

Papsttum und Orthodoxie

Der Papst und die Kircheneinheit aus orthodoxer Sicht*

VON ANASTASIOS KALLIS

Wir erleben in unseren Tagen eine Reihe ungewöhnlicher Ereignisse: Ein Papst, *Paul VI.*, kniet (1975) vor dem Metropoliten *Meliton von Chalcedon*, dem Abgesandten des Ökumenischen Patriarchen, und leistet ihm den Fußkuß, den *Eugen IV.* hartnäckig, aber vergeblich vom Ökumenischen Patriarchen *Joseph II.* verlangte. Die Welt ist irritiert. Derselbe Papst erklärt 1967 vor dem Einheitssekretariat: „Wir sind uns vollkommen bewußt, daß der Papst das größte Hindernis auf dem Weg zum Ökumenismus ist“, und 1969 brüskiert er die nichtkatholische Welt, indem er sich beim Ökumenischen Rat mit den Worten vorstellt: „Wir sind Petrus“.

Handelt es sich bei der Ikone, die der Ökumenische Patriarch *Athenagoras* 1964 anlässlich der Jerusalemer Begegnung Papst *Paul VI.* überreichte, bloß um eine orthodoxe Wunschvorstellung, oder kann sie auch als Zeichen eines katholischen Sinneswandels verstanden werden? Die Ikone, die beide Apostelbrüder in Analogie zum ausgetauschten Friedenskuß zwischen Papst und Patriarch darstellt, trägt die Überschrift „Die heiligen Apostelbrüder“ und die Bezeichnung „der Höchste“ für Petrus und „der Erstberufene“ für Andreas.

Papst *Johannes Paul II.* reist in die Türkei (November 1979) und feiert mit dem Ökumenischen Patriarchen *Demetrios* das Patronatsfest des heiligen *Andreas*, des Erstberufenen, mit dessen Legende Konstantinopel in Analogie zur römischen Argumentationsweise Rom gegenüber seine Rangstellung und seine Eigenständigkeit zeitweilig verteidigte.

Wie aber verträgt sich diese Geste des Papstes mit seiner historischen Interpretation der Christianisierung Rußlands? „Der christliche Glaube“, schrieb er im März 1979 an den (unierten) ukrainischen Kardinal *Josef Slypyj*, „ist zur Kiever Rus von Rom durch Konstantinopel gekommen.“¹ Diese Aussage läßt sich schwerlich in Übereinstimmung bringen mit der neugewonnenen, wichtigen Erkenntnis und dem allmählich wachsenden Bewußtsein, daß die orthodoxe und katholische Kirche Schwesterkirchen sind. Haben wir vielleicht hier einen Rückfall in die Vorstellung vom Mutter-

* Gastvorlesung, gehalten am 21. Januar 1980 auf Einladung der Abteilung für Katholische Theologie der Ruhr-Universität Bochum und der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde, Zweigstelle Bochum, an der Universität Bochum.

Tochter-Verhältnis, daß schließlich Wiedervereinigung Rückkehr der Tochter in den Schoß der Mutterkirche bedeutet? Das möchte ich nicht annehmen, doch zu einer solchen beunruhigenden Interpretation wird man auch durch die Stellungnahme des Papstes in diesem Brief zu den Teilunionen der Vergangenheit gezwungen, aus denen die unierten Kirchen entstanden sind.

Damit ist bereits die Rolle der Geschichte und vor allem alles dessen, was zwischen Rom und der Orthodoxie passierte, für die Haltung der orthodoxen Kirche zum Papsttum angedeutet wie auch die Bedeutung des Kirchenverständnisses, dessen unterschiedliche Entwicklung in Ost und West sowohl die Gestaltung des Papsttums als auch seine divergierende Beurteilung durch die Ost- und Westkirche entscheidend mitbestimmte.

Es ist gewiß kein Prolegomena-Topos, wenn ich sage, daß sich dieser Fragenkomplex nicht einmal andeutungsweise im Rahmen eines Vortrages darlegen läßt. Daher werde ich versuchen, unter Berücksichtigung der Kirchengeschichte, einige ekklesiologische Gesichtspunkte herauszustellen, die eine orthodoxe Antwort auf die Frage nach der Stellung und der Rolle des Papstes in der Kirche ermöglichen.

Die Ekklesiologie aber, werden Sie sagen, hat in der orthodoxen Kirche bis heute keine dogmatische Fixierung erhalten. Darin liegt aus der Sicht der westlichen Theologen eine Schwierigkeit für das ökumenische Gespräch überhaupt, in dem die orthodoxe Kirche nicht mit einer dogmatisch fixierten, verbindlichen Definition über sich selbst auftritt.

Doch nicht nur orthodoxe Theologen weisen auf den auffälligen Umstand hin, daß man in den Quellen des frühen Christentums vergebens eine Definition des Begriffes Kirche sucht.² In den Schriften der Kirchenväter, selbst beim großen Dogmatiker der Ostkirche, *Johannes Damaskenos*, fehlt ein spezielles Kapitel über die Kirche. Dieses Phänomen erscheint zwar als eine große Lücke in der theologischen Tradition vor allem des Ostens; in Wirklichkeit jedoch handelt es sich keinesfalls um eine Lücke, denn wir finden bei den Kirchenvätern erstaunlich viel über die Kirche, ohne daß sie spezifisch systematische, ekklesiologische Traktate entwerfen.

