

Das Papsttum aus der Sicht der orthodoxen Theologie und Kirche¹

von Athanasios Basdekis, Frankfurt/Main

Einführung — Problemstellung

Verlauf und Entwicklung der Beziehungen zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche seit den 60er Jahren machen es einem orthodoxen Theologen schwer, über das Papsttum als Problem zwischen beiden Kirchen zu sprechen. Denn, sieht man von mancherlei negativen Ereignissen und Erfahrungen aus dem Zusammenleben beider Kirchen vor allem in den letzten Jahren ab (genannt sei hier stellvertretend für eine Reihe von Problemen die gesamte Problematik des Uniatismus und Proselytismus), so muß man sagen, daß die Beziehungen zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche sowohl auf der Ebene des **Dialogs der Liebe** als auch auf der Ebene des **Dialogs der Wahrheit**, in einer guten und vom gegenseitigen Vertrauen gekennzeichneten Atmosphäre sich bewegen und entwickeln. Die bisherigen Ergebnisse des offiziellen orthodox/römisch-katholischen Dialogs² haben deutlich gezeigt, daß die Orthodoxe und die Römisch-katholische Kirche eine große gemeinsame Glaubens- und Überlieferungsgeschichte und Nähe verbindet, die trotz der noch zwischen ihnen bestehenden Unterschiede in grundlegenden ekklesiologischen Fragen und Kirchenstrukturen eine tragfähige Basis zur Klärung der noch ungelösten Fragen bildet. Zu diesen Fragen zählt zweifellos die gesamte Problematik der Lehre von der Kirche, der Ekklesiologie, wozu auch das Papsttum, die Frage nach dem Selbstverständnis und der Stellung des Bischofs von Rom in der Struktur der weltweiten Kirche, also auch die Primats- und Unfehlbarkeitsfragen gehören. Von deren Lösung und Beantwortung wird ein Durchbruch in der Ökumene und im Blick auf die Einheit der Kirchen nicht nur erhofft, sondern auch als möglich erachtet.

Diese Probleme und Fragen hatte auch die III. Panorthodoxe Vorkonziliare Konferenz 1986 im Blick, als sie in einer Konzilsvorlage über die Beziehungen zur Römisch-katholischen Kirche empfahl, »künftig nicht nur Themen aus denjenigen Bereichen zu nehmen, die die beiden Kirchen verbinden, sondern auch aus denen, die sie voneinander

¹ Leicht gekürzte Fassung eines Vortrags, der am 14.3.1994 in der Katholischen Akademie Münster »Franz-Hitze-Haus« im Rahmen eines Forums über »Das Papsttum im ökumenischen Gespräch« gehalten wurde. Der Vortragsstil wurde bewußt beibehalten.

² Die bisherigen Dokumente des orthodox/römisch-katholischen Dialogs auf Weltebene sind: a) Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit (München 1982); b) Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche (Bari 1987); c) Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes (Valamo/Finnland 1988), veröffentlicht u. a. in: *H. Meyer – D. Papandreou – H. J. Urban – L. Visser (Hgg.)*, Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. II: 1982–1990, Frankfurt a.M. – Paderborn 1992, S. 531–567.

trennen, namentlich aus dem Bereich der Ekklesiologie«³. Denn die Orthodoxe Kirche ist davon überzeugt, daß ein Fortschritt in den ökumenischen Beziehungen zwischen beiden Kirchen von einer möglichst raschen und effektiven Klärung der ekklesiologischen Frage abhängig ist.

Diese Problematik hatten auch die Mitglieder der Internationalen orthodox/röm.-katholischen Kommission im Blick, als sie im allerletzten Satz des 1988 in Valamo/Finnland verabschiedeten dritten und bis heute letzten theologischen Dialogdokuments unter dem Titel »Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes«⁴ den Willen bekräftigten, als nächstes Problem »Das Thema des Primates im Gesamt der Kirche und vor allem das des Primates des Bischofs von Rom ..., welches einen schwerwiegenden Unterschied zwischen uns darstellt« (Nr. 55) anzugehen.

In Fortführung und Übernahme von Aussagen des I. Vatikanischen Konzils hat die Römisch-katholische Kirche in ihrem II. Vatikanischen Konzil, insbesondere in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, die römisch-katholische Auffassung von der Kirche im Zusammenhang der Stellung des Bischofs von Rom in ihr wie folgt beschrieben: »Dies ist die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen ... Diese Kirche ... ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird« (Nr. 8). Und: »Das Kollegium oder die Körperschaft der Bischöfe hat aber nur Autorität, wenn das Kollegium verstanden wird in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom, dem Nachfolger Petri, als seinem Haupt, und unbeschadet dessen primatialer Gewalt über alle Hirten und Gläubigen. Der Bischof von Rom hat nämlich kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche und kann sie immer frei ausüben. Die Ordnung der Bischöfe aber, die dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt, ja, in welcher die Körperschaft der Apostel immerfort weiter besteht, ist gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche. Diese Gewalt kann nur unter Zustimmung des Bischofs von Rom ausgeübt werden« (Nr. 22).

Dies sind für die römisch-katholische Theologie und Kirche bindende Aussagen, die nach ihrem Verständnis dogmatischen Charakter besitzen. Die so beschriebene römisch-katholische Lehre von der Kirche und der Stellung des Bischofs von Rom haben dadurch noch mehr an Gewicht und Bedeutung erlangt, als sie in das neue katholische Kirchenrecht *Codes Iuris Canonici* aufgenommen und somit bindende kirchenrechtliche Gesetzkraft erlangt haben (Kanones 330–341)⁵.

³ Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Konferenz, *Ofo* 5 (1991) 330–350; *Una Sancta* 42 (1987) 4–28; Vorlage über »Die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur gesamten christlichen Welt«, *Ofo* 5 (1991) 336 f. und *Una Sancta* 42 (1987) 10 f.

⁴ H. Meyer – D. Papandreou – H. J. Urban – L. Vischer (Hgg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. II: 1982–1990, Frankfurt a.M. – Paderborn 1992, S. 556–565.

⁵ So z. B. Kanon 331: »Der Bischof der Kirche von Rom, in dem das vom Herrn einzig dem Petrus, dem Ersten der Apostel, übertragene und seinen Nachfolgern zu vermittelnde Amt fortdauert, ist Haupt des Bischofs-

Ein orthodoxer Theologe, der die Entwicklung der beiderseitigen Beziehungen und die von beiden Seiten auf höchster Ebene (Päpste, Präsidenten des Einheitssekretariats, Ökumenische Patriarchen u. a. kirchliche Repräsentanten) gehaltenen Ansprachen, Reden, Gegenreden und Erklärungen sorgfältig beobachtet, kommt nicht umhin, manchen Ereignissen und Formen der Begegnungen und der zwischenkirchlichen Beziehungen eine gewisse ekklesiologische Relevanz beizumessen. Ich denke an dieser Stelle zuallererst an die ekklesiologische Relevanz der Begegnung und Umarmung zwischen Papst Paul VI. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras 1965 in Jerusalem sowie an die vier weiteren Begegnungen zwischen Päpsten und Patriarchen, die bis heute, zweimal in Istanbul (Juli 1967 und November 1972) und zweimal in Rom (Oktober 1967 und Dezember 1987), stattgefunden haben; ich denke an die ekklesiologische Relevanz des gemeinsamen Betens bei Gottesdiensten in Rom und Phanar; ich denke auch an die ekklesiologische Relevanz der von Papst Paul VI. 1975 gegenüber dem Metropoliten von Chalkedon als Abgesandten des Ökumenischen Patriarchen erwiesenen Geste, als er vor ihm kniete und den Fuß küssen wollte. Von größter ekklesiologischer Relevanz ist sicherlich auch die 1967 proklamierte offizielle Aufhebung der gegenseitigen Exkommunikation (Anathemata) aus dem Jahre 1054 und die daraus entwickelte »**Theologie der Schwesterkirchen**«, welche fortan bis heute hervorgehoben wird und dabei vor allem seitens der Römisch-katholischen Kirche immer wieder auf die Aussage des Papstes Paul VI. hingewiesen wird, wonach die Orthodoxe und die Römisch-katholische Kirche eine fast vollkommene Gemeinschaft verbindet⁶.

Sind diese Entwicklungen ohne ekklesiologische Relevanz im Blick auf die Frage nach der gleichen und gleichberechtigten Stellung des Bischofs von Rom und des Ökumenischen Patriarchen innerhalb der Gesamtkirche?

An dieser Stelle muß daran erinnert werden, daß es Papst Paul VI. war, der 1967 feierlich erklärte: »Wir sind uns vollkommen dessen bewußt, daß der Papst das größte Hindernis auf dem Weg des Ökumenismus ist«⁷, sowie an die hoffnungsvolle Erklärung des Papstes Johannes Pauls II., der am 6. Dezember 1987 von dem unumkehrbaren Engagement der Römisch-katholischen Kirche in den Dienst der ökumenischen Bewegung

kollegiums, Stellvertreter Christi und Hirte der Gesamtkirche hier auf Erden; deshalb verfügt er kraft seines Amtes in der Kirche über höchste, volle, unmittelbare und universale ordentliche Gewalt, die er immer frei ausüben kann«, in: Codex Iuris Canonici: Codex des kanonischen Rechtes, Kevelaer 1983, S. 143. Dieselbe Auffassung wird auch im vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen am 25.3.1993 veröffentlichten »Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus« (so u. a. in Nr. 14, 17 u. 18) vertreten.

⁶ Beredtes Zeugnis des »Dialogs der Liebe« zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche sind die Dokumente im Band »**Tomos Agapis**. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958–1976«, Innsbruck-Wien-München 1978, hrsg. von der Wiener Stiftung »Pro Oriente«. Dokument Nr. 283 (Brief von Papst Paul VI. an den Ökumenischen Patriarchen Athenagoras vom 8. Februar 1971): »... daß zwischen unserer Kirche und den ehrwürdigen orthodoxen Kirchen bereits eine fast totale, wenn auch noch nicht vollkommene Gemeinschaft besteht aufgrund unserer gemeinsamen Teilhabe am Mysterium Christi und seiner Kirche«.

