

Die Erfahrungen der Zeit des Photios für den heutigen ökumenischen Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus*

von Miguel M^a Garijo-Guembe, Münster

1. Einführung

Fr. Dvornik, dessen Arbeiten wesentlich zur Rehabilitierung des Photios durch eine gerechte Geschichtsschreibung beitrugen, stellte die Frage, ob es nicht möglich wäre, Photios statt als Vater des Schismas als Patron der Einheit zu feiern¹. Diese Frage übernahm der berühmte katholische Spezialist für Ekklesiologie und Ökumene, Pater Y. M. Congar². In der Tat — so beide Autoren — starb Photios in Gemeinschaft mit der römischen Kirche und wurde von der orthodoxen Kirche als Heiliger verehrt in einer Zeit, in der beide Kirchen, die des Ostens und die des Westens, in Koinonia lebten.

Erst nach der Trennung zwischen beiden Kirchen wurde Photios exemplarisches Vorbild für die Auseinandersetzung zwischen Rom und Konstantinopel. Photios wurde von katholischer Seite als Gegner des Primats des römischen Bischofs sowie als Gegner des lateinischen Filioque bezeichnet. Die orthodoxe Seite hingegen feierte Photios als Kämpfer für die Orthodoxie.

Die katholische Geschichtsschreibung sprach vom Schisma des Photios, ja sogar von einem zweiten Schisma des Photios. In der Tat handelt es sich, was das zweite Schisma betrifft, um eine Legende, wie Fr. Dvornik und V. Grumel bewiesen haben³. Bedenkt man die traditionelle Terminologie der katholischen Theologie vom Schisma des Photios,

* [Anm. d. Red.: Im Hinblick auf die Ekklesiologie der ungetrennten Kirche des ersten Jahrtausends und der Beziehungen zwischen Ost- und Westkirche folgt der Autor bei der Darstellung einiger Aspekte einer bestimmten, in der römisch-katholischen Geschichtsschreibung und Dogmatik konfessionell geprägten Interpretation der jeweiligen Sachverhalte. Da er der Bitte der Redaktion um Revision dieser Gesichtspunkte nur zum Teil folgte, aber gleichzeitig sich mit der Anfügung von »Anmerkungen der Redaktion« einverstanden erklärte, werden solche an einigen wenigen Stellen vorgenommen; vgl. Anm. 21, 67a, 75, 100a, 108a und 120. Dadurch hoffen wir, dem Leser eine Verstehenshilfe zu erweisen und überdies der ersehnten Einheit unserer Kirchen zu dienen.]

¹ F. Dvornik, *The Patriarch Photios: Father of Schism — or Patron of Reunion?*, in: *Prayer and Unity*, Oxford 1942, S. 19–31, franz. Übers.: *Vie intellectuelle* (Dez. 1945) 16–28. Sein ausgezeichnetes Werk: *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge 1948, reprinted 1970 (wir verwenden das Reprint von 1970) wurde in der ekklesiologischen Reihe *Unam Sanctam* 19, *Le Schisme de Photius. Histoire et Légende*, Paris 1950, übersetzt. Siehe auch sein Referat: *The Patriarch Photios in the Light of recent Research*, Bericht zum XI. internationalen Byzantinisten-Kongreß, München 1958 (Fasz. III,2), München 1960, S. 1–56, sowie die Koferate von P. Stephanou und K. Bonis, a. a. O. (Fasz. VII, 17–23 und 24–26). Vgl. auch L. Nemec, *Photius — Saint or Schismatic?*, *JES* 3 (1966) 277–313 (der Vf. faßt u. a. die Arbeiten von F. Dvornik zusammen).

² Y. M. Congar, *Les saintes canonisés en Orient*, in: *Ders., Chrétiens en Dialogue* (*Unam Sanctam* 50), Paris 1964, S. 288–311, hier 207. Die Arbeit erschien ursprünglich in: *RevSR* 22 (1948) 240–259.

³ So D. Stiernon, *Konstantinopel IV*, Mainz 1975 (franz. 1967), S. 276.

so ist es logisch, daß die orthodoxe Seite vom Schisma der römischen Kirche spricht, wie es z. B. I. Karmiris tut: »Es war nicht ›das Schisma des Photios‹, sondern ›das Schisma der römischen Kirche‹«. Die Verantwortung für das Schisma — so derselbe Karmiris — trägt »das Papsttum als System ... Der wahre Vater, die erste Ursache und der Täter des Schismas ... war Papst Nikolaus I. Er war der Aggressor, der Angreifer, während Photios sich verteidigte«⁴. In der Tat, schreibt A. Kallis, steht Photios exemplarisch für die Auseinandersetzung zwischen Rom und Konstantinopel, zwischen zwei Ekklesiologien, die koexistieren können, ohne den Glauben zu tangieren, wenn die eine in ihrem Selbstverständnis die Prinzipien der anderen nicht aufhebt bzw. die Traditionen einer Lokalkirche nicht verabsolutiert, d.h. die Uniformität nicht zum Prinzip der Kircheneinheit erklärt⁵.

Verschiedene Faktoren müssen berücksichtigt werden, um die historische Wahrheit herauszustellen. Die größeren Problemkreise lassen sich unter folgende Stichworte fassen: (1) Auseinandersetzungen innerhalb der byzantinischen Kirche selbst, um die als Folge der Ikonenkrise gebliebenen Probleme zu lösen; (2) die Einmischung des byzantinischen Kaisers in die kirchliche Problematik, insofern ein Patriarch abgesetzt und ein neuer eingesetzt wurde, je nachdem, welche Unterstützung der entsprechende Kaiser von den kirchlichen Parteien brauchte; (3) ein unterschiedliches Verständnis in Byzanz und in Rom von der Autonomie der lokalen Kirche und infolgedessen von der Einheit der Kirche: Während Byzanz auf seine eigene Autonomie stolz war, glaubte Rom, auch die Angelegenheiten in Byzanz regeln zu dürfen und zu müssen. Rom versuchte die Rolle als erste Kirche auf eine Art und Weise durchzuführen, die beide byzantinischen Parteien grundsätzlich für nicht angemessen hielten. So beklagten sich z. B. in der Synode von 869/70, in der Ignatios als Patriarch bestätigt wurde, einige Bischöfe bei Ignatios, daß er akzeptierte und tolerierte, daß die Kirche von Konstantinopel von Rom als Untertan behandelt wird; (4) die Slawenmission, speziell das Thema der bulgarischen Kirche spielte eine besondere Rolle in den Auseinandersetzungen zwischen Rom und Byzanz. Die äußere Seite der Diskussion bestand in der Frage, zu welcher Jurisdiktion dieses Missionsgebiet gehörte. Aber in dieser Angelegenheit zeigte sich, wie wenig beide Kirchen bereit waren, zu akzeptieren, daß die Einheit der Kirche nicht dieselben Bräuche erfordert; (5) letztendlich darf man nicht vergessen, daß die trinitarische Problematik eine Grundrolle spielte, insofern im Westen, im fränkischen Reich — *aber nicht in Rom* — die Klausel »Filioque« in das Glaubensbekenntnis eingefügt wurde.

Der Friede zwischen Konstantinopel und Rom kam durch die photianische Synode von 879/80 zustande. Daß Papst Johannes VIII. diese Synode und deren Ergebnisse grundsätzlich genehmigte, ist außer Zweifel. Photios sprach später, nachdem er nicht mehr Patriarch war, von dem guten Bruder Johannes.

⁴ J. N. Karmiris, The Schism of the Roman Church, *Theol (A)* 21 (1950) 400–433, hier 422 (mit orthodoxer Literatur). Vgl. auch *Ders.*, *Dogmatica et symbolica monumenta orthodoxae catholicae Ecclesiae* I, Athen 1960 = Graz 1968, S. 261–267 (auf neugriechisch).

⁵ A. Kallis, Katholizität in der Vielfalt. Photios und das orthodoxe Missionsprinzip des Thessalonikerbrüderpaars Kyrillos und Methodios, *Εκκλησία και Θεολογία* 10 (1989–1991) 517–529, hier 517. Vgl. auch den orthodoxen Standpunkt bei P. L'Huillier, Le Saint Patriarche Photius et l'unité chrétienne, *MEPR* 6 (1955, Nr. 22) 92–110.

Beide Kirchen haben zusammen sieben ökumenische Konzilien. In der römischen Tradition spricht man von einem achten ökumenischen Konzil vor der Trennung zwischen dem Westen und dem Osten. Es handelt sich um die Synode, die in Konstantinopel 869/70 stattfand und in der Ignatios rehabilitiert und Photios verurteilt wurde. Das westliche Interesse an dieser Synode resultiert aus deren Stellung zum Primat. Wichtig ist festzustellen, daß Leo IX. 1054 nur von sieben ökumenischen Konzilien spricht⁶. Die Exkommunikation des Patriarchen Michael Kerullarios und seiner Anhänger durch Kardinal Humbert, Legat in Konstantinopel, gründet sich in »der Autorität aller orthodoxen Väter der sieben Konzilien«⁷. Erst später wurde das sogenannte achte ökumenische Konzil von den mittelalterlichen Kanonisten der gregorianischen Periode hervorgehoben, und zwar als Argument für den Primat des Papstes gegen das »Imperium«. Aber Kardinal Deusdedit überliefert in seinem »Liber canonum« — die Sammlung wurde zwischen dem 9. Mai und 16. September 1087 beendet — eine Zusammenfassung der Akten zweier Synoden von Konstantinopel: der Synode von 861, in der der Patriarch Ignatios »sub Nicolas papa« abgesetzt wurde, und der Synode von 879/80, die »pro Photio patriarche« »sub VIII Johanne papa« stattfand⁸. Die Rolle Roms und seines Bischofs wird nach der Meinung des Kardinals in diesen Synoden klar dargestellt⁹. Als Hauptargument für die Anerkennung der Ökumenizität des sogenannten VIII. ökumenischen Konzils von seiten der abendländischen Kirche diente die Tatsache, daß Gratian in seinem Decretum das Glaubensbekenntnis der römischen Päpste nach dem Liber diurnus integrierte. In diesem Glaubensbekenntnis werden auch die acht heiligen allgemeinen Konzilien erwähnt. Das achte ist die Synode von 869/70¹⁰. Als die Synode von Konstanz ein Glaubensbekenntnis redigierte, das der Papst nach seiner Ernennung unterschreiben mußte, wurde die ignatiansche Synode als achtes ökumenisches Konzil genannt¹¹.

In Ferrara wurde das Thema kurz behandelt. Kardinal Cesarini bat die Byzantiner, ihm den Codex, der die Akten des VIII. ökumenischen Konzils enthält, leihweise zu überlassen, wie es vereinbart wurde, die Urkunden der Konzilien und der Kirchenväter einander zur Verfügung zu stellen. In seiner Antwort stellte Markos Eugenikos fest, daß der Titel »achtes Konzil« der Synode entspricht, in der Photios rehabilitiert wurde (879/80), und daß diese Synode die Synode, die gegen Photios stattfand (869/70), annulliert hatte¹². Markos Eugenikos ergänzte dazu, diese achte Synode sei nicht als achtes ökumenisches Konzil, sondern nur als regionale Synode zu werten¹³.

Gibt es von seiten der römisch-katholischen Kirche eine offizielle Stellungnahme, die den katholischen Theologen verpflichtet, von der Synode von 869/70 als von einem ökumenischen Konzil zu sprechen? Die dogmatische Konstitution »Pastor aeternus« des

⁶ PL 143, 773 A. Vgl. D. Stiernon, Konstantinopel IV, Mainz 1975, S. 252 f.

⁷ PL 143, 1004 AB.

⁸ Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit, W. von Glanwell (Hg.), Paderborn 1905, Reprint Aalen 1967, S. 603–617.

⁹ A. a. O., S. 3.

¹⁰ F. Dvornik, Photian Schism, S. 340.

¹¹ Vgl. J. Gill, Konstanz und Basel–Florenz, Mainz 1967, S. 123.

¹² Quae supersunt Actorum graecorum concilii Florentini, J. Gill (Hg.), pars I (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, vol. V, fasc. 1), Rom 1953, S. 90 f.

¹³ A. a. O., S. 133–135.

1. Vatikanums, d. h. die Konstitution über den Primat, zitiert in ihrem vierten Kapitel das vierte Konzil von Konstantinopel sowie die zweite Synode von Lyon und die Synode von Florenz als Argument dafür, daß die ökumenischen Konzilien, »auf denen sich der Osten mit dem Westen zur Einheit in Glaube und Liebe zusammenfand«, das unfehlbare Lehramt des römischen Papstes lehren (DS 3065). Man darf aber die allgemeine Interpretationsregel der katholischen Theologie nicht vergessen, nach der die Argumentation eines Konzils kein Objekt einer ausdrücklichen Definition ist. Deshalb darf man m. E. die Meinung vertreten, daß es von seiten der römisch-katholischen Kirche keine offizielle Stellungnahme bezüglich der Ökumenizität des vierten Konzils von Konstantinopel gibt, die den Charakter einer unwiderruflichen Stellungnahme hätte.

Beide Synoden, die von 869/70 und die von 879/80, haben eine besondere Bedeutung, nicht nur für die Beschreibung der Position von Byzanz, sondern auch, um die verschiedenen Positionen, die das römische System ermöglicht, zu charakterisieren. Beide Synoden stellen, wenigstens *in nuce*, zwei verschiedene Ekklesiologien dar, so Pelopidas Stephanou¹⁴. Verschiedene katholische Autoren heben hervor, daß die primatiale Rolle Roms auf beiden Synoden — *wenn auch auf unterschiedliche Weise* — anerkannt wurde. Sogar Photios wäre »der unerwartete Zeuge für den römischen Primat«¹⁵. Sicher ist dieses Thema ein spannendes Feld. Methodisch gesehen, muß man hier sehr differenziert sprechen. Die grundsätzliche Frage, die hier zu stellen ist, muß m. E. folgendermaßen lauten: Wie verstand Byzanz in dieser Epoche die Rolle Roms, d. h. des ersten Bischofsitzes und des ersten Patriarchen? Was war damals das allgemeine Gut der kirchlichen Tradition (Heilige Schrift — Tradition der Kirche — Ökumenische Konzilien und Kanones)? Wo lagen die unterschiedlichen Akzentuierungen zwischen Rom und Byzanz? Ich bin der Meinung, daß die Feststellung dieses allgemeinen Gutes und dieser unterschiedlichen Akzentuierung in der damaligen Situation für den heutigen ökumenischen Dialog zwischen beiden Kirchen sehr fruchtbar wird. Nur auf dem Boden der allgemeinen kirchlichen Tradition können die Schwierigkeiten, die zwischen unseren beiden Kirchen bestehen, überwunden werden.

2. Historische Bemerkungen

Im folgenden sollen die Grundlinien des historischen Verlaufs sowie die Grundhaltungen und Grundaussagen beider Seiten, d. h. Roms und Byzanz', dargestellt werden¹⁶. Auf dieser Grundlage baut später die systematische Reflexion auf.

¹⁴ P. Stephanou, Deux conciles, deux ecclesiologies? Les conciles de Constantinople en 869 et en 879, *OrChrP* 39 (1963) 363–407.

¹⁵ So faßt D. Stiernon, Konstantinopel IV, Mainz 1975, S. 277, die Meinung von Dvornik zusammen. Vgl. F. Dvornik, Byzanz und der römische Primat, Stuttgart 1966, S. 125 ff.