Dieses Phänomen stellt außerdem kein spezielles Merkmal der ostkirchlichen Dogmatik dar, sondern der gesamten vorscholastischen und mittelalterlichen Theologie der Gesamtkirche. Sowohl in der Ost- wie auch in der Westtheologie bildet jedoch die Wirklichkeit der Kirche durch alle Zeiten hindurch das unerläßliche Fundament des ganzen dogmatischen Gebäudes. Das Fehlen von klaren dogmatischen Definitionen ist nicht die Folge einer Unklarheit im Glauben. Im Gegenteil, die alte Kirche hat sich nicht so sehr

um eine genaue Formulierung bemüht, da ihre Wirklichkeit als lebendiger Organismus eine überzeugende Selbstverständlichkeit war. „Die Kirche“, bemerkt daher treffend *Florovsky*, „ist mehr Wirklichkeit, die wir erleben, als Gegenstand, den wir analysieren und studieren.“³ Das Interesse der Kirchenväter lag bei der Gesamtschau der göttlichen Ökonomie, in der wir die Kirche wahrnehmen und erleben. Diese existentielle Perspektive ist später verdunkelt, so daß die Notwendigkeit für klare Definitionen entstand. Die Definitionen, die wir heute in den Handbüchern der Dogmatik und in Katechismen finden, sind relativ neu, und zwar aus der Zeit der großen Spaltung der Christenheit im Westen. Daher tragen sie auch heute noch etwas vom Geist der konfessionellen Streitigkeiten, der apologetisch-polemischen Theologie. In dieser Situation der (gespaltenen) Kirche Christi können die verschiedenen Definitionen der Kirche nicht den Ausdruck der gesamtchristlichen Kirchenerfahrung darstellen. Die orthodoxen Versuche in dieser Hinsicht sind nichts anderes als eine Nachahmung der westlichen Praxis ohne Reflexion auf die eigene Tradition, in der die Gemeinschaft der Heiligen als Mysterium nicht kategorial fixiert, sondern als eine erlebte Wirklichkeit umschrieben wurde.

In den Mittelpunkt einer solchen ekklesiologischen Vorstellung rückt die Lokalkirche, die nicht als ein Teil der Gesamtkirche zu verstehen ist, sondern als die Kirche Gottes in ihrer Fülle unabhängig von ihren juridischen Bindungen zu den anderen Lokalkirchen bzw. zu der universalen Kirche, zu der sie gehört und die sie zugleich repräsentiert.

Nicht erst nach der ost-westlichen Kirchenspaltung, sondern seit alters her betet die orthodoxe Kirche in ihrer Liturgie „um die rechte Standhaftigkeit der heiligen Kirchen Gottes“, während der Westen „pro Ecclesia tua sancta catholica“, für die heilige, katholische Kirche, betet.

Diese kleine, scheinbar belanglose Verschiedenheit im eucharistischen Gebet weist auf einen tiefgreifenden Unterschied in der ekklesiologischen Betrachtungs- und Denkweise des Ostens und Westens hin wie auch auf eine wichtige Divergenz im Verständnis der Kirchenstruktur.

In der westlichen Tradition geht die Theologie *deduktiv* vor, von der Betrachtung der Gesamtkirche auf die Sinndeutung der Ortskirche, die als Teil der einen Kirche mit allen Konsequenzen des Teilseins angesehen wird. Aus der Sicht der universellen Ekklesiologie muß die Kirche als eine einheitliche Organisation auch eine analoge Amtsstruktur haben, d.h. an ihrer Spitze ein Haupt, das die Kirche leitet und die Einheit der „Teilkirchen“ konstituiert und manifestiert.

Zu dieser Betrachtungsweise hat auch die Sachlage geführt, daß es im Westen nur einen apostolischen Sitz gibt, der sich zu „dem Apostolischen Stuhl“ entwickelt hat, während im Osten eine Vielzahl von Bischofssitzen auf die Apostel selbst zurückgeht. Die Bildung mehrerer selbständiger kirchlicher Zentren war im Osten eine Selbstverständlichkeit, zumal die Osttheologie in ihrer Ekklesiologie *induktiv* vorgeht, auf dem Weg der Betrachtung der Ortskirchen zu der Gesamtkirche gelangt, und zwar nicht als eine Additionsgröße, sondern als eine Kategorie der Relation; denn die Kirche ist nicht die Summe der einzelnen Ortskirchen, sondern in jeder Ortskirche in ihrer Fülle verwirklicht.

Das bedeutet auf der Weltebene eine Koinzidenz von Einheit und Vielgestaltigkeit, insofern jede Ortskirche mit ihrem Bischof als eine eucharistische Gemeinschaft existentiell die eine, heilige katholische und apostolische Kirche darstellt, deren pluriforme Gestalt in der Gemeinschaft der selbständigen und verschiedenartigen, aber doch wesensgleichen Kirchen zum Ausdruck kommt.

