

Gespräch in Regensburg: Das Nicaenische Glaubensbekenntnis als einigendes Band — Gespräche, die man „das ‚ökumenische Urerlebnis‘ eigener Art“ nennen kann, epd 25/75, S. 6; „Scharf distanzierte sich die Mitgliederversammlung (des Gnadauer Verbandes) von dem neuerlich unternommenen Versuch, eine Art Bekenntnisfront zwischen konservativen Kräften der römisch-katholischen Kirche und evangelischen Kreisen des Protestantismus aufzubauen“ (idea 8/75).

Eine Polarisierung unter den Evangelikalen!

²⁶ Claus-Dieter Stoll, Weiter offene Fragen im Blick auf Genf, idea 7/75, IV und V.

²⁷ idea 2/75, IV und V; voraus geht eine idea-Dokumentation über Lusaka mit einem Bericht von Kato (idea 47/74).

²⁸ Monatl. Informationsbrief über Evangelisation, Nr. 9/54, S. 4; vgl. dazu G. Hoffmann, Partner der Polarisierung, Ev. Kommentare, 10/74, S. 592.

²⁹ „Ein vielbesprochenes Thema in Berlin war der Verlauf des Internationalen Kongresses für Weltevangalisation in Lausanne“, Müller-Römheld in: Ök. Rundschau, 4/74, S. 483.

³⁰ Vgl. dazu Emilio Castros Bericht über den „International Congress on World Evangelisation“ CWME, Februar 1975, in Portugal.

³¹ „Evangelicals in the USA“, Chicago, 25. 11. 73, in IRM, Nr. 250, S. 74.

³² Aus der Stellungnahme des Freikirchen-Rates am 3./4. 10. 74.

³³ Vgl. dazu H. Seeger, Bekenntnisbewegung und Freikirche, idea 16/74, IV und V; U. Betz, Folgerungen aus Lausanne, idea 47/74, III; G. Hörster, die Bedeutung der Lausanner Verpflichtung für die Evangelisation Deutschlands, idea 48/74, I—VI und S. Liebschner, Die Evangelisation in der Erwartung des Reiches Gottes (Hauptreferat des DEMA 1974), Studienheft IV der Deutschen Missionshilfe.

³⁴ S. dazu das Hauptreferat von John Stott, Das Wesen biblischer Evangelisation, lt. Übersetzung in: Theologische Beiträge, 6/74, S. 245 ff.

Petrusamt und Primat in der modernen orthodoxen Theologie*

VON KARL CHRISTIAN FELMY

I. Gibt es die orthodoxe Lehre vom Primat?

1. Als sich 1054 Ost- und Westkirche voneinander trennten, spielte die Primatsfrage im Bewußtsein der östlichen Seite nur eine sehr untergeordnete Rolle. Auch die Einführung des Filioque in das nizänokonstantinopolitanische Bekenntnis hatte zwar während des photianischen Schismas um 870 im Kreuzfeuer der östlichen Polemik gestanden¹, nicht aber 1054. Die endgültige Trennung von Rom und Byzanz wurde vielmehr durch die Auseinandersetzung um das stiftungsgemäße Abendmahlbrot ausgelöst, eine durchaus ernsthafte Frage², die jedoch nicht den theologischen Rang etwa der Primatsfrage hat. Aber während die Frage, die 1054 die Kirchen auseinanderbrachte, heute keine

Schwierigkeiten bereitet, während auch das Filioque zwar vielleicht als Symptom für tiefere Mißverständnisse angesehen werden mag³, aber nurmehr von wenigen als der „erste Grund der Trennung von Morgenland und Abendland“⁴, urteilen auch heute noch viele orthodoxe Theologen kaum milder als Feofan Prokopovič (1681—1736), der die biblischen Zeugnisse vom Antichrist auf den Papst anzuwenden plante⁵, und die Moskauer Synode von 1948, die die römische Primatslehre als „vollkommen antichristliche Lehre“ bezeichnete⁶. Sie urteilen vor allem oft ähnlich wie der bekannte russische Prediger und Starec Feofan der Klausner, der die Errichtung eines „Zentrums der Einheit“ als ein Werk des „Geistes der Lüge“ bezeichnete⁷. Gerade an der unterschiedlichen Bewertung eines solchen Zentrums wird aber auch deutlich, welchem Wandel das orthodoxe Denken seit dem 19. Jahrhundert hier wenigstens stellenweise unterworfen gewesen ist. Für Alexander Schmemmann liegt es ja gerade auf der Hand, daß „die Kirche — von den ersten Tagen ihres Bestehens an — einen Mittelpunkt ihrer Einheit und der allgemeinen Übereinstimmung“ hatte und „immer einen universellen Primat kannte und besaß“⁸, während John Meyendorff und Nikos Nissiotis, zwei Vertreter ganz unterschiedlicher theologischer Traditionen, ein „Koordinierungszentrum“ der orthodoxen Ortskirchen für unerläßlich halten⁹. Paul Evdokimov fordert expressis verbis ein „Petrusamt“, das die institutionelle Ordnung [in der Kirche] gewährleistet“, und Alexander Schmemmann meint, daß die „Unordnungen und Unstimmigkeiten, die leider in den letzten Jahrzehnten das Leben der orthodoxen Kirche so sehr überschattet haben, alle so oder so mit dem Problem des Primates verknüpft sind oder eher mit dem Fehlen einer deutlich umrissenen und der ganzen Kirche gemeinsamen Auffassung vom Wesen und der Funktion dieses Primates“¹⁰. Nikolaj Afanas'ev (1893—1966), der Lehrer Schmemmanns und Meyendorffs, meint schließlich darüber hinaus, der Gedanke „einer einheitlichen Leitung der Kirche“ sei „ein wesentlicher Bestandteil der Lehre von der Kirche“, mit anderen Worten wenn nicht zum esse, so wenigstens zum plene esse der Kirche gehörig. Seit der Preisgabe dieses Prinzips sei die „Einheit der orthodoxen Kirche zu einer Art abstraktem Ideal geworden, das den Weg zur Gestaltwerdung in der Wirklichkeit des kirchlichen Lebens nicht mehr findet“. Seitdem bewahre die orthodoxe Kirche nurmehr die „Einheit des Glaubens, aber ohne die Einheit in der Liebe“¹¹. Daß Afanas'ev dann dennoch den Begriff „Primat“ grundsätzlich ablehnt, wirft nicht nur ein Licht auf die von ihm entwickelte Ekklesiologie, sondern auch auf seine ganz persönliche Terminologie, der sich auch seine Schüler nicht angeschlossen haben und die darum hier nicht weiter berücksichtigt werden muß.