¹⁶ Literatur: D. Stiernon, Konstantinopel IV, Mainz 1975 (seine bibliographischen Hinweise, S. 348–356, sind äußerst umfangreich); E. Amann, Art. Photius, *DTC* 12/II (1935), 1536–1604 (vgl. Sp. 1604, wo der Vf. verschiedene orthodoxe Studien referiert); Ders., Art. Jean VIII, *DTC* 8/1 (1924) 601–613; F. Dvornik, Photian Schism. Das Werk v. J. Hergenröther, Photius, Regensburg 1867–1869, Reprint Darmstadt 1966, bietet viele Materialien an, ist aber zu apologetisch und zu antiphotianisch. Dasselbe gilt für M. Jugie, Le Schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal, Paris 1941 (S. 102–155: Le schisme photien).

2.1. Die Vorgeschichte

Ignatios wurde von der Kaiserin als Patriarch bestimmt, ohne daß die Wahl durch die entsprechende Synode zustandegekommen wäre, in einer Situation, in der das Schisma innerhalb der byzantinischen Kirche ausgebrochen war. Trotz der Beendigung des Bilderstreites fand die byzantinische Kirche in den nächsten Jahrzehnten keine Ruhe. Der Gegensatz zwischen den Mönchen — oder besser gesagt: zwischen den »Zeloten« unter ihnen — und einer gemäßigten kirchenpolitischen Richtung flackerte immer wieder auf. Die Mönche waren vor allem eingeschworene Feinde jeder Art von *Oikonomia*, während Patriarch Methodios, der Vorgänger des Ignatios, für eine gewisse *Oikonomia* war.

Zur Konsekration des Ignatios war auch der Erzbischof von Syrakus, Gregor Asbestas, ein Freund des verstorbenen Patriarchen Methodios, erschienen. Während der Liturgie ließ Ignatios ihm bedeuten, seine Anwesenheit sei unerwünscht. Der sizilianische Bischof reagierte zusammen mit seiner Gruppe heftig.

Ignatios setzte Papst Leo IV. von seiner Wahl in Kenntnis. Bei dieser Gelegenheit schickte Ignatios dem Papst als Geschenk ein Pallium. In seiner Antwort bemerkte der Papst, daß er das Geschenk nicht empfangen dürfte, »denn die römische Kirche, Lehrerin und Haupt aller Kirchen (magistra et caput omnium ecclesiarum), ist nicht gewohnt, das Pallium von anderen anzunehmen«¹⁷.

Das kanonische Problem des Erzbischofs von Syrakus wurde wenigstens fünf Jahre nach der Konsekration des Ignatios durch eine Synode in Konstantinopel, an der der Patriarch selbst traditionsgemäß nicht teilnahm, behandelt, und der Erzbischof wurde abgesetzt. *Ignatios teilte dem Papst die Nachricht mit.* Die Sache war für den Patriarchen klar, da der Erzbischof durch ein Synodalurteil abgesetzt worden war. Der Papst reagierte gemäß anderen kanonischen und ekklesiologischen Prinzipien: Die Sache war nicht im Einverständnis mit dem Apostolischen Stuhl behandelt worden, und er machte den Patriarchen darauf aufmerksam, daß seine Vorgänger anders vorgegangen waren¹⁸. Ignatios schickte den Mönch Lazaros mit einem Brief nach Rom und bat nochmals, die Absetzung des Asbestas zu bestätigen. Inzwischen war der Papst tot. Sein Nachfolger, Benedikt III., bestätigte das Urteil der ignatianischen Synode nicht. Er wollte vor einer Entscheidung erst auch die andere Seite anhören. Politische Änderungen in Byzanz erweckten bei den Verurteilten Hoffnung auf eine Revision des gegen sie ergangenen Synodalurteils von seiten Roms, und sie *legten in Rom eine formgerechte Berufung gemäß den Kanones von Sardika ein.* Doch die Sache war in Rom noch nicht entschieden, als Ignatios entthront wurde.

Als Nachfolger wurde der Laie Photios zum Patriarchen gewählt. Es scheint, daß es Verhandlungen zwischen Photios und den Ignatianern gegeben hatte. Durch die von Photios den Ignatianern schriftlich gegebenen Garantien gaben sich die Ignatianer mit seiner Kandidatur einverstanden. Photios ließ sich am 25. 12. 858 von Gregor Asbestas, *der bei der Wahlsynode von seiner Strafe gelöst worden war*, konsekrieren. Die anderen

¹⁷ MGH Ep. V, S. 607. D. Stiernon, Konstantinopel IV, Mainz 1975, S. 22, Anm. 26, bemerkt, daß die Bezeichnung »caput omnium ecclesiarum« den Orientalen einigermaßen bekannt war, da die römischen Legaten sie auf dem Konzil von Chalkedon verwendet hatten.

¹⁸ MGH Ep. V, S. 589.

zwei Mitkonsekratoren gehörten der Gruppe der Ignatianer an. Alles war als Kompromiß zwischen beiden Seiten gedacht. Aber die Tatsache, daß Photios durch Asbestas geweiht wurde, spielte eine negative Rolle: Ignatios verweigerte die Anerkennung des Photios. Die Flamme des Streites loderte wieder auf. Das war 859.

Im Frühjahr 860 schickten Kaiser Michael III. und Patriarch Photios eine Gesandtschaft zu Papst Nikolaus I. Photios ließ dem Papst mitteilen, daß er nach dem Weggang seines Vorgängers dem Willen des Kaisers und der Geistlichkeit nachgeben mußte und deshalb die Würde des Erzbischofs angenommen hatte. Seinerseits bat der Kaiser den Papst, Legaten nach Konstantinopel zu schicken, da er ein Konzil abzuhalten beabsichtigte, das die katholische Lehre über die Bilder noch einmal darstellen sollte.

Die Antwort des Papstes Nikolaus ist bemerkenswert. Er wundert sich, daß Ignatios von einer Synode ohne die Zustimmung des Papstes (*sine romani consulto Pontificis*) abgesetzt worden war. Aufgabe der Legaten wird sein, zu prüfen, ob bei der Absetzung des Ignatios die Kanones respektiert wurden. Erst dann wird er selbst durch seine apostolische Autorität entscheiden, was zu machen ist. Bezüglich der Photios-Wahl hebt der Papst hervor, daß die Kanones die unmittelbare Promotion von Laien zum Bischofsamt untersagen. Ein dritter Punkt wird vom Papst erwähnt, und zwar, daß dem Patriarchat von Rom die Jurisdiktion über das Illyricum sowie über die Patrimonien von Sizilien und Kalabrien zurückzugeben ist¹⁹.

Die römischen Legaten, die an der konstantinopolitanischen Synode von 861 teilnahmen, stimmten der Absetzung des Ignatios zu. Die Sache wurde später in Rom sehr genau analysiert. Im Brief an den Kaiser schreibt der Papst, daß er »auf keinen Fall bereit ist, Photios anzunehmen oder den Ignatios zu verurteilen«. Programmatisch stellt der Papst dort das Folgende fest:

»Wenn sich etwas ereignet, woraus ein Schisma entstehen könnte, dann ist es ratsam, unsere Kirche zu Rate zu ziehen und nach ihrem Ermessen zu verfahren, damit, wie es auch schon in Sachen der heiligen Bilder geschehen ist, das, was richtig erwogen und beschlossen worden ist, durch die Autorität des Apostolischen Stuhls bekräftigt bleibe ...«²⁰

Die römische Synode von 863 bezeichnet Photios als »rapax et adulter«, d. h. als Räuber und Ehebrecher, und droht ihm die Exkommunikation an, wenn er seine Rückversetzung in den Laienstand nicht akzeptieren oder Ignatios daran hindern sollte, sein Amt auszuüben.

Auf die römische Entscheidung reagierte Kaiser Michael scharf. Interessant ist der Inhalt seines Schreibens: Die Kirche von Byzanz hat keineswegs die Absicht, dem Apostolischen Stuhl den Fall des Ignatios vorzulegen, denn das sei eine rein disziplinäre Angelegenheit, welche die Patriarchalsynode ohne Berufung an die höhere Instanz entscheiden könne²¹. *Durch eine solche Formulierung wird ein Unterschied zwischen disziplinären*

¹⁹ MGH Ep. VI, S. 433–439; Mansi XVI, 59–64; ep. IV ad Michaellem Imperatorem, PL 119, 773–779.

²⁰ MGH Ep. VI, S. 443–446; Mansi XVI, 64–68; ep. XIII ad Michaellem Imperatorem, PL 119, 790–794.

²¹ Der Text ist durch den Hinweis des Papstes bekannt: »Sed dicitis fortasse non fuisse in causa Ignatii sedem apostolicam convocare necesse, quia non ullus haereseos error involverat«. MGH Ep. VI, S. 469.

[Anm. d. Red.: Da das Original nicht erhalten ist und es sich hier um einen überaus kontroversen Gesichtspunkt, nämlich die Stellung des Bischofs von Rom in der Kirche, handelt, muß ernsthaft bezweifelt werden, ob dieser

Sachen und Glaubensproblemen gemacht. Nur im zweiten Fall ist Rom anzufragen. Die Autonomie auf dem Gebiet der Disziplin wird als Axiom hervorgehoben. Daß Photios an der kaiserlichen Antwort mitgewirkt hatte, kann man mit gutem Recht vermuten.

Die Antwort Roms wurde von Anastasius dem Bibliothekar vorbereitet. In dieser Antwort, *die als eines der wichtigsten Dokumente in der Entwicklung des Papsttums zu sehen ist*²², werden die Rechte des römischen Stuhls dargestellt: Jesus Christus selbst hat Petrus bestimmte Rechte gegeben und Petrus hat diese Rechte seinen Nachfolgern übergeben. Nur Rom kann sich dessen rühmen, daß Petrus und Paulus dort lebten und starben. Aufgrund dieser Tatsache hat Rom Vollmacht über die ganze Erde und über die ganze Kirche — *super omnem terram, id est super universam ecclesiam* — und deshalb auch über die Kirche von Konstantinopel. Deswegen hat Rom den Fall Ignatios für sich selbst reserviert. Aber am Ende des Briefes erklärt sich der Papst bereit, das Verfahren über Ignatios und Photios in Rom von neuem zu behandeln. Beide sollten dort entweder persönlich oder durch Vertreter anwesend sein. Der Kaiser sollte auch seine Gesandten schicken. Eine andere kritische Bemerkung über Konstantinopel findet sich im Brief: Konstantinopel hat Reliquien importiert, um so etwas wie eine apostolische Tradition haben zu können. Aber in der Tat haben nur Alexandrien und Antiochien neben Rom direkte Beziehungen zu beiden Aposteln²³.

Erstaunlicherweise wird das Thema Illyricum und Bulgarien in diesem Brief nicht behandelt. Eine günstige Gelegenheit bezüglich dieses Themas ergab sich für Rom, als eine bulgarische Gesandtschaft im August 866 in Rom eintraf. In seiner Antwort — *Responsa ad consulta Bulgarorum*²⁴ — verweigert der Papst dem Patriarchen von Konstantinopel den zweiten Rang in der hierarchischen Ordnung²⁵. Das war eine Zurücksetzung bezüglich der Rangordnung, die im Register des heiligen Gregor des Großen zu finden ist. Das

Hinweis des Papstes auf den Brief des Kaisers das Original wiedergibt. Denn es ist naheliegend, daß Papst Nikolaus die Worte von Kaiser Michael III. in seinem Sinne interpretiert hat. Dabei versteht es sich von selbst, daß, auch wenn der Kaiser eine solche Unterscheidung vertreten haben sollte, dies keine kirchliche Lehre begründet. Der Autor baut hierbei auf äußerst dünnem Eis, wenn er aus diesem Hinweis die Lehre der byzantinischen Kirche abzuleiten glaubt. Zweifel sind aber vor allem deshalb angebracht, weil die Unterscheidung zwischen disziplinären Fragen, für welche die Ortskirche zuständig ist, und Glaubensfragen, die dem Papst unterliegen, in der orthodoxen Theologie und Kirche schon damals unüblich war und theologisch ohnehin unhaltbar ist. Der Papst ist nach altkirchlicher und entsprechend orthodoxer Auffassung auch in Glaubensfragen keine »höhere Instanz«; eine solche stellen nur Ökumenische Konzile dar.]

²² D. Stiernon, Konstantinopel IV, Mainz 1975, S. 59: Dieses Dokument ist »für die Geschichte des römischen Primats und für die Geschichte der Beziehungen zwischen Kirche und Staat von höchster Bedeutung«. Vgl. auch F. Dvorník, Photian Schism, S. 105: »Dieser Brief war bestimmt, eines der wichtigsten Dokumente über den Primat zu werden«.

²³ MGH Ep. VI, S. 454–487; Mansi XV, 187–216; ep. LXXXIV ad Michaellem Imperatorem, PL 119, 926–962.

²⁴ MGH Ep. VI, S. 568–600.

²⁵ Die Thematik der Patriarchate wird im 92. und 93. Kapitel behandelt. Der Papst bezieht sich im 92. Kapitel auf die Tatsache, daß Rom, Alexandrien und Antiochien einen Apostel als Gründer haben. Das gilt nicht für Konstantinopel (Kap. 92). Der zweite Patriarch ist der Bischof von Alexandrien, da die Kanones von Nikaia — diese Synode ist berühmter und ehrwürdiger als alle anderen Synoden — es so beschlossen haben (Kap. 93). Grundsätzlich wird die Argumentation des Papstes Leo I. gegen den Kanon 28 von Konstantinopel übernommen.

Schreiben stellt die Verschiedenheit der Bräuche bei Lateinern und Byzantinern *zugunsten der Lateiner dar*²⁶.

Neue Briefe wurden vom Papst an den Kaiser, an Photios, an Ignatios und an den Klerus von Byzanz am 13. 11. 866 geschickt. Der scharfe Ton des Schreibens an Photios ist hervorzuheben: »Zahlloser Übeltaten bist Du schuldig gefunden«²⁷.

Als Reaktion ließ Photios zuerst die von den Lateinern in Bulgarien verbreiteten Irrtümer durch die ständige Synode von Konstantinopel verdammen. Später wandte er sich an die anderen Patriarchen des Ostens, um das von den Römern in Bulgarien vollbrachte teuflische Werk zu brandmarken²⁸. Schließlich, Ende August oder im Laufe des Septembers 867, hielt er eine Synode — er sprach von einer ökumenischen Synode — ab, die den Papst selbst exkommunizierte²⁹.

Noch einmal gab es eine politische Veränderung in Byzanz. Der neue Kaiser Basileios stützte sich auf die Gruppe der Integralisten. Deshalb war es für ihn notwendig, Photios als den Führer der Liberalen kaltzustellen und Ignatios zurückzuführen. Die Unterstützung Roms war für den Kaiser wichtig. In seinem Schreiben an den Papst bemerkte der Kaiser, daß er die Macht in einem Moment übernommen hatte, in dem die Kirche von Byzanz an einer unheilbaren Krankheit litt: sie war ohne ihr rechtmäßiges Haupt von der Tyrannei unterdrückt und einem käuflichen Hirten unterstellt³⁰. Später schrieben dem Papst Nikolaus, dessen Tod in Byzanz noch nicht bekannt war, Kaiser Basileios und Patriarch Ignatios selbst. Der Kaiser bat den Papst inständig, den reumütigen Anhängern des Photios sein Wohlwollen nicht zu versagen. Durch die Entsendung römischer Legaten solle die Situation in Byzanz geregelt werden. Der Patriarch seinerseits sang ein Loblied auf den Nachfolger Petri, den Seelenarzt und Verteidiger des Glaubens, und bat auch um Entsendung von Bischöfen, Vertretern des Apostolischen Stuhls, »um mit ihnen die Kirche unseres Landes zu ordnen«.