Konsequent zu dieser eucharistischen Ekklesiologie bedeutet die ökumenische Einheit der Kirche weder eine gegenseitige Ergänzung von Teilen noch eine demokratische, d. h. durch Mehrheitsbeschlüsse zustande kommende Einheit, sondern ein Zusammenfallen pluriformer bzw. unterschiedlicher Gemeinschaften in Christus, durch seine Vergegenwärtigung in der gemeinsamen Eucharistie.

In der Kirche spiegelt sich eindrucksvoll das Mysterium der göttlichen Dreifaltigkeit wider: die geheimnisvolle Identität und Verschiedenheit zugleich der drei wesensgleichen unterschiedlichen Personen, die nach der Vorstellung der Griechen in sich die Einheit und Verschiedenheit vereinen.

Daher ist es nicht verwunderlich, daß man in der Ekklesiologie den aus der Trinitätskontroverse bekannten Unterschied in der Betrachtungsweise zwischen griechischer und lateinischer Theologie trifft: das Vordringen der Griechen zu der einen Natur, ausgehend von den drei konkreten Erscheinungen Gottes, zu denen die Lateiner über die Natur gelangten. Es ist zweifellos mehr als eine Methodenfrage, wenn jeweils die Natur oder die Träger den Ausgang der trinitarischen Betrachtung bilden, denn das hängt mit einem konsequenzträchtigen Unterschied hinsichtlich der Prioritäten zusammen: das Gemeinsame steht bei den Lateinern höher als das Personale, dem die Griechen ihre Aufmerksamkeit an erster Stelle widmen.

Infolge der innigen Verbindung, die zwischen Trinitätstheologie und Ekklesiologie besteht, haben die orthodoxe und die katholische Kirche ihre eigentliche Streitfrage, die die Struktur der Kirche betrifft und die niemals

ernsthaft als theologisches Problem angegangen wurde, auf der Ebene der Trinitätstheologie ausgetragen.

Dem Kirchenhistoriker fällt besonders auf, daß bei den immer wiederkehrenden ost-westlichen Auseinandersetzungen, die schließlich zur Spaltung führten, ein grundsätzlicher ekklesiologischer Unterschied hervortritt, wenn sich die einen auf die Gewalt des Nachfolgers Petri berufen, während die anderen auf die Kompetenz der Patriarchen für einzelne selbständige Kircheneinheiten und der ökumenischen Konzilien für die Gesamtkirche hinweisen.

Dieser skizzenhaft dargelegte ekklesiologische Ansatz baut auf zwei einander ergänzenden Strukturprinzipien auf: der *Autokephalie* und der *Synodalität*. Die grundsätzliche Eigenständigkeit jeder einzelnen Ortskirche mit dem Zentrum der eucharistischen Gemeinschaft und die Dokumentation der Einheit aller Ortskirchen in einem Konsens aller Bischöfe in ökumenischen Konzilien macht es für die Orthodoxen unmöglich, einen Jurisdiktionsprimat „ex sese, non autem ex consensu ecclesiae“ anzuerkennen.

Einen beachtlichen Vorstoß, die monarchische Struktur der katholischen Kirche zu überwinden, hat das Zweite Vatikanum unternommen, indem es die *Kollegialität* als das die Kirche tragende Strukturprinzip herausgestellt hat. Doch dieser Vorstoß hat nicht vermocht, die durch das Erste Vatikanum aufgebürdete Last zu beseitigen.

Katholiken können vielleicht nicht einsehen, wieso man orthodoxerseits den Kollegialitätsgedanken, der auf einen Demokratisierungsprozeß in der katholischen Kirche hindeutet, nicht als einen entgegenkommenden Schritt begrüßt. Nun, unabhängig davon, daß Kollegialität, wie *Nissiotis* bemerkt, ein sehr unklarer Ausdruck ist, „der jeglicher biblischen und historischen Grundlage entbehrt“,⁴ hat das Zweite Vatikanum bei seinem Bemühen, die Ekklesiologie des Ersten 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.

Orthodoxe Theologen stört bei der Kollegialitätslehre die Parallele zwischen *Petrus* als dem ersten der Apostel und *Papst*, der „als Nachfolger Petri das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen“ ist.⁵ Doch ebenso schwerwiegend wie die die Konfessionen trennende Primatslehre scheint mir bei dem Kollegialitätsprinzip die immanente Unterhöhlung der Fülle des Bischofs-

amtes und der Ortskirche, die schließlich, trotz der positiven Ansätze des Konzils, doch als Teile eines Ganzen, das allein die Fülle ist, verstanden werden müssen. Interpretationsversuche ökumenisch gesinnter katholischer Theologen stellen zwar eine Hoffnung dar, aber mehr auch nicht, denn wie ernst können sie genommen werden, solange die Realität anders aussieht? Das Konzil spricht in dieser Hinsicht eine klare Sprache: „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 ... 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.“⁶

