

Strangers and Guests Catholic Worker Farm
Swedenborgian Church of North America
Tariki Buddhist Therapists Forum
Temple of Understanding
Tikkun
Union for Reform Judaism
Unitarian Universalist Association
Unitarian Universalist Congregation at Shelter Rock
Unitarian Universalist Congregation, Santa Rosa
United Church of Christ, Justice and Witness Ministries
*The United Methodist Church – General Board
of Church and Society*
United Reformed Church (UK)
United Religions Initiative
Viva House, Baltimore Catholic Worker
Western Episcopal District AME Zion Church
Windsor Community United Methodist Church
Won Buddhism
The World Bosniak Congress
World Council of Churches
World Yoga Community

*Download: Joint Interfaith Statement on the 75th Anniversary.pdf
auf der ÖRK-Webseite www.oikoumene.org*

Im Dienst an der Gemeinschaft Das Verhältnis von Primat und Synodalität neu denken

Serving Communion Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality

Eine Studie der gemeinsamen orthodox-katholischen Arbeitsgruppe des Heiligen Irenäus

An der Wende zum 21. Jahrhundert geriet der offizielle katholisch-orthodoxe Dialog ins Stocken und drohte an sein Ende zu kommen. Von einem „Fiasko“ sprach Kardinal Walter Kasper im Rückblick auf die Dialogbegegnung in Baltimore im Jahre 2000.¹ Die folgenden Jahre brachten zusätzlich zu den ungelösten inhaltlichen Fragen kirchendiplomatische Spannungen. In dieser Situation kam es im Jahre 2004 auf Initiative des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumene in Paderborn zur Gründung eines „Gemeinsamen orthodox-katholischen Arbeitskreises“. Der Arbeitskreis stellte sich unter das Patronat des im Osten wie Westen beheimateten Kirchenvaters St. Irenäus von Lyon und machte es sich zur Aufgabe, dem offiziellen Dialog Impulse zu vermitteln, die in einem dem offenen Gespräch verpflichteten Forum akademisch-theologischer Auseinandersetzung entwickelt werden.²

Der international besetzte Arbeitskreis, der gegenwärtig aus 13 katholischen und 13 orthodoxen Theologen besteht, die nicht von ihren Kirchen delegiert, sondern allein aufgrund ihrer theologischen Kompetenz ausgewählt worden sind,³ hat sich zu diesem Zweck jährlich an verschiedenen,

¹ Vgl. *Walter Kasper: Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I*, Freiburg i. Br. u. a. 2012, 561.

² So heißt es im Kommuniké des ersten Treffens des Arbeitskreises 2004, dass der Arbeitskreis es als seine Aufgabe betrachte, “to provide a space for an unofficial exchange of opinions and for free and open discussion of the existing problems; to reflect on the current situation of Orthodox-Catholic relationships and, where possible, to make proposals for practical solutions; to remind our churches that the present obstacles can only be overcome if we continue the dialogue”. (www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2004_paderborn_en.pdf [aufgerufen am 21.08.2019]).

³ Dieses Auswahlkriterium wirft allerdings die Frage auf, warum – jedenfalls soweit er-

für die jeweiligen konfessionellen Traditionen wichtigen Orten getroffen und sich mit grundlegenden Aspekten des Themas „Primat und Synodalität“ befasst.⁴ Als Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse der Treffen mit Referaten von katholischer und orthodoxer Seite ließ der Arbeitskreis 2018 die vorliegende Studie erscheinen.

Die Studie verdient vor diesem Hintergrund nicht allein Beachtung wegen des Themas, das zu den brennenden Fragen der Ökumene gehört. Sie kann vielmehr als ein ermutigendes Zeichen dafür angesehen werden, dass manifeste Blockaden in den Dialogen nicht einfach hingenommen werden oder zu untätiger Larmoyanz führen müssen. Unter der Voraussetzung, dass die christliche Einheit als im Auftrag Christi begründet und nicht als eine Option unter anderen verstanden wird, kann im Gegenteil ein neues Engagement freigesetzt werden. Wider gewisse resignative Tendenzen in der gegenwärtigen Ökumene wird in der Studie so auch herausgestellt: the “members of the Irenaeus Group believe that the current period of mutual relations is the most hopeful in centuries” (17.4; p. 37).⁵