²⁶ Eine Analyse der Responsa ist bei L. Heiser, *Die Responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I. (856–867)*, Trier 1979, zu finden.

²⁷ *MGH Ep. VI*, S. 533–540.

²⁸ *Epistolarum liber primus*, ep. XIII: *PG* 102, 722–741. In dieser Enzyklika werden verschiedene lateinische Bräuche, wie das Fasten am Samstag oder das Eheverbot für die Priester, angegriffen. Darüber hinaus hält Photios es für nicht haltbar, daß nur die Bischöfe das Chrisam nach der Taufe spenden können. Das Filioque wird auch abgelehnt. Durch die Einfügung dieser Klausel werde das Symbolum gefälscht und die trinitarische Konzeption in Frage gestellt, da es damit zwei Prinzipien in der Trinität gäbe.

²⁹ Über diese Synode schreibt F. Dvornik, *Byzanz und der römische Primat*, Stuttgart 1966, S. 137: »Unglücklicherweise sind die Akten dieser Synode vernichtet worden, so daß es nahezu unmöglich ist, den Verlauf der Dinge in einer einigermaßen exakten Weise zu rekonstruieren. So können wir zum Beispiel nur schwer sagen, wie und in welcher Art Nikolaus I. verurteilt worden ist. Wiederum ist interessant, daß die Homilie, welche Photios beim Abschluß der Synode hielt, das einzige offizielle Schriftstück vermutlich, das uns erhalten geblieben ist, keinerlei Attacke gegen Rom, gegen das Papsttum, gegen die Person Nikolaus' I., noch auch gegen die Kirche des Westens enthält«. Dvornik verweist auf die Darlegung von C. Mango, *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople* (Dumbarton Oaks Study 3), Cambridge-Massachusetts 1958, S. 297–306 (bes. S. 302 f.).

³⁰ Der Text ist verlorengegangen. Der Inhalt läßt sich aus zwei Schreiben des Papstes Hadrian II. rekonstruieren: *Ep. XIII ad Basilium Imperatorem*: *PL* 122, 1276 F. und *Ep. XIV ad Ignatium Archiepiscopum Constantinopolitanum*: *PL* 122, 1278 C. In einem späteren Schreiben faßte ihn der Kaiser zusammen: *Mansi XVI*, 46 und 324.

Papst Hadrian, Nachfolger des Nikolaus, beglückwünschte in seinem Schreiben vom 1. 8. 869 Kaiser Basileios, daß er das Urteil des Papstes Nikolaus vollzogen hatte, und ermahnte ihn, seine Absichten zu Ende zu führen.

In dieser Angelegenheit fand in Rom im Juli 869 eine Synode statt. Der Papst betonte, daß Photios nicht nur Nikolaus, sondern auch ihn selbst beleidigt hatte und bezeichnete die Synode als die neue Räubersynode von Ephesos, die »im Widerspruch zu dem Vorrecht des Apostolischen Stuhls versammelt worden ist«. Photios wird abgesetzt; für ihn, »wenn er voll Reue die Maßnahmen der vorgenannten Pseudosynode verurteilt«, bleibt nur »die Gnade der Laienkommunion« (Kanon 3); die anderen Teilnehmer an diesem Conciliabulum »sollen an der Kirchengemeinschaft teilhaben«, wenn sie »dem Dekret meines Vorgängers gehorchen, zur Gemeinschaft mit dem hochwürdigen Patriarchen Ignatios zurückkehren und diese Pseudosynode verwerfen« (Kanon 4)³¹.

Die Maßnahmen waren auch nach der Meinung des Kaisers, für den die Nachsichtigkeit von entscheidender Bedeutung aufgrund der Situation in Byzanz war, zu hart. Sie belasteten später den Ablauf der Synode in Konstantinopel (869/70).

2.2. Die Synode von Konstantinopel (869/70)

Legaten wurden von Rom nach Byzanz gesandt, wo eine Synode stattfinden sollte, die die Probleme in Byzanz regeln sollte. Die Akten dieser Synode sind auf griechisch nicht erhalten. Man hat nur die lateinische Übersetzung des Anastasius des Bibliothekars sowie ein anonymes griechisches Resümee der Sitzungen und der Kanones des Konzils — sein Urheber dürfte ein Ignatianer sein.

Es beeindruckt, wie klein der Kreis der anwesenden Bischöfe war. In der vierten Sitzung waren 36 Bischöfe anwesend; in der 9. war die Zahl der Bischöfe auf 66 gestiegen. In der letzten Sitzung waren es 103. Wenn man dies vergleicht mit der Zahl der anwesenden Bischöfe, die zehn Jahre später an der photianischen Synode teilnahmen — dort waren es mehr als 300 —, stellt sich die Frage, warum so wenig Bischöfe anwesend waren. Die Antwort findet sich in der Tatsache, daß der *libellus satisfactionis*³² zu unterschreiben war, als *conditio sine qua non*, d. h. als Vorbedingung, um am Konzil teilnehmen zu dürfen. Wie der Liber Pontificalis berichtet, bezeichneten Kaiser und Patriarch, als sie die Legaten vor Anfang des Konzils trafen, eine solche Vorbedingung als etwas Neues und Unerhörtes (*novum hoc et inauditum*)³³. Der *libellus* wurde also auf dem Konzil mit Vorbehalt aufgenommen. Wie stark die Opposition gegen die Annahme des *libellus* war, zeigt die Tatsache, daß die unterzeichneten Exemplare aus der Wohnung der Legaten entnommen wurden. Nach scharfem Protest bekamen die Legaten die unterschriebenen Exemplare zurück (!). Die Episode läßt sich gut erklären: Einige Bischöfe hatten dem Patriarchen und dem Kaiser vorgeworfen, die Kirche Konstantinopels der römischen wie eine Magd ihrer Herrin gegenüber zu unterwerfen³⁴. Der Kaiser war da-

³¹ *Mansi* XVI, 128–130.

³² *Mansi* XVI, 27–28. Übersetzung bei D. Stiernon, Konstantinopel IV, Mainz 1975, S. 311–313.

³³ »Quia novum hoc et inauditum de libello proferendo assertitis, necesse est ut tenoris illius formam videamus«: Liber Pontificalis II, S. 180 f.

³⁴ Vgl. *Mansi* XVI, 29 B–D; Liber Pontificalis II, S. 182.

durch sehr beeindruckt und ordnete eine solche Aktion an. So Anastasius der Bibliothekar.

Was den Inhalt des *libellus satisfactionis* betrifft, war er nichts anderes als die regula fidei des Papstes Hormisdas, die nach dem Schisma des Akakios alle Bischöfe zu unterschreiben hatten (DS 363–365 [171–172]). Im *libellus* wurde diese Formel etwas ergänzt. Statt der Anathemen der regula fidei findet sich dort eine lange und heftige Verurteilung des Photios. Der Primat Roms wird dort wie selbstverständlich hervorgehoben. Nach einem Zitat des petrinischen Textes von Mt 16, 18 wird ausdrücklich gesagt:

»Dieses Wort [Jesu Christi an Petrus] wird durch die Tatsache bestätigt, daß der katholische Glaube beim Apostolischen Stuhl allezeit unbefleckt bewahrt und die heilige Lehre dort immer in Ehren gehalten worden ist. Im Verlangen, von diesem Glauben und von dieser Lehre auch nicht im geringsten abzuweichen und im unbedingten Anschluß an die Beschlüsse der Väter, zumal der heiligen Inhaber des Apostolischen Stuhls, verwerfen wir alle Irrlehren bis hin zu derjenigen der Bilderverächter.«

Katholische Autoren äußern sich über dieses Dokument folgendermaßen: Der *libellus* war keine unbekannte und neue Formel im Osten, so Dvornik³⁵. Seinerseits bemerkt W. de Vries: »Der *libellus satisfactionis*, der im wesentlichen die damaligen Ansprüche des Papsttums in aller Schroffheit formulierte, wurde immerhin von knapp hundert byzantinischen Bischöfen unterzeichnet. Das war etwas, aber nicht sehr viel«³⁶. Und bezüglich der byzantinischen Ekklesiologie auf dem Konzil schreibt er: »Wir beobachten auch sonst auf dem Konzil von 869 oder im Zusammenhang mit ihm des öfteren die Tendenz, die Primatsansprüche Roms, die den Byzantinern übertrieben erschienen, abzuschwächen«³⁷. Einer ganz anderen Meinung war der Konfrater von W. de Vries, P. Stephanou. Er zitiert die Erklärung des Kaisers vor den Legaten, als sie die Zurückgabe der unterschriebenen libelli von ihm forderten: »Ich habe mich an den Apostolischen Stuhl als höchsten Richter der kirchlichen Angelegenheiten (magistram ecclesiasticorum negotiorum) gewandt ...«³⁸ Und er fügt hinzu: »Basileios hat dasselbe in seiner Ansprache vor dem Konzil wiederholt und die Konzilsväter in einem so wichtigen Dokument wie ihrer Enzyklika haben den Lauf der Ereignisse auf dieselbe Weise dargestellt«³⁹.

M. E. stellt sich hier eine wesentliche und methodische Frage: Wie reagiert die Synode auf die römische Konzeption? Danach soll das Konzil »die Rolle eines Lautverstärkers für die römischen Dekrete« spielen. »Die Legaten des Papstes auf dem Konzil hielten sich strikt an die erhaltenen Instruktionen«⁴⁰. Aber von byzantinischer Seite wurde die Sache anders verstanden: Die Synode hat über den Fall des Photios endgültig zu entscheiden, so der Kaiser. Der Gegensatz zwischen der päpstlichen und der kaiserlichen Konzeption vom Sinn des Konzils beherrscht den ganzen Verlauf der Verhandlungen. So läßt sich erklären, daß auf Anforderung des kaiserlichen Kommissars gegen den Willen

³⁵ F. Dvornik, Photian Schism, S. 144.

³⁶ W. de Vries, Die Struktur der Kirche gemäß dem IV. Konzil von Konstantinopel (869/879), AHP 6 (1968) 7–42, hier 25.

³⁷ W. de Vries, a. a. O., S. 27.

³⁸ Mansi XVI, 29 D.

³⁹ P. Stephanou, Deux conciles ... (Anm. 14), S. 375.

⁴⁰ W. de Vries, Die Struktur der Kirche ..., S. 10.

der päpstlichen Legaten die Angeklagten gehört wurden. Andererseits ist sehr bemerkenswert, daß »der Kaiser sich auf das Urteil *aller* Patriarchen beruft. Rom allein genügt ihm also nicht«⁴¹. Hier ist der Kanon 21 dieser Synode zu beachten, in dem festgestellt wird, daß der römische Papst oder irgendein Patriarch nicht respektlos zu behandeln ist. Dort wird beschrieben, daß Rom mit Respekt zu behandeln ist, wenn eine allgemeine Synode sich mit der Meinung Roms nicht einverstanden erklären könne⁴².

Drei Tage nach dem Ende des Konzils führte Basileios eine Begegnung zwischen den römischen Legaten und einer bulgarischen Gesandtschaft herbei. Der Kaiser war in Begleitung des Patriarchen Ignatios und der Vikare der drei anderen Patriarchate. Die bulgarische Gesandtschaft stellte die Frage, welcher Kirche sie sich unterwerfen mußten. Der Dialog zwischen den römischen Legaten und den Vikaren der drei Patriarchate des Orients war sehr spannungsgeladen. Diese waren der Meinung, daß Bulgarien zu Konstantinopel gehören sollte. Die römischen Legaten dagegen wandten sich an Ignatios und beschworen ihn feierlich, davon Abstand zu nehmen, einen Bischof für Bulgarien zu weihen oder seinen Klerus dorthin zu schicken. Nach dem *Liber Pontificalis* entspricht diese Forderung dem Brief des Papstes Hadrian an Ignatios⁴³. Der genaue Inhalt dieses Briefes ist uns nicht bekannt. Fünf Jahre später schrieb der Nachfolger Hadrians, Johannes VIII., an den bulgarischen König Boris: »Ignatios hatte von unseren Vorgängern die Absolution unter der Bedingung erhalten, daß er, falls er jemals die apostolischen Rechte auf Bulgarien verletzen würde — was selbst Photios niemals zu tun gewagt hatte —, trotz seiner Lossprechung unter dem Spruch seiner früheren Verurteilung bleiben sollte«⁴⁴.

Die Synode von 869/70 war für Rom nur ein Pyrrhussieg. Das Thema Bulgarien blieb ein Problem. Zeichen dafür sind die Briefe des Papstes Hadrian an den Kaiser und an den Patriarchen. Beide päpstlichen Briefe wirkten in Byzanz wie eine kalte Dusche. Wahrscheinlich hat der Papst dem Patriarchen mit der Exkommunikation gedroht für den Fall, daß Ignatios seinen Klerus nicht aus Bulgarien zurückzöge.

2.3. Die Rehabilitierung des Photios und die Unionssynode von 879/80⁴⁵

Ignatios starb, ohne daß er im Fall Bulgariens nachgegeben hätte. Vorher gab es eine Versöhnung zwischen Ignatios und Photios. Drei Tage nach dem Tod des Ignatios be-

⁴¹ W. de Vries, a. a. O., S. 14.

⁴² Der Text in *Conciliorum oecumenicorum decreta*, J. Alberigo u. a. (Hg.), Bologna³ 1973, S. 182; vgl. den Text unten S. 74 mit Anm. 84.

⁴³ *Liber Pontificalis* II, S. 182–184.

⁴⁴ *MGH* Ep. VII, S. 294.

⁴⁵ Die Synode von 879/80 ist studiert worden von J. Meijer, *A Successful Council of Union. A theological Analysis of the Photian Synod of 879–880*, (Analecta Vlatadon 23), Thessaloniki 1975. Die Arbeit wurde als Doktorarbeit am Pontificio Istituto Orientale von Rom eingereicht. Vgl. auch *Ders.*, *La legittimità di diverse tradizioni e usi nella chiesa secondo il Concilio di Costantinopoli 879–880*, *Nicolaus* 16 (1989) 87–106; A. van Bunn, *Le Concile de Constantinople 879–880*, *Contacts* 33 (1981) 6–40; 211–234; 34 (1982) 47–62. Der Horos dieser Synode sowie ihre Kanones sind bei *Mansi* XVII, 516–78 und 497 D ff. zu finden; bei Meijer, *A successful Council*, S. 267–70. Die Kanones auch bei Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale, *Fonti*, Series 1, Fasc. IX, *Discipline generale antique*, t. I.2 *Les Canons des Synodes particuliers*, P.-P. Joannou (Hg.), Rom 1962, S. 482–486.

stieg Photios wieder den Patriarchenthron. Photios unternahm sofort einen diplomatischen Schritt in Rom. In seinem Brief an den Papst betonte Photios, daß er von allen Bischöfen mit Ausnahme einiger ewig Unzufriedener anerkannt werde. Als Beweis dafür hatte er seinen Brief von allen Metropolitane unterschreiben lassen. Seinerseits bat Kaiser Basileios den Papst, Photios anzuerkennen und bekundete seine Absicht, ein Konzil einzuberufen, um Frieden in Byzanz zu schaffen.

Papst Johannes VIII. versammelte seine Berater zu einer Synode. Am 16. 8. 879 unterschrieb der Papst fünf Briefe: ein Brief war für den Kaiser Basileios, ein anderer für Photios, ein dritter für die Bischöfe der Patriarchate des Ostens, ein vierter für die wichtigsten Gegner des Photios und ein fünfter für die in Konstantinopel verbliebenen römischen Legaten.