Wenn aber jede Ortskirche mit ihrem Bischof als eine eucharistische Gemeinschaft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist, wie auch das Zweite Vatikanum lehrt⁷, dann kann nicht ihre Legitimität und Einheit in der Gesamtkirche von einem Ordnungssystem abhängig gemacht werden, das ihrer eucharistischen Struktur abträglich ist. Die Ortskirche besitzt als ekklesiale Grundeinheit die volle Realisierungsmöglichkeit der Heilsökonomie und bedarf keiner übergeordneten Konstruktion mit überbischöflichen Vollmachten. Das Modell der Einheit der Presbytergemeinden in der Ortsgemeinde unter dem Bischof läßt sich nicht auf die Einheit der Ortskirchen unter dem Papst übertragen. Die Presbytergemeinde kann, auch wenn dort der Eucharistiefeyer gewöhnlich nicht der Bischof, sondern ein Presbyter vorsteht, allein nicht existieren; aus sich selbst, ohne die Weihewalt des Bischofs kann sie weder fortbestehen noch den Verkündigungsauftrag voll erfüllen.

Ist aber nicht, werden Sie vielleicht entgegenen, das von den Orthodoxen vielgepriesene synodale Prinzip auch ein universales Ordnungssystem, dem die Ortskirchen unterliegen? Gewiß! Doch Entstehung und Funktion der Synode stehen keinesfalls im Gegensatz zur eucharistischen Struktur der Kirche, die als Zentrum der Einheit den in der durch die Ortskirche gefeierten Eucharistie präsenten Jesus hat.

Die soziologische Gestaltung des Mysteriums der universalen Einheit der Kirche wurde nicht durch dogmatische Beschlüsse verwirklicht, sondern

durch die Praxis der Beziehungen zwischen den verschiedenen selbständigen Gemeinden auf persönlicher, kultureller, geopolitischer und später institutioneller Ebene, die vielfach der profanen entsprach. Dabei wurde jede höhere persönliche Autorität abgelehnt. Die Oberbischöfe (Patriarch, Metropolit) erhalten ihre Gewalt vom Bischofskollegium, dem sie als Primus inter pares vorstehen. Kirchenrechtlich gesehen handelt es sich hier um die Entwicklung eines Systems von Konzessionen, und zwar nicht, wie in der katholischen Kirche, von oben nach unten, sondern von unten nach oben. In diesem kirchlichen System ist die Rolle des Bischofs von Rom relativ. Er verkörpert nicht die Autorität mit einer göttlichen Rechtsgewalt, die über die der anderen Bischöfe hinausgeht, sondern er ist vielmehr der Behüter der kirchlichen Einheit mit einer Gewalt nicht über die Kirche, sondern innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft; einer Gemeinschaft, die durch das Band der Liebe im Heiligen Geist hergestellt wird und nicht durch die Legitimität einer monarchischen Autorität, die auf dem Besitz eines kirchlichen Amtes gründet. „Trotz des Versuchs des letzten Konzils, den Papst in die Kirche zu integrieren“, meint *Kasper* „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. Sie stellt fest: ‚Der Papst als höchster Hirte der Kirche kann seine Vollmacht jederzeit nach Gutdünken (ad placitum) ausüben, wie es von seinem Amt her gefordert wird‘.“⁸

Ich habe bewußt darauf verzichtet, orthodoxe Theologen zu zitieren, die sich in ähnlicher Weise äußern, um eine hoffnungsvolle Perspektive aufzuzeigen, die darin begründet ist, daß in der katholischen Theologie das Zweite Vatikanum kein Ende der Diskussion über die Stellung des Papstes in der Kirche bedeutet.

Den Ansatz zu einer weiteren ökumenischen Diskussion, die zu einer auf die Einheit der Kirche zielenden Lösung des Papstproblems führen könnte, bietet das Konzil selbst mit seiner Theologie der Lokalkirche; die Ansatzparallelen zur eucharistischen Ekklesiologie der orthodoxen Kirche aufweist.

Ich kann mir schwer einen Theologen, weder einen orthodoxen noch einen katholischen, vorstellen, der die eucharistische Struktur der Kirche in Frage stellen würde. Wie ist es aber möglich, werden Sie fragen, daß man in den aus dieser Erkenntnis zu ziehenden Konsequenzen doch auseinandergeht? Theologisch gesehen, liegt wohl der Grund darin, daß wir nicht