2. Schon in den angeführten Aussagen über die Notwendigkeit eines Zentrums der Einheit wird deutlich, daß die Position, die die orthodoxe Theologie in der Primatsfrage bezieht, nicht einheitlich ist. So wird in der orthodoxen Polemik schon bald nach 1054¹² und bis in die Gegenwart hinein die Lehre vom römischen Primat immer wieder mit dem Argument zurückgewiesen, die Kirche habe „kein anderes geistliches, geographisches und historisches Zentrum als ihr Haupt, Jesus Christus selbst“¹³, Christus bedürfe als ihr Oberhaupt keines „vicarius“, denn Er „selbst bleibt in der Kirche ‚jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit‘“¹⁴, eine Auffassung, wie sie sich auch etwa in der Confessio des Petr Mogila und den Katechismen der Metropolen Platon (Levšin; 1737—1812), Filaret (Drozdov; 1782—1867) und Antonij (Chrapovickij; 1863—1936) spiegelt¹⁵ und in unseren Tagen ähnlich von Johannes Karmiris¹⁶ wiederholt worden ist. Demgegenüber wird dieses Argument von Nikolaj Afanas'ev und Alexander Schmemann als nicht stichhaltig verworfen. „Konsequenterweise müßte man dann nämlich auch die *sichtbare* Autorität des Bischofs in jeder örtlichen Kirche verwerfen.“¹⁷

3. Auch in der Frage, ob anstelle des Papstes als Einzelperson das Ökumenische Konzil der Bischöfe an der Spitze der Kirche stehe, herrscht überraschende Uneinigkeit unter den orthodoxen Theologen. Der griechische Theologe Karmiris z. B. nennt die Ökumenische Synode „die Höchste Verwaltungsbehörde der gesamten Orthodoxen Katholischen Kirche“¹⁸, dem in den „Teilkirchen“, wie er unbefangen die autokephalen Kirchenkörper und die Diözesen nennt¹⁹, die Heilige Synode bzw. die Eparchialsynode entsprächen. Er gibt damit zugespitzt die wohl noch immer herrschende orthodoxe Auffassung wieder, zugespitzt allerdings, weil man die sieben Ökumenischen Konzilien nun beim besten Willen nicht als „Verwaltungsbehörde“ kennzeichnen kann. Im Unterschied zu dieser Auffassung wendet sich Sergij Bulgakov (1871—1944) leidenschaftlich dagegen, den einen Papst gewissermaßen durch einen „Kollektivpapst“ zu ersetzen²⁰, und eine Reihe vor allem modernerer russischer Theologen ist sich darin mit ihm einig²¹.

Eine starke Verlegenheit läßt die orthodoxe Theologie vor allem bei der Auslegung von Mt 16,18f erkennen. Während — um nur diese Beispiele zu nennen — Nikolaos Mesarites (gest. um 1220), Neilos Kabasilas (gest. um 1363) und in unserer Zeit Sergij Bulgakov unter dem Einfluß von Origenes in dem Glauben Petri den Grundfels der Kirche zu erkennen meinten²², haben z. B. die byzantinischen Theologen Photios (um 820 bis nach 886), Euthymios Zigabenos (11./12. Jahrhundert), Arsenios Autoreianos (Patriarch von Konstantinopel, gest. 1273) und Gregorios Palamas (1296—1358) die Zusage allein auf Petrus persönlich bezogen und eine Nachfolge ausgeschlossen²³. In Anleh-

nung an Cyprian hat etwa Barlaam von Kalabrien (gest. 1350)²⁴ vor seiner Konversion oder in unserer Zeit Paul Evdokimov (1901—1970)²⁵ die Gemeinschaft der Bischöfe als Nachfolger Petri angesehen. Afanas'ev und in Abhängigkeit von ihm auch Evdokimov sehen die Nachfolge Petri vor allem im Eucharistievorsitz des Ortsbischofs verwirklicht²⁶. Denn Petrus habe zu Pfingsten die erste Eucharistiefeier der Kirche geleitet²⁷. „Alle diejenigen, die einen Bischofsstuhl in welcher Abendmahlsversammlung auch immer bestiegen haben oder besteigen, sind Nachfolger Petri, was seinen Sitz anlangt.“²⁸