⁷ Die Rede von Papst Paul VI., die er am 28.4.1967 vor den Mitgliedern des Einheitssekretariats hielt, in: AAS 59 (1967) 493–498, hier: 498.

sprach⁸. Papst Johannes Paul II. weist unermüdlich auf diese Verpflichtung der Römisch-katholischen Kirche hin und beschwört seine Verpflichtung zur Wiederherstellung der christlichen Einheit. Und kein Geringerer als der heutige Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der christlichen Einheit Kardinal Edward Cassidy erklärte bei einer Pressekonzferenz auf der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung im August 1993 in Santiago de Compostela: »Die Einheit der Kirche (werde) nicht auf ein übergeordnetes Leitungsamt verzichten können. In einer vereinten Kirche müsse der Primat aber nicht dem Papstamt in seiner jetzigen Gestalt entsprechen. Es sei die Aufgabe der ökumenischen Gespräche, hier für Klärung zu sorgen«⁹. Solche Äußerungen sind sehr positive und hoffnungsvolle Zeichen, von denen man annehmen möchte, eine Verständigung auch in der schwierigen Frage des Papsttums sei durchaus denkbar und möglich.

Doch es war Papst Paul VI., der 1969 bei seinem Besuch im Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf sich mit den Worten vorstellte: »Wir sind Petrus«¹⁰. Und Papst Johannes Paul II. seinerseits beschrieb während seines Besuches beim Ökumenischen Rat der Kirchen 1984 in an Deutlichkeit nicht zu überbietender Weise das Selbstverständnis der Römisch-katholischen Kirche mit den Worten: »Trotz des moralischen Versagens, welches das Leben ihrer Glieder und selbst ihrer Verantwortlichen im Laufe der Geschichte gekennzeichnet hat, ist sie überzeugt, daß sie in voller Treue zur apostolischen Überlieferung und zum Glauben der Väter im Dienst des Bischofs von Rom den sichtbaren Bezugspunkt und den Garanten der Einheit bewahrt hat ... In der Gemeinschaft mit diesem Bischof stehen, heißt sichtbar bezeugen, daß man Gemeinschaft hat mit allen, die denselben Glauben bekennen ... Das ist unsere katholische Überzeugung, und unsere Treue zu Christus verbietet uns, sie aufzugeben.«¹¹

Auch gegenüber dem Ökumenischen Patriarchen Dimitrios hat Papst Johannes Paul II. 1979, als er ihn in seinem Sitz im Phanar besuchte, um mit ihm gemeinsam den Beginn des offiziellen theologischen Dialogs zwischen beiden Kirchen bekanntzugeben, auf seinen Primat hingewiesen, indem er unter Berufung auf Mt 16,16 sich als Nachfolger Petri bezeichnete und sagte: »Er hat als der Erste die Verantwortung, über die Einheit aller zu wachen und die Übereinstimmung der heiligen Kirchen Gottes ... sicherzustellen.«¹² Ähnlich äußerte sich Papst Johannes Paul II. am 6. Dezember 1987, also zwei Jahre zuvor, im Petersdom in einer Ansprache anlässlich des Besuchs des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios in Rom, als er in Würdigung des Beitrags des II. Vatikanischen Konzils für die Verständigung in Fragen der Ekklesiologie sich als »Nachfolger Petri« bezeichnete und sagte, daß der Kirche Roms in der frühen Kirche nicht nur ein Primat der Ehre, sondern auch ein Primat wirklicher Verantwortung im Vorsitz der Liebe, wie auch bei der Hilfestellung zur Aufrechterhaltung der Koinonia zwischen allen Kirchen zuerkannt wurde. »Ihm wurde die Sicherstellung der Harmonie in der apostolischen Verkündigung

⁸ *Episkopsis* 392 (1.2.1987) 15. So auch der jetzige Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Edward Cassidy auf der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1993 in Santiago de Compostela, in: Pressemitteilung des ÖRK, Nr. 18 vom 10.8.1993.

⁹ Pressemitteilung des ÖRK in Santiago de Compostela Nr. 20 vom 20.8.1993.

¹⁰ Die Rede des Papstes Paul VI., die er am 10.6.1969 beim ÖRK in Genf hielt, in: AAS 61 (1969) 503–506.

¹¹ Der Apostolische Stuhl 1984. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, Köln 1984, S. 429 f.

¹² *Episkopsis* 221 (1.12.1979) 13.

anvertraut. Als Bruder unter Brüdern hat er den Auftrag bekommen, sie im Glauben zu stärken (vgl. Lk 22,32); als Erster hat er die Verantwortung, über die Einheit aller zu wachen und die Einmütigkeit der Heiligen Kirchen Gottes im Glauben zu sichern ...»¹³

Dies sind nur einige Beispiele aus Äußerungen der Päpste Pauls VI. und Johannes Pauls II., die den bis dahin eigentlich positiven Verlauf der Beziehungen zwischen unseren beiden Kirchen auf der Ebene des Dialogs der Liebe nicht entsprochen haben. Für viele Orthodoxen waren solche Äußerungen zumindest in jener Zeit nicht nachvollziehbar. Die Reaktion des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios blieb natürlich nicht aus. Zwar redete er den Papst bei seinen Ansprachen¹⁴ als den »Heiligsten Bruder«, den »Vorsteher der Liebe in der ehrwürdigen Kirche Roms«, zugleich aber sprach er von der »Begegnung von zwei Ortsbischöfen«, von den Vorstehern des »alten« und des »neuen Roms«, und sah sich genötigt, seinerseits etwas zu wiederholen, was er bereits im November 1973 in Konstantinopel diesbezüglich sagte, als er in Anwesenheit des Abgesandten des Papstes, des Kardinal Jan Willebrands, den Primatsanspruch des Papstes in aller Klarheit zurückwies mit den Worten: »Wir leugnen nicht den ekklesiologischen Sinn der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche, denn wir verstehen darunter die Ortskirchen, jede mit ihrer eigenen und ehrwürdigen Jurisdiktion. In diesem Sinne empfangen wir Eure Eminenz, Herr Kardinal, als Repräsentanten des ersten Bischofs und Patriarchen im Westen, des heiligsten und uns sehr teuren älteren Bruders Papst Paul VI. Um deutlich, aufrichtig und ehrlich uns selbst und gegeneinander, aber auch der ganzen Welt gegenüber zu sein, müssen wir wiederholen und betonen, daß kein einziger Bischof in der Christenheit ein Privileg, göttliches oder menschliches, über die ganze Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche Christi besitzt. Wir alle, sei es in Rom, sei es in dieser Stadt oder in einer anderen wie auch kirchlich gesehen, ihre hierarchische oder politische Stellung sein möge, sind einzig und allein Mitbischöfe unter dem einzigen obersten Hohenpriester, dem Haupt der Kirche, immer unserem Herrn Jesus Christus, nach der von jeher kirchlich anerkannten hierarchischen Ordnung.«¹⁵ Ähnlich deutlich äußerte sich der Ökumenische Patriarch Dimitrios gegenüber einer römisch-katholischen Delegation am 30. November 1984 im Phanar.¹⁶

Damit wollte der Ökumenische Patriarch keine Mißverständnisse und Illusionen bezüglich der orthodoxen Stellung in der Frage des Primates des Bischofs von Rom aufkommen lassen und vor allem auf zwei orthodoxe Grundsätze diesbezüglich hinweisen, welche im Blick auf den damals noch nicht begonnenen theologischen Dialog zwischen beiden Kirchen gelten sollten:

¹³ *Episkepsis* 221 (1.12.1979) 13. Vgl. auch a.a.O. 392 (1.2.1987) 16.

¹⁴ *Episkepsis* 221 (1.12.1979) 15–18; 392 (1.2.1987) 11–14; 423 (15.7.1989) 56.

¹⁵ *Episkepsis* 90 (11.12.1973) 18.

¹⁶ *Episkepsis* 326 (1.12.1984) 210.

- a) Die höchste Autorität in der Kirche besitzt das Ökumenische Konzil.
- b) Keiner der Bischöfe hat eine Autorität oder einen Rechtsanspruch oder ein kanonisch verliehenes Recht auf irgendeine kirchliche Jurisdiktion ohne das kanonische Einvernehmen und die Zustimmung des anderen.¹⁷

Ein Vergleich der soeben aufgeführten Positionen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche bezüglich der Stellung des Bischofs von Rom in der Kirche zeigt unzweideutig, daß das eigentliche Problem in der von grundauf unterschiedlichen Lehre von der Kirche bzw. im Kirchenverständnis zwischen beiden Kirchentraditionen, des Westens und des Ostens liegt. Es wird daher gut sein, der katholischen Lehre über die Kirche und das Papsttum (Primat und Unfehlbarkeit) die orthodoxe Auffassung zu denselben Problemen gegenüberzustellen. Dies soll in bezug auf folgende zwei Problembeispiele und Aspekte geschehen:

- a) Grundprinzipien und Grundsätze orthodoxer Ekklesiologie,
- b) Autorität und Lehramt in der Kirche — Kollegialität, Primat und Unfehlbarkeit.

Dabei — und da liegt es mir besonders daran — sollen die im Rahmen des orthodox/römisch-katholischen Dialogs erarbeiteten gemeinsamen Texte, sofern sie Aussagen zu unserem Thema (Kirche und Amt) enthalten, einbezogen werden. Ein Hinweis auch auf andere ökumenisch relevante Texte (z. B. Erklärung der katholischen Glaubenskongregation »über einige Aspekte der Kirche als Communio« und der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK) darf gewiß nicht fehlen.

Grundprinzipien und Grundsätze orthodoxer Ekklesiologie

Anders als die Römisch-katholische Kirche hat die Orthodoxe Kirche nie versucht, eine lehramtliche Definition über das, was Kirche ist, zu entwerfen. Man wird in den Quellen der frühen Kirche vergebens nach einer Definition des Begriffs Kirche suchen, wenngleich die Kirchenväter sehr wohl und sehr viel darüber gesagt und geschrieben haben. Dieses Fehlen einer dogmatisch fixierten Lehre von der Kirche ist sicherlich keine Lücke, denn »das Fehlen von klaren dogmatischen Definitionen ist nicht die Folge einer Unklarheit im Glauben«.¹⁸

Für die orthodoxe Theologie ist die paulinische Auffassung von der Kirche als Leib Christi, die sich in der Feier der Eucharistie als der Offenbarung des Dreieinigten Gottes manifestiert und konstituiert wird, grundlegend. Es ist das Verdienst der sog. »**eucharistischen Ekklesiologie**«, daß sie den sakramentalen Zusammenhang von Eucharistie und Kirche, d.h. die ekklesiologische Dimension der Eucharistie wiederentdeckt und heraus-

¹⁷ Vgl. Anastasios Kallis, Par cum pari. Eine Bedingung des Dialogs und der Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche, in: *Ders. (Hg.), Dialog der Wahrheit. Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1981, S. 20.