dasselbe meinen, wenn wir von der eucharistischen Struktur der Kirche sprechen, denn wir gehen von einem unterschiedlichen Eucharistieverständnis aus. Im Osten herrscht der Transzendenzgedanke vor, nach dem bei der Brotbrechung alle Bischöfe Christus in gleicher Weise repräsentieren. Im Westen dagegen wird die Eucharistie mehr juridisch gesehen als Versöhnungsoffer, das mit der Binde- und Lösungsgewalt zusammenhängt. Daher wurde auch die Eucharistie bei der Auseinandersetzung der Reformation und Gegenreformation zu einem Anwendungsfall der Rechtfertigungstheologie. Auf die Struktur der katholischen Kirche bezogen, bedeutet dies, daß der „Erlösungsakt“, den die Bischöfe in der eucharistischen Versammlung feiern, besonders vom Nachfolger des Petrus vollzogen wird, der einen Primat über die anderen Bischöfe besitzt. „Der Bischof von Rom“, meint *Forte*, „bringt das Opfer Christi, wie jeder andere Bischof auch, in der Eucharistie dar, jedoch als ‚primus inter pares‘, weil er der eucharistischen Feier aller Bischöfe vorsteht.“⁹ Die Auffassung der alten Kirche, in der örtlichen Feier der Eucharistie trete die Einheit der Gesamtkirche zutage, ist später in der Westkirche in Vergessenheit geraten, so daß die Kirche als eine Totalität, worin alle Gläubigen in eine Organisationspyramide eingegliedert sind, aufgefaßt wurde. Die „Kirche von Rom“, ein Ausdruck, der zunächst in örtlichem Sinn verstanden wurde, wird in einer universalen Ekklesiologie mit dem Begriff „Katholische Kirche“ gleichgesetzt. Katholischen Theologen fällt es anscheinend schwer, aus dieser Schau der universalen Ekklesiologie auszubrechen, wie in eklatanter Weise der bereits zitierte Aufsatz von *Forte* zeigt, der eine „eucharistische“ Begründung des Primates zu entwerfen versucht.

Die der Struktur der katholischen Kirche innewohnende Versuchung, die Ortskirche lediglich als einen Verwaltungssektor der Gesamtkirche anzusehen, wurde jedoch, wenn auch nur teilweise, durch das Zweite Vatikanum überwunden. Das Konzil hat, wie katholische Theologen hervorheben, einer Ekklesiologie, die von der Eucharistiegemeinde ausgeht, volles Recht widerfahren lassen. Das Konzil ist allerdings nicht auf die umstrittene Frage nach der Priorität der Gesamtkirche oder der Ortskirche eingegangen. So bestehen nebeneinander eine Struktur der Gesamtkirche (Primat, Bischofskollegium) und eine Struktur der Ortskirche (Bischofsamt).

Diese Doppelstruktur, mit einer petrinischen und einer apostolischen Sukzession, kann aber unmöglich unter Beibehaltung der Ekklesiologie des Ersten Vatikanums bestehen, wie katholische Befürworter der Lokalekklesiologie zu vereinbaren versuchen. Der Benediktinerpater *Emmanuel Lanne*, Professor der Orientalischen Theologie und Liturgie an der Theologi-

schen Fakultät der Benediktiner-Universität St. Anselmo in Rom, meint: „Ohne Zweifel wird sich diese Aufwertung (der Ortskirche) in keiner Weise zum Schaden der auf dem Ersten Vatikanischen Konzil definierten Lehre vom römischen Primat und der Unfehlbarkeit des Papstes auswirken können. In diesem Punkte gibt es für den katholischen Glauben kein Zurück.“ Auch seine Versicherung, die nicht neu ist, daß die Ausübung des römischen Primates „nicht unbedingt an die heute gebräuchliche Form gebunden“ sei, kann nicht befriedigen, wenn er unmittelbar darauf schreibt: „Das Mysterium der Kirche ist reich genug, daß man neben der Auffassung nach Art der ‚Pyramide‘, die die Ekklesiologie seit wenigstens drei Jahrhunderten beherrscht hat, eine andere Auffassung der kirchlichen Institution in die Wege leiten könnte, ganz legitim, und vorausgesetzt, daß man die Prinzipien der ersteren achtet.“¹⁰ Diese Auffassung ist entweder utopisch oder sie meint es nicht ernst mit der Aufwertung der Ortskirche.

Der Hinweis der *Dogmatischen Konstitution über die Kirche* auf organisch verbundene Gemeinschaften, die sich „eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes“ erfreuen, weckt bei einem orthodoxen Theologen, der darin indirekt eine neue katholische Betrachtung der orthodoxen Kirchenstruktur erblickt, Hoffnungen, die sich sogar zu einer Euphorie steigern, wenn man weiterliest: „Diese einträchtige Vielfalt der Ortskirchen zeigt in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche. In ähnlicher Weise können in unserer Zeit die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten, um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen.“¹¹ Die Entwicklung der Bischofskonferenzen ruft uns jedoch zurück auf den Boden einer anderen Realität; denn für orthodoxe Christen ist es unvorstellbar, daß eines Tages der Moskauer Patriarch oder der Erzbischof von Athen mit ihren Bischöfen sich nach Rom begeben müßten, um Lösungen für Probleme ihrer Kirchen zu finden.