Die Position des Papstes kann folgendermaßen zusammengefaßt werden: Er freut sich, daß der Kaiser die Autorität des römischen Stuhls anerkennt, d. h. daß die römische Kirche »omnium ecclesiarum caput« — »Haupt aller Kirchen« ist⁴⁶. Kraft der Gewalt, die Jesus Christus Petrus und seinen Nachfolgern gegeben hat, nimmt der Papst für sich das Recht in Anspruch, frühere Entscheidungen aufzugeben, wenn das höhere Gut es erfordert: »ab omni ecclesiasticae sanctionis vinculo absolvimus« wird im Brief an den Kaiser geschrieben⁴⁷. Ähnliches findet sich in dem Brief an die anderen orientalischen Patriarchen. Der Papst fordert von Photios, daß er vor der Synode um Verzeihung bittet: »satisfaciens coram synodo misericordiam secundum consuetudinem postulaveris«⁴⁸; »coram synodo misericordiam quaerendo«⁴⁹. Eine weitere Bedingung betrifft Bulgarien. Der Patriarch solle auf jegliche Jurisdiktion über dieses Land verzichten.

In scharfem Ton wendet sich der Papst an die Häupter der ignatianischen Opposition. Er verweist in diesem Brief noch einmal auf die Hirtengewalt des Papstes, der von allen Banden lösen kann. Schon im Brief an den Kaiser hatte der Papst hervorgehoben, daß diejenigen, die Photios nicht akzeptieren, von der communio ausgeschlossen sind, bis sie zum Patriarchen zurückkehren: »sacra communione ... jussimus privari, quousque ad suum redeant patriarcham«⁵⁰.

Die römischen Legaten bekamen auch konkrete Richtlinien in einem Dokument »commonitorium«, das nur in einer griechischen Fassung erhalten ist⁵¹.

Alle Dokumente waren auf lateinisch geschrieben. Sie wurden in Konstantinopel ins Griechische übersetzt. Der Vergleich des griechischen Textes mit dem lateinischen zeigt deutlich, daß in den Übersetzungen Änderungen gemacht wurden⁵². Solche Änderungen werden von katholischen Autoren unterschiedlich bewertet. D. Stiernon spricht von *alteration* der päpstlichen Schreiben und von *falsification*⁵³. Seiner Meinung nach läßt

⁴⁶ MGH Ep. VII, S. 167 Z. 36.

⁴⁷ MGH Ep. VII, S. 170 Z. 38.

⁴⁸ MGH Ep. VII, S. 184 Z. 3.

⁴⁹ MGH Ep. VII, S. 184 Z. 41. Dieselbe Formulierung ist im Brief an den Kaiser zu finden: a. a. O., S. 170 Z. 21.

⁵⁰ MGH Ep. VII, S. 175 Z. 41.

⁵¹ MGH Ep. VII, S. 188f.; Mansi XVII, S. 468–472. Auszüge aus dem commonitorium lassen sich in einer deutschen Übersetzung bei D. Stiernon, Konstantinopel IV, Mainz 1975, S. 340 f. finden.

⁵² Durch die Ausgabe der MGH Ep. lassen sich die Übersetzungsänderungen sehr leicht erkennen. Meijer, A successful Council, S. 215 ff. hat beide Texte parallel dargestellt.

⁵³ D. Stiernon, Constantinople IV, Paris 1967, S. 186 f.

»Photios die Behauptung des römischen Primats geschickt verschwinden und (behält) nur die weniger unangenehme Aussage über den Primat des Petrus bei«⁵⁴. Seinerseits vertritt Fr. Dvornik die Meinung, daß Photios den Tenor der Texte, die die Konzeption des Papstes über den Primat darstellen, grundsätzlich beibehalten habe. Die Änderungen betreffen zuerst und vor allem die unterschiedlichen Meinungen in Byzanz und in Rom über den Fall Photios⁵⁵.

Der Verlauf der Synode zeigt, daß das Problem in Byzanz ganz anders gesehen wurde, als es sich die römischen Legaten vorgestellt hatten. Die Legaten stellten ihre Rolle als einen kanonischen Besuch des Petrus selbst dar und baten die byzantinischen Bischöfe, den Frieden und die Einheit in der Kirche von Byzanz wiederherzustellen. Die Byzantiner antworteten: Es gibt schon bei uns die Einheit. Wir haben einen einzigen Hirten, unseren Lehrer und ökumenischen Patriarchen, den hochwürdigen Photios. Noch eine Überraschung sollten die römischen Legaten erfahren: Die Synode fände nicht statt, um Photios zu rehabilitieren, sondern wegen der Kirche von Rom, wegen ihrer Ehre, die verloren gegangen war, da sie falschen Informationen gefolgt war⁵⁶.

Was die Einheit der Kirche betrifft, findet sich auf dem Konzil eine grundsätzliche Stellungnahme, und zwar *die Hervorhebung der legitimen Bräuche und Traditionen* einer Kirche. Diese Stellungnahme charakterisiert die theologische Position der Synode. In dieser Hinsicht ist der Kanon 1 der Synode zu beachten, der auf Vorschlag der römischen Legaten eingeführt wurde. Die vom Papst exkommunizierten Kleriker aus Italien, die im Gebiet von Byzanz wohnen, müssen von Photios als exkommuniziert betrachtet werden, so wie umgekehrt die von Photios Exkommunizierten vom Papst als exkommuniziert gesehen werden müssen. Der Kanon wird ergänzt durch die Klausel: »ohne daß damit die ›presbeia‹ der heiligen römischen Kirche und ihrer Bischöfe auf irgendeine Weise jetzt oder in der Zukunft verändert werden.«⁵⁷

Die Synode von 869/70 wurde annulliert und für nichtig erklärt. Diese Entscheidung entspricht dem Commonitorium, wie es heute in der griechischen Übersetzung lautet:

»Wir verlangen, daß im Angesicht der ganzen Synode verkündet wird: Das Konzil, das in Rom bzw. in Konstantinopel zur Zeit des hochheiligen Hadrian [II.] gegen den genannten Patriarchen Photios abgehalten worden ist, soll von diesem Augenblick an (ἀπὸ τοῦ παρόντος) annulliert und außer Kraft gesetzt sein, und es soll nicht der Zahl der anderen heiligen Konzilien zugezählt werden«⁵⁸.

Entspricht der überlieferte Text grundsätzlich dem ursprünglichen Text? Fr. Dvornik ist der Meinung, daß dieser Text keine großen Veränderungen erfahren hat. Er gibt zu, daß der heutige Text mit der Bemerkung über die Zahl der Konzilien eine byzantinische Redaktion ist. Seine Argumentation stützt sich auf die Klausel »von diesem Augenblick an«, da diese Worte den römischen Standpunkt bezüglich des Photios darstellen, der so seit Nikolaus vertreten wurde. Dies soll ausdrücken, daß die früheren Synoden bis zu die-

⁵⁴ D. Stiernon, Konstantinopel IV, Mainz 1975, S. 222.

⁵⁵ F. Dvornik, Photian Schism, S. 185.

⁵⁶ Vgl. Mansi XVII, 385 C.

⁵⁷ Mansi XVII, 497 D.

⁵⁸ MGH Ep. VII, S. 189.

sem Moment ihren Wert hatten, den sie nun verlieren⁵⁹. Dvornik verweist auch auf die Intention des Papstes, die in dessen Brief an Basileios ausgedrückt wird: die Rekonziliation des Photios zu akzeptieren und ihn als Patriarchen und Bruder anzunehmen. Die Argumentation des Papstes, daß er die Vollmacht hat, von jeglicher Exkommunikation zu lösen, bestätigt diese Interpretation.

Der Legat Bischof Paul unterschrieb die Akten der Synode folgendermaßen: »Ich verwerfe und anathematisiere das Konzil, das in der heiligen Kirche von Konstantinopel gegen ihn [Photios] begangen worden ist. Alles, was in der Zeit Hadrians ..., auf welche Weise auch immer, gegen ihn [Photios] begangen worden ist, all das erkläre ich gemäß dem *Commonitorium* als außer Kraft gesetzt, anathematisiert und verworfen, und ich ordne dieses auf keinen Fall unter die Zahl der heiligen Konzilien ein«⁶⁰. Hatte der Legat die Intention des Papstes übertroffen, wenn er von Annullierung spricht? D. Stiernon bemerkt, daß »die Aufhebung des 4. Konstantinopolitanums der authentischen Auffassung des Briefes des Johannes VIII. entspricht«⁶¹. Da der authentische Text des *Commonitoriums* uns nicht zugänglich ist, muß diese Frage m. E. als historisch unbeantwortbar gesehen werden.

Papst Johannes VIII. billigte in seinem Brief an Photios all das, »was auf der Synode von Konstantinopel aus Barmherzigkeit beschlossen worden ist« (Nam et ea quae pro causa tuae restitutionis synodali decreto Constantinopoli misericorditer acta sunt). Aber er fügt gleich hinzu: »Falls unsere Legaten auf dieser Synode gegen unsere apostolischen Anweisungen gehandelt haben sollten, billigen wir ihr Vorgehen nicht und erklären es für ungültig«⁶². Eine ähnliche Formulierung ist im Brief an Kaiser Basileios zu finden⁶³. Um die Klausel richtig zu verstehen, darf man das folgende nicht vergessen: erstens, der Papst war sich dessen bewußt, daß in seinen Briefen Änderungen gemacht worden waren. Zweitens, der Papst wußte, daß seine Anweisung an Photios, sich vor der Synode zu bekehren, nicht erfüllt wurde. Trotzdem akzeptiert er die Rehabilitation des Photios. Also ist die Klausel nichts anderes als »eine Vorsichtsklausel, durch die der Papst die primatialen Rechte beschützen wollte«⁶⁴.

Die Authentizität der zwei letzten Sitzungen der Synode wird von verschiedenen katholischen Autoren in Frage gestellt⁶⁵. Fr. Dvornik ist für die Authentizität der zwei Sitzungen. Die Sitzungen hatten ein doppeltes Ziel: Einerseits sollte ein Horos nach der Tradition der ökumenischen Konzilien verkündigt werden, und andererseits sollte der

⁵⁹ F. Dvornik, Photian Schism, S. 176.

⁶⁰ Mansi XVII, 508 AD.

⁶¹ D. Stiernon, Autour de Constantinople IV (869–870), REByz 25 (1967) 155–188, hier 180.

⁶² MGH Ep. VII, S. 227 f.; Ep. CCXCVI ad Imperatores Augustos: PL 126, 910 B, und Ep. CCXCVII ad Photium, PL 126, 911 C.

⁶³ MGH Ep. VII, S. 229 f.

⁶⁴ F. Dvornik, Photian Schism, S. 208.

⁶⁵ P. Stephanou, Deux conciles... (Anm. 14), S. 389 schreibt: »Die Authentizität der zwei letzten Sitzungen ist über ernsthafte Zweifel erhaben« und verweist auf Artikel von V. Grumel, EOr 29 (1930) 257–264 und 37 (1938) 357–372; V. Laurent, EOr 37 (1938) 89–106 und 28 (1930) 386–415. J. Grumel, Art. Jean VIII, Catholisme VI (1967) 478, hält das Dekret über das Glaubenssymbol für nicht echt: »que de bonnes raisons font croire interpolé.« Vgl. auch J. Hergenröther, a. a. O., Bd. II, S. 528–539: »Die Synode (erscheint) nach dem Wortlaut der fünften Sitzung als völlig beendet« (S. 535). E. Amann, Photius (Anm. 16) 1591, geht von der Authentizität beider Sitzungen aus.

Kaiser selbst die Akten unterschreiben, da diese ohne seine Unterschrift auf Reichsebene keine Gültigkeit haben konnten. Die Aufgabe der siebten Sitzung war, vor den Konzilsteilnehmern zu verkündigen, was im kleinen Kreis mit dem Kaiser in der 6. Sitzung geschehen war. Dvornik schreibt: Beide Sitzungen »enthalten nichts, was die Legaten hätten nicht unterschreiben dürfen oder was die Römer dieser Zeit hätte blenden können«⁶⁶. In der Tat enthält der Horos ein Verbot jeglichen Zusatzes zum Symbolum. Auf dieses Problem wird später noch eingegangen.

3. Systematische Reflexionen

Drei Problemfelder ergeben sich in dieser Periode, die hier analysiert werden sollen:

1. Das ekklesiologische Problem: Wie verstehen beide Seiten die Einheit in der Kirche und welche Rolle soll Rom als der erste Bischofssitz spielen?
2. Welches Maß an Gemeinsamkeit ist Bedingung für die Einheit in der Kirche, und welche Verschiedenheit kanonischer Art und in den Bräuchen ist nicht nur zu tolerieren, sondern vielleicht auch wünschenswert?
3. Das Verbot jeglichen Zusatzes zum Symbolum.

3.1. Das ekklesiologische Problem

Rom ist der erste Bischofssitz, die erste Kirche in der Koinonia der Kirchen. Man spricht einfach von den *presbeia* der römischen Kirche. So ist es üblich in der ganzen Zeit der sieben ökumenischen Konzilien. Auch das wird ausdrücklich im Kanon 1 der Synode von 879/80 gesagt. In diesem Kanon wird ein kanonisches Prinzip dargestellt, das die Beziehung zwischen Konstantinopel und Rom regeln sollte: Die kanonische Entscheidung über den Ausschluß von der *communio* (Exkommunikation), die von einer Seite — z. B. Konstantinopel — getroffen wird, ist von der anderen Seite — in diesem Fall Rom — zu akzeptieren, und umgekehrt. Aber eine solche Grundaussage wird folgendermaßen ergänzt: »ohne daß die *presbeia* Roms und ihre Präzedenz auf irgendeine Weise verändert werden«. Durch die ergänzende Klausel wird die paritätische — wenn man so sprechen will — Korrelation zwischen Rom und Konstantinopel begrenzt. Wie diese Begrenzung zu verstehen ist und wie die *presbeia* Roms in Rom selbst und in Byzanz verstanden wurden, soll im folgenden erläutert werden.

Ein erstes und m. E. wichtiges Element findet sich in dem — in sehr scharfem Ton gehaltenen — Brief von Kaiser Michael III. an Papst Nikolaus. Leider haben wir nicht den griechischen Text des Kaisers. Der päpstliche Text lautet: »sed dicis fortasse non fuisse in causa Ignatii sedem apostolicam convocare necesse, quia non hunc ullus haereseos error involverat«⁶⁷. Gegen die römische Position, daß Rom im Fall der Absetzung des Ignatios um Zustimmung gefragt werden müßte, argumentiert der Kaiser mit dem Prinzip einer — sozusagen — kanonischen Autonomie für Byzanz, die als selbstverständlich dargestellt wird. Aber interessant und wichtig ist, was der Kaiser zugibt: Wenn es sich

⁶⁶ F. Dvornik, *Photian Schism*, S. 196.

⁶⁷ *MGH Ep.* VI, S. 469.

um eine Sache des Glaubens gehandelt hätte, dann hätte man Rom einbeziehen müssen. Hier ist festzustellen, daß die Quelle für eine solche Bemerkung der überlieferte Text aus dem Brief des Papstes ist. Das, was der Kaiser einräumt, ist nichts anderes als das, was die Geschichte der sieben ökumenischen Konzilien zeigt: daß diese ökumenischen Synoden immer die Zustimmung und Billigung des Papstes für ihre Entscheidungen suchten^{67a}.