¹⁸ Anastasios Kallis, Papsttum und Orthodoxie. Der Papst und die Kircheneinheit aus orthodoxer Sicht, *Ökumenische Rundschau* 30 (1981) 34.

gestellt hat. Sie besagt, daß nicht irgendeine oder jede Versammlung, sondern nur die zur Feier der Eucharistie um ihren Bischof oder in seinem Auftrag um die Priester versammelte Gemeinde die Kirche ist. Die ekklesiologische Auswirkung dieses Sachverhaltes, der Identität von Kirche und Eucharistie, ist eine doppelte:

- a) Die die Eucharistie feiernde Gemeinde ist die Kirche schlechthin;
- b) diese Kirche ist die ganze Kirche, die Kirche in ihrer Fülle; sie ist die katholische Kirche, weil in ihr der ganze Christus gegenwärtig ist.

Bezogen auf unser Thema besagt dies, daß im Mittelpunkt der eucharistischen Ekklesiologie die Lokalkirche steht, welche, weil sie die katholische Kirche im eigentlichen Sinne ist, nicht als Teil der Universalkirche, also als Teilkirche, sondern als Kirche in ihrer Fülle zu verstehen ist, »unabhängig von ihren juristischen Bindungen zu den anderen Lokalkirchen bzw. zu der Universalkirche, zu der sie gehört und die sie zugleich repräsentiert«¹⁹.

Diese Sicht von der Kirche hat zur Folge, daß man in der orthodoxen Theologie von der **Lokalkirche**, von der Ortskirche ausgeht und zur Gesamtkirche gelangt, während die römisch-katholische Ekklesiologie von der Betrachtung der Gesamtkirche ausgeht und zur Ortskirche gelangt, die dann logischerweise als Teil der universalen Kirche mit allen Konsequenzen des Teilseins angesehen wird.

Welch folgenschwere Auswirkungen und Belastungen auf das ökumenische Klima die Betrachtung der Lokalkirche als »Teilkirche« der Gesamtkirche haben kann, hat die jüngste Erklärung der Glaubenskongregation »über einige Aspekte der Kirche als Communio«²⁰ gezeigt, wobei nicht nur die Orthodoxe Kirche sich dagegen gewehrt hat, als Teil der Römisch-katholischen Kirche betrachtet zu werden. Noch vor Jahren hatte Metropolit Meliton von Chalkedon sich energisch dagegen gewehrt, indem er an die Adresse Roms gerichtet sagte, es sei ein theologischer Irrtum zu glauben, die Orthodoxe Kirche sei eine von Rom getrennte Kirche. Wörtlich sagte er: »An diesem Punkt lege ich Wert auf die Feststellung, daß es die orthodoxe öffentliche Meinung stört und sie beleidigt, wenn sich eine solche Verwirrung offenbart, die darin besteht, die östliche orthodoxe katholische Kirche unter die unterschiedlichen Riten der Ostkirchen einzuordnen, die von der römischen Kongregation für die Ostkirchen abhängen«²¹. Das orthodox-katholische Dokument von München (1982), »Das Geheimnis der Kirche und Eucharistie im Licht des Geheimnisses der heiligen Dreifaltigkeit«²², hat auch bezüglich unseres Themas grundlegende Aussagen gemacht und die soeben skizzierte Auffassung und Theologie von der Katholizität der Lokalkirche zum Ausgangspunkt weiterer Konsensbemühungen zwischen beiden Kirchen genommen, welche, wenn sie konsequent weitergeführt und

¹⁹ Anastasios Kallis, a.a.O., S. 35.

²⁰ Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche »Über einige Aspekte der Kirche als Communio« vom 28. Mai 1992, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 107).

²¹ Orthodox-katholischer Dialog. Ein Interview mit Metropolit Meliton von Chalkedon, *Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 19 (9.5.1984) 7.

²² H. Meyer – D. Papandreou – H. J. Urban – L. Vischer (Hgg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. II: 1982–1990, Frankfurt a.M. – Paderborn 1992, S. 531–539.

fortgeschrieben würden, verheißungsvolle Perspektiven für eine Verständigung zwischen beiden Kirchen enthalten.

So stellt das Dokument von München im Abschnitt über »Eucharistie und Kirche« (I, 4b) die zentrale These auf, »wenn die Kirche die Eucharistie feiert, verwirklicht sie das, was sie ist, den Leib Christi (1 Kor 10,17)«, d.h. Kirche, die als solche »eine ortsgebundene Wirklichkeit bezeichnet. Die Kirche existiert in der Geschichte als Ortskirche ... Sie hat ihr Vorbild, ihren Ursprung und ihr Ziel im Geheimnis des einen Gottes in drei Personen ... In diesem Verständnis stellt die Kirche den Maßstab dar für den Vollzug des kirchlichen Lebens« (II, 1).

Insofern also jede Ortskirche mit ihrem Bischof als eine eucharistische Gemeinschaft existiert, ist sie die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, die in Gestalt von mehreren katholischen Ortskirchen, die voneinander selbständig, ja sogar in ihrer Struktur und Erscheinungsform verschieden, im Glauben jedoch und im sakramentalen Leben geeint sind, sich darstellt.

In der ekklesiologischen Terminologie besagt dies: Der orthodoxe ekklesiologische Ansatz baut auf zwei einander ergänzenden Strukturprinzipien auf: der Autokephalie und der Synodalität.

Die grundsätzliche Eigenständigkeit jeder einzelnen Ortskirche mit der Eucharistie als Zentrum und die Dokumentation der Einheit aller Ortskirchen, die in einem Konsens aller Bischöfe auf einem Ökumenischen Konzil besteht, macht es den Orthodoxen unmöglich, einen Jurisdiktionsprimat, das aus sich heraus und nicht aus dem Konsens der Kirche hervorgeht, anzuerkennen. Drei Prinzipien sind für das Verständnis und Funktionieren des orthodoxen Autokephalie- und Synodalitätssystems grundlegend und unerlässlich:

a) **Das Prinzip der Gleichheit:** Alle Orthodoxen Kirchen sind — unabhängig von ihrer Größe — untereinander gleich, wobei dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel bzw. dem Ökumenischen Patriarchen ein Ehrenprimat der Liebe und des Vorsitzes sowie das Recht, in gesamtorthodoxen Angelegenheiten initiativ zu werden, zukommt.

b) **Das Prinzip der Selbständigkeit:** Alle Orthodoxen Kirchen sind in ihrem eigenen Bereich selbständig, sie regeln in eigener Verantwortung das kirchliche Leben und verwenden im Gottesdienst die jeweilige Landessprache. Sie sind das Haupt ihres eigenen Selbst, weshalb sie auch **autokephale Orthodoxe Kirchen** heißen. Manche von ihnen tragen die Bezeichnung **Patriarchat** bzw. **autonome Kirche**.

c) **Das alles überragende Prinzip der Koinonia**, d.h. der konziliaren und synodalen Gemeinschaft: Der gemeinsame Glaube, derselbe Gottesdienst und dieselbe kirchliche Ordnung münden in die volle Kirchengemeinschaft unter allen Orthodoxen Kirchen, die ihren sichtbaren Ausdruck in der sakramentalen Gemeinschaft (*communicatio in sacris*), in der Konzelebration und in der Abhaltung von gemeinsamen Synoden findet.

Die ökumenische Diskussion der letzten Jahre hat sich auf die Frage nach dem Kirchenverständnis (ökumenische Ekklesiologie) konzentriert und in dem Begriff »Communio« (Gemeinschaft) eine zukunftssträchtige und hoffnungsvolle Perspektive von der Einheit der Kirche erblickt. Die von der VII. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra 1991 verabschiedete Erklärung »**Die Einheit der Kirche**

als **Koinonia: Gabe und Berufung**«²³ ist hier besonders herauszustellen. Es wurde dabei deutlich, daß die Orthodoxen Kirchen wesentlich zur Entfaltung der Lehre von der Kirche als Koinonia und Gemeinschaft von Ortskirchen geleistet haben. Zwei orthodoxe Theologen, die richtungsweisende Gedanken und Überlegungen über das Thema »**Kirche als Communio**«, also auch über unser Thema angestellt haben, sind in diesem Zusammenhang besonders zu nennen: zum einen der Erzbischof (Armenisch Orthodoxe Kirche) Aram Keshishian, zur Zeit Vorsitzender des Zentralausschusses des ÖRK, und zum zweiten Metropolit Johannes von Pergamon (Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel), im Westen bekannt eher mit seinem Nachnamen Prof. Zizioulas. Metropolit Johannes hielt auf der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung im August 1993 in Santiago de Compostela eines der zwei Grundsatzreferate zum Konferenzthema »Auf dem Weg zur Koinonia in Glauben, Leben und Zeugnis«²⁴ und hat dabei grundlegende orthodoxe Aspekte der Kirche als Gemeinschaft von Kirchen bzw. über den beziehungshaften Charakter der Kirche vorgetragen. Seine Hauptgedanken waren:

Weil Gott dreieinig ist, also per definitionem ein Sein-in-der-Beziehung (zu Jesus, zum Heiligen Geist, zu den Menschen), und weil die Kirche auf dem Dreieinigen Gott aufbaut, kann sie nur eine Kirche in der Beziehung schlechthin sein: »Es gibt keine Kirche an sich, sondern nur Kirche in Beziehung«. Kirche als Koinonia kann auch im Blick auf ihre Struktur nur eine Kirche in Beziehung sein. Das gilt sowohl im Blick auf die Struktur der lokalen als auch der universalen Ebene. Ausgehend von dem bekannten lateinischen Spruch, »unus christianus nullus christianus«²⁵, und von der These, daß »der Weg zu Gott führt über den Nächsten«, stellte er die Behauptung auf, daß es Kirche nur in Form von strukturierten Ortsgemeinden geben kann, wobei die Einheit bzw. Einigkeit und die Vielfalt bzw. Vielgestaltigkeit derer gewahrt bleiben müsse. Indem er entsprechend der orthodoxen Auffassung die Bedeutung der Wirkung des Heiligen Geistes für das Zustandekommen und Existieren von Kirche beschrieb, unterstrich er: »Der Heilige Geist spezifiziert den einen Leib Christi, indem er aus jeder lokalen Kirche eine vollständige und ›katholische‹ Kirche macht, ... daß in einer Ekklesiologie der Gemeinschaft weder das Synodalsystem noch der Primat als Strukturen oder Ämter verstanden werden können, die über der Gemeinde oder über den Gemeinden stehen. Nur wenn jede lokale Kirchengemeinschaft Eingang findet in diese Struktur oder dieses Amt, kann man von einem synodalen System oder Primat der Gemeinschaft sprechen.«²⁶

²³ Walter Müller-Römheld (Hg.), Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991. Offizieller Bericht Ökumenischer Rat der Kirchen, Frankfurt a.M. 1991, S. 173–176.