In der orthodoxen Tradition und Theologie unterscheidet man prinzipiell zwischen den Einmaligkeitscharakter besitzenden Aposteln und deren Nachfolgern, den Bischöfen. Die Apostel sind in ihrer Tätigkeit als Zeugen und Lehrer nicht regional eingrenzbar, ihr Auftrag ist vielmehr universal. Die von ihnen eingesetzten Bischöfe hingegen erhalten den Auftrag, eine bestimmte, einzelne Ortskirche zu leiten. Dieser Auftrag ist unterschiedslos der gleiche und jedem Bischof in gleicher Vollkommenheit gegeben. Da der Dienst der Apostel und Bischöfe nicht identisch ist, so ist auch kein Bischof der einzige Nachfolger eines bestimmten Apostels, auch nicht der von Petrus eingesetzte und dessen Nachfolger. Während die katholische Kirche

die Matthäusstelle 16,18 f. zur Begründung der petrinischen Sukzession des Papstes immer noch anführt¹², legt die orthodoxe Kirche den Akzent auf den Glauben, den Petrus bezeugt hat. Für den Osten galt der Bischof von Rom insofern als der Nachfolger Petri, als er den Glauben Petri besaß. Verglichen mit der römischen Vorstellung und der juristischen Entwicklung des Papsttums hat der Osten von Anfang an einen prinzipiellen und tiefgehenden Unterschied in der Betrachtung des Primats des römischen Bischofs gezeigt.

Dieser Glaubensaspekt führt zu der schon von Origenes und Cyprian vertretenen Auffassung, 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.

Dieser Gedanke, der die gesamte orthodoxe Theologie durchzieht, führt konsequent zu einer Ablehnung des Selbstverständnisses des römischen Bischofs als alleinigen Inhabers des Stuhles Petri. Jeder Bischof sitzt auf dieser Kathedra Petri, die in jeder Ortskirche eine sein kann, und wird dadurch Träger der kirchlichen Gemeinschaft und Einheit der Gesamtkirche. Der Glaube des Petrus findet auf universaler Ebene seinen verbindlichen Ausdruck nicht im Amt des Papstes, sondern im Konsens der Kirche, der auf dem Weg der Konziliarität zustande kommt. „Wenn der Papst“, meint der griechisch-orthodoxe Erzbischof von Australien *Stylianos Harkianakis*, „seine Gewalt in der petrinischen Nachfolge und nicht in der gemeinsamen bischöflichen apostolischen Sukzession begründet, isoliert er sich nicht nur von der Gemeinschaft der Bischöfe, sondern auch von der ganzen Kirche.“¹³

Wenn jede Lokalkirche voll und ganz Kirche Gottes ist, dann ist sie auch jeder anderen gleichwertig und verbunden durch das Band der Agape, durch die Eintracht und durch die Liebe. Das bedeutet, daß sich die einzelne Ortskirche nicht von den anderen ausschließt und auf sich selbst zurückzieht, sondern Anteil nimmt am Leben der anderen Kirchen, mit denen sie in sakramentaler Gemeinschaft und Glaubenseinmütigkeit steht. Der Gemeinschaftsgedanke zeigt sich exemplarisch bei der Ordination des Bischofs, die seit ältester Zeit in Verbindung mit der Eucharistiefeier und, wie bereits die Apostolischen Konstitutionen vorschreiben, durch gemeinschaftliche Handauflegung von mindestens drei Bischöfen stattfindet.

Die Autorität jeder einzelnen Lokalkirche hat gewiß nicht das gleiche Gewicht. Unter allen Lokalkirchen gibt es eine, die einen besonderen Vor-

rang der Autorität im Zeugnis der Liebe genießt. Der Streit jedoch beginnt, wenn man den Vorrang der Autorität der römischen Kirche so auslegt und praktiziert, daß er zu einem Primat der Machtbefugnis über die universale Kirche wird. Daher hat der Osten niemals gegen den Primat der Liebe, sondern gegen einen Primat der Macht protestiert.

Das Zeugnis der ersten im Liebesbund der Kirchen darf kein Urteilspruch sein, der juridische Kraft besitzt, demzufolge er für alle anderen Kirchen zwingend wäre. Die Annahme eines solchen Zeugnisses muß ein freier Akt der Lokalkirchen sein, die das Zeugnis einer unter ihnen wegen der größeren Autorität frei annehmen. Ich weiß, von solch einem Zeugnis hält man in der katholischen Kirche nicht allzuviel. Es wäre aber gerade in der heutigen, an Autoritätskrisen reichen Welt nicht weniger wertvoll als die praktizierte juridische Machtausübung. Außerdem muß ich mit *Afanassieff* sagen: „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.“¹⁴

Daraus darf man aber nicht entnehmen, daß bei der Entwicklung der moralischen Autorität zu einer juridischen die orthodoxe Kirche unbetroffen geblieben wäre und daß ihr das juridische Machtdenken völlig fremd ist. Das läßt sich exemplarisch am 28. Kanon des Konzils von *Chalkedon* verdeutlichen.

