Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 29 (1982)

Heft: 1-2

Artikel: 681-1981 : ein vergessenes Konzilsjubiläum : eine versäumte ökumenische Chance

Autor: Schönborn, Christoph

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761394

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Christoph Schönborn

681–1981: Ein vergessenes Konzilsjubiläum – eine versäumte ökumenische Chance

Das Jahr 1981 war reich an Gedenkfeiern für das 1. Konzil von Konstantinopel (381). Des 3. Constantinopolitanums (681) wurde seltsamerweise kaum gedacht[1]. Wie erklärt sich dieses «Vergessen» eines Konzils, das für die letzte Ausprägung des christlichen Dogmas von so entscheidender Bedeutung ist? Handelt es sich um ein bloßes Vergessen oder um eine Art von «Verdrängung»? Gewiß ist das Konzil von 381, dem das «Nizäno-Konstantinopolitanische» Glaubensbekenntnis zugeschrieben wird, bekannter als das Konzil von 681, das sich mit der abstrakt und unzugänglich wirkenden Frage der beiden Willen und Wirkweisen in Christus befaßt hat. Gewiß ist die ökumenische Bedeutung des Konzils von 381 direkter sichtbar als die des 6. ökumenischen Konzils: 381 war die Kirche noch ungespalten, und das mit diesem Konzil verbundene *Credo* wird auch heute noch von der großen Mehrzahl der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als Bekenntnisformel anerkannt.

[1] Die einzige uns bekannte direkte Stellungnahme ist die von Y. Congar, Les conciles oecuméniques de 381 et 681, in: Unité des chrétiens, no 42 (Avril 1981) 21–23. Außer diesem Beitrag konnten wir nur finden: V. Jonită, Das VI. Ökumenische Konzil und seine Bedeutung für den aktuellen Ökumenismus (rumän.), in: StTheol 30 (1978) 357–485, eine Dissertation, die die Geschichte (und Vorgeschichte) des Konzils nachzeichnet und besonders die Bedeutung des Konzils für das Gespräch mit den Altorientalen hervorhebt; dazu vgl. M.K. Krikorian, The Attitude of the Oriental Orthodox Churches towards the Vth, VIth and VIIth Ecumenical Councils, in: Wort und Wahrheit Suppl. Issue Nr. 2 (1974) 70–73. An akademischen Veranstaltungen zum Gedächtnis des Konzils von 681 ist uns nur ein Symposium bekannt, das die «St.-Klemens-von-Ohrid»-Akademie in Sofia am 16. und 17. 12. 1981 abgehalten hat (vgl. die Notiz in Episkepsis, Nr. 268, 1. 3. 1982, 7–8).

681 sind die großen Spaltungen der östlichen Christenheit bereits geschichtliche, nicht mehr rückgängig zu machende Realitäten. Syrer und Ägypter, Armenier und Äthiopier haben ihr von Byzanz losgelöstes kirchliches Eigenleben, sie nehmen an den ökumenischen Konzilien seit Ephesus (431) beziehungsweise seit Chalkedon (451) nicht mehr teil und ihr Beitrag fehlt in einer Kirche, die vor allem um die Pole Rom und Konstantinopel kreist. Diesen Kirchen zumindest ist und bleibt dieses Konzil gemeinsam. Umso mehr verwundert es, daß des Konzils von 681 so wenig gedacht wird, gerade zu einem Zeitpunkt, da zum ersten Mal seit dem Konzil von Florenz (1439–45) der offizielle theologische Dialog zwischen den orthodoxen Kirchen und der katholischen Kirche wieder aufgenommen wurde. Im Folgenden sei deshalb der Versuch unternommen, möglichen Gründen dieses Vergessens nachzuforschen und die ökumenische Bedeutung dieses Konzils darzustellen.

I. DAS ÖKUMENISCHE BEKENNTNIS ZUR VOLLEN MENSCHHEIT CHRISTI

Das 6. ökumenische Konzil hat durch sein Bekenntnis zum *menschlichen* Willen und *menschlichen* Wirken Christi das altkirchliche Christusbekenntnis vollendet, das Bekenntnis zu dem *einen* Herrn und Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, «unvermischt und ungetrennt» in der göttlichen und der menschlichen Natur, in seinem göttlichen und seinem menschlichen Willen.

Das 2. Vaticanum hat die Tragweite dieses Bekenntnisses deutlich gemacht. In einem für das Konzil zentralen Text *(Gaudium et spes* Art. 22) heißt es:

> Der «das Bild des unsichtbaren Gottes» (Kol. 1,15) ist, er ist zugleich der vollkommene Mensch, der den Söhnen Adams die Gottebenbildlichkeit wiedergab, die von der ersten Sünde her verunstaltet war. Da in ihm die menschliche Natur angenommen wurde, ohne dabei verschlungen zu werden, ist sie dadurch auch schon in uns zu einer erhabenen Würde erhöht worden. Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt. Mit Menschenhänden hat er gearbeitet, mit menschlichem Geist gedacht, mit einem menschlichen Willen hat er gehandelt, mit einem menschlichen Herzen geliebt.

In den Anmerkungen dieses fundamentalen Textes wird zweimal auf das 3. Konzil von Konstantinopel verwiesen: «Wie nämlich sein heiliges und unbeflecktes beseeltes Fleisch durch die Vergöttlichung

nicht verschlungen, sondern in dem ihm eigenen Zustand und Wesen blieb ...» (Denz.-Schönm. 556), ... «so ist auch sein menschlicher Wille durch die Vergöttlichung nicht zerstört worden» (ebd.). Der Bezug auf den *menschlichen* Willen Christi ist für die theologische Perspektive des Konzilstextes wesentlich: die Grundlagen für einen wirklichen Humanismus darzulegen. *Josef Ratzinger* hat in seinem Kommentar diesen Zusammenhang betont: «Der Versuch, das Gespräch mit den Nichtgläubigen auf der Basis der Humanitas-Idee zu führen, erreicht hier seinen Höhepunkt bei dem Bemühen, Menschsein christologisch auszulegen ... Der Gedanke der assumptio hominis wird zunächst in seiner ganzen ontologischen Tiefe angerührt: Das Menschsein aller Menschen ist eines; indem Christus das eine Menschsein des Menschen an sich gezogen hat, ist ein Vorgang geschehen, der jeden Menschen trifft, das Menschsein ist fortan in jedem Menschen christologisch bestimmt. Dann wird dieser Gedanke mehr auf die aktuale Ebene des konkreten menschlichen Existierens ausgeweitet: Menschliches Wirken, Denken, Wollen, Lieben ist Instrument des Logos geworden; was zunächst auf der Ebene des Seins gegeben ist, gibt doch auch der Ebene des Handelns, dem aktualen Vollzug menschlicher Existenz, eine neue Bedeutung»[2].