Daß die byzantinische Seite — der Kaiser sowie beide Patriarchen, Ignatios und Photios — großes Interesse an der Anerkennung durch Rom hatte, zeigt der Verlauf der Ereignisse in der ganzen Periode. Photios z. B. informierte Papst Johannes VIII., daß er den Patriarchalthron nach dem Tode des Ignatios nach dem Willen der gesamten Kirche von Konstantinopel sowie des Kaisers übernommen hatte. Seinerseits bat Kaiser Basileios den Papst um die Anerkennung des Photios. Die Päpste reagierten verschiedene Male und beklagten sich, daß der eingesetzte Patriarch Rom nicht informiert hätte. Diese Mitteilung und Information entspricht einer alten und traditionellen kirchlichen Praxis: Der neu gewählte Papst oder Patriarch schickte den anderen vier Patriarchen sein Glaubensbekenntnis (Synodica). So wurde die »communio« zwischen den Patriarchatskirchen gelebt und verwirklicht. Die Anerkennung eines Patriarchen durch den bzw. die anderen implizierte, daß der Name dieses Patriarchen in die Diptychen der eigenen Kirche eingeführt wurde. *Eine Ausschließung des Namens eines Patriarchen aus den Diptychen einer Kirche bedeutete das Schisma zwischen dieser und der anderen Kirche.* Als Tarasios z. B. zum Patriarchen der byzantinischen Kirche gewählt wurde, schickte er sofort Papst Hadrian sein Glaubensbekenntnis. Dieser Schritt war für Tarasios wichtig und notwendig, um die Trennung der byzantinischen Kirche von Rom aufgrund des Ikonoklasmus zu beenden. Daß er auch Kommunionbriefe an die drei anderen Patriarchen des Ostens schickte, ist nicht zu bezweifeln. In seinem Brief an den Papst nach dem Konzil weist er auf die Tatsache hin, daß der Brief des Papstes sowie die der Diözesen des Ostens auf dem Konzil verlesen wurden⁶⁸.

Als etwas Neues wird Byzanz erschienen sein, daß sich Papst Nikolaus in seiner Antwort auf die Briefe des Kaisers Michael und des Photios beklagte, daß Ignatios abgesetzt wurde, ohne daß er als Papst danach gefragt wurde (*sine romani consulto Pontificis*). Noch schockierender wird der spätere, von Anastasius dem Bibliothekar redigierte Brief desselben Papstes gewirkt haben. Der Papst wiederholt, daß bis zu diesem Moment kein Patriarch ohne die Zustimmung des Apostolischen Stuhls abgesetzt oder verurteilt worden sei. Das Erstaunlichste für die Byzantiner wird die Art und Weise gewesen sein, wie Papst Nikolaus seine Funktion als Nachfolger des Petrus (Paulus wird auch genannt, um die Ehre Roms auszudrücken und hervorzuheben) und die Privilegien (*privilegia*) Roms, d. h. dessen *presbeia*, verstand. Aufgrund dieser Privilegien habe er Vollmacht über die ganze Erde, d. h. über die ganze Kirche (*super omnem terram, id est super universam ec-*

^{67a} [Anm. D. Red.: Für diesen päpstlichen Text vgl. oben Anm. 21. In diesem Zusammenhang ist die Berufung auf die Praxis der sieben Ökumenischen Konzile zu pauschal und undifferenziert: z. B. war der Bischof von Rom im Zweiten Ökumenischen Konzil (Konstantinopel 381) gar nicht vertreten. Er wurde auch nicht um »Zustimmung und Billigung« gefragt, wie der Autor behauptet. Er wurde lediglich, genauso wie einige weitere »westliche« Bischöfe, durch einen Brief der Synode vom Jahr 382 informiert.]

⁶⁸ *Mansi* XIII, 458 C — 462 D.

clesiam). Nikolaus wendet in bezug auf den Osten das an, was er im Westen eingeführt hatte. Bezüglich der Ekklesiologie des Nikolaus schreibt Y. M. Congar:

»Nikolaus hat keine neue Begründung auf der Ebene der Titel geschaffen, welche die von ihm in die Praxis eingeführte Autorität rechtfertigt. Aber er hat die Ausübung seiner Autorität in Richtung einer Monarchie verbreitet, von welcher er die Geltung anderer Autoritäten in der Universalkirche abhängig machte. Konkret wollte er die Autorität der Metropolen, der Patriarchen und der Synoden seiner Autorität unterstellen.«⁶⁹

Nikolaus hat die alte römische These erneuert, nach der die Patriarchate Rom, Antiochien und Alexandrien (hier durch den Petrus-Schüler Markus) auf Petrus zurückgehen. Die *sollicitudo omnium ecclesiarum* — Nikolaus erinnert oft an diese Formulierung von 2 Kor 11, 28 — wird von den drei Patriarchaten ausgeübt, aber hauptsächlich bezieht sie sich auf Rom, die Nachfolgerin des Petrus und des Paulus.

Mit seiner Hervorhebung, daß es nur Patriarchate im engeren Sinne gibt, erinnert die Position Nikolaus' an die des Papstes Leo I. in seiner Reaktion auf Kanon 28 von Chalcedon. Aber schon lange vor Nikolaus hatte Papst Gregor der Große den Titel Patriarchat im engeren Sinne für Konstantinopel — und zwar in der Reihenfolge nach Rom, also an zweiter Stelle — akzeptiert.

Daß diese Konzeption des Papstes Nikolaus den Byzantinern als schockierendes Element erscheinen mußte, steht außer Frage. Interessant und bemerkenswert ist, daß die Art und Weise, wie Nikolaus seine päpstliche Vollmacht verstand, auch im Westen Reaktionen auslöste, und zwar bei Hinkmar von Reims. »Hinkmar vertritt die Konzeption, die wir heute bischöfliche Kollegialität nennen. Er sieht die Kirche wie eine einzige Herde, die von Hirten geleitet wird, deren Oberhirt aber Jesus Christus ist. Die Sorge für die Kirchen hatten zuerst die Apostel und dann ihre Nachfolger... Alle Bischöfe sind wie *ein und dasselbe Herz*, das in Petrus personifiziert ist«. Selbstverständlich erkennt Hinkmar an, daß der römische Sitz, da er der des Petrus ist, Privilegien als erster Sitz hat. »Hinkmar erkennt das *privilegium des Primats* an, aber er will, daß dieser in Respekt zu den von Gott gewollten Strukturen und in Disziplin ausgeübt wird, die das Leben der Kirche regeln und die »*pax ecclesiastica*« absichern«⁷⁰.

Die Konzeption des Nikolaus wurde grundsätzlich auch von den zwei anderen Päpsten der hier thematisierten Periode, Hadrian II. und Johannes VIII., vertreten. Bei ihnen »finden sich die großen Themen einer Ekklesiologie, die auf die päpstliche Dignität zentriert und gestützt ist«⁷¹. Trotzdem war der Friede zwischen Rom und Konstantinopel unter Johannes VIII. möglich! In seinem Brief an den Kaiser lobt er, daß dieser sich nach dem Beispiel seiner Vorgänger an den römischen Stuhl gewendet und sich dessen Autorität unterstellt hat: *Romanae sedi cunctam subicitis auctoritatem*. Rom wird als Haupt aller Kirchen Gottes (*omnium ecclesiarum Dei caput*) bezeichnet. Die Autorität Roms wird vom Papst auf die Worte des Herrn an Petrus (*apostolorum omnium principem*): »*Pasce oves meas*« gestützt. Wenn der Papst begründen will, daß er die Vollmacht hat, Photios

⁶⁹ Y. M. Congar, *L'Ecclesiologie du haut Moyen-Age*, Paris 1968, S. 210.

⁷⁰ Y. M. Congar, a. a. O., S. 172 und 174.

⁷¹ Y. M. Congar, a. a. O., S. 233.

von der Exkommunikation zu lösen, verweist er auf die Worte des Herrn an Petrus: »Tibi dabo claves regni coelorum...«. Er leitet seine Vollmacht von den Worten des Herrn an Petrus ab. Dieselbe Konzeption ist bei den Legaten auf beiden Synoden zu finden.

Die wichtigste Frage ist, wie die byzantinische Kirche die Funktion Roms verstand. Eine Antwort auf diese Frage kann man durch die Analyse der beiden Synoden von 869/70 und von 879/80 finden.

Was die Synode von 869/70 betrifft, ist zuerst zu bemerken, daß der *libellus satisfactionis*, »der im wesentlichen die damaligen Ansprüche des Papsttums in aller Schroffheit formulierte«, »auf dem Konzil mit einer gewissen Reserve aufgenommen« wurde⁷². Oben, in der historischen Analyse, wurde schon erwähnt, daß der Kaiser von der Aussage verschiedener Bischöfe beeindruckt war, nach deren Meinung die Kirche von Konstantinopel der Kirche Roms wie eine Magd ihrer Herrin unterstellt sei. Nach der Meinung des Papstes und seiner Legaten sollte das Konzil nur eine Bestätigung dessen sein, was schon in Rom entschieden worden war. Aber die Sache wurde noch einmal analysiert, wie der Kaiser es wollte. Die Synode selbst formulierte in ihrem Rundschreiben an die ganze Kirche den byzantinischen Standpunkt: Es handelt sich um ein neues Urteil des Konzils und nicht um eine bloße Bestätigung des römischen Urteils⁷³.

Daß die *communio* mit Rom nach der Meinung der Byzantiner eine wichtige und besondere Rolle spielte, wurde im Laufe des Konzils mehrfach zum Ausdruck gebracht. Das zeigt deutlich der Fall zweier Anhänger des Photios, der Bischöfe Zacharias von Chalkedon und Theophilos, die gegen den Willen der Legaten angehört wurden. Dies war nach der Meinung der Senatoren sehr wichtig, da diese Bischöfe erzählten, daß Papst Nikolaus mit ihnen die Liturgie gefeiert hatte⁷⁴. Die Argumentation dieser Bischöfe stützte sich auf die Prinzipien der traditionellen *Communio-Ekklesiologie*: Wenn Papst Nikolaus sie in seine *communio* aufgenommen hat, dann hätte er auch Photios in seine *communio* aufgenommen. Daß Rom innerhalb der *Communio-Ekklesiologie* eine wichtige Rolle zu spielen hatte, steht außer Zweifel, da Rom nach allgemeiner kirchlicher Überzeugung der erste Bischofssitz war. *Die Ausführungen dieser Bischöfe bestätigen das.*

Auf dem Konzil wurde verschiedene Male auch die *Pentarchie*-Konzeption⁷⁵ zum Ausdruck gebracht. Der Kaiser betont in seiner Begrüßungsrede an die Synode, daß er die

⁷² W. de Vries, *Die Struktur der Kirche ...*, S. 25, Anm. 36.

⁷³ *Mansi* XVI, 198 D–199 C.

⁷⁴ *Mansi* XVI, 57 A.

⁷⁵ Über die *Pentarchie* schreibt Y. M. Congar, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma* (HDG III 3c), Freiburg–Basel–Wien 1971, S. 47: »Die Theorie von der *Pentarchie*, die schon in den Novellen CXXIII und CXXXI Justinians auftaucht, war denn auch der ikonophilen Seite genehm, besonders Theodoros Studites. Nichts an ihr war antirömisch. Nach ihr konnte man die Gemeinschaft der Kirchen strukturiert und ihre Einheit gewahrt sehen. Das Einverständnis der fünf Patriarchen, die man mit den fünf Sinnen des Leibes (Justinian) oder auch mit den fünf Gipfeln (Theodoros) verglich, erweist die Einmütigkeit der Kirchen; und gerade es bildete (und so sollte es manchmal im Westen sogar bis zum 16. Jh. bleiben) ein Kriterium für die Ökumenizität der Konzile«. *Texte: Maximos der Bekenner: Quaestiones ad Thalassium de Scriptura: PG 90, 464 und Disputatio cum Pyrrho: PG 91, 352; Theodoros Studites (um 800): Ep. CXXIX: PG 99, 1417 C und 1420. Theodoros versteht Mt 18,12 von den Aposteln und ihren Nachfolgern. Die Nachfolger sind die fünf Patriarchen: »Ihnen kommt die Entscheidung über die göttlichen Lehren zu«. Patriarch Nikephoros verweist in seiner Apologie der Bilderverehrung (PG 100, 597 BC) auf die Tatsache, daß der Ikonoklasmos von*

Vertreter der anderen Patriarchatssitze eingeladen hat, um den Frieden in der Kirche von Konstantinopel wiederherzustellen⁷⁶. Der Stellvertreter des Kaisers, Baanes, verweist als Argumentation gegen die Photianer auf die Tatsache, daß alle Patriarchate die Photianer verurteilen: »Heute verurteilen euch vier Patriarchate, genauer fünf«⁷⁷. Das sagte Baanes in der siebten Sitzung. In der achten Sitzung, als das Ikonoklasmusproblem behandelt wurde, berief sich Baanes auf das Urteil der fünf Patriarchate: Die Kirche sei von Gott auf den fünf Patriarchaten gegründet. Mt 16, 18: »Die Mächte der Unterwelt werden sie [die Kirche] nicht überwältigen« wird von ihm in bezug auf die fünf Patriarchate gedeutet. Baanes fügt hinzu: Es ist möglich, daß einer von ihnen, sogar zwei oder drei, ja selbst vier abfallen. In diesem extremen Fall wird der fünfte, der einzige, der *Christus*, dem *Haupt der Kirche*, treu geblieben ist, die anderen zurückführen, da die fünf niemals zu-

den fünf Patriarchaten verurteilt wurde. Vorher (597 AB) hatte er festgestellt, daß ohne Rom »kein einziges in der Kirche diskutiertes Dogma ... als bestätigt oder verworfen betrachtet werden kann«.

[Anm. d. Red.: Der Autor gibt mit seinen Worten »ohne Rom ...« den Sinn des Textes von Nikephoros nicht korrekt wieder. Er ist wohl der lateinischen Übersetzung in der PG gefolgt, ohne seine Aussage durch den parallel gedruckten griechischen Originaltext abzusichern. Die Übersetzung lautet: »sine quibus (Romanis) ...«, obwohl vorher von »Römern« nicht die Rede war. Im vorangehenden Satz spricht Nikephoros zwar von der »πρεσβύτις Ρώμη«, aber hätte er den neuen Satz darauf beziehen wollen, so hätte er mit den Worten »ἡς ἄνευ ... (sine qua)« fortfahren müssen. Der Originaltext lautet jedoch: »ὧν ἄνευ ...« Dieses »ὧν« (Plural) bezieht sich wohl auch nicht auf die »ἀρχὴν τετραπομένον θεῖοι θεσμοί« (die von Anfang an festgelegten göttlichen Einrichtungen) desselben vorangehenden Satzes, obwohl dies grammatikalisch und sinngemäß richtig sein könnte. Richtiger scheint uns aber — und dies entspricht auch dem Geist des Kontextes —, wenn man das Relativpronomen »ὧν« mit den Bischöfen der wichtigsten apostolischen Throne (Pentarchie) in Verbindung setzt, von denen im selben Satz gesprochen wird. Gleich danach haben wir jedenfalls die Ansicht von Nikephoros eindeutig folgendermaßen zusammengefaßt: »Denn so bestimmt das kirchliche Gesetz von alters her, daß das, was in der Kirche Gottes zweifelhaft und ambivalent ist, in den ökumenischen Synoden im Einvernehmen und durch das Urteil der in den apostolischen Thronen herausragenden Bischöfe gelöst und festgelegt wird« (PG 100, 597 C).]