Der umstrittene Kanon bedeutet keineswegs einen Widerspruch zum ersten ökumenischen Konzil, denn er stellt die kanonische Fixierung einer praktischen Entwicklung von anderthalb Jahrhunderten Kirchengeschichte dar. Diese Entwicklung brachte aber große ekklesiologische Gefahren mit sich, sobald die Kirche daraus ein kirchenrechtliches Prinzip der Kirchenverwaltung und -struktur aufstellte. Gewiß hat der Osten dieses Prinzip nicht konsequent angewandt und sich später auch nicht danach strukturiert, doch es lag darin eine prinzipielle Gefahr, und zwar in der Einführung eines genauen und neuen Kriteriums für die Autorität einer Kirche, das nicht nur für die östlichen Bischofssitze, sondern auch für das alte Rom Gültigkeit haben sollte. Dieses Kriterium entsprach zwar der nachbizantinischen Realität der Ostkirche, nichtsdestoweniger war es jedoch gefährlich im Hinblick auf die Unabhängigkeit der Kirche.

Vor allem im Kampf gegen den juridischen Primat Roms hat die orthodoxe Kirche sich im Machtdenken verfangen und die klare Sicht verloren. Im Kampf gegen Rom verlor sie auch den Sinn für die Idee eines geistig-moralischen Vorranges in der Kirche.

Es ist aber dem Osten auch schwierig, wenn nicht unmöglich gemacht worden, die Autorität der römischen Kirche anzuerkennen, indem Rom die geistige Autorität mehr und mehr durch einen kanonischen Apparat ersetzte, der den Primat der Liebe zum Primat der Macht umgestaltete. In dieser Entwicklung liegt die Wurzel des Streites zwischen Osten und Westen und der Grund dafür, daß das Papsttum in seiner gegenwärtigen Form seinen Dienst an der Einheit nicht erfüllen kann.

Orthodoxe und Katholiken stehen am Beginn einer wichtigen Etappe ihrer ökumenischen Beziehungen: dem offiziellen theologischen Dialog zwischen ihren Kirchen. Papst *Johannes Paul II.*, der die Bedeutung dieses Dialogs durch seinen Besuch im November 1979 beim Ökumenischen Patriarchen *Demetrios I.* unterstrich, hat in seiner Ansprache an den Patriarchen unmißverständlich auf seinen Primat als „Nachfolger Petri“ hingewiesen, indem er unter Bezug auf die umstrittene Stelle Mt 16,18 den Geist und die Gefühle, von denen beseelt er die Kirche Konstantinopels besuchte, mit dem Hinweis auf das Amt Petri umschrieb: „Er hat als der Erste die Verantwortung über die Einheit aller zu wachen und die Übereinstimmung der heiligen Kirchen Gottes ... sicherzustellen.“¹⁵ Dies dürfte kaum den Vorstellungen des Patriarchen entsprochen haben, der ihn „als den Boten der Frohbotschaft des Friedens“ begrüßte und von der „Begegnung zweier Orts Bischöfe“ sprach.¹⁶ Diese Begegnung war wohl nicht der Rahmen, daß der Patriarch eine frühere Stellungnahme wiederholte, die er 1973 bei seiner Begrüßungsansprache an Kardinal *Willebrands* vortrug, in der er in aller Klarheit den Primatsanspruch Roms zurückwies: „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 ... — 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.“¹⁷

Hier begegnen sich zwei Kirchen, die trotz ihrer weitgehenden Glaubensübereinstimmung unterschiedliche Kirchenstrukturen und divergierende ekklesiologische Kriterien aufweisen. Für die katholische Kirche gelten, wie auch die jüngste Erfahrung zeigt, die Unfehlbarkeit des Papstes und seine universale Jurisdiktion nach wie vor als die letzten ekklesiologischen Kriterien. Dagegen ist das orthodoxe Denken von einer eucharistischen Ekklesiologie, von der Theologie der Lokalkirche bestimmt, die zudem einen

starken pneumatologischen Charakter trägt. Für die Orthodoxen ist nicht eine Instanz — weder eine monarchische noch eine demokratische —, sondern das Zeugnis des Geistes das einzige Kriterium der Wahrheit, die in der Kirche als eine erlebte Wirklichkeit erfahren wird. Die Wahrheit hängt nicht von den Amtsträgern ab, sondern von der Gegenwart des Heiligen Geistes selber in der Kirche, der in ihr wohnt, ihr beisteht und sie in die ganze Wahrheit führt (Joh 14,16-18; 26; 16,13). Weder Bischöfe noch Metropoliten noch Patriarchen noch Konzilien bilden das letzte Kriterium der geoffenbarten Wahrheit, sondern die Erfahrung der Wahrheit selbst als erlebte Wirklichkeit in der sakramentalen Gemeinschaft des Volkes Gottes, in der Fülle der Kirche, die den Tempel des Heiligen Geistes darstellt.

Deshalb besitzen auch die ökumenischen Konzilien nur einen relativen Wert, insofern sie die in der Kirche erlebte Wahrheit feierlich verkünden. Der Kirche in ihrer Gesamtheit, Klerus und Volk, steht es zu, unter Führung des Heiligen Geistes zu unterscheiden, ob eine als ökumenisches Konzil einberufene Versammlung wirklich ihre Aufgabe erfüllt hat und diese Bezeichnung verdient. Das Konzil ist nicht ein dem Leib der Kirche äußeres Organ, ein Papstkollektiv, sondern eine Ausdrucksmöglichkeit der Kirche, die vom Geist der Wahrheit geführt wird, der über dem ganzen Organismus — nicht Organisation — der Kirche ruht.¹⁸

Das bedeutet keinesfalls eine Abwertung der Stellung des Bischofs und der geistigen Rangordnung der Bischofssitze. Denn der „Geist der Wahrheit“ (Joh 16,13) drückt sich gewöhnlich durch den Mund jener aus, die ein Charisma der Lehre besitzen, nämlich der Bischöfe, die im Konzil die Versammlung der Kirche bilden, deren Zeugnis ein synodaler Akt ist. Das ist keine Neuerung evangelisch beeinflusster orthodoxer Theologie, sondern Tradition der Kirche im Osten und Westen, denn beide Kirchen haben ihren gemeinsamen Glauben in Konzilien definiert. Daher erklärt sich, daß orthodoxe Theologen sich nicht sonderlich über die sogenannte Unfehlbarkeit des Papstes aufregen, wohl jedoch über den päpstlichen Jurisdiktionsprimat, der als Machtinstrument gegen den Liebesbund der Kirchen verstößt. Die Unfehlbarkeit des Papstes, die erst in der jüngeren Zeit ausgeübt wurde, ist eigentlich die Folge des Jurisdiktionsprimates, gegen dessen Geist der Osten seit Sardika (342) protestiert. Es ist daher für einen orthodoxen Theologen etwas unverständlich, daß katholische Theologen, die am eigenen Leib die Konsequenzen des Jurisdiktionsprimates erfahren, sich — in einer Art modernen deutschen Idealismus — kritisch primär mit der Unfehlbarkeit des Papstes auseinandersetzen.

Es bleibt zu hoffen, daß der orthodox-katholische Dialog dazu führt,

daß man katholischerseits aufhört, die Zeugnisse der Geschichte mit juristischen Machtbegriffen überzuinterpretieren, und orthodoxerseits mehr Verständnis zeigt für den Vorrang Roms als προκαθημένη τῆς ἀγάπης¹⁹, wie es in der alten Kirche empfunden wurde. Hier müssen katholische und orthodoxe Theologen gemeinsam in einer quellen- und selbstkritischen Arbeit die Stellung Roms in der Geschichte des ersten Jahrtausends wissenschaftlich erforschen, um den Kirchen in ihren Bemühungen, den Papstdienst in ihnen zu integrieren, eine sichere Ausgangsbasis zu geben, die den Aufbau einer Kirchenstruktur ermöglicht, in der die Kirche Roms den Vorsitz im Liebesbund der Kirchen führt und einen wahrhaften Dienst an der Kircheneinheit wie auch Freiheit und Selbständigkeit der Ortskirchen und ihrer Glieder leistet.

ANMERKUNGEN

- 1 L'Osservatore Romano v. 17. Juni 1979, 1.
- 2 Vgl. die Autoren, die G. Florovsky, Christ and his Church. Suggestions and Comments, in: 1054-1954. L'Eglise et des Eglises Bd. II, Chevetogne 1955, 159 f., auführt.
- 3 G. Florovsky, Le corps du Christ vivant. Une interpretation orthodoxe de l'Eglise, in: Cahiers théologique de l'actualité protestante, hors-série 4, Neuchâtel-Paris 1948, 10.
- 4 N. A. Nissiotis, Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht und ihre ökumenische Bedeutung, in: Kerygma und Dogma 10 (1964) 157.
- 5 Lumen gentium 23.
- 6 Ebd. 22.
- 7 Ebd. 23.
- 8 W. Kasper, Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche, in: A. Brandenburg u. H. J. Urban (Hrsg.), Petrus und Papst II, Münster 1978, 126.
- 9 B. Forte, Der Primat in der Eucharistie, in: A. Brandenburg u. H. J. Urban (Hrsg.), Petrus und Papst II, Münster 1978, 51.
- 10 E. Lanne, Die Kirche als Mysterium in der orthodoxen Theologie, in: Mysterium Kirche, hrsg. v. F. Holböck — Th. Sartory, Bd. II Salzburg 1962, 924.
- 11 Lumen gentium 23.
- 12 Vgl. Lumen gentium 22.
- 13 St. Harkianakis, Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Griechisch-orthodoxe Antwort, in: Concilium 7 (1971) 286.
- 14 N. Afanassieff, Das Hirtenamt der Kirche: in der Liebe der Gemeinde vorstehen, in: B. Bobrinskoy u. a. (Hrsg.), Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche (Bibliothek für orthodoxe Kirche und Theologie 1), Zürich 1961, 55.
- 15 Ostkirchliche Studien 29 (1980) 183.
- 16 Ebd. 187; 176.
- 17 Episkopsis 4 (1973) Nr. 90, 18.
- 18 Zu diesem Fragenkomplex s. A. Kallis, Volk Gottes und Lehrautorität, in: Verbindliches Lehren der Kirche heute, hrsg. vom Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 33), Frankfurt 1978, 43-58.
- 19 Ignatios Antioch., Ad. Rom., Praefatio.