den Aposteln wird man beziehen dürfen, was das I. Vaticanum als Angelegenheit des *Glaubens* auf *Offenbarung* hin am Petrusamt des Bischofs von Rom betont<sup>38</sup>, wobei es dieses jedoch in Form konkreter Primatsrechte umschreibt, die überaus zeitgebunden entstanden sind und in abendländischer Tradition ihre Wurzeln haben.

Die überlieferungsgeschichtliche Durchleuchtung der Situation des Tridentinums und des Vaticanums I hat deutlich deren Charakter als Antwort auf typisch abendländische Fragestellungen gezeigt, wobei freilich einzelne Wurzelspitzen der Tradition, aus der heraus die Antworten erfolgen, bis in Schichten der gemeinsamen Überlieferung der frühchristlichen und patristischen Zeit zurückreichen, ohne daß die Konkretgestalt der Antwort *perspektivisch* voll der gemeinsamen Überlieferung des Ostens und Westens entspricht. Die Verbindlichkeit der Antworten für die katholische Kirche wird dadurch nicht in Frage gestellt, denn die katholische Kirche mußte in der Situation ihrer Bedrohung aus der ihr zugänglichen Traditionsform diese Konsequenzen ziehen; und diese Antworten stehen weiterhin in einer Traditionskontinuität der heutigen katholischen Kirche, auch wenn gewisse Wandlungen der Fragestellungen eine stets zu aktualisierende Interpretation erfordern.

Diese Antworten sind aber nicht mechanisch in die Kontinuität einer anderen Überlieferung hinein zu übertragen, in der die Fragen, durch die sie provoziert wurden, nie virulent waren und die Antworten in ihrer historischen Formulierung als auch in einer aktualisierten Interpretation nicht ohne weiteres nachvollziehbar werden. Auch wenn ihre Verbindlichkeit innerhalb der katholischen Tradition bestehen bleibt, reicht ihre Bedeutsamkeit und Dignität nicht an die fundamentalen christologischen und trinitätstheologischen Glaubensinhalte in der Lehre der 7 Ökumenischen Konzilien heran und ebenso nicht an die tiefgründige inkarnationstheologische Sicht der Funktion liturgischer Symbole, bildhafter Riten und Ikonen (Mosaiken, Fresken, Tafelbilder und Schmuckbilder an liturgischen Geräten) im sakramentalen Leben der Kirche, die das VII. Ökumenische Konzil reflektiert und in seiner Lehre zum Ausdruck bringt.

<sup>37</sup> In der Protophanie des Auferstandenen vor Petrus sieht Paulus den Ausgangspunkt eines jeden nachösterlichen Apostolats. Vgl. ebd. 63, 67 f.

<sup>38</sup> Wenn die Lehre des I. Vaticanums über den Primat sich auf die »göttliche Offenbarung« beruft, so ist dies der Sache nach zunächst nur vom Schriftzeugnis über Petrus selbst zu verstehen, dem in bezug auf die Kirche nach Petrus die *besondere Gnadenfügung* für das Wirken und Sterben Petri *in Rom* zugunsten der späteren Kirche entspricht (vgl. das vom I. Vaticanum zitierte Wort Leos I. von der »dispositio veritatis«: COD 813, Z. 14), während die konkreten Rechtstitel, durch welche die Bischöfe von Rom »am Ort des Petrus« die Wirkungen der dortigen »Cathedra Petri« zur Geltung bringen, historisch gewachsen sind und differenzierter Wertung bedürfen. Vgl. H.-J. Schulz, Das fortlebende Petrusamt in der Kirche. Historische Feststellungen: KNA-ÖKI 35, 23. 8. 1989, 5–10.