Die Begründung in Nikaia II, warum die Synode von Hiereia (754) kein gültiges Konzil war, wurde vom römischen Legaten *Johannes Diaconus* folgendermaßen formuliert: »weil weder der römische Papst mitwirkte und auch nicht die Bischöfe um ihn, weder durch Legaten noch durch einen Brief, wie es Gesetz für die Konzilien ist. Aber auch die Patriarchen des Ostens von Alexandrien, Antiochien und der Heiligen Stadt [Jerusalem] stimmten nicht zu« (*Mansi* XIII, 208 f.). Zwei verschiedene Begriffe werden hier verwendet: für den Papst *συνεργάζεται*: er wirkt mit dem Konzil mit; für die anderen Patriarchen *συμφοροῦσιν*: sie stimmen zu. Vgl. *V. Peri*, La Sinerie entre le Pape et le Concile oecumenique, *Irénikon* 56 (1983) 163–193 (hier 168 ff.) und die Reaktion auf *Peri* von *VI. Pheidias*, Ἀποδοχή καὶ συναριθμησης τῆς Ζ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου εἰς τὴν Ἀνατολήν καὶ εἰς τὴν Δύσιν, in: *L'Icone dans la Théologie et l'Art* (Études théologiques 9), Chambésy 1990, S. 67–83 (hier 73 ff.). Über die Ekklesiologie des Patriarchen Nikephoros vgl. *P. O'Connell*, The Ecclesiology of St. Nicephorus I (758–828) Patriarch of Constantinople. Pentarchy and Primacy (OrChrA 194), Rom 1972. *Neue Literatur über die Pentarchie*: *J. Meyendorff*, Was there an Encounter between East and West at Florence?, in: Christian Unity — the Council of Ferrara-Florence, *G. Alberigo* (Hg.), (BETHL 97), Leuven 1991, S. 153–175 (hier S. 155, Anm. 4); *V. Peri*, La Pentarchia: Istituzione ecclesiale (IV–VII sec.) e teoria canonico-teologica, in: *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull' alto medioevo* XXXIV. Bisanzio — Roma e l'Italia nell' alto medioevo, Spoleto 1988, S. 209–318. Vgl. auch die Studien von *VI. Pheidias*, Athen 1969 und 1970.

⁷⁶ *Mansi* XVI, 18 E. 19 A.

⁷⁷ A.a.O., 99 C.

sammen irren können⁷⁸. Es bleibt völlig offen, bemerkt mit Recht W. de Vries, wer dieser Fünfte sein könnte⁷⁹.

Aber die Theorie der Pentarchie wurde nicht nur von Baanes hervorgehoben. Auch Elias von Jerusalem⁸⁰ und besonders Methrophanes von Smyrna⁸¹ beziehen sich auf die Pentarchie-Konzeption. In solchen Darstellungen wird die besondere Stellung Roms innerhalb der Patriarchate nicht deutlich. In dieser Hinsicht ist sehr bemerkenswert, daß sich der Kaiser in seinen Briefen an die anderen Patriarchen etwas anders ausdrückt als in seinem Brief an den Papst: *der Papst wird um Bestätigung des Konzils gebeten, während die anderen Patriarchen eine solche Bitte nicht erhalten*⁸². »Es wird also ein Unterschied gemacht zwischen dem Bischof von Rom und den anderen Patriarchen«⁸³.

Was die Beziehung zwischen den Patriarchaten und die Rolle Roms betrifft, ist der Kanon 21 der Synode von 869/70 zu beachten:

»... Wer sich die Keckheit und die Frechheit herausnimmt, nach dem Beispiel des Photios und des Dioskoros schriftlich oder mündlich Schmähungen gegen den Stuhl des Apostelfürsten Petrus (contra sedem Petri apostolorum principis — κατὰ τῆς καθέδρας Πέτρου τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων) zu richten, soll die gleiche Verurteilung wie jene beiden Männer erfahren ...

Ferner: wenn eine allgemeine Synode zusammentritt und dort hinsichtlich der heiligen römischen Kirche Meinungsverschiedenheit oder Streit (quaevis ambiguitas et controversia, auf griechisch nur ἀμφιβολία, d. h. Zweifel) entsteht, dann besteht die Pflicht, die anstehende Frage mit der gebührenden Ehrfurcht zu betreiben und sich um eine Lösung zu bemühen, die in jeder Hinsicht von Nutzen ist, nicht aber gegen die Päpste von Alt-Rom in leichtfertiger Weise ein Urteil zu fällen.«⁸⁴

Photios wird verdammt, weil er, wie Dioskoros, die Verwegenheit gehabt hatte, den Papst zu verurteilen. Man erkennt jedoch an, daß eine allgemeine Synode zu Kontroversen mit der römischen Kirche und ihrer Position kommen kann. Auch in diesem Fall soll niemand »audaciter« ein Urteil gegen den Papst fällen, sondern man soll sich um eine Lösung bemühen. Eines ist jedoch wenigstens klar: In diesem Kanon kommt die byzantinische Sichtweise zum Ausdruck, nach der die Probleme in der Kirche durch konziliare Bemühungen zu lösen sind. Anders ausgedrückt: »Man kann nicht sagen, daß sich hier das Konzil den römischen Standpunkt von der Unangreifbarkeit des römischen Stuhls einfach zu eigen macht«⁸⁵. Die Bedeutung dieses Kanons ist enorm, wenn man beachtet, was die Bischöfe im *libellus satisfactionis* unterschreiben mußten, um überhaupt am Konzil teilnehmen zu dürfen!

Ekklesiologische Perspektiven auf der Synode von 879/80. Die römischen Legaten verstanden ihre Funktion als eine kanonische Visitation, um in der Kirche von Konstantinopel Frieden zu schaffen. Ihr Besuch könne mit einem des Petrus selbst verglichen wer-

⁷⁸ A.a.O., 140 E. 141 A.

⁷⁹ W. de Vries, *Die Struktur der Kirche ...*, S. 38, Anm. 36.

⁸⁰ *Mansi* XVI, 35 A.

⁸¹ A. a. O., 82 C. 83 A.

⁸² A. a. O., 202 C.

⁸³ So W. de Vries, *Die Struktur der Kirche ...*, S. 39, Anm. 36.

⁸⁴ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, S. 182, Anm. 42.

⁸⁵ W. de Vries, *Die Struktur der Kirche ...*, S. 29.

den⁸⁶. Sie baten die Byzantiner, den Frieden wiederherzustellen, damit es eine einzige Herde und einen einzigen Hirten gebe⁸⁷. Auf diese Formulierung reagierten die Byzantiner mit der Aussage: »Es gibt schon eine Herde und wir haben nur einen einzigen Hirten, Photios ... unseren Herrn und ökumenischen Patriarchen«⁸⁸. Obwohl die Legaten von der Aussage der byzantinischen Bischöfe Zacharias⁸⁹, eines Freundes von Photios und Asbestas, und Prokopios von Kaisareia⁹⁰ schockiert gewesen sein werden, daß die Synode wegen der Römer stattfände, damit das Ansehen Roms in Byzanz wiederhergestellt werde, wiederholte Kardinal Peter in der dritten Sitzung noch einmal, daß »sie wegen des Friedens und der Einheit der heiligen Kirche in Konstantinopel gekommen waren und damit der hochwürdige Patriarch Photios anerkannt wird«⁹¹. Die Legaten freuten sich, daß die östlichen Patriarchatssitze Kommunionbriefe gesandt hatten: »Wir freuen uns darüber, daß die Patriarchatssitze mit unserem Herrn, dem ökumenischen Papst, übereinstimmen. Die Kirche von Rom ist das Haupt aller Kirchen. Was sie [die orientalischen Patriarchatssitze] gemacht haben, d. h. daß sie der heiligen römischen Kirche gefolgt sind, das haben sie mit der Hilfe des Hl. Geistes gemacht«⁹².

Seinerseits stellte Photios in der fünften Sitzung ein Resümee des Konzils folgendermaßen dar:

»Wegen dessen, was hier auf dieser heiligen und ökumenischen Synode geschah mit der Gnade Gottes und mit der Hilfe unseres ... Kaisers und mit der Zustimmung und Bestätigung des hochwürdigen Papstes von Rom, unseres geistlichen Bruders und Vaters, durch seine anwesenden Legaten, und mit der Zustimmung der drei anderen östlichen Sitze, ... danken wir Gott ..., der Koinonia den Kirchen Gottes gegeben hat.«⁹³

Nach Meinung des Photios war das Ziel der Synode die Einheit der Kirche. Er verstand diese Einheit als Koinonia zwischen den Kirchen, deshalb spricht er von Kirchen im Plural. Rom wird auf eine besondere Weise zitiert und hervorgehoben.

Der Kanon 1 stellte eine Reziprozität zwischen beiden Kirchen, Rom und Konstantinopel, auf, insofern die Exkommunikation einer Person durch eine der Kirchen von der jeweils anderen Kirche zu rezipieren ist. Man könnte sagen, daß dieser Kanon das Prinzip der kanonischen Autonomie der Kirche von Byzanz festschreibt, *ein Prinzip, das nicht in die Konzeption der Päpste Nikolaus und Hadrian paßte*. Aber diese Autonomie stößt an eine Grenze, und diese Begrenzung besteht in den *presbeia* Roms.

Wie Byzanz die Rolle Roms verstand, läßt sich aus der griechischen Übersetzung des Briefes des Papstes Johannes VIII. an den Kaiser ansehen. Diese Übersetzung entstand vermutlich in der Kanzlei des Photios.

⁸⁶ *Mansi* XVII, 380 B.

⁸⁷ A. a. O., 384 B.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ A. a. O., 384 f.

⁹⁰ A. a. O., 409 BC.

⁹¹ A. a. O., 480 C.

⁹² Ebd.

⁹³ A. a. O., 504 CD.

»Dieser apostolische Thron hat die Schlüssel des Himmelreiches von dem ersten und großen Priester Jesus Christus durch Petrus, den Koryphäen der Apostel bekommen, insofern Jesus Christus ihm sagte: »Dir werde ich die Schlüssel des Himmelreiches geben. Was du auf Erden löst wirst, das wird auch im Himmel gelöst sein« [Mt 16, 19]. Deshalb hat er (der apostolische Thron) die Vollmacht (exousia), alles zu binden und zu lösen, und nach dem Propheten Jeremias, zu entwurzeln und zu pflanzen. Deshalb, indem wir Gebrauch machen von der Autorität des Koryphäen der Apostel, Petrus, verkündigen wir mit unserer heiligen Kirche und durch Euch den hochwürdigen Brüdern und Mitpriestern von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem sowie den anderen Bischöfen und Priestern und der ganzen Kirche von Konstantinopel, daß wir, besser Gott, Euch in allem zustimmen, um was Ihr uns gebeten hattet... Akzeptiert diesen Mann [Photios, den der Papst nach der Übersetzung als seinen Bruder Patriarch bezeichnet] ohne jede Bedenken ... Alles, was gegen ihn gemacht wurde, ist wertlos. Alles wird durch mich in den Händen des Koryphäen der Apostel und durch ihn auf den Schultern Christi, des Lammes Gottes, der die Sünde der Welt vergibt, wiederhergestellt ... Derjenige, der ihn nicht akzeptiert, akzeptiert nicht — das ist klar — unsere Entscheidung und die der römischen Kirche und kämpft nicht nur gegen uns, sondern auch gegen den heiligen Apostel Petrus, oder besser gegen denselben Christus, Sohn Gottes, der seine Apostel so hoch geschätzt hat, daß er ihnen die Vollmacht gegeben hat, [alles] zu lösen und zu binden«⁹⁴.

Dvornik kommentiert: »Diese Worte sind so deutlich wie diejenigen des Papstes selbst«⁹⁵ und bemerkt, daß die Kanonisten der gregorianischen Periode sie so sahen. Deshalb werden sie von ihnen zitiert, um die Vollmacht des Papstes hervorzuheben und zu beweisen, daß der Papst jedes Urteil aufheben kann⁹⁶.

Ein anderer Passus am Anfang desselben Briefes des Papstes ist auch zu beachten. Hier wird *auch nach der griechischen Übersetzung* behauptet, daß der Kaiser in seiner Haltung von Petrus selbst belehrt wurde, »den der Herr als Haupt aller Kirchen eingesetzt hatte, indem er ihm sagte: »Weide meine Herde««. Der Text fügt hinzu, von wem der Kaiser auch belehrt wurde: »nicht nur durch die heiligen Synoden und ihre Entscheidungen, sondern auch durch die heiligen orthodoxen Dekrete und Zeugnisse der Väter«⁹⁷.

Der Text verweist in seiner *griechischen* Fassung auf Petrus, auf den sich die römischen Päpste römischer Tradition gemäß beriefen. Der lateinische Text verbindet den römischen Sitz und dessen Inhaber mit Petrus, die Autorität des Papstes stützt sich auf Petrus: »Romanae sedi ... cunctam subiecit auctoritatem, ad cuius auctorem, hoc est apostolorum omnium principem, Domino loquente praeceptum est: »Pasce oves meas««⁹⁸. *Nach römischer Konzeption ist im Papst Petrus selbst anwesend*, wie die römischen Legaten auf der Synode sagten. Diese ausdrückliche Verbindung ist im griechischen Text nicht zu finden. Also ist der ursprüngliche lateinische Text in seiner Aussage über den

⁹⁴ Mansi XVII, 396 f.

⁹⁵ F. Dvornik, Photian Schism, S. 184.

⁹⁶ Der Text wird von Kardinal *Deusdedit*, a. a. O. (Anm. 8), S. 613, Z. 27 ff. ins Lateinische übersetzt. Auch *Ivo von Chartres* hat den Text übermittelt: Prologus in decretum, PL 161, 56–58.

⁹⁷ Mansi XVII, 396.

⁹⁸ MGH Ep. VII, S. 167.

römischen Primat deutlicher, wie Fr. Dvornik bemerkt. Er fügt jedoch hinzu: »Aber der griechische Text drückt den Grundgedanken des Papstes in genügendem Maße aus«⁹⁹.

Im Vergleich der beiden Texte fällt zudem folgendes auf: Der Papst hatte schon auf die besonderen Regeln der Kirchenväter (*beatorum patrum praecipuae regulae*) verwiesen. Der griechische Text konkretisiert dies und spricht von Entscheidungen der Synoden sowie von den Dekreten der Kirchenväter. Der Akzent liegt hier viel stärker auf den *synodalen* Entscheidungen, um sozusagen den Papst mehr in Verbindung mit der synodalen Struktur der Kirche zu bringen.

Zur gesamten Perspektive bezüglich des Primats (presbeia) Roms seitens der byzantinischen Kirche läßt sich m. E. das Folgende sagen:

(1) Die römischen Formulierungen über den römischen Primat erscheinen in Byzanz als »übertrieben« und »fremd«. Deshalb hat die griechische Übersetzung sie entweder ausgelassen oder gemildert. Diese Feststellung ist in Verbindung mit der Tatsache zu sehen, daß »sich die deutlichsten byzantinischen Aussagen für den Primat fast alle an Krisenperioden anschließen, in denen die griechischen Protagonisten der Orthodoxie Unterstützung beim Apostolischen Stuhl suchten«¹⁰⁰.

(2) Die *presbeia Roms* werden anerkannt (ausdrücklich in Kanon 1 der Synode von 879/80). Dies konnte nicht anders sein, da die ökumenischen Konzilien das tun.