4. Um so bemerkenswerter ist die Übereinstimmung der orthodoxen Theologen insbesondere der Neuzeit dann in folgenden Fragen:

a) Den wie auch immer gearteten Primat Roms in den ersten Jahrhunderten führen sie übereinstimmend nicht auf Mt 16, sondern auf einen grundsätzlich revidierbaren Konsens zurück. Hier hat der von Rom niemals anerkannte can. 28 von Chalkedon bis heute nachgewirkt. In diesem Kanon wird der Primat des alten und des neuen Rom nämlich nicht auf die Apostolizität der Sitze, sondern allein auf die besondere Stellung dieser Städte im römischen Imperium zurückgeführt²⁹. Aber obwohl Konstantinopler Patriarchen selbst bis zur Gegenwart immer wieder versucht haben, diesen Ehrenvorrang zu einem Jurisdiktionsprimat auszuweiten³⁰ — freilich nie mit allen dogmatischen Konsequenzen, die Rom daraus zieht —, hat sich auch der griechische Theologe Nissiotis gegen die absolute Festlegung eines Zentrums der Orthodoxie auf einen bestimmten geographischen Ort verwahrt³¹. Für Theologen in russischer Tradition wie Schmemann und Meyendorff steht die Möglichkeit einer Verlegung des Zentrums der Orthodoxie aus Konstantinopel allemal im Bereich des jederzeit Vorstellbaren³².

b) Ebenso einhellig vertreten alle orthodoxen Theologen die Auffassung, einem Bischofssitz komme der Primat nur zu, *sofern* er in der Orthodoxie verharre. Das ergibt schon allein die Tatsache, daß die Ansprüche Roms ja von *allen* Orthodoxen abgelehnt werden, obwohl niemand bestreitet, daß die Kirche von Rom bis zum Jahr 1054 einen Vorrang besaß. Dies schließt natürlich auch die Verwerfung des römischen Unfehlbarkeitsanspruchs ein. Schon die Heterodoxie der Päpste Liberius und Honorius lassen ihn wohl nicht nur einem Theologen wie Bulgakov auch für das erste Jahrtausend als undenkbar erscheinen³³.

c) Für orthodoxe Theologen aller Richtungen folgt daraus schließlich, daß der Primas seinen Vorrang nicht anders denn *ex consensu ecclesiae* verwirklichen kann. Nikolaj Arsen'ev konnte darum für alle Orthodoxen sprechen, als er an Friedrich Heiler schrieb: „Die Ostkirche kann *nie* das *ex sese*, *non ex consensu ecclesiae* anerkennen. Dadurch wäre die Kirche als Organismus erledigt.“³⁴ Das „*ex sese*“ würde, meint Evdokimov, die Epiklese³⁵, nach Bulgakov in ge-

wisser Weise die Kirche überhaupt überflüssig machen, da es die völlige Identifizierung von Papst und Kirche ausdrücke: „L'église c'est moi!“³⁶

So zeigt die orthodoxe Lehre vom Primat eine merkwürdige Ambivalenz. Der Einmütigkeit in der Ablehnung des römischen Primats in seiner geschichtlich gewordenen Gestalt steht eine auffällige Unterschiedlichkeit in der Formulierung der eigenen Position gegenüber. Mit den jurisdiktionellen Spaltungen unseres Jahrhunderts freilich hat diese Unterschiedlichkeit nichts zu tun, wohl aber z. T. damit, ob man die Kirche von ihrer Universalität oder von der konkreten Ortsekklesia, die zur Eucharistiefeier versammelt ist, her versteht. Allerdings gibt es orthodoxe Theologen, die sich von einer Klärung der Primatsfrage und von einem auch verwirklichten und nicht lediglich beanspruchten Primat auch eine Stärkung der Einheit der Orthodoxie und die Lösung der anstehenden jurisdiktionellen Probleme erhoffen.

II. Keine Gewalt über die Kirche!

Die Erfahrung, daß die Unionskonzilien von Lyon (1274) und Ferrara-Florenz (1438/39) ebenso wie die Räubersynode von 449 allen formalen Kriterien einer Ökumenischen Synode entsprachen und dennoch in der Orthodoxen Kirche verworfen wurden, hat die orthodoxe Theologie entscheidend geprägt. Das verwehrt es vielen orthodoxen Theologen schließlich, auch ein ökumenisches Konzil so unbefangen in Parallele zum Papsttum zu setzen, wie es noch Karmiris für möglich hält. Indessen sieht auch Karmiris die Vollmacht des universellen Bischofskonzils auf die *Formulierung* eines Dogmas begrenzt. Über deren Annahme entscheidet aber nicht die Bestätigung durch eine rechtlich fixierbare Instanz, sondern die ganze hierin unvertretbare Kirche. In dem Antwortschreiben der östlichen Patriarchen auf die Einladung von Papst Pius IX. zu einem ökumenischen Konzil hat sich diese Erfahrung erstmals in einem offiziellen Dokument niedergeschlagen: „Sodann vermochten bei uns weder Patriarchen noch Synoden jemals Neues einzuführen, weil der Schirmer der Religion eben der Leib der Kirche ist, d. h. eben das Volk, das seinen Glauben stets unverändert und dem seiner Väter gleichförmig bewahrt wissen will“³⁷.