Die aktuelle Bedeutung des Konzilsbekenntnisses von 681 liegt wohl vor allem darin, die «Ebene des Seins» (Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalkedon, 451) in ihren Folgerungen für die «Ebene des Handelns» zu beleuchten. Man hat der Konzilsdefinition von Chalkedon immer wieder vorgeworfen, sie betrachte die zwei Naturen Christi zu *statisch* in ihrer Wesenheit. Dieser Eindruck kann nur dort entstehen, wo die Definition von Chalkedon isoliert betrachtet wird. Allzu selten wird das 6. ökumenische Konzil zum Verständnis von Chalkedon herangezogen, obwohl das Konzil seine Definition ausdrücklich als eine präzisierende *Auslegung* der Definition von Chalkedon versteht: hatte Chalkedon von Christus gesagt, er sei «vollkommen in der Gottheit, vollkommen auch in der Menschheit», so folgert das Konzil von 681 daraus, Christus müsse auch einen vollkommenen *menschlichen* Willen haben.

Die *Internationale Theologische Kommission* hat in ihrem Dokument des Jahres 1979 einen längeren Abschnitt dem 3. Constantinopolitanum

[2] LThK, Ergänzungsband: Das Zweite Vatikanische Konzil, III, 350.

und seiner Bedeutung für die Christologie gewidmet. Dieser Text kann als Anzeichen dafür gewertet werden, daß man sich vermehrt bewußt wird, welche Bedeutung dem 6. ökumenischen Konzil zu einem umfassenderen Verständnis der altkirchlichen Christologie zukommt:

> «Zur Erarbeitung einer angemessenen Christologie genügt nicht der Blick auf die Entwicklung bis zum Konzil von Chalkedon; vielmehr muß man soweit als möglich auch die letzten mit der Christologie befaßten Konzilien, vor allem das Dritte Konzil von Konstantinopel im Jahre 681 (DS Nr. 556ff.) einbeziehen. Mit der Definition dieses letztgenannten Konzils machte die Kirche deutlich, daß ihr eine Klärung des christologischen Problems über das Konzil von Chalkedon hinaus möglich war. Sie erwies sich dazu in der Lage, das Problem im Blick auf neu aufgetretene Schwierigkeiten zu überdenken. Sie wollte nochmals die Erkenntnis dessen vertiefen, was die Heilige Schrift über Jesus Christus sagt.
>
> Auf der Lateransynode von 649 (DS Nr. 502ff.), die durch die Verurteilung des Monotheletismus das Dritte Ökumenische Konzil von Konstantinopel vorbereitete, stellte die Kirche – besonders durch das Verdienst des Heiligen Maximus Confessor – deutlicher den wesentlichen Anteil der menschlichen Freiheit Christi am Werk der Erlösung heraus, damit auch die Verbindung zwischen dessen freiem menschlichem Willen und der Hypostase des Logos (insofern sie aussagte, daß unser Heil durch die göttliche Person auf menschliche Weise gewollt worden sei). Im Licht der Lateransynode gedeutet, wurzelt die Definition des Dritten Konzils von Konstantinopel tief in der Lehre der Kirchenväter und des Konzils von Chalkedon. Gleichzeitig weist sie einen Weg, um den Erfordernissen der Gegenwart in der Christologie zu begegnen, da diese vor allem das Gewicht der Menschheit Christi für das Heil des Menschen und der verschiedenen «Mysterien» seines irdischen Lebens (z. B. Taufe, Versuchung, Todesangst in Getsemane) deutlicher hervortreten lassen wollen»[3].

Eine solche «relecture» des Konzils von Chalkedon im Licht des Konzils von 681 könnte dazu beitragen, aus dem Dilemma zwischen einer mehr «funktionalen» und einer mehr «ontologischen» Christologie herauszufinden. Sie könnte zeigen, daß der heute so stark betonte («funktionale») Aspekt des «Seins-für-die-Anderen», der «Proexistenz» Christi seine ganze Kraft erst dann gewinnt, wenn seine *menschliche* Proexistenz wirklich die *menschliche* Existenz des *ewigen Wortes* ist; das «Für-uns» des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu ist deshalb mehr als nur ein ethisches Vorbild, weil er, der ewige Sohn, Mensch gewor-

[3] Herder-Korrespondenz (1981) Heft 3, S. 140; vgl. dazu V. JONITĂ, op. cit. (A. 1), 483: «Die dogmatische Formel von 681 ist für die orthodoxe Kirche byzantinischer Prägung die geeignetste und tiefgehendste Auslegung der dogmatischen Formel des vierten ökumenischen Konzils von Chalkedon.»

den, «mit Menschenhänden gearbeitet, ... mit einem menschlichen Herzen geliebt hat». Dann bekommt aber auch die Vorbildlichkeit Jesu ihre ganze Tragweite: sein *menschliches* Tun ist *Gottes* menschliches Tun.

Das hat dann aber auch zur Folge, daß in Christus die menschlichen Freiheitsakte nicht von dem göttlichen Willen «verschlungen» bzw. «zerstört» werden, was wiederum große Folgen für das Verständnis der menschlichen Freiheit hat: Weil «unser Heil durch die göttliche Person auf menschliche Weise gewollt» wurde, bedeutet das Heil die Wiederherstellung der menschlichen Freiheit. Das 2. Vaticanum hat dies mit Bezug auf die *Gottebenbildlichkeit* des Menschen formuliert: Christus, «der vollkommene Mensch», habe «den Söhnen Adams die Gottebenbildlichkeit wiedergegeben, die von der ersten Sünde verunstaltet war» *(Gaudium et spes* 22). Im 17. Abschnitt derselben Konstitution sagt das Konzil: «Die wahre Freiheit aber ist ein erhabenes Kennzeichen des Bildes Gottes im Menschen: Gott wollte nämlich den Menschen ‹in der Hand seines Entschlusses lassen› (Sir 15,14), so daß er seinen Schöpfer aus eigenem Entscheid suche und frei zur vollen und seligen Vollendung in Einheit mit Gott gelange. Die Würde des Menschen verlangt daher, daß er in bewußter und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen bewegt und geführt und nicht unter blindem innerem Drang oder unter bloßem äußerem Zwang.»