(3) Was den Inhalt dieser *presbeia* nach byzantinischer Auffassung betrifft^{100a}, ist der folgende, schon von Kaiser Michael in seinem Brief an Papst Nikolaus angedeutete — so nach dem Text des Papstes! — Unterschied zu machen: (a) Handelt es sich um den *orthodoxen Glauben* der Kirche, hat Rom eine *wichtige* Rolle zu spielen. Diese wichtige Rolle ist weiter zu präzisieren. Wenigstens ist klar, daß die ökumenischen Konzilien die Zustimmung und Bestätigung Roms für ihre Entscheidungen (*Horoi* und *Kanones*) suchten. Die Hervorhebung der Pentarchie bedeutete nicht, daß diese besondere Rolle Roms in Frage gestellt wurde: *Nur* der Papst wird vom Kaiser um Bestätigung des Konzils von 869/70 gebeten! (b) Handelt es sich *aber* um die normale *kanonische* Verwaltung der Kirche, hebt Byzanz seine Autonomie hervor, und zwar gegen den Anspruch Roms, *auch im kanonischen Bereich* das letzte Wort sagen zu können. Dieser Anspruch Roms war nichts anderes als die Übertragung der Gepflogenheiten im Westen — also im eigenen Patriarchat — auf den Osten.

Hier darf nicht vergessen werden, daß es schon auf dem Konzil von Chalkedon eine Spannung gab: Während Rom die dogmatische Entscheidung durch seine eigene Stellungnahme für schon getroffen und entschieden hielt, wurde das Thema auf dem Konzil

⁹⁹ F. Dvornik, *Photian Schism*, S. 182.

¹⁰⁰ Y. M. Congar, *L'Ecclésiologie ...* (Anm. 69), S. 363.

^{100a} [Anm. d. Red.: Siehe auch oben Anm. 21. Bei der Stellung des Bischofs von Rom in der Kirche handelt es sich nach alt- und entsprechend ostkirchlicher Lehre um den Ehrenprimat (τὰ πρεσβεῖα τῆς), wie er in einer Reihe von Kanones Ökumenischer Konzile festgelegt bzw. angesprochen wird; vgl. Kanon 6 des Ersten, Kanon 3 des Zweiten und Kanon 28 des Vierten Ökumenischen Konzils, ebenso Kanon 36 des Quinisextums. Die Entwicklung im Westen verlief anders; vgl. diesbezüglich den aufschlußreichen Beitrag von John Meyendorff, *Rom und Konstantinopel*, *Ofo* 6 (1992) 189–207, wo auch weiterführende Literatur zu finden ist.]

noch behandelt¹⁰¹. Dasselbe geschah auf der Synode von 869/70 bezüglich des Urteils über Photios. Im ersten Fall handelte es sich um eine dogmatische, im zweiten nur um eine kanonische Sache. In der Periode, die wir betrachten, sah Rom *beide* Aspekte als selbstverständlich verbunden und gleichermaßen dem römischen Primat (*presbeia*) unterstellt. *Hier hatte die byzantinische Kirche große Schwierigkeiten. Das ganze Verfahren zeigt, daß es Schwierigkeiten bei allen Parteien und Bischöfen innerhalb der byzantinischen Kirche gab.*

(4) Congar hebt hervor, daß dem Inhalt nach die byzantinischen Aussagen über den römischen Primat, »wenn man sie sorgfältig und kritisch analysiert, ungenügend erscheinen, wenn die römischen Aussagen als Vergleichsmaßstab und als Kriterium angenommen werden«¹⁰². Katholische Autoren zitierten Texte, in denen vom Apostel Petrus, aber nicht vom Bischof von Rom gesprochen werde. Dieser Schritt von Petrus zum Papst werde von einigen byzantinischen Autoren gegangen; aber eine große Zahl mache es nicht. Hier sieht Congar den springenden Punkt.

Bei Photios finden sich viele Texte über einen Primat des Petrus, aber — so Congar — »man sieht nicht, daß er eine Verbindung zwischen diesem Primat und dem, den der Bischof von Rom durch Sukzession bekäme, herstellt«¹⁰³. In der griechischen Übersetzung des päpstlichen Briefes an den Kaiser ist eine Formulierung im Sinne der Sukzession zu finden: »Dieser apostolische Thron [Rom] hat die Schlüssel des Himmelreiches von dem ersten und großen Priester Jesus Christus durch Petrus, den Koryphäen der Apostel, bekommen«¹⁰⁴. Ein anderer Text, den die griechische Übersetzung eingeführt hatte, ist auch hier zu zitieren: »Derjenige, der ihn [Photios] nicht akzeptiert, lehnt deutlich unsere Entscheidung und die der römischen Kirche ab. Derjenige, [der das macht,] kämpft nicht nur gegen uns, sondern gegen den heiligen Petrus oder, besser gesagt, gegen Christus, der seinem Apostel die Vollmacht, zu lösen und zu binden gegeben hat«¹⁰⁵.

Der Text sagt ausdrücklich, daß eine Aktion gegen den Papst als Aktion gegen Petrus zu verstehen ist. Das und nichts anderes ist der Sinn des Primates nach der päpstlichen Konzeption. Im folgenden ist diese Verbindung zwischen dem Papst und Petrus zu präzisieren.

(5) Rom wird von Byzanz als erster Bischofssitz gesehen und akzeptiert, und zwar *in Verbindung mit Petrus* (und Paulus, sagen die Byzantiner). Katholische Autoren verweisen auf folgende Formulierungen: Petrus hat durch den Mund des Leo gesprochen! (Chalkedon) oder durch den Mund des Agatho! (6. Ökumenisches Konzil, Konstantinopel). Die Bedeutung solcher Aussagen läßt sich folgendermaßen interpretieren: Man erkennt in der Aussage dieser römischen Päpste die wahre und orthodoxe Lehre, d. h. den Glauben des Petrus und der Apostel an; d.h., »die Identitätsbeziehung mit Petrus ist nicht von der Art einer juristischen Autorität, sondern charismatisch... Das *Petrus ipse* wird

¹⁰¹ Vgl. W. de Vries, Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalcedon (450), *OrChrP* 35 (1969) 63–122 (hier 103 und 72).

¹⁰² Y. M. Congar, *L'Ecclésiologie* ..., S. 363.

¹⁰³ A. a. O., S. 362.

¹⁰⁴ *Mansi* XVII, 400.

¹⁰⁵ A. a. O., 401 CD.

nicht auf die [päpstliche] Funktion als solche, sondern auf den Inhalt des päpstlichen Zeugnisses angewendet, ein Zeugnis, das von seiten des Konzils Objekt einer gewissen ›Rezeption‹ war«¹⁰⁶. Bemerkenswerterweise findet sich bei späteren griechischen Autoren wie Symeon von Thessaloniki¹⁰⁷ und Neilos Kabasilas¹⁰⁸ das folgende: Wenn der Papst im Glauben des Petrus bleibt, dann wird er die Prärogativen des Petrus haben: Er wird der erste Bischof und der Koryphäus. Mit den Worten des N. Kabasilas: »Unter der Bedingung, daß der Papst die Ordnung respektiert und in der Wahrheit bleibt, bekommt er die erste Stelle, die ihm rechtlich gehört«^{108a}.

Solche Zeugnisse stammen aus der Periode der antilateinischen Polemik, *drücken aber Richtlinien aus, die auch in der von uns analysierten Periode zu finden sind.*

Der Unterschied zwischen dem byzantinischen Verständnis über die Rolle des Bischofs von Rom und dem ›ex sese‹ des 1. Vatikanums und dessen Beschreibung der primatialen Vollmacht des Papstes ist deutlich!

3.2. Die Geltung der verschiedenen (legitimen) Traditionen

Auf der Synode von 879/80 wurde oft die Frage erörtert, ob ein Laie zur bischöflichen Würde erhoben werden kann (Fall des Photios)¹⁰⁹. Die Byzantiner hoben verschiedene Male hervor, daß ein solches Vorgehen nicht gegen den kirchlichen Gebrauch sei. In diesem Kontext ist die synodale Aussage zu sehen:

»Das Konzil sagt: Jeder Sitz [d. h. jede der beiden Kirchen] hat von alters her eine bestimmte Anzahl traditioneller Bräuche. Man sollte darüber weder diskutieren noch sich streiten. Behalte die römische Kirche ihre Bräuche bei. Das ist recht. Behalte auch die Kirche von Konstantinopel die wenigen Bräuche bei, die sie aus der Vergangenheit ererbt hat. Das gleiche soll für die anderen Bischofssitze des Ostens gelten«¹¹⁰.

¹⁰⁶ Y. M. Congar, *L'Écclésiologie* ..., 369. Ich folge hier Congar. Siehe auch F. Dvornik, *Byzanz*..., S. 191 ff., Anm. 29; J. Meyendorff, *Saint Pierre, sa primauté et sa succession, dans la théologie byzantine*, in: N. Afanassieff u. a., *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel – Paris 1960, S. 91–115.

¹⁰⁷ *Dialogus contra haereses*: PG 155, 120.

¹⁰⁸ *De primatu papae*: PG 149, 728–729.

^{108a} [Anm. d. Red.: Das Zitat stimmt nicht mit dem Original überein; hier das Original: »Ἐως μὲν ὁ πάππας σώζει τὴν τάξιν, καὶ μετὰ τῆς ἀληθείας ἔστηκε, καὶ τῆς πρώτης καὶ κυρίως ἀρχῆς οὐκ ἀφίσταται, καὶ κεφαλὴ τῆς Ἐκκλησίας, καὶ ἀρχιερεὺς ἄκρος, καὶ Πέτρον καὶ πάντων ἀποστόλων διάδοχος« (PG 149, 728 D). Unabhängig davon betonen beide Theologen in der Tat, daß der Bischof von Rom — der Ehre nach — der erste und der höchste Bischof in der Kirche sei (vgl. die Hinweise im Text von Symeon auf das Zweite, Vierte, Sechste und Siebte Ökumenische Konzil: PG 155, 120 BC), **wenn er den rechten Glauben hat**. Diesen rechten Glauben sprechen aber beide Autoren dem Papst ab und schreiben ihm häretische Neuerungen (καινοτομία) zu: PG 155, 120 A und 121 C, wo das Filioque als Häresie angeführt und die apostolische Sukzession und der Ehrenrang des Bischofs von Rom aufgrund der »Neuerungen« in der Lehre in Frage gestellt werden. Im großen und ganzen handelt es sich bei beiden Theologen um **eine Hypothese**: Daß nämlich die Päpste bei vorliegender Rechtgläubigkeit den ersten Ehrenrang genießen würden. Symeon drückt dies so aus: »Wenn er (sc. der Bischof von Rom) aber jenen Heiligen (den Päpsten Silvester, Agatho etc.) nicht nachfolgt, ist er auch nicht Nachfolger im Thron. Und er ist nicht apostolisch und nicht der erste und auch nicht Vater, sondern er wird Gegner und Verderber und Feind der Apostel sein« (121 C).]

¹⁰⁹ *Mansi* XVII, 456 DE. 457 D. 487 E.

¹¹⁰ *Mansi* XVII, 489 BC.

Diese Grundaussage der Synode von 879/80 sollte Frieden zwischen Konstantinopel und Rom schaffen. In der Tat handelt es sich um ein programmatisches Prinzip, dessen Wert sich aus den geschichtlichen Diskussionen zwischen beiden Seiten erklären läßt. In seinem Brief an Papst Nikolaus von 861 schreibt Photios eine Apologie für sich selbst. Dort hebt er hervor:

»Was ökumenisch und gemeinsam entschieden wurde, muß von allen bewahrt werden. Was aber die Entscheidung eines Kirchenvaters oder einer lokalen Synode betrifft, so bedeutet es sicher nicht Aberglauben, diese zu bewahren, sowie diejenigen keinen Irrtum machen, die sie nicht bewahren«¹¹¹.

Photios nennt bestimmte unterschiedliche Gebräuche in den Kirchen und stellt fest:

»In diesen Sachen ist der Glaube [der Kirche] nicht in Frage gestellt, und es gibt keine Verletzung eines gemeinsamen und katholischen Beschlusses. Es handelt sich um verschiedene Gebräuche und Sitten, die von anderen bewahrt werden. Es wäre nicht recht, diejenigen, die sie einhalten, zu verurteilen oder diejenigen, die sie nicht bewahren, für gesetzwidrig zu halten«¹¹².

Photios verweist auf die Verschiedenheit in der Liturgie. In den Kirchen gibt es verschiedene Gebete, verschiedene liturgische Strukturen. Das ist jedoch kein Hindernis dafür, daß das gemeinsame Brot sich in den Leib Christi verwandelt. Die Verschiedenheit wird von der Gnade des Geistes, die Einheit und Vergöttlichung schafft, nicht verhindert¹¹³.

Leider hatte Photios diese wichtigen methodischen Prinzipien in seiner Enzyklika an die orientalischen Sitze vergessen. Dort werden verschiedene Bräuche der lateinischen Kirche aufgrund einer byzantinischen Gesetzgebung (Trullanisches Konzil oder Quinisextum!) verurteilt. Aber als Entschuldigung für Photios ist zu bemerken, daß Papst Nikolaus *vorher* in seiner Responsa ad consulta Bulgarorum bestimmte Bräuche der byzantinischen Kirche nicht anders als Photios später behandelt hatte.

Beide Kirchen und ihre Vertreter Nikolaus und Photios hatten in diesem geschichtlichen Moment ihre eigene Tradition verabsolutiert. Die Synode von 879/80 hat — wie Photios selbst vorher — ein wesentliches Prinzip, das heute noch aktuell ist, festgeschrieben. Kein Wunder, daß dieses Prinzip von verschiedenen modernen Theologen beider Seiten als methodisches Prinzip für den Dialog zwischen beiden Kirchen hervorgehoben wird.

Hier sei auf das Ökumenismusdekret des 2. Vatikanums hingewiesen. Das Dekret betont nicht nur die legitime Verschiedenheit in der liturgischen und disziplinären Tradition seitens der Orientalen (Nr. 15 und 16), sondern stellt fest, daß »das von den Aposteln überkommene Erbe in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen ist« (Nr. 14, 3). Infolge dieses Prinzips bemerkt das Konzil: »bestimmte Aspekte des offenbaren Mysteriums wurden manchmal von einer Seite besser als von der anderen Seite verstanden und deutlicher ins Licht gestellt« (Nr. 17). Durch eine solche Formulierung

¹¹¹ Epistolarum liber primus, Ep. II: PG 102, 604 D.

¹¹² A. a. O., 605 C.

¹¹³ A. a. O., 608 C.

geht das 2. Vatikanum einen Schritt über das, was Photios dargestellt hatte, hinaus. Auf die Bedeutung dieses Prinzips für den heutigen Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus ist später noch zurückzukommen.