²⁴ Günther Gaßmann – Dagmar Heller (Hgg.), Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 3. bis 14. August 1993, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 67), Frankfurt a.M. 1994, S. 95–104.

²⁵ Günther Gaßmann – Dagmar Heller (Hgg.), a.a.O., S. 99.

²⁶ Günther Gaßmann – Dagmar Heller (Hgg.), a.a.O., S. 100. Wörtlich sagte Prof. Johannes Zizioulas: »Ohne Synodalsystem läuft die Einheit Gefahr, auf dem Altar der lokalen Kirche geopfert zu werden. Ein Synodalsystem wiederum, das die Katholizität und Integrität der lokalen Kirche unterdrückt, kann zu einem kirchlichen Universalismus führen. Dieselben Überlegungen kann man zum Primat anstellen. Ist die Einheit der Kirche ohne Primat auf lokaler, regionaler und weltweiter Ebene in einer Ekklesiologie der Gemeinschaft möglich? Ich glaube nicht. Denn nur durch ein ›Haupt‹, eine Art ›Primus‹ können die ›Vielen‹, seien es einzelne Christen oder Ortskirchen, mit einer Stimme sprechen. Aber der ›Primus‹ muß Teil einer Gemeinschaft sein, nicht ein sich selbst definierendes, sondern wahrhaft ›in Beziehung stehendes‹ Amt. Ein solches Amt, das dem Einver-

Autorität und Lehramt in der Kirche — Kollegialität, Primat und Unfehlbarkeit

Die bisherigen Ausführungen führen uns nahtlos in den konkreteren Problembereich des Papsttums, des Fragenkomplexes von Autorität und Lehramt in der Kirche. Braucht die Kirche einen Primat und ein Lehramt und wenn ja, welches und welcher Art könnte es sein? Auch bezüglich dieser Frage gibt es in der orthodoxen Theologie und Kirche keine dogmatischen Definitionen oder Traktate. Die Antwort darauf müssen wir aus der Tradition, aus der Kirchen- und Dogmengeschichte vernehmen.

Orthodoxe Theologen sind sich darin einig, daß die Frage nach der päpstlichen Autorität, ihrer Begründung, Ausgestaltung und Umsetzung in die Praxis die eigentliche Streitfrage zwischen Orthodoxer und Römisch-katholischer Kirche bildet. Da die orthodoxe Überlieferung hinsichtlich der Autoritätsfrage sich von der der Römisch-katholischen Kirche offenkundig als ganzer unterscheidet, ist es sinnvoll, wenn nachstehend der Versuch unternommen wird, die Hauptzüge herauszustellen, die bezüglich der Autorität in der Orthodoxen Kirche gelten:

Zuallererst und konsequent zur oben dargelegten trinitarischen, christologischen und eucharistischen Sicht und Struktur der Kirche muß auch jegliche Autorität in der Kirche diesen christologischen Bezug aufweisen: sie muß vom Herrn kommen und in ihm begründet sein.

Der weit über die Orthodoxe Kirche bekannte orthodoxe Systematiker und Ökumeniker des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, Metropolit von Ephesos (früher Metropolit von Myra), Prof. Chrysostomos Konstantinidis, hat vor Jahren in einem Beitrag²⁷ den Autoritätsgedanken in der orthodoxen Theologie und Kirche ausgearbeitet und dabei insbesondere folgende Aspekte und Gedankengänge herausgestellt:

a) Das Neue Testament kennt eine Reihe von Begriffen und Termini wie **exousia**, **dynamis**, **arche**, während der Begriff **Autorität** (αὐθεντία), so wie wir ihn hier verstehen und anwenden, nicht vorkommt. Der einmalige Gebrauch des Verbs αὐθεντεῖν in 1 Tim 2,12 hat dort eine ganz andere Bedeutung und wird im ethisch-moralischen Sinn gebraucht.

In unserem Zusammenhang kommt der Zusage des Herrn in Mt 28,18 eine besondere Bedeutung zu, weil hier der Moment und die Art der Übertragung der exousia — Autorität vom Herrn auf die Apostel und die Kirche genannt werden: »Mir ist alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben. Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern, tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe« (Mt 28,18–20).

nehmen der lokalen Kirchen Ausdruck verleiht, kann nur zusammen mit ihren »Häuptern« ausgeübt werden. Ein Primat dieser Art ist in einer Ekklesiologie der Gemeinschaft ebenso wünschenswert wie harmlos« (a.a.O., S. 101).

²⁷ Chrysostomos Konstantinidis, Autorität in der Orthodoxen Kirche, *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 31–47.

Wenn wir also in der orthodoxen Theologie und Kirche von Autorität in der Kirche sprechen, so denken wir zuallererst an diese christologische Begründung (Auftrag des Herrn) der Autorität durch den Heiligen Geist in der Kirche. »Es handelt sich um die konkrete und unantastbare Rolle des Heiligen Geistes als eines Faktors, der die Kirche künftig ›in die ganze Wahrheit führen wird‹ (Joh 16,13). Was in der Kirche und im Leben der Gläubigen hinsichtlich der kirchlichen Autorität Geltung haben soll, muß auch immer das Siegel des Heiligen Geistes tragen; jede Autorität muß auch in seinem Namen ausgeübt werden. Der pneumatologische Faktor wird immer der wichtigste und der entscheidende Faktor sein bei der Ausübung jeglicher kirchlicher Autorität.«²⁸

b) Orthodoxe und römisch-katholische Theologie und Kirche sind sich zunächst darin einig, daß die Kirche geeignete und verantwortliche Personen braucht, welche göttliche Berufung und Sendung haben, über die geoffenbarte Wahrheit und den Glauben zu wachen. Auch sind sich beide Kirchen darin einig, daß solche Personen zunächst die Bischöfe in der Kirche sind, dann aber — so zumindest die orthodoxe Theologie und Kirche — das ganze gläubige Volk als das gemeinsame Bewußtsein der Kirche, also jeder Gläubige mit seinen Gaben und Charismen: »Gebt acht auf euch und auf die ganze Herde, in der euch der Heilige Geist zu Bischöfen bestellt hat, damit ihr als Hirten für die Kirche Gottes sorgt, die der sich durch das Blut seines eigenen Sohnes erworben hat« (Apg 20,28).

Auf diese Weise sind in der nachapostolischen Zeit die ersten Formen der Autorität und der gesetzgeberischen Organe der Kirche entstanden und wurde die Apostolizität der Ortskirche bzw. das Prinzip der apostolischen Sukzession herausgebildet, wodurch jede Kirche bzw. jeder gnadenhafte Träger der kirchlichen exousia und Autorität mit der einzigartigen Autorität des Herrn eng verbunden war und bis heute ist.

»In diesem Sinne ist die so verstandene kirchliche Autorität eine Gemeinschaft und Teilhabe an der nach göttlicher Autorität vom Herrn durch die Apostel an die Kirche übertragenen Wahrheit und Lehre. Die Wahrung einer solchen Autorität in der Kirche ist nur möglich durch die absolute Übereinstimmung und Identität einer jeden einzelnen Kirche mit dieser ›katholischen‹ Gemeinschaft und Teilhabe. Umgekehrt bedeutet jede Unterbrechung dieser Gemeinschaft sowie eine gegensätzliche Richtung dieser Gemeinschaft und Teilhabe Aufhebung und Abwesenheit der Autorität.«²⁹

Damit ist gesagt, in welcher Weise in der frühen Kirche die durch Nachfolge festgelegte Autorität in der Person der jeweiligen kirchlichen Hirten und insbesondere des jeweiligen Bischofs entstanden ist. Sowohl im Westen als auch im Osten wird der Bischof als die Hauptperson in jeder kirchlichen Gemeinde anerkannt. Dabei kommt der Auffassung des Ignatios von Antiochien (Brief an die Gemeinde von Magnesia 3,12; 6,1 und Tralles 2,1) eine herausragende Rolle zu. Er ist der erste Kirchenvater, der sozusagen eine Theologie der Rolle, der Position und des Dienstes des Bischofs hinsichtlich der Autorität in der Kirche ausgearbeitet hat. Ignatios von Antiochien führt endgültig und direkt die Person des Bischofs als des eigentlichen Trägers der exousia und Autorität in der Kirche ein, »dennoch nicht in einer absolutistischen und willkürlichen Weise, sondern einzig

²⁸ Chrysostomos Konstantinidis, a.a.O., S. 34.