Diese Wendung in dem Sendschreiben der östlichen Patriarchen führte Aleksej Chomjakov (1804—1860), einen russischen Gutsbesitzer und Privatgelehrten, zu einer Erkenntnis, die alle orthodoxen ekklesiologischen Entwürfe seitdem, soweit sie nicht einfach die loci einer scholastisch geprägten Dogmatik wiederholen, festgehalten haben: Es gibt keine äußere Autorität über die Kirche, weil eine äußere Autorität über den Leib Christi undenkbar ist.

Es sind unbestreitbar Einflüsse des protestantischen Liberalismus, die Chomjakov und seine Schüler bis heute dazu geführt haben, die Stellung des Kir-

chenvolkes so stark zu betonen.³⁸ Wir werden sehen, daß seiner Sicht ebenso wie der des von ihm stark geprägten Bulgakov von daher auch Grenzen gesetzt sind. Aber zunächst ist es eine durchaus orthodoxe kirchliche Erfahrung, die ihn bestimmt hat, und der Versuch einer durchaus orthodoxen Synthese von protestantischem Liberalismus und römisch-katholischer autoritativ geprägter Kirchlichkeit. Geleitet von der kirchenslawischen Übersetzung des Wortes „katholiken“ im Nizänum durch „sobornuju“ hat Chomjakov die Katholizität der Kirche vom „sobor“, dem Konzil, der Versammlung, der Gemeinschaft von Bischöfen, Priestern und Laien her verstanden. Diese sind allein in ihrer *Gesamtheit* Träger des Glaubens und der Lehre.³⁹ Die kirchliche „sobornost“ (das Wort „sobornost“ wurde erst von Jurij Samarin (1819—1876) bei der Übersetzung der französisch abgefaßten Werke Chomjakovs geprägt) ist für Sergij Bulgakov, der hierin ganz abhängig ist von Chomjakov, „die Verschmelzung des persönlichen Geistes in einer Vieleinheit, des ich im wir (es hat dem Hl. Geist und uns gefallen‘, d.h. nicht mir und nicht ihm usw. in Losgelöstheit), wobei in dieser Vieleinheit der Kirche, des Leibes Christi, der Geist Gottes lebt. Der Gegenpol der Sobornost‘, als geistlicher Einheit, ist das Herdentum als seelisch-körperliche Einheit. Der Gegenpol aber zur kirchlichen Vieleinheit, in der die Persönlichkeit zu höchster Verwirklichung geführt wird, ist das Kollektiv, bei dem die Persönlichkeit selbst in sich bleibt, aber zugleich in eine Übereinstimmung mit anderen eintritt, die für ihn mehr den Charakter der Nötigung hat, während die freie Einung in der Liebe das Wesen der Kirchlichkeit selbst ist“.⁴⁰

Aus solcher Einsicht in die Freiheit des Menschen — auch bei kirchlicher Bindung — heraus verwirft Bulgakov jedwede Gewalt *über* die Kirche, jede Gewalt ex sese, non ex consensu ecclesiae, sei es die Gewalt eines Bischofs, eines Konzils oder eines Universalprimas.⁴¹ Und diese entschiedene Ablehnung einer Gewalt über die Kirche entspringt bei Bulgakov selbst wie bei Chomjakov, von dem er hier abhängt, und übrigens auch bei Pavel Florenskij (1881/82 — um 1942)⁴² nicht mehr nur der antirömischen Polemik, sondern einer philosophisch untermauerten Gegenposition. Daß diese Gegenposition trotz gelegentlicher Hinweise auf die paulinische Sicht der Kirche letztlich ihre Wurzeln nicht in der Theologie, sondern in einer, wenn auch christlichen Philosophie hat, daß die so stark betonte Einheit der Kirche zudem eine auch nur ansatzweise inkarnatorische Verwirklichung missen läßt, hat eine Weiterentwicklung der Ansätze Chomjakovs und der von ihm abhängigen Theologen unumgänglich gemacht.

III. *Das Amt des Petrus in der Ortskirche*

Die Weichen zu einer solchen Weiterentwicklung hat vermutlich Georges Florovskij (geb. 1893) gestellt, als er nicht nur wie orthodoxe Theologen zu

allen Zeiten den innigen Zusammenhang von Eucharistie und Kirche betonte, sondern schrieb: „Die Sakramente bilden die Kirche. Nur sie führen die christliche Gemeinde über die menschlichen Dimensionen hinaus und machen aus ihr die Kirche“.⁴³ Der Sitz der Sakramente aber ist die Ortskirche.