Das Konzil von 681 hat diesen inneren Zusammenhang des vollen menschlichen Willens Christi mit der Freiheit des Menschen als Bild Gottes nicht eigens thematisiert: Es konnte jedoch schon damals kein Zweifel daran bestehen, daß mit dem Bekenntnis zum freien *menschlichen* Willen Christi auch das Bekenntnis zur Freiheit des *Menschen* ausgesprochen war, so wie das Bekenntnis zur vollen, unaufgelösten Menschheit Christi in Chalkedon das Ja zur unaufhebbaren positiven Eigenbedeutung des Menschseins einschloß.

Wladimir Solowjew hat diesen Zusammenhang zwischen Menschenwürde und Christusbekenntnis im 6. ökumenischen Konzil eindrucksvoll herausgestellt. In seiner Schrift «Rußland und die universale Kirche» (1889) kennzeichnet er wie folgt den *Monotheletismus:*

> «Der Mensch-Gott (Christus) besitzt keinen menschlichen Willen und handelt nicht als Mensch, seine Menschheit ist rein passiv und wird ausschließlich durch die absolute Tatsache seiner Göttlichkeit bestimmt. Wir haben hier die Negation der menschlichen Freiheit und Energie – den Fatalismus und Quietismus vor uns. – Die Menschheit hat am Werk ihrer Rettung keinen Teil: Gott allein wirkt. Sich passiv dem göttlichen Faktum unterwerfen, das in geistlicher Beziehung durch die

unbewegliche Kirche, in weltlicher Beziehung durch die heilige Macht des göttlichen Augustus repräsentiert wird, – dies ist die einzige Pflicht des Christen. Mehr als fünfzig Jahre hindurch von dem Kaiserreich und der gesamten östlichen Hierarchie, mit Ausnahme einiger Mönche, die gezwungen waren, in Rom Zuflucht zu suchen, unterstützt, wurde die monotheletische Häresie in Konstantinopel (im Jahre 680) besiegt»[4].

Diesen Zusammenhang zwischen christologischer Orthodoxie und christlichem Menschenbild betont Solowjew immer wieder. Die große Bedeutung des Konzils von 681 sieht er darin, daß dieser Zusammenhang «in das allgemeine Bewußtsein der Kirche eingehen konnte»[5]: ohne menschlichen Willen und ohne menschliche Wirkweise hätte die menschliche Natur Christi «keine reale Bedeutung: sie wäre eine tote Zugabe zur Gottheit»[6]. Daraus ergäbe sich aber: «Die Freiheit des Menschen, sich selbst mit dem göttlichen Willen in Einklang zu bringen, mit ihm freiwillig zusammenzuwirken, wird von diesem höheren Willen restlos vernichtet; auf diese Weise erscheint der göttliche Wille als etwas für den Menschen Verhängnisvolles und Naturnotwendiges»[7]. Einem solchen «menschlosen» Gott, wie ihn Solowjew nennt, entspricht ein Menschenbild, das darauf verzichtet, «das Leben der Gesellschaft selbst im Geiste Christi umzugestalten». Die Grundlage für eine solche Umgestaltung und für den Glauben an seine Möglichkeit sieht Solowjew im Bekenntnis des Konzils von 681: «Zur Erfüllung dieser Aufgabe mußte vor allem der freie menschliche *Wille* wirken, dem Gott den weitesten Spielraum läßt»[8].

Diese stichwortartigen Hinweise dürften genügen, um die Tragweite des Konzilsdekrets von 681 zu ermessen. Umso dringender wird die Frage, warum seiner so wenig gedacht wird. *Werner Elert* hat recht, wenn er sagt: «Die spätere Theologie hat sich ... wenig um das 6. allgemeine Konzil gekümmert»[9]. Es kann hier nicht die Geschichte der Rezeption des 6. ökumenischen Konzils geschrieben werden. Vielleicht können die folgenden Hinweise jedoch wenigstens teilweise erklären,

[4] Deutsche Gesamtausgabe, Bd. III, Freiburg 1954, 159f.
[5] Geschichte und Zukunft der Theokratie (1885–87), in: WW Bd. II, Freiburg 1957, 449.
[6] Ebd.
[7] Der große Streit und die christliche Politik (1883), in WW Bd. II, 241f.
[8] Ebd., 245f.
[9] Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, Berlin 1957, 259.

warum dieses Konzil in der Theologiegeschichte und auch heute eher unbeachtet geblieben ist.

II. VERGESSEN ODER «VERDRÄNGUNG»?

Drei Gründe, so scheint mir, dürften zu dieser Vernachlässigung einiges beigetragen haben:

1. die leidliche «Honoriusfrage»;
2. die weitgehende Vernachlässigung der nachchalkedonensischen Lehrentwicklung in der Christologie;
3. die vielfach negative Darstellung in der Dogmengeschichtsschreibung.

1. *Die «Honoriusfrage»*[10]. Ein ökumenisches Konzil, das einen Papst als Häretiker verurteilt hat – kein Zweifel, daß das ein dorniges Problem bedeutet. Papst Honorius I. (625–638) hatte in seiner Antwort auf einen Brief des Patriarchen Sergios von Konstantinopel (610–638) die Formel gebraucht: «Und wir bekennen *einen Willen* unseres Herrn Jesus Christus». Das war ein klares Bekenntnis zum Monotheletismus, oder wurde zumindest weitgehend so verstanden. So verstand es auch das 6. ökumenische Konzil, aus dessen Texten «eindeutig hervorgeht, daß Honorius vom ... Konzil als Häretiker verurteilt wurde»[11]. Dies wird noch dadurch verschärft, daß sich Papst Leo II. nach Erhalt der Konzilsakten (Ende 681) die Verurteilung seines Vorgängers zu eigen macht und diesem vorwirft, daß er «sich nicht befleißigte, diese apostolische Kirche (d. h. Rom) durch die Lehre der apostolischen Überlieferung zu heiligen, sondern zuließ, daß sie, die bisher unbefleckt war, durch gottlosen Verrat besudelt wurde»[12].