### 5. Interpretation vor Rezeption: die notwendige Verdeutlichung der Transparenz abendländischer Konzilien für die gemeinsame Überlieferung

Die Absage an eine Gleichrangigkeit der abendländischen Konzilien, speziell auch des Tridentinums und des Vaticanums I, mit den 7 Ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends und an eine Rezeption ersterer durch den Osten besagt freilich nicht deren Abkoppelung von der gemeinsamen Glaubensartikulation der universalen Kirche oder einen Verzicht auf die wechselseitige Berücksichtigung der jeweils besonderen Traditionsformen des Ostens und Westens. Der Verzicht auf eine formelle Übertragung von Verbindlichkeiten bringt vielmehr gerade eine neue große Chance des wechselseitigen Aufarbeitens von Mißverständnissen und der Wiederentdeckung der über die gemeinsame Lehre der Ökumenischen Konzilien weit hinausgehenden *Gemeinsamkeiten der Überlieferung*, besonders in der sakramentalen Struktur und in den Formen des liturgischen Lebens der Kirche.

Auf diesem Hintergrund und speziell dem der im Kontext angeführten Erhebung ältester Momente östlichen »Wissens« um eine einheitsfördernde Aufgabe und Rolle des Bischofs von Rom ist das Votum von J. Ratzinger für den Weg zur Koinonia zu verstehen:

»Die Einigung könnte hier auf der Basis geschehen, daß einerseits der Osten darauf verzichtet, die westliche Entwicklung des 2. Jahrtausends als häretisch zu bekämpfen und die katholische Kirche in der Gestalt als rechtmäßig und rechtgläubig akzeptiert, die sie in dieser Entwicklung gefunden hat, während umgekehrt der Westen die Kirche des Ostens in der Gestalt, die sie bewahrt hat, als rechtgläubig und rechtmäßig anerkennt.«<sup>39</sup>

Der Kontext handelt von einer besonders glücklich gelungenen Verwirklichung der Offenheit und Aktivierung solcher Überlieferungsmomente auf eine deutliche Konvergenz mit der abendländischen Traditionsentwicklung hin, nämlich vom Beitrag des Patriarchen Athenagoras zu jener von urkirchlicher Spiritualität getragenen Begegnung mit Papst Paul VI. 1967 in Konstantinopel. Auf diese bezieht sich J. Ratzinger und sagt im Hinblick auf die beiderseitige Überwindung der Schwierigkeiten des I. Vaticanums:

»Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im 1. Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Wenn Patriarch Athenagoras am 25. 7. 1967 beim Besuch des Papstes im Phanar diesen als Nachfolger Petri, als den ersten an Ehre unter uns, den Vorsitzenden der Liebe, benannte, findet sich im Munde dieses großen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des 1. Jahrtausends, und mehr muß Rom nicht verlangen.«

Zugleich erweist die orthodoxe Kirche, wenn sie ihre eigene Überlieferung auf die ökumenisch bedeutsame Rolle des Bischofs von Rom hin in dieser Weise zum Leuchten bringt, auch der abendländischen Tradition einen großen Dienst der Liebe. Denn diese selbst bedarf trotz der Kontinuität, in der die abendländische Primatsentwicklung, ihre Formulierung auf dem I. Vaticanum und die auch in Zukunft zu erwartende Verwirkli-

<sup>39</sup> J. Ratzinger, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, *Ökumenisches Forum*. Grazer Hefte für konkrete Ökumene 1 (1977) 31–41; = Pro Oriente, Ökumene — Konzil — Unfehlbarkeit, Innsbruck 1979, S. 208–215; = Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, S. 203–214; 209.

chung des päpstlichen Primates stehen und ökumenisch gefordert werden, einer neuen perspektivischen Öffnung. Diese kann nicht aus der politisch-gesellschaftlichen Entwicklung kommen, die eine Verfälschung des geistlichen Amtes zur Folge haben müßte, sondern hat von einer Dynamisierung der sakramentalen ortskirchlichen Strukturen auszugehen. Das II. Vaticanum hat bereits Impulse dieser Art eingebracht, die auch entscheidende Momente zu einer künftigen Neuinterpretation des I. Vaticanums enthalten, und zwar in der Lehre vom Bischofskollegium, der Sakramentalität des Bischofsamtes und der Verankerung des bischöflichen Lehr- und Hirtenamtes in der Bischofsweihe, vor allem aber in der Hervorhebung der Ortskirche selbst im Sinne der eucharistischen Ekklesiologie, deren Impulse von orthodoxen Theologen ausgingen und in die Kirchenkonstitution des II. Vaticanums Eingang fanden<sup>40</sup>.