Es war der russische Theologe Nikolaj Afanas'ev, der in Rückbesinnung auf 1Kor 10,16 f. und 1Kor 12,27 einerseits und die Schriften des Ignatius von Antiochien andererseits die sog. „eucharistische Ekklesiologie“ wiederentdeckte und damit auch ganz neue Perspektiven für die Primatsfrage eröffnete. Nikolaj Afanas'ev schien es „nicht gut möglich, anzunehmen, das Wort ‚Leib‘ im Satze ‚Ihr aber seid Christi Leib‘ bedeute 1Kor 12,27 etwas anderes als 1Kor 10, 16-17“. Er zog daraus die Folgerung, daß jede Ortsgemeinde „die Kirche Gottes“ ist; „denn Christus wohnt in seinem Leibe inmitten der zur Eucharistie Versammelten, und die Gläubigen werden Glieder seines Leibes durch ihre Gemeinschaft mit dem Leibe Christi“.⁴⁴ Jede einzelne von einem Bischof geleitete Kirche besitzt darum ebenso wie die Gesamtheit aller Kirchen die Fülle der Kirche als Leib Christi; denn in der Eucharistie ist Christus in seiner Fülle gegenwärtig — welche Fülle darüber hinaus ist denkbar?

Nicht allein aus religionsphilosophischen Erwägungen über das Verhältnis von Freiheit und Bindung heraus — das auch, denn Chomjakov und erst recht Bulgakov haben die Theologie Afanas'evs und seiner Schule nachhaltig beeinflusst —, sondern vor allem aus dem Wesen der Ortskirche als Leib Christi in seiner Fülle kann orthodoxe Theologie seit Afanas'ev keinen Jurisdiktionsprimat mehr anerkennen. Denn es kann keine Macht über Christus und seinen Leib geben und damit keine Macht über die Ortskirche und ihren Bischof. Das gilt, selbst wenn auch die orthodoxe Wirklichkeit dieser Erkenntnis keineswegs allenthalben entspricht.⁴⁵ Autorität in der Kirche, d.h. die Autorität des Bischofs in einer Ortskirche, bejahen Afanas'ev und seine Schüler indessen. In diesem Punkte haben sie sich von den Anschauungen Chomjakovs wieder gelöst.

Es wäre hier nicht nötig, den Auffassungen Afanas'evs so breiten Raum zu widmen, hätten sie sich nicht bereits in erstaunlichem Maße in den orthodoxen Kirchen durchgesetzt. Nicht nur, daß Afanas'ev Schule gebildet hat — John Meyendorff und Alexander Schmemmann sind z.B. ganz eindeutig seine Schüler —, seine Anschauungen haben sich auch über einen unmittelbaren Schülerkreis hinaus durchgesetzt. So kann man Paul Evdokimov nicht mehr im eigentlichen Sinne als Schüler Afanas'evs bezeichnen; aber seine Ekklesiologie ist ganz und gar von Afanas'evs Anschauungen bestimmt — mit allen Konsequenzen auch für die Lehre vom Primat. Noch weniger kann man Metropolit Stylianos Harkianakis als Schüler Afanas'evs bezeichnen. Denn er vertritt zwar

weitgehend die eucharistische Ekklesiologie, aber er verwendet zugleich den von Afanas'evs Denken her ganz unmöglichen Begriff der „Teilkirche“,⁴⁶ der einer „universellen“ Ekklesiologie entstammt. Als könnten bei einer eucharistischen Schau die Ortskirchen noch „Teilkirchen“ genannt werden! Und wenn Nikos Nissiotis zwischen universaler Kirche und Ortsgemeinde unterscheidet und die Ortsgemeinde gelegentlich als „Teil der universalen, katholischen Kirche“ bezeichnet,⁴⁷ dann läßt er ebenfalls unterschiedliche Akzentsetzungen erkennen, obwohl er — ganz im Rahmen der eucharistischen Ekklesiologie — von jeder lokalen Kirche sagen kann, daß sie „die Fülle der Wahrheit der Heilstat Gottes besitzt, indem sie katholisch ist“.⁴⁸ Sie alle lehnen Gewalt *über* die vom Bischof geleitete Ortskirche ab, weil jede Ortskirche ebenso wie die Gesamtheit aller Kirchen durch die Eucharistie die Fülle der Kirche als Leib Christi hat. Sie alle würden darum auch ein Petrusamt *über* den Ortskirchen leugnen. Wenn es ein solches gibt, kann es nur *in* der Ortskirche verwirklicht werden: im Amt des Bischofs, der auf dem Platz steht, den Petrus am Tag der Gründung der Kirche einnahm.⁴⁹

IV. *Der Primat des Vaters als Urbild des kirchlichen Primats*

Kirche in ihrer Fülle, katholische Kirche, ist die Ortsgemeinde aber nur, *sofern* sie in koinonia mit den anderen steht. „Die örtlichen Kirchen sind aber keine voneinander getrennte Monaden, sondern im Gegenteil geeint durch die Identität ihres Glaubens und ihres Zeugnisses“, schreibt John Meyendorff.⁵⁰ Denn Christus kann ja nicht in Loslösung von und in Widerspruch zu Christus bestehen und sein Leib nicht in Loslösung von und in Widerspruch zu seinem Leib. Die Einheit der Kirche beruht darum nicht auf einem freiwilligen Zusammenschluß von Ortskirchen nach kongregationalistischem Vorbild, sondern in der gelebten Identität der Ortskirchen als Kirche Christi.