Es ist begreiflich, daß diese Verurteilung heftig debattiert wurde, wann immer die Primatsautorität des Bischofs von Rom in Frage gestellt wurde. Zwar fehlt es nicht an gewichtigen Stimmen, die den verurteilten Papst der Anklage freisprechen wollen, angefangen von Maximus dem Bekenner selbst, dem großen Vorkämpfer der Zwei-

[10] Eine umfassende Darstellung gibt G. KREUZER, Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit, Stuttgart 1975.

[11] Ebd., S. 93.

[12] Übers. nach KREUZER, op. cit., S. 101 (= Mansi XI, 733 A).

Willen-Lehre[13], bis hin zum späten Solowjew, der die Schuld an der Verurteilung ganz auf die Byzantiner schiebt: «Gedemütigt und gereizt durch die lange Liste der Häretiker und Häresiarchen, die den Stuhl von Konstantinopel beschmutzt hatten und die vom Konzil anathematisiert werden mußten, erfanden die griechischen Bischöfe als Rache die Häresie des Papstes Honorius und banden diese Fabel der Gutmütigkeit der römischen Legaten auf»[14]. Man kann das Problem zu lösen suchen wie Nikolaus von Kues, der auf den Stammbaum Jesu verweist, in dem auch nicht nur Heilige verzeichnet seien, und der daraus schließt, die direkte Linie der Bischöfe Roms führe auch dann zu Christus zurück, wenn einzelne Bischöfe schlecht gewesen seien, da der Heilige Stuhl selber bis zum Ende der Welt unversehrt *(indefectibiliter)* bleiben werde[15]. Man kann schließlich den Papst Honorius als einen Fall betrachten, «in dem Naivität zum Ursprung von Häresie wurde»[16]. Alle diese mehr oder weniger wohlwollenden Deutungen heben das Anathem des ökumenischen Konzils nicht auf. Die Honoriusfrage stellt für die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes gewiß ein schwieriges Problem dar. Als deren Widerlegung wird sie kaum gelten können, eher als jene Ausnahme – wahrhaft eine in der langen Geschichte des römischen Stuhles bemerkenswert einsame Ausnahme –, die die Regel bestätigt. Umso weniger sollte die Honoriusfrage dazu beitragen, die Erinnerung an das Konzil von 681 zu vernachlässigen.

2. Vernachlässigung der nachchalkedonischen Dogmenentwicklung.

«Was nun (sc. nach Chalkedon) folgt, muß als Nachtrag angesehen werden, der ohne sachliche Bedeutung war, so im *monotheletischen Streit* die Feststellung der zwei Willen in Christus auf dem 6. ökumenischen

[13] PG 91, 237C–244B; weitere Texte in der ausgezeichneten Studie von F.-M. LÉTHEL, Théologie de l'Agonie du Christ, Paris 1979 (= Théologie historique Bd. 52), S. 62, A. 4. G. Kreuzer geht mit den frühen Verteidigern des Honorius (Johannes IV., Abt Johannes, Maximus Confessor) doch wohl zu unglimpflich um (op. cit., 60–64), worauf K.J. BENZ in seiner Rezension zu Recht hinweist (Arch. Hist. Conc. 9 (1977) 418–420). Aber auch «mildernde Umstände» machen das Anathem nicht ungeschehen, das selbst von den Päpsten bei ihrem Amtsantritt bis ins 11. Jh. wiederholt wurde: vgl. G. SCHWAIGER, Die Honoriusfrage. Zu einer neuen Untersuchung des alten Falles, in ZKG 88 (1977) 85–97, hier 97.

[14] Rußland und die Universale Kirche, in: WW Bd. III, S. 171.

[15] De Concordantia Catholica I, 14; zit. bei Kreuzer, S. 130.

[16] J. PELIKAN, The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, Chicago–London 1977, Bd. II, S. 155.

Konzil.» Dieses Urteil Bankes[17] ist bezeichnend für die weitgehende Vernachlässigung dieses Konzils in der Dogmengeschichte. Was nach Chalkedon geschah, wurde vielfach als unwichtiger Nachtrag gesehen, als «ein bedeutungsloses Nachspiel der altkirchlichen christologischen Lehrentwicklung»[18].

Diese Vernachlässigung reicht freilich weit zurück. Die Kenntnis der ökumenischen Konzilien nach Chalkedon scheint im Mittelalter recht gering gewesen zu sein. So urteilt etwa I. Backes in seiner gründlichen Studie über «Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Väter» (Paderborn 1931): «Die letzte der großen christologischen Häresien, von denen die griechische Kirche durchwühlt wurde, war dem Abendland bis tief ins Mittelalter kaum bekannt»[19]. Thomas von Aquin bildet hier eine rühmliche Ausnahme. Er hat die Akten der großen altkirchlichen Konzilien selber intensiv studiert. Viele seiner Zitate griechischer Kirchenväter stammen aus dieser Quelle[20]. Eine direkte Kenntnis auch der Akten des 6. ökumenischen Konzils läßt sich ebenso nachweisen wie der prägende Einfluß dieser Quellen auf die Ausgestaltung seiner Christologie, besonders in der theologischen Summe[21]. Doch ist Thomas damit in seiner Zeit allein geblieben[22].

Nicht ohne Einfluß auf die Vernachlässigung der nachchalkedonischen Entwicklung in der modernen, besonders protestantischen Dogmengeschichtsschreibung dürfte die Stellung *Luthers* zu den altkirchlichen Konzilien gewesen sein. In seiner Schrift *Von den Konziliis und Kirchen* (1539) anerkennt er nur die ersten vier Konzilien und sieht deren Autorität in nichts anderem begründet als darin, daß sie nichts lehrten, als was nicht auch in der Schrift «viel reichlicher und gewaltiger» steht[23]. Von den späteren ökumenischen Konzilien spricht Luther nicht. Er erwähnt erst wieder die «Papstkonzilien» des Mittelalters, um sie

[17] In: RGG² (1927), Art. Christologie, Sp. 1622.

[18] So F. Loofs in: RE³ (1898), Bd. IV, 53,1–2.