²⁹ Chrysostomos Konstantinidis, a.a.O., S. 36.

und allein nach dem theologisch und ekklesiologisch richtigen Prinzip der Identität der exousia und Autorität allein Gott gegenüber. Denn er ist die alleinige Autorität; seine Autorität nimmt der dem Bischof gehorchende Gläubige an, Gottes exousia und Autorität repräsentiert und trägt in sich der Bischof; dieser ist der sichtbare Träger einer solchen Autorität, als solcher wird er anerkannt, als die sichtbare Bezugsperson der Gläubigen in der Suche nach der wirklichen Autorität und exousia in der Kirche.³⁰

c) Wenn wir darüber hinaus die Tatsache bedenken, daß nicht nur nach der Ekklesiology des Ignatios von Antiochien der Bischof zur Leitung einer bestimmten Ortskirche (wir haben oben dargelegt, daß und warum die Ortskirche die katholische Kirche sei) gewählt und in das Amt des Bischofs, d. h. der Ausübung der kirchlichen Autorität durch Mitwirkung, Zeugnis und sakramentale Besiegelung (Gebet, Herabrufung des Heiligen Geistes) auch seiner übrigen Mit Bischöfe eingesetzt und ordiniert wurde, so haben wir in dieser Einsetzungs- und Ordinationspraxis der Bischöfe der frühen Kirche die ersten grundsätzlichen Voraussetzungen der verschiedenen kirchlichen Versammlungen, der Synoden, die durch Teilnahme von mehreren Bischöfen derselben und der weiteren oder benachbarten Region zustande kamen, wenn es darum ging, verschiedene Probleme, die die Kirche beschäftigten, zu beraten, insbesondere in einer Zeit, wo weder kanonisches Recht noch eine Theologie der Synoden vorhanden war.³¹

Daraus, aus diesen Bischofsversammlungen erwuchsen die überregionalen, ökumenischen Bischofsversammlungen, die Synoden der Kirche. »Sie dienten entweder der Wahrung und Fortsetzung der apostolischen Autorität in der Kirche durch bestimmte Personen oder der Sicherstellung der Wahrheit in der Offenbarung und Lehre der Kirche als der anderen und mehr theoretischen Form der kirchlichen Autorität.«³² Es muß also hier unterstrichen werden, schreibt Chr. Konstantinidis, »daß sich ... vor allem zur Zeit der Synoden der einen und ungeteilten Kirche, nicht bloß ein Träger der Autorität in der Kirche, sondern der Träger, ihr eigentlicher Träger, und zwar durch die Ökumenischen Synoden, herausbildete und zu einer Institution wurde, bei denen die Kirche durch die versammelten Bischöfe im Heiligen Geist bezüglich der Treue und Unverletzlichkeit der Wahrheit mit aller Autorität spricht«.³³

d) Doch bereits im 4. Jahrhundert wurden Elemente der Entfremdung zwischen der Kirche im Osten und im Westen sichtbar, wie ein anderer im Westen hochangesehener orthodoxer Theologe, der 1993 verstorbene Prof. John Meyendorff, schreibt, »als es bereits eine gewisse Polarisierung in der trinitarischen Theologie ... sowie einen beginnenden ekklesiologischen Konflikt (gegeben hatte). Einerseits schrieb der Westen eine besondere Autorität den sogenannten »apostolischen Stühlen« zu und anerkannte den römischen Stuhl als den alleinigen »Stuhl Petri«. Andererseits waren im Osten »apostolische Stühle«, d. h. Ortskirchen, die ihren Ursprung von einem Apostel herleiteten, so zahlreich, daß sie von einem praktischen Standpunkt aus keine besondere Autorität von die-

³⁰ Chrysostomos Konstantinidis, a.a.O., S. 37.

³¹ Ebd.

³² Chrysostomos Konstantinidis, a.a.O., S. 38.

³³ Chrysostomos Konstantinidis, a.a.O., S. 39.

ser Basis aus beanspruchen konnten. Die Führerschaft in der Kirche gründete auf der de facto Autorität bestimmter Stühle; so erhob keiner irgendeinen grundsätzlichen Einwand gegen das Aufkommen des ›Ökumenischen Patriarchats‹ von Konstantinopel, der Kaiserstadt, einzig wegen gewisser kaiserlicher Faktoren, die vollständig unabhängig von irgendeiner ›Apostolizität‹ waren.³⁴ Es ist also evident, daß das unterschiedliche Verständnis von der Lokalkirche den Ursprung der divergierenden Auffassungen von der Autorität in der Kirche im Westen und im Osten überhaupt bildet.

So fährt John Meyendorff fort: »Die ekklesiologische Polarisierung, die in dieser Entfremdung mitenthalten war, war deutlich verbunden mit einem fortschreitend abweichenden Verständnis der Ortskirche, d. h. der eucharistischen Gemeinschaft, die von einem Bischof und Presbytern geleitet wird und das Volk Gottes miteinschließt. Die Beziehungen zwischen den Ortskirchen sah man im Osten gegründet auf ihrer Identität im Glauben und ihrer vollständigen ontologischen Gleichheit, mit ›Primatialsitzen‹ (Metropolitanate, Patriarchate usw.), die auf der Basis der Reichsstellung entstanden und die allein durch den Konsens aller Kirchen bedingt und kontrolliert wurden. Im Westen dagegen führte die Betonung der ›Apostolizität‹ (insbesondere der Apostolizität Roms allein, da dies der einzige ›apostolische‹ Stuhl des Westens war) zu der Idee der Führerschaft durch göttliche Erwählung, da Christus und nicht die Kirche die Apostel erwählt und beauftragt hatte und Petrus für eine besondere Rolle in der Kirche auserwählt hat.«³⁵

Damit sind wir an dem Punkt angelangt, welcher den eigentlichen Grund und die Ursache für die spätere unterschiedliche Entwicklung des Autoritätsgedankens, des jurisdiktionellen Primates und des Lehramtes des Bischofs von Rom in der Kirche bildet. Wie ist die Weitergabe der Autorität an die 12 Apostel und an Petrus zu verstehen? Hat Petrus von Christus ein Mehr an Autorität und Vollmacht bekommen als die übrigen Apostel und wenn ja, wer ist der eigentliche Nachfolger Petri, nur der Bischof von Rom als Gründer dieser Kirche, oder auch alle anderen Bischöfe, die miteinander in Glaubensgemeinschaft, apostolischer Sukzession und bischöflicher Kollegialität stehen? Mit anderen Worten, läßt sich aus der Matthäusstelle 16,18: »Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen« eine Sonderstellung des Bischofs von Rom göttlichen Rechts über alle anderen Bischöfe und die ganze Kirche herauslesen, rechtfertigen und begründen?

Anders als in der römisch-katholischen Theologie und Kirche besteht nach orthodoxer Auffassung keine Parallele und Identität zwischen den Zwölf Aposteln und deren Dienst einerseits und den von ihnen eingesetzten bzw. beauftragten Bischöfen andererseits. Während die Apostel einen Einmaligkeitscharakter besitzen und als Zeugen der Lehre regional, geographisch oder gar personell nicht eingrenzbar und gebunden sind, weil ja ihr Amt und Dienst universal sowohl geographisch als auch zeitlich zu verstehen ist, ist der Dienst der Bischöfe begrenzt und nicht universal, weil eben sie gemäß dem Sinn und Vollzug der Bischofsweihe dafür geweiht und ordiniert (bestellt) worden sind, um eine

³⁴ John Meyendorff, Rom und die Orthodoxie. Autorität oder Wahrheit?, in: A. Brandenburg – H. J. Urban (Hgg.), Petrus und Papst. Evangelium, Einheit der Kirche, Papstdienst. Bd. II, Neue Beiträge, Aschendorff-Münster 1978, S. 161 f.

³⁵ John Meyendorff, a.a.O., S. 162.

ganz bestimmte Ortskirche zu leiten, über diese zu wachen und für diese die Eucharistie zu feiern und diese in der Gemeinschaft der übrigen Kirchen zu vertreten und für diese Autorität und Verantwortung zu tragen.

Eine solche Deutung und Auslegung des Verständnisses des Amtes der Apostel läßt freilich nicht den Gedanken zu, ein Bischof sei nur Nachfolger eines bestimmten Apostels. Das gilt auch für den von dem Apostel Petrus eingesetzten Nachfolger, den Bischof von Rom, und es gilt schließlich auch für die nachfolgenden Bischöfe dieser Stadt.

Der jetzige Ökumenische Patriarch Bartholomaios hatte im Juni 1989 in einer Ansprache in Anwesenheit des Papstes Johannes Paul II. in Rom diesbezüglich deutlich hervorgehoben und gesagt, daß »zusammen mit Petrus auch die übrigen Apostel vom Heiligen Geist das Charisma der wahren und sicheren Theologie der Heiligen Dreifaltigkeit erhalten (haben)«. ³⁶

Damit ist schon gesagt worden, daß die orthodoxe Theologie und Kirche die römisch-katholische Auffassung und Auslegung von Mt 16,18 und die daraus abgeleitete römisch-katholische Sicht von der petrinischen Sukzession des Papstes nicht teilt. Vielmehr stellt sie der an die Person des Petrus gebundenen Sukzession und Nachfolge seinen Glauben, den Glauben Petri (d. h. der Apostel) gegenüber. Schon Origenes und Cyprian hatten die Auffassung vertreten, »daß alle, die den Glauben Petri in der Nachfolge der Apostel bezeugen, auch Erben der gleichen Verheißung sind ... Kirche konstituiert sich somit aus allen, die mit dem Glauben des Petrus übereinstimmen, sowohl den Laien als auch den Bischöfen, die ex officio Nachfolger Petri sind«. ³⁷

John Meyendorff formuliert diesen Sachverhalt wie folgt: »Es ist daher die Wahrheit, die die Autorität verbürgt, nicht umgekehrt. Dies Verständnis von Autorität ließ den Osten sich so hartnäckig der Annahme der Institution des Papsttums als Kriterium der Wahrheit widersetzen und durchweg immer wieder bekräftigen, daß der Glaube des Petrus den Primat bedingt, während der Primat keine Garantie der Unfehlbarkeit ist«. ³⁸

Indem also die orthodoxe Theologie und Kirche nicht auf die Person Petri, sondern auf seinen Glauben, der mit dem Glauben der übrigen Apostel identisch ist, den Hauptakzent legt, lehnt sie die römisch-katholische Primatsauffassung und das Selbstverständnis des Bischofs von Rom als des alleinigen Inhabers des Stuhles Petri ab.

Für die Orthodoxe Kirche sitzt jeder Bischof auf der Kathedra Petri, die nicht notwendigerweise oder gar exklusiv in Rom, sondern gemäß dem orthodoxen Katholizitätsgedanken von der Lokalkirche in jeder Ortskirche existieren kann. Das heißt also, nicht nur ein Bischof, auch nicht der Bischof von Rom, sondern die Gemeinschaft, das Kollegium der Bischöfe in ihrer Gesamtheit sind die eigentlichen Träger der kirchlichen Autorität.

Wenn überhaupt eine neutestamentliche Stelle zur Begründung des Autoritätsgedankens herausgehoben werden sollte, dann wäre diese nach der orthodoxen Auffassung von der Kirche als Abbild und Ausdruck des trinitarischen Mysteriums und der Gemeinschaft der drei Personen der Dreifaltigkeit, dann könnte diese Stelle nicht Mt 16,18, sondern Joh

³⁶ *Episkepsis* 423 (15.7.1989) 7. Vgl. auch A. Kallis, Papsttum und Orthodoxie, *Ökumenische Rundschau* 30 (1981) 37 f.