Die Studie zeichnet sich dadurch aus, dass das Thema konsequent gemeinsam erschlossen wird und die unterschiedlichen Positionen balanciert gegeneinander abgewogen werden. Vermutlich durch die regelmäßigen Treffen über einen vergleichsweise langen Zeitraum hin befördert, ist für die Studie m. a. W. eine ökumenische Hermeneutik prägend, bei der an die Stelle konfessioneller Selbstbehauptung die gemeinsame Suche nach theologisch tragfähigen Lösungsansätzen tritt: Sämtliche Aussagen müssen vor

kennbar – nur männliche Theologen in die Arbeitsgruppe berufen worden sind. Es mangelt nicht an wissenschaftlich qualifizierten Frauen in der katholischen wie orthodoxen Theologie, auch sind in der Arbeitsgruppe auf katholischer wie orthodoxer Seite Theologen vertreten, die nicht ordiniert sind. Gerade wenn sich die Arbeitsgruppe als “unofficial working group of experts” versteht, scheint nichts dagegen zu sprechen, dass auch Frauen Mitglieder werden und ihren Beitrag zur Förderung des katholisch-orthodoxen Dialoges leisten.

⁴ Einen gerafften Überblick u. a. zu den thematischen Schwerpunkten der einzelnen Treffen bietet Johannes Oeldemann einleitend in der deutschen Ausgabe der Studie, siehe: Im Dienst an der Gemeinschaft. Das Verhältnis von Primat und Synodalität neu denken. Eine Studie des Gemeinsamen orthodox-katholischen Arbeitskreises St. Irenäus, Paderborn 2018, 9–21. Die Communiqués der Jahrestagungen sind auf Deutsch, Englisch, Französisch, Griechisch und Russisch auf der Website des Johann-Adam-Möhler-Instituts veröffentlicht: www.moehlerinstitut.de/texte-sp-131/kommuniqués-irenaeus-arbeitskreis (aufgerufen am 22.05.2020).

⁵ Ein Link zur Studie findet sich unter: www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommuniqués/2018_graz_serving_communion.pdf (aufgerufen am 21.08.2019). Zitate aus der Studie erfolgen nach den in diesem Text angegebenen Kapiteln und Seiten direkt im Fließtext.

dem ökumenischen Partner bestehen können. Auch gehört dazu die beidseitige Bereitschaft, sich gegenüber einseitigen Entwicklungstendenzen in der eigenen Tradition nicht blind zu stellen.

Dieser Ansatz schlägt sich programmatisch in den methodischen Überlegungen nieder, die nach einer kurzen, hinführenden Einleitung den ersten Block der Studie ausmachen. Ihnen folgen „Historische Beobachtungen“, die als zweiter Block den größten Raum in der Studie einnehmen. Mit einem wesentlich kürzeren dritten Block „Systematische Überlegungen“ und einem kurzen Fazit schließt die Studie. Die Unterkapitel sind dabei durchgängig in der Weise strukturiert, dass einleitend formulierte „Grundthesen“ in mehreren Abschnitten entfaltet werden. Diese Abschnitte sollten bei der Lektüre der Studie unbedingt berücksichtigt werden, denn in der notwendigen Allgemeinheit ihrer Formulierung lassen die Grundthesen nicht immer die theologische Substanz erkennen, die ihnen tatsächlich zugrunde liegt.

Die methodischen Überlegungen im *ersten* Block sind getragen von einem starken Plädoyer für eine hermeneutische Zugangsweise, deren Bedeutung für den ökumenischen Dialog kaum überschätzt werden kann. Nicht nur trägt eine solche Zugangsweise der Geschichtlichkeit und damit auch Begrenztheit theologischer Aussagen Rechnung, ohne ihnen deshalb ihre Relevanz zu nehmen. Im Gegenteil, durch die Einbettung in den historischen Kontext werden die Voraussetzungen dafür geschaffen, um die ursprüngliche Intention von zeitbedingten Ausdrucksformen überhaupt erst freizulegen. Eine solche Zugangsweise ermöglicht darüber hinaus den ökumenischen Gesprächspartnern, die eigene Tradition nicht als statuarische Größe behandeln zu müssen, die nur in *einem* Sinn zu verstehen wäre, sondern eröffnet im Ausgang von historischen Relativierungen einen Spielraum für neue Entdeckungen im überlieferten Glaubensleben. Was in den methodischen Überlegungen zur Hermeneutik der theologischen Sprache, der Dogmen, der Kanones und zur Bedeutung der nichttheologischen Faktoren und der Kirchengeschichte gesagt wird, ist deshalb in jeder Hinsicht einleuchtend und zukunftsweisend. Das betrifft beispielsweise die Ausführungen zur Rezeption (auch auf begrifflicher Ebene), den Rekurs auf die Idee einer „Hierarchie der Wahrheiten“ in dogmatischer und kanonischer Hinsicht, die Zurückweisung einer Idealisierung vergangener Epochen, den Rückgriff auf kirchengeschichtliche Forschungsergebnisse als „an indispensable contribution to a responsible ecclesiology“ (6.2; p. 10). Dazu gehört jedoch auch der ganz praktische Vorschlag, ein Glossar ekklesiologischer Schlüsselbegriffe (wie etwa dem für das Erste Vatikanische Konzil