Ihre inkarnatorische Verwirklichung erfährt diese Identität

1. durch die Ordination als einen Vorgang, in dem eine Ortskirche erst „die Voraussetzung ihrer Fülle durch Vermittlung der andern Bischöfe“ erhält;⁵¹
2. durch die Konzilien, die es verhindern, daß die Ortskirchen ihr eigenes, abgesondertes Leben führen;
3. durch die Zusammenfassung von Ortskirchen zu größeren ekklesialen Einheiten (Diözesen, Metropolen, Patriarchaten);⁵²
4. durch den Primat einer Ortskirche.

Für unsere Fragestellung ist dieser vierte Punkt entscheidend.

Metropolit Stylianos Harkianakis bezeichnet es als „symptomatisch“, daß „fast bei allen ökumenischen Treffen“ die Worte Christi „auf daß sie alle eins

seien“ aus dem hohepriesterlichen Gebet zitiert werden, aber fast immer ohne den wesentlichen Nachsatz „gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir“ (Joh 17, 20 f.). „Dabei kommt aber diesem Wort eine vielleicht noch größere Bedeutung zu, wenn man bedenkt, daß gerade diese vorbildliche Seinsweise der innertrinitarischen Einheit die tiefere Voraussetzung auch aller erwünschten ekklesiologischen Einheit darstellt“.⁵³ Von dem Abbildcharakter der Kirche, von Joh 17 also und nicht von Mt 16 her, gelangt so auch die neuere orthodoxe Theologie zur Anerkennung eines Primats, freilich eines Primats, der nicht als Macht über die Kirche verstanden und ausgeübt werden kann. Denn „das trinitarische Prinzip ersetzt das Prinzip der Macht durch das der Übereinstimmung“.⁵⁴ Freilich liegt hier das typisch orthodoxe Verständnis der Trinität zugrunde, nach dem der Vater Ursprung und Prinzip der Gottheit ist. Dieses Verständnis führte zu der hartnäckigen Ablehnung des Filioque. Der Hl. Geist geht ebenso vom Vater allein aus, wie der Sohn vom Vater allein gezeugt ist. Der Vater und der Sohn und der Hl. Geist sind in gleicher Weise Gott, aber der *Vater* ist der Erste — in unumkehrbarer Folge. „Im Leben der göttlichen Dreifaltigkeit sichert der Vater die Einheit, ohne die vollkommene Gleichheit der Drei zu verletzen. Das schließt jede Unterordnung aus und erweist den Vater in großartiger Weise als den, der den Vorrang in der trinitarischen Liebe hat“.⁵⁵

Übertragen auf die Kirche, unterstreicht das noch einmal die wesentliche Gleichheit aller Ortskirchen — aber nicht in Loslösung voneinander, sondern geeint und geschart um ein „Zentrum der Einheit“, dessen Bischof eine „Funktion innerhalb der Kirche“, nicht eine „Macht über die Kirche“ ausübt.⁵⁶ Freilich ist dieser Vorrang der Vorrang einer *Kirche*, eines Bischofs nur insofern, als er eben Bischof dieser Kirche ist — ex consensu ecclesiae, so wie Ignatius von Antiochien von dem Vorrang der *Kirche* Roms in der Liebe und Irenäus von der in allem notwendigen Übereinstimmung mit der *Kirche* von Rom gesprochen hat.⁵⁷ Aber diese Form des Primates war rechtlich nicht faßbar. Die Ortskirchen *haben* sich an die Gemeinde von Rom gewandt, sie um ihre Entscheidung gebeten und diese Entscheidung berücksichtigt. Das ist eine Tatsache, die selbst von Photios noch anerkannt wurde.⁵⁸ Aber ein *Recht* Roms, Entscheidungen zu fällen, gar von sich aus in das Leben anderer Ortskirchen einzugreifen, hat nicht bestanden. Roms Autorität als „Zentrum der Einheit“ war dadurch eher gemehrt als gemindert: „Wenn es in der Kirchengeschichte jemals eine Zeit gegeben hat, in welcher das Sprichwort ‚Roma locuta, causa finita‘ den Tatsachen entsprochen hat, dann war es die Zeit, als die römische Kirche noch keinerlei jurisdiktionelle Macht besaß“.⁵⁹

Nicht die Exegese von Mt 16, sondern die auf Joh 17 gegründete Erfahrung der Kirche und die Einsicht in ihr Wesen als Abbild der Hl. Dreieinigkeit und Anteil an der Liebe des dreieinigen Gottes führen die moderne orthodoxe Theologie zu der Anerkennung eines Primats „als Wächter jenes ‚Christlichen Hellenismus‘, der jede Kirche vor einer totalen Identifizierung mit dem ‚Nationalismus‘ bewahrt“.⁶⁰ Eines solchen Zentrums bedarf die Kirche — gleichviel an welchem Ort es sich befindet.