³⁷ A. Kallis, Petrus der Fels Stein des Anstoßes? Das »Petrusamt« in der Sicht der Orthodoxie, in: *Vassilios von Aristi u. a. (Hgg.), Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene?*, Regensburg 1985, S. 57.

³⁸ J. Meyendorff, Rom und die Orthodoxie. Autorität oder Wahrheit?, S. 172.

17,20 »gleich wie Du Vater in mir, und ich in Dir« sein. Der Abbildgedanke der Kirche (Abbild der Trinität) kann genauso zur Anerkennung eines Primats führen, freilich nicht eines auf eine Person gegründeten Primats der Macht, sondern eines Primats der Gesamtheit der Bischöfe, der Gesamtheit der Kirche und der Liebe.

Auf die Kirche übertragen bedeutet dieses orthodoxe Primatsverständnis, daß wir in der Frage der Autorität in der Kirche nicht den Bischof, sondern die Bischöfe haben. Deshalb ist in der orthodoxen Theologie ein »Episcopus universalis«, der die ganze oder primäre Autorität in der Kirche in sich vereinigt, undenkbar. Im Gegenteil: Für die orthodoxe Theologie ist »die durch Synoden ausgeübte Autorität eine ontologische Funktion der Kirche, vorausgesetzt, sie gründet sich auf der kollegialen Mitverantwortung der Hirten der Kirche in Fragen des Glaubens und der Wahrheit, d. h. in der Kollegialität der Bischöfe«³⁹, schreibt Chr. Konstantinidis.

Daß dies die Auffassung der Orthodoxen Kirche auch heute ist, läßt sich an einer Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel ablesen, die es am 12. März 1981 anlässlich der 1600-Jahrfeier des II. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (381) proklamierte.⁴⁰ In ihr wird gesagt, »daß die heiligen Väter dieses heiligen Konzils (von 381) ... auch das Modell und die Ausübungsweise der kirchlichen Autorität festgelegt und bestätigt (haben), indem sie das unverrückbare und verbürgte pneumatologische und ekklesiologische Kriterium dieser Autorität in der Kirche festgeschrieben haben. Die Kirche«, fährt die Enzyklika fort, »hat den verantwortungsvollen Auftrag, das Wort der Wahrheit zu verkünden, d. h. sich in Glaubens- und Lehrfragen zu äußern. Sie tut dies im Heiligen Geist durch ihre Bischöfe, wenn diese in Konzilien und insbesondere in Ökumenischen Konzilien zusammengetreten sind, und in keiner anderen Weise; sie tut dies in einer vollkommen kollegialen Mitverantwortung ihrer Hirten, die das gesamte Pleroma der Kirche repräsentieren und die apostolische Tradition und Lehre richtig und integral auslegen nach dem gemeinsamen Bewußtsein der gelebten Erfahrung der Kirche« (Nr. 16).

Einige Jahre zuvor, 1971, verabschiedete die von allen Orthodoxen Kirchen zur Vorbereitung der Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche eingesetzte Interorthodoxe Vorbereitungskommission einen Text über »Schrift und Tradition«⁴¹, wo gewichtige Aussagen auch bezüglich unseres Themas enthalten sind. Auch wenn dieser Text nicht den Stellenwert einer dogmatischen Definition der Orthodoxen Kirche besitzt, so gibt er doch zutreffend die orthodoxe Position zum Thema wieder: »Unsere Heilige Orthodoxe Kirche vertritt bezüglich des ersten Punktes (Formulierung der geoffenbarten Wahrheiten, A. d. V.) die Ansicht, daß die Definition bzw. Formulierung der in der Heiligen Schrift und in der Heiligen Tradition enthaltenen Wahrheiten von der Kirche geleistet werden kann und nur von ihr, und zwar durch die auf einem Konzil versammelten Bischöfe; denn ihnen haben die Apostel das Wort Gottes anvertraut, sie sind durch die Apostel als deren Nachfolger mit Christus, dem einen Herrn, verbunden, der der Eckstein

³⁹ Chr. Konstantinidis, Autorität in der Orthodoxen Kirche, *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 42.

⁴⁰ Ökumenisches Patriarchat, Eintausendsechshundertjähriges Jubiläum des Zweiten Ökumenischen Konzils 381–1981. Patriarchales und Synodales Enzykliches Schreiben, Phanar/Istanbul 1981.

⁴¹ Sekretariat zur Vorbereitung der Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche. Interorthodoxe Vorbereitungskommission, Vorlage »Die Heilige Tradition«, *Una Sancta* 28 (1973) 269–277.

und der eigentliche Träger der Offenbarung ist (Nr. 3) ... Sie (die Bischöfe, A. d. V.) sind nicht als Einzelpersonlichkeiten zu betrachten, sondern in erster Linie als ein Gremium, das alle im Bischofsamt umfaßt, die am selben Ort versammelt sind und durch den Heiligen Geist im Konzil ihr Urteil in Sachen des Glaubens und der Wahrheit zum Ausdruck bringen (Nr. 3) ... Jedoch darf diese Autorität nicht getrennt vom gemeinsamen Bewußtsein der Kirche, das sie begleitet, verstanden werden. Dieses »gemeinsame Bewußtsein« ist die einmütige gemeinsame Überzeugung von Klerus und Laienschaft, das heißt, das Zeugnis des ganzen Pleromas der Kirche. Es sollte also nicht als irgendwie verschieden, getrennt oder unabhängig von der Kirche gesehen werden, die die offiziellen Verlautbarungen erläßt. Vielmehr ist es ein mit ihr verbundenes Zeugnis, das dieselbe geoffenbarte Wahrheit und dieselbe Lehre bezeugt, an die man übereinstimmend glaubt. So kann man sich also keine kirchliche Autorität getrennt von dem klaren Zeugnis denken, das von dem gemeinsamen Bewußtsein des Pleromas der Kirche getragen wird, noch andererseits ein gemeinsames Bewußtsein, das getrennt wäre von der Kirche als der bevollmächtigten Lehrerin der Glaubenstatsachen« (Nr. 5).

Wie wichtig für die orthodoxe Theologie und Kirche die Zustimmung des Volkes Gottes in Sachen der Formulierung der Glaubenswahrheiten ist, hat die Kirchengeschichte zur Genüge bewiesen: So wurden Synoden, die als ökumenisch einberufen und eingestuft wurden, nachträglich vom Volk Gottes verworfen und als Räubersynoden abgelehnt oder von Bischöfen auf Konzilien gemachte Zusagen verworfen, so die Vorgänge um das für die orthodox/römisch-katholischen Beziehungen wichtige Unionskonzil von Florenz und Ferrara 1438/1439. Dieser Haltung folgend machte der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel Dimitrios noch im Jahre 1984 in seiner Ansprache in Anwesenheit von Kardinal Willebrands beim Patronatsfest im Phanar im Blick auf den orthodox/römisch-katholischen Dialog darauf aufmerksam und sagte: »Alle müssen ständig in Erinnerung behalten, daß das letzte Urteil über all das, was im Dialog verhandelt wird, über das Beschlossene und Erreichte, zwar den Kirchen als den leitenden sprechenden Organen der göttlichen Inspiration obliegt, nicht minder jedoch dem gläubigen Volk Gottes. Dieses Volk mit dem unfehlbaren Kriterium seines Glaubens und mit Hilfe seines Gewissens akzeptiert zwar, was gemäß dem Willen Gottes beschlossen wurde, es lehnt jedoch alles ab, was nicht Gott gemäß errichtet und ausgedacht wurde.«⁴²

Schließlich hat auch das Valamo-Dokument des orthodox/römisch-katholischen Dialogs von 1988 in Valamo/Finnland⁴³ schwerpunktmäßig die Frage des Weihesakraments, speziell des Bischofs in der Kirche behandelt und dabei gewichtige gemeinsame Aussagen gemacht, die, wenn sie konsequent fortgeführt werden, tatsächlich zur Lösung des Problems des Amtes des Bischofs von Rom führen können. Doch dies steht noch aus und man darf auf das nächste Dokument, das nach dem letzten Satz des Dokuments von Valamo die Frage des Primates des Bischofs von Rom konkret behandeln wird, gespannt sein. Nachstehend die wichtigsten Aussagen des Valamo-Textes zu unserem Thema: »Diese Einheit der Ortskirche ist untrennbar von der Gesamtgemeinschaft der Kirchen.

⁴² *Episkepsis* 326 (1.12.1984) 210.

⁴³ H. Meyer – D. Papandreou – H. J. Urban – L. Vischer (Hgg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. II: 1982–1990, Frankfurt a.M. – Paderborn 1992, S. 556–565.

Es ist für eine Kirche wesentlich, mit den anderen in Gemeinschaft zu stehen. Diese Gemeinschaft zeigt und verwirklicht sich im Bischofskollegium. Durch seine Weihe wird der Bischof zum Amtsträger für eine Kirche bestellt, die er in der Gesamtgemeinschaft vertritt« (Nr. 26).

»Die Bischofsweihe verleiht dem, der sie empfängt, durch das Geschenk des Heiligen Geistes die Fülle des Priestertums« (Nr. 28).

»Ihm (dem Bischof) kommt es auch zu, darüber zu wachen, daß seinem Volk durch Predigt und Katechese der echte Inhalt des Wortes Gottes dargeboten wird, welches ein für allemal den Aposteln übertragen wurde. Er ist tatsächlich der Erstverantwortliche für die Verkündigung des Wortes Gottes in seiner Diözese« (Nr. 38).

»Die Rückbindung an die apostolische Gemeinschaft verbindet die Gesamtheit der Bischöfe, welche die Episkope der Ortskirchen sichern, mit dem Kollegium der Apostel. So sind die Bischöfe ein für allemal in der Apostelschar verwurzelt, durch welche der Heilige Geist den Glauben bezeugt. Tatsächlich sind die 12 als Grundlage der Kirche einzigartig« (Nr. 48).

»Durch seine Weihe wird jeder Bischof Nachfolger der Apostel, welche auch immer die Kirche ist, der er vorsteht, oder welche Vorrechte (presbeia) diese Kirche auch hat unter den übrigen Kirchen« (Nr. 49).

»In der Tat entscheidet nach dem Kanon 34 der Apostel, der in die kanonische Überlieferung unserer Kirchen eingegangen ist, der erste der Bischöfe (den sie als den ersten unter sich anerkannten) nur in Übereinstimmung mit den übrigen Bischöfen, und diese treffen keine wichtige Entscheidung ohne die Zustimmung des ersten Bischofs« (Nr. 53).