prominenten Begriff der „potestas immediata“) zu erarbeiten, in dem deren genaue Bedeutungsnuancen dargelegt werden. Sind die methodischen Überlegungen damit schlüssig, so steckt in ihnen zugleich ein hoher Anspruch: „A joint description of history, as attempted in the present study“ soll einen Beitrag „for the healing of memories“ leisten (6.5; p. 10). Inwieweit ein solcher Anspruch mit der Studie eingelöst wird, das gilt es im Folgenden zu prüfen.

Der den methodischen Überlegungen folgende zweite Block zu den „Historischen Beobachtungen“ ist in fünf Abschnitte gegliedert, die einen forscher Durchgang durch die Kirchengeschichte unter der leitenden Fragestellung bieten. Von einer kirchenhistorischen Studie in ökumenischer Absicht wird man nicht in gleicher Weise wie von einer streng wissenschaftlichen Abhandlung die an sich nötigen Differenzierungen erwarten.⁶ Umso bemerkenswerter erscheint es, dass sich selbst auf dem begrenzten Raum detaillierte Hintergrundinformationen (vgl. z. B. 9.11; p. 20) und Korrekturen von verbreiteten irrtümlichen Ansichten (vgl. z. B. 8.3; p. 16) finden. Belege dafür sind allerdings rar,⁷ auch wäre ein Verzeichnis der verwendeten Literatur hilfreich gewesen. Bisweilen entsteht der Eindruck, dass die katholisch-orthodoxe Verständigung auf dem Wege einer gemeinsamen Abgrenzung von den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen geschehen soll.⁸

⁶ So wären unter anderen Voraussetzungen bereits die Kapitelüberschriften zu kritisieren: Etwa den gesamten Zeitraum vom 9. bis 15. Jahrhundert als „period of estrangement“ (8; p. 15) zu bezeichnen, scheint angesichts der sog. „Unionskonzile“, die nicht nur als Instrument zur Durchsetzung politischer Interessen, sondern auch als Orte der Annäherung und wegweisenden theologischen Verständigung aufzufassen sind, einseitig (vgl. dazu für das Konzil von Ferrara-Florenz [1438/39]: *Jennifer Wasmuth*: Das Konzil als Ort der Wahrheitsfindung oder der politischen Inszenierung? Zur bleibenden Bedeutung des Konzils von Ferrara-Florenz; in: *Matthieu Arnold/Madeleine Wieger* (Hg.): *Qu'est-ce que la vérité?* FS André Birmelé, Straßburg 2019, 49–66). Der für den Zeitraum des 16.–18. Jahrhunderts verwendete Begriff der „confessionalisation“ ist in seiner Anwendung auf die orthodoxen Kirchen äußerst umstritten (vgl. *Mihai-D. Grigore/Florian Kühner-Wielach* [Hg.]: *Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der östlichen Christenheit*, Göttingen 2018). „The period of ecclesiological renaissance“ (p. 25) beginnt sicherlich nicht erst im 20. Jahrhundert, sondern ist zumindest für die russische orthodoxe Theologie bereits im 19. Jahrhundert anzusetzen (vgl. *Reinhard Slenczka*: *Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie*, Göttingen 1962).

⁷ Anders in dem Studiendokument der *Gruppe von Farfa Sabina*: *Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt. Lutherisch-Katholische Annäherungen*, Frankfurt a.M. 2010; in englischer Übersetzung: *Group of Farfa Sabina: Communion of Churches and Petrine ministry. Lutheran-Catholic Convergences*, Cambridge 2014.