Doch bevor die Orthodoxe Kirche die Stellung eines solchen Zentrums klärt, bevor sie hier Entscheidungen fällt, sollten die ekklesiologischen Voraussetzungen gründlich bedacht werden!

ANMERKUNGEN

* Überarbeitete Fassung eines am 26.9.1973 auf einer Tagung der Evangelisch-Ökumenischen Vereinigung auf Schloß Schwanberg gehaltenen Vortrags. Das Manuskript wurde Frau Priorin Maria Pfister von der Communität Casteller Ring zur Vollendung ihres 50. Lebensjahres gewidmet

¹ H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich, München 1959, S. 520 ff

² Die Orthodoxe Kirche ist davon überzeugt, daß Ritus und Dogma in einem so engen Zusammenhang stehen, daß manche Riten aufgrund ihrer Verbindung mit dem Dogma nicht einfach ausgetauscht werden können. — J. H. Erickson, *Leavened and unleavened, Some theological implications of the schism of 1054* (= St. Vladimir's Theological Quarterly [StVlThQ], A continuation of St. Vladimir's Seminary Quarterly [StVlSQ], Published by the Faculty of St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, New York 3/1970, S. 155—176), sieht im Gebrauch unterschiedlichen eucharistischen Brotes eine verschiedene Sicht des Verhältnisses von Natur und Gnade ebenso wie eine unterschiedliche Christologie ausgedrückt

³ S. u. Abschnitt IV.

⁴ V. Losskij, *Očerki mističeskogo bogoslovija Vostočnoj Cerkvi* (= Bogoslovskie Trudy. Sbornik vos'moj, posvjaščennyj Vladimiru Losskomu, Moskau 1972, S. 7—128) S. 73 (deutsch: *Die Mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz — Wien — Köln 1961)

⁵ P. Hauptmann, *Die Katechismen der Russisch-orthodoxen Kirche. Entstehungsgeschichte und Lehrgehalt*, Göttingen 1971, S. 37

⁶ So wörtlich in der „Resolution zur Frage ‚Der Vatikan und die Orthodoxe Kirche‘“ (Dejanija Glav i Predstavitelej Avtokefal'nych Pravoslavnych Cerkvej v svjazi s prazdnovanijem 500-letija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 8—18 ijulija 1948 goda, T. 2, Moskau 1948, S. 427)

⁷ Feofan [Govorov], *O pravoslavii s predostereženijami ot pogrešenij protiv nego*. Slova episkopa Feofana, Moskau 1893, S. 8

⁸ A. Schmemann, *Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie* (= *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, Zürich 1961, S. 119—151) S. 140 f

⁹ J. Meyendorff, *The Catholicity of the Church. An Introduction* (= StVlThQ 1—2/1973, S. 5—18) S. 10; N. A. Nissiotis, *Ökumenische Bewegung und Zweites Vatikanisches Konzil* (= *Kerygma und Dogma*, Göttingen 1965, S. 208—219) S. 213

¹⁰ P. Evdokimov, *Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?* *Russisch-orthodoxe Antwort* (= *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, Zürich — Mainz 4/1971) S. 287; A. Schmemmann, *Der Begriff des Primates*, S. 120 f

¹¹ N. Afanassieff [Afanas'ev], *Das Hirtenamt der Kirche: in der Liebe der Gemeinde vorstehen* (= *Der Primat des Petrus*, S. 7—65) S. 64 f

¹² J. Meyendorff, *Der heilige Petrus, sein Primat und seine Sukzession in der byzantinischen Theologie* (= *Der Primat des Petrus*, S. 95—117) S. 106

¹³ N. A. Nissiotis, *Ökumenische Bewegung*, S. 214

¹⁴ S. Bulgakov, *Pravoslavie. Očerki učeniia Pravoslavnoj Cerkvi*, Paris [1958²], S. 143

¹⁵ P. Hauptmann, S. 170—176

¹⁶ J. N. Karmiris, *Abriß der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche* (= *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*. Hrsg. von P. Bratsiotis, Stuttgart 1970, S. 15—120), S. 98

¹⁷ A. Schmemmann, *Der Begriff des Primates*, S. 126; N. Afanas'ev, *Das Hirtenamt*, S. 17

¹⁸ J. N. Karmiris, *Abriß*, S. 100; P. N. Trempelas, *Hoi laiko i te Orthodoxo Ekklesia = Ekklesia* 1931/5,33 (zit. nach B. Schultze, *Probleme der orthodoxen Theologie* [= *Handbuch der Ostkirchenkunde*. Hrsg. v. E. v. Ivánka, J. Tyciak, P. Wiertz, Düsseldorf 1971, S. 97—186]), S. 121

¹⁹ J. N. Karmiris, *Abriß*, S. 101; vgl. B. Schultze, S. 107

²⁰ S. Bulgakov, *Očerki učeniia o Cerkvi* (= *Put'. Organ ruskoj religioznoj mysli*, Paris 2/1926, S. 47—58), S. 56 f