Eine zusätzliche Umschreibung der bischöflichen Eigenrechte auch gegenüber Rom (*vorgängig* zu Konzessionen von seiten des allgemeinen Kirchenrechtes z.B. um einer verbesserten Praktikabilität der Primatsausübung willen) kann auch im Abendland auf Dauer nicht entbehrt werden<sup>41</sup>. Und als Quelle der diesbezüglichen Erkenntnis und einer tatsächlichen Reaktivierung alter ortskirchlich-bischöflicher Rechte hätte sich, wie einst, die Grundfunktion des sakramental fundierten Hirtenamtes im Hinblick auf ein in neuer Weise verantwortliches pastorales Handeln der Bischöfe zu erweisen. Die Gefahr eines Zugewinns bischöflicher Rechte läge gegenwärtig allerdings darin, daß diese den derzeit von Fragen gesellschaftspolitischer Art dominierten *Bischofskonferenzen* (mit ihren in den Ländern wirtschaftspolitisch-westlicher Provinienz unübersichtlich und anonym gewordenen Verwaltungsapparaten<sup>42</sup>) und gerade nicht der Bereitschaft zur pastoralen Eigenverantwortung des jeweiligen Ortsbischofs zugute kämen. Gegenüber der sehr ähnlichen Art einer Praktizierung von Synodalismus durch nationalkirchlich orientierte Episkopate hat das I. Vaticanum sich gerade verwahren wollen; und die Begünstigung solcher Strukturen kann nicht der Sinn einer anstehenden großzügigen Neuinterpretation dieses Konzils aus der Perspektive der Alten Kirche sein (in der es freilich ein eigenes Zerrbild von Episkopaten aus Hofbischöfen, besonders zur Zeit der arianischen Nachfolger Konstantins, gab).

Die Orientierungsfiguren bei einer stärkeren Reaktivierung ortskirchlich-bischöflicher Eigenrechte können nur die großen heiligen Bischofsgestalten wie Athanasios, Basileios, Ambrosius und Augustinus sein. Solchen Männern stellen sich in einer neuen Zeit ebenbürtige Nachfolger freilich nicht schon aufgrund eines an der Überlieferung orientierten Abbaus primatialer Zentralismen an die Seite. Doch gehört das Leitbild einer neuen pastoralen Verantwortung des bischöflichen Hirtenamtes im Zusammenhang der Betonung sakramental-ortskirchlicher Struktur durchaus zu den Erfordernissen einer Neuinterpretation des I. und des II. Vaticanums aus Überlieferungsmomenten der Alten Kirche und

<sup>40</sup> Vgl. P. Plank, Die Eucharistieversammlung als Kirche, Würzburg 1980, S. 11 (mit Belegen aus dem 1. Schema »De Ecclesia«, Kap. 11).

<sup>41</sup> Eine solche konkrete Konsequenz aus der Lehre vom Bischofskollegium forderte J. Meyendorff (Papauté et Collégialité, *Le Messager Orthodoxe* 24/25 (1963/64) 3–7) als Kriterium einer wirklich innovatorischen Bedeutung derselben.

<sup>42</sup> Zur Problematik der derzeitigen Entwicklung der Bischofskonferenzen vgl. J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens, München 1985, S. 59 ff.

der Kirche des Ostens, von deren Aktivierung auch eine neue Transparenz für die Überlieferungskontinuität zu erhoffen ist, im Rahmen welcher sich eine Wirkungsgeschichte der abendländischen Konzilien mit größerer Deutlichkeit jener der 7 Ökumenischen Konzilien der alten ungeteilten Kirche integriert.