Am überzeugendsten argumentiert die Studie dort, wo sie sich mit kritischen Entwicklungen im 19. Jahrhundert und darauf reagierenden und korrigierenden Ansätzen im 20. Jahrhundert befasst: Auf katholischer Seite stehen dabei die dogmatischen Definitionen des Ersten Vatikanischen Konzils von der universalen Jurisdiktion und dem unfehlbaren Lehramt des Papstes im Mittelpunkt, deren maximalistische Interpretation durch Verweis auf den historischen Kontext ihrer Entstehung (Stichwort: Ultramontanismus), den Wortlaut und die Textgeschichte hinterfragt wird. Auch wird auf das Antwortschreiben der deutschen Bischöfe von 1875 verwiesen, das in seiner Rezeption durch Papst Pius IX. ebenfalls als ein gewichtiges Zeugnis gegen eine maximalistische Interpretation gelten kann (vgl. 10.8; p. 22). In Hinblick auf die orthodoxen Kirchen hingegen werden die Entstehung autokephaler Nationalkirchen in Südosteuropa und die diesen Prozessen inhärenten Probleme thematisiert, die mit dem von der Synode von Konstantinopel von 1872 verurteilten Prinzip des „Ethnophyletismus“ auf den Begriff gebracht sind. Als Gegenbewegung zu den auf beiden Seiten feststellbaren Tendenzen der Selbstabschließung werden im 20. Jahrhundert das Zweite Vatikanische Konzil und die Bemühungen um panorthodoxe Konferenzen (einschließlich des „Heiligen und Großen Konzils“ von 2016) herausgestellt. Damit finden in den Abschnitten zum 19. und 20. Jahrhundert die in den methodischen Überlegungen geforderten hermeneutischen Zugangsweisen ihre konsequente Umsetzung (mit der Berücksichtigung der nicht-theologischen Faktoren, der Rezeptionsgeschichte etc.) und verhelfen dazu, das ökumenische Gegenüber nicht bei bestimmten Entwicklungen zu behaften, sondern in der weiteren historischen Perspektive Impulse für die ökumenische Begegnung in der Gegenwart gewinnen zu können. Der letzte Abschnitt zum 20. Jahrhundert, betitelt mit „The period of ecclesiological renaissance“ (11; p. 25), führt deshalb auch

⁸ Vgl. z. B. in 9.1 (p. 18): “During the Reformation, Lutherans sought support from the Orthodox as did, somewhat later, some Anglicans. Although the Orthodox rejected these overtures, they also began to produce ‘confessional books’, which drew not only on traditional Orthodox sources, but also on Protestant and Catholic ones”; in 9.2 (p. 18): “In the wake of the Reformation [...] both Catholics and Orthodox increasingly adopted confessional models of self-understanding. In spite of this problematic reduction of ecclesial identity to confessional formulae, this period also witnessed creative developments in these churches, especially in spirituality, as well as mutual influence between East and West”; in 9.10 (p. 20): “Given the exclusivistic ecclesiology which came to dominate after Trent as a reaction to the Protestant Reformation, both Catholics and Orthodox questioned whether a community in schism could serve as an instrument of salvation.”

organisch zu dem *dritten* und letzten größeren Block, den “Systematic Considerations”, hin.

Angangspunkt und zugleich auch theologischer Dreh- und Angelpunkt dieser Überlegungen ist die *Communio*-Ekklesiologie, wie sie im 20. Jahrhundert breit in der orthodoxen wie auch katholischen Theologie rezipiert worden ist. Im Mittelpunkt steht die Feier der Eucharistie unter bischöflicher Leitung, in der die “interrelationship between primacy and synodality as the structural principle of the church on the local, regional, and universal levels” (12.1; p. 29) prototypisch zum Ausdruck kommt. Unter dieser Voraussetzung wird das kirchliche Verständnis von Autorität definiert, die “according to the model of the crucified Christ” ausschließlich “as a service and not as a way of dominating over others” (13.5; 31) aufzufassen sei. Primatiale wie synodale Formen der Autoritätsausübung stehen dabei nicht für sich allein, sondern können erst in dem Fall Geltung beanspruchen, dass sie in einem Prozess der Rezeption durch das Volk Gottes („*sensus fidelium*“) anerkannt werden. Die besondere Aufgabe des Primats besteht darin, “*to witness, promote, and protect the unity of the church*” (14, p. 31), während das synodale Prinzip als konstitutives Element jeder Form von Kirchenleitung beschrieben wird. Die Überlegungen münden in die Verhältnisbestimmung von primatiale und synodalem Prinzip als gleichursprünglich und komplementär ein: “*Primacy and synodality are not optional forms of church administration, but belong to the very nature of the church because both of them are meant to strengthen and deepen communion at all levels*” (16; p. 35). Was für kirchliche Strukturen grundsätzlich gilt, ist auch ökumenisch bindend. Wie es in der abschließenden “*Vision for the Future*” heißt, können hier die katholische Kirche mit ihrem starken Primat und die orthodoxen Kirchen mit ihren auf praktisch allen Ebenen etablierten synodalen Strukturen „viel voneinander lernen“ (17.11; p. 39) und sich im Sinne des in der Studie einleitend avisierten “*exchange of gifts*” (vgl. Introduction; p. 4) gegenseitig bereichern.