Römisch-katholische Lösungsvorschläge

Natürlich hat es in der jüngsten Vergangenheit nicht an konkreten Lösungsvorschlägen zur Klärung des ekklesiologischen Problems, vor allem seitens der Römisch-katholischen Kirche gefehlt. Am bekanntesten sind zwei Vorschläge, von denen einer, der von Josef Kardinal Ratzinger, konkret im Blick auf eine Verständigung mit den Orthodoxen gemacht wurde. Bekanntlich hatte er bereits 1964 ein Einigungsmodell unter dem Titel »Kirchen sollen Kirchen bleiben und eine Kirche werden« formuliert, welches seitdem von vielen katholischen Orthodoxiekennern und -freunden übernommen wurde. Ratzingers Vorschlag und Modell lautet:

»Man muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern als auch im ersten Jahrtausend gelebt und formuliert wurde ... Die Einigung könnte hier auf der Basis geschehen, daß einerseits der Osten darauf verzichtet, die westliche Entwicklung des 2. Jahrtausends als häretisch zu bekämpfen und die Katholische Kirche in der Gestalt als rechtmäßig und rechtgläubig akzeptiert, die sie in dieser Entwicklung gefunden hat, während umgekehrt der Westen die Kirche des Ostens in der Gestalt, die sie sich bewahrt hat, als rechtgläubig und rechtmäßig anerkennt.«⁴⁴

⁴⁴ Joseph Kardinal Ratzinger, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: *Pro Oriente* (Hg.), Ökumene, Konzil, Unfehlbarkeit, Innsbruck-Wien-München 1979, S. 212.

Es ist deutlich, daß den Kern dieses Vorschlags die eigentliche ökumenische Frage, der Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes bilden. Dabei wird von den Orthodoxen erwartet, die römisch-katholische Auffassung vom Amt des Papstes, so wie sie im 2. Jahrtausend entwickelt, formuliert und dogmatisiert bzw. kanonisiert wurde, als legitime und das heißt als richtige Glaubensentfaltung anzuerkennen. Mit anderen Worten, die Römisch-katholische Kirche erwartet von den orthodoxen und den anderen Kirchen, daß sie für die Römisch-katholische Kirche etwas als glaubensmäßig Richtiges und als Entfaltung des Glaubens anerkennen, was sie für sich selbst nicht akzeptieren können. Denn Orthodoxe und Römisch-katholische Kirche sind nicht der gleichen Auffassung über das, was im 1. Jahrtausend tatsächlich gegolten hat.

Der orthodoxe Theologe Anastasios Kallis, beurteilt Ratzingers Vorschlag ähnlich, wenn er sagt: »Wie können sich Kirchen gegenseitig in ihren Strukturen anerkennen, wenn die Anwendung des einen Systems, des päpstlichen, von seinem Verständnis her Gültigkeit auch auf dem Gebiet des anderen beansprucht, da der Primat auch für Ratzinger nicht nur eine innerwestliche Angelegenheit ist? Bei diesem Modell erscheint mir schließlich auch die Zusicherung, Rom müsse vom Osten hinsichtlich des päpstlichen Primates nicht mehr verlangen als im 1. Jahrtausend, als trügerisch. Unabhängig davon, daß hier bei der Beurteilung der konkreten historischen Fakten keine Übereinstimmung zwischen katholischen und orthodoxen Theologen vorliegt, haben doch im allgemeinen hinsichtlich der Stellung des Bischofs von Rom in der Gemeinschaft der Ortskirchen unterschiedliche Vorstellungen im Osten und Westen geherrscht.«⁴⁵

Aus ähnlichen grundsätzlichen Erwägungen können Orthodoxe dem Einigungsvorschlag von H. Fries und K. Rahner »Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit«⁴⁶ nicht zustimmen. Orthodoxerseits ist zwar in diesem Vorschlag die Forderung nach einer notwendigen und verpflichtenden Übereinstimmung in »Grundwahrheiten des Glaubens« zu begrüßen, doch der Vorschlag ist für die Orthodoxe Kirche aufs Ganze gesehen unter anderem aus folgenden Gründen unannehmbar:

- a) weil das in These II geforderte »realistische Glaubensprinzip« als höchst unrealistisch und glaubensmäßig unhaltbar anzusehen ist,
- b) weil der Begriff »Teilkirche« mit dem auch im orthodox/römisch-katholischen Dialog ausgearbeiteten Grundverständnis von der Katholizität und Fülle der Ortskirche nicht identisch ist und
- c) vor allem, weil in den Thesen IVa und IVb von den anderen Kirchen erwartet wird, daß sie Sinn und Recht des Petrusdienstes des römischen Papstes als des konkreten Garanten der Einheit der Kirche in Wahrheit und Liebe anerkennen.

⁴⁵ A. Kallis, Petrus der Fels Stein des Anstoßes? Das »Petrusamt« in der Sicht der Orthodoxie, S. 55.

⁴⁶ In: Quaestiones Disputatae Nr. 100, Freiburg-Basel-Wien 1983, S. 17–19. Zu den Einigungsvorschlägen von Kardinal Ratzinger und Fries/Rahner s. auch Athanasios Basdekis, Kirchen sollen Kirche bleiben und eine Kirche werden. Forum auf dem 88. Deutschen Katholikentag in München, in: Dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt. Dokumentation des 88. Deutschen Katholikentages München 4.-8. Juli 1984, Paderborn 1984, S. 540–549.

Römisch-katholischer Wandel durch das II. Vatikanum?

Nun wissen wir, daß die Römisch-katholische Kirche durch das II. Vatikanische Konzil einen gewissen Wandel vollzogen hat, indem sie die eucharistische Struktur, die Bedeutung der Ortskirche, den Communio-Gedanken (Gemeinschaftscharakter der Kirche) und die Kollegialität der Bischöfe als tragende Prinzipien der Kirche herausgestellt hat. Das II. Vatikanische Konzil hat darüber hinaus den nationalen katholischen Bischofskonferenzen eine größere Eigenständigkeit bescheinigt und den Dienstcharakter des Amtes des Bischofs von Rom und dessen engere Bindung an die Gesamtheit der Bischöfe hervorgehoben. Reicht dieser Wandel für eine Verständigung zwischen Orthodoxen und Katholiken aus? Werden die o.g. »Neuerungen« in die Praxis umgesetzt oder sind sie nur reine Theorie geblieben?

Orthodoxe Theologen und Kirchenführer meinen, hier Nein sagen zu müssen. Denn »Das II. Vatikanum (hat) bei seinem Bemühen, die Ekklesiologie des I. Vatikanums zu ergänzen, nicht mehr als einen Versuch gewagt, der als Alleingang der Katholischen Kirche vielleicht die einzige Möglichkeit war, objektiv gesehen jedoch als ein Unterfangen bezeichnet werden kann, das die durch die Ankündigung des Konzils erweckten Hoffnungen nicht erfüllt hat, und das zu Lasten der Fülle des Episkopats«⁴⁷, wie A. Kallis schreibt.

Was das II. Vatikanische Konzil eigentlich nicht geklärt hat, ist das Verhältnis zwischen Orts- und Universalkirche, zwischen der Katholizität der Lokalkirche und der Katholizität der Universalkirche. Wo liegt die Priorität, bei der Lokalkirche, wie die Orthodoxe Kirche glaubt, oder bei der Universalkirche, wie dies dem Verständnis und der Auffassung der Römisch-katholischen Kirche entspricht. John Meyendorff hat diesbezüglich formuliert: »Die bischöfliche Kollegialität wird immer in Abhängigkeit vom Papst gesehen, aber das Gegenteil ist nicht wahr: der Papst ist bei der Ausübung seines primatialen Dienstes nicht von den Bischöfen abhängig«.⁴⁸ Die Frage ist, wer sich wem unterordnen muß, der Papst dem Bischofskollegium oder gar dem Konzil, oder die Bischöfe dem Papst als der obersten Instanz der Römisch-katholischen Kirche iure divino (göttlichen Rechts). Die kirchenrechtliche Fixierung im neuen CIC, vor allem in den Kanones 330 und 331, läßt keinen Zweifel zu, daß in der Sache eigentlich zwischen dem I. und II. Vatikanischen Konzil sich nichts geändert hat.

Auch der heutige Bischof von Rottenburg und ehemalige Dogmatik-Professor in Münster, Walter Kasper, meinte bereits 1978: »Trotz des Versuchs des letzten Konzils, den Papst in die Kirche zu integrieren, ist im II. Vatikanum mehr und öfter vom Papst die Rede als im I. Vatikanum. Die ›nota praevia‹, die der Kirchenkonstitution auf Weisung einer ›höheren Autorität‹ beigegeben wurde, hat die päpstliche Vollmacht gar in einer Schärfe ausgedrückt, die zumindest formulierungsmäßig weit über das I. Vatikanum hinausgeht.«⁴⁹ Und kein Geringerer als Kardinal König, Wien, ein Förderer des orthodox/

⁴⁷ A. Kallis, Petrus der Fels Stein des Anstoßes? Das »Petrusamt« in der Sicht der Orthodoxie, S. 49.

⁴⁸ J. Meyendorff, Rom und die Orthodoxie. Autorität oder Wahrheit?, S. 173.