3.3. Keine Änderung des Glaubensbekenntnisses

Die Synode von 879/80 äußert in ihrem Horos das Verbot, das Glaubensbekenntnis zu ändern. So lautet der Text:

»Wir verkünden das gleiche Glaubensbekenntnis, das unsere Väter uns überliefert haben, ohne etwas wegzunehmen oder hinzuzufügen, ohne etwas zu ändern oder zu verfälschen. Jede Streichung, jeder Zusatz ist, so lange keine Häresie unter der Mitwirkung des Bösen droht, eine Beleidigung gegen die Väter; aber durch falsche Worte die Dekrete derer zu ändern, die sie aufgestellt haben, ist noch unerträglicher. Deshalb bekennt sich die heilige und ökumenische Synode zu jener alten Definition des Glaubens ... [Es folgt das Glaubensbekenntnis von Nikaia-Konstantinopel]. So bekennen wir. In diesem Glaubensbekenntnis wurden wir getauft. Dieses Glaubensbekenntnis hat alle Häresien zerstört. Die es teilen, sind unsere Brüder, unsere Väter, unsere Miterben der himmlischen Stadt. Wenn aber jemand versuchen würde, eine andere Darstellung des Glaubens als das Glaubensbekenntnis, das wir von den heiligen Vätern empfangen haben, zu schreiben und es als Glaubensbekenntnis denjenigen, die aus der Häresie kommen, vorzulegen, oder wenn jemand den Wagemut hätte, die Altertümlichkeit dieser heiligen Formel durch lügnerische Worte, Ergänzungen oder Entstellungen zu verderben, soll er gemäß der Entscheidung der früheren ökumenischen Synoden, wenn er ein Kleriker ist, abgesetzt werden; ist er aber Laie, soll er exkommuniziert werden.«¹¹⁴

Die Formulierung ist ganz deutlich: Es handelt sich darum, eine Verfälschung des Glaubensbekenntnisses durch Ergänzungen oder Entstellungen zu vermeiden. Alles wird durch allgemeine Formulierungen ausgedrückt. Das Filioque wird nicht ausdrücklich genannt. Der Hinweis auf diesen lateinischen Zusatz scheint jedoch deutlich zu sein. Es genügt, die *Mystagogia* des Photios zu lesen, ein Werk, das er gegen Ende seines Lebens, als er nicht mehr Patriarch war, schrieb. Dort bemerkt Photios, daß Papst Johannes VIII. durch seine Vertreter auf der Synode von 879/80 »das Glaubensbekenntnis akzeptierte, wie die katholische Kirche Gottes und seine Vorgänger auf dem apostolischen Stuhl Roms es immer gemacht hatten«¹¹⁵. Dieselbe Bemerkung findet sich in dem Brief des Photios an den Erzbischof von Aquileia: durch die römischen Legaten stimmte Papst Johannes, als ob er anwesend wäre, »im Bekenntnis des wahren Glaubens über die Trinität« überein¹¹⁶. Für Photios zerstörte das Filioque den wahren Glauben über die Trinität. Deshalb bezog er sich später auf die Entscheidung der Synode von 879/80, da diese Synode jede Änderung im Glaubensbekenntnis abgelehnt hatte¹¹⁷.

¹¹⁴ *Mansi* XVII, 516 f.

¹¹⁵ *De S. Spiritus mystagogia*: PG 102, 380.

¹¹⁶ *Epistolarum liber primus*, Ep. XXIV: PG 102, 820.

¹¹⁷ Zur gesamten Problematik vgl. R. Hauch, *Photius and the Carolingians. The Trinitarian Controversy*, Belmont 1975, hier Kap. 9–11.

Wie kamen die Legaten dazu, eine solche Entscheidung der Synode zu unterschreiben? Was bedeutet es, daß Papst Johannes VIII. auf diese Entscheidung nicht reagierte? Bei katholischen Autoren ist bezüglich dieses Fragenkomplexes Unterschiedliches zu finden. Als Beispiel sei hier zitiert, was D. Stiernon noch vor kurzem als zusammenfassende Fragestellung schrieb:

»Muß man darin einen kaum verhüllten scharfen Tadel an der Lehre vom Hervorgang des Heiligen Geistes *vom Sohn* sehen und den Schluß ziehen, daß wir es mit späteren Fälschungen zu tun haben, an denen die römischen Legaten von 880 nicht beteiligt waren? Oder handelt es sich nicht eher um eine einfache Wiederaufnahme der alten Konzilsdekrete, die allenfalls darauf hinauslief, der Hinzufügung des lateinischen *Filioque* entgegenzutreten, was übrigens mit der Forderung Leos III. vom Jahre 809 an die fränkische Kirche übereinstimmte?«¹¹⁸

Fr. Dvornik hatte in bezug auf die Authentizität der zwei letzten Sitzungen der Synode von 879/80 geschrieben: »Sie enthalten nichts, was die päpstlichen Legaten hätten nicht unterschreiben können... Auf keine Weise wird die Lehre des *Filioque* in Frage gestellt, der einzige Einwand betrifft den Zusatz dieser Formel zum Symbolum«¹¹⁹.

Nach dem Zeugnis des Photios war die Lehre des *Filioque* durch das Verbot jeden Zusatzes zum Symbolum tangiert. Deshalb bezieht er sich in seiner Polemik gegen das lateinische *Filioque* auf die Entscheidung der Synode. Die Legaten und Papst Johannes VIII. konnten unterschreiben, insofern sie die Klausel der Synode gegen jeden Zusatz zum Symbolum als Wiederholung der Aussagen früherer ökumenischer Synoden verstanden. Rom hatte die ergänzende Klausel noch nicht in das Glaubensbekenntnis eingeführt. Sicher wußten sie, daß die Klausel im fränkischen Reich schon eingeführt war, und sie hielten die Klausel wohl für *orthodox*, d. h. mit der Lehre der Kirche vereinbar. Hier ist in Erinnerung zu bringen, daß Papst Nikolaus die fränkischen Theologen in Bewegung gebracht hatte. Sie sollten die lateinische Kirche gegenüber den Vorwürfen des Photios verteidigen. Das *Filioque* war in dieser Polemik ein zentraler Punkt.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Durch den Zusatz ist nach der theologischen Konzeption des Photios der echte Glaube an die Trinität in Gefahr. Die Ablehnung irgendwelcher Zusätze hat für ihn eine klare theologische Implikation und verweist auf das *Filioque*. Diese Gefahr wurde von den römischen Legaten und von Papst Johannes VIII. wohl nicht gesehen. Sie stimmten der Entscheidung der Synode von 879/80 zu, da sie der Meinung waren, daß das Glaubensbekenntnis unverändert bleiben sollte. Schon vorher hatte Leo III. († 816) eine ähnliche Meinung geäußert: Obwohl er die Lehre des *Filioque* bejahte, lehnte er dessen Einfügung in das Symbolum ab.

M. E. darf man mit A. van Buren sagen, daß der Horos der Synode von 879/80 wegen seiner allgemeinen Formulierung zwei unterschiedlichen Lesarten Spielraum läßt: Für die Griechen war sicher das *Filioque* eines solcher falschen Worte, deren Einfügung ins Symbolum unerträglich war, während die römischen Legaten und der Papst selbst die Einfügung sehr wahrscheinlich für *orthodox* hielten — *es gibt kein Argument, um das*

¹¹⁸ D. Stiernon, Konstantinopel IV, S. 231.

¹¹⁹ F. Dvornik, Photian Schism, S. 196.

Gegenteil zu vertreten, — aber die Päpste selbst zogen vor, es in das Symbolum nicht einzufügen¹²⁰.

Die Einfügung des Filioque ins Symbolum geschah in Rom erst etwa hundertdreißig Jahre später. Als das geschah, gab es in Rom keinen Zweifel daran, daß der Papst das machen durfte, ohne ein Konzil einzubeziehen. Der oben genannte Unterschied zwischen dem Westen und dem Osten bezüglich der kirchlichen Strukturen spielte hier eine Rolle. Die Hochscholastik bejahte wie selbstverständlich die Frage, ob der Papst das Symbolum entscheiden dürfe¹²¹.

4. Das Konzil von 879/80 als Muster eines Unionskonzils?

Die Synode von 879/80 wird in der griechischen Überlieferung als *Unionskonzil* bezeichnet. In der Tat geschah dort eine Union, in der jeder Teil der Christenheit die Legitimität der anderen Tradition formell und ausdrücklich akzeptierte. J. Meyendorff hatte 1974 die Frage gestellt: »Könnte man nicht heute gemeinsam den ökumenischen Charakter des Konzils von 879/80 anerkennen?« Er ergänzt: »Die Union (beruht) auf einem geschichtlichen Glauben, auf dem des von den Konzilien adoptierten Glaubenssymbols. Keinerlei dogmatischer Relativismus wäre daran gebunden. Es wäre dies auch ein positiver Akt: die gemeinsame Rückkehr zu einer realen Situation der Einheit zwischen Orient und Okzident«¹²².

In der Tat stellt die Aussage der Synode — die Geltung der verschiedenen Traditionen beider Kirchen — ein Grundprinzip für die Beziehungen zwischen beiden Kirchen fest, das über den kanonischen Bereich hinaus gelten sollte. Selbstverständlich kann die *communio* zwischen beiden Kirchen nur in der Wahrheit des vollen Glaubens geschehen, wie es oft orthodoxe Autoren hervorheben.

Es ist eine Tatsache, daß die Gestalt beider Kirchen auf theologischer Ebene unterschiedlich ist. Um einige Punkte zu nennen: Augustinus hat die westliche Tradition ge-

¹²⁰ A. van Bunnem, *Le Concile de Constantinople 879–880, Contacts* 33 (1981) 214, Anm. 45.

[Anm. d. Red.: Das Argument ist im Horos selbst enthalten, da dort das Festhalten an dem überlieferten Wortlaut des heiligen Symbols betont wird. Außerdem wird das Anathem gegen diejenigen gesprochen, die so verwegen sind, daß sie »durch falsche Worte oder Zusätze oder Streichungen« das Symbol verfälschen. Daß hierbei für alle Anwesenden das Filioque gemeint war, besteht kein Zweifel. Die wohl beste Untersuchung der Synode von 879/880 aus römisch-katholischer Sicht kommt zum Ergebnis: »... there is no doubt that the horos of the Photian Synod officially disapproved of the use of the filioque ...« (J. Meijer, *A Successful Council of Union ...*, S. 185; siehe den Text des Horos S. 267 f. und *Joh. Karmiris, Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae*, Graz 21968, S. 268).]

¹²¹ Vgl. als Beispiel *Thomas von Aquin, Summa theologica II/II q. 1 a. 10*. Thomas räumt dem Papst das Recht ein, das Symbolum zu bestimmen, »wie alle anderen Dinge, die der ganzen Kirche gehören«. Das Verbot des Ephesinums versteht er folgendermaßen: durch diese Entscheidung wird der nächsten Synode die Vollmacht nicht weggenommen, eine neue Fassung des Symbolums zu redigieren, wenn das wegen einer neuen Häresie erforderlich ist.

¹²² J. Meyendorff, *Schwesterkirchen — Ekklesiologische Folgerungen aus dem Tomos Agapis*, in: *Pro Oriente, Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens*, Innsbruck – Wien – München 1976, S. 41–53, hier S. 46.

prägt, und er ist im Osten fast unbekannt. Die heutige Gestalt der römischen Kirche läßt sich nicht ohne die Hochscholastik erklären. Der Osten ist eher auf der Ebene der Lehre der griechischen Kirchenväter geblieben, griechische Kirchenväter, die die katholische Theologie viel analysiert hat. Aber das theologische Verständnis beider Seiten bezüglich derselben griechischen Kirchenväter ist oft unterschiedlich. Begriffe wie Vergöttlichung oder Palamismus sind ein Zeichen dafür. Die gesamte theologische Anthropologie hat auf beiden Seiten sehr unterschiedliche Gestalten. Immer bleibt für viele orthodoxe Autoren das trinitarische Thema — das Filioque — als Kernpunkt, obwohl einige der Meinung sind, daß das Filioque als theologoumenon zu betrachten wäre. Manchmal wird die gesamte westliche Theologie von einigen orthodoxen Autoren als eine Reflexion ohne Pneumatologie betrachtet.

Es ist m. E. Zeit, die grundsätzliche Frage zu stellen, nämlich ob beide Kirchen nicht verschiedene Gestalten sind, in denen das gemeinsame apostolische Erbe anzuerkennen wäre. Mit den Worten des Ökumenismusekretes: Sollte man nicht »bei jenen verschiedenartigen theologischen Formeln oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit sprechen« (Nr. 17)? *Dieses Prinzip konsequent zu akzeptieren, erfordert von beiden Seiten einen Umkehrprozeß.* Mir erscheint das von der Synode von 879/80 hervorgehobene Prinzip bezüglich der verschiedenen *kanonischen* Traditionen als ein echtes methodisches und ökumenisches Prinzip, durch das alle dogmatischen Differenzen zwischen dem Osten und dem Westen zu analysieren sind. Kein dogmatischer Relativismus ist zu akzeptieren. Aber vorher muß man offen für die Wahrheit der anderen Seite sein und bleiben, und das bedeutet, *daß die Theologen beider Seiten sich die Mühe machen müssen, die Position der anderen Seite von innen zu verstehen und die von einer Seite hervorgehobenen Perspektiven in das eigene System zu integrieren.* Nur wenn das von beiden Seiten gemacht wird, werden wir eine echte ökumenische Theologie haben, die der eigenen Tradition fruchtbare Perspektiven bringt.

Letztendlich bleibt das Thema kirchliche Strukturen, oder — wenn man will — Primat. Kardinal Ratzinger hat formuliert: »Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde«¹²³. Die von uns analysierte Periode zeigt deutlich, daß das Verständnis über die *presbeia* Roms in Rom und in Konstantinopel unterschiedlich war. Das Problem ergab sich, als Rom Byzanz behandeln wollte wie den Westen. Congar beschreibt die Beziehungen zwischen Rom und Byzanz folgendermaßen: »Rom übte ... ein Recht höherer Schlichtung aus, das die verwaltende und kanonische Autonomie der Ortskirchen unangetastet ließ: ein *primatus* ohne *papatus* ...«¹²⁴

Beide Synoden zeigen deutlich, daß Byzanz die *presbeia* Roms akzeptierte, aber in die *Synodalität der Kirchen integrierte*. Die Entscheidung Roms wurde auf dem Konzil von 869/70 *synodal* analysiert. Erst dann akzeptierte die Synode die Absetzung des Photios.

¹²³ J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, S. 209. Der Artikel wurde zuerst 1977 veröffentlicht. Der Vf. bemerkt, daß der Vortrag »hier bewußt unverändert nachgedruckt« wird (S. 203).

¹²⁴ Y. M. Congar, L'Ecclésiologie..., S. 359, Anm. 65.

Daß Rom sich mit der (legitimen) Autonomie der Ortskirchen schwer tut, muß nicht bewiesen werden. Die ganze nachkonziliare Geschichte ist ein deutliches Zeichen dafür. Die »presbeia« Roms und die legitime Autonomie der Ortskirchen sind als zwei Elemente in die Ekklesiologie zu integrieren. Ohne daß beide Elemente als einander ergänzende gesehen und in die Praxis eingeführt werden, gibt es keinen konsequenten Dialog mit der Orthodoxie, wie die Dokumente der internationalen orthodoxen/römisch-katholischen Kommission zeigen¹²⁵.

¹²⁵Die offiziellen französischen Texte in: Secretariat pour l'unité des chrétiens, *Service d'Information* 1982, 115–120; 1987, 86–91; 1988, 194–199. Die in der Kommission entstandene Übersetzung ins Neugriechische in: *Episkepsis* 277 (1982) 12–20; 390 (1987) 5–15; 404 (1988) 10–18. Deutsche Übersetzung in: Die Eucharistie der einen Kirche (Die deutschen Bischöfe — Ökumene Kommission 8), Bonn 1989, S. 25–58, oder in *Ofo* 3 (1989) 218–250 (hier eine verbesserte Übersetzung); jetzt auch in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, H. Meyer u. a. (Hgg.), Bd. 2, Paderborn/Frankfurt 1992, S. 526–567. Die Dokumente gehen von der Kirche als Koinonia von Kirchen aus und machen Gebrauch von der eucharistischen Ekklesiologie. Vgl. meinen Artikel: Die Dokumente der internationalen Dialogkommission der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche, *US* 33 (1990) 305–320.