[19] Op. cit., 155. Durch die pseudo-isidorischen Dekretalen haben eine Reihe von Texten des Laterankonzils von 649 und des VI. ökumenischen Konzils den Weg ins Mittelalter gefunden; vgl. dazu: R. Riedinger, Griechische Konzilsakten auf dem Weg ins lateinische Mittelalter, in: Arch. Hist. Conc. 9 (1977) 253–301.

[20] I. Backes, op. cit., 11–55; vgl. M.-D. Chenu, Das Werk des hl. Thomas von Aquin, Heidelberg–Graz 1960, 169.

[21] I. Backes, op. cit., 283–285.

[22] Ebd. 32. Erst für Nikolaus von Kues ist wieder eine direkte Kenntnis der Akten von 681 festgestellt worden: R. Riedinger, op. cit. (A. 19), 288–301.

[23] WA 50, 605, Ähnlich Calvin, Inst. IV, IX, 8.

sogleich abzulehnen, da sie «die hl. Schrift unter sich geworfen und zerrissen» hätten[24]. Mit dieser Bevorzugung der «vier große(n) heubt Concilia»[25] steht Luther in einer langen abendländischen Tradition, in der diese oft mit den vier Evangelien in Parallele gesetzt wurden[26]. Die ökumenische Bedeutung der Gemeinsamkeit in der Anerkennung der ersten vier Konzilien hat P. Congar zu Recht betont[27]. Doch hat diese Eingrenzung sicher auch dazu beigetragen, daß die tiefe innere Einheit der christologischen Lehrentwicklung der alten Kirche aus dem Blick verloren wurde. Der Topos von der «Kirche der sieben Konzilien», der der orthodoxen Theologie lieb ist, wird dieser Einheit besser gerecht: denn tatsächlich kommt die christologische Lehrentwicklung erst mit dem Konzil von 681 und dem 2. Konzil von Nizäa (787) zu ihrer relativen Vollendung[28]. Für die Christologie der Gegenwart ist es u. E. von großer Bedeutung, die (gewiß spannungsreiche und differenzierte) Einheit der «Christologie der sieben Konzilien» deutlicher zu erfassen und ihre ökumenische Verbindlichkeit neu zu bedenken. Dazu müßten aber auch die z. T. recht negativen Urteile über die nachchalkedonische Christologie erneut überprüft werden.

3. Negative Beurteilung in der Dogmengeschichte.

In seiner bewundernswerten fünfbändigen «History of the Development of Doctrine» lobt Jaroslav Pelikan einerseits die soteriologische Bedeutung der Konzilsdefinition von 681, meint dann aber doch, dieser Gewinn sei erkauft durch eine «christologische Abstraktion, die weit von der Gestalt entfernt ist, die in den Evangelien beschrieben wird»[29]. Dieser Vorwurf «blutleerer» Abstraktion wurde immer wieder gegen das 3. Constantinopolitanum erhoben (bzw. allgemeiner gegen die altkirchlichen christologischen Lehrformeln). Hier wird u. E. die Christologie zu einseitig von den dogmatischen Formeln her beurteilt. Diese sind ja nie das *Ganze* der Christologie einer Zeit: Liturgie und Predigt,

[24] Ebd., 606.

[25] Ebd., 546 und 605.

[26] Texte bei Y. Congar, La primauté des quatre premiers conciles oecuméniques, in: Le Concile et les Conciles, Chevetogne–Paris 1960, 76–96.

[27] Ebd., 99–109.

[28] Wir haben diese Einheit zu verdeutlichen versucht in: L'Icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le Ier et le IIe concile de Nicée (325–787), Fribourg 1978[2].

[29] Op. cit., (A. 16), 75.

Kunst und Meditation ergänzen des Bild und zeigen, daß die Lehrdefinitionen vor allem Grenzen gegen Verfälschungen abstecken und einzelne Lehraspekte klären. Das Christusbild des 7. Jhs. ist nicht allein in den notwendigerweise knappen Lehrformeln zu finden, in denen es zudem immer nur um ganz bestimmte Aspekte des Mysteriums Christi geht.

Der Vorwurf der Abstraktheit kann aber auch die Sache selber meinen. So etwa bei *W. Pannenberg,* dessen Kritik Motive enthält, die schon in der protestantischen Dogmengeschichte des 19. Jhs. zu finden sind[30]: Pannenberg wirft der Zwei-Willen-Lehre (wie generell der Zwei-Naturen-Lehre) «die Tendenz ... zu einer Zerreißung der Einheit Jesu Christi» vor: «Die Anschauung der konkreten Lebenseinheit Jesu war nun gründlich verlorengegangen». Diese «akute Gefahr, die Einheit Jesu ganz auseinanderzureißen», sieht Pannenberg darin begründet, daß «nun in Jesus selbst ein Gegenüber zweier Willen stattfinden sollte»[31].

Ist nicht die Idee von zwei Willen in dem einen Christus ein auswegloser Versuch, die «Lebenseinheit» Jesu zu deuten? Es fehlt nicht an Stimmen, die meinen, hier führe sich die altkirchliche Zwei-Naturen-Lehre *ad absurdum.* So meint schon 1882 W. Möller, 681 habe man die Konsequenzen aus der Definition von Chalkedon gezogen, «freilich um den Preis der unerträglichen Zuspitzung des in der kirchlichen Zweinaturenlehre liegenden Widerspruchs»[32]. Worin besteht, nach diesen Kritikern, der «Widerspruch» der Zwei-Naturen-Lehre? Nach W. Pannenberg liegt er darin, daß hier Jesus als ein Wesen erscheint, «welches zwei – und zwar entgegengesetzte – Substanzen in sich trägt und vereinigt»[33]. «Wenn Gottheit und Menschheit als zwei Substanzen in der Individualität Jesu miteinander verbunden sein sollen, dann werden entweder beide zu einem Dritten vermischt, oder die Individualität, die konkrete Lebenseinheit Jesu wird gesprengt»[34].

Die kritische Beurteilung der Konzilsdefinition von 681 ergibt sich aus einer allgemeineren Kritik an der Christologie des Konzils von Chalkedon: Ein Christus, der aus zwei Naturen zusammengesetzt ist, sei «ein Doppelwesen mit zwei Gesichtern, in welchen göttliche Hoheit

[30] So bei I. A. DORNER, z. B. in seinem System der christlichen Glaubenslehre, Berlin 1880, II, 1, 323f.