Insgesamt bietet die Studie damit einen Ansatz, der sich von traditionellen, auf “*return*” zielenden Unionsvorstellungen (vgl. dazu 1013; p. 23) deutlich abhebt, die weder Schwächen in der eigenen Tradition noch Stärken in der anderen zu integrieren vermochten. Beides geschieht in der Studie in Ablehnung überzogener papaler Primatsansprüche und nationalem orthodoxem Kirchentum einerseits sowie dem Plädoyer für ein balanciertes Verhältnis von primatiale und synodalem Prinzip andererseits. Insofern bietet die Studie tatsächlich, was sie im Untertitel verspricht: ein “*re-thinking*” des Verhältnisses von Primat und Synodalität.

Es bleibt die Frage, wie die konkrete Ausgestaltung dieses Verhältnisses für den Fall einer kirchlichen Vereinigung vorzustellen wäre. In der Studie selbst wird eingeräumt, dass durch die Konzentration auf die historische Analyse in dieser Hinsicht noch mancher Klärungsbedarf besteht (vgl. 17.10; p. 39). Auch wird mit Recht darauf verwiesen, dass die These, dass “there is an analogy but not an identity in the relationship between primacy and synodality at the different levels of the church: local, regional, and universal” (16.4; p. 35), theologisch weiter zu untersuchen wäre. Wie komplex die Problemlage tatsächlich ist, zeigt die in diesem Zusammenhang beklagte fehlende gemeinsame orthodoxe Position zum Primat.

Insbesondere bleibt am Ende jedoch offen, wie mit den Papstdogmen des Ersten Vatikanischen Konzils umzugehen ist, selbst wenn eine maximalistische Interpretation abgelehnt wird. In der Studie wird als eine mögliche Lösung “a clearer distinction between the pope’s unique position in the Catholic Church and his possible function as primate within the broader Christian community” vorgeschlagen. Und ergänzend heißt es: “The role of the bishop of Rome in the first millennium [...] provides a useful point on this question” (14.11; p. 33). Dieser Lösungsansatz wirft seinerseits jedoch mehr Fragen auf, als dass er Klarheit schafft. So wird etwa nicht darauf eingegangen, ob “the pope’s unique position in the Catholic Church” einen Unterschied in der ekklesialen Qualität der katholischen Kirche zu der “broader Christian community” ausmacht. Aus ökumenischer Sicht wäre ein solcher Unterschied inakzeptabel, weshalb die lutherisch-katholische Gruppe von Farfa Sabina mit Recht unterstrichen und zur *conditio sine qua non* einer Anerkennung des päpstlichen Primats erklärt hat, dass sich dieser allein auf den Dienst an der Einheit der Kirche erstreckt, nicht aber auf die Gewährleistung eines Seins von Kirche im vollen Sinne.⁹

Ob aber die Rolle des Bischofs von Rom im ersten Jahrtausend ein sinnvoller Ausgangspunkt sein kann? Diese Frage führt zurück auf das siebte Kapitel der Studie, in dem die Zeit der Alten Kirche behandelt wird. Liest man dieses Kapitel jedoch noch einmal aufmerksam durch, so findet sich hier tatsächlich keine befriedigende Antwort. Denn zum einen bleibt die Rolle des Bischofs von Rom unbestimmt („*seine Vorrechte wurden im Osten und im Westen unterschiedlich interpretiert*“, vgl. p. 41). Zum anderen aber wird die These, dass dem Bischof von Rom als Appellations-

⁹ Vgl. *Group of Farfa Sabina*, *Communion of Churches*, 55–57.

instanz eine herausgehobene Bedeutung in der Zeit der Alten Kirche zukam, mit Belegen untermauert, die sich bei näherer Betrachtung nicht immer als tragfähig erweisen. Dies sei hier an zwei Beispielen demonstriert: an der Berufung auf Maximus Confessor und dem Verweis auf die Rezeptionsgeschichte der Kanones der Synode von Sardica (343).

In der Studie heißt es, dass “the weightiest appreciation for Rome came from the greatest Byzantine theologian of the 7th century, Maximus the Confessor, who in the context of the monothelite controversy called the ‘most holy church of the Romans’ not only first among all the churches, disposing of the power to bind and to loose, but also asserted that all Christians should look up to this church as the ‘sun of eternal light’” (7.3; p. 12). In den hier angeführten Zitaten des Maximus Confessor kommt ohne Frage eine hohe Wertschätzung Roms zum Ausdruck. Um diese aber richtig einordnen zu können, ist zum einen nach dem historischen Kontext und der Intention zu fragen, die Maximus mit seinen Aussagen verfolgt hat. Zum anderen ist zu klären, was Maximus unter “most holy church of the Romans” genau verstanden und welche Vorstellungen von Primat er damit verbunden hat.