²¹ P. Florenskij, *Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit* (= *Östliches Christentum. In Verbindung mit N. v. Bubnoff hrsg. von H. Ehrenberg*, Bd. II, Philosophie, München 1925), S. 30; N. Afanas'ev, *Das Hirtenamt*, S. 19; vgl. a. S. Bulgakov, *Pravoslavie*, S. 173 f, 182

²² J. Meyendorff, *Der heilige Petrus*, S. 102, 108, 113; vgl. a. P. Evdokimov, *Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?*, S. 287; S. Bulgakov, *Pravoslavie*, S. 205

²³ H.-G. Beck, S. 34

²⁴ J. Meyendorff, *Der heilige Petrus*, S. 111

²⁵ P. Evdokimov, *Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?*, S. 287

²⁶ P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Paris 1965, S. 134; ders., *Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?*, S. 287

²⁷ N. Afanas'ev, *Das Hirtenamt*, S. 29

²⁸ N. Afanas'ev, *Die Kollegialität der Bischöfe in orthodoxer Sicht* (= *Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut hrsg. von R. Stupperich [KiO]*, Göttingen 9/1966, S. 31—42, 35

²⁹ H.-G. Beck, S. 32; J. Meyendorff, *Der heilige Petrus*, S. 97; ders., *The Catholicity of the Church*, S. 11

³⁰ H.-G. Beck, S. 35; N. Afanas'ev, *Das Hirtenamt*, S. 64

³¹ N. A. Nissiotis, *Ökumenische Bewegung*, S. 213

³² J. Meyendorff, *The Catholicity*, S. 10 f; A. Schmemmann, *A meaningful storm. Some reflections on autocephaly, tradition and ecclesiology* = *StVlThQ* 1—2/1971, S. 3—27

³³ S. Bulgakov, *Pravoslavie*, S. 134

³⁴ F. Heiler, *Die Ostkirchen. Neubearbeitung von „Urkirche und Ostkirche“*, München — Basel 1971, S. 140

³⁵ P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, S. 162

³⁶ S. Bulgakov, *Pravoslavie*, S. 143, 176

³⁷ Zit. nach Handbuch, S. 112

³⁸ Vgl. Ludolf Müller, *Der Einfluß des liberalen Protestantismus auf die russische Laientheologie des 19. Jahrhunderts* = *KiO* 3/1960, S. 21—32

³⁹ B. Plank OESA, *Katholizität und Sobornost'. Ein Beitrag zum Verständnis der Katholizität bei den russischen Theologen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts* = *Das östliche Christentum*, NF 14, Würzburg 1960

⁴⁰ S. Bulgakov, *Pravoslavie*, S. 155 f

⁴¹ S. Bulgakov, *Pravoslavie*, S. 112, 173, 176

⁴² P. Florenskij, S. 30

⁴³ G. Florovskij, *L'Eglise, sa nature et sa tâche* — in: *L'Eglise universelle dans le dessein de Dieu*, Neuchâtel — Paris 1949 (zit.: A. Schmemmann, *Der Begriff des Primates*, S. 128)

⁴⁴ N. Afanas'ev, *Das Hirtenamt*, S. 26 f

⁴⁵ A. Schmemmann, *Der Begriff des Primates*, S. 122

⁴⁶ P. Evdokimov, *Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?*, S. 286

⁴⁷ N. A. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart 1968, S. 56, 110

⁴⁸ N. A. Nissiotis, *Die Theologie*, S. 87; Johannes Zizioulas hat in seinem Werk *„He henotes tes ekklesias en te theia eucharistia kai to episkopo kata tous treis protous aionas*, Athen 1965, ähnliche Gedanken entwickelt

⁴⁹ P. Evdokimov, *Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?*, S. 287, gebraucht zwar auch für das, was im folgenden Abschnitt dargelegt wird, den Begriff „Petrusamt“. Aber gemeint ist damit nicht der Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom nach römisch-katholischem Verständnis, vielmehr hat sich Evdokimov lediglich auf die Terminologie seiner Fragesteller eingelassen

⁵⁰ J. Meyendorff, *Die orthodoxe Kirche gestern und heute*, Salzburg 1960, S. 239

⁵¹ Vgl. dazu K. Ch. Felmy, *Eucharistie, Gemeinde und Amt. Ein Neuansatz in russischer Orthodoxie und Luthertum* (= *Kerygma und Dogma* 1972, S. 139—160), S. 151 ff

⁵² A. Schmemmann, *Towards a Theology of Councils* = *StVlSQ* 4/1962, S. 170—184

⁵³ Stylianos Harkianakis, *Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?* (= *Concilium* 1971/4, S. 284—287), S. 285

⁵⁴ P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, S. 131

⁵⁵ P. Evdokimov, *Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?*, S. 289

⁵⁶ A. Schmemmann, *Der Begriff des Primates*, S. 131

⁵⁷ Ignatius, *Römerbrief* — Präskript; Irenäus, *Adv. haer.* III 32

⁵⁸ E. v. Ivánka, *Die Ausformung der Orthodoxie* (= *Handbuch*, S. 19—49), S. 40

⁵⁹ N. Afanas'ev, *Das Hirtenamt*, S. 55

⁶⁰ A. Schmemmann, *A meaningful storm*, S. 23