[31] Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, S. 303.

[32] In: Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche X^2, 803; XIII^3, 413, 24f.

[33] Grundzüge der Christologie, 292.

[34] Ebd., 295.

und menschliche Niedrigkeit parallel zueinander, aber ohne Lebenseinheit untereinander leben und wirken»[35]. Man sieht in dieser Gezweigung «den mythischen Zug der Inkarnationschristologie»[36], die trotzdem «eine unaufgebbare Wahrheit» enthalte, eben jene, die «Ewigkeit der Sohnschaft und die irdische, menschliche Daseinsweise Jesu» als «einen einzigen konkreten Lebensvollzug» zu denken[37].

Eben dies ist aber auch das Anliegen des Konzils von 681. Dieses Anliegen sei jedoch, so wird eingewandt, in der altkirchlichen Christologie in eine Sackgasse geraten, weil entweder göttlicher und menschlicher Wille in Christus sich gegenüberstehen (was die «Lebenseinheit» Jesu sprengen würde) oder aber ein völliges Bestimmtsein des menschlichen Willens Jesu «durch den allmächtigen, göttlichen Willen» angenommen werden müsse, (womit sich aber «die Selbständigkeit des menschlichen Willensvermögens ... strenggenommen nicht verbinden» lasse)[38]: hier liege das Dilemma, das die alte Christologie nicht lösen konnte. Soll Jesus mit *menschlichem* Willen unser Heil gewirkt und «verdient» haben, so müßte die «Selbständigkeit des menschlichen gegenüber dem göttlichen Willen in Jesus» angenommen werden[39].

An diesem Punkt der Kritik am Konzil von 681 wird aber auch die innere Problematik dieser Kritik deutlich. Ist die Alternative nur die – wohl passiv gedachte – völlige Bestimmtheit des menschlichen durch den göttlichen Willen oder aber die Selbständigkeit des menschlichen *gegenüber* dem göttlichen Willen? Hier scheint hinter der historischen Kritik ein theologisches Problem auf, das wohl auf ein Grundanliegen reformatorischer Theologie zurückgeht.

In einer oft zitierten Studie hat *Yves Congar* die Christologie Luthers als Christologie der «Alleinwirksamkeit Gottes» gekennzeichnet[40]. W. Pannenberg hat diese Kennzeichnung übernommen[41]: nirgendwo sei bei Luther Jesus «in einer aktiven Rolle (gedacht), als einer, der Gott eine Leistung darbringt, sondern passiv, als der, den an unserer Stelle

[35] Ebd., 331.
[36] Ebd., 154.
[37] Ebd., 155.
[38] Ebd., 303.
[39] Ebd., 304.
[40] Regards et réflexions sur la Christologie de Luther, zuerst erschienen in: A. Grillmeier – H. Bacht (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon, Bd. III, Würzburg 1954, 457–486; dann in: Y. Congar, Chrétiens en dialogue, Paris 1964, (=Unam Sanctam, Bd. 50), 453–489 (wir zitieren nach diesem Abdruck).
[41] Op. cit., 37–38.

das Gericht Gottes über die Sünde getroffen hat»[42]. Alles ist «opus Dei», «operatio Dei». P. Congar sagt, in bezug auf Luthers großen Galaterkommentar: «Wie im Akt der Schöpfung wirkt Christus auch im Reiche der Gottheit, d. h. auf der Ebene der Gerechtigkeit, des Heils und des Glaubens (...) allein kraft seiner Gottheit, ‹humanitate nihil cooperante› (ohne Mitwirken seiner Menschheit)[43]. *Peter Manns* hat inzwischen das Urteil von P. Congar differenziert und gezeigt, es gehe Luther vor allem um den «Ausschluß einer Allein-Wirksamkeit der menschlichen Natur», gibt aber selber zu, bei Luther sei «das menschliche Element in der gottmenschlichen Wirksamkeit ... gleichsam neutralisiert und verdunkelt»[44].

III. SINN UND TRAGWEITE DER ZWEI-WILLEN-LEHRE

Um die Realität eben dieses «menschlichen Elements in der gottmenschlichen Wirksamkeit» geht es nun aber auf dem Konzil von 681. Die in der neueren Dogmengeschichtsbeschreibung immer wieder formulierte Kritik an der Zwei-Willen-Lehre dürfte nicht *nur* historische Gründe haben. Es zeigte sich, daß das reformatorische Anliegen für eine wirkliche *menschliche* Willenstätigkeit Christi zu wenig Platz läßt. Es ist daher auch bezeichnend, daß W. Pannenberg erst in Jesu «Preisgabe seines Ich an ihn» (den Vater) sein Einssein mit dem Vater verwirklicht sieht: in der «Selbstpreisgabe» des Kreuzestodes[45]: erst darin ist er *der Sohn*. Es entsteht der Eindruck, daß dies solange nicht möglich ist (oder zumindest nicht *offenbar* ist), als Jesus noch seine *eigene,* menschliche, irdische Existenz lebt, solange er noch menschlich selbständig will und handelt.

Gerade dies aber ist die unüberhörbare und folgenreiche Bekenntnisaussage des Konzils von 681: Nicht erst dort, wo Jesu menschlicher Wille preisgegeben ist, kann sich Gottes Willen durchsetzen und alles bestimmen, sondern gerade im entscheidenden Punkt der Sendung Jesu,

[42] Ebd., 38.

[43] Op. cit., S. 465 (= WA 40, 1, 417).

[44] Fides absoluta – fides incarnata, in: Reformata Reformanda (FS H. Jedin), Münster 1965, 265–312; hier 276.