⁴⁹ Walter Kasper, Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche, in: Petrus und Papst. Evangelium, Einheit der Kirche, Papstdienst, Bd. II, Aschendorff-Münster 1978, S. 126.

römisch-katholischen Dialogs und bekannt vor allem durch die Arbeiten des Wiener Stiftungsfonds »Pro Oriente«, vertrat kürzlich anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster die Auffassung, daß auch innerhalb der Römisch-katholischen Kirche »in der Neinkulturation des Glaubens zu Beginn des 3. Jahrtausends dem Weltepiskopat, der in der Katholischen Kirche nach den Vorgaben des II. Vatikanischen Konzils dem Primat des Papstes, des römischen Bischofs, ergänzen soll, eine größere Rolle zukommen sollte, daß dies aber bis zur Stunde nicht geschehen ist, ein Grund vieler unnötiger Ärgernisse und Schwierigkeiten.«⁵⁰

Doch mehr als solche, quasi private Äußerungen wiegen offizielle Stellungnahmen und Erklärungen der Römisch-katholischen Kirche, wie die jüngste Erklärung der Glaubenskongregation, Schreiben von Kardinal Ratzinger »Über einige Aspekte der Kirche als Communio« vom 28. Mai 1992.⁵¹ Man kann sicherlich über Stellenwert und Bedeutung dieser Erklärung für die Römisch-katholische Kirche unterschiedlicher Meinung sein. Ihr offizieller Charakter ist aber nicht zu bezweifeln, hat doch Kardinal Ratzinger selbst in mancher Korrespondenz mit evangelischen Kirchenpräsidenten und Bischöfen hierzu diese unterstrichen und Papst Johannes Paul II. selbst in einer Ansprache an die Vollversammlung der Kongregation für die Glaubenslehre am 19.11.1993 diese Erklärung als »bedeutsam« und als einen »maßgebenden Beitrag zur Glaubenslehre« bezeichnet.⁵²

Aus der Communio-Erklärung der Glaubenskongregation betreffen unser Thema insbesondere die Ausführungen in den Nr. 13 und 17, die jegliche Hoffnung auf eine Verständigung in der Frage des Papsttums nicht nur zwischen Orthodoxen und Katholiken, sondern auch zwischen Katholiken und den übrigen Kirchen eliminieren und zunichte machen.

Wie soll es weitergehen?

Die 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung im August 1993 in Santiago de Compostela hat an mehreren Stellen in ihren Sektionsberichten die Klärung grundsätzlicher ekklesiologischer Fragen angemahnt und weitere Fortschritte von einer Verständigung mit der Römisch-katholischen Kirche in Fragen des Kirchenverständnisses abhängig gemacht. Zurecht hat sie deshalb Studien zu einer ökumenischen Ekklesiologie absoluten Vorrang gegeben. Die entscheidenden Anregungen und Empfehlungen der Weltkonferenz von Santiago im Blick auf unser Thema enthalten die Sektionen II und III, wobei den Aussagen von Sektion II, Nr. 28, besondere Bedeutung zukommt:

»Das Miteinander von personaler, kollegialer und synodaler Verantwortung für das Lehren und die Einheit der Kirche ist von grundlegender Bedeutung auch für kirchliche Strukturen auf universaler Ebene. Hier erinnern wir erneut an die Ökumenischen Konzilien der alten Kirche, an welchen grundsätzlich Repräsentanten aller Kirchen teilnahmen.

⁵⁰ Nach: *Christ in der Gegenwart* Nr. 7, 13.2.1994, S. 52.

⁵¹ Siehe oben Anm. 20.

⁵² *L' Osservatore Romano* Nr. 49, 10.12.1993.

Gegenwärtig sollten ökumenische Dialoge erneut das Thema eines Dienstes an der universalen Einheit der Kirche auf der Grundlage der Wahrheit des Evangeliums aufnehmen. Ein solcher Dienst sollte in einer pastoralen Weise ausgeübt werden als »Vorsitz in der Liebe«. Er sollte die Funktion haben, für die Christenheit der ganzen Welt zu sprechen, und zwar unter den Bedingungen, die noch genauer zu bestimmen sind. Dieses Amt muß an die Gemeinschaft aller Kirchen und deren Leitungspersonen gebunden sein und dient dem ganzen Volk Gottes«.

Zusammenfassend und abschließend ist zu sagen:

Im Blick auf das Papsttum, die Stellung des Bischofs von Rom in der Gesamtkirche, seinen Jurisdiktionsprimat und seine Unfehlbarkeit kommt es den Orthodoxen wesentlich darauf an, daß die Kirche sich in ihrer Gestalt als Gemeinschaft von Ortskirchen versteht, die durch das Band des gemeinsamen Glaubens, des Gottesdienstes und der eucharistischen Gemeinschaft miteinander verbunden sind. Auf der Strukturebene der Kirche soll diese Gemeinschaft ihren sichtbaren Ausdruck in der Kollegialität der Ortskirchen und der Bischöfe finden, die ihrerseits wiederum ihre Sichtbarkeit in der Synodalität und Konziliarität der Kirche haben. Daraus folgt, daß das Bischofsamt, welches keine Über- oder Unterordnung unter einen anderen Bischof kennt, und somit das Kollegium, die Gesamtheit aller Bischöfe, konkret das Konzil, vornehmlich das Ökumenische Konzil, das höchste, verbindliche und unfehlbare Lehramt der Kirche ist.

Die Orthodoxen, und gewiß nicht nur sie, wünschen sich und erwarten neue Interpretationen des Selbstverständnisses des Bischofs von Rom und der neueren Dogmen der Römisch-katholischen Kirche über die Struktur, Autorität und Unfehlbarkeit des Lehramtes in der Kirche, die den anderen Kirchen erlaubt und ermöglicht, in der Person des Bischofs von Rom den »Ersten unter Gleichen« zu sehen, einen Bruder im Bischofsamt, der den Vorsitz in der Liebe und Ehre hat, der aber den anderen Brüdern im Bischofsamt in Autorität und Macht gleich ist und nicht über ihnen steht. In der Gemeinschaft der Orthodoxen autokephalen Kirchen wird dieses Ehrenprimat dem Erzbischof von Konstantinopel und Ökumenischen Patriarchen zuerkannt. Die Orthodoxe Kirche insgesamt hat ein solches Ehrenprimat und einen Vorsitz in der Liebe in der Person des Bischofs von Rom für die Gesamtkirche immer anerkannt, sie hat ihn nie in Frage gestellt und wäre auch heute bereit, diesen Vorsitz in der Liebe dem Bischof von Rom als dem ersten unter gleichen zuzuerkennen.

Literatur in Auswahl

- Bobrinskoy, B. – Clément, O. – Fize, B. – Meyendorff, J. (Hgg.), *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, Zürich 1961.
- Brun, Maria, *Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung*, (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 18), hg. vom Institut für Ökumenische Studien, Freiburg (Schweiz) 1988.
- Felmy, Karl Christian, *Petrusamt und Primat in der modernen orthodoxen Theologie*, *Ökumenische Rundschau* 24 (1975) 216–227.
- Harkianakis, Stylianos, *Orthodoxe Kirche und Katholizismus. Ähnliches und Verschiedenes*, München 1975.
- Kallis, Anastasios, *Orthodoxie und katholische Kirche. Von der Polemik zum »Dialog der Liebe«*, in: *Lengsfeld, Peter* (Hg.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Mainz 1980, S. 124–151.
- Ders., *Papsttum und Orthodoxie. Der Papst und die Kircheneinheit aus orthodoxer Sicht*, *Ökumenische Rundschau* 30 (1981) 33–46.
- Ders. (Hg.), *Dialog der Wahrheit. Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche*, Freiburg – Basel – Wien 1981.
- Ders., *Um den Bischof im Heiligen Geist versammelte Gemeinde. Der Bischof in der Tradition der orthodoxen Kirche*, in: *Sanders, Wilm* (Hg.), *Bischofsamt Amt der Einheit. Ein Beitrag zum Ökumenischen Gespräch*, München 1983, S. 49–65.
- Konstantinidis, Chrysostomos (*Metropolit von Ephesos*), *Autorität in der Orthodoxen Kirche*, *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 31–47.
- Meyendorff, Johannes, *Rom und die Orthodoxie. Autorität oder Wahrheit?*, in: *Brandenburg, A. – Urban, H. J.* (Hgg.), *Petrus und Papst. Evangelium, Einheit der Kirche, Papstdienst*, Bd. II, *Neue Beiträge*, Aschendorf – Münster 1978, S. 159–175.
- Pro Oriente* (Hg.), *Konziliarität und Kollegialität. Das Petrusamt. Christus und seine Kirche*, Innsbruck – Wien – München 1975.
- Dass. (Hg.), *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens*, Innsbruck – Wien – München 1976.
- Dass. (Hg.), *Tomos Agapis, Dokumente*, Innsbruck – Wien – München 1978.
- Dass. (Hg.), *Ökumene, Konzil, Unfehlbarkeit*, Innsbruck – Wien – München 1979.
- Dass. (Hg.), *Piffli-Perčević, Theodor – Stirnemann, Alfred, 20 Jahre Ökumenismus. 20 Jahre Ökumenismuskonkordat des II. Vatikanischen Konzils, 20 Jahre Pro Oriente, 500. Geburtstag von Martin Luther*, Innsbruck – Wien 1984.
- Rauch, Albert – Imhof, Paul (Hgg.), *Das Dienstant der Einheit in der Kirche. Primat, Patriarchat, Papsttum*, St. Ottilien 1991.
- Rauch, Albert, *Orthodoxe Ekklesiologie in der Auseinandersetzung mit dem Papsttum*, in: *Rauch, Albert – Imhof, Paul* (Hgg.), *Das Dienstant der Einheit in der Kirche. Primat, Patriarchat, Papsttum*, St. Ottilien 1991, S. 321–331.
- Sanders, Wilm (Hg.), *Bischofsamt. Amt der Einheit. Ein Beitrag zum Ökumenischen Gespräch*, München 1983.
- Maximos (*Metropolit von Sardes*), *Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche*, Freiburg – Basel – Wien 1980.
- Theodorou, Evangelos D., *Der Päpstliche Primat aus der Sicht der orthodoxen Tradition*, *Theologia* 62 (1991) 286–293.
- Vasilios (*Bischof von Aristi*) – Blank, J. – Fries, H. – Heron, A. – Kallis, A. – Kasper, W. – Meyer, H. – Panzenberg, W. – Papandreu, D., *Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene?* Regensburg 1985.
- Zizioulas, Johannes D., *Abendmahlsgemeinschaft und Katholizität der Kirche*, *Beiheft zur Kerygma und Dogma* Nr. 2, 1971, S. 31–50.
- Ders., *Konziliarität und der Weg zur Einheit. Ein orthodoxer Standpunkt*, in: *Die konziliare Gemeinschaft*, hg. von G. Nagy, (KEK Studienheft 10), Frankfurt 1978, S. 25–37.
- Ders., *Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie*, (Quaestiones disputatae 50), *Der priesterliche Dienst V: Amt und Ordination in ökumenischer Sicht*, hg. von H. Vorgrimler, Freiburg – Basel – Wien 1973, S. 72–113.
- Ders., *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, in: *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Eine Dokumentation über das Friedewald-Gespräch*, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 31), Frankfurt a.M. 1977, S. 163–179.