Die angeführten Zitate stammen aus den sogenannten *Opuscula theologica et polemica* 12 und 11, deren Entstehung auf ca. 645 (opusc. 12) bzw. 649–653 (opusc. 11) zu datieren ist.¹⁰ Sie gehen damit zurück auf die Zeit der Lateransynode (649) und gehören in die Hochphase des monenergetisch-monothelischen Streits. Wie die jüngere Maximus-Forschung gezeigt hat, haben Maximus und seine Anhänger in diesem Streit kaum ein Mittel gescheut, um gegen die auf Verständigung mit den sogenannten „Monophysiten“ setzende kaiserliche Religionspolitik zu agitieren. Dazu gehörte insbesondere auch die enge Verständigung mit Rom, die schließlich in die Lateransynode münden sollte, auf der in einem bis dahin einmaligen Vorgang unter päpstlichem Vorsitz u. a. drei Konstantinopler Patriarchen, darunter auch der amtierende Patriarch, anathematisiert werden sollten.¹¹ Im Zusammenhang der zitierten Stelle aus opusc. 12 ging es Maximus in der Vorbereitung der Lateransynode entsprechend darum, Papst

¹⁰ *Marek Jankowiak/Phil Booth: A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor; in: Pauline Allen/Bronwen Neil (eds.): The Oxford Handbook of Maximus the Confessor, Oxford 2015, 19–83 (Nr. 66 und 73)*

¹¹ *Vgl. dazu Heinz Ohme: Was war die Lateransynode von 649? Was sollte sie sein?; in: Annuaire Historiae Conciliorum 48 (2016/2017), 109–157. Ohme kommt nach einer detaillierten Analyse der Synode unter Verfahrensgesichtspunkten zu dem Ergebnis: Die*

Honorius gegenüber der Kritik, die politische Linie von byzantinischem Kaiser und Patriarch unterstützt zu haben, durch betonte Aussagen zum Primat zu verteidigen.¹² In opusc. 11 zielte die Argumentation von Maximus darauf, den *ökumenischen* Anspruch der Lateransynode auch gegenüber dem byzantinischen Kaiser zur Geltung zu bringen.¹³ Maximus' Aussagen über Rom lassen sich deshalb nicht einfach als Ausdruck einer besonderen Wertschätzung Roms zitieren, sie müssen vielmehr im Kontext einer erbittert geführten kirchlichen und theologischen Auseinandersetzung gesehen werden, in der Maximus gemeinsam mit Rom gegen seine eigene Kirche stritt.

Wenn im oben angeführten Zitat Maximus von 'most holy church of the Romans' spricht, so spiegelt sich in diesem Ausdruck wider, was Maximus hauptsächlich unter „Rom“ verstanden hat: die Kirche in allen ihren Gliedern und nicht den Papst als ihren Repräsentanten.¹⁴ Die Vorrechte Roms sind bei ihm deshalb auch nicht in der Person des Papstes als dem Stellvertreter Petri begründet. Maximus führt diese auf konziliare Entscheidungen und das kanonische (nicht jedoch göttliche!) Recht zurück, und wenn er den „apostolischen“ Ursprung der Kirche Roms betont, dann hat er niemals allein Petrus im Sinn, sondern immer auch Paulus. Strengge-

Synode war „eine kirchenrechtlich und reichsrechtlich illegale Veranstaltung, die in der beispiellosen Radikalität ihrer Entscheidungen jede Verständigung in der theologischen Kontroversfrage unmöglich machte und die es wegen der vollzogenen substantiellen Verstöße gegen das kirchliche Prozessrecht verdient, dem *latrocinium* von 449 als *latrocinium secundum* an die Seite gestellt zu werden. Die Lateransynode war ein Konzil des Unfriedens, das während der durch die arabischen Eroberungen seit 634 entstandenen größten Gefahr für Kirche und Reich auch noch die kirchliche Einheit zerstörte“ (157). Vor diesem Hintergrund erscheinen die in der Studie in Abschnitt 7.9 (p. 14) gemachten Äußerungen problematisch, wenn es dort heißt: Maximus “encouraged Pope Martin I to convoke the Lateran Council of 649 which condemned monotheletism and played a major part in shaping the council's decision. Moreover, as a father of both the Western and Eastern churches, his engagement demonstrates that no one body has a monopoly of truth in the church”. Selbst wenn man die neueren Forschungsergebnisse nicht teilt, müssten sie in einer Studie, mit der sich die Verfasser zu den skizzierten hermeneutischen Grundsätzen bekennen, mindestens Erwähnung finden.

¹² Es lässt sich zeigen, dass Maximus und seine Anhänger die eindeutige pro-monenergetisch und monotheletische Haltung des Papstes mehrfach geleugnet und nachträglich durch Fälschungen zu korrigieren versucht haben, vgl. dazu *Heinz Ohme*: Wer hat den Dyotheletismus erfunden? Zur Frage der Authentizität der Apologia Honorii Papst Iohannes' IV. (640–642); in: *Byzantinische Zeitschrift* 110 (2017), 89–140.

¹³ Vgl. dazu *Ohme*, Was war die Lateransynode von 649?, 127–129.

¹⁴ Vgl. *Jean-Claude Larchet*: *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris 1998, 124–201; *Ders.*, *Saint Maxime le Confesseur*, Paris 2003, 198–210.

nommen ist es deshalb bei Maximus nicht möglich, so der anerkannte Maximus-Forscher Jean-Claude Larchet: “to speak of the function of the pope as of ‘Petrine ministry’”¹⁵. Nicht anders als in der byzantinischen Theologie wird Mt 16,16–18 von Maximus entsprechend in dem Sinne interpretiert, dass nicht die Person des Petrus entscheidend war, sondern sein Bekenntnis zu Christus. Es ist deshalb auch dieses Bekenntnis, das die Einheit der Kirche konstituiert, und die vorzügliche Aufgabe des Papstes besteht nach Maximus darin, auf Grundlage dieses Bekenntnisses kirchliche Einheit festzustellen. Der Papst selbst m. a. W., “in his power to bind and to unbind, is subject to the confession of the orthodox faith, which determines whether he himself belongs to the catholic and apostolic church and conditions his authority”¹⁶. Maximus vertritt damit eine gänzlich andere Primatsvorstellung, als sie sich in der lateinischen Theologie schließlich ausbilden sollte. Die Herausstellung des rechten Glaubensbekenntnisses als dem zentralen Kriterium kirchlicher Einheit erscheint für ein lutherisches Ökumenekonzept anschlussfähig, gilt das in gleichem Maße auch für die katholische Theologie? Kann das von Maximus beschriebene, nicht auf den Papst als Person gerichtete Primatsverständnis tatsächlich “a useful point of departure” für eine katholisch-orthodoxe Verständigung sein?

Nur in Kürze sei noch als einem weiteren Beispiel auf die Synode von Sardica (343) eingegangen. In der Studie wird dazu auf can. 3 der Synode verwiesen, der jedem Bischof, der von seiner Provinzialsynode abgesetzt worden war, das Recht gibt, an den Bischof von Rom zu appellieren, der wiederum ein neues Verfahren veranlassen konnte. Dieser Kanon wurde später, wie es in der Studie heißt, “taken up in canon 2 of the Second Council in Trullo/Quinisext (691/692), considered by the Orthodox to be a continuation of the 5th and 6th ecumenical councils. Through their reception by the Quinisext, the canons of Sardica became an integral part of the canonical corpus of the Orthodox Church” (7.3; p. 12). Diese Passage erweckt den Eindruck, als sei mit dem Quinisextum das Appellationsrecht an den Bischof von Rom gesamt-kirchlich anerkannt und für die Zukunft festgeschrieben worden. Tatsächlich behandelt can. 2 des Quinisextum jedoch nicht can. 3 der Synode von Sardika, sondern listet neben anderen in Gel-

¹⁵ *Jean-Claude Larchet*: The Question of the Roman Primacy in the Thought of Saint Maximus the Confessor; in: *Cardinal Walter Kasper* (ed.): *The Petrine Ministry. Catholics and Orthodox in Dialogue*, Mahwah (New Jersey) 2006, 188–209, hier 195.

¹⁶ *Larchet*, *The Question of the Roman Primacy*, 208.

tung stehenden kirchenrechtlichen Sammlungen auch „diejenigen von Sardica“ auf.¹⁷ Dahinter stand nicht das Interesse an Themen der „Struktur und Disziplin der Kirche“ (7.3; p. 12), die in andere Kanones Eingang gefunden haben,¹⁸ sondern an einer bis dahin nicht vorhandenen synodalen Kodifizierung des Kirchenrechts für die ganze Kirche. Aus diesem Grunde finden sich beispielsweise auch die Kanones von Karthago in can. 2 des Quinisextum aufgelistet.¹⁹

In 7.3 werden dann allerdings eine Reihe von Beispielen aufgeführt, die zu bestätigen scheinen, dass Rom als herausgehobene Appellationsinstanz auch von Vertretern der Ostkirche in Anspruch genommen wurde. Diese Beispiele jedoch sind irreführend. So wird in der Studie selbst in Abschnitt 7.6 darauf hingewiesen, dass sich Johannes Chrysostomos nicht nur an den Bischof von Rom, sondern auch an die Bischöfe von Mailand und Aquileia gewandt hat (vgl. 7.6; p. 13). Eine Sonderstellung hatte Rom für ihn folglich nicht. Um sich der Unterstützung gegen seinen theologischen Widersacher Nestorius zu versichern, hat auch Kyrill von Alexandrien sich an den Papst gewandt. Eine Appellation, wie sie von can. 3. von Sardica vorgesehen ist, war aber auch dies nicht, diese hätte nur durch Nestorius erfolgen können. In Abschnitt 7.3 wird der Kommentar von Theodore Balsamon zu can. 3 zitiert, wonach Balsamon das Appellationsrecht an den römischen Papst anerkannte, „applying this right however to the Patriarch of Constantinople“ (p. 12). Zu klären wäre, inwieweit diese Deutung nicht bereits zuvor die gängige gewesen ist.

Die hier formulierten Bedenken zur Darstellung bestimmter kirchengeschichtlicher Zusammenhänge sollen nicht pauschal den Ansatz in Frage stellen, der das erste Jahrtausend als entscheidende Orientierungsgröße ansieht und der ja auch für den offiziellen katholisch-orthodoxen Dialog bestimmend ist.²⁰ Wenn allerdings den eigenen hermeneutischen Vorgaben

¹⁷ Vgl. dazu *Concilium Quinisextum* – Das Konzil Quinisextum. Griechisch-Deutsch, übers. u. eingel. v. Heinz Ohme, Turnhout 2006, 178, 15–180, 23.

¹⁸ Hier dürfte insbesondere can. 36 von Interesse sein, der erstmals die Rangfolge der Patriarchie als Kirchenverfassungsmodell kanonisierte (vgl. *Concilium Quinisextum*, 226, 15–26).

¹⁹ Vgl. dazu *Heinz Ohme: Sources of the Greek Canon Law*; in: *Wilfried Hartmann/Kenneth Pennington* (eds.): *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, Washington 2012, 24–114, hier 74–75.

²⁰ Vgl. zuletzt das Dokument des offiziellen katholischen-orthodoxen Dialogs von Chieti mit dem Titel „Synodality and Primacy During the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church“ (2016). (www.vatican.va/ro-

Rechnung getragen und einer mit vollem Recht in der Studie kritisierten “tendency to idealize the first millenium” gewehrt werden soll, dies übrigens versehen mit dem Hinweis, dass “in the 506 years between 337 and 843 there were 217 years of schism between Rome and Constantinople, so that one cannot simply speak of an ‘undivided’ Church of the first millenium” (5.3; p. 9), dann ist es notwendig, die historischen Phänomene auch genau in den Blick zu nehmen. Ob “the experience of the first millenium” dann “highly inspiring in re-establishing communion between our churches” sein wird, muss sich zeigen.

Insgesamt liefert die Studie für die Frage, wie das Verhältnis von Primat und Synodalität neu gedacht werden kann, anregende Impulse. Das gilt insbesondere für die hermeneutischen Überlegungen und ihre Anwendung auf die kirchenhistorischen Entwicklungen im 19. und 20. Jahrhundert. Die Studie sei deshalb einem jeden empfohlen, der an diesem ökumenisch zentralen Thema interessiert ist, auch über den katholisch-orthodoxen Dialog hinaus. Die hier formulierten Anfragen wollen keine grundsätzliche Kritik sein, sie zeigen vielmehr, dass der Studie weitere Reflexionen folgen müssen, wie sie am Ende der Studie in der “Vision for the Future” auch selbst angestrebt werden.

Jennifer Wasmuth

*(Prof.in Dr. Jennifer Wasmuth ist Direktorin des Instituts
für Ökumenische Forschung in Straßburg.)*

[man_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20160921_sinodality-primacy_en.html](https://www.man-curia.org/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20160921_sinodality-primacy_en.html) [aufgerufen am 22.05.2020]), hier Nr. 7. In dem Dokument wird allerdings die katholische Begründung des Primatsverständnisses, wie sie sich altkirchlich entwickelt hat, von orthodoxer Seite ausdrücklich abgelehnt (vgl. Nr. 16).