[45] Op. cit., 346. G. CHANTRAINE sieht bei Luther eine «passivité absolue du Christ dans la passion»: Erasme et Luther, libre et serf arbitre, Paris–Namur 1981, 320.

in seiner *Lebenshingabe* «für die Vielen» ist es sein *menschlicher,* freier Wille, der seine Einheit mit dem Vater offenbart und unser Heil wirkt. Maximus der Bekenner, der eigentliche «Inspirator» des Konzils von 681 (wie auch schon zuvor – und noch direkter – des Laterankonzils von 649[46]) hat dies auf eine schlichte «Kurzformel» gebracht: «So erfüllte der Herr (durch sein Leiden) *als Mensch* in Tat und Wahrheit in einem Gehorsam ohne Übertretung, was er selber *als Gott* zur Erfüllung vorausbestimmt hat»[47]. An der Getsemani-Szene wird dies besonders deutlich: die Agonie-Worte «nicht mein Wille geschehe, sondern der deine» (Mt 26,39) sind von den Monotheleten als biblisches Fundament für die Leugnung eines menschlichen Willens Jesu gebraucht worden. Maximus zeigt nun, daß diese Worte gerade Ausdruck Jesu menschlichen Willens sind: «In diesem Vers des Evangeliums betrachtet Maximus den höchsten Akt des menschlichen Willens Christi, und dieser Akt ist ‹höchste Zustimmung›, ist ‹vollkommener Einklang› mit ‹dem göttlichen Willen, der zugleich sein Wille und der des Vaters ist›»[48]. Hier wird klar ein freier, tätiger menschlicher Wille angenommen, freilich nicht in Entgegensetzung zum göttlichen Willen, sondern in «höchster Zustimmung» zu diesem. Nicht in der Preisgabe des menschlichen Willens, sondern darin, daß er «auch *als Mensch* den Willen des Vaters erfüllen wollte»[49], liegt die Erlösungstat.

Der *Definitionstext* des Konzils von 681 sagt zwar nur, Christi menschlicher Wille sei «seinem göttlichen und allmächtigen Willen *unterworfen*» (DS 556), und vermeidet es, *ausdrücklich* dem menschlichen Willen Christi jene Qualität zuzusprechen, die den Willen als Willen kennzeichnet: die *freie Selbstbestimmung*. Das Konzil hat freilich in seiner Lobrede auf Kaiser Konstantin IV. deutlich gemacht, daß es den menschlichen Willen Christi in diesem Sinn verstand[50], so daß die «Unterordnung» unter den göttlichen Willen durchaus im Sinne des

[46] R. Riedinger hat in einer Reihe von äußerst gründlichen Studien den Nachweis erbracht, daß die Akten des Konzils von 649 praktisch als ein Werk des Maximus zu gelten haben. Er hat seine Forschungsergebnisse zusammenfassend dargestellt in seinem Beitrag: Die Lateransynode von 649 und Maximos der Bekenner, in: F. Heinzer–C. Schönborn (Hrsg.), Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2–5 septembre 1980, 111–121.

[47] PG 91, 1309 CD (=Amb. I0 41).

[48] F.-M. Léthel, op. cit., (A. 13) 92, mit Bezug auf Opusculum 6, PG 91, 65A–68D.

[49] Opusc. 6, PG 91, 68CD.

[50] Mansi XI, 664D; vgl. W. Elert, op. cit., (A. 9), 258f.

Maximus als «Zustimmung» und «Einklang» verstanden werden kann und nicht als passive Bestimmtheit durch den allmächtigen göttlichen Willen.

Diese Formulierungen wirken gewiß reichlich abstrakt. Die ausdrückliche Betonung des freien menschlichen Willens Jesu im Zentrum des Erlösungsgeschehen hat jedoch zweifellos, wie schon oben betont, bedeutsame Konsequenzen für die Sicht des menschlichen Willens und der menschlichen Freiheit im Heilsgeschehen. Mit dem Konzil von 681 ist dies Entscheidende für das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit gesagt: die Selbstbestimmung des menschlichen Willens ist nicht aufgehoben, wenn dieser Wille sich ganz dem «göttlichen und allmächtigen Willen unterwirft». Wir können daher W. Pannenberg nicht zustimmen, wenn er meint, die «Bestimmtheit des menschlichen Willens in Christus durch den allmächtigen, göttlichen Willen» ließe sich mit der «Selbständigkeit des menschlichen Willensvermögens, das für Maximus der eigentliche Kern des Willens war, strenggenommen nicht verbinden»[51]. Wäre dem so, dann wären auch göttliche und menschliche Freiheit «strenggenommen» nicht vereinbar.

Solche Vereinbarkeit wird freilich vom III. Constantinopolitanum nicht im Sinne eines selbstverständlichen Nebeneinanders behauptet, das den unendlichen Abstand zwischen ungeschaffener und geschaffener Freiheit vergäße. Eine gegenseitige Ausschließlichkeit und Unvereinbarkeit anzunehmen, hieße aber denselben Fehler begehen und die beiden Willen als zwei korrelierbare, konkurrierende und somit letztlich auf gleicher Ebene liegende Größen betrachten[52]. Der Monotheletismus meinte den menschlichen Willen deshalb leugnen zu müssen, weil er sich einen freien menschlichen Willen nicht anders denn als Konkurrenz zum göttlichen Willen denken konnte. Freilich bleibt die vom Konzil von 681 bekannte «Vereinbarkeit» von göttlichem und menschlichem Willen ein denkerisch nicht einholbares Geheimnis, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit uns jedoch in Christus im Glauben ansichtig wird. «Ein Paradox bleibt ... hier bestehen: daß sich die Menschennatur (Christi) ‹freiwillig› verhält und doch ‹nicht anders kann› ... In diesem Paradox ist das ganze Mysterium der Person Christi enthalten»[53].

[51] Op. cit., 303.

[52] Zum Verhältnis von unendlicher und endlicher Freiheit siehe die Ausführungen von H.U. von BALTHASAR, Theodramatik II,1, Einsiedeln 1976, 170–288.

[53] W. ELERT, op. cit., (A. 9) 256.

IV. 681 – EINE ÖKUMENISCHE CHANCE FÜR HEUTE

P. Sherwood sieht die ökumenische Bedeutung des 6. ökumenischen Konzils nicht nur in der Tragweite seiner christologischen Aussage, sondern auch darin, daß es «das gemeinsame Werk des Ostens und des Westens, der Griechen und der Lateiner war». Ähnlich wie 230 Jahre zuvor in Chalkedon kam es auch auf diesem Konzil zu einer «ökumenischen Übereinstimmung», zu deren Zustandekommen lateinische und griechische Theologie das ihre beitrugen. «Das 6. ökumenische Konzil bleibt der letzte Augenblick einer effektiven theologischen Zusammenarbeit der beiden großen kulturellen Traditionen»[54].

Es hat im Laufe der Jahrhunderte nicht an Versuchen gefehlt, die konziliare Einheit wiederzugewinnen, die in den ökumenischen Konzilien der alten Kirche ihren vielleicht stärksten Ausdruck gefunden hatte. Alle diese Versuche sind mehr oder weniger dramatisch gescheitert, angefangen bei den beiden konstantinopolitanischen Versöhnungskonzilien der Photius-Ära: 869/70 und 879/80. Das erste wurde vom letzteren verworfen, dann aber im Westen in der gregorianischen Reform wieder aufgewertet. Es wird heute im Westen als 8. ökumenisches Konzil gezählt, obwohl der Osten es nicht anerkennt. Dagegen gilt im Osten vielfach das Konzil von 879/80 als ökumenisch. Da es auch im Westen lange Zeit (bis ins 11. Jh.) anerkannt wurde, schlägt heute John Meyendorff, einer der führenden orthodoxen Theologen, vor, die orthodoxe und die katholische Kirche sollten *«gemeinsam den ökumenischen Charakter des Konzils von 879–880 anerkennen»*[55]. Die Bedeutung einer solchen Anerkennung sieht Meyendorff vor allem darin, daß hier auf eine gemeinsam konziliare Basis zurückgegriffen werden könnte: «Sie würde eine Rückkehr zu der Situation beinhalten, die zwei Jahrhunderte lang zwischen den beiden Kirchen geherrscht hatte»[56]. Besondere Bedeutung käme nach Meyendorff dabei dem 2. Kanon dieses Konzils zu (bzw. dem offiziellen Kommentar, den das Konzil ihm beigefügt hat), nach dem die beiden Kirchen (Rom und Konstantinopel)

[54] P. SHERWOOD, Constantinople III, Coll. Histoire des Conciles oecuméniques, Bd. 3, Paris 1973, 259f.

[55] Schwesterkirchen – Ekklesiologische Folgerungen aus dem Tomos Agapis, in: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens. Pro Oriente Kolloquium 1974, Innsbruck 1976, 41–53; hier 46. Vgl. auch MEYENDORFF's Beitrag in: A. BRANDENBURG (Hrsg.), Petrus und Papst, Bd. II, Münster 1977, 159–175.

[56] A.a.O.

gegenseitig ihre eigenen Gebräuche und Überlieferungen anerkennen[57]. Meyendorffs Vorschlag wurde zwar gelegentlich aufgegriffen[58], die Chancen für seine Verwirklichung werden aber allgemein für sehr gering erachtet[59].

Auch die späteren konziliaren Einigungsversuche gelangen nicht: weder der Unionsversuch auf dem Lyoner Konzil (1274), noch die Projekte zu einem ökumenischen Konzil im Jahre 1357[60], noch die vollzogene, doch bald wieder geplatzte Union von Ferrara-Florenz (1438–39). Die Chancen für ein neues, wirklich ökumenisches Konzil mit den orthodoxen Kirchen sind trotz aller Annäherung nach wie vor gering. Der Beginn des offiziellen theologischen Dialoges zwischen den orthodoxen Kirchen und der katholischen Kirche kann als Hoffnungsschimmer betrachtet werden, auch wenn schon jetzt deutlich ist, daß der Dialog mühsam und langwierig sein wird.

Umso mehr ist es zu bedauern, daß die ökumenische Chance des Konzilsjubiläums von 681 weder von Rom noch von den orthodoxen Kirchen ausdrücklich aufgegriffen wurde. Eine gemeinsame Besinnung auf die Bedeutung dieses unseren Kirchen gemeinsamen Konzils könnte das Einende verdeutlichen und das Trennende überwinden helfen; drei Aspekte, so scheint es uns, wären dabei besonders zu vertiefen:

1. Die offene und ehrliche Diskussion der Honoriusfrage, «die eine Schwierigkeit bleibt, die die Orthodoxen gewiß nicht vergessen

[57] Mansi 17, 489B.

[58] Z. B. von Metropolit Damaskinos PAPANDREOU. Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt. Überlegungen aus orthodoxer Sicht, in: J. RATZINGER (Hrsg.), Dienst an der Einheit, Düsseldorf 1978, 146–614, bes. 155f.

[59] Die Diskussion um die beiden genannten Konzilien wurde in den letzten Jahren neu angefacht: J. MEIJER, A successful Council of Union. A theological analysis of the Photian Synod of 879–880, Thessaloniki 1975; ders., Een geslaagde eenheidssynode. Een theologische analyse van de fotianse synode van 879–880, Nijmegen 1972; P. STEPHANOU, Deux conciles, deux ecclésiologies? Les conciles de Constantinople en 869 et 879, in: Or Chr Per 39 (1973) 363–307; V. PERI, C'è un concilio ecumenico ottavo? in: Ann. Hist. Concil 8 (1976) 53–79; ders., Il concilio di Constantinopoli dell' 879–80 come problema filologico e storiographico, ebd. 9 (1977) 29–42; als Gegendarstellung: C. LEONARDI, Das achte ökumenische Konzil, ebd. 10 (1978) 53–60, und V. PERI's Entgegnung: Postilla sul concilio ecumenico ottavo, ebd. 61–66; ders.: Il ristabilimento dell' unione delle Chiese nell' 879–880. Il concilio di Santa Sofia nella storiographia modern, ebd. 11 (1979) 18–37; A. van BUNNEN, Le concile de Constantinople de 879–880, in: Contacts 33 (1981) 6–40; 211–234 und 34 (1982), 47–61.

[60] Vgl. J. MEYENDORFF, Projets du Concile oecuménique en 1367, in: Dumbarton Oaks Papers 14 (1960) 149–177.

haben»[61], und deren Klärung einer Annäherung in der Primatsfrage sicherlich dienlich sein wird.

2. Die Vertiefung der gemeinsamen christologischen Grundlagen, die das Fundament jeder Annäherung darstellen.
3. Die Besinnung auf das theologische Zusammenspiel der christologischen Traditionen des Westens und des Ostens in der Formulierung eines wirklich ökumenischen Bekenntnisses.

[61] Y. CONGAR, art. cit. (A. 1), 23; vgl. V. Jonită, op. cit. (A. 